

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)
FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

Sayı 18, Güz 2014
Issue 18, Fall 2014

Bilgi için/For Information: <http://www.flsfdergisi.com>

Yazışma Adresi

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü

Sıhhiye/ANKARA

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

(*flsf*)

Sayı 18, Güz 2014

Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürleri (Editörler)

Işıl BAYAR BRAVO
Hamdi BRAVO

Yardımcı Editör

Mehmet Cafer ŞAKAR

Bu Sayının Danışma Kurulu ve Hakemleri

Prof.Dr. Tansu AÇIK (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. Ülker ÖKTEM (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Erdinç SAYAN (ODTÜ)
Prof.Dr. Ali TAŞKIN (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)
Doç.Dr. Yavuz ADUGİT (Kocaeli Üniversitesi)
Doç.Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üniversitesi)
Doç.Dr. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üniversitesi)
Doç.Dr. Hasan AYDIN (Sinop Üniversitesi)
Doç.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)
Doç.Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç.Dr. Yücel DÜRSUN (Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. H. Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)
Doç.Dr. Işık EREN (Uludağ Üniversitesi)
Doç.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Doç.Dr. Ogün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)
Doç.Dr. Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Sengün M. ACAR (Gazi Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Görkem BİRİNCİ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU (Trakya Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ (Gazi Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Abdullah DURAKOĞLU (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Emir ÜLGER (Başkent Üniversitesi)
Yrd.Doç.Dr. Ülker YÜKSELBABA (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN (Ankara Üniversitesi)

Yazışma Adresi

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sıhhiye-ANKARA

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. *Philosopher's Index*, *International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)*, *EBSCOHost Humanities Source*, *TÜBİTAK ULAKBİM* ve *ASOS Index* tarafından listelenmekte ve ilgili veritabanları üzerinden tam metin olarak erişime sunulmaktadır.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

Kapak Tasarım

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

Issue 18, Fall 2014

Owners and Editors

Işıl BAYAR BRAVO
Hamdi BRAVO

Assistant Editor

Mehmet Cafer ŞAKAR

Board of Consultants

Prof.Dr. Tansu AÇIK (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. Ülker ÖKTEM (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Ali TAŞKIN (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof.Dr. Erdiñ SAYAN (ODTÜ)
Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Yavuz ADUGİT (Kocaeli Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Hasan AYDIN (Sinop Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Hakan ÇÖREKÇIOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Yücel DÜRSUN (Ankara Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. H. Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Işık EREN (Uludağ Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Ogün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Sengün M. ACAR (Gazi Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Görkem BİRİNCİ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU (Trakya Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ (Gazi Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Abdullah DURAKOĞLU (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Emir ÜLGER (Başkent Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Ülker YÜKSELBABA (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN (Ankara Üniversitesi)

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sıhhiye-ANKARA

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a bi-annual academic journal listed in *Philosopher's Index*, *International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)* and *TÜBİTAK ULAKBİM* and also served as full text by *EBSCOhost Publishing* and *ASOS Index* in their database.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 or 1234

Cover Designer

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

İçindekiler

Bilgi ve Doğruluk <i>Fatih ÖZTÜRK</i>	1
John Roger Searle'de Bilinç ve Yönelimsellik <i>Vedat ÇELEBİ</i>	15
Derrida'da Kararverilemezlik ve Sorumluluk İlişkisi <i>Banu ALAN SÜMER</i>	31
Derrida'nın İletişim Anlayışında Yinelenebilirlik ve İmza Kavramları <i>Eren RIZVANOĞLU</i>	45
Uzay-Zamanda Nesnelere ve Bilinç <i>Pakize ARIKAN SANDIKÇIOĞLU</i>	61
Dil Varlığının Ontolojik Zemini <i>Yakup KAHRAMAN</i>	75
Felsefi Otobiyografiler: F. Nietzsche'nin <i>Ecce Homo</i> 'su ve J.P. Sartre'in <i>Sözcükler</i> 'inde 'Ben'in İnşasının Tarzları <i>Mehmet BÜYÜKTUNCAY</i>	89
Arthur Danto ve George Dickie'de Sanat Etkinliğinin Kurumsal Yapısı <i>Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN</i>	115
Modernitenin Mirası ve Krizi Olarak Demokrasi ve Ötesi <i>Murat SATICI</i>	133
Habermasçı Burjuva Kamusalının Demokratik İçeriği <i>Mustafa Ali MİNARLI</i>	153
Habermasçı Müzakereciliğe Karşı <i>Murat KAZANCI</i>	173
Kuramsal ve Felsefi Anlamalarında İnsan Hakları <i>Dilek YİĞİT</i>	189
Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma <i>Nihal Petek BOYACI</i>	205
Kant ve Hegel Diyalektiklerinde Rol Değişimi <i>Meriç BİLGİÇ</i>	231

Contents

Knowledge and Truth	1
<i>Fatih ÖZTÜRK</i>	
Consciousness and Intentionality in John Roger Searle	15
<i>Vedat ÇELEBİ</i>	
The Relation of Undecidability and Responsibility in Derrida	31
<i>Banu ALAN SÜMER</i>	
The Concepts of Iterability and Signature in Derrida's Approach of Communication	45
<i>Eren RIZVANOĞLU</i>	
Objects and Consciousness in Space-Time	61
<i>Pakize ARIKAN SANDIKÇIOĞLU</i>	
The Ontological Ground of Language Asset	75
<i>Yakup KAHRAMAN</i>	
Philosophical Autobiographies: The Styles of Construction of the Self in F. Nietzsche's <i>Ecce Homo</i> and J. P. Sartre's <i>The Words</i>	89
<i>Mehmet BÜYÜKTUNCAI</i>	
Institutional Structure of Artistic Activity in the Philosophy of Arthur Danto and George Dickie	115
<i>Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN</i>	
Democracy and Beyond as the Heritage and the Crisis of Modernity ...	133
<i>Murat SATICI</i>	
Democratic Content of Habermasian Bourgeois Publicity	153
<i>Mustafa Ali MİNARLI</i>	
Against Habermasian De(a)liberation	173
<i>Murat KAZANCI</i>	
Human Rights in Theoretical and Philosophical Senses	189
<i>Dilek YİĞİT</i>	
A Discussion on the Problem of Woman in Plato	205
<i>Nihal Petek BOYACI</i>	
Role Reversal of Kant and Hegel in Dialectic	231
<i>Meriç BİLGİÇ</i>	

CEVİRİLER

Filozof Kelamcılarının Argümanlarının Mantığı Üzerine Farabi247
<i>Kwame GYEKYE</i>	
Aristoteles ve Hegel257
<i>Nicolai Hartmann</i>	

TRANSLATIONS

Al-Fârâbi on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical
Theologians247

Kwame GYEKYE

Aristotle und Hegel257

Nicolai Hartmann

Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), temelde bir felsefe dergisidir. **Kuramsal olmak kaydıyla**, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilir.
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.
- 3) Dergiye gönderilecek yazılar; makale, çeviri ve kitap tanıtımı türünde olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
- 4) Yazılar, Türkçe veya batı dillerinde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) olabilir. Yabancı dilde yazı yayınlamak isteyen yazarlar, yazılarının geniş (yazıda söylenmek istenen açıklayan) bir Türkçe özetini de göndermek zorundadır.
- 5) **Başlık:** Makale başlığı, 16 punto olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır.
Yazar Adı: Başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak ve 11 puntoyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı "*"lı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.
- 6) Her makalede, yazar adının hemen altında hem Türkçe ve hem de bir batı dilinde olmak üzere, 200'er kelimeyi aşmayan **özet** ve **abstract** yer almalıdır. "Abstract"ın üzerinde, **makalenin o yabancı dildeki adı** da bulunmalıdır.
Ayrıca: özetin de abstractın da başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract **10 punto ve italik** yazılmalıdır.
- 7) **Anahtar kelimeler/keywords** hemen özetin/abstractın altında verilmelidir. Bunların üçten az sekizden fazla olmaması gerekmektedir.
- 8) Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, **sol 4,5 cm., üst 5,5cm., alt 3 cm. ve sağ marjlar en az 5 cm.** bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların **alt başlıkları, 11 punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere** yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Times New Roman 11 punto ile yazılmış olmalı ve **flsfdergisi@hotmail.com** adresine gönderilmelidir.
- 9) Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.
- 10) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının son haftası; Güz sayısı için en geç Eylül ayının son haftasına kadar gönderilmelidir.
- 11) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 2 (iki) adet dergi gönderilir. Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 12) Kaynaklara göndermeleri **dipnot biçiminde**, sayfa sonunda; *yazarın adı soyadı; alıntı yapılan metnin adı; (varsa çevirmeni); yayınlayan kurum, yayınlandığı şehir ve yıl; sayfa numarası* sırasıyla veriniz. **10 punto** olmalarına dikkat ediniz.
- 13) Metnin sonuna, **yazarların soyadlarının alfabetik sırasını** gözeterek -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **kaynakça** koyunuz.

BİLGİ VE DOĞRULUK

Fatih ÖZTÜRK*

ÖZET

Murat Baç, bilginin üçlü çözümlemesinde bulunan doğruluk koşulunun çok kritik bir probleme yol açtığını savlar: Gerekçelendirme koşulunun sağlanması doğruluk koşulunun sağlanmasını gerektirmiyorsa, bu son koşulun sağlandığının belirlenmesi olanaklı mıdır? Baç'a göre, özne S'nin önerme ö'yu bildiğini iddia ettiği bir durumda, doğruluk koşulunun sağlandığını S'nin ö hakkındaki gerekçesinin haricinde belirlemenin bir yolu yoktur. Bu makalede, Baç'ın düşündüğünün aksine, ünlü üçlü çözümlemenin böyle bir problemle karşı karşıya olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Doğruluk, gerekçelendirme, bilgi, üçlü çözümleme, Baç.

(Knowledge and Truth)

ABSTRACT

Murat Baç argues that the tripartite definition of knowledge faces an important but neglected difficulty. For Baç, if justification does not entail truth, then how could we determine whether the truth condition is satisfied at all? In this paper I will try to show that Baç's argument is mistaken.

Keywords: truth, justification, knowledge, tripartite definition, Baç.

* Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı: 18, s. 1-14
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

S öznesinin *ö* önermesini bilmesi, geleneksel bilgi tanımına göre, (1) S'nin *ö*'ye inanması, (2) inanç *ö*'nün gerekçelendirilmesi ve (3) *ö*'nün doğru olması demektir. Öyleyse, bu bilgi analizini reddetmek için ya inanç, gerekçelendirme ve doğruluk koşullarından herhangi birisinin bilgi için *gerekmeyişinin* ya da bu koşulların bilgi için birlikte *yeter* olmadıklarının gösterilmesi yeterlidir. Nitekim bilgiyi bir tür nedensel açıklama (*aitias logismos*) eklenmiş doğru sanı olarak ele alan ve böylece geleneksel tanıma öncülük ettiği düşünülen Platon, çok daha sonra Gettier'in de ortaya koyduğu gibi, tanımda yer alan üç koşulun bilgi için birlikte yeter olmadıkları gerekçesiyle, bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanca eşdeğer olmadığını düşünür. Öte taraftan, gerek gerekçelendirme gerekse inanç koşulunun gerekli olup olmadığını sorgulayan yaklaşımlar da vardır; ama doğruluk koşulunun bilgi için gerek olmadığı yönünde bir eleştiri neredeyse yoktur.¹ Fakat Murat Baç (2011: 2), ünlü üçlü çözümlemede yer alan (3)'ün, yani doğruluk koşulunun çok "kritik" bir probleme "yol açtığını" öne sürer. Baç'a göre, doğruluk koşulunun bilgi için hem *gerek* hem de özellikle gerekçelendirme koşulundan "*normatif olarak ayrı*" olduğu kabul edilirse, üstesinden gelinmesi oldukça zor şöyle bir güçlük ortaya çıkar.² (2)'de ifade edilen epistemik gerekçelendirme koşulunun sağlanması doğruluk koşulunun sağlanmasını gerektirmiyorsa, bu son koşulun sağlandığının "*bilinmesi*" olanaklı mıdır? S'nin *ö*'yü bildiğini iddia ettiği bir durumda, doğruluk koşulunun gerçekten sağlandığını, S'nin *ö* hakkındaki gerekçesinin haricinde, belirlemenin bir yolu yoktur.

Bu makalede, Baç'ın düşündüğünün aksine, geleneksel bilgi tanımının böyle bir problemle karşı karşıya olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır. Baç'ın ünlü üçlü çözümlemeye karşı formüle ettiği problem hem genel olarak tanımların doğası hem de özellikle üçlü çözümleme ile ilgili bir dizi hatalı kavrayışın ürünüdür. Öncelikle, Baç'ın eleştirisini detaylandırmaya çalışalım.

Baç, bilginin tanımında doğrunun yer alması gerektiğini savunan görüşü "B-Gerçeklik" olarak adlandırır ve bu görüşünün çok ciddi bir epistemolojik soruna yol açtığını iddia eder. Bu sorun Baç'a (2011: 10) göre şudur:³

¹ Collin Radford (1966) inanç, Crispin Sartwell (1992) ise gerekçelendirme koşulunun bilgi için gerekli olmadığını çok etkili bir şekilde savunur. Fakat Finn Spicer (2008), doğruluk koşulunun bilgi için gerek olup olmadığını sorgular.

² Baç, tanımda geçen koşullardan herhangi birinin sağlanmış olmasının bir diğer koşulun da sağlanmış olduğu anlamına gelmediğini— yani farklı kavramsal işlevler üstlendiklerini— ifade etmek için "normatif olarak ayrı" deyimini kullanır. Oysa tanımdaki koşullar birbirlerinden, "normatif olarak" değil, mantıksal olarak bağımsızdır.

³ Robert Almeder (1974), "Truth and Evidence" başlıklı makalesinde, gerekçelendirme koşulunun sağlanmış olmasının, doğruluk koşulunun da sağlanması için yeterli olduğu iddiasını desteklemek için benzer bir problemi gündeme getirir.

Bilginin üçlü tanımındaki “öznel” koşullardan (1) ve (2)’nin gerçekleştiğinin bilinmesine dair büyük bir gizem olmadığı açıktır. Ancak (3) gibi nesnel veya ontolojik bir koşul için durum çok farklıdır. Bir “bilme iddiası” durumunda, (3) numaralı— doğrulukla ilgili olan— koşulun sağlanıp sağlanmadığını *bilmemiz* ya da *sınamamız* olanaklı mıdır?⁴

Doğruluk bilgi için hem bir *gerek* koşul hem de (2)’de ifade edilen epistemik gerekçelendirmeden “*normatif olarak ayrı*” ise, o zaman doğruluk koşulunun gerçekten sağlanıp sağlanmadığını (2)’nin kapsamında yapılanlardan bütünüyle bağımsız olarak “*bilmemiz* ya da *sınamamız* olanaklı” değildir. Baç’ın (2011: 11) terimleriyle,

[b]ir önermenin doğruluğunun anlaşılması, sınırlı bilişsel yetenekleri olan. [...] varlıklar için nihayetinde kanıt ve gerekçelendirme yoluyla yapılabilecek bir işlemdir. Fakat eğer B-Gerçekçilik görüşü doğruysa— yani, bilginin geleneksel tanımındaki “doğru” kavramının (2)’de belirtilen “gerekçe” kavramından *normatif olarak ayrı* olduğu fikrini benimseyeceksek— o zaman gerekçe boyutunda yapılan işlevlerin (3)’ün sağlandığı konusunda bizi aydınlatamayacağı açıktır.[...] Bununla birlikte, deneysel yolları kullanarak (3)’ün sağlandığını göstermeye yönelik her çaba ister istemez (2)’nin alanına girmek zorundadır. Sonuç olarak, eğer bilginin geleneksel tanımında (2) ve (3)’ün birbirinden bağımsız kavramsal işlevler üstlendikleri kabul edilirse, o zaman bilginin tanımında yer alan (3)’ün gerçekten gerçekleştiğinin *kanıtsal çabalar yoluyla*

Ama Almeder, doğruluk koşulunun *mantıksal olarak* gereksiz olduğunu düşünmez. (3)’ün bilgi için gerek olmadığını düşünen Baç ise, bu problemin hem ölçüt sorunu hem de BB-tezi ile bağlantısını kurmaya çalışır ve sorunu, bağımsız bir şekilde, Almeder’den çok daha etkili bir şekilde ortaya koyar.

⁴ Gerekçelendirme koşulunun da, tıpkı inanç koşulu gibi, içsel (internal) olduğunu kabul etsek bile, öznenin kendi ikinci düzey inançlarına ya da nedenlerine ilişkin epistemik erişiminin sorunsuz veya yanılmaz olduğunu söyleyebilir miyiz? Öznenin kendi zihinsel durumlarına ilişkin bilgisel erişiminin yanılmaz olduğu düşüncesi modern felsefenin kabullerinden biri olup, bu kabul Kartezyen yaklaşım ya da *doxastic* varsayım olarak da anılmaktadır. Fakat Hilary Kornblith’in (1988: 325-6) “How Internal Can You Get?” başlıklı çalışmasında da ortaya koyduğu gibi, öznenin kendi içsel durumları da, tıpkı doğruluk gibi, epistemolojik olarak dışsaldır. Günümüz epistemolojisinde bazı içselcilerin de içinde olduğu birçok düşünür *doxastic* varsayımı reddeder. Öyleyse, (1) ve (2) numaralı koşulların da gerçekten sağlandıklarını “*bilmemiz* ya da *sınamamız*” olanaklı mıdır? “Bilmek” veya “saptamak” gibi bir epistemik terim döngüsellik engeline takılmadan bilginin tanımına inşa edilebilir mi?

gösterilmesinin olanaksız görüldüğü de bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵

Baç (2011: 11-12), bu sorunu şöyle bir örnek üzerinden netleştirmeye çalışır:

Z₁ öznesinin **p**: “Hakan’ı öldüren kişi Emre’dir” önermesini bilip bilmediğini araştırdığımızı varsayalım. Eğer önermesel bilginin geleneksel tanımı özünde doğruysa, **Z₁**’in **p**’ye inanması ve inancının gerekçeli olması gerekir. Bu iki koşulun sağlandığını [...] varsayalım. Bu iki epistemik koşula ek olarak, *eğer gerçekten* Hakan’ı öldüren kişi Emre ise, **Z₁**’in **p**’yi bildiği iddia edilebilir... O yüzden, [...] doğruluk koşulunun da sağlanması önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak, ne var ki, eğer **p**’nin **Z₁** için gerekçelendirilmiş olması **p**’nin doğru olduğunu garanti etmiyorsa— yani gerekçelendirme ve doğruluk birbirinden mantıksal olarak bağımsızsa— o zaman **Z₁**’in, **p**’nin gerçekten doğru olup olmadığını, **p** hakkındaki gerekçelendirmesinin dışında “bilmesinin” ya da “test etmesinin” bir yolu yoktur. Eş deyişle, **Z₁**’in **p**’ye inancının gerekçelendirilmiş olduğu belirlendikten sonra, tamamlanması gereken ek bir görev daha vardır: **p**’nin doğru olup olmadığı da ayrıca belirlenmelidir. Ancak, klasik tanıma göre, **Z₁**’in **p** hakkındaki inancının gerekçeli olması **p**’nin doğru olduğunu gerektirmez. Fakat bu durumda, **p**’nin doğru olup olmadığını (2)’nin alanına girmeden belirlemek olanaksızdır. O halde, **Z₁**’in **p**’yi bildiğini iddia etmemiz, doğruluk koşulunun sağlanıp sağlanmadığı bir şekilde saptanamayacağı için, hiç de kolay olmayacaktır.

Şimdi, doğruluk şartının gerçekten sağlanıp sağlanmadığının “sınamasının” ya da “testinin” nasıl yapılacağı, bilgi ve epistemik gerekçelendirmenin doğası hakkındaki herhangi bir epistemolojik teorinin

⁵ Fakat epistemik gerekçelendirme eldeki bir önermenin doğru olup olmadığının “anlaşılması”, “test edilmesi” ya da “sınanması” mıdır? Sungur ve Er (2010: 128), epistemik gerekçelendirmeyi şöyle karakterize eder: “Gayet iyi bilindiği gibi, haklılaştırım en genel anlamda bir önerme ya da inancın belli bir ölçüte göre sınanarak doğru olup olmadığının tespit edilmesidir.” Gerekçelendirmenin *ne* olduğu tartışmalıdır ama bu olmadığı gayet açıktır. Ancak tartışmamız açısından burada önemli olan nokta, Baç’ın da, sırf tanım ile ilgili söz konusu sorunu ortaya koyabilmek için, gerekçelendirmeyi benzer bir şekilde karakterize ediyor olmasıdır. Fakat epistemik gerekçelendirme ne “bir önermenin doğruluğunun anlaşılması” veya “tespit edilmesi” girişimidir ne de “deneyimsel yollara” başvurmak, *zorunlu olarak* gerekçelendirmenin “alanına” girmek demektir.

hesaplaşması gereken bir mesele midir? Baç'ın sorusu— yani, “doğruluk koşulunun sağlanıp sağlanmadığını *bilmemiz* ya da *sınamamız* olanaklı mıdır?” meselesi— klasik tanımın kendisi için bir sorun teşkil eder mi? Bu makalenin yanıtı şudur: Doğruluk koşulunun neden olduğu öne sürülen sorun, aslında bir *tanım* olarak üçlü çözümlemenin doğasıyla ilgili bir dizi hatalı kavrayışın ürünüdür. Tartışmamıza söz konusu soruna karşı verilebilecek olası bir tepkiye Baç'ın yanıtıyla başlayalım.⁶

Baç'a göre, “doğruluk koşulunun sağlanıp sağlanmadığı deneyimsel yollar kullanılarak test edilebilir” tepkisi problemin üstesinden gelmez; çünkü böyle bir yola başvurulması, gerekçelendirmenin alanına girmek olur ki, bu da, eldeki sorun açısından, tekrar başa dönmekten başka bir şey değildir. Şimdi, “bir önermenin doğruluğunun testi yaşam pratiklerimiz içinde deneyimsel olarak yapılabilir” fikri “dikkatlice irdelenirse”, ilk bakışta oldukça makul görünen bu yanıtın aslında problemlili olduğu açıkça görülür. Yaşam pratiklerimiz içinde, yani gerçek durum ortaya çıktıktan sonra (“after the fact”), doğruluk koşulunun gerçekten sağlanıp sağlanmadığının belirlenemeyeceği iddiası doğru değildir. Hoffmann'ın da ortaya koyduğu gibi, gerekçelendirmenin alanına girmeden, doğruluk koşulunun gerçekten sağlanıp sağlanmadığının belirlenebileceği durumlar vardır. Hoffmann'ın tasarladığı karşı-örnek şöyle ifade edilebilir.

Kaldığı otelin lobisinde oturan Jones, bulunduğu katın zemininin ya da tabanının dayanıklı olup olmadığını merak eder. Jones, bu merakını gidermek için, etrafta dolaşan, zemin üzerinde yürüyen insanları gözlemeye başlar. Saatler geçer ve bırakın tabanın çökmesini, tek bir tıkırtı veya kırılma sesi bile duymaz. Hatta tabanın dayanıklılığında daha da emin olmak için, daha önce defalarca üzerinde yürüdüğü bu zemin üzerinde bu sefer de yürür ve herhangi bir çökme olayı gerçekleşmez. Şimdi, bütün ilgili ayrıntılarda benzer olan ama yalnızca yeri ve zamanı farklı olan başka bir durumu göz önüne alalım. Smith de, tıpkı Jones gibi, kaldığı bir otelin lobisinde otururken benzer bir durumu, yani tabanın sağlam olup olmadığını düşünmeye başlar. Lobiye gelip giden insanları epey bir zaman gözler ve tabanın sağlam olmadığına dair belli bir delil elde edemez. Kendisi de defalarca lobiye gidip geldiği için, tabanın sağlam olduğuna, tıpkı Jones gibi, gerekçeli bir şekilde inanır. Fakat lobide oturmaktan artık sıkılan Smith, odasına çıkmak için yerinden kalkar ve “kaza geliyorum demez” sözüyle de örtüşür bir şekilde, adımını atar atmaz zemin çöker ve aşağıya düşer.⁷

⁶ Bu tepkiyi William E. Hoffmann (1975: 59-61) ortaya koyar.

⁷ Hoffmann, Almeder'in “gerekçelendirme doğruluğu gerektirir” iddiasını aslında iki karşı-örnek temelinde reddeder. Hoffmann, tamamen aynı delilere sahip olmalarına rağmen, Jones'un “lobinin tabanı sağlamdır” önermesini bildiğini ama Smith'in ise bu önermeyi bilmediğini düşünür; çünkü söz konusu bu önerme, Smith örneğinde yanlıştır. Dolayısıyla, bu örnekler, Hoffmann'a göre, “gerekçelendirme doğruluğu

Hoffmann'ın da açıkça belirttiği gibi, Smith'in durumunda, doğruluk koşulunun sağlanıp sağlanmadığı Smith'in gerekçelerine başvurmadan belirlenebilir. Gerçek durum ortaya çıktıktan sonra, üstelik Smith'in kendisi, delillerinden bağımsız bir şekilde, doğruluk koşulunun sağlanmadığını görmüştür. Dolayısıyla, eldeki bir *ö* inancının doğru olup olmadığını "deneyimsel yollara" başvurmak suretiyle "test etmek" için, epistemik gerekçelendirmenin "alanına" girmek gerekli değildir. Fakat bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: "Bir önermenin bilinmesi için epistemik gerekçelendirmenin alanına girmek gerekirken, o önermenin doğru olduğunu saptamak (bilmek?) için bu nasıl gerekmez?" Doğruluk koşulunun sağlanıp sağlanmadığını saptamak için öznenin gerekçelendirmesine başvurmak *gerekli* değildir, çünkü gerekçelendirme eldeki bir önermenin doğruluğunun "saptanması" veya "tespit edilmesi" girişimi olmadığı gibi, üçlü çözümlenme açısından da böyle bir işlevi zaten yoktur. Epistemik gerekçelendirmenin doğasına daha yakından bakılırsa, bir önermenin gerekçelendirilmesi ile o önermenin doğru olup olmadığının ayrıca saptanmasının— yani bilindiğinin bilinmesinin— ya da araştırılmasının aynı şey olmadığı açıkça görülür. Eldeki bir önermenin doğru olup olmadığının nasıl saptanacağı ya da hangi araştırma yöntem ve tekniklerinin kullanılması gerektiği, gerekçelendirmenin *doğası* hakkındaki epistemolojik bir teorinin ele alacağı bir mesele değildir. Bunun daha yakından görülmesi için herhangi bir epistemolojik teorinin epistemik gerekçelendirmeyi nasıl karakterize ettiğine bakmak önemlidir.

6

Örneğin içselci yaklaşım da epistemik gerekçelendirmeyi bilginin olmazsa olmaz koşulu olarak ele alır ve gerekçelendirmeyi şöyle karakterize eder. Öznenin inandığı bir önermenin gerekçelendirilmiş olduğunu söyleyebilmemiz için özne, inancının doğru olduğuna ilişkin *içsel* anlamda farkında olduğu veya olabileceği bir *iyi nedene* sahip olmalıdır. Kabaca bir *nedenin* içsel anlamda farkında olmak ya o nedenin öznenin "perspektifinde" olmasını ya da öznenin söz konusu bu nedene bilişsel "erişiminin" bulunmasını gerektirir. Gerekçelendirme üzerindeki bu *erişim* sınırlaması, gerekçelendiren unsurların özne tarafından "haklılandırılmış" veya "biliniyor" olması gerektiğini ifade eder. Dahası gerekçelendirmenin varlığı, öznenin, bir *iyi nedene* sahip olmasının yanında, bu nedeninin inancının doğruluğuna işaret ettiğini *görmesine*, yani *nedeni* ile inancı arasındaki mantıksal veya nedensel bağlantıyı fark etmesine de bağlıdır. Örneğin, *ö* gibi bir önermenin belli bir *modus tollens* çıkarımı temelinde gerekçelendirilmiş inanç statüsü kazanabilmesi için, bu *modus tollens* çıkarımının öncüllerinin her birinin gerekçelendirilmiş inanç konumunda olmasının yanında, eldeki çıkarımın geçerli olduğuna da belli bir bilişsel erişim olmalıdır. Benzer şekilde, *ö* gibi bir inancın duyu deneyimleri temelinde gerekçelendirilmesi,

gerektirir" düşüncesinin de hatalı olduğunu açıkça gösterir. Ancak bu iki örnek burada tek bir örnek olarak ele alınmıştır.

gerek söz konusu deneyimlerin *doğrudan* farkında olunmasını, gerekse bu duyu deneyimlerinin *ö*'ye neden olduğu gerçeğine *a priori* bir erişimi gerektirir. Şimdi, eldeki bu gerekçelendirme teorisi bir inancın, genel olarak, rasyonel veya gerekçelendirilmiş olmasının ne anlama geldiğini, gerekçelendirilmiş inancın kaynağının ne olduğunu ifade eder ama o inancın doğruluğunun test edilmesi veya saptanması konusunda şu veya bu tespitte bulunmaz. O önermenin doğru olup olmadığının tespiti, bir delil teorisinden çok, belli bir araştırma yöntem veya tekniği kapsamında yürütülen çalışmalara bağlıdır ki, öznelerin gerekçelendirilmiş inançlara sahip olması için bu tür bir çalışma içinde olmaları beklenemez. Her ne kadar yukarıda ifade edilen içselci görüş BB-tezinin (*KK principle*) önünü açıyor olsa da, bu yaklaşım bile “doğrunun saptanması” şeklindeki çok güçlü bir şartı gerekçelendirmenin bir unsuru olarak açıkça öne sürmez. Çünkü eğer bir inancın doğru olup olmadığının saptanması meselesi ile o inancın gerekçelendirilmiş olup olmadığı sorunu birbirinden ayırt edilmese, çoğumuzun, bırakın bilgiden mahrum olmayı, sadece inançları olur. Aristoteles’in Dünya’nın evrenin merkezinde olduğuna dair inancının gerekçelendirilmiş olması başka, bu inancının doğru olup olmadığının ayrıca saptanması başkadır. Eğer bu ikisi aynı şey olmuş olsaydı ya da söz konusu inancın doğru olup olmadığının saptanması da epistemik gerekçelendirmenin kapsamında olmuş olsaydı, o zaman Aristoteles’in inancının gerekçelendirilmiş olduğunu söyleyemezdik. Fakat Aristoteles’in inancının yanlış olduğunu saptamış olmamıza rağmen, o yine de gerekçelendirilmiş bir inançtır.

Benzer şekilde, Smith örneğinde de olduğu gibi, *ö*'nün— yani “lobinin tabanı sağlamdır” iddiasının— gerekçelendirilmiş bir inanç statüsü elde etmesinin, *ö*'nün gerçekten doğru olup olmadığının saptanması veya tespit edilmesiyle bir ilgisi yoktur. Çünkü *ö*'nün gerçekten doğru olup olmadığını saptama meselesi temelde epistemik gerekçelendirmenin kapsamında işlenebilecek bir konu değildir.⁸ Nitekim Smith örneğinde, doğruluk koşulunun sağlanmadığı, gerekçelendirme koşulundan bütünüyle bağımsız bir şekilde, olgusal durum ortaya çıktıktan sonra bizzat Smith tarafından saptanmıştır. Smith, *ö*'nün doğru olduğuna gerekçeli bir şekilde inanıyor olmasına rağmen, *ö*'nün doğru olmadığını duyu deneyimleri temelinde, yani kendi yaşam pratiği içinde deneysel olarak görmüştür.

⁸ Kaldı ki üçlü çözümleme, sadece bir tanım olması itibarıyla, ne *neyin* epistemik gerekçelendirmenin kapsamında olduğu ne de epistemik gerekçelendirmenin doğası hakkında süstantif bir saptama yapar. Çünkü üçlü çözümleme, bilginin doğası ile ilgili sadece tanımsal (definitional) meseleyi konu edinir ve tanımda yer verdiği gerek koşullarla ilgili süstantif meseleler üzerine herhangi bir varsayımda bulunmaz. Hatta kimi düşünür, tanımların yalnızca gerek koşulları listelediğini ama bu koşulların birbirleriyle nasıl bağlantılı olduklarını bile belirtmediklerini iddia eder. Bkz. D. J. O'Connor and Brian Carr (1982: 81-82) ve Peter Unger (1986: 125-127).

Zaten Smith'in "lobinin tabanı sağlamdır" önermesini bilmemesinin nedeni, epistemik gerekçelendirme koşulunun değil, doğruluk koşulunun sağlanmamasıdır. Söz konusu bu önermenin doğru olduğunu ayrıca saptamak, gerekçelendirmenin bir gerektirmesi olmadığı için, Smith'in o önermeye olan inancı gerekçelendirilmiştir. Dolayısıyla Smith'in inancının doğruluk değerini saptamak için epistemik gerekçelendirmenin alanına girmek gerekli değildir. Peki, ama Jones'un örneğinde de olduğu gibi, bu tür saptamaların olanaksız olduğu durumlar için ne söyleyebiliriz?

Yine Hoffmann'ın da dile getirdiği üzere, üçlü çözümlenmeye karşı bu noktada yükseltelen eleştiri söz konusu durumlar için de bir sorun teşkil etmez. Geleneksel tanımın doğasıyla ilgili hatalı kavrayışın örtüsü kaldırılırsa, Baç'ın öne sürdüğü sorun kendiliğinden ortadan kaybolur. Geleneksel tanıma göre Z_1 'in p 'yi— "Hakan'ı öldüren kişi Emre'dir" iddiasını— bilmesi için, inanç ve gerekçelendirme şartlarının sağlanmasına ek olarak, p 'nin doğru olması yani doğruluk koşulunun da sağlanması gerekir. Bunu Baç (2011: 12) da, haklı olarak, kabul eder:

Bu iki epistemik koşula ek olarak, *eğer gerçekten* Hakan'ı öldüren kişi Emre ise, Z_1 'in p 'yi bildiği iddia edilebilir. Eğer bu son koşul sağlanmazsa, inanç ve gerekçe boyutlarında gösterilen başarı bilginin oluşması için yetersiz kalacaktır. O yüzden, [...] doğruluk koşulunun da sağlanması önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak tam da bu noktada şu sorunun sorulması önemlidir: Geleneksel tanıma göre Z_1 'in p 'yi bildiğini iddia edebilmek için, doğruluk koşulunun sağlanması mı yoksa doğruluk koşulunun sağlandığının saptanması mı gerekir? Fakat Baç (2011: 10), bu soruya, yukarıdaki söylemiyle örtüşmeyen ve dolayısıyla geleneksel tanıma açıkça hatalı sunan şöyle bir cevap verir:

Genel terimlerle ifade edersek, eğer herhangi bir L olgusunun gerçekleşmesinin n sayıda gerekli koşulu varsa, bu koşulların tümünün sağlanmasının şart olduğu açıktır. Eğer bu koşullardan $n-1$ tanesinin gerçekleştiğini rahatça söyleyebiliyor ancak kalan bir koşulun gerçekleşip gerçekleşmediğini saptayamıyorsak, L 'nin oluştuğunu iddia etmemiz kolay olmaz.⁹

⁹ Aslında "saptayamıyorsak" değil saptanmalı fikri öne sürülürse, işte o zaman L 'nin ya da bilginin "oluşturduğunu iddia etmemiz kolay olmaz." Çünkü L 'nin ya da bilginin gerek koşullarından herhangi birisinin sağlanıp sağlanmadığını saptama girişimi,

Neden? L'nin gerçekleşmesi için n sayıdaki koşulların "tümünün sağlanması şart" ise, bu koşullardan herhangi birisinin sağlanıp sağlanmadığının ayrıca saptanmasının L olgusunun gerçekleşmesi açısından ne işlevi vardır? L'nin gerçekleşmesi için L'nin gerek koşullarından herhangi birisinin sağlanıp sağlanmadığının saptanması gerekir mi? Z₁'in p'yi bilmesi için inanç, gerekçelendirme ve doğruluk koşullarının sağlanması şartsa, bunlardan örneğin doğruluk koşulunun sağlanıp sağlanmadığının saptanamaması p'nin epistemik statüsünü etkiler mi? Doğruluk koşulunun sağlandığının belirlenemediği bir durumda, "Z₁ öznesi p'yi bilmiyor" mu diyeceğiz?

Kuşkusuz ki hayır; çünkü doğruluk koşulunun sağlanması için doğruluk koşulunun sağlandığının saptanması gerekmez, ama inanç p'nin epistemik statüsü, yani bilgi olup olmadığı, doğruluk koşulunun sağlanmasına da bağlıdır. Ayrıca, doğruluk koşulunun sağlanıp sağlanmadığının belirlenmesi p'nin epistemik statüsüne ek bir katkı sağlamaz. Şöyle ki, doğruluk koşulunun sağlandığı belirlenmiş olsaydı da, tıpkı belirlenmediği durumdaki gibi, Jones "lobinin tabanı sağlamdır" önermesini yine biliyor olacaktı, çünkü Jones'un bu gerekçelendirilmiş inancı aynı zamanda doğrudur da. Öte yandan, doğruluk koşulunun sağlandığı saptanmamış olsaydı da, tıpkı saptandığı durumdaki gibi, Smith "lobinin tabanı sağlamdır" önermesini yine bilmiyor olacaktı. Çünkü bu önerme yanlıştır. Demek ki doğruluk koşulunun sağlandığının belirlenip belirlenmemesinin, "lobinin tabanı sağlamdır" inancının epistemik statüsü üzerinde hiçbir tesiri yoktur. Bundan dolayı, yine Hoffmann'ın da belirttiği gibi, geleneksel tanıma göre Z₁'in p'yi bilmesi, doğruluk koşulunun sağlandığının saptanmasını değil, sadece doğruluk koşulunun sağlanmış olmasını gerekli kılar.¹⁰ Çünkü Z₁'in p'yi bilmesi, geleneksel bilgi tanımı için, "Z₁'in p'yi bildiğini bilmesini" de gerektirmez. Z₁, p'yi bildiğini bilmeksizin p'yi bilebilir. Öyleyse, ünlü üçlü çözümleme "doğruluk koşulunun sağlandığını *bilmemiz* ya da *sınamamız* olanaklı mıdır?" sorusuyla hiçbir şekilde yüzleşmez.

Fakat Baç'ın sorusuna verilen bu yanıtı karşı şöyle itiraz edilebilir. Hoffmann'ın yapmış olduğu bir ayrıma aynen başvuran bu yanıt, bir önermenin doğru olması ile o önermenin doğru olduğunun ayrıca

muhtemel bir *regress* (sonsuz gerileme) sorununu tetikleyeceği gibi, sayısız şüpheli atağın da önünü açar.

¹⁰ Ayrıca Üçlü çözümleme, bir tanım olarak, "doğru" kavramının doğası hakkında süstantif bir belirlenimde bulunamayacağı gibi, belli bir doğruluk teorisini de baştan varsaymaz. Geleneksel tanım, Baç'ın düşündüğünün aksine, doğruluk teorileri karşısında tarafsızdır. Üçlü çözümlemeyi kabul eden bir felsefecinin tekabülîyet (correspondance) doğruluk teorisini değil de, örneğin uyumcu (coherence) doğruluk kuramını benimsemesinin önünde bir engel var mıdır?

saptanmasının aynı şey olmadığını ve hatta Baç'ın söz konusu bu ayrımı aslında göz ardı ettiğini öne sürüyor. Yani, yukarıdaki yanıtta göre, bilmek için yalnızca doğruluk koşulunun gerçekleşmiş olması gerekir, ayrıca öznenin bu koşulun gerçekleştiğini saptaması gerekmez. Ancak, öznenin eldeki bir önermenin doğru olduğunu "saptaması" bunu bilmesi mi demektir? Öyleyse öznenin bir önermeyi bilmesi için, o önermenin doğru olduğunu da bilmesi gerekmez. Fakat bu durumda, özne örneğin Dünya'nın yuvarlak olduğunu bilip, Dünya'nın yuvarlak olduğu önermesinin doğru olduğunu bilmeyebilir ki, bu pek de savunulabilir bir yaklaşım değildir.

Hoffmann, Almeder'in geleneksel çözülemeye karşı geliştirmiş olduğu benzer bir eleştiriye yanıt verebilmek için, eldeki bir önermenin doğru olması ile o önermenin doğru olup olmadığının saptanmasının aynı şey olmadığı gerçeğinin altını çiziyor. Fakat ne Almeder ne de Baç böylesi apaçık bir ayrımı "göz ardı" eder; çünkü onların geleneksel çözülemeye karşı yönelttiği eleştiri zaten bu ayrımı da esas alır. Dolayısıyla Hoffmann, sadece, zaten mevcut ama hiç de ihtilafı olmayan bir ayrıma dikkat çekmektedir. Ancak onların göz ardı ettiği ve benim de Hoffmann'dan aldığım fikir şudur: p'yi bilmek p'nin doğru olmasını *gerek* kılar ama p'nin doğru olması için p'nin doğru olduğunun ayrıca "saptanması" gerekmediği için, p'yi bilmek için p'nin doğru olduğunun da ayrıca *saptanması*, yani p'nin bilindiğinin ayrıca *bilinmesi* gerekli değildir. Çünkü doğruluk koşulunun sağlanması için doğruluk koşulunun sağlandığının ayrıca saptanması kesinlikle gerekli değildir. Nitekim "Dünya yuvarlaktır" önermesinin doğru olması için, bu önermenin doğru olduğunu saptamak gerekmediğinden, Dünya'nın yuvarlak olduğunun bilinmesi Dünya'nın yuvarlak olduğunun doğru olduğunun da saptanmasını, yani Dünya'nın yuvarlak olduğunun bilindiğinin ayrıca bilinmesini de gerektirmez. Fakat bu, "bir önermeyi bilmek için o önermenin doğru olduğunun da bilinmesi gerekmez" demek değildir. Öyleyse, eldeki itiraz, her şeyden önce, Baç'a verilen yanıt hatalı bir şekilde yorumlamaktadır.

Şöyle ki, yukarıdaki itiraz, "Z₁'in p'yi bilmesi doğruluk koşulunun sağlandığının saptanmasını değil, doğruluk koşulunun sağlanmış olmasını gerektirir" yanıtını, "bir önermeyi bilmek için o önermenin doğru olduğunun da bilinmesi gerekmez" şeklinde okumaktadır. Ama bu doğru değildir. Çünkü "Z₁'in p'yi bilmesi, doğruluk koşulunun sağlanmış olmasını gerektirir" iddiası ile "Z₁'in p'yi bilmesi demek, Z₁'in p'nin doğru olduğunu bilmesi demektir" iddiası birbirine eşdeğerdir. Dolayısıyla Baç'a verilen yanıt, yani p'yi bilmek için p'nin doğru olduğunun da ayrıca saptanmasının gerekli olmadığı savı şu anlama gelmez: Biri Dünya'nın yuvarlak olduğunu bilip, Dünya'nın yuvarlak olduğu önermesinin doğru olduğunu bilmeyebilir. Çünkü Dünya'nın yuvarlak olduğunu bilmek demek, Dünya'nın yuvarlak olduğunun doğru olduğunu bilmek demektir. Zaten tam da bu nedenledir ki

yanlış olan bir şey, örneğin “Dünya düzdür” önermesi bilinemez.¹¹ Fakat “Z₁’in p’yi bilmesi için, p’nin doğru olduğunun da ayrıca saptanması gerekli değildir” savı şu anlama gelir: Z₁’in p’yi bilmesi için, Z₁’in p’yi bildiğini bilmesi gerekmez. Yani birinin Dünya’nın yuvarlak olduğunu bilmesi için, Dünya’nın yuvarlak olduğunu bildiğini bilmesi gerekmez.¹² Oysa Baç, bilgi doğruluk koşulunun sağlanmasına ek olarak, doğruluk koşulunun sağlandığının da ayrıca saptanmasını gerektirir derken, aslında şu tartışmalı savı öne sürmektedir: Dünya’nın yuvarlak olduğunu bilmek, Dünya’nın yuvarlak olduğunu bildiğini bilmeyi de gerektirir. Fakat bilgi üzerindeki bu katı sınırlama, özellikle içselcilerin epistemik gerekçelendirme koşulu üzerinden savunduğu ama dışsalcıların açıkça reddettiği tartışmalı BB-tezidir. Hoffmann bunu açıkça dile getirmez ama “özne bildiğini bilmeksizin bilebilir” öncülü üzerinden Almeder’in eleştirisine itiraz eder ki, bu da açıkça BB-tezinin yanlış olduğu düşüncesine dayanır. Baç’ın görüşüne gerek BB-tezine karşı çıkmak suretiyle gerekse Baç’ın argümanın geçersiz olduğu gösterilerek itiraz edilebilir. Çünkü hem BB-tezi problemlidir hem de Baç’ın argümanı geçersizdir.¹³ Bu tümel evetleme önermesinin bileşenlerinden

¹¹ Goldman (1986: 42), bunu şöyle ifade eder: “To know a proposition p is to know that it is true”: “Bir p önermesini bilmek, p’nin doğru olduğunu bilmektir.” Bu, “doğruluk bilginin gerek koşuludur ya da p’yi bilmek için p önermesi doğru olmalıdır” demekten başka bir şey değildir. Ama bir p önermesini bilmek için, p’nin doğru olmasının yanında, yani doğruluk koşulunun sağlanmasına ek olarak, p’nin doğru olduğunun da ayrıca “saptanması” da—yani bilinmesi de—gerekir demek, p’yi bilmek için p’nin bilindiğinin de ayrıca bilinmesi gerekir demektir ki, asıl tartışmalı ve dolayısıyla savunulması güç olan budur.

¹² Bilginin, doğruluk koşulunun sağlanmasına ek olarak, bu koşulun sağlandığını ayrıca saptamayı ya da bilmeyi de gerektirdiğini kabul etsek bile, Baç’ın üçlü çözümlene hakkında öne sürdüğü “kritik” probleme bizzat doğruluk koşulu yol açmaz; çünkü doğruluk koşulunun sağlandığının ayrıca saptanması ya da bilinmesinin gerekliliği doğruluk koşulunun bir gerektirmesi değildir. BB-tezi olarak da adlandırılan böyle bir gerektirme, yukarıda da ifade edildiği gibi, aslında gerekçelendirme koşulunun bir sonucu olabilir. Her ne kadar üçlü çözümlene gerekçelendirme teorileri karşısında tarafsız olsa da, eğer tanımda yer alan gerekçelendirme koşulu içselci bir çizgide karakterize edilirse, işte o zaman doğruluk koşulunun sağlandığının ayrıca saptanması ya da bilinmesi gerekliliği gündeme gelebilir. Bu nedenle Baç’ın sözünü ettiği suni “kritik” probleme, doğruluk koşulundan ziyade, daha çok (içselci) gerekçelendirme koşulunun yol açtığı söylenebilir.

¹³ Çoğu dışsalcı, özellikle Hintikka ve bazı içselcilerin savunduğu BB-tezini (KK principle) etkili bir şekilde eleştirir. Timothy Williamson’ın *anti-luminosity* argümanı bunun son dönemdeki en önemli örneğidir. Geleneksel epistemoloji, zihinsel durumların (mental states), öznenin onlara ilişkin bilişsel farkındalığı bakımından, apaçık olduğunu varsayar. Nitekim Descartes için “*cogito*” böyle bir dolaylı ve dolayısıyla yanılmaz bir farkındalığı ifade eder. Fakat Williamson’a (2000: 95-120) göre, bilmek, inanmak ve arzulamak gibi zihinsel durumlar, öznenin onlara erişimi bakımından apaçık (luminous) değildir. Çünkü bu tür zihinsel durumlar kademeli veya dereceli olarak kazanılır ya da kaybedilir; ama öznenin özellikle bu kademeli süreçleri birbirinden ayırt etme kapasitesi sınırlı olduğu için, özne, X gibi bir zihinsel

sadece birisinin doğru olduğunun gösterilmesi, Baç'ın eleştirisini etkisizleştirmek için yeterlidir. Hoffmann ilk bileşeni, yani BB-tezini reddederek geleneksel tanıma karşı yöneltilen böyle bir eleştiriye karşı çıktığı için, tartışmamızın geri kalan bölümünde, BB-tezinin yanlış olduğunun savunulmasından ziyade, Baç'ın argümanının geçersiz olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Tanım hakkındaki problemlili yaklaşımın yanı sıra, Baç'ın üçlü çözümlenmeye karşı yönelttiği eleştirinin dayandığı argüman da problemlidir. Gerekleştirme ve doğruluk koşullarının birbirinden "normatif olarak ayrı" olduğu öncülünden, doğruluk koşulunun gerçekten sağlandığı "*kanıtsal çabalar yoluyla* gösterilmez" sonucunu türeten çıkarım geçersizdir. Baç, bu iki koşulun birbirinden "normatif olarak ayrı" olduğu iddiasını, onların birbirinden "bağımsız kavramsal işlevler üstlenmesi" olarak ele alır. Ancak bu koşulların birbirinden bağımsız kavramsal işlevler üstlenmesi, "bunlardan birinin sağlanmış olması diğerinin de sağlandığını göstermez" demekten başka bir şey değildir ki, bu da sadece, gerekçelendirme ve doğruluk koşullarının birbirinden mantıksal olarak bağımsız oldukları anlamına gelir. Fakat eğer bu doğruysa, o zaman Baç'ın argümanı geçerli değildir. Çünkü doğruluk ve gerekçelendirmenin birbirinden mantıksal olarak bağımsız olduğunu iddia eden öncül doğru iken, bu öncül üzerinden türetilen sonucun— yani, "doğruluk koşulunun sağlandığı *kanıtsal çabalar yoluyla* gösterilmez" iddiasının ya da "gerekçelendirme doğruluk koşulunun sağlandığı konusunda özneyi aydınlatamaz" savının— yanlış olma ihtimali vardır.

Bu iki koşulun birbirinden mantıksal olarak bağımsız olduklarını söylemek, onların birbirleriyle hiçbir şekilde bağlantılı olmadıkları anlamına gelmez. Şöyle ki, bilginin tanımlayanları (definiens) kapsamında doğruluk koşuluna da yer verilmesi ve doğruluk ile gerekçelendirme koşullarının birbirinden bağımsız roller üstlenmesi, gerekçelendirmenin bizi inançlarımızın doğruluğu hakkında aydınlatmasının ya da Z_1 'in p 'nin doğru olduğunu düşünmesinin önünde bir engel değildir. Z_1 'in inanç p hakkındaki gerekçesi, gerekçelendirmenin yanılabilir (fallible) olduğu kabulüyle de çelişmeden, doğruluk koşulunun gerçekleştiği ya da p 'nin doğru olduğu hususunda Z_1 'in inancını başarılı bir şekilde destekleyebilir. Ama bunun aksinin düşünülmesi, epistemik gerekçelendirmenin ayırt edici özelliğinin göz ardı edilmesi anlamına gelir. Epistemik gerekçelendirmeyi diğer gerekçelendirme türlerinden— prudential veya moral— ayıran en temel husus, epistemik gerekçelendirmenin, hangi çizgide ele alınırsa alınsın, ikiz epistemik telos olan *doğrunun elde edilmesi* ve *yanlıştan sakınılması* fikriyle

durum içinde olduğunu bilmeksizin X zihinsel durumu içerisinde olabilir. Bilgi de zihinsel bir durum olduğu için, özne p 'yi bildiğini bilmeksizin p 'yi bilebilir. O halde, BB prensibi yanlıştır.

olan kavramsal bağlantısıdır. Bilginin bu iki koşulunun bağımsız kavramsal roller üstlenmesi bu bağlantıyı kesmez.¹⁴ O halde, Baç'ın argümanı geçersizdir.

Ayrıca, inanç koşulunun da doğrulukla yakın bir bağlantısı söz konusudur. Öznenin p'ye inanması ile öznenin p'nin doğru olduğuna inanması eşleniktir. Bu bağlamda, Baç'ın makalesinin son bölümünde sorunun çözümüne yönelik önerisi, kısaca da olsa, irdelenmelidir. Baç'a göre, eğer doğruluk koşulunu tanımdan söküp atarsak, eldeki sorun çözülür. Bu öneriye itirazım şudur: Eğer önermesel bilginin tanımında doğruluk şartına ayrıca yer verilmese, aslında o zaman "önermesel bilgi" kavramı değil başka bir şey analiz edilmiş olur. Şöyle ki, "bilgi, olan üzerinedir (epi tō(i) onti)" düşüncesi üç farklı şekilde ele alınabilir. Buradaki "olan" kavramı ya (a) varlık veya (b) yüklem ya da (c) doğrular olarak yorumlanabilir. (a) ve (b)'nin, (c)'den farkı; (a) ve (b) bilginin *objesinin* ne olduğunu belirlerken, (c) ise obje analizi değil *içerik* (content) analizi yapar ve bilginin içeriğinin "doğrular" olması gerektiği yorumunu öne çıkarır. Üçlü çözümleme (c)'deki yaklaşımı benimser ki önermesel bilginin bazen "doğruların bilgisi" olarak da anılmasının nedeni budur. Dolayısıyla, önermesel bilgiyi tanımlarken gerekçelendirme ve inanç koşuluna yer verip doğruluk koşuluna yer vermemek düşünülemez; çünkü böyle bir durumda, gerekçelendirme ve inanç koşullarının işlevi de ortadan kalkar.

¹⁴ Bkz. Laurence Bonjour (1985: 8), Alvin Goldman (1986: 116-21) ve Paul Moser (1985: 4).

KAYNAKÇA

- Almeder, R. (1974) "Truth and Evidence", *The Philosophical Quarterly*, sayı: 24, 365-68.
- Baç, M. (2011) "Doğrunun Bilinmesi, Bilgiye İlişkin Yalın Doğrular: Eleştirel Bir İrdeleme", *Yeditepe'de Felsefe*, sayı: 10, 2-34.
- BonJour, L. (1985) *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge: Harvard.
- Goldman, A. (1986) *Epistemology and Cognition*, Cambridge: Harvard.
- Hoffmann, W. E. (1975) "Almeder on Truth and Evidence", *The Philosophical Quarterly*, sayı: 25, 59-61.
- Kornblith, H. (1988) "How Internal Can You Get?", *Synthese*, sayı: 74, 313-27.
- Moser, P. (1985) *Empirical Justification*, Dordrecht: Reidel.
- O'Connor, D. J. and Carr, B. (1982) *Introduction to the Theory of Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Radford, C. (1966) "Knowledge— by Examples," *Analysis*, sayı: 27, no: 1, 1-16.
- Sartwell, C. (1992) "Why Knowledge Is Merely True Belief", *The Journal of Philosophy*, sayı: 89 (4), 167-180.
- Spicer, F. (2008) "Are There Any Conceptual Truths About Knowledge?", *Proceedings of the Aristotelian Society* içinde, sayı: 108 (1), 43-60.
- Sungur, U. R. ve Er, M. (2010) "Bağdaşımçı Haklılaştırım Kuramlarında Gözlem Sorunu", *Bilgi Felsefesi* içinde, ed. Betül Çotuksöken ve Ahu Tunçel, İstanbul: Heyamola Yayınları.
- Unger, P. (1986) "The Cone Model of Knowledge", *Philosophical Topics*, sayı: 14 (1), 125- 27.
- Williamson, T. (2000) *Knowledge and Its Limits*, Oxford: Oxford University Press.

JOHN ROGER SEARLE'DE BİLİNÇ VE YÖNELİMSELLİK*

Vedat ÇELEBİ*

ÖZET

Searle'e göre, bilinç, fiziksel dünyada yer alan gerçek doğal bir görüngüdür. Ancak Searle'e göre, bilinci diğer biyolojik görüngülerden, hatta doğal dünyadaki diğer görüngülerden farklı kılan; öznel, niteliksel, birlik ve yönelimsellik gibi özellikleridir. Bu noktada, bilincin öznel ve niteliksel tarafı dışarıda bırakılmayarak fiziksel dünyanın içinde nasıl yer aldığı sorunu ele alınmıştır. Bilincin varlığını sürdürülebilmesi için gerekli olan en temel niteliği yönelimseliktir. Çalışmamızın merkezinde olan yönelimsellik, Searle'e göre, birçok akli durum ve olayın özelliğinin yönlendirildiği ve dünyadaki olayların durumudur. Searle'e göre, bütün bilinç durumları yönelimsellik arz etmezler; ayrıca her yönelimli durum da bilinçli değildir.

Ona göre, hepimiz içimizde öznel, niteliksel bilinç durumlarına ve özümüzde inançlar, istekler, yönelimler ve algılar gibi yönelimli zihin durumlarına sahibiz. Hem bilinç hem de yönelimsellik, beyinde alt düzey sinirsel hücrelerin işlemleriyle belirlenen biyolojik süreçlerdir, başka bir şeye indirgenemezler. Bu nedenle bilinç ve yönelimli durumlar, biyolojik tarihin bir parçasıdır. Böylece bu çalışmada, Searle'ün nezdinde bilincin, temel özellikleri nedeniyle, ontolojik olarak indirgenemez bir yapıda olduğu fikri ve yönelimsellik ile ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zihin felsefesi, Searle, bilinç, yönelimsellik, biyolojik doğalcılık.

(Consciousness and Intentionality in John Roger Searle)

ABSTRACT

According to Searle, consciousness is a real natural phenomenon occurring in physical world. However, the distinguishing features of consciousness from other biological phenomenon as well as the other phenomenon in natural world are the features such as objectivity, qualitiveness, unity and intentionality. At this point, the problem of how the consciousness is occurring in physical world is examined without excluding the subjective and qualitative side of the consciousness. The basic quality for consciousness to survive is intentionality. Intentionality which is the focal point in our study is the situation of the events in the World where many mental event and situation features is directed. According to Searle not all consciousness cases show intentionality and besides not all intentional case is conscious.

According to him, all of us have mental positions such as beliefs, desires, intentions and senses and subjective qualitative consciousness positions. Both consciousness and intentionality are biological processes determined by sub level nerve cells in the brain and can not be degraded into something else. That is why intentionality and consciousness are the parts of biological history. Thus in this study, it is proposed that the consciousness can not be degraded because of basic features and it has relations with intentionality.

Keywords: Philosophy of mind, Searle, consciousness, intentionality, biological naturalism.

* Bu çalışmada, *Intentionality* kavramının karşılığı olarak *niyetlilik* yerine, Searle'ün düşüncesine daha uygun olduğu düşünülen, *yönelimsellik* kavramı kullanılmıştır.

* Öğretim Görevlisi Dr., Nevşehir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, celebivedat@gmail.com

1. Bilincin Özellikleri ve Ontolojik Olarak İndirgenemezliği

İlk önce bilinç ve bilincin özelliklerini açığa çıkaracak tanımları ortaya koyalım. On dokuzuncu yüzyıl psikoloğu G.T. Ladd bilinci şu şekilde tanımlamaktadır: “Derin ve deliksiz bir uykuya daldığımız veya başımıza çok şiddetli bir darbe indirildiği zamanlardaki durumumuzun tersine, uyanık olduğumuz zaman ne isek o, yani farkında olma halidir. Deliksiz bir uykuya daldıkça, ya da yavaş yavaş bayılırken git gide daha az sahip olduğumuz ve dışarıdaki kalabalığın gürültüsü an be an bizi uyarırken veya bir sıtma nöbetinin gece yarısı karanlığından çıkarken gitgide daha çok sahip olduğumuz uyanıklılık durumumuz, yani bilinçli olmamız.”¹

Searle'e göre, “bilinç kelimesi, bizim sabahleyin rüyasız bir uykudan uyandığımızda başlayan ve gece uyuyuncaya kadar gün boyu devam eden veya ölünceye, komaya girinceye ya da bir şekilde bilinçsiz olduğumuz bir duruma girinceye kadar süren duyarlılık veya farkındalık durumlarına göndermede bulunur. Birçok açıdan normal uyanıklık durumlarına hiç benzememesine rağmen, rüyalar da bir tür bilinç biçimidir.”² Uyku, koma ve ölüm anlarında bilinç ortadan kalkmaktadır. Rüya biçimlerinde ise daha az düzey yoğunlukta da olsa bilinçli bir durum söz konusudur.

Searle'ün anlayışına göre, bilincin yakın bir eş anlamlısı farkındalıktır.” Fakat anlam bakımından tam olarak eş değer değildir. Çünkü farkında olma, genel bilinç kavramından daha çok biliş ve bilgi ile yakından bağlantılıdır. Dahası, bilinç dışı olarak bir şeyin farkında olunması durumu da mümkün olabilir. Ayrıca buraya kadar olan bilinç tanımında kendilik bilincini ima eden bir şey olmadığı da önemle vurgulanmalıdır.³

Ona göre, “bilinç bir açma kapama düğmesidir. Sistem ya bilinçlidir ya da değildir. Fakat bir kez bilinçli olduğunda, sistem bir direnç aygıtıdır; yani bilincin farklı dereceleri vardır.⁴ Bilinç, kendi başına kesintili, sıçramalı bir süreçtir. Hayatın belirli dönemlerinde ortaya çıkan kısa süreli bir “uyarım” gibidir. Hiç kimse bütün hayatı boyunca her an bilinçli olduğunu söyleyemez. İnsan uykuda iken bilinçli olduğundan söz edilebilir mi? Uykudaki insan duysal ve düşünsel yönden dışarıya kapatılmış bir kutu gibidir. O anda da kendi içine dönük durumdadır. Bu bağlamda, bilince

¹ Ladd, George, Trumball; Psychology, Descriptive And Explanatory, Kesinger Publishing, 2007, s. 30.

² Searle, John Roger; Consciousness and Language, in The United States of America, Cambridge University Press, 2002, s. 21.

³ Searle, John, Roger; The Rediscovery of the Mind, Cambridge, The MIT Press, 2002, s. 84.

⁴ Searle, a.g.e., s. 83.

ilişkin olarak denilebilir ki, “her zaman derin ve rüyasız bir uykuya dalmaya karşıt olarak uyanık olduğumuzda, işte bu bilinçli olmaktır.”⁵

Bilincin ne olduğunu belirttikten sonra şimdi de özelliklerine değinelim. Searle’e göre, bilinç özellikleri itibariyle içsel, niteliksel ve öznel bir durum olup tipik olarak insanlarda ve üst düzey memelilerde bulunur. Bilinç, kendilik bilinci ile karıştırılmamalıdır. Bilinç bir duyarlılık ve farkındalık durumuna gönderme yapar. Fakat öznenin kendisinin farkında olduğu kendilik bilinci, bilincin çok özel bir biçimidir. İnsanlara ve üst düzey hayvanlara özgüdür.⁶ Bu bağlamda bilinç, insanı çevresindeki birçok şeyden ayıran şeydir.

Bilinçli durumlar, beyindeki alt düzey nörobiyolojik süreçlerin neden olduğu, fakat kendiliklerinde beynin daha yüksek düzeyli nitelikleridir.⁷ Bilinç, nedensel olarak kestirilemez bir sistem özelliğidir. Nasıl ki katılık ve sıvılık molekül sistemlerinin kestirilemez bir özelliği ise, bilinç de belli sinir sistemlerinin kestirilemez bir özelliğidir. Bilincin varlığı mikro düzeyde beynin öğeleri arasındaki nedensel etkileşimlerle açıklanabilir, fakat bilinç tek başına sırf sinirlerin fiziksel yapısına bakarak çıkarılamaz, hesaplanamaz, bunun için sınırlar arasındaki nedensel etkileşimlere yönelik ilave bir açıklama gerekir.⁸ Searle’e göre, bu açıklama doğaüstü ve metafiziksel bir nitelik taşımamalıdır.

Bu noktada, Searle açısından bilincin doğal olup olmadığı gibi bir problem yoktur; bilinç zaten tamamen doğal bir şey ve doğal bir biyolojik görüngüdür. On yedinci yüzyılda bilincin doğal dünyanın dışına çıkarılması, yararlı buluşlara vesile olmuştu, çünkü bilim adamlarının, ölçülebilir, nesnel, anlamsız, yani yönelimsellikten bağımsız görüngülere odaklanmalarını sağlamıştı. Fakat bu dışlama yanlış bir temele dayanıyordu. Bilincin doğal dünyanın bir parçası olmadığı yanlış inancına dayanıyordu. Tek başına bu yanlışlık, tam bir bilinç anlayışına ulaşmamızı, diğer her şeyden, hatta bilinci eldeki bilimsel araçlarla incelemenin bütün zorluklarından bile daha fazla engellemiştir.⁹

Bilinci diğer biyolojik görüngülerden, doğal dünyadaki diğer görüngülerden farklı kılan üç yönü vardır. Bunlar niteliksellik, öznellik ve birliktir. Bunlardan birincisi ikincisine, ikincisi de üçüncüsüne zımnen delalet ettiği için ayrı değildirler.¹⁰ Bilinç; algılama, hissetme ve düşünmenin içsel yetenekleri ve öznel durumlarından oluşur. Bilinç, öznel niteliği ve birinci şahıs varlık bilimine sahip olması bakımından diğer biyolojik

⁵ Runes, D; Dictionary of Philosophy, USA, 1965, s. 64.

⁶ Searle, John, Roger; Consciousness and Language, s. 21.

⁷ Searle, a.g.e., s. 8-9.

⁸ Searle, John, Roger; The Rediscovery of the Mind, s. 112.

⁹ Searle, a.g.e., s. 93.

¹⁰ Searle, Consciousness and Language, s. 39.

görüngülerden ayrılır.¹¹ Niteliksel ve öznellik şeklindeki bu bileşik özellik bilincin temel özelliğidir. Bilinci, doğa bilimlerinin incelediği görüngülerden farklı kılan özellik de aslında budur.¹²

Searle ile aynı düşünceyi paylaşan Thomas Nagel'e göre de, bilinç ne beyne ne de fonksiyonlarına indirgenebilir. Bilinç bir yaşantı şeklindedir. Bu yaşantı şekli değişik organizmalarda değişik seviyelerde meydana gelir. Bir organizmanın bilinçli yaşantısı vardır demek, bu organizma gibi olmaklık diye bir şey vardır demektir.¹³ Bilinçli deneyimlerin her biri bir diğerinden niteliksel karakteri itibarıyla ayrılır. Thomas Nagel'e göre, bilinçli olmanın nasıl bir şey olduğu hiçbir zaman anlaşılacak ve bilinç hiçbir zaman üçüncü şahıs ontolojisine indirgenemeyecektir.

Bu noktayı açıklığa kavuşturmak isteyen Searle, bilincin indirgenemez özelliği ile ilgili şunları söyler:

"...Bilincin nedensel olarak tamamen sinir ateşlemeleri sonucu ortaya çıktığı gerçeği, örneğin, onun sinir ateşlemelerinden başka bir şey olmadığını göstermez. Bilinç birinci-şahıs bir ontolojiye sahiptir; yani, yalnızca insanların veya bazı hayvanların deneyimi olarak var olur. Bu nedenle, o üçüncü-şahıs ontolojisine sahip, deneyimlerden bağımsız var olan bir şeye indirgenemez..."¹⁴ Bu bağlamda Searle'e göre, bilinç ontolojik olarak indirgenemezdir. Ancak bilinç beynin, mikro düzeydeki ilişkilerine nedensel olarak indirgenen üst düzey bir niteliğidir.¹⁵ Searle'e göre, bilinç beynin yapısında gerçekleşen daha üst düzeydeki süreçlerden oluşur ve beynin fiziksel işlevlerine indirgenemez.

Bu noktayı şöyle özetleyebiliriz: "Bilinç diğer görüngülerin indirgenebilir olduğu şekilde indirgenebilir değildir, bunun nedeni gerçek dünyadaki olguların kalıplarının özel bir şey içermesi değil, diğer görüngülerin indirgenmesinin bir bakıma, bir yandan nesnel fiziksel gerçeklik ve diğer yandan da sırf öznel görünüm arasında ayırım yapmaya ve görünümü indirgenmiş görüngülerden bertaraf etmeye dayalı olmasıdır."¹⁶ Bu bakımdan bilinç, güneşin batmasından farklıdır; zira gerçekte öyle olmasa bile dağların ardında güneşin batışı yanılışına kapılabilirim fakat bilinçli olmadığım zaman bilinçliydim yanılışına aynı şekilde sahip olamam.¹⁷

Özet olarak bilinç, birinci şahıs ontolojisine sahip olduğundan, diğer doğal görüngüler için tipik olan tarzda bir üçüncü şahıs ontolojisine

¹¹ Searle, a.g.e., s. 48-49.

¹² Searle, a.g.e., s. 42.

¹³ Hofstadter, D., and D. C. Dennett, *The Mind's*, New York: Basic Books, 1981, s. 392.

¹⁴ Searle, John, Roger; "Why I am Not a Property Dualist", *Journal of Consciousness Studies*, Vol.9, No.12, 2002, ss. 57-64. s. 60.

¹⁵ Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, The MIT Press, 2002, s.122.

¹⁶ Searle, a.g.e., s.122.

¹⁷ Searle, John, Roger; *Minds, Language and Society*, s. 56.

indirgenemez. Searle'e göre, bilincin birçok yapısal niteliği olmasına rağmen, onu diğer biyolojik görüngülerden farklı kılan ve tüm bilinç durumlarında ortak olan öznelilik, niteliksellik, birlik ve yönelimsellik gibi dört temel unsur vardır.

2. Bilinç ve Yönelimsellik

Bilincin diğer bir özelliği olan yönelimselliğin Searle açısından ne olduğuna bakalım. Searle, yönelimselliğin, zihin nesnelere ve dünyadaki şey durumlarını aslı gibi temsil etmesini sağlayan özellik olduğunu ifade eder. Zihinlerimiz dünyayla sürekli nedensel temas halindedir. Şeyleri gördüğümüzde, gördüğümüz nesnelere bizim onları görme deneyimlerimize neden olur. Geçmişteki olayları hatırladığımızda, geçmişteki bu olaylar bizim şu andaki hatıralarımıza neden olur.¹⁸

Searle'e göre, yönelimsellik birçok akli durum ve olayın özelliğinin yönlendirildiği ve dünyadaki olayların durumudur.¹⁹ Akli temsiller ve yönelimli durumlar görünüşsel şekiller alabilir. Örneğin, "gece yıldızı" (gün batımı) ve "sabah yıldızı" (güneş doğuşu) farklı imajların büyüğü aynı objeye yani Venüs'e atıfta bulunabilir.²⁰ Bu noktada, yönelimsellik, zihnin nesnelere ve dünyadaki şey durumlarına yönelmesini ve onlara dair olmasını sağlayan çeşitli biçimlerin hepsinin genel adıdır. Yönelimsellik, bilincin, insanı dünyanın geri kalanıyla ilişkilendiren bir özelliğidir.

Hem zihnin temsil etme yeteneğinin ve hem dünyayla kurulan nedensel ilişkilerin sistematik bir biçimde birbiriyle iç içe geçmiş halde olması, yönelimselliğin işlev görmesi açısından, aslında dünyadaki hayatietimizi sürdürmemiz açısından, temel teşkil eden bir nitelik arz eder. Bunların birlikte oluşturdukları form, yönelimsel nedenselliklerdir.²¹ Bedenimizi hareket ettirmeye niyetlendiğimizde, bu yönelimler bedensel hareketlere neden olurlar. Her bir durumda, hem nedensel hem de yönelimler bir bileşen buluruz.²²

Bu nedensellik formu çarpışan bilardo toplarındaki Hume'un nedenselliğinden ciddi bir biçimde ayrılır. Neden ve sonuç, ya neden sonucun bir temsili olduğu ya da sonuç nedenin bir temsili olduğu için işlemekte oldukları şekilde işler. Buna ilişkin şu örnek verilebilir: "Eğer su içmek istersem ve daha sonra da su içme arzumu yerine getirmek yoluyla su

¹⁸ Searle, John, Roger; a.g.e., s. 104.

¹⁹ Searle, John Roger; *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, New York, Cambridge University Press, 1983, s. 1.

²⁰ Searle, John Roger; *Mind: A Brief Introduction*, New York: Oxford University Press, 2004, s. 167.

²¹ Searle, John, Roger; *Minds, Language and Society*, s. 104-105.

²² Searle, John, Roger; a.g.e., s. 104.

içersem, o zaman benim zihinsel durumum yani su içme arzusu durumumun, su içme durumu olmasına neden olur. Arzu bu durumda kendisinin yerine getirilme şartına hem neden olur hem de onu temsil eder.”²³

Bazen de, nedensel bir biçimde işlediği zaman yerine getiriliyor olması, yönelimli durumun bizatihi kendisinin yerine getirilme şartının bir parçasını teşkil eder. Dolayısıyla, “örneğin kolumu kaldırma yönelimim varsa o zaman yönelimin yerine getirilmesi, sadece kolumu kaldırmamdan daha fazlasını gerektirir. Daha doğrusu, bu yönelimin bizatihi kendisinin kolumu kaldırışına neden olması, benim kolumu kaldırma yönelimin yerine getirilme şartının parçasıdır. Bu sebepten dolayı Searle'e göre, yönelimler nedensel açıdan kendi kendilerine göndermede bulunan şeylerdir. Yönelimler, ancak yönelimin kendisi kendi yerine getirilme şartlarının geri kalan kısmına neden olursa yerine getirilmiş olurlar.”²⁴ Bu bağlamda Searle'e göre, bir bildirimde bulunduğumuzda sadece bir inancı ifade etmeyiz, aynı zamanda onun doğruluğuna da inanırız ya da bir söz verdiğimizde sadece bir yönelim bildirmeyiz, o sözü yerine getirmeye de çalışırız.

Searle'e göre, yönelimsel durumlar, kendi karşılanma koşullarına kendileri karar verirler. Dış dünyanın akılsal içeriği ile uyumlu olup olmadığına bağlı olarak ya doyum sağlarlar ya da sağlayamazlar. Bazen bunlar yönelimsel nedensellikte dış dünya arasında uyum sağlarken birtakım olayların vuku bulmasına da neden olurlar; yani kendi karşılanma koşullarını kendileri yaratırken, temsil ettikleri olayın ortaya çıkmasına da yol açarlar.²⁵

Yönelimler ancak, temsil ettikleri edimler onları temsil eden yönelimlerden kaynaklanıyorsa doyurulabilir. Bu açıdan yönelimler, isteklerden farklıdır; bir istek kendi karşılanma koşullarına neden olmasa bile doyurulabilir, oysaki bir yönelim sadece geri kalan kendi karşılanma koşullarına neden olduyorsa doyurulabilir. Yönelimler, isteklerin aksine kendi yönelimli yapısında inşa edilen yönelimsel nedenselliğe sahiptir; onlar, ancak temsil ettikleri edimin kendisine neden oluyorsa doyurulabilirler anlamında nedensel olarak kendine referanslıdır. Searle'e göre, istekler ve yönelimler gibi tercih durumları, dünyadan-zihne uygunluk yönüne ve zihinden- dünyaya nedensellik yönüne sahiptir. Algılama, hafıza ve inanç gibi biliş durumları ise uygunluk ve yönelimli nedensel yönlerin tam tersi bir işlev görür.²⁶

²³ Searle, John, Roger; a.g.e., s. 105.

²⁴ Searle, a.g.e., s. 105.

²⁵ Searle, John Roger; *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1984, s. 60-61.

²⁶ Searle, John. R; *Consciousness and Language*, s. 84-85.

Bilinç ve yönelimsellik ilişkisine baktığımızda, Searle'e göre, bütün bilinç durumları yönelimsellik arz etmezler; ayrıca her yönelimli durum da bilinçli değildir. Örneğin, "ne için endişeleniyorsun?" ya da "niye bu kadar sevinçlisin?" sorularına cevap teşkil etmeyen, ama bilincinde olduğumuz endişe ve sevinç duygulan vardır. Bunlar bilincin yönelimsellik arz etmeyen formlarıdır.²⁷ Örneğin, nesnesiz bir anksiyete, yönelimsellikten yoksundur, bir kişinin sahip olduğu inançlar da uykuya daldığında derhal bilinçten yoksun kalır.²⁸

Yönelimsel durumlar bir şeye veya birine yöneliktir. Örneğin, bir inancım varsa, şu durumda bir inanç olmalıdır; eğer korkum varsa bir şeyden ya da olacağından duyulan korkudur. Eğer arzum varsa bir şey yapma arzusu olmalıdır veya bir şeyin olması gerektiğidir; eğer bir yönelimim varsa bir şey yapma yönelimi olmalıdır.²⁹ Searle'e göre, yönelimsellik ile ilgili geleneksel tutum, kendi içerisinde bütünlük gösteren bir durum değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi yönelimsellik, Searle'e göre, geleneksel anlayışın tersine, her zihin durumunun ya da bir olayının özelliği değildir. Evet, inançlar, arzular, umutlar, korkular yönelimsel zihin durumlarıdır; ama sinirlilik, sevinç, sıkıntı gibi zihin durumlarının yönelimli olmayan biçimleri de vardır.³⁰ Örneğin, ansızın duyulan bir sevincin bilinçli olması beklenemez. Bunun gibi, birçok yönelimli durum da bilinçli değildir. Örneğin, şu anda aklıma getirmediğim, hatta şimdiye kadar aklıma hiç getirmediğim, ama şu anda sorulacak olsa hiç duraksamadan dile getirebileceğim birtakım inançlarım olabilir.³¹

Eğer bir inancımız ya da arzumuz varsa size inandığımız ya da arzuladığımız şeyin ne olduğu sorulduğunda, herhangi bir şeye inanmadığımızı, yalnızca bir inancınız olduğunu ya da herhangi bir şeyi arzulamadığımızı, yalnızca bir arzunuz olduğunu söyleyemezsiniz. İnançlarımız ile arzularımız her zaman bir şeyle ilgili olmak zorundadır. Buna karşılık, sevinçlerimizin, sıkıntılarımızın her zaman bir şeyle ilgili olması zorunlu değildir. Ortada belli bir şey olmadığı halde, nedensiz bir sevinç duygusu içerisinde olabilir ya da nedensiz bir sıkıntı duygusu duyabilirsiniz.³²

Bilinçle, yönelimsellik arasındaki ilişkide, bilinçle yönelimselliğin örtüşmesi tesadüfî değildir. Bilinçle alakalı olmayan beyin durumları ancak, biz bu durumları prensipte bilinçli durumlar doğurmaya muktedir olarak anladığımız ölçüde zihinsel durumlar olarak anlaşılabilirler.³³ Clinton'ın

²⁷ Searle, a.g.e., s. 65.

²⁸ Searle, a.g.e., s. 44.

²⁹ Searle, a.g.e., s. 1-3.

³⁰ Searle, John, Roger; *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, 1983, s. 1.

³¹ Searle, a.g.e., s. 2-3.

³² Searle, a.g.e., s. 1-2.

³³ Searle, a.g.e., s. 86-87.

Birleşik Devletler başkanı olduğuna inanabilmem ya da gelecek hafta kayak yapmaya niyet edebilmem veya bu yılki gelir vergimin geçen yıldan daha düşük olacağını umabilmem için bir sürü başka yönelimli duruma sahip olmak zorundayım. Örneğin, bu durumlara sahip olmam için Birleşik Devletler'in bir cumhuriyet olduğu inancına, evimden ulaşılabilir bir mesafede bir kayak alanı bulunduğu inancına ve Birleşik Devletler'in vatandaşlarına uyguladığı bir gelir vergisi sistemi bulunduğu inancına sahip olmak zorundayım.³⁴

Searle'e göre, herhangi bir yönelim durumu, öteki yönelim durumları ağının bir parçası olarak işlev görür. Searle, burada "işlev" sözcüğüyle, öteki bütün yönelimsel durumlarla bağlantılı olarak karşılanma koşullarını belirlemeyi anlatmak ister. Basit olarak söylemek gerekirse, aklımızın eylemleri akılsal durumlardan kaynaklanmaz. Daha doğrusu, akılsal durumlarımız daha çok kapasitemizin, yeteneklerimizin, becerilerimizin, alışkanlıklarımızın arka planıyla uyumlu ve denk olarak işlev görür; yönelim bakımından dünya karşısındaki genel konumu kendi başına değildir. Searle açısından, Oxford'a arabayla gitme niyetimin ortaya çıkması için, araba sürme yeteneğimin olması gerekir. Ama araba sürme yeteneği öteki bir sürü yönelimsel durum içinde tek başına değildir. Araba sürebilmek için, daha birçok inanç ve özlem gerekir. Aslında araba sürebilmek için, buna yeteneğim de olmalıdır. Bu durumda yalnızca araba sürme bilgisi de yetmez, yetenek de gereklidir. Buradaki söz konusu beceriler, alışkanlıklar, yetenekler, "yönelimselliğin arka planı" olarak görev yapar.³⁵

Searle'ün "arka plan" dediği şey, genel olarak bu yetenekler, yetiler, eğilimler, alışkanlıklar, huylar, sorgusuz sualsiz kabul edilen varsayımlar dizisi ve nasılın bilgisidir. Ona göre, "yönelimsel durumlarımızın tamamı, yani inançlarımızın, umutlarımızın, korkularımızın vs. hepsi işlemekte oldukları şekilde ancak ve ancak dünyayla temas kurmama imkân veren nasılın bilgisinden bir arka plan teması halinde işlerler."³⁶

Searle göre, bu noktayı görmenin en iyi yolu, gerçek hayattan bir yönelimli durum alıp, bu yönelimli durumların işlevde bulunması için başka neleri ön koşul olarak kabul etmek gerektiğini görmektir. "Diyelim ki, tam şu anda bir kitapçıya gidip bazı kitaplar satın almaya ve restoranda öğle yemeği yemeğe niyetim var. Bu durum, karmaşık yönelim ve muazzam bir metafizik mekanizma gerektirir. Bu mekanizmanın bir kısmı inançlar ve arzular biçiminde yüzeydedir."³⁷

³⁴ Searle, *Minds, Language and Society*, s. 107.

³⁵ Searle, a.g.e., s. 68.

³⁶ Searle, a.g.e., s. 107-108.

³⁷ Searle, a.g.e., s. 108.

Ancak bu bilinçli düşüncelerin altında, bir anlamda sırf daha öte arzu ve inanç olarak düşünölmeyecek denli temel olan daha geniş bir mekanizma vardır. Örneğın, kitapçılarda ve restoranlarda nasıl yürüneceğini, nasıl davranılacağını bilmekteyim ve bastığım zeminin beni çekeceğini, vücudumun da parçalara ayrılmadan bütün halinde tek bir varlık olarak hareket edeceğini doğal bir şeymiş gibi kabul etmekteyim. Kitapçıdağı kitapların yenilebilir şeyler değil okunur şeyler olduğunu, restorandaki yiyeceklerin de okunabilir şeyler değil yenebilir şeyler olduklarını tartışmasız olduğu gibi kabul etmekteyim. Bu durumların gereğini yerine getirirken, yemeği kulaklarıma koyarak değil ağızıma koyarak yeme yetisine, kitapları karnımın üzerine sürterek değil gözümle görebileceğim şekilde tutarak okuma yetisine sahibimdir.”³⁸ Searle burada davranışın nasıl bir içeriğı olduğunu ve bunun içsel, akılsal durumların sonucu olduğunu açıklama çabasındadır.

Searle’e göre, akılsal durumun yönelimsellik özelliğinden söz etmek demek, basit olarak, bir şeyden söz etmektir, örneğın bir inanç, olgu ne olursa olsun bir inançtır ya da bir özlem, ne olursa olsun bir özlemdir. Sıradan bir durumda, maksadın, yönelimsellik konusunda hiçbir özel rolü yoktur. Bir şeyi yapmayı kastetmek, inanç, özlem, umut, korku, vb. yönelim türlerinden yalnızca biri ile hareket etmek demektir. İnanç ve özlem gibi yönelimli durumların iki ana bileşeni vardır: Bir yönelimsel durumda, “durumun içeriğı” adı verilen ve maksadı bir konuyla sınırlayan bir içerik; “psikolojik biçim” ya da “tip” bulunur. Bu ayrıma gerek duyulmasının nedeni, aynı içeriğın farklı tiplerde bulunabilmesidir. Örneğın, odadan çıkmak istiyorum; odadan çıkacağıma inanabilirim ve odadan çıkmaya yönelebilirim. Her iki durumda da içerik aynıdır. Odadan çıkmak; ama yine her iki durumda da farklı psikolojik tarz ya da tip vardır. Bunlar sırasıyla inanç, özlem ve yönelimdir.³⁹

O zaman genel olarak, yönelimsel durumların karşılama koşullarını içerdiği söylenebilir. Her durum, hangi koşulların doğru olduğuna ya da hangi koşulların doyum sağlayacağına, hangi koşulların düzenleneceğine karar verir. Her bir durumda da akılsal durumlar kendi karşılama koşullarını temsil ederler.⁴⁰

Bu noktayı daha açık hale getirmek için bir analogi yapmak yerinde olacaktır. Bilgisayarımı kapattığımda, ekrandaki bütün sözcükler ve görüntüler gözden kaybolur; fakat çok büyük bir hata yapmadıkça, var olmayı sürdürürler. Daha doğrusu, bilgisayarın diskinde manyetik izler formunda depolanmış olarak kalmaya devam ederler. Peki, bu manyetik

³⁸ Searle, John, Roger; a.g.e., s. 108.

³⁹ Searle, John, Roger; Minds, Brains and Science, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1984, s. 160.

⁴⁰ Searle, a.g.e., s. 60.

izlere ait hangi olgu, onları sözcükler ve resimler haline getirmektedir? Tam şu anda sözcükler ve resimler formunda değildirler. Güçlü bir büyüteçle bile hard disk üzerindeki sözcükleri ve resimleri göremem. Onların hala sözcükler ve resimler olmaları olgusunu yaratan şey, makine açıldığında manyetik izlerin sözcüklere ve resimlere dönüşme imkânıdır.⁴¹ Bu tür zihinsel durumlar, zihin ve bilinçle alakalı olmayan, tamamıyla farklı bir formdadır.

Hakiki zihinsel durumlar gerçekten de hem bilinçli hem de bilinçsiz olduklarında nedensel olarak işlevde bulunurlar. Örneğin, trafikte yolun sağından gitme kuralına uyduğumuzu düşünelim. Bu kural hem bilinçli hem de bilinçsiz olarak nedensel bir biçimde işler. Bilinçsiz olarak kurala uyma, tıpkı bilinçli olarak kurala uyma gibi, kuralın yönelimli içeriğine uyma meselesidir ve gerçek zamanda işlemelidir, yani kuralın işlediği zaman ile kuralla yönetilen davranışın zamanı aynıdır.⁴²

İnsanın gerçekten yaptığı bir şeyi önceden düşünmesi, o şeyi ilkin zihin alanında, sonrada zihinsel-olmayan alanda ortaya çıkarmasını gerektirecektir. Bu durum insanı, belli bir düşünme nitelemesiyle bezediğimiz her yapmanın gerisinde bir düşünme aşaması varsaymaya iter. Oysa böylesi bir varsayım, gerçekte var olan şeylerin sayısını gereksiz yere artırmak demektir. Yapmaya iliştirilen düşünme; yapmanın ötesinde, yapmanın gerisinde bir aşama olmayıp doğrudan doğruya yapmanın içindedir. Bir bakıma, bir şey nasıl yapılmışsa öyle düşünölmüştür. Bunu Ryle açısından şöyle açıklayabiliriz: "...yaptığımı düşünmem, hem ne yapacağımı düşünmem hem de o şeyi yapmam anlamına gelmez. Bir şeyi zekice yaptığımda, yani ne yaptığımı düşündüğümde, tek bir şey yapmaktayım, iki değil. Gerçekleştirdiğim özel bir yöntemi ya da biçimi var, kendisinden önce gelen özel bir şeyi yok."⁴³

Beynimdeki inancın, bu inancı ağızımdan çıkan cümleleri nasıl kullanıyorsam o şekilde kullandığım için yönelimliliğe sahip olduğunu düşüneceksem eğer, bu bizi yine küçük insan yanılısıyla karşı karşıya bırakır. Bu durumda, kafamın içinde, cümleye yönelimsellik yüklediğim şekilde inanca da yönelimsellik yükleyen küçük bir adam bulunduğunu düşünmek zorunda kalırım. Bu noktada Daniel Dennett, "akıllı bir küçük insan yerine, daha alt seviyelere inildikçe giderek daha aptallaşan, yani sadece kendi seviyesindeki şeyleri bilen bir küçük insanlar ordusu koyabileceğimizi söyler."⁴⁴ Fodor ise, "yönelimselliliğin dünyadaki nesnelere ilişkin bir meseleden ibaret olduğunu ifade eder. Ardından da yönelimselliliğin,

⁴¹ Searle, a.g.e., s. 87.

⁴² Searle, a.g.e., s. 88-89.

⁴³ Uygur, Necmi; Kuram-Eylem Bağlamı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 55.

⁴⁴ Dennett, Daniel; Brainstorms, Bradford Books, 1978, s. 122-124.

sözcüklerin ve diğer sembollerin kafamızın içinde simgeleşmelerine neden olduğunu söyler.”⁴⁵

Searle’e göre, Dennett’in bu yaklaşımı bir işe yaramaz; çünkü bizi “küçük insan” yanılgısıyla karşı karşıya bırakır. “Giderek aptallaşan” küçük insanlar, kendi küçük insanlık görevlerini yerine getirmeye devam edeceklerse, hala yönelimliliğe sahip olmak zorunda kalacaklardır. Aynı şekilde Fodor’un cevabı da bir işe yaramaz; çünkü yönelimsellikte alakası olmayan nedensel ilişkiler, yönelimselliliği açıklamak için daima yetersiz kalacaktır. Yönelimsellik olmadan da insan nedensel ilişkilerde bulunabilir. Diyelim ki ancak ve ancak inekleri gördüğümde hapsiriyorum. Buna rağmen, ineklerin bende oluşturdukları ve hapsirme formundaki simgeleştirmelerim hiçbir yönelimsellik taşımaz; bu simgeler sırf hapsirmeden ibarettirler. Bu simgeler inekleri temsil etmez; çünkü hiçbir şeyi temsil etmezler.⁴⁶

Bir yönelim ya da bir arzu gibi tipik bir bilinç durumu, neden olduğu olayı temsil etmek suretiyle işler. Örneğin, su içmek isterim ve içerim. Burada sonuç yani su içme, sebep yani su içme arzusu tarafından bilinçli bir biçimde temsil edilir.⁴⁷ Bütün bilinçli durumlar yönelimsellik arz etmese ve her yönelimli durum bilinçli olmasa da, yine de aralarında bir ilişki söz konusudur.

Searle’e göre, hem bilinç hem de yönelimsellik biyolojik tarihimizin bir parçasıdır. Bilinci, biyolojik tarihimizin bir parçası olarak kabul eden Searle, biyolojik doğalcılığın, bilinç sorunlarını bilimsel açıdan çözmeye çalışan bir yaklaşım olmadığını özellikle vurgular. Ona göre, biyolojik doğalcılık beynin bilinçli zihni nasıl ortaya çıkardığını açıklamaz; sadece, beyinde gerçekleşen psikofiziksel ilişkiye dair yapılan açıklamada bulunması gereken biçimi tasvir eder. Bu biçimin biyolojik olarak adlandırılmasının nedeni de, bilincin temel varlığı için doğru açıklama düzeyinin biyolojik düzeyde olduğunu vurgulamaktır.⁴⁸

Biyolojik doğalcılık, bilinç ve yönelimsellik gibi zihinsel fenomenlerin; büyüme, sindirim, ya da fotosentez gibi biyolojik fenomenlerden biri olduğunu savunan görüştür. John Searle’e ait olan bu görüşün temelinde iki temel sav yatar:

“ 1. Ağrılardan, gıdıklanmalardan ve kaşınmalardan, kavranması en zor olan düşüncelere kadar, bütün zihinsel fenomenler beyindeki nörobiyolojik alt

⁴⁵ Fodor, Jerry; *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass. MIT Press, 1987, s. 97.

⁴⁶ Searle, John, Roger; *Mind, Language and Society*, s. 90-91.

⁴⁷ Searle, a.g.e., s. 64.

⁴⁸ Searle, John, Roger; “Biological Naturalism”, Max Velmans ve Susan Schneider (Ed.), *The Blackwell Companion to Consciousness* içinde, MA: Blackwell Publishing, 2007, s. 325-334, s. 329.

mertebe süreçlerden kaynaklanırlar. 2. Zihinsel fenomenler beynin üst merteye özellikleridir.”⁴⁹

Dolayısıyla zihinsel fenomenler, alt mertebeden unsurların davranışı ile nedensel olarak açıklanabilmeleri anlamında tezahür eden fenomenlerdir. Biyolojik doğalcılığa göre, bilinç, sinir hücreleri gibi alt merteye ögesi davranışların ortaya çıkardığı bir şeydir.

Bu noktada önemli problemlerden biri, “bilincin niteliksel yönünün materyalizmi sıkıntıya soktuğu iddiasıdır. Buna bağlı olarak evrende şeylerin oluşumu konusunda birbirinden farklı iki durumun ortaya çıktığı gözlenmektedir. İlki herkes tarafından aynı şekilde gözlenebilen ve aynı şekilde tecrübe edilen fiziksel şeyler iken; diğeri ise bilince bağlı olarak cereyan eden *qualia* (algılanmış nitelikler-deneyimin öznel karakteri) ve sadece kişiler tarafından içsel olarak tecrübe edilen şeylerdir. Dolayısıyla bunlara bağlı olarak birbirinden farklı olan beyinler ile görmek, tatmak, acı çekmek gibi birbirinden farklı iki kategori ortaya çıkmaktadır.”⁵⁰

Searle'e göre, hepimiz içimizde öznel niteliksel bilinç durumlarına ve özümüzde inançlar, istekler, yönelimler ve algılar gibi yönelimli zihin durumlarına sahibiz. Hem bilinç hem de yönelimsellik beyinde alt düzey sinirsel hücrelerin işlemleri ile belirlenen biyolojik süreçlerdir, başka bir şeye indirgenemezler.⁵¹

Materyalizme karşı çıkan Searle'e göre, materyalistler, yönelimselliği ve bilinci doğallaştırmayı umarlar. Böylece zihinsel görüngüleri tabiiileştirmekte ve bunları fiziksel görüngülere indirgemeyi amaçlamaktadır. Onlar bilincin gerçekliğini ve indirgenemezliğini teslim etmenin kişiyi bir şekilde kartezyenizme bağlayacağını düşünürler.⁵² Bu bilincin maddeye indirgenmesindeki güçlük materyalizm için en önemli problem olarak gözükmektedir.

Searle materyalizmin, düalizm ile olan farkını şu şekilde açıklar: “Düalizm dünyada, zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki tür görüğe olduğunu söylüyor; materyalizm ise sadece birinin yani fiziksel görüngünün olduğunu söylüyor. Düalizm, gerçekliğin iki ayrı kategoride imkânsız bir çatallaşması ile son buluyor ve dolayısı ile zihinsel olanla fiziksel olan arasındaki ilişkiyi açıklamayı imkânsızlaştırıyor. Materyalizm ise indirgenemez, öznel, niteliksel duyarlılık ya da farkında olma durumlarının hiç birini kabul etmemektedir. Kısacası, düalizm problemi çözülmez kılıyor; materyalizm ise çalışılacak görüngünün ve dolayısı ile problemin varlığını inkâr ediyor.”⁵³

⁴⁹ Searle, John, Roger; a.g.m., s. 93.

⁵⁰ Graham, Philosophy of Mind, s. Second Edition, Massachusetts, USA, Blackwell Publishers, 1998, s. 202.

⁵¹ Searle, John, Roger; The Rediscovery of the Mind, s. xii.

⁵² Searle, a.g.e., s. 2.

⁵³ Searle, a.g.e., s. 47-48.

Searle'e göre, bir tarafta bilinci metafizik bir biçimde fiziksel olmayan bir görüngü olarak ele alan düalistler vardır. Diğer taraftan gerçek ve indirgenemez bir görüngü olarak bilincin varlığını reddeden ve aslında üçüncü şahıs bağlamında betimlenen maddi yada fiziksel süreçleri aşan ve bu süreçlerin üzerinde bilinç diye bir şeyin olmadığını öne süren materyalistler vardır. Searle'ün durduğu yer ikisi de değildir. Bilinç bir ve aynı anda tamamıyla hem maddi hem de indirgenemez şekilde zihinseldir.⁵⁴

Kısaca ifade edecek olursak Searle, dualizm ve materyalizmin nihai kertede, aslında aynı anlayışın iki farklı ifade biçimleri olduğunu savunur ve bu yaklaşımları eleştirir. Ona göre bilinci, tamamen beynin alt düzey etkinliklerine ve fiziksel bir yapıya indirgemek de, fizik ötesi bir görüngü olarak açıklamak da yanlıştır.

SONUÇ

Searle'e göre, bilinç, organizmanın sindirim ya da fotosentez kadar sıradan bir biyolojik ve dolayısı ile fiziksel özelliğidir. Ancak bilincin fiziksel ve biyolojik bir özellik olması, bilincin ontolojik olarak öznel bir zihinsel özellik olmasını engellemez. Searle'e göre, her bilinçli durum, diğer doğal görüngülerin sahip olmadığı önemli bir niteliğe yani öznelliğe sahiptir. Bu nedenle öznellik, bilinci doğal dünyanın geri kalanından ayıran başlıca niteliğidir.

Bilinçli durumlar, beyindeki alt düzey nörobiyolojik süreçlerin neden olduğu fakat kendiliklerinde beynin daha yüksek düzeyli nitelikleridir. Searle'e göre, "bilinç, beyindeki sınırların davranışıyla fışkırıp ortaya çıkar, fakat bir kez ortaya çıktıktan sonra artık onun kendine ait bir hayatı vardır." Searle, bilincin ontolojik varlığının, onu ortaya çıkaran fiziksel yapıya hiçbir zaman indirgenemeyeceğini ve ona bakılarak açıklanamayacağını savunur. Bu yüzden, bilinci tamamen beynin alt düzey etkinliklerine indirgemek ya da sadece onu oluşturan öğelerin etkileşimleriyle açıklamak yanlış olacaktır.

Yönelimsellik ise, diğer varlıklara ve ilişki durumlarına yönelmiş olma, onlar hakkında olma onlara ait olma veya onları temsil edici olmaktan meydana gelen belli zihinsel durumların ve olayların özelliğidir. Yönelimli zihinsel durumlar bizim doğal biyolojik yaşam tarihimizin bir parçasıdır. Searle'e göre, hem bilinç hem de yönelimsellik beyinde alt düzey sinirsel hücrelerin işlemleri ile belirlenen biyolojik süreçlerdir ve de başka bir şeye indirgenemezler. Searle, bilinç ve yönelimselliği, sindirim ya da fotosentezle karşılaştırılabilir biyolojik fenomenler olarak görür.

⁵⁴ Searle, *Mind, Language and Society*, s. 72-73.

Searle'e göre, geleneksel anlayışın tersine, yönelimsellik, her zihin durumunun ya da bir olayının özelliği değildir. İnançlar, arzular, umutlar, korkular yönelimli zihin durumlarıdır; ama sınırlılık, sevinç, sıkıntı gibi zihin durumlarının yönelimli olmayan biçimleri de vardır. Eğer bir inancımız ya da arzumuz varsa size inandığımız ya da arzuladığımız şeyin ne olduğu sorulduğunda, herhangi bir şeye inanmadığımızı yalnızca bir inancımız olduğunu ya da herhangi bir şeyi arzulamadığımızı yalnızca bir arzunuz olduğunu söyleyemezsiniz. Yönelimsellik, bilinçlilik ile aynı şey değildir. Birçok bilinçli durum, yönelimli değildir. Ancak her bilinçdışı ve yönelimli olan durum en azından potansiyel olarak bilinçlidir.

Sonuç olarak bilinç ve yönelimselliğin açıklanmasında materyalizme ve düalizme karşı çıkan Searle, çözüm olarak biyolojik doğalcılık fikrini önermektedir. Biyolojik doğalcılık, bilinç ve yönelimsellik gibi zihinsel fenomenlerin, biyolojik fenomenler olduğunu savunan görüştür. Searle'e göre, hem bilinç hem de yönelimsellik biyolojik tarihin bir parçasıdır. Bu noktada, Searle'ün indirgemeci olmayan doğalcı bilinç yaklaşımının düalizm ve materyalizmin kavramsal sınırlarının üstesinden gelecek yeni bir çerçeve önerdiği söylenebilir. Searle, kendi biyolojik doğalcı yaklaşımı kabul edildiğinde, bilincin varlığı ve bilimsel dünya görüşü içindeki yerinin izahında düalizmin ve materyalizmin içine düştüğü aşmazların büyük oranda aşılacağını düşünür.

Son olarak bilinç sorunu hakkında şunu ifade etmek isterim ki, materyalist düşünürlerin önde gelen isimlerinden biri olan Francis Crick bile "bilinç öyle bir konu ki sorunun ne olduğu üzerinde bile ortak görüş yok" diyerek bilinç sorununun zorluğuna işaret etmektedir.⁵⁵ Bu bağlamda, mevcut felsefi ve bilimsel çalışmaların büyük bir kısmı bilincin öznelliğini dışlayan bir indirgeme metodunu benimserken, diğer kısmı da doğal sınırlar içinde kalarak bilinç ve bilinç durumlarının açıklanamayacağına ısrar etmektedir. Searle ise, bilinci, öznellik ve yönelimsellik gibi özellikleri nedeniyle ontolojik olarak indirgenemez görür ve hem bilinci hem de yönelimselliği biyolojik tarihin bir parçası olarak açıklar.

⁵⁵ Crick, Francis; Şaşırtan Varsayım, çev: Sabit Say, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2000, s. 4.

KAYNAKÇA

- Crick, Francis; Şaşırtan Varsayım, çev: Sabit Say, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2000.
- Dennett, Daniel; Brainstorms, Bradford Books, 1978.
- Graham, George; Philosophy of Mind, Second Edition, Massachusetts, USA, Blackwell Publishers, 1998.
- Fodor, Jerry; Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind, Cambridge, Mass. Mit Press, 1987.
- Hofstadter, D., and D. C. Dennett, The Mind's, Newyork: Basic Books, 1981.
- Ladd, George, Trumbull; Psychology, Descriptive And Explanatory, Kesinger Publishing, 2007.
- Runes, Dagobert; Dictionary of Philosophy, USA, 1965.
- Searle, John Roger; Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind, New York, Cambridge University Press, 1983.
- Searle, John Roger; Minds, Brains and Science, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1984.
- Searle, John Roger; Minds, Language and Society, Philosophy in The Real World-Perseus Books Group, Newyork, in the United States of America, 1998.
- Searle, John Roger; Consciousness and Language, in The United States of America, Cambridge University Press, 2002.
- Searle, John Roger; The Rediscovery of the Mind, Cambridge, The MIT Press, 2002.
- Searle, John Roger; "Why I am Not a Property Dualist", Journal of Consciousness Studies, Vol.9, No.12, 2002.
- Searle, John Roger; Mind: A Brief Introduction, New York: Oxford University Press, 2004.
- Searle, John Roger; "Biological Naturalism", Max Velmans ve Susan Schneider (Ed.), The Blackwell Companion to Consciousness içinde, MA: Blackwell Publishing, 2007.
- Shaffer, Jeroma; Philosophy of Mind, Çev. T. Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 1992.
- Soykan, Ömer Naci; Felsefe ve Dil, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1995.
- Uygur, Necmi; Kuram-Eylem Bağlamı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.

DERRIDA'DA KARARVERİLEMEZLİK VE SORUMLULUK İLİŞKİSİ

Banu ALAN SÜMER*

ÖZET

Bu çalışmada, Derrida tarafından ortaya konulan ve günümüz etik ve politik hayatı açısından son derece önemli olan yeni bakış açıları, kararverilemezlik ve sorumluluk kavramları dolayımında açıklanmaya çalışılacaktır. Ayrıca kararverilemezliğin açtığı düzlemde şekillenen sorumluluk anlayışının açmazlarına yer verilerek, bu açmazların etik anlamda nasıl bir dönüşüm gerçekleştirdiği üzerinde durulacak, böylece Derridacı olanaksızlığın olanaklılığı ifadesinin önemine vurgu yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Derrida, Kararverilemezlik, Sorumluluk, Aporia, Olanaksızlık, Etik

(The Relation of Undecidebility and Responsibility in Derrida)

ABSTRACT

In this paper, new perspectives which are crucial from the point of today's ethics and politics as revealed by Derrida, are tried to be clarified in the context of notions of undecidebility and responsibility. Besides, by stressing upon the aporias of responsibility, shaped together with undecidebility, the question of how these aporias convert sense of ethics is discussed. By doing so, the importance of expressions of Derridean possibility of impossibility is emphasized.

Key words: Derrida, Undecidebility, Responsibility, Aporia, Impossibility, Ethics

* Dr., Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü öğretim elemanı
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı: 18, s. 31-44
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Bu makalenin konusunu, çağımız için önemli bir isim olan Jacques Derrida'nın sorumluluk kavramı etrafında şekillenen etiğinin, getirmiş olduğu yeni görüşleri ele almak oluşturur. Bu bağlamda, Derrida'nın sorumluluk kavramına ilişkin görüşlerini ve onun sık sık kullandığı *olanaksızlığın olanaklılığı* ifadesinde açığa çıkan yeni etik anlayışını, kararverilemezlik kavramı ile kurduğu ilişki bağlamında ortaya koymaya çalışacağım. Derrida'nın etiğe getirmiş olduğu yeniliğin ne olduğuna baktığımızda, şimdiye kadar ahlâkın ve etiğin daima logos ya da akıl tarafından belirlenmiş ve bunların şemsiyesi altında incelenmiş olmasına karşın, Derrida'nın bu alanı aklın ya da herhangi bir kökensel ilkenin hâkimiyetinden kurtardığını ve etiğin ya da sorumluluğun olabildiğince saf olarak incelenmesi gerektiğine yönelik vurgusunu görürüz. Varolan etik kuramların çeşitli şekillerde yetersizliği ya da insanın iç gerçekliğini tam olarak yansıtmadığı durumlarda, yeni kavramların açtığı farklı düzlemlere ihtiyaç duyulduğu bu dönemde, Derrida, bize yeni bir kapı aralar. Bu noktada Derrida'da etik olmağı belirleyen temel bir kavram olarak *kararverilemezlik* etrafında şekillenecek olan bu çalışmada, sorumluluğun olanağı üzerinde durulacak ve sorumluluk fikrinin taşıdığı açmazlar gözler önüne serilmeye çalışılacaktır.

Derrida tarafından bulunan ya da icat edilen bir kavram olarak kararverilemezlik, Derrida etiğinde son derece önemlidir. Formel etik kuramlarında, davranışı belirleyen akıl, niyet, ödev vb. kavramlar bireye ne yapması gerektiği konusunda ışık tutmaktadır, davranış bir ön belirlenim içindedir. Ancak karar verilemez durumlarda, kişiye ne yapması gerektiğini söyleyen bir güç yoktur, kişi ortada kalmıştır. Derrida'ya göre etik olmağı belirleyen de işte bu karar verilemez olan durumlardır.

Derrida kararverilemezliği etiğin merkezine yerleştirir. Çünkü ona göre, kararverilemezlik deneyimi, olanaksız karardan doğacak olan yükümlülüğün taşınma deneyimidir. Çünkü ancak bu deneyim ile aldığımız kararlar özgür bir karar olacak ve hesaplanabilir bir programın uygulanımının dışına çıkacaktır. Bu düşünsel alanın açtığı tartışmalar, bizi etiğin önemli bir kavramı olan *sorumluluk* kavramına götürür. Sorumluluk kavramında esas olan ise, öznenin belirleyiciliğidir ki bu belirleyicilik, beraberinde öznenin bir deneyimini gerektirir. Normatif alana sıkıştırılmayacağımız bir kavram olarak sorumluluğun, sınırları aşan ve öznenin kendi deneyiminde anlam kazanan bir yapısı vardır.

Derrida'nın vurguladığı gibi, kararverilemezlik hakkında anlaşılır bir açıklama getirmeden, siyasi karar ve etik sorumluluk kavramları hakkında düşünmek olanaksızdır. Kararverilemezlik ise aşılacak ve sonuçlanacak bir kavram gibi düşünülemez. Bir alternatif lehine verilen karar her zaman başka bir alternatifin zararına olduğu için, kişi, hiçbir zaman tamamen iyi bir seçim yaptığını düşünerek memnun kalmaz. Kararverilemezlik kararda yaşamayı sürdürdüğünden, bu süreç hiçbir

zaman bitmez. Her türlü uzlaşma özünde kaotik olan bir şeye bir kararlılık kazandırmak olarak görünür. Bu kaotik durumlar, bir riski taşımasına rağmen aynı zamanda olumlu bir şeyi de ifade eder. Çünkü sürekli istikrarlılık ve belirlilik etik ve siyasetin sonu demek olurdu.¹ İster etik ister politik olsun her son aşama, gelecek başka iddiaların eklenmesine açık durumdadır ve bu durum da içinde bulunulan anı kararverilemezlik noktasına getirir. Bunu yaparak Derrida kararverilemezlik durumunu bireyin kendi tecrübesine varıncaya kadar daraltmayı denemektedir. İçeriğini sabitleyeceğimiz bir nokta ancak bireyin kendi tecrübesinde ortaya çıkabilir.

Derrida'nın iddiası yapısökümün adalet, adaletin de kararverilemez deneyimi olduğudur. Buna göre, adil olmak kişinin, üzerinde nihai bir karar verilemeyecek bir şey olarak öteki karşısındaki sonsuz sorumluluğunun farkına varmasıdır. İnsanı etiğe iten, yani kararverilemezlikten karara iten şey, işte bu adaletin deneyimidir. Derrida adil kararın hesaplanabilirlik alanına giren her şeyi aştığını şöyle belirtir:

“Karar verilmez olan, yalnızca iki karar arasındaki salınım veya gerilim değildir; hesaplanabilir olanın ve kuralın düzenine yabancı ve heterojen olduğu halde, hukuku veya kuralı hesaba katarak imkânsız karara kendisini teslim etmekle *yükümlü olanın* –burada *yükümlülükten (devoir)* söz etmek gerek-deneyimidir. Karar verilemezi tecrübe etmeyen bir karar olmayacak, programlanabilir uygulama veya hesaplanabilir sürecin akışından ibaret olacaktır. Muhtemelen yasal olacak, ancak adil olmayacaktır”.²

Bu durumda, kararın gerçek bir karar olabilmesi için hesaplanabilir kurallardan çıkan sonuçlardan başka bir şey olması gerekir. Ayrıca her karar kendi tekilliğinde ve bir aporia içinde değerlendirilmelidir. Aporianın aynı zamanda “bilginin ufku engelleyen aciliyet” olduğunu düşündüğümüzde, bilginin bu ufku, gelecekteki bir başarı için bir bekleme sürecine işaret eder. Diğer taraftan Derrida'ya göre, adalet burada ve şimdi gereklidir. “Adalet, bununla birlikte, sunulamaz durumdadır, beklemez. O, beklememesi gereken şeydir ...adil karar daima hemen gerekir”.³ Bu aciliyet, kararı haklılandırmak için gereken bilgiyi, kuralları ve koşulları elde etme sürecini tıkadığından, böyle bir seçeneği ortadan kaldırır.

“Sınırsız bilmeyi elinde bulunduruyor olsa, kendisine zamanı, tüm zamanı ve bu konu için gerekli olan tüm bilgileri veriyor

¹ C. Mouffe, “Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 23.

² J. Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 72.

³ J.Derrida, *The Politics of Friendship*, tr. George Collins, Verso, London, 2005, s. 69.

olsa bile, adil olması gereken, karar olarak karar ânı, her zaman sonlu bir aciliyet ve acele ânı olarak kalacaktır; çünkü bu kuramsal veya tarihsel bilmenin, bu düşünümün veya bu düşünüp taşınmanın sonucu veya etkisi olmamak zorundadır, çünkü onu önceleyen, öncelemesi gereken hukuksal veya etik ya da siyasal bilişsel düşünüp taşınmanın kesintiye uğratılmasını işaretleyecektir. Karar ânı bir deliliktir, diyor Kierkegaard".⁴

Kierkegaard'a referansla Derrida, birbiriyle rekabet eden ve çatışan iki yasak, iki emir varsa, bu durumda sorumluluk üstlenmenin ya da bir karar almanın çılgınlık olduğunu, çılgınlığın da tam da bu anlama geldiğini söyler. "Çifte sorumluluk delirtir, çünkü birbiriyle çelişen iki yasakla, iki emirle karşılaştığınızda delirmeye başlarsınız. Birini delirtmek istiyorsanız, ona çifte bir sorumluluk yükleyin, yalnızca bir dakikalığına değil, sürekli bunda ısrar edin. Çifte sorumluluk, sorumluluk ya da etğin önkoşuluysa eğer, etik çılgınlıktır".⁵

Etik ve siyaset, kararın alanıdır. Yapısökümün temel aporiası⁶, böyle kararverilemezlikten karara, etik adalet deneyiminden siyasi eyleme, yargı ânı diyebileceğimiz âna geçmenin doğasıyla ilgilidir.⁷ Derrida, yargıların ve kararların sorumluluk sahibi olabilmek için karar verilemezden deneyiminden geçmeleri gerektiğinin anlaşılması koşuluyla, yargıların verilmesi, kararların alınması gerektiğinde ısrar eder. Hangi kararların alınıp, hangi yargıların verileceği sorusu, Derrida'nın yapıtlarında kararverilemezlik ile karar, adalet ile yargı ve etik ile siyaset arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğunu belirlemek gibi geniş ve zor bir meseleyi gündeme getirir; aslında bu Derrida'nın kendisinin de keskin bir biçimde farkında olduğu ve son dönemdeki yapıtlarının çoğuna damgasını vuran bir sorundur. Derrida'ya göre adaletin kararverilemezliği her zaman kamusal alanın dışında durup ona kılavuzluk etmeli, onu eleştirmeli ve yapısöküme uğratmalıdır.

⁴ J. Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 75

⁵ J. Derrida, "Teoriyi İzlemek" çev. Ebru Kılıç, *Teoriden Sonra Hayat*, ed. M. Payne-J.Schad, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004, s. 37.

⁶ Yunanca'da sözlük anlamı 'geçiş yokluğu, çıkmaz' olan bu sözcük, bir güçlük karşısında ya da bir zorluk içinde olma halini ifade eder. Ayrıca retorikte, konuşan kişinin söyleye nasıl ve nereden başlayacağı ile ilgili kuşkuyu da anlatır. Yapısökümcü eleştiriye göre, okuma ancak böylesi kuşku dönemlerinde ya da çözümsüz görünen sorunlar etrafında anlamlı olur. Derrida'ya göre, dikkat edilmesi gereken şey, metindeki boşluklardır (Critchley, 1998: 60). Aporia terimi, düz anlamı ile 'geçit vermeyen, geçersiz' olarak, hangi yolun izleneceğini bilmeme anlamına gelir.

⁷ S. Critchley, "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 62.

Geleneksel olarak etik, karar ya da seçim ile ilgilidir. Derrida ise tamamen hesaplanmış olan bir kararın karar olmadığını savunur. Pek çok kişi için bu, nihilizm ya da rölativizm gibi görünebilir. Ancak Derrida kararverilemezliğin kararı nasıl olanaklı kıldığını açıklamaya çalıştığından, bu, nihilizm ya da rölativizm ile ilgili değildir. Derrida'nın aporetik etiği, kararverilemezlik, saçılım, différance ve yapısöküm dolayımında, etik ve politik sorumluluk ya da karara ilişkin yeni bir kavrayış sunması bakımından önemlidir.

Derrida'ya göre, karar verme edimi, bir hesaplama işi olmayıp, önceden başvurulabilecek bir yasayla belirlenmediği için, sorumlu olduğumuz, politik ve etik bir edimdir.⁸ "Adalet imkânsızın bir deneyimidir. Yapısı bir açmaz deneyimi olmayan bir adalet isteminin, arzusunun, talebinin, olduğu neyse o olma şansı, yani haklı adalet çağrısı olma şansı hiçbir şekilde olmayacaktır... Adalet, hesap edilemezdir ve aporetik deneyimler ne kadar olası değillerse o kadar da zorunlu adalet deneyimleridir, yani adil olan ile olmayan arasındaki kararın hiçbir zaman bir kuralla güvence altına alınmamış olduğu anların deneyimleridir".⁹ Dolayısıyla kararverilemezlik deneyimi olmaksızın ahlaksal bir sorumluluktan söz edemeyeceğimiz gibi siyasal bir sorumluluktan da söz edemeyiz.

Derrida'ya göre, hiçbir anda bir karar şimdide ve bütünüyle adil olabilir gibi görünmemektedir. Çünkü o, ya bir kurala göre alınmamıştır ve onun adil olduğunu söylememize hiçbir olanak tanımaz ya da çoktan bir kuralı izlemiş, onu almış, onaylamış veya yeniden icat etmiştir. Bu yüzden karar adını almayı hak eden her kararın içinden geçmesi gereken karar verilemez deneyimi hiçbir zaman geçmemiş veya geride bırakılmamıştır; kararın içinde aşılmış bir an değildir. Karar verilemez olan bir hayalet gibi, her karar olayında takılıp kalmış ve yerleşmiştir.¹⁰

Kuralın aporetik yapısı, etik kararı veya sorumlu kararı bir kararverilemezlik ile karşı karşıya bırakır. Derrida'ya göre, aporia veya kararverilemezlik ile yani olanaksız olan ile yüzleşmeyen hiçbir karar ve hiçbir sorumluluk yoktur. Çünkü "etik ve siyaset, kararverilemezlik ile başlar".¹¹

Kararverilemezlik, kararın olanaksızlığı anlamına gelmez, çünkü tam tersine, Derrida için karar verilemez olan ile çatışma olmadan, kararın

⁸ J. Derrida, *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge, Routledge, New York, 1992, s.24.

⁹ J. Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 62.

¹⁰ J. Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 73.

¹¹ J. Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida", *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. R. Kearney, M. Dooley, Routledge, New York, 1999, s.68.

ve sorumluluğun olanağından söz edemeyiz. Bu bağlamda kararverilemezlik, kararın şartıdır. Şunu belirtmek gerekir ki, Derrida, etiği ve sorumluluğu, her zaman bir karar problematiği içerisinde ele alır ve tutarlı bir biçimde etik veya sorumlu karardan söz eder, dahası, etiği karara bağımlı hale getirir. Ona göre, bir karar, takip edilecek, uygulanacak ve uyulacak kurallar olmaksızın hükme varmalıdır ve bu aynı zamanda onun her seferinde tekil bir olayın kararı olmasının da sebebidir. Bu tekil olay, olanaksızdır ve her seferinde "karar verilemez yeni deneyimi süresince istençsiz ve kuralsız" verilen kararın olayıdır.¹² Kararverilemezlik, kararın olay karakterini belirler. Kuralların yokluğu, kararı karar verilemeyenine içine atar. Dolayısıyla, etik sorumluluk bu nedenle bir kuralın uygulanması değil; bulunması olayıdır, bir buluş, bir icat meselesidir. Eğer kişi bir kuralı sadece uygulamak bile istese, kuralın anlamını yorumlamak ve onu onaylamak zorundadır. Karar olanaklılığın ön koşullarının dışında meydana gelen bir sıçrayıştır ve bu noktaya kadar da olanaksızdır, yani, kendi temelini yokluğundan başka hiçbir şeye dayanamayacak mutlak bir risktir: "Bir kararın sorumluluğu bulunmayan hiçbir 'politika', hak, etik yoktur ve bu karar, adil olmak gerekirse, sadece var olan normları veya kuralları uygulamayı içermeyip her tekil durumda, bir gelenekte yazılı olsa bile sanki ilk kezmiş gibi kendini yeniden gerekçelendirmek için mutlak bir risk alır".¹³

'Karar verilemeyen' kararın bu özelliğini de belirtir: Karar verilemez çünkü, zaten/önceden karar verilmiş değil ve aslında asla karar verilmemiş ve asla karar verilebilir değildir. Verilen bir karar, karar verilemeyeni baskılayamaz. Derrida, bu konuda oldukça açıktır: "Hakkında çok fazla konuştuğum aporia, sadece bir çıkmazdan önceki anlık bir felç durumu değildir, içerisinden kararın meydana gelebileceği karar verilemeyen bir deneyimdir. Ancak bununla birlikte karar, aporetik evrelerin bittiği anlamına gelmez".¹⁴ Kararverilemezlik, dolayısıyla, karara bir itiraz değil, onun koşuludur, ona dair kurucu ve kalıcı bir aporiadır. "Benim için kararverilemezlik, kararın ve olayın koşuludur".¹⁵ Aporianın kendisi, aslında özgürlüğün tam da yeridir: "Seçim için hala boş bir yere sahipsem, bir antinomi ve bir çelişki içerisindeyimdir ve ikisi arasında uzlaşmak için her seferinde mümkün olan en büyük özgürlüğü korumaya çalışırım".¹⁶ Bu aynı zamanda, her zaman bir aporiada ve olanaksızın deneyiminde gerçekleştiğinden, sorumluluğun niçin hiçbir zaman vicdan rahatlığı içinde olmadığını da açıklamaktadır. Olanaksız olarak karar

¹² F. Raffoul, "Derrida and the Ethics of the Im-possible", *Research in Phenomenology* 38, s. 283.

¹³ Akt. F. Raffoul, "Derrida and the Ethics of the Im-possible", *Research in Phenomenology* 38, s. 284

¹⁴ Akt. F. Raffoul, *The Origins of Responsibility*, Indiana University Pres., Indiana, 2010, s. 296.

¹⁵ J. Derrida, *Sur Parole*, Editions de l'Aube, Paris, 1999, s. 52.

¹⁶ J. Derrida, *Sur Parole*, Editions de l'Aube, Paris, 1999, s. 48.

verilemeyen, kararı olanaklı kılan karar verilemeyen ile karşı karşıya kalınan durumlar başta olmak üzere, her karar olayında görünür.

O halde etiğin koşulu, bir bilmeme halidir ve Derrida *L'humanité* röportajında bunu şöyle anlatmıştır:

“Eğer ne yapmam gerektiğini biliyorsam, bir karar vermiş olmam, bir bilgiyi uygulamam, bir programı ortaya çıkarırım. Bir kararın olabilmesi için ne yapmam gerektiğini bilmemem gerekir. Karar anı, o etik an, eğer karar verecekseniz bilgidan bağımsızdır. Etik sorunun ortaya çıktığı yer, 'doğru kuralı bilmiyorum' dediğinizde ortaya çıkan yerdir”.¹⁷

Elbette Derrida “birinin karar vermeden önce mümkün olduğunca çok ve iyi şekilde bilmesi gerektiğini”¹⁸ kabul eder ancak karar ile bilgi arasında her zaman bir boşluk kalacaktır. Karar ânı, dolayısıyla da sorumluluk ânı, hesaplanabilir bir rasyonellik ile beraber, bilgidan de bir kopuş gerektirir ki bu da hesaplanamaz olana geçişi gösterir.¹⁹ Hesaplanamaz olanda bir sıçrayış gereklidir ve bu, bilmeksizin, görmeksizin ve öngörmeksizin karar verme meselesidir. Böylelikle belli bir görülmeyenden veya öngörülmeyenden bir kararın tüm sonuçları hesaplanamadan, karar, Derrida'nın belirttiği gibi belli bir karanlığa girerek verilir. Bu durumda iyi ile kötü arasındaki fark bile bir bilgiye dayanmaz, kişi iyi ile kötü arasındaki farkın ne olduğunu bilemez. Böyle bir ayırım, sadece her zaman bilginin ötesine bir sıçrayış içerisinde meydana gelen etik bir karar anında yapılabilir. Sorumluluk, bu kararın bilinmemesinin aporiasından ortaya çıkar.²⁰ Derrida böylelikle bilginin dışında bir karardan, bilmeden alınan sorumlu bir karardan bahseder.

Sorumlu kararın aporiası kararverilemezlik ile ilişkilidir. Karar bir yandan kararverilemezliğin öğeleri olan düzenleme, muhafaza etme, yıkım ve yeniden icat etmeyi içerirken bir yandan da evrenselliğin değerlerini dikkate almalıdır. Böylece karar anlamın, bilginin, kuralların ve yasanın getirdiği olanakların hesaplanması ile tekilliğin, olanaksızın ve beklenmeyenin hesap edilemeyen değeri arasında yer alır. Kararverilemezliğin aporiası olmaksızın sorumluluğun, özgürlüğün ve adaletin sadece birer sözcük olduğunu düşünen Derrida şöyle söyler:

“Bu özel kararverilemez, kararın veya karar verilebilirliğin alanını açar. Etik-politik sorumluluk, düzen içerisindeki kararı

¹⁷ J. Derrida, “Jacques Derrida, Penseur de L'Évènement” *Entretien par Jérôme - Alexandre Nielsberg*, 28 Janvier 2004, *L'Humanité*.

¹⁸ J. Derrida, E. Roudinesco, *Gün Doğmadan*, çev. Kenan Sarılioğlu, Dharma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 92.

¹⁹ J. Derrida, *A Taste for the Secret*, ed. G. Donis and D. Webb Malden, Polity Press, MA, 2001, s. 61.

²⁰ F. Raffoul, “Derrida and the Ethics of the Im-possible”, *Research in Phenomenology* 38, s. 285.

çağırır. Hatta onun gerekli koşuludur. Bir karar, yalnızca, tüm sorumluluğu belirlenmiş nedenlerin programlanabilir etkisine dönüştürerek yok eden hesaplanabilir bir programı aştığı yerde varlık kazanır. Kararverilemezliğin bu çilesi ve geçişi olmaksızın hiç bir ahlaki veya siyasi sorumluluk olamaz".²¹

Derrida, etik ve politik kararların olanaklarını açıklamak için aporiayı ve olanaksızı sorumlu bir kararın olanağı olarak görür. Ayrıca tartışmış olduğu bu kararverilemezliğin, kararsızlık olarak kalması gereken şey olmadığını da ekler. Tam tersine, bu kararverilemezlik olgusu bir karar gerektirir ve kararverilemezlik etikteki ve politikadaki sorumlu kararın koşulu haline gelir.

"Daha baştan elimizin altında bir çatışmaya çözüm gibi bir kuralın genelliğine (yani, çelişki içeren ikili yasaya; yoksa yasanın kendi ötekisiyle karşıtlığına değil) sahip olmak; bunları sanki elimizin altında bir güç veya verili bir bilim varmış gibi kullanmak; her kararın, her yargının, her sorumluluk deneyiminin tekilliğini, bu tekilliği kurala bağlamak için, vakaya uygulanışa indirmek için önceleyen bir *bilgi ve iktidara* sahip olmak, bize *sorumsuzluk olarak sorumluluğun*, hukukî hesapla [muhakemeyele] karışmış bir ahlakın, teknik - bilim içinde örgütlenmiş bir siyasetin en emin, en güvence verici tanımını verecektir. Çatışkının sürdürülmesinden geçmeyecek olan bir yeninin icadı, tehlikeli bir gizemleştirme, ahlaksızlık *artı* vicdan rahatlığı ve bazen de ahlaksızlık anlamında iç rahatlığı olacaktır".²²

Derrida'nın adlandırdığı üzere tekillik yasası, kararverilemezliğin aporiasının hem evrensel hem de tekile yönelik olarak sorumlu olmaya çalışması gereken oldukça tekil bir kararın koşuludur. Genel bir kuralın basitçe farklı olaylara uygulanmasında, herhangi bir sorumlu karardan söz edilemez. Sorumlu bir politik veya etik karar aporiaya, özellikle de kararverilemezliğe dayanmalıdır. Kişinin kararı olanaksızı icat etmek zorundadır, tamamen yeni olan şeyi, beklenenlerin de ötesinde olanı icat etmek gerekir ki buna ötekini icat edecek olan ahlâki ve politik yasanın yeniden yorumlanması da dâhildir.²³ Hem evrensel hem de tekile karşı sorumlu olmak gibi olanaksız bir durum içerisinde kişi, evrensel olanı, doğrulayan ve tekile adalet sunan bir yolla yeniden icat eden bir karara

²¹ J. Derrida, *Limited Inc*, ed. Gerald Graff, tr. Samuel Weber, Northwestern University Press, Evanston IL, 1988, s. 116.

²² J. Derrida, *Öteki Hedef (Başka Baş)*, çev. Melih Başaran, Bağlam Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 71.

²³ J. Dibartolomeo, *Deconstructions of Subjectivity and Responsibility: Derrida's Eco-Political and Bioethical Thought*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Ottawa, 2003, s. 247.

ulaşmalıdır. Böylece yıkım icat edici bir içimde bir geçiş yolu aralar, ileriye doğru adım atar ve başka kuralların üretilmesinin yolunu açar.

Derridacı anlamda söylediğimizde, “bir şeyin olanaklılık koşulu aynı zamanda onun olanaksızlık koşuludur”. Buna göre yapısöküm yapısal kararverilemezlik alanını genişleterek, kararı, karar verilemez bir zeminde alınan bir şey olarak gören teoriye yer açarak, etikte ve siyaset teorisinde önemli bir dönüm noktasını olanaklı kılar. Öncelikle *kök-iz, différance, ek* ve *yinelenebilirlik*ten oluşan bir karar verilemezler alanı vardır ve bu kararverilemez alanda olanaklı olan hamlelerin çoğulluğu bir karar teorisini gerektirir.²⁴

Laclau yapısökümün iki boyutu olan kararverilemezlik ve kararın siyasetle olan bağlantısını, hoşgörü kavramı dolayımında inceler: Örneğin “Eğer hoşgördüğüm şey, ahlâki olarak onayladığım şeyse (ya da en azından, karşısında ahlâki olarak tarafsız kaldığım şeyse), hiçbir şeyi *hoşgörüyor* sayılmam. Olsa olsa, tam olarak hoşgörüsüz bir konumun sınırlarını yeniden tanımlıyorumdur. Hoşgörü ancak bir şeyi ahlâki olarak onaylamadığım, ama yine de kabul ettiğim zaman başlar”.²⁵ Buna göre, “hoşgörü ancak, hoşgördüğüm şeye ahlâki olarak katılmıyorsam anlamlı bir kategori olmaktadır. Bu da, hoşgörü devam ettiği sürece, söz konusu inanç ya da uygulama hakkında herhangi bir etik yargıda bulunmayı askıya almayı gerektirir”. Ancak sınırsız bir hoşgörü de toplum için baskıcı bir etik bütünleştirme kadar yıkıcı olacaktır. Dolayısıyla bazı şeylere karşı hoşgörüsüz olmak başka şeylere karşı hoşgörülü olabilmenin önkoşuludur. Hoşgörüsüzlük, hoşgörünün hem olanaklılık hem olanaksızlık koşuludur. Hoşgörü ile hoşgörüsüzlük arasındaki ayrım çizgisinin nereden geçireceğine, hoşgörü-hoşgörüsüzlük ikiliği açısından kesinlikle karar verilemez ve bu ikiliği oluşturan kutupları olanaklı kılan şey, kararverilemez olan zemindir.²⁶

Derrida'nın vurguladığı ve uyguladığı gibi, yapısöküm felsefi sistemler içerisindeki aporiaları açığa çıkarmaktır ki bu aporialar, sistemi hem olanaksız hem de olanaksız olarak olanaklı yapar. Derrida, böyle bir yapısökümün aporetik düşünme olarak algılanması gerektiğini söyler. Aporialar, yıktıkları ya da sekteye uğrattıkları şeyler hakkında inşa edicidir ve bu bağlamda olumlu birer fenomendirler. Derrida'nın yapısöküme bahsettiği olumlu ya da olumlayıcı anlamın sebebi de budur. Aporia basit bir açmaz olmayıp, yürümenin ve yola devam etmenin koşuludur. Böylece

²⁴ E. Laclau, “Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1998, s. 83.

²⁵ E. Laclau, “Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1998 s. 87.

²⁶ E. Laclau, “Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1998, s. 88.

olanaksız artık olanaklının zıttı olmayıp, tersine “olanaklıyı sarmalayan”, olanaklıyı gerçekten “olanaklı kılan” veya ona imkân tanıyan şey olacaktır.

Derrida, sorumluluğumuzun her zaman oldukça yetersiz kalacağına ve ‘iyi’ seçimlerimizin hiçbir zaman yeteri kadar iyi olamayacağına vurgu yapar. Derrida'nın yapısökümcü bu tarzı, farklılıklara yer açarak, özdeşliği ve bütünlüğü parçalar niteliktedir. Ona göre sorumluluk, nihai bir temel ve mutlak bir adaletin olmadığına ilişkin farkındalıkla bağlantılı olarak betimlenir. Derrida, sorumluluğun bağlama dair oluşunu, Kantçı kategorik imperatif yöntemine alternatif bir biçimde, yeni bir genel sorumluluk mantığı içinde ele alır. Kant, kişinin eylemlerinin ve kararlarının ahlâk yasasına uygun biçimde temellenmesi gerektiğini açıklığa kavuşturur. Bununla birlikte, Derrida'nın düşüncesine göre eğer kişi mantığın emri olarak sadece ahlâk yasası üzerinden eylemde bulunursa o kişi sorumlu bir tercih yapmamıştır ve ötekinin tekilliği yasasına da uymamış ve Derrida'nın adalet düşüncesine göre, sorumlu da olamamıştır. Ötekine karşı sorumlu olmak için kişi, görevi aşmalı, evrensel kuralları ve ilkeleri yeniden icat etmelidir.

Derrida'nın yapısöküm kavramı, bir çeşit koşulsuzluğa olanak tanır. Örneğin, Kant'ın kategorik buyruğu, içinde bulunduğumuz durum ne olursa olsun, doğru olanı yapmak zorunda olduğumuzu söyler. ‘Öldürmeyeceksin’ buyruğu, bağlamdan bağımsız olarak, bir tür ‘-meli, -malı’, ‘yapmalısın’ şeklinde bir buyruktur ve öldürmemek, kişinin istemesinden bağımsız olarak onaylanması gereken etik bir zorunluluktur. Derrida'da ise, etik ve politik sorunlar bir bağlam içinde değerlendirilir ve koşulsuzluk da bağlamın sınırıyla ilgilidir.

Ayrıca karar her zaman belli bir bağlam içinde alındığından, karar verilebilir olan tamamen özgür değildir. Karar yalnızca kısmen yapısızlaşmış olan bir yapının sınırlarına sahiptir. Dolayısıyla toplumsal ve ahlâksal karar verilebilirler ile karar verilemezler arasındaki ilişki, karar anlarının tek biçimleştirilmesinden ve dayatılmasından daha öncelikli olan bir ilişkidir. Yapının bir siyasi güç, bir sınıf ya da bir grup tarafından temsil edilmesinin altında yatan ise, evrensellik ile tekillik arasındaki hegemonik ilişkidir.²⁷ Bu ilişki sayesinde; yani bir gösterenin bir yandan bir gösterilene katı bir şekilde bağlı olmaktan kaçarken bir yandan da onunla bir ilişki kurma yönündeki eğilimi sayesinde etik ve siyaset olanaklı olmaktadır. Kararverilemezlik ve karar siyasi bir toplumu olanaklı kılan, aşılmaz ve kurucu ilişkinin adlarıdır.

Derrida aşkın öznenin kararı olanaksız kılan şey olduğunu düşünür. “Aşkın özne gibi bir şeyin varlığında, karar hapsolmuş demektir. Çünkü eğer görev, kategorik imperatif ile belirlenebilir bir özne arasındaki basit bir

²⁷ E. Laclau, “Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya”, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1998, s. 97.

ilişki olarak anlaşılıyorsa, bu durumda görevden kaçılıyor demektir".²⁸ Burada Derrida Kantçı anlamda bir göreve uygun olarak eylemde bulunulduğunda aslında eylemde bulunulmadığını, dahası göreve de uygun davranılmadığını belirtir. Bu da ortaya pek çok paradoks ve aporia çıkmasına sebep olur. Bu kararın ki öyle bir şey varsa, bir şey adına alınamayacağını söylemektir. Derrida bunu şu cümlelerle açıklar:

"Örneğin, eğer kararın öteki adına alındığı söyleniyorsa, bu, ben her öteki adına karar aldığımı söylediğimde, ötekinin benim sorumluluğumu üstleneceği anlamına gelmez. Öteki adına karar almak hiçbir şekilde hiç de benim sorumluluğumu azaltmaz, tam tersine Levinas'ın da bu noktayı güçlü bir şekilde vurguladığı gibi, benim sorumluluğum öteki adına aldığım karar ile *suçlanır*. Bu, terime verilen klasik anlamdan çok daha radikal bir yabancılaşmadır. Öteki adına sorumluluğumu hiçbir şekilde azaltmaksızın karar veririm; tam tersine öteki, benim sorumluluğumun kökenidir ve bu da bir kimlik açısından belirlenebilir olmaktan çok uzaktır. Karar kendini çok daha radikal bir başkalığın perspektifinden bildirir".²⁹

Derrida'ya göre, ahlâki ve politik sorunlarımızın varlığı sorumluluğun sonsuz oluşuyla ilgilidir. Sorumluluğun sınırlanamadığı yerde, ahlâki ve siyasi sorunlar ile bundan kaynaklanan şeyler vardır. Dolayısıyla, sorumluluk ya da karar ile ilgili bir kesinliğe sahip olunmadığından, kişi seçim yaptığını söylediğinde, hiçbir zaman tam ve vicdanı rahat bir şekilde seçim yapmış olamaz ve sorumluluklarını üstlenmiş olamaz. Sorumluluk sonsuz olmasaydı hiçbir etik sorun ya da karar olmazdı. Bu yüzden Derrida, kararverilemezliği katedilebilecek ya da üstesinden gelinebilecek bir an olarak görmez. Kararverilemezlik bitimsiz bir süreçtir ve karar verip bir şey yaptığımız zaman bile sonlanmaz. Kararverilemezlik kararın ortaya çıkmasıyla sonlanan veya alt edilen bir şey olmadığı için, siyasileşme ve ahlâkileşme vardır.³⁰

Sonuç olarak, Derrida, sorumlu etik ve politik kararların koşulları olarak bilgiyi ve yasaı reddeder. Sorumlu karar, ötekine yönelik bir adalet vaadi olmakla beraber, olanaksızdır ve bir aporiadır. Bu durumda kişi, empirik olarak onlara göre yaşadığı yasa, kanun, kural ya da kodları yeniden yorumlamalıdır. Her zaman tekil bir başkalığın çağrısıyla olanaklı olan sorumluluk, yasa ve kurallara da ihtiyaç duyar. Ancak ötekinin tekilliği,

²⁸ J. Derrida, "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", *Deconstruction and Pragmatism*, ed. Chantal Mouffe, Taylor & Francis E-Library, 2005, s. 87.

²⁹ J. Derrida, "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", *Deconstruction and Pragmatism*, ed. Chantal Mouffe, Taylor & Francis E-Library, 2005, s. 88-89.

³⁰ J. Derrida, "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", *Deconstruction and Pragmatism*, ed. Chantal Mouffe, Taylor & Francis E-Library, 2005, s. 89.

etiğin bu yasa ve kurallarını aşacağından, etik; genel ile tekil arasındaki bu açmaz durumlarda ortaya çıkar.

Kimi kuramlar, bize, nasıl yaşamamız gerektiği konusunda birtakım kurallar sistemi sunar. Kant'ın ahlâk yasasında kendini gösteren emirlerin her durumda geçerli olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü Derrida'ya göre kategorik imperatif karar sürecinde bir mekanizma olarak işleyemez. Derrida buna alternatif olarak, tekil durumların dikkate alınması gerektiğini önerir.

Derrida, ötekine yönelik bir sorumluluk etiği geliştirmiştir. Onda aynılığın farklılık üzerindeki geleneksel üstünlüğünün sorgulandığına tanık olmaktayız. Çünkü Derrida'ya göre önemli olan farklardır ve aynıda ötekine yer açmak gerekir. Sorumluluk, öncelikle öteki ile ilişkide ortaya çıkar ve kişi, ötekenden kökensel olarak sorumludur. Derrida'nın etik anlayışı, adalet temelinde ötekine karşı sorumluluk üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla, Derrida tarzı etik, kendisini farklılığın ve ötekinin hoş karşılanmasının etiği olarak tanımlayacaktır.

Derridacı sorumluluk ve etik düşüncüyü çifte bir bilinmezlik ve çifte bir açmaz belirginleştirir: Etik sorumluluk, bir taraftan kişinin etiğin olanaksız olduğu sonucunu çıkartabileceği derecede olanaksız olana atfedilirken; diğer taraftan, bu olanaksız olan, etiğin olanağı için bir koşul olarak sunulmaktadır. Sorumlu tüm seçimler, her zaman özel bir ânda, özel insanlar için, özel bir yerde ve özel bir seçimde ortaya çıkar. Sorumluluğu betimlemeye çalıştığımızda, belli bir dinsel, toplumsal ve ahlaksal geleneğin içinden konuşuruz. Böylece Derrida, sorumluluğu bağlamla ilişkili olarak ele almış ve sorumluluğun durumsal, tarihsel ve sınırlı olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur.

KAYNAKÇA

- Critchley, Simon, (1998), "Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel. "İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?" *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, s. 37-70, İstanbul: Sarmal.
- Derrida, Jacques, (1988), *Limited Inc*, ed. Gerald Graff, tr. Samuel Weber, Evanston IL: Northwestern University Pres.
- Derrida, Jacques, (1992), *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge, New York: Routledge.
- Derrida, Jacques, (1999), *Sur Parole*, Paris:Editions de l'Aube.
- Derrida, Jacques, (1999), "Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida", *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. R. Kearney, M. Dooley, New York: Routledge.
- Derrida, Jacques, (2001), *A Taste for the Secret*, ed. G. Donis and D. Webb Malden, MA: Polity Pres.
- Derrida, Jacques, (2004), "Jacques Derrida, Penseur de L'Évènement" Entretien par Jérôme - Alexandre Nielsberg, 28 Janvier 2004, *L'Humanité*, 17.12.2013, <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/evenement.htm>,
- Derrida, Jacques, (2004), "Teoriyi İzlemek" çev. Ebru Kılıç, *Teoriden Sonra Hayat*, ed. M. Payne-J.Schad, İstanbul:Agora.
- Derrida, Jacques, (2005), "Remarks on Deconstruction and Pragmatism", *Deconstruction and Pragmatism*, ed. Chantal Mouffe, Taylor & Francis E-Library.
- Derrida, Jacques, (2005), *The Politics of Friendship*, tr. George Collins, London: Verso.
- Derrida, Jacques, E. Roudinesco, (2006), *Gün Doğmadan*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul: Dharma.
- Derrida, Jacques, (2010), "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, s. İstanbul: Metis.
- Derrida, Jacques, (2011), *Öteki Hedef (Başka Baş)*, çev. Melih Başaran, Ankara: Bağlam.
- Dibartolomeo, Jody, (2003), "Deconstructions of Subjectivity and Responsibility: Derrida's Eco-Political and Bioethical Thought", Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Ottawa.
- Laclau, Ernesto, (1998), "Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, s. 81-111, İstanbul: Sarmal.

Derrida'da Kararverilemezlik ve Sorumluluk İlişkisi

- Mouffe, Chantal, (1998), "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, s. 9-28, İstanbul: Sarmal.
- Raffoul, François, (2008), "Derrida and the Ethics of the Im-possible", *Research in Phenomenology* 38, s. 270-290.
- Raffoul, François, (2010), *The Origins of Responsibility*, Indiana: Indiana University Pres.

DERRIDA'NIN İLETİŞİM ANLAYIŞINDA YİNELENEBİLİRLİK VE İMZA KAVRAMLARI

Eren RIZVANOĞLU*

ÖZET

Derrida insanın iletişim amacıyla dili kullandığı önkabülünden hareketle yazı kavramını ele alır. Ona göre yazı burada olmayan biriyle iletişim kurmak amacı taşır. Bu amacı yerine getirdiği anda artık yazının yazarı mevcut değildir. Yazarın bu yokluğunda iletişimin koşulları da değişmiştir. Bu anlamda Derrida, genel kabul edilen iletişim anlayışından farklılaşma bulduğu Austin'in edimseller öğretisini ele alarak, değişen bu koşulları yazı kavramı bağlamında değerlendirmiştir. Ona göre yazı ancak yinelenebilirlik özelliğiyle iletişimi olanaklı kılar ve bu iletişim anlayışında yazar yazısında bir imzadan başka bir şey değildir. Bu çalışmayla aslında söz konusu iletişim anlayışının ve ele alınan yinelenebilirlik kavramının Derrida'nın felsefesinin özünü en açık biçimde tanımlayan yazı kavramını anlamak bakımından önemi gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İletişim, Austin, Yinelenebilirlik, İmza, Yazı

(The Concepts of Iterability and Signature in Derrida's Approach of Communication)

ABSTRACT

Derrida approaches the writing by pre-accepting that man uses the language for communication. According to him, the purpose of the writing is to communicate with an absent person. As this purpose is fulfilled, the author of the text no longer exists. In this absence of the author, the conditions of communication have been altered. In this manner, Derrida evaluates writing in these altering conditions by discussing Austin's theory of performance which in his opinion is differentiating from generally accepted understanding of communication. According to him, the writing enables communication only by iterability and the author is nothing but a signature in his text. In this study, it is attempted to show the importance of communication and iterability for understanding and discover the core of Derrida's philosophy.

Key Words: Communication, Austin, Iterability, Signature, Writing

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı: 18, s. 45-60
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Derrida metin merkezli felsefi anlayışıyla tüm batı felsefesi tarihini kendi yöntemiyle yapıbozuma uğratmış ve bu uğraşısında dili, düşünmesinin kalkış noktası seçmiştir. Bu yanıyla çağının birçok düşünürüyle ortaklaşarak, daha sonra dilsel dönemeç olarak adlandırılacak dil merkezli düşünmenin önemli bir figürü haline gelmiştir. Derrida'nın batı felsefesine dil üzerinden sürdürdüğü bu karşı duruş, en temelde yazı söz karşıtlığı üzerinden ortaya konan, onun deyişiyle söz merkezli düşünme alışkanlığına yönlendirilmiştir. Batı felsefesinde varolagelen bu söz üzerinden mevcudiyete bağlılık, yazıyı mevcudiyete giydirilmiş bir giysi gibi görmüştür. Oysa Derrida için "yazı" tüm dilsel sorunların odağında bulunur. Burada Derrida için söz konusu olan, aynen Wittgenstein'in "tüm felsefi sorunların dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı düşüncesi"ne benzer biçimde, felsefi tüm sorunların dilsel olarak konumlandırılmasıdır. Bu anlamda Derrida, dile ait olduğunu düşündüğümüz şeyin ancak yazının yapısı çerçevesinde olanaklı olduğunu vurgular.¹

Dilin İletişimsel Yanı

İletişim, dilin en temel işlevi olarak, dil felsefesinin en vazgeçilmez konularından biri olmuştur. Genel hatlarıyla iletişim, dilsel bir im yoluyla kurulan bir ilişki biçimidir ve yazı da bize burada olmayacak veya asla olma durumu olmayan kişilerle iletişim kurmamıza olanak sağlayan bir aygittir. Bu olanak mevcudiyet ve yokluk kavramlarını içerecek biçimde hep ötelenen ve asla ulaşılamayan bir nihai anlamın saklı olduğu bir zemini bize sunar. Derrida bu zeminin olabilirliğini arayışında yazıyı, artık tartışılmayan felsefi kavramların tartışılmazlıklarını sınamak için bir araç olarak kullanmanın yanı sıra, söz konusu olan kavramların tartışılmazlıklarının dışında, onları yeniden ele almanın bir aracı olarak da kullanmıştır. Bu anlamda Derrida, "İmza Olay Bağlam [*Signature Event Context*]" başlıklı yazısında çağdaş dil felsefesindeki kimi yaklaşımları, özellikle de iletişim kavramını bu bağlamda ele alır. Ona göre bir kişinin ilkin kendine sorması gereken soru "iletişim" imleyeninin veya sözcüğünün belirlenmiş bir içeriği, tanınabilir bir anlam veya betimlenebilir bir değerle iletişim içinde olup olmadığı sorusudur.

Derrida iletişimden anladığı şeyin, anlamın özellikle de birleşik bir anlamın aktarılmasının bir aracı olarak görülmesine olmadığını belirtir. Bu bağlamda Derrida klasik iletişim kavramını irdeler. Ona göre eğer iletişim birçok anlama sahipse ve bu çok anlamlılığı yok sayılmıyorsa, iletişimi *a priori* olarak anlamın iletimi olarak tanımlamak savunulabilir bir şey

¹ Simon, Glendinning, Derrida, çev.Nursu Öрге, Dost Yayınları, Ankara, 2014, s.67.

olamaz.² Burada anımsatmakta gerekirse Derrida açısından anlam en nihayetinde hakkında karar verilemez olandır. Aslında Derrida için iletişim kavramı kendisini ne anlamsal, ne imsel ne de dilsel bir anlamda sınırlayan bir semantik alana aittir. Bu anlamda iletişim sözcüğünün bağlı olduğu anlamsal alan, aynı zamanda anlamsal olmayan bir devinimle de belirlenir. Öyle ki iletilen, iletişim kurulan anlam ve imlem fenomenini içermez. Yine de Derrida açısından gündelik dilde olduğu biçimiyle iletişim sözcüğünün; bir türüm, saçılma veya çıkarım, bir metaforik yerinden etmeye karşılık oluşturulduğunu iddia edemeyiz. Çünkü hem düz anlamın ne olduğunu açık kılmak hem de yerinden etmeyi metafor kavramından ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle Derrida bir felsefi sorun olarak yazıyla bağlantılı olarak bu sefer de bağlam kavramını ele alır.

Derrida için iletişim sözcüğünün belirsizliğini ortadan kaldıran şey, bağlam dediğimiz şeyin sınırlarında bulunmaktadır. Derrida'nın bu kavramla bağlantılı olarak sorduğu soru, bir bağlamın koşullarının, her durumda kesinlikle nasıl belirlendiğiyle ilgilidir. Bu soru aynı zamanda Derrida'nın en fazla ayrıntılandırmak istediği sorudur da. Sorulması gereken bir diğer soru da, bağlamın güçlü ve bilimsel bir kavram olup olmadığıyla ilgilidir. Tam da bu sorular bakımından Derrida, neden bir bağlamın asla tam olarak belirlenemeyeceğini tanıtlamaya çalışır.³ Ona göre ilkin belirtmek gerekir ki tamlığına ulaşamayan şeyin⁴ (Non-saturation) yapısının çifte etkisi vardır. Bu etki, bağlamın, iletişimi tanımlamak için neden ve ne anlamda kullanılacağına belirtir.

1. O, geçerli bağlam kavramının kuramsal yetersizliğini vurgular.

2. O, yazı kavramının belirli bir yerinden edilmesini ve genelleştirilmesini zorunlu kılar. Böylece yazı kavramı bundan sonra en azından anlamın aktarılmasının sınırlı anlamında iletişimin terimleriyle anlaşılabilir. Anlamsal iletişimin etkisi; belirli, ikincil, yazılı ve ilave bir etki olarak tanımlanabilir.⁵

² Jacques, Derrida, Signature Event Context, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.1.

³ Jacques, Derrida, Signature Event Context, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.3.

⁴ Burada Derrida, Frege'de de yer alan iletişimsel bir öge olarak tümcenin yüklemine tam olamayacağı yönündeki vurgusuna benzer bir vurguyla iletişimsel ilişkinin asla nihai olarak bitmeyeceğini belirtmektedir.

⁵ Jacques, Derrida, Signature Event Context, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.3.

İletişim ve Yazı

Bağlam kavramını yazının temel bir niteliği olarak gören Derrida klasik iletişim kavramını irdelerken, onu yazı kavramıyla karşıtlık içinde ele alır. Yazı kavramını, genel olarak kabul edildiği anlamıyla ele aldığımızda, iletişimin araçlarından yalnızca biriymiş gibi değerlendirir. Oysa Derrida yazıyı, düzsözlerin ve jestlerin alanına kadar genişletir. Seslerin ve jestlerin eriminin olgusal sınırları varken, yazı aynı uzam ve zamanda çok daha geniş alanlara erişerek, belirli engelleri aşar. Dolayısıyla yazıda, anlamsal iletinin içeriği veya anlam çok farklı araçlarla iletilir. Derrida açısından yazı, en basit deyişle yazılı im alanının ötesine geçerek kapsayıcı bir kavram niteliği kazanır.

Derrida bu yaklaşımını tüm felsefe tarihine uygulayarak, yazının yorumlanmasının felsefeye özgü olduğunu belirlemektedir. Bunu örneklendirmek içinse yine felsefeden bir örnek verir. Derrida için yazı ve iletişim karşıtlığında hiçbir çözümleme, Condillac'ın⁶ *İnsan Bilgisinin Kökeni Üzerine bir Deneme*'de ortaya koyduğu öneri kadar temel değildir. Derrida bu örneği seçmesinin nedeninin, Condillac'ın, baştanbaşa felsefe boyunca kökenin yalınlığını, bütün türümlerin, ürünlerin, çözümlerinin devamlılığını ve bütün boyutların özdeşliğini öngörerek, kendini felsefi söylemin içinde örgütleyen yazılı metnin köken ve işlevi konusunda açık ve belirgin düşünceler öne sürmüş olması olduğunu belirtir.⁷

Derrida'nın deyişle Condillac, iletişim kategorilerinin yetkisi altındaki yazının işlevinin ve kökeninin başlangıcına (kaynağına) geri gitmiştir. Bu anlamda ona göre insan üç nedenle yazar: Öncelikle insan iletişim kurmak zorunda olduğundan yazar. İkinci olarak insanın iletmek zorunda olduğu şey, kendi düşünceleri, tasarımları veya sunumları olduğundan yazar. Son olarak insan yazar; çünkü söz konusu düşünce ve tasarımlar zaten başkalarına iletilecek bir durumdadırlar. En nihayetinde bu durumun sürekliliğinde iletişimin özel bir aracını, yani yazıyı keşfetmişizdir.⁸ Burada vurgulanan yazının keşfedilmesindeki temel etken, Locke'un anlayışını⁹ andırır bir biçimde, insanların çıkardıkları seslerin

⁶ Derrida bu yaklaşımın doğrudan Warburton'un etkisiyle oluştuğunu da vurgular.

⁷ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc., Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.4.

⁸ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc., Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.4.

⁹ Locke genel olarak insan da sözcük diye adlandırdığımız sesler çıkarabilme yetisinin olduğunu belirtir. Ona göre insan bu sesleri kendi içsel kavramlarının imleri olarak kullanıp başkalarına aktarabilir hale getirir. Bkz. John, Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University Press, 1999, 3.2.1. Bu anlamda Locke, Derrida'yla dili iletişimsel bağlamda ele almak konusunda uzlaşır.

yerine geçecek imler bulmak ve bunları başkalarının da anlayabilmesinden emin olmak istemesidir. Öyle ki ilk yazma girişimi resimden başka bir şey değildir. Derrida açısından tam da bu nedenle Condillac, kısaca yazının mağara resimlerinden mısır hiyerogliflerine, oradan Çin'in ideografik yazısına kadar geçirdiği aşamalardan söz eder. Ona göre yazılı iletimin bu tasarımsal yapısı gelecekteki bütün süreçlerin değişmez özelliği olacaktır. Condillac'ın düşüncelerinden yola çıkarak Derrida yazı kavramıyla ilgili birkaç önemli belirleme yapar.

1. O öncelikle göndericinin (addressee) yokluğudur. Yazan, o an orada olmayan biriyle iletişim kurmak amacıyla yazmaktadır. Bu durumda yazı, yazarının yokluğunda veya ölümünde, yazarın orada mevcudiyetinden bağımsız olarak varolmayı sürdürür.

2. Condillac'ın sözünü ettiği yokluk, en klasik tutumla, mevcudiyetin giderek azaltılması ve sürekli bir başkalaşımı olarak belirlenebilir. Tasarım, mevcudiyete sürekli eklenen bir ilavedir. Söz konusu olan eklemleme işlemi, mevcut olandaki bir kırılmayı göstermesinden çok tasarımdaki mevcudiyetin başkalaşımı ve yinelenmesinin ortaya konulmasıdır.¹⁰

Derrida açısından yokluk kavramı mevcudiyet kavramıyla doğrudan bağlantılı bir biçimde anlaşılır. Söz konusu yokluk kavramı bizi, şimdi artık olmayan şeyin kökenine geri gitme (retracing) kavramına yönlendirir. Condillac açısından bu geri gitme/izleme (tracing) eksilen mevcudiyetin "anımsanması", "tasarımlanması" ve "ifade edilmesi"dir. Bu anlamda Derrida için Condillac, algılanan nesneyi kendinde temsil eden düşüncenin, tasarımlanması olan bir im kuramı ortaya koymuştur. İm, imgelem ve bellekle aynı anda varolur. Bu an, mevcut algının nesnesinin yokluğunu gerektiren bir andır. Bu kuramsal bakış açısından iletişim (iletim) ideal bir içerik (anlam) olarak bir temsili yaymaktır ve yazı bu genel iletişimin bir türüdür.¹¹ Derrida için Condillac'ın yazıyla ilgili tüm çözümlemesinde temel olan, yeniden keşfedilen söz konusu bu yokluk kavramıdır.

Ona göre yazılı bir im, alıcısının (receiver) yokluğunda sunulur. Yazdığım anda alıcı mevcut algımın alanında olmayabilir, ama burada söz konusu olan yokluk (olmama durumu) yalnızca mevcut mesafeye ilgili bir uzaklık değildir. Söz konusu bu uzaklık, uzaklığını ortaya koyduğu yokluğun mutlaklığını belirgin bir biçimde göstermelidir ki, uzağında olduğu şeyin yokluğunu yeniden kursun. Derrida açısından yazı mevcudiyetin mutlak

¹⁰ Jacques, Derrida, Signature Event Context, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press,1988, p.5

¹¹ Jacques, Derrida, Signature Event Context, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press,1988 p.6

yokluğudur. Yazının bu yoklukla yüzleşmesine benzer biçimde söz de mevcudiyetin yokluğunun üstesinden gelme sorunuyla yüzleşmelidir. Bu anlamda mevcudiyet imlenenin metinde "burada olmamaklığı"nın açıklığına taklit edilir veya taklit edilemez.¹² Böylece *différance* [erteleme ve ayırım] olarak yazı, artık mevcudiyetin ontolojik bir başkalaşımı olamaz. Dolayısıyla yazılı iletişimin özelliğini koruyabilmesi için, yani okunabilir olması için, herhangi bir alıcının mutlak bulunmayışında okunabilirliğini sürdürmesi gerekir.¹³ Derrida bu durumda kişinin kendi iletişiminin, söz konusu alıcının mutlak yokluğunda yinelenebilir (iterable)¹⁴ olması gerektiğini de vurgular.

Yazı ve Yinelenebilirlik

Derrida'ya göre göndericisinin ölümünden sonra okunabilir ya da yinelenebilir olmayan bir yazı, yazı olamaz. Bu noktada vurgulamak gerekir ki; Derrida için yinelenebilir oldukları andan itibaren imza ile metin birbirini dışlar, gizler, birbirinden ayrılır. Bu andan itibaren imza metin ilişkisi başı olmayan bir gövdeye benzer. Bu durum bir olanağı ortaya koyar, zira yinelenebilir olmak, yeniden başlamak ve istimplâk yoluyla başlatabilmektir.¹⁵ Bu yapısal olarak yinelenebilir gizli bir kodun olmadığını imler. Bundan dolayı bütün yazılar genelde deneysel olarak belirlenmiş her alıcının radikal yokluğunda işlemeye yatkındır. Bu yokluk, mevcudiyetin sürekli dönüşümü değil, ama mevcudiyetten bir kopma, izin yapısında kazılı olan alıcının ölümü ya da ölüm olasılığıdır. Mevcudiyetinden kopan ve alıcısını yitiren bir durumun dilsel iletişimini ancak yazıyla sağlayabiliriz. Bunun içinse Derrida açısından yazmak bir işaret üretmektir.¹⁶ Derrida'nın genel düşüncesi açısından yazının burada olmayanın izi olduğunu anımsarsak, bir zamanlar mevcut olan ama artık olmayan mevcudiyetten bize kalan yazıdır. Sonuç olarak yazarın durumunun yazılı metin açısından artık okurdan hiçbir farkının olmadığı bir noktaya gelinmiştir. Yazının bir yineleyici yapı olarak taşıdığı temel değişiklik, yazarın tüm sorumluluğunu ondan geri alır.

¹² Roland Theuas S. Pada, "Iterability and Différance: Re-tracing the Context of the Text", *Kritike* Volume Three Number Two, V.68-89, 2009,p.73.

¹³ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.7.

¹⁴ Derrida'nın belirlemesiyle, Sanskritçe de *başkası* anlamından türemiş olması muhtemel olan *iter*, her türlü yazı belirtisini/işaretini yapılandıran şeydir.

¹⁵ Jacques, Derrida *Mahmuzlar, Nietzsche'nin Üslupları*, Mehmet Baştürk, Babil Yayıncılık, 2002,s.69.

¹⁶ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.8.

Bu aşamada Derrida açısından bütün yazıların çekirdek belirli özelliklerini ortaya koymak mümkündür. İlk yazıyla mevcudiyetin veya bilincin iletimi olarak iletişimin; dilbilgisel ile anlamsal olarak denmek istenenin [vouloir-dire] ufkunda bir kırılma olmuştur. Yazı anlamın ufkundan onun anlamsal ve hermeneutik ufkunu ayırır, çok anlamlılık kavramından bu ayrılma bize yazıya ait olan saçılma (dissemination) kavramını verir. Burada bağlam kavramının sınırlanması¹⁷ yazı tarafından olanaksız hale getirilir. Derrida tüm bu özelliklerin genellenebilir olduğunu savunmaktadır.

Bu genellemelerden sonra Derrida, yeniden yoklukla ilgili irdelemesini sürdürür. Bunun içinse konuşulan dili kendine konu edinir. Konuşulan dille ilgili genelde kullanılan kod kavramını kendi kuramı açısından işlevsel bulmayan Derrida, söz ile im arasındaki özdeşliği konu edinir. Ona göre imleme biçiminin bütünlüğü kendini ancak kendi yinelenebilirliği yoluyla kurabilir. Bunu, kendini yalnız, kendinin kanıtı olan bir “gönderge”nin değil mevcut bütün yönelimsel iletişimin yanı sıra etkin imlemenin yöneliminin veya belirlenmiş imlenenin yokluğunda yineleyen bir olanak sayesinde gerçekleştirir.¹⁸ Öyle ki gönderge veya imlenenin vazgeçirilen varlığın bu yapısal olanağı, her işareti mevcut olmayanın bir kalıntısı haline getirir. Böylelikle bu durumu tüm deneyim alanına uyguladığımız takdirde, saf mevcudiyetten meydana gelmiş bir deneyim olamayacağını yalnızca ayrımsal işaretlerin bir zinciri olduğunu görürüz. Bu Derrida’nın tüm felsefesinin odağında duran bir çıkarımdır.

Göndergenin yokluğu, çağımızda çoğunlukla kabul görmüş bir olanaktır. Bu olanak (possibility) Derrida açısından yalnızca deneysel bir olasılık (eventually) değildir. Bu olanak aynı zamanda bu yokluğun karşılığı olan işareti de oluşturur. Öyle ki tasarlandığı anda göndergenin gizil mevcudiyeti, işaretin (mark) yapısını değiştirmez. Burada Derrida işaretin imlemsiz ve gönderge olmaksızın da varolabilme olanağından söz etmektedir. Eş deyişle işaret aslında işareti olduğu şey olmaksızın da varolmayı sürdürür. Nitekim ona göre Husserl, *Mantık Araştırmaları*’nda bu olanağı andıran iki ayrı tavidan söz etmiştir.¹⁹

Öncelikle bir sözcenin nesnesi olanaksız değildir. Sözce bu olanaklılığı yalnızca gerçek nesnesi, ya ifadeyi üreten kişi ya da ifadenin alıcısının fiili mevcudiyeti olmaksızın, anlaşılabilirse elde eder. Örneğin ben, “Göl mavi” dediğimde, bu sözce, dinleyen (Interlocutor) gölü görmüyor olsa bile, hatta ben kendim bile görmemiş olsam da anlaşılabilir. Bu sözcenin yapısal olanaklılığı, göndergesiz işleme ve biçimleme yeteneğini içerir. Bu

¹⁷ Daha önce de belirtildiği üzere tamamlanması, eksilen hale gelmesi.

¹⁸ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc., Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.10.

¹⁹ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc., Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.10.

olanak yinelenebilirliğin geneliğidir. İkinci olarak Derrida imlenenin yokluğu durumunu ele alır. Oysa Husserl bunun her zaman olanaklı olduğunu öne sürmüştür. Bu bağlamda Derrida'ya göre anlamın yokluğunun üç biçimi vardır. İlk durumda "Ben" simgeleri var kılmaz yalnızca yönlendirir, ikinci durumda sözcelerin bir anlamı vardır, ama nesnel bir imlemleri yoktur²⁰ ve en son olarak Husserl'in *sinnlosigkeit* (abeslik) dediği şey söz konusudur.²¹ Bu durumda, örneğin abrakadabra²² dediğimde dilbilgisel olarak hiçbir anlamı olmayan bir şey söylemiş olurum, ama bu yine de bir sözcüktür. Öyle ki Derrida'nın kendisi açısından Husserl'de önemli olduğunu düşündüğü şey, onun imleyen im olarak ifade veya imle ilgili çözümlemesinde, iletişimle ilgili her fenomeni birbirinden kesin bir biçimde birbirinden ayırmasıdır.²³ Burada özellikle vurgulanması gereken Derrida için mutlak bir sabit veya merkez olmaksızın yalnızca bağlamların olduğudur. İşaretin bu alıntılanabilirliği, ikileşmesi ve yinelenebilirliği onun açısından ne bir ilinek ne de bir aykırılıktır, daha ziyade bu durumun normal diye adlandırılan bir işlevi işaret etmediğini gösterir. Daha net bir ifadeyle söylemek gerekirse, işaretin bu özelliği, işareti işaret kılan bir niteliktir. Böylece işaret bu yinelenebilirlik özelliğiyle farklı bağlamlarda hayat bulur. Ona göre dilsel olsun ya da olmasın, yazılı veya konuşulan, küçük ya da büyük her birim, her im alıntılanabilir. Böylece alıntılanıldığında her yeni bağlama yeni anlamlar taşıyacak, kendini belirli bir bağlamla sınırlamayacaktır. Derrida bu noktada kendi yazı anlayışıyla klasik iletişim anlayışını yapısöküme uğratmış ve ortaya kendi yazı kavramının en temel ögesi olarak yeni bir kavram ortaya çıkmıştır. Burada ortaya konan yinelenebilirlik kavramıdır.

Austin ve Edimseller Öğretisi Eleştirisi

Yinelenebilirlik kavramını açık kılmak amacıyla Derrida, Austin'in dile yaklaşımını irdeler. Öncelikle Derrida, Austin'in kuramını belirli nedenlerle önemli gördüğünü belirtir. Onun ilgisini çeken gerçekleştirme/edimseller sorunudur (the proplematic of the

²⁰ Husserl bunu anlatmak için "daire karedir" önermesini kullanır. Daire karedir önermesi anlamlı bir önermedir, fakat kare dairedir önermesi belirli olan bir imleyen olan bir göndergenin yokluğunu işaret etmesinin yanı sıra bir anlamın yokluğunu imlemez. Bu durumda Derrida açısından anlamın krizi olarak nitelenen şey yazının temel olanaklılığınca sınırlanır. Söz konusu kriz, konuşulan dildeki ilineksel, deneysel ve etkin bir aykırılık değildir (Derrida, 1988: 11).

²¹ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc., Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.11

²² "Abrakadabra" gibi bir sözce, kendi bağlamını kendi başına kuramaz. Onu hiçbir şey başka bir bağlamda imleyici bir işaret olarak işlemekten alıkoyamaz.

²³ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc., Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.12

performative). Derrida edimseller sorununun kendisini ilgilendirmesinin nedenlerini sıralar:

1. Austin'in etkisöz ve edimsöz üzerine çözümlemesinin vurgusu sayesinde, söz edimlerini yalnızca iletişim edimi olarak da tasarlayabiliriz.
2. İletişim kategorisi görece yenidir. Austin'in etkisöz ve edimsöz kavramları bir düşünce içeriğinin aktarımı veya geçişi olarak değil, ama bir etkinin üretiminin ve işleminin kökensel deviniminin iletimi olarak tasarlanmıştır.
3. Saptayıcı sözcelerle ilgili klasik iddianın tersine, edimseller kendi dışında veya kendi önünde bir göndermeye sahip değildirler. Kısaca edimseller dil dışında bir şeyi betimlemezler.
4. Austin'in edimsellik çözümlemesi bizi doğru/yanlış karşıtlığından, doğruluk değerinin yetkesinden kurtarmış, onun yerine güç değeri, güç ayrımını getirmiştir.²⁴

Bu dört nedenden dolayı Austin, Derrida açısından tamamen imsel, dilsel veya simgesel bir kavram olan iletişim kavrayışını paramparça etmiştir. Bunu yaparak, edimselin yalnızca doğruluk tarafından domine edilen ve kurulan bir iletişim biçimi olmadığını göstermiştir. Pada'nın deyişiyle edimseller, olanın geleceğe dönük iddiaları olarak tasarlanabilir. Ona göre Derrida, Austin'in düşüncelerinde iletişimin artık iletilen nesneye bir göndergeselliğe odaklanmaktan çok sözle ortaya konulan bir etkiye odaklandığı yollu bir açıklamayla sözmerkezci düşünceden bir ayrışma bulmuştur.²⁵ Bu ayrışma, onun açısından sözün birincilliğini tartışmaya açan ve mevcudiyeti sorunlu hale getiren bir açıklığa sahiptir. Ayrıca Derrida söz edimleri kuramında içerilen "evet"e de büyük önem vermiştir. Ona göre evet, bütün edimsel boyutların aşkın koşuludur.²⁶ Bir imzanın ve bir edimselin koşulu olan evet, üretmediği bir başkasına yönelir ve her zaman işlemeye, zaten yapılan bir isteğe yanıt olarak başkasından kendisine "evet" denmesini istemekle başlar.²⁷ Derrida, Austin'in edimsellik kavramına verdiği önemi, "Yapısöküm ve Pragmatizm" adlı bir konuşmasında şu biçimde dillendirmiştir: "Edimsel bir söz verme boyutu içermeyen hiçbir dil

²⁴ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc., Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.13

²⁵ Roland Theuas S. Pada, "Iterability and Différance: Re-tracing the Context of the Text", *Kritike* Volume Three Number Two, V.68-89, 2009, p.70

²⁶ Jacques, Derrida, *Edebiyat Edimleri*, çev. A. Utku, M.Erkan, OtonomYayıncılık. 2010b, s.321.

²⁷ Jacques, Derrida, *Edebiyat Edimleri*, çev. A. Utku, M.Erkan, OtonomYayıncılık. 2010b, s.322.

yoktur. Ağzımı açtığım an söz veriyordumdur".²⁸ Bu yaklaşım, dili salt dilsel imlerin aktarımına indirgeyen her bakış açısına, yani söz merkezli düşünceye karşı işler.

Tüm bu olumlu yanlarına rağmen Derrida açısından Austin, onun genel yazı (graphematic in general) diye adlandırdığı yüklem dizgesini gerektirenin ve sonuç olarak da oluşan tüm karşıtlıkların ne olduğunu açıklama konusunda başarısız olmuştur.²⁹ Derrida bunu tanıtlamak amacıyla Austin'in her zaman, eksiksiz bir biçimde belirlenmiş bir bağlama, bir bağlam değerine gereksinim duyduğumuz yollu kuramı kullandığını belirtir. Çünkü ona göre Austin'in edimseller öğretisi her zaman bir izin/işaretin çözümlenmesi sırasında belirlenmiş bir bağlamı varsayar. Yine de Derrida Austin'i eni sonu aynı sözmerkezci eğilimlere teslim olmakla suçlu görmüştür de. Buradaki temel sorun bir imleyen vasıtasıyla imlenenin sabit ve değişmez kaldığına ilişkin inançtır. Bu durumda metin hep aynı yinelemede kalır. Pada'ya göre Derrida açısından Austin'de bu sorun, kendini onun edimselin başarısını bütün veya büyük bağlamın belirleyeceğine ilişkin inancında gösterir. Bu bağlam belirli bir edimselin yerinde veya yerinde olmadığını belirler.³⁰

Sonuç olarak edimsel iletişim, yönelimsel anlamın, bu anlam bir nesne biçiminde bir göndergeye sahip olmasa da, iletişimi haline gelir. Alıcının veya konuşanın varolan bilincinin bir edimselle başarılı olarak katılımı, bize gerçekleştirilen eylemin bütünlüğü içinde, o anki bilinç ve niyetler de dâhil olmak üzere, varolan bütünlükten hiçbir kuramsal kalıntının kaçamayacağını gösterir.³¹ Dolayısıyla Derrida açısından Austin'in yaklaşımında anlamın; dilsel bağlamın, sözcüklerin uzlaşım sal tanımlamalarının ve anlamlarının dışına çıkma olanağı yoktur. Bu aslında Derrida'nın anlamın saçılımı ve yazının burada olmayandan bir iz olması düşüncesiyle çelişmektedir. Derrida açısından anlam *différance* sürecinde sürekli saçılmaktayken, yazı da bu saçılma sürecinde hep önceden gelen bir iz, bir kalıntıdır.

Derrida daha sonra Austin'in edimsellerin isabetsizlikler ya da başarısızlıkları belirttiği altı koşulu da eleştirisinin konusu yapar. Bu koşullar içinde Derrida, bir kere daha eksiksiz bir biçimde tanımlanmış bir bağlam, işlemin bütünlüğünde sunulan bir özgür bilinç ve kendisinin efendisi (master of itself) olan saltık olarak anlamlı bir konuşma/söz

²⁸ Jacques, Derrida, "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", çev. C. Mouffe, Der. Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s.133.

²⁹ Jacques, Derrida, Signature Event Context, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.14

³⁰ Roland Theuas S. Pada, "Iterability and Différance: Re-tracing the Context of the Text", Kritike Volume Three Number Two, V.68-89, 2009,p.70

³¹ Jacques, Derrida, Signature Event Context, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.14

bulur.³² Söz konusu olan şey, Derrida açısından, gözlenen, yönelimselliğin merkezinde örgütlenen, bütün alanın ereksel bir yargılama yetkisidir. Dolayısıyla Derrida açısından Austin, başarısızlık koşullarını varsayarken, başarısızlık durumunda asalak³³ duruma gelen ve geçerli kabul edilmeyecek durumları öngörmektedir. Oysa bu durumlar Derrida açısından kendi yinelenebilirlik (alıntılanabilirliğin) kavrayışının özünü oluşturan yaklaşımı destekleyici şeylerdir. Bu açıdan Austin'in prosedürü, karşı geldiği felsefi gelenekten daha dikkate değerdir. Onun yaklaşımı, hatanın düşünme sırasında eylemlerle karşılaşılacak temel bir risk olduğu, olumsuzluk olanağının yapısal bir olanak olduğunun tanınmasına dayanır.

Derrida'ya göre edimsöz ve etkisözdeki başarı ve başarısızlık karşıtlığı son derece eksik ve aşırı ikincildir. Bu durum rastlantı ve özün sonsuz dönüşümünden sakınılması gereken, düzsözün yapısının genel ve dizgesel bir değerlendirmesini varsayar. Aynı zamanda ona göre Austin'in kuramı bazı şeyleri kendisinden dışlamıştır. Yine de bu kuram her edimsel sözcenin alıntılanabilirlik (quoted) olanağını da içerir. Oysa Austin bu olanağı ısrarla kabul etmemektedir. Bu olanağı aykırılık veya asalak olarak görmektedir. Böylece her sözceleme ediminin elde edilebilirliğinin olanağını tanımlamasının yanında "sea-change³⁴", ciddi olmayan, asalak, solgun (etiolation), olağan olmayan diye tanımladığı durumları hesaba katmamıştır.³⁵ Aynı biçimde felsefi gelenek de yazıya asalak muamelesi göstermiştir. Buradan paradoksal olarak, ama kaçınılmaz biçimde çıkacak sonuç, başarılı bir edimselin zorunlu olarak "katişik/saf olmayan (impure)" edimsel olmasıdır ki kendisi "saf" bir edimselin olmadığını belirtmiştir.³⁶ Bu noktada Derrida açısından Austin kendisiyle çelişmektedir.

Bunun yerine Derrida yinelenebilirlik kavramı bağlamında yeni bir sınıflandırma denemesi önermektedir. Böylesi bir sınıflandırmada (typology) yönelim (niyetlilik) ulamı görünmeyecektir. Yönelimsellik elbette yine kendi yerinde kalacaktır, ama artık sözcenin dizgesini ve bütün konumları belirleyemeyecektir. Bu anlamda Derrida yönelimselliği, farklı

³² Jacques, Derrida, Signature Event Context, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.15

³³ Austin bu yaklaşımıyla tüm sanatsal üretimleri asalak görerek hepten dışlıyor görünmektedir. Bu durum giderek her türlü yazıyı da içerek biçimde sözün mevcudiyete bağlı kaldığı yollu bir tavrı serimlemektedir. Derrida tam da bu noktada Austin'ini söz merkezci düşünmenin düşünsel batağına düşmekle itham edecektir. Derrida'nın yinelenebilirlik kavramını bu durumu açık kılmak için kullandığını özellikle belirlemek gerekir.

³⁴ Deniz değişimi, dalgaların sürekli değiştirdiği denizin, değişken ve dalgalı yapısını imliyor

³⁵ Jacques, Derrida, Signature Event Context, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.16-17

³⁶ Jacques, Derrida, Signature Event Context, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.17

türden izlerle ve iz zincirleriyle paylaştırarak anlar.³⁷ Burada özellikle vurgulanması gereken yönelim kavramını edimsel etkinliğin en önemli ögesi olmaktan çıkarmak, ciddi olmayan ve dolaylı sözcelemi dilin dışında görmek, edimsel etkinlikleri ve söylemsel oluşumu yok saymak anlamına gelmediğini göstermektir. Derrida açısından söz konusu karşıtlıklar, karşı geldiği kavramın varlığını yok saymazlar, tam tersine onu kendi olanaklıklarının genel uzamında asimetrik bir yolla varsayarlar.

En nihayetinde Derrida açısından bilincin görece belirli etkileri veya konuşmanın etkileri yoktur. Dolayısıyla edimsel etki de yoktur, olağan dilin etkileri de; mevcudiyetin veya söylemsel olayın (söz edimlerinin) etkileri de yoktur. Tüm bu etkiler kendileriyle karşıtlık içerisinde olan şeyi açıklamazlar, tam tersine onu öngörürler.³⁸ Bu öngörü Derrida'nın tüm felsefesine sızan ikiliklerle ve sürekli birbirini tamamlayan kavramlar ağında bir yere oturur. Derrida'da bu noktada metinle yinelenebilirlik bir noktada kesişir. Öyle ki metin, tarihsel olmaktan çıkarılmış olmaz, ancak tarihselcilik yinelenebilirlikle gerçekleşir. Yinelenebilirlik olmadan hiçbir tarih olmaz ve bu yinelenebilirlik, genel bağlamın ya da bağlamın bazı unsurlarının yokluğunda izlerin işlevlerini sürdürmelerine izin veren şeydir.³⁹ Tüm söylenenlere bağlı olarak, Derrida'nın Austin eleştirisinin odağı, bir metnin veya sözcenin tekrarlanabilirliğinin (repeatability) daima sabit bir yapı olarak uygunsuz kullanma (suistimal/misappropriation) olanağına yerleştirir. Pada'ya göre Derrida asla söz edimleri kuramını yok etmeyi düşünmemiştir. Daha ziyade yapmaya çalıştığı ona bir sözcede isabetli (felicities) veya isabetsiz (infelicities) olanı belirlemek yolunda çok anlamlılık ve saçılma olanağını ekleyerek bu kuramı geliştirmeye çalışmıştır.⁴⁰

Yinelenebilirlik ve İmza

Derrida için Austin'in karşılaştığı sorunların kesişme yeri, aslında ele aldığı diğer tüm filozoflar gibi yazı ve mevcudiyet kavramlarıdır. Ona göre Austin'in saptayıcı ve edimsel sözceler arasında bulmaya çalıştığı dilbilgisel ve sözlüksel ölçüt bir çıkmaz içindeymiş gibi görünmektedir ki bunu Austin'in kendisi de bir yere kadar kabul edecektir. Bu bakımdan Austin dilbilgisel olmayan nedenlerle, birinci tekil kişiyi, etkin sesi, varolan

³⁷ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.18

³⁸ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press,1988, p.19

³⁹ Jacques, Derrida, *Edebiyat Edimleri*, çev. A. Utku, M.Erkan, OtonomYayıncılık. 2010b, s.67.

⁴⁰ Roland Theuas S. Pada, "Iterability and Différance: Re-tracing the Context of the Text", *Kritike* Volume Three Number Two, V.68-89, 2009,s.71-72

belirtici biçimini edimsellerde yeğlemiştir. Austin yeğlediği bu etkin ses dolayısıyla Derrida'nın mevcudiyet eleştirisinin sınırlarına girer. Bu yeğlemede gönderge, Austin için sözcenin kaynağıdır. Başka bir deyişle eğer sözcileyen birinci tekil kişi değilse, sözcenin kaynağı sözcenin kendisidir. Bu bakımdan Derrida'ya göre Austin, varolan belirtme etkinliğinde sözel sözcenin kaynağının, sözcede ve onun ifadesinde bulunduğundan kuşku duymaz.⁴¹ Fakat Derrida için sözcenin kökeniyle bu bağın eşdeğerinin bir imza tarafından ortaya konduğundan da kuşku duyulmaz. Dolayısıyla yazı dilinde, kaynak bizzat bu imzanın kendisidir. Derrida imzanın başlangıcına taklit ve yinelemeyi koyar. Bu anlamda imza, Austin ve Derrida'nın her ikisi için de bir yazı veya sözcenin kurucu yanını düzenlediği sürece önemlidir. İmza "konuşan veya benden önce yazan kim" sorusunun yanıtıdır.⁴² Bu durumda unutulmaması gereken yazmanın kişiyi metinden geri çekmesi demek olduğudur. Bir kişi olarak yazarın, yazdıklarına tabi olan bir varlıkmiş gibi veya imza attığı metnin arkasındaki dehaymış gibi algılanmasına karşı durmak gerekir.⁴³

Derrida bu bağlamda imza (*Signature*) kavramını ele alır. Bu nedenle öncelikle "İmzaponge" adlı yazısında üç imza tarzını birbirinden ayırır. İlki özgül anlamda imza adını verebileceğimiz, bir dil içinde telaffuz edilen ve bu biçimde okunabilen özel adı temsil eder. İkincisi, bir imza sahibinin bilerek ya da bilmeyerek kendi ürününde bırakabileceği deyişsel işaretler dizisidir.⁴⁴ Bu işaretler bir dil içinde telaffuz edildiği ya da okunduğu biçimde özel ad biçimiyle hiçbir bağa sahip değildir. Üçüncüsüye, genel imza ya da imzanın imzasıdır. Yaygın olan bu imza tarzına göre, yazılı yapıtın bir edim olarak kendisine işaret ettiği, betimlediği ve kaydettiği, bize okuma fırsatı sunmakla kendisini kapanıştan önce imzaladığı dipsiz kuyuya yerleştirme konumuna işaret edilir. Nihayetinde Derrida'nın deyişiyle, "kendim yazıyımdır; imzalayan başkası, başkası olarak şey olduğundan hiçbir şeyi dışarıda tutmayan yazı".⁴⁵

Derrida açısından imza kendi tanımı gereği, imza sahibinin bulunmayışını dile getirir. İmza aynı zamanda kendi mevcudiyetine geçmiş bir şimdide veya gelecek bir şimdide korur ve işaret ettiği bu şimdiliğin aşkınsal biçimidir.⁴⁶ Ancak imza, aynı zamanda, imza sahibinin gelecek bir

⁴¹ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.19

⁴² Roland Theuas S. Pada, "Iterability and Différance: Re-tracing the Context of the Text", *Kritike* Volume Three Number Two, V.68-89, 2009, p.84.

⁴³ Simon, Glendinning, Derrida, çev.Nursu Öрге, Dost Yayınları, Ankara, 2014, s.34

⁴⁴ Jacques, Derrida, *Edebiyat Edimleri*, çev. A. Utku, M.Erkan, OtonomYayıncılık. 2010b, s.393.

⁴⁵ Jacques, Derrida, *Edebiyat Edimleri*, çev. A. Utku, M.Erkan, OtonomYayıncılık. 2010b, s.394.

⁴⁶ Jacques, Derrida, *Signature Event Context*, Limited Inc.,Trans. Alan Bass, Northwestern University Press, 1988, p.20

şimdide, dolayısıyla, genel ve aşkın bir şimdide de sürdüreceği geçmiş bir bulunuşa işaret eder.⁴⁷ Bu anlamda imza bir bakıma kökensel bir şimdinin ele geçirilemezliğini bize gösterir.

Öyle ki imzayla onun kaynağı arasındaki bağ, kendi yinelenebilirliğini sürdürmesidir veya eşdeyişle bu bağın özdeşliğinin kırılmasıdır. Bu anlamda imzanın işlevini yerine getirilebilmesi için okunabilir, yinelenebilir ve taklit edilebilir bir biçimde olmalıdır. Bir bakıma imzanın üretildiği mevcut ve tekil yöneliminden ayrılabilmesi gerekir. Tekilliği ima eden yinelemeleriyle imzalar sırasıyla ne olduğuyla aynı zamanda ne olmadığını da onaylar. Bir imza atan kişi, bunu en başındaki halinden çıkacak olan bir mevcudiyeti öngördüğü bir mevcudiyetin koşullarında yapmaktadır.⁴⁸ Başka bir deyişle imzalar başlangıçta burada olan ama artık olmayan kişinin mutlak tekilliğini ifade ederler. Bu durumda imza sorununu diğer sorunlarla bağlantılayacak biçimde, Derrida'nın Gramatoloji'de Rousseau'yla ilgili belirttiği gibi, her anlam ve her türlü söylem eklentiselliğinin yazısallığında tutulmuştur. Metinde yazarın imzası bağlamında, bu tür bir sorunun mevcudiyet, özgülük ve özne metafiziği dışında hiçbir anlamı yoktur. Zaten açık bir biçimde örneğin Derrida'ya göre öznesi veya konusu Jean- Jacques Rousseau olan bir metin de yoktur.⁴⁹ Derrida kendisini, kendisinden sürekli eksilterek yazan bir yazardır. Onu böyle kılan tam da Rousseau'yla ilgili düşüncesinde yatan yaklaşımda gizlidir.

Sonuç olarak yazının bir niyetin veya mutlak anlamın aktarımı olmadığını söyleyen Derrida yazının sonunu getirirken kendi deyişiyle genel olarak yazının başlangıcını dillendirdiği iddiasındadır. Bunu ortaya koyabilmek için Derrida, Austin'in aslında dili düşünmede bir kırılma olan söz edimleri kuramını ele alır, onun üzerinden yazının nelliğini yeniden ele alır. Ona göre yazı okumadır, asla bir anlam veya hakikatin hermeneutik bir şifresinin çözümlenmesi olamaz. Böylece yazının belirleyici bir niteliği olarak yokluk kavramı, onun kalıcılığı veya devamlılığının bir işlevi değil, onun okunabilir bir yazı olmasının mantıksal bir önkoşuludur.⁵⁰ Bu anlamda Derrida için en başından beri konu edilen iletişim, yazının bu yinelenebilirlik özelliğiyle mümkündür. Bu yineleme edimi içinde, metne imza koyan artık metnin bir unsuru haline gelmiştir. Bu anlamda iletişimi, yazının uzamında bitimsiz bir süreç olarak görmek ve yazarın metinde kendini unutulmaya bırakmasına izin vermek gerekir. Yazar, yazıda ancak

⁴⁷ Aysever, Levent, "Derrida ve Söz Edimler Kuramı", Cogito 47-48 Derrida Özel Sayısı, 2006, s. 314.

⁴⁸ Roland Theuas S. Pada, "Iterability and Différance: Re-tracing the Context of the Text", Kritike Volume Three Number Two, V.68-89, 2009,p.85.

⁴⁹ Jacques, Derrida, Gramatoloji, çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2010a, s.375.

⁵⁰ Simon, Glendinning, Derrida, çev.Nursu Öрге, Dost Yayınları, Ankara, 2014, s.101.

Eren RIZVANOĞLU

bir imzaya indirgenmiş, yazı kökenini artık yazar olmayan bir izle ortadan kaldırmıştır. İletişim bu izler aracılığıyla yapılan bir eylem haline dönüşmüştür. Böylece yazının yinelenebilirliği bize, bu kökensiz yazı biçiminde, iletişimi olanaklı kılmıştır.

KAYNAKÇA

- Aysever, R. Levent (2006). "Derrida ve Söz Edimler Kuramı", *Cogito* 47-48 Derrida Özel Sayısı.
- Derrida, Jacques (1988). "Signature Event Context" pages 1-21, *Limited Inc.* içinde (Trans. Alan Bass). Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques (1998). "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler". (C. Mouffe, Der. Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Derrida, Jacques.(2002). *Mahmuzlar, Nietzsche'nin Üslupları* (Mehmet Baştürk, Çev.). Babil Yayıncılık.
- Derrida, Jacques. (2010a). *Gramatoloji*. (İsmet Birkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınevi.
- Derrida, Jacques. (2010b). *Edebiyat Edimleri*. (A. Utku, M.Erkan, Çev.). Otonom Yayıncılık.
- Glendinning, Simon (2014). *Derrida*. (Nursu Öрге, Çev.) Dost Yayınları.
- Locke, John (1999). *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University Press.
- Pada, Roland Theuas S. (2009). "Iterability and Différance: Re-tracing the Context of the Text", *Kritike* Volume Three Number Two, 68-89

UZAY-ZAMANDA NESNELER VE BİLİNÇ

Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU*

ÖZET

Einstein'ın özel görelilik kuramının gerektirdiği dört boyutlu uzay anlayışı zamanın akışı, hareket ve değişim gibi olguların birer yanılısamadan ibaret olduğunu göstererek klasik zaman ve nesne anlayışını büyük ölçüde değiştirmiştir. Bu çalışmanın amacı, değişen bu kavramlar çerçevesinde, zihnin ve bilincin dört boyutlu uzay-zamandaki konumunu araştırmaktır. Dört boyutlu evren tasarımının, zihnin zamanda ilerleyen ve değişen bir varlık olduğu inancından ziyade, zihnin tıpkı diğer nesnelere gibi anlık uzay-zaman kesitlerinden meydana geldiği iddiasını desteklediği öne sürülecek ve bu iddia irdelenecektir.

Anahtar sözcükler: bilinç, zihin, görelilik, uzay-zaman.

(Objects And Consciousness In Space-Time)

ABSTRACT

The notion of four-dimensional space, entailed by Einstein's special theory of relativity, has altered the classical understanding of time and object through showing that flow of time, motion and change are illusions. The aim of this paper is to search for the status of mind or consciousness within the framework of these modified concepts. It will be claimed that the notion of four dimensional universe supports the idea that the mind consists of instantaneous space-time slices rather than the belief that it is a being that changes and moves through time.

Keywords: consciousness, mind, relativity, space-time.

* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı: 18, s. 61-73
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Einstein'ın özel görelilik kuramı sadece zaman ile ilgili düşüncelerimizi değil, ünlü matematikçi Hermann Minkowski'nin öne sürmüş olduğu dört boyutlu evren anlayışı doğrultusunda, evrenin yapı taşları olarak değerlendirdiğimiz nesnelere hakkındaki düşüncelerimizi de gözden geçirmemize neden olmuştur. Acaba görelilik kuramı "zihin" ve zihnin önemli bir unsuru olan "bilinç" olgularına bakışımızda ne türden bir değişiklik gerektirir?¹ Bilindiği üzere, zihin-beden problemi felsefenin en çetrefilli problemlerinden biridir. Bu problemi çözülmez kılan en önemli unsur, bilinç olgusunun tam anlamıyla açıklanamaz oluşudur. Bugüne kadar pek çoğumuzun varsaymakta olduğu "evren", "fizik" ve "nesne" kavramları çerçevesinde, zihni düalist veya fizikalist açıklama çabaları bizi nihai bir çözüme ulaştıramamıştır. Einstein'ın görelilik kuramının bir uzantısı olarak yorumlayabileceğimiz dört boyutlu uzay anlayışı ve bu anlayışla uyumlu olduğu düşünülen olay ontolojisi ise, bırakın bilinç veya zihin ile ilgili sezgi ve inançlarımızı, sıradan nesnelere hakkındaki genel kanıları dahi alaşağı etmektedir. Bu çalışmanın amacı, bu yeni evren anlayışı içerisinde zihnin veya bilincin konumunu soruşturmadır. Bilincin bize sağlamış olduğu klasik zaman algısının bir yanılısına olarak değerlendirilmesi, bilinçli deneyimin ve zihnin kendisinin de mahiyetini baştan sorgulama gereğini hissettirmiştir. Ancak, bu çalışmanın amacı dört boyutlu evren anlayışı çerçevesinde zihin problemine bir çözüm üretmek değildir. Daha ziyade, bütün bilinmezlikleriyle beraber bilinç ve zihin olgularının böyle bir evren tasviri içerisinde nasıl konumlandırılacağı ile ilgili mümkün bir açıklama sunmaktır. Bu amaçla, zihin gibi bir olgunun nasıl olup da dört boyutlu uzay-zamanın bir parçası olabileceği sorusu üzerinde durulacak ve göreliliğin sıradan nesnelere konusunda gerektirdiği ontolojik sonuçların zihin ve bilinç için de geçerli olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Einstein 1905 yılında yayınlamış olduğu "Hareket Eden Cisimlerin Elektrodinamiği Üzerine" isimli çalışmasında, ışık hızının sabit olduğunu, yani farklı hızlarda hareket eden gözlemcilerden bağımsız olarak saniyede yaklaşık 300.000 km olduğunu iddia ederek, bilim dünyasında ve gündelik hayatta kabul gören zaman anlayışının değişmesine neden olmuştur. Zamanın akıp gittiği, geçmişin geride kaldığı ve geleceğin henüz yaşanmadığı varsayımı kökten sarsılmıştır. Klasik bilimin tasvir ettiği zaman "nehirin kıyısında oturmuşuz ve çok güçlü bir akıntı, geleceği bize doğru getiriyor, zaman bize ulaştığında şimdi oluyor ve nehrin aşağısına, geçmişe

¹ "Bilinç" kavramı zihnin unsurları olan farkındalık, fenomenal nitelik, öznel deneyim gibi olgulara işaret etmektedir. Öte yandan, "zihin" kavramının kapsamı çok daha geniştir. Zihin, bilince ek olarak, yönelsellik, bilinç dışı deneyim gibi unsurları da içermektedir. Bu çalışmada genel olarak bilinçli zihin durumları üzerinde durulacaktır.

doğru akıyor gibidir.”² Ancak Einstein’ın görelilik kuramının resmettiği zaman, bu anlayıştan son derece farklıdır. Işık hızının tüm gözlemcilere göre sabit olması, Newton’un *Principia*’sında³ mutlak olarak nitelendirilen ve sabit bir hızla aktığı düşünülen zamanın göreliliği olduğu anlamına gelmektedir. Siz ışığın peşinden ne kadar hızlı koşuyor olursanız olun ışık sizden aynı hızla uzaklaşır, tıpkı durağan bir gözlemciden uzaklaştığı gibi. Bu durum, sağduyuyla çelişmektedir. Çünkü bugüne kadar edindiğimiz deneyimler, bize herhangi bir cisimle aynı doğrultuda hareket eden bir gözlemciye göre söz konusu cismin hızının durağan bir gözlemcinin ölçtüğü hızdan daha düşük olması gerektiğini söylemektedir. Einstein’a göre ışık hızının sabit olmasının nedeni farklı hızlarda hareket eden gözlemcilerin farklı uzay ve zaman ölçümlerinin olmasıdır. Cisimler hızlandıkça zaman daha yavaş akacaktır. Siz ışığın peşinde koşarken ölçtüğünüz zaman ile durağan bir gözlemcinin ölçtüğü zaman aynı değildir ve her gözlemcinin yaptığı ölçüm diğer gözlemcinin yaptığı ölçüm kadar geçerlidir. Zaman, size göre daha yavaş, durağan bir gözlemciye göre daha hızlı geçecektir. Öyleyse zaman, Newton’un iddia ettiği gibi sabit bir hızla akmamaktadır. Greene’in belirttiği gibi, zaman adeta kendini “ışığın hızı—gözlemcinin hızından bağımsız olarak— her zaman, kesinlikle sabit olacak şekilde”⁴ ayarlamaktadır.

Zamanın göreliliğinin doğurduğu evren tasarımı, elbette, bugüne kadar varsaymış olduğumuz evren tasarımıyla oldukça farklı olmak durumundadır. Klasik zaman kavramı çerçevesinde evrenin şu anki hali ve evrende şu anda olup bitenler üzerinde hepimizin hemfikir olması beklenir. Aynı şekilde geçmiş hepimiz için geçmiştir ve gelecek hiçbirimiz için henüz yaşanmamıştır. Dün geride kalmış ve gerçekliğini yitirmiştir, yarın ise henüz gelmemiş ve gerçeklik kazanmamıştır. Gerçek olan yalnızca hepimizin içinde bulunduğu ve üzerinde uzlaştığı şu andır. Ancak zamanın göreliliği önemli bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Eğer zaman göreliliği ise, “eşanlılık” yani, ayrı olayların aynı zamanda gerçekleşip gerçekleşmemeleri de göreliliğe bağlıdır. Örneğin, şu anda İstanbul’da düşen bir yıldırım ile Ankara’da meydana gelen bir trafik kazası durağan bir gözlemciye göre eşanlı iken, çok yüksek bir hızda hareket eden bir gözlemci için bu iki olay arasında zaman farkı olabilir. Bu gözlemci için Ankara’da trafik kazası yaşandığı halde İstanbul’a henüz yıldırım düşmemiş olabilir. Bu bizi ister istemez şu çarpıcı sonuca götürür: şimdi, geçmiş ve gelecekte yaşanan olayların oluş zamanı görelidir. Benim için şimdi olan bir başkası için geçmiş ve yine bir diğeri içinse gelecek olabilir. Evrensel bir şimdi veya evrensel bir

² Brian Greene, *Evrenin Dokusu*, çev. Murat Alev, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara 2012, s.157.

³ Isaac Newton, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2010.

⁴ Greene (2012), s. 59.

eşanlılık yoktur.⁵ Öyle ki, herkes kendi “şimdi”sini yaşar ve herkes “şimdi”sinde hangi olayların gerçekleştiği konusunda eşit derecede haklıdır. Nasıl ki uzaydaki hiçbir pozisyon “burası” olmayı diğerlerinden daha fazla hak etmiyorsa, aynı şekilde hiçbir an da “şimdi” olmak için diğer anlardan daha öncelikli değildir.⁶

Einstein’ın özel görelilik kuramı, özellikle de eşanlılığın göreliliği, zamanın neliği hakkındaki düşünceleri büyük oranda değiştirmiştir. Zaman artık üç boyutlu evrenin üzerinden akıp giden dışsal bir varlık olarak değil, Einstein’ın hocası Minkowski’nin iddia ettiği gibi, dört boyutlu, adına uzay-zaman dediğimiz evrenin dördüncü boyutu olarak görülmelidir.⁷ Geçmişin, şimdinin ve geleceğin göreliliği tüm zamanların eşit derecede gerçek olduğu sonucunu da doğurmuştur. Eğer benim için geçmiş olan, uzaydaki herhangi farklı bir gözlemci için “şimdi” olabiliyorsa, geçmişin yok olup gittiğini söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde, benim için gelecek olan, bir başkası için “şimdi” olabiliyorsa, o gelecek bir şekilde hâlihazırda var olmalıdır. Bu anlayışı somutlaştırıp daha anlaşılır hale getirmek adına, uzay-zaman genellikle bir ekmek somununa veya bir buz kütesine benzetilir. Uzay-zaman somununda evrenin tüm anlardaki durumları eksiksiz olarak mevcuttur. Farklı hızlardaki gözlemciler bu somunu farklı yerlerden ve farklı açılarla keserler. Her bir kesit belli bir gözlemci için uzay-zamanın bir anındaki olayların tümünü tanımlar. Bu nedenle uzay-zaman somununun farklı dilimlerini kesen gözlemciler, kendilerine göre o an evrenin içinde bulunduğu durumu veya kendi “şimdi”lerini tanımlamış olurlar ki, bu da eşanlılığın göreliliği olduğunu gösterir. Uzay-zaman somununda yer alan kesitlerin tümü eşit derecede gerçektir ve bu nedenle var olma anlamında hiçbirinin diğerine üstünlüğü yoktur.

Öyleyse, zamanın aktığı algısı yalnızca bir yanılgıdan ibarettir. Ancak zamanın akmadığı bir evrende değişim ve hareketten söz etmek mümkün olabilir mi? Klasik zaman algılayışımız çerçevesinde nesnelere sürekli bir değişim ve hareket halinde olduğu düşünülür. Örneğin bir ağaç zaman ilerledikçe büyür, gelişir, yaprak döker. İnsanlar doğar ve yaşlanırlar. Aynı şekilde dünya güneşin yörüngesinde hareket eder ve zaman ilerledikçe bulunduğu konum değişiklik gösterir. Şu bir gerçektir ki, hareket ve değişim, tanımı gereği zamanın akışını veya zamanda ilerleyişi zorunlu kılar. Çünkü bir nesnenin değiştiğini veya hareket ettiğini söyleyebilmemiz için, o nesne t_1 zamanında belirli bir konum ya da durumda iken, aynı nesnenin t_2 zamanında farklı bir konum veya durumda olması gerekmektedir. Oysa görelilik kuramının gerektirdiği zaman anlayışına göre, artık nesnelere zaman içerisinde bir andan diğerine ilerlediğini söylemek mümkün değildir.

⁵J. B. Kennedy, *Space, Time and Einstein: an Introduction*, Acumen Publishing, 2003, s.19.

⁶David Deutsch, *The Fabric of Reality*, Penguin Books, New York, 1997, s. 262.

⁷ Kennedy (2003), s. 50.

Çünkü bir nesnenin geçmişi, şimdisi ve geleceği uzay-zamanda zaten yerini almıştır. Tam bu noktada uzay zamanı bir buz kütesine benzetmek çok daha uygun olacaktır. Akan bir nehrin hareketliliği ve değişkenliğinin aksine, evren bir buz kütesini andırır.⁸ Bu kütle “an” olarak adlandırabileceğimiz donuk ve hareketsiz uzay-zaman kesitlerinden oluşur. Bu kesitler veya “an”lar adeta evrenin anlık çekilmiş fotoğrafları veya sabit film kareleri gibidirler ve evrende meydana gelmiş ve gelecek olan tüm olayları kapsarlar. Bu anlamda, evren içerisinde geçmişin, şimdinin ve geleceğin donmuş olarak bulunduğu dört boyutlu statik bir bloktur. Böyle bir evren içerisinde ne hareket ne de değişim vardır. Hiçbir varlık bir andan diğerine geçemez veya atlayamaz. Aynı şekilde, hiçbir varlık yok olamaz. Her şey bağlı olduğu anın bir parçasıdır ve ebediyen orada durağan bir şekilde var olmak durumundadır. Zamanın akışı gibi hareket ve değişim de birer yanılısamadır. Tıpkı bir film izlerken oyuncuların veya sahnelerin sürekli bir hareket ve değişim halinde olduklarını düşünmemize karşın, aslında görüntüyü meydana getiren film karelerinin sabit olması gibi, uzay-zamanı meydana getiren “an”lar da sabittir. Deutsch bu yanılısamanın doğasını şöyle açıklar: “Bizlere hareket ve değişmiş gibi görünen şey, bizim şu anda sahip olduğumuz deneyim ve yine şu anda hafızamızda bulunan geçmiş deneyimlerin hatırası arasındaki farktır.”⁹ Tıpkı ardı ardına geçen film karelerinin hareket izlenimi uyandırması gibi, hafızamızda bulunan ardışık imgeler ve deneyimler de hareket ve değişim yanılısamasını yaratırlar.

Değişimin ve hareketin yaşanmadığı, zamanın akmadığı, nesnelere bir andan diğerine geçmediği dört boyutlu uzay-zaman, her ne kadar sağduyuyu sınasa da, deneyimlerimizle örtüşür görünmektedir. Bir yanılısama olsun veya olmasın, biz dünyayı sürekli bir hareket ve değişim halinde algılamaktayız. Görelilik, hiçbir şekilde dünyayı algılayış biçimimizi değiştirmemizi gerektirmemektedir. Birçoğumuzun durağan bir nesneyi hareketliymiş gibi algıladığı olmuştur. Hareketsiz bir resmi hareket ediyormuş gibi algıladığımız optik yanılısamalar buna örnek olarak verilebilir. Bu anlamda, olmayan bir şeyi varmış gibi algılıyor olmak bizler için hiç de yabancı bir olgu değildir.

Aynı şekilde, dış dünyayı olduğundan farklı bir şekilde algılamakta olduğumuz iddiası felsefe için de yeni bir iddia değildir. Yüzylerce yıl önce Zenon, formüle ettiği paradokslarla aslında hareketin ve değişimin var olmadığını, bunların yalnızca yanılısamalar olduğunu iddia etmiştir. Hatta bu çalışmanın konusu olan blok evren argümanı, Zenon’un özellikle “Ok Paradoksu” ile ortaya koyduğu argümanın bir uzantısı olarak yorumlanabilir. Zenon, yaydan çıkmış ve hareket ediyormuş gibi görünen bir okun aslında durağan olduğunu söyler. Çünkü ok hedefine ulaşmak için

⁸ Greene (2012), s.172.

⁹ Deutsch (1997), s. 263.

hedefe giden yolun her noktasından geçmek, yani her noktasında bulunmak zorundadır. Bir yerde bulunmak hareketsiz olmayı gerektirdiğinden, okun yandan hedefe doğru hareket ettiğini söylemek mümkün değildir¹⁰; tıpkı bir nesnenin dört boyutlu uzay-zamanın bir noktasından diğerine geçtiğini söylemenin mümkün olmadığı gibi.

Ancak, bu çalışmaya konu olan asıl sorun dış dünya ile ilgili düşüncelerimizi ve algılarımızı göreliliğe uydurmak değil, kendi varlığımız, bilincimiz veya zihnimiz ile ilgili sezgilerimizi ona uydurmaktadır. Dış dünya hakkındaki deneyimlerimizi birer yanılısama olarak nitelendirip göreliliğe karşı tarafsızlaştırmak daha kolaydır. Ancak, bilinçli özneler olarak kendi değişken varlığımızın da bir yanılısama olduğunu ileri sürmek bu kadar basit midir? Söz konusu yanılısamanın kaynağı ve öznesi olan bilinç veya zihnin kendisini de dört boyutlu evrenin değişmeyen donuk bir parçası olarak nitelendirmek mümkün müdür?

Dört boyutlu bir evreni hayal etmek oldukça zor belki de imkânsızdır.¹¹ Bunu her denememizde kendimizi ister istemez evrene dışarıdan bakan bir göz olarak konumlandırıp, dört boyutun dışında veya ötesinde görürüz. Çünkü kendi bilincimizi dört boyutlu evrenin herhangi bir parçası gibi tasavvur etmek çok daha güçtür. Evren değişmeyen statik bir bütün olabilir. Fakat bilinçli özneler, deneyimleyen, gözlemleyen ve anlamlandıran varlıklar olarak durağan olamazlar. Özne, bilinçli deneyimlerinin aracısız olarak farkındadır ve bu sayede kendi değişiminin de doğrudan bilgisine sahiptir. Bir ve aynı öznenin farklı zamanlarda farklı zihin durumları yaşıyor olması, onun zaman içinde değişen ve varlığını sürdüren bir varlık olduğunu düşündürür. Aynı şekilde, tek bir deneyimin bile süregelen bir öznenin varlığını gerektirdiği düşünülebilir, çünkü deneyim anlık bir olgu değildir, bir sürece uzanır. Bilinç veya zihin de en azından bu deneyim süresince varlığını sürdürmek veya zamana yayılmak zorundadır. Bu nedenle, bilincin uzay-zaman bloğunun bir anına bağlanıp kalmaktan ziyade, bir andan diğerine geçebilen veya geçmişten geleceğe doğru ilerleyebilen bir varlık olarak nitelendirilmesi gerektiği düşünülebilir. Bu da ancak, bilincin uzay-zamanın dışında var olduğunu iddia ederek mümkün olabilir. Ancak bu tarz düalist sezgilere dayanıp bilince veya zihne fiziksel dünyadan farklı bir ontolojik statü atfetmek, bilinç problemine çözüm getirmek şöyle dursun, bizi sayısız felsefi soruyla karşı karşıya getirir.

Bu sorulardan en önemlisi René Descartes'ın öne sürdüğü zihin-beden düalizmine eleştiri olarak getirilen ve zihnin, bedenle ve dış dünyayla ilişkisini konu edinen ünlü zihin-beden probleminin bir uzantısı olarak

¹⁰ Aristotle, "Physics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1995, s. 888-1042.

¹¹ Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen, Alfa Basım, İstanbul, 2013, s. 41.

görülebilir. Descartes zihin ve bedeninin birbirlerinden farklı tözler olduğunu iddia ederek zihnin sahip olduğu kendine has niteliklerine bir açıklama getirmiştir.¹² Ancak, zihin ve beden gibi bu denli farklı iki tözün nasıl etkileşimde bulunduğu sorusuna verdiği yanıt birçok felsefeci tarafından tatmin edici bulunmamıştır. Aynı şekilde, bilincin uzay-zamanda yer almadığı iddiası bizi şu soruları yanıtlamak zorunda bırakır: Bilinç evren ile ne tarz bir bağlantı içerisindedir? Bilinç yalnızca içerisinde bulunduğu anın doğrudan bilgisine sahiptir. Geçmiş ve geleceği deneyimleyemez. Uzay-zamandan bağımsız olarak varlığını sürdüren bilinci şu ana ve uzay-zamanda var olan şu bedene veya beyne bağlayan nedir? Neden bilincin geçmiş ve geleceğe erişimi yoktur? Veya uzay-zaman bloğuna aşkın olan bilinç, neden onu bir bütün olarak görememektedir? Bilinç zamanda neden geriye değil, ileriye doğru hareket eder? Bilincin kendine ait bir zamanı mı vardır? Bilinç bir andan diğerine hangi hızla geçer? Bu ve benzeri sorular, bilincin tıpkı diğer şeyler gibi fiziksel dünyanın bir parçası olarak görülmesinin daha makul bir yaklaşım olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Bu nedenle, çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde zihnin fiziksel dünyanın bir parçası olduğu varsayılacaktır. Elbette bu varsayım birçok sorunu da beraberinde getirir. Bunlardan en önemlisi şüphesiz zihnin fiziksel olduğunu veya fiziksel olana indirgenebileceğini iddia eden fizikalizmin karşılaştığı, fizik terimlerinin veya fiziksel açıklamaların bilinçli ve öznel zihinsel durumları açıklamakta yetersiz kaldığına yönelik, eleştiridir.¹³ Ancak bu çalışmada cevaplandırılmaya çalışılacak soru, zihnin ontolojik doğası ile ilgili değil, onun dört boyutlu uzay-zaman ile ilişkisi ile ilgilidir.

Eğer Einstein'ın öne sürdüğü gibi, bilinç dahil olmak üzere her şeyin uzay-zamanda var olduğunu kabul edeceksek, zihin veya bilincin de göreliliğe ve aynı zamanda sağduyuya uygun bir açıklamasını sunmak gerekmektedir. Bunun için öncelikle, uzay-zamanda var olduğunu bildiğimiz sıradan nesnelere ontolojik konumuna bir göz atmak yerinde olacaktır. Bu sayede, sıradan nesnelere ontolojik anlamda radikal bir farkı olmayan zihnin de mahiyetini açıklığa kavuşturabiliriz.

J. B. Kennedy'ye göre göreliliğin gerektirdiği evren tasarımı, nesne odaklı bir varlık anlayışından ziyade, olay odaklı bir ontoloji ile daha uyumludur. Klasik varlık anlayışına göre, evrenin yapı taşları zaman içinde sürekliliği olan nesnelere dir. Hatta bu anlayış öyle kabul görmüştür ki, günlük dil ve dilbilgisi kuralları bile bunun üzerine kuruludur.¹⁴ Ancak görüldüğü üzere, görelilik zamanda bir noktadan diğerine ilerleme olanağını devre dışı bırakarak klasik nesne anlayışını büyük ölçüde sarsmıştır. Hatta birçok felsefeci ve fizikçiye göre görelilik, nesne diye bir şeyin var

¹² René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2007.

¹³ Ned Block, "Consciousness", *A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. Samuel Guttenplan, Blackwell; Cambridge, Massachusetts, 1996, s. 210-219.

¹⁴ Deutsch (1997), s. 258.

olamayacağını göstermektedir. Bunun yerine evrenin yapı taşlarının nesnelere değil olaylar olduğu öne sürülmektedir. Örneğin, İngiliz mantıkçı ve düşünür Bertrand Russell (1872-1970), Einstein'ın nesnelere yerine olayları koyduğunu ve fiziğin hammaddesinin nesnelere değil olaylar olması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵ "Olay ontolojisi" olarak adlandırılan bu görüşe göre, zamanda varlığını sürdürüyormuş gibi görünen nesnelere aslında olaylar toplamından başka bir şey değildir.¹⁶ Olaylar belli zamanlarda ve yerlerde meydana gelirler ve zaman içinde yer değiştirmeleri söz konusu değildir. Örneğin bir tenis maçı izlerken algıladığımızı düşündüğümüz tenis topu, sırasıyla belli anlarda meydana gelmiş olan "tenis raketinin topa vurması, topun havada süzülmesi..., topun rakip oyuncunun raketine çarpması"¹⁷ gibi olaylar silsilesinin yarattığı bir yanılısamadır. Tüm bu sıraladığımız olayların bir parçası olan tek ve aynı tenis topundan söz etmek mümkün değildir. Bu ontolojik yaklaşım yukarıda sözünü ettiğimiz film kareleri analojisi ile birebir örtüşmektedir. Sabit ve anlık olayların her birini değiştirmeyen film karelerine benzeterek, nesne algısının ardına gelmiş benzer olaylardan kaynaklandığını daha açık bir şekilde anlayabiliriz. Öyleyse, nesne, hareket, değişim gibi olguların tümünün dört boyutlu uzay-zamanın belirli noktalarında meydana gelmiş olan dört boyutlu ardışık olayların yarattığı yanılıglardan ibaret olduğunu söyleyebiliriz.

68

Bu durumda bilincin veya zihnin de birtakım anlık ve statik zihin olaylarından meydana geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Yine aynı şekilde, bilincin değişen ve zamanda ilerleyen bir varlık olarak düşünülmesinin son derece aldatıcı olduğu söylenebilir. Düşünmek, algılamak, hissetmek, inanmak veya hatırlamak gibi zihinsel eylemlerin öznesi olan tek ve aynı bilinçten söz etmek artık mümkün değildir. Nasıl ki bir tenis maçında hareket eden tek bir tenis topu yoksa, o tenis maçını başından sonuna kadar izleyen tek bir bilinç veya zihin de yoktur. Süreğen bir bilincin kendisi de yalnızca bir yanılısamadır. Burada akla gelecek ilk sorun böyle bir iddianın döngüsellik içerebileceğidir. Diğer bir deyişle, süreğen bir zihnin bir yanılısama olduğunu ileri sürmek için onun varlığını varsaymamız gerektiği düşünülebilir. Her yanılısama aynı zamanda bir deneyimdir ve her deneyim gibi her yanılısamının da bir öznesi vardır. Değişim, hareket, nesne gibi olguları birer yanılısama olarak nitelendirirken, bu yanılısamaların öznesi olarak, birtakım olaylar silsilesini başından sonuna kadar seyredebilen kendi süreğen zihinsel varlığımızı varsaymaktayız. Ancak zihnin süreğen varlığının bir yanılısama olduğunu ileri sürmek, bizi bu yanılısamının öznesinin kim veya ne olduğu sorusunu cevaplandırmak zorunda bırakır. Bu sorunlar her ne kadar zihin veya bilinci uzay-zaman

¹⁵ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Routledge, 2009 s. 657

¹⁶ Kennedy (2003), s. 51, 52.

¹⁷A.g.e., s. 53.

içerisine konumlandırmayı güçleştirse de, yalnızca anlık zihinsel durumlara başvurarak tüm bu olumsuzlukların aşılabileceği kanaatindeyim. Bunun için şimdi süregelen bir bilinç yanılması yaratan bu anlık olayların neler olduğuna bakmak gerektiğini düşünüyorum.

Uzay-zamanın “an” olarak adlandırılan dört boyutlu uzay-zaman dilimlerinden meydana geldiğini, yine top gibi sıradan bir nesnenin aslında anlık dört boyutlu olaylar silsilesinden ibaret olduğunu gördük. Şimdi ise yapılması gereken aynı iddiaların zihin için de geçerli olduğunu temellendirmektir. Zihin de tıpkı uzay-zaman veya sıradan nesnelere gibi anlardan oluşmaktadır. Tek ve aynı zihin veya bilinç olarak nitelendirdiğimiz şey aslında farklı anlarda meydana gelen durağan zihin olayları veya durumlarının bir araya gelmesinden başka bir şey değildir. Bu durumu daha anlaşılır kılmak adına, bu anlık zihin olaylarına “zihinsel an” ve bu zihin olaylarının meydana getirdiği bütüne de “zihin bloğu” adını verelim. Zihinsel anlar, tıpkı uzay-zaman dilimleri gibi son derece kapsayıcıdır. Bu anlamda bir zihinsel an, söz konusu zihin bloğunun o andaki tüm zihin durumlarını içermektedir. Öyleyse, bir tenis topunun zaman içindeki hareketini, durağan film karelerine böldüğümüz gibi, zihin bloğunu da zihinsel anlara bölebiliriz. Diğer bir deyişle, tam olarak şu anda içinde bulunduğumuz zihin durumu gibi sayısız ardışık zihin durumu, yani zihinsel an olduğunu söyleyebiliriz.

Bu zihinsel anları tasavvur etmek elbette çok güçtür. Çünkü herhangi bir zihinsel an üzerine odaklanıp onu betimlemeye çalışırken, kendimizi ister istemez farklı bir zihinsel an içerisinde buluruz. Zihnimizi belli bir anda durdurup veya süregelen olduğu yanılmasıyla kendimizi kurtarıp, ona dışarıdan bakarak nesnel bir tanımlama vermek mümkün değildir. Ancak yine de şu andaki bilinç durumumuzu sembolik olarak şu şekilde betimleyebiliriz: *t* zamanındaki zihinsel an, ekranda beliren harfin, dışarıdan gelen kuş cıvıltısının algılanması, sıcaklık hissi, baş ağrısı hissi gibi o anda gerçekleşen bilinçli zihinsel olayların tümünü diğer bir deyişle, zihnin *t* anında içerdiği her şeyi kapsayan bir kesittir. Elbette, söz konusu zihinsel anın içeriği algısal deneyimlerle sınırlı değildir. Aynı zamanda o anda sahip olunan geçmiş anıları ve gelecek beklentisini ve bilincinde olmadığımız diğer zihin durumlarını da içerir. Bununla birlikte, bir sonraki veya bir önceki zihinsel an ise buna büyük oranda benzerlik gösteren zihin olaylarını içermektedir. Bu zihinsel anlar birbirlerinden bağımsız, herhangi bir ortak özne içermeyen dört boyutlu anlık olaylardır. Zihin bloğu ise geçmiş ve gelecek tüm benzer ve ardışık zihinsel anları eksiksiz olarak içeren ve süregelen bir bilinçli varlık izlenimi uyandıran durağan bir bütündür.

Süregelen bir zihnin varlığının bir yanılması olduğu tezini güçlendiren en önemli dayanak, bu yanılmanın yalnızca belli bir zihinsel ana gönderme yapılarak açıklanabilmesidir. Bu nedenle, ardışık zihinsel

anları bir film izler gibi izleyen ve yanılığa düşen aşkın ve süreğen bir özne varsaymaya ihtiyacımız yoktur. Daha önce belirttiğimiz gibi Deutsch hareket ve değişimin şu anda sahip olduğumuz deneyim ve yine şu anda sahip olduğumuz anılardan kaynaklandığını iddia ederek aslında “tek bir an” a gönderme yapar. Aynı şekilde değişen ve zamanda ilerleyen bir zihnin varlığına ilişkin yanılısamayı anlamak için yalnızca “şu zihinsel an” a bakmak yeterlidir. Tüm bir zihinsel bloğun varlığını varsaymamız dahi gerekmemektedir. Çünkü hafıza ve anılar bile her ne kadar geçmiş anlarla ilişkili görünseler de, aslında tek bir zihinsel anın parçasıdır. Diğer bir deyişle, tek bir ana ait birer gerçeklikler ve evrendeki diğer zihinsel anlarla doğrudan bir ilişki içerisinde değildirlere.

Yine benzer bir şekilde, tıpkı diğer nesnelere gibi, zihnin zamanın bir noktasından diğerine geçemediği gerçeği bize ister istemez şunu gösterir: kendimizle veya dış dünya ile ilgili zaten sahip olup olabileceğimiz tek delil veya tek bilgi “şu zihinsel an”ın bilgisidir. Ne geçmiş ne de geleceği deneyimleyip bilgisini edinmemiz mümkün değildir, çünkü bu, zamanda ilerleyen bir zihnin varlığını kabul etmeyi gerektirir. Her ne kadar geçmişten şu ana uzanan süreğen zihinsel varlığımız bizlere aşikâr görünse de, doğrudan bilgisine sahip olduğumuz tek şey şu andaki zihinsel durumumuzdur. Dolayısıyla süreğenlik yanılısını çözümleyecek tek dayanağımız da “şu zihinsel an”dan ibarettir. Zihnimizin zamanın belirli bir noktasında var olmaya başlayıp, şu anda varlığını sürdürdüğü ve gelecekte var olmaya devam edeceği inancı yalnızca “şu zihinsel an”dan kaynaklanan bir yanılıdır.

Şüphesiz bu tarz bir yanılısamayı besleyen birincil unsur herhangi bir zihinsel anın parçası olarak nitelendirebileceğimiz bellek ve hatıralardır. Tıpkı İngiliz deneyci filozof David Hume’un (1711-1776) *İnsan Doğası Üzerine bir İnceleme* adlı eserinde belirttiği gibi, bellek ardışık algıları ilişkilendirerek özdeşlik fikrinin doğmasına neden olur, oysa tüm bu algılara sahip bir benlik tasarımı mümkün değildir.¹⁸ Benzer bir şekilde, herhangi bir zihinsel ana bağlı olan geçmiş algıların hatıraları, zaman içinde süreğen olan bir zihnin veya öznenin varlığını çıkarsamamıza neden olur. Bizlerin kendimizi değişen, hareket eden fakat buna rağmen bir ve aynı kalan bilinçli özneler olarak algılamamızın ardında yatan neden kendimizi geçmiş birtakım deneyimlerin öznesi olarak tasavvur ediyor oluşumuzdur. Hiç şüphesiz, eğer ben birkaç saniye önce duyduğum sesi veya gördüğüm rengi hatırlayabiliyorsam, birkaç saniye önce de var olduğumu, yani varlığımın süreğen olduğunu düşünmemem için hiçbir neden yoktur. Ancak bu çıkarım, zihnin veya bilinçli öznenin süreğen varlığına dair nesnel ve sağlam bir delil sunmaktan uzaktır. Az önce belirtmiş olduğum gibi, hafıza veya bellek

¹⁸David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 180.

geçmişin doğrudan deneyimi değil şu anda sahip olunan zihinsel bir durumdur, bu nedenle geçmiş ile ilgili kesin deliller sunmaz. Belleğin kimi durumlarda yanıltıcı olabildiği gerçeği bu iddiamı destekler niteliktedir. Hatta işi daha da ileri götürerek belleğin baştan aşağı yanlış ve hiç yaşanmamış hatıralarla dolu olabileceğini söylemek bile mümkündür.

Örneğin, öyle bir bilinçli varlık tasavvur edebiliriz ki, zamanın belli bir anında varlığa gelmiş olsun ve dahası belleğinde bu andan öncesine dair hatıralar taşısın. Bu varlık ister istemez tek bir zihinsel andan yola çıkarak geçmişte de var olduğu yanılığına düşecektir. Bu örneği dört boyutlu uzay-zaman anlayışı çerçevesinde şöyle ifade edebiliriz: öyle bir zihinsel an tasavvur edebiliriz ki, o zihinsel anı önceleyen ve ona benzeyen veya ona ardışık hiçbir zihinsel an bulunmasın. Hatta onun uzay zaman içerisinde var olan tek zihinsel an olduğunu dahi düşünebiliriz. Bu tek zihinsel an, o anlık tüm deneyimleri, hatıraları ve gelecek beklentilerini içersin. Bu durumda söz konusu zihinsel an ister istemez süreğenlik izlenimi de içerecektir çünkü o zihinsel anın sahip olduğu geçmiş deneyimlerin imgeleri böylesi bir yanılısamayı kaçınılmaz kılacaktır. Öyleyse, şu an içinde bulunduğumuz zihinsel durum veya şu zihinsel an, kendisinden önceki ve sonraki zihinsel anlarla bir benzerliğe veya ardışıklığa sahip olsa da, onlarla herhangi bir zorunlu ilişki içerisinde değildir. Diğer bütün anlar gibi o da dört boyutlu uzay-zamanın tek bir noktasına bağlıdır ve ebediyen bulunduğu yer ve zamanda değişmeden var olacaktır. Aynı şekilde, geçmişte yaşanmış ve gelecekte yaşanacak tüm zihinsel olaylar da aslında uzay-zamanın bir yerlerinde şu zihinsel andan ve birbirlerinden bağımsız bir şekilde varoluşlarını sürdüreceklerdir.

İster evrende tek bir zihinsel an olsun, ister sayısız zihinsel andan meydana gelmiş sayısız zihin bloğu olsun (ki bu seçenek sağduyuya daha yakındır) süreğenlik yanılısaması her durumda var olacaktır. Bu yanılısamayı çözümleyip anlamak için süreğen veya aşkın bir zihin veya bilinçli varlık varsaymaya ihtiyacımız yoktur.

Sonuç olarak, Einstein'ın özel görelilik kuramı, Minkowski'nin dört boyutlu uzay-zaman anlayışı ve var olan her şeyin uzay-zamanda var olduğu iddiası çerçevesinde zihin ve bilince verilebilecek en uygun açıklama, zihin ve bilincin de tıpkı diğer nesnelere gibi ardışık ve statik uzay-zaman kesitlerinden meydana geldiğini söylemek olacaktır. Her ne kadar, durağan ve donuk bir evren tasarımı ile değişken ve süreğen bir zihin anlayışı bağdaşmaz gibi görünse de, tek bir zihinsel ana gönderme yaparak bu bağdaşmazlığın aşılabileceği gösterilmiştir. Kaçınılmaz olarak var olduğunu düşündüğümüz değişken, süreğen ve farklı zamanların bilincinde olan zihinsel varlıkların aslında değişmeyen ve ebedi olan zihinsel anlardan ve anlık bilinçlerden meydana geldiğini ileri sürmek, zihne hem görelilikle uyumlu bir konum hem de zihinle ilgili yanılıgı açıklamak için bir dayanak teşkil etmektedir. Öyleyse; geçmiş, gelecek ve şu anki tüm zihinsel

anlar eşit derecede gerçektir. Her zihinsel an kendi anlık bilincini, deneyimlerini, hatıra ve gelecek beklentisini ve buna benzer birçok zihinsel olayı ve hatta süreğenlik yanılması içerir. Aynı şekilde, adına bilinç dediğimiz ve geçmişten geleceğe doğru yol aldığını düşündüğümüz bir varlık yoktur. Onun yerine dört boyutlu uzay-zaman içinde anlık "bilinçler" veya "bilinç olayları" vardır. Bir andan diğerine geçişin mümkün olmadığı dört boyutlu uzay-zamanda, böyle bir geçişin yaşandığı yanılması ise temelde tek bir zihinsel anın parçası olan bellekten kaynaklanmaktadır. Her ne kadar görelilik kuramı zaman ve evren ile ilgili düşünce şeklimizi büyük ölçüde değiştirirse de, nesnelere ve bilinçli varlıkların ontolojik konumunu dört boyutlu uzay-zaman bağlamında sağduyuya uygun bir şekilde açıklamak mümkündür.

KAYNAKÇA

- Aristotle (1995) "Physics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, s. 888-1042.
- Block, Ned (1996) "Consciousness", *A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. Samuel Guttenplan, Blackwell, Cambridge, Massachusetts, s. 210-219.
- Descartes, René (2007) *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.
- Deutsch, David (1997) *The Fabric of Reality*, Penguin Books, New York.
- Greene, Brian (2012) *Evrenin Dokusu*, çev. Murat Alev, TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara.
- Hawking, Stephen (2013) *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen, Alfa Basım, İstanbul.
- Hume, David (2009) *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu yayıncılık, Ankara.
- Kennedy, J. B. (2003) *Space, Time and Einstein: an Introduction*, Acumen Publishing.
- Newton, Isaac (2010) *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.
- Russell, Bertrand (2009) *History of Western Philosophy*, Routledge.

DİL VARLIĞININ ONTOLOJİK ZEMİNİ

Yakup KAHRAMAN*

ÖZET

Dil konusu pratik yaşamımızın her alanında önemli bir yer tutmaktadır. Bu konunun teorik zemini ile ilgili felsefi anlamda yapılmış çalışmaların en önemlilerinden birisi olan Wittgenstein'in çalışmaları ise dönüm noktası niteliğindedir. Wittgenstein'in dil yaklaşımını birinci ve ikinci dönem olarak ele aldığımızda her iki dönemin felsefi zemininin ontolojik yeterliliğinin ne olduğu sorgulanmaktadır. Bu sorgulamanın sonucunda Wittgenstein'in birinci döneminin yaşamsal perspektiflerin ortaya konulmasını sağlayan dil için yeterli bir felsefi zemine sahip olmadığı ikinci döneminin ise bu bakımdan çeşitli yaşam alanlarına saygı duyan bir dil yapısı oluşturduğu ortaya konulmuştur. Bununla birlikte ontolojik zemini daha güçlü olan ve günümüzdeki dil sorunlarını yaşam pratiklerini de göz önüne alarak çözmek için daha verimli bir zemin olarak Herder, Humbolt ve Heidegger'in dil yaklaşımları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Wittgenstein, Dil, Dünya, Düşünce

(The Ontological Ground of Language Asset)

ABSTRACT

The subject of language holds an important place in every field of our practical lives. In a philosophical sense, the works of Wittgenstein- one of the most important study of researches made - related to theoretical ground of this topic is a turning point. If we consider Wittgenstein's approach to language as first and second term, what should be ontological adequacy of philosophical ground of both terms has been questioned. At the end of this questioning, it is prevailed that there may not be sufficient philosophical basis for language allowing to demonstrate the vital perspectives of Wittgenstein's first period, whereas in this regard, his second period has formed a language structure respecting to variety of habitats. However, we focused on language approaches of Herder's, Humbolt's and Heidegger's having the strongest ontological basis to solve the problems of language in nowadays as a more efficient backdrop by considering the practicals of life.

Key Words: Wittgenstein, Language, World, Thought

* Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı: 18, s. 75-87
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Dil, yaşam alanlarımızda kendine önemli bir yer edinmekte ve teorik tartışmaların ötesinde gittikçe pratik zemindeki fonksiyonallığı üzerinden ele alınmaktadır. Örneğin, yabancı dil öğreniminin neden erken yaşlarda başlamaması veya başlaması gerektiği, anadilin kamusal alandaki kullanımının sınırlanması veya ortak bir şivenin neden gerekli olduğu, bireyin içerisinde yetiştiği toplumda konuşulan (her ne kadar basit, karma da olsa) dili serbestçe ifade etmesinin insani açıdan önemi, dili anlaşılmasız bir ibadetin geçerliliği gibi tartışmaların eğitim, siyaset, sosyoloji, din, sanat gibi pek çok alanda yer etmesi dilin varoluşsal-ontolojik¹ zeminde genişlemesinin göstergesidir. Dilin özellikle son iki yüzyıldır sosyo-politik durumumuzu yönlendirme özelliğinin yanı sıra dil sayesinde yaşam projeleri meydana getirilmesi de bu tezimizi doğrulamaktadır. Rorty, bu özelliğe işaret ederek dilleri değiştirmenin daha önce asla var olmamış insan türleri türetebileceğini söylemektedir.²

Demek oluyor ki, günümüzde dilin konumlandırılması ve içeriği ile ilgili tartışmaların çokluğu dil denilen varlığın insan yaşamı ile olan ilişkisinin çok yönlü hale gelmesinden kaynaklanmaktadır. O halde dil, sadece gramer ve sözcüklerin analizine dayalı bir etkinlik olmanın ötesinde ontolojik alanı işgal eden bir varlık olarak insan yaşamının her alanını yönlendirme gücüne sahiptir. Bu yönü bizim felsefi anlamda dili daha fazla yaşam ekseninde değerlendirmemiz gerektiği görüşünü desteklemektedir. Nasıl bir yaklaşım bizi dil denilen varlığın teorik ve pratik zeminini oluşturma ve anlamlandırma imkânı verebilir? Dilin yaşamla buluşmasını sağlayan bu ontolojik zemin nasıl bir felsefi tutumla ele alınmalıdır?

Yüzyıllar boyunca felsefeciler dil-deneyim ilişkisini naif bir biçimde, zaten oluşmuş bir deneyimin dilde anlatım bulması olarak düşündüler. Dil felsefesiyle bu ilişki tersine çevrilmeye çalışılmış ve dil, deneyimin temeli olarak tasarlanmaya başlanmıştır.³ Eğer dili geçmişten getirdiğimiz birikimlerin ve algı dünyamızın temeli olarak düşünürsek bu yaklaşım, zamansal ve mekânsal bütünlüğün ortaya konulması açısından oldukça yerinde ve ontolojik yönü olan bir felsefi zemin meydana getirebilecek yeterliliktedir. Bu ontolojik yönün ortaya konulabilmesi için dilin düşünce, varlık, zaman, mekân bağıntısının felsefi anlamda ele alınması gereklidir. Bu anlayış dil üzerinden yapılan ve yaşamımızın bütün boyutlarını sarmalayan pek çok tartışmanın giderilebilmesi için verimli bir zemin meydana

¹ Varoluşsallık ve ontoloji kavramlarını Heidegger'in felsefi zeminine göre anlamlandırmaktayız. Buna göre bu iki kavram teori ve pratiğin diyalojik ekseninde seyrettiği, tarihsel yönü olan, varlığı yaşam perspektifi üzerinden anlamının temelini oluşturmaktadırlar.

² Richard, Rorty, Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma, çev. M. Küçük- A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.30.

³ Christopher, Macann, Felsefe Dili ve Dil Felsefesi, "Bir Arada" Önay Sözer Armağanı, çev. Sema Bulutsuz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 684.

getirebilecek potansiyele sahiptir. Böyle bir dil yaklaşımı için gerekli felsefi zemin hangi düşünürlerin yaklaşımından beslenerek elde edilebilir? Dilin, düşünce ve dünya ile olan ilişkisini irdeleyerek farklı bir dil algısı ortaya koymaya çalışan ve 20. y.y.'ın en önemli dil felsefecilerinden olan Wittgenstein'in yaklaşımı dil varlığını ontolojik boyutta ele almamız için yeterli felsefi zemin oluşturabilmiş midir?

Wittgenstein, dili kullanan insanı ve dünyayı nesnel bir zeminden yola çıkarak yorumlamış, dilin doğasını ve dünya ile bağlantısını ortaya koymaya çalışmıştır. İlk dönemindeki eseri olan *Tractatus* incelendiğinde görülecektir ki düşünür dili mantıki bir hiyerarşi ile dili ele almıştır. O, Kant'ın dünyaya sınır çizmeye çalışması gibi dile sınır çizmeye çalışmıştır.⁴ Bu sınırı çizerken de düşünce ile gerçeklik arasında bire bir uyum olduğu varsayımının Wittgenstein'in çıkış noktasını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ona göre dilin sınırları düşüncenin sınırları demektir. Düşüncenin sınırlarıyla ilgilenmek bizi dilin sınırlarına götürecektir. Buradan da o şu çıkarıma gidecektir: Dilimin sınırları dünyanın sınırlarını gösterir.⁵ Ona göre felsefi sorunların kaynağında dilsel ifadelerin herhangi bir olguya karşılık gelme durumundaki belirsizlikler yatmaktadır. Wittgenstein, Comte vari bir tavır sergileyerek olgusal olanı doğru olarak kabul etmekte, sadece olgusal olanı dile getirip, bunun dışındaki düşüncelerin dile getirilmemesi gerektiğini savunmaktadır.

Wittgenstein'a göre toplam gerçeklik dünyadır⁶ ve biz olguların tasarımlarını kurarız.⁷ Ona göre doğru düşüncelerin toplamı, dünyanın bir tasarımıdır.⁸ Burada Wittgenstein'ın dili sınırlandırmaya çalıştığı eleştirisi getirilmektedir. Bize göre de o, dile olgusal sınırı çizerek düşüncüyü metafizik öğelerden arındırmak istemiş, böylece herkes için aynı doğrulara ulaşabilecek bir teori ortaya koymaya çalışmış ve evrensel bir yaklaşımla belirsizliklerin ortadan kaldırılabilmesini tasarlamıştır. Bu bağlama işaret eden Taylan Altuğ'a göre *Tractatus*'un başlıca görevi dilde bir anlam sınırı çizmek ve söylenebilir olanla söylenemez olanı birbirinden ayırt etmektir; öyle ki, dilde dilin kendisinin çizdiği sınırın ötesinde kalanların anlamsız(saçma) olduğu gösterilebilsin.⁹ Peki, dili Wittgenstein'ın *Tractatus*'undaki gibi olgusalığa indirgediğimizde ahlak ve estetik gibi konular hakkında nasıl konuşabiliriz? Dilin en özgün serimlenmelerine sahne olan şiir, tiyatro gibi alanlardaki kullanımları bu yaklaşımla nasıl

⁴ David, Pears, Wittgenstein, çev. Arda Denkel, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1985, s.37.

⁵ Ludwig, Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s.133.

⁶ Ludwig, Wittgenstein, a.g.e., s.23.

⁷ Ludwig, Wittgenstein, a.g.e., s.23.

⁸ Ludwig, Wittgenstein, a.g.e., s.27.

⁹ Taylan, Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, Etik Yayınları, İstanbul, 2004, s.47.

açıklanabilir? Aynı anlamların yakalanabilmesi için dilde nesnel bir zemin oluşturulabilmesi dilin doğası göz önünde bulundurulduğunda ne kadar mümkündür?

Wittgenstein'a göre dilimiz anlamlı söylem alanını ve böylelikle dünyamız içindeki olanakların sınırlarını belirlerken, dünyadaki herhangi bir şeyin var olmasını ya da var olmamasını belirleyemez. Dünyada neyin var olduğu, dilin biçimsel gerekliliklerinden sonuç olarak çıkarılamaz, gerçeklikle karşılaştırılması gerekir.¹⁰ O halde dil yoluyla ortaya koyduğumuz tasarım ait olduğu olguya uyarsa doğru bir resim olacak, eğer değilse yanlış olacaktır. Bu anlayış dili statik, üretkenlikten ve yaratıcı çıkarılmamalardan uzak bir hale getireceği için farklı yaşam perspektiflerini dahi anlamada zorluk çekecek bir zihin dünyası oluşturacaktır. İnsan, en önemli varlığı olan dil ile birlikte sadece olgusal alanla sınırlanacak ve bu alanın dışında anlam alanları üretemeyecek midir?

Dil, olgu alanına hapsedildiği zaman refleksif bir tavır sergilemekten uzak, dogmatik öğelerin güdümüne girecektir. Bu dil anlayışı hayatı ve bu hayatın unsurlarını kendi mecrasında anlama ve yorumlamaktan uzak bir felsefi zemine sahiptir. Bu tür bir yaklaşımın Herder tarafından eleştirildiğini görmekteyiz. Ona göre dil, sabit, kuralları ve içeriği tamamlanmamış bir yapı değildir. O, dilin başıboş hayatta, o büyük, geniş âlemde henüz biçimce sınırlanmamış kuralları olmadan, kitapları ve harfleri, usta denilen eserleri olmadan, her gün zenginleşmek zorunda kalacak kadar fakir ve eksik ve her gün ilgi işaretleriyle, ilk tutku ve his emriyle olabilecek kadar genç ve oynak olduğunu belirtir.¹¹ Görüldüğü gibi Herder, statikleştirilerek tek yönlü bir iletişimle oluşacak dil ortamının, yaşam zemini düşünülürken işlevsellikten yoksun olacağına inanır. Wittgenstein'ın ortaya koyduğu bu dil varlığının insanı diğer varlıklarla bir araya getirme gücünden de yoksun olduğunu söylemek mümkündür.

Wittgenstein'ın meydana getirdiği dil yaklaşımıyla oluşabilecek nesnel yapı farklı kültürel ortamlardan, şiirden edebiyattan beslenen, farklı geleneklerin getirdiği dünya algılarını tümünden yok sayacak, dikte edici bir üslupla tek tip insan modelinin oluşumuna neden olacaktır. Hâlbuki ontolojik refleks asla bunu benimsememektedir. Bize göre Wittgenstein'ın yapmaya çalıştığı şey pozitivist bir reflekse dayanarak kaos olarak gördüğü bir çok söylemi kategoriyal hale getirmek böylece doğruluk ve kesinlik sorununu aşmaya çalışmaktır. Onun bu çabası bir tür indirgemeyi de beraberinde getirecektir. İnsan ürünü olarak pek çok alanda pek çok farklı dil'in olduğunu düşünürsek böyle bir dil yapısında bütün dil yapıları aynı standartlara sahip olacaktır. Wittgenstein, bu standartları yakalamak için

¹⁰ Ludwig, Wittgenstein, a.g.e., s.27.

¹¹ Johann Gottfried, Herder, Dilin Kökenleri Üzerine, Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri, çev.Gürsel Aytaç, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011, s.53.

dünyanın da sabit olduğunu iddia etmektedir.¹² Yani dünya olduğu gibi olan her şeydir.¹³ Böyle bir dünya algısı herhangi bir şeyi olduğundan farklı yorumlama imkânının olmadığını varsayar ve farklı perspektiflerin önünü kapatır. Wittgenstein'in bu yaklaşımının pratik zeminde bir karşılığı olmuş mudur?

Genel-geçer ve evrensel ilkeleri olan felsefi zemine sahip dil yapısı modernizm tarafından kabul görmüştür. Bu sayede toplumun sembolik formundan algı biçimine kadar her alanda, tek elden hüküm gücüne sahip olma imkânı meydana getirilmeye çalışılmıştır. Demek oluyor ki dilin oluşumunun tarihsel kökenleri ve bunun gelenekle bizim zihinlerimize yansıyan imajları göz ardı edilerek dil, varoluş koşullarına hükmetme aracına dönüştürülmüştür. Dil sadece dünyaya bakmamızı sağlayan bir varlık mıdır? Dil düşünceyi ifade etmenin bir aracı mıdır? Yoksa düşüncenin ortamı mıdır? Dil olgulara indirgenebilir mi? Dili sadece olgusal dünya ile ilişkilendirmek ve sınırlandırmak ne gibi sorunlara neden olmaktadır?

Dil, Wittgenstein için gösterimsel tümceler içeren, bilimsel, ortak bir yapının olduğu varlığı işaret etmektedir. Ona göre dil, deneyimimizin bir parçasını, deneyimimizin yine belirli başka bir parçasının yerine geçirdiğimiz bir etkinliktir. Bu etkinliğin sonucu da dünyadır.¹⁴ Burada dikkatimizi çeken şey Wittgenstein'in deneyimin kendi başına bir anlam ifade etmediğini ileri sürerek bu anlamın ancak dil ile yakalanabileceği ile ilgili vurgusudur. Yani dil ile kaynaştırılamayan bir deneyimin dünya ile ilişkisi bulunmamaktadır. Ona göre dünyaya ilişkin tüm deneyimimiz ve bilgimiz, dil aracılığıylaadır. Düşünürün dil ve dünya arasındaki bu bağıntıdan kastettiği şey, dil olmaksızın dünyaya ilişkin hiçbir deneyime sahip olamayacağımızla veya varoluşu anlamlandırma becerisi kazanamayarak bizi biz yapan asli etkinliği ortaya koyamayacağımızla ilgilidir. Fakat burada matematiksel ağlarla örülmüş olan dil algısı ile bakılacak olan dünya geometrik bir yapının ötesine gidemeyecektir.

Dil'i analitik çözümlenmelerle anlamaya çalışmak, kelimelere ve kurallara bölerek bilimsel sınıflandırmalar yapmak ontolojik geçerliliği olmayan bir yaklaşımdır. Bunun sebebi Humbolt'un da belirttiği gibi Dil'in varlık özelliğinden kaynaklanan süre giden yapıdır. Ona göre gerçek niteliğinde kastedilen dil, hem biraz sürekli hem de her anda geçip giden bir şeydir. Dilin yazı ile yaşatılması her zaman yalnızca eksik, mumya tarzı bir saklamadır ki bu bile canlı aktarımın somutlaştırılmasına ihtiyaç duyar. Humbolt bu bakımdan dil'in kendisinin bir eser(Ergon) değil, bir

¹² Ludwig, Wittgenstein, Defterler 1914-1916, çev. Ali Utku, Birey Yayınları, İstanbul, 2004, s.79.

¹³ Ludwig, Wittgenstein, Tractatus, s.15.

¹⁴ Ludwig, Wittgenstein, Defterler 1914-1916, s.12.

faaliyet(Energeia) olduğunu belirtir.¹⁵ Dili analitik bir yapıyla ele almak ontolojik açıdan ne gibi sorunlar meydana getirmektedir?

Wittgenstein'a göre dil, dünya ile içsel bağıntı içinde yer aldığı için o ve bu bağıntılar, olguların mantıksal olanağını belirler. Anlamli bir ime sahipsek bu im, bir yapı ile belirli bir içsel bağıntıda yer almalıdır.¹⁶ Burada Wittgenstein dili olguların ortaya konulabilmesinin bir aracı olarak görmektedir. Bunun sonucunda dil biçimsel ağlarla örülen bir anlam dünyasının ortamı olarak tasarlanmaktadır. Bu biçimsel yapı her türlü duygu dünyasını dışarıda bırakacaktır. Böyle bir dil teorisi herhangi bir tablonun insan zihninde ortaya çıkardığı duygulanımı nasıl ifade edebilir ki? Çocukluğunda dinlediği bir masalı yıllar sonra tekrar dinleyen bir kişi Wittgenstein'ın bu teorisinde kendi düşüncelerini yeniden nasıl aktarabilir ki? Herder'in de belirttiği gibi karşımızda öyle duyarlı bir varlık var ki canlı duyumsamalarının hiç birini içinde tutamıyor, ilk şaşırtıcı anda, istenmeden ve niyeti olmadan bile her bir duyumsamasını dışa vurmak zorunda kalıyor. Herder' e göre herkesin içinde bulunan bir yasa vardır. Bu da "Yalnız kendin için hissetme duygun ses versin" şeklindedir ve ona göre bu ses dildir.¹⁷

Görülüyor ki Wittgenstein burada ideal bir dil anlayışının teorik temellerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu dil, dünyanın kendinde yansıdığı dildi ve olgusal olana eklenmişti. Dolayısıyla anlam, nesnenin varlığına bağlı olarak ortaya çıkmakta idi. Eğer nesne ortadan kalkarsa anlamda olmayacak demektir. Wittgenstein'ın bu teşebbüsünün temelinde halen varolan'la dil yapısını belirleyerek anlamsızlık, belirsizlik çukuruna düşmeme çabası vardır. Fakat bu çaba dile soğuk bir yüz giydirmenin ötesine geçememiş görünmektedir. Bunun sebebi olgusal sınırdan geçememesi ve kalma endişesi sonucunda insani etkinlik alanının çoğunu görmezden gelme eksikliğidir.

Herder'e göre eğer dil'i sadece duyu organları ile ilişkilendirirsek yazısı renkler ve çizgilerle bir cebir olurdu ama asla tınlayan bir dil olmazdı. O halde dil sadece bizim biyolojik yapımızın bir ürünü olarak ortaya çıkmamaktadır. Herder, içinde bulunduğumuz ve duyumladığımız bu dünyanın da bize tepki verdiğini, ses verdiğini belirtir. Ona göre işte o dünya sesler yardımıyla bizim öğretmenimiz oluyor.¹⁸ Wittgenstein'ın Herder'in bu yaklaşımını ilk döneminde atladığını veya görmezden geldiğini söyleyebiliriz. Fakat o, ikinci dönemde bu dil yapısından vazgeçer ve bütün yaşam farklılıklarını tehdit edebilecek olan tek bir form halinde tasarladığı metadil yaklaşımını yerine farklı yaşam gerçekliklerini ifade eden

¹⁵ Wilhelm von, Humbolt, Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslinin Zihinsel Gelişimine Etkisi, Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri, çev. Gürsel Aytaç, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011, s.138.

¹⁶ Ludwig, Wittgenstein, a.g.e., s.39.

¹⁷ Johann Gottfried, Herder, a.g.e., s.16.

¹⁸ Johann Gottfried, Herder, a.g.e., s.34.

dil yapılarının olabileceği yeni bir felsefi zemin ortaya koymaya çalışır. Onun ilk yaklaşımında olguların resmedilişi ile belirlenen dil, sabit, durağan bir yapı meydana getirmekte iken, artık yeni yaklaşımında süreç içerisinde kendini meydana getiren ve farklılıklarıyla ele alınan bir dil anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Wittgenstein, dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne dil oyunu demektedir.¹⁹ O, dil oyunu terimini dili konuşmanın, bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu olgusunu öne çıkarmak için kullanmaktadır.²⁰ Wittgenstein'a göre bu dil oyunlarının kuralları farklı farklıdır. Bu oyunların hepsini kapsayabilecek bir üst oyundan bahsedemeyiz. Burada onun dili, varoluşsal temelde sınıflama girişiminin imkânsız olduğunu göstermeye çalıştığını düşünmekteyiz. O, tüm dil kullanımlarını kuşatan, açık-seçik ve tutarlı kurallar arayışının boşuna olduğunu belirtmektedir.²¹ O halde buradaki oyunlardan kastedilen şey yapıcı öğeler değildir.²² Artık o, birinci döneminde benimsediği dilin mozaik yapısı yaklaşımı yerine pek çok etken tarafından belirlenen, kendi tabiriyle bir aileyi anımsatan yapı olarak tasarlamaktadır.²³ Wittgenstein'ın bu yaklaşımı dil'in ontolojik sürekliliği için önemli bir yaklaşımdır. Bu süreklilik fenomenolojik zemininin gelişimini kapsamaktadır.

Wittgenstein'a göre bu dil oyununda kesinsizliğin olması bir bilgisizlik olarak düşünülemez. Bu kesinsizlik, kuralların net olmayışından, sınırların olmayışından kaynaklanmaktadır.²⁴ Wittgenstein, bu dönemde ne dili sınırlandırmakta ne de yaşamı sınırlandırmaktadır. Ona göre bir dil imgelemek, bir yaşam biçimi imgelemektir.²⁵ Antony Quinton'a göre Wittgenstein genel bir ilke ortaya koymuştur. Buna göre, kendimizin ve başkalarının zihinsel yaşamları üzerine konuşurken kullandığımız dili anlamak için, durumların koşullarını ve duygu ya da düşünce göndermelerinin yapıldığı kişilerin davranışlarını göz önünde tutmak gerekir.²⁶ Görebildiğimiz kadarıyla Wittgenstein, dili olguların içerisine hapsolmuş, sınırları belli olan bir yapıdan çıkararak evrensel ve mutlak bir anlam teorisi fikrinden vazgeçmiştir. Bunun yerine her bir farklı yaşamla şekillenmiş olan farklı dil formlarının varlığı tasarlanmıştır. Böyle bir felsefi yaklaşımın günümüz açısından en önemli yönü bize göre farklı anadilleri tek

¹⁹ Ludwig, Wittgenstein, Felsefi Soruşturmalar, çev. Deniz Kanit, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s.15.

²⁰ Ludwig, Wittgenstein, a.g.e., s.24.

²¹ Ludwig, Wittgenstein, a.g.e., s.51.

²² Ömer Naci, Soykan, Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavramlar ve Sorunlar, Cogito, Sayı: 33, İstanbul, 2002, s.57.

²³ Ludwig, Wittgenstein, a.g.e., s.67.

²⁴ Ludwig, Wittgenstein, a.g.e., s.53.

²⁵ Ludwig, Wittgenstein, a.g.e., s.19.

²⁶ Antony, Quinton, Wittgenstein'ın Çifte Felsefesi, Yeni Düşün Adamları, Bryan Magee, çev. Oruç Oruoba, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s.138.

potada eritmeye çalışmanın yerine bu yaşam gerçekliklerini olduğu gibi kabul edebilecek bir felsefi zeminin ortaya çıkmasına yardımcı olmasıdır. Wittgenstein'in bu yaklaşımından etkilenen Nermi Uygur'un anadil konusundaki yaklaşımları bunun somut örneğidir.²⁷

Humbolt'un belirttiği gibi dilin ortaya çıkması, insanlığın içsel bir ihtiyacıdır, yalnızca toplumsal hayatın dış hoşbeşi için değil, onun doğasında bulunan, zihinsel güçlerinin gelişimi, bir dünya görüşüne ulaşması için de elzemdir.²⁸ Humbolt'a göre diller, insanın en iç doğasıyla kaynaşmıştır ve bilinçli olarak ondan üretilmeyip daha ziyade kendiliğinden ondan ortaya çıkmıştır.²⁹ Ona göre dil aynı zamanda izlenimleri almakla yalnızca pasif değildir, üzerindeki belli ve içsel bir bağımsızlıkla biçimlenmiş her etkinin olabilen entelektüel doğrultunun sonsuz çeşitliliğinden doğar.³⁰ Demek oluyor ki dil insani bir şeydir. Dolayısıyla insani dil yapılarının farklı farklı olması doğaldır. Her insan içine doğduğu toplumun algısını dil yoluyla almakta ve buna kendi tecrübelerini katarak yeni anlam dünyaları meydana getirmektedir. Bu en doğal süreci tepeden inme bir tavırla yönlendirme teşebbüsü dilin ontolojik yapısı gereği sonuçlanamayacak karaktere sahiptir.

Dilin oluşumu ile yaşam alanları ve yaşam öncelikleri arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Örneğin, Ernst Renan'ın Hammer adlı bir filoloğun "Das Kamel" adlı makalesinden naklettiğine göre Arapçada deve ile ilgili tam 574 farklı adlandırma vardır. Laponca'da ise ren geyiği için cinsiyetine, yaşına, rengine vs. göre 30 değişik adlandırma bulunmaktadır.³¹ Görülmektedir ki dil, insan ile çevresi arasındaki ilişkiyi anlamlandırmakta ve ortaya çıkan hayat tarzını betimleme görevi görmektedir. Herder, bu ilişkiyi görerek dilin gelişimi ile insanın tarihselliği arasındaki bağılığa sürekli vurgu yapar. Ona göre iklim, hava, su, yiyecek ve içecek de dili etkilemektedir.³² Toplumsal, coğrafi ve tarihi yapı bir dil geleneği oluşturmakta birey'de bu ön anlamaları dil yoluyla içselleştirmektedir. Fakat dil yalnızca bu eksenle sınırlandırılabilir mi? Şüphesiz böyle bir yaklaşım, sonunda bizi pozitivist dil teorisiyle aynı çizgiye taşıyacaktır. Chomsky'nin de işaret ettiği gibi bu süreç yaratıcı bir faaliyettir.³³ Ona göre dil sayesinde insanlar daha önce hiç söylenmeyen bir şeyi söyleyebilirler.

²⁷ Bu konu hakkında bakınız: Nermi, Uygur, Dilin Gücü, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s.9-18

²⁸ Wilhelm von, Humbolt, a.g.e., s.114.

²⁹ Wilhelm von, Humbolt, a.g.e., s.131.

³⁰ Wilhelm von, Humbolt, a.g.e., s.133.

³¹ Ernst, Renan, Dilin Kökeni Üzerine, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür-Sanat Yayınları, İstanbul, 2011, s.94.

³² Johann, Gottfried Herder, a.g.e., s.52

³³ Noam, Chomsky, Dil ve Zihin, çev. Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınları, Ankara, 2001, s.250.

Yani mevcut olmayan bir şeyi görünüşe getirebilirler.³⁴ Humbolt, dilin oluşumu ve gelişimini süreç şeklinde değerlendirip tarihsel çizgilerle ele almakta ve analitik çözümler yaparak hangi etkenlerin dile ne kadar katkısı vardır demek yerine, dili genel ontolojik varlık olarak görme eğilimindedir. Bundan dolayı ona göre dilin formunu sadece gramer formuna indirgememiz gerekmektedir. O, hakiki dil araştırmalarında ne kuralların ne de sınırların olmayacağını belirtir.³⁵ O halde birey ve toplum ön anlamları sonucu kazandığı dil yapısını yeni yaşam süreçleriyle birlikte geliştirecektir.

Levinas da Humbolt gibi dil'i belirlenmiş bir yapı olarak görmemektedir. Ona göre dil kendini öteki ile karşılaştığımızda serilmemektedir. Bu bağlamda dil, anlık, kendini çeşitleyebilen, sürekli değiştiren, sonsuz yoruma olanak tanıyan bir yapıdır. Dil, her tür ön kabulün yıkılışının başladığı yerdir.³⁶ Levinas'a göre Öteki'nin mutlak başkılığı ve ilişkinin özgünlüğü dil ile sağlanır. Herhangi bir sıradan farklılık, Platon'da olduğu gibi sabit bir noktaya referansla açıklanabilirken, öteki ve ben arasındaki farklılıkta dil sabit değildir. Dil, yakalanamayan, sürekli akan bir yapıya sahiptir. Öyle ki dil, ben ve öteki arasındaki düşünülecek olası bir birliği, bütünlüğü, ortaklığı ortadan kaldırır. Öteki ve ben arasındaki diyalogda konuşanlar farklılıklarını tamamıyla korurlar.³⁷ Levinas'ın bu yorumu şüphesiz dil'i sadece karşılıklı iletişim için aracı bir role bürünmesine de kapı aralamaktadır. Yani dil herkese açıklığın egemenliği altına girmiş vaziyettir. Heidegger için ise bu, dil'in yıkımıdır. Bunu sebebini şöyle izah edelim ki; herkese açıklık sağlayan bir araç haline getirilen dil, aynı düşünme varsayımını da beraberinde getirmektedir ki, böyle bir ortam ontolojik anlamının sahibi olacak insan tasarımı da yok sayacaktır. Peki, dil nasıl bir felsefi yaklaşımla ele alınırsa ontolojik zemine oturtulma imkânı doğabilir? Bu bağlamda dil varlığını ontolojik zemine oturttuğumu savunduğumuz Heidegger dili nasıl betimlemiştir?

Heidegger, *Dile Açılan Yol* adlı çalışmasında, dil üzerine konuşmanın gereksizliğinden bahsetmektedir. Bunun sebebi dil üzerine konuşmanın, dili nesneleştirmeye götürmesidir. Bundan dolayı o, dil üzerine konuşmak yerine dilin kökeninden gelen sese kulak vermek gerektiğini belirtir. Dile ilişkin her şey, bize yine dilin kendisinden gelmelidir.³⁸ Biz dilin kökeninin ne olduğuna değil dilin kökensel olarak kendisini nasıl açtığına

³⁴ Noam, Chomsky, *Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri*, çev. Veysel Kılıç, bgst Yayınları, İstanbul, 2009, s.159-160.

³⁵ Wilhelm von, Humbolt, a.g.e., s.141.

³⁶ Emanuel, Levinas, *Totality And Infinity: An Essay On Exterioity*, tr. A. Lingis, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Boston and London, 1991, s. 39.

³⁷ Emanuel, Levinas, a.g.e., s.195.

³⁸ Martin, Heidegger, *On The Way to Language*, tr. Peter D. Hertz, Harper&SanFrancisco, 1982, s.50-51.

bakmalıyız. Heidegger'in dili ontolojik açıdan konumlandırmasının temelini burada atıldığını söyleyebiliriz. Dil kendisini varlık üzerinden açmaktadır. Dilin anlamını kavrayabilmek için bu varlıkların zamansal ve mekânsal yönleri fenomenolojik bir tavırla ele alındığı zaman dil kendini açılmaya başlayacaktır. Aslında bütün bu anlam yapısı dile sinmiş olarak bulunmaktadır. Bize göre Heidegger'in dili varlığın evi olarak betimlemesinin³⁹ temelinde de bu anlayış yatmaktadır. Bu anlam alanlarının açılması dilin yapısıyla doğru orantılı olarak süreç içerisinde gerçekleşmektedir.

Heidegger'e göre, dil, kökensel anlamda 'olan'ın değil, 'olmakta olan'ın dilidir. Heidegger açısından dünyadaki varlığın yani *dasein*'in özünü oluşturan, onu diğer var olanlardan ayıran, etrafındaki tüm varlık alanları ile bir arada bulunabilme, oraya dil sayesinde yerleşebilmesidir. Böylece dil, insan ve dil arasındaki bir ilişki olarak düşünülemez.⁴⁰ Heidegger, dil ve insan arasındaki yapının matematiksel, mantıksal neden-sonuç ilişkilerine indirgenemeyeceğini düşünmektedir. Dil burada dünyadaki varlıklara anlam yüklemenin de ötesine gitmektedir. Burada Heidegger'in neredeyse dili kutsadığı izlenimi ortaya çıkmaktadır. Fakat onun dili var olmanın ön şartı gibi ortaya koymasının temelinde insanın bütün anlama deneyiminin oturduğu temel kaide olarak dili görmesi bulunmaktadır. Her şey bir anlam ifade etmekle ve bir şeyle düşünülüp söylenerek dile gelmektedir. Bundan dolayı dil var olanların açıklıkla bulunduğu ilk yerdir.

84

Heidegger'e göre biz, her şeyden önce dille ve dilde açığa çıkmaktayız. Dil, bizi konuşmada örüntüselleştirir. Antik Yunan'da *Logos*'un temel anlamı bir araya getirmektir. Bu işleviyle o, eşsiz olanın kökensel birliğini açar. Böylece, o aynıının her defasında farklı bir biçimde açılmasıdır.⁴¹ Heidegger'e göre dil insana temel insani varoluş imkânını lütfeden donanım ve güçtür.⁴² O halde diyebiliriz ki, insan olmak dile verilmiş olmaktır. Yani dil sadece yaşamı yansıtan bir öge değil, yaşama şekil veren bir yapıya sahiptir. Bu yaşamın sahipleri olarak bizler Herder'in belirttiği gibi dil yaratıklarıyız.⁴³

Heidegger, dilin varlığın evi olduğunu ve insanın o evde barındığını belirtir. Ona göre sözcüklerle konuşan ve sözcüklerle yaratanlar bu barınağın muhafızlarıdır.⁴⁴ Onun burada anlatmak istediği şey, dilin basit bir aracı olmasının ötesinde, insanla diğer varlıklar arasında ontolojik bir

³⁹ Martin, Heidegger, *Pathmarks*, Edited by William McNeill, Cambridge University Press, 1998, s.254.

⁴⁰ Ünal, Nalbantoğlu, *Patikalar*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997, s.128-129.

⁴¹ Martin, Heidegger, *On The Way to Language*, s.112.

⁴² Martin, Heidegger, a.g.e., p.112.

⁴³ Johann, Gottfried Herder, a.g.e., s.35

⁴⁴ Martin, Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup", *Hümanizmin Özü*, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayınları, İstanbul, 2002, s. 37.

zemin meydana getirme gücüne sahip olduğudur. İnsan kendini dile eklemeyerek varlığın özünü düşünmeye başlamaktadır. Dil, bizleri diğer tüm varlıklardan ayırır. İnsan, dil sayesinde yeryüzündeki varlıklarla ilişkiye geçmektedir ve bu yolla kendi varlığı üzerine düşünme refleksi geliştirir. Heidegger için dil, varlığın temelinde yer almaktadır. Herder'e göre de insan dil sayesinde kendi varlığını fark etme gücünü yakalamıştır.⁴⁵ Bize göre varlığını fark etme gücü yakalayabildiği gibi dil sayesinde neler yapabileceğini tasavvur etmeyi de öğrenmiştir. Bütün düşünme girişimleri dil sayesinde meydana gelmektedir. Dil olmadan bütün edim, içinde yapıp edebileceği her türlü uzamdan yoksun kalır. Dil, insan özünün ilkin varlığı ve onun seslenişini karşılamaya ve bu karşılayışta varlığa ait olmaya tamamen güç erdirebildiği boyuttur. Bu asli karşılama, bizzat yerine getirildiğinde, düşünmedir. Düşünme yoluyla her şeyden önce, varlık yazgısının sağlanmasıyla çatının sağalmasının olup bittiği bölgede barınmayı öğreniriz.⁴⁶ Heidegger'in meydana getirdiği bu felsefi zemin tarihselliği ve otantik yapıyı korumayı kendi içerisinde barındırmaktadır.

İçerisinde bulunduğumuz yaşam dünyasını anlama ve anlamlandırma sürecinde, dil'in zihnimizi yönlendirdiği, var olagelen yaşam değişikliklerine tanık olmamızı sağladığı, başka yaşam durumlarının bize aktarılmasını sağlayan ontolojik belirleyiciliğe sahip bir varlık olduğu görülmektedir. Dil sadece basit bir aracılık görevi yapmamaktadır. O aynı zamanda insanlar ve diğer varlıkların bulunduğu ontolojik bir zemin meydana getirme gücüne sahiptir. Tam da burada Taylan Altuğ'un varlığın anlamına yönelik soru ile dilin özüne yönelik sorunun örtüştüğü⁴⁷ tespiti bizim dil'in varoluşsal, ontolojik yönüne işaret etmemizi destekler niteliktedir.

Nermi Uygur'un belirttiği gibi dil, insan varoluşunda o kadar yetkin bir güce sahiptir ki; onun, varlığın durumunu, yapısını, anlamını, anlayacağımız şekilde bize anlatan bir özelliği vardır.⁴⁸ Uygur'un dil sayesinde insanın evrenin içine sokulabileceğini, etrafında olan varlıklarla dil sayesinde bağ kurabileceğini söylemesi⁴⁹ dili pasif, araçsal bir konumda değerlendirmeyip ontolojik durumumuza müdahale eden bir yaklaşımla tasarladığını göstermektedir. Uygur için dil, sadece var olanın dile getirildiği bir alan da değildir. Ona göre; var olmasını istediklerimiz, içimizde ve çevremizde gerçekleştirmeyi tasarladığımız da dil yapıtlarında kendini

⁴⁵ Johann, Gottfried Herder, a.g.e., s.39

⁴⁶ Martin, Heidegger, Teknik ve Dönüş, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s.51-52.

⁴⁷ Taylan, Altuğ, Dile Gelen Felsefe, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 87.

⁴⁸ Nermi, Uygur, Dilin Gücü, s. 39.

⁴⁹ Nermi, Uygur, a.g.e., s. 68.

gösterir.⁵⁰ Demek oluyor ki dili, onun belirlenimlerinin dışına çıktığımızı farz ederek inceleme imkânımız yoktur. Bize göre dili paranteze alıp dilin bize sunduğu refleksiyonla dil üzerine konuşamayız. Dil, bizim varoluşumuzu o kadar derinden etkiler ki biz herhangi bir dil üzerinde iken o dilin ontolojik perspektifinden bakmaya başlarız. O halde diyebiliriz ki, biz dünyayı dil aracılığı ile anlamının yanı sıra bir dil varlığının içerisinde bakarak anlamaktayız.

⁵⁰ Betül, Çotuksöken, Kavramlara Felsefe ile Bakmak, İnsancıl Yayınları, İstanbul, 1998, s. 109.

KAYNAKÇA

- Altuğ, Taylan, Dile Gelen Felsefe, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- Altuğ, Taylan, Modern Felsefede Metafizik'in Elenmesi, Etik Yayınları, İstanbul, 2004.
- Chomsky, Noam, Dil ve Zihin, çev. Ahmet Kocaman, Ayraç Yayınları, Ankara, 2001.
- Chomsky, Noam, Bilgi Sorunları ve Dil: Managua Dersleri, çev. Veysel Kılıç, bgst Yayınları, İstanbul, 2009.
- Çotuksöken, Betül, Kavramlara Felsefe ile Bakmak, İnsancıl Yayınları, İstanbul, 1998.
- Heidegger, Martin, On The Way to Language, tr. Peter D. Hertz, Harper&SanFrancisco, 1982.
- Heidegger, Martin, Pathmarks, Edited by William McNeill, Cambridge University Press, 1998.
- Heidegger, Martin, Teknik ve Dönüş, çev. Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- Heidegger, Martin, "Hümanizm Üzerine Mektup", Hümanizmin Özü, çev. Ahmet Aydoğan İz Yayınları, İstanbul, 2002.
- Herder, Johann Gottfried, Dilin Kökenleri Üzerine, Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri, çev. Gürsel Aytaç, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011.
- Humbolt, Wilhelm von, Dil Yapılarının Çeşitliliği ve Bunun İnsan Neslinin Zihinsel Gelişimine Etkisi, Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri, çev. Gürsel Aytaç, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011.
- Levinas, Emanuel, Totality And Infinity: An Essay On Exteriority, tr. A. Lingis, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Boston and London, 1991.
- Macann, Christopher, Felsefe Dili ve Dil Felsefesi, "Bir Arada" Önay Sözer Armağanı, çev. Sema Bulutsuz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- Nalbantoğlu, Ünal, Patikalar, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1997.
- Pears, David, Wittgenstein, çev. Arda Denk, Afa Yayıncılık, İstanbul, 1985.
- Quinton, Antony, Wittgenstein'in Çifte Felsefesi, Yeni Düşün Adamları, Bryan Magee, çev. Oruç Oruoba, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Renan, Ernst, Dilin Kökeni Üzerine, çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür-Sanat Yayınları, İstanbul, 2011.
- Rorty, Richard, Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma, çev. M. Küçük- A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Soykan, Ömer Naci, Wittgenstein Felsefesi: Temel Kavramlar ve Sorunlar, Cogito, Sayı: 33, İstanbul, 2002.
- Uygur, Nermi, Dilin Gücü, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Wittgenstein, Ludwig, Defterler 1914-1916, çev. Ali Utku, Birey Yayınları, İstanbul, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig, Felsefi Soruşturmalar, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

FELSEFÎ OTOBİYOGRAFİLER: F. NİETZSCHE'NİN *ECCE HOMO*'SU VE J. P. SARTRE'İN *SÖZCÜKLER*'İNDE 'BEN'İN İNŞASININ TARZLARI

Mehmet BÜYÜKTUNCA*
ÖZET

Nietzsche'nin Ecce Homo ve Sartre'in Sözcükler adlı otobiyografilerinin 'ben'i hangi ifade tarzları ile yapılandırdığı ve bu tarzların 'ben'in tamamlanmaktan kaçma halini estetik deneyim düzeyinde hangi ölçüde dışavurduğu bu çalışmanın konusudur. Bu filozofların otobiyografilerini filozofların kendi benliklerini inşa etme tarzlarının felsefelerine uyumu dâhilinde ele alarak irdelemek çalışmanın yöntemini oluşturacaktır. Metinsel benliğin yapılanış tarzlarını irdelemede izlenecek doğrultu hem metin içeriklerinin hem de metinlerin yapısal dinamiklerinin işbirliği içerisinde otobiyografik üslubu nasıl belirlediklerini anlamak yönünde olacaktır. Nietzsche kendi otoportresinde 'ben'ini verili bir töz değil de belirlenmemiş bir oluş olarak görüp onu yaratmaya çalışmakla kendi öznelliğini varoluşçu bir tarzda yorumlamaktadır. Sartre'in felsefesinde ise varoluş özü öncelediği için insandan donmuş ve oluşup bitmiş bir varlık gibi söz etmek mümkün değildir. Özgürlük ve varoluş sorumluluğu Nietzsche ve Sartre'i kendini yaratırken aşmaya itmektedir. Bu bağlamda, bu filozofların otobiyografilerinde varoluşsal benlik ile metinsel benlik arasındaki koşutluğun sağlanma biçimleri ortaya konmalıdır. Kendini var etme çabası olarak otobiyografik deneyim otopoietik bir edimdir.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Sartre, kendilik, ben, otobiyografi, varoluş, maske

(Philosophical Autobiographies: The Styles of Construction of the Self in F. Nietzsche's *Ecce Homo* and J. P. Sartre's *The Words*)

ABSTRACT

This study is mainly concerned with the styles of expression that construct the self and the self's incomplete status demonstrated through aesthetic experience in Nietzsche's Ecce Homo and Sartre's The Words. The method of this study is to deal with these autobiographical texts with regard to the compatibility between these philosophers' styles of self-construction and their philosophical positions. The direction to follow in order to elaborate on the styles of construction of the textual self is towards discovering the way these texts determine the autobiographical styles with respect to the collaboration of their content and structural dynamics. Nietzsche interprets his own subjectivity under Existentialist maxims in his autoportrait by seeing his self not as a given substance but an undetermined being, and consequently by trying to create it himself. And since existence precedes essence in Sartre's philosophy, it is impossible to speak of a human being as a fixed and complete entity. Freedom and the responsibility for existence compel Nietzsche and Sartre to outgrow their frames while they are creating their selves. In this context, the forms these philosophers employ in setting parallelisms between the existential self and the textual self must be exposed. Autobiographical experience as an effort to bring oneself into existence is an autopoietic act.

Keywords: Nietzsche, Sartre, self, ego, autobiography, existence, persona

* Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu öğretim elemanı
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı: 18, s. 89-114
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

I. Giriş

Düşünümsel bir felsefe yapma aracı olarak otobiyografik üslubun kullanımı neredeyse felsefe tarihi kadar eskidir. Otobiyografik düşünüm kimi zaman filozofun suçlamalar karşısında kendini aklamasına, kimi zaman yalıtık bir içebakışa, kimi zaman ise sistem kurma girişimlerinin sınanması ve filozofun kendi çelişkileriyle yüzleşmesine imkân sağlayan bir yaratma edimidir. Sokrates'in kendini savunması, Augustinus'un fenomenolojik içebakış yöntemi, Descartes'in *Yöntem Üzerine Konuşmalar*'ı ve Rousseau'nun yaşamının psikolojik ve felsefi muhasebesi olarak *İtiraf*'ı bu türün belirgin örnekleri olarak düşünülebilir. Bu otobiyografik metinlerin her biri birer felsefi amaca yönelik olarak kaleme alınmış olmakla birlikte retorik ve belagat bakımından takındıkları üslup aracılığıyla da farklı bir amacı gerçekleştirmeye yönelirler. Şöyle ki otobiyografik öz-düşünüm üslubu filozofun aynı zamanda 'benlik'ya da 'kendilik'inin (*İng.* ego, self) metin düzeyinde inşasını da mümkün kılar. Bu çerçevede düşünüldüğünde her felsefi otobiyografi aynı zamanda felsefi bir benlik temsili iddiasıdır.

Friedrich Nietzsche'nin *Ecce Homo*¹ ve Jean-Paul Sartre'in *Sözcükler* (1964) adlı otobiyografik çalışmaları kimi yönlerden geleneksel otobiyografi yazını örneklerinden farklı iki sıra dışı ve kendine özgü otobiyografik metindir. Bu eserlerin, yazarlarının kuramsal çalışmalarının vizyonu paralelinde biçimlenip onların düşünsel serüvenlerini tamamlayıcı mahiyette kaleme alındığı söylenebilir. Her iki metin de filozofların iç hesaplaşma süreçlerinde felsefi pozisyonlarıyla tutarlı birer metinsel benlik inşa etme misyonu yüklediklerini açığa vurmaktadır. Diğer taraftan, her iki otobiyografik metinde de 'kendilik'in tek bir kamusal maske ya da *persona* altında toparlanamayacağı belirtik bir biçimde gözler önüne serilir. Esasen iki otobiyografinin de odaklandığı nokta 'ben'in çoklu yapısının ve çelişik veçhelerinin tekil bir metinsel temsil politikasından kaçmakta olmasıdır. Her iki otobiyografik eserin yansıttığı muhtelif özne konumlarının temsili hem metinlerin parçalı, tekrarlı ve ironik üslubu ile desteklenmekte hem de filozofların böylesi bir temsile meşruiyet sağlayan kuramsal çalışmaları zemininde yükselmektedir.

Nietzsche *Ecce Homo*'yu yazarken kırk dört yaşındadır; kısa yaşamının bu son dönemlerinde akıl hastalığının seyri ilerlemiştir. Bu dönemde yeni bir yazma biçimine duyduğu ihtiyaç kendisini Nietzsche'ye bir yabancılaşma deneyimi gereksinmesi olarak hissettirir². Artık

¹ *Ecce Homo* 1888 yılında yazılmış, ancak 1908 yılında F. Nietzsche'nin ölümünden sonra yayınlanabilmiştir.

² 14 Aralık 1887 tarihinde Fuchs'a yazdığı mektupta bu gereksinimi şu kelimelerle ifade etmektedir: "İnsanlarla ve şeylerle hesabımı kapatmak . . . ve 'şimdiye kadar'

alabildiğine dizginsiz, yüksek bir sanatsal ifade bilinciyle, çelişkilere meydan veren ve radikal bir alaycılık tonu taşıyan benzersiz bir yazım tarzına geçiş yapmıştır. Bu son dönem, eleştirel üslubunun sertleştiği, saldırganlaştığı ve yaratıcı ilhamının da bu paralelde şiddetle arttığı bir dönemdir. Nietzsche'nin zaman zaman ölçsüzlük içerisinde kimileyin de narsisizmin sınırlarında dolaşarak kendisini hem abartılı (hiperbolik) hem de çelişkili ifadeler aracılığıyla farklı kisveler altında konu edinip ifade etmesi ancak bu perspektif içerisinde anlam kazanacaktır. Hatta onun bilincinde olduğu Avrupa kültürünün krizi aynı zamanda onun otobiyografik hesaplaşmasında kendi kişisel krizi haline dönüşmüş olarak görünür. İşte bu yüzden ki onun kişisel yazgısı aslında Avrupa'nın yazgisından ayrılamaz: "Şaka bir yana, doğru yolu, yokuş yukarı giden yolu benden önce kimse bilmiyordu: Ekin üstüne umutlar, ödevler, oraya götürecek yollar ancak benimle başladı yeni baştan – ben onların muştucusuyum. – Bir yazgıyım işte bu yüzden de."³ Nietzsche'nin Batı metafiziğinin geçirmekte olduğu yıkımı takiben patlak veren değerlerin çöküşü ve en yüksekte tutulan değerlerin değersizliğe gömülüşü üzerine olan yorumları tarihsel olarak onun yazgisını Avrupa'nın yazgisına kaçınılmazcasına bağlamaktadır. Heidegger'in de dile getirdiği gibi, tanrısız ve duyulurüstü bir dayanaktan yoksun bu modern çağın değerler bakımından belirsizliğini yorumlarken Nietzsche aslında Batı'nın son iki bin yıllık tarihi ve Batı metafiziğinin seyri hakkında konuşmaktadır⁴.

Kronolojik öyküleme yapmak bir tarafa, *Ecce Homo*'da filozofa dair kapsamlı bir yaşam öyküsü oluşturmak gibi bir gaye hepten mevcut değildir. Ancak burada bir filozofun kendi kuramsal çalışmalarını ele alırken geçirdiği iç yaşantıların ve entelektüel gelişiminin dökümleri yer almaktadır. Bu yönüyle Nietzsche'ninki kronolojik olmasa da tematik bir otobiyografidir⁵. Kendi eserlerini irdelemeye ayırdığı bölümler haricinde, "Neden Böyle Bilgeyim," "Neden Böyle Akıllıyım" ve "Neden Böyle İyi Kitaplar Yazıyorum" başlıklı ilk üç bölüm ile "Neden Bir Yazgıyım Ben" başlıklı son bölümün gerek başlıklarından gerekse üslubundan anlaşılacağı üzere otobiyografiye kendini metheden ve kendi ayrıksılığını coşkuyla ilan eden bir ifade tarzı hâkimdir. *Ecce Homo*, Kofman'ın ifadesiyle, Nietzsche'nin Batı medeniyetinin yıkılan değerlerinin yerine yeni değerler ikame etme görevinde kendi kendini sınıdığı, mevcut değerleri tersine çevirmekte

olanları dosyaya (ad acta) kaldırmak . . . üzereyim. Şu anda yaptığım her şey, altına bir çizgi çekmektir. . . Yeni bir biçime geçmek zorunda olduğum bu dönemde önce yeni bir yabancılaşmaya ihtiyaç duymaktayım" (Nietzsche'den aktaran Jaspers). Bkz. Jaspers, K. *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?* Çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Alfa, 2013. s. 65.

³ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 100.

⁴ Heidegger, M. "The Word of Nietzsche: God is Dead" s. 58.

⁵ Silverman, H. J., "The Autobiographical Textuality of Nietzsche's *Ecce Homo*" s. 141-142.

muktedir olup olamadığını sorguladığı ve bir töresizci (*İng.* immoralist) olmak vasfıyla yıkıcı cesaretini sergilediği bir eserdir⁶. Nietzsche'nin kendine biçtiği bu istisnâ görev onun yazgısına damga vurduğu kadar onun kendi metinsel 'ben'ini biçimlendirme pratiğine de mührünü basar. Bir başka deyişle söylenecek olursa, omuzladığı felsefi misyon onun kendini görme biçimini de radikal biçimde dönüşüme uğratmıştır. O halde onun kendi metinsel benliğini otobiyografik olarak inşası kendi felsefesi temelinde yükselen sanatsal ve dilsel bir edim olarak değer görmelidir.

Sartre'in *Sözcükler* adlı otobiyografisi de yazarak var olma ya da diğer bir deyişle kendini yazarak var etme çabasındaki bir yazar ve filozofun çocukluk döneminin portresini çizer. Sartre bu eserinde, diğer otobiyografik eserlerinden⁷ farklı olarak, özellikle kendisini yazmaya yönlendiren ortam ve gerekçeleri çocukluk ve ilk gençlik yılları çerçevesinde irdelemektedir. *Sözcükler*'i, tıpkı Nietzsche'nin *Ecce Homo*'su gibi ilginç bir otobiyografik yazım/okuma deneyimi kılan bir dizi sebep sıralanabilir. Öncelikle bu eser Sartre'in yaşamının yalnızca ilk on iki yılını anlatmaktadır; otobiyografi Sartre on iki yaşında iken sona erer. Yalın, kapsamsız ve çizgisel bir kronolojiye sahip bir anlatım izlenimi verir ilkin. Kendisi de bir romancı ve aynı zamanda biyografi yazarı olan Sartre'in metninin kısalığı da bir diğer ilginç unsurdur. Kılı kırk yaran bir titizlikle Baudelaire ve Jean Genet üzerine yazdığı biyografiler ile Flaubert üzerine kaleme aldığı hacimli çalışma⁸ benzer bir derinliği filozofun kendi otobiyografisinden de beklememize sebebiyet verir. Ancak okuma deneyimi içerisinde Sartre'in tüm yalınlığı, kısalığı ve sadeliğinin belli bir amaca yönelik olduğu fark edilir. Tüm yalın kronolojisi içerisinde Sartre'in otobiyografisi, aslında, filozofun erken varoluşsal krizlerini ve benlik teşekkülünün temelini kendisinde yazar olma istenci doğuran etmenler paralelinde ele aldığı tematik bir otobiyografik çalışmadır. Bu anlamda eserin özgünlüğünün önemli bir bölümü görüntüde yarattığı hayal kırıklığına tezat biçimde önerdiği alternatif varoluşsal inceleme derinliğinden kaynaklanır. Sartre'in kariyeri boyunca temellendirmeye çalıştığı özgürlük ahlakı ile uzun süre incelemelerine konu olan 'ben-öteki' diyalektiği, 'sahicilik' (*İng.* authenticity) ve 'bağlanma' gibi varoluşçu felsefenin mühim kavramlarının bu otobiyografinin kimi veçhelerine sinmiş olduğu gözden kaçmamaktadır. Bu anlamda Sartre'in *Sözcükler*'i, filozofun kendi 'ben'ini yazma edimi aracılığıyla kurma ve sahici bir 'ben' yaratma sorumluluğunu yüklenmenin sanatsal bir biçim aracılığıyla

⁶ Kofman, S. "Explosion I: Of Nietzsche's Ecce Homo" *Diacritics*. Vol. 24, No. 4, Special Section: On the Work of Avital Ronell (1994), s. 52-53.

⁷ *Sartre par lui-même* (1959) [*Sartre Sartre'i Anlatıyor*], *Lettres au Castor et à quelques autres* (1983), *Les carnets de la drôle de guerre* (1984)

⁸ Bu eserlerin adları sırasıyla şöyledir: *Baudelaire* (1946), *Saint Genet, Comédien et Martyr* (1952), *L'idiot de la Famille* (1971-72).

denenmesi olarak değerlendirilmelidir. Zira “Varoluşçuluk”⁹ adlı ünlü denemesinde Sartre’ın insanı “öznel olarak kendini yaşayan bir taslaktır, bir tasarıdır”¹⁰ kelimeleriyle tanımladıktan sonra kişinin kendini var etme ve oluşturma yönünde gerçekleştirdiği “ahlaksal seçişi bir sanat eserinin kuruluşuyla, yapısıyla karşılaştırmak”¹¹ yolundaki önerisi *Sözcükler*’in alımlanışı bağlamında belirleyici ilkeler olacaktır.

Sözcükler, “Okumak” ve “Yazmak” başlıklı eşit uzunluktaki iki ana bölümden oluşmaktadır. Ünlü otobiyografi kuramcısı Philippe Lejeune bu iki bölüm içeriğinin birbirine kronolojik bir ilgiden ziyade diyalektik bir tarzda bağlandığını ileri sürmektedir¹². Okumanın yazma edimini beslemesi ve yazmanın da okunarak biriktirilenleri dönüştürmesi arasındaki diyalektik ilişkiden hareket edilerek bu temel bölümlenme yorumlandığında bu diyalektiğin *Sözcükler*’de ‘yaşantı’ ve ‘metin’ arasındaki tekabüliyet ilişkisine doğru da genişlediği görülebilir. Bu anlamda bir ömür içerisinde yaşantılananlar metne dökülecek unsurlar olarak içeriği belirlediği gibi, metin de yaşantılanan deneyimleri dönüştürerek bir ‘ben’ yaratma edimi ortaya koyacaktır. Bu doğrultuda, LaCapra’nın da dile getirdiği üzere, *Sözcükler*’in *Ecce Homo*’ya yaklaştığını; her iki otobiyografinin de bu anlamda ‘ben’ ve ‘metin’ arasındaki yalın tekabüliyet ilişkisini sorunsallaştırdığını ileri sürmek yanlış görünmemektedir. Artık deneyim ile yazılı metin arasında ne bir özdeşlik ne de yalın bir ikili karşıtlık (*İng.* dichotomy) görmek mümkündür¹³. Bu iki terim artık birbirini karşılıklı belirlemektedir. Metni biçimlendiren ‘ben’, kendi ürünü tarafından dönüşüme uğratılmakta ve dahası bu dönüşüm sonucunda yapılandırılmış olmaktadır.

Burada amaç Nietzsche ve Sartre’ın tüm felsefelerini üslup ve edebî araçların kullanımına indirgemek değildir. Öte yandan bu filozofların otobiyografilerini onların tüm felsefelerinin sıkıştırılmış bir özeti olarak ele almak da başlı başına yanlış bir yaklaşım olacaktır. Öyleyse geriye kalan tek meşru inceleme doğrultusu bu otobiyografik metinlerde filozofların kendi benliklerini inşa etme tarzlarının felsefelerine uyumunu gözlemlemek yönündedir. Üslup, benlik inşası tarzlarının anlaşılmasında kilit bir öneme sahipse de metinlerin tüm dinamiklerini tüketebilecek bir terim değildir. Bu

⁹ Fransızca orijinali “L’Existentialisme est un humanisme” (“Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir”) olan deneme Asım Bezirci çevirisiyle “Varoluşçuluk” olarak karşılanmıştır.

Sartre, J.P. *Varoluşçuluk*. İçinde “Varoluşçuluk”, Çev. Asım Bezirci. İstanbul: Yazko, 1980. s. 51-89.

¹⁰ A. g. e., s. 57

¹¹ A. g. e., s. 80.

¹² Lejeune, P. “The Genetic Study of Autobiographical Texts” *Biography*. Vol. 14, No. 1, (1991), s. 7. PROJECT MUSE, Web, 25.03.2014.

¹³ LaCapra, D. “Sartre and the Question of Biography” *The French Review*. Vol. 55, No. 7, (1982), s. 22. JSTOR, Web, 25.03.2014.

bağlamda metinsel benliğin yapılanış tarzlarını irdelemede asıl istikamet hem metin içeriklerinin hem de metinlerin yapısal dinamiklerinin işbirliği içerisinde otobiyografik üslubu nasıl belirlediklerini anlamak yönünde olmalıdır.

II. Nietzsche'nin Kendi Olma Serüveni

Nietzsche'nin henüz otobiyografisinin önsözünde kendi kimliğini, kim olduğunu gizlemeksizin ifşa etme tercihini ortaya koyar. Talebi şu yöndedir: "Ben falanca'yım. Başkasıyla karıştırmayın beni her şeyden önce!"¹⁴ O, kendi sıra dışılığını kendine yüklediği ödevin büyüklüğü ile kendi çağdaşlarının böylesi bir ödev karşısındaki küçüklüğü arasındaki alanda konumlanışında tanır. Bu anlamda kendi felsefe kariyeri boyunca takip ettiği izlekleri kısmen otobiyografisinde ele alış tarzı da bu sıra dışılık iddiasının pekiştirmesiyle iyice sert bir hava ve iğneleyici bir üslupta ete kemiğe bürünür. O büyük hakikatlerin mimarı ya da yüksek inançların taşıyıcısı değil yalnızca kendi hakikatinin müjdecisidir. Yeni perspektifler aracılığıyla eski değerlerin yenilenişinin coşkusunu sunmak peşindedir. Ancak bu yenilenişin sarsıntılarına ve üslubunun dikenlerine dayanıklı okurlar arar Nietzsche; böylece de kendi okurunu seçen bir otobiyografi kaleme alır. Eserin alt başlığı olan "Kişi Nasıl Kendisi Olur" ifadesi bir yanıla kendini var etmenin metinsel strateji ve üsluplarına göndermede bulunurken, diğer yanıla da metnin muhataplarına meydan okumakta ve onları da kendileri olmaya davet etmektedir.

II.A. Yaratıcı İlham ve Ölçsüzlük

Nietzsche, yaşama mesafeli bir düşünüş olarak idealizme karşıdır. İdealizm, kölelik ahlâkının payandası ve özgürlüğe vurulan bir darbedir. O bunun aksine insanın bedensel, içgüdüsel ve edimsel güçlerine dünyayı değiştirme hakkı tanıyan filozofların ve kahramanların peşinden gider. Aslında Nietzsche hayran olduğu bu büyük isimler ve filozofların tümünü tek bir isim ya da ilke içinde eritir: Dionysos. Otobiyografisini sona erdiren sloganı cümle hem elimizdeki metnin kaleme alınışını hem de filozofun tüm diğer çalışmalarını biçimlendiren temel ilkeyi açıkça ortaya koymaktadır: "Çarmıhtakine karşı Dionysos."¹⁵ Rasyonalist aklın ve Hristiyan

¹⁴ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 1.

¹⁵ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 120. Yunan mitolojisinde tanrı Apollon biçim, güzellik ve görüş ilkesinin simgesiyken Dionysos gücün, müziğin ve esriğin simgesidir. Dionysos bu bakımdan Nietzsche için merkezi öneme sahip olan 'güç istenci'nin varlık kazanmış somut halidir. O aklın ve rasyonalizmin sınırlarına karşı coşkun,

ölçülülüğünün zıt kutbundaki esrime ve estetik deneyimden gelen ölçsüzlük Nietzsche'nin Dionysoscu düşünceden kendi yazım ve düşünüş pratiğine aktardığı bir özelliktir. Bu düşünce onda yok etmenin sertliğini ve bunu takip eden yenilenişin filizlerini müjdelir. Bu 'yok etme/yaratma estetiği'ni Nietzsche şu sözlerle dile getirir: "Çekicinin sertliği, yok etmenin kendisinden alınan tat [. . .] 'Sert olun' buyruğu [. . .] gerçek belirtisidir Dionysosca bir yaratılışın."¹⁶

Jaspers'in deyişiyle, İsa ile Dionysos arasındaki tercih aslında Hristiyanca bir anlam ile trajik bir anlam arasındaki farka tekabül eder¹⁷. Şöyle ki, ilkinde yaşam ancak ve ancak kutsal olmaya giden bir yol, bir araçken ikincisinde 'olmak' çekilen büyük acıyı meşru kılacak denli kutsal kabul edilen bir şeydir. Bu anlamda bir öte dünya güdümünden kurtularak kendini kutsayan bir yaşamı ve acı çekme bilincini vurgular Dionysos ilkesi.

Dionysosca düşünme, Nietzsche'nin otobiyografisini yazdığı yıl olan 1888'de artan deliliği ile birlikte ele alındığında üslubundaki radikallik de daha iyi takdir edilecektir. Onda ifade gücünün saldırganlığı ve şiddeti okurunu etkileme istenci ile el eledir. Ondaki etki etme ve değerleri yenileme coşkusu bir yanıyla kendi deliliğinin getirdiği sınır deneyimleri ile de desteklenir. Bu sınır durumları onun aynı anda hem yaratıcı ilhamının hem de melankolisinin kaynağı olarak ele alınmalıdır. İfadesindeki tüm istikrarsız ve çelişkili yönleri rağmen onun bu sınır deneyimleri ve sınırları aşan üslubu yaratıcı yenilenmenin değerine göndermede bulunur. İnsanın 'oluş'unu kavramak onun en büyük tutkusudur. Bu tutku ise ancak özgürlük içinde devinmekle mümkündür. Özgürlük içinde yaşamak ve tutkuları için acı çekmek yok ederek yaratmanın vazgeçilmez koşullarıdır. İnsan fiilî varoluşunda kendini özgürce yaratabilen varlıktır. Jaspers'in de dile getirdiği gibi, Nietzsche'de gördüğümüz biçimde, "Kendini oluşturma özgürlüğü, yaratmaktan başka bir şey değildir."¹⁸ İnsanın kendini yaratması kendi varoluşunu ve içinde bulunduğu koşullar karşısında benimsediği değerleri seçmesi ile ilgilidir. Ancak Nietzsche'ye göre bu değerler artık eskiden kabul edildiği gibi mutlak değerler olmadığı için insan kendini gerçekleyen değerleri yaratmakla yükümlüdür. Demek ki Dionysosca yaratma yaşamın trajik koşulları içerisinde öncelikle kişinin kendini yaratmasıdır. Nietzsche'nin saldırganlığı kendini ve kendi değerlerini yaratmanın estetik deneyiminden türemekte olan bir tutumdur denebilir.

Saldırganlık tutkusu Nietzsche de 'güç istenci' ilkesi ile ilintili olmakla birlikte yaratıcı oluşun ve dönüştürücü gücün ifadesidir. Saldırmak, yok etme/yaratmanın gerektirdiği ilk adımdır. O yalnız üstün gelmiş şeylere

ıçgüdülerin ve vecdin tanrısıdır. Bu yüzden Nietzsche, antik Yunan trajedisinin köklerini Dionysos kültüründe bulur.

¹⁶ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 94.

¹⁷ Jaspers, K. NNFY. s. 471.

¹⁸ A. g. e., s. 195.

ve değerlere saldırır. Saldırısının asıl hedefi kişiler değil, ancak kişilerin odağında anlaşılabilir 'ekin'sel (kültürel) değerlerdir. Onun için kendi prestijini bahis olarak ortaya süremeyen bir saldırı niteliksiz ve cesaretsiz bir saldırdır. Onun David Strauss ve Wagner'e olan saldırıları işte bu türden saldırılardır¹⁹. Saldırı olarak itiraz, bir *décadence* (çöküş) belirtisi olarak Hristiyan ahlâkına ait olan 'acıma'nın panzehiri olarak da ele alınabilir. Nietzsche, suskun kabullenme ve acımaya karşı, "kabalığın değerini düşürmek istemiyorum, en insanca karşı koyma yoludur o"²⁰ sözleriyle saldırganlığına meşruiyet yaratırken; "saldırmak benim için iyilikseverliğimin, bazen de minnetimin kanıtıdır"²¹ diyerek de bu tutumunun kişisel üslubundaki değerini belirlemektedir. Görünürde bir çelişki ve ölçsüzlük olan böylesi ifadeler "büyük Çift anlamlı olan" olarak "filozofça düşünen tanrı"²² Dionysos'un verdiği ilhamla Nietzsche'nin gelmekte olan yeni filozofu canlandırma ve müjdeleme tarzıdır. Böylesi çelişkili ifade ve paradoksal konumlanışlar Dionysosca yaratmanın ve yaratıcı güç olarak saldırının estetik dışavurumlarıdır. Tavrın radikalliği ifadenin ölçsüzlüğünde somutlaşır.

Nietzsche ifadesindeki bu radikalliği pedagojik olarak da kullanır. Üslubundaki metaforik ve analojik unsurlar Nietzsche'nin insanların hakikat karşısında gözlerindeki perdeyi indirmeye hevesli eğitimi yanını sertlikle vurgulamaktadır. Ona göre insan müzikal bir çalgıdır ve ondan doğru sesi ve güzel ezgiyi çıkarabilmek bir ustalık gerektirir. Nietzsche'nin bu hususta kendi ustalığına güveni tamdır. Böylesi sert bir pedagojinin değeri ancak onun eğitsel amacıyla anlaşılabilir. O şöyle söylemektedir: "Şimdi size beni yitirmenizi, kendini bulmanızı buyuruyorum; hepiniz beni yadsıdığınız gün, ancak o gün geri döneceğim sizlere."²³ Böyle bir perspektifle Nietzsche önce kendisini yaratıp kendi 'ben'ine bir değer biçmekte; bunu yapmakla da diğer insanlara bir model olmaktadır. Ancak Nietzsche, kaybedildiğinde bulunan bir model gibidir. Bu model insanlardan tümel bir itaat beklemediği gibi bunu onlara yasaklar. Sahici olabilmenin yolu kendine açık olabilmekte ve kendi değerlerini keşfedebilmektedir.

Buraya kadar serimlendiği üzere Nietzsche'nin en büyük sanatsal yaratımı 'kendi'sidir ve otobiyografik bir metin olarak *Ecce Homo* onun felsefesi ile 'ben'inin kesişiminde yer alır. *Ecce Homo* modern 'ben' tasarımına Nietzsche'nin kendince bir yanıtıdır. Parry'nin ifadesiyle, bu eser modern dönemde 'ben' tasarımına dayalı ve bu tasarımdan türeyen felsefe

¹⁹ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 17.

²⁰ A. g. e., s. 14.

²¹ A. g. e., s.17.

²² Jaspers, K. NNFY. s. 471.

²³ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 5.

yapma tarzının radikal biçimde ilerletilmesi yönünde bir çaba ve projedir²⁴. Nietzsche'nin böyle bir projeye yaptığı katkı kesinlik ve seçiklik gibi soyut kavramlar yerine felsefeyi insanın 'ben'inin bağlı bulunduğu tem koşullar olan beden, içgüdüler, tutkular bağlamında ele alarak onun çelişki ve açmazlarına sıkça yer vermesidir. Bu yönüyle Nietzsche'nin sergilediği 'ben' kendi üzerine steril bir düşünüm gerçekleştiren Descartes'in yalıtık ve soyut 'ben'ine oranla tam zıt kutupta yer almaktadır. Ancak böyle bir temel üzerinden insan tüm çok yönlülüğü ve katmanlarıyla ele alınıp bir sanat eseri misali inşa edilebilecektir.

II.B. İstisnai Olma: Hastalık ve Çelişkiler

Nietzsche'nin *Ecce Homo*'ya da yansıyan üslup radikalliği aslında kendi yaşamının kararsızlığı ve ölçsüz savruluşları paralelinde gelişen istisnai bilincinin dışavurumudur. *Ecce Homo* çerçevesinde istisna olma bilincinin temellerini Nietzsche'nin hastalığını benimseme ve çelişkili oluşu yüceltme biçimlerinde arayacağız.

Nietzsche'nin kendi hastalığı ile yüzleşmesini ise öncelikle onun düşüncesine hâkim olan fizyolojik düşünüşten hareketle kavrayabiliriz. Nietzsche düşüncesinin seyrini beden ve onun fizyolojik coşkulanımlarını başlangıç noktasına yerleştirerek geliştirmeyi yeğlemekte ve gizemleştirilmiş tinselliğin etkisinden kaçınmaktadır. Bu anlamda onun asıl rehberi tin değil bedendir; düşünce bedenden başlamalıdır. *Güç İstenci* § 532'de de açıkça ifade ettiği gibi, "Bedene inanç, tine inançtan çok daha iyi yerleşmiştir."²⁵ Bu doğrultuda tine yaratıcı ilhamı verenin de bedensel coşku olduğunu belirterek Nietzsche bu görüşe olan bağlılığını *Ecce Homo*'da da sergiler. *Zerdüşt*'ü kendisine yazdıran ilhamı duyumsadığı Sils-Maria'da bedensel yetilerinin de etkinliğini hissederek ikisi arasındaki ilişkiyi şöyle kavradığını ifade eder: "yaratıcı güç ne denli bol akarsa, kas çevikliği de o denli artıyor bende. Beden coşmuştur: 'Ruh'u karıştırmayalım işin içine."²⁶ Jaspers, Nietzsche'nin bedeniyle olan ilişkisini "biyolojik toplam" tabiriyle karşılamakta ve bünyesinden kaynaklanan yeni bir durum olarak nitelendirmektedir; Nietzsche'nin maruz kaldığı "biyolojik faktör" onun sağlık durumuyla ilgili olup kaderi haline gelmektedir²⁷.

Nietzsche uzun hastalık dönemleri boyunca hastalığı kendi üzerine düşünmenin bir aracı olarak kullanmıştır. Ona göre hastalık, görünenin

²⁴ Parry, D. M. "Reconstructing the Self: Philosophical Autobiography in Vico and Nietzsche" *The Personalist Forum*, Vol. 10, No. 2, (1994), s. 97. JSTOR, Web, 25.03.2014.

²⁵ Nietzsche, F. *Güç İstenci*. s. 352.

²⁶ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 85.

²⁷ Jaspers, K. NNFY. s. 124.

aksine, daha uzun bir yaşam ve daha sağın bir istenç için etkin bir uyarıcıdır. O, uzun hastalık döneminin kendine en temel katkısını şu sözlerle nitelemektedir: "Yaşamı, onunla birlikte kendimi de, yeni baştan buldum. [. . .] sağlık istemimden, yaşam istemimden kurdum felsefemi. . . Hele bir düşünün: Dirim gücümün en düşük olduğu yıllardır kötümserlikten kurtuluşum."²⁸ Bu minvalde hastalık ona göre kişinin kendi için iyi olanı seçebilmesinin ve koşulları kendi için yönetebilmesinin anahtarı olarak işlev görür. Zayıflamakta olan dirim gücünü yeniden etkin kılacak istemenin itkisidir hastalık. Bu kavrayış tarzı içerisinde Nietzsche, Jaspers'in de ifadesiyle, "kendini aşma hareketiyle ifade bulan varoluşu bazında, hastalığını ve hasta oluşuna dair tutumunu karmaşık ve olağanüstü bir biçimde yorumlamaktadır."²⁹ Bu anlamda Nietzsche'nin otobiyografisi okura bir hastalık hermenötiği sunmaktadır denebilir.

Bu noktada Nietzsche, bilincinde olunmayıp yaşam kınımları ve coşkularından eser taşımayan sıradan sağlıktan farklı olarak, daha atak, coşkun ve keyif dolu bir sağlık iması taşıyan "büyük sağlık"³⁰ kavramını ortaya atar. Büyük sağlık denen şey, kendimizi içinde bulduğumuz değil kendimizi içine soktuğumuz bir haldir. 'Kendi'nin bilincinde olunmasını talep eden ve buna göre davranışları güdüleyen bir haldir. İşte bu yüzden Nietzsche, "insan onu her gün yeni baştan elde etmelidir,"³¹ sözleriyle bu büyük sağlık halinin edimsel bir kazanım olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu yönüyle büyük sağlık fikri, Nietzsche için kendi varoluşsal bütünlüğünü sağlama çabasına işaret eder. Bir anlamda kendi kendini bir değer olarak varoluş sahasında yaratma mücadelesinin bir yansımasıdır büyük sağlık kavramı. Bu bakımdan da biyolojik temeli aşarak filozofun varoluşsal bir kaygı ile kendini kurgulamasının ve yorumlamasının bir dayanağı haline gelir. Jaspers, tüm bunlardan hareketle, hastalığın Nietzsche tarafından "varoluşun yaratıcı konuşması" olarak anlaşıldığına vurgu yapmaktadır³². Sonuç olarak, onun hastalığı, büyük sağlığa ulaşma yolunda geçmek zorunda olduğu bir aşamadır.

Fizyolojik faktörün onun benlik deneyimi tarzlarına etkisi göz ardı edilemeyecek derecede mühimdir. Onun insan denen bütünü "bir nevi hücreler aristokrasisi" biçiminde değerlendiriyor oluşu, özneyi bir çeşitlilik (*İng.* multiplicity) olarak görmesine kapı aralamaktadır³³. Nietzsche'nin bir töz olarak 'ruh' kavramına karşı oluşu ve 'tin'e oranla bedene verdiği önem hatırlandığında onun insanı örgensel bir çokluk olarak yorumlaması daha

²⁸ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 8.

²⁹ Jaspers, K. NNFY. s. 143.

³⁰ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 81. Nietzsche, bu kavramın açıklamasını en yetkin ve kişisel biçimde *Şen Bilim*'in beşinci kitabının son bölümünde yaptığını vurgular.

³¹ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 82.

³² Jaspers, K. NNFY. s. 139.

³³ Nietzsche, F. *Güç İstenci*. s. 330. § 490.

tutarlı bir tınıya sahip görünmektedir. 'Örgensel bir bütünlük olarak özne' kavramı da onun tüm bu biyolojik ya da fizyolojik işlevleri güç istencinin kipleri (modları) olarak yorumlamasını meşru kılmaktadır³⁴. Demek ki bedensel bütün ancak güç istenci doğrultusunda işlerlik gösteren örgen öbeklerinin işlevsel toplamına verilen isimdir. Bu fizyolojik kavrayış, Nietzsche'nin, güç istenci olarak da yorumlanabilecek olan 'büyük sağlık' ülküsü imgesi yardımıyla kendisindeki itkiler çokluğunu eş zamanlı olarak esrik bir bilinçle deneyimlemesine olanak tanır³⁵. Bu durum hem hastalığın getirdiği aciziyetin hem de hastalıktan hareketle kavranabilecek 'büyük sağlık' ülküsü neşesinin, tıpkı hayatın kendisinin iniş ve çıkışlarına benzer biçimde, birbiri ardınca yaşanmasını gerektirir. Nietzsche bu deneyimi benzer türde vecd dolu bir üslupla da yazıya döker. Şu durumda, fizyolojik faktör temelli esrik ve coşumsal ifade tarzının belirlediği üslup *Ecce Homo* özelinde sonu gelmez çelişkili ve paradoksal ifade dizilerinde somutlaşır.

Nietzsche'nin birbirine zıt konumları ve çelişkili yargıları aynı önerme içerisinde formüle edip aynı 'ben' içerisinde bütünleme çabası otobiyografisinin hemen her köşesinde sinmiş bir tavır olarak karşımıza çıkar. Yaşam gücünün dibe vurduğu anda kötümserliğini yenebilmiş olması; saldırganlığını iyilikseverliğinin ifadesi sayması; vasatı hor gören tavrına rağmen herkese değer verme iddiasında olması bu tavrının en belirgin örneklerindedir. Yaşadığı çağının bir çöküş dönemi olduğundan hareketle, paradoksal olarak yorumlamaya kalktığı tüm bu kültürel değerler ve yaşamsal unsurlar esasen bu çöküşün emareleridir. Bu yüzdendir ki "Décadent oluşum bir yana, bunun tam karşıtıyım da"³⁶ demekle aslında tüm çelişkili ifadelerinin altında yatan temel paradoksu dile getirmiş olur. O *décadence* çağını iyi bilen ve kendi hastalığı aracılığıyla da çöküşün türlü hallerini yaşamış ve bu çöküş içinden de çağın dayandığı temel değer ve kavramları incelemiştir. Kendi değerlerini çağın egemen değerlerine karşıt olarak kendisi belirlemek suretiyle çağın çöküş emarelerinden kurtulmaya azmetmiştir. Nietzsche'nin kendini ifade edişinde somutlaşan tüm çelişkiler ise onun bir *décadence* karşıtı olarak değerleri yenileyiş projesinin bir parçasıdır. Şöyle ki iki antitetik ifadenin senteze erişmeksizin bir aradığıdır onun çelişkili ifadelerinin temel dinamiği. Bu ifadelerin anlaşılıp çelişkilerin aşılması mantıksal değil varoluşsal bir kavrayışı gerektirecektir:

³⁴ Janaway, C. "Nietzsche, the Self, and Schopenhauer" içinde *Nietzsche and Modern German Thought*. Ed. Keith Ansell-Pearson. (E-kitap). London: Routledge (Taylor&Francis), 2002. s. 132.

³⁵ Parry, D. M. "Reconstructing the Self: Philosophical Autobiography in Vico and Nietzsche" *The Personalist Forum*, Vol. 10, No. 2, (1994), s. 100. JSTOR, Web, 25.03.2014.

³⁶ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 9.

"Böyledir benim huyum, herkese karşı yumuşak davranırım, iyiliğini isterim herkesin [. . .] Ama gözlerimin açık olmasına engel değildir bu."³⁷

"amor fati ['kaderini sev'] benim yaratılışımın özüdür. Ama bu benim alayı, hem de evrensel alayı sevmediğimi göstermez."³⁸

"Gelmiş geçmiş insanların rakipsiz en korkuncuyum ben; hem de en çok iyilik edeni olmayacağım anlamına gelmez bu [. . .] yıkmayı olumsuzlamadan ayrı tutmayan Dionysosca yaratılışıma uyuyorum, ilk töresizciyim ben."³⁹

Nietzsche'ye göre Zerdüşt'ün en çelişik hallere kendini açması ve kapladığı geniş bir uzamsal ve deneyimsel konumlar çeşitliliği ile kendini belirlemesi bu varoluşsal diyalektiğin bir örneğidir. Zira Zerdüşt bu çelişiklere açık haliyle hem şimdiye dek olumlanmış her şeye ve tüm değerlere "hayır" demekte hem de bu olumsuzlama esnasında söz ve eylemleriyle yaşamı olumsuzlamayı başararak yadsıyıcı ve negatif bir tavrın aksini ortaya koyabilmektedir. Zerdüşt'ü büyük yapan bu paradoks içerisinden değerleri yenileme gücünü çıkarabilmesidir; bu yüzden de Nietzsche onu kendi *personası* gibi kullanır. Çelişki, işte bu ortaklığın bir dışavurumudur: "Değerleri yenilemiş ödevi için, belki de tek kimsede bir arada hiç bulunmamış yetilerin, her şeyden önce karşıt yetilerin, birbirini yıkıp yok etmeksizin bende olması gerekiyordu."⁴⁰

Nietzsche kendi otobiyografisinde çelişkilerini ön plana çıkararak kendi düşünce bütünlüğünü netleştirme amacı taşımaktadır. Jaspers'e göre çelişiklere odaklı böyle bir usavurma biçimi ve aynı paraleldeki ifade tarzı iki temel şeyi hedeflemektedir: Dogmatik bir sabitlemede takılıp kalmamak ve olumsuzdan hareketle olumluya ulaşmak⁴¹. Öyleyse sürekli olarak negatif olanı takip etmek suretiyle pozitif olanı kavramak onun dogmatizmden kaçma biçimidir. Nietzsche'nin kendi düşünüş ve yazım üslubunda çelişkiler üzerinden yürürlükte olan diyalektik onun kendi damgasını taşıyan bir diyalektik olup adeta Adorno'nun 'negatif diyalektik'ini hatırlatır cinsten acık uçlu bir usavurma biçimine gönderme yapar. Nietzsche'deki bu usavurmayı varoluşsal bir hassasiyetle ele almış olan Jaspers onun kendine özgü bu diyalektik düşüncesine "gerçek diyalektik" adını vermekte ve onu şöyle tanımlamaktadır:

³⁷ A. g. e., s. 109.

³⁸ A. g. e., s. 110.

³⁹ A. g. e., s. 112.-113.

⁴⁰ A. g. e., s. 37.

⁴¹ Jaspers, K. NNFY. s. 151.

Nietzsche'nin geleneksel yöntemine göre hızlı bir bakışla diyalektik olarak düşünmemesine (ki bu esnada sadece boş bir enginlikte kavramsallığın kabuğunu daireler biçiminde düzenlemiş olurdu), aksine özünün tamamıyla canlı bir şekilde pozisyonların arasından geçmek zorunda olmasına gerçek diyalektik diyoruz. Bu diyalektikte karşıtlar ve çelişkiler gerçek hale gelir ve önceden bilinmeyen bir sentezin altında durmadan, daha ziyade varoluşsal açıdan açık bir sentezin altında gerçekleştirilmektedir⁴².

Demek ki varoluşsal temelli gerçek diyalektik ilerleyiş hiçbir surette kendisinde sabitlenmeyip sürekli kendini aşan bir 'ben'i tasvir etmekte ve böylesi bir aşma sürecini betimlemektedir. Bu süreç içerisinde de olumsuzdan olumluya, bilinçsizden bilinçlilik durumuna doğru bir akış vardır. Bu akış hareketi yaşamdaki tüm olabirlikleri onaylamaktadır. İşte *Ecce Homo*'da filozofun karşıt pozisyon ve deneyimlere açık oluşunun bu tarzı Nietzsche tarafından "kendimin ikiziyim ben. Bir yüzümden başka, bir de 'ikinci' yüzüm var, belki de bir üçüncüsü var daha"⁴³ ifadeleriyle karşılanır. Böylesi bir oluş tarzı sade ve tekil bir yazınsal figür tarafından taşınmayacağı içindir ki Nietzsche'nin 'kendisi oluş' tarzlarının yazınsal ifadesi de onun kendisini çoklu figürler birliği ya da bir *personalar* çoklusu olarak tasarlamasına olanak verir cinsten olmalıdır.

Paul de Man, "Autobiography as Defacement"⁴⁴ başlıklı ünlü makalesinde, kendini ve yaşamını yazıya geçiren öznenin, otobiyografi türünün doğası gereği, kendini dolaysız olarak değil, ancak anlatı esnasında yaratacağı yeni 'yüz'ler ya da 'maske'ler aracılığıyla kurgusal bir tasarım sayesinde betimleyebileceğini ileri sürmektedir. 'Kendi'nin bilgisi, otobiyografik anlatıda, kişiye tekil bir anlatı öznesinin yerini tutan çeşitli 'figür'ler dolayısıyla açık hale gelir. Otobiyografide kendini anlatan anlatıcının kendine ait farklı veçheleri somutlaştırmak için kullandığı bu 'maske'ler ya da 'figür'ler çeşitliliği *prosopopoeia*⁴⁵ adıyla bilinen bir söz sanatının retorik kullanımına tekabül eder. Paul de Man'a göre, otobiyografik metnin aynı anlatıcıya ait bir 'maske'ler çoklusu sayesinde işliyor oluşu, nihayetinde anlatıcının kendine ait biricik yüzü kaybetmesi,

⁴² Jaspers, K. NNFY. s. 484.

⁴³ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 8.

⁴⁴ de Man, P. "Autobiography as Defacement" *Comparative Literature*, Vol. 94, No. 5 (1979). s. 919-930. JSTOR, Web, 21.09.2011.

⁴⁵ Bu söz sanatı, özellikle Antik Yunan trajedisinde, konuşmacının/oyuncunun seyirciye başka bir karakter, başka bir canlı ya da nesne kisvesi aracılığıyla konuşup süregitmekte olan eylemi farklı bir perspektiften sunma çabasına tekabül eder. Bu farklı perspektif genelde konuşmacının farklı bir maske taşımak suretiyle farklı bir karaktere bürünmesi sayesinde mümkün olur.

kendi yüzünün kendine ait diğer maskeler arasında yitmesi anlamına gelir⁴⁶. İşte tam bu manada, Nietzsche'nin *Ecce Homo*'da kendine bilinçli olarak seçtiği maskeler ve figürler aracılığıyla kendine bir bakış attığına ve filozofun kendi 'ben'ler çeşitliliği deneyimi ile bunu ifade etmek için seçtiği anlatım üslubunun çakıştığına şahit olunmaktadır. Anlatılarak var olan Nietzsche'nin metinsel 'ben'i anlatıdan önce tekil ve yekpare bir bütün olarak varsayılmamakta; bilakis ancak anlatı sürecinde çeşitli veçheler halinde kendini tanıyan bir 'ben'ler çokluğu biçiminde temsil edilmektedir. Nietzsche'nin şu sözüne kulak vermek onun bu konudaki hassasiyetini gözler önüne serecektir: "Tek bir şey olabilmek, tek bir şeye varabilmek için, çok yerde, çok şey olmak, bu bendeki sağduyudur."⁴⁷ Nietzsche'nin kendini Wagner, Schopenhauer, Paul Rée, Zerdüşt ve Dionysus gibi maskeler altında yazıya dökmesi ve bunların hepsini aynı anda taşıyor oluşu işte bu bahsedilen sağduyunun uzantısıdır. Burada onun 'ben'i bu maskelerle sahnelenmesinden önce aynı bütünlük ve çeşitliliğe sahip değildir; ancak sahnelenme anında edimselleşmektedir. Bu sınırlı ve tekil 'ben' algısından kaçınması onun kendi misyonunun bir uzantısı olarak değerlendirilebilir.

Ayrıksı olma ve kendi 'ben'iyle tanınma isteği onun çeşitli 'yüz'ler aracılığıyla kendi metinsel 'ben'ini edimselleştirme pratiğini metin boyunca güdümler. Kofman'ın dile getirdiği gibi, içindeki bu patlayan güçlerin metin içerisinde onu deli bir adamın 'çözülüş'ü halinde göstermesi ihtimalini de göz önünde bulunduran Nietzsche bir yandan bu patlamalar dizisini hiçbir anda sona erdirme gereği duymazken diğer yandan da kendi ayrıksı bütünlüğünü koruyabilmek adına savunma gösterir⁴⁸. Şu halde Nietzsche aslında paradoksal bir biçimde kendi anlatısında kendini temsil eden bu yüzlerin çokluğu aracılığıyla 'ben'ini gayri şahsileştirmesi sayesinde onu kendisi yapan üslup özgünlüğüne sahip olmuş olur.

Bu paralelde Derrida da Nietzsche'nin bu paradoksal hamle ile yaşamı ve yaşamsal güçleri olumladığını ileri sürer. "Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası" adlı konferans metninde Derrida, Nietzsche'nin kendi özel ismi ile eşadlı 'yüz'lerin ya da maskelerin çoğullaşması sayesinde ortaya çıkan *dissimülasyonun* Nietzsche tarafından ölümün karşısında yaşamın kutsanması yönünde ve metin politikası bağlamında atılmış bir adım olduğunu savunur. Buna göre özel isimler ancak tekil bir taşıyıcıya işaret etmek bakımından *a priori* olarak bir ölüye, daha doğrusu ölüme aittir⁴⁹. Özel isim bir yaşamın tamamını taşıyamaz. Bu

⁴⁶ de Man, P. "Autobiography as Defacement" *Comparative Literature*, Vol. 94, No. 5 (1979). s. 930.

⁴⁷ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 64.

⁴⁸ Kofman, S. "Explosion I: Of Nietzsche's Ecce Homo" s. 61.

⁴⁹ Derrida, J. "Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası" içinde *Nietzscherin Şöleni*. Der. Ve Çev. A Utku ve M. Erkan. İstanbul: Otonom, 2007. s. 84-85.

bakımdan tekil özel ismi devre dışı bırakan maskeler çeşitliliği ölümü gömerek yaşamı ve sonsuzluğu kutsar. Nihayetinde Nietzsche'nin 'kendi'sini temsil politikası, metnin yaşamsal güçleri olumlama paralelinde, öznenin çoklu küçüklükler biçimindeki güç ve duygulanımlarına değer vermek doğrultusunda gelişim göstermektedir.

Nietzsche'nin böylesi bir temsil politikası ve üslup üzerinden 'ben'ini arıyor olması aslında onun 'ben'i bir aldatmaca olarak görmesi ile ilintilidir. *Ecce Homo* ile aynı dönemde kaleme aldığı *Putların Alacakaranlığı*'nda 'ben' ülküsünü eleştirirken aslında bu ülkünün bir yanlış anlamalar dizisinden başka bir şey olmadığını belirterek bu diziyi çözümlenmeye çalışır. Bu yanlış anlamalar dizisi temelini dil metafiziğinde bulmaktadır ona göre⁵⁰. Tözsel bir 'ben' düşüncesi istencin somut sonuçlar üreten bir güç olduğu kabulüne dayanır. Hâlbuki istençten 'ben'i, 'ben'den de 'varlık'ı türeten 'neden' kavramı algısal bir aldanmadır Nietzsche için. Onun *Güç İstenci*'nde de belirttiği gibi 'ben' sözcüğü "bilgimizin ufkudur ama gerçek değildir."⁵¹ Bu bakımdan özne denen şey içimizdeki çeşitli etki (*Alm. Affekt*) ve duygulanımların benzerlik taşıdığı kabulüyle tek bir taşıyıcı madde altında kurgulanıp bütünlenmesidir. 'Ben' bir yorumdur. Burada asıl dikkat edilmesi gereken kendini anlatmakta olan 'ben'in estetik bir deneyim içerisinde kendini kurgusal bir karakter ya da bir sanat eserine dönüştürmek suretiyle ifade edip onu var ettiği.

İşte 'ben'in iç durumlarının çeşitliliğini, onun içgüdüsel yanını, öznenin detaylara ve yaşamsal unsurlara olan dikkatini, metin-deneyim örtüşmesini taşıyabilecek deyiş olanağını Nietzsche, kendi ifadesiyle '*dythrambos* dili'nde bulur. Zıtların birliğinin, yıkış ve yaratışın, ölüm ve yaşamın, 'ben'in çeşitli veçheleri ve *personaların*, içgüdü ve itkilerin şiddetiyle coşumun dili işte bu *dythrambos* üslubunda dışa vurulur. Her türlü duyusal ve duygusal gerilimi taşıyabilecek yegâne deyiş tarzı bu *dythramboscu* dilsel tavidir Nietzsche için. Bu ifade pratiği aynı zamanda özcülük karşıtlığı paralelinde Nietzsche'nin perspektivist yaklaşımına da en uygun biçimi sunar. O halde, 'kendi'si olmak meselesi içerisinde Nietzsche kendini taşıyacak dilsel tarzı aynı anda hem esrik hem de saf olan *dythramboscu* deyiş olanağı içerisinde yaratır.

II. Sartre'in Eleştirel Öz-düşünümü

Sözcükler'de bir kez daha kendi istisnaîliği üzerine düşünen otobiyografik bir figürle karşı karşıya kalırız. Çocukluk döneminde erken gelişen bir bilincin kendini tanıma ve kendi oluşuna yön verme serüveni

⁵⁰ Nietzsche, F. *Putların Alacakaranlığı*. s. 32.

⁵¹ Nietzsche, F. *Güç İstenci*. s. 326. § 481.

içerisinde öz-eleştirel bir otobiyografi olarak okunabilir Sartre'ın metni. Karşımızda öncelikle erken yaşta babasız kalmış bir çocuk Sartre vardır. Onun makûs talihi olarak görülebilecek olan bu durum aslında onun özgürlüğünün anahtarıdır. Şayet yaşasaydı babasının kendisini ezecek olduğundan şüphe duymayan bu çocuk için babasının genç ölümü bir talihtir. Annesiyle birlikte dedesinin çiftliğine yerleştiğinde bu bahtsızlığından dolayı tüm ilgi ve ihtimamın odağı olur. Bu sebeple, bir yandan "Bir ölünün oğlundan çok, mucizenin çocuğu olduğum kanısı verildi bana"⁵² sözleriyle istisnaî durumunun kendi gelişimindeki payına değinirken, öte yandan da baba figürünün eksikliğinin kendisi üzerindeki etkisine psikanalitik bir bakış eşliğinde "Üst-ben yoktur bende"⁵³ biçiminde değinir. Bu ayrıksı yönünü pekiştirme, belki de temeldeki baba eksikliğinin üstesinden gelebilme, adına aile içinde kendine insanları mutlu etme görevi biçer. Annesi, teyzelerinin yanı sıra özellikle de büyükbabası Charles Schweitzer'in himayesinde gelişimini ve eğitimini sürdürür. Schweitzer ile olan ilişkisi baba-oğul ilişkilerindeki yaptırımlardan bağımsız ve daha samimi olduğundan, üstüne üstlük büyükbabasının kütüphanesinde erken yaşta kendi kendine okumayı öğrenmesi sebebiyle Sartre büyükbabasının gözünde bir 'harika çocuk'tur. 'Beni ben yapan şey' diye nitelediği okumak hususunda ona büyükbabasının katkısı büyüktür.

Ancak Sartre'ın kendi çocukluğuna bakışında kendinde en belirgin olarak saptadığı özellik aile içinde içtenlikle oyunculuğu birbirine sıkça karıştırması ve kendi başınayken dahi bir gösteri sahneliyormuşçasına edalar takınmasıdır. Aslında bu durum onun erken edindiği okuma alışkanlığı sayesinde hızla gelişmekte olan hayal gücünün sonucudur. Dedesinin kütüphanesinde eline geçirdiği ciddi klasik ve felsefi eserler haricinde karıştırdığı ansiklopediler, destanlar, tarih kitapları ve macera romanları ona sürekli olmak istediği yeri ve yaşamak istediği deneyimi kurgulama şevki vermiştir. Ancak en nihayetinde bu durum ona olmak istediği kişiyi de tasarlama yetisi kazandırmaktadır ki henüz bu küçük yaşında bu yetinin ağırlığını tam manasıyla taşıyamadığına tanık olunur. Kendini büyüklerin gözüyle görmeyi öğrenmiş olması onu kendince hoş gitmeye hükümlü kılmaktadır. Büyüklerin dünyası ile olumlu bir ilişki kurmanın, onaylanmanın ve kendi değerini olumlamanın yegâne yolu ona göre hoş gitmek olduğu için türlü rollere bürünür. Bu sebeple kendine karşı eleştirel bir bakış da takınmak gereği hisseder. Kendine yakıştırıp metin boyunca sürekli yinelediği 'düzmece bir çocuk' olma itirafının eziciliği de tüm otobiyografi boyunca hissedilir: "İnançsız, yarasız, nedensiz ve ereksiz bir şaşkın böcek olarak, düzmecilikten düzmeciliğe dönerek, koşarak, uçarak, aile içi oyun'a sığınyordum."⁵⁴ İşte bu onun 'ben'inin

⁵² Sartre, J.P. *Sözcükler*. s. 15.

⁵³ A. g. e., s. 14.

⁵⁴ A. g. e., s. 56.

özgünlüğünü ve deneyimlerinin sahiciliğini elde edebilme çabasındaki krize tekabül etmektedir. Onun büründüğü rollerin değişkenliği ve dolayısıyla 'ben'in veçhelerinin buna bağlı olumsuzluğu onun 'kendi'sini tümel bir sentez içerisinde toparlayabilmesine engel olmaktadır. Bu noktada özgünlüğünü ve sahiciliğini kazanmak adına en önemli adımı kendini yazmaya ve yazarak var etmeye adanarak atar Sartre.

III.A. Deneyimin Sahiciliği ve İfadenin Özgünlüğü

Sartre'a genç yaşında temel yazma itkisini sunan şey "bir şeye ad vermek, hem yaratmak, hem de ona sahip olmak" yönündeki temel yanılsamadır⁵⁵. Kelimelerle yarattığı nesne ve dünyaların yeryüzündeki benzerlerinden daha gerçek olduğuna inanan Sartre'da erken bir Platonculuğun izleri vardır bu dönemde; hâlbuki sonraları yazma serüvenindeki tüm çabasını bu yanılsamayı aşım üslubunu yeryüzüne indirmek yönünde harcadığını belirtir. Kısacası çocuk Sartre yazmakla kelimelerin yaratıcı gücünü öğrenir. Bu keşif ona kendi kendisini yaratışının anahtarını da vermiştir. "Doğmak için yazmak"⁵⁶ diye nitelediği bu çaba içerisinde rollerinin çokluğu ve 'ben'lerinin çeşitliliğine rağmen gerçek 'kendi'sini ele geçirmek için yazar. Adeta bedensel bir biçimleniş gibi yazmak onu var edecek ve ona birlik kazandıracaktır. Yazarak dolaylısızca kendini var edebileceğine inanır. Ancak yalın bir 'ben' yaratmak bu denli basit değildir. Yazma edimi bir yandan yazmakta olan özneyi bir arada tutarken bir yandan da onu ayrıştıran ve çözen unsurlara tabi kılmaktadır. Sartre'ın otobiyografisinde kendine yönelttiği eleştirel söylem de işte yazının bu niteliğinden hareketle oluşur.

Yaşamını yazıya dökme düzleminde Sartre'ın sahicilik ve özgünlük sahibi olma talebi bir takım ikili karşıtlıkların (*İng.* dichotomy) dolayımından geçer. Bunlardan ilki zorunluluk ile olumsuzluk (özgürlük) arasındaki gerilimden kaynaklanır. Sartre, bir bakıma Howells'ın da ifade ettiği gibi, kendi sahicisi 'ben'ini bulup kendini yazıya dökme projesini tarihsel bağlama oturtmaya çabalarken aslında özgürlüğün doğasına dair etik bir incelemeye de girişmiş olmaktadır⁵⁷. Şöyle ki, Sartre'ın yazarken kendini kendi yarattığı ölküsel daire içinde var etmesi onu bir yandan tarihsel ve maddi koşulların bağlayıcılığından özgür kılmaktadır. Ancak bu özgürlük mutlaklık iddiasında olduğu müddetçe de onun 'ben'i gerçeklikle bağını yitirme tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Bu yüzdendir ki bu gerilim sayesinde ileriki yaşlarında düşsel idealizmden kurtulup ayakları yere basan

⁵⁵ A. g. e., s. 38.

⁵⁶ A. g. e., s. 114.

⁵⁷ Howells, C. *Sartre: The Necessity of Freedom*. E-kitap. Cambridge: Cambridge UP, 2009. s. 167.

bir üslup benimseyerek gerçek koşullar bağlamında zorunluluğun ağırlığını da tanıma yönünde farkındalık geliştirir. Sartre, "insan kurulu bir durum içinde bulunur"⁵⁸ demekle bir bağlam içinde konumlanmamış bir öznenin herhangi bir özgürlük pratiğine sahip olamayacağını belirtir. Ancak insan verili koşullarda kendi özgürlük sorumluluğunu almaya da mecburdur. Diğer bir deyişle, varoluşçu düşüncede özgür olmak bir zorunluluk olarak kişinin karşısına çıkar.

Sözcükler'de Sartre'ın küçük yaşta tüm koşulların olumsuzluğunu sezmeye ve kendini yazı ile yaratmaya girişmesi işte bu kendini özgür kılma zorunluluğunun bir yansımasıdır. Sartre, on yaş civarında, bu dünyanın kendisi için yaratılmadığını ve dünyaya fırlatılmış herhangi bir varlık olduğunu ona duyumsatan şimşek benzeri anlarda kendini mutlu hissetmektedir. Hiçbir an kendinden sonraki andan daha gerekli ve daha gerçek değildir: "Yaşamımın her halkası önceden bilinmez olmalı, taze boya kokmalıydı."⁵⁹ Buna mukabil, kendince sahip olduğu tüm istisnaî nitelikler⁶⁰ de aslında varoluşundaki olumsuzluğu ona duyumsatan unsurlardır. Bu unsurlardan varolma mecburiyetini türetir ve yazmak da varoluşunu haklı kılma aracı olarak ona hizmet eder⁶¹.

'Ben'in yazıya dökülmesindeki bir diğer gerilim hattı da Ben ile Öteki arasındadır. Başkalarının 'ben' üzerindeki belirleyici rolü aslında zorunluluk-olumsallık hattına paraleldir denebilir. 'Ben' ötekenden etkilendiği kadarıyla zorunluluğa tabi, ötekini etkilediği kadarıyla da özgürdür. Sartre 'öteki'nin varlığını insanın kendi varoluşu ve kendini bilmesi için gerekli görür. Ona göre kişi kendini tasarlayıp olmak istediği kişiyi yaratırken başkalarının rolünü de tasarlar; kişi kendini anlatıp belirlenim kazandırırken başkalarını da belirlemiş olur⁶².

Sözcükler'de Sartre'a temel özgürlük ufkunu veren şey bir yasa figürü olarak babanın yokluğudur. Bu durum onu annesiyle arkadaş olmaya ve ailede özel bir konum almaya yöneltmişse de aslında onun diğer büyüklerle olan ilişkisini de belirlemiştir. Babanın yokluğu onun otorite ve toplumsal normlar ile karşılıklı ve sağlıklı bir etkileşim içinde olmasını bir anlamda sekteye uğratmıştır. La Capra bu noktada her ne kadar babasızlığın getirdiği saf özgürlüğün Sartre'a kendi 'ben'ini oluşturmaktaki temel sorumluluğunu yüklemiş olması bakımından olumlu yanını kabul etse de, babasızlığın onu otoriteyle narsisistik bir özdeşleşmeye taşıma ihtimalinin

⁵⁸ Sartre, J.P. *Varoluşçuluk*. s. 79.

⁵⁹ Sartre, J.P. *Varoluşçuluk*. s. 136.

⁶⁰ Babasız ve bu yüzden "kendi kendinin nedeni" oluşu (67); çift dilli ve çift uluslu Alman-Fransız bir Alsace'lının torunu olması (92); bir yazar olarak kendini insanlık için gerekli bir kahraman sayması (100); kendi bozuk yönlerinde ölümünden sonra kazanacağı utkunun koşullarını ve belirtilerini görüyor oluşu (137); vs.

⁶¹ Leak, A. *Jean-Paul Sartre*. London: Reaktion, 2006. s. 22.

⁶² Sartre, J.P. *Varoluşçuluk*. s. 58, 76.

de göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtir⁶³. İşte tam da bu baba yokluğunun yarattığı etkiyle kendini hep 'öteki'nin gözetimi altında hissetmiş ve kendine bu kabul doğrultusunda roller biçmiştir. Sartre, "Gerçeğim, kişiliğim ve adım büyüklerin elindeydi; kendimi onların gözüyle görmeyi öğrenmişim; çocuk, yani pişmanlıklarıyla yarattıkları şu canavar idim ben"⁶⁴ derken tam da bu durumu özetlemektedir. İşte bu yüzden o bir değersizlik ve gereksizlik duygusuna erkenden kapılmıştır. Aynı sebeple de bu duygudan kurtulabilmek için büyükbabasının kütüphanesinde rastladığı diğer büyük 'öteki'lere, yazarlar, dilbilimciler ve filologlara sarılarak kendine yeni modeller yaratmıştır.

Sözcükler'de şimdiye dek bahsedilen ben ve öteki geriliminin somutlaştığı örnek bir olay büyükbabasının yedi yaşındaki Sartre'ın saçlarını kestirmek istemesiyle belirir. Sartre'ın uzun saçlı görüntüsünü fazla çıtkırdım ve dişil bulan Schweitzer onu bir erkeğe dönüştürmek için oyun oynama bahanesiyle berbere götürüp saçını kestirir. Bu durum babasının yokluğunda annesinin Sartre'ı bir kız çocuğu denli narin yetiştirmek istemesine karşı da alınmış bir tavidir. Saçlarının kısılmasıyla kız çocuğu gidip yerine, kepçe kulaklı, sağ gözü şaşı ve çirkin bir erkek çocuğu gelmiştir. Ona büyükler tarafından yakıştırılan imajın yine büyükler tarafından elinden alınmasıdır burada hâsıl olan. Demek ki babasının bıraktığı boşlukta dilediği gibi olma özgürlüğü Sartre'a o kadar da sorunsuz bir durum bahsetmiş değildir. Büyükbabasının otoritesi altında karşılaştığı bu durum onun için kendisini yeniden tanıma, yani çirkinliği ve kırılabilirliği ile yüzleşme mecburiyeti doğurmuştur⁶⁵. Bu olay onun kendi bedenini de bir 'öteki' olarak kavramasına da aracılık etmiştir.

Sartre'ın deneyim ve ifade özgünlüğünün kestiği eksenlerden bir diğeri de gerçek ve düşsel olan arasındadır. O, kitaplardan edindiği imge ve düşsel yaşantıların düzensizliği ile gerçek yaşamın olumsuzluğunu birbirine karıştırmaktan yakınmaktadır. Bu iki dünyanın sınırlarının iyi çizilememesi onun 'ben' deneyimine daha büyük bir sarsıntı getirir. Bu sebeple çocuk Sartre'ın yazma projesinde bir çeşit düşçülük ile kendini var etme kaygısı hep el ele gider: "her şeye bir ad verecektim ben [. . .] dil yardımıyla kuracaktım bu anıtları; söz sanatçısı olarak ise, yalnız sözcükleri seviyordum: gök sözcüğünün mavi gözü altında söz katedralleri yükseltecektim."⁶⁶ Onun dünyayı dil ile bulgulayıp kendini dil aracılığıyla var etme çabası onu tüm dünyayı dilden ibaret sanmaya itmiştir ki bu da onun düşçülüğünü bir anlamda beslemiştir. Dolayısıyla yazmak onun için

⁶³ LaCapra, D. "Sartre and the Question of Biography" *The French Review*. Vol. 55, No. 7, (1982), s. 48.

⁶⁴ Sartre, J.P. *Sözcükler*. s. 51.

⁶⁵ Bergoffen, D. "Sartre and the Word" *Sartre Studies International*. Vol. 12, No. 2 (2006). s. 85. JSTOR. Web. 21.09.2011.

⁶⁶ Sartre, J.P. *Sözcükler*. s. 108.

adeta kendini dikte eden bir uğraş haline gelmiştir; adeta yazmak için yazar. Durmak bilmeksizin yazdıklarının çoğu ise yayımlanmayıp okurla buluşamayacaktır. İşte bu onun için başka bir lütuf haline gelir çünkü başkalarının hoşuna gitmek için yazmakla kendi sahiciliğine ve üslup özgünlüğüne de asla ulaşamayacağını farkına varmıştır. "Gizli kalmakla sahici oldum"⁶⁷ sözü ile bunu kastetmektedir.

Sartre'ın resmettiği 'yazan ben' onun gerçekleştirdiği eleştirel öz-düşünüm sürecindeki kendine biçtiği metinsel bir roldür ve kendini otobiyografik bir ilke olarak dışavurur. LaCapra'nın deyişiyle onun bu ilkeyle erişmeye çalıştığı erek hem 'kendi'si hem de başkalarıyla olan ilişkilerinde 'şeffaf bir özgürlük' (*İng.* transparent freedom) durumu tasarlamaktır; bu tasarımı onun otobiyografisinin ufku dur⁶⁸. Bu ufuk içerisinde Sartre hem özgürlüğün anlamını kavrar hem de kendisini bütünleme çabasında maruz kaldığı çözümlüğün gerekçelerini tanır.

III.B. Parodi

Sartre'ın metnindeki parodinin bir ayağı yetişkin Sartre'ın kendi naif çocukluk düşünceleri ve tasarılarına bakışındaki alaydan oluşmakta ise diğer ayağı da bütünlüklü ve tekil bir 'ben' nosyonuna getirilen eleştirinin tüm eser boyunca farklı örneklerle ete kemiğe bürünmesinde bulunur. Bu durum onun benimsediği farklı yazınsal modeller ve bu paralelde birbiri ardına giyip çıkardığı farklı otobiyografik maskeler özelinde daha belirgin bir şekilde anlaşılmaktadır. Takınmak istediği yazınsal tavır bakımından benzemek istediği modelleri seçerken birden farklı yöne savrulur. 1910'ların başında Jules Verne'in *Michel Strogoff*'unu okuduğunda roman kahramanı Michel Strogoff'tan oldukça etkilenir. Ancak onun yiğitliğine hayran olduğu kadar alçakgönüllü ermiş kimliğinden de tiksinimektedir. Onun yiğitliğine sahip ancak halkçı ve eliaçık bir halk kahramanına da ihtiyacı olduğu anda imdadına Michel Zévaco'nun *le Matin* gazetesinde tefrika olarak yayımladığı *Pardaillan* (Pardayan) romanları yetişir. Romanın başkışisi Pardayan tam da onun aradığı kahramandır. Sartre bu iki karakteri birleştirmeden ancak her ikisinin rolünü de aynı anda benimseyerek içselleştirmeye çalışır. Böylelikle kendine ait iki düzmece yaşamı vardır artık ve rolleri istediği zaman değiştirmekte hiç de zorlanmadığını söyler.

Sartre kendini bir yazar-şövalye olarak görmektedir. Ancak bu iki maskeyi aynı anda taşımak sorunludur; her bir parçasında kendini başka bir insan olarak hissetmektedir. Sırayla kendini Grisélidis, Corneille, Pardayan

⁶⁷ A. g. e., s. 107.

⁶⁸ LaCapra, D. "Sartre and the Question of Biography" *The French Review*. Vol. 55, No. 7, (1982), s. 30. JSTOR, Web, 25.03.2014.

ve en sonunda da Chantecler⁶⁹ gibi yazın karakterleri olarak yaratmayı dener. Zamanla Hristiyanlıkta bulamadığı idealizmi yazında arar ve bunu yazınsal model arama tecrübesine ekler: “Kendini tertemiz ilke’li sayan biri oldum, yazınla duayı birbirine karıştırdım, yazını insanca bir özveri durumuna soktum.”⁷⁰ Yazarak edindiği bu diğerkâmlık ona bir din adamı görevi yüklemektedir. Kutsal bir kurbandır artık. Sırasıyla şövalye-yazardan askere ve oradan da papaza evrilmiştir. Onun büründüğü bu maskeler çokluğu, Nietzsche’de de görmüş olduğumuz *prosopopoeia* sürecinin bir benzeridir. Aynı anda giyilen bu çeşitli ve zıt maskeler çokluğunda kendi iç sesi de çeşitlenmiş ve tek bir kişi olma fırsatını elinden alarak ona çoklu bir kimlik vermiştir. Zıt güçlerin bu bir arada oluşu onu Nietzsche gibi hem kendini yaratıp hem de aynı edimle yıkmayı başaran bir metinsel benlik haline sokar: “Dönek oldum ve öyle kaldım [. . .] bir an sonra kendimi yadsıyacağımı biliyor, hatta istiyorum bunu.”⁷¹

Sartre erken dönemlerinde bir ‘*ersatz* yazar’dır. Yani kendisi olabilmek adına başka modellere dayanan ve onların niteliklerini kendi niteliklerini örtercesine taklit eden ikame bir üslup anlayışına sahiptir. Çocuk yaşta bu ikame edilmiş üslup deneyimi beraberinde de ikame edilmiş ‘ben’lik deneyimini getirecektir zira yazarak var olduğunu iddia eden bir öznenin birbiri ardına çelişkili figürleri benimseyip onların *personalarını* giymesi o özneyi tekil ve bütünlüklü bir özne olarak görmeye engeldir. İşte yetişkin Sartre’in kendi genç halini kaleme alırken takındığı parodi bunu ortaya koymaktadır: “bugün soytarlıklarımı zihinsel çalışma temrinleri, yapmacıklığı da, her an sürtünerek yanımdan geçen ve yakalayamadığım kusursuz içtenliğin karikatürü olarak görüyorum.”⁷² Sartre’in otobiyografik öz-eleştirisini ‘ben’in farklı yüzleri arasındaki mücadelenin ardında mevcut olduğu varsayılan tözsel ‘ben’in parodisidir.

Sartre’in kendi ‘ben’ini temsil etme tarzına göre ‘ben’ öznenin içsel süreçlerinin kendiliğinden işleyişine ve içsel güçlerin çekişmelerine tümünden verilen isimdir. Bir anlamda, Huertes-Jourda’nın da belirttiği gibi, ‘ben’ aslında bu kendiliğinden işleyişi (*İng.* spontaneity) örtmek, hatta oluşun kendiliğindenliğinden kaçmak için bilincin tutarlılık adına kendine verdiği isimdir⁷³. Bu noktada yazınsal pratik ve estetik deneyim aracılığıyla ‘ben’i temsil etmek bir paradoksa dönüşmektedir. Kendini yazarak var etme ereğiyle ‘ben’in zıt veçhelerini bir araya toplayıp bütünsel bir sentez yakalamak gerekli ancak bir o kadar da imkânsız görünmektedir.

⁶⁹ *Chantecler* Edmond Rostand’ın dört perdelik nazım drama eseri olup ilk defa 1910 yılında sahnelenmiştir. Chantecler de bu oyunun başkışisidir.

⁷⁰ Sartre, J.P. *Sözcükler*. s. 106.

⁷¹ A. g. e., s. 139.

⁷² A. g. e., s. 122.

⁷³ Huertes-Jourda, J. “The Place of *Les Mots* in Sartre’s Philosophy” *The Review of Metaphysics*. Vol. 21, No. 4, (1968), s. 728. JSTOR, Web, 25.03.2014.

Otobiyografik öz-eleştirel düşünüm bu görev içerisinde bir açmaza saplanmıştır. Sartre'ın 'ben'i, içinden geçtiği farklı konumlarda kendisini diğer 'ben'lerden biri olarak tanımaya eğilim göstermektedir.

Sartre bu temsil politikası içerisinde öznedenden fail olma rolünü esirgemekte değildir. Başka bir ifadeyle, şayet özne fail olarak kendi bütünlüğünü kavrama istenci gösteremezse, kendini yazıya dökme projesi de kendini baştan iptal etmiş olacaktır. Burada asıl öne çıkan, varoluşçu ilkeye dayanarak insanın kendi resmini çizmesi ve kendi özünü tasarlaması sürecinde sanatsal yaratıma güvenerek sanat düzleminde bir fail olarak ortaya çıkmasıdır. Hem gerekli hem de imkânsız bir süreç halinde bir paradoks arz eden kendini bütünleme projesinin ancak yazın sanatı içerisinde edimselleşebilmesi ihtimali önemlidir. Sartre'ın edebiyat eserlerinin yanı sıra otobiyografik metinler üretmesi de bununla ilgilidir. Böylesi paradoksal bir erek için kaleme alınan metin ise Sartre'a ancak belirlenimsiz bir biçim ve parodi yüklü üslup sunarak hizmet edebilmektedir.

III. Sonuç Yerine: Metinsel Benlik ve Varoluşsal Benlik

Putların Alacakaranlığı'nda Nietzsche kendisinden önceki filozofları 'oluş' kavramına mesafeli olup benlik kavramını adeta mumyalamakla eleştirir. Donuk bir varlık tasarımı içerisinde 'ben' de atomik bir yapı sergileyecektir. Hâlbuki Nietzsche için insan monadik bir tekillik ya da bir nokta değil "kendi kendini buluncaya değin uzayan bütün bir çizgi"dir⁷⁴. Gerek Nietzsche'nin 'ben' hakkındaki düşünceleri gerekse onun otobiyografisinde çizdiği kendine ait resmi insanı verili bir töz değil de belirlenmemiş bir oluş olarak gördüğüne kanıt teşkil eder. Bu belirlenmemişliği içerisinde Nietzsche'nin otobiyografik öznesi kendini hem yaratmak hem de kendini sürekli yenileyip aşmak durumunda gözlemlenir. Onun yazma pratiğine damgasını vuran ilke oluşa dair bir farkındalığa dayanmaktadır ki bu süreç yaşamı onaylamak ile aynı paralelde ilerler. Jaspers'in de Nietzsche'nin bu varoluşsal 'ben' algısı üzerine tespitte bulunduğu gibi böylesi bir farkında oluş "kendini onayladığında, olmayı onaylamış olurdu ve olmayı onayladığında, kendini onaylamış olurdu, çünkü Nietzsche'ye göre her ikisi de aynı şeydir."⁷⁵ Bu anlamda kendini yazmak hem oluşun farkındalığını imler hem de kendini aşip yeniden yaratmanın aracı olur. Ucu açık bir kendini belirleme sürecidir kendi 'ben'ini yazıya taşımak. Kendi otobiyografik 'ben'ini yaratmaya çalışmakla kendi öznelliğini varoluşçu bir tarzda yorumlamaktadır Nietzsche.

⁷⁴ Nietzsche, F. *Putların Alacakaranlığı*. s. 29, 93.

⁷⁵ Jaspers, K. NNFY. s. 480.

Nietzsche'nin kendini temsil etmek için belirlediği otobiyografik tarz tam da onun belirlenmemiş oluş deneyimini yaşantılaşma biçimine tekabül etmektedir. Kendisinin de "Olumlamak için yadsımak ve yok etmek gerektir"⁷⁶ sözcükleriyle dile getirdiği düşünce aslında *Ecce Homo*'nun otobiyografik maksimini oluşturur. Bu anlamda, Large'ın ifadesiyle, Nietzsche'nin deliliği onun otobiyografisinin metne dökülmesine bir engel ya da bir nevi mahrumiyet getirmez; aksine onun deliliği *Ecce Homo*'nun yazılma imkânını sağlayan temel etmendir⁷⁷. Bu etmenle ilinti içerisinde Nietzsche'nin Dionysosca felsefesi oluşun çelişkilerini olumlayarak kendi karakterini ortaya koyar. Nihayetinde *Ecce Homo* varlığı yadsıyıp varoluşu merkeze alan, bu süreçte metin-deneyim denliğini sağlayan Dionysoscu bir otobiyografidir.

Sartre'ın felsefesinde varoluş özü öncelediği için insandan donmuş ve oluşup bitmiş bir kendilik gibi söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla 'ben' de tamamlanmış ve kurulmuş hazır bir varlık olarak görülemez. Bu sebeple Sartre *Sözcükler*'de kendi varoluş sorumluluğunu üzerine alma cesaretini göstermektedir. Bu kabul ile kendini sürekli yenileyen bir var etme uğraşına girmiş olur: "Neden geçmiş beni zenginleştirdi? O değildi beni oluşturan, tersine, küllerimi yeniden canlandırarak, hep yeniden başlayan bir yaratışla an'ımı hiçlikten çekip çıkararak ben'dim."⁷⁸ Sartre burada geçmişi varlığın yüzü olarak düşünmekte ve geleceği ise oluşa asıl vizyonunu veren şey olarak değerlendirmektedir. Bu anlamda gelecek, oluşun hareketine imkânını veren açık bulunma halidir. Bu durumda Sartre'ın geleceğe yönelmiş sürekli yinelenerek ve yenilenerek ilerleyen kendini var etme çabası tıpkı yukarıda sözü edilen Nietzsche'deki 'büyük sağlık' ülküsüne benzemekte, özne tarafından var edilmediği takdirde oluşa gelemeyen 'kendi'lik deneyimine denk düşmektedir. Sartre bunu şu sözlerle ifade eder: "Derin bile olsa, inanç hiçbir zaman tam değildir. Durmadan onu desteklemek ya da, hiç değilse, yıkılmasına engel olmak gereklidir."⁷⁹ Özgürlük ve varoluş sorumluluğu Nietzsche'de olduğu gibi Sartre'ı da kendini yaratmak ve yaratırken aşmak mecburiyetinde bırakmaktadır.

Çocuk Sartre'ın *Sözcükler*'de şöhret rüyası peşinde koşarak yazmakta oluşu aslında otobiyografinin genelindeki kendini var etme kaygısının dışavurumudur. Unutulmuş ve ölümden kaçan öznenin otobiyografik deneyim içerisinde kendi varoluş çabasına tanık olmasıdır *Sözcükler*. Sartre bu algısını şöyle formüle etmektedir: "ölümün elinden barbarlığını çekip almak için, ölümü kendime erek edinmiş ve yaşamımı da ölmenin biricik yolu yapmışım: yalnızca kitaplarımı doldurmaya yetecek kadar umut ve isteğe sahiptim."⁸⁰ Sartre'ın kendi yaşamına ölümü erek edinmek düsturundan, yukarıda da değinildiği gibi, kendini hiçlikten her an

⁷⁶ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. s. 114.

⁷⁷ Kofman'dan aktaran Large. Large, D. "Kofman's Nietzsche" içinde *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence*. Ed. Ashley Woodward. London: Continuum, 2011. s. 122.

⁷⁸ Sartre, J.P. *Sözcükler*. s. 139.

⁷⁹ A. g. e., s. 122.

⁸⁰ A. g. e., s. 116.

*Felsefi Otobiyografiler: F. Nietzsche'nin Ecce Homo'su Ve J. P. Sartre'ın Sözcükler'inde
'Ben'in İnşasının Tarzları*

çıkartıp yazarak var ederken kendi geleceğinin ufkunu ölüm olarak belirlemesi anlaşılmalıdır. Kendini hiçlik içerisinde yazarak biçimlendirme tarzı Sartre'ın otobiyografik deneyimine tekabül etmekte olup onun varoluşsal benliği ve metinsel benliği arasındaki koşutluğu sağlamasına destek olmaktadır. Kendini yazma pratiğinde belli eden bu varoluş ve özgürlük deneyimi içerisinde otobiyografi artık bir *otopoiesis* haline gelmiştir⁸¹.

⁸¹ Howells, C. *Sartre: The Necessity of Freedom*. E-kitap. Cambridge: Cambridge UP, 2009. s. 183.

KAYNAKÇA

- BERGOFFEN, Debra. "Sartre and the Word" *Sartre Studies International*. Vol. 12, No. 2 (2006). s. 83-91. JSTOR. Web. 21.09.2011. tarihinde indirilmiştir.
- DERRIDA, Jacques. "Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası" içinde *Nietzscherin Şöleni*. Der. Ve Çev. A Utku ve M. Erkan. İstanbul: Otonom, 2007. s. 75-113.
- de MAN, Paul. "Autobiography as Defacement" *Comparative Literature*, Vol. 94, No. 5 (1979). s. 919-930. JSTOR, Web, 21.09.2011 tarihinde indirilmiştir.
- HEIDEGGER, Martin. "The Word of Nietzsche: God is Dead", içinde *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Çev. William Lovitt. New York: Garland Publishing, 1977. s. 53-112.
- HOWELLS, Christina. *Sartre: The Necessity of Freedom*. E-kitap. Cambridge: Cambridge UP, 2009.
- HUERTES-JOURDA, Jose. "The Place of *Les Mots* in Sartre's Philosophy" *The Review of Metaphysics*. Vol. 21, No. 4 (1968). s. 724-744. JSTOR, Web, 25.03.2014 tarihinde indirilmiştir.
- JANAWAY, Christopher. "Nietzsche, the Self, and Schopenhauer" içinde *Nietzsche and Modern German Thought*. Ed. Keith Ansell-Pearson. (E-kitap). London: Routledge (Taylor&Francis), 2002. s. 119-142.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?* Çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Alfa, 2013.
- KOFMAN, Sarah. "Explosion I: Of Nietzsche's *Ecce Homo*", *Diacritics*, Vol. 24, No. 4, (1994). s. 50-70. JSTOR, Web, 25.03.2014 tarihinde indirilmiştir.
- LACAPRA, Dominick. "Sartre and the Question of Biography" *The French Review*. Vol. 55, No. 7, (1982), s. 22-56. JSTOR, Web, 25.03.2014 tarihinde indirilmiştir.
- LARGE, Duncan. "Kofman's Nietzsche" içinde *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence*. Ed. Ashley Woodward. London: Continuum, 2011. s. 116-130.
- LEAK, Andrew. *Jean-Paul Sartre*. London: Reaktion, 2006.
- LEJEUNE, Philippe. "The Genetic Study of Autobiographical Texts" *Biography*. Vol. 14, No. 1, (1991), s. 1-11. PROJECT MUSE, Web, 25.03.2014 tarihinde indirilmiştir.

Felsefi Otobiyografiler: F. Nietzsche'nin Ecce Homo'su Ve J. P. Sartre'in Sözcükler'inde 'Ben'in İnşasının Tarzları

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*. 3. Baskı.

Çev. Can Alkor. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Güç İstenci*. İstanbul: Say, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. İkinci baskı. İstanbul: Say, 2004.

PARRY, David M., "Reconstructing the Self: Philosophical

Autobiography in Vico and Nietzsche" *The Personalist Forum*, Vol. 10, No. 2, (1994), s. 97. JSTOR, Web, 25.03.2014 tarihinde indirilmiştir.

SARTRE, Jean-Paul. *Sözcükler*. 4. Basım. Çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. içinde "Varoluşçuluk", Çev. Asım Bezirci. İstanbul: Yazko, 1980. s. 51-89.

SILVERMAN, Hugh J., "The Autobiographical Textuality of Nietzsche's *Ecce Homo*", *boundary 2*, Vol. 9, no. 3 - Vol. 10, no. 1, Why Nietzsche Now? A Boundary2 Symposium (1981), s. 141-153. JSTOR, Web, 25.03.2014 tarihinde indirilmiştir.

ARTHUR DANTO VE GEORGE DICKIE'DE SANAT ETKİNLİĞİNİN KURUMSAL YAPISI

Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN*

ÖZET

Bir sanat eleştirmeni ve filozof olan Arthur Danto, 1960'larda 'sanat dünyası' nosyonuna felsefi bir tanım kazandırmış ve sanatın doğasına ilişkin kültürel bir yaklaşım geliştirmiştir. Sonrasında 'sanat dünyası', George Dickie tarafından sosyal bir pratiğe gönderme yapan bir kurum olarak tanımlanmıştır. Bu çerçevede Dickie'nin formüle ettiği kurumsal sanat kuramı, çağdaş sanat yapıtlarına da açıklama getirebilmektedir. Kurumsal sanat kuramına göre, bir nesne ancak ve ancak 'sanat dünyası' olarak adlandırılan bir kurum bağlamında bir sanat yapıtı olarak ortaya konabilmektedir. Bu doğrultuda, hem çağdaş sanat tarafından etkilenen hem de çağdaş sanatı şekillendiren kurumsal kuram ve yaklaşımlar irdelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Sanat Dünyası, Kurumsal Sanat Kuramı, Sanat Yapıtı, Sanatsal Etkinlik, İnsan Ürünü Nesne

(Institutional Structure of Artistic Activity in the Philosophy of Arthur Danto and George Dickie)

ABSTRACT

Arthur Danto, as an art critic and philosopher, gave the notion of 'artworld' a philosophical definition and presented a cultural approach about the nature of art and artistic activity in the 1960s. After that, the 'artworld' is defined by George Dickie as an institution that refers to a social practice. Within this framework, Dickie formulated an institutional theory of art that can explain also the contemporary works of art. According to the institutional theory, an object can only become art in the context of the institution known as 'artworld'. So these approaches and institutional theories of art that have shaped and have been shaped by the contemporary art will be scrutinized.

Keywords: Artworld, Institutional Theory of Art, Work of Art, Artistic Activity, Artifact

* Dr., Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı: 18, s. 115-132
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Sanatın doğasına ilişkin kuramsallaştırmalar genelde felsefe tarihi, özelden ise sanat felsefesi tarihi boyunca belirli varsayımlar temelinde oluşturulmuştur. Sanatın ne olduğuna ve sanat yapıtının doğasına ilişkin düşünceler, söz konusu varsayımlara dayanan kuramlar çerçevesinde ele alınmaktadır. Antik Yunan'dan yirminci yüzyılın ortalarına kadar sanatın doğasına ilişkin bu kuramlar, sanat etkinliğini ayrı bir alan olarak konumlandırmamış, daha geniş bir düşünce sisteminin içine yerleştirerek açıklamaya çalışmıştır. Böylece sanat, her zaman için bir felsefi sistem ya da yaklaşıma bağlı olarak açıklanmak ve anlaşılır kılınmak durumunda kalmıştır. Sanat yapıtı, bu sanat kuramlarının belirlediği ölçütler yoluyla tanımlanmakta ve değerlendirilmektedir. Bir etkinliğin sanat olup olmadığını ya da bir yapıtın sanat yapıtı olup olmadığını kararı da, belirli sanat kuramlarının çerçevesinde geliştirilmiş olan bu indirgeyici yaklaşım ve ölçütler ışığında verilmektedir.

Bu bakımdan her sanat kuramı kendi içine kapalı kalmakta, diğer sanat kuramlarının değerlendirebildiği ve sanatsal olarak kabul ettiği etkinlik ve yapıtları dışarıda bırakmaktadır. Her kuram kendi içinde yapıtların sunulmasının ve alımlanmasının bir çerçevesini oluşturmakta ve değerlendirme ilkelerini belirlemektedir. Yani her sanat kuramı, sanat olanla sanat olmayan arasındaki farkı kendi sanat tanımlaması yoluyla kuramsal olarak çizmektedir.

Sanat felsefesinin tarihi göz önüne alındığında, sanata ilişkin temelde iki farklı kuram belirleyici ve hâkim bir rol oynamıştır. Bunlar taklit kuramı ve ifade kuramıdır. Bu açıdan taklit ve ifade kuramlarının George Dickie tarafında iki temel sanat kuramı olarak konumlandırılması¹, kendi yaklaşımını ortaya koyabilmesinin zeminini oluşturur. Dickie'nin sanata ve sanat yapıtına yaklaşımı, yirminci yüzyıla kadar hâkim olmuş olan ve temelde sanatın taklide ya da dışavuruma dayandığını öne süren kuramlardan kendisini farklılaştırmaktadır. Bir bakıma Dickie, sanatsal etkinliğin nasıl anlaşılabilceğine ilişkin daha geniş kapsamlı ve kuşatıcı bir yaklaşım ortaya koymaya girişmiştir. Sanatın ne olduğuna, sanat yapıtlarının nasıl değerlendirilebileceğine ve bu değerlendirmenin bağlamına dikkat çeken düşünür; paradigmatik bir yaklaşımla sanata değer biçmenin olanak ve koşullarını gündeme getirmiştir.

Sanatın kültürel bir kuramını formüle eden Dickie, sanatsal etkinliği kültürel bir fenomen olarak konumlandırarak antropolojik bir yaklaşım sunar.² Yaklaşımını "sanatın kurumsal kuramı" olarak adlandıran

¹ George Dickie, *Art And Value*, Blackwell Publishers, Massachusetts, Oxford, 2001, s. 3-4.

² George Dickie, *Art and Value*, s. 7.

düşünür, Arthur Danto'nun 'sanat dünyası' olarak ifade ettiği ve sanat yapıtlarını belirlemenin ölçütlerini sunan kurumsal bir çerçeveye gönderme yapan sosyal bir paradigma anlayışından etkilenmiş ve bu konuda Danto'nun takipçisi olmuştur. Dolayısıyla Dickie'nin ortaya koyduğu sanatın kurumsal kuramının anlaşılabilirliği, öncelikle Danto'nun sanata yaklaşımının ortaya konulmasını gerektirmektedir.

Arthur Danto'nun 'Sanat Dünyası' Anlayışı

Antik Yunan'da sanata değer biçilmesinde önemli rol oynayan kurumların din ve devlet olduğunu, ortaçağda ise sanata kilisenin damgasını vurduğunu düşünürsek, modern dünyada sanat yine devletin fakat özellikle de özel sektörün kuşattığı bir alanda üretilmektedir. Sanat etkinliğinin bu boyutunu düşündüğümüzde, Danto'nun 'sanat dünyası' anlayışı ve sanat yapıtlarını değerlendirmek için önerdiği yaklaşım anlam kazanır. Sıradan bir yapıtı ya da nesneyi sanat yapıtı yapan şeyin ne olduğunu sorgulayan ve bunun üzerine bir kuram geliştirmeyi amaçlayan Danto; klasik sanat kuramları, yani taklit ve ifade kuramları tarafından kabul edilmeyecek olan, fakat modern dünyada çağdaş sanat çerçevesinde sanat yapıtı olarak kabul edilen ürünlerin sanatla nasıl ilişkilendirilebileceğini ortaya koyar. Bu noktada düşünür, sanatı tanımlamakta kurumsal bir alt yapı olarak 'sanat dünyası'nı temele almakta ve kültürel bir yaklaşım sunmaktadır.

Öncelikle Danto, Platon'da kendisini gösteren taklit kuramına karşı çıkar. Sanatın doğaya tutulmuş bir ayna olduğu görüşü, birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu türden bir taklit kuramından, ayna-imgeler oluşturmanın sanatsal bir etkinlik olduğu ve ayna-imgelerin tek başına sanat yapıtı olarak kabul edilebilecekleri sonucu çıkmaktadır. Sanat bir taklit etkinliği ise, bir nesnenin ayna-imgesi de sanat yapıtı olmak durumundadır. Birçok sanatçı bu anlayışa bağlı olarak, Antik Yunan'da ve daha sonraki dönemlerde doğayı taklit etmeye çalışmışlardır. Danto'ya göre ise, fotoğrafın icadından sonra taklit kuramı yetersiz olarak görülmüş ve taklit etme olarak belirlenen sanatın amacı ciddi anlamda sekteye uğramıştır.³

Taklit etmenin gerekli bir koşul olarak sanatın amacı olmadığına ilişkin düşünceler, modern sanattaki birçok gelişme tarafından gözler önüne serilmiş ve bu yeni yapıtların neden sanat yapıtı olarak kabul edildiklerinin açıklanabilmesi için yeni bir kurama ihtiyaç duyulmuştur. Bu açıdan sanat tarihinde de, bilim tarihinde olduğu gibi bir kavramsal devrim söz konusu edilebilmektedir. Yeni bir olgular sınıfının keşfine benzer şekilde, sanatın

³ Arthur Danto, "The Artworld", The Journal of Philosophy, Vol. 61, Issue 19, Published by Journal of Philosophy, 1964, s. 571.

taklit kuramcılarının açıklayamadığı ya da değerlendiremediği yeni bir sanat yapıtları sınıfının ortaya çıkışı düşünülebilir. Danto'ya göre bu durum, tam da post-empresyonist resmin ortaya çıkışıyla örneklendirilebilmektedir.⁴ İşte kabul görmüş sanat yapıtları olarak bu sanat yapıtları sınıfı, farklı bir sanat kuramına ihtiyaç duymaktadır; çünkü geçerli bir sanat kuramı olan taklit kuramına göre, post-empresyonist resmin ortaya koyduğu yapıtları sanat olarak kabul etmek olanaksızdır. Bu yüzden sanat etkinliğinin sonuçları olarak ortaya konan ürünleri, yani sanat yapıtlarını, tek bir kurama göre açıklama ve belirli ölçütlere göre değerlendirme çabası indirgemeci bir yaklaşım olmaktadır. Dolayısıyla sanat etkinliğinde yeni bir varlık alanının her zaman için açığa çıkarılabileceğini düşünmek gerekir. Danto'nun sanat felsefesine en önemli katkısı da bu noktada olmuştur.

Bu yaklaşım, sanat etkinliğinin potansiyel olarak geniş bir alanı olduğunu göz önünde bulundurmakta ve sanatın doğasına uygun olarak zengin bir alanın açılmasına olanak tanımaktadır. Bu bağlamda Danto, taklit kuramından farklı olarak, sanatın gerçeklik kuramını dile getirmektedir. Bu kuram çerçevesinde taklide dayanmadan üretilmiş bazı türden nesnelere, nasıl sanat nesnesi olarak kabul edilebileceğinin bir açıklaması olanaklı kılınmış olmaktadır. Pop art akımını etkileyen ABD'li çağdaş sanatçı Robert Rauschenberg'in gerçek bir yatağı duvara dik konumda yerleştirip sanat galerisine sokarak sanat yapıtı olarak sunması, bu duruma önemli bir örnek olarak gösterilebilir. Dolayısıyla bu kurama göre sanat yapıtları taklitler değil, gerçek nesnelere de olabilmektedir. Danto'ya göre bu yatağın kendisi bir sanat yapıtıdır, bir sanat yapıtı olarak yatağın bir taklidi değildir.⁵

Sanatın gerçeklik kuramına göre, sanatsal bir tanımlamaya olanak veren ve diğer '-dır'lardan farklı olarak değerlendirilmesi gereken sanatsal bir '-dır' söz konusudur. Bir nesneyi sanat yapıtı olarak belirlerken kullanılan ve nesneyi sanat yapıtıyla özdeşleştiren '-dır', bir totoloji olarak görüldüğü takdirde, modern sanatın ürettiği yeni yapıtlar sınıfının sanatsal olarak nitelendirilebilmesi olanaksız olacaktır.

Böylece Danto'nun çağdaş çözümleyici bir felsefeci olarak amacının, Andy Warhol gibi çağdaş sanatçıların günlük tüketim nesnelere her bakımdan benzeri olan nesnelere sanat yapıtı olarak sergilemelerine ve bu etkinliğin sanatsal olarak başarı kazanmasına açıklık getirmek olduğu söylenebilir.⁶ Bu açıdan düşünür, sanat olan ile sanat olmayan arasındaki farkın kültürel bir yolla oluştuğunu düşünmektedir. 'Sanat dünyası' kavramı da, sanat etkinliğini belirleyen ve değerlendiren bir alt kültür olarak

⁴ Arthur Danto, "The Artworld", s. 573.

⁵ Arthur, Danto, "The Artworld", s. 575.

⁶ Béatrice Lenoir, *Sanat Yapıtı*, çev. Aykut Derman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 149.

okunabilir ve bir nesneyi sanat yapıtı yapanın ne olduğunun çözümlenmesi için merkezi bir işlev görmektedir.

Danto'ya göre temel sorun, sanat yapıtı teriminin içerdiği şeyleri, yani terimin kaplamasını, incelemektir. Örneğin market raflarında boy gösteren ve bir temizlik ürünü olarak satılan Brillo marka sabun kutularının, 1960'larda Pop art sanatçısı Andy Warhol tarafından onlara tıpatıp benzer olarak üretilen replikalarının sanat yapıtı olarak nitelendirilebilmesi, düşünürün temel çıkış noktası olmaktadır. Bir tüketim nesnesi olarak Brillo kutusu ile sanatçının ürettiği ve bir sanat yapıtı olarak galeriye soktuğu "Brillo kutusu" arasındaki fark, sanatçının sanatsal bir niyetle hareket etmesidir. Bu durumda kendisini nesnel olarak ortaya koymayan bir niyetin sanatsal bir özelliği olduğuna nasıl karar verilebileceği sorusunun yanıtı, uzlaşımçı bir özellik taşımaktadır. Paradigmatik bir yaklaşımla, eleştirmenlerin ve uzmanların oluşturduğu bir bilirkişi topluluğu tarafından sanatsal olarak tanımlanan bir nesnenin, sanat yapıtı sınıfına sokulabileceği öne sürülmektedir.⁷ Böylece bir yapıtın sanat yapıtı olarak tanınması, onun belirli sanat uzmanları ve bir sanatçılar topluluğu tarafından tanımlanan ölçütlere sahip özellikte olmasını öngörmektedir.

Bir Brillo kutusu ile bir Brillo kutusunun oluşturduğu sanat yapıtı arasındaki farkı sonuç olarak yaratan, belirli bir sanat kuramıdır. O nesneyi 'sanat dünyası'na sokan ve (sanatsal özdeşleştirmelerden başka bir anlamda) gerçekte olduğu nesne olarak kalmasını engelleyen, kuramıdır. Kuram olmasa, insanlar onu sanat olarak görmezlerdi elbette; öte yandan, onu sanat yapıtı olarak görebilmek için de sanat kuramının büyük bir bölümünü, ayrıca New York'un yakın geçmişe ilişkin resim tarihinin hatırı sayılır bir bölümünü de hatmetmiş olmak gerekir.⁸

George Dickie de, Danto'nun 1964'te yayınladığı *Sanat-Dünyası* adlı makalesi ile sanata ve sanat yapıtına farklı türden bir yaklaşım getirdiğini düşünmektedir. Ona göre Danto, sanatı ve sanatsal etkinliği kültürel bir açıdan ele almakta ve sanatın kültürel bir kuramını ortaya koymaktadır. Bu kurama göre sanat, dönemdeki egemen sanat kuramı yoluyla ve bu kuramla ilişkisinde tanımlanmaktadır. Kuramın kültürel boyutu, belirli bir dönemde belirli bir grup insan tarafından geçerli bir kuram olarak görünen bir yaklaşıma atıfta bulunmak ve sanat yapıtlarını bu kurama göre değerlendirmek anlamına gelmektedir.⁹ Yani Danto'ya göre bir nesneyi 'sanat dünyası'na sokan ve onun bir sanat yapıtı olarak nitelendirilmesini sağlayan şey, kültürel bir dünyanın içinde benimsenmiş

⁷ Béatrice Lenoir, *Sanat Yapıtı*, s. 150.

⁸ Arthur, Danto, "The Artworld", s. 581.

⁹ George Dickie, *Art and Value*, s. 7.

olan egemen sanat kuramıdır. "Bir şeyi sanat olarak görmek, gözün göremediği bir şeyi gerektirir – bir sanatsal kuram atmosferini, bir sanat tarihi bilgisini: bir 'sanat dünyası'nı."¹⁰

Ayrıca 'sanat dünyası', sanat olarak düşünülen nesnelere belirlemek için tüm üyelerinin örtük olarak kabul ettikleri sanat kuramlarını sağlayan bir dünya olarak anlaşılabilir. Yani 'sanat dünyası' gözlenen bir şey olmayıp, bir anlamda yapıtın sanat yapıtı olmasının olanaklılığının temeli gibi durmaktadır. Böylece her sanat kuramı bir bakıma kendi 'sanat dünyası'yla ilişkisinde yeni ve farklı bir sanatsal etkinliğin önünü açmakta; çok boyutlu ve çeşitli sanat yapıtı kümeleri, 'sanat-dünyası' yaklaşımı içinde değerlendirilebilmektedir. Sonuç olarak Danto, sanat yapıtlarının değerlendirilmesini ve estetik yargılamayı evrensel bir kategori olmaktan çıkarmış, kültürel bir sanatsal etkinlik dünyası tanımlayarak; yapıtlarda mutlak ve değişmeyen ortak bir özsel özellik aramaya gerek bırakmayan bağlamsal bir sanat atmosferini gündeme getirmiştir. Bu yaklaşım doğrultusunda sanat, 'sanat dünyası'yla ilişkisinde sanattır ve yapıt da, 'sanat dünyası' içinde bir sanat yapıtıdır.

'Sanat Dünyası' İçinde Sanat Yapıtı

'Sanat dünyası', sanat yapıtlarının sunulmasında bir çerçeve sağlayarak, sanatın kurumsal ve kültürel yapısını ve sanat yapıtlarının içinde buldukları yapı ve bağlamı oluşturur. Sanat insanları ya da sanatçılar topluluğu da, bu dünyadan bağımsız değildir. Sanatçılar ve sanat eleştirmenleri, sanat kuramcıları ve sanat tarihçileri, sosyal ve ekonomik bir şebeke oluşturarak sanat etkinliğinin değerlendirilmesi için bir zemin sağlamakta ve sanat yapıtı nitelemesinin çeşitli ölçütlerini belirlemektedirler. Danto aynı makalesinde şunları söyler: "Dünyanın bazı şeyler için hazır olması gerekir. 'Sanat dünyası'nın da, gerçek dünyanın da. 'Sanat dünyası'nı ve sanatı olanaklı kılmakta, her zaman olduğu gibi bugün de sanat kuramlarının rolü olmuştur. Ben, Lascaux mağarası ressamlarının aklına, o duvarlarda sanat yarattıkları düşüncesinin asla gelmediğini düşünme eğilimindeyim. Neolitik çağda estetikçiler var olduysa, o başka elbette."¹¹ Bu bağlamda sanat yapıtı, 'sanat dünyası' olmaksızın tanınamayan ve değerlendirilemeyen, belirli kuramsal ve pratik etki ve kuvvetler şebekesinde bir düğüm noktası olarak kendisini göstermektedir.

Bu noktada bir Brillo kutusu ile bir Brillo kutusunun replikasıdan ibaret olan sanat yapıtı arasındaki farklılığı oluşturan şey, belirli bir sanat kuramı olmaktadır. Ya da örneğin Duchamp'ın *Fountain* adlı

¹⁰ Arthur, Danto, "The Artworld", s. 580.

¹¹ Arthur, Danto, "The Artworld", s. 581.

yapıtı ile sıradan bir pisuar arasındaki fark böylesi kültürel bir uzlaşmaya dayalı bir yaklaşımla ortaya konulabilmektedir. Yani nesnenin kendisinde onu sanat yapıtı kılan özsel bir özellik bulunmamaktadır. Böylelikle bu çözümlenme, evrenselliği amaçlayan özerk estetik bir yargılama ve değerlendirmenin olabileceği düşüncesini reddetmektedir. Bir nesnenin sanat yapıtı olarak tanınması onun 'sanat dünyası' içindeki konumuna ve belirli bir sanat kuramının dolayımına bağlıdır. Söz konusu sanat kuramı da kendisini, ancak sanat tarihi bilgisini de kapsayan geniş bir sosyal ağ olarak 'sanat dünyası'nın içinde gösterebilir.

Danto aynı zamanda ilgili sanat türüne ilişkin, kuram içinde bir gelişmeye olanak sağlayan ve 'sanat dünyası'nın önemli bir özelliği olan 'stil matrisi'nden söz eder. 'Stil matrisi', sanat türlerine ait olan çeşitli özellik ve stilleri sağlayan, çeşitli alt sanat akımlarının doğmasına olanak veren kural ve ölçütler toplamı olarak anlaşılabilir. Sanat yapıtlarının temsili ya da dışavurumcu bir anlayışla yapılması, belli bir özelliğin reddedilip yerine alt bir akımın doğmasını sağlayacak şekilde farklı bir özelliğin ortaya atılması, hep bu matrisin içindeki sanatsal etkinlik yoluyla olmaktadır.

'Stil matrisi' sanatsal etkinliğin bir tarzı, sanat yapıtları üretmenin bir biçimidir. Bu anlamda 'stil matrisi' de, 'sanat dünyası' içinde olanaklı olmakta ve 'sanat dünyası'nın sosyal ve kültürel bir alt şebekesini oluşturmaktadır. "Bir sanatsal keşfin ilk adımı, bence, matrise bir sütun olanağı eklemekten ibarettir. O zaman sanatçılar, az çok can atarak, böylece açılan konuları işgal ederler: bu modern sanatın gözle görülür bir özelliğidir ve bu matrisi bilmeyenler için, sanat yapıtlarının işgal ettiği bazı konuları tanımak zor, belki de olanaksızdır. 'Sanat dünyası' kuramları ve tarihi olmadan bu şeyler sanat yapıtları da olmayacaktır."¹² Bir nesnenin sanat yapıtı olup olmadığı konusunda gözün fark edemediği şey, işte bu dünyadır.

Sanatın kurumsal ve kültürel yapısı gözetilmediği takdirde, sanat etkinliği anlaşılması olanaksız ve idealleştirilerek indirgenmiş bir alana hapsedilmiş olmaktadır. Danto'nun yaklaşımında ise, 'sanat dünyası'nın sağladığı paradigma, sanat yapıtının olanaklılık koşulu olarak iş görür. Bu dünya hem epistemolojik, hem de kültürel ve kurumsal bir zemin sağlayarak, sanat yapıtının sunumuyla iç içe geçmektedir. Bu bağlamda özellikle çağdaş sanatta bir yapıtın galeriye girmesi keyfi bir şekilde olmamakta, kültürel bir paradigma olan 'sanat dünyası'nın içine kabul edildiği sürece galeriye girebilmektedir. Yani bir nesnenin ya da bir yapıtın galeride sergilenerek bir sanat yapıtı olarak tanınması, aslında onun 'sanat dünyası'na girmiş olmasını öncelememektedir. Ancak bir 'sanat dünyası' bağlamında üretilen bir yapıt galeriye girmeye hak kazanmaktadır.

¹² Arthur, Danto, "The Artworld", s. 584.

Danto'ya göre bir nesneyi bir sanatı yapıtı olarak anlamak, iki olası yanlış değerlendirmenin doğmasına yol açabilir. İlki bir nesneyi hiç de öyle değilken bir sanat yapıtı olarak ele almak, ikincisi ise bir sanat yapıtını gerçek bir nesne olarak ele almaktır.¹³ Bu durum, sanat etkinliğinin, sanat felsefesi ya da kuramı ile ilişkisi olduğu düşüncesi ile ortadan kaldırılabilmektedir. Dolayısıyla sanat ve felsefenin bağlantısı, 'sanat dünyası'nın da olanağı gibi durmaktadır. Bu bağlamda bir sanat kuramı ile bağlantısı içinde bir yapıtın kendisine bir sanat yapıtı olarak belirli bir alan açabileceği düşüncesi, böylelikle sanatsal etkinliğin alanını da genişletmekte ve zenginleştirmektedir. Sanatın kültürel kuramında, sanatçı ve felsefeci, 'sanat dünyası'nın zorunlu üyeleri olarak sanata ve sanat felsefesine birlikte katkı yapmaktadırlar. Felsefenin sanat hakkında oluşturduğu kuram ve düşünceler, 'sanat dünyası'nın bir parçası olduğu gibi, 'sanat dünyası' içindeki sanatçı ve eleştirmenler de sanat felsefesinin bir parçası olmaktadır.

Sanat yapıtının ancak 'sanat dünyası' içinde tanımlanabileceği ve değerlendirilebileceği düşüncesini daha iyi anlamak için, Danto'nun iddialarını ayrıntılı olarak çözümlenmek gerekmektedir. Düşünür bu iddiasını temellendirebilmek için, çarpıcı ve uç örneklerden yola çıkmıştır. Yine de verdiği örneklerin çağdaş sanat içinde yaygın bir şekilde kabul görmüş yapıtlar üzerinde olduğu düşünülecek olursa; yaptığı çözümlenmenin ve getirdiği 'sanat dünyası' yaklaşımının, birçok sanatsal gelişimi ve yeni türden sanat yapıtları sınıfını anlaşılır kılma potansiyeli gibi bir avantajı olduğu açıktır.

Düşünür bu yüzden özellikle Warhol, Duchamp ve Rauschenberg gibi sanatçıların yapıtlarını örnek olarak kullanıp bir formülasyona ulaşmaya çalışmıştır. Bu sanatçıların ortaya koyduğu ürünler örneğinde, algısal olarak ayırt edilemez bir dizi nesne çifti karşılaştırılmaktadır. Yani Duchamp'ın *Fountain*'i ile sıradan bir pisuar ya da Warhol'un Brillo kutuları ile gerçek Brillo kutuları arasında bir farklılık görünmemektedir. Sanat yapıtı olan ve olmayan çiftlerden her biri diğerine tam anlamıyla benzemektedir.¹⁴ Bu ayırt edilemez ya da özdeş çiftler söz konusu olduğunda nesneyi sanat yapıtı kılan şeyin ne olduğuna ilişkin bir kuram gereklidir. Bu noktada Danto, bu yeni türden yapıtlar sınıfının sanatsal olarak kabul görmüş olmasını, kendisi de kabul etmekte ve bunu sorgulamaksızın bir açıklamaya girişmektedir.

Danto'nun yanıtlamaya çalıştığı sorun, Brillo kutuları sanat yapıtı olarak nasıl olanaklıdır gibi bir soruya benzemektedir. Sanat yapıtının

¹³ Arthur Danto, "The Transfiguration of the Commonplace", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 33, Issue 2, Published by the American Society for Aesthetics, 1974, s. 142.

¹⁴ George Dickie, *Art and Value*, s. 6.

olanaklılık koşulunu ortaya koymak için geliştirdiği formülasyon da, transendental bir argüman gibi görünmektedir:

1. X bir sanat yapıtıdır.
2. Y bir sanat yapıtı değildir.
3. X ve Y betimsel ve fiziksel özellikleri açısından farklı değildir.
4. Yani X'in sanat yapıtı olması, onun betimsel ve fiziksel özelliklerinden kaynaklanmamaktadır.
5. O halde X'in sanat yapıtı oluşu, onun 'sanat dünyası'ndaki konumundan kaynaklanmaktadır.

Öncüller X'in sanat yapıtı olma olanaklılığının fiziksel olmayan bir şeye dayanması gerektiğini zorunlu kılmakta ve sonuçta da bu koşulun 'sanat dünyası' (gözün fark edemediği bir şey) tarafından sağlandığı iddia edilmektedir. Yani bir şeyi sanat olarak görmenin koşulu, onun 'sanat dünyası' içinde bir konum işgal etmesi olmaktadır. Formel nitelikler sanat yapıtını tanımlamak için yeterli olmamakta ve bütün yapıtı, sanat yapıtı kılan ortak özsel bir nitelik bulunduğu düşüncesi terk edilmektedir. Böylece estetik olan ile sanatsal olan arasında bir ayırım yapılmaktadır. Bir yapıtın sanatsallığını sağlayan şey söz konusu nesnenin içsel estetik özellikleri değil, 'sanat dünyası'nın kurumları yoluyla söz konusu nesneye atfedilen (sanatsal) statüdür.¹⁵ Bu yaklaşım doğrultusunda, sanatsal etkinliğin ürünlerini değerlendirmek için yapıtın biçimi değil, 'sanat dünyası' içindeki belirli bir uzlaşım önem kazanmaktadır. Bir sanat yapıtı, 'sanat dünyası' içinde, sanat tarihi bilgisi ışığında diğer yapıtlarla ilişkisinde ve kuramsal bir atmosfer yoluyla sanat yapıtı olarak kendisini gösterebilmekte ve sanat yapıtı olarak sunulmaktadır.

George Dickie'nin Kurumsallık Anlayışı

Sanatsal etkinliğin ve sanat yapıtlarının değerlendirilmesinin ve özellikle sunulmasının kurumsal boyutuna dikkat çeken Dickie, sanatın kurumsal bir kuramını geliştirmiştir. Kuramında özellikle Danto'nun 'sanat dünyası' kavramından etkilenmiş ve Danto'nun sanatsal etkinliğin, kuramsal bir çerçeve sunan kültürel bir pratiğin içinde anlam kazanabildiği yaklaşımının takipçisi olmuştur. Bu doğrultuda Danto'nun *Sanat Dünyası*, önemli bir analitik çevreyi etkileyerek Dickie'nin yorumunda sanatın kurumsal kuramının oluşturulmasında kritik bir yer edinmiştir.¹⁶ Dickie

¹⁵ Edward Skidelsky, "But is it Art? A new look at the institutional theory of art", *Philosophy*, Issue 02, Published by the Royal Institute of Philosophy, 2007, s. 259.

¹⁶ David Carrier, "Danto and his Critics: After the End of Art and History", *History and Theory*, Vol. 37, No. 4, Published by Blackwell Publishing by Wesleyan University, 1998, s. 12.

sanatın kurumsal kuramı adını verdiği yaklaşımını, geleneksel kuramlardan ayırarak, sanatı ve sanat yapıtlarını değerlendirmek için kurumsal bir çerçeve çizmektedir. Bunun için öncelikle fiziksel ya da psikolojik olanla, kültürel olan arasında bir ayırmadan faydalanmaktadır. Sanatın kurumsal kuramı, sanatın kültürel olduğuna ve sanat yapıtının kültürel boyutuna vurgu yapmaktadır.

Düşünür geleneksel kuramlar olarak sanatın taklit kuramını ve ifade kuramını öne çıkarmaktadır. Ona göre yirminci yüzyıla kadar temel olarak hakim olmuş olan iki kuram bunlardır. Dickie kendi kurumsal kuramına zemin hazırlamak için öncelikle bu iki kurama karşı çıkar. Bunun için de bu geleneksel kuramların temel varsayımlarını ortaya koyarak reddeden düşünür, sanatın doğasına ilişkin kuramsallaştırmalarda eksik gördüğü yanları serimlemektedir. Geleneksel kuramlar sanat yapıtlarını, basit ve dar bir şekilde işleyen bir ilişkiler ağı içine yerleştirmektedir.

Örneğin taklit kuramı sanat yapıtını, sanatçı ve konusu arasında üçlü bir ağ içinde tutarken, ifade kuramı sanatçı ve yapıt arasında ikili bir ağ öngörmektedir. Kurumsal kuram ise sanat yapıtını, geleneksel kuramların öngördüğünden çok daha karmaşık bir yapı içinde çoklu bir ağ içine yerleştirmeye girişir.¹⁷ Bu açıdan geleneksel kuramların sadece sanatçıyı öne çıkaran bağlamları yetersiz olarak değerlendirilmektedir. Kurumsal kuramın sanat yapıtlarını konumlandırmakta sağladığı ilişkiler ağı ya da bağlamı çok daha geniş ve yeterli bir çerçeve sunmaktadır.

Bu doğrultuda yirminci yüzyıla kadar egemen olmuş olan temel sanat kuramları kültürel değil, psikolojik bir mekanizma varsayımına göre hareket etmişlerdir. Felsefe tarihi boyunca filozoflar, Dickie'nin sanatın psikolojik kuramları olarak da adlandırdığı şeyi oluşturmak üzere psikolojik mekanizmalara dayanmışlardır.¹⁸ Düşünürün kendi kurumsal yaklaşımıyla kutuplaştırdığı ve karşı çıktığı şey, sanatın temel doğasının doğrudan insan doğasında bulunan doğuştan mekanizmalardan türediği varsayımdır. İşte Dickie, bu doğuştan özelliklere psikolojik mekanizmalar demek ve bu yüzden bu kuramlara da psikolojik kuramlar adını vermektedir. Sanatla bağlantılı olarak işlev gösteren duyuşal ve motor mekanizmalar olarak doğuştan getirildiği varsayılan psikolojik mekanizmalar, sanatın üretilmesini sağlamaktadır.

İlk sanat kuramı olarak taklit kuramı, en temel psikolojik kuramlardan birisidir. Taklit kuramına göre sanatı karakterize eden temel mekanizma, taklidin doğal bir şey olarak doğuştan olduğunu ortaya koymaktadır. Aristoteles'te taklit için söz konusu olan doğuştan

¹⁷ George Dickie, "The New Institutional Theory of Art", in *Aesthetics and the Philosophy of Art, The Analytic Tradition (An Anthology)*, Edited by Peter Lamarck and Stein Haugom Olsen, Blackwell Publishing, 2004, s. 47.

¹⁸ George Dickie, *Art and Value*, s. 3.

mekanizmalar, şeylerin düzenine ilişkin daha büyük bir teleolojinin parçası olarak görülmekte ve sanatın yaratımı da doğanın bu amaçsal şemasında bu düzene uygun olarak iş görmektedir. Dickie'ye göre ortaçağda da bu yaklaşım değişmemiş; sanatın taklit kuramının öne sürdüğü sanatın yaratımından sorumlu olan psikolojik mekanizma, iyi bir tanrısallığın dikkatli bir yaratımı olarak algılanmıştır. Bir bakıma beğeni yetisini oluşturan doğuştan bir mekanizmanın olduğu varsayımı, sanata ilişkin yaygın bir görüşün gerekçelendirilmesinde kullanılmıştır.¹⁹

Yalnız bazı taklitlerin sanat olmaması ve bazı sanat yapıtı olarak kabul edilen ürünlerin ise taklide dayanmaması, sanatın taklit kuramının yetersizliği olarak kendisini göstermektedir. Romantizmin de etkisiyle sanatın ifade kuramı bu yetersizliği gidermeye girişmiş olsa da; Dickie'ye göre bu kuram da duyguların dışavurumu olarak ifadelerin de doğuştanlığa dayanan psikolojik mekanizmalara göre işlediği varsayımına dayanmaktadır. Sanatın doğal psikolojik nosyonlarla açıklanabileceği varsayımı, dar bir ilişkiler ağını öngören bir sanat kuramını gündeme getirirken; "ne taklit ne de duyguların ifadesi, sanatın tanımlanması için yeterli ya da zorunlu olmamaktadır."²⁰ Dolayısıyla doğuştan getirilen sabit ve değişmeyen doğal bir donanımın sanat üretimi için yeterli olduğuna ilişkin hiçbir gerekçe olmadığı gibi; bu donanım sanatsal etkinlikte içeriliyor olsa bile, sanata ilişkin kuşatıcı bir açıklama yapmak için daha fazlasına ihtiyaç var gibi görünmektedir.

Dickie, 1960'lardan itibaren analitik gelenekten filozofların, sanatın doğasına ilişkin sorunları; psikolojik kuramlardan çok, belirli düzeyde kültürel bağlamın kavramlarına dayanan kuramlarla çözümlenmeye çalıştıklarını dile getirir.²¹ Bu yeni yaklaşım biçimi, psikolojik kavramların sanatı tanımlama görevi için yetersiz kaldıklarını iddia etmekte ve sanatın belirleyici karakteristiğini sanat yapıtlarının kültürel bağlamları bakımından betimlemektedirler. Böylece psikolojik kuram geleneğinden ayrılan Dickie'ye göre, sanatın doğasının kuramsallaştırılması aracılığıyla sağlanan bu kopuş yoluyla, önceki kuramların psikolojik doğası da açık bir şekilde ortaya konulmuş olmaktadır.

Danto'nun takipçisi olarak 'sanat dünyası'nın pratikleri ve tutumlarının kültürel fenomenine odaklanan ve antropolojik bir yaklaşım geliştiren Dickie, sanatın kurumsal kuramı olarak adlandırdığı yaklaşımını, sanat yapıtına ilişkin verdiği tanımda açıklamaktadır. "Sanat yapıtı, kamusal bir 'sanat dünyası'na sunulmak üzere yaratılan bir yapıt türüdür."²²

¹⁹ George Dickie, *Art and Value*, s. 4.

²⁰ George Dickie, *Art and Value*, s. 5.

²¹ George Dickie, *Art and Value*, s. 6.

²² George Dickie, *Art and Value*, s. 7.

Kurumsal yaklaşıma göre sanat, sanatçının basit bir şekilde doğasından kaynaklanan bir üretim değil, insanların kolektif bir buluşu olarak sunulmaktadır. Bu doğrultuda sanatsal etkinliğin kurumsallığına ilişkin yeni bir kültürel kavram repertuarı söz konusudur. Düşünür, 'sanat dünyası' ve üyelerinin, örneğin bir metalürjistin altının doğasını belirlediği gibi, eğer söz konusu edilecekse sanatın doğasını ve sanat yapıtının evrensel özelliğini belirlediğini iddia eder. Bir bakıma sanatın kaplamı, 'sanat dünyası' tarafından verilen kuramlar tarafından belirlenir. 'Sanat dünyası' da, sanatın yaratım ve deneyimlenmesi pratiğinin arka zeminini, bu pratiğin özsel ögesi olan bir temeli oluşturmaktadır.²³ Çünkü sanatsal etkinlikte fiziksel gerçekliklerden farklı olarak, kültürel entiteler söz konusudur ve bu kültürel entiteler, insan topluluğunun oluşturduğu ilişkiler ağı tarafından yapılandırılan daha geniş bir gerçekliğin parçasıdır. Bu yüzden ancak ve ancak 'sanat dünyası'nı ya da sanatın kurumsal işleyişini bilen birisi için bir yapıt, sanat yapıtı olarak anlaşılabilir ve konumlandırılabilir.

Kurumsallığı içinde anlaşılan sanat etkinliği, geleneksel kuramların yalnızca sanatçıyı öne çıkaran yaklaşımlarıyla eksiksiz bir şekilde açıklanamaz. Bir sanat yaratımının söz konusu olduğu bir yerde elbette ki bir sanatçı vardır, fakat bir sanatçı da her zaman için belirli bir kamuya sunmak için sanat üretmektedir. Bu yüzden sanatın doğasına ilişkin bir kuramın çerçevesi sanatçıyı olduğu gibi, sanatın sunulduğu kamuyu da içine alacak şekilde genişletilmelidir. Kamusal bir 'sanat dünyası'na sunulan sanat yapıtını değerlendirecek olan kamu da, herhangi bir insan topluluğu değildir. Farklı sanat türleri olduğu gibi, her sanat türünün alımlayıcısı olarak da, farklı donanımlarda farklı kamu ya da izleyici söz konusu edilmelidir. Bu açıdan sanatçı ve yapıtın kendisine sunulduğu kamunun rolleri, sanatın yaratımını anlayabilmek için gerekli olan kuramın minimum çerçevesini oluştururlar.

Kurumsal kurama göre, sanatçının rolünün iki temel özelliği vardır. İlki, yarattığı sanatın belirli bir kamuya sunulmak üzere oluşturulduğunun farkındalığı; ikincisi ise, belirli bir sanat yaratımını olanaklı kılan çeşitli teknikleri kullanabilme yetisidir. Benzer şekilde, sanatsal etkinlikte kamunun rolünün de iki temel özelliği vardır. Yine ilki, kendisine sunulan yapıtın bir sanat olduğunu anlayabilmeye dönük farkındalığı; ikincisi ise, sunulan yapıtı belirli bir sanat türü içinde algılamasına ve anlamasına olanak veren yetenek ve hassasiyetidir. Bunların yanı sıra 'sanat dünyası'nı oluşturan; sanat eleştirmeni, sanat öğreticisi, küratör, galeri sahibi, sanat koleksiyoneri, müze yöneticisi gibi bir dizi başka aktör ve roller vardır.²⁴ Bu yüzden Dickie, sanatın anlaşılabilmesi için, diğer herhangi bir doğabilimsel disiplinden farklı olarak, bu uğraşı vermesi

²³ George Dickie, *Art and Value*, s. 18-19.

²⁴ George Dickie, "The New Institutional Theory of Art", s. 51.

gereken kişiyi kültürel antropolog olarak belirler.²⁵ Sanat kültürel bir nosyondur ve kültürel bir grup tarafından oluşturulup dolaşıma sokulduğu için, kültürel yapının sanat yapıtlarının yaratımı, sunulması ve değerlendirilmesine ilişkin kurumsallığının açıklanmasını gerekli kılar.

Kurumsallığı İçinde Sanat Yapıtı

Sanatın kurumsal kuramına göre, bir sanat yapıtı ancak içinde üretildiği, sunulduğu ve değer biçildiği kurumsal yapı bağlamında anlaşılabilir. Sanat yapıtının doğası, karmaşık bir kültürel ilişkiler ağının işleyişi içinde kendisini gösterir. Bu anlamda sanat kültürel bir terim olduğu gibi, sanat yapıtı da kültürel bir terimdir. Kurumsal kuramın amacı da, sanat etkinliği bağlamında bu kültürel yapıyı açıklamaktır. Sanat toplumsallığın kurulu ve karakteristik bir ürünü olduğundan, kendiliğinden kurumsal bir özelliği içinde taşır. Her ne kadar bu kurumsallık ve uzlaşsallığın sanatın doğasına ilişkin bir açıklama sağlayamadığı iddia edilse de, sanatın kurumsal bir etkinlik olduğu da reddedilememektedir.²⁶

Kurumsal kuram, sanatın doğasına ve sanat yapıtlarına ilişkin değişmeyen ortak özellikler aramaktan çok; sanatçının ve izleyici olarak kamunun sanat yapıtlarıyla nasıl bir ilişkiler ağı içinde olduğunu öne çıkarır. Bu doğrultuda sanat yapıtlarının üretildiği ve işlev gördüğü kültürel yapının kurumsallığına ilişkin bir görüş sunar. Bir anlamda Dickie'nin kuramı sosyal yapılandırmacı bir yaklaşım olarak da görülebilir; yani sanatı birey ve onların oluşturduğu kurumların etkinlikleriyle ilişkilendirmektedir, belirli bir sabit nitelik ve amaçsallık doğrultusunda belirlememektedir.²⁷ Sanat bu etkinliği oluşturan ve bu etkinliğe katılan tüm aktörlerin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır ve bu şekilde değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda Dickie, sanatın kurumsal pratiğine ilişkin kuralla yönlendirilen iki temel pratik belirler; çünkü kurumsal bir pratiği belirleyen, onun kuralla yönlendirilen bir yapı göstermesidir. Bu kurallar, sanat yapıtının da kurumsallığı içinde nasıl ele alındığını ortaya çıkarmaktadır. Kurumsal kurama göre, sanatın kurumsallığı için ilkin; sanat yapıtı olmanın zorunlu koşulu olarak nesnenin, insan yapımı ya da ürünü (artifact) olması gibi temel bir kural belirlenir. İkinci kural ise, yine hem kurumsallığı hem de sanat yapıtının doğasını açıklamaktadır. Yani temel kural olarak sanat yapıtı olmanın ikinci zorunlu koşulu, nesnenin kamusal bir 'sanat dünyası'na sunulan bir nesne türü olmasıdır. Bu iki kural, sanat yapıtları üretmenin

²⁵ George Dickie, *Art and Value*, s. 24.

²⁶ Jeffrey Wieand, "Can There Be an Institutional theory of Art?", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 39, No. 4, Blackwell Publishing, 1981, s. 416.

²⁷ Edward Skidelsky, "But is it Art? A new look at the institutional theory of art", s. 271.

yeterli kuralları olarak sunulur.²⁸ Sanatın yaratımını ve sunulmasını açıklamak için ortaya konulan bu yaklaşım, geleneksel kuramlardan çok daha kuşatıcı ve sanatsal etkinliğin zengin doğasına çok daha uygun gibi görünmektedir.

Kurumsallığı içinde ele alındığı takdirde, herhangi bir nesne de 'sanat dünyası'nın sistemine girmesiyle, bu kültürel yapının bir parçası olabilmekte ve sanatsal algılama ve sunumun bir parçası olarak sanatsal amaçlarla insan ürünü olma (artifact) özelliğini kazanabilmektedir. Dickie burada da, Duchamp'ın *Fountain* adlı yapıtını örnek verir. Bu nesnenin sanat yapıtı olarak kabul edilip tanınması da, kurumsal kuramın öngördüğü şekilde, sanatın geniş bir ilişkiler ağının içinde anlaşılması gerektiği görüşüyle açıklanabilmektedir. Böylesi bir kurumsallık, sanatın ve sanat yapıtının olanaklılığını sağlamaktadır.

Kurama göre sanat yapıtı olmak, 'sanat dünyası'nın geniş ve karmaşık bir ilişkiler ağı gösteren sosyal, yani kurumsal etkinliği içinde bir konumu teşkil etmek anlamına gelmektedir.²⁹ Yani sanat yapıtı, söz konusu kurumsallık çerçevesinde, 'sanat dünyası' olarak adlandırılan kurulu bir pratiğin içinde bir konuma sahiptirler. İnsan ürünü nesnelere, ancak bu kurumsallıkları yoluyla sanat yapıtı olabilmektedirler. Kurumsal işleyişten yalıtılmış bir nesne ya da yapıt, sanat yapıtı olarak değerlendirilemez. Dolayısıyla kültürel bağlamından çıkarılan bir yapıt, sadece sıradan bir nesne olmak durumundadır. Bu yaklaşım biçimi, yapıtın kendisini çevreleyen kültürel ve kurumsal bir yapı ve işleyiş bağlamında sanatsal bir değeri olduğu ya da sanatsal bir statü kazandığı sonucunu beraberinde getirmektedir.

Bu noktada, 'sanat dünyası' izleyicilerine sunulmak üzere oluşturulmuş bir insan ürünü nesne (artifact) olarak sanat yapıtının tanımlanmasında, kurumsal kuram için merkezi olan kavramların açıklanması önem kazanmaktadır. Dickie, kurumsal kuramın formülasyonu olarak düşünülebilecek tanımlamalar olarak beş iddiada bulunur:

1. Sanatçı; sanat üretiminin anlaşılmasında katkısı olan kişidir.
2. Sanat yapıtı; 'sanat dünyası' izleyicilerine, yani kamuya sunulmak üzere yapılan bir üründür (artifact).
3. İzleyici (kamu); kendilerine sunulan nesneyi belirli düzeyde anlamak üzere hazırlanan üyelerin oluşturduğu bir grup kişidir.
4. 'Sanat dünyası'; tüm 'sanat dünyası' sistemlerinin toplamıdır.
5. 'Sanat dünyası' sistemi; sanatçı tarafından 'sanat dünyası' izleyicilerine sanat yapıtının sunumundaki çerçevedir.³⁰

²⁸ George Dickie, "The New Institutional Theory of Art", s. 52.

²⁹ George Dickie, "The New Institutional Theory of Art", s. 50.

³⁰ George Dickie, *Art and Value*, s. 28.

Düşünürün çerçevesini bu şekilde çizdiği kurumsal kuram ve tanımlamalarını yaptığı bu kurumsal yapılar, sanatın varlık alanı kazandığı kurumun kültürel özünü oluşturmaktadır. Bir bakıma bunlar, sanat yapıtlarının üretildiği ve işlev gördüğü kültürel yapının öğeleridir ve bu yapı, çeşitli kültürel ve kurumsal aktörler tarafından belirlenir.

Her ne kadar bu tanımlamaların her biri, sanatın kurumsal kuramını açıklama noktasında birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı nosyonlar olsa da, bu tanımlamalar eşliğinde yürütülen formülasyonda merkezi önemde olan, sanat yapıtının tanımıdır. “Sanat dünyası’ izleyicisine sunulmak üzere yapılan bir ürün” tanımlaması, yapıtın kültürel boyutuna doğrudan vurgu yapmakta ve sanatsal değeri, ‘sanat dünyası’na sunulmak üzere oluşturulan karmaşık bir ilişkiler ağı içindeki nesnenin kurumsal bir özelliği olarak tanımlamaktadır.³¹ Dolayısıyla sanatsallık statüsü, yani bir nesneyi sanata dönüştürmekten sorumlu olan özellikler, kendini duyulara sunmayan estetik-olmayan özellikler olarak belirlenmiş olmaktadır.³²

Dickie’ye göre ‘sanat dünyası’nı oluşturan bir çerçeve olarak ‘sanat dünyası’ sistemleri ise, alt-sistemler olarak işlev görmektedir. Sanatın üretilmesindeki çeşitli ortamlar ve bunlara eşlik eden sanatsal ideolojiler alt-kurumlar olarak değerlendirilir. Materyal kullanımını yönlendiren çeşitli pratikler (resim, heykel, müzik, tiyatro, şiir gibi) sanatsal ortamı oluşturmaktadır. Ancak sanat dünyasında örneğin tek başına sadece resimlerden söz edilmez. Realist, ekspresyonist ya da romantik resim vardır. Bir bakıma nesnel gerçekliği (realizm), öznel tutumları (ekspresyonizm) ya da doğa ve insan ruhu karşıtlığını (romantizm) ele alan yapıtlar sınıfı, ideoloji (anlam) temelli alt-kurumlarla yönlendirilir. Ayrıca belirli ortamlar kullanarak spesifik pratiklerle belirli ideolojileri ortaya koyan kurumsallaştırma sistemleri de vardır. Örneğin Fransız empresyonist resmi, bu türden bir ‘sanat dünyası’ sistemidir. Bir ortam olarak resmi ve empresyonizmi bir araya getiren üçüncü-düzyen bu alt-sistemler tarz (çıgır), stil ya da teknikler olarak adlandırılmaktadır. Bu doğrultuda ‘sanat dünyası’nın kurumsal mantığı üç bileşenden oluşmaktadır: a) ne türden bir nesnenin üretildiği (ortam-temelli alt-kurumlar), b) ne türden bir düşüncenin aktarılma istendiği (ideoloji-temelli alt-kurumlar) ve c) seçilen ideolojinin iletilmesi için materyalin nasıl kullanıldığı (teknik-temelli alt-kurumlar).³³

Sonuç olarak, sanat yapıtına kurumsallığı içinde kültürel bir statü veren Dickie, sanat yapıtının doğasını doğrudan kurumsallıkla

³¹ George Dickie, “The New Institutional Theory of Art”, s. 53.

³² David C. Graves, “Art and the Zen Master’s Tea Pot: The Role of Aesthetics in the Institutional Theory of Art”, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Volume 60, No. 4, Published by the American Society for Aesthetics, s. 343.

³³ David C. Graves, “The Role of Aesthetics in the Institutional Theory of Art”, s.344-345.

ilişkilendirmektedir. Bu bakımdan sanat etkinliği; sanatçı, sanat yapıtı ve izleyici ekseninde 'sanat dünyası'nı oluşturan kuramcı, tarihçi, eleştirmen, öğretmen, yönetmen, küratör gibi bir dizi başka aktörün de kapsandığı bir çerçeve içinde anlaşılmalı ve sunulmalıdır. Kurumsal kuramda sanat yapıtı kurumsallığından yalıtılmadığı gibi, bu rollerin hiçbiri de birbirinden bağımsız değildir. Bu karşılıklı bağımlılık, sanat denilen kültürel pratiği olanaklı kılmakta ve sanatın kurumsal işleyişini açıklamaktadır. Dolayısıyla söz konusu kurumsal yapı ve pratikler, söz konusu edilen alt-kurumlar çerçevesinde sanat yapıtlarının üretimini, dağıtımını ve tüketimini şekillendirmektedir. Bu doğrultuda bir kurumsallık biçimi olarak ortaya konulan 'sanat dünyası', edimlerin, inançların ve kurumsal yapıların oluşturduğu daha geniş bir sosyal dünyanın içinde konumlandırılarak anlaşılmalıdır.³⁴

Sonuç

Arthur Danto ve George Dickie, analitik gelenekten filozoflar olarak sanat ve sanat felsefesiyle ilgili çözümlenmelerini sanatın kültürel boyutunun analizine dayandırarak, sanatsal etkinliğe ilişkin kavramları açık kılmaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda sanat etkinliğinin kurumsal boyutunu öne çıkarmış ve sanat yapıtını, sosyal bağlamı içinde değerlendirmeye dönük bir kuram geliştirmişlerdir. Danto 'sanat dünyası' yaklaşımıyla, sanata ilişkin değerlendirmeleri bağlam dışı evrensel bir estetik yargılamanın konusu olmaktan çıkarmış; sanatçının yanı sıra, izleyici ve yapıtın sunulduğu kültürel çerçeveyi de içine alan bir kuram ortaya koymaya girişmiştir. Bu anlamda 'sanat-dünyası', sanat kuramı atmosferine ve bir sanat tarihi bilgisine gönderme yapar. Yani 'sanat-dünyası', yapıtları sanat yapıtı olarak belirlemenin ölçütlerini sunan kurumsal bir çerçeve sağlamaktadır. Danto'ya göre sanat yapıtı, ancak bu dünyanın içinde anlaşılabilir ve ancak bu dünyanın içindeki ilişkiler ağının bir parçası olarak sunulabilir.

Bir şeyi sanat olarak görmenin koşulu, onun 'sanat dünyası' içinde bir konum işgal etmesidir. Böylece Danto'ya göre, sanatsal etkinliğin ürünlerini değerlendirmek için yapıtın biçimi değil, 'sanat dünyası' içindeki belirli bir uzlaşım ve anlamlandırma önem kazanmaktadır. Bu uzlaşım da, 'sanat dünyası'nın sağladığı kuramsal çerçeve yoluyla olanaklı olmaktadır. Herhangi bir sanat kuramından bağımsız olarak, bir yapıtı sanat yapıtı kılan şeyin ne olduğunu söylemek olanaklı değildir. Bu bağlamda Danto'nun sanata ilişkin düşüncelerinde temel olan şey, bir kuramın kültürel bir

³⁴ Marx W. Wartofsky, "Art, Artworlds and Ideology", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 38, No. 3, Published by Wiley on behalf of The American Society for Aesthetics, 1980, s. 247.

çerçeve içindeki ilişkiler ağıyla bağıntılı olarak ortaya konulduğu ve bağlamsal olarak değişebilir olduğudur.

Sanat etkinliğinin ve sanat yapıtlarının değerlendirilmesinin ve özellikle sunulmasının kurumsal boyutuna dikkat çeken Dickie ise, sanatın kurumsal bir kuramını geliştirmiştir. Kuramında özellikle Danto'nun 'sanat dünyası' kavramından etkilenmiş ve Danto'nun sanatsal etkinliğin, kuramsal bir çerçeve sunan kültürel bir pratiğin içinde anlam kazanabildiği yaklaşımının takipçisi olmuştur. Sanat etkinliğinin anlaşılabilmesi için, sanatın kurumsal işleyişini öne çıkaran düşünür, kurumsal işleyiş ve pratikten yalıtılmış bir nesne ya da yapıtın, sanat yapıtı olarak değerlendirilemeyeceğini iddia etmektedir. Bu bakış açısıyla, sanatın kurumsal kuramı adını verdiği yaklaşımını geleneksel kuramlardan ayırarak, sanatı ve sanat yapıtlarını değerlendirmek için kurumsal bir çerçeve çizer. Dolayısıyla kurumsal kuramda, sanat yapıtının, 'sanat dünyası' içindeki uzlaşım ve pratikler etrafında şekillenen ve şimdiye kadar ihmal edilen sosyal özelliklerine vurgu yapılır.³⁵

Kurumsal kuramın ayrıcı özelliği, sanatı insan doğasına ilişkin psikolojik yaklaşımlarla ilişkilendirmeden, temelde kültürel bir etkinlik olarak ele alması ve sanatçının kurumsal bir yapının içindeki çeşitli rollere sahip üyelere sunulmak üzere etkinlikte bulunduğu düşüncesini ortaya koymasıdır. Sanatın doğasına ilişkin kurumsal kuramın getirdiği düşünülebilecek olan en önemli yenilik de, sanatsal etkinliği yalnızca sanatçının doğasından kaynaklanan bir yaratım olarak görmeyerek; sanat etkinliğinin ürünü olan yapıtın, sunulduğu 'sanat dünyası' izleyicileri bağlamında anlaşılabilmesi düşüncesidir. Sonuç olarak Danto ve Dickie tarafından, sanatın kurumsal pratiği öne çıkarılarak, sanat yapıtlarının üretildiği ve işlev gördüğü kültürel yapının kurumsallığına ilişkin bir çözümleme yapıldığı söylenebilir. Böylece sanat etkinliğine ilişkin yeni bir kuram olarak kurumsal bir kuram dolaşımına sokulmuştur.

³⁵ Richard J. Sclafani, "Art as a Social Institution: Dickie's New Definition", *The Journal Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 32, No. 1, Published by the American Society for Aesthetics, 1973, s. 111.

KAYNAKÇA

- Carrier, David, (1998), "Danto and his Critics: After the End of Art and History", *History and Theory*, Volume 37, No. 4, Published by Blackwell Publishing by Wesleyan University, s.1-16.
- Danto, Arthur, (1964), "The Artworld", *The Journal of Philosophy*, Volume 61, Issue 19, Published by Journal of Philosophy, Inc., s. 571-584.
- Danto, Arthur, (1974), "The Transfiguration of the Commonplace", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 33, Issue 2, Published by the American Society for Aesthetics, s. 139-148.
- Dickie, George, (2001), *Art and Value*, Massachusetts, Oxford, Blackwell Publishers.
- Dickie, George, (2004), "The New Institutional Theory of Art", in *Aesthetics and the Philosophy of Art – The Analytic Tradition (An Anthology)*, Edited by Peter Lamarck and Stein Haugom Olsen, Blackwell Publishing, s. 47-54.
- Graves, David C., (2002), "Art and the Zen Master's Tea Pot: The Role of Aesthetics in the Institutional Theory of Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 60, No. 4, Published by the American Society for Aesthetics, s. 341-352.
- Lenoir, Béatrice, (2005), *Sanat Yapıtı*, Çev.: Aykut Derman, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Sclafani, Richard J., (1973), "Art as a Social Institution: Dickie's New Definition", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 32, No. 1, Published by the American Society for Aesthetics, s. 111-114.
- Skidelsky, Edward, (2007), "But is it Art? A New Look at the Institutional Theory of Art", *Philosophy*, Issue 02, Published by the Royal Institute of Philosophy, s. 259-273.
- Wartofsky, Marx W., (1980), "Art, Artworlds and Ideology", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 38, No. 3, Published by Wiley on behalf of The American Society for Aesthetics, s. 239-247.
- Wieand, Jeffrey, (1981), "Can there Be an Institutional Theory of Art?", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Volume 39, No. 4, Published by the American Society for Aesthetics, s. 409-417.

MODERNİTENİN MİRASI VE KRİZİ OLARAK DEMOKRASİ VE ÖTESİ

Murat SATICI*

Özet

Demokrasi, meşruiyet, evrensellik, uzlaşım ve "birlikte yaşam" gibi modern idelere dair tartışmalar uzun bir tarihe ve pek çok varyanta sahiptirler. Modernitenin bu zengin mirasının eleştirel varisleri olarak son yirmi otuz yılda görünüşe çıkan müzakereci demokrasi ve radikal demokrasi, çağdaş politika teorisinde heyecan verici bir gelişmeyi temsil ederler. Bu çalışma "bir arada ve barışçıl biçimde nasıl yaşarız?" sorusu tarafından çizilmiş olan modern ve çağdaş demokrasi tartışmalarının rotasını ele alacaktır. Aslında bunu, Kant'ın pratik felsefesine dayanan aleniyet, kamusalılık, rasyonallite ve evrensellik gibi modern liberal düşüncenin kavramsallaştırmalarına odaklanarak ve onun Habermas gibi önemli bir çağdaş müzakereci demokrasi teorisyeninin o kavramlara katkılarını araştırarak gerçekleştirmeye çalışacağız. Son olarak bu çaba, hem müzakereci demokrasi hem de radikal demokrasi tarafından iddia edildiği biçimiyle çağdaş demokrasinin ve politikanın felsefi ve pratik temellerinden dolayı krizde olduğu argümanını açığa çıkaracak. Böylece biz de kısaca müzakereci demokrasinin ve radikal demokrasinin adlandırdığı biçimde mevcut demokrasi krizi hakkındaki çözümleri görebileceğiz.

Anahtar Kelimeler: Modern Liberal Felsefe, Aleniyet, Kamusalılık, Evrensellik, Kamusal Alan, Müzakereci Demokrasi, Radikal Demokrasi.

(Democracy and Beyond as the Heritage and the Crisis of Modernity)

Abstract

Debates on modern ideas such as democracy, legislation, agreement, universalism and "living together" have a long story and different appears with many variants. Deliberative democracy and radical democracy as the critical heirs of this rich heritage of modernity that have emerged in the last two and three decades represent an exciting development in contemporary political theory. This work is going to interest in the modern and the contemporary routes of democracy which has been drawn by the main question about "how can we live together and peacefully?". In fact we try to make it focusing the conceptions of modern liberal thought such as publicity, intersubjectivity, rationality and universalism which depended on Kantian practical philosophy and researching on the additions of contemporary deliberative democracy theorists like Habermas. Lastly, I hope this effort will expose the argument which is argued about by both deliberative and radical democracy contemporary democracy and politics are in crisis because of their philosophical and practical basis. Thus we may see the solutions about recent democracy crisis which is called by deliberative and radical democracy.

Key Words: Modern Liberal Philosophy, Publicity, Universality, Public Sphere, Deliberative Democracy, Radical Democracy.

* Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı: 18, s. 133-152
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Özgürlük, meşruiyet, politik eylem ve demokrasi kavramlarının nasıl tanımlanacaklarına ve kavramsallaştırılacaklarına ilişkin siyaset ve hukuk felsefesinin kadim tartışması, artık yerini bu kavramların yüzyıllardır ve özellikle günümüzde kriz içerisinde oldukları, hatta krizin tam da kendisi oldukları tartışmasına bırakmıştır. Kısaca modern politika geleneğine ve onun felsefi ve siyasi sonuçlarına dayanan parlamenter sistem, çok-kültürlü demokrasi ve küreselleşme kavramlarının karşısında konumlanan ve ciddi biçimde modernitenin ve onun sonuçlarıyla ilişkilendirilen çoğunluk despotizmi, ayrımcılık, kapitalist ve liberal otoriterlik sorunlarını çözme çabası uzun süredir devam etmektedir¹. Bu çabanın mirasçıları olarak müzakereci demokrasi ve radikal demokrasi kuramları, politika teorisi içerisinde son yıllarda demokrasiyi, politik eylemi ve onların modern içerimlerini bir kriz içerisinde olmakla itham eden çağdaş kuramlar olarak karşımıza çıkıyor. Bu iki kuram, tarihi yorumlama, sorunları tanımlama ve çözmedeki dayanakları ve önerileri itibarıyla meşruiyetin, özgürlüğün, eşitliğin ve politik eylemin ne olduğuna veya ne olması gerektiğine dair yaklaşımları bakımından farklılıklar gösterir. Ancak temsili demokrasi aracılığıyla demokratik “seçim zaferleri”nden sonraki süreçte otoriter ve totaliter yapılara dönüşen yönetimlerin deneyimlenmesinden² sonra, demokrasiyi bu krizden soyutlamak ve yeniden tanımlamak, her iki kuram için ortak bir hareket noktası olmuştur. Her ikisi için de sorunun sadece seçim ve temsil sistemi olmadığı açıktır. Zira sorun, ulusal ve uluslararası yasama konularının kamusal müzakere aracılığıyla tesis edilmesi, diyalogik demokrasi, katılımcı politika ve kendi kendini yönetme gibi başlıkların tartışılmaya açılmasını, aynı zamanda bir arada yaşamın imkânı,

¹Yirmi birinci yüzyılda politika ve hukuk teorisyenlerinin temel görevi, bölünmüş dünyanın parçaları arasında bir uzlaşımı sağlayabilecek bağlayıcı kurumların tesisi olmuştur. Bunun üç nedeni vardır. İlki, Afrika ve Asya'nın pek çok parçası gibi birer ulus devlet olarak varlıklarını sürdürmek için kurumlarını geliştirmeye ihtiyaç duyan pek çok bölünmüş toplumun var olması; ikincisi küreselleşme ve pek çok insanın ulusal sınırları aşan hareketliliğinin pek çok ülkede daha fazla bölünmeye yol açması ve böylece rakip aidiyetin artmasıdır. Küreselleşmenin bir diğer etkisi de kozmopolitanizm ve yerellik arasında ve ulus devlet yapısı ile göçmenler arasındaki gerilimin artmasıdır. Bkz. Adeno ADDIS, “Deliberative Democracy in Severely Fractured Societies”, *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Vol. 16, 2009, s: 63.

² Burada özellikle 1933 yılında demokratik seçim süreci sonunda galip gelen totaliter Nazi Partisi'nin önce Avrupa'yı sonra da dünyayı sürüklediği ikinci dünya savaşı ve savaş sırasındaki soykırım, 1980'lerde yine temsili demokrasi ürünü neo-liberal muhafazakar yönetimlerin ABD ve İngiltere'de otoriter biçimde uyguladıkları liberal ekonomik ve sosyal politikalar, ABD'nin Güney Amerika'daki diktatörlüklerle ilişkileri, 90'larda Ortadoğu'daki tek adam yönetimleri ve diğer demokrasilerin! onlarla olan ticaret-savaş-barış ilişkileri ve günümüz tek kutuplu küresel dünya düzeninin gözler önüne serdiği sayısız ekonomik, hukuksal, toplumsal ve politik örnekler bu deneyimlere çeşitlilik katmaktadır.

düzenleyicisi ve öznelerin birbirleriyle ilişkisi sorunlarını içeren bir tartışmayı gerekli kılar.

Tam bu gereklilik çerçevesinde müzakereci demokrasi, meşru yasama konularının yurttaşların kamusal müzakeresinden çıkarılmasına gönderme yapar; rasyonel yasama, katılımcı politika ve sivil öz-yönetim düşüncelerini yeniden ele alır. Kısacası, müzakereci demokrasi, yurttaşların pratik düşünömlerine dayanan politik bir otonomi, aleniyet ve müzakereyi vurgularken, ortam olarak demokratik, sivil bir birlik idealini sunar. Fakat her biri genel olarak liberal ilkelere dayanan bu idealler uygulanabilir midir? Hatta bireyler bu idealleri hayata geçirmeyi isterler mi? Kamusal ve kamusal müzakere nedir? Çıkar, ilgi ve talepler çokluğunda karmaşıklaşan bireyler arası meseleler ve iletişim sorunları geniş katılıma imkân verilerek çözümlenebilir mi? Kültürel çeşitliliği içeren toplumdaki sorunları çözümlemek için yurttaşların müzakeresini beklemek mümkün ve makul müdür?³

Müzakereci demokrasi söyleminin temel meseleleri olan yukarıdaki meseleler aslında politika ve hukuk felsefesinin kadim bir sorunsalının günümüzde aldığı yeni biçimine işaret eder: Bir arada yaşamın imkânını tesis edebilecek özgürlük, toplumsallık, siyasal eylem, eşitlik, kamusal kavramlarının tanımlanması, uygulanması ve bunları tamamen insansal alandan hareketle mümkün kılacak öğelerin ne olduğu? Fakat sorunsalın günümüzde yeniden neden karşımıza çıktığını anlamak son derece önemlidir. Belki de belirgin cevaplardan biri olan ve dayanakları arasında Rousseau, Kant, Nietzsche ve Marx gibi modernite krizine işaret eden filozoflar olan post modern analizlere göre, meselenin modern evrensellik, ilerleme ve demokrasi kavramları tarafından maskelendiği için farkına varılamayan fakat tarihin belirli anlarında açığa çıkan bir sorun olduğudur. Nitekim post modern ve yapı bozucu paradigma, yirminci yüzyıl başından günümüze o kavramların aslında toplumsal ve politik krizlerin nedeni olduğu eleştirisini öne çıkartır. Bu nedenle toplumsal ve politik bir mesele olarak demokrasi sorununu öncelikle felsefi ve politik boyutu da içine alacak şekilde, modern felsefeye referans ve eleştiri pratiği içerisinde tartışabiliriz.

Burada meseleyi açık kılmak için, iki yüzyıl öncesinde Kant'ın eleştirel felsefesinin sorunsallaştırdığı kavramların, günümüzde yasal veya politik yapının tesisi üzerinde devam eden müzakereci demokrasi tartışmalarına önemli kavramsal dayanaklar sunduğunu söylemeliyiz. Bu nedenle müzakereci demokrasi modelinin önemli temsilcisi olan Jürgen Habermas, Kant'ın eleştirel felsefesinin kavramlarına referans ederek ve onları eleştirerek iletişimsel eylem ve müzakereci demokrasi teorilerini

³ James BOHMAN, William REHG, *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, The MIT Press, Cambridge, 1997, s: IX.

temellendirmektedir. Hannah Arendt ise politika teorisinde kamusal alan meselesini, Kantçı öznelerarasılık kavramsallaştırması ve onun *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde tanımladığı *sensus communis* kavramı arasındaki bağıntıyı vurgulayarak "zihnin genişlemesi" kavramıyla karşılar. Bunun tersine radikal demokrasi söyleminin gerçek bir demokrasi ve bir arada yaşamın imkânı için sunduğu teorik ve politik çerçevenin eleştirdiği ilk bağlam da Kantçı saf akılsal ahlak-hukuk ve politika felsefesinin sorunlarına dayanan "liberal bireyciliğin yanı sıra, bir temel özelliği de akla dayalı evrensel bir mutabakatın erişilebilir olduğuna dair rasyonalist inanç"⁴ olmuştur.

Amacımız ne Kant'ın ahlak ve hukuk felsefelerinin betimlenmesi veya karşılaştırılması ne de Kant ve demokrasi teorilerinin karşılaştırılmasıdır. Amacımız bir arada yaşamın imkânı sorunsalına getirilen cevapların yüzyıllardır süregelen bir süreç içerisinde izlediği rotayı, günümüz demokrasisini düşünme çabamızdaki etkisi çerçevesinde incelemektir. Bu amaçla ilk olarak, müzakereci demokrasi tartışmalarında başvurulduğu oranda, evrensel bir müzakereci ve kamusalın tesisine eleştirel felsefesi içerisinde olanak veren Kantçı kavramları vurgulayacağız. Böylece Kant'ın eleştirel felsefesinin özneler arası müzakereci ve kamusal iletişimi düzenleyebilecek olan dayanaklar olarak sunduğu *aleniyet*, *kamusallık* kavramları üzerinde duracağız. Aleniyet, kamusal gibi kavramların günümüzde çok tartışılan müzakereci demokrasi modeline kaynak teşkil eden öznelerarasılık ve kamusal alan kavramları ile ilişkisi üzerinde duracağız. Bu felsefi art alanı referans ve eleştiri yoluyla yeniden ele alan ve müzakereci demokrasi modelinin önde gelen isimlerinden Jürgen Habermas'ın günümüz demokrasisi üzerine düşünme biçimini ve müzakereci demokrasi söyleminin temel karakterini açık biçimde görebileceğiz. Son olarak da radikal demokrasi söyleminin yukarıda bahsedilen liberal demokrasi modellerinin felsefi ve pratik ilkelerine dair eleştirilerine kısaca değineceğiz. Böylece günümüzde hem müzakereci demokrasi hem de radikal demokrasi söylemi tarafından kriz içerisinde olduğu iddia edilen demokrasi ve politika kavramsallaştırmasının geçmişten günümüze seyrini biçimlendiren liberal felsefi zemini tartışabileceğiz ve eleştirileri daha açık biçimde görebileceğiz.

Ahlak ve Hukuk Arasında Kamusalın İmkânı

Politikada birlikte yaşamın imkânı ve sivil birliğin tesisi için rasyonel anlaşmaya ulaşmanın mümkün olduğunu, demokratik yapıların ve kurumların farklı toplumsal sorunlara rasyonel çözümler bulmanın bir aracı

⁴ Chantal MOUFFE, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İletişim yay. İstanbul, 2010, s: 19.

olduğunu ifade eden Habermas ve Rawls gibi liberal teorisyenlerin liberal geleneğe ve özellikle Kant'a referansları bilinmektedir. Kant bu ilgiyi, aydınlanma, teorik-pratik meşruiyet ve bir arada yaşam sorununu saf akılsal bir temellendirmeden türetildiği sürece evrensel ve genelleşebilir olan formel ölçütler tesis ettiği eleştirel felsefesi sayesinde hak etmiştir⁵. En bilinen haliyle Kant'ın meşruiyeti düzenleyen rasyonel evrensellik ilkesi, pratik felsefesinde insanların istek ve maksimlerinin (eylem motivasyonlarının) evrenselleştirilebilir⁶ olup olmadığı testi⁷ olarak değerlendirilir.

Bizim için burada Kant'ın evrensellik formülasyonunun değeri, öznel çıkar ve ilgilerin evrenselleşebilir olup olmadıklarının ölçütünü, öznelerin kendi aralarında tartışılabilmesine imkân verecek bağıntıda temellendirmesidir. Guyer'e göre ilgilerin evrensel yasa olma ölçütüyle "test edilmesi" işlemi, "öz-çıkarın, farklı özneler arasındaki bir iletişimsel ilgiye dönüştürülmesidir. Bu, pratik öznellikten öznelerarasılığa doğru bir harekettir"⁸. Sonuçta eylem ilkesinin akılsal temelde oluşturulan "evrenselliği (*universalitas*'ı) sırf herkes için bir geçerliliğe (*generalitas*'a) dönüşür"⁹. Bu dönüşüm, Kantçı ahlak felsefesinin, ahlaksal eylemin meşruiyetinin tesis edilebileceği alanı sadece saf akılsal bir yetiyle tanımlanan bir alan olarak değil, bir arada yaşamın düzenlenmesi çabasında öznelerin birbirleriyle eleştiri yoluyla yargılarını karşılaştırabilecekleri bir pratik alan olarak gördüğüne işaret eder. Bu yanılla öznenin ahlaksal yargısının meşruiyetinin kaynağının ne olacağı sorunsalı, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi içsel kavramlarının ötesinde, haklı-haksız, adil-adil olmayan gibi dışsal kavramlarının konu edildiği hukuk ve politika alanına genişler. Yine de ahlaksal evrenselleştirici ölçüt hak, yasa, mülkiyet ve devlet kavramlarının ve bu kavramlardan doğan doğal çatışmaların (antagonizm)

⁵ Kantçı aydınlanma, birinin kendisi dışındaki birinin rehberliğine ihtiyaç duymayan özne tanımından karşılıklılığa bir adımı temsil eder. Bu, "aydınlanma ve otonomiye ilişkin modern bir projeye demokrasiyi eklemelerken, modern müzakere modeline felsefi bir güç kazandırır". Bkz. Dolz F. ARENAS, "Deliberative Democracy, Active Citizenship and Critical Culture: From Aristotle's *Rhetoric* to Contemporary Political Philosophy", *Icono* 14, vol. 11 (1), 2013, s: 163-193.

⁶ Evrenselleşebilirliğin formülasyonları bilindiği üzere şunlardır: "Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun", "...Her defasında, insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun". Immanuel KANT, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995, (52).

⁷ Hans-Klaus KEUL, "Subjectivity And Intersubjectivity: Remarks on The Concept of Freedom In Kant And Habermas", *The Jurnal Of Value Inquiry*, sayı: 36, 2002, içerisinde, s: 261.

⁸ A.g.m., s:261.

⁹I. KANT, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (58).

görünür olduğu hukuk ve politika alanında, hukuksal ve politik meşruiyet için rasyonel bir modeldir.

Kant'ın tesis etmeye çalıştığı düzenleyici rasyonel hukuksal ölçüt, kategorik imperatifin hukuksal karşılığı olarak Kant'ın *Ahlak Metafizikî* eserinde "hak ve haklılık ilkesi" biçiminde tanımlanır:

Herhangi bir eylem, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle bir arada varolabiliyorsa veya bu eylemin maksiminde herkesin seçme özgürlüğü evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle bir arada var olabiliyorsa haklıdır¹⁰.

Bu evrensel hak ölçütü, evrensel biçimde hukuksallığın koşullarını, yani her biri hak ve özgürlüklere, doğal ilgi ve çıkarlara, mülkiyet ve sahiplenme hakkına sahip olan tikel öznelerin bir arada yaşamalarını düzenleyen normların hem meşruiyetini hem de öznelerin normlara uyumunu ve böylece haklılıklarını sağlamalıdır. Bu sorunsal sadece evrenselleştirici ilkenin rasyonel olarak makuliyetini ve meşruiyetini değil, aynı zamanda onun, özneleri bu ilkeye dayanan hukuksal yasalara uymaya zorlayan karakterini de tesis etmeyi içerir. Bu da sadece rasyonel bir meşruiyetin özneler arasında kabulünü değil, bir arada yaşamın haklar ve özgürlükler üzerinde süren çatışmalarını düzenleyecek zorlayıcı yasaların yapılmasını ve yürütülmesini, yani bir kamu politikasını da meşru kılmanın imkânını içeren bir tartışmayı gerektirir. Nitekim Kant'ın hukuk öğretisinin normatif temeli, kategorik imperatiften dolayı özgür ve birbirleriyle eşit öznelere referans etse de, hukukun zorunluluğu, toplumsal bir arada yaşamlarında insanların pratik toplumsal koşullarına bağımlıdır. Kant'ın "dünya yurttaşlığı" ve "ebedi barış" kavramsallaştırmalarında bu pratik koşullar görünür hale gelir ve Kant'ın ebedi barış fikriyle, pratik koşulların yarattığı çatışmaları düzenleyecek uzlaşımı sağlayacak rasyonel ve evrenselci bir politik bakış açısı görünür olur. Bu yönüyle ahlak, hukuk ve politika arasında, dayanılan ilkeler, konu edilen sorunlar ve çözüm önerileri açısından bir uyum olduğu düşüncesini Kant, Machiavelli'nin bu alanlar arasında açtığı uçurumu kapatarak ele almıştır. Kant'ın belirlediği ve belki de bu uyum düşüncesini modern ve çağdaş demokrasi tartışmalarına köşe taşı olacak biçimde ele almamızı sağlayan transandantal ilke, "kamuoyu önünde açık açık dile getirme; aleniyet"¹¹ ilkesidir. Böylece Kant, ebedi barış idealini tesis edecek bir müzakere, kamusal ve iletişimi düşünürken, "müzakereci demokrasi" ve "kamusal alan" gibi günümüz ulusal ve uluslararası demokrasinin temel sorunlarının ahlaksal, hukuksal ve politik boyutlarıyla tartışılması için zengin bir kaynak sunmuştur.

¹⁰ I. KANT, *Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, Cambridge University Press, New York, 1991, 6:230.

¹¹ I. KANT, *Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*, çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, der-çev: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s: 261.

Antagonizmden Kamusal Düzenliliğe: Aleniyet ve Kamusalılık

Kantçı kelime haznesinin zenginliği içerisinde *Aleniyet ilkesi*, insanların birbirlerini gerek moral gerek hukuksal biçimde etkileyecek eylem ilkelerini açıkça gözler önüne sermesi olarak tanımlanır. Aksi her durum yani, “başka insanların haklarıyla ilgili olan ve dayandığı genel kurallar apaçıklıkla (aleniyet) uzlaşmayan bütün eylem ve davranışlar hak ve adalete aykırıdır”¹². Bu yönüyle her hukuk türü, yani kamu, devlet ve kozmopolit hukuk ve politika edimi, kendi içerisinde evrensel, formel bir özneler arası dolayımın tesisi için *aleniyet ilkesi*’ni de içermek durumundadır. Aleniyet koşulunu taşımak suretiyle “amaçlarına erişebilmeleri için açıkça ortaya konulmaları gereken bütün kurallar, hem hukuka hem de politikaya uygundur”¹³.

Bu bağlamda Kant, her türlü maddi yasallık fikrinden, empirik, koşul ve içerikten uzak, sadece genel bir yasallık biçimi bakımından ebedi barışa yönelmeye rehberlik edecek ilkelerin ele alınmasını önerir. Böylece, hukukun ve yasallığın inşa edilmesi, Kant için eylemlerin ve düşüncelerin apaçık şekilde ifşa edilebileceği ve birbirleri üzerinde tahakküm kuramayacakları bir dünya yurttaşlığı hukukuna, devletler federasyonuna ve ahlak-politika-hukuk uyumuna dayanmaktadır. Kant’a göre, bireysel biçimde değil fakat “tür” olarak insanlık, gerçekleşmesi zor olsa da ebedi barışa doğru ilerlemektedir. Sonuçta Kant’a göre barış,

boş bir fikir (ide) değil, ama çözümünü yavaş yavaş elde eden ve amacına her an biraz daha yaklaşan bir sorundur; çünkü aynı ilerlemenin gitgide kısalan zamanlarda, yakın bir gelecekte gerçekleşeceğini ümit etmek gerekir¹⁴.

Kaçınılmaz biçimde antropolojik ve toplumsal biçimde çatışma içerisinde bulunan özneler arasında düzenleyici bir rasyonel ide olarak ebedi barış fikri, Kant’ın bir arada yaşamın imkânı sorunu için önerdiği hukuksal durumun bir ifadesidir. Kant, tarihi oluşturan ve toplumsallaşmaya imkân veren, hatta onların düzenleyicisi olan çatışmaların (toplumdışı toplumsallık gibi antagonizmin) nedenini, düşünümsel ve pratik edimlerin farklılığını ve çokluğunu düzenleyecek akılsal düzenleyici ilkelerin ve hukukun eksikliği olarak tanımlamıştır. *Ebedi Barış*’ta Kant, sürekli savaş durumunu, akla uygun bir yargılama olanağının eksikliğine dayandırır. Akılsal düzenleyici ilke, Kant’a göre, tahakküm aracılığıyla onları tektipleştirmeyecektir; otonom, özgür ve eşit özneler arasında özgürlüklere engel olmayan mümkün bir müzakereyi inşa

¹² A.g.e., s: 261

¹³ A.g.e., s: 265

¹⁴ A.g.e., s: 266.

edecektir. O halde barışın koşulu olarak Kant, teorik ve pratik felsefesinde müzakereyi mümkün kılacak aleniyet kavramına vurgu yapar. Hatta Kant, bireysel koşullu ilgilerden sıyrılmış evrensel iletişim maksimleri uyarınca özneler arası dolayım ve uzlaşım işaret eden, dahası tarafları buna zorlayan müzakere koşulları öne sürer. Bu koşullar, düşüncelerin ve eylemlerin geniş bir alana hitap etmesinin gerekliliğini vurgular. Yani *aleniyet ilkesi*, içerisinde insanların düşüncelerini ve eylemlerini kamu önünde özgürce ifşa edebilmelerini içerir ve böylece geniş bir alana yayılmayı gerektirir. İfade ve eylemin aleniyeti, insanlara akıllarını, bireysel ilgileriyle sınırlamayıp geniş bir alana yönelik düşünme, konuşma ve eyleme olanağını verecek şekilde kullanmalarını buyurur. Hannah Arendt'in vurguladığı şekliyle, "kişinin düşüncesinin erişim alanı ne kadar geniş olursa-aydınlanmış bireyin farklı bakış açıları arasında hareket etmesini sağlayacak alan ne kadar geniş olursa- düşünmesi de o kadar geniş olacaktır"¹⁵.

"Ergin olmama durumundan kurtulma"¹⁶ olarak gördüğü Aydınlanma tanımı ile birlikte ele alındığında Kant, *aleniyet ilkesi*'ni, "aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü"¹⁷ ne dayandırmaktadır. *Aleniyet ilkesi*'nin içerdiği "kamu önünde açık seçik olma", Kant'ın aklın kamusal ve özel kullanımı arasında yaptığı ayırım aracılığıyla kamusal alan ve kamusallık tartışmalarına ışık tutacak niteliktedir:

Kendi aklını kamu hizmetine kullanmaktan, bir kimsenin, örneğin bir bilginin bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlıyorum. Aklın özel olarak kullanılmasından da kişinin, kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da görevi yerine getirmesi diye anlıyorum¹⁸.

Kant, aklın özel ve kamusal kullanımı arasındaki ayrımla, aklın kendisine dışsal her türlü otoriteye bağlılığını dışta bırakan, diğer yandan da insanların fikirlerini kendi aralarında tartışabilecekleri, böylece otonom ve özgür düşünce yetilerini geliştirebilecekleri eleştirel bir ifade sürecinin imkânına işaret eder. Fakat iletişimsel bir etkileşime dair yeterli açıklamayı ve günümüz kamusallık ve kamusal alan sorunsallarına Kant'ın kendisinde kalarak cevap vermek son derece güçtür. Bunun kabaca iki nedeni olduğunu söyleyebiliriz. İlki, kısaca aleniyet, özneler arasılık gibi kavramların arkasında rasyonel bir ölçüt olarak bulunan Kant'ın saf rasyonel,

¹⁵ Hannah ARENDT, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", *Cogito*, 41-42, Kış-2005, s: 342.

¹⁶ I. KANT, *An Answer to The Question: 'What is Enlightenment?*, Hans REISS, *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, içerisinde, s: 54.

¹⁷ I. KANT, *Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*, s: 215.

¹⁸ A.g.e., s: 217.

transandantal ahlak ve özne tanımının, Hegel'in haklı itirazlarının gösterdiği gibi¹⁹, formelizminin ve evrenselliğinin tikel, bireysel, kültürel ve tarihsel durumlara duyarsızlığından dolayı ilkeleri pratiğe uygulama sorununu cevaplayamamasıdır. Diğer neden ise, Habermas'ın vurguladığı biçimiyle, Kant henüz daha sınıf kavramını, 1. ve 2. Dünya Savaşları'nın Aydınlanma ve insanlık ideallerini yerle bir eden etkisini bilemeyen, kitle iletişim araçlarının insanlar arası iletişimi kolaylaştıran ama yine de onları yabancılaştırmaktan geri durmayan niteliği ve son olarak da küresel dünya düzeninin kapitalizm ile içeriklendirilmiş halinin öznel arasıllık, kamusal ve özgürlük kavramına etkisini bilemeyecektir²⁰. O halde hem Kant'ın felsefesinin saf rasyonel ve transandantal karakterinin tartışmaya izin vermediği bazı somut hususlara işaret edebilmek açısından, hem de günümüz koşullarının bir arada yaşam sorunsalına etkisini de dikkate almak açısından Kant'a referansla ve Kant'a rağmen kamusal alan kavramlarını müzakereci demokrasi modeli içerisinde yeniden vurgulayan önemli isimlerinden biri olan Jürgen Habermas'tan yardım almalıyız.

Demokrasi Krizine Çözüm Önerisi: Kamusal Alan ve Müzakereci Demokrasi

Kant'ın vurgulamış olduğu öznel arasıllık arasında somut ve iletişimsel etkileşimlerin mevcut olduğu bir kamusal alan idesi, Jürgen Habermas'ın vurguladığı biçimiyle, "alan" olarak eleştirel bir toplum teorisi ve demokratik politika pratiği açısından elzemdir. Fakat Habermas kamusal alan ve öznel arasıllık kavramsallaştırmasını Kant'ın eksikliklerini ele alarak, Kant sonrası eleştiri ve teorileri de işe katarak yeniden tanımlama ihtiyacı duyar. Habermas bu ihtiyacı kamusal alan kavramını geçirdiği tarihsel ve

¹⁹ a- Hegel'in Kantçı etiğin formalizmine itirazı, kategorik imperatifin moral ilkesi, moral faili ödevlerin ve maksimlerin somut içeriğinden soyutlamak zorunda olduğundan dolayı uygulanması zorunlu olarak totolojik yargılara yöneleceğini vurgulamaktaydı. b- Aynı zamanda Hegel, Kantçı etiğin soyut evrenselliğine yönelik itirazında, Kategorik imperatif buyruğun tikelden evrensele, maksimden evrensel yasaya yayılmayı gerektirdiğinden dolayı ilkenin bireysel durumlara dışsal kalacağını ve çözümünü gereken problemin tikel bağlamına duyarsız olacağını belirtir. c- Kategorik imperatif "olması gereken"den "olan"ın katı bir ayırımı buyurduğundan dolayı moral algının pratikte nasıl gerçekleşebileceği sorununa cevap vermekte zorunlu olarak başarısızdır. d- Hegel, saf düşüncenin, Kategorik imperatifin, pratik aklın saf postülalarını tinin biçimlendirici süreçlerinden ve onun somut tarihsel dışavurumlarından ayırmasını eleştirir.

²⁰ Habermas'ın "200 Yıl Sonra-Kant'ın Ebedi Barış Düşüncesine Bakış" metni, Kant'ın ebedi barış ve dünya yurttaşlığı ideallerinin günümüz politik ve hukuksal sorunları içerisinde öneminin ve bizlere sunduğu imkânların serimlenmesi açısından, aynı zamanda yetersizlikleri açısından da ufuk açıcı bir metindir. Bkz. Jürgen HABERMAS, "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak Siyaset Kuramı Yazıları, çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2002, s: 69-111.

felsefi dönüşümler açısından analiz ederek, müzakereci demokrasi teorisinin merkezine yerleştirir.

Habermas'a göre, pazar ekonomisi şartları altında modern burjuva kamusal alanı, mutlakıyetçi karakter taşıyan yapılara karşı ekonomik, toplumsal, hukuksal ve politik bir tanınma ve katılım mücadelesinin görünür olduğu bir alandır. McCarthy'nin betimlediği gibi,

ortaya yeni çıkan burjuvazi, mutlaki devletin gizli-saklı ve bürokratik pratikleriyle çarpışma süreci içinde giderek kralın iktidarının yalnızca halkın *önünde* temsil edilmesine dayanan bir kamusal alan yerine, devlet otoritesinin halk *tarafından* bilgili ve eleştirel tartışma aracılığıyla kamusal olarak denetlendiği bir kamusal alan oluşturdu²¹.

Bu haliyle kamusal alan, devlet dışı bir alan olarak, özel ilgi ve çıkarların egemen olduğu aile, meslek ve işyeri gibi özel alan ve devlet iktidarı arasında arabulucu karaktere sahiptir. O halde kamusal alan, "yasal olarak garantilenmiş özgür konuşma, özgür basın ve özgür toplanma biçimleri aracılığıyla ve giderek temsili demokrasinin parlamenter kurumları içinden 'burjuva toplumu'na ait olduğu düşünülen 'genel yarar'ı devlete iletmek anlamına gelmeye başladı"²². Kısaca Habermas'ın kamusal alan tanımında işaret ettiği gibi, "burjuva kamusundaki kamusal usavurum, ilkece toplumsal ve siyasal olarak önceden biçimlenmiş her türlü konum-rütbe bir kenara bırakılarak genel kurallar doğrultusunda gerçekleşir"²³. Kamusal alanın bu karakteri, aynı zamanda Kant'ın aleniyet ilkesine ve aklın kamusal kullanımı kavrayışına yüklediği eleştirel ve ahlaksal karakteri, yani iyi, doğru, haklı ve haksız evrensel biçimde düşünebilmenin dayanağı olma karakterini içerir. Habermas'ın deyişiyle, "kamusal usavurumdan bu koşullar altında çıkan sonuç, aynı zamanda rasyonel olma iddiasındadır; daha iyi olan savın gücünden doğan kamuoyu, ülküsü gereği, haklı olanla doğru olanı buluşturmaya çalışan ahlaken mağrur rasyonaliteyi talep ve iddia eder"²⁴.

Kamusal alan ve aleniyet ilkesi arasındaki bağ, açık ve erişilebilir bir iletişim ortamına işaret etmektedir. Tek başına özel çıkarların değil, aynı zamanda statü eşitsizliklerinin de dışarıda bırakıldığı, tartışmacıların birbirlerine denk görüleceği bir müzakere ve tartışma sonucunda ortak iyi

²¹ Thomas McCARTHY, "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü'nün İngilizce Baskısına Giriş", çev. Meral Özbek, *Kamusal Alan*, der. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s: 91-93, içerisinde, s: 91.

²² Nancy FRAZER, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", çev. Meral Özbek-Cemal Balcı, *Kamusal Alan*, der. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s: 103-133 içerisinde, s: 106.

²³ J., HABERMAS *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim, İstanbul, 1997, s: 131.

²⁴ A.g.e., s: 131.

üzerine güçlü bir anlaşma oluşabilir. Fakat Habermas'a göre pratikte bu hiçbir zaman sağlanamadı ve kamusalılık süreci bir bozulmayla karşı karşıya kaldı. Kamusalılık fikri, artık giderek yurttaşların ortak iyi ve demokratik katılım yerine daha edilgin bir tüketime ve öz-çıkara teslimiyetinden dolayı, kamuoyu, politik, ekonomik ve medya seçkinleri ve onların yöntemleriyle yönetilmektedir.

Bu aleniyet, tüketici davranışlarını etkilemenin ötesinde, siyasal bir baskıya da yarar. Çünkü gerektiğinde plebisiter biçimde tanımlanmış bir desteğe çevrilebilecek, telaffuz edilmemiş bir tasvibe amadelik potansiyelini seferber eder. Böylelikle yeni kamusalılık, burjuva kamusuyla, ancak onun meşrulaştırıcı kurumsal biçimleri devrede olduğu ölçüde ilintili kalır; gösterisel aleniyet de, ancak potansiyel seçmen tercihlerinden müteşekkil bir sermayeyi inanılır kılabildiği veya sahiden tahsil ettirebildiği ölçüde siyasal etkililik kazanır. "Tahsilatın" yapılması ise partilerin işidir artık²⁵.

Bu karamsar betimlemeye rağmen Habermas, kamusalılığı da tıpkı modernitenin bitmemiş bir proje²⁶ olduğunu iddia etmesinde olduğu gibi, devam eden bir süreç olarak görmektedir. Kamusalılık ve kamusal alan ile ilgili de Habermas bu tavrını sürdürür:

Eleştirel bir aleniyetin, salt manipülasyon amacıyla düzenlenmiş bir aleniyetle kavgası sürmektedir; siyasal iktidar icrası ve güçlerin dengelenmesine dönük olarak sosyal devletin gerektirdiği kamusalılığın, salt destek ve alkış temini doğrultusunda imal edilen bir kamusalılığa galebe çalacağı hiç de kesin değildir. Fakat ideoloji olarak (bu kamusalılık), tıpkı liberal serpilme dönemindeki burjuva kamusalılık fikri gibi, sanık sandalyesine oturtulamaz; onun yaptığı, olsa olsa, ideolojiye indirgenmiş o fikrin diyalektiğini nihayete erdirmektir²⁷.

Birden çok dönüşüme ve değişime rağmen, aleniyet ve kamusal alan düşüncesi, yani "siyasal kamu, vatandaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarının timsali olarak normatif bir demokrasi teorisinin temel

²⁵ A.g.e., s: 337.

²⁶ Best ve Kellner'e göre, Habermas, "modernitenin bütün bir güzergâhını suçlayarak bütün mirasını reddetme yoluna giden teorilerin aksine, modernliği ve onun ilerici bulduğu öğelerini savunmaya ve gerçekleştirilmemiş potansiyellerini ortaya çıkarmaya yönelik çabasını modernitenin baskıcı ve yıkıcı boyutlarını eleştirmeyi bırakmadan sürdürür". Bkz., Steven BEST-Douglas KELLNER, *Post Modern Teori-Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı yay. İstanbul, 1998, s: 285 ve bkz. J. HABERMAS, "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, No: 22, Winter, 1981, pp. 3-24, s:14.

²⁷ J. HABERMAS, *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü*, s: 383.

kavramı olmaya elverişlidir”²⁸. Habermas’ın kamusal alan düşüncesinden vazgeçmemesinin altındaki neden, kamusal alan fikrinin müzakereci demokrasi modeli için vazgeçilmez olduğunu düşünmesidir. Nitekim Habermas müzakereci demokrasiyi, özellikle temel haklar ve kolektif haklar, bireysel ve politik otonomi çerçevesinde prosedürel demokratik bir hak sistemi tesisinin imkânı olarak görür. Habermas bu modeli, hem tek başına bireysel hakların meşruiyetini sorun eden liberal meşruiyet anlayışının, hem de kolektif haklar adına bireyin haklarının meşruiyeti konusunda sorunlu olan cumhuriyetçi meşruiyet kavrayışına dair eleştirisinden türetir²⁹.

Between Facts and Norms’da Habermas, sivil topluma ilişkin kurumsal bir şebeke aracılığıyla yaşam dünyasında kökleşmiş bir iletişimsel yapı olarak ilgilendiği kamusal alan fikrini demokrasi teorisi bakımından ele alır. Habermas, “politik kamusal alanı, başka bir yerde çözülemeyeceğinden dolayı politik sistem tarafından işlenmesi gereken sorunların dile getirildiği bir tablo olarak tanımlamış olduğunu belirtir³⁰. Buraya dek Kant’ın evrenselleşebilirlik testine de uygun biçimde, Habermas’a göre “kamusal alan, “toplumun her tarafındaki uzmanlaşmamış duyarlı algılayıcılara sahip olan bir uyarı sistemidir”³¹. Fakat Habermas’a göre,

demokrasi teorisi açısından kamusal alan, ek olarak sorunlara ilişkin baskıyı arttırmalıdır, yani sadece sorunları keşfetmemeli ve tanımlamamalı, aynı zamanda ikna edici ve *etkili biçimde* onları tematize etmeli, onlara mümkün çözümler vermeli ve parlamenter yapılarca onlarla meşgul olunup ilgilenme yoluyla dramatize edilmelidir. O, “işaret edici” işlevinin yanında etkili bir sorunsallaştırma olmalıdır³².

Demokratik bir hak sistemi içerisinde kamusal ilkesini konumlandırışı itibariyle Habermas, bu ilkeyi hukuksal normların veya adalet ilkelerinin meşruiyetini belirleyebilmenin temel ölçütü olarak değil, normların ve adaletin kurumsal biçimde cisimleşmesi ihtiyacını karşılamak için kullanır. Böyle olmasaydı, kamusal ilkesi Kant’ın pratik aklın bir ilkesi olarak betimlediği “aklın kamusal kullanımı” ilkesine geri dönüşü ifade ederdi. Hâlbuki Habermas, söylem etiğinin aynı zamanda kamusal ve öznel arası

²⁸ A.g.e., s: 43.

²⁹ Habermas’a göre, “meşruluğun kaynağı, bireylerin önceden belirlenmiş iradesi değildir; daha ziyade bu iradenin oluşması, yani bizzat müzakere edilme sürecidir... Meşru karar, genelin iradesini temsil etmez, ancak genelin müzakeresinden ortaya çıkan bir karardır. ...Müzakere ilkesi hem bireyci hem de demokratiktir... meşru yasanın genel iradenin ifadesi değil, genel müzakerenin bir sonucu olduğunu kabul etmeliyiz”. Bkz., J. HABERMAS, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, s: 43.

³⁰ J. HABERMAS, *Between Facts and Norms*, tran., William Rehg, The MIT Press, Massachusetts, 1998, s: 359.

³¹ A.g.e., s: 359.

³² A.g.e., s: 359.

bir bakış açısını, söz konusu etiği Kantçı saf rasyonel, a priori ilke olarak monolojik değil, diyalojik biçimde ve aşkınsalsızlaştırarak³³ yeniden tanımlamıştır. Bu nedenle Habermas, Kantçı kategorik imperatifin, öznel arası ve kamusal bir versiyonunu “söylem etiği” olarak yeniden yorumlamıştır. Bu haliyle söylem etiği, toplumsal normların geçerliliğinin fiili söylemde test edildiği diyalojik gerekliliği karşılayarak, Habermas’ın kamusal yorumunda, fiili ve güçlü bir kamusal alanı tesis eden kurumları gerçekleştirme ihtiyacını karşılayabilecek bir nitelik kazanmıştır. O halde, normlar, ancak pratik söylemde katılımcılar olarak ilgili herkes tarafından tartışılması sayesinde geçerli olurlar ve böylece hukuk teorisi, etkin bir biçimde işleyen bir kamusal alan içerisinde kurumsallaşabilir. Sonuçta Habermas’ın vurgusu,

adalete ilişkin normatif meseleler ile iyi yaşama ilişkin değer meseleleri arasındaki ayrımadır... Bu ayrım, ne temel doğal bir hakka dayanır ne de öncelikli iyilerin teminat altına alınmasına referansla gerçekleşir. Bundan ziyade, ihtiyaçlara ilişkin iletişimsel yorum ve söylemsel tartışma süreci içerisinde tüm ilgili olanlarca geçerliliği tanınan o ilgi ve ihtiyaçların tatmini, iyi yaşama ilişkin tikel kavrayışların peşinden koşmanın üzerindedir. Aynı zamanda pratik söylemde etkili bir katılım için gerekli olan genel toplumsal koşullar, tüm bireylerin sahip oldukları meşruiyet iddiasına ilişkin bir adalet ve hak meselesi olarak görülür³⁴.

Bu nedenle hukuk ve politika teorisinde Habermas’ın Kantçı transandantal veya saf rasyonel ilkeleri yeniden yorumladığını söylemek yerine, Kantçı aleniyet ilkesini yeniden yorumladığını söylemek gerekir. Böylece aslında kamusal alan ve aleniyeti yeniden ele alan Habermas’ın, Kantçı öznel arası ve evrensellik vurgusunda eksikliği görülen ilkelerin uygulanması problemine çözüm önerisini görebiliriz. O, temel haklar, adalet, bireysel ilgiler ve zorlama, pozitif yasa, itaat ve politik katılım arasında kurumsallık aracılığıyla bir bağdaşım kurar. Habermas’a göre, müzakereci demokrasinin başarısı,

sadece ortak biçimde eylemde bulunan tüm yurttaşlar bütününe değil, gayri resmi biçimde gelişen kamusal görüşlere sahip olan kurumsallaşmış müzakereci süreçlerin etkileşimine olduğu kadar,

³³Söylem ilkesinin ve etiğinin, Habermas’ın betimlediği şekliyle, kişileri kamusal tartışmaya veya anlaşmaya yönelten yapısından dolayı, artık Kantçı hem moral hem de hukuksal evrenselleştirici ilke veya evrenselleşebilirlik testi de, *aşkınsalsızlaştırma* aracılığıyla, artık meşru yasa yapmanın genel prosedürünü tanımlayan demokrasi ilkesiyle eşzamanlı biçimde sunulmaktadır. Bkz., J. HABERMAS, “From Kant to Hegel and Back Again –The Move Toward Detranscendentalization”, *European Journal of Philosophy*, 7:2, 1999, s:129-157.

³⁴Kenneth BAYNES, *The Normative Grounds of Social Criticism*, State University of New York Press, New York, 1992, s: 7

prosedürlerin ve iletişim koşullarının uyumunun kurumsallaşmasına dayanır³⁵.

Habermas için müzakereci demokrasinin kurumsallaşmasında merkezi olan, paylaşılan ethos değildir, rasyonel politik görüşün biçimlenmesi için söylemin kurumsallaşmasıdır. “Bu demokrasi kavrayışı, devlette merkezileşen toplumsal bir bütün kavramıyla ve buyrulan amaca yönelmeyle işlemez”³⁶. Bu yüzden müzakereci demokrasi, oy verme veya seçim eylemlerini prosedürel nihai politik eylemler olarak görmez. Bu model, bireysel veya geçmiş tercihlerin politik sisteme dışsal olmadığını kabul ederken, çabası, tercihleri etkileyen veya onlara yön veren geniş ölçekli faktörleri, yani hukuksal kuralları, geçmiş seçimleri ve kültürü sisteme uyarlamaktır. Bu nedenle Habermas’ın prosedürel demokrasi ve müzakereci demokrasi modeli, öncelikle biçimsel olarak düzenlenmiş politik sistemin ötesine genişleyerek, Habermas’ın kamusal alan dediği geniş ve karmaşık iletişim ağına işaret eder. O halde “Habermas’ın demokratikleşme üzerine ilgisi, demokratik bir toplumun çekirdeği olarak ve bireysel kendini geliştirmenin temel bir ögesi olarak politik katılım üzerine yaptığı vurguyla ilişkilidir”³⁷.

Politik katılım sorunsalında Habermas, Kant’ın hukuk öğretisindeki bir eksikliğin eleştirisinden yola çıkar. Nitekim kamusal ilkesinin kurumsal gerçekliği bir yana, oy verme eylemi dahi Kant’a göre “aktif” veya “sivil kişilikler”³⁸ dediği mülkiyet sahibi yurttaşların katılabileceği bir eylemdi. Kant, ekonomik bağımlılıkların, otonominin önündeki engel olduğunu kabul etmişti. Böylece aslında yaşamak için başkasına bağımlı olan, Kant’a göre eşlerine ve babalarına bağımlı kadınlar ve çocuklar da dâhil, herkes kamusal veya politik katılımın bağımsızlık koşullarını sağlayamadıklarından dolayı “pasif yurttaş”³⁹ tır. Ayrıca Kant, egemenin yönetme üzerindeki üstünlüğünü, liberal sözleşme geleneğiyle uyumlu biçimde açıklamış, fakat fiili, evrensel ve yenilenebilir bir rıza kavramını

³⁵ J. HABERMAS, *Between Facts and Norms*, s: 298.

³⁶ A.g.e., s: 298.

³⁷ D. KELLNER, *Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention*, <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html>, s: 3

³⁸ “Bir yurttaş olarak bir cumhuriyetin bir üyesinin bağımsızlığı (sibusufficientia), aşağıdaki gibi tanımlanabilir: Mevcut kamusal yasalar altında herkesin özgür ve eşit oldukları düşünülebilir, fakat fiili olarak yasama konusunda bu yasaları yapma hakkıyla ilgili olarak aynı şey düşünülemez”. Bkz., I. KANT, *On Common Saying*, s:77. ve I. KANT, *The Metaphysic of Morals*, 314.

³⁹ “Yurttaşlığı bağımsızlıkla tanımlayıp yasaların yapılmasına katılmak için akılsal yasal yeterliliği bir ön koşul olarak aldığı ve bu yeterliliği, sadece mülk sahibi yurttaşta tanıdığı ve olumsal ekonomik bir faktörü, akılsal bir hakkın tesis edilmesinde belirleyici bir ilke haline getirir”. Bkz. Wolfgang KERSTING, “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, derleyen Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010 içerisinde s:72.

tesis edememişti. Bu yanıyla yurttaşların aleniyet ilkesi uyarınca egemenin eylemlerini yargılamaktan kaçmaması gerekirken, yurttaşlar kesinlikle egemenin karşısında bir isyan veya devrim biçiminde çıkmaktan da hem ahlaki hem politik olarak men edilmişlerdi⁴⁰.

Habermas'a göre, aleniyet ilkesi, bu haliyle politik meşruiyet ve politik eylem sorunsalına yanıt veremez. Aleniyet ilkesi, eşitlik ilkesi temelinde özgürlüğün herkese açıldığı bir yeniden kavramsallaştırma zeminine ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle Habermas, temel haklar ve politik haklar arasındaki ilişkinin tesisi ve yasaların meşruiyeti sorunsalının karşısına, liberal ve cumhuriyetçi geleneğin çözüm önerilerinin eleştirisiyle sentezlediği ve yukarıda açıklamaya çalıştığımız müzakereci demokrasi ve hukuk kavrayışının dayandığı kamusal alan çözümlemesini koyar. Bunu yaparken, Habermas'ın teorisi, transandantal ve modern liberal demokrasi kavrayışının ve temsili demokrasinin eksikliklerini vurguladığı, felsefe tarihi, psikoloji, dil, hukuk ve politika felsefesine dair bir yeniden okuma olarak karşımıza çıkar. O bu yolla saf transandantal aleniyet idesini doğrudan almak yerine, kamusal akıl idesini hem demokratikleştirmeye çalışır hem de aklın kamusal kullanımını ve aleniyet ilkesini korumak için prosedürel bir kılavuzluk önerir.

Çağdaş liberal demokrasi tartışmalarının merkezindeki müzakereci demokrasi söylemine itiraz ise, tam da siyasalın ve demokrasinin tanımını, işlevini ve bir arada yaşamın tesisini evrensel rasyonel uzlaşımçı bir makuliyet veya kurumsallaşmış bir uzlaşımında değil, hegemonik ilişkilerin, antagonizmaların varlığında ve onların yaratacağı dinamik bir agonistik siyasette bulan radikal demokrasiden gelir⁴¹.

⁴⁰ "Devletin iktidarı ve onun faili, yani devlet başkanı, hükümete tiranca eyleme yetkisi vererek toplum sözleşmesini ihlal etse ve böylece uyrukların gözünde yasama hakkını kaybetse bile, bu yine de uyruklara direnç gösterme hakkını tanımaz". Bkz. I. KANT, *On Common Saying: 'This May be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice'*, tran. and ed. Hans Reiss, *Kant's Political Writings*, Cambridge Univ. Press, London, 1970, içerisinde, s: 81

⁴¹"Her türlü konsensüs hegemonik bir eklemlenmenin sonucudur ve konsensüsün tam olarak gerçekleşmesini engelleyen bir 'dışarı' daima olacaktır; demokratik siyasetin bunu idrak etmesi hayati önemdedir. Habermasçılardan farklı olarak, biz bunu demokratik projenin altını oyan bir şey olarak değil, olanaklılığının koşulu olarak görüyoruz". Ernesto LACLAU-Chantal MOUFFE, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yay. İstanbul, 2008, s: 23.

SONUÇ

Daha ayrıntılı bir çalışmayı hak ettiğinden, radikal demokrasiye burada sadece liberal geleneğe ve müzakereci demokrasiye yönelik bu temel itirazları açısından kısaca değinerek çalışmamızı sonlandıracağız.

Radikal demokrasi söylemi, özellikle modern liberal söylemi ve onun Kant'ta temellenen evrenselleştirici ve uzlaşmacı rasyonalist ilkelerini eleştirerek, günümüz demokrasi krizi tartışmasına farklı bir yerden bakmanın mümkün olduğunu iddia eder. Chantal Mouffe'a göre radikal demokrasi açısından temel sorun, liberal demokrasi modelinin, aslında bireycilik, evrensellik gibi kavramlar açısından, günümüzdeki biçimiyle müzakereci demokrasinin de, temelde toplumların günümüzde karşılaştığı sorunları siyasal bir biçimde tahayyül edemiyor oluşlarıdır. "Siyasal" kavramıyla Mouffe'un kastettiği, insan toplumlarının kurucu unsuru olarak gördüğü antagonizma boyutudur; "siyaset"le de insanların, siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı bir düzendir⁴². Mouffe, her iki kavramın ve özellikle demokrasi kavramının yeniden tanımlanması gerektiğini, bunun için de iki temel neden olduğunu belirtir. İlk neden, liberalizmin tartışmaya açık olmayan özel mülkiyet ve kapitalist ekonomi savunmasıyla özdeşleştirilen hegemonyasıdır. İkinci neden de liberalizmin, bireyciliğe olan sarsılmaz inancının yanı sıra, temel diğer özelliği olan akla dayalı evrensel mutabakatın erişilebilir olduğuna dair rasyonalist evrenselciliğe olan inancıdır⁴³. Fakat radikal demokrasi, liberal geleneğin, "modern demokrasinin uğraştığı kurumlar ve pratikler tarafından kurulmuş olan politik topluluğun çatısı altında yok olmadan geniş grupların haklarına saygı göstererek, çoğulculuğun nasıl maksimize edilebileceği ve yurttaşlar olarak kendi kimliklerimizi nasıl tanımlayabileceğimiz"⁴⁴ sorusuna cevap vermekte yetersiz olduğunu savunur:

Demokratik siyaset için merkezi öneme sahip olan soruyu ancak "siyasal"ın antagonistik boyutunu teslim ederek sorabiliriz. Liberal kuramcılar kusura bakmasınlar ama bu soru, ne rakip çıkarlar arasında nasıl bir anlaşma akdedileceğiyle, ne de "rasyonel", yani dışlanmaya yer vermeyen, herkesi içeren bir mutabakata nasıl varılacağıyla ilgilidir. Demokratik siyasetin özgüllüğü, bazı liberallerin inanmamızı istediklerinin aksine, biz/onlar karşıtlığının aşılması değil, bu karşıtlığın farklı biçimde kurulmasını gerektirir. Demokrasinin ihtiyaç duyduğu şey,

⁴² Chantal MOUFFE, *Siyasal Üzerine*, s: 17.

⁴³ A.g.e., s: 19.

⁴⁴ Chantal MOUFFE, "Democratic Politics Today", *Dimensions of Radical Democracy*, ed. Chantall Mouffe, Verso, 1992, s: 1-17, s: 3.

modern demokrasinin kurucu unsuru olan çoğulculukla bağdaşan bir biz/onlar ayrımı yapmaktır⁴⁵.

Klasik liberal Hobbes, Locke ve Kantçı sözleşmecî teorilerin temel niteliği olan çatışmadan veya doğal durumdan kaçma ve sivil birlik veya hukuksal durumda uzlaşma/mutabakat, radikal demokrasi açısından ne siyasaldır, ne de demokratiktir. Nitekim öncelikli olarak liberal modellerin sunduğunun aksine, radikal demokratik agonistik yaklaşım, toplumun her zaman siyaseten kurulduğunu kabul eder ve hegemonik mücadelelerin geliştiği alanın her zaman daha önceki hegemonik pratiklerin sonucu olduğunu belirtir. Böylece liberal geleneğin yapı taşları olan sözleşme aracılığıyla doğal durumdan hukuksal duruma geçiş, yani tarihsel değil, soyut ve rasyonel bir ölçüt, bir ide olan sözleşmeyle kurulan kozmopolit uzlaşım ve "birlik", taraflar arasındaki husumeti gideren, farklılıkları, ilgi ve çıkarları evrensel rasyonel hukuksal durumun devamı için siyasetten soyutlayan bir gelenek olarak yorumlanır. Bu nedenle, radikal demokrasinin merkeze aldığı kavramlardan "agonistik yaklaşım, husumetsiz bir demokratik siyaseti kabul etmez ve siyasal boyutu ihmal ederek siyaseti bir takım sözde tarafsız izleklere indirgeyenleri eleştirir"⁴⁶.

Sonuç olarak biliyoruz ki siyasal eylemin gerekliliği, liberal sözleşmecî gelenekte, kişinin özel alanı terk etmesi ve kamusal alanda bulunması olarak tanımlanmaktaydı. Hatta siyaset yapmak, günümüz demokrasilerinde hala pek çok kez demokrasi tanımının indirgemeci bir versiyonu olarak karşımıza çıkan biçimiyle bir partiye mensup olmak ve oy vermek olarak değerlendirilmektedir. Oysa, bireyin sorunları olarak algılanan meselelerin öne çıkmasıyla siyasal olan'a dair tanım da değişir ve yaşam tarzına müdahaleleri, beslenme biçimlerine dair sorunları, ekolojik riskleri veya cinsiyet ayrımcılığını öne çıkaran söylemler gibi özel alana ait olarak değerlendirilen meseleler siyasal meseleler haline gelirler. Bu meselelerin siyasi olarak kabul edilip dile getirildiği, siyasi eylemliliğin muhalif karakterinin kabul edilip doğrudan yok sayılmadığı siyasal ve aynı zamanda insani durumun imkânı, açıktır ki bütün rasyonel öznelerin itaat edeceği kozmopolit bir yasallık durumunu merkeze alan batılı klasik liberal demokrasi modeli değildir.

Aslında gerek müzakereci demokrasi modelinde gerek radikal demokraside eleştiri, yurttaşlık-toplum, yurttaş-toplum ve yurttaşların birbirleri arasında aktif ve meşru bir siyasi eylemliliğin yeniden nasıl tesis edileceğine dair klasik liberal demokrasi modelinin eksikliğine ve onun felsefi art alanına dair bir eleştiridir. Öncelikle müzakereci demokrasi modeli ne özneleri (Kantçı, aydınlanmacı) bir sıfır noktasından saf bir özgürlük, hak ve eşitlik tartışmasına katar, ne de onların kendilerini kolektif

⁴⁵ Chantal MOUFFE, *Siyasal Üzerine*, s: 21-22.

⁴⁶ A.g.e., s: 43.

bir girişimin katılımcıları olarak gören yurttaşlar olarak eylemliliklerini ortadan kaldırmaya çalışır. Radikal demokrasi için ise sorun liberal bireysellik, özgürlük vb. ilkelerin ortadan kaldırılması değil, bireyselci çerçeveye çatışmayan eylemlerin birbirlerini tahakküm altına aldığı değil, birbirlerine karşı muhalifliğini meşru gördükleri bir demokratik bir arada yaşam siyasetini vurgulamaktır. Sonuç yerine belki de söylenmesi gereken şey, her iki demokrasi söyleminin dayandıkları farklı felsefi art alandan getirdikleri kavramsal çerçeveyi uyguladıkları 21.yüzyıldaki yerel ve küresel ölçekte ortaya çıkan demokrasi krizlerinin çözümünde öncelikle meşruluk ve evrensellik iddiası taşıyan tek bir modelin yetmediğini kabul etmek ve farklı modelleri kabul edenlerin düşmanlaştırılmadığı veya kriminalize edilmediği fakat muhalif karakterlerinin kabul edildiği “başka bir dünyayı mümkün” kılma mücadelesinin karşımızdaki en önemli ve acil mesele olduğunu kabul etmek olmalıdır.

KAYNAKÇA

- ADDIS Adeno, "Deliberative Democracy in Severely Fractured Societies", *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Vol. 16, 2009, p: 59-83.
- ARENAS Dolz F., "Deliberative Democracy, Active Citizenship and Critical Culture: From Aristotle's *Rhetoric* to Contemporary Political Philosophy", *Icono*, 14, vol. 11 (1), 2013, s: 163-193.
- ARENDT Hannah, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", *Cogito*, 41-42, Kış 2005.
- BAYNES, Kenneth, *The Normative Grounds of Social Criticism*, State University of New York Press, New York, 1992.
- BEST Steven-KELLNER Douglas, *Post Modern Teori-Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, İstanbul, 1998.
- BOHMAN James, REHG William, *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, The MIT Press, Cambridge, 1997.
- FRAZER Nancy, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", çev. Meral Özbek-Cemal Balcı, *Kamusal Alan*, der. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s: 103-133ç
- GUYER Paul, "Kant'ın Ödevler Sistemi", *Cogito*, Yapı Kredi Yay., Sayı: 41-42, 2005, içerisinde.
- HABERMAS Jürgen, *Between Facts and Norms*, tran., William Rehg, The MIT Press, Massachusetts, 1998.
- HABERMAS J., "From Kant to Hegel and Back Again -The Move Toward Detranscendentalization", *European Journal of Philosophy*, 7:2, 1999, s: 129-157.
- HABERMAS J., "Kamusal Alan", çev. Meral Özbek, *Kamusal Alan*, der. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s: 95-102.
- HABERMAS J., *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim, İstanbul, 1997.
- HABERMAS J., "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, No: 22, Winter, 1981, pp. 3-24.
- HABERMAS J., "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak *Siyaset Kuramı Yazıları*, çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2002.
- HUTCHINGS Kimberley, *Kant Critique and Politics*, Routledge, London, 1996.
- KANT Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995.

- KANT, I. *An Answer to The Question: 'What is Enlightenment?*, Hans Reiss, *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- KANT Immanuel, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*, çev. Uluğ Nutku, Artı Bilim Kültür ve Sanat Dergisi, Eylül, 1992.
- KANT, I., *Metaphysics of Morals*, translation: Mary Gregor, Cambridge University Press, New York, 1991.
- KANT, I., *On Common Saying: 'This May be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice'*, tran. and ed. Hans Reiss, *Kant's Political Writings*, Cambridge Univ. Press, London, 1970.
- KANT Immanuel, *Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*, Nejat Bozkurt (derleyen ve çeviren), *Seçilmiş Yazılar*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.
- KELLNER Douglas, *Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention*,
<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html>.
(erişim:05.07.2012).
- KERSTING Wolfgang, "Politics, Freedom And Order: Kant's Political Philosophy". *The Cambridge Companion to Kant*, , edited by Paul Guyer, Cambridge University Press, New York, 1992.
- KERSTING Wolfgang, "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, derleyen Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- KEUL, Hans-Klaus "Subjectivity And Intersubjectivity: Remarks on The Concept of Freedom In Kant And Habermas", *The Jurnal Of Value Inquiry*, içerisinde sayı: 36, 2002.
- LACLAU Ernesto-MOUFFE Chantal, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yay. İstanbul, 2008.
- MCCARTHY Thomas, "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü'nün İngilizce Baskısına Giriş", çev. Meral Özbek, *Kamusal Alan*, der. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s: 91-93.
- MOUFFE Chantal, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İletişim yay. İstanbul, 2010.
- MOUFFE Chantal, "Democratic Politics Today", *Dimensions of Radical Democracy*, ed. Chantall Mouffe, Verso, 1992, s: 1-17.
- PATTERSON Dennis, *A Companion To Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell Publishing, 1996.

HABERMAŞÇI BURJUVA KAMUSALLIĞININ DEMOKRATİK İÇERİĞİ

Mustafa Ali MİNARLI*

Özet

Bu çalışmanın amacı kamusal düşünce Jürgen Habermas tarafından ele alınış biçiminin toplumsal varoluşu barışçılaştırma yönünde iletişimsel bir düzenek şeklinde kavranabilecek demokrasi ile olan ilişkisinin niteliğini sorgulamaktır. Bu bağlamda, öncelikle incelemenin kuramsal yapısını oluşturan demokrasi kavramından bahsedilecek, ardından Habermas'ın kamusal düşünce ortaya konarak burjuva kamusal kavramsallaştırmasının günümüz toplumsal gerçekliğinde demokratik bir içerik arz edip etmediği sorgulanacaktır. Çalışmada, aynı zamanda, çağcıl demokrasi anlayışına temel oluşturan eşit tanınma sisteminin, her ne kadar prosedürel olarak eşit katılım ve özgür söyleme dayanan bir müzakere ortamının kurumsallaşması yönünde radikal bir adım olduğu öngörülse de, Habermasçı kamusal anlayışında sınırlı bir kapsayıcılığa sahip olduğu vurgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Demokrasi, burjuva kamusal, eşit tanınma, kamusal alan.

(Democratic Content of Habermasian Bourgeois Publicity)

Abstract

The aim of this study is to questionize the qualification of the relationship between the Habermasian thought of publicity and democracy which can be considered as a communicational mechanism directed to bring peace to social existence. In this context, firstly the term of democracy which constitutes the theoretical form of the study will be mentioned, then Habermas' publicity thought will be exhibited and it will be questionized that whether the theorization of bourgeois publicity finds a democratic response in today's social reality or not. In this study, at the same time, it will be emphasized that equal recognition system, which provides a basis for contemporary democracy understanding and which can be foreseen as a radical step towards institutionalization of negotiation environment depending on procedurally equal participation and free speech, has a limited comprehensiveness in Habermasian public sphere understanding.

Key Words: Democracy, bourgeois publicity, equal recognition, public sphere.

* Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi öğretim elemanı

Giriş

Bireysel ve kolektif kimliklerin sibernetik bir mecra düzleminde temsil edildiği günümüzde, yeni iletişim teknolojileriyle toplumsal yaşam kolektif insani eylemin tarihsel birimi agoranın fiziksel sınırlarının dışına çıkmakta, insani yaşamı anlamlandıran tinsel örüntüler yeniden örgütlenmektedir. Küreselleşme olarak adlandırılan ve gerçeklik tahayyülünün sarsıldığı bu süreçte “zaman ve uzam birbirinden ayrılmakta”¹, “güç sibernetik bir karaktere evrilmektedir”². Sosyal ve siyasal yaşama dair tarihsel koşullar paralelinde oluşan kurumsallık biçimleri ve toplumsal kabullerin üzerinde yükseldiği epistemik temel, farklı bir içeriğe bürünmektedir. Bu durum demokrasi kavramına yüklenen anlamı da değiştirmektedir. Yakın sayılabilecek bir zamana kadar insan hakları ihlali bakımından sicili kabarık, sınırlı bir özgürlük ortamı içeren birçok otokratik nitelikli rejim, günümüzde demokrasiyi sosyo-politik gelişme açısından ulaşılabilecek bir durum olarak görmekte, siyasal sistemlerini Batılı ülkeler özelinde uygulanagelen demokratik ilkeler bağlamında yeniden organize etmektedir. Böylelikle, küresel sistemin baskın politik örgütlenme biçimi olan ulus devletlerin pek çoğu, egemenliklerinin meşruiyetini toplumsallaştırmaktadırlar.

154

Bu çalışmada, çeşitli ideolojilerle şekillenmiş birçok ülkenin uzun yıllar boyunca en doğru biçiminin kendi hakimiyet alanında uygulandığını ifade ederek sahiplik iddiasında bulunduğu demokrasi kavramının sosyal teoride düşünceleri sıklıkla vurgulanan bir düşünür olan Habermas'ın kamusalılık tasavvuruyla ilişkisi incelenecektir. Çalışmada, küreselleşmeyle birlikte Batılı ilkeler dahilinde yeniden tanımlanışı anonimleşerek evrensel bir ölçüt haline gelen demokrasi ve söz konusu kavramın tarihsel olarak üzerinde yükseldiği toplumsal zeminin iletişimsel karakterini inceleyen Habermas'ın kamusalılık düşüncesinin ana hatları ortaya konulacaktır. Çalışmanın seyri açısından, araştırmanın önemli bir boyutunu teşkil eden demokrasi kavramının günümüz haliyle temsilcisi olduğu anlam evreninden, öncelikle bahsedilecektir. Bu bağlamda demokrasinin ne olduğuna dair biçimselci (prosedürel) yaklaşımlar ortaya konup, son yıllarda politik kuramda etkin bir yer teşkil eden radikal demokrasi tartışmalarına değinilecektir. Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*³ isimli çalışmasından farklı olarak kamusalılık nosyonuna somut, tarihsel bir arkaplan sunan yapısı nedeniyle *Kamusallığın*

¹ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil Üçüncü Basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004, s.27.

² Zygmunt Bauman, *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, İkinci Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s.27.

³ Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.

*Yapısal Dönüşümü*⁴ adlı eseri daha çok vurgulanacaktır. Daha sonra, kamusal düşünceyi Habermas tarafından ele alınış biçiminin günümüz toplumsal gerçekliğinde farklı şekillerin fikir ve mevcudiyetlerinin temsiline imkân tanıyıp tanımadığı belirlenecektir. Böylelikle, temsili demokrasinin neden olduğu meşruiyet krizini aşma yönünde önemli bir adım olan burjuva kamusal kavramsallaştırmasının farklılıkların diyalojik bir zemin üzerinde görünürleşmesini sağlaması açısından radikal demokratik potansiyeli ölçülmeye çalışılacaktır.

Klasik Biçimden Radikal Haline Demokrasi

Günümüz siyasal hayatında yaygın bir meşruiyet parametresi haline gelen demokrasi toplumsal hayatta da önemli bir yer işgal etmektedir. Kişilerarası ilişkilerden devletlerarası münasebetlere kadar birçok alan demokratik-antidemokratik kutuplaşması bağlamında tanımlanmaktadır. Çocuklar ebeveynlerini demokratik olmamakla suçlamakta, ülkeler demokrasi ve özgürlük adına birbirlerine savaş açmaktadır. Tüketim objelerine erişim imkânı demokratikleşme açısından tanımlanmaktadır.

Normatif bir karakter arz ettiğinden dolayı oldukça geniş bir kullanıma sahip olan demokrasi, aynı zamanda, tarihsel bir gelişimin temsilciliğini yapmaktadır. Belirli bir coğrafya üzerindeki toplumun nasıl yönetileceğine dair bir durumu imleyen bu anlam ifadesini Antik Yunan şehir devletlerinin (polis) pratiğinde bulmuştur. Etimolojik olarak, "Yunanca'dan kelime kelime çevrildiğinde demos ve cratos karşılığı halkın gücü veya halkın yönetimi anlamına gelmektedir"⁵. Aristo'nun yönetim biçimlerine ilişkin yapmış olduğu tasnife göre monarşi, aristokrasi, politeia, tiranlık ve oligarşiden sonra gelen demokrasi yoksulların çıkarını amaçlayan çoğunluğun yönetimini ifade etmektedir⁶. Kavram, antikiteden beri süregelen temel anlamı konusunda Anthony Giddens'in ifadesiyle yönetimde hükümdarların ya da soylular sınıfının değil, halkın olduğu bir siyasal düzeni vurgulamaktadır.⁷

Antik Yunan polislerinde iktidarın nasıl belirleneceğinin tespitine yönelik bir biçimi tanımlayan demokrasi kavramı, tarihsel olarak, sınırlı, dışlayıcı bir toplumsal zemine yaslanmıştır. Yönetenlerin ve yönetilenlerin aynı insanlardan oluştuğu polis tecrübesinde yönetenler de, yönetilenler de çoğunlukla köle sahibi erkeklerden oluşmaktaydı. Demokratik süreçlere

⁴ Jürgen Habermas, *Kamusal Düşünceyi Yapısal Dönüşümü*, çev. Mithat Sancar, Tanıl Bora, Sekizinci Baskı. İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

⁵ Zülküf Aydın, "Demokrasi Mühendisliği ve Az Gelişmiş Ülkeler", YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi. Cilt.1, S.1, Lefkoşa, 2008, s.53.

⁶ Mümtaz'Er Türküne. (ed.), *Siyaset*, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, s.153.

⁷ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Zeynep Mercan, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2008, s.897.

katılım kadınlar, çocuklar, köleler ve yabancılara kapalıydı. Antik Yunan polislerinden demokratiklik bakımından en göze çarpanı Atina'nın toplumsal yapısının tahmini olarak 30.000 vatandaş (erkek) karşısında 100.000 köleden oluşmasının gösterdiği üzere yönetim kısıtlı sayıda insana açık bulunmaktaydı⁸. Dolayısıyla polis içerisindeki tüm fertlere kıyasla az sayıda insan karar alım süreçlerine katılmaktaydı. Bununla beraber, günümüzde birçok demokratik ülkede gözlenen, halk tarafından belirli bir süre için seçilen vekillerin yönetsel yetkilerle donatılmasına dayanan temsili biçimin aksine vatandaşlık statüsünü taşıyanların tümünün müdahil olduğu demokratik bir yapı bulunmaktaydı. Kişiler içerisinde bulunduğu polisin yönetimine doğrudan katılabilmekteydi. Bu bağlamda, Bauman'ın Antik dönem demokrasisini tanımlama açısından şu pasajları anlamlıdır:

Demokrasi şehir devletini oluşturan iki önemli kesimin, ecclesia ve oikos'un, hem aralarındaki sınırı çizen, hem de birleşme noktalarını temsil eden agora'nın yaşam biçimidir... Oikos toplumun en temel ünitesi olan aileyi ve haneyi temsil eder, yani kişilerin şahsi çıkarlarının doğduğu ve bu çıkarlarının peşinden gidildiği alanı. Ecclesia ise toplumu ifade eder, yani seçimle, atamayla veya kurayla göreve gelen yöneticilerden oluşan halk konseyini. Bu konseyin görevi, örneğin savaş ve barış, memleketin savunulması ve vatandaşların yaşantılarını bir arada sürdürebilmeleri gibi, şehir devletinin vatandaşlarının tümünü etkileyecek kararlar almaktır. Ecclesia, çağırmak, toplamak ve davet etmek gibi anlamlarda kullanılan kalein fiilinden türemiştir ve agoranın başlangıcından beri onun bir unsurudur; insanların buluşup konuştuğu, konsey ile halkın karşılaştığı mekân, yani demokrasinin mekânıdır⁹.

Antikiteden kopuşla birlikte politik alandan silinip, felsefi metinlere geri dönen demokrasi mefhumu modern zamanlara gelindiğinde vatandaşlık kurumunun genelleşmesi, merkezîyetçi ulus devletin ortaya çıkışı, toplumsal bir sınıf olarak ortaya çıkan burjuvazinin güçlenmesi gibi dinamikler paralelinde gelişen farklı anlam ve pratikleri içerecek şekilde geniş bir kuramsal zemine oturmuştur. Modern dünyayı bölümleyen liberal ve sosyalist kutbun temsilcisi ülkeler gerçek demokrasinin kendi ideolojik pratiklerinde ifadesini bulduğunu iddia etmiştir. Soğuk Savaş boyunca dünyayı birkaç kez yok edecek bir potansiyele sahip silahlanma yarışının en uç biçimini oluşturduğu ideolojik kutuplaşmanın demokrasi kuramındaki söz konusu yansımaları temel felsefi arkaplan olarak özgürlük ve eşitlik tartışması ekseninde tezahür etmiştir. "Batı bloğu, çoğunlukla serbest seçimler, çok

⁸ C. Blitzer, "Democracy", Volume. 5. *Encyclopedia International*. Grolier, New York, 1968, pp.522.

⁹ Zygmunt Bauman, *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm*, çev. F. Doruk Ergun, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s17.

partili siyasal yapı, sivil ve siyasal haklar¹⁰ bağlamında meydana gelen özgürlük temasının demokrasinin vazgeçilmez koşulu olduğunu vurgularken monolitik siyasal iktidarlara dayanan Doğu Bloku, ancak adalet ve eşitlik gibi toplumsal ideallerin gerçekleştirilmesiyle demokrasinin hakiki anlamına kavuşacağına imlemiştir¹¹. Demokrasi konusunda bahsi geçen tanımsal karışıklık bağlamında Sartori “insanlar 1940'lara gelinceye değin ister beğensinler ister beğenmesinler demokrasinin ne olduğunu biliyorlardı; o tarihten beri hepimiz demokrasiyi beğendiğimizi, ondan hoşlandığımızı ileri sürüyoruz ama artık onu ne biliyor, ne anlıyor ve ne de üzerinde anlaşıyoruz. Onun için tipik bir demokrasi karmaşası çağında yaşıyoruz”¹² demiştir.

Bununla beraber, uzun yıllar boyunca, “kesin sınırlarla belirlenmiş bir içeriğinden ve net bir tanımından bahsetmenin oldukça zor olduğu”¹³ demokrasi kavramı, Schmitter ve Karl'ın ifadesiyle “1974 Portekiz Karanfiller Devrimi'yle başlayıp, 1989 yılında Doğu Avrupa'daki sosyalist rejimlerin çökmesiyle doruğa çıkan otokratik yönetimlerden uzaklaşma süreci sonunda ortak bir tanıma yaklaşmıştır”¹⁴. Huntington'un üçüncü demokrasi dalgası olarak kavramsallaştırdığı “1974'ten 1990 yılına kadar en azından otuz ülkenin dünyadaki demokratik ülkelerin sayısını hemen hemen iki katına çıkartarak demokrasiye geçişini”¹⁵ ifade eden bu durum sonucunda söz konusu kavramın doğası Batılı bir anlamlandırma ile belirli ilkeler dahilinde tanımlanabilmiştir.

Buna göre, temel insani haklar ve siyasi özgürlüklerin sağladığı eşit saygınlık ortamında, farklı iradelerin içerisinde bulunduğu alana hükmetme amacıyla adilce yarışabildiği bir düzen şeklinde okunabilecek demokrasi, gerçekleşmesini mümkün kılacak çeşitli sosyo-politik niteliklere ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda, Dahl'ın ortaya koyduğu ölçütler önem taşımaktadır.

1. Seçimle belirlenmiş memurlar
2. Özgür, adil ve sık sık yapılan seçimler
3. İfade özgürlüğü
4. Alternatif bilgi kaynaklarına erişim
5. Kurumsal özerklik

¹⁰ C. Blitzer, “Democracy”, Volume. 5. *Encyclopedia International*. Grolier, New York, 1968, pp.527.

¹¹ Blitzer, Age., pp.527.

¹² Yusuf Pustu, “Yerel Yönetimler ve Demokrasi”, *Sayıştay Dergisi*, S.57, Ankara, 2005, s.122.

¹³ Pustu, Age, s.122.

¹⁴ Philippe C. Schmitter, Terry L. Karl, “Demokrasi Nedir, Ne Değildir”, Yayla, Atilla (ed). *Sosyal ve Siyasal Teori*. 2. Baskı. Siyasal Kitabevi, Ankara, 1999, s.3.

¹⁵ Samuel L. Huntington, “Üçüncü Demokrasi Dalgası”, Yayla, Atilla (ed). *Sosyal ve Siyasal Teori*. 2. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1999, s.129.

6. Vatandaşların dahil edilmesi¹⁶ şeklinde belirtilen hususlar demokratikleşme süreçlerinin yönünün ne olacağını tayin etmekte, demokratik ilerlemenin gözlenebilirliğini mümkün kılarak söz konusu kavramın yeniden üretimini sağlamaktadır.

Held'in ifadesiyle, "genel olarak siyasal eşitliği güvence altına almayı, özgürleşmeyi ve özgürlüğü korumayı, ortak çıkarı savunmayı, yurttaşlarının gereksinimlerini karşılamayı, ahlaki öz gelişime yardımcı olmayı ve herkesin çıkarını dikkate alan etkili karar verme sürecini sağlamayı en iyi başarabilen siyasal düzen olarak görülen"¹⁷ demokrasi aynı zamanda sınırlayıcı politiklardan uzak durmaya yol açmaktadır. İfadesini Karl Popper'da bulan bu görüş demokrasinin Dahl'ca tanımlanan ilkeler paralelinde özgürlükle olan bağlantısını imlemektedir. Popper tarafından "diktatörlükten kaçınmayı mümkün kılan yönetim"¹⁸ biçimi olarak belirtilen demokrasi toplumsal yaşamın özgürlük dışı kurumsallaşmasına ket vuracak bir potansiyel taşımaktadır. Politik güç ve kaynakların dağıtımının halkça tayin edilmesinin yol açtığı bu durum kişisel özerkliğin gerçekleştirilmesinde koruyucu bir rol oynamaktadır. Bununla beraber, bilinmesi gereken bir husus demokrasi kavramının "normatif ve prescriptif temellerini kısmen bilimde, kısmen insan ve dünyanın tabiatında, kısmen akılda ve kısmen beşeri tecrübeye bulan tamamlanmamış bir ideoloji olan liberalizmle"¹⁹ aynı gerçekliği temsil etmediğidir. Demokrasi kavramının karşıtı otoriteriyenizm iken, liberalizmin karşıtı totaliterizmdir.²⁰

Demokrasinin ne olup ne olmadığına dair "Max Weber, Joseph Schumpeter, David Easton, Harold Lasswell, Friedrich A. Hayek ve Robert Dahl gibi sosyal bilimlerin önde gelen isimlerince öne sürülmüş güç siyaseti ve araçsal rasyoneliteden kaynaklanan"²¹ anlayışın ortaya çıkardığı prosedürel/biçimselci tanımlamaların yanında onun felsefi değeriyle ilgilenen çalışmalardan da bahsetmek önem taşımaktadır. Bu yaklaşım demokrasiyi "esas itibariyle siyasetin konusu olan kolektif kararların alınmasına katılımın hem mahiyeti ve genişliği hem de bu kararların alınma sürecinde izlenecek kurallar"²² ile ilgili teknik bir sistem olarak görmekten ziyade onun insan için taşıdığı anlamı çözümlemeye çalışmaktadır. Öznenin özgürlüğü bu yaklaşımın

¹⁶ Robert A. Dahl, *Demokrasi Üzerine*, çev. Betül Kadioğlu, 2. Baskı. Phoenix Yayınevi, Ankara, 2010, s.99.

¹⁷ Giddens, Age, s.897.

¹⁸ Pustu, Age, s.122.

¹⁹ Atilla Yayla, "Liberalizm ve Demokrasi: Mükemmel Olmayan Birliktelik, Tahammülü Güç Ayrılık", Yayla, A. (ed.). *Sosyal ve Siyasal Teori*. İkinci Baskı.,Siyasal Kitabevi, Ankara, 1999, s.60.

²⁰ Yayla, Age, s.61. Otoriter ve totaliter sistemler tartışması için bkz: Friedrich v. Hayek, *Kölelik Yolu*, çev. Turhan Feyzioğlu, vd, Beşinci Baskı, Liberte Yayınları, Ankara, 2014.

²¹ H. Emre Bağçe, "Siyaset ve Demokrasi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Amme İdaresi Dergisi*. Cilt 40, Sayı 4, Ankara, 2007, s.1.

²² Yayla, Age, s.60.

merkezi unsurunu teşkil etmekte, demokratik ethosa anlamını veren bir ilke olma halini vurgulamaktadır. Böylelikle birey araçsal aklın tahakkümünden sıyrılabilmektedir. Ringen'in ifadesiyle, "Demokrasinin bir amacı vardır. Bu da demokratik yönetimlerde yaşayan kişilerin yararınadır (daha doğrusu öyle olmalıdır). Özerk ve güvenli yaşamalarına, hayatlarına makul ölçülere göre, diledikleri gibi yön vermelerine yardımcı olur. Onların ve çocuklarının gelecekte kendi efendileri olarak yaşayacaklarına güven duymalarını sağlar. Kısacası, sıradan insanın özgürlüğüne dönüktür. Demokrasi sonuçta özgürlük içindir"²³. Demokrasinin özne açısından felsefi değerini inceleyen düşünürlerden Alain Touraine'nin görüşlerine değinmek de söz konusu tartışma açısından dikkate değerdir:

Demokrasi yalnızca bir kurumsal güvenceler bütünü, olumsuz bir özgürlük değildir. Sistemlerin egemen mantığına karşı öznelere kendi kültür ve özgürlüklerinde verdikleri savaşımdır; Robert Fraise'nin deyişiyle özne politikasıdır... Demokratik yönetim biçimi en çok sayıda bireye en büyük özgürlüğü veren olası en büyük çeşitliliği tanıyan ve koruyan siyasal yaşam biçimidir... Her şeyden önce bireylere ve topluluklara ait tasarımlara saygıdır... Kişisel özgürlük ve toplumsal bütünleşme arasında ya da modern toplumlarda özneye us arasında bir uyuma arayışıdır... Herkesi bir topluluğa kapatan ve toplum yaşamını bir hoşgörü alanına indirgeyen, böylece meydanı boşaltıp ayrıma, yobazlığa ve kutsal savaşımlara yer veren kimlik saplantısını da, evrenselciliği adına özel inançları, aitlikleri ve bellekleri tanımayıp bunlara karşı koyan Jakoben düşünce biçimini de aynı ölçüde reddeder demokratik kültür. Demokratik kültür birlik ve çeşitliliğin özgürlük ve bütünleşmenin uyuma çabası olarak tanımlanır²⁴.

Demokrasinin prosedürel/biçimsel ve felsefi anlamına ilişkin tanımların yanında onun diyalojik bir yapı olan insanın varoluşunu ilgilendiren boyutundan bahsetmek de önem taşımaktadır. Buna göre, Todorov'un kavramsallaştırmasıyla kişisel varoluşunu karşısındaki kişideki yansımada bulan fert görünür olacağı, tanınacağı bir toplumsalığa gereksinim duymaktadır²⁵. Sosyal biraradlığın içinde başkalarıyla kurduğu iletişim sayesinde tanınan birey, varlığının toplumsal görünürlüğünü/kabulünü hissetmeye çabalamakta, kendiliğini gerçekleştireceği diyalojik bir zemin aramaktadır. Böylece psikolojik yapısını istikrarlaştıracak, verili anlam evrenine dahil olacaktır. Bu bağlamda, polise

²³ Stein Ringen, *Demokrasi Neye Yarar? Özgürlük ve Ahlaki Yönetim Üzerine*, çev. Nurettin Elhüseyni, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s.22-23.

²⁴ Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s.26-31.

²⁵ Tzvetan Todorov, *Ortak Hayat*, Dost Yayınları, çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara:2008.

dair işlere ilişkin iletişimsel düzeneklerin ortaya çıkardığı kamusalılık içindeki tanınma sistemi bahsi geçen varoluşsal çabanın gerçekleşmesine olanak tanımaktadır. Böylelikle, belirli bir teritorya içindeki kişiler Perikles'in "gerçekleştirilecek akıllıca bir eylemin olmazsa olmaz önkoşulu olarak"²⁶ gördüğü tartışma alanının parçası olmaktadır.

Günümüz demokrasi teorisinde çok anlamlı ve önemli bir yere sahip olup, yeni bir kavramsallaştırmanın da nüvesini oluşturan söz konusu yapı Giddens tarafından diyalojik demokrasi olarak tanımlanmaktadır.²⁷ Buna göre, Giddens'in ifadesiyle, "diyalojik demokrasi, her şeyden önce, kamusal alanda öteki ile karşılıklı tolerans içinde beraber yaşamının tek aracının diyalog olduğunu varsayar. Bunu yaparken de ötekinin kim ve ne olduğuna bakmaz, dolayısıyla fundamentalizmin tüm tiplerine karşıt bir konum alır"²⁸. Sahip olduğu iletişimsel karakter nedeniyle radikal demokrasi kuramlarının önemli bir boyutunu imleyen müzakereci anlayışa temel oluşturan diyalojik yaklaşımın yanında, postmodern kimliksel parçalanmışlığın kolektif ve bireysel vurgularının kamusal alandaki temsilini olanaklı kılan agonistik yaklaşım da mevcut bulunmaktadır. Laclau ve Mouffe'nin kuramsal temellerini attığı agonistik model "diyalojik yaklaşımın iddia ettiğinin aksine demokratik tartışmanın gerçek bir cepheleşme" olduğu iddiasında bulunarak "mevcut iktidar ilişkilerini adamakıllı dönüştürmek ve yeni bir hegemonya kurmak" amacını taşır.²⁹ Söz konusu amacı gerçekleştirmek için de "değişik toplumsal ilişkilerde açığa çıkmış sınıf kategorisiyle anlaşılacak bütün demokratik mücadelelerin dikkate alınması gerektiğini"³⁰ savunur. Böylelikle, "çağdaş küreselleşmenin kaçınılmaz bir yönünü oluşturan vatandaşlığın parçalanmasına yönelik eğilimlere"³¹ paralel bir şekilde gelişen kişilerin söylem alanına özgün kimlikleriyle katılım taleplerini dışlamayan bu yaklaşım "farklılıkların hem fikir hem de mevcudiyet olarak tanınmasına ve temsil edilmesine"³² imkân tanımaktadır. Agonistik modelin değişik kimliklerin tanınma taleplerine olanak sağlayan yapısının bir diğer kuramsal çıkış noktasını ise Laclau tarafından demokrasinin ön şartı olarak tanımlanan evrensel, tikelle kıyaslanamaz ancak tikellik olmadan da varolamaz biçimindeki paradoksun "farklı grupların kendi tikelciliklerine geçici de olsa

²⁶ Dahl, Age, s.49.

²⁷ Ali Y. Sarıbay, *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*. Alfa Yayınları, İstanbul: (2000), s.12.

²⁸ Sarıbay, Age, s.12.

²⁹ Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, 2. Baskı. İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.64.

³⁰ Mouffe, Age, s.65.

³¹ Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları, Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, çev. Berna Akkıyal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.181.

³² Nihat Bulut, "Demokrasiyi İdeal Anlamına Yaklaştırma Çabası Olarak Radikal Demokrasi", A.Ü. Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi. Cilt VII, Sayı 1-2, Erzincan, 2003, s.67.

evrensel bir temsil işlevi yüklemek için kıyasıya yarışması” şeklinde bir anlayışa yol açması oluşturmaktadır³³. Laclau ve Mouffe, öne sürdükleri bu anlayışı radikal demokrasi açısından şu ifadelerle derinleştirmektedir: “Radikal demokrasinin söylemi artık evrenselin söylemi değildir; evrensel sınıf ve öznelerin içinden konuştukları epistemolojik yuva bütünüyle ortadan kalkmıştır ve onun yerini her biri kendi indirgenemez söylemsel kimliğini kuran seslerin polifonisi almıştır”³⁴. Buna göre, bahsi geçen kavramsallaştırma farklı sınıfsal ve kültürel isteklerin seslendirilmesine imkân sağlamakta, değişik çıkarların birbiriyle rekabet içerisinde olduğu bir söylem alanının oluşmasına yol açmaktadır.

Kişisel varoluşun gerçekleştirilmesine temel oluşturan söylem alanının sınırları bir demokrasinin derinliğini göstermektedir. Tanınma sistemini barındıran söylem alanının sınırları dar tutulduğunda dışlayıcı bir kamusalılık, geniş tutulduğunda ise kapsayıcı bir kamusalılık ortaya çıkmaktadır. Demokratik meşruiyetin gerçekleşmesi bahsi geçen kamusalılık biçimlerine yakınlık ölçüsünce meydana gelmektedir. Bu bağlamda, kamusal alana giriş imkânı olarak, verili bir siyasal organizasyon içindeki tüm bireylerin taşıdığı farklılıklara rağmen birbiriyle aynı ölçüde kabul görmesine dayanan eşit tanınmanın demokratik yeniden üretim açısından etkin bir faktör olduğu ortaya çıkmaktadır.

Habermasçı Burjuva Kamusalılığı

Habermas’ın doçentlik tezi olarak hazırladığı 1962’de orijinal dilinde yayınlanan, 1989’da İngilizce, 1997’de de Türkçe baskısı yapılan “Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü” adlı bu eser modern demokrasinin toplumsal kökenlerinin doğasını incelemektedir. Düşünürün felsefi dizgesinin temelini oluşturan çalışmada, tarihsel bir bakış açısıyla demokratik gelişimi imleyen kamusalılığın ayırt edici unsurları ortaya çıkarılmıştır. Staats’ın belirttiği üzere “daha sonra üreteceği yazılara kıyasla daha karamsar bir bakış açısını barındıran bir eser 18. yüzyılda toplumsal bir sınıf olarak ortaya çıkan ve 19. yüzyılda gelişimini sürdüren burjuvazinin demokrasiyi doğurduğunu”³⁵ vurgulamaktadır. Araştırmasının gayesini burjuva kamusalılığının tipolojisinin tahlili olarak ifade eden Habermas, söz konusu konunun irdelenmesini sosyoloji, ekonomi, kamu hukuku ve siyaset bilimi gibi disiplinleri içine alan

³³ Ernesto Laclau, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer, 2. Baskı, Birikim Yayınları, İstanbul, 2003, s.93.

³⁴ Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s.291.

³⁵ Joseph L. Staats, “Habermas and Democratic Theory: The Threat to Democracy of Unchecked Corporate Power”, *Political Research Quarterly*. Vol57, No.4, 2004, pp.586.

disiplinlerarası bir yöntemle, tarihsel bir bakış açısını dışlamadan gerçekleşmiştir³⁶. Yazarın böyle bir metodu benimsemesi ele aldığı konunun tarihsel bir çerçeve içerisinde sosyal hayatın birçok alanını ilgilendiren bir yapı oluşunda kaynaklanıyor gözükmektedir. Bu bağlamda Habermas'ın şu ifadeleri dikkat çekmektedir: "Öncelikle, konunun karmaşıklığı, tek bir uzmanlık alanının özgül yöntem tarzlarına bağlı kalınmasını men eder... Yöntemin başka bir hususiyeti aynı zamanda hem sosyolojik hem tarihsel yaklaşıma gereğinden doğuyor"³⁷.

Fraser'in, hakkında "geç kapitalist demokrasinin sınırlarını anlamaya çalışan herhangi bir çabanın kamusal alan fikrini şu ya da bu biçimde kullanmadıkça başarılı olamayacağını"³⁸ belirttiği kavramsallaştırmasında Habermas demokratik yeniden üretimin sosyo-tarihsel koşullarını çözümlenmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, "gündelik hayatın iletişimsel pratiğinde yerleşik bulunan rasyonellik potansiyelini açığa çıkarmayı amaçlar"³⁹ ve önerisinin toplumsal zemini olarak burjuva kamusunun oluşumunu tasvir eder. Bunu yapmak için de 18. ve 19. yüzyılın başında İngiltere, Fransa ve Almanya'daki gelişmelerden kaynaklandığını ifade ettiği burjuva kamusu mefhumunun günlük dildeki kullanımlarını betimler. Ona göre, "kamusal ve kamu kavramlarının günlük dildeki kullanımı, her iki sözcüğün de birbirleriyle uyuşmayan çok çeşitli anlamlara sahip olduğunu ele vermektedir⁴⁰. Ayrıca, modern toplumun kurumları da değişik tarihsel periyotlarda farklı anlamları imlemiş söz diziminin kullanımını bulanıklaştırıyor gözükmektedir. Bununla beraber, ilgili sözcüklerin (kamu, kamusal) anlamını karşıtı olduğu sözcüklerden çıkarmak mümkündür. Bulanık bir kavramsal çerçeveye oturan kamu/kamusal sözcükleri özel olmayan bir duruma işaret etmektedir. Özbek'in ifadesiyle, "kamusal ve özel arasında kurulan ayırımın farklı biçimlerinin altında yatan ve analitik olarak birbirinden oldukça ayrı olan iki temel kriter saptanabilir. Birinci kriter görünürlüktür. Bu kriter, gizlenmiş ya da kendi içine çekilmiş olan ile açık olan, ortaya çıkarılmış ya da erişilebilir olanı birbirinden ayırt eder. İkinci kriter ise kolektiftir. Bu kriter de, bireysel olan yada bireye ilişkin olan ile kolektif olan ya da topluluğun ortak yararını etkileyeni birbirinden ayırt eder"⁴¹ Habermas, söz konusu durumu şöyle tarif etmektedir:

...şayet kapalı topluluklarından farklı olarak herkese açık iseler toplantıları kamusal olarak adlandırıyoruz tıpkı

³⁶ Jürgen Habermas, *Age*, s.9-10.

³⁷ *Age*, s.9-10.

³⁸ Nancy Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: "Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", Özbek, M. (ed.). *Kamusal Alan*. Hil Yayın, İstanbul, 2004, s.103.

³⁹ Jürgen Habermas, *Age*, s.39.

⁴⁰ *Age*, s.57.

⁴¹ Meral Özbek, "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları", Özbek, M. (ed.). *Kamusal Alan*, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s.44.

kamusal yerlerden veya kamusal binalardan söz ettiğimiz gibi... Kamu kendisini, özel alandan ayrı bir alan olarak ortaya koyar. Bazen de kendisini çok basit düzeyde kamu gücünün karşıtı bir alan olarak, kamuoyu alanı görünümünde sunar. Duruma göre kimi kez devlet organları, kimi kez de halkın iletişimine hizmet eden basın gibi medya unsurları kamusal organlar içinde sayılır⁴².

Dahlberg'in ifadesiyle, "kamusallığı iletişimsel rasyonalitenin yeniden üretildiği özneler arası paylaşılan alan"⁴³ olarak tanımlayan Habermas söz konusu durumun tarihselliğini Antik Yunan tecrübesinden başlayarak açıklar. Buna göre, gerçekten özel alanın karşısında özgürlük ve istikrar evreni olarak görülen kamu agorada cereyan eder fakat mekansal olarak bağlanmış değildir; kamu mahkeme ve meclis görüşmeleri biçiminde cereyan edebileceği gibi, savaş oyunlarındaki gibi ortak eylemde de oluşur. Roma hukukunun tanımları çerçevesinde respublica olarak gerçekleştirilen kamu kapitalizmin geliştiği süre zarfına kadar temsili bir nitelik sergilemiştir⁴⁴.

Ortaçağ boyunca etkin olan temsili kamuda statü sistemi rol oynamıştır. Kamusal ve özel ölçütleri karşısında tarafsız olan bu kamusallık biçimi "hiyerarşik kategorizasyonlardan" kaynaklanan bir tanınma politikasını içermesi dolayısıyla güç sahibinin irade beyanının genelleşmesiyle meydana gelmektedir.⁴⁵ Bu bağlamda, ortaçağa özgü olarak, kurumsal ölçülere dayanan özel alandan ayrılmış kendi başına bir alan olarak kamudan söz edilemez⁴⁶.

"Temsili kamu kapitalist döneme geçişle birlikte çözülmüştür. Bu çözülme sürecinde temsili kamunun kurumları olan kilise, krallık ve soyluluk ortaya çıkan yeni sosyal sınıf burjuvazinin çabaları sonucu dönüşüme uğramıştır"⁴⁷ kategorik onur kavramının eşit haysiyet anlayışına evrilmesiyle modern öncesi tanınma sisteminin yıkılışının ifadecisi olduğu bu durum sonucunda "siyasal kamunun edebi nitelikli ön biçimi olan edebi kamu gelişir"⁴⁸. Calhoun'un ifadesiyle, "Avrupa toplumunun genellikle eğitilmiş, mülk sahibi kesimlerinden oluşan burjuva kamusallığının ilk dönemlerinin karşılık geldiği"⁴⁹ dönüşüm süreci çoğunlukla roman, şiir, düzyazı gibi edebi ürünlerin

⁴² Habermas, *Age*, s.58-59.

⁴³ Lincoln Dahlberg, "The Habermasian Public Sphere: Taking Difference Seriously?", *Theory and Society*. Vol.34, No.2, Wellington, 2005, pp.111.

⁴⁴ Habermas, *Age*, s.60-61.

⁴⁵ Modern öncesi dönemin kimliksel tanınma sisteminin tasviri için bkz: Charles Taylor, *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*. Üçüncü Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.

⁴⁶ Habermas, *Age*, s.64-65.

⁴⁷ Ahmet Karadağ, "Kamusal Alan Modelleri: Çoğucu Perspektiften Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 58-3, Ankara, 2003, s.185-186.

⁴⁸ Karadağ, *Age*, s.186.

⁴⁹ Craig J. Calhoun, (ed.). *Habermas and The Public Sphere*. Fourth Printing. MIT Press, 1996, pp.3.

tartışıldığı entelektüel bir mecrayı ortaya çıkarmıştır. Kahvehane ve salonlarda yeni palazlanan kapitalist girişimciler ve aristokratların oluşturduğu sohbet ortamı edebi niteliğini politik bir eleştiri boyutuna evrilebilecek bir potansiyel içermiştir. Habermas'ın ifadesiyle, "bunlar, hem İngiltere hem de Fransa'da, aristokratik toplulukla burjuva entelektüelleri arasında okumuşluk temelinde eş değerliğin de olduğu yerler; önce edebi olarak başlayıp sonrasında siyasal nitelik kazanan eleştirinin merkezleridir"⁵⁰.

Karadağ'ın aktardığı üzere, henüz kendi içinde dönüp duran kamusal akıl yürütme faaliyetinin deneme alanı; özel şahısların, içinde var oldukları yeni özellik alanının sahici deneyimleri hakkında kendilerini aydınlatma süreci şeklinde okunabilecek"⁵¹ edebi kamusalığın politik bir nitelik kazanması "ilk olarak 18. yüzyıl dönümünde İngiltere'de ortaya çıkmıştır. Devlet erkinin kararlarını etkilemek isteyen güçler, taleplerini bu yeni forum nezdinde meşrulaştırmak için, akıl yürüten kamusal topluluğa yönelmişlerdir"⁵². Böylelikle, dışlayıcı politik süreci çoğulculuşturmaya başlamışlardır.

Burjuva kamusallığının siyasal bir nitelik sergilemeye evrilmesi süregelen politik kurumsallaşma biçimini değiştirmiştir. Edebi kamusalığın üretildiği mekanların iletişimsel düzenek olma işlevi genişlemiştir. Loncalar parlamentolara dönüşmüş, yerel dillerin anonimleşmesi sonucu kitlesel iletişimde bulunma potansiyeli taşıyan devlet iktidarından bağımsızlaşmış bir medyatik genişleme yaşanmıştır. Söz konusu gelişmeler bağlamında başlangıçta bir kafe ya da salonun mekansal ölçüleriyle sınırlı müzakere ortamı ülke sathına yayılmıştır. Bu bağlamda sosyo-politik değişme yönündeki talepler toplumsal yapıyı düzenleyen yasal kodeksi şekillendirebilecek bir kamuoyunun varlığını imlemiştir. Webster'in aktardığı üzere, günümüz toplumsal formasyonunu da derinden etkileyen iletişim temelli dönüşüm şu şekilde okunabilir:

Yoğun olarak 18. ve 19. yüzyıl İngiltere'sinde görüldüğü üzere kapitalizmin yayılımı -20. yüzyılın ortaları ve sonlarında düşüşe geçecek olan- bir kamusal alanın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Hükümetten bağımsız partizan ekonomik çıkarlardan özerk, vatandaşların giriş ve dahil oluşuna açık ve rasyonel tartışmaya dayanan bu alan kamuoyunun olduğu müzakere mecrasını geliştirmiştir. Burjuva kamusallığının ortaya çıkışı kapitalist girişimcilerin kilise ve devletten bağımsızlığını kazanmaya yetecek güce erişmesiyle olmuştur... Tiyatrolar, sanat, kafeler dünyasının artan önemi konuşmayı eleştireliliğe döndürmüştür. Aynı şekilde bir diğer bakış açısından özgür konuşma ve

⁵⁰ Habermas, Age, s.100.

⁵¹ Karadağ, Age, s.186.

⁵² Habermas, Age, s.135.

parlamento reformu için piyasanın genişlemesinin bir sonucu olarak artan bir destek söz konusu olmuştur. Kapitalizm genişledikçe ve konsolide edildikçe devletten daha büyük bir özerklik kazanmış, piyasa ekonomisinin devam eden büyümesinin daha verimli bir şekilde desteklenmesi amacıyla devletin daha geniş bir temsil için değişiklikler yapmasına gereksinim duymuştur⁵³.

Burjuva kamusalığının başlangıçta edebi bir nitelik taşıyan işlevselliğinin kapitalist girişimcilerin artan güçleri ekseninde siyasal bir boyut kazanması toplumsal yapının söz konusu sınıfın çıkarları lehine yapılandırılmasına neden olmuştur. “Toplumsal yeniden üretim alanındaki ilişkiler mümkün olduğunca özel şahısların kendi aralarındaki bir sorun haline getirilmiş, mal, arazi ve emek piyasaları, hatta bizzat sermaye piyasası neredeyse münhasıran serbest rekabet yasalarına tabi olmuştur⁵⁴. Böylelikle, “evvelce bir kamusal topluluk olarak bir araya gelen özel şahısların akıl yürütme faaliyetini sadece aktarıp güçlendiren⁵⁵ basından, yönetime dair politik müzakere ortamı olan parlamentoya değin sosyal kurumlar özelleştirilmiş bir çıkar sisteminin nesnesi olmuştur. Dolayısıyla demokratik yeniden üretimi mümkün kılan iletişimsel ortamlar palazlanan burjuvazinin etkisiyle başlangıçtaki sınırlılığını derinleştirmiştir.

Bahsi geçen dönüşüm süreci bağlamında “burjuva toplumun içsel gerilimi, dönüşümü ve kısmi bozulmasına yol açan faktörleri geliştirmek amacıyla bir kritik geliştiren Habermas’ın⁵⁶ bir toplumsal etkileşim ortamı olarak idealize ettiği kamusalılık durumunun demokrasiyle olan ilişkisi toplumsal katılım anlamında dar bir çerçeveye oturmaktadır. Her ne kadar medyatik temsil aracılığıyla belirli bir genişlemeyi yaşasa da ortaya çıkış itibarıyla mülk sahibi eğitilmiş erkeklerden oluşan burjuva kamusalılığı yerleşik toplumsal güç dengelerinin palazlanan sınıf lehine el değişimini arzuluyor gözükmektedir. Burjuvazinin 20. Yüzyılda gücünü maksimize ettikten sonra demokrasiye temel oluşturan kamusal müzakereyi tkamasında görüldüğü üzere Habermas’ın tasvirini yaptığı kamusalılık biçimi toplumsal bir sınıfın güçlenene kadar göstermiş olduğu çabanın sosyo-politik yansımasıdır.

Öte yandan düşünürün betimlemeye giriştiği tarihsel anın nesnel sonucunun belirli bir mekana girebilecek kadar maddi yeterliliğe sahip insanlardan ibaret olması, kamusalılığı ortaya çıkartacak kişilerin belirli tiplerden oluşmasına yol açmaktadır. Her ne kadar Habermas’ın burjuva kamusal alanına ilişkin yorumu, bu alanın herkese açık ve erişilebilir olduğu iddiasını vurgulasa da, statü ayrımlarının nötralize edilmesinin sosyo-ekonomik

⁵³ Frank Webster, *Theories of The Information Society*, 2nd edition, Routledge, London, 2002, pp.100.

⁵⁴ Habermas, *Age*, s.159-164.

⁵⁵ *Age*, s.319.

⁵⁶ Calhoun, *Age*, s.2.

bir temelden yoksunluğu nedeniyle yalnızca burjuvaların oluşturduğu bir kamusallık biçimi farklı toplumsal kesimleri dışlamaktadır. Dolayısıyla, elitist bir yapının, farklı biçimde de olsa, yeniden üretilmesine yol açmaktadır.⁵⁷ Katılımcılarının sadece belirli koşulları sağlayanlardan oluştuğu kamusalılık durumu müzakereci süreçleri başlatacak diyalojik ortamın oluşmasına ket vurmaktadır. Bu bağlamda, Gould'un da belirttiği üzere Habermasçı kamusalılık düşüncesini imleyen söylem evreninin normatif ilkesi tek seslilik olmaktadır⁵⁸. Habermasçı monist söylem alanı "normatif eylem olarak belirli sesleri teşvik ederken diğerlerini marjinalize etmektedir"⁵⁹. Fraser'in burjuva kamusunun sınırlı bir anlam evrenini imlemesine yönelik olarak belirttiği şu ifadeler anlamlıdır:

...Plebyen erkekler mülkiyet açısından özellikleri nedeniyle formel olarak dışlanırken, her sınıf ve etniklikten kadınlar tam da kendilerine yüklenen toplumsal cinsiyet statüsü temelinde resmi politik katılımdan dışlanmışlardı. Bundan öte, pek çok durumda, etnik nitelikleri ırksallaştırılmış olan tüm sınıflardan kadınlar ve erkekler, ırksal temellerde dışlanmış bulunuyorlardı...⁶⁰

Calhoun, düşünürün idealize ettiği kamusallığın genişleme, daha çok kişiyi barındırma eğiliminin söylem kalitesinde bozulmaya yol açtığını düşündüğünü, ancak günümüzün geniş kapsamlı sosyal organizasyonlarının doğasının ve demokrasi gereksinimlerinin elitist kamusal alana geri dönüşün mümkün olmadığı anlamına geldiğini ifade etmektedir⁶¹. Bu bağlamda, demokrasi mefhumunun belirli periyodlarla yapılan seçimlerden ziyade iletişimsel bir süreç olduğunu vurgulayan görüş başlangıçtan itibaren kapsayıcılığını yitirmekte, farklılığının kamusal temsilini olanaksızlaştırmaktadır. Böylelikle, "kamusal iletişim içerisinde müzakereye dayanan değer oluşturma sürecinin yalnız belirli hukuksal düzenlemelere bağlı olmadığı"⁶² şeklindeki Habermasçı ilke belirli bir teritorya dahilindeki tüm özneleri görünür kılacak eşit tanınma sistemini dışlamaktadır. Böylelikle, kamusal müzakereye katılım eşitliği zarar görmektedir:

Müzakerede toplumsal eşitsizliklerin paranteze alınması, gerçekte varolmalarına rağmen sanki yokmuşlarcasına yol almak anlamına geldiği müddetçe, katılım eşitliğinin geliştirilmesini teşvik etmeyecektir. Tam da tersine bu tür parantezleme genellikle toplumdaki hakim grupların yararına, bağımlı grupların ise zararına işleyecektir⁶³.

⁵⁷ Fraser, Age, s.109-112.

⁵⁸ Karadağ, Age, s.188.

⁵⁹ Dahlberg, Age, pp.113.

⁶⁰ Fraser, Age, s.112.

⁶¹ Calhoun, Age, s.3.

⁶² Habermas, Age, s.49.

⁶³ Fraser, Age, s.114

Söz konusu durum, çoğunlukla, “sosyal konumlarını kendi çabalarıyla değiştiremedikleri halde kendi başlarına bırakılmış, yoksullaştırılmış grupların, alt sınıfa ait olan”⁶⁴ farklı kimliklerin siyasal taleplerinin görünürleşmesine ket vurmaktadır. Etnik, dini, cinsel, politik kimliklerin kolektif ve bireysel ifadelerinin kamusal tanınma arayışını zedelemektedir. Dolayısıyla, madunların, temsilcisi olduğu kimlikler bağlamında düşündüklerinden farklı bir dille konuşmasına”⁶⁵ neden olmaktadır. Böylelikle, kamusal olarak yanlış tanınma/tanınmama durumunu ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca, Yükselbaba’nın ifadesiyle, “yurttaşların kendi kaderine yönelik sorunlarda aktif katılımının”⁶⁶ eksiksiz bir şekilde gerçekleşme ihtimalini de zayıflatmaktadır.

“Lefort’un modern demokrasinin ortaya çıkışına ilişkin prensin kişiliğinde cisimleşen ve aşkın bir otoriteye bağlanan iktidarı ortadan kalkmasıyla kesinlik işaretlerinin yok oluşunun demokratik toplumsal zemini ortaya çıkardığı şeklindeki görüşü”⁶⁷ Habermas’ın dizgesinde farklı güç odaklarının gelişimiyle karşılık bulmaktadır. Buna göre, modern demokrasinin süre gelen iktidar yapılarının oluşturduğu simgesel çerçevenin dönüşmesi sonucu ortaya çıkması “iktidar, yasa ve bilginin radikal bir belirlenemezlik durumuyla karşı karşıya olmasından kaynaklanır”⁶⁸. Demokratik zemine anlamını veren şey belirli iktidar odaklarıncı belirlenmiş kesinlik kiplerinin yokluğudur. Demokratik yeniden üretimi gerçekleştirecek müzakere sürecinin farklı çıkar ve duruşların hegemonik güç ilişki/mücadelelerine eşit uzaklıkta duruşu merkezi bir önem taşımaktadır. Söylem alanının iktidarsızlaştırılması özneler arası etkileşimin özgürlük ve eşitlik temelinde tezahür etmesini sağlamaktadır. Habermas’ın kamusalılık tasavvurunun dışlayıcı karakteri, bu bağlamda, farklı özelliklere sahip her bir özneyi müzakere sürecine eşit bir şekilde dahil olmasını engellemektedir. Kamusallığın belirli bir sınıfa özgü bir yapı olduğunun Habermasça imlenişi eşit tanınma sistemini çökerterek idealize edilen demokrasi durumunun meşruiyetini azaltmaktadır.

⁶⁴Jürgen Habermas, *Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, çev. İlknur Aka, 6. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005. s.31.

⁶⁵ Bikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2002, s. 410.

⁶⁶ Ülker Yükselbaba, “Habermas’ın Prosedüralist Hukuk Paradigması, Haklar Sistemi ve Hukuk Devleti”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt:66, S.1, s.236.

⁶⁷ Chantal Mouffe, (2009). *Demokratik Paradoks*, çev. A. Cevdet Aşkın, İkinci Baskı. Ankara,2009, s.13.

⁶⁸ Mouffe, Age, s.13.

Sonuç

Toplumsal varoluşu barışçılaştırma yönünde politik bir sistem şeklinde görülebilecek demokrasi, antikiteden günümüze sosyal biraradalığa dair öne sürülen farklı sosyo-politik önerilerin önemli bir boyutunu oluşturmuştur. Demokrasi kuramı içerisinde siyasal organizasyonun doğasının içeriğine yönelik ortaya çıkan görüşler farklı dönemlerde değişik nitelikler sergilemiştir. Antik Yunan şehir devletlerinde kölelerin siyasal topluma dahil oluşu düşünülemezken çağcıl örneklerde, belirli bir coğrafya içinde kısmi süreli ikamet eden yabancılar bile kendi hayatlarını ilgilendiren konularda karar alım süreçlerine katılabilmektedir. Demokrasinin, üzerinde yükseldiği toplumsal zemine ilişkin, genişliği onun halkın katılımı/yönetimi anlamına gelen ontolojik özüyle ilişkisini belirlemektedir.

Demokratik gerçekleşimin tezahür ettiği anlamsal alanın farklı ahlaklıklardan kaynaklanan temsillere sağlamış olduğu erişim imkânının kapsamı toplumsal bir fail olan insanın müzakere süreçlerine katılımını etkilemektedir. Farklılıkları tanıyan bir söylem alanından ortaya çıkan kamusalık daha çok sayıda insana hitap etmekte, müzakere süreçlerini çoğultulmaktadır. Böylelikle, öznelerarası konuşmaya anlamını veren biyolojik etki perçinlenmekte demokratik (konsolidasyon) yayılım derinleşmektedir.

168

Müzakere sürecini imleyen söylem alanının genişliği bireysel alanda da etkilere yol açmaktadır. Farklı tinselliklerin oluşturduğu kimliklerin kamusal alana girişine imkân tanınması nedeniyle fertler bir tanınma sisteminin parçası olmakta, kendiliğini imleyen değerlerle birlikte toplumlaşabilmektedir. Dolayısıyla, kişisel ve toplumsal temsilleri birbirleriyle uyumlaşarak psikolojik bütünlükleri istikrar kazanmaktadır.

Demokratik yeniden üretimin meydana geldiği anlamsal yapının farklı ahlaki duyuların temsillerine sağlamış olduğu erişimin sınırlı olması halinde ise toplumsal etkileşim dar bir planda cereyan etmekte, farklılıkların temsil kapasitesi azalmaktadır. Bu durum söylemsel alanın diyalojik niteliğini belirleyen tanınma sisteminin çöküşüne işaret etmektedir. Müzakere sürecinden dışlanan bireylerin sosyalleşme dinamiğine ket vurulmakta, kişisel varoluşunu üreteceği alanla bağları zayıflatılmaktadır. Bu durumda müzakere sürecine dahil oluş ancak söylemsel alana girişi tanımlayan özellikleri edinmekle mümkün olabilmektedir. Söylemsel alana giriş şartlarını taşımayanlar demokratik gerçekleşimin dışında kalmakta, kimliğini oluşturan değerler ve sınıfsal pozisyonlara yabancılaşmaktadır. Böylelikle, üretiminde yer almadıkları iktidarın nesnesi olmaktadır.

Calhoun'un ifadesiyle, "karar alma sürecinin statülerle değil argümanlarla gerçekleşeceğini uman, özel insanlarca yönlendirilen kamusal konular hakkındaki rasyonel ve eleştirel tartışmanın sosyal koşullarını

irdeleyen"⁶⁹ Habermas'ın müzakereci bir demokrasi için idealize ettiği kamusallık biçimi, ifade edilen tartışma bağlamında, sınırları dar tanımlanmış bir söylemsel alana karşılık gelmektedir. Burjuvazinin toplumsal bir kategori olarak palazlanma çabası sonucunda elde edilen demokratik ilerlemenin sınıfsal karakteri demokrasiyi mümkün kılan müzakere sürecinin derinleşememesine yol açmıştır. Böylelikle tanınma sisteminin kurulmadığı, farklılıkların erişim imkânı bulamaması dolayısıyla özneleşemediği bir yapı ortaya çıkmaktadır. Bu durum demokrasisiz bir demokrasinin oluşumuna neden oluyor gözükmektedir.

⁶⁹ Calhoun, Age, Giriş Kısmı.

KAYNAKÇA

- Aydın, Z. (2008). "Demokrasi Mühendisliği ve Az Gelişmiş Ülkeler", YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi. Cilt.1, S.1, Lefkoşa.
- Bağce, H. E. (2007). "Siyaset ve Demokrasi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", Amme İdaresi Dergisi. Cilt 40, Sayı 4, Ankara.
- Bauman, Z. (2006). *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*, (Çev. Abdullah Yılmaz), 2. Baskı. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2013). *Modernite, Kapitalizm, Sosyalizm*, (Çev. F. Doruk Ergun), Say Yayınları, İstanbul.
- Benhabib, S. (2006). *Ötekilerin Hakları, Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, (Çev. Berna Akkıyal), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Blitzer, C. (1968). "Democracy", Volume. 5. *Encyclopedia International*. Grolier, New York.
- Bulut, N. (2003). "Demokrasiyi İdeal Anlamına Yaklaştırma Çabası Olarak Radikal Demokrasi", A.Ü. Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi. Cilt VII, Sayı 1-2, Erzincan.
- Calhoun, Craig J. (1996). (ed.). *Habermas and The Public Sphere*. Fourth Printing. MIT Press.
- Dahl, R. A.(2010). *Demokrasi Üzerine*, (Çev. Betül Kadıoğlu), 2. Baskı. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Dahlberg, L. (2005). "The Habermasian Public Sphere: Taking Difference Seriously?", *Theory and Society*. Vol.34, No.2, Wellington.
- Fraser, N. (2004). "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", Özbek, M. (ed.). *Kamusal Alan*. Hil Yayın, İstanbul.
- Giddens, A. (2004). *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. Ersin Kuşdil), 3. Baskı. Ayrıntı Yayınları İstanbul.
- Giddens, A. (2008). *Sosyoloji*. (Çev. Zeynep Mercan), Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Habermas, J. (2009). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. (Çev. Mithat Sancar, Tanıl Bora), 8. Baskı. İletişim Yayınları. İstanbul.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. (Çev. Mustafa Tüzel), Kabaklı Yayınevi, İstanbul.
- Habermas, J. (2012). *Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları*, (Çev. İlknur Aka), 6. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Hayek, F. (2014). *Kölelik Yolu*, (Çev. Turhan Feyzioğlu, vd.) 5. Baskı, Liberte Yayınları, Ankara.

- Heslep, Robert D. (2001). "Habermas on Communication in Teaching", *Educational Theory*. Vol.51, No.2, Illisionis.
- Huntington, Samuel L. (1999). "Üçüncü Demokrasi Dalgası", Yayla, Atilla (ed). *Sosyal ve Siyasal Teori*. 2. Baskı. Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Karadağ, A. (2003). "Kamusal Alan Modelleri: Çoğulcu Perspektiften Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 58-3, Ankara.
- Laclau, E. (2003). *Evensellik, Kimlik ve Özgürleşme*. (Çev. Ertuğrul Başer), 2. Baskı, Birikim Yayınları, İstanbul.
- Laclau, E., Mouffe, C. (2012). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. (Çev. Ahmet Kardam), 2. Baskı. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mouffe, C. (2009). *Demokratik Paradoks*. (Çev. A. Cevdet Aşkın), 2. Baskı. Epos Yayınları, Ankara.
- Mouffe, C. (2013). *Siyasal Üzerine*. (Çev. Mehmet Ratip), 2. Baskı. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özbek, M. (2004). "Giriş: Kamusal Alanın Sınırları", Özbek, M. (ed). *Kamusal Alan*, Hil Yayınları, İstanbul.
- Parekh, B. (2002) *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, (Çev. Bilge Tanrıseven), Phoenix Yayınları, Ankara.
- Pustu, Y. (2005). "Yerel Yönetimler ve Demokrasi", *Sayıştay Dergisi*, S.57, Ankara.
- Ringgen, S. (2010). *Demokrasi Neye Yarar? Özgürlük ve Ahlaki Yönetim Üzerine*. (Çev. Nurettin Elhüseyni), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sarıbay, Ali, Y. (2000). *Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Schmitter,Philippe C., Karl, Terry L. (1999). "Demokrasi Nedir, Ne Değildir", Yayla, Atilla (ed). *Sosyal ve Siyasal Teori*. 2. Baskı. Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Staats, Joseph L., (2004). "Habermas and Democratic Theory: The Threat to Democracy of Unchecked Corporate Power", *Political Research Quarterly*. Vol.57, No.4.
- Taylor, C., (2010). *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*. 3. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Todorov, T. (2008). *Ortak Hayat*. (Çev. Mehmet Emin Özcan), Dost Yayınları, Ankara.
- Touraine, Alain. (2011). *Demokrasi Nedir?*. (Çev. Olcay Kunal) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Türköne, M. (ed). (2005). *Siyaset*. Lotus Yayınları, Ankara.

- Webster, F. (2002). *Theories of The Information Society*, 2nd edition, Routledge, London.
- Yayla, A. (1999). "Liberalizm ve Demokrasi: Mükemmel Olmayan Birliktelik, Tahammülü Güç Ayrılık", Yayla, A. (ed.). *Sosyal ve Siyasal Teori*. İkinci Baskı. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Yükselbaba, Ü. (2008). "Habermas'ın Prosedüralist Hukuk Paradigması, Haklar Sistemi ve Hukuk Devleti", İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt:66, S.1, İstanbul.

AGAINST HABERMASIAN DE(A)LIBERATION

Murat KAZANCI*

ABSTRACT

This study offers a critical evaluation of Habermasian deliberative democracy, arguing that despite its valuable place in democratic ideal, Habermasian 'public deliberation' is not enough to think deliberative democracy as an alternative theory of democracy as it diminishes the content and space of the politics. Habermasian deliberation is less responsive to the needs of diversity for its (1) exclusionary, (2) elitist-oligarchic, and (3) depoliticizing aspects. Instead of a Habermasian understanding of democracy that is oriented to maintain existing order, today's pluralistic societies needs agonistic understanding of democracy for including excluded segments of societies as well as for widening the public-political space to respond the present problems.

Keywords: *Habermas, public deliberation, agonistic democracy*

(Habermasçı Müzakereciliğe Karşı)

ÖZET

Bu çalışmada, Habermasçı müzakereci demokrasinin eleştirel bir değerlendirilmesi sunulmakta ve demokratik idealdeki değerli konumuna rağmen siyasetin içeriğini ve alanını daraltması hasebiyle Habermas'ın 'kamusal müzakere' kavramının müzakereci demokrasiyi alternatif bir demokrasi teorisi olarak düşünmemiz için yeterli olmadığı iddia edilmektedir. Burada, Habermasçı müzakereciliğin, çeşitlilikler dolayısıyla ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap veremediği, bunun da bu anlayışın (1) dışlayıcı, (2) elitist-oligarşist ve (3) apolitikleştirici özelliklerinden kaynaklandığı açıklanmaktadır. Mevcut düzenin korunmasına odaklanan Habermasçı demokrasi yerine günümüz çoğulcu toplumlarında dışlanmış kesimlerin demokratik alana dahil edilmesi ve mevcut problemlere cevap vermek üzere kamusal-siyasal alanın genişletilmesi adına agonistik demokrasiye ihtiyaç duyulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Habermas, kamusal müzakere, agonistik demokrasi.*

* MA, University of Exeter.

Against Habermasian De(a)liberation

Popularity of liberal democracy as social/political ideal has steadily risen throughout the world since the late 1980s. Although the fall of socialist democracies has initially sparked interest in Western liberal democracy model, interestingly enough, the same cannot be said about the theory of democracy. It was another strand that has become dominant in political theory by re-defining democracy as a substantive or self-contained philosophy of politics.

This strand of political theory has been mostly covered in the emerging literature on deliberative democracy model. Despite its close affinity with liberal, participatory and radical democratic models, deliberative democracy seems more extensive in terms of philosophical and moral foundations. What make theoretical contemplations and quests for alternatives today in democratic theory reasonable are deep suspicions about whether contemporary representative democracies are the rule of/by the people indeed. Although elections or other representative mechanisms are meant to establish a bond of consent and responsibility between the government and the governed, this alone is not enough to easily describe today's democracies as genuine rule of the people. Furthermore, increasing heterogeneity and pluralism in contemporary societies are bringing about new democratic troubles to cope with. For this reason, over the last decades democratic theory seems shackled by quests for making representative democracy more inclusive in the conditions of present societies based on pluralism and diversity.

Today deliberation is thought to be essential in democratic systems for enabling the formation of rational public opinion in the public sphere. Proponents of deliberative democracy suggests that legitimacy of political decision-making depends on its adherence to a process of public discussion in which participants leave aside their self-interests and limited points of view and reflect on public interest and common good. In broader terms, arguments in favour of deliberative democracy revolve around its educative power, its community-generating power, the fairness of the process of public deliberation, the epistemic value of its outcomes, and the congruence of deliberative democratic ideal 'with whom we are'.¹

More specifically, Jürgen Habermas' theory of the communicative action and public sphere has occupied central place in debates on deliberative democracy. Habermas' theory is significant as he has provided the most systematically developed theory of the public sphere to date. Outlining a discursive interpretation of the classical democratic idea of self-legislation, Habermas strives to show how people themselves can be

¹ Maeve Cooke, 'Five arguments for deliberative democracy', *Political Studies*, vol. 48, 2000, p.947.

authors of legitimate laws that affect them and how this is possible in contemporary pluralist societies.

This essay critically evaluates Habermasian deliberative democracy which has received much attention in contemporary democratic theory. An analysis of basic premises of Habermasian deliberative democracy around his concepts of 'communicative action' and 'public sphere' in the first part will be followed by a discussion on the limits of deliberative democracy based on its exclusionary, elitist-oligarchic and depoliticizing features in the second chapter. The third chapter then covers an evaluation of agonistic politics as an alternative to eliminate the limits of deliberation. The main argument put forward in this essay is that despite its valuable place in democratic ideal, Habermasian 'public deliberation' is not enough to think deliberative democracy as an alternative theory of democracy as it diminishes the content and space of the politics for the sake of reaching consensus and agreement.

Basic premises of Habermasian deliberative democracy

In deliberative democracy literature, the term 'deliberation' is conceptualized as distinct from contention, simple discussion and negotiation. Walzer defines 'deliberation' as not mere thinking but 'a particular way of thinking' which is quiet, based on reflection, open to evidences, and respectful of different points of view. It is a rational process of assessing what is at stake, reflecting on alternative possibilities, arguing about appropriateness, and deciding the best option.² Chambers interprets deliberation in a slightly detailed manner by describing it as 'debate and discussion aimed at producing reasonable, well-informed opinions'.³ After all, deliberation is about finding a way to address concerns, resolve disagreements, and overcome conflicts through argumentation supported by reasons.⁴ Thus, deliberative democracy is a model where collective decisions that affect the society as a whole are made after such a process of discussion.

Deliberative democratic theory is claimed to be a normative theory that shows ways to enrich democracy and criticize institutions that do not meet the normative standard.⁵ Emphasizing the significance of the need for discussion and debate in defining 'common good', deliberative democrats

² Michael Walzer, 'Deliberation, and what else?' in Macedo, S. (ed.) *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 58.

³ Simone Chambers, 'Deliberative democratic theory', *Annual Review of Political Science*, vol. 6, 2003, p. 309.

⁴ Lynn M. Sanders, 'Against deliberation', *Political Theory*, vol. 25, no. 3, 1997, p. 347.

⁵ Chambers, 'Deliberative democratic theory', p. 308.

contend that democracy –as distinct from representative democracy- should be based on ‘public deliberation’ that all citizens participate in. Deliberation is recommended especially when these problems gets worse without prospects for satisfactory resolutions since deliberation takes alternative solutions into consideration, thus giving chance to all members of heterogeneous society to make their voices heard.⁶

In this context, Habermas’ theory of ‘communicative action’, which constitutes the mainstream of deliberative democracy, makes its biggest contribution. Communicative action in Habermas’ theory is individual action designed to promote common understanding in the society where all members seek to coordinate actions by reasoned argument, consensus and cooperation as opposed to strategic action that means simply pursuing one’s personal goals.⁷ What makes communicative action possible is human capacity for rationality which is no longer limited by the subjectivistic and individualistic premises of modern philosophy.⁸ Rather, rationality in Habermas’ thought is inherent within language in the form of argumentation through which actors ‘thematize contested validity claims and attempt to vindicate or criticize them’.⁹ Moreover, actions and beliefs are rational insofar as they can be supported publicly by good reasons. The exchange of reasons refers one to a discourse in which participants aim to reach agreement on the basis of better argument.¹⁰ This argumentation process is structured around the absence of coercive force, the mutual search for understanding, and the compelling power of the better argument.

This is how, from a Habermasian perspective, more ‘holistic’ decision-making practices are formed by democratic deliberation of social affairs. People are enabled to ‘reassert active control over the direction of social and economic affairs through conscious collective action’. Moreover, when ‘voice’ mechanisms that are active in political and economic institutions educate people’s preferences through open public debate, individuals will ‘reconnect’ themselves with their communities. This seems like a process of intersubjective learning in the public realm where individuals widen their horizons through deliberation and informing each other new perspectives.¹¹

⁶ Sanders, ‘Against deliberation’, p. 347.

⁷ Jürgen Habermas, Reason and the rationalization of society, *Theory of Communicative Action*, vol. 1, trans. by Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston, 1984, p.86.

⁸ Ibid., p.vi.

⁹ Ibid., p.18.

¹⁰ William Rehg, and James Bohman, ‘Discourse and democracy: the formal and informal bases of legitimacy in Between Facts and Norms’, in Von Schomberg, R. and Baynes, K. (eds.) *Discourse and democracy: essays on Habermas’ Between Facts and Norms*, State University of New York Press, Albany, 2002, p.32.

¹¹ Mark Pennington, ‘Hayekian political economy and the limits of deliberative democracy’, *Political Studies*, vol. 51, 2003, pp. 724-725.

Likewise, Guttman and Thompson point out the advantage of deliberative democracy in promoting learning over time. Citizens are expected to learn from their mistakes and from one another through public argumentation.¹² Deliberation necessitates not only multiple but conflicting points of view since conflict is the essence of politics. In this process new information emerges as each uncovers the potentially harmful consequences of the other parties' proposals. But deliberation is not only a process of discovery; the parties also try to persuade each other through argumentation, which does not necessarily lead to an agreed proposition. The parties either agree or reject.¹³ It can be inferred that deliberation in political sphere will not necessarily result in universally agreed truths or absolute rejection of values or norms.

Here Habermas' understanding of deliberation diverges from above conceptualization in terms of validating norms. For him, deliberation plays crucial role in 'practical questions' which concerns validity of norms according to their moral or political motivations. He argues that the recognition of the validity claim of a norm can be rationally motivated. By rationally motivated agreement about norms, Habermas means the consensus of all.¹⁴ Lack of a convincing account of how norms can be validated will leave the norms at the mercy of individual interests.¹⁵ Hence, if an agreed norm emerges through deliberation it must embody in some way a general interest.¹⁶ Habermas' aim is to find out that the universal authority of norms is derived from collective discourses of justification. Thus, validated norms in Habermas' thought are the result of practical-rational public deliberation in a democratic society. Only such norms can claim to be binding or legitimate.¹⁷

Deliberative democracy's insistence on normative morality stems from its aim to institutionalize the procedures through which communicative power is generated. It is the production of communicative power, not the setting of collective goals that the deliberation seeks to achieve. Communicative power can be seen as an inherent capacity found in all speech and action in the common world of appearances. Habermas describes communicative power as an 'authorizing force expressed in

¹² Amy Guttman, and Dennis Thompson, *Why deliberative democracy?*, Princeton University Press, Princeton, 2004, p. 12.

¹³ Bernard Manin, 'On legitimacy and political deliberation', *Political Theory*, vol. 15, no. 3, 1987, pp. 352-353.

¹⁴ *Ibid.*, p.367.

¹⁵ Raymond Plant, 'Jürgen Habermas and the idea of legitimation crisis', *European Journal of Political Research*, vol. 10, 1982, p. 345.

¹⁶ William Rehg, *Insight and solidarity: the discursive ethics of Jürgen Habermas*, California University Press, California, 1997, p.39.

¹⁷ Jürgen Habermas, *Between facts and norms: contribution to a discourse theory of law and democracy*, trans. by William Rehg, MIT Press, Cambridge, 1996, p. 107.

jurisgenesis'.¹⁸ For him, legitimate law rests upon the generation of communicative power which is based on the public sphere.

Habermas attributes a central and constitutive role to the public sphere. When communicative rationality as a form of communication emerges within interactions of citizens, public sphere, which is the space of deliberative reasoning, is constituted, whose boundaries is defined by the form of communication and not by the content. Public sphere in Habermas is a reflexive mechanism based on exchange of validity claims where only the force of better argument 'wins out'.¹⁹ It is an 'intersubjectively shared space' reproduced through communicative rationality.²⁰ Public sphere in Habermas is not a specific or single public, but complex network of multiple and overlapping publics where critical discourse by individuals, groups or other kinds of associations is maintained. However, Habermas' idea of informal discourse that occurs in the public sphere needs formal decision-making deliberative mechanisms with which it constitutes democratic legitimacy.

Public sphere, through normative contributions, influences formal mechanisms which gives public sphere social power. Here communication is not regulated by procedures and people can discuss without constraints.²¹ As the public sphere is autonomous, social power functions like a 'warning system'²² in case administrative mechanisms disregard some issues and thoughts. Social power is transformed into communicative power through elections or other opinion-formation mechanisms, which then transforms communicative power into administrative power through legislation.²³ This is a legitimate transformation for Habermas since people's opinions in the public sphere are tested from the standpoint of the generalizability of interests and they are filtered through institutionalized procedures of will formation processes.²⁴ As Baynes argues this model suggests a 'two track' process in which there is a division of labour between 'weak publics' (informally organized public sphere, civil society) and 'strong publics' (formally organized mechanisms of political system).²⁵ Dahlberg interprets this conception of public sphere as the idealized form of public reasoning in

¹⁸ Ibid., p.148.

¹⁹ Cristina Lafont, 'Is the Ideal of a Deliberative Democracy Coherent?', in S. Besson and J.L. Martí (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Ashgate, Aldershot, 2006, pp. 3-26.

²⁰ Habermas, *Between facts and norms*, pp.360-362.

²¹ Ibid., p.314.

²² Ibid., p.359.

²³ Ibid., p.299.

²⁴ Ibid., p.371.

²⁵ Kenneth Baynes, 'Deliberative democracy and the limits of liberalism', in Von Schomberg, R. and Baynes, K. (eds.) *Discourse and democracy: essays on Habermas' Between Facts and Norms*, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 18.

Habermas.²⁶ However, such a conceptualisation poses severe limitations on the public and political sphere in terms of inclusion and plurality.

Limits of Habermasian deliberative democracy

Limits of Habermasian deliberative democracy -deliberation itself too- are the results of the promotion of consensus as the purpose of deliberation which marginalizes voices that do not readily agree. His emphasis on consensus in the public deliberation implies a teleological necessity, excluding dissensus or disagreement, which means denial of agonistic interpretation of political action. Habermas put emphasis on consensus and seems to subordinate majority-rule as an interruption in the search for an agreement, he denies the possibility of rational disagreement in a pluralistic society.²⁷ However, this renders deliberative democracy less responsive to the needs of diversity for its (1) exclusionary, (2) elitist-oligarchic, and (3) depoliticizing features.

First of all, deliberative democracy poses significant exclusionary aspects that threaten its alleged inclusiveness. Its imaginary promise about the full participation of all those affected is something that can never be realized. This idea of full discursive participation seems rather an abstraction from concrete traits which are the basis of diversity. The question is who is going to define what it means to be affected, which is always a political issue. It leads to either redrawing the political boundaries for each issue or assuming that issues affects members of the community at stake equally.²⁸ The idea of consensus of all those affected assumes a universalistic capacity of deliberation that holds the promise of protecting differences. However, this idea of difference is problematic too because discourse theory accommodates diversity by prioritizing commonality over difference and by concealing 'non-rational' speech acts and dissensus. In such a public deliberation discursively weak or incomplete opinions or arguments are excluded. Moreover, expecting democratic deliberation to be rational and calm implicitly means disqualifying discursively vigorous arguments.²⁹

²⁶ Lincoln Dahlberg, 'The Habermasian public sphere: a specification of the idealized conditions of democratic communication', *Studies in Social and Political Thought*, vol. 10, 2004, p. 6.

²⁷ Thomas McCarthy, 'Legitimacy and diversity: dialectical reflections on analytical distinctions', *Cardozo Law Review*, vol. 17, no. 4-5, 1996, pp. 1123.

²⁸ Johan Karlsson Schaffer, 'The boundaries of transnational democracy: alternatives to the all-affected principle', *Review of International Studies*, vol. 38, no. 2, 2012, p. 321.

²⁹ Sanders, 'Against deliberation', p. 370.

In its overall conceptualization, Habermasian public sphere neglects voices of certain groups by claiming a universal norm of rational discourse. His insistence on rationality in deliberation inevitably puts aside those forms of speech that are context-specific. As Young points out assertion of communicative rationality in Habermasian deliberation poses a problem for aesthetic-affective modes of communication. Emphasis on rational argumentation privileges formal forms of speech while marginalizing the underprivileged. Norms of deliberation, i.e. articulateness, are culturally specific and often operates as forms of power that give social privilege for the articulate while devaluing the speech of marginalized since 'the force of the better (assertive) argument' wins.³⁰ Nevertheless, the speech culture of women and racial minorities exhibit signs of excitement and value the expression of emotion such as anger or passionate concern, the use of figurative language, variation in tone of voice and extensive gesture.

Second, related to the exclusionary aspect of Habermas' deliberative model and from a pluralistic point of view, democratic validity of a communicatively constituted public sphere is questionable since it promotes a singular form of the public sphere, which poses a danger of creating elitist-oligarchic spaces and springs from the question of feasibility. Evaluating the assertive conditions of Habermasian communicative rationality, Bell, for example, points out that deliberation might turn into a practice of elites.³¹ In existing democracies we always see reinforcing forces of social, economic and political inequalities that enable the powerful to use formal democratic mechanisms for their own benefits.³²

Discourse ethics, as a type of argumentation that attempts to establish normative or ethical truths by examining the presuppositions of discourse, turns into deliberative democracy only with the addition of a system of rights. They are procedural guidelines for the legitimacy of decision-making process. In this process, communicative power is transferred from society to formal system of government via rights. Thus, legitimate law is bound to opinion formation of the people. So, he seeks for consensus to guarantee rights rather than agonistic claim-making. Here we may ask: How can new forms of rights be claimed in this context for those seeking recognition of their identity? This is really problematic since in our existing societies with established traditions will-formation cannot be idealized from a zero-point. Habermas' theory seems more plausible in a world where people in the state of nature decide and come together to make

³⁰ Iris Marion Young, 'Communication and the other: beyond deliberative democracy' in Benhabib, S. (ed.), *Democracy and difference*, Princeton University Press, Princeton, 1996, pp. 123-124.

³¹ Daniel A. Bell, 'Democratic deliberation: the problem of implementation', in Macedo, S. (ed.), *Deliberative politics: essays on democracy and disagreement*, Oxford University Press, Oxford, 1999, pp. 74-75.

³² Iris Marion Young, *Inclusion and democracy*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 17.

a social contract, which is only an assumption. This brings to mind the question of the feasibility of preconditions of deliberative consensus. Since these conditions are difficult to be met, at the end an appeal to a suppositional general will might be inevitable. Pennington maintains that a small group of intellectuals might try to define a general will that would emerge out of an ideal deliberation.³³

Third, in conjunction with above considerations, another severe problem of deliberation arises as what Schaap analyses as the 'depoliticizing effect of consensus as a regulative idea'.³⁴ As Young points out deliberative democracy assumes that politics must be either a competition among private and conflicting interests, or that political participants must leave their particular interests aside to constitute a deliberative public.³⁵ Understanding politics in a narrow sense as a conflict between particular interests and presupposing these interests as converted to a pre-determined general interest is problematic because an anticipated moral consensus is in fact politically constituted and always represents a provisional hegemony of the dominant tradition in the society. Reasonableness of particular claims actually means they should conform to what the general interest suggests as commonality, which silence certain claims and make them appear as unreasonable. Thus, it is wrong to see the public assertion of experiences of people located in structurally or culturally differentiated social groups as nothing but the assertion of self-regarding interest. This is very significant to draw attention that deliberative way to determine legitimate political action often results in co-optation of radical challenges to the dominant interests within society.³⁶ This shows that deliberative democracy is more oriented towards maintaining the existing order rather than enriching the political and public sphere. Therefore, public reason may appear as a neutralizing principle rather than a neutral one. As such, what some deliberative democrats consider as a moral requirement (excluding unreasonable claims) is rather an act of power, a political issue that have roots in political distinctions of identity and belonging.³⁷

All in all, Habermasian deliberative democracy is more like de(a)liberation since it seeks consensus and agreement as a teleological necessity in a public-political sphere of normatively constituted procedures. In that respect, we may better call his model not as 'Habermasian

³³ Mark Pennington, 'Democracy and the deliberative conceit', *Critical Review*. Vol. 22, no. 2-3, 2010, p. 173.

³⁴ Andrew Schaap, 'Agonism in divided societies', *Philosophy and Social Criticism*, vol. 32, no. 2, 2006, p. 261.

³⁵ Young, *Inclusion and democracy*, p. 7.

³⁶ Schaap, 'Agonism in divided societies', p. 257.

³⁷ *Ibid.*, pp. 263-264; C. Mouffe, 'Deliberative democracy or agonistic pluralism', *Social Research*, vol. 66, no. 3, 1999, p. 755.

deliberative democracy' but only as 'Habermasian deliberation' since deliberation seems to replace democracy as an end itself in his theory. The limits of his model, however, are due to his exclusive/limited visions of democracy and the politics, which is very much connected to the fact that Habermas assumes that power can be separated from public discourse. On the contrary, power both constitutes and is constituted by public discourse. Habermas overlooks the dominant influence of 'power politics'.³⁸ From this perspective the political process may not mean a 'struggle' for the best argument among all those affected but as a 'struggle for power' among actors who are not primarily interested in the communicative quality of the process of will-formation but concerned about gaining interests. Thus, political decisions are compromises that come out of the 'actual, political or societal balance of power'. Even our democratic policy discussions are not independent of coercion and threat, and free of the distorting influence of unequal power and control over resources.³⁹

Here, we may even argue that Habermas seems to offer what a 'mode of governance' needs to maintain itself. In this respect, from a psychoanalytic viewpoint, his discourse theory means *superego-building* that may not necessarily be rational but tries to suppress certain voices, needs and claims for lacking discursive rationality. Instead of deliberative democratic model that seeks to find consensual morality of politics, those approaches that see conflict or dissensus as central to politics seem more politically oriented and enriching the political field. Again from a psychoanalytic viewpoint, agonistic politics leave more space for 'modes of resistance' especially when the voices of ego oppose oppressive power of superego.

Need for agonistic politics

Whereas Habermas' discourse theory that ultimately aims consensus is blindsided to plurality; agonistic politics, which follows Arendtian tradition, enlarges political space and multiplies forms of rights claim. Instead of 'best argument' in deliberative consensus, Arendtian agonistic politics gives emphasis on plurality and diversity.

In Arendt's thought, politics is an end in itself and not a procedural means to an end. Arendt's idea of politics is 'a world in itself' rather than simply a way of promoting welfare.⁴⁰ Here, disagreement can find a place in

³⁸ Geert Munnichs, 'Rational politics? An exploration of the fruitfulness of the discursive concept of democracy', in Von Schomberg, R. and Baynes, K. (eds.) *Discourse and democracy: essays on Habermas' Between Facts and Norms*, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 187.

³⁹ Young, *Inclusion and democracy*, p. 17.

⁴⁰ Margaret Canovan, 'Politics as culture: Hannah Arendt and the public realm', *History of Political Thought*, vol. 6, no. 3, 1985, p. 636.

the public sphere as when people act they constitute a common world instead of a general will for Arendt.⁴¹ As Arendt prioritizes action and speech that reveals everyone's distinction in the public sphere for the realisation of a fully human life, plurality and diversity are something that must be preserved here. For Arendt 'action corresponds to the human condition of plurality, which is specifically the condition... of all political life'.⁴² Plurality is a political relation in Arendt, which is a space-making phenomenon as it constitutes a space of appearances. This space of appearance is not a given space; rather, it is a contingent space where the actors reveal their individual 'who' in the presence of others.⁴³ Thus, action is only realized in the condition of plurality. Here, multiple viewpoints can find voice in public debate without prioritizing discursive or rational superiority. Arendt's theory of judgment offers prospects for a balance between the universal and the particular and insists on the act of judging itself rather than consensus in the public sphere.

Arendt refers to Kant's theory of faculty of judgment to reflect on the ideal public sphere. She specifically focuses on Kant's *Critique of Practical Reason* and *Critique of Judgment* where she can find out political aspects of judgment. Evaluating three faculties of human beings (willing, thinking, judging) and turning to Kant's account of reflective judgment, Arendt reaches the conclusion that judgment is 'the most political of man's mental abilities' since it is the only one that necessitates the presence of others and what she calls broadened way of thinking, or thinking from the standpoint of everyone else.⁴⁴ In this way, particular acts of judgment that cannot claim public validity otherwise might be made. This is exactly what strictly political thinking is about for Arendt⁴⁵, which also makes final decisions more valid. Arendt's theory of judgment in this context well explains why she thinks politics not as a process to consensus but as an activity to express men's plurality in the world. Her emphasis on *doxa* (opinion) against truth in the public realm also reveals her vision of politics as she thinks truth can destroy *doxa*, 'it can destroy the specific political reality of the citizens'. And what comes out when *doxa* is destroyed is just an illusion.⁴⁶ From this point, we might go further to say that suppressing the diversity of opinions in the public sphere by prioritizing consensus or

⁴¹ Mustafa Dikeç, 'Beginners and equals: political subjectivity in Arendt and Ranciere', *Transections of the Institute of British Geographers*, vol. 38, no. 1, 2012, p. 82.

⁴² Hannah Arendt, *The human condition*, 2nd ed., University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 7.

⁴³ Dikeç, 'Beginners and equals: political subjectivity in Arendt and Ranciere', p. 81.

⁴⁴ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 4.

⁴⁵ Hannah Arendt, *Between past and future: eight exercises in political thought*, Penguin Books, New York, 1968, pp. 241-242.

⁴⁶ Hannah Arendt, 'Philosophy and politics', *Social Research*, vol.57, no. 1, 1990, p. 90.

ultimate agreement necessarily destroys plurality and diversity among citizens.

It is Arendt's emphasis on plurality and distinction that most critics find agonistic ethos in Arendt's political thought. With an aim to detach Arendtian politics from the Habermasian consensus, Villa thinks that the political action depicted in *Human Condition* is idealized as an agonistic subjectivity that prizes the opportunity for individualizing action.⁴⁷ Villa points out that Arendtian understanding of plurality is not just a condition but also an achievement of political action and speech which give public expression to difference. Unlike Habermas, Arendt's action is an end itself, whose value is not based on the formation of a rational general will. For Villa, Arendt fears that rationalization of communicative action might lead to the creation of docile subjects.

Following along a very similar line, Honig criticizes Seyla Benhabib's attempt to reduce Arendt's political theory to consensus or an 'associative model' of democracy.⁴⁸ Elaborating on 'agonistic feminism', Honig wants to see performative emergence of actor's identity. For she thinks plurality and difference in Arendt's thought means the revelation of one's 'who'. Honig's political action assumes a 'practice of (re-)founding, augmentation and amendment that involves us in relations not only 'with' but also always simultaneously 'against' others'.⁴⁹

Analysing political reconciliation from agonistic perspective, Schaap explains how agonism opens more space for politics. Leaving aside differences among agonistic democrats, he contends that they share a desire to broaden the political space in the sense that citizens feel free to challenge the terms of public life.⁵⁰ He points out that agonistic politics can open ways to win political conciliation back from 'state-sanctioned project of national building', thus enabling a radical democratic politics that seek for solidarity among citizens in a divided society.

From above interpretations it can be concluded that Arendt's agonistic approach seems more responsive to diversity vis-à-vis Habermas' deliberative democracy. Arendt considers plurality as the underlying condition of judgment and action. Without agonistic politics, pluralism is lost as it is consensus, ultimate aim of deliberation that diminishes diversity of opinions in the society. In this context, agonistic politics open ways through which distinction is disclosed and freedom is acquired. Therefore,

⁴⁷ Dana R. Villa, 'Postmodernism and the public sphere', *The American Political Science Review*, vol.86, no.3, 1992, p. 717.

⁴⁸ Bonnie Honig, 'Toward an agonistic feminism: Hannah Arendt and the politics of identity', in Honig, B. (ed.) *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1995, p. 159.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁰ Schaap, 'Agonism in divided societies', pp. 257-258.

plurality in the public realm increases the chances of distinction in action and speech, which preserves diversity in the public realm.

Conclusion

This study tried to offer a critical evaluation of Habermasian deliberative democracy which rests on the idea that democratic procedures should enable 'subjectless' public communication to be institutionally transferred to public opinions supported by socially effective power and discursive structures should govern this whole process. The argument of the essay was that despite its valuable place in democratic ideal, Habermasian 'public deliberation' is not enough to think deliberative democracy as an alternative theory of democracy as it diminishes the content and space of the politics. Here Habermasian deliberation was critically analysed as less responsive to the needs of diversity for its exclusionary, elitist-oligarchic, and depoliticizing aspects.

REFERENCES

- Arendt, H. (1968) *Between past and future: eight exercises in political thought*, New York: Penguin Books.
- Arendt, H. (1982) *Lectures on Kant's political philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1990) 'Philosophy and politics', *Social Research*, vol.57, no. 1, pp. 73-103.
- Arendt, H. (1998) *The human condition*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press.
- Baynes, K. (2002) 'Deliberative democracy and the limits of liberalism', in Von Schomberg, R. and Baynes, K. (eds.) *Discourse and democracy: essays on Habermas' Between Facts and Norms*, Albany: State University of New York Press.
- Bell, D. A. (1999) 'Democratic deliberation: the problem of implementation', in Macedo, S. (ed.), *Deliberative politics: essays on democracy and disagreement*, Oxford: Oxford University Press.
- Canovan, M. (1985) 'Politics as culture: Hannah Arendt and the public realm', *History of Political Thought*, vol. 6, no. 3, pp. 617-642.
- Chambers, S. (2003) 'Deliberative democratic theory', *Annual Review of Political Science*, vol. 6, pp. 307-326.
- Cooke, M. (2000) 'Five arguments for deliberative democracy', *Political Studies*, vol. 48, pp.947-969.
- Dahlberg, L. (2004) 'The Habermasian public sphere: a specification of the idealized conditions of democratic communication', *Studies in Social and Political Thought*, vol. 10, pp. 2-18.
- Dikeç, M. (2012) 'Beginners and equals: political subjectivity in Arendt and Ranciere', *Transections of the Institute of British Geographers*, vol. 38, no. 1, pp. 78-90.
- Guttman, A. and Thompson, D. (2004) *Why deliberative democracy?*, Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1984) *Reason and the rationalization of society*, Theory of Communicative Action, vol. 1, trans. by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1996) *Between facts and norms: contribution to a discourse theory of law and democracy*, trans. by William Rehg, Cambridge: MIT Press.

- Honig, B. (1995) 'Toward an agonistic feminism: Hannah Arendt and the politics of identity', in Honig, B. (ed.) *Feminist interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Lafont, C. 'Is the Ideal of a Deliberative Democracy Coherent?', in S. Besson and J.L. Martí (eds.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Ashgate, Aldershot, 2006.
- McCarthy, T. (1996) 'Legitimacy and diversity: dialectical reflections on analytical distinctions', *Cardozo Law Review*, vol. 17, no. 4-5, pp. 1083-1125.
- Manin, B. (1987) 'On legitimacy and political deliberation', *Political Theory*, vol. 15, no. 3, pp. 338-368.
- Mouffe, C. (1999) 'Deliberative democracy or agonistic pluralism', *Social Research*, vol. 66, no. 3, pp. 745-758.
- Munnichs, G. (2002) 'Rational politics? An exploration of the fruitfulness of the discursive concept of democracy', in Von Schomberg, R. and Baynes, K. (eds.) *Discourse and democracy: essays on Habermas' Between Facts and Norms*, Albany: State University of New York Press.
- Pennington, M. (2003) 'Hayekian political economy and the limits of deliberative democracy', *Political Studies*, vol. 51, pp. 722-739.
- Pennington, M. (2010) 'Democracy and the deliberative conceit', *Critical Review*. Vol. 22, no. 2-3, pp. 159-184.
- Plant, R. (1982) 'Jürgen Habermas and the idea of legitimation crisis', *European Journal of Political Research*, vol. 10, pp. 341-352.
- Rehg, W. (1997) *Insight and solidarity: the discursive ethics of Jürgen Habermas*, California: California University Press.
- Rehg, W. and Bohman, J. (2002) 'Discourse and democracy: the formal and informal bases of legitimacy in *Between Facts and Norms*', in Von Schomberg, R. and Baynes, K. (eds.) *Discourse and democracy: essays on Habermas' Between Facts and Norms*, Albany: State University of New York Press.
- Sanders, L. M. (1997) 'Against deliberation', *Political Theory*, vol. 25, no. 3, pp. 347-375.
- Schaap, A. (2006) 'Agonism in divided societies', *Philosophy and Social Criticism*, vol. 32, no. 2, pp. 255-277.
- Schaffer, J. K. (2012) 'The boundaries of transnational democracy: alternatives to the all-affected principle', *Review of International Studies*, vol. 38, no. 2, pp. 321-342.
- Villa, D. R. (1992) 'Postmodernism and the public sphere', *The American Political Science Review*, vol.86, no.3, pp. 712-721.

Against Habermasian De(a)liberation

- Walzer, M. (1999) 'Deliberation, and what else?' in Macedo, S. (ed.) *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, Oxford: Oxford University Press.
- Young, I. M. (1996) 'Communication and the other: beyond deliberative democracy' in Benhabib, S. (ed.), *Democracy and difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Young, I. M. (2000) *Inclusion and democracy*, Oxford: Oxford University Press.

HUMAN RIGHTS IN THEORETICAL AND PHILOSOPHICAL SENSES

Dilek YİĞİT*

ABSTRACT

This essay aims to shed light on how the definition of human rights in theoretical and philosophical senses has been given and certain conceptual problems arising from different perceptions taken to define what human rights are and to identify to whom human rights belong. In analysing the concept of human rights in theoretical and philosophical senses, the historical approach is followed in the article given that historical approach demonstrates how the concept of human rights has gone beyond theoretical and philosophical debates and become legal and political issues and internationalised over time.

Key words: *the concept of human rights, natural law, legal positivism, internationalisation of human rights*

(Kuramsal ve Felsefi Anlamlarında İnsan Hakları)

ÖZET

Bu makalenin amacı, tarih boyunca insan hakları kavramının teorik ve felsefi açıdan nasıl tanımlandığına ve insan hakları kavramının tanımını etkileyen farklı bakış açılarından kaynaklanan kavramsal sorunlara kısaca ışık tutabilmektir. İnsan hakları uygulamalarını konu almayan bu makalede, insan hakları kavramının zamanla teorik ve felsefi tartışma konusu olmaktan çıkarak politik ve hukuki mesele haline dönüştüğünü gösterebilmek açısından tarihsel perspektif benimsenmiştir.

Anahtar sözcükler. *insan hakları kavramı, doğal hukuk, legal pozitivizm, insan haklarının uluslararasılaşması*

* Dr., The Undersecretariat of Treaury, "The opinions expressed in this article are those of the author and do not represent the views of the Undersecretariat of Treaury".

Introduction

Human rights are considered the product of a philosophical debate. The origins of the concept of human rights can be traced to ancient Greece and Rome. In the ancient era, the concept of human rights had been defined and expressed in the light of natural law as universal, unchangeable, untouchable and supreme norms. In the Middle Ages, as the doctrine of natural law was interpreted in a theological way, the concept of human rights also gained a religious dimension. With the age of enlightenment when the ecclesiastical authority was shaken, the concept of human rights was handled in a secular way. And since the 20th century years have witnessed a rise of international approach to human rights and also a proliferation of human rights law; as in Kapur words, “*there is a sense that the international community is dealing with these –human rights-problems seriously and handling them with great speed and efficacy*”.¹

What we see now is that the concept of human rights has been gone beyond theoretical and philosophical debates and become a matter for internal and international politics over time; but it has always been subject to critical challenge.

On analysing the concept of human rights and conceptual problems arising from different perspectives taken to define the concept, the article takes a historical approach, as many Europeans argue gradual incarnation of human rights is the essence of history as a task to be fulfilled by history,² and human rights as a wave has not yet its culmination.³

Moreover what is expressed in this article should be regarded “denotative” or “descriptive”, not “performative”,⁴ and can be accepted or rejected by readers.

Human Rights in Theoretical and Philosophical Senses

Given the concept of human rights cannot be defined and understood in isolation from definition of concept of right, it should be more appropriate to touch upon the meaning of a “right” before examining the concept of human rights. R. J. Henle, when trying to define a “right”, points out that

¹ R. Kapur, “Human Rights in the 21st Century: Take a Walk on the Dark Side”, **Sydney Law Review**, Vol. 28, 2006, p.664.

² Jeanne Hersch, “Human Rights in Western thought: conflicting dimensions” in **Philosophical Foundations of Human Rights**, edited by UNESCO, 1986, p.139.

³ J. H. Burgers, “The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century,” **Human Rights Quarterly**, Vol.14, No.4, 1992, s. 447.

⁴ J.F. Lyotard, **Postmodern Durum**, İsmet Birkan (çev.), BilgeSu Yayıncılık, 2013.

*"We talk about a right to something or a right to do something. I have a right to a piece of property. My ownership of this piece of property does not refer to any ontological characteristics of property itself. If the right is viewed only in connection with the thing claimed, it makes no sense...In fact, the language of rights is legal language. The concept of a right is a legal concept and, indeed, a legal fiction. Law is not a purely theoretical discipline; it is a practical system for dealing with the public aspects of human relations...The concept of right is a constructional concept and functions in law somewhat as the mathematical constructs of physics do in natural sciences...These constructional concepts are not simple transcriptions of reality, but they have definite and justifying foundation in fact...What is the foundation for the conceptualized rights? They are derived from insights into the moral interrelationship between men, taken as individuals or as groups. This means that these concepts are expression of justice"*⁵

In this definition, the first salient point drawing attention is that writer attributes a role to the concept of right in law like mathematics and physics' roles in natural sciences. From this perspective, we can come to conclusion that "right" is something already existing in nature and what people can do is just to discover it, not to invent it being upon the main differences between natural and social sciences.⁶ Another salient point is that right is an expression of justice, without which justice is nothing.

Feinberg points out that *"in a world without rights persons would not be able to insist upon their claims but would be mere supplicants, so that such a world would be missing an important moral dimension."*⁷ In this sentence, we see that Feinberg draws our attention to how the world would be without rights, that is, without legitimacy base for claims. While Feinberg relates rights to claims, Hohfeld regards rights not only as claims but also as powers, immunities and liberties.⁸

From the perspective of classical liberal view, Nozick says that *"individuals have rights and there are things no person or group may do to them (without violating their rights)."*⁹

⁵ R.J. Henle, S.J., "A Catholic View of Human Rights: A Thomistic Reflection", in **The Philosophy of Human Rights: International Perspectives**, A.S. Rosenbaum (ed.), Greenwood Press, 1980, p.89.

⁶ For short information about differences between natural and social sciences, see Jan Ossenbrink and Annegret Stephan, **What is the difference between social and natural sciences?**, 2013, http://www.tim.ethz.ch/education/courses/courses fs 2013/DocSem Fall13/3_pre sentation.

⁷ J. Feinberg, "The Nature and Value of Rights", **The Journal of Value Inquiry**, 4, p.243-257.

⁸ A. Weale, **Democracy**, Palgrave, 2007 and W. N., Hohfeld, **Fundamental Legal Concepts**, New Haven, Yale University Press, 1923.

⁹ Weale, 2007.

These few examples of how the right is defined or explained show that the concept of right can be defined in various manners and from different perspectives. Although definitions of right differentiate, one point is apparent that we cannot analyse human rights in a philosophical manner without referring the concept of right; and different definitions of the concept of right can also guide us in our attempt to analyse what human rights are.

What are human rights?

Like definitions of right, there are various definitions/explanations of what human rights are. Let's give examples.

While trying to define human rights, J. Griffin underlines that

*"According to tradition, a human right is one that a person has, not in virtue of any special status or relation to others, but simply in virtue of being human. But to apply the term "human right" we have to be able to tell what rights we have simply in virtue of being human, and we have, in fact, little agreement about the relevant sense of "human". We are left with very many cases in which we have no agreed criteria for whether the term is being correctly or incorrectly used, which is why supposed human rights have proliferated so uncontrollably. Of course, "human right" is what philosophers used to call and "essentially contestable concept", but that a concept is essentially contestable does not relieve it of the need to be tolerably determinate."*¹⁰

The first sentences of Griffin's paragraph leads us to consider that the definition of human rights aligns with the nature of right, that is, while the right existing in nature cannot be invented just can be discovered, human rights exist due to nature and a person has human rights just because of being human.

While writing on the human rights and comprehensive humanism, I.C. Sharma points out that *"human rights are invariably linked with human obligations and are indispensable to human dignity."*¹¹ Sharma does not give us an exact definition of human rights but underlines the salient feature of human rights, that human rights are a kind of expression of dignity. A. S. Rosenbaum defines human rights *"as the ultimate legitimate basis for a universal human community. Human community refers to ideal association of human persons that is conceived for the individual and collective benefit of its members."*¹² In Rosenbaum definition, political dimension of the concept of

¹⁰ J. Griffin, "Rights in Conflict" in **Rights in Reason**, M. Friedman, L. May, K. Parsons, J. Stiff (eds.), Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 2000.

¹¹ I. C. Sharma, "Human Rights and Comprehensive Humanism", in **The Philosophy of Human Rights: International Perspectives**, Greenwood Press, 1980, p.4.

¹² A.S. Rosenbaum, **The Philosophy of Human Rights: International Perspectives**, Greenwood Press, 1980, p.4.

human rights is seen and a function of human rights as a legitimizing factor for political entities and governments is underlined.

It is commonly agreed that roots of human rights are traced to classical Greek and Roman philosophy. This does not mean the concept of human rights in Ancient Greek and Roman Philosophy was understood in a way that it is commonly understood today. Nonetheless, these different understanding, maybe due to times, should not prevent us from admitting that key elements of human rights were provided at that times. On how human rights are interpreted in Ancient Greek and Roman philosophy, A.S. Rosenbaum writes

"...only citizens of the city state-less than 50 percent of Athens's population-were the beneficiaries of the natural law. In their general defence of such inequalities, Plato and Aristotle ironically introduced numerous definitions of equality into the philosophical discourse. These various conceptions of equality function as key elements in human rights today: equal respect for all citizens, equality before the law, equality in political power and in suffrage, equality of civil rights. These early natural law principles were believed to be norms for virtuous social relations...The Roman concept of equality broadened the scope of rights issues in practical affairs to include more beneficiaries than in the Greek tradition but without altering the customary Greek view of nature."¹³

In addition to giving short information in what ways human rights were understood and practised in Ancient Greek and Roman era, Rosenbaum implies that main source of human rights is natural law as a law of universal order. In this point let me open a parenthesis, if there were certain arguments to defend inequalities in Ancient Greece, this means that some people in Ancient Greece were aware of something relating to their understanding of human rights and human rights practices were wrong and needed to be defended. In this sense we can argue that Greeks attempted to verify their both understanding and practices of human rights which they regarded as contrary to natural law. If some philosophers focused on equality on their works although in practice equality was not a respected principle in Ancient Greece, it was certainly clear that philosophers at those times tried to conceptualise unwritten natural law principles such as equality without worrying about how to put these principles into practices.

In this context, R. J. Henle holds that

"The value and finality of man is thus intrinsic to his nature and can be philosophically recognized independently of revelation or theology, as it was, at least to a large extent, by Plato, Aristotle, and the Stoics... For the same reason, the rights of man are inalienable because they are based on human

¹³ Ibid., p.10.

nature. They are not dependent on law, ecclesiastical or civil, or on any covenant or basic document."¹⁴

and in this manner he underlines human rights are not be necessarily recognised by any written documents regardless civil or ecclesiastical and also tries to make us understand why philosophers worked or can work on human rights.

In the Middle Ages, as the doctrine of natural law was interpreted in a theological way, the concept of human rights gained a religious dimension inevitably such as Saint Thomas Aquinas regarded the system of natural law as divinely willed. During the Middle Ages, that philosophers started to work on human rights from both angles of natural law and also religion is observed given that they thought natural law is based on the nature of things and on the constitution given by Jesus Christ to His Church, not formulated by legislators.¹⁵ R. Harries points out that

*"If you look at some of the writings of the early Church fathers, it is interesting to note that the kind of things they say are what we today would call positive human rights. They saw these not solely in terms of the largesse of those who have for those who have not- a sort of pity and compassion- but as a matter of elemental justice. For them, God had bestowed the goods of the earth on humanity as a whole. All things were, in principle, in common, so to meet someone's need for the basic necessities of life was not an act of charity but of justice."*¹⁶

At this point what we see is philosophers have referred to natural law when defining and conceptualising human rights since Ancient Greek, and natural law is believed to be derived from Divinity in the Middle Ages so that human rights - at least to some extent- transformed into ecclesiastical matters. In short, natural law is a key element for human rights regardless from perspective of Ancient Greek philosophers or perspective of Middle Ages philosophers. For that reason human rights can be claimed as universal, unchangeable, untouchable and supreme norms.

Nonetheless key position of natural law for human rights has been also questioned and criticised -even if not totally rejected-, as Richard Harries points out

"Philosophers have been very suspicious of it because they feel that one cannot actually give any kind of real meaning to such a concept. Most

¹⁴ R.J. Henle, 1980,s.88

¹⁵ See Canon Law, Encyclopedia Britannica and Stephen Kuttner, **Natural Law and Canon Law**, <http://scholarship.law.nd.edu>

¹⁶ R. Harries, "The Complementarity Between Secular and Religious Perspectives of Human Rights" in **Does God Believe Human Rights?**, N. Ghanea, A. Stephens and R. Walden (eds.), Martinus Nijhoff Publishers, 2007, p.27

famously Jeremy Bentham said that to talk of rights as natural and inalienable is nonsense upon stilts."¹⁷

Bentham contends "*Right, the substantive right, is the child of law; from real laws come real rights; but from imaginary law, from "law of nature" can come only "imaginary rights."*¹⁸ This is a clear-cut example for how some philosophers criticised and even tried to reject natural law.

During the seventeenth century, some philosophers tried to secularise natural law theory rather than to reject it through interpreting the concept of natural law in a secular manner. In this context, Rosenbaum says

*"Throughout the seventeenth century and supported by the philosophy of rationalism, natural law came to be understood as protective of the subjective interests and rights of individual persons. This new interpretation, most prominently articulated in the writings of John Locke, was a significant departure from earlier theories in which natural law was taken to be merely a natural set of objective norms. It was Locke who used to theory of natural law as a foundation for a theory of natural rights, and who claimed that individual possesses, by nature, the rights to life, liberty and property..."*¹⁹

Secularisation of natural law theory is definitely a by-product of the Enlightenment, not fortuitous. The secular understanding of natural law reflects main features of the Age of Enlightenment or Age of Reason when inquiring mind "*that wanted to know and understand through reason based on evidence and proof*" is seen as a tool "*to understand the natural world and humankind's place in it ...*"²⁰ In the seventeenth and eighteenth century, not just natural law was secularised, but also natural law was challenged, its key position for human rights was shattered. To consider another example, during the American and French Revolutions, Immanuel Kant criticised strongly natural law regarding to human rights. In Kant's moral philosophy, "*determination by natural laws is conceptually incompatible with being free in a negative sense.*"²¹ In Rosenbaum's words

"...in the natural law tradition, rights were seen to be claims justified by the natural law and supported by the related natural duty. But for Kant such a right claim made by an individual on behalf of himself could be too reflexive, too dependent upon circumstance, to be capable of being willed as a universal law of nature (in its broadest sense). Nevertheless, in distinguishing

¹⁷ Ibid., 22.

¹⁸ A. Sen, "Elements of a Theory of Human Rights", **Philosophy and Public Affairs**, Vol.32, No.4, 2004, p.325.

¹⁹ Rosenbaum, p. 12

²⁰ Hackett Lewis, **The European Dream of Progress and Enlightenment**, http://history-world.org/age_of_enlightenment.htm, 1992.

²¹ Stanford Encyclopaedia of Philosophy, **Kant's Moral Philosophy**

between the laws of nature (of what is) and the laws of freedom (what ought to be), Kant placed the study of ethics outside the realm of natural law.”²²

Views of Rousseau who places the human rights outside the realm of natural law like Kant’s are quite different. Even Melzer argues that “Rousseau regards natural law other forms of ‘private morality’, as ineffectual, invalid, an in practice dangerous tools of oppression and subversion.”²³ According to Rousseau, the meaning of human rights is based on the general will of society, he points out that “individual freedom and equality would predominate if, and only if, people obeyed the laws of society.”²⁴ In his words,

“Laws are, strictly speaking, the conditions of civil association. The people being subject to laws, ought to be their author: The conditions of society ought to be regulated by those who unite to give it form.”²⁵

With regard to Rousseau views, we can say that Rousseau as a philosopher arguing that men is born free asserts that men should be governed by the law legislated by himself, not by necessarily natural law.

With regard to evolution of the concept of human rights during the Enlightenment era, we see that there are two different but interrelated approaches to natural law. First; rejection of the idea of natural law and natural rights. Second; secularisation of natural law. But whatever the approach is, the main matter for hot debates relating to human rights is natural law.

After the seventeenth and eighteenth century when the natural law was secularised and also challenged, in the nineteenth century when Europe underwent a transformation caused by the technological innovations, industrial capitalism and conflicts between social classes and the gap between the rich and the working class, debates over human rights were shaped by mainly social inequality²⁶ and an emphasis placed on natural law became less intense. On the scene there was “liberalism vs socialism”. Liberals linked human rights to human happiness to a large extent and their point of reference is individual rather than community or anything else. For example Stuart Mill as a distinguished representative of liberal view upholds human rights as being “in the best interest of human happiness”,²⁷ and pointed out “Every right is a benefit; a command to a certain extent over

²² A. S. Rosenbaum, p.14.

²³ Arthur M. Melzer, “Rousseau’s Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will”, **The American Political Science Review**, Vol.77, No.3, 1983, p.633.

²⁴ A.S. Rosenbaum, p.14.

²⁵ I. C. Sharma, p.104.

²⁶ M. R. Ishay, **The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Area**, University of California Press, 2008, s. 118.

²⁷ A.S. Rosenbaum, p.17.

the objects of desire".²⁸ Even some thinks that human rights are properties of persons, as Locke's words, human rights are non-visible properties of personhood.²⁹ Liberals' understanding of human rights is criticised being "atomic individualism" and confusing human rights with the conditions for happiness. On the other hand, in the Marxist socialist view reference point is not the individual, is "collectivity" whose individual members were creatures of social circumstances, acquiring social rights through community affiliation.³⁰

On human rights from the Marxist socialist perspective A.S. Rosenbaum says

*"In the Marxist view, freedom could only mean the liberation of the working class from capitalist exploitation. All else, save the ultimate goal of classless humanism, was subordinate. Equality in the Marxist view meant social (not political) equality. Such a concept could not be conceived apart from the basic institutions of the collectivity and of classless society that, by its nature, guarantees all members the equal right to satisfy basic needs and to contribute to the collective effort of production..."*³¹

Who Holds Human Rights? Who are Perpetrators of Human Rights Abuses?

In the nineteenth century, the difference between liberalism and socialism regarding what/who is the reference point came to the fore and to whom human rights pertain became a hot topic for human rights debates. Who are or can be holders of human rights? If we take up this question lexically, notion of human (human being) defined as "*a man, woman, or child of the species Homo sapiens, distinguished from other animals by superior mental development, power of articulate speech, and upright stance*"³² leads us to think that just the human being can be holder of human rights, as J. Donnelly points out that only individuals can be human right holder while groups or nations can have rights, but never human rights.³³

But do we have to take up this issue just lexically? Putting lexical way aside, certain scholars argue that while some rights pertain to

²⁸ M.Escamilla, **Rights and Utilitarianism. John Stuart Mill's Role in its history**, <http://etudes-benthamiennes.revues.org/192>, 2008.

²⁹ B. Orend, **Human Rights: Concept and Context**, Broadview Press, Canada, 2002, p.18.

³⁰ A.S. Rosenbaum, p.20.

³¹ Ibid. 21.

³² Oxford Dictionaries, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/human-being>

³³ A.B. Fields, **Rethinking Human Rights for the New Millennium**, Palgrave England, 2003, p.101.

individuals some pertain to groups; so the question of who are holders of human rights is just an issue directly relating to the question of what are rights at issue. But in this context, another question arises “can a right borne by a group be a human right?”³⁴ This question can be answered in two different manners. First, rights borne by groups cannot be human rights, as human rights just pertain to human beings. Second, human rights can take collective forms, not just individual forms; as some argue that “*the reasons that lead us to ascribe rights to individuals are also reasons why we should recognise certain forms of group rights*”³⁵

Another issue as important as the question of who are holders of human rights is who are violators of human rights. Generally speaking, concept of power is certainly referred in analyses of who violates or can violate human rights and power is treated as state’s sovereignty assets.³⁶ That is why some scholars argue that state is the main perpetrator of violation human rights of its citizens and human rights are limited by its institutions due to fact that it has absolute sovereignty and power.³⁷ Attempts at international level, such as conventions and agreements and norms like Responsibility to Protect, justify these kinds of arguments. Nonetheless the state should not be regarded as a sole perpetrator of human rights violations. Perpetrators of human rights violations can be any entity, any non-state actor or any person. As A. B. Fields points out

198

*“...there is nothing in our conceptual approach to human rights that would indicate that the offenders must be states. Other social entities and indeed individuals can be violators of human rights. If we examine the international rights documents, which were drafted by representatives of states and are supposed to bind states to respect human rights, there is nothing in those documents that says that only states can be violators.”*³⁸

During the debates on who are holders and violators of human rights have continued, the concept of human rights has gained more popularity and went beyond the philosophical studies and became one of central issues in daily politics as Milan Kundera says “*I don’t know a single politician who doesn’t mention ten times a day the fight for human rights or*

³⁴ P. Jones, “Human Rights, Group Rights, and Peoples’ Rights”, **Human Rights Quarterly**, Vol. 21, No.1, 1999.

³⁵ Ibid.

³⁶ J. Pae, “Sovereignty, Power, and Human Rights Treaties: An Economic Analysis”, **Northwestern Journal of International Human Rights**, Vol. 5, No.1, 2006, p. 71. 70-95.

³⁷ B.K. Goldewijk, and B. Fortman,, **Where Needs Meet Rights**, Geneva: WWC Publications, 1999, and M. E. Erendor, **Human Rights and Its Paradoxes**, Strategic Outlook, 2012.

³⁸ A.B. Fields, p.124.

*violation of human rights.*³⁹ The reason for increasing popularity of human rights in politics may be a result of increasing human rights violations, that is the more human rights are violated, the more human rights discourses can become popular, so that politicians make human rights the subject of daily politics. Another reason for increasing popularity of human rights in politics may be related to debates over who violates human rights; as stated previously, some scholars strongly argue that the main perpetrator of human rights abuses is the state, thus politicians try to refute these kinds of arguments and to show the state they govern respects for human rights.

From the beginning of the twentieth century, human rights issue has started to be handled in a more comprehensive way and been more internationalised given that this century has witnessed dramatic events. The World War II and the Nuremberg war crimes trials underlined the need for a global commitment to a global human rights regime, which goes beyond the doctrine of absolute sovereignty of states.⁴⁰ Conversely the Cold War –if partially- prevented the formation of global understanding of, and to global commitments to human rights given that while Western human rights law focused on political and civil rights, socialist and communist countries focused on economic and social rights. This point underlines that global commitment to global human rights necessitates states to share the same values and to have strong mutual political and economic relations. The end of the Cold War partially helped the concept of human rights to shift from regional/domestic daily political discourse to global discourse.⁴¹

In other words, human rights as a philosophical concept and later a religious/secularised/globalised matter arose as a wave exerting a global political influence. At the same time, human rights became one of the essential elements of democracy. Certainly there are two-way relationship between democracy and human rights; while governments legitimises themselves as democratic through respecting for human rights, in turn democracy provides the environment for protection of human rights effectively.

Human Rights at International Level

I mentioned previously the arguments that the state is a sole perpetrator of human rights abuses. In addition to these kinds of arguments,

³⁹ A. E. Soon Tay, "Human Rights and Wrongs", in **Rights in Reason**, M. Fiedman, L. May, K. Parsons, J. Stiff (eds.), Kluwer Academic Publications, The Netherlands, 2000, p.121.

⁴⁰ **Overview:Developing International Human Rights in the 20th Century**, Center on Law& Globalization,

⁴¹ Ibid.

due to some dramatic events the twentieth century witnessed regarding the violations of human rights within states and by the state, human rights have been approached at international level and many global and regional human rights treaties have been concluded with corresponding enforcement mechanisms while national sovereignty was challenged. This international approach may be interpreted as an international legislation or codification process, which transforms the natural human rights law into positive international law and also as attempts at international level to define human rights norms with the aim of identifying what is legal and illegal and restricting the state's power.

At this point, let me refer to D.P. Forsythe, who says

"human rights in a positive or empirical sense is a subject defined by international law. Human rights is what the laws say it is" and he continues *"...human rights are defined by international agreements...there are the core United Nations agreements, the supplementary United Nations agreements, the law of human rights in armed conflict, and national agreements."*⁴²

Forsythe also points out that *"the first multilateral treaty on human rights arose out of war, and the oldest branch of human rights law is that devoted to protecting human rights in armed conflict."*⁴³ This way of thinking mirrors legal positivism in international law and also a realist conception of international relations, that deals with what is legal and illegal, not what is right and wrong. At this point, it must be emphasised that, in Totaro's words, *"positivism in international law has not been accepted among most international legal commentators"*.⁴⁴ From this angle, positivist conception of human rights is and should be criticised due to fact that it distinguishes between what is and is not international human rights and bearing a risk of ignoring *"moral reasoning can determine how the (human rights) law ought to be"*.⁴⁵ Although the legal positivism in international law and international human law is criticised and not commonly accepted, legal positivism makes human rights enforceable. A. E. Soon Tay, in this context, writes

...an approach borne blurring the distinctions between moral, legal and human rights. The most misunderstood and controversial aspect of human rights theory and perception is the distinction between human rights as a species of moral rights and human rights as bases of legal rights...Legal rights are laws of a state while moral rights are claims of people. Legal rights

⁴² D. P. Forsythe, **Human Rights and World Politics**, University of Nebraska Press, 1983, p. 3 and p.20.

⁴³ *Ibid.*, p.4.

⁴⁴ Martin V. Totaro, "Legal Positivism, Constructivism, an International Human Rights Law: The Case of Participatory Development", **Virginia Journal of International Law**, Vol.48, No.4, 2008, p. 730.

⁴⁵ Allen Buchanan, **Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law**, Oxford University Press, United States, 2004.

by definition are enforceable, while moral rights may not be. Some moral rights are enforced, becoming legal rights, while others are not."⁴⁶

Nonetheless, the extent to which legal human rights make human rights enforceable has been questioned. This is a two-fold matter. First is related to "*which rights are regarded as universal, which should be given priority,... which call for international pressure.*"⁴⁷ Second is whether global approach to human rights or to internationalise human rights through international treaties can effectively guarantee human rights. While some critics argue that international regimes can provide respect for human rights, some contend that human rights treaties cannot make any actual difference in reality.⁴⁸ In reality we can observe that some countries cannot adopt internationally recognised human rights through arguing that these rights contradict their culture and religious heritage.⁴⁹ So, as Neumayer points out, improvement of human rights mainly depends on how democratic the regime is and how civil society is strong and devoted to human rights in the country⁵⁰ to contend that international law has its limits for the protection of human rights.

A Concluding Remark

The concept of human rights is the result of philosophical and theoretical debates. But this concept has gone beyond the philosophical and theoretical debates and become a matter for internal and international politics over time; and in Nickel's words, the concept of human rights which has long been a common among philosophers and lawyers, has become part of the vocabulary of the general public.⁵¹

In this article while the evolution of the concept of human rights is analysed, it is argued that theory and philosophy of human rights have been dominated mainly by two approaches; first approach is the understanding of human rights from the perspective of natural law. Second approach is the positivist conception of human rights, and this approach has been fed by internationalisation/ globalisation of human rights.

⁴⁶ A.E. Soon Tay, p.132.

⁴⁷ Ibid.122.

⁴⁸ E. Neumayer, "Do International Human Treaties Improve Respect for Human Rights", **Journal of Conflict Resolution**, Vol.49, No. 6, p. 925-953.

⁴⁹ L. M. Friedman, "The Internationalization of Human Rights by David P. Forsythe" **Boston College Third World Law Journal**, Vo.13, No.1, 1993, p.191.

⁵⁰ E. Neumayer, "Do International Human..."

⁵¹ J. W. Nickel, **Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal**, University of California Press, California, 1987.

There is no conclusion here for mainly two reasons. Human rights as a wave exerting political influence at international level, as Burgers⁵² argues, do not have its culmination. And, as Lyotard⁵³ points out, an expert can come to conclusion, but a philosopher who is not an expert cannot, hence any study including a philosophical subject can hardly reach a conclusion. In place of conclusion, I can say that, as pointed out in the introduction, what is said in this article is “denotative”, that means it should not be necessarily accepted, it can be easily criticised or rejected by readers.

⁵² J. H. Burgers, “The Road to San Francisco...”

⁵³ J.F. Lyotard, p.9.

REFERENCES

- Buchanan, A. **Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law**, Oxford University Press, United States, 2004.
- Burgers, J. H. "The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century," **Human Rights Quarterly**, Vol.14, No.4, 1992, s. 447-477.
- Encyclopedia Britannica, Canon Law.
- Erendor, M. E., **Human Rights and Its Paradoxes**, Strategic Outlook, 2012.
- Escamilla, M., **Rights and Utilitarianism. John Stuart Mill's Role in its history**, <http://etudes-benthamiennes.revues.org/192>, 2008.
- Feinberg, J. "The Nature and Value of Rights", **The Journal of Value Inquiry**, 4, p.243-257.
- Fields, A.B. **Rethinking Human Rights for the New Millennium**, Palgrave, England, 2003.
- Friedman, L. M. "The Internationalization of Human Rights by David P. Forsythe" **Boston College Third World Law Journal**, Vo.13, No.1, 1993, p.188-198.
- Forsythe, D. P., **Human Rights and World Politics**, University of Nebraska Press, 1983.
- Goldewijk, B.K., and Fortman, B., **Where Needs Meet Rights**, Geneva: WWC Publications, 1999.
- Griffin, J., "Rights in Conflict" in **Rights in Reason**, M. Friedman, L. May, K. Parsons, J. Stiff (eds), Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 2000.
- Harries, R. "The Complementarity Between Secular and Religious Perspectives of Human Rights" in **Does God Believe Human Rights?**, N. Ghanea, A. Stephens and R. Walden (eds.), Martinus Nijhoff Publishers, 2007, p.19-27.
- Henle S. J., R. J., "A Catholic View of Human Rights: A Thomistic Reflection", in **The Philosophy of Human Rights: International Perspectives**, A.S. Rosenbaum (ed), Greenwood Press, 1980, p.87-93.
- Hersch, Jeanne "Human Rights in Western thought: conflicting dimensions" in **Philosophical Foundations of Human Rights**, edited by UNESCO, 1986.
- Hohfeld, W. N., **Fundamental Legal Conceptions**, New Haven, Yale University Press, 1923.
- Ishay, M. R., **The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Area**, University of California Press, 2008.
- Jones, P. "Human Rights, Group Rights, and Peoples' Rights", **Human Rights Quarterly**, Vol. 21, No.1, 1999, p.80-107.
- Kapur, R. "Human Rights in the 21th Century: Take a Walk on the Dark Side", **Sydney Law Review**, Vol. 28, 2006, p.664-687.

- Kuttner, Stephen, **Natural Law and Canon Law**, <http://scholarship.law.nd.edu>.
- Lewis, Hackett, **The European Dream Of Progress and Enlightenment**, http://history-world.org/age_of_enlightenment.htm, 1992.
- Lyotard, J. F., **Postmodern Durum**, İsmet Birkan (çev.), BilgeSu Yayıncılık, 2013.
- Melzer, Arthur M. "Rousseau's Moral Realism: Replacing Natural Law with the General Will", **The American Political Science Review**, Vol.77, No.3, 1983, p.633-651.
- Neumayer, E. "Do International Human Treaties Improve Respect for Human Rights", **Journal of Conflict Resolution**, Vol.49, No. 6, p. 925-953.
- Nickel, J. W., **Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal**, University of California Press, California, 1987.
- Orend, B., **Human Rights: Concept and Context**, Broadview Press, Canada, 2002.
- Ossenbrink, Jan and Stephan, Annegret **What is the difference between social and natural sciences?**, 2013, http://www.tim.ethz.ch/education/courses/courses_fs_2013/DocSem_Fall13/3_presentation.
- Oxford Dictionaries, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/human-being>.
- Pae, J., "Sovereignty, Power, and Human Rights Treaties: An Economic Analysis, **Northwestern Journal of International Human Rights**, Vol. 5, No.1, 2006, p. 70-95.
- Rosenbaum, A.S., **The Philosophy of Human Rights: International Perspectives**, Greenwood Press, 1980.
- Sen, A., "Elements of a Theory of Human Rights", **Philosophy and Public Affairs**, Vol.32, No.4, 2004, p.315-356.
- Sharma, I. C., "Human Rights and Comprehensive Humanism", in **The Philosophy of Human Rights: International Perspectives**, Greenwood Press, 1980.
- Sharma, I. C., "Human Rights and Comprehensive Humanism", in **The Philosophy of Human Rights: International Perspectives**, Greenwood Press, 1980.
- Soon Tay, A. E. "Human Rights and Wrongs", in **Rights in Reason**, M. Fiedman, L. May, K. Parsons, J. Stiff Bedd., Kluwer Academic Publications, The Netherlands, 2000.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, **Kant's Moral Philosophy**.
- Totaro, Martin V. "Legal Positivism, Constructivism, an International Human Rights Law: The Case of Participatory Development", **Virginia Journal of International Law**, Vol.48, No.4, 2008, p. 719-765.
- Weale, A., **Democracy**, Palgrave MacMillan, England, 2007.

PLATON'DA KADIN SORUNU ÜZERİNE BİR TARTIŞMA

Nihal Petek BOYACI*

ÖZET

Platon'un *Politeia*'nın V. kitabıyla birlikte koruyucular sınıfı içinde kadınlara vermiş olduğu yer, düşünürün kadınlarla ilgili düşüncesini tartışma konusu haline getirmektedir. MÖ V. yüzyıl Atina'sında kadının konumu göz önüne alındığında, kimi yorumcular Platon'un protofeminist olduğunu veya egaliteryan bir tutum sergilediğini öne sürse de, düşünür farklı açılardan değerlendirildiğinde, onun aslında kadın-erkek eşitliği üzerinden felsefi bir görüş ortaya koymadığı ve kallipolisin devamlılığını sağlama çabasıyla kadınlara koruyucular sınıfı içinde yer verdiği iddia edilebilir. Bu çerçevede Platon'un kadına ilişkin bakış açısını aydınlatabilmek için onun görüşlerinin farklı açılardan bir değerlendirilmesinin yapılması gerekmektedir.

Bu çalışmada da Platon'un kadınlarla ilgili görüşü, hem düşünürün yaşadığı dönemdeki kadınların toplumsal pozisyonu, hem *Politeia* diyalogunda filozofun kadına vermiş olduğu yer, hem de diğer diyaloglarında kadınları ne şekilde ele aldığı göz önüne alınmak koşuluyla üç aşamalı bir değerlendirmeye tabi olacaktır. Böylece Platon'un egaliteryan ya da protofeminist olup olmadığına veya geleneksel düşünceden bir türlü kopamayan bir filozof olarak anti-feminist gelenek içinde yer alıp almadığına ilişkin tartışmalara açıklık getirilecek ve bütün bu tartışmaların sonucu olarak Platon'un kadınlara kallipoliste yer verme çabasının gerekçeleri de ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Protofeminist, egaliteryan, MÖ V. yüzyıl, koruyucular sınıfı, cinsiyet, eril-dişil eğitim.

(A Discussion on the Problem of Woman in Plato)

ABSTRACT

The status of women within the guardian class in the fifth book of *Politeia* raises some questions about Plato's thinking on women. Considering the position of women in Athens in fifth century BC, some argue that Plato was a protofeminist or had adopted an egalitarian attitude. However, when the philosopher is evaluated in a more comprehensive way, it is possible to argue that he did not put forward a philosophical view on the relations between men and women within the context of the principle of equality and granted a place to women within guardian class with a view to ensuring the continuity of kallipolis. Therefore in order to illuminate Plato's view on women it is necessary to examine different aspects of his thought.

In this article, Plato's outlook on women will be subject to three-step evaluation by considering social life of women in philosopher's era, the position given to women in the *Politeia* and his views on the women in other dialogues. Thus the discussions will focus on whether Plato is egalitarian or protofeminist, or whether he gets involved in antifeminist tradition as a philosopher who cannot separate himself from traditional thought or not. As a result of all of these debates, the reason why Plato makes room for women in kallipolis will be elucidated.

Keywords: Protofeminist, egalitarian, fifth-century BC, guardian class, gender, masculine-feminine Education.

* Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanı

Yaşadığı dönemin şartları göz önüne alınarak bakıldığında, Platon'un düşünce sisteminde —özellikle düşünce sisteminin en önemli bileşenlerinden biri olan *kallipolisinde*— kadına verdiği yer önemli tartışma konuları arasındadır. Düşünürü göre, Atina toplumunda görünmez bir yerde (*oikos'ta*) konumlandırılan kadınlar, *kallipolisin* koruyucular sınıfında erkeklerle birlikte yaşayarak yer alabilirler, ortak sofralarda hep beraber yemek yiyebilirler, *polisin* korunmasını sağlamak için birlikte eğitim görebilirler. Üstelik kadınlar, yüksek bir merteye olarak adlandırılacak koruyucular sınıfına girmelerinin yanı sıra *polisin* yönetiminde de söz hakkına sahip olabilirler. Dönemin koşulları (klasik dönem Atina toplumu) dikkate alındığında, Platon'un, kadınları, alt statüde ve sınırlandırılmış bir hayat sürmekten kurtarmış; erkeklerle eşit statüde bir yer edinmelerinin yolunu açmış olduğu söylenebilir.¹ Bu çerçevede, kadınların politik arenada söz hakkına sahip oldukları ve koruyucular sınıfına girmeleri sonucunda *polisi* erkeklerle birlikte yönetebilecekleri fikri, Platon'un, geleneksel Atina toplumunun hâkim görüşünün aksi yönünde, onları eve hapsetmeyen ve *poliste* görünür hâle getiren bir filozof olarak yorumlanmasına neden olmaktadır. Bu durum Platon'un kimi zaman *feminist*² veya daha doğru bir ifadeyle *protofeminist (Ur-feminist)*³; kimi zaman da kadın ve erkeğe eşit statü vermesi, yani iki cinsiyet arasında eşitliği savunduğu fikri üzerinden *egaliteryan* olarak anılmasına yol açmaktadır.

Platon'un kadınların erkeklerle birlikte ortak iş görebileceklerine yönelik düşüncesi, onlara geleneksel olarak kabul edilmiş alanın dışında bir yer vererek önemli bir atılım yaptığı şeklindeki yorumun ileri sürülebilmesini olanaklı kılsa da, bu değerlendirmenin yalnızca tek bir bakış açısına işaret ettiğini belirtmek ve bu bağlamda da eksiklikler içeren yüzeysel bir yorum olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Keza Platon'un kadına ilişkin açılımına getirilen yorumların bir kısmının söz konusu değerlendirmelerin aksi yönünde ilerlediği, düşünürün tam manasıyla *anti-feminist* olduğu hususunda ortaklaştığı da görülmektedir.⁴ Konuya ilişkin getirilebilecek bütün bu farklı bakış açıları, bu tartışmanın ne denli çetrefilli olduğunun bir göstergesi olup, Platon'un kadınlara ilişkin düşüncesinin tüm yönleriyle ele alınarak, yeniden yorumlanması gerekliliğine işaret etmektedir. Bu çalışmada da ilgili konuya dair sorgulama, filozofun *kallipoliste* kadınlara vermiş olduğu yerin ayrıntılı bir analizinin yapılması ve bu tartışmaya ilişkin yorumlara detaylı bir bakışın sağlanabilmesi için üç

¹ Arlene W. Saxonhouse, "The Philosopher and The Female in the Political Thought of Plato", *Political Theory*, Vol. 4, No. 2, Sage Publications, 1976, s. 195.

² J. R. Lucas, "Because You Are a Woman", *Philosophy* içinde, Vol. 48 No. 184, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, 1973, s. 161.

³ Gregory Vlastos "Was Plato Feminist?" *Feminist Interpretations of Plato*, ed. Nancy Tuana, USA: Pennsylvania State University, 1994, s.11.

⁴ Vlastos, a.g.e., s. 11

aşamada gerçekleştirilecektir. Bu aşamaların ilk adımında Platon'un yaşadığı dönemde Atina toplumunda kadınların ne türden ontolojik statüye sahip oldukları; ikinci adımında ise filozofun *Politeia* diyalogunda (özellikle de V. kitapta) kadınlara *kallipoliste* yer açmasına ilişkin yapılan felsefi tartışmalar; son olarak da, Platon'un diğer diyaloglarında kadınları nasıl ele aldığı irdelenecektir. Sürecin ilk adımı Platon'un düşüncesinin geleneksel düşünceyle (yani kadının dönemin Atina'sındaki konumuyla) ayrışan yönlerini ve bu ayrışmanın ne derece gerçekleşmiş olduğunun belirlenmeye çalışılması açısından; ikinci adımı, V. kitap ile birlikte kadınlara *kallipoliste* yer açmasına ilişkin tartışmanın hem ana hatlarını hem de satır aralarında Platon'un kimi noktalarda nasıl geleneksel düşünceye yakınlaştığını belirlemek açısından; üçüncü aşaması ise filozofun diğer diyaloglarında kadınlara ilişkin düşüncelerinin *Politeia* diyaloguyla uyuştukları ve ondan ayrıldıkları noktaların açıklığa kavuşturulması açısından önem arz etmektedir. Böylece Platon'un, iddia edildiği gibi, *egaliteryan* ya da *protofeminist* olup olmadığına veya geleneksel düşünceden bir türlü kopamayan bir filozof olarak anti-feminist gelenek içinde yer alıp almadığına ilişkin tartışmalara açıklık getirilecek ve bütün bu tartışmaların sonucu olarak Platon'un kadınlara *kallipoliste* yer verme çabasının gerekçeleri tartışılacaktır.

-I-

207

Klasik dönem Atina'sında, kadınlar toplum içinde görünür değildiler. Yasal olarak kadınların bağımsız ve özgür hayatlara sahip olduğu söylenemez. Kadının yeri her zaman evidir ve o, başında bir erkek koruyucu olarak adlandırılan *kyrios*un sorumluluğu altında olmalıdır.⁵ Koruma işlevine sahip olan *kyrios*, kimi zaman kadının babası, kimi zaman kocası, kimi zaman da en yakın erkek akrabasıdır. Bir diğer deyişle kadın, hayatını başka bir erkeğin sorumluluğu veya koruması altında sürdürmelidir. *Kyrios* kadını hem korumakla hem de onun ekonomik geçimini, tüm huzur ve mutluluğunu sağlamakla görevlidir. O, kadının kişisel/özel alanı ile toplumsal alan arasında aracı bir rol oynar.⁶ Bu dönemde mahkemelerde ifade veremeyeceklerine dair yaygın bir inanç olmasından dolayı da, kadınlar, kendi adlarına yasal işlemlerini yürütmekten men edilmişler ve her türlü kamusal düzenleme ve anlaşmalarda *kyrios* olmaksızın işlem yapamaz duruma getirilmişlerdir. *Kyrios* her adımda kadının temsilcisi olarak toplumsal alanda yer alır.⁷

⁵ Sue Blundell, *Women in Ancient Greece*, Cambridge: Harvard University Press, 1995, s. 114.

⁶ Blundell, a.g.e., s. 114.

⁷ Blundell, a.g.e., s. 114.

Bütün bunların yanı sıra, kadınlar yurttaş (*politai*)⁸ sayılmadıkları gibi oy kullanma hakkına da sahip değildirler. Kadınlar hem politik hem de toplumsal alandan bedenlen soyutlanarak, kendi özel alanlarına hapsedilmiştir. Üstelik bu toplumsal dışlanmışlık kadınları yalnızca bedenlen değil, aynı zamanda dilseldir; yani erkeklerin onlar hakkında konuşmalarını dahi engelleyecek türdendir. Keza Perikles'in ünlü *Cenaze Töreni Söylevi*'ndeki sözleri de Atina toplumunda kadınlara biçilen konumun ne olduğunun açık bir göstergesi gibidir:

Sizin en büyük onurunuz doğanızdan daha aşağı bir girişimde bulunmamanız ve erdeminiz de, özellikle erkekler arasında utanç verici olsun olmasın her türden konuşmada en az anılmanız olacaktır.⁹

Perikles'in bu sözü kadınların erkekler arasında, yani politik ve halka açık alanlarda bulunmaması, hatta erkeklerin onlar hakkında olumlu veya olumsuz konuşmasına mahal vermeyecek bir biçimde yaşam sürmeleri gerektiğini önermektedir. Kadınların *polisteki* yeri bu durumda ancak evleri olabilir, bu da onların erkeklerle aynı eğitimi alamayacağı ve statü olarak her zaman onlardan daha aşağıda konumlanmaları gerektiği manasına gelir.¹⁰

Kadınlar duygusal yaşamlarını da yine kocalarını ve ailelerini merkeze alacak biçimde devam ettirmelidir. Erkekler, duygusal ve seksüel hayatlarını eşlerinin yanı sıra daha genç adamlar, nikâhsız eşler veya metreslerle de sürdürebilirken, kadınlar kanunen eşlerine sadakat göstermek durumundadırlar.¹¹ Erkekler kolay bir biçimde eşlerinden boşanabilirken, kadınlar kocalarının rızası olmadığında, oldukça çetrefilli bir sürecin sonunda boşanma imkanına kavuşabilmektedir. Buna göre, kadınların toplumdaki yeri evi olup, hayatları bütünüyle toplumsal ve politik yaşamdan dışlanmış durumdadır. Kadının yaşamının ev işleri ve çocuk yetiştirmekten ibaret olduğu görülmektedir. Birkaç festival dışında evlerinde kendilerine ayrılmış olan alandan dışarı çıkmadıkları gibi, kendi yakınları veya akrabaları dışında da neredeyse hiçbir erkekle görüşemezler. Erkeklerin sosyal, politik ve romantik yaşamları ile neredeyse hiçbir

⁸ Kadınlar *astai* olarak kabul edilirler. Bu statü onların yalnızca sivil haklara sahip olduklarını gösterir. Buna göre de özgür erkeklerin toplumdaki statüleri olan *politai* gibi geniş politik haklara asla sahip olamazlar (Bundell, a.g.e., 128).

⁹Thukydides, *History of Peloponnesian War Vol I*, UK: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1956, II. XLV.2.

¹⁰ Morag Buchan, *Women in Plato's Political Theory*, Great Britain: Routledge, 1999, s. 101.

¹¹ C. D. C. Reeve, *Philosopher-Kings*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 2006, s. 218.

etkileşimleri yoktur. Platon'un yaşadığı dönemde Atinalı kadınlar, baskı altında, nüfuzsuz ve söz haklarının olmadığı bir yaşam sürmektedirler.¹²

Klasik Dönem Atina'sında kadınların toplumsal konumlandırılmasına kısaca bakıldığında dahi, Platon'un *Politeia*'da kadınlara verdiği yer veya onları hem politik hem de toplumsal alanda konumlandırma biçimi devrim niteliğinde bir düşünce olarak görülebilir.¹³ Onun geleneğin aksi yönünde bir fikir öne sürdüğü ve kadınları toplumdan dışlamak yerine, onlara toplumsal alanda yer vermeye çalışarak kadınları erkeklerle eşit kıldığı bile söylenebilir. Kadınları pasif yaşamdan aktif bir yaşama döndürmüş ve onların erkeklerle birlikte eğitim almaları gerektiğini söyleyerek onlara neredeyse eşit statü verme çabası içine girmiştir. Özetle, söz konusu diyalogda idealize edilen toplum, o dönemde gerçekte var olan toplum modelinden farklı olduğu gibi, toplumdaki kadının konumu da yine o dönemdeki kadının konumundan oldukça farklılaşmış görünmektedir.¹⁴

Kallipoliste kadınların yaşamları evle sınırlandırılmaz. Kadınlar toplumun çeşitli kademelerinde yer alabilirler. Ancak Platon'un *Politeia*'da bahsettiği kadınların hangi sınıfa ait olduğuna dair açık bir ibare yoktur. Platon yorumcularından biri olan Reeve'ye göre, kadınlar *poliste* varolan sanatların her birinde eğitilirler ve hangi sanatta daha iyilerse veya hangisinde doğal yetenekleri varsa, o işe yönelebilirler.¹⁵ Bu durum Platon'un her sınıftan kadına ideal toplum içinde yer verdiğine dair düşünceyi desteklemektedir. Ancak Platon kadın üreticilerle ilgili ayrıntılı bir açıklama yapma ihtiyacı duymaz ve yalnızca koruyucular sınıfındaki kadınların yerini belirlemeye, onların eğitimlerini ve göreceklere işlerin neler olduğunu ayrıntılarıyla açıklamaya çalışır.¹⁶ Bir başka deyişle, Platon ortak iyiye belirgin bir katkısı olmayacak üreticiler sınıfının kadınlarının yaşamlarını geliştirmeye gerek duymaz.¹⁷

Platon'un üreticiler sınıfının kadınlarına dair düşünceleri yalnızca satır aralarından çıkarılabilir. Örneğin, Platon'a göre, her iki cinsiyet de eğer doğaları yatkınsa hekim veya marangoz olabilir.¹⁸ Bu durum üreticiler sınıfındaki kadınların da erkekler gibi iş görebilecekleri sonucunun çıkarılmasına neden olur. Ancak bu örnek sorunu çözmede yeterli değildir. Diyalogda üreticiler sınıfının nasıl düzenleneceğine dair bir tartışma

¹² Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 2009, s.181-182.

¹³ Reeve, a.g.e., 218.

¹⁴ *Kallipolis*'te Koruyucular, Savaşçılar ve Üreticiler olmak üzere üç sınıflı bir toplum modeli vardır. Bu toplum modelini Platon akıl, öfke ve iştiha olarak ayırmış olduğu ruhun paralel olarak ele almıştır.

¹⁵ Reeve, a.g.e., s. 219.

¹⁶ Reeve, a.g.e., s. 218-219

¹⁷ Annas, a.g.e., s. 183.

¹⁸ Plato, *Politeia (The Republic)*, çev. Paul Shorey, Cambridge:Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1963, 454d-455d.

yürütülmediğinden, başka bir deyişle kadınların yalnızca koruyucular sınıfında nasıl yer alacağı tartışması içinde ele alınmasından dolayı, açıklığa kavuşturulması gereken, karanlıkta kalan hususların olduğunu belirtmekte fayda vardır. Burada Reeve'nin vermiş olduğu örnek oldukça çarpıcıdır: Kadın olsun erkek olsun Platon'un üreticilere dair görüşleri belirsizdir. Eğer her iki ebeveyn de *polis*in işlerinde çalışırsa, çocukları büyütme işini ve ev işlerini kimin yapacağı konusu karanlıkta kalır. Keza koruyucular sınıfında çocuk bakımı işi dadılara veya bakıcılara bırakılmaktadır.¹⁹ Böylece her iki cinsiyet de *polis*in işlerini ortak bir biçimde yapabilirler. Ancak üreticiler sınıfındaki bu belirsizlik geleneksel olarak kadına biçilmiş rollerin ne şekilde paylaşılacağını açıklığa kavuşturamamaktadır.

Platon'un tam olarak eşitliği savunup savunmadığı veya geleneksel olan görüşten tam manasıyla uzaklaşıp uzaklaşmadığına ilişkin bir diğer ibare, onun demokrasi eleştirisi yapmış olduğu *Politeia*'nın VIII. kitabında görülebilir. Düşünür, demokrasi eleştirisi çerçevesinde aşırı derece özgür olmanın sakıncalarına kadın-erkek arasındaki ilişkinin dejenerasyonunu da göz önünde bulundurarak değinir. Buna göre, demokrasiyle yönetilen bir *poliste* insanların olabildiğince özgür tutumlar içinde bulunması dolayısıyla bu iki cinsiyet arasında meydana gelecek olan eşitlik ilkesi kadın-erkek arasında doğaları gereği ortaya çıkan hiyerarşiyi bozacağı için kabul edilemez bir durum olarak görülür.²⁰ Ayrıca V. kitabında da erkeklerle kadınlar arasında her ne kadar bir eşitlik arzu ediliyor gibi görünse de, bu düşüncenin arka planında da kadınların erkeklerden her zaman daha zayıf olduğu fikrinin bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir.²¹ Kadınların dikiş dikmek, çörek pişirmek vb. gibi işleri her daim daha iyi becereceği fikri de²² kadının doğasının bu türden işlere her daim yatkın olduğu görüşünü destekler niteliktedir. Başka bir ifadeyle, Platon'un bu yaklaşımı ev işlerini kadının doğasının öz-niteliksel pratikleri olarak göstermenin başka bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Düşünür'e göre erkekler kadınlarla ev içi işlerde yarışamazken, kadınlar da diğer işlerde erkeklerden hep daha aşağıdadır. Buna göre, Platon, açık bir biçimde olmasa da, kadın ve erkeğin doğalarını temelde birbirinden ayırmaktadır. Böylece her iki cinsiyet arasında tüm işleri birlikte yapmada tam bir eşitliğin savunulduğu bir görüşün Platon tarafından benimsenmediği açıkça görülmektedir.

Platon'daki kadın düşüncesiyle Atina toplumundaki kadınlar karşılaştırıldığında, her ne kadar Platon'un devrim niteliğinde bir fikir öne sürdüğü iddia edilebilir olsa da, Platon'un kadına dair değerlendirmelerinde geleneksel yorumlara yakın bakış açısının hâlen geçerliliğini koruduğu ve tam manasıyla eşitlikçi bir tutumun sergilenemediği dikkat çekmektedir.

¹⁹ Plato, *Politeia (The Republic)*, 460d.

²⁰ Annas, a.g.e., s.183.

²¹ Plato, *Politeia (The Republic)*, 455c-e; 456a.

²² Plato, *Politeia (The Republic)*, 455c-d.

Reeve, zaman zaman dile getirilen geleneksel anlayışa yakın duran yorumların *kallipolisteki* tüm kadınlar için genellenebilir fikirler olmadığını belirtir. Platon'daki bu düşünceler yollardaki ufak tefek çakıltaşları gibidir ve Reeve'ye göre *kallipoliste*, o dönem Atina'sının aksine, aynı doğal eğilimlere sahip kadınlar ve erkekler aynı eğitimi alabilirler, aynı statüye gelebilirler ve en büyük oranda kişisel mutluluğa bu biçimiyle erişebilirler.²³ Ancak mevcut Atina toplumuyla karşılaştırılması sonucunda Platon'un *protofeminist* veya *egaliteryan* olduğu yönünde bir düşünceye de varmak pek de olanaklı değildir. Hatta böylesi bir sonuç Platon'da kadın düşüncesine ilişkin aşırı bir yorumda bulunmak anlamına gelebilir. En iyimser şekilde, Platon, ancak kendi zamanının normlarına nazaran, kadının statüsünün gelişmesine önemli bir teşvikte bulunan filozof olarak görülebilir.²⁴ Keza onun Atina'daki kadınlara ilişkin bakış açısının iyileştirilmesine onların bireysel haklarının savunulması gerektiği temelinde meydan okumak gibi bir amacı yoktur. Bir diğer deyişle, onun geleneksel kadın figüründen uzaklaşma arzusunun nedeni, kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması ve bu çerçevede kadın haklarını yeniden tesis etmek değildir. Bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla görüleceği üzere, Platon ideal toplumunda kadınlara *kallipolis*'in devamlılığı üzerinden yer vermektedir ve bu bağlamda Annas'ın da belirttiği üzere toplumun bütününe oranla daha az katkıda bulunacak kadınların eğitimi ve yaşam biçiminden bazı satır araları dışında hemen hemen hiç bahsetmemektedir.²⁵

-II-

Atina toplumundaki kadınların konumuna ilişkin inceleme ve Platon'un kadına ilişkin görüşlerinin Atina toplumundaki kadın figürüyle yüzeysel bir şekilde karşılaştırılması, Platon'un ideal toplumunda kadınlara ne şekilde yer verdiğine ilişkin değerlendirmeyi her daim eksik bırakacaktır. İlk kısımda önümüze çıkan bu tablo, dönem koşulları çerçevesinde Platon'un kadını toplumda daha fazla görünmeye teşvik ettiğini gösteriyor olsa da, konuyu daha derinlemesine ele almak gerekmektedir. Bu nedenle, filozofun geleneksel düşünceye mi yaklaştığına yoksa bu düşünceden kopma çabası içinde mi olduğuna ya da bu iki yaklaşım arasında bir yerde mi konumlanmaya çalıştığına dair bir değerlendirmenin yapılması gerekmektedir. Bu değerlendirme, Platon'un *Politeia* diyalogunun V. kitabında Sokrates ve Glaukon arasında geçen tartışmanın ayrıntılı incelemesi ile yapılabilir. Böylesi bir analiz aynı zamanda Platon'un

²³ Reeve, a.g.e., s. 220.

²⁴ Kola Olugbade, "Women in Plato's Republic", *The Indian Journal of Political Science*, Vol.50, No. 4, Indian Political Science Assoc. Publ., 1989, s. 504.

²⁵ Annas, a.g.e., 183.

kallipoliste kadınlara neden yer vermeye çalıştığına dair ipuçlarını da içerecektir.

Politeia diyalogunun ilk dört kitabında kadınların eğitime, toplumda nerede ve nasıl konumlandırılacaklarına ilişkin herhangi bir saptama yapılmaz. Bu kısımlarda kadınlardan yalnızca birkaç pasajda²⁶, genel olarak da örneklemeler üzerinden söz edilir. Bu örneklemelerden birkaçı kadınlara ne biçimde bakıldığına dair birtakım ipuçları veriyor olsa da, bunların geleneksel anlayışı mı yoksa ideal toplumdaki bakış açısını mı gösterdiği açık değildir.

Politeia'nın I-IV. kitapları genel olarak eğitilmiş ve erdemlerle bezenmiş, nitelikli koruyucu olacak erkeklere özgü bir sınıfın olması gerektiği²⁷ ve bunun nasıl gerçekleştirileceği tartışmasına dayanır. Platon ancak erkeklerin toplumsal alandaki yerini belirledikten sonra (V. kitap ile birlikte) kadınların toplumsal katmanların neresinde ve ne şekilde yer alacaklarını tartışmaya başlar. Bu tartışmada öncelikle erkekler için zaten uygun olan koruyucular sınıfının kadınlar için de uygun olup olmayacağı değerlendirilir. Burada kadınların konumunun, erkeklere ilişkin düzen belirlendikten sonra değerlendirmeye dahil edilmesi, gözlerden kaçırılmaması gereken önemli bir husustur. Bu durum iki biçimiyle yorumlanabilir: Bunlardan ilki geleneksel düşüncede kadının zaten politik ve toplumsal alanda yerinin olmamasından dolayı, zorlu olacak bu tartışmaya ayrı bir alan açmak; bir diğeri de kadını erkekten sonra gelen bir varlık olarak görmeye devam etmek. Platon'un V. kitabına genel bir bakış içinde, ilk yorumun daha doğru olabileceğine dair ipuçları olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Platon, kadınların erkeklerle birlikte iş görmesini aşılması gereken *ilk dalga* olarak adlandırmakta²⁸ ve diyalogda bunun dışında iki dalganın daha aşılmaya çalışıldığı görülmektedir. İkinci dalganın kadın ve çocukların ortaklığı²⁹, üçüncüsünün de filozof-kralla³⁰ ilişkili olduğu düşünülürse, Platon'un aslında o dönemde Atina toplumunda kabul görmesi zor olan üç şeyi aşma çabası içinde olduğu açık bir biçimde fark edilmektedir. Bu noktada Platon'un aşılması zor olan ve *kallipolis*in de temelinde bulunması gereken üç öğenin geçerli olabilmesi için geleneksel olanla savaşımını tartışma konusu yaptığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Atina toplumunda süregelen geleneksel anlayış ile Platon'un *kallipolis* olarak idealize ettiği toplum düzeni arasında bir çatışma olduğu Sokrates'in sözlerinden çıkarılabilir. Sokrates'in Glaukon'a kadınların toplumda nasıl yer alacağına dair şu sorusu, tam da bu çatışmanın görünen

²⁶ Plato, *Politeia (The Republic)*, 373c, 387e, 395d, 398b, 431c.

²⁷ Brian Calvert, "Plato and the Equality of Women", *Phoenix*, Vol. 29, No. 3, Canada: Classical Association of Canada, 1975, s. 231.

²⁸ Plato, *Politeia (The Republic)*, 457b.

²⁹ Plato, *Politeia (The Republic)*, 457b-471e.

³⁰ Plato, *Politeia (The Republic)*, 472a-474e.

bir yüzü olarak kabul edilebilir: Kadınlar erkeklerle aynı işleri mi yapacaklar, yoksa çocuk yapıp, onları büyütmeyle yani ev işleriyle mi ilgilenecekler?³¹ Kadınların doğaları erkeklerle aynı mı yoksa onlarınkinden ayrı mıdır? Başka bir ifadeyle *kallipoliste* gelenek karşıtı görüş mü, yoksa geleneksel görüş mü kabul edilecektir? Mckeen, bu sorunun cevabının *cinsiyet-birleştirici (sex-integrated)* ve *cinsiyet-ayırıcı (sex-segregated)* görüşten birinin seçilmesi yoluyla verilebileceğini söyler.³² Buna göre, kadınlar ya erkekler gibi bütün işlerde sorumluluk sahibi olacak ya da bu işler arasında bir bölümlenme yapılması tercih edilecek ve kadınlar geleneksel olana uygun bir biçimde yalnızca çocuklarla ilgilenirken, erkekler toplumsal yani daha görünür olan işlerde başrolde olmayı sürdürecektir.

Glaukon'un Sokrates'in bu sorusuna vermiş olduğu cevaba bakıldığında, onun ne tam olarak geleneği ne de gelenek-karşıtlığını savunduğu görülür: "Onlara daha zayıf, erkeklere de daha güçlüymüş gibi davranmamız dışında her işte ortak olacaklardır."³³ Buna göre, iki cinsiyet arasında doğaları karşılaştırıldığında elbette farklılık vardır, fakat buna karşın kadınlar ve erkekler her işi ortaklaşa yapacaklardır. Kadınlar ile erkekler arasında birtakım doğal farklılıkların bulunduğu ve kadınların erkeklere göre daha zayıf olduğuna dair bu belirlemenin, tüm işlerde kadın koruyucuların daha az iş yapmalarına mı neden olacağı, yoksa yalnızca bazı kadınların erkeklerle aynı işi yapabilme yeteneğine sahip olup olmadığını mı göstermeye çalıştığı açık değildir.³⁴ Sonuçta, ortak iş yapması istenen kadınlar erkeklerden farklı bir doğaya sahiptir ve bu farklılık da kadınların erkeklerden daha zayıf olduğu fikriyle desteklenmektedir. Sokrates de cinsiyetler arası farklılığı kabul etmesine karşın, bunu aşmanın bir yolunu arar ve kadınların erkeklerle aynı eğitimi alması gerektiğini söyler. Bu anlayış kadının zayıflığının eğitim yoluyla bertaraf edilebileceği sonucunu doğurur. Sokrates'e göre, aynı şekilde yetiştirilmemiş kimselerden aynı işi yapmaları beklenemez.³⁵ Kadınlar erkeklerle aynı eğitimi aldıklarında koruyucular sınıfında da birlikte yer alarak ortaklaşa iş görebileceklerdir. Bu durumda Platon'un yaygın kabule karşı bir direnç gösterdiği, Glaukon'un fikriyle birlikte beliren geleneksel düşünce formunu eğitim yoluyla aşmaya çalıştığı söylenebilir. Sokrates'in Glaukon'un geleneksel tespitine karşı getirmiş olduğu çözüm, Platon'un koruyucular sınıfında kadınlara bir yer verme arzusunu devam ettirdiğini ve ortaya çıkan neredeyse dogmaya dönüşmüş engelleri aşmaya çalıştığını göstermektedir. Hatta o, kadınların

³¹ Plato, *Politeia (The Republic)*, 451d.

³² Catherine McKeen, "Why Women Must Guard and Rule in Plato's Kallipolis" *Pacific Philosophical Quarterly* 87, USA: University of Southern California and Blackwell Publ., 2006, s. 530.

³³ Plato, *Politeia (The Republic)*, 451e.

³⁴ McKeen, a.g.e., s. 531.

³⁵ Plato, *Politeia (The Republic)*, 451e.

erkeklerle birlikte çıplak olarak idman dersi almalarını, müzik, silah kullanma ve ata binme gibi birçok alanda aynı şekilde yetiştirilerek ortak bir eğitime tabi olacaklarını düşünerek Atina'daki toplumsal geleneğe karşı duruşunu açıkça sürdürmektedir.

Platon için bu ilk dalgayı aşmak elbette ki kolay olmayacaktır. Keza kadınlarla erkeklerin koruyucular sınıfında bütün işleri ortak yapabilecekleri fikrinin, filozofun diyalogunun daha önceki kitaplarında geçen ve *kallipoliste* adaletin temelini oluşturan *uzmanlaşma prensibi*yle çeliştiği noktalar da vardır.

1. Eğer her bir kimsenin doğasının uygun olduğu işi yapması gerekiyorsa, ...
2. Erkeklerle kadınların doğaları birbirinden farklıysa ve bu yüzden onlara bu farklı doğalarının gerektirdiği işlerin verilmesi gerekiyorsa,
O halde,
3. Doğaları farklı olan erkeklerle kadınlara aynı işleri yapmalarını söylemek tutarsızlığı da beraberinde getirecektir.³⁶

Uzmanlaşma prensibi, *kallipoliste* adaletin sağlanabilmesi için her bir bireyin doğalarının yatkın olduğu işi yapmaları gerektiği kabulüne dayanan bir ilkedir. Bu prensibe göre, bir kişi doğası gereği marangozluk yapıyorsa, doğası farklı olan başka birinin marangozluk yapmaması gerekir. Bu biçimiyle ele alınan *uzmanlaşma prensibine* göre, doğalarının birbirinden farklı olduğu dile getirilen kadın ile erkeğe aynı işlerin verilmesi, örneğin erkeğin doğasının koruyuculuk işine uygun olduğu söyleniyorsa, doğası ondan daha farklı olan hatta ondan daha zayıf görülen kadının koruyucu olarak *poliste* görev alması, neredeyse olanaksız hâle gelir. Ancak Platon'a göre, kadın ile erkeğin doğalarının farklılığına ilişkin bu tespit, onların aynı işleri yapmalarına engel olmaz. Örneğin, saçsız biriyle saçlı birinin doğalarının aynı olduğundan söz edemesek de, onların aynı işi yapmalarından söz edebiliriz. Bir diğer deyişle, saçlı olmayan birinin ayakkabıcılığa yatkın olması, doğası ondan farklı olan saçlı olan başka birinin ayakkabıcılık yapamayacağı anlayışını beraberinde getirmez.³⁷ Bu iki kişinin doğalarının farklı olduğundan söz etmemiz onların aynı işi yapamayacaklarına delalet değildir. Bu durumda da aynı işi yapan kimseler arasında cinsiyetten kaynaklanan bir farklılık da söz konusu değildir. Platon'a göre, kadın hekim ile erkek hekimin ruhu aynı doğaya sahiptir.³⁸ Ancak doğası hekimliğe uygun biriyle doğası ayakkabıcılığa ya da

³⁶ Calvert, a.g.e., s. 232.

³⁷ Plato, *Politeia (The Republic)*, 454c.

³⁸ Plato, *Politeia (The Republic)*, 454d.

marangozluğa uygun kişilerin doğaları birbirinden farklı kabul edilmektedir.

Kadınlar ile erkekler arasında kadının doğurması, erkeğin ise buna yol açması dışında bir fark yoktur³⁹ ve bu farklılık onların aynı işleri yapmasına bir engel teşkil etmez. Çünkü doğalarının ayrılığı yalnızca onların cinsiyetlerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Cinsiyet farklılığı da aynı işlerde ortaklaşa görev almaya engel değildir. Burada Platon'un insanların cinsiyetlerine göre değil de, o işe yatkın olup olamayacağına göre bir ayırım yapılabileceği düşüncesinden vazgeçmediğini, her iki cinsiyette de doğal yeteneklerin benzer bir biçimde bulunduğu anlayışını devam ettirdiğini görmekteyiz. Bu nedenle koruyucular sınıfında kadının kadın, erkeğin ise erkek olduğu için yapması gerekli görülen herhangi bir işten söz edilemez.⁴⁰ Geleneksel cinsiyet sınıfları arasına simetrik bir varsayım getirilir. Böylece, geleneksel olarak *kadınsal* sayılan işler erkeklere, *erkeksel* sayılan işler ise kadınlara açık hâle gelir.⁴¹ Kadın ve erkeğe yönelik hiçbir özel alandan söz edilemeyeceğine göre her iki cinsiyet de aynı işleri yapmalıdır ve koruyucular sınıfına uygun olan kadın da gerektiği biçimde eğitilmelidir.⁴² Bu varsayım her iki cinsiyetin de her işi yapabileceği gibi bir sonuca doğru bizi götürürken, daha önceki satırlarda geçen bir ifadenin bu anlayışla çelişik olduğunu da gözlerden kaçırmamak gerekir. Her iki cinsiyete ilişkin işlerin birbirine açık hâle gelmesi, kadınsal işlerin erkekler tarafından yapılabileceği yanılması neden olmaktadır. Oysa ki 455c-d satırlarında belirtilen kadınların dokuma ve çörek pişirme gibi işleri erkeklerden her zaman daha iyi yaptığı düşüncesi, erkeklerin bu işi yapmada zayıf olduklarını söylemekte, hatta neredeyse bu işlere bulaşmamalarını ve bu konuda kadınlarla yarışa girilmemesi gerektiğini öğütlemektedir. İlgili satırlardan birkaç satır önce Platon'un 'kadınsal' olarak tanımladığı işlerden bahsetmesinin hemen ardından, birkaç satır sonrasında erkeğin erkek; kadının ise kadın olduğu için yapamayacağı hiçbir işin olmadığını söylemesi, bu tartışmalı konuya dair kafa karışıklığına yol açmaktadır. Bu durum Platon'un gelenek yanlısı-gelenek karşıtı pozisyonunu belirlemede bir karmaşa yaşadığı veya kimi zaman geleneksel kadın-erkek rollerine, kimi zaman da gelenek-karşıtı düşünceye daha yakın pozisyonlar ürettiği burada ilk elden yapılabilecek yorumlardan biridir.

Platon her ne kadar kadınlarla erkeklerin aynı işleri yapabileceğini öngörse de bazı satırlarında onun bu düşüncesinden ayrıldığını açıkça görebiliriz: "Bunun yanı sıra, kadın bütün işlerde erkekten daha zayıftır."⁴³

³⁹ Plato, *Politeia (The Republic)*, 454d-e.

⁴⁰ Plato, *Politeia (The Republic)*, 455d.

⁴¹ McKeen, a.g.e., s. 534.

⁴² Julia Annas, "Plato's 'Republic' and Feminism", *Philosophy*, Vol 51, No. 197, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, 1976, s. 308.

⁴³ Plato, *Politeia (The Republic)*, 455e.

Sokrates'in dilinden dökülen bu açıklamalardan yola çıkılarak, erkeğin hemen hemen her alanda kadından daha güçlü ve üstün bir konumda olduğu, kadının kadın olmaklık bakımından bile erkeğe üstün gelebileceği hiçbir alanın var olmadığı düşünülebilir. Ayrıca bu açıklama, Sokrates'in en iyi kadınları (yani koruyucu kadınların) en iyi erkeklerden kapasite olarak daha aşağıda olduğunu kabul ettiği biçiminde yorumlanabilir ve bu da kadınların koruyucular sınıfında erkeklerle ortak iş yapan üyeler olarak düşünülmesini olanaksız kılar.⁴⁴ Bu düşünce her iki cinsiyetin birlikte eğitim görmesini de neredeyse gereksiz hâle getirir. Koruyucular sınıfında çocuk yetiştirmek gibi birtakım geleneksel işlerin de dadı veya hemşirelere bırakılacağı⁴⁵ göz önüne alındığında, kadınların koruyucular sınıfında neden yer alması gerektiği sorusu yanıtlanması zor bir hâl alır. Bloom'a göre, bu sorunun aslında kolay bir yanıtı vardır; kadınlar koruyucular sınıfına yalnızca üreme amaçlı olarak alınırlar.⁴⁶ "Kadınların koruyucular sınıfına alınması onların erkeklerle aynı kapasiteye sahip olmalarından dolayı değil, onların farklı olmalarından, kendileri çocuk doğururken, erkeklerin doğuramamasından kaynaklanır."⁴⁷ Bloom'un bu yorumu, bize, bütün işlerde⁴⁸ erkeklerden daha zayıf olan kadınların bir anlamıyla koruyucular sınıfının devamlılığını sağlayacak bir niteliğe sahip olmalarından dolayı bu sınıfta yer almakta olduğunu söylemektedir. Bu noktada Bloom'a getirilebilecek en temel itiraz, Platon'un kadınların erkeklerden daha zayıf olduğunu söylerken, onun yalnızca koruyucu sınıfını kastetmediği olabilir. Eğer ifade koruyucular sınıfı için değil de, kadınlar sınıfının genel olarak her işte erkeklerden daha zayıf olduğu biçimiyle değerlendirilirse, koruyucu sınıfındaki en iyi kadınların en iyi erkeklerden her daim daha zayıf olduğu sonucuna ulaşmak zorlaşır.⁴⁹

Bir erkeğin yetenekli olduğu üzerine bir genelleme, en iyi kadınların en iyi erkeklerden daha yetenekli olduğu söylemiyle çelişmez. Örneğin, biri hem erkeklerin genelde daha iyi hekimlik yaptığını hem de en iyi kadın hekimlerin en iyi erkeklerden daha iyi olduğunu söyleyebilir.⁵⁰

Pierce'in bu yorumuna göre, Platon'un yapmış olduğu genelleme, yalnızca koruyucular sınıfı için geçerli değildir. Burada en iyi erkeklerden değil, genel

⁴⁴ Allen Bloom, *The Republic of Plato Translated With Notes And An Interpretive Essay*, New York: Basic Books, 1991, s. 383.

⁴⁵ Plato, *Politeia (The Republic)*, 460d.

⁴⁶ Bloom, a.g.e., s. 383.

⁴⁷ Bloom, a.g.e., s. 383.

⁴⁸ Burada geleneksel roller olan ev işleri dışlanmaktadır. Keza daha önceki satırlarda erkeklerin kadınlarla bu işlerde yarışamayacakları dile getirilmektedir.

⁴⁹ Christine Pierce, "Republic V", *The Monist*, Vol. 57, No. 1, Women's Liberation: Ethical, Social, and Political Issue, 1973, s. 9.

⁵⁰ Pierce, a.g.e., s. 9.

bir erkek sınıfından bahsedilmektedir. Ancak bu genelleme, daha özel durumlarda farklılaşabilir. Böylece de en iyi kadın hekimlerin en iyi erkeklerden daha iyi olduğu pekâlâ söylenebilir.

Konuya başka bir açıdan bakan McKeen'in düşünceleri Pierce'inkinden farklılaşmaktadır. O, bu konuya Platon'un *uzmanlaşma prensibi* üzerinden açıklık getirmeye çalışır ve bu bakışı aracılığıyla *uzmanlaşma prensibini* iki biçimde yorumlayarak, kadınların koruyucular sınıfında nasıl yer alacağına ilişkin bir değerlendirme yapar: I- *Poliste*ki diğer insanlarla karşılaştırıldığında doğası gereği bir işe daha uygun olma. II-*Poliste* yapılabilir diğer işlerle karşılaştırıldığında doğası gereği bir işe daha uygun olma.⁵¹ İlki yeteneğe, ikincisi ise işgücünün az çok farklı biçimde organize edilmesine dayanır. McKeen, Platon'un koruyucular sınıfında II. sıklıkla göre bir iş bölümü tasarladığını düşünür. Keza I. işbölümü dikkate alındığında, doğaları gereği farklı olan kadın ve erkeğin aynı işi yapmasına olanak tanınmamaktadır. Hatta bu durum, yani kadınların doğalarının erkeklerinkinden farklı olması, yönetimde ve askeri işlerde yalnızca erkeklerin olması gerektiği sonucuna kadar genişletilebilmektedir. Ancak II. sıklık göz önünde bulundurulduğunda, koruyucular sınıfı içinde bir işbölümü ortaya çıkmaktadır. Buna göre, kadınlar erkeklerle koruyucular sınıfında birlikte yer alabilir fakat kadınlara erkeklerle *birebir* aynı işler verilmez. Bu durum *Politeia*'nın 457a satırlarında daha açık bir biçimde dile getirilmektedir:

Koruyucuların kadınları elbise yerine erdemle örtünsünler diye soyunmalı ve savaşta, *polis*in korunacağı diğer işlerde erkeklerle ortaklaşa iş görmeliler ve yapacakları başka bir iş olmamalı. Ancak bu işlerin daha hafif olanları bu cinsiyetin zayıflığından dolayı erkeklerden ziyade kadınlara verilmeli.

Platon'a göre kadınlar erkeklerle koruyucular sınıfında birlikte yer alabilmelerine karşın, yapacakları işler *birebir* aynı olmayacaktır. Kadınlar geleneksel düşünceye de uygun bir biçimde her zaman erkeklerden daha zayıf olarak görülmekte ve bu durum ister istemez erkekler ile kadınlara *tamamen* aynı işlerin verilememesi sonucunu doğurmaktadır. Bu düşünce, aşağıdaki satırlarla birleştirildiğinde, kadınların doğası gereği erkeklerden daha zayıf oldukları, buna karşılık yine de koruyuculuk değerlerine sahip olan kadınların onlara ancak daha hafif işlerin verilmesi koşuluyla bu sınıfa alınmaları gerektiği düşüncesine bizi götürür:

Hem kadın hem de erkek birinin daha zayıf, diğerinin daha güçlü olması dışında koruyuculuk yapmak için aynı doğaya sahiptir⁵²
(...) Böyle değerleri olan kadınlar böyle erkeklerle birlikte

⁵¹ McKeen, a.g.e., s. 536.

⁵² Plato, *Politeia (The Republic)*, 456a.

yaşamaları için seçilmeli, koruyucular olarak yetenekli ve doğaları yakın olduğu için onlarla birlikte hizmet vermelidir...⁵³

Platon'un bu söylemine iki açıdan bakılabilir. Bunlardan ilki düşünürün her zaman kadınları hem zihinsel hem de fiziksel olarak erkeklerden daha zayıf gördüğü ve koruyucular sınıfında onlara yer vermesinin nedeninin Bloom'un dile getirdiği üzere yalnızca üreme amaçlı olduğu fikri; ikincisi ise Platon'un her iki cinsiyetin de fiziksel güç gerektiren işler dışında *polis*in diğer işlerinde ortaklaşa çalışacakları fikridir. İlki kabul edildiğinde bu, kadın cinsiyeti hakkında bir genelleme olarak düşünülebilir ve bu kabul, kadınlara geleneksel rollerinden sıyrılmaksızın koruyucular sınıfında yer verildiği yorumunu beraberinde getirir. Bunu destekleyecek en temel unsur, en iyilerin en iyilerle birleşmesi sonucu koruyucular sınıfına uygun çocukların yetiştirilmesi iddiasıdır.⁵⁴ Eğer kadınlar hem zihinsel hem de fiziksel olarak erkeklerden daha aşağıda yer alıyorsa, bu cinsiyetin *polis*in yönetiminde erkekler gibi yer alabileceklerini söylemek zorlaşır. Bu durum kadınların erkeklerin yarışamayacağı geleneksel rollerinde başarı sağlayabilecekleri ve toplumda da ancak bu rolleriyle yer alabileceklerini gösterir. Böylece kadın başta üreme ve daha iyi bir koruyucu nesil yaratma amacıyla bu sınıfta bulunmalıdır. O halde, Platon özelde kadınlar ve erkekler arasında eşitlik olduğu fikrine inanmamakta ve yalnızca *kallipolis*in geleceği için kadınlara koruyucular sınıfında yer vermektedir. Platon'un söylemine dair ikinci bakış açısında ise, kadınların zihinsel açıdan erkeklerden hiç de farklı olmadıkları, yalnızca fiziksel açıdan zayıf olmaları nedeniyle güç gerektiren işlerde erkeklerle aynı işleri yapamayacakları öngörülür. Bu görüş kadınların da erkeklerle aynı erdemlere sahip olabileceklerini ve bu özellikleriyle koruyucular sınıfında yer alabileceklerini gösterirken, yalnızca fiziksel işlerde durumun farklılaşabileceğini kabul etmektedir. 456a'daki "Hem kadın hem de erkek birinin daha zayıf, diğerinin daha güçlü olması dışında koruyuculuk yapmak için aynı doğaya sahiptir" sözünde geçen zayıflık sözcüğü *fiziksel* olarak yorumlanabilir. Ancak elbette ki Platon'un burada fiziksel veya zihinsel güç arasında yaptığı temel bir ayrım olmadığından, bu iddia yalnızca bir yorum olarak kalmakta ve ne yazık ki *Politeia* diyalogu içinde tam manasıyla temellendirilememektedir.

Politeia'nın V. kitabı, kadınların koruyucular sınıfında erkeklerle birlikte iş görmesi önerisi kimi durumlarda kafa karışıklığına yol açsa da, Platon'un aşmaya çalıştığı önemli bir problem olarak görülmektedir. Ancak bu konunun aşılmasında kimi zaman kadınlara ilişkin geleneksel roller ön plana çıkarılmış, kimi zaman da bu rollerden sıyrılarak, kadınların erkeklerle birlikte ortaklaşa nasıl iş görebilecekleri temellendirilmeye çalışılmıştır. Dönemin şartları ve V. kitapta yapılan tüm bu tartışmalar göz

⁵³ Plato, *Politeia (The Republic)*, 456b.

⁵⁴ Plato, *Politeia (The Republic)*, 459a-e.

önüne alındığında, Platon'un kimi zaman gelenek yanlılığı ile gelenek karşıtlığı arasında kaldığını ve bu bağlamda geleneği de tamamen dışlama amacı gütmeyeceği söylenebilir. Bu çerçevede Platon'un kadınlara ilişkin düşüncesinin daha açık anlaşılabilmesi için filozofun diğer diyaloglarında da kadınları ne şekilde ele aldığına incelenmesi gerekli görünmektedir.

-III-

Platon'un kadınlara ilişkin görüşlerinin ipuçlarının bulunabileceği diyaloglardan biri de *Timaios*'tur. Diyalogun 42a-e ve 90e-91a satırları filozofun kadınları ne şekilde değerlendirdiğine, erkeklerle karşılaştırıldıklarında onların nasıl konumlandırıldıklarına dair önemli göstergeler içermektedir.

Platon'a göre, insan doğasının ikili bir yapısı vardır ve bu yapıda daha güçlü olan, sonraları *erkek* olarak adlandırılan cinsiyettir.⁵⁵ Ruhlar kaderleri gereği, bedene girdiklerinde ister istemez birtakım acı ve haz karışımı sevgi, öfke, korku ve bunlara benzer aşırı arzularla karşı karşıya kalacaklardır. Eğer, ruhlar bu ihtirasların üstesinden gelebilirlerse, yani onları zaptedebilirlerse, adil bir yaşam; onların kendilerini ele geçirmelerine izin verilerse adaletsiz bir yaşam sürecektir. Bunun sonucunda ise bu ruhlar sahip oldukları zamanı iyi bir biçimde geçirirlerse yıldızındaki⁵⁶ mutlu ve uyumlu yaşamlarına geri dönecekler; kötü bir şekilde geçirirlerse de ikinci doğumlarında kadın olarak dünyaya geleceklerdir. Platon için kadın bedeninde dünyaya gelme, erkek bedeninde dünyaya gelen ruhun daha alt kapasiteye düşmesi anlamını taşır.⁵⁷ Kendini kötü şeylerden koruyamaması halinde de bu döngü düşük seviyedeki yaşamının karşılık geldiği hayvanın bedeninde dünyaya gelmesi süreciyle devam edecektir. Platon'un ruhun yeniden bedene girme döngüsü içinde kadınları bu şekilde konumlandırması, onların erkeklerden daha aşağı ve zayıf olduğunun önemli bir göstergesidir.

Platon'un kadın cinsiyetini ikinci bedene girme sırasında daha aşağı ruhların vücut bulduğu bir cinsiyet olarak konumlandırması, *Politeia* diyalogunda ruhun üç kısmının birbiriyle olan ilişkisi ile bağlantılandırılarak da yorumlanabilir. Ruh rasyonel ve irrasyonel olmak üzere iki başlık altında akıl, öfke ve iştihâ olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır. Rasyonel kısmın irrasyonel kısımlara hakim olması, onları yönetmesi ruhta bir uyumu

⁵⁵ Plato, *Timaios (Timaeus), Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, çev. R. G. Bury, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1929. ss. 3-252, 42a.

⁵⁶ *Timaios* diyalogunda herkesin ait olduğu bir yıldızdan söz edilmekte olup, doğuş çarkından çıkış kişinin yıldızıyla buluşması olarak görülmektedir.

⁵⁷ Plato, *Timaios (Timaeus)*, 42b

meydana getirirken, irrasyonel kısımların ruha hâkim olması uyumsuzluğun ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Platon ilk bedene girme esnasında İdealara en yakın kopya olmasından dolayı uyumlu olarak kabul edilebilecek ruhu erkek bedeninde, irrasyonel kısımların hâkim olduğu ruhu da ikinci vücut bulma durumunda kadın bedeninde tasvirlemektedir. Bir diğer deyişle, uyumlu ve mükemmel yakın ruh erkek bedenine, uyumsuz ve mükemmel olmayan ruh ise kadın bedenine ait olmalıdır. İlk döngüde erkek bedeninde ele alınan ruh, uyumunu ve mükemmel olan yakınlığını sürdürüp, diğer irrasyonel şeylerin kendine hâkim olmasını engelleyerek döngüden çıkabilir, bunun tam tersi durumda ise kendini kadın bedeninde bularak döngü içindeki yerini devam ettirir. Bu açıklamalar kadının zayıf olduğunu, bunun da ötesinde kadın cinsiyetinin uyumsuzluğun ve irrasyonelikle yönetilen ruhun yaşayabileceği koşulları karşıladığını göstermektedir.⁵⁸ Erkekler ise kadından daha güçlü olup, ruhta uyumun sağlanacağı en uygun şartlara sahip cinsiyettir. Nitekim ruhta uyumu yakalayamayan erkek, zaten bir sonraki yaşamında uyumsuzluğun uzamı olan kadın bedeninde yeniden dünyaya gelmektedir. O halde, Platon için kadın irrasyonelliğin hâkimiyetindeki zayıf cinsiyet olmak durumundadır.

Ruhun bedenden bedene geçişi, ancak, kendisini Aynılığın (*tautou*) ve Benzerliğin (*omoioy*) devinimine verdiği zaman son bulur.⁵⁹ Bu durum tüm aşırılıkları aklın kontrolü altına sokmak yoluyla, ruhun en iyi durumuna geri dönmesi demektir. Keza değişim insanı, irrasyoneliterate iter ve erkek bedenindeki ruhun aşırılıklara ve kötülöklere bulaşması da onun kadın bedenine düşmesiyle karşılığını bulur. Bir diğer ifadeyle, ruh irrasyonelitenin hakimiyeti altında olmanın cezasını kadın bedenine düşmekle çeker. Bütün bu açıklamalara bakıldığında, erkeğin mükemmellekle, değişmezlikle, rasyonellekle; kadının ise tamamlanmamışlıkla, değişkenlikle, irrasyonellekle tanımlandığı söylenebilir.⁶⁰

Timaios diyalogunun ilerleyen satırları da, yine kadınların erkeklerden daha aşağıda konumlandırılmasını pekiştirecek biçimde, ruh göçü sırasında kadın bedeninde dünyaya gelmenin bir cezalandırma şekli olarak kabul edildiğini anlatmaktadır. "Erkek doğanların hepsi korkak olurlarsa ve yaşamlarını adaletsizlik içinde geçirirlerse, ikinci hayatlarında kadın olarak doğarlar."⁶¹ Buna göre, bir erkek için erdemsiz yaşamın cezası kadın olarak dünyaya gelmektir. Bir önceki paragraftaki açıklanan satırlarla da ilişkili olan bu ifade, ilk vücut bulmada erkek ruhunda dünyaya gelmiş birinin olumsuz nitelikte yapıp ettiklerinden dolayı ikinci döngüde kadın bedeninde dünyaya gelerek cezalandırılacağını bir başka ifadeyle

⁵⁸ Buchan, *a.g.e.*, s. 41.

⁵⁹ Plato, *Timaios (Timaeus)*, 42c.

⁶⁰ Buchan, *a.g.e.*, s. 42.

⁶¹ Plato, *Timaios (Timaeus)*, 90e.

açıklamaktadır. Bu açıklamayla birlikte gözden kaçırılmaması gereken bir diğer husus ise, ruhların ilk bedene girmesi sırasında cinsiyet farklılıklarının henüz ortaya çıkmamış olmasına karşın, onların bulunduğu bedenlerin erkek bedenleri olarak tarifleniyor oluşudur. Başka bir deyişle, cinsiyet farklılığının olmadığı düzlemde bile insan erkek cinsiyeti ile özdeşleştirilmektedir.⁶² Cinsiyet farklılıklarının ortaya çıktığı ve cinsel birleşmelerin meydana geleceği devre ise ruhun ikinci beden değişimi geçirdiği sırada gerçekleşir.⁶³ Buna göre, kadın ve erkek formundaki beden yani cinsiyetlerin ortaya çıkışı ikinci döngüde meydana gelmektedir. Döngünün ilk başladığı durumda dünyaya gelmiş olanlar herhangi bir cinsiyet belirlenimi henüz gerçekleşmediği halde erkekler olarak tanımlanmaktadır. Keza onlar daha aşağı davranışlar gösterdikleri zaman, kadın bedeninde dünyaya gelecektir ve böylece kadın ve erkek ayrımı ortaya çıkacaktır. Bu durumda zihinleri meşgul eden önemli bir soru ortaya çıkar: Başlangıçta biyolojik hiçbir işlevi olmayan yani nötr-cinsiyete sahip olan en iyi ruhlar neden ilk bedene girdiği sırada erkek olarak düşünülmüştür?⁶⁴ Bu soruya Buchan, Platon'un İdealar kuramı çerçevesinde bir cevap verir. İdea hakikatin kesin ölçütüdür ve duyulur alandaki her bir örnek sadece onun kopyalarıdır. Erkekte iyi/uyumlu ve kadında kötü/uyumsuz ruhun bulunduğu ilişkin ayrım ve ruhların daha ilk döngüde erkek bedeni içinde yer alması, onların özde eril olduğu manasına gelmektedir. Bir diğer deyişle, üstün bir ruhu içeren erkek bedeni daha iyi bir kopya olduğundan dolayı, İdeaya kadın bedeninden daha yakındır.⁶⁵

Ruhsal döngünün nasıl gerçekleşeceğini açıklayan *Timaios* diyalogunda cinsiyetler arasındaki ayrım açık bir biçimde görülüyor olmasına karşın, ruhun ölümsüzlüğünün ve yeniden doğuşunun anlatıldığı *Phaidros* diyalogunun ilgili kısımları⁶⁶ cinsiyetler arası ayrımı yeterince güçlü bir biçimde ön plana almamaktadır.⁶⁷ *Phaidros*'ta ruhun bedenden bedene geçişi, filozof, yönetici, devlet adamı, atlet, bilici, şair... gibi aşağıya doğru inen bir sıralama izler. Diyalogun ilgili satırlarında kadın ve erkek arasındaki farklılıktan hiç bahsedilmez.⁶⁸ Burada, kadın ve erkek bedenindeki ruhların rasyonel mi yoksa irrasyonel mi ya da hangisinin daha güçlü hangisinin daha zayıf olduğundan değil, bireylerin daha üst veya daha

⁶² Bu durum İngilizce'de *human being* (insan) yerine *man* (erkek) ifadesinin kullanılmasına benzemektedir.

⁶³ Plato, *Timaios (Timaeus)*, 91a.

⁶⁴ Buchan, a.g.e., s. 42.

⁶⁵ Buchan, a.g.e., s. 42.

⁶⁶ Plato, *Phaidros (Phaedrus)*, *Euthyphro*, *Apology*, *Crito*, *Phaedo*, *Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1914, ss. 405-579, 245b-248e.

⁶⁷ Christine Garside Allen, "Plato on Women", *Feminist Studies*, Vol 2, No. 2/3, USA: Feminist Studies Inc., 1975, s. 133.

⁶⁸ Allen, a.g.e., s. 133.

aşağı konumda olmalarından bahsedilir. Bedenden bedene geçiş de bu cinsiyetsiz bireysel ruhların yaşamları sırasında yapıp ettikleri sonucunda gerçekleşir. Ancak bu tespite rağmen yine de *Phaidros*'ta her iki cinsiyet arasındaki farklılığı gösteren birkaç kısımdan söz edilebilir. *Timaios* diyalogunda mükemmel ruh nasıl eril ise, bu diyalogda da mükemmel beden yine eril olarak kabul edilmektedir.⁶⁹ Aşk erkeğin kadınla olan aşkından ziyade bir erkeğin genç bir oğlana duymuş olduğu fiziksel ve duygusal hayranlıkla tanımlanır.⁷⁰ Kadına duyulan aşkın mükemmele duyulan aşk ile özdeşleştirilemez oluşu, mükemmel bedenin erilliğini ve kadınlara duyulan aşkın aşağı cinsten olduğunun bir başka göstergesi olarak ortaya çıkar. Bu unsurlar da *Phaidros* diyalogunun kimi kısımlarında eril bir tablonun çizildiğini gösteren bir başka işaret olarak düşünülebilir.

Aşağı ruhların yeniden doğumda kadın bedeninde vücut bulacağını ve hem mükemmel ruhu hem de bedeni eril bağlama oturtarak ele alan Platon, konu erdeme geldiğinde daha farklı bir tutum sergiler. Ona göre, erdem yalnızca erkeğe ait bir yetkinlik alanı değildir. Konuya ilişkin daha derin ayrıntıları *Menon* diyalogunda bulmak mümkündür. Bu diyalogda Sokrates ile muhatabı arasında erdem üzerine bir tartışma yapılmaktadır. Bu tartışmada Sokrates muhatabı Menon'dan erdem ne olduğuna dair bir tanımlama ister. Bunun üzerine Menon, erkeğin, kadının, çocuğun farklı farklı erdemleri olduğunu söyleyerek, her iki cinsiyeti geleneksel rolleri içinde tanımlayan bir erdem tanımı yapar.⁷¹ Erkeğin erdemini *polis*in işleri, kadının erdemini ise evdeki işler çerçevesinde tanımlayarak, dönemin cinsiyet rollerini erdem tanımında kullanır. Böyle bir açıklamanın erdemini kendisini tanımlamadığını düşünen Sokrates, herkeste aynı erdem olduğunu ve bunun kadının, erkeğin, çocuğun vb. gibi çeşitli grupların farklı erdemlere ayrılmayacağını söyler. Ona göre, sağlık nasıl ki erkekte de kadında da aynıysa, güç veya kuvvet de yine erkekte ve kadında aynıdır. Erkek de kadın da hangi işi yaparlarsa yapsınlar, ölçülü (*sôphronsynê*) ve adil (*dikaïosynê*) olmak durumundadırlar. Her iki cinsiyet de aynı erdeme sahip olabilirler. Bu nedenle kadın ile erkek arasında erdemleri bakımından bir fark yoktur. Buna göre bir kadının erdemli, güçlü veya sağlıklı olduğunu söylemek ile bir erkeğin güçlü, erdemli ve sağlıklı olduğunu söylemek arasında bir fark yoktur. Kadının güçlülüğünü tanımlayan şey erkeğin de güçlülüğünü tanımlamaktadır. Böylesi bir yaklaşım kadının güçlülüğünün erkeğin güçlülüğünden daha az olduğuna ilişkin bir düşüncenin öne sürülmesinde engel teşkil eder. Bu durumu genellediğimizde, kullanılan kavramlar arasında cinsiyet farklılığı olduğunu söylemek pek de mümkün

⁶⁹ Buchan, a.g.e., s. 50.

⁷⁰ Plato, *Phaidros (Phaedrus)*, 251a-252a.

⁷¹ Plato, *Menon (Meno)*, *Laches*, *Protagoras*, *Meno*, *Eutydemus*, çev. W. R. M. Lamb, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2006, ss. 359-371, 71e-73c.

olmaz. O halde, erdemli olan bir kadının, aynı vasıflara sahip erdemli olan bir erkekle aynı işleri görebileceği de pekâlâ söylenebilir. İlginçtir ki *Timaios*'tan daha önceki bir zamana tarihlenebilecek olan bu diyalogda kadın ile erkek arasında erdemlere sahip olma yetisi açısından herhangi bir farklılık görülmemektedir.

Platon'un kadınlara ilişkin düşüncelerinin izinin sürülebileceği önemli diyaloglar arasında *Nomoi* da vardır. İkinci en iyi *polis*in tasarlandığı bu diyalogdaki toplum modeli, *Politeia* diyalogunda ele alınan modelden farklılaşmaktadır. *Nomoi* diyalogunda, özel aile kavramı yeniden gündeme gelir ve kadınlar ortak bir eş değil, kendi çocukları ve aileleri olan şahsi eşler haline gelirler. Ailenin toplumun temelini oluşturan temel bir unsur olarak ortaya çıkmasına karşın, kadınlar geleneksel rolleri içinde tanımlanmaz ve bu çerçevede *Politeia*'da olduğu gibi erkekler ile aynı eğitimi almalarının önünde herhangi bir engel olmadığı ileri sürülür:

Benim yasamda erkekler için söylenen şeyler aynen kızlar için de öngörülüyor: yani kızları da aynı şekilde eğitmeli; "binicilik ve jimnastik erkeklerle yakışı, kadınlara ise iç yakışmaz" sözünden hiç korkmadan bunu söylüyorum. (...) bugün bizim bölgemizde herkesin, erkekler kadar kadınların da bütün güçleriyle eşit bir biçimde aynı çalışmalarını yapmaması çok aptalca bir şey. Çünkü hemen hemen her kent aynı harcama ve aynı çabayla iki katı yerine yarım varlık gösteriyor...⁷²

Yukarıdaki satırlardan da anlaşılacağı üzere, Platon kadınların erkekler ile birlikte eğitim görmesi gerektiğine dair bir yaklaşımda bulunmaktadır. Bu durum *Politeia*'da olduğu gibi cinsiyetler arası eşitliği beraberinde getirmektedir.⁷³ Bu eşitlik ancak kadınların erkekler gibi eğitim almasıyla mümkündür. Yani önce erkeklerin eğitiminin nasıl olacağı belirlenmeli, daha sonra ise kadınların bu eğitim sürecinden aynen geçmeleri gerektiği önerilmektedir. Kadınlar eril prensipler altında, erkek gibi düşünen dünyanın eril bakışını kabullenen bir cinsiyet olarak *poliste* yer alabilirler.⁷⁴ *Nomoi*'un 694a-695b satırlarına bakıldığında, dişil ve eril eğitim anlayışı arasındaki ayrım açık bir biçimde görülebilir. "Kadınsal" veya "kadınca" (*gynaikeia*) bir eğitimin getireceği sonuçlar, eril bir eğitimin sonucunda ortaya çıkan durumdan farklıdır ve oldukça kötüdür. Örneğin, Perslerin Kyros isimli kralları, iyi ve yurtsever bir yönetici olmasına karşın ev ve eğitim işleriyle hiç ilgilenmemiş, bunların düzenlenmesiyle ilgili hiçbir çaba göstermemiştir. Gençliğinden beri sürekli seferler yapan bu kral hep uzaklarda olmasından dolayı, eğitim işini kadınlara bırakmıştır. Kadınların

⁷² Platon, Yasalar, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı yay., 1998, 804d-805a.

⁷³ Allen, a.g.e., s. 131.

⁷⁴ Buchan, a.g.e., s. 151-152.

çocuklara vermiş olduğu eğitim Perslerin geleneksel sistemlerinde olduğu gibi katı değildir. Çocuklar daha yumuşak bir eğitim sürecinden geçmiş, zorlu hiçbir şarta alıştırılmamıştır. Platon için geleneksel Pers eğitimi alamayan bu saray çocuklarının “kadınca” (*gynaikeia*) yetiştirilmeleri, başıboş bir eğitim modeli olarak kabul edilir. O halde, *Nomoi* ve dolayısıyla *Politeia*'da anlatılan eğitim sistemi “kadımsal” ya da “dişil” değil, eril bir eğitim olmalıdır. Keza erkekler tarafından sınırlandırılmamış bir eğitim yalnızca yetersiz olarak değil, *polis*in sürekliliği için tam bir felaket olarak görülmektedir.⁷⁵ Örneğin, Kyros'un çocuklarından birinin tahta çıkması, bir diğerini öldürtmesine ve yapmış olduğu taşkınlıklar da krallığı Medlere kaptırmasına neden olmuştur. Dişil bir eğitim o *polis*in veya krallığın sonu olmakta ve dolayısıyla da *polis*in devamlılığının sağlanabilmesi için eril bir eğitime ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca yukarıda yapılan 804d-805a'dan alıntıya bakıldığında, toplumun neredeyse yarısını oluşturan kadın cinsinin *polise* herhangi bir katkısının olmaması, deyim yerindeyse o *polis*in tam kapasiteyle çalışmadığı veya üretimde bulunmadığı manasına gelmektedir. Kadının eğitim alması ve toplumda görünür hâle gelmesi, o *polis*in kalkınmasında önemli bir rol oynamaktadır. Ama alması gereken eğitimin eril mantıktan beslenmesi gerekmektedir.

Platon'un kadınların eğitimine ilişkin düzenleme getirme arzusunun nedeni, onların toplumda erkeklerle eşit bir biçimde rol almaları gerektiği düşüncesinden ziyade, *polis*in devamlılığının sağlanması gerektiği fikri çerçevesinde belirlenebilir. Bu fikir aynı zamanda Platon'un kadınlara olan bakışı hakkında bize ipuçları da sağlayacaktır:

Bir kentte düzene ve yasaya oturmuş her şey çok iyi sonuçlar verir, ama düzensiz ya da iyi düzenlenmemiş şeyler çoğunlukla iyi düzenlenmiş başka şeyleri bozar. (...) Erkeklerin toplu yemek töresi, dediğim gibi, tanrısal bir zorunlulukla güzel ve alışılmadık bir biçimde konmuş, buna karşılık kadınlara ilişkin töre hiç de doğru olmayan bir biçimde yasa dışında bırakılmış ve onlar için toplu yemek töresi söz konusu olmamış; ama biz insanlar bu öteki cinsi, zayıf oldukları için yaradılıştan gizliliğe eğilimli, çok daha içten pazarlıklı olan kadınlar, çekidüzen verilmesi zor diye yasa koyucunun bir yana bırakması sonucunda savsanmıştır (...) Nitekim kadınlarla ilgili yasal düzeni savsamak, görüldüğü gibi, toplumun yarısını savsamak değildir, kadın ruhu erdem bakımından erkeklerden ne kadar aşağı ise, o kadar önemlidir, hatta iki kat önemlidir.⁷⁶

Platon'a göre, daha önceleri erkeklerin sadece erkeklerle ortak sofralarda yemek yeme adetleri yeniden düzenlenmeli ve kadınlar da bu

⁷⁵ Buchan, a.g.e. s. 152

⁷⁶ Platon, *Yasalar*, 781a-781b.

ortak sofralarda erkeklerle birlikte yemek yiyebilmelidir. Platon'un özellikle kadınlara dair getirmiş olduğu bu düzenleme, daha önceden de belirtildiği gibi kadınları erkeklerle eşit görmesinden kaynaklanmamaktadır. Bir yasa çerçevesinde kadınların yapıp ettiklerinin bir düzene sokulmasının amacı toplumu düzensizlikten kurtarmaktır. Geleneksel düşüncenin bir ürünü olarak kadınların erkeklerden daha zayıf görülmesi, doğalarının gizliliğe eğilimli ve içten pazarlıklı olarak değerlendirilmesi, o güne kadar onlarla ilgili bir düzenleme yapılmasının önüne bir engel olarak çıkmaktadır. Keza Platon'a göre kadınların bu doğaları onlara ilişkin yasa yapmayı oldukça zorlaştırmakta ve onların görmezden gelinmesine neden olmaktadır. Kadınların daha önceleri yasa dışında bırakılması⁷⁷ söz konusuysen, böylesine iyi bir biçimde dizayn edilmiş bir toplumda kadınlara ilişkin hiçbir düzenlemenin yapılmaması *polis*in geleceği için büyük bir tehlike olarak görülmelidir.⁷⁸ Bir diğer deyişle, kadınların toplumdaki konumlarının belli yasalarla düzenlenmesi, *polis* için potansiyel tehlike olarak görülen bir kesimin toplumun devamlılığının sağlanmasına hizmet etmesine zemin oluşturur. Bu nedenle kadınlarla ilgili yasal düzenlemeleri savsaklamak, basitçe toplumun yarısını görmezlikten gelmek olarak düşünülmemelidir. Bu durum ideal bir düzenin devamlılığını tehlikeye sürükleyebilme potansiyeli taşımasından ve kadın ruhunun erdem bakımından erkeklerden daha aşağı olmasından dolayı çok daha önemli bir konu olarak görülmelidir. *Nomoi* diyalogunda açıkça dile getirildiği üzere, hem kadınlar hem de erkekler için bu uygulamaları ortaklaşa düzenlemek *polis*in geleceği ve mutluluğu için çok daha iyi olacaktır.

-SONUÇ-

MÖ V. yüzyıl Atina'sının şartları göz önüne alındığında, Platon'un kadınlara sosyal ve politik alanda yer vermesi, onun gerçekten bir *protofeminist* veya *egaliteryan* olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmektedir. Dönem koşulları içinden bakıldığında, filozofun bu hassas konuda oldukça önemli bir adım attığının açıkça görülmesine karşın, bu tavrın bir *protofeminist* veya cinsiyetler arası eşitliği savunan bir tavır olup olmadığı, tartışmanın ana eksenlerinden birini oluşturmaktadır. Atina toplumuna baktığımız zaman kadınlar, politik ve sosyal bir hayat içinde değildir; aksine evle sınırlandırılmış, çocuk yapma, bakma ve ev işleri döngüsü içinde bir yaşam sürmektedirler. Bu bağlamda Platon'un kadınların politik yaşamda görünür hâle gelmeleri gerektiğine ilişkin düşüncesi, kadınlara toplumda oldukça önemli bir statü kazandırma çabası olarak

⁷⁷ Örneğin Sparta'da da toplu yemekler vardı ama bunlar yalnızca erkekler içindi (Buchan, a.g.e., s. 152).

⁷⁸ Buchan, a.g.e., s. 153

değerlendirilebilir. Platon'un Atina toplumunun göz ardı ettiği veya görmezden geldiği, toplumun neredeyse yarısını oluşturan bir kesime politik alanda önemli bir yer açmış olması dönemin şartları açısından neredeyse devrim niteliğinde bir düşünce olarak yorumlanabilir. Bu durum her ne kadar insanlık tarihinin entelektüel gelişimi açısından büyük önem arz etse de, Platon'un kadınları ne şekilde konumlandığı ayrıntılı olarak incelendiğinde, onun çok da eşitlikçi ve kadının toplumdaki görünümünü arttırma amacı içinde olmadığı açıkça görülebilecek bir diğer husustur. Platon kadınların erkeklerle birlikte eşit bir biçimde politik alanda var olması gerektiğini öngören, kadınları toplumsal yaşamın içinde varolmaları gerektiğine teşvik eden bir filozof olarak okunabilir. Bu fikrin en önemli pekiştireci kadın ve erkeğin her işte ortak olacakları⁷⁹ nosyonudur. Ancak hemen bu aşamada belirtmek gerekir ki, bu yaklaşım, kendi içinde, kadın ve erkeğin birbiriyle eşitmiş gibi düşünülmesi yanlıgısını taşımaktadır. Keza Platon'un eşitlikçi gibi görünen duruşu kadınların erkeklerden daha zayıf olduğu fikrinin üstünde yükselmektedir. Ona göre, geleneksel görüşün destekleyeceği bir biçimde kadınlar bütün işlerde erkeklerden daha zayıftırlar.⁸⁰ Doğaları arasında bu türden bir hiyerarşi olmasına karşın kadınlarla erkeklere aynı işi yaptırmak arzusunda olan Platon için, kadınların doğalarının zayıflığı politik alanda erkeklerle aynı statüde yer almalarına engel değildir. Onların zayıflığı koruyucular sınıfı içinde erkeklerle ortaklaşa iş yapmalarını engellememekte, fakat erkeklerden daha hafif işler yapmaları gerekliliğinin kaynağı olmaktadır.⁸¹ Bu durum iki biçimde yorumlanabilir. Yorumlardan ilki kadın ve erkek arasındaki fiziksel farklılıktan dolayı Platon'un güçlülük-zayıflık ayrımını yaptığı, ikincisi ise Bloom'un öncülüğünü yapmış olduğu yorumdur. Bu yoruma göre, aslında Platon temelleri geleneksel düşüncede olan, erkek kadar ehil bir kadın olamayacağı düşüncesinden vazgeçememiştir.⁸²

İlk yorum, özünde, kadınların yalnızca fizik gerektiren işlerde erkeklerden daha zayıf olduğu fikrini benimsemektedir. Onların fiziksel güçlerinin zayıflığı koruyucular sınıfında kendilerine daha hafif işlerin verilmesine neden olur. Ancak kadınların erkeklerle birlikte eğitim aldığı düşünülürse ve onlarla aynı yoldan geçerek koruyucular sınıfında yer aldıkları göz önüne alınırsa bu yolları başarıyla tamamlayan bir kadının fiziksel anlamda zorluk yaşadığının düşünülmesi zorlaşır. Ayrıca, daha önceden de belirtildiği üzere, Platon'un *Menon* diyalogunda ilgili yetiler her iki cinsiyette de aynı anlamıyla kullanılmaktadır. Diyalogda dile getirildiği gibi, sağlık nasıl ki erkekte de kadında da aynıysa, güç veya kuvvet de yine erkekte ve kadında aynıdır. O halde, kadının gücünün üzerine söylenen her

⁷⁹ Plato, *Politeia (The Republic)*, 451e.

⁸⁰ Plato, *Politeia (The Republic)*, 455e.

⁸¹ Plato, *Politeia (The Republic)*, 457a.

⁸² Bloom, a.g.e., s. 383.

söz, erkeğin gücüyle ilgili söylenen sözle aynı olmalıdır. Yetiler, erkek ve kadın üzerinden değişmemelidir. Aynı eğitim yolundan geçmiş, aynı işi yapmaya muktedir olmuş kimseler arasında bu türden bir ayrımın yapıyor olması, *Politeia* ile *Politeia*'dan öncesine tarihlenen *Menon* diyalogu arasında bu konuda bir uyumsuzluğun oluştuğunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca Platon kadınların erkeklerden bütün işlerde daha zayıf olduğu görüşünü öne sürmesine karşın, hangi işlerin kadınlara, hangi işlerin erkeklere daha uygun olduğuna dair net bir açıklama getirmemektedir. Bu nedenle de diyalogdan kadınların yalnızca fiziksel yetersizliğinden bahsedilip bahsedilmediği de tam olarak çıkarılamaz. Ayrıca kadınların bütün işlerde erkeklerden daha zayıf olduğuna ilişkin fikrin bahsi geçen düşüncenin hemen birkaç satır sonrasında hafif işler görmeleri gerektiği düşüncesiyle tamamlanarak pekiştirilmesi,⁸³ erkekler kadar ehil bir kadının olmadığı fikrini daha da kuvvetlendirmektedir. Keza bu düşünce Platon'un *Timaios* diyalogundaki düşünceleriyle birlikte ele alındığında, düşünürün zayıflık olarak belirlediği özelliğin yalnızca fiziksel bir özellik olmadığı açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Daha güçlü olan cinsiyetin erkek olarak belirlenmesi⁸⁴ ve bedene girmeye ilişkin döngü içinde erkek bedeninde bulunan ruhun olumsuz manada yapıp ettiklerinin kadın bedenine düşmeyle cezalandırılması,⁸⁵ kadının zayıf, irrasyonel, mükemmel olmayan bir cinsiyet olarak görüldüğüne dair önemli bir işarettir. Kadınlar sosyal manada erkeklerle birlikte iş görebilecek konumda ele alınırken, onların zayıflığı ve irrasyonel özelliklerine ilişkin bu anlatımlar Platon'da geleneksel düşünceden kopuşun tam anlamıyla gerçekleşemediğinin bir başka göstergesidir.

Kadınlara ilişkin bir başka önemli husus eril bir eğitim alıyor olmalarıyla ilgilidir. *Politeia* diyalogunda erkeklerle birlikte eğitilmeleri sonucunda kadınların koruyucular sınıfında yer almaları gerektiği öngörülürken, *Nomoi* diyalogunda bu eğitimin açık bir biçimde eril nitelikler taşıması gerektiği dile getirilmektedir.⁸⁶ *Polisin* devamlılığını sağlayacak olan eğitimin eril niteliklere sahip olması gerektiğinin savunulduğu bu diyalogda kadınlar tarafından verilen eğitim, başıboşluğa yol açacağı için kabul görmemektedir. Bu noktada *polis*in devamlılığı problemi iyi ve kötü eğitim modellerinden ziyade, dişil ve eril eğitim modelleri açısından bakılarak değerlendirilmektedir ve kadınlar ancak eril bir eğitim sürecinden geçtiğinde *polis*in mutluluğu, birliği, huzuru ve devamlılığı sağlanabileceği ileri sürülmektedir.

Sonuç olarak, kadınların doğaları gereği erkeklerden daha zayıf olduğunu düşünen Platon'un özellikle kadınlara toplumda yer verme

⁸³ Plato, *Politeia (The Republic)*, 457a

⁸⁴ Plato, *Timaios (Timaeus)*, 42a.

⁸⁵ Plato, *Timaios (Timaeus)*, 90e.

⁸⁶ Platon, *Yasalar*, 694a-695b.

çabasının amacı *Politeia* diyalogunda açık ve seçik bir biçimde anlaşılammamaktadır. *Nomoi* diyalogunda, kadınların erkeklerle birlikte eril bir mantıkla eğitilmeleri ve *polis*in işlerinde birlikte yer almaları, *polis*teki harcamaların veya iş gücü oranının iki kat artacağı ve bu artışın olumlu sonuçlar doğuracağı beklentisi için savunulur.⁸⁷ Bu görüş, toplumdaki her şeyin iyi bir biçimde düzenlenmesi gerektiği üzerinden temellendirilir. Nasıl ki erkeklerin yapıp ettikleri yasalarla düzenleniyor ise, toplumun neredeyse yarısını oluşturan kadınlar hakkında da düzenlemelerin yapılması gerekmektedir. İyi düzenlenmiş bir toplumda, düzensiz şeyler, düzenli olanları her zaman bozar. Erdem bakımından erkeklerden daha aşağı görülen kadınlara ilişkin herhangi bir düzenlenmenin yapılmıyor oluşu ise, yasayla yönetilen bir toplumda kötü sonuçlara yol açacaktır.⁸⁸ Platon'un *Politeia* diyalogunda başlayan kadınların ideal toplumda görünür hâle getirilme hedefi, bu toplumun bozulma ve yozlaşmaya uğramadan sürekliliğinin sağlanması amacını taşımaktadır. Bu şekilde düzenlenmeyen toplum ise, bozulma ve yozlaşma tehlikesiyle her zaman karşı karşıya kalacaktır.

⁸⁷ Platon, *Yasalar*, 804d-805a.

⁸⁸ Platon, *Yasalar*, 781a-781b.

KAYNAKÇA

- Allen, Christine Garside. "Plato on Women", *Feminist Studies*, Vol 2, No. 2/3, USA: Feminist Studies Inc., 1975, ss. 131-138.
- Annas, Julia. "Plato's 'Republic' and Feminism", *Philosophy*, Vol 51, No. 197, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, 1976, ss. 307-321.
- Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 2009.
- Bloom, Allen. *The Republic of Plato Translated With Notes And An Interpretive Essay*, New York: Basic Books, 1991.
- Blundell, Sue, *Women in Ancient Greece*, Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Buchan, Morag. *Women in Plato's Political Theory*, Great Britain: Routledge, 1999.
- Calvert, Brian. "Plato and the Equality of Women", *Phoenix*, Vol. 29, No. 3, Canada: Classical Association of Canada, 1975, ss. 1-43.
- Lucas, J. R. "Because You Are a Woman", *Philosophy içinde*, Vol. 48 No. 184, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, 1973, ss. 161-171.
- McKeen, Catherine. "Why Women Must Guard and Rule in Plato's Kallipolis" *Pacific Philosophical Quarterly* 87, USA: University of Southern California and Blackwell Publ., 2006, ss. 527-548.
- Olugbade, Kola. "Women in Plato's Republic", *The Indian Journal of Political Science*, Vol.50, No. 4, Indian Political Science Assoc. Publ., 1989, ss. 503-518.
- Pierce, Christine. "Republic V", *The Monist*, Vol. 57, No. 1, Women's Liberation: Ethical, Social, and Political Issue, 1973, ss. 1-11.
- Plato "Menon (Meno)", *Laches, Protagoras, Meno, Eutydemus*, çev. W. R. M. Lamb, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 2006, ss. 359-371.
- Plato, "Phaidros (Phaedrus)", *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1914, ss. 405-579.
- Plato, "Timaios (Timaeus)", *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, çev. R. G. Bury, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1929. ss. 3-252.
- Plato, *Politeia (The Republic)* vol I, çev. Paul Shorey, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1963.

Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma

- Plato, *Politeia (The Republic) vol. II*, çev. Paul Shorey, Cambridge: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1963.
- Platon, *Yasalar (Nomoi) Cilt I*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı yay., 1998.
- Platon, *Yasalar (Nomoi) Cilt II*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı yay., 1998.
- Reeve, C. D. C. *Philosopher-Kings*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 2006.
- Saxonhouse, Arlene W. "The Philosopher and The Female in the Political Thought of Plato", *Political Theory*, Vol. 4, No. 2, Sage Publications. 1976, ss. 195-212
- Thucydides, *History of Peloponnesian War Vol I*, UK: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1956.
- Vlastos, Gregory. "Was Plato Feminist?" *Feminist Interpretations of Plato*, ed. Nancy Tuana, USA: Pennsylvania State University, 1994, ss. 11-23.

KANT VE HEGEL DİYALEKTİKLERİNDE ROL DEĞİŞİMİ

Meriç BİLGİÇ*

ÖZET

Bu çalışma, Platon ve özellikle Hegel'in diyalektiği bir bilimsel yöntem olarak öne sürerken, Aristoteles ve özellikle Kant'ın diyalektiği kökten reddettiği düşüncesinin tam aksini savunmayı denemekte, Marx, Russell, Kojève, Adorno ve Desmond'un eleştirilerine de koşut kısa bir Kant-Hegel karşılaştırması vermektedir. Çalışmanın temel tezi, diyalektiğin bilimsel yöntem olarak kullanılmasını reddetmekle ancak diyalektik için karar, eylem süreçlerinde boş bir hareket alanının açıldığıdır. Bu bağlamda, Aristoteles Proairesis'i dianoetik erdemlerin içine katmamakla, Kant da üçlemesini paradoksal bir boşlukta bırakmakla asıl diyalektikçi filozoflardır.

Anahtar Kavramlar: Diyalektik, Platon, Aristoteles, Kant, Hegel.

(Role Reversal of Kant and Hegel in Dialectic)

ABSTRACT

The article supports just the opposite of the idea that Plato and Hegel defends dialectic as a scientific method, and Aristotle and Kant refuse it; and gives an account of a comparison between Kant-Hegel in a parallel with Marx, Russell, Kojève, Adorno and Desmond. The basic idea of the paper is that there can be a room for dialectic in some decision processes when dialectic is refused as a scientific method. In this context, Aristotle is a dialectician since he doesn't include Proairesis in the list of Dianoethikes aretes, and Kant is a dialectician too since the relations of his three faculties are vogue and paradoxical.

Key Words: Dialectic, Platon, Aristoteles, Kant, Hegel.

* Dr., Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim görevlisi

Felsefede diyalektiğe yönelik iki olumlayıcı temel eğilim olduğu söylenebilir: Biri, monist bir ontolojik anlayışla, bilgiye mutlak bir bütünlük olarak ulaşma ve düşüncenin derin, metafizik diyalektiğini açığa çıkartma eğiliminde; diğeri ise, düalist epistemolojik bir anlayışla, bilgiyi bilimsel koşullar çerçevesinde daha yüzeysel ve fakat kesin sınırlarda tutmayı ve bunun dışında da diyalektiği sadece yaratıcı düşünme, karar verme ve eylem alanıyla sınırlandırma eğilimindedir. Platon ve Hegel birinci gruba girmekle tanınırlar. İkinci grup ise diyalektiğin sadece bilimsel, yani felsefi bir yöntem olmasını reddeder ki, en ünlü temsilcileri Aristoteles ve Kant'tır. Bir makalenin fiziksel sınırları içinde bu açıdan filozofların felsefelerini yeniden temellendirme işine girişmeye olanak yoktur. Çok yüzeysel olarak felsefe tarihi üzerine yaygın bir ezberin çok doğru olmadığına, konunun farklı bir açısının da olduğuna işaret etmekle yetinmek durumundayız. Bu nedenle yöntem olarak genelde Hegel'i eleştirip Kant'ın konumuna işaret etmeye çalışacağız.

Problemin tarihsel arka planında, öncelikle Platon'un Menon veya sorgulama paradoksuna düşmesi ve Aristoteles'in *Analitikler*'inde Platon'u ideanın veya "tür"ün tümel (*Kathalou*) bilgisinin tek başına mutlak anlamda ele alınmasına karşı gelmesi ve bildiğimiz mantık bilimini "cins-tür" ilişkisi üzerine kurması vardır. Platon'un *Menon*'daki erdem sorgulaması bir paradoks doğurmuştur çünkü erdem bilisini mutlaklaştırmıştır. Aristoteles çözüm için erdemleri, ahlaksal ve bilişsel, *dianoetik* erdemler olarak ikiye ayırır ve *Psykhé*'nin istek ve gereklerini yönetmeyi onun akıllı, *Logisticon* yanına bırakır. Teorik bilgeliği (*Sophia*), akıl (*Nous*) ve bilimsel düşünmeye (*Episteme*) dayandığı gibi, eyleme karar veren yeti olan *Proairesis* pratik bilgeliğin (*Phronesis*) ve yaratıcı tekniğin (*Techné*) değerlendirmelerinden yararlanır. Fakat sonuç olarak *Proairesis* düşünme süreçlerinin dışındadır, çünkü insanın akıl-dışı etik erdemleri ile dianoetik erdemlerinin verdiği rasyonel bilgiler arasında ilişki kurup karar vermesi ona kalmıştır. İşte bu arada kalıp altın ortayı (*Mesotes*) aramak felsefe dışı bir süreçtir, "insan olmanın ilkesi"dir¹. Burada, tezimiz açısından şu soru öne çıkmakta: *Proairesis* neden *dianoethikes aretes* listesinde yok? Bize göre özellikle yok, çünkü kendisi diyalektik bir süreçtir, yani tümdengelimsel kanıtlama uygulanamaz, kesin bir açıklaması yok karar süreçlerinin, Platon diyalogları gibi, ucu açık. İşte bilimsel bilginin ve doğru etik değerlendirmelerin insanın özgürlüğüne alan açması, karar süreçlerini kişinin dışından işgal etmemesi ve insanın özgürlüğü böyle olanaklı oluyor.

Kant Eski Yunan filozoflarını Leibniz ve Wolf üzerinden biliyor olsa da, belki sadece bizim değil, kendisinin bile şaşıracağı kadar epistemolojisi ve etiği yoğun Aristotelesçi kavramsallaştırmalarla biçimlenmiştir.

¹ Aristoteles; *HΘIKA NIKOMAXEIA / Nikomakhos'a Etik*; (Çev. Babür, S.); Ayraç Yayınları; Ankara 1998; s. 115.

Proairesis Kant'ta Yargı Gücü, *Urteilkraft* olur. Teorik aklın (*Nous*) bilgisini ve pratik aklın isteklerinin (*Phronesis*) ahlak yasası çerçevesinde değerlendirilmesini, zorunluluğun ve özgürlüğün yasalarını özgürlük yaratacak şekilde yaratıcı bir karara bağlayacak olan yargı gücüdür ve onun özgürlük doğurmasını ancak "umut edebiliriz". Çünkü ahlak yasası transandantal mantık düzleminde bir meta-etik yasadır ve bize ne isteyeceğimizi değil, istemeyi nasıl isteyeceğimizi söyler, yorumlaması kişinin etik olgunluğuna bağlıdır: "Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin"².

Ayrıca Kant'ta yargı gücünün özgürlüğe yola açması net olarak temellendirilmemiş, özgürlük sorununun diyalektik doğuracak paradoksal yapısı korunmuştur. Kantçı paradoks denen bu duruma göre özgürlük kendine, özerkliğe, ahlak yasasına bağlanmıştır: "Özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*'sidir [varlık nedeni], ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir [bilme nedeni]"³. İşte, üç yeti arasındaki boşluk, yargı gücünün özgürlüğü belirleyememesi ve kararın bilimsel bilgilerle sınırlanan bir meta-ahlak yasasının yorumlanmasına bağlanması empirik bir öznenin diyalektik karşılaştırmalar yapabileceği bir hareket boşluğu bırakmaktadır. Bütün bu pratik karar verme süreçlerini kültürel güdülenmeleri üreten diyalektik illüzyonlara karşı eleştirel bir felsefi düşünüm mesafesinden temkinli yapmak da bir anlamda bir karşı diyalektik yapmaktır. Sonuçta Kant, bilimsel bilginin ve felsefenin alanını tanımlayıp sınırını çizmek ve metodolojisini belirlemekle ve kültürel diyalektiğin üreteceği illüzyonlara karşı uyarmakla kişinin kendi akıl yürütmesini izleyebileceği boş bir diyalektik alanı açmış olur.

Hegel Kantçı paradoksu tanımlamış ve özgürlüğün zaman kategorisinde, tarih içinde, köle-efendi dikotomisi arasında diyalektiğin sonunda üreyeceğini göstererek çözmeyi denemiştir. Tez-karşı tez arasında transandantal diyalektik bir illüzyon değildir, tarihsel, içkin bilinç deneyimlerinin (*erfahrung*) rasyonel olarak gelişen bir gerçekliği vardır. Tarihin diyalektik, bilimsel mantığına uygun davranmakla hakikat (*wirklichkeit*) rasyonel bir gelişim gösterir. "Rasyonel olan etkin gerçektir [*actual, wirklich*], etkin gerçek olan rasyoneldir"⁴. Gerçekliğin illüzyon olduğu durum, daha kavramsal netlik kazanmadığı durumdur ve Hegel ulaştığı ileri felsefi düzeyden tarihin geçmiş aklını okuyup sıkı bir kavramsal betimlemesini herkes için vermektedir.

Kant'ın felsefi eyleminin niyeti, tekil bilimsel bilgisinin temellerine sezgisel olarak ulaşmak, bilginin -spekülyasyondan ayıran- transcendental

²Kant, I.; *Pratik Aklın Eleştirisi*; (Çev. Kuçuradi, İ.); II. Baskı; Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları; Ankara 1994; s. 35.

³ Kant; *age*; s. 4.

⁴ Hegel, G. W. F.; *Philosophy of Rights*; (Çev. Knox, T.M.); Clarendon Press; Oxford: 1942; s. 10.

temellerini kanıtlayıcı, tümdengelsel kesinlikte sergilemek ve oradan yola çıkarak tümevarımsal bir metodoloji ile bütünlüğe uzanan arkitektonik, bilimsel yolu açmak ve böylece tarihsel olarak içine düştüğümüz kültürel, psikik diyalektik spekülasyonların arasından kurtulmak, mantıksal temelli, temiz bilgiye ulaşmak, varlığın ezici tarihsel gerçekliği karşısında insanın eline özgürleştirici bilimsel, felsefi bir metodoloji vererek **önünü açmak**, ileriye dönük eyleminde onu iyimser ümitleri, insancıl hayalleri ve tümevarımsal yaratıcılığıyla yalnız bırakmaktır; Hegel'in felsefi eyleminin temelindeki niyet ise mantıksal olarak tam ters yönde, tarihsel olarak içinde düştüğümüz kutsal-insancıl, iyi kültürel, psikik havuzun diyalektik temelli doğal-kutsal mantığını gözleyerek ve deneyimleyerek keşfedip, tümevarımsal, rasyonel spekülasyonlarla varlığın Bütünlük'ünün devinim mantığına ulaşmak ve varlığın spekülatif Bütünlük mantığından yola çıkarak tümdengelsel bilimsel kesinlikle saptanan tekil durumların bütünsel bilgisini insanların fazla düşüncelerine gerek kalmadan hazır **önüne koymak**, insanın düşünsel yaratıcılığını varlığın bu rasyonel bütünlüğüne pratikte katılma yollarını bulmaya ayırmaktır.

Kant'ın Bütünlük teklifi filozoflara, bilim insanlarına dönük ve kavrayışı Transcendental mantık düzleminde epistemolojik ve metodolojik bir yaklaşımla yaşam dünyasına karşı bir mesafe kazandırırken, Hegel'in ki bir dinsel pratik gibi topluma dönük ve içkinlik düzleminde bilinçli olarak deneyimlenen ontolojik bir yaşam evreninin içine davet etmektedir. Kant diyalektiği reddederken, diyalektiği aslında Aristoteles gibi, bir bilme yolu olarak reddetmekte ve diğer bir anlamda da Aristotelesçi tarzda bir bilme metodolojisi ile insanın, kurumların yaşam karşısındaki diyalektik ilişkisinin içinde düşünömsel, yaratıcı yargı gücünü kullanmaya olanak kazandırmaktadır. Diyalektik bilmeyi reddederken kazandırdığı temiz aralıkta diyalektik pratiğe olanak sağlayan Kant'a karşı, Hegel diyalektik bilmeyi, mantığını ve ontolojisini belirlemekle diyalektik pratiğe yer bırakmayacak kadar yaratıcı düşünümü olanaksız kılmaktadır. Sorun, ilkesel düzlemde bir *prote philosophia*, biçimsel bir bilgi bütünlüğü, transcendental bir mantık yerine, Hegel'in bilginin gerçekten, içeriksel bütünlüğünü, içkin bir mantığı ileri sürmesidir. Bu durumda bilgi veya tümel, genel olan Bütünlük birlik-çokluk ilişkisi içinde inşa edilmemekte, birlik-çokluk ilişkisi kurulamamaktadır. Çünkü Bütünlük Parmenides ve Platon'da olduğu gibi, hazır, mutlak bir yapı olarak verilmiş ve birlik-çokluk ilişkisinden koparılmıştır. Evet, Parmenides'in dediği gibi, "varolmak ile düşünmek eylemi bir tek eylemdir", fakat bu bütünlüğü "varlık vardır, yokluk yoktur" gibi varlığı mutlaklaştırıp düşünsel bir varlığa dönüştürmek düşünmenin tümelleri ile tekil varlık durumları, özdeşlikler ile ayrımlar arasında diyalektiği yok eder, birlik-çokluk ilişkisini, düşünmeyi olanaksızlaştırır. Böylece tekil varlık durumları karşısında düşünmenin diyalektik bir ilişkiye girmesine gerek kalmaz, çünkü işte burada Tanrı adına peygamber edasıyla

kurulmuş, hazır düşünölmüş olan bir Bütönlük mantığı, varlığın hazır bilgisi vardır. Ne varlığın, düşünmeden bağımsız sürekliliği ne de düşünmenin kişisel yaratıcı olanağı ve bireysel istenç Parmenidesçilerin ve Hegel'in umurundadır. Hegel zaten tarihsel akıl, *Geist* karşısında bireysel istençlerin varlığını, bireysel akli reddeder; bireylerin yetersizliği koca tarihi yazamaz, tarih bireylerini üretir. Tarihini anlamak ve tarihin aklına katılmakla çok nadir bazı insanlar tarihten bağımsızlaşır.

Diyalektiğin tarihsel serüvenini aşır tarih üstü bir senteze, varlığın Bütönlük'ünün Kavram'ına ulaşmak, kendini hakikate adayarak sonunda karşısında diyalektik bir değişim deneyimleyebileceği kadar yeni bir olumsuzlama yaşayamayacağı, insanlık tarihinin kültürel mirasını özümsemiş, doygun, genel ve bir yetkin bilinç seviyesine ulaşmak, kendi bireyselliğinden görece bağımsızlaşarak genel olanda kendi bireysel genelliğini onaylamak, tümel olanın içinde tekil olmanın geriliminde yaşamak, kendinin ayırımını doğrudan deneyimleyerek genel kendi Kavramıyla doğrudan özdeşleşebilen bir bilinç durumunu açıkça ve hayranlıkla seyretmek, binlerce yıldır kendini, özgürlüğünü arayan insanın tarihsel çabasını özümseyip tamamlama ve kendini yarattığının bilincine ve bütönlüğün estetik hazzına erme Hegel ve başka filozofların hakiki deneyimleridir. Böyle bir bilinç durumu vardır. Fakat bu bilinç seviyesi, Hegel'in de işaret ettiği gibi, tamamlanacak bir *sofos* yolu değil, aksine tümelliği ve tekilliği arasında tümel seviyede, *filosofos* gibi, bir gerilim içinde yaşama durumudur. Kant'ta bilme, istemenin veya zorunluluğun ve özgürlüğün yasalarının yargı gücü ile en yüksek iyiyi yaratacak bir sentezle eyleme taşınması, yaşamı üretmesi Evren ve Tanrı idelerinin Ruh idesinde yaratıcı bir sentezle bilerek tamamlanmasını istemeye bağlıydı. Kant metinlerinde örtük olan bu, Oğul ile Baba arasında Kutsal Ruh'un aracılığı şeklindeki Hıristiyan motifleri Hermetizme meraklı Hegel'de Yahudi ve Hıristiyan motiflerinin bir sentezine götürmüş, üçlünün üçlü dönüşümünün sonunda tamamlanmasıyla on adıma çıkan, çok daha karmaşık bir sentez ortaya çıkmıştır. Her bilge kendi ulaştığı en son genellik noktasını evrensel teklik noktası sanmakta, kültürle koşullandığını görememektedir. Bir tek Kant, transcendental diyalektik adını verdiği bu durumun kaçınılmaz olduğunu ve bu kaçınılmazlığını bilerek onun illüzyonundan kurtulabileceğini belirtmiştir. Biz burada, Kant ile Hegel arasında, diyalektiğin içkin değil fakat transcendental mantığının kültürel idelere girmeden de, matematiksel olarak kurulabileceğini, doğal veya yapay zekanın bütönlüğünün saf matematiksel öz-inşasının olanaklı olduğunu belirtmekle yetiniyoruz.

Hegel diyalektiğinde sentezin, Napoleon'da karakterleşen burjuva öznesini resmettiği, Hegel'in Avrupa'daki büyük dönüşümün ideoloğu olduğu gerçektir. Hegel, yeni özneyi Avrupa felsefe geleneğinin yüksek genelleme gücü ile donatmış, tanrısal ve doğal güçlerle bezemiş, ona bir

teorik kimlik biçmiştir. Ereği kendisi olan doğal, canlı ve ilahi töz tanrısal bir sevgi oyununun nesnesi olarak yüceltilince artık Marx'ın gözünde iyice karikatürü çıkarılabilecek, haklı olarak ciddiyetten uzak bir romantizme dönüşür. *Alman İdeolojisi*'nde Marx için bilinç, kavramların ve idealarn ürününü, öncelikle maddesel bir etkinlikle, insanlar arasındaki maddesel bir ilişki düzeniyle ve gerçek yaşamın dili ile beraberce doğrudan oluşan bir ara-dokuma terkididir (*interwoven*). İnsanın tasarlaması, düşünmesi, fikir alışveriş ilişkileri, bu zeminde, doğrudan maddesel davranış ve ilişkiler trafiği olarak ortaya çıkar. Bilinç yaşamı değil, yaşam bilinci belirler. Hegel'de tözün özne ve tözün, yani öznenin kendini diyalektikle ortaya koyuşunun da hakikat olarak görünmesine karşın Marx, tözün madde, maddenin kendini diyalektikle sergilemesini de hakikat olarak görür. Buradan basitçe bilinç içeriklerinin maddi toplumsal ilişkilerce belirlendiği anlaşılmalıdır. Bilinç içerikleri, kavramlar, tasarımlar maddi yaşam ilişkilerinde ortaya çıkmakta ve fakat bir karşılıklı- birbirini-dokuma (*interwoven!*) düzeni içinde, toplumsal çıkar ilişkileri de bilinç yapıları halinde, düşünce olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat elbette bilinç içerikleri gökten düşmeyeceğine göre, toplumsal ilişkilerden derleneceklerdir. Kişilerin ve Tin'in istencinden bağımsız olarak, üretim ilişkilerinin toplamı toplumun ekonomik yapısını oluşturur, toplumsal, politik, entelektüel yaşamı koşullar.

Marx'ın sorunu haklı olarak diyalektik adımların üçüncüsünde, Hegel'in sentezindedir. Yoksa diyalektiğin tez-antitez şeklindeki olumsuzlayıcı karakterini Marx 1844 *Elyazmaları*'nda bir başarı olarak görür: "*Hegel, insanın kendini yaratmasını süreç, nesnenin kaybolmasının nesneleştirilmesi, yabancılaşma ve bu yabancılaşmanın aşkınlığı olarak kavramaktadır, ki o halde emeğin doğasını kavramaktadır ve kendi emeğinin sonucu olarak nesnel insanı tasarlar (doğrudur, çünkü kendisi gerçek insandır)*"⁵. Çünkü Hegel kendinde örnek olarak kendi-türünün-gücünü öne sürmektedir. Hegel'in sentezini kendinin gerçek varoluşuyla sınırlasak, kendi varoluşunu yorumlayışı olarak bir sorun olmayacaktır. Kendisi hem gerçek bir nesnedir, hem de kendi düşüncelerinin bütünü olarak bir öznedir. Eylemde düşünce ve varoluş birleşir ve kişinin edimsel gerçekliğini oluşturur. Fakat sorun, Hegel'in kendi öznesini dünyanın tarihsel varoluşu içinde edimsel ve evrensel bir varoluş olarak sunmasıdır. Bu hatasının arkasında bütün bir skolastik gelenek ve Kant vardır. Hegel kolaylıkla kendi düşüncesini, özünü *existentia* olarak sunabilmiştir. Marx da aslında, varlığın özü, maddenin düşünceyi belirlemesi şeklinde Hegel'in metafiziğini tersine çevirmekle skolastik geleneğe bulaşır.

⁵ Marx, K.; *Economic and Philosophical Manuscripts* [1844], içinde Fromm, E., *Marx's Concept of Man*, (87-197); (Çev. Bottomore, T.B.); 5. Basım; Frederick Ungar Publishing Company; NewYork 1963; s. 177.

Bu bağlamda Marx, Hegel'in gerçek varoluş kipinin "soyutlama" olduğunu söyler. Ona göre Hegel, çift katlı bir hata etmiştir⁶: Birincisi, refah, devletin gücü, vb.ni, insandan yabancılaşmış varlıklar olarak tasarlar ve onları sadece kendilerinin düşünsel biçimleri içinde tasarlar. Sosyo-ekonomik durumlar ve kurumlar düşünsel varlıklar olarak kabul edilmiştir. İkincisi, insan için olan nesnel dünyanın açıklanması, uygun hale getirilmesi veya bu sürecin gözlenmesi Hegel'de duyumsayıp, din ve devlet gücü olarak, düşünsel bir fenomen, mantıksal, spekülatif bir zihin olarak ortaya çıkar.

Şimdi, bu Hegel eleştirileriyle, dönüp eleştirinin sahibine bakarsak, onun da bu eleştiriden temiz çıkamadığını görürüz. Birinci eleştirinin geçerli olduğu konusunda Marx ile aynı fikirde olmak ikinci eleştiriden Marx'ın kendini kurtaramaz. Acaba Marx tarihe tarih üstü bir gerçeklik düzleminden mi bakmaktadır, yoksa o da tarihi kurmamakta mıdır, tarih her durumda kurulan, öyle düşünülen tarih değil midir? Monist metafizik tercihi ruhtan maddeye kaydırmak ve tarihi maddeci gözlerle bakmak, tarihi, düşünülen, kurulan bir tarih olmaktan kurtaramaz. Marx da Hegel gibi tarihi kurmaktan çekinmez. Yaptığı şey maddeci spekülasyondur. İster monist, ister dualist, ister maddeci, ister ruhçu olsun bütün bu metafizik yaklaşımlar tarihsel bilginin doğruluğu konusunda bir ayrıcalığa sahip değildirler, farkları sadece kendileridir. Tarihi pek çok açılardan anlamak denenebilir, farklı tarihler yazılabilir. Fakat tarihsel bilginin doğruluğu sorunu başka bir sorundur. Tarihsel fenomenlerin anlamları, onlara yaklaşım açıları veya doğru tarih bilgisini isteyen yönelimsellik biçimleri çözümlenmeden ve eldeki tarih bilgilerinin soykütük çözümlenmesi yapılmadan ortaya çıkarılamazlar.⁷ Marx'ın Hegel'e karşı durduğu sağlam tarihsel konuma rağmen felsefeyi kökten reddetme eğilimi ondaki teorik zayıf noktaların da nedenidir. Örneğin *Felsefenin Sefaleti* bu teorik kopuşu anlatır. "*Bütün şeylerin bir mantıksal kategoriye ve her hareketin, her üretim eyleminin yönteme indirgenmesinden doğal olarak çıkacak sonuç, her ürün ve üretim yığınının, her şeyler ve hareketler toplamının bir uygulamalı metafizik biçimine indirgenebileceğidir*"⁸. Oysa ne kadar haklı da olsa, sonuç olarak kendisi de bir karşı metafizik konumdan, maddecilikten yaşamı ve üretim ilişkilerini tanımlamaktadır.

İkisinin karşıtlığını Hegel'in çılgın "mülkiyet" kategorisinden izleyebiliriz. Konu, ekonomi biliminin basit kategorilerinin tarihsel ve doğal olan, daha somut bazı kategorilerden sonra gelmesidir. Mülkiyet kategorisinin de temelinde basit olarak, "sahiplik" kategorisi vardır. Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde şöyle der: "*Hak, öncelikle, özgürlüğün ona [hakka]*

⁶ Marx; age; s. 175-177.

⁷ Doğrudan tarih ve doğruluk konularını ele alan önemli bir kaynak olarak bkz. Bernard Williams; *Truth and Truthfulness*; Princeton University Press; Princeton 2002.

⁸ Marx, K; *Felsefenin Sefaleti*; (Çev., Kardam, A.); Sol Yayınları; İstanbul 1992; s. 98.

doğrudan bir biçimde sunduğu bir somutlaşma olanağıdır, yani, (a) sahiplik [possession], (...). (b) Kendini başkalarından ayıran bir karşılıklı ilişkiye giren kişi [için temeldir]"⁹.

Marx, *Grundrisse*'de Hegel'in, hukuk felsefesinde hukuksal ilişkilerin başlangıcı olarak "sahiplik" kategorisini belirlemesini haklı bulur. Fakat bu kurgusal fikri hemen düzeltir ve tarihsel gerçekçi bir zemine oturtur: "sahiplik hukuksal bir ilişki değildir. (...) Tam tersine, sahiplik, bu "daha somut hukuki kategori"nin varlığını önvarsayar"¹⁰. Yani, hukuk kuralları oluşmadan daha "sahiplik" kategorisi, "mülkiyet" kategorisi ve mülkiyet hukukunun temelini oluşturur. Oluşturulan veya geliştirilen kategoriler "tarihsel bakımdan varlığını sürdürmekte olan daha gelişmiş bir bütüne bağlı ilişkileri ifade" edebilmektedir. Böylece basitten karmaşaya doğru soyut düşünce gerçek tarih içinde gelişerek ilerler.

Marx'ın toprak mülkiyetini ele aldığı ve bu konuda Hegel'i haklı olarak şiddetle eleştirdiği çok net ifadeleri daha çok *Kapital*'de buluyoruz. Hegel gerçekten şaşırtıcı bir görüşe sahiptir: "Bir kişi, herhangi bir şeye ve her şeye göz dikme ve onu kendinin kılma hakkına, kendi öz ereği olarak sahiptir, çünkü o şey kendinde böyle bir ereğe sahip değildir ve o şey yazgısını ve ruhunu bu kişinin istencinden alır. Bu, insanın her 'şey' üzerinde sahip olduğu mutlak el koyma hakkıdır"¹¹. Hegel insana söylenecek söz bırakmıyor. Fakat Marx *Kapital*'inde söylemek zorundadır: "Hiçbir şey, Hegel'in geliştirdiği özel toprak mülkiyetinden daha komik olamaz. [Toprak mülkiyeti gerçek toplumsal ilişkilerle somut olarak sınırlanmış bir ilişki değil], insanın doğayla bir ilişkisi, insanın her şeyi mülk edinmekte mutlak bir hakkıdır"¹². Hegel'i izlersek bir insanın kişi olabilmesi için toprak sahibi olması gerektiği çıkar. Fakat bu görüş çok iyimserdir. Çünkü bir kişi – Hegel'e bakarsak, nereye kadar olduğu sonsuza gidecek kadar belirsiz – kendine bir toprak çevirip sınır çizdiği zaman kendi dışında herkesi dışlamış olur. Başkaları da aynı hakka sahip olduğu için (?) burada burjuva düşünme biçiminin sorgulanması gerekiyor. Toprak mülkiyeti diğer mülkiyet türlerinden farklıdır, çünkü toprak, insanların, onun üzerinde nasıl bir bölüşüm yaptıklarına bakmadan bir bütün olarak organik varlığını sürdürür veya sürdürmez. Bir kişinin kendi toprağına zehir akıtması çevre toprakları ve sonunda bütün yerküreyi etkileyebilmektedir. Toprak mülkiyeti tarihte halk yığınlarının bütün sömürülme biçimlerinin temeli olduğu gibi kapitalizmin de değişmez temelidir. Her insan elbette doğmakla aslında doğal olarak

⁹ Hegel, G. W. F.; *Philosophy of Rights*; (Çev. Knox, T.M.); Clarendon Press; Oxford: 1942; s. 38.

¹⁰ *Grundrisse I*; (Çev. Gelen, A.); Sol Yayınları İstanbul 1999; s. 39.

¹¹ Hegel, G. W. F.; *Philosophy of Rights*; (Çev. Knox, T.M.); Clarendon Press; Oxford: 1942; s. 41.

¹² *Kapital, C. III*; (Çev. Bilgi, A.); Sol Yayınları; İstanbul 2003; s. 544.

toprak üzerinde hak sahibi olur. Bir insanoğlundan bu hakkı almak ve toprağa keyfince sahip olmak haksızlıktır.

Frankfurt Okulu ve Theodor W. Adorno da Hegel'in Bütünlük, Evrensellik düşüncesine karşı güçlü bir iddia ileri sürmüş ve sentez evresini reddetmiştir. Ona göre diyalektik olumsuzlamayı olumsuzlamakla bir olumlamaya ulaşılmaz, diyalektik olumsuzlama eylemi içinde kalmaya devam edilir: “Şayet [Hegelci için diyalektik] bütünlük halinde kesin sona vardırılsa, diyalektik, özdeşlik ilkesine geri giden bir bütünlük [toplam] olacaktır”¹³. Özdeşlik ilkesi Adorno'ya göre düşüncenin benzerliklere dayalı kavramsal bir düzene konmasıdır ve doğal çeşitliliği bozan ideolojik bir saldırdır. Bir Bütünlük beklentisi içinde bulunduğu sürece, bize uymadığı için farklılaştırdığımız, başkalaştırdığımız gerçek çelişkiler göz ardı edilecek ve bir birliğe girme çabasına sokulacaklardır. Özdeşlik ilkesi yani Aristoteles mantığı üzerine kurulan bilim ideolojinin güç isteğinin ortaya çıkışıdır. “Düşüncenin benzerliği ile hakikati birbirine karıştırılmaktadır”¹⁴.

Adorno'nun *Olumsuz Diyalektik* adlı kitabı bu düşünceler çerçevesinde yetkin ve tutarlı bir ontolojik teori sergilemekte ve ikna edici görünmektedir. Diyalektik özdeş olmamanın tutarlı bir ifadesidir ve bir başlangıç noktası da yoktur. Bu nedenle Adorno kendi düşüncesinin yetersizliğini ve hatalarını baştan kabul etmekte hatta gerçeklik karşısında düşünmenin meşruluğunu reddetmektedir. “Özdeşliğin ortaya çıkışı düşüncenin kendisinde, onun saf biçiminde içerilmektedir. Düşünmek özdeşlemektir”¹⁵. Kant'ın aklın saf ideleri için verdiği, “kavramsal bütünlük sadece boş bir görünüştür” tanımı bütün tümel kavramlara genellenmekte, böylece düşünmek olanaksızlaşmaktadır. Ünlü kitabı *Estetik Teori* de düşüncenin meşruluğunu reddetme ve ancak sanatı, olumsuzlayıcı bir diyalektikle yaratıcı eylemi onaylama üzerine kurulmuştur: “Sanatta benzetme, kavramsal dolayım yoktur, çünkü içerdikleri, çokluk birlik ilişkisinde estetik bütünlük taşımazlar. Ortaya çıkan [estetik] bütünlük sezgisel ve doğrudandır (...) Kant'ın da işaret ettiği gibi, çokluğun nedensel ilişkileri için bir birlikle anlama ulaşmaz”¹⁶. Hoşlanmanın olduğu gibi, diyalektiğin de nedensel koşullarından bağımsızlaşmak için, diyalektiği olumsuzlayan bir karşı diyalektik içinde yaratıcı, güzel eylem olanaklıdır. Kant felsefesinin “eleştirelilik” işlevini üstlenmesi ve içerdiği diyalektiği takdir etmesiyle, “negatif diyalektik” düşüncesi içinde Adorno sıkı bir Kantçıdır; onun “eleştirel kuramı” bu bağlamda, sadece yaratıcılığın “bütünlük”, “anlam” ve “rasyonellik” ile ilişkisini reddetmektedir.

¹³ Adorno, T. W.; *Negative Dialectics*; (Ashton, E. B. Ed.); Routledge; London 1990; s. 182.

¹⁴ Adorno; age; s. 5.

¹⁵ Adorno; age; s. 5.

¹⁶ Adorno, T. W.; *Aesthetic Theory*. (Adorno, G., Tiedeman, R. Ed.; Çev. Hullot-Kentor, R.); Continuum International; London 2004; s. 184.

Adorno'nun yaptığı, reddettiği Parmenidesçi mantık kadar uç bir teknik hatadır. Parmenides varoluşu düşünmenin içine emerek düşünceyle özdeşleştirmiş, varlığa olanak tanımamıştı. Adorno da düşünmeyi varolmanın içine emerek varolmakla özdeşleştirmiş ve düşünmeyi olanaksızlaştırmıştır. Kendisi de bilincin kendini oluşturacak kaçınılmaz içkin doğasının bu, düşüncenin özdeşlik ve çelişkinin kaynaşması olduğunu¹⁷ çok iyi bilmekte ve bile bile düşünme olanağını iptal etmektedir. Adorno'nun da karavana atışında kaçırdığı şey, bilincin empirik tamalgıyı kendiliğinden içkinlik düzleminde bir kavram organizasyonuna sokmadığı, transcendental tamalgının katılımı ile empirik bilmenin olanaklı olduğudur. Başka bir deyişle, Kant ve Aristoteles'in, insanı bilmekle insanlaştıracak teorik, bilimsel Bütünlük ilkesinin içkin değil, transcendental bir bütünlük ilkesi olmakla üstlendiği rolü takdir edememiş olmasıdır. Dayandığı Marx bile bu hataya düşmemiş, yabancılaşmaya karşı insanın veya bilincin, düşüncenin özdeşleşmesini hedeflemiş, insanlığın özgürlüğünü hedefleyen aydınlanmacı düşünceleri örtük de olsa düşüncesinin temelini almıştı. Adorno'yu yanıltan konu Hegel'in Parmenidesçi tavrı ve Bütünlük ilkesini içkin bir diyalektik mantığa taşımasıdır.

Hegel mantığı dahiyane, büyük bir buluştur fakat tarihsel, içkin uygulamalardan çekmek ve Kant'ın transcendental diyalektik başlığında yeniden değerlendirmek daha doğru olacaktır. Bütünlük düşüncesini reddeden ilk itiraz Russell'dan gelmiştir. Fakat Russell bilimsel bütünlük düşüncesine karşı gelirken Aristoteles ve Kant'ın bütünlük ilkesini transcendental düzlemde kurduğunu atlamış ve Hegel'in *immanent*, içkin bütünlük düşüncesini yanlışlamıştır. Bilimlerin ürettiği bilgi içeriklerinin bütünlüğünü savunmak Russell'ın da haklı olarak vurguladığı gibi mistik bir hayal ve mantık hatasıdır: "*Mistik aydınlanmanın en ikna edici yönlerinden biri, felsefede monizme, dinde panteizme yol açan şu, herşeyin ortaya çıkan birliğinin aşıkırlığıdır. Parmenides'le başlayıp Hegel ile ve takipçileriyle doruğuna ulaşan Süslü bir mantık, dereceli olarak evrenin bölünmez bir Bütün olduğunu kanıtlamayı geliştirdiler. (...) mistisizmi savunan bu mantık bana teknik eleştiriye açık ve hatalı bir mantık olarak görünüyor*"¹⁸.

Hegel'in diyalektik yönteminin hakiki bir diyalektik olmadığını net ifade edebilen iki önemli filozof dikkat çekici görünüyor. Bunlardan biri Alexandre Kojève, diğeri de William Desmond'dır. Kojève göre, Hegel için "Kavram" a düşen işlev kendi gerçekliğini olduğu gibi, hiçbir şey yapmadan, "*nasıl varoluşuyorsa öyle açığa-vurmaktan ya da betimlemekten başka bir şey*"¹⁹ değildir. Demek ki, düşünmeyi belirleyen Varlıktır. Varlığın anlama yetisine ilişkin, diyalektik, rasyonel ve spekülasyon yanlarını bir Bütünlük

¹⁷ Adorno; 1990; s. 6.

¹⁸ Russell, B.; *On Religion*; Routledge; NewYork 1999; s. 121.

¹⁹ Kojève, A.; *Hegel Felsefesine Giriş*; (Çev. Hilav, S.); Yapı Kredi Yayınları; İstanbul 2000; s. 172.

olarak açığa vurabildiği için ve vurabildiği ölçüde diyalektiktir. Açığa vurulma düşünme tarafında gerçekleştiği için diyalektik niteliğin düşünceye özgü olup Varlığı belirlediği düşünülebilse de bu Hegel için yanlıştır. Hatta tersi doğrudur. Evet, Parmenides'in düşündüğü gibi, Kavram ile Varlık beraber oluşmaktadır. "İnsan olmasaydı Varlık [Sein; m.b.] dilsiz olacaktı, yani orada (Dasein) olacaktı ama asıl -Hakikat (das Wahre) olmayacaktı diyebiliriz"²⁰. Fakat diyalektiğin özel ve belirleyici niteliği olan olumsuzlama Varlığa aittir. "Varlıkta Düşüncenin ve Varlığın düşüncesinin olmasının nedeni, Varlığın [var olmakla] diyalektik (..), olumsuz ya da olumsuzlayıcı bir öge içermesidir"²¹.

İşte bu, çift yönlü olmayan belirlenmiş düşünmenin yöntemini de belirler. *Fenomenoloji*'nin Önsöz'ünde ve Giriş'inde belirttiği gibi, bilimsel bilgi incelenen konunun içine dalar ve bir taraf olarak deneysel gerçeğin diyalektik adımlarını izler, içeriği toplarlar, sonra kendine döner, Varlığın hakikatini toplu bir bakış halinde açığa verir. Düşünmenin işlevi tam olarak, Varlığa ve gerçekliğe tam uygun olan, bilimsel felsefi yöntem ile, yani hiçbir şey yapmadan, hiçbir şey değiştirmeden kusursuz bir ayna gibi edilgin bir seyredişle (*contemplation*) kendinde, Varlığın yansımaya aracılık etmekle ve hakikatin "katıksız ve yalın bir betimlemesiyle sınırlıdır" ve bu, "Hegelci yöntem asla diyalektik değildir (...), terimin Husserlci anlamında *fenomenolojiktir*"²². Onu fenomenolojik yapan nitelikler seyredişsel (*contemplative*) olması ve hakikati, doğru gerçekliği edilgen aracılıkla kendinde yansıtmasıdır.

Kojéve buradan yola çıkarak Hegel'in yönteminin bir yöntemin olmaması, kendi bilim yöntemini geliştirmemek olduğunu, Hegel'e göre hakikatin böyle bir teslimiyetle yakalanacağını söyler²³. Kojéve'i Husserl'in dilinden konuşturursak Hegel'in şöyle düşündüğü söylenebilir: Sıradan bilimin bilgisi olgusunu yönelimselliklerinden bağımsızmışçasına ele alır. Bu kopukluk bilimsel bilgiyi öznenin yönelimselliği içinde geri götürmemizi, redüksiyonla istekten, istençten, siyasal, baskın gücün, popüler kültürün çarpıtmasından ayırıştırılmamızı ve olgunun asıl anlamını, hakikatini, bilgi değerini görmemizi olanaksız kılar. Sıradan bilim somut gerçeği veremez, o "kendinde şey"ine hiçbir zaman ulaşamaz, çünkü o, akıl aracılığıyla somut gerçekle değil, anlama yetisi aracılığıyla, bir soyutlamayla uğraşmaktadır. Bu bilim, kendi yöneliminde, dünyayı insana göre dönüşüme uğratma isteğinden doğar ve amacı doğruluk değil, güç ve teknolojidir; edilgen olmadığı, varlığın diyalektik yapısını bozduğu için gerçeği doğru olarak açığa vuran hakikatini veremez. Bilim adamı kendini somut gerçeğe teslim etmeli ve deneyden gördüğünü diyalektik yapısı içinde betimlemeyle

²⁰ Kojéve, age; s. 192.

²¹ Kojéve, age; s. 172.

²² Kojéve, age; s. 173.

²³ Kojéve, age; s. 178.

aktarmalıdır. Kojève bu özellikleriyle Hegel'in yönteminin "katıksız olarak empirik ya da pozitivist olduğu"nun söylenebileceğini belirtir²⁴. Biz de aynı şekilde Hegel'in söyleminin kendisinin, karşı geldiği diyalektik olmayan felsefeler gibi, dolaylı olanı doğrudanmış gibi vermeye kalkan bir söylemle aynı fetişizme düştüğünü söyleyebiliriz. Bilgine düşen diyalektik hareketi olduğu gibi yansıtmaktır, diyalektik yöntemle etkin olarak düşünmek, karşıt savlar arasında çözüm aramak, tartışmak, diyalog değildir asla. Hegel böylece bilinçli olarak diyalektiği felsefe yöntemi olarak ilk reddeden kişi olmayı da başarmıştır.

Şimdi Hegel diyalektiğinin sonuna, senteze bakarsak Hegel'in diyalektik söylem üzerine bir söylem geliştirdiğini görürüz. Bunu başardığı kadarıyla Hegel felsefesi diyalektiği yansıtır ama sentezin kendisi diyalektik nitelikte belirlenmemiştir. Bu haliyle onun diyalektiği sona ermiş, yanlışlanamayan, mutlak, zorunlu, ebedi hakikatin ifadesidir. Bu haliyle tarih Hegel'in dilinden sona gelmiş, olgunluğa ermiştir. Bunu tartışma süreçlerinin diyalektikte olgunlaşma ile artık antitez ileri sürülemeyecek hale gelmesi ile, antitez kalmadığında anlarız. Bu bir kısır döngüdür fakat o bu sona inanır. Onun son sentezine bir karşısavla cevap verilemeyeceğini, bu denemenin son sentezin tekrarı olarak daireye geri dönüş olacağını düşünür. Söylem, diyalektik bitmiştir. Husserl fenomenolojisinde öze ulaşma da böyle bir son senteze ulaşma gibidir²⁵.

242

Kojève'in aksine, William Desmond da Hegel'e Hegel'in diyalektiğini de aşan bir Hegelci meditasyon ile bakar. Hegel diyalektiği sentezde varlığın Kavramsal Bütünlük'ünü mutlaklaştırmakla eksiksiz bir rasyonel Bütünlük sistemleştirmiştir. Bu öncelikle felsefi söylemin başka söylem alanlarıyla ilişkisini ve genel anlamda düşünmenin olanağını paradoksal bir engele saptamaktadır. Desmond bulduğu paradoksu şöyle açıklar: "*Şayet ilkesel düzeyde, düşünce sistematik olarak tamamlanmışsa özsel olarak açılacağı bir karşıtı da yoktur. İkinciye ileri sürmek de birinciye yok saymak olur: şayet karşıtına açılmaya devam edilebiliyorsa sistematik tamamlanmışlıktan daha başkasını[nın varlığı] veya özsel olarak onun dışında olma zorunlu olarak kesinleşmiş olur*"²⁶. Bir düşüncenin kendinden başkasıyla ilişkisine katılmak belli düzeyde bir birlik ve çokluk, özdeşlik ve ayırım, benzerlik ve farklılığın korunmasını gerektirir. Fakat diyalektik mantık Ben ile Başkası arasındaki ilişkiyi her zaman, Platoncu bir *erotik* yönelimle, tek taraflı olarak özbilincin kendini oluşturan bir kendini düşünme evresine dönüştürmektedir. Oysa diyalektik ilişki açık kalacaksa arada çoklu ve çift yönlü, çift kat bir dolayım vardır ve Başkası özbilincin Beni, kendini düşünme evrelerinden birine indirgenemez, diyalektik bir Ben Başkasıyla *erotik* değil, *agapeik*, karşılıklı

²⁴ Kojève, age; s. 178.

²⁵ Kojève, age; s. 200.

²⁶ Desmond, W.; *Beyond Hegel and Dialectic*; State University of New York Press; NewYork 1992; s. 4.

bir yönelimde diyalektik bir ilişkiye girer. Diyalektik varlığın başka varlıklarla diyalektik ilişki içine girmesi çift kat bir diyalektiğin çözümlenmesini gerektirir. Böylece ortaya şaşkıncı, çoklu dolayimler aracılığı çıkar ve ortaklık (*community*) kategorisi içinde oldukça karmaşık spekülasyonlar ve hermeneutik çözümlenmeler gerektirir. Ne var ki, Hegelci ve Husserlci bir bilimsel öz fenomenolojisi böylesi bir “ara bilimi”ne, *metaxoloji*'ye ulaşmamıştır²⁷.

Yeni “dünya”nın fiziksel uzamı sınırsız küresel iletişim ağıdır. Bu dünya, Descartes'ın kötü cini gibi, şüphe götürmez bir şekilde bütün duyusal uyarılarımızı kandırarak bize verilmiş sahte, ekonomist filozoflarca programlanmış sanal bir dünya, yalancı bir medya ekranıdır. Postmodern dünyada yabancılaşmanın şiddeti, modern döneme göre o kadar güçlüdür ki insan tanık olduğu bu dünyanın gerçekliğini, kendi gerçekliğini ve aralarındaki ilişkinin gerçekliğini neredeyse hiç algılayamaz hale gelmiş, kandırılmış, boşlukta belirsiz ve çaresiz kalmış, hakiki bir varlık olmanın, hakikatin tamamen dışına atılmıştır. Tarihte hiç olmadığı kadar insanı doğal bütünlüğüne geri taşıyacak güçte insan olmanın doğasını en derinden yakalamış derin bir görüşe ve en radikal felsefi girişime gerek vardır.

Her güç kendisini en son güç ve temel ölçüt, tek meşru istenç kaynağı olarak sonsuzluğa sabitlemek ister. Güzel kadınlar cinselliği, zengin erkekler parayı, çirkin kadınlar ve fakir erkekler de ahlak ilkelerini, dini ve felsefeyi öne sürer. Burnu büyük Hegel'in, yanı başında ders veren alçak gönüllü Schopenhauer'ın istenç felsefesinin sınamasından kendini geçirmemiş olması büyük eksikliklerdir. Hegel'in, felsefesinin, sentezinin diyalektiğin, tarihin sonu inancının yanlışlığı, tarihte diyalektiğin devam ettiği, insanın doymadığı, tamamen olgunlaşmadığı gerçeği kendisini bir daha olumsuzlamasıyla, Marx'ın karşı-teziyle ve onun karşı devlet modeliyle kanıtlanmıştır. Fakat tarihin Marx'ın gösterdiği biçimde de dönüşmediğini gördük; sosyalist çabalar tekrar liberalizme dönüştü, liberalizm kendi içinde sıkı devletçi ve neoliberal modelleri arasında diyalektiğini döndürmeye başardı. Belli ki, Marx'ın öngörüsü çok erken bir öngörüydü, Hegel'in dediği gibi insanın önce kendini görünür kılacak kadar tatmin olması, görece kendini bulması, özgür olabileceği düşüncesini daha uzun bir sürede sindirmesi gerekmektedir.

İnsanın sonluluğunun fenomenolojik, metafizik ve ontolojik anlamı Hegel felsefesiyle kavranmıştır. İnsanın diyalektik olduğunu söylemek, fenomenolojik olarak, insanın kendini “ölümlü” olarak görmek, bir başka yanıyla, metafizik olarak, yaşadığı dünyada Tanrının bir işinin olmadığını, zorunlu olarak ötesi olmayan bir dünyada yaşadığını söylemek ve bir başka açıdan da, ontolojik olarak, insanın kendi varlığının içinde özce zamansal, tarihsel olduğunu söylemek demektir. Descartes'ın *cogito*'su, Kant'ın

²⁷ Desmond; age; s. 7.

apperzeption'u, Fichte ve Hegel'in *Selbstbewußtsein*'i bilimsel bilginin nicel, matematiksel bir mekanda Bütünlük'ünü inşa ederken, bilen bir varlık olarak insanın kendi ve kurumlarını da hakiki bir özgür, özerk bilinç yapısı olarak matematiksel, ritmik bir zamanda, emeğiyle, işi ve erdemiyle tarihte inşa etmenin formüllerini vermektedir. İnsan kendini doğal, ölümlü bir varlık olarak, tarihe, kendi ölümüne veya aynı anlamda, kandırılmış, sahte, kültürel varlığına karşı özgür olarak benimsediği, yeniden kendini olumsuzlamak ve başka ölümsüzlük hikayeleri ile kendini başka bir varlık olarak tanımlamak istemediği zaman kendinin eksiksiz bilincine ulaşır. Yani hâlâ tatmin olmamış, kendini tarihte görünür, hatta olduğundan başka, üstün görünür kılmaya çalışan insanlar varsa daha dünyanın sonu gelmemiştir. Veya Buda'nın dilinden söylersek, bu dünyada daha çekeceğimiz var demektir!

KAYNAKLAR

- Adorno, T. W.; *Negative Dialectics*; (Ashton, E. B. Ed.); Routledge; London 1990.
- Aesthetic Theory*. (Adorno, G., Tiedeman, R. Ed.; Çev. Hullot-Kentor, R.); Continuum International; London 2004.
- Aristoteles; *HΘIKA NIKOMAXEIA / Nikomakhos'a Etik*; (Çev. Babür, S.); Ayraç Yayınları; Ankara 1998.
- Desmond, W.; *Beyond Hegel and Dialectic*; State University of New York Press; NewYork 1992.
- Hegel, G. W. F.; *Philosophy of Rights*; (Çev. Knox, T.M.); Clarendon Press; Oxford: 1942.
- Kant, I.; *Pratik Aklın Eleştirisi*; (Çev. Kuçuradi, İ.); II. Baskı; Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları; Ankara 1994.
- Kojève, A.; *Hegel Felsefesine Giriş*; (Çev. Hilav, S.); Yapı Kredi Yayınları; İstanbul 2000.
- Marx, K.; *Economic and Philosophical Manuscripts [1844]*, içinde Fromm, E., *Marx's Concept of Man*, (87-197); (Çev. Bottomore, T.B.); 5. Basım; Frederick Ungar Publishing Company; NewYork 1963.
- Grundrisse I*; (Çev. Gelen, A.); Sol Yayınları İstanbul 1999.
- Kapital*, C. III; (Çev. Bilgi, A.); Sol Yayınları; İstanbul 2003.
- Felsefenin Sefaleti*; (Çev., Kardam, A.); Sol Yayınları; İstanbul 1992.
- Russell, B.; *On Religion*; Routledge; NewYork 1999.

ÇEVİRİLER

Filozof Kelamcılarının Argümanlarının Mantığı Üzerine Fârâbî*

Kwame GYEKYE**

Çeviren: Yunus Emre AKBAY***

Giriş

Bu çalışmadaki amacım Fârâbî'nin Nicholas Rescher tarafından *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*¹ şeklindeki yanlış isimlendirilmiş olan eserinin, filozof kelamcılar-Mütekellimûn tarafından (aynı zamanda diyalektik yahut rasyonalist teologlar olarak da çevrilir) genellikle tercih ve tahsis edilip geliştirilen mantık metotlarından bazılarıyla alakalı olan kısımlarını tartışmaktır. Argümanlarda ilgili ve değerli bir rasyonel sistem olarak mantık, geleneksel olmayan Müslüman düşünürlerin saldırılarına karşı dini ilkelerini savunmada filozof kelamcılar için dayanıklı, rasyonel bir bağ sağlayabilecek bir organ, alet (âla) ilmi olarak oldukça cazibesi olan bir konuydu.² Fârâbî'nin bu eserindeki temel hedefi "filozof kelamcılarının mantığı"nı izah etmektir. Eserin başlıklarından birisi "A Short Book on the Syllogism" (Silojizm Üzerine Kısa Bir Kitap)^{****} olmasına rağmen, diğer ikisi şöyle yazılmıştır: "A Brief Exposition of the Logic of the Philosophical Theologians" (Filozof Kelamcılarının Mantığı Üzerine Kısa Bir Şerh) (Kitâbu'l-Muhtasari's-Sağîr fi'l-Mantık alâ Tarîki'l-Mutekellimîn) ve "The Book of Abû Nasr ...ki burada o teologların argümanlarını ve fıkıhçıların analogilerini (kıyâsât) Antik düşünürlerin (yani Yunanlılar) doktrinlerine uygun bir mantıki kıyasi yapıda olduğu yorumladı (harrace).³ Son iki başlık, filozof kelamcılarının argümanlarındaki mantığın izahatı hakkında olup eserin en önemli kısımlarını gündeme getirir. Bölümlerden biri, ki belki de eserin en büyük bölümünü oluşturanı, yani Transfer (nakil-

* Eserin asıl künyesi: Gyekye Kwame, *Al-Fârâbî on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians*, Journal of the History of Philosophy, 27:1, (1989: Jan) ss. 135-143. Çevirenin notu: Eserin orijinal başlığı "Müslüman Felsefi Teologların Argümanlarının Mantığı Üzerine Fârâbî" şeklindedir. "Müslüman Felsefi Teologlar" ifadesi ıstılahta kullanılmadığı için bu ifadenin "Filozof kelamcılar" şeklinde çevrilmesi uygun görülmüştür. Bu ifade hem kelamcı hem de filozof düşünürler için kapsamlı bir amaçla kullanılmıştır.

** Gana Üniversitesi'nden emekli öğretim üyesi Prof. Dr.

*** SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Mantık ABD doktora öğrencisi. yunusemreakbay@hotmail.com

¹ (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963). Fakat Rescher'in çevirisi oldukça fazla miktarda ciddi hatalar içerir. Bknz: A. I. Sabra'nın eleştirisi, Review, *Journal of the American Oriental Society* 85 (1965):241-43. Arapça metin Mlle Mübahat Türker tarafından düzenlenip yayımlandı: *Revue de la Faculté des langues, d'histoire, et de géographie de l'Université d'Ankara* 16 (1958): 244-86.

² Bknz: Kwame Gyekye, *Arabic Logic, Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge* (Albany: State University of New York Press, 1979),2f.

**** Çevirenin notu: Silojizm bundan sonra kıyas olarak çevrilecektir.

³ Eserin son başlığı Türker'dedir, 174. Sabra tarafından alıntılanmıştır, 42a.

analojik muhakeme), Fârâbî tarafından el-kıyâsu'l-kelâmî yani filozof kelamcılarının kıyası olarak tanımlanır.

Çalışmanın başlangıç cümlesi olan “bu çalışmadaki amacımız, kıyas (silozizm) ve çıkarım’ın (istidlal) ne olduğunu açıklamaktır.” ifadesi, kesinlikle Fârâbî’nin kıyas yahut çıkarımın kıyasî çeşidiyle ilgilendiğine işaret eder. Fakat Fârâbî’ye göre çıkarımın kıyasî çeşidi Aristoteles’e göre diyalektik olarak tanımlanabilecek öncülleri de içermektedir. Fârâbî’nin de söylemek isteyeceği gibi filozof kelamcılarının argümanları, tabiatı gereği diyalektik olsa da, hepsi kıyasî yapılarda şekillenir. Fârâbî analoji, dolaylı (indirect) kıyas, temsil, tümevarıma -öncülleri genel kabul görmüş fikirlere-dayalı çıkarımların (bu tesadüfen Aristoteles’in ‘diyalektik’ ile kastettiğidir; *Topikler* 100a30-b1) Aristoteles’in *Birinci Analitikler*’de geçen kategorik kıyaslarına indirgenebilir olduğunu gösterir. Onun, eserinin birinci bölümünde, *Birinci Analitikler*’de olduğu gibi kıyasın *müstakim* çeşidine yer vermesinin sebebi budur. Aristoteles ve Fârâbî’ye göre diyalektik argümanlar, kıyasî olarak doğru olsalar bile, bilimsel tamlik koşullarından yoksundurlar; bu nedenle öncüllerin doğruluğu yahut tamlığı arayışında Fârâbî’nin “tolerans” (musâmaha) için müdafaası daha esnek bir yaklaşımdır. Aynı zamanda örneklerini hatta terminolojisini teoloji (*kelâm*) ve içtihat bilimi (fıkıh) sahasından alarak Fârâbî, İslami ilimlerin argüman yapılarının Aristoteles tarafından kurulmuş olan kıyasların enthymematic -entimem yahut elliptical- eksiltili yapıları olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermeyi de hedefler.

1.

Fârâbî’nin eserinin, belki (Aristotelesçi anlamda) ‘diyalektik’ olarak sınıflandırılabilir ve filozof kelamcılar arasında hâlihazırda kullanılan bir akıl yürütme biçimi olan ikinci bölümünü tartışmadan önce, filozof kelamcılarının da sevdiği dolaylı kıyas (hulfi kıyas) denilen bir tür akıl yürütmeye başlamak istiyorum.⁴ Arapça *hulf* kelimesi, ‘arka’ (rear), ‘geri’(back), ‘ötesi’ (behind) anlamlarına gelmektedir ve *hulfi kıyas* dolaylı kıyas demektir, bu, bir akıl yürütme ya da tersinden kanıtlamadır. *Kıyâsu’l-hulf* ifadesi Gazzâlî’nin *Makâsıd* adlı eserinin mantık bölümünde bulunmaktadır ve Latince *indirectus syllogismus*⁵’un karşılığı olarak çevrilir. Dolaylı kıyasta birisi açıkça doğru diğeri maddî olarak hatalı sonuca götüren yanlış öncül olmak üzere iki öncül kabul edilir. Fakat sonucun yanlışlığı, yanlış öncülün çelişğinin doğruluğunu tesis edeci olarak kurgulanır. Fârâbî’nin kendi örneği “bu dünya ebedidir, ve basit olan hiç bir ebedi mürekkep değildir; bu yüzden de bu dünya mürekkep değildir” şeklindedir.

⁴ Fârâbî dolaylı kıyası sayfa 260 ve 261 de tartışır. Fârâbî’nin eserine atfedilen bütün referanslar, Türker tarafından neşredilmiş Arapça metnindedir. Fârâbî dolaylı kıyası, (eserin) birinci bölümünde tartışır. Oradaki de Aristoteles’in kıyasının *müstakim* bir izahatıdır.

⁵ *Gazzâlî’nin Makâsıd* adlı eserinin mantık bölümünün Latince çevirisi Charles H. Lohr tarafından yayımlanmıştır, *Traditio* 21 (1965): 223-90. Yukarıdaki referans Arapça basımda 42. sayfadadır ve Lohr’un çevirisinde ise sayfa 267’dedir.

Kıyasta mevcut olmasına rağmen (*intavâ*) bu netice kesinlikle yanlıştır. Fakat öncüllerinden birinin doğruluğu ortadadır, yani 'hiç bir ebedi mürekkep değildir'. Bu yüzden neticenin yanlışlığı diğer öncülden kaynaklanır. Sonuç olarak, 'bu dünya ebedidir' ifadesi yanlıştır ve bu nedenle onun çelişigi (*nakîdihî*) yani 'bu dünya ebedi değildir' ifadesi doğrudur ve bu dolaylı kıyastan (en-netîcetu'l-mustefâde) çıkan bir neticedir."

Dolaylı kıyasın filozof kelimcilerin argüman yapısının bir bölümünü nasıl şekillendirdiğini açıklamadan önce, mantıksal yetkinliğe sahip ve önde gelen bir Kalamcı olan Gazzâlî'ye atıfta bulunmak istiyorum, o dolaylı kıyas hakkında şöyle der:

Dolaylı kıyasın yapısı şudur; görüşünüzü (mezhep) onun çelişigini (*nakîdihî*) çürüterek (iptâl), kaçınılmaz saçmalıklarını (muhâlât) ortaya koyarak ve ona doğruluğu çok açık olan bir öncül ekleyerek kanıtlarsınız... Mesela eğer birisi 'her ruh cismanidir' derse, siz şöyle dersiniz: 'her ruh cismanidir ve her cismani olan şey bölünebilir olandır; bu nedenle, 'bütün ruhlar bölünebilendir'. Bu (netice) insan ruhu söz konusu olduğunda açıkça yanlıştır. Kaçınılmaz olarak öncüller arasında bu yanlış sonuca neden olan bir yanlış öncül vardır. Fakat 'cismani olan her şey bölünebilir' ifadesinin doğru olduğu apaçıktır. Bunun sonucu olarak yanlışlık, 'her ruh cismanidir' ifadesinde bulunmaktadır. Eğer bu öncül bu nedenle yanlışsa, ruhun bölünebilir olmadığı kanıtlarır.⁶

Bu yolla ruhun cismani olmadığı sonucu yahut kanıtlaması dolaylı olarak ulaşılmış olur.

Fârâbî'nin dolaylı kıyas tartışması, Aristoteles'in İtiraz'ı (objection, Grekçe:*entasis*) tartıştığı *Birinci Analitikler* 2.26'da incelediği yere dayanmamaktadır.⁷ Fârâbî'nin söylediğine Aristoteles'teki en yakın paragraf *Topikler*'de 8.10, 160b24-161a16'da, Aristoteles'in diyalektik bir argümanın, hangi kıyasî biçime sahip olursa olsun, yanlış sonuca neden olan (yanlış) öncülün aksini ispat ederek nasıl çürütüleceğini göstermeyi amaçladığı yerdedir. Şu kıyasî argümanı bir örnek olarak alalım (*Topikler* 8.10): "Oturan kişi, yazandır; Sokrates oturmaktadır; öyleyse Sokrates yazmaktadır." Bu argümandaki netice, Aristoteles'in işaret ettiği gibi, yanlıştır çünkü her oturan yazmaz. Buradan hareketle, "her oturan, yazandır" öncülü, neticenin yanlışlığından dolayı çürütülmek zorundadır.

Şu halde Fârâbî'nin dolaylı kıyasının bir yönüyle, Aristoteles'in üstte yer alan paragrafındaki çıkarım şekline oldukça benzer olduğu söylenilebilir. Fakat önemli bir farklılık vardır, yani, Aristoteles sadece yanlış sonucun ortaya çıktığı, bahsedilenlerin ikincisinin yanlış varsayımının

⁶ Gazzâlî, Makâsîdu-l Felâsife (Kahire baskısı, n.d.), s. 42.

⁷ Rescher (39, 43,81, n. 2) indirekt silojizmin Aristoteles'in İtiraz tartışmasına dayandığı konusunda yanlış düşünmüştür.

aksini ispatlayarak muhalifini çürütmeyi hedeflerken, Fârâbî, belki de filozof kelamcılar adına, daha ileri giderek yanlış sonucun, yanlış öncülün çelişğinin doğruluğunu (ya da ispatını) kurguladığını gösterir. Filozof ve Kelamcı olarak Fârâbî, daha hırslı ve imalı bir şekilde, bu diyalektik gürüşte muhalif tarafın söylemlerini sadece olumsuzlama yahut hükümsüz bırakmadan daha olumlu sonuçlar ister. Üstelik şunu dikkatlere taşımak manidardır; Fârâbî, öncüllerin neticeyi gerektiren (*intavâ*: içeren kapsayan) ve onu geçerli bir netice yapan dolaylı kıyasın *biçimsel* yapısının farkında olduğunu göstermesine rağmen, yine de o, neticeyi *maddi yönden* (materially) hatalı sayar. Lakin biz bir kıyasta –öncelik olarak- neticenin doğruluğuyla esasen *geçerliliği* kadar ilgilenmemeliyiz. Dolaylı kıyasın sonucunun doğruluk değeri, filozof kelamcılarının en önemli endişesidir ve özellikle Fârâbî'nin, bir ifadenin (öncülün) doğruluğunu kurgulama metodu olarak onu kullanması, onun yöntemini diyalektik yapmaktadır. Ancak o, kıyasî bir kılığa sarılmış ve ikna gücüyle birlikte yetkin kılınan diyalektik bir metottur. Dolayısıyla, tamamen biçimsel (*qua syllojism*) bir çıkarım metodu olarak dolaylı kıyas, analogi ve temsile (aşağıya bakınız) dayalı argümanların yanı sıra, filozof kelamcılar tarafından diyalektik bir şekilde uygulanmıştır.

Dolaylı kıyas, iyi bilinen *reductio ad absurdum* kanıtı gibi *kasıtlı*'dır, fakat yöntem olarak aksinedir. İkisinin de amacı bir iddiayı, açıkça yanlış olan öncüllerin iptalinden türeterek kanıtlamaktır. Ama ispat için uygulanan yöntem değişir: Bir ifadeyi dolaylı kıyas yoluyla kanıtlamak için, kişi, iki önerme öne sürer oysa *reductio* yoluyla kanıtlamak istediğinde çelişğisi olan tek bir önerme (varsayım) öne sürer ve çelişkileri (yahut absürtlükleri) bu varsayımdan hareketle ortaya koyar. Mesela, biri *p* önermesini kanıtlamak isterse, hipotetik olarak *-p*'i farz eder ve çelişkiyi (çelişkileri) bu faraziyeden yani *-p* den hareketle ortaya koymaya çalışır. Eğer bunu yapmayı başarır, dolayısıyla *p* neticesi doğru olmak zorundadır. *p* önermesinin doğruluğu Üçüncü Halin İmkansızlığı kuralından hareketle sağlanır ki bu bir önerme yahut onun çelişğinden birinin doğru olmak zorunda olmasıdır (yahut, iki çelişik önermenin her ikisinin yanlış olamamasıdır). *P*, *-p*'in çelişğisi olduğundan dolayı ve *-p* in yanlışlığı ispatlandığı için, böylece *p* zorunlu olarak doğrudur.

2.

Eserin tamamen diyalektik olan bölümünde Fârâbî endüksiyonu, Transfer'i (ki bu analogik akıl yürütmedir) ve Temsil'i tartışmaktadır. Burada o, incelediklerimizden bazılarının dayandığı varsayımların doğasıyla ilgilenmektedir. Bu bölümde Fârâbî, fıkıh, retorik, şiir, etik, politika, metafizik ve ilahiyat gibi konulardaki mümkün bilgilerin kesinliğiyle ilgili olarak, 'tolerans'a (müsâmaha), bir başka ifadeyle daha yumuşak bir yaklaşıma olan ihtiyacı vurgulamak için çok çaba sarf etmektedir. Çünkü bu konulardaki argümanların öncüllerinin doğruluğu kesin olarak kurgulanamadığından dolayı onların neticeleri de kesin olmayacaktır. Bu konuda Fârâbî "bu sanatlarda (ki bunlar, fıkıh, retorik, politika vd.) tümel

öncül doğruluğunu kurgulamak için biraz tolerans göstermek zorundayız, aksi halde amacımız hasıl olmayacaktır” şeklinde yazmıştır.⁸

‘Tolerans’ olarak çevrilmiş olan kelime *musamaha*, genellikle ‘cömertlik’ (generosity), ‘serbestlik’ (liberality), ‘yumuşaklık’ (leniency) gibi manalara gelir. Filozof kelimacılar adına, epistemolojik bir bağlamda bu kelimeyi kullanmakla Fârâbî; teoloji, etik ve benzerleri gibi insan bilgisinin tam olmadığı alanların argümanlarında ve nihayetinde bu tür alanlarda bilginin kesin doğasının elde edilebilir olduğu kısımlarda tümel öncülü mümkün kılma adına aranan daha mümkün bir yaklaşım için oldukça liberal bir tutum önermektedir. Sebebi ise, bahsi geçen konularda genellikle kullanılan metotların Endüksiyon, analogik çıkarım (Transfer) ve Temsil olmasıdır ve bu tür metotların uygulanmasından çıkan neticelerin kesinliğinin sadece mümkün olmasıdır. Bu nedenle Fârâbî şu sonuca varır: “Bu durum taşıdıkları bilgiye istinaden çok daha müsamahalı (yusâmi) ve (çok kesin olmayan) tümel öncülleri kullanan kıyasî sanatların doğasından (yani konusundan) kaynaklanmaktadır. Eğer bu meselelerde kesinlik arayacak olsaydık, bu durum imkan sınırlarının ötesine geçmiş olurdu ve bu nedenle de onların kullanışlılığını bozardı.”⁹ Bazı mevzuların (tamlik) kesinlik kalitesini sergileme sınırları hakkındaki görüş, her ifadenin şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ispatlanamayacağı düşüncesini ima eder gözükmektedir; teolojinin, etiğin, metafiziğin, politikanın ve fıkhn hükümleri, bu tür ifadelerle örnek durumlardır. Bazılarının iddia edeceği gibi bu tür hükümler için tam deliller istemek, imkânsız istemek demektir. Fakat bu kişilere göre tam delil mümkün olmamasına rağmen, filozof kelimacılara göre, yine de değerleri nedeniyle onlara ‘müsamaha’ gösterilmelidir ve David Hume’nin de kabul edeceği gibi “onları yok saymak yerine” epistemolojik yöntemlerimizde onlara da bir yer verilmelidir. Fârâbî’nin endüksiyona karşı olan tavrı sistematik ve bütüncüdür. O endüksiyonu şöyle açıklar:

Bir araştırma konusu (yani cinsle sınıfı) altındaki ‘şeyler’in (yani türler) incelenmesi (tesaffuh) bu konu hakkındaki bazı yargıların doğruluğunu kabul yahut reddetmek yoluyla göstermek içindir. Eğer biz bir konu hakkındaki istinatları kabul ya da reddetmek istersek, bu konu tarafından kapsanan şeyleri inceleriz ve eğer bu istinatların şeylerin hepsine yahut çoğunluğuna uygulanabilir (dayandırılabilir – *vucide lî*) olduğunu görürsek, buradan hareketle bu istinadın meseleye uygulanabilir olduğunu göstermiş oluruz. Eğer şeyleri araştırıp da istinadın herhangi birine bile uygulanabilir olmadığına ulaşırsak, buradan hareketle meseleye söz konusu istinadın yapılamayacağını delillendirmiş oluruz. Bu tür araştırmaya ENDÜKSİYON denir. Mesela ‘her hareket zamanda vuku bulur’ ifadesini delillendirmek istediğimizde, yürümek, uçmak, yüzmek ve diğerleri gibi hareketin türlerini (çeşitlerini) inceleriz. Eğer onların her birinin her birinin zamanda vuku bulduğu sonucuna ulaşırsak, netice ‘her hareket zamanda vuku bulur’ şeklinde olacaktır.

⁸ Türker, s. 284, 18 ve 19. satırlar.

⁹ Aynı yer, s. 286, 10-12. satırlar.

Endüksiyon ilk görünüşte potansiyel kıyas olan bir argümandır (kavl). Kıyasta orta terim yürüten, uçan ve yüzen gibi incelenen şeylerdir. Büyük terim 'zamanda vuku bulandır' ifadesidir. Dolayısıyla kıyas aşağıdaki gibi oluşur: 'Yürümek, uçmak, yüzmek vb gibi her tür edim bir harekettir (ya da oluşur); yürümek, uçmak vb. diğerleri zamanda vuku bulurlar; bu nedenle her hareket zamanda vuku bulur'.¹⁰

Aristoteles'in aksine Fârâbî tam ve nakıs istikrayı birbirinden ayırır: "ispatlanmak istenen öncülün konusu kapsamındaki bütün fertlerin incelenmesi "istikrâ-i tam"ın amacıdır. İstikra-i nakıs (defective: nâkıs) ise fertlerden bazılarının incelenmesine denilir."¹¹

Aristoteles'in, fertlerden türlere şeklinde yapılan istikra hakkındaki kısa açıklamaları (Birinci Analitikler, 2. 23) müphem ve yetersizdir. Aristoteles'in istikra metodu bir türün bütün fertlerinin hesaba katılmasını gerektirir, fakat o bunun nasıl olacağına ve mümkün olup olmadığına işaret etmez. Fârâbî eserinin çeşitli yerlerinde istikranın evrensel bir hükmün kesinliğini kurgulamada pek güvenilir bir yol olmadığını söylemektedir çünkü fertlerin hepsinin göz önünde bulundurulması (incelenmesi) mümkün olmayabilir. Dolayısıyla Fârâbî istikra yöntemiyle tümel bir hükme ulaşma denemesinde içkin olan zorlukların farkında olduğunu gösterir. O, hem bizim bir tümelin altında yer alabilecek mümkün her türü incelemede yetersiz kalabileceğimiz ihtimalinin hem de bazı türleri gerçek doğalarındaki gibi kesin ve açık terimlerle açıklayıp sınıflandırmada yetersiz kalacağımız ihtimalinin farkındadır. Bu kısıtlamalara rağmen tümel bir hükme ulaşma yolunda bir metot olarak istikra, Fârâbî tarafından önemli ve kullanışlı görülmüştür. "Bu nedenle" Fârâbî şöyle der: "istikra metodu mükemmele yakındır ve (fıkıh ve retorik) gibi sanatlarda tümelin altındaki fertlerin çoğunluğu incelendiye ve hüküm (yani yüklem) onlara uygulanabilir haldeyse, bu durum tümel bir hükmün doğruluğunu kurgulamada yeterlidir. Sadece bu değil, tümelin altındakiler incelendiğinde, hükmün her bir ferde uygulanabilir olmadığı görülse bile, onlar tümel hükmün doğruluğunu kurgulamada yeterli kabul edilmelidir."¹² Bu yüzden onun 'tolerans' savunması bahsi geçen sanatların ilk prensipleri olan mükemmel kesinlik göz önüne alındığında, ulaşılamaz olur. Gazzâli "zorunlu (burhânî) doğrularda değil de argümanlarda (fıkhiyyât) yani diyalektik olarak ikna etmek için istikraya güvenmek (*el-i 'timâd*) uygundur (yeslehu)"¹³ şeklinde aynı konuda görüş bildirir.

Fârâbî'nin endüksiyon tartışmasındaki diğer önemli nokta şudur, sayıya dayalı bir tümel önerme (tümeli oluşturan parçaların bütün örneklerinin tamam olduğu endüksiyon) temelli bir kıyas ihtiyaç fazlası ve gereksizdir. Çünkü bu kıyas neticesi epistemik olarak sayım temelli bir tümel öncüle dayanmaktadır ve bu nedenle herhangi yeni bir bilgi sağlamamaktadır. O şöyle der: "Eğer yüzme incelenir ve onun zamanda vuku

¹⁰ Age., s. 264, 5-18. satırlar.

¹¹ Age., s. 265, 6-8. satırlar.

¹² Age., s. 283, 11-14. satırlar.

¹³ Gazzâli, Makâsıd, s. 45.

bulduğu anlaşılırsa, şu halde biz onu 'her hareket zamanda vuku bulur' ifadesini bilmemizden önce araştırmışızdır, bu noktadan sonra yüzmenin zamanda vuku bulduğunu (kıyasa dayalı olarak) göstermemize gerek yoktur. Eğer böyle yapmış olsaydık, şu açık olurdu ki, bizzat kendisiyle ispatladığımız (muayyen hükmün bizzat kendisi) spesifik bir şeyi (belirli bir hükmü) bir vesileyle (yani tümel bir hükümle) ispatlamaya çalışmak demek olurdu ve bu da kendi varlığıyla bize daha açık bir şekilde bilinen bir şeyi, bize daha muğlak olan bir yolla ispatlamaya çalışmak manasına gelirdi".¹⁴ Bir başka ifadeyle, eğer "yüzmek zamanda vuku bulur" spesifik önermesi tarafımızdan zaten açık bir şekilde biliniyorsa, bu (aynı muayyen) öncüle ulaşmak için, bu ifadenin zaten içkin olduğu bir tümel önermeye sahip bir kıyas kurgulamamıza gerek yoktur. Bunun sonucu kıyasî delilin teselsül içermesi (petitio principii) anlamına gelir.¹⁵ Burada Fârâbi bir noktaya işaret ediyor olabilir çünkü o, büyük önermeyi bir tür yahut yığın olarak görür. Bu nedenle sayıma dayalı tümel önerme temelli bu kıyasın olgusal değeri tartışmalıdır.

Buradan hareketle Fârâbi Transfer (nakil) adını verdiği bir tür akıl yürütme hakkında tartışmayı sürdürür ve bu türe filozof kelimalarının analogik akıl yürütmesi (el-kıyâsu'l-keâmî) der. Fârâbi şöyle açıklar:

Transfer, görülenden (eş-şâhid) hareketle görülmeyenin (el-ğâib) çıkarımıdır (istidlâlidir)... Bu transferin biçimi şudur: Belli durumlardaki bazı nesnelere yahut bir istinadın bir nesneye uygulanabilirliğinin gözlem yoluyla bilinmesidir (bi' l-hâs: perception). Akıl bahsi geçen durumu ya da gözlemlenen nesneye yapılan istinadı benzer diğer bir nesneye de (şebîh bih) nakleder ve ikinci durumu birinci durum yoluyla yargılar. Misal, hayvanlar gibi bazı varlıklar yaratılmış olarak gözlemlenir. Akıl bu 'yaratılmışlık' (sıfatını) istinadını hayvanlardan bitkilere nakleder ve çok geçmeden gökyüzünün ve yıldızların yaratılmış olduğuna hükmeder."¹⁶

Fakat Fârâbi transferde (analoji) sıradan bir benzerliğin değil (leyse eyyu teşâbuhiñ ittefeka) sadece önemli yahut çok yakın benzerliğin sağlam bir temel olabileceğinin altını çizer. Dolayısıyla o hükmün, bir başka nesneyle arasındaki benzerlik ilişkisinin sonucu "bir illetle vasıflandığında" (ya da kısıtlandığı bir haldeyken mukayyed bi'l-hâl) zayıflayacağına, analogik çıkarımın oluşamayacağına işaret eder (lem yumkin en tega 'a en-nugle aslen).¹⁷

Fârâbi transferin iki tür olduğunu söyler: birisi analiz (tahlil), diğeri ise sentez (terkib) metodudur. "Analiz, değerlendirmemizi gözlemlenmemiş olandan başladığımız transferdir. Sentez ise değerlendirmemizi

¹⁴ Türker, s. 266, 3-7. satırlar.

¹⁵ Kelamcı İbn Teymiyye (ö. 1328 miladi) sonucun zaten büyük önermede var olduğunu öne sürerek kıyasın devre düşmüş bir akıl yürütme olduğunu öne sürmüştür. C. A. Qadir: "An Early Islamic Critique of Aristotelian Logic: İbn Taimiyyah," *International Philosophical Quarterly*, vol. 8, no. 4 (Dec. 1968):511-12.

¹⁶ Türker, s. 266, 16-20. satırlar.

¹⁷ Age. s. 267, 7-10. satırlar.

gözlemlenmiş olandan başladığımız transferdir.”¹⁸ Bu iki transfer metodunun detaylı bir analizi, hem analitik hem de sentetik metodun Fârâbî tarafından çıkarımın kıyasî çeşidine indirgendiklerini gösterir.¹⁹

Arapça ‘transfer’ kelimesi etimolojik olarak miladi birinci yüzyılda yaşamış bir Epikürcü olan Philodemus²⁰ ve Sextus Empiricus²¹ tarafından kullanılan Grekçe *metabasis* kelimesine karşılık gelen *nukle* kelimesidir. (Bu kelime hem Grekçede hem de Arapçada: ‘öbür tarafa geçmek’ (passing over), ‘taşınmak’ (moving over) ve ‘göç etmek’ (migration) anlamlarına gelir.) Bununla birlikte Grekçe kelime ‘çıkarmak yahut analogik yöntem’ anlamlarına da gelir, bu nedenle Fârâbî’nin nakil teriminin ‘analogik çıkarmak’ manasına geldiğini düşünmeliyiz. Dolayısıyla Fârâbî terimi analoginin orijinal manasında, kıyasın eşanlamlısı olarak kullanır. Miladi ikinci yüzyılda, Sextus Empiricus’ta (*Against the Ethicists*, 250-251) şunu görürüz: “Hissi (*aisthetos*) olsun, zihni olsun her objenin tasavvuru şüphesiz ya duyu kaynaklı (*enargeia*) yolla yahut objelerin deneysel yolla oluşan analogik çıkarımıyla (*analogistike metabasis*) meydana gelir, bu ikinci yol, Sokrates’in, kendisi yokken suretinin benzerliğiyle tanınmasındaki gibi, ya benzeme yoluyla (*omoiotike*), ya da bir adam ve bir atı birbiriyle birleştirmekle elde ettiğimiz hakikati olmayan bir insan başlı at düşüncesi gibi terkip yoluyla ya da sıradan bir insanı abartıp tek gözlü bir devi tasavvur edişimizdeki gibi analogi (*analogia*) yoluyla.”²²

Fârâbî’nin²³ terminolojisi ile yukarıdaki paragrafın terminolojileri arasındaki karşılaştırmaya tekrar dönersek, şöyle bir eşitlik görürüz: *aisthetos*= *mahsûs*; *enarges*=*şâhid*; *omoites*=*teşâbuh*; *metabasis*=*nakil*, ve *gâib* kelimesinin *anaisthetos* kelimesinin eşdeğeri olduğunu bekleyebiliriz. Yapılan terminoloji karşılaştırması etkileyicidir ve Fârâbî’nin en azından Antik Yunan’da bu gibi bir paragraftan ilham aldığı hissini uyandırabilir. Buna rağmen Farabi’nin Transfer bahsinin daha kapsamlı ve bazı mantıksal incelikleri içerdiği kabul edilebilir.

Eğer analogik çıkarmak teorisinin en erken biçimi için Aristoteles’e başvurmak durumundaysak, o Aristoteles’in Endüksiyon bahsinden hemen sonra gelen (tıpkı Fârâbî’nin endüksiyon bahsinden sonra Transfer bahsine geçmesi gibi) *Birinci Analitikler* 2.24’teki ‘Temsil’ (the *example-paradeigma*) tartışmasında ya da Temsil’in retorik bir çıkarmak olduğunu söylediği *Retorikte* (1356b3-5) bulunabilir, ki bu bir tür endüksiyondur (1357b25); ve Temsil “endüksiyon doğasına sahiptir”. Analogi yahut Temsil aslında endüktif sürecin başlangıç noktasıdır. Dolayısıyla Temsil, Joseph’in de belirttiği gibi, Aristoteles’in analogiden kurduğu argümana verdiği bir

¹⁸ Age., s. 267, 20-22. satırlar.

¹⁹ Bknz: Kwame Gyekye, “Al-Fârâbî on Analysis ana Synthesis,” *Apeiron*, A Journal for Ancient Philosophy ana Science, Vol. 6, No.1 (March, 1972) : 33-38.

²⁰ Philodemus, *On Methods of Inference*, Edisyon ve çeviri Phillip Howard de Lacy ve Estella Allen de Lacy (Philadelphia, 1941).

²¹ Sextus Empiricus, *Against the Ethicists*, 250-251; *Against the Logicians*, ii. 58-60; *Against the Physicist*, i. 393-95.

²² Sextus Empiricus, *Against the Ethicists*, 250-51; aynı zamanda Zenon’un bu konuda söyledikleri için: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* i. 393-95.

²³ Türker, 266-75.

isimdir.²⁴ Gazzâli de şunu gözlemlemiştir: “Temsil’e (misâl) gelince o, fukahânın ve felsefi kelimcilerin (mütekellimûn) analogi (kıyas) dedikleridir ve belirli bir hükmün bir diğerine transferidir (nakil).”²⁵

Temsil hakkında Fârâbî şöyle söylemektedir:

Temsil (misal) iki şey hakkında hüküm verilmiş olanın karakteristik doğasından hareketle, hakkında hiçbir şey söylenmemiş olan diğer şeyi, aralarındaki benzerlik vastasıyla hükümlendirmektir. İkisi hakkında verilen hükmün bilineni, hakkında hükmü bilinmeyen için örnek durumundadır. Böylece bilinenin hükmü, ona benzer olup hükmü bilinmeyene nakledilmiş olur. İki şeyden hakkında hüküm verilenin yargısının, ikisinin de benzer olduğu bir nitelik nedeniyle yapıldığı açıktır. Yani bu, iki şeyi birbirlerine benzer kılan niteliğin hükmünün doğruluğundan emin olduğumuzda olur...

Şu halde temsil, tümel yerine kullanılmaya aday bir tikel olmaya oldukça yakındır. Tümele benzeyen tikel şey ile ilgili olarak verilen hükmün doğruluğu, tikelin devam eden vekâletinden dolayı, tümelin bilindiği yolla bilinir. Hal böyle olunca tümel bir öncül sonuçlanır. Eğer, bir şeyin bu öncülün konusuna dâhil olduğu ispatlanırsa, şu halde örnek hakkında verilen hüküm bu şeye nakledilir. Bu akıl yürütme kıyas yapısının birinci şeklinden elde edilir.²⁶

Şu halde verilen örnekten hareketle bu analogik çıkarım şöyle devam eder: Bu x ile bu y’nin her ikisi de C dir. X, D dir (çünkü o bir C dir). Dolayısıyla y, D dir. Bu bağlamda x, C olduğu müddetçe D olabileceği göz önünde bulundurulmak zorundadır. Bu ise Fârâbî tarafından ilave edilmiş bir koşuldur.

Aristoteles’in (Fârâbî’nin alıntılıdığı) Temsil’in “ne tümelden tikele, ne de tikelden tümele doğru olmadığını bilakis tikelden tikele” doğru olduğunu (Retorik 1357b26-27, Birinci Analitikler 69a1-16) belirttiği görüşü üzerine Fârâbî şöyle der: “Bu örnekteki transfer ne tümelden tamamen bağımsız olan bir tikelden ne de tikelden tamamen bağımsız olan tümelden oluşan bir transfer değildir. Aksine o, tümele birleştirilmiş (makrûn) bir tikelden ya da tikele birleştirilmiş olan bir tümelden oluşan transferdir. Dolayısıyla Aristoteles’in; tümel hüküm eğer temsilden soyutlanmış ve sonra yine bu temsilden önermenin konusu kapsamındaki bir başka yere nakledilmişse bu temsil yoluyla yapılmış bir transferdir, şeklinde bir görüşe sahip olmadığı açıktır. Tam tersine onun görüşü, örneklem ya da temsil yoluyla yapılan, ana hatlarıyla belirttiğimiz ikinci türden transferdir.”²⁷ Bu ‘ikinci tür’ transfer, “bir tikelin bir tümele birleştirildiği (bağlandığı) ya da bir tümelin bir tikelle birleştiği” durumda yapılan transferdir. Aristoteles Retorika 1357b25-35’te örneklemin genel bir prensip (to katholou) taşıdığını vurgulayarak; bir tikel nitelik olduğunu

²⁴ H. W. B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2d.ed. revised (Oxford: Clarendon Press, 1916), 536 n.1;540.

²⁵ Gazzâli, *Makâsıd*, 43.

²⁶ Turker, 284, 2-11. satırlar.

²⁷ Age., 286, 10-12. satırlar.

fakat onun bir tümel prensibin örnekleme halinde bulunduğunu söyler. Fârâbî'nin temsilin evrensel karakteri hakkındaki ısrarı yerindedir çünkü doğru bir kıyas yapısı imkanını sağlayan budur.

3. Genel Değerlendirme ve Sonuç

Kanaatimce Fârâbî'nin filozof kelamcılarının argümanlarının mantıksal yapısı üzerine olan eserindeki en önemli amaç, filozof kelamcılarının argümanlarının Aristoteles tarafından kurgulanan kategorik kıyaslara indirgenebilir olduğunu göstermektir. Fârâbî'ye göre etik, retorik, ve teoloji gibi alanlarda sıkça kullanılan söylemlerin metotları endüksiyon ve transferdir (temsili de içine alan analogik çıkarım). Fakat onların argümanlarının hepsi kıyasî yapıdadır yani onları biçimsel olarak tasdik etmek içindir. Fârâbî bahsedilen bu tür alanlar hakkındaki argümanlarda diyalektik doğasının tabîî ki de farkındadır çünkü bu argümanlarda kullanılan öncüllerin doğrulukları kesin olarak (istiksâ) kurgulanamayacağından, sonuçları da kesin olmayacaktır. O, şu görüşü Aristoteles'e isnat eder:

Her şeyde aynı ölçüde kesinlik aramak gerekli değildir, fakat kesinlik her bir şeyde kendi konusuyla orantılı olmak zorundadır. Kesinliğe her konunun kendi kapasitesince ulaşmak gereklidir; mükemmel kesinlik (el-yakînu't-tâm) her bir şeyin kendi kapasite sınırları içinde (insan bilgisinin her alanında) mümkün değildir. Aksine, pek çok durumda, bilgisine istinaden, kesinlikten yoksun olan kendiyle sınırlamak yeterlidir (düne'l-yakîn). Aristoteles'in bizzat kendisi ifade etmektedir ki, her şeyde aynı derecede kesinlik aramak, tecrübesiz bir insanın her bir şeyde (bilimsel) burhani kanıt aramak gibidir.²⁸

Burada Aristoteles'e isnat edilen konum aslında doğrudur, çünkü *Nicomachean Ethics*'de (e.g. 1094b11-27, 1098a25-b6) Aristoteles etik, politik bilimler ve retorik'in ilk prensiplerinin doğruluğunun kesin bir şekilde (akribeia: exactness, accuracy) bilinmeyeceğini öne sürer ve bizim bilimsel (kıyasî) burhani kanıtlamalardan beklediğimiz tam kesinliği bu bilimlerden beklememiz gerektiğini söyler.

Analogik çıkarım, filozof kelamcılar için önemli bir mantıksal yöntemdir. Bu yöntemin kesinliği sağlayamaması onları sakındırmamış olmasıyla; sadece burhani bilimin (Grekçe apodeixis; Arapça burhan) kesin ve inkar edilemez sonuçlar sağlayabileceğini fark ettiler. Fakat amaçlarının ne olduğunun bilincinde olarak, bu var olan yöntemden (analogik çıkarım) etkilendiler. Kendi kanaatlerince, bir tarafta apodeiktik metodun mantığı mükemmel yapısı, diğer tarafta ise mantıksal olarak analogik metodun kusurlu (defolu) yapısı, onları kendi argümanlarını kıyasî şekillerde kurgulamak kaydıyla eskinin imkanlarından istifade etmelerini mümkün kılmıştır.

²⁸ Age., 282, 12-18. satırlar.

ARİSTOTELES VE HEGEL

Nicolai HARTMANN

Çevirenler: Saygın GÜNENÇ - Mehmet MENGÜ

Hegel'in eserlerinde, sistemin çok geniş alanlara taşıyıp yayılan mimari yapısının en üst düzeye ulaştığı bir dizi yer vardır. Başta Fenomenoloji'nin son bölümü, Mantık [Biliminin] idea öğretisi, çoğu kez de daha sonraki ders serileri bu tür yerleri ve pasajları gözler önüne getirir. Kişi bakışlarını bu pasajlara özel bir umut ve beklentiyle çevirir doğal olarak. Nitekim çok katmanlı bütünü taçlandıran o kilit-taşı yerleştirilecektir. Gelgelelim, ondan önce pek çok kişinin deneyimlediğini; tam da bu en son, en yüksek olanın dile getirilemeyeceğini, sözlere dökülemeyeceğini, er ya da geç, Hegel de öğrenecektir. En azından kavramsal-terimsel açıklamada bütün bu zirveler derinden hayal kırıklığı yaratan niteliktedir.

Yalnızca bir yerde istisnai bir durum gözümüze ilişir gibi olur. Ansiklopedinin son sayfasındadır bu yer. Almanca metin her şeyin gelip dayandığı en önemli noktada kesilir, ve bunu Grek dilinde birkaç satır izler. Tercümesi eklenmemiştir. Sanki aditon'a [Aduytone] ayak basılmıştır ki, bunun gizemi sembollerin anlamının başka bir dile aktarılmasına olanak tanımaz. Birkaç cümle, aklın kendini bilmesi olarak tinin varlığından ve tanrıdan söz eder; ebedi yaşamlılığı, en yüksek değeri ile kutluluğu ele alır. Bunlar Aristoteles'in Metafizik'inden alınmıştır (Kitap A 1072b 18-30). Hiçbir açıklayıcı söz izlemeden, ansiklopedi alıntıyla sonlanır.

Bu olgu son derece anlamlıdır. Hegel; Aristoteles'in sözlerinin öylesine klasik, son noktayı koyan, söylenmedik hiçbir şey bırakmayan bir tarzda olduğunu hissediyordu ki, onların tümüyle kendileri için konuşmalarına izin verdi. Hegel şunu demek istiyor gibidir: İnsan tini kavramsal simgelerde bir daha bunun bir benzerini düşünmedi, ve o bunu, ikinci kez, başka ya da üstelik daha iyi bir şekilde düşünmenin umudunu da beslememelidir. Büyük öncünün sözleri kâhinlere özgüdür; tek başlarına dururlar Aristoteles'in ana eserinde; bunun bağlantılarının ötesine yayılarak, esasta bir temellendirme olmaksızın, orada da salt onlara özgü ağırlıklarının gücüyle etki göstererek...

Özgün bir kavramsal deyiş yaratmakta asla güçlük çekmeyen Hegel'i, önceline ayrıcalıklı bir yer vermeye ne özendirebilirdi? Yalnızca şu: O kendini tabanda, en son zeminde Aristoteles ile dayanışma içinde görüyordu; kendini bir Aristotelesçi olarak duyumsayan Hegel, usta düşünürü, onun üstüne yüzyıllardır hatalı ve noksan olan anlayıştan öteye geçerek yeniden tanıdı ve tamamladı. Böylece o, ebedi gerçekliğin en güçlü kanıtı niteliğindeki kehaneti gerçekleşip büsbütün tamamlandığı yere koydu.

Burada tarihsel kavrayışın bir anahtarını buluruz. Hegel'i sürekli olarak yalnızca Kant ile Fichte açısından görmek yanlıştır. Bu dar bakış açısına alışkanlığımızın nedeni Kant'ın bizim için bugün bile, eski metafizikle eski hesapları görerek son vermek anlamına gelmesidir. Kant'ın kendisinin böyle "doğru anlaşılmadığı" bugün artık giz değil. Hegel'in ise böyle bir bakış açısıyla çok daha az anlaşılabilceği, onun bu bakış açısının sınırlarına sığmayacak bir enginlik olduğu, onun düşünüşünün antik dönemin klasik filozoflarına dek tarihsel birikimin eşsiz bir sentezi olduğu, bu görüş, özünde apaçık olsa da, daha uzun bir süre yayılmayacak.

Hegel'in tarihsel açıdan kavranışı üzerinde çalışılıp ortaya bir şey konabilmiş değil henüz. Biz onunla çok büyük bir zamansal yakınlık içerisinde duruyoruz daha; ona öyle gözümüzün ucuyla tepeden bakamayız. Öte yandan son on yılda bir takım yerlerde hafiften baş gösteren ve daha güncel olan "Hegel'e dönüş" akımı da konunun özüne dek inemez: burada Hegel "üstüne" pek çok parlak düşünce

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı: 18, s. 257-283
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

vardır, ama Hegel'in kendisinin canla başla çalışılıp özümsemesi yoktur. Yanılgı, daha pek az aşılmış olan pozitivizm çağının felsefi anlayışsızlığında değildir tek başına; tersine, eşit ölçüde, sistemin son halkalarından çıkarak felsefe yapan ve ana eser Mantık'ı neredeyse hiç okumadan bırakan eski hegelcilerin düşünsel yetersizliğindedir.

Mantık [Bilimi] bugün bile neredeyse hiç okunmamış olarak durur. Onu açabilecek anahtar eksiktir. Mantık'ı yorumlamaksızın bütün bir Hegel çalışması boşunadır – sanki tin felsefesi köklerini büsbütün onda bulmuyormuş gibi! Hegel'in ilgisinin sonucusuna yönelik olması hiçbir şeyi değiştirmez. Temelleri yalnızca Mantık içerir. Ancak Mantık'a nasıl yaklaşılmalı?

Hegel'in Aristoteles ile olan içsel yakınlığına ışık tutulabilecek yer burasıdır. Çünkü bu yakınlıkla doğrudan metafiziksel derinlikleri ilgilidir - parlak düşüncelerle dolu tarih ya da hukuk felsefesi değil.

Peki, Aristoteles ile ilgili kavrayışımız ne durumda? Bu konuda gerçekten de sağlam bir toprağa basılabildiği, Hegel'i anlamak için bir zemin bulunabildiği doğru mu? Hiçbir şey bundan daha az doğru olamaz. Aristoteles bugünün felsefi bilincinde neredeyse tümüyle yok olup gitmiştir. En ciddi olanlar bile bugün özet sunumların içerdiği gelenekselden daha çoğunu bilmezler. Onlarca yıldır gerçek bir Aristoteles çalışması bulunmamaktadır – eşzamanlı Platon araştırmalarının türülülüğü düşünüldüğünde yeterince şaşılacak bir durum.

Ve doğrudan eski geleneksel Aristotelesçilik engel oluşturmuştur. Tüm canlı sorunsallık burada durağan, katı kavramlara dönüşmüş, donmuştur. Ortaçağın sona erişinden beri yalnızca iki büyük aristotelesçi olmuştur: Leibniz ile Hegel. İkisi de yorumcu değil, büsbütün özgün düşünürlerdir. Tüm bunlara karşın yine de bir yerden olacaksa, buradan Aristoteles üstüne ışık düşmelidir.

Leibniz'i bir yana bırakırsak – onun adı Aristoteles-Thomas-Hegel çizgisinde kendi başına ayrı bir başlık oluşturur – konuyu şöyle toparlayabiliriz: Aristoteles de Hegel gibi yeniden işlenmelidir. Yeterince kavradığımızı sandığımız birinden başlayarak ötekini anlamaya çalışamayız. İki yanda da benzer yeni açılımlar gereklidir. Yüzyılların ötesine geçen uzak görüşlü bir karşılaştırmanın öğretici olacağı yer de dosdoğru burasıdır. Birbirini bütünlemenin kendisi bile aydınlatıcıdır. Birinde dolaysız olarak anlayamadığımızı öbürü bize öğretebilir. Hegel'in Mantık'ının çözülmemiş sorunlarından yola çıkarak Aristoteles'in Metafizik'inin büyük açmazlarını; bunlardan yola çıkarak da Hegel'in mantığının açmazlarını görmeyi öğrenebiliriz. İki gidilebilir yol ortak bir hedefe yöneldiklerinde, paralel oldukları noktaların kendisi için bir duyuşun da içinde yer aldığı felsefi kavrayış için olanak doğacaktır. Bir araştırma doğrultusunun birliğinde bütünleşmek için iki tarihsel ödev vardır. Beri yandan, her iki düşünürün, kendi çağlarının (öyle çağların ki, düşünsel yükselişleri karşımızda tüm eşsizlikleriyle dikilirler) nasıl da felsefi tamamlayıcısı olduğu düşünüldüğünde, – Aristoteles klasik antik dönemin, Hegel Alman idealizminin – burada ortaya çıkan görev hiç de küçümsenmeyecektir.

Bu yolun izlenebilir olması için doğrudan Hegel'in kendisi çaba gösterdi. Onun ana savlarından biri, felsefenin tarihi ile sisteminde gelişim yapılarının özdeş olduğudur. Öyle ki, Hegel'in felsefe tarihi dersleri kendi sistemine en iyi girişi oluşturur. Ama bu noktada belirleyici adımı atmak Aristoteles'e düşer: özden kavrama geçiş. Bütün nesnelerin zemininin daha derinde onların içinde yatan öz olduğunu; bunun evrensel ve zaman-üstü bir yolda kendini onlarda ortaya koyduğunu Platonik İdea öğretir. Bununla birlikte bu özün hakikatının yeniden bir başkası; tümel olmasının yanında tümel-üstü de (somut) olan gerçek anlamıyla mantıksal nitelikteki kavram olduğu, bu sav Aristoteles'indir. Bu üçüncü düzlemde, kavramın düzleminde devinir Hegel'in diyalektiği. Tüm-mantıkçılığın yanı sıra tarihin "teleolojik" ilerleyişinin zemini buradadır. Çünkü bu kavrayışa göre

varlık değil kavram edimsel olandır (İlk enteleki-edimsellik). Bu bağlamda Hegel bir aristotelesçi olarak görülmeli.

İki düşünürü birbirine bağlayanlar üç türdür:

[1] Yöntemin belirli temel öğeleri

[2] Mantık ile ontoloji arasındaki ilişki

[3] Teleolojik metafizik

Ana savlar bu noktaların ikincisinde bulunur, en belirgin olanları üçüncüsünde; en göze çarpmayanları, paralellikleri içinde “en olumsal olanları” ilkindedir. Bununla birlikte tam da bunlar tarihsel kavrayış için en belirleyici olanlardır.

I.

Aristoteles’in sıradan irdelenişinde onunla Hegel arasında ayrılığın en büyüğü gibi gözükmektedir. Hegel saltık olarak a priori olanı önemser; fenomenlerin a priori olarak belirenle uyuşmaması fenomenler için “daha kötüdür”. Aristoteles ise gerçekten de belli ölçüde bir empiristtir. “Fenomenleri kurtarmak” onun biteviye yinelenen temel istemidir; bütün bilme süreci ona dört aşamada yükselir. αἴσθησις [duyusal algı], μνήμη [bellek], ἐμπειρία [deneyim], ἐπιστήμη [bilgi]. Bu yükselişte saf düşünme ikincildir.

Ancak ayrılık dışsaldır. Bütün tümevarım Aristoteles için yalnızca bir hazırlıktır. Vazgeçilmezdir, ama tek başına hedefe ulaştırmaz; tümevarım sözcüğün tam anlamıyla “bir yere doğru götüren yönlendirir” (ἐπαγωγή). Πρότερον πρὸς ἡμᾶς’ tan [bize göre ilk olandan] yola çıkıp, sonra kendinde ya da nesneye göre ilk olana yönlendirir – πρότερον ἀπλῶς [kendinde ilk olana]. Gerçek anlamıyla bilme bu ilk kendinde olandan başlar. Buradaki varsayım, aranan piriusu oluşturan tümelliklerin verili olanda önceden de buldukları, ancak böyleyken bilinmedikleridir (ἐνοῦσαι λελήθασιν); onları öncelikle ortaya çıkarmak zorunludur. Çıkış noktası hep “algıya daha yakın olandır”, ama kendinde daha uzak olandır¹.

Bunu ilk bakışta görünebileceğinden daha sözel olarak almak gerek. Çıkış noktasının kendisi epistemolojik olarak daha şimdiden bir tümeldir. Gerçi duyum tekil nesne açısından geçerlidir ve bütün duyumlanan nitelik zorunlu olarak tekil nesnenin niteliği olup, duyumdaki bu nitelik ona ilişkindir (καθ’ ἕκαστον) [tekil nesne bakımından]; ama gerçekte tekil nesnede gene de yalnızca tümel duyumlanır². Kırmızı, yeşil, acı, tatlı gibi nitelikler sınırsızca pek çok nesnede ortaktır; ama işte algılananlar da bunlardır. Duyum öyleyse tekil nesne olarak tekil nesneyi değil, ama yalnızca onun tümelini verir. Kuşkusuz bu tümeller hiçbir yerde saf olarak verilmezler, tersine karışık ve darmadağındırlar συγκεχυμένα olarak. Verili olan yalnızca tekil nesnenin yerini alıyorsa, bu gerçekte yalnızca tümelin yerini alır. Bu da yine çok daha başka türden bir araştırmayı gerektirmektedir.

Öte yandan yükselişin son noktası hiç de tümel, gerçek anlamıyla εἶδος [tür, biçim] değildir. Buna ἐπογωγή [tümevarım] yoluyla ulaşılmaz. Aristoteles tümevarımın gerçek bir tümele erişmediğini bilir; onu önceden bilmek gerekir (προγινώσκειν); o Bacon’un enumeratio simplex’ine [yalın sıralama ilkesine] onda olmayanı yükleme yanlışlığına düşmez, ki bu onun özünde yatmaz. Aristoteles böyle bir yolla, onun için her tekil durumda (κατὰ παντός) geçerli olmakla karakterize olan tümele – çünkü tümel olgunun özünde bulunur, ona ilişkindir (καθ’ αὐτό) – ulaşacağına nasıl inanabilirdi ki! Yalnızca özün kendisinde tümel irdelenebilir. Öyleyse o tümevarımdan başka bir yolla dolaylı olarak gözlemlenmelidir.

¹ Anal. post. 72a 1f.

² Agy. 100a 17 : αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ’ ἕκαστον, ἢ δε αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν. [Gerçi tekil nesne algılanır, ama yine de algı evrensele ilişkindir.]

Bununla birlikte Aristoteles tümevarımı nasıl oluyor da tümele yönlendirme olarak görebiliyordu? Onunla hedefi arasında ne olursa olsun bir sıçrayış vardır. Bir aracı olarak yer alabilecek Platoncu yöntem ὑπόθεσις [hipotetik yöntem], Aristoteles'te eksiktir. Teori öyle gözükmektedir ki, en önemli yerde bir boşluk gösterir. Gene de burada bir sıçrayış yoktur, teori bütünüyle sağlıklıdır. Aristoteles καθόλου 'nun [tümelin] ἕκαστον 'da [tekil varlıkta] içkinliğini varsayar. Şeylerden ayrılmış hiçbir tümel yoktur; bu boş bir soyutlamadır. Onların içinde, onlarda olmaktan başka bir çıkış yolu yoktur. Aristoteles'te εἶδη [form, biçim, türler] Platon'un ideaları değildir, kendi başlarına χωριστά [ayrı] olarak var olmazlar. Kuşkusuz onlar da idealar gibi bir "kendinde varlığa" anlatım verirler. Ama bu şeylerin kendinde varlığıdır (καθ' αὐτο ὄν), bu yüzden evrensel ancak tekil nesnenin kendisinde bulunabilir.

Gerçek bir Hegelci savdır bu. Soyut tümel gerçek tümel değildir. Bu her zaman somut olandır. –

Ama daha başlangıçtayız. Daha derinine araştırma yapılmalı. Aristoteles'in Analitikler'de geliştirdiği yöntem en sonunda yalnızca bilimlerindir; felsefenin yöntemi ya da kendine özgü bir yöntem değildir. Bunu o hiçbir zaman geliştirmede, onu üstelik bilinçli olarak aramış olsaydı yine de bulamazdı. Hiç kimse kendisiyle birlikte çalıştığı yöntemin temellerine nüfuz edemez. Yöntem bilinci, işleyen yöntemle karşılaştırıldığında hep ikincildir. İşleyen yöntemden önce bir saf "yöntem düşüncesinden" söz edilemez; bu anlamda apriori yöntem bilinci yoktur. Bütün yöntem konusundaki bilme ilkin işleyen yöntem üstüne refleksiyonla ortaya çıkar. Refleksiyon zorunlu olarak sonradan gelir. Dolayısıyla sezgisel olarak yeni yollar bulan filozofun yapamadığını onun ardılları kolaylıkla yapabilir: Yöntemin türünü sonradan ortaya çıkarmak. Öyleyse Aristoteles'in felsefi yöntemi nasıl görünmektedir?

İlk dikkati çeken, onun felsefi terimlerin anlamlarının çözümlenmesi konusundaki çabası, çok-anlamlı (eşsesli) sözcüklerin açıklanmasıdır; hep şu sorudan yola çıkılır: Sözcük kaç değişik anlamda kullanılmaktadır? "Kaç değişik anlamın olduğu" (τὸ ποσάχως) Metafizik'in tüm (Δ) kitabının nesnesini oluşturur; ayrıca başka bir takım araştırmaları da bir giriş sorusu olarak önceler. En tanıdık olanlar belki de tözün Metafizik'teki anlamlarıdır. "Hareketin" in, "Birlik" in, "Sonsuz" un vb. anlamları daha az ortak değer değildirler. Nesnenin ayrımı olmaksızın her yerde karşımıza çıkan yöntem, saf, apriori bir öz-çözümlemesi yöntemidir; bu, bugünkü fenomenolojinin tüm araştırmaların başına koymayı alışkanlık edindiği çok-anlamlı sözcüklerden başlayarak kavramların anlamlarının açığa kavuşturulmasına yakın durur en çok.

Ancak bu da yalnızca bir hazırlık. Asıl aporetik [sorun araştırması] daha derine işler. Daha önce Platon da ἀπορία [söznel olarak çaresizlik] kavramını merkeze yerleştirdi; onu bilmemeyi bilmek olarak niteledi. Ἀπορία antik sorun kavramıdır. Daha öteye ilerleyememenin yarattığı güçlüğü bilinci, bilmemekten bilmeye geçişin belirleyici aşamasıdır. Olguları anlama, sorunlar bütününe ilişkin duru bir kavrayıştan doğar. Aristoteles'te açmazların araştırılması, aydınlatılması ana yöntem olur. Gerçek anlamıyla felsefi eserleinde bu çalışma en geniş yeri kaplar. Çalışmada karakteristik olan şey, sorunlarda anlaşılmamış olanın sonradan neyin ortaya çıkabileceğinden bağımsız olarak salt kendisi uğruna araştırılmasıdır – kuşkusuz savunulması gereken öğretilerden bağımsız olarak. Bu araştırmaların değeri hiçbir biçimde bu çalışmaya bağlanan bir takım kurucu bölümlerde tüketilemez. Araştırmalar bugünkü okurlar için de antik dönemdeki okurlar için olduğu kadar aydınlatıcıdır; üstelik sistematik açıdan çoktandır – sonsuza dek – Aristoteles'in çizgisinden ayrılmış olduğumuz yerlerde bile bu böyledir. Ünlü madde ile eidos , dynamis ile energeia (Metafizik Z ile Θ) açmazları; yine συμβεβηκός [ilineksellik], olumsuzluk (τὸ ἀπὸ τύχης), ἄπειρον [sonsuzluk] açmazları bu

türdendir. Bu yöntem araştırmanın tüm dalları boyunca yayılır; fizik, ruhbilim, etik, poetik hepsi aynı biçimde onun üstüne kurulmuştur. Bu eserlerde saf, aporetik incelemelere konu olan neredeyse her şey kalıcı, tarih-üstü bir kazanım olarak kanıtlar kendini.

Şaşırtıcı değil bu. Yöntem alçakgönüllüğü içinde olağanüstülük taşır. Salt kendisi bakımından ele alındığında, metafiziksel görüşlere büsbütün ilgisizdir; başka deyişle kişisel kanıların geçiciliğinden bağımsızdır. Evet, denebilir ki, yöntem Aristoteles'in düşüncesinde bütün teorilerin, savların, felsefi öğretilerin bu yanında, onlara eşit uzaklıkta durandır; kısacası onlarla birlikte durmaz, onlarla çakışmaz. Aristoteles'in düşünsel çalışmasındaki araştırmaların asıl içeriği yöntemde saklıdır. Yöntem aralıksız, bakış açısına-dogmalara karşıt olarak çelişkilere yönelir; sorunların kendisinde ilerleyen derinleşmeye zorlar sürekli. Onda sorunların ebedi içeriği karşısında derin bir saygı anlatım bulur; şu temel inanç sırtlamıştır onu: Biz insanlar görüşlerimiz, kanılarımız yoluyla sorunları türetmeyiz; tersine onları yadsınamaz ayrıca da tek ve var olan bir dünyanın önümüze koyduğu hiçbir biçimde zorunlu olarak çözülebilir olmayan sorunlar olarak buluruz – kavrayabileceğimiz ya da çarpıtılabileceğimiz, ancak türetilip değiştiremeyeceğimiz ödevler. Bütün aporetik irdelemelerin ilerleyişindeki dikkate değer saflık; sonuçların yolunu gözleyen spekülâtif beklentinin yadsınması; tüm sonuçların, en alışılmadık olanların bile olduğu gibi tanınması; benzer olarak kanıtlamaya dönük ilgiden sıyrılmışlık – kısacası onun metodolojik ereksizliği bundan dolaydır.

Aristoteles bu yöntemin ustasıdır. O, bu konuda bütün çağların klasiği olarak kalmıştır. Günümüzde yaşayanlar için aporetik sanatı neredeyse yitip gitmiştir. Düşüncemizde eksiktir, dolayısıyla onu yeniden öğrenmek kolay bir iş değildir. Onu Aristoteles'ten, kaynağından başka yerde öğrenemeyiz. Ancak bizde eksik olan tam da bu bağlıdır.

Bu düzeye dek Aristoteles'in aporetigi, olabildiğince Hegel'e aykırıdır. Umursamaz, spekülâtif olmayan bir sorun çözümlemesini Hegelci diyalektik tanımaz. Aporetigin kişiyi yönlendirdiği özgün olarak şekillendirilmiş felsefi düşüncelere bakıldığında ise durum değişir. Başka deyişle o, belki de her zaman iç çelişkilerin keşfedilmesi sonucuna götürür. Çağdaş bir anlatımla şöyle de denebilir: bu bilim antinomilere yönlendirir. Felsefi temel sorunlar bir süre sonra onda antitezlerle kurulmuş içeriklerini ele verirler. Asıl açmaz tam da bu noktada en yüksek düzeye erişir.

Kendiliğinden açıktır ki, bu gizli olgu tüm sorunlarda aynı biçimde kendini göstermez. Ancak aporetigin son metafiziksel temellerden birine yöneldiği her yerde belli bir düzenlilikle kendini gösterir. Çatışkı örneğin madde kavramında açıklık kazanır. Madde gerçekte var olmayan ama gene de var olan; kavranabilir ama saltık olarak aynı zamanda kavranamaz; ilgisizliğinin yanında belirlenimsiz, buna karşın ayırtlaştıran, tüm bireyselliği belirleyen ilkedir. Benzer olarak eidos ilk, ilkesel olandır, ancak yine de bileşiminde bir dizi ayırım bulunur; τί ἦν εἶναι [özünde] bunu önkoşul olarak olarak alır. Bu çatışkı çözümlemelerde enine boyuna hazırlanır, herhangi bir yerde çözüme ulaşmaksızın Z kitabından başlayarak bütün Metafizik'i baştan sona kaplar.

Durum Fizik'in 3. kitabındaki hareket çözümlemesinde daha anlaşılır olur. Aristoteles'e göre iki varlık kipi vardır: dynamis ile energeia. Hareket besbelli ne biridir ne de öteki: Olanak değildir, çünkü o tersine edimseldir; gerçekleşmiş, tamamlanmış değildir; çünkü tamamlanmamış, ilerleyen, sürekli bir süreçtir. Aristoteles bu çelişkiyi hareketin olgusal tanımına almaktan çekinmez. Şöyle tanımlar: "olanağa göre varolanın böyle olması bakımından gerçekleşmesi harekettir."³ "Böyle olması bakımından" da ağırlık noktası yer alır. Salt olanağa göre

³ fiz. Γ 201a 11f.: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν.

varolanın böyle olması bakımından, hiçbir biçimde tamamlanmışlığı (edimselliği) olmasa da, bir tür tamamlanmışlığı yine de vardır; hareket bundan oluşur. Bu Aristotelesçi ilkelerden çıkabilecek olanaklı biricik eksiksiz hareket kavramıdır. Entelekiye [tam edimselliğe] gelişmiş olan artık hareket etmemekte, salt olanaklı olansa henüz hareket etmemektedir. Hareket arada kalan bir varlık biçimidir, gerçekleşme sürecidir, “tamamlanmamış tamamlanmadır”⁴, şöyle de denebilirdi: edimsel olmayan edimsellik. Tamamlanmamış olmanın “nedeni”, “etkinliği kendisi olan olanaktır”. Burada hareketin diyalektiği açıkça Metafizik’te geliştirilmiş olan *Dynamis-energeia* ilişkisini aşar. Bu; yanıtılmasına izin vermeyen, çatışkılı tüm ağırlığıyla tanıyan, onu hareketin tanımı içine ortadan kaldırmadan alan Aristoteles’in koşulsuz aporetik tutarlılığının büyüklüğüdür. Görünürde olanaksız olan kendini tam da edimsel olarak gösterir. Temel bir metafiziksel özün diyalektiğindeki olumlu öge, bundan daha belirli biçimde tanınmaz ve ortaya çıkarılamazdı.

Belki de çok daha derine işleyen başka bir örnek “ilk enteleki” kavramıdır. En tanıdık olduğu yer, ‘de anima’nın ikinci kitabındaki ruh tanımıdır: “Ruh; doğal bir varlığın olanak bakımından yaşamının olması ölçüsünde, o varlığın ilk entelekesidir”⁵. Organik olarak yapılanmış cismin, “olanak bakımından” yaşamı vardır; onun gerçekte buna sahip olmasının zorunlu olmadığı ölü organizmada görülür. Onda eksik olan yaşam ilkesidir, canlılığın *εἶδος*’udur. İlk enteleki deyimiyse denmek istenen de budur. Buraya dek her şey anlaşılır. Ancak ilk enteleki ne anlama gelir? Enteleki; tam, eksiksiz edimselleşme demektir. Öte yandan hiç de öyle kolayca, ilkesi olduğu beden tam ve eksiksiz edimselleşmesi değildir; tersine başlangıcından beri onda yer alır; onun büyümesini, gelişimini embriyodan başlayarak yönlendirir, kısacası gerçekleşip en yetkin biçimine erişmesinden çok önce onda saklıdır. O edimsellikten önceki edimselliktir; canlılığın, olgusal olarak ulaşılmamasından önce onda yer alan belirlenmiş son-ereğidir. Doğal-teleolojik bir evrende bundan başkası olanaklı değildir. Böyle bir “ilk enteleki” var olmak zorundadır – sonraki olgusal gerçekleşmişlikten ayrı olarak, ki bu sonuncusu deyim yerindeyse ikinci bir entelekidir ve gerçekleşme süreci engellendiğinde var olmayabilir. Ancak edimsel gerçekleşmeden önce böylebir “ilk edimsellik” var olabilir mi? Bu kendi içinde bir çelişki değil midir? Burada bütün bir teleolojik metafizikle örtüşen kendi içinde çatışkılı bir olgu durumu söz konusudur. Aristoteles duraksamadan varlığa ulaşır, üstelik olumlu bir anlamda. O çatışkılı tanı; onu ruhun tanımının, hatta metafiziğin temellerinin içine alır, çünkü her *eidos*, salt kendisi bakımından ele alındığında, “ilk entelekidir”; bütün olgusal süreçleri, önceden var olan bir formun özgül bir maddede gerçekleşmesine doğru yönlendiren “saf *energeia*dır” [etkinlik, edim]. İlk entelekinin çatışkılı doğasıdır herşeyin gelip dayandığı yer.

Aynı durum Metafizik’in Θ kitabındaki *energeia* [etkinlik] aporetikinde de gösterilebilir. *Energeia dynamis*’i [olanağı] öngerektirir, dolayısıyla haklı olarak ondan sonra gelmek zorundadır. Bununla birlikte, ona asıl *dynamis*’ten önce gelmenin uygun düştüğü ayrıntılı olarak kanıtlanır, üstelik yalnızca *πρὸς ἡμᾶς* [bize göre] değil, kendinde de. *Energeia* varlığın kendisine göre hem *prius*, hem de *posterius*’tur. Bu onun kavramını ikiye böler, tıpkı enteleki kavramında olduğu gibi. Ama yine de Aristoteles onu birliği olan bir temel olarak kabul eder; çünkü bu birliği sorunun kendisi gerektirir.

⁴ ayn. 201b 31: ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελής δέ. [Devinim bir etkinlik olarak gözükmemekte, ancak tam, sonuçlanmış değil.]

⁵ De anima 2- 412a 27: διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. [Böylece ruh doğal, yaşamaya yetenekli bir bedenin ilk edimselliğidir.]

Λ kitabında primus motor [ilk hareket ettirici] söz konusu olduğunda durum başkası değildir. O bir "hareketsiz hareket ettirici" olmak zorundadır, - yoksa "ilk hareket ettirici" olmaz; diyelim ki bunu oldu, bu kez de hareketi sürekli olmaz. Oysa hareket ondan başlar; üstelik sürekli, ebedi olarak. Çünkü böyle bir hareket göklerin, sonuçta evrendeki bütün varlıkların hareketidir, ebedi hareketlilik. Öyleyse onun özünde hareketlilik ile hareketsizlik aynı anda var olmalıdır. Benzer durum ilkenin; saf tin (νοῦς) olarak, kendini düşünen Düşünme olarak kavranan öteki yanında daha belirgin olarak geri döner⁶. Düşünen ile düşünülen burada özdeş olarak koyulur: ama özdeşliklerinde ayırt edilemez olarak değil. Çünkü düşünülen (düşüncenin nesnesi) tinin canlılığında hareket eden ve hep öyle kalandır; öte yandan tek yetkin düşünme en mükemmel nesneyi düşünmek olduğuna göre, bu nesne ancak düşünmenin kendisidir. Her şeyi kapsayan öz varlığında tin, doğruca ikiye bölünüp böyle kalmayı sürdürür; ve yine de onun bu varlığının kendisi yalnızca bir değildir; aynı zamanda evrenin ve her şeyin türlü bölünmüşlükleri içindeki ilkesel birliğidir. Burada Aristoteles antinomiye nesnenin özünde ortadan kaldırmadan tanır.

Bu örneklerde çok belirli bir yöntem tipini tanımak güç değil. O herhalde "diyalektik"ten başka bir terimle adlandırılmaz. Ayrıca söz konusu olanın Aristoteles'in metafiziğinin en temel kavramları olduğu da düşünülürse onun düşünüşündeki bu diyalektik öğeye iyi ya da kötü merkezi bir yer vermek zorunlu olacaktır. Aporetik tarafından geliştirilen antinomilerin çözülememesi olduğunu söylemek onların yalnızca diyalektik olarak çözülebilir olduğunu söylemek arasında bir ayrım yoktur. Diyalektik çözümler çelişkinin gerçek olgu durumunda tanınmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda Aristoteles'in temelde diyalektik olduğu söylenebilir. O, Platon'dan başka bir anlamda diyalektiktir; Platon ki, diyalektik verileri oldukları gibi izler, doğrudan onları kullanarak sonuçları sınırlar. Aristoteles'in yöntemsellerleyle sonuna dek aporetiktir, sorunların irdelenmesi olarak kalır. Öte yandan nesnenin diyalektik doğasını araştırmanın yöneldiği en yüksek ilkeler sergiler. Böylece o – üstelik de kendi iradesine rağmen – diyalektiktir. Çünkü burada her zaman kendisinden hiç bir şeyin ödün verilemeyeceği özsellikler irdelenir. Bu nedenle aynı durum her yerde durmaksızın yinelenir. Aristoteles daha yüksek sentezin tez ile antitezin çatışmasını gerektirdiğini görür; dolayısıyla kendi içinde çatışkılı olanı olgusal olarak koyar. Bu gereklilik nedeniyle kendinde birlik içinde düşünilemeyen, nesnede birleşmiş olarak kavranır.

Oysa bu Hegel'in yönteminden başkası değildir. Bu diyalektiktir – üstelik çözümlerin olmadığı yerde sık sık yalancı çözümler uyduran Hegel'in diyalektiğinden çok daha derin, daha zaman-üstü bir anlamda –.

İlk bakışta Aristoteles ile Hegel'in mantığı birbirinden apayrı görünürler. Aristoteles'in Organon'u durağan bir mantıktır; katı bağlantıların, bağımlılıkların içinde yitip gider. Bütün kavramların burada biraz sınırlanmış, hareketsiz bir durumları vardır. Dedüksiyonun, tasımın, apaçık tanıtı zorunluluğun daha üstün konumda yer alması bundan dolayıdır.

Oysa bu mantıkta durağanlığın sınırlarını aşan bir yan da vardır. Dahası bu en az beklenecek yerdedir: Tasımda. Tasımda vurgu Aristoteles için ne öncüllerde ne de sonuçtadır, tersine orta terimdedir (terminus medius). Tasımın özü, sonucun ne büyük önermede ne de küçük önermede yatması, ama yine de onlardan çıkmasıdır. Sonuç onların sentezinin anlatımından başkası değildir. Ancak, sentezin kendisi dolaylılığın bir işlevidir; dolaylılığın "dayanağı, zemini" ise orta terimdir [terminus medius]. Ἄτιον δὲ τὸ μέσον [orta terim neden, zemindir] önermesi Aristoteles'in tasım kuramının en yüksek temel ilkesi olarak nitelendirilebilir. Bilimde ana

⁶ Metaf. Λ 1072a 19-b 30. κίνησις ἀκίνητον [hareketsiz hareket ettirici] ile ἑαυτὸ νοοῦν [kendini düşünen düşünce] özdeşleştirilmesi temellendirilmemiştir, tersine yalın olarak uygulanmıştır.

konunun gelip bağlandığı nokta hiç de orta terimlerden çok büyük terimler değildir; γένος [cins] değil tersine εἶδος [tür] gerçek mantıksal işlevin, içinde yeni içeriğin olduğu dolaylılığın olağanüstülüğünün taşıyıcısıdır. Metafizik'te olduğu gibi Analitikler'de de mantıksal olanın asıl anlamını oluşturan bu işlevsel öge – yalnızca tasımda değil, dolaylı yoldan yargı ile kavramda da – mantığı, ona arkadan gelenlerce haksızca yüklenmiş olan dışsal-biçimsel karakterin üstüne çıkarır. Mantık böylece aslında, diyalektiğin sınırına, onun en yakınına kadar ilerlemiştir. Orta terim tasımdaki diyalektik uğraktır.

Hegel'in diyalektiği; alt düzeydeki organonun işlevlerine ışık düşürerek, bunları mantıksal teorinin kendisinin içine çekecek daha yüksek bir organon oluşturma görevinden doğar. Bu hareketli, çözülen kavramlarıyla dinamik bir mantıktır. Tüm tanım burada salt, "Bütün" boyunca birlik içinde ve sınırsızca yol alan akıştaki bir momentin, bir evrenin tanımıdır. Her yerde, ağırlık noktasının yer aldığı dolaylılıklar söz konusudur. Tüm kavramlar aynı zamanda ἀρχα ile μέσσα'lar [uç-orta terim], işte burada onların çoksesli çok-anamlılıkları saklıdır; tasım onlarda sürekli olarak hiç durmadan akar. Bu yöntemin nesnenin kendisinde temellenip temellenmediği, onun durağan mantık gibi ters ucu oluşturan ve yine onun gibi tek yanlı bir mantık olup olmadığını araştırmanın yeri burası değil. Çelişmezlik ilkesinin ortadan kaldırılışıyla birlikte dönüşüm birden gerçekleşir. Eski mantığın temelini oluşturan bu ilke tüm çelişkinin mantığın alanından dışlanmasını anlatır; ilkenin ortadan kaldırılışı öyleyse bu dışlanmanın ortadan kaldırılması, başka deyişle çelişkili olanın mantıksalın alanı içine alınması anlamına gelir. Kavramların durağanlığı çelişmezlik ilkesine bağlıdır; bu ortadan kaldırıldığında katılıklar çözünür, kavramlar birbirlerini kapsarlar, iç içe geçerler. "Olumsuzun gücü" – Fenomenoloji'nin önsözünde söz edilir – kavramların dinginleşmesine izin vermeyen, onları sürükleyen bir güç olarak gösterir kendini. Çünkü her şey kendi karşıtı şimdiden kendinde içerir. Bu başta, yalın kategorik yargı için geçerlidir; o hem doğrudur, hem de doğru değildir. Özünde o doğruluğun, hakikatin yalnızca bir parçasıdır. "A, B'dir" yargısı kesinlikle, onunla çelişkili yargıyı, "A, B değildir" yargısını gerektirir; çünkü bu geçerli olmazsa öteki de salt bir totoloji olarak kalır, kısacası yargı bile olmaz. Bu yolla "A, B'dir" yargısının anlamı ortadan kaldırılır mı? Hem evet, hem hayır. O daha çok üç anlamda "ortadan kaldırılır": önce "olumsuzlanır", sonra karşıtı "saklanır", sonuçta da yeni, daha yüksek bir anlama "yükseltilir". "Ortadan kaldırmanın" üçlü anlamı her şeyi birbirine bağlayan diyalektiğin akışını dolaylı kılar. Ortadan kaldırılan yok edilmemiştir; kendisi olarak yaşamayı sürdürür, ama yine de bir başkası olarak.

Diyalektik akışın kesintisizliği onda görülebilir kırılmaların ya da dönüm noktalarının ortaya çıkmasını engellemez. Belirliliklerin "akışkanlığı"nın belli bir düzeye dek yeniden elle tutulur olduğu yerler buralarıdır. Yoksa diyalektik ilerleyiş yaklaşık olarak bile kavramlarda kavranamaz; çünkü bu kavrayışlar durağan bir doğada kalmayı sürdürür. Bu düşüncede yatan vargılara ulaşıldığında toplu bir bakış açısı ortaya çıkar; buna göre genel olarak hareketsiz kavramlar, onlarda kavranabilen durağan özler, mantıktaki insana özgü akılsal oluşturlar; bu akılsalın alanına "hakikatin" "saf" birliği karışmaz, ama bu akılsalın içinden geçerek söz konusu birlik "akışkanlığı" içinde yaklaşık olarak izlenebilir. Böylece tüm katı kavram oluşturmumu sonlu anlama yetisinin bir keyfiyetidir – yeteneksizliğini söylememek için. Buna karşın hakiki özlerin akışkan bir doğaları olacaktır.

Kendinde kuşkusuz durum tersi de olabilir. Akışında hiçbir engel tanımayan diyalektik kendi payına insana özgü bir görünüm olabilir – mantıksal ana yapının akılsal olarak küçültülmüş, çarpıtılmış resmi olarak. Ana yapı pekala, hiçbir düşünsel akışa karışıp yitmeyen bir tözsellik olabilir. Akış bu durumda, aklın daha yüksek gelişme aşamalarındaki biçimsel karakteri olur. Ancak bunların hiçbir biçimde mantıksal-tözsel yapının kavranmasına yetmesi gerekmez. Diyalektiğin bu

durağan anlama yetisinin mantığına göre daha başarılı olması bu durumla bir çelişki oluşturmaz.

İki görüşten hangisinin doğru olduğu kesinleşmeden kalmak zorunda. Hegel için kuşkusuz bu soru söz konusu değildir; tüm-mantıkçılar için aklın arkasında bir akıldışı yoktur, idealistler için düşünmenin ardında bir varlık yoktur. Oysa düşünmenin diyalektiği ardında bir varlık diyalektiği gizliyse – ki kendinde durum bu da olabilir – soru oldukça önem kazanır. Ama yine de soru bu nedenle çözülebilir olmak zorunda değildir. Kavrayışın tüm ilerleyişinde çözülemeyen bir artık-sorun olarak yeniden ve yeniden ortaya çıkan bir metafiziksel soru da olabilir.

Diyalektiğin özünü üç adımda tez-antitez-sentez olarak gören anlayış temelden yanlıgı doludur. Böyle şemalarla, dışsal olarak ne denli doğru olursa olsun, konuyu derinine kavrayacak bakış büsbütün körleştirilir. Yöntem gerçekte çok daha karmaşıktır, içerikten içeriğe göre değişir, ve üçlemelerin momentleri değişik ritimlerle keşirirler. Bu yolla görelilik kazanırlar. Bir anlamda antitez olan başka bir anlamda yeniden tez olabilir. Ama daha önemli olan sentez sorunudur. Bütün antinomilerin çözülebilir olduğu, her antitetik yapıya ilişkin bir sentezin bulunabilmesi gerektiği, Hegel'in bir dogmaymış gibi üstünde direttiği bütün bunlar geçekten de doğru mu? Rasyonalist kuşkusuz bunu hep onaylayacaktır, ama durum kendinde başka türlü de olabilir. Çözülemeyen antinomiler de vardır. Evet, doğru bakıldığında, çözülebilir antinomiler artık gerçek antinomiler değildir; onlarda çatışki, gerçekte birlikli ya da uyumlu olan olgular üstüne bilgisizlikten oluşur yalnızca. Öyleyse durum daha çok şöyledir: Verili bir tez ile antiteze karşılık gelen sentez hiç bir biçimde önceden kesin değildir. Diyalektiğin anlamı tüm antinomik yapının sentezlere yönlendirilmesinde yatmaz. Hegel'in sentezleri de sorunun genellikle antitetik açılımla eşit düzeyde değildir. Hegel'in diyalektiğindeki büyüklük verdiği çözümlerde değildir, tersine daha çok antinomilerin keşfedilmesinin kendisindedir. Bu antinomilerden her yerde vardır – ancak kavramların durağanlığının altında gizlidirler. Diyalektik durağanlığı ortadan kaldırarak onları gösterir ve görünür kılar. Bu yolla sayısız sorunu ilk kez gün ışığına çıkartıp onlara kavramsal belirginlik kazandırır.

Sonuçta Aristoteles'in yönteminden başkası değildir bu. Aporetik ve diyalektik kendinde ne denli ayrı olursa olsun ilkedeki sergiledikleri aynıdır: Antinomilerin keşfedilmesi ve onların olumlu olarak değerlendirilişi.

Hareketin belirli bir şeması varsayıldığı sürece diyalektiğin kendine özgü temel anlamı açığa çıkamaz. Bu anlam, Platon'un keşfettiği, yeni-Platonculuğun daha öte geliştirdiği biçimiyle özlerin bütünsel bağlantılılığında yatar. İdeaların "symplokesi"; tekil öğelerin karşılıklı koşulluluk içinde durmalarında, sürekli ve kesintisiz bağımlılıklar göstermelerinde, yalnızca birbirleri aracılığıyla tanımlanmalarında, varoluşlarını ancak birlikte kazanmalarında tükenmez. Tersine bütün bunları ardında daha temel bir şey gizlidir: bağıntı içinde duranın kendisinin de ilkin olduğu birincil, kökensel bağıntılılık. "Bağıntı" bunu anlatmaya yeter bir sözcük değildir artık; tüm ilişkide ilişki içinde duranlar varsayılmıştır. Burada ise varsayılmış değildir, tersine ilişkinin kendisine katılmışlardır. Kuşkusuz bu, ucu bucağı olmayan, hiç bir sağlam ilişki ögesinin bulunmadığı, sonunda tam bir görecilikte tükenen bir bağıntıcılık da değildir. Daha çok burada, başka durumda karşılıklı içinde duran taşıyıcı özne ile ilişki kategorik momentleri bire kaynaşmıştır – başka deyişle özdeş olarak koyulanın yine de ayrı olarak kaldığı bir tür sentetik özdeşlik içinde dururlar. Tam da bu, kişisel kanıların karşısında güçsüz kaldığı diyalektik akışın iç zorunluluğunun anlatması gerektir. Şunu görmek de güç değil: Yukarıda geliştirilmiş iki kavrayış olanağı bu noktada da geri döner, ikisi de değerlendirilmeye açıktır; ancak artık bu sorun aşamasında senteze bir adım daha yaklaşmıştır. Bu çok özel durumun kendini her önyargısız kategori araştırmacısına belli ettiği ve en azından ikincil düzeyde kavramsal olarak anlaşılabilir olgu şudur:

her bir ilke – somutlaşması açısından bakıldığında ne denli özerk olsa da – bütündeki yerleşimi ya da konumlanışıyla özdeştir. Her tekil kategorinin biricik olanaklı yeterli tanımı onun başkalarıyla olan ilişkiler ağının bütünlüğündedir. O bu ilişkiler olmadan bilinemez, ayrıca bu ilişkilerde bir takım değişiklikler olduğunda kategori de kendi özünde eşzamanlı olarak buna uygun bir değişime uğrar. İç yapısı dış yapısıyla özdeştir. İçinde yer aldığı sistemin işlevidir ki, bu durum sistemin, parçası açısından da, yeniden onu oluşturan öğelerin işlevi olmasını engellemez. Bu organik birbirini belirlemedir ki bütün sistem türündeki oluşumların özüdür. Bütün, işlevi bakımından, her öğeyle birlikte bulunur, tıpkı her ögenin kendi payına bütün olması gibi – yalnızca her biri ayrı ayrı biçimlerde. Bir tekil kategorik varlığı kavramak, onunla birlikte bütünü de kavramaksızın, olanaksızdır. Yapısı ona özgü kendi-için-varlıkta içerilmiş değildir, tersine sisteminkinde içerilmiştir. Bu bağlamda Hegel'in ana düşüncesi ilkelerin her biri için şu anlama gelir: "Hakikat bütündür".

Bu ilke bir kez kavranırsa, yöntemin evrensel bir şemasına neden erişilemeyeceği de anlaşılır. Bütün içindeki konumlanma, kategorilerin hepsi için değişiktir, bunun sonucunda bütün de kategorilerin hepsinden ayrı ayrı bakıldığında bir başkası olmak zorundadır. Oysa bu, kavramları çözümü yoluyla yapının bu her seferinde farklı biçimlenişini deyim yerindeyse sezdirenen, duyuran diyalektik ilerleyişin iki durumda bile özdeş olamayacağı anlamına gelir. Kendi bağlamında benzersiz her diyalektik ilerleyişin sıkı sıkıya bir kez olduğunu, başka bir sorunsal düzlemde geri dönmediğini görmek için, Hegel'in mantığıyla biraz daha içli dışlı bir tanışıklık kurmak gereklidir. Yöntem tam olarak nesneye uyar, kendini nesneye uyarlayışı onun kavrayış yoludur. Kısacası o zorunlu olarak durumdan duruma göre başkadır. Bu bağlamda o, aporetliği andırır. Aristoteles sorunların durmaksızın yenilenen biçimlenişinde nasıl görkemliyse, Hegel de diyalektik ilerleyişin her zaman yenilenen yapısıyla öyle görkemlidir. Bu Hegel'in diyalektiğinin gücüdür; diyalektiğin biçimden biçime giren zenginliği onun canlılığıdır, felsefi işlerliğidir. İlerleyişin belirli dışsal yapılarının geri dönmesi, estürden bir şema olarak soyut düzlemde bildirilebilmesi, bununla karşılaştırıldığında önemsizdir. Diyalektiğin üç aşamallığı üstüne bütün o iri lakırdılar yavaş yavaş kesilmelidir. Kuşkusuz dışsal olan her yerde en çok göze çarpar, ama burada takılı kalmak konunun kendisinden vazgeçmektir. Diyalektiğin işleyişini tam olarak izleyebilmek kuşkusuz pek de kolay değil, onun her yerde öncelikle özellikle izi sürülmeli; ayrıca o hiç bir zaman çizgisel ilerleme olarak da betimlenemez, yalnızca nesnenin bağlantılarının kendisinde bulunur ve hiçbir biçimde onlardan ayrılmadan salt o bağlamda bildirilebilir. Evet, diyalektik akışın değişik tonlarla bezeli renk oyunlarından bir kanon duyabilmek, özel olarak eğitilmiş bir duyuşun meziyetidir. Diyalektik, özü gereği, sıradan felsefi bilincin ortak değeri olamaz. Gerekliliği olan yalnızca biraz özveriyle belli başlı örneklerde duygudaşlık kazanmaktır, örneğin varlık, oluş, sonsuzluk, kendi-için-varlık, öz, refleksiyon, zemin, erek vb. diyalektiklerinde; böylece tüm diyalektiğin zengin ve sürekli yenilenişi ve ideal anlamdaki biricikliği – bütüne yönelik sıkı sıkıya kapalı birlik içinde – kimsenin gözünden kaçamaz. Onun bütünlüğü ve sistem karakteri tekdüze bir birlik, bir soyut tümel değildir; tersine inceden inceye ayrılmış bir türülülüğün birliğidir sözcüğün tam anlamıyla.

Öteki soru ise şu: Hegel'in kendisi bu metodolojik durum konusunda ne ölçüde bilgilidir? Hegel, yöntemi, ona egemen bir biçimde bilinçli olarak mı uyguluyor, yoksa, yöntem mi Hegel'i egemenliği altına alıp onu yönlendiriyor; Hegel yöntemin önündeki perdeyi aralamadan sadece onun zorunluluğu mu izlemekte? Diyalektiğin zenginliğiyle, Hegel'in yöntem üstüne söylemeyi başarabildiği bir avuç söz karşılaştırıldığında onun – tıpkı Aristoteles gibi – upuygun bir yöntem bilinci taşımadığı kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde görülür; bu bilinç Hegel'in kendisiyle birlikte çalıştığı yöntemi doğrudan özünde görmesidir. Oysa onun yöntemle ilişkin söyledikleri yöntemin uygulamasıyla karşılaştırıldığında yok denecek kadar azdır.

Yöntem konusundaki ustalığı, bir sanatçınıninki gibi, su katılmamış bir dehadır. Tüm deha yalnızca “yapabilir”, ama nasıl yapıldığını söyleyemez. Hegel onu sürükleyen yöntemi yalnızca kavramamakla kalmadı; ayrıca onun, açıkça, tanınmayacak ölçüde basitleştirilmiş, yanlış bir tasarımını da elde etti; bu şöyle de anlaşılabilir: Hegel’in, diyalektiğin özü üstüne kendi bildirimleri, ardından gelenlerde daha çok diyalektiğin çarpıtılmasına, karalanmasına yardımcı oldu – dahası dolaylı yoldan Hegel’in kendisinin yadsınına yol açtı. Bu bildirimlerdeki herhangi bir uyarı ne denli yerinde olsa da, gerçekte bütün bunlar yalnızca en genel, biçimsel, dışsal olanla ilgilidir. Diyalektiğin önündeki nesnesine kendini derinden uyarlayışını, onun yapısal türülülüğü ile evrensel-üstülüğünü Hegel kavrayamadı. Bununla birlikte eylemiyle ona ışık tuttu, varoluşunu bütün kuşkların üstüne çıkardı.

Düşünürlerle ilişkin böyle bir yazgıda, kişinin kendi düşünsel çalışmasının en anlamlı, en iç yanını bilmemesi gibi bir tragedya gizlidir. Ancak bu, yeni çığır açmış herkesin kaderidir. Bilme yetisi nesne tarafından emilir; yöntem üstüne refleksiyon ise buna ayak uyduramaz. Yöntemin tüm gerçek dehası ona eşlik eden yöntem bilinciyle belli bir noktaya sabitlenemez. Belki de bu bir öz yasadır. Tarih en azından yöntem konusundaki eksiksiz bilginin hep ardılların sorunu olduğunu gösterir. Asıl nesnel başarımın kendisine karşı belli bir uzaklıktan yaklaşmakla koşullu olan bilginin olgun meyvesi doğrudan dahiliği olmayanların payına düşer. Bu yüzden biz ardılların, diyalektiğin özü üstüne, onun eşsiz türden bir ustalığını elde etmiş olan Hegel’den daha çok şey görebildiğini düşünmesi bir böbürlenme değildir.

Ancak burada yer alan onun felsefesinin özel bir yazgısıdır. Hegel’in akıl-idealizmi akıldan kaynaklanan her şeyin anlamını onun akıla yeniden geri dönmesinde, onun tarafından kavramasında, “onun için” orada olmasında görür. Bunun kategoriler yoluyla anlatımı şudur: tüm kendinde-varolma anlamını kendi-için- varolmada elde eder. İlginç olan, tutarlı bir biçimde aşama aşama işlenen bu konutlamanın Hegel’in kendi felsefesinin varoluşunda gerçekleşmemiş olmasıdır. Tüm yükü omuzlarında taşıyan diyalektik kendi-için- varolma durumuna yükselemez. O, kendinde-varlıkta durup kalır. Diyalektiğin kendi-için-varlığının; onun kendi kendini aydınlatması, ona eşlik eden bir yöntem bilinci olması gerekecektir. Oysa onda eksik olan da budur. Bu tarihsel durum açıklığa kavuşturulursa, bunun kaderin cilvesi olduğu izleniminden kaçınmak güç olacaktır. Hegel’in felsefesinin en yukarıdaki ana yasası bu felsefenin kendisine uymaz. Tüm kendinde-varlık bu felsefeye göre kendi-için-varlıkta gerçekleşir. Yalnızca felsefenin kendinde-varlığında, diyalektik temel yapısında kendi-için-varolma eksiktir.

Yöntemin, içeriğiyle ve açılımlarıyla olağanüstü zenginliğinin ona ilişkin derin bir bilinçsizlik eşliğinde olması, aynı metodolojik yazgı, Hegel için, Aristoteles’te olduğundan başka türlü bir yazgıdır. Aristoteles’te bu, felsefesinin anlamına dokunmaz, Hegel’de ise örseleyicidir. Ama bu gözardı edilirse, iki düşünürün yöntemin doruk noktalarındaki derinden yakınlığı en iyi biçimde aydınlanır. Büyük metafiziksel antinomilerin açığa çıkarılması – üstelik büyük bölümünde aynı antinomilerin açığa çıkarılması – ikisinde de ortaktır. Öte yandan gerek çözümler gerekse yöntem bilinci iki düşünürde de çok gerilerde kalır.

II

Tarihsel bağlantının ağırlık noktasına böylelikle erişilmiş olmaz. O yöntemde yatmaz, tersine düşünce sistemlerinin içeriğindedir: Mantık ile ontoloji arasındaki ilişkide.

Aristoteles bilim olarak mantığın yaratıcısı olmasının yanı sıra ontolojinin de yaratıcısıdır. Bu ilişki rastlantısal değildir. İki disiplinin birbirine karşı tutumu πρότερον πρὸς ἡμᾶς’ın προτερον ἀπλῶς’a karşı olan tutumu gibidir. “Varlık olmak

bakımından varlığın bilimi” Aristoteles için kendinde ilk felsefe olarak geçerlidir. Ancak felsefenin kuruluşunda bunun ilk olması gerekmez. Bunu mantık önceler.

Eğer mantık başlangıcından ontolojik olarak kurulmuşsa bunun bir anlamı vardır, böyle değilse, pek çok ardılda olduğu gibi, salt “formel mantıktır”.

Mantık düşüncenin genel yapısının yanında varolan olarak varolanın (ὄν ἢ ὄν) yapısını da geliştirmelidir. Bu da ancak temelde ikili değil biricik, özdeş olan bir yapı, varlık ile düşünceyi çevreleyen bir yapı söz konusuysa olanaklıdır. Aristoteles için söz konusu olan budur. Onun mantığı en başından ontolojiktir. Mantığın yasaları dolaysızca varlık yasalarıdır. Bir varlık yasası onun en yüksek ilkesidir: çelişmezlik ilkesi. Varlıktaki bağlantılar tasımdaki bağımlılıklardır. Ergo est’in [öyleyse’nin] sonuçtaki varlıksal anlamı bu konuda kuşkuyla yer bırakmaz. Her evetleyici yargı edimsel bir uygun düşmeye (ὑπάρχειν, bulunmaya), her değilleyici yargı ise eşit ölçüde edimsel bir uygun düşmemeye anlatım verir. Orta terim tasımda büyük terimin özsel yanını olgusal olarak türe ya da bireye aktarır. Aristoteles aktarılanı uygun bir kullanımla συμπεβηκός καθ’ αὐτό⁷ [öze göre, kendinde ilineksel] olarak adlandırır. Bir tür “özel ilineğe”, başka deyişle bir paradoksa, tahtalaşmış demire anlatım veren bu alışılmadık deyimde tasımın tüm anlamı içerilmiştir. Sonuçtaki P yüklemi S’ye [özneye] kendinde uygun düşmez [onda bulunmaz], tersine yalnızca M aracılığıyla bu gerçekleşir. Çünkü P büyük önermede, S küçük önermede yer alır yalnızca. Salt M ortak yandır. Sonuç, kısacası, S’nin bir özel niteliğini verir, ama yalnızca tasımın dolaylı kılışı yoluyla olur bu. Kendinde P S’ye zorunlu olarak uygun düşmeyecektir. Bu, ona ilkin M yoluyla özel bir öge olarak eklenir. P gerçekte S için bir ilinektir, ama tasımda S’nin özel bir ögesine yükseltilir. Tasımın sentetik bir karakteri vardır. Ama sentez ontolojiktir.

Mantığın latin ilerleticileri συμπεβηκός terimine accidens karşılığını uygun görürlerdi, bu latince deyim “olumsal olan” ya da “özel olmayan” gibi anlamlara gelir. Bu çeviri açıkça yanlıştır – başka bağlamlarda uygun olsa bile – ayrıca sözcüğün kökensel anlamının da karşılığı değildir. Συμπεβηκός “eşlik edendir”, başka deyişle tasım boyunca eşlik edendir. Sonucun P yüklemi büyük öncülünden kendisini S’nin özel bir ögesi olarak kanıtlayan yeni duruma geçer. Bu “eşlik ediş” yalın bir tasım değil de daha uzun tasım zincirleri söz konusu olduğunda özellikle aydınlatıcıdır. Bu zincirlerin özü, yukarıdaki öncüllerin daha genel yüklemelerinin eksiksiz olarak saklanarak, bunların özel belirlenimler olarak aşağıdakilerde geri dönmesidir. Bu yüklemeler bağımlılıklar zinciri boyunca “eşlik ederler”.

Böylece tasımın anlamı da değişir. Onda özel olan “sonuç çıkarma” değildir, tersine varlıktaki bir bağlantının, ontolojik bir bağımlılık ile zorunluluğun izlenmesidir. Sentez varlığa ilişkin bir sentezdir. Düşünme yalnızca onu izler. Düşünmenin yasaları, üstüne düşündüğü varlığın yasalarıdır. Türün varlığı cinsin varlığı yoluyla belirlenmiştir. Özel olanın daha evrensel olanın özel nitelikleriyle (καθ’ αὐτό) aralıksız belirlenmesi bir varlık bağlantısıdır – yargının koşacı ile tasımın “ergo”sunun biçimsel bakımdan da anlattığı gibi. Öze ilişkin karmaşık bir yapı olan eidos tasımın varlıksal sentezinde oluşur. Bu oluşumun biçimi belirlenim öğelerinin “eşlik etmesidir”.

“Biçimselin” mantıktaki, boş bir biçimcilığe götürmüş olan kavranışı – skolastik dönemde hazırlanıp, 19. yüzyılda tamamlanmıştır – mantığın başlıbaşına bir yanlış anlaşılışıdır. Öteden beri düşünen kafaları bu çıkmaz sokağa düşüren kışkırtma en başta dıştaki bir eğilimde yatar. En yalın oluşumlar olarak kavramlarla, terimlerle başlanır; bunun sonrasında kavramlar arasında “ilişki” kurduğu düşünülen yargıya yükselir; en sonunda da daha yüksek, daha karmaşık

⁷ Bu güç terim kuşkusuz çok az kullanılmıştır, ancak çözümlenmelerde ve Metafizik’te önemle vurgulanır. Krs. Arnold Görland, Aristoteles ile Kant, Giessen 1909, s. 53-62. Orada alıntılanan yerler.

bağlantıların örneği olan tasım öğretisine ulaşılır. Böyle bir durumda mantık bir tür düşünmeye ilişkin dilbilgisi gibi gözükür.

Mantık, Aristoteles'te bulunan kaynaklarında çok daha değişik düşünülmüştür. Nitekim soyutlanmış kavramlar yoktur; bu, soyutlama varsayımına dayanır. Kavram tersine ilkin yargıda oluşur. Yargı, kavrama (S) belirlenim ögesi (P) olarak karşılık gelenin anlatımından başka bir şey değildir. Bu, kendisinde eidusun ortaya çıktığı "sentezdir". – daha Platon'un Sofist'inde σύνθεσις olarak adlandırılır. Kavramın açık seçik özü onun tanımındadır. Ancak bu kendisinde bütün bir özsel belirlenimler dizisini kapsar, tüm özü (τί ἦν εἶναι)⁸. Çok zayıf bir biçimde essentia olarak çevrilen bu terimde önceki sentezler dizisi çok daha iyi duyumsanır. τί ἦν εἶναι en yüksek evrensel cinsten aşağıdaki eidosa dek olan differentia'ların [ayrımaların] kapalı zincirinden başkası değildir; tüm varsayılmış olan, başka deyişle, zaman-dışı bir anlamda "olmuş olan"(τί ἦν) herşeyin zinciridir. Daha sonra, yargının nasıl ortaya çıktığı sorulduğunda, buna Analitik'in yanıtı şu olur: Tasım yoluyla. Tasımda, kavrama henüz onda eksik olan özsel ögesini katan yeni yargı oluşur. Çünkü tasım S ile P'yi ilişkilendirir, bu ilişki ise yargıdır. Kısacası prius-posterior sıralaması ontolojik olarak kavranan mantıkta tersidir. Kavram ilk olan değildir, tasım da sonda yer almaz; tersine tasım önce gelir, temeli oluşturur, kavramın özünde (τί ἦν εἶναι) şimdiden kapsanır; kavram da ilkin tasımda ortaya çıkar. Kavram yargıdan önce, yargı tasımdan önce değildir. Belirli kategorik en yalın ögelerin önceden verili olmasının zorunlu olması çelişki yaratmaz; nitekim yargının dışında var olamayan, yalnızca soyutlamada yalıtılabilenler de bunlardır. Kavram, bütün özünün zenginliğiyle ele alındığında, kendisinde kaynaşan yargıların, eşdeyişle daha yüksek bir sentezde kristalleşen yargıların sistematik birliğinden başkası değildir. Çünkü içinde yer aldığı ayırıcı özelliklerin bu sistemi; ideal ve biricik olan bir yargı-öznesiyle ilişkili çeşitli yüklemelerin bir sistemidir. Öte yandan kavramın içine yerleştirilen bu yargıların her birinin arkasında yeniden ontolojik olarak zorunluluklarının dayandığı tasım zincirleri olduğu düşünülürse, başka deyişle mantıksal olarak bütün yargıların zorunluluklarını kendi içlerinde değil, dışlarında buldukları; üstelik atlanma ilişkisi içinde üstlerinde buldukları düşünülürse, somut olarak anlaşılın kavramın, yalnızca yargıların değil, aynı zamanda tasımların da kısaltılmış bir sistemi olduğu sonucuna varılır. Tasımda geliştirilen varlığın iç bağımlılıkları kavramda şimdiden kapsanır. Eksiksiz olarak gelişmiş kavram en karmaşık oluşum, mantıksal sentezin en yüksek ürünüdür. Eidosun metafizikte üstlendiği işlevi üstlenir. Çünkü ontolojinin form ilkesi saf edim, ilk enteleki; soyut büyük terimlerde değil, ondadır.

Bu, mantık biliminin üçüncü cildinde tasarlandığı biçimiyle Hegel'in de kavrayışıdır. Kavram tamamlanma, gerçekleşmedir. O, yargıda ayrı duran herşeyi kendisinde bir arada bulundurur. Aynı durum daha geride tasımla ilişki içinde, yargı için de geçerlidir- diyalektiğin işleyişi bu ilişkiyi gizlediğinde bile böyledir. Hegel için mantık yeniden içerikle, varlıkla dolup taşar; tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi. Tasım onun için yine mantıksal işlevin sentezidir, buna karşılık kavram, antitetik olanlarıyla birlikte, momentlerin gerçekleşmiş sentezidir.-

Mantık ile ontoloji arasındaki bağın öbür yanında epistemolojik valık-aprorizmi vardır. Bu Hegel'de saltık anlamdadır, hiç bir biçimde sınırlandırılmaz; Aristoteles'te ise bölümseldir, duyusal-empirik verilmişlikle karşı karşıya durur. Bununla birlikte temel düşünce burada da aynıdır.

Hegel'in tüm mantıkçılık olarak adlandırılan anlayışının özü diyalektik olarak geliştirilen kavramların aynı zamanda olgusalığın temel öz yapılarını da oluşturmasıdır. İdealistler için bu kuşkusuz kendiliğinden açıktır. Ama Hegel'in mantığında idealist motif hiç bir biçimde varsayım olarak alınmaz, en azından

⁸ Bu durum en iyi Metafizik'in Z kitabındaki εἶδος kuramında görülür.

belirtik değildir; ilkin üçüncü bölümde öne çıkar, ilk ikisi ağırlıklı olarak ontolojiktir ve neredeyse idealizm ile realizmin bu yanında [diesseits] durur. Bu arada diyalektik bütün içeriği salt apriori geliştirdiğine göre, bu ilişki bir saltık varlık apriorizmini, salt apriori ontolojiyi doğurur.

Böyle bir varlık apriorizmi öteden beri ontolojinin özü olmuştur. Örneğin Wolf'un philosophia prima'sı, Leibniz'in scientia generalis'i, Descartes'in mathesis universalis'i, skolastik kavram realizmi ile ona yakın akımlar böyledir. Bu çizgi kesintiye uğramadan Aristoteles'e dek geri gider. Bu sorunda durum mantığın ontolojik karakteriyle ilgili durumdan değişiktir; varlık apriorizmi tarihsel olarak hemen hemen kesintiye uğramadan akıp gider.

Ama yalnızca sav değil, ilgili kuram ve temellendirme de ilginç bir biçimde değişmeden kalmıştır. Bu tek bir cümlede şöyle toparlanabilir: Varlığın yapısı ve yasallığı mantıksalınki ile, bunun sonucu olarak da varlığı kavrayan bilincinkiyle ile özdeşdir. Leibniz'in ve Descartes'in "idealarında", "ebedi hakikatlerinde", simpleces'te [yalın ilkelerinde] durum budur. Yine skolastikte de böyledir: universalia ante rem [tümeller şeyden öncedir] savı (bu sav nerede, nasıl kavranırsa kavransın) essentia logica [mantıksal öz] ile forma substantialis [tözsel form] özdeşliğine dayanır. Kavramsal özde edimselin tözüne iye olunduğu düşünülüyordu, bu tözler de düşüncedydi; bu ortaçağ apriorizminin sürekli yinelenen temel düşüncesidir. Bunun ne denli ötelere yayıldığı, nasıl yüzyıllarca doğa araştırmasını dar bir alana sıkıştırdığı, metafiziksel inakları kanıtlanabilirlik görünüşüyle kuşattığı bugün iyice biliniyor.

Bu düşüncecin de klasik savunucusu yine Aristoteles'tir. Onun ontolojisi εἶδος (=τί ἢν εἶναι) [eidōs=öz] ile varlığın μορφή'si [şekil, dış biçim] arasındaki özdeşlik üstüne kurulmuştur. Bunun yanında εἶδος tüm kapsamıyla alındığında, onda saklı bulunan yargı ile tasımları varsaydığı için, olgusal varlık biçimi de bunları varsayar. Genel olarak mantıksal yapının apriorizminde bu nedenle varlık bilgisinin apriorizmi gizlidir.

Kuşkusuz bu öğretisi Aristoteles'te, ardıllarının pek çoğunda olduğu gibi basit değildir. İki tür töz vardır: Madde ile form; ancak yalnızca birinin, formun mantıksal yapısı vardır. Madde mantık-dışıdır. Ancak "varlık olmak bakımından varlığın" bütünselliği ilkin ikisinin sentezidir, somutluktur (σύνολον). Bu, özgül madde ve gerçekleşmiş eidōs biraraya geldiğinde oluşur. İkisi de somutluğun eşit ölçüde özerk varsayımlarıdır. Ama apriorizm, kolayca anlaşılacağı üzere, ancak mantıksal yapının somutluğun içinde ilerlediği noktaya dek uzanır. Bunun ise sınırı vardır.

Burada Aristoteles ile Hegel arasında derin bir ayrım vardır. Hegel için edimsel mantıksal ile büsbütün bir örtüşme içindedir; Aristoteles içinse madde edimseli mantıksaldan ayırır. Saf özler olgusalılığı tüketemezler. Ayrıca nesnelere eidōstan kaynaklanmayan "özsel olmayan" şeyler de vardır. Bu, Aristoteles'in metafiziğindeki çok ilginç bir boşluktur. Tür içindeki bireysel ayrımların hiçbiri Aristoteles için özsel değildir [unwesentlich]. Aynı eidōsa sahip olan iki birey, örneğin "insan" eidōsunun temsilcisi Sokrates ile Kallias, yalnızca madde yoluyla ayrılırlar. Bugünkü algılayış biçimimizi hiçe sayan bu sav; türsel ve bireyüstüden yana olmakta son temelini bulan, başka deyişle, tek yanlı bir tutumda ve değer yargısında son temelini bulan bir evrenselciliğin tutarlı sonucudur. Nitekim birey geçicidir, yok olup gidendir; türse bireylerin geçiciliğinde hep var olan, yeniden beliren şeydir, zaman-üstüdür, Platonik idea gibidir. Aristoteles bu önemli noktada sandığından, ayrıca "idealara" karşı polemiği göz önünde bulundurulduğunda, beklenenden daha sıkı bir platoncudur⁹. Özelleşmenin belli bir düzeyinden sonra

⁹ Bu polemik eskiden beri Aristoteles ile Platon arasındaki uçurumu olduğundan daha büyük göstermiştir. Aristoteles'in odaklandığı yerin çevresinde bir dizi (şöyle bir düzine) değişik "idea

eidusun gücü, saf edimkesintiye uğrar. Bu düzey *ἄτομον εἶδος* [bölünemeyen eidos] kavramı yoluyla tanımlanmıştır. Eidos, mantıksal yapısı bakımından, en yüksek evrensellekle başlayıp aşağıya doğru inen özgül ayrımlar (*διαφοραί*) dizisinden oluşur. Bir eidos içinde biriken ayrımların bütünlüğü *τί ἢν εἶναι*'dır. Ancak dizi sınırsız değildir, aşağıya doğru gidildiğinde "son" ya da "sonlandırıcı ayrıma" (*τελευταία διαφορά*) ulaşır. Ve bu ayrım tekil nesnenin bireysel belirlenimleriyle çakışmaz, tersine onun çok üstünde, türde yer alır. Mantıksal yapının inişi bireye dek uzanmayıp, daha önce, *ἄτομα εἶδη*'nin [bölünemeyen eidosların] yapısının metafiziksel düzleminde sona erer. Bu deyim ayırt edicidir: Eidos buradan başlayarak mantıksal olarak daha öte "bölünebilir" değildir, o bir eidetik "atomdur". *τελευταία διαφορά*'nın [son ayrıma] altında başka özsel ayrım yoktur. Bütün formel belirlilik böylece bu düzenlenişe göre belirli bir uzaklıktan somut edimselliğin üstünde asılı durur¹⁰.

Kuşkusuz karşı soruyla yüzleşmekten kaçılmaz: kavram-atomlarının altında daha başka ayrım olmadığı doğru mudur? Edimsel ve somut olan herşeyin bireyselleşme olgusu buna karşı anlamlı bir tanıklık oluşturamaz mı? Metafizik bu olguyu nasıl görmezden gelebilir? Aristoteles *ἄτομον εἶδος* ile *σύνολον* arasındaki uzaklığı, doldurmadan nasıl olduğu gibi bırakabildi? *Σύνολον*'da form ile maddenin biraraya geldiğini, birbirine eklemlendiğini, etkileşime girdiğini öğreten başta Aristoteles'ti; nitekim onun için "nesnenin varoluşa geçmesi" (Hegel, Aristoteles'in "*ἐνεργεῖ τὸ πραγματῶν*"sını eş düzeyde bir dehayla böyle çevirir) tam da bu etkileşimden oluşmaktadır! Ancak eidos ile *synolon* düzlemleri arasındaki boşluk varolmayı sürdürürse, form ile madde tersine, etkileşime girmez!

Aristoteles'in buna yalnızca bir yanıtı vardır: gerçekten de bireysel ayrımlar vardır, ama onların eidosla ilgisi yoktur, bireyselleşme maddenin sorunudur. Sonuçta madde artık ayrımlaşmamış taşıyıcı olarak düşünülmez; bir *πρώτη ὕλη* [ilk madde] değil, bütün özel durumlar için özel olan, ayrımlaşmış madde, başka deyişle, özgül ya da "en yakın" madde (*ἐσχάτη ὕλη*) olarak düşünülür. Oysa bu bir belirlenimsizlik olmaktan çok uzaktır; madde bireye kendine özgü belirlenimini verir. Böylece sorunun kendisi bakımından ana savda bir gedik açılır. Bu sava göre tüm varlıksal belirlenim saf edimden, formel tözden kaynaklanır. Aristoteles'in sistemindeki bu uyumsuzluk giderilemez, *εἶδος* ile *σύνολον* arasındaki uçurumun kapatılamayacağı gibi. Öte yandan sürekli olarak tekil nesnenin maddeden kaynaklanan belirliliklerinin "özsel olmadığının" söylenmesi de bir şeyi değiştirmez. Bu sonuçta kuramın üstündeki yükü kaldırmayan bir değer yargısıdır yalnızca. Onlar da olgusal belirliliklerdir, "formun" karşılayamadığı boşluğu doldururlar. Maddenin bu belirlenim gücüne nasıl ulaştığı tartışılmadan kalır. Gerçekte varsayım maddenin içinde ikinci bir ayrımlaşma sürecinin, deyim yerindeyse, formun mantıksal ayrımlaşmasının bir yansımasının başladığıdır; salt bir ayrımla ki, bu süreç mantıksal değildir. Öyleyse burada mantıksal ile ontolojik olanın özdeş olarak koyulmasına bir sınır çekilir. Ve burada aynı zamanda apriorizmin bir sınırı vardır. Çünkü mantıksal-olmayan yalnızca apriorilikten değil, genel olarak bütün bir bilinebilirlikten uzak durur.

Sonraki pek çok kişiye bu nokta bir tutarsızlık olarak gözüktü. Plotinos "bireyselin idealarını" varsaydığına, başka deyişle Aristoteles'in dilinde konuşursak, eidosun ayrımlaşmasını tekil nesneye dek indirdiğinde, bilerek bunun üstünden geçmiştir. Böylelikle kuşkusuz eidos ile somutluk arasındaki ontolojik boşluk kapanmıştır. Ancak bu nedenle maddenin rolü kuşkulu bir konuma gelir, artık

öğretisi" vardır. Aristoteles'in polemigi özel olarak bunlardan yalnızca birine yöneliktir. Oysa bu Platon'un yazılarında pek de karşımıza çıkmaz.

¹⁰ *ἄτομον εἶδος* ile *τελευταία διαφορά* üstüne en önemli yerler: Metaf. 1034a 4-8, 1038a 19-30, 1058a17-21; benzer olarak Analitik 96b 16, 99b 7; de anima 414b 27.

maddeye gerek duyulmaz. Yine de Plotinos'un vargısı maddeyi devre dışı bırakacak denli ileri gitmez. Aristoteles ile Platon arasındaki karşıtlık açısından bakıldığında açıkça şu görülür: mantıksal yapının olgusal varlığa egemen olduğu noktaya dek apriorizm de ilerler. Saltık olarak, ödünsüz bir biçimde egemen olduğu her yerdeyse saltık anlamda apriorizm başlamak zorundadır.

Bu Hegel'de gerçekleşir. Burada madde yoktur, mantıksalın hiç bir sınırlanışı yoktur. Bu yüzden maddenin eski rolü büsbütün mantıksalın içine alınır. Kategorilerin (kavramların, özlerin, ilkelerin) kendi içlerinde maddesel momentleri vardır. Bu momentler hiç ayırdına varılmadan taşıyıcı-öğeler olarak hepsine eklenir; çoğunlukla kavranamazdırlar, görünürde eriyip gitmişlerdir ("ortadan kaldırılmışlardır"), sık sık da bütünü içeriyen yerleşmiş öğeleri olarak açıkça bilinebilirlerdir. Örneğin tüm sonsuzluklar, süreklilikler, dizisel oluşumlar içinde, ayrıca zamanda, uzayda, tözde, etkime kipleri içinde kavranabilirlerdir.

Ama kuşkusuz bu yolla sorunun üstesinden gelinmiş olunmaz. Bireyselleşme Hegel'de değerlendirilmeden kalır; son çözümlemeye onun için de özsel değildir. – tıpkı Aristoteles için olduğu gibi. Diyalektiğin dili yoluyla, savın üstü örtülür yalnızca. Hegel'de basitçe bireyselin özü evrensel kaydırılmıştır; "gerçekliği" hep bir evrenselidir. En açık olarak bu tarih sorununda karşımıza çıkar. Tarihsel bireyler, yalnızca kendi içlerinde daha büyük bir şeyin, bir ideanın gerçekleşmesi ölçüsünde, "edimsellik" taşırlar. Yalnızca ideanın taşıyıcısı olarak tarihsel varlıkları vardır. Böylece "idea" kuşkusuz evrensel olmasının yanında somutluktur da. Peki aynı zamanda bireysel midir? Besbelli değil. Hegel temelde Aristoteles ile eşit ölçüde evrenselcidir. Salt Hegel'in "somutluk" kavramının diyalektik parıltısı bu metafiziksel önyargının, yandaşlığın olduğu gibi ortaya çıkmasına izin vermez. Hegel'in, yine onun tarafından tersine çevrildiğinde pek çok yanlış anlamaya yol açan ünlü akılsal olan edimseldir tümcesi tarihsel süreç için, onda da yalnızca akılsal olanın edimsel olduğu anlamına gelir. Akılsal olan ideaya uygun olandır; geride kalanlar, bütün o "edimseller" salt edimsel olmayan edimselliklerdir, "etkisiz varoluşturlar", "dışvarlığın süprütüsüdürler".

Hegel'in edimsellik kavramı sıradan bir varlık kipi olmaktan çok uzaktır. Bu, zorunluluk ile olanağın onlarla aynı konumdaki karşı eşi değildir. Ya da daha doğrusu bu ikisi onun yoluyla da belirlenmiş, bir başka şeye dönüşmüştür. Hegel'e göre, öyle karşımıza ilk çıkan en olgusal olan şey değil, ama yalnızca idea türünden olan şeyin olgusallaşması, edimseldir. Bu da hep bir evrenselidir. Örneğin hukuk ve devlet yaşamında, hukuk ideasıyla kamu ideasının gerçekleştiği durumlar "edimseldir" yalnızca; tarihsel süreçte ise "halk tininin" (son çözümlemeye dünya tininin) örnek biçimde damgasını vurmasıdır bu. Bu edimsellik kavramı temelden teleolojik olarak biçimlendirilmiştir; zemininde yine, örtük olarak, aksiyolojik bir düşünce vardır. Çünkü anlama ve değere, salt ideal-evrensel; bir ve tek olan aklın açısından özsel olan sahiptir. Dolayısıyla Hegel'in "edimselliği" ile Aristoteles'in enteleki arasında çok büyük bir yakınlığın olduğu açıktır. Ancak burada söz konusu olan "ilk enteleki" değildir – çünkü bu gerçekliği olmayan salt bir form ilkesidir – tersine "ikinci" olandır (Aristoteles'te bunun kendine özgü bir adı yoktur, yalın olarak "entelekidir"). Bu ikinci enteleki idea türünden olan bir şeyin olgusal gerçekleşmesinin eksiksiz kavramıdır. Aristoteles'teki enteleki kavramında kolayca, Hegel'in akıl metafiziğinin temel konumu yeniden tanımlanabilir. Aristoteles için de yalnızca gerçeklikteki ereksel tamamlanış edimseldir. Örneğin bitkinin yaşamında ne tohum ne de oluş ile büyümenin herhangi bir evresi bitkinin edimselliğidir; tersine salt yetişmiş bitkidir bu (sonuncusunun kavramında ne gibi belirsizlikler olusa olsun). "İlk enteleki" gerçi tohumda ve evrelerde de bulunur, ama ikincisi yalnızca tamamlanmış oluşumdur. Bu ikinci oluşum "ilk entelekinin" gerçekleşmesidir. Oluşmuş olgusalın ereği cisimleştirmesi yalnızca onun için geçerlidir; ki o δ ἔχει τὸ ἐντελέει' tir [eksizliğe iye olandır]. Bu da "entelekinin" gerçek ontolojik anlamıdır. Şu

kesin ki Aristoteles de Hegel gibi oluşum evrelerinin gerçeklik taşıdığı görüşüne kapalı değildir. Oluş gerçek bir süreçtir, κίνησις'tir; ve tam da bu yüzden κίνησις kavramı (yukarıda gösterildiği gibi) kendi içinde çatışkılı, diyalektiktir. Bütün harekette, hareket sürdüğü ve hedefine ulaşmadığı sürece bir parça dynamis kalır; bu, ondaki edimsel-olmama uğrağıdır. Dynamis hareketin evrelerinde sürekli belirlediği ölçüde bir edimselliğe de sahiptir. Dolayısıyla hareketin tanımında onun, olanak bakımından varolanın, tam da böyle olması, "tamamlanmamış edimsellik" olması açısından, entelekisi olduğu belirtilir. Aynı durum Hegel'in "süreci" için de geçerlidir; örneğin tarihsel süreçte gerçek olan her şeyin eksik bir edimselliği vardır, gerçek edimsel daima bir başkasıdır; onun ötesinde yer alır. "Hakikat" her yerde salt "bütündür".

Edimselliğin bu teleolojisinde saklı duran evrenselcilik Hegel'in bireysel edimsellik sorununu kendine özgü ağırlığı içinde tanımasını olanaksızlaştırır. Hedef ve yönelme noktası olarak, itici güç olarak idea görüşü Hegel'in bu konuyu görmezden gelmesine neden olur – formun gerçekleşmesi görüşünün Aristoteles'in de bu konuyu görmezden gelmesine neden olması gibi. En azından Aristoteles maddede, başka deyişle mantıksalın, apriorizmin gerçeklikteki sınırlandırılışında – spekülatif bulanıklığına karşın – bireyselin varlıktaki yerini güvence altına alan bir dengeleyici güç elde ediyordu. Hegel'de bu dengeleyici yoktur. Onda maddenin yerini tutan bireyselleşme ilkesi (principium individuationis) eksiktir. "İdea" evrensel bağli olmasaydı kuşkusuz ideanın kendisinde bireyselleşmeyi yeniden bulabilirdi Hegel. Ondan önce bunu yeniçağın bir başka aristotelesçisi Leibniz gerçekleştirmişti. Monadolojisi; eski idea (εἶδος) teleolojisini – Leibniz kesin bir biçimde enteleki kavramına da bağlı kalır – sıkı sıkıya bireysel olan form ilkelerinin alanıyla ilişkilendirme eğilimini izler. Bunun metafiziksel sonucu özerk bireysel özlerden (tözlerden) oluşan olgusal bir dünyadır. Leibniz burada telos ile tekil varlık arasında bir sentez yaratır; Aristoteles'in henüz göremediği, Plotinos'un derin kavrayışıyla göz önünde tuttuğu, ancak Hegel'in ideanın birliği ve evrenselliği uğruna olmasını isteyemediği bir sentez. Leibniz'in bu yolla başka bir metafiziksel çatışmaya girmesi; evrenin yapısının son temellerini yine iki anlamlı, diyalektik kılan bir tür evrenselcilik-bireyselcilik çatışmasına düşmesi başka araştırmanın konusudur. Çünkü bu çatışkı engellenemez, ebedi, nesnenin doğasında yatan bir çatışkı olabilir ve çağımızda da çözülmemiş bir çatışkı olarak Leibniz'in dönemindeki gibi kavranmadan durur.

Aristoteles ile Hegel'in bir araya geldikleri merkezi nokta, "Metafizik"ın ortadaki kitaplarının ve "Mantık bilimi"nin ikinci cildinin geliştirdiği Öz öğretisidir. Varlığın arkasında öz, essentia, τί ἦν εἶναι durur. Hegel bu Grekçe sözcüğü "öz" [almancadaki wesen-gewesen ilişkisinden esinlenerek] olarak anlar. Varlık burada temeline, zeminine gömülür, onda yiter, "zeminde yok olur [zeminle-yerle bir oluru-zugrunde gehen]". Bu ortadan kalkış kendi sakınıcı; yeni ve hakiki anlamda temellenmiş bir varlığa yükseliştir. Çünkü bu varoluş onun temelinden, zemininden doğar; ve bu doğuş olmadan o, görünüştür.

"Varlığın kendi içine yansımaları" ilk kez Platon'un İdea öğretisi keşfetmiştir. İdeanın "asıl varlığıyla" (ὄντος ὄν) karşılaştırıldığında nesnelere varlığı salt "görünüştür". Onun varlıksal temelleri, eşdeyişle genel olarak varlık karakteri idealardadır. Aynısını Aristoteles'in kavramsal formları söyler. Z kitabındaki eidos öğretisi Platon'un idealar kuramını bütün kapsamıyla alır. Aristoteles'te baskın olan erek momenti ideada eksik değildir; nesnelere idea gibi olmaya yönelik "bir eğilimleri vardır" (ὀρεγεται), ancak ona ulaşamazlar (ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως)¹¹. Platon'dan beri ilkesel varoluşun bu dört momenti: zemin (temel), koşul, neden, erek bire kaynaşır. Aristoteles, Plotinos, Leibniz, Hegel bu birliği çözmemişlerdir. Hegel

¹¹ Phaidon 75a.

kuşkusuz bu noktada Platon ile Aristoteles arasında belirleyici bir ayrım görmeyi sürdürür. Öz ile kavram aynı şey değildir, tersine metafiziksel olarak ardı ardına birbirlerine geçerler. Platon idealarda varlığın özselliklerini görüyordu; varlık onların önünde “görüngüye” indirgenip, sonra idealardan köken alarak Platon’a “hakikatte varolan” olarak yeniden gösteriyordu kendini. Ancak o bu refleksiyonu kavram mantığına bağlamadı, çünkü buna henüz açık seçik biçimde sahip değildi. “Özün gerçekliğinin kavram” olması “varlığın gerçekliğinin öz” olmasından ayrı bir anlama gelir Hegel için. İlki Aristoteles’in, ikincisi Platon’un savıdır. İkisi birden ancak τὴν εἶναι’nin eksiksiz anlamını oluşturur. Platonik sav görüngüler evrenini ontolojik, Aristoteles’inki ontolojiyi mantıksal kılar.

Aristoteles kendisi için vurgu kuşkusuz bunun tersidir; onu daha çok mantığın ontolojik olması, kavramın varlık ilkesine yükseltişi ilgilendirir. Hegel için aynı sav varlık ilkesinin kavrama yükseltişiidir. Çünkü ona göre burada idealizmin kökeni yer alır. Kavram, özü kendi içinde barındıran daha yüksek bir oluşumdur. Çünkü kendisi bakımından öz değil, tersine kendisi bakımından kavram yapısı açısından akıldır, tindir.

Bununla birlikte bu ilişkide bir özdeşleştirme de gizlidir. Varlık ile öz nasıl özdeşse, öz ile kavram da öyle özdeştir – ve yine özdeş değildir. Özün “hakikati” kavram “olduğu” ölçüde özdeştirler; ancak kavramsız öz olduğu şeyi “hakikatte” olmadığı ölçüde özdeş değildirlere. Böyle bir özdeşlik totoloji değildir; gerçek anlamıyla bir sentezdir, “edimselin” ontolojik oluşunda olgusal anlamda gerçekleşen sentezdir. Süreç kuşkusuz zamansal değildir; ama, tarihte olduğu gibi, zamansal biçim alabilir. Böylelikle sürecin ilerleyişi somutlaşır, somut biçimde yaşanabilir. Buna karşın iç yapı zaman-üstüdür, idealdır. Hegel için öylesine karakteristik olan, diyalektik işleyişle tarihsel işleyişin özdeş olarak koyulması bu nedenledir.

Hegel’de bu türden özdeşleştirmeler yukarıdakilerden çok olup, onun felsefesinde tek başına bir bölüm oluştururlar.

Felsefesinin hemen hemen özdeşleştirmelerde çözüldüğü söylenebilir: bütün bir özdeşlikler sistemi burada başka durumda her zaman birbirinden ayrı duran karşıtları içine alır. Öte yandan karşıtlıklar, eskiden beri, aralarında boyutsal süreklilerin gerildiği kutupsal uçlar karakterini taşıdıkları için, daha da ileri gidilerek şu ileri sürülebilir: Bu özdeşleştirmelerde – kendiliğinden açık olmadan yüksek sentetik karakter göstermeleri koşuluyla – birbiri üstüne dik olarak yerleştirilmiş boyutlarıyla bütün bir sistem ele verir kendini. Diyalektiğin onları sanki tek bir çizgide yer alıyorlarmış gibi salt ardı ardına katedebilmesi hiçbir şeyi değiştirmez; çünkü bu, içeriksel ilişkilerin özünden değil ama kendini ikincil bir katediş gibi gösteren diyalektiğin özünden kaynaklanır: Gerçekte diyalektiğin içeriksel yapısı da çizgisel değildir, yalnızca mantığın dışsal sunuş biçimi – ki bunu o geride kalan tüm sunuşlarla paylaşır – birbiri izleyen doğrular yanılısamasına neden olur.

Bu konuya ilişkin pekin bir kanı elde etmek kolaydır. Hangi örneğin seçtiği – bu örneklerin çeşitliliği açıkça tükenmezdir – hiç önemli değildir. Burada yalnızca en tanıdık özdeşleştirmelerden birkaçına değinmekle yetinelim. Özne tözle özdeş olarak koyulur; edimsellik akılsallıkla; evrensel (ilke) somutlaşmayla; çelişen özdeş olanla; dolaysız dolaylı olanla; neden erekle; öz kavramla; kendinde-varlık kendi-için-varlıkla; sonsuz sonluyla (“gerçek sonsuzluk” içinde); mantık tarihle; varlık değerle (idea)... Tüm bu özdeşlikler birbirine bağlı üyelerin karşıtlığını ortadan kaldırmazlar, sentez olarak kalırlar. Bunlar, kendileri bakımından hep uyumsuz, çelişkili olan çeşitlilikleri evrenin birliğine doğru zorlayan metafiziksel güçlerdir. Evrenin bu birlikli yapısı onun çok-boyutlu sistemidir.

Evrene tümel olarak böyle birlikli bir yapı kazandırılmasına karşı Hegel’in kendi kuşkusuna sahip olunabilir; ama bu bile Hegel’e yöneltilen aşkın bir eleştiri anlamına gelir. Burada iç uyumsuzluk gösterilemez. Bu Hegel’in konununun şaşırtıcı

gücüdür. Temelde felsefi ayrım o denli büyük değildir, eğer özdeşlik kavramı bu kullanımı içinde yadsınır ve onun yerinde örneğin salt, karşılıklı olarak bağlanmış kategorik karşıtlık çiftleri tanınırsa. Boyut sistemi bu nedenle neyse o olarak kalır. Bu kayıtsızlıkta ayrıca Hegel'in kategoriler sistemine idealizmin deli gömleğinin ne denli dışsal olduğu; mantığının nasıl da ontolojik ve temellerinde bakış açılarına ilgisiz olduğu görülebilir.

Ancak şaşırtıcı olan, Hegel'in bu özdeşleştirmelerle – sisteminin en uç, en gözü kara olanlarıyla bile – hiçbir biçimde tek başına kalmamasıdır. Parmenides'ten beri çoğu spekülative düşünürler özdeşliklerle felsefe yaptılar. Bu noktada da Aristoteles ötekilerden ileriye gitmekte ve bu bakımdan da Hegel'e çok yakın durmaktadır. Kuşkusuz "varlık olarak varlığın" yalnızca bir yanı, form, özdeşliklerde çözümlenir. Salt o gerçek anlamıyla rasyoneldir. Öteki yan, maddi yan anlaşılabilir değildir. Bu ikicilik önceden beri özdeşleştirmelerin erimini sınırlar. Ancak söz konusu sınırlar içinde bu özdeşleştirmelerin Hegel'de olduğu gibi aynı temellendirici anlamı vardır.

Bunun dışında, doğrudan özdeşliklerin türünü ve düzenlenişini ilgilendiren bir özel ayrım daha vardır. Özdeşlikler Aristoteles'te açıktır ki belli bir boyut sistemi kurmazlar, tersine içine Aristoteles'in dünya görüşünün bütün özsel öğelerinin alındığı çizgisel bir zincir, kesintisiz bir dizi oluştururlar. Üstelik bu dizide kendiliğinden açık (totolojik) olarak nitelendirilebilir tek bir özdeşlik yoktur; burada da her adım sentetiktir. Aristoteles'in bu konutlamalardan birini bile edimsel olarak tanıtladığı söylenememesine karşın aristotelesçi aporetığın pek çok yerinde bu dediğimiz, yeteri ölçüde gün ışığına çıkar. Hepsi de gerçek anlamıyla sentetik ilkelerdir, ve bu biçimleriyle, zorunlu olarak, kanıtlanabilir değildirler.

Metafiziğin ortadaki kitaplarından yola çıkıldığında, form-madde öğretisi doğal başlangıç noktasını verir. Aristoteles "nedenin" ya da "ilkenin" dört türünü ayırt eder: Madde, eidos, hareketin başlangıcı (τὸ ὄτεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), telos (erek). Bu dörde bölümleyiş daha sonra ikiye bölümleyişe daraltılır. Çünkü eidos kendini hareketin başlangıcıyla özdeş olarak gösterir – tüm hareket Aristoteles'e göre formel belirlenime bir yöneliştir; aynı nedenden ötürü, hareketin başlangıcı da kendi açısından erikle özdeş olarak ortaya koyar kendini. Yalnızca madde ayrı durur, ἀρχῆ'nin geride kalan üç türü bir ve tek formel varlığa bağlıdır. Bununla birlikte kavramlarına göre hiçbir biçimde birbirleriyle çakışmazlar. Hareketin kökeni kendisi bakımından erek değildir – sistem içine güçlüklerleştirilen artık "olumsaldı" (ἀπὸ τύχης) açıkça görüldüğü gibi –, öte yandan ikisi kendileri bakımından τί ἢν εἶναι'la da çakışmazlar. Kendinde durum bundan başkası da olabilir. Bunun böyle olmasını gerektiren, daha çok, Aristoteles'in kavradığı biçimiyle evrenin özel yapısıdır. Ayrıca eidosun (mantıksal form olarak) ἀρχῆ'nin iki dinamik tipiyle özdeşleştirilmesinde bir ara halkanın daha eksik olduğu anlaşılır; bu şeylerin ontolojik varlık formudur, Aristoteles'in terminolojisinde çoğunlukla μορφή olarak adlandırılır. Yalnız ontolojik yapının aracılığıyla hareketin kökeni ve erek (telos) mantıksal yapıyla ya da "kavramla" özdeşdir.

Dört parçalı, çizgisel olarak ilerleyen bir özdeşlik var öyleyse elimizde. Olgunun kendisinde kuşkusuz varlığın formu ile hareketin kökeni arasında, birinin durağan karakterini ötekinin dinamik karakteriyle bağlayan, aracı bir üye eksikmiş gibi gözüktür. Böyle bir şey Aristoteles'te olgusal olarak vardır, ve bunun hem formla hem de hareketin kökeniyle özdeşliği, sık sık yeteri ölçüde kesin olarak yer bulur tartışmalarda. Bu "ilk edimsellik" kavramıdır. Bu, olgusal oluşuma form veren formdur, ve aynı zamanda tüm maddesellikten önceki saf "energeiadır".

Zincirin kendini böyle belli eden beş halkası bununla birlikte kendi ötelinde başka şeylere de işaret ederler. İlk öge eidos ile mantıksalın alanında dururuz. Bu alanın yapıları, örneğin yargının yapıları, aynı zamanda ideal varlık-düşünce yapıları olmakla karakterize olur. Öyleyse burada bir özdeşlik daha vardır;

Metafizik'te olduğu gibi Analitikler'de de bu özdeşlik yeteri ölçüde görünür (buna ilişkin olarak Metafizik'in Γ kitabındaki çelişmezlik ilkesinin formülasyonlarına bakılsın); yargı öğretisi bütünüyle, öznel κατηγορεῖσθαι [yüklemleme] ile nesnel ὑπάρχειν [bulunma] arasındaki koşutluk üstüne kurulmuştur. Nesnel yanına göre tüm mantıksal yapının, ayırteci özellikler karmaşasında, başka deyişle eidosta bütünleştiği düşünüldüğünde, bu özdeşliği, düşünme ile eidosun özdeşliği olarak nitelendirmekten başka çıkar yol kalmaz. Burada ele alınan "düşünme" için νοεῖν ya da νόησις sözcükleri kullanılır.

Öte yandan başka açıdan bakıldığında zincirde bir halka daha eksiktir. Bütün süreçler olgusal dünyanın değişik ereklerine varsa da, ayrı bir biçimde durmazlar, üstlerinde en yüksek ereğin (telos) birliğini taşırlar; buen yüksek erek – onda erek ile hareketin kökeni bir olduğu için – "ilk hareket ettiricidir" ayrıca. Tüm varolanların yükselmeye çalıştıkları bu en yüksek erek tindir; daha doğrusu saltık, tanrısal Tindir, kendini düşünen düşünce olan νοῦς'tur. Zincirin son iki halkası merkezdeki halkalarla birleştirildiğinde Aristoteles'in metafiziği, temel yapı olarak, birbirini izleyen yedi ögeden oluşan bir özdeşlik ilişkisi gösterir:

Νοεῖν (insanın düşünmesi olarak) = εἶδος (τί ἦν εἶναι mantıksal form olarak) = μορφή (varlığın formel tözü olarak) = πρώτη ἐντελέχεια (saf ἐνέργεια) = ἀρχὴ κινήσεως [hareketin kökeni] = τέλος [erek] = νοῦς (tanrısal tin olarak)

Bu dizide son halkaların yeniden birbirine yaklaşıırken ara halkaların epey farklılaşması dikkat çekicidir. İnsan düşüncesi gerçi hiçbir biçimde tanrısal tinle özdeş değildir; ancak ayırım yalnızca düzeyle ilgilidir; νοῦς genel olarak ikisinde de aynıdır. O birinde birincil, ötekinde ikincildir; birinde gizli, ötekinde belirtiktir. Böylece son halkalar arasında da bir özdeşlik vardır; üstelik yalnızca dizinin dolayımından geçmeyen, aynı zamanda doğrudan bir özdeşlik bu. Demek ki geliştirilen özdeşlik zinciri hiç de doğrusal biçimde ilerlemez, tersine bir döngü kurar. Bu çemberin öğeleri bir yedigende simetrik olarak düzenlendiğinde geometrik şekil bitişik olanların yakınlığını, karşı karşıya duranların karşıtlığını görünür olarak sergiler. Öte yandan sonuncuların da büsbütün özdeşlik çemberine dahil olması, yani genel olarak çemberin kapanması, bu, Aristoteles'in sisteminin özgün yanısıdır. Ayrıca "varlık olarak varlığın" özüne ilişkin tüm daha özel motiflerin bu çemberde içeren ilkelere dayandığı düşünülürse, aporetığın bunları araştırdığında sürekli olarak neden içsel olarak çatışkılı oluşumlarla karşılaştığı da anlaşılabilirlik kazanır. Tüm oluşumların ilkelerin temel ilişkisini yansıttığı bir durumda bundan başkası nasıl olabilir! Temel ilişki ise, dairesel olarak düzenlenmiş kökensele kategoriler grubunun ilişkisidir. Bu kategoriler birbirleriyle her zaman hem karşıtlık hem de özdeşlik ilişkisi içinde dururlar. Özdeşlikler çemberi daha kuruluşunda çatışkılı durumunu gösterir.

Bu bağlam son derece öğreticidir – Hegel açısından da. Hegel'de özdeşlikler gerçi döngüsel bağıntı içinde durmazlar, ama diyalektiğin döngüsel akışı içine sokulurlar. Antinomik durumu tüm karmaşık içeriğetaşıyan da diyalektiktir. Sorunların serimlenişinin tümüyle antitetik biçimi bu nedenle kolaylıkla iç zorunluluk olarak anlaşılabilir – bir sistem içinde ki, temeli yine çok boyutlu özdeşlikler sistemidir, daha açık olarak söylersek, çelişkili olanı ne olursa olsun birbirine bağlayan sentetik özdeşlikler sistemidir. –

Bu düzeye dek her şey direnç göstermeden özdeşleştirmelere boyun eğer. Geniş kapsamlı şemayı bozan yalnızca maddedir. Madde ilkelere karışmayarak onların çemberince dışlanmıştır. O; forma, edime, ereğe, tine vb. karşı metafiziksel direncin bir momentidir; mantık dışıdır, bilinemezdir, biçimsizdir, ereksizdir, akılsal değildir. Pek çok düşünür tarafından bu yüzden kötülük olarak da değerlendirilmiştir. Bu direnç momentinin felsefenin gereksiz bir artığı olmadığını bireysellik sorununda gördük. Bir özdeşlik sistemi böyle bir direnci gerektirir, yoksa

tekel varoluşa uygun davranmış olmaz – en azından sistem Aristoteles ile Hegel'in evrenselci sistemleri gibi düzenlenmiş olursa.

Peki, madde için yer bırakmayan, baştan sona özdeşliklerin egemen olduğu Hegel'in tüm-mantıkçılığında durum nedir? Hiç bir direnç momenti yok mudur burada? Büsbütün eksik olduğu düşünülecektir olasılıkla. Buna karşın Hegel bu momenti diyalektik kategorilerinin kendisine de taşımının bir aracına sahiptir: Çelişkinin gerçekliğinde. Kategorilerin, yani formların kendisinin antitetiği maddeselliğin bir benzerini verir. O adım adım karşı koyuşun momentidir. "Mantık Bilimi"ni özenle okuyanların tümü bu direnci cisimsellik gibi; diyalektiğin üstesinden gelmesi gereken bir tür yerçekimi gibi algılar; diyalektik kendi yasalarına göre yükselmek için deyim yerindeyse onu kendiyle birlikte sürüklemek, yukarı çekmek zorundadır. Aristoteles'te, ortak bir niteliği olan, ama geri kalanında büsbütün gizi anlaşılamaz ve kavranamaz olan "madde", burada, formların sürecinde çözülmüş görünür; madde onların diyalektiğinin ilkesinde de içerilmiştir. Öbür yandan yine denebilir ki, bu, diyalektikte yaşamını sürdüren diyalektik dışı yandır, mantıksal-katılığın "akışkanlığın" ortasındaki süredurumdur. Çünkü katı olanın akışta kırılması, bükülmesi, çözülmesi gerektiği ölçüde; çelişkilik, ona yapışıp kalır. Ve Hegel'in diyalektiği yükselen bir süreç, başka deyişle, alt düzey oluşumlardan daha yüksek düzey oluşumlara ilerleyen bir süreç olduğu ölçüde, ayrıca denebilir ki, alt oluşum, kendi uyumsuzluklu yapıyla birlikte, yüksek oluşum için bir madde anlamına gelmektedir. Her yeni "sentez" şimdiden biçimlendirilmiş olanın bir üst biçimlendirilişidir. Bu nedenle Hegel'in diyalektiği, içeriksel bir düzen olarak görüldüğünde, bir katmanlar sistemidir. Antitetiğin sentezlerle sürekli geri dönen yukarıya doğru yapılandırılışı buna açık biçimde anlatım verir.

Hegel'in diyalektiğinin birbirini izleyen antinomilerinde içeriksel açmazların derinliğinin sergilenmesi Hegel'in büyüklüğüdür. İstenmese de araştırmanın kendisinde sürekli ortaya çıkan, her şeye egemen olanın son çözümlenmede çatışkılar olduğu düşüncesi metafiziğin radikal bir derinleşmesi olarak görülebilir. Ancak doğrudan Hegel'in bu düşüncenin büyüklüğünü törpülediğini söylemek de zorunludur: çatışkılar çözülür, herşey sentezlerle sonuçlanır. Tüm antitezlerin üstüne yükselerek incelikte sentezi oluşturmasını bilir Hegel. Katı olanın direnci tümüyle aşılır, kırılır, yadsınır; o yalnızca bir geçiş evresidir. Başka herşeyin diyalektikte korunduğu gibi korunmaz direnç, akışa karşı özerk bir dengeleyici olarak göstermez kendini. Bu Hegel'deki dogmatik yandır, onun tüm-mantıkçı rasyonalizmidir.

Aslında hakiki antinomilerin özünde çözülemez olmak yatar. Nerede bir antinomi çözülürse orada daha başından çelişki yalnızca bir görünüştür, hakiki değildir. O durumda antinomi kökeninde salt sonlu aklın pek insanca yanı için vardır. Ancak çözülebilir olarak görüldükleri düzeye dek sorunları tanımak, bu sınırın ötesinde onlardan anlamlılığı esirgemek eski bir önyargıdır. Çok sayıda düşünür bununla yanıtlanabildiler. Bu önyargıyı kökten yıkmış olması, sorunları çözülebilir olmasalar da tanımış olması ve onlara hakkını vermesi Aristoteles'in aporetliğinin ölümsüz bir hizmetidir. Çünkü gerçek anlamıyla metafiziksel sorunların tümü bu türdendir. Ancak sorunların keşfedilmesinde eski aporetliği daha da aşan Hegel yine önyargının ağına düşer. Üstelik tamda Hegel'in devindiği çatışkılarda önyargısızlığın korunması gerekirken. Antinomiler biçimlerinde bile alınlarında çözülemezlik damgası taşıyan sorun içerikleridir. Çatışkının kendisi bu damgadır. Çatışki çözülebilir olursa, gerçektir, yanıtlanamazdır.

Kuşkusuz Hegel'in diyalektiğinin geliştirdiği tüm çatışkılar hakiki değildir. Bunlardan bir bölümü gerçekte çözülür ve geçersizleşir. Oysa onların arasında hakiki olanlar da vardır. Bağlayıcı olanlar da bunlardır. Hegel bu bağlamda herşeyi tek bir işleme odaklar. Çözümü konutlar, nesnenin kendisinde bulunmasa da sentezler yapılaştırır. Serbestçe ordan oraya süzülen hafifliği içinde spekülafif düşünme buna

uygun ortamı sağlamıştır. Ancak sonuç, çatışkılarının yerçekiminin üstünde bir o yana bir bu yana savrulup durmaktır. Hegel en büyük kazanımını yeniden yitirmesine neden olacak yanılığa düşer. Diyalektiğinin ürettiği sentezler çelişkinin onun tarafından ileri sürülen olgusalılığı yalanlar. Bu olgusalılık başından beri hiç ciddiye alınmamıştır. Özerk bir olgusalılık için yerin olmadığı akıl sisteminde nasıl ciddiye alınmış olabilir ki! Hegel olgusal olarak karşılaştığı çelişkiyi yine ortadan kaldırır – kendi eylemiyle, çelişkiyi olduğu gibi tanımaz. Bu ortadan kaldırışı gerektiren “çelişmezlik ilkesine” boyun eğer Hegel. Çelişkinin genel bir varlık biçimi olarak tanıdığı ciddi olarak düşünülmemiştir. Hegel için herşey sonunda çözümlü gelip dayanır.

Oysa Hegel, çelişkinin olgusal bir güç olarak bütün ağırlığıyla tanınmasıyla, eskilere uzanan kökensel madde sorununu kuşkusuz çözemezdi ama ona ağırbaşlılıkla tutunabilir; onun gizini kavramakta bir adım daha ileri gidebilirdi. Gereken ilginin gösterilmemesi ondan öcünü alır. Yöntemin düşünsel derinliği, kendilerini buna açan derinliklere dek işleyemez; felsefi bir tehlikeye, metafiziksel aldatmaya, yalancı çözümler kandırmacasına dönüşür. Hegel’in diyalektiğinde kendinde var olan ve onu çökerten kolaycılık, dayanaksızlık, gerçeklikten uzaklık, metafiziksel sorumsuzluk bundan kaynaklanır. Yadsınışlarıyla diyalektiği suçlu konumuna düşüren görüngüler arasında ilk sırayı çelişki görüngüsü alır. Hegel kuşkusuz buna da bir yanıt verecektir: Görüngü için o denli kötüdür bu. Ancak bu çok ucuz bir yanıtır.

III

İki düşünürdeki metafizik tipinin temelde ne denli özdeş olduğunu sistemlerinde var olan mantık ile ontoloji arasındaki ilişki göstermiştir sanırız. Bununla birlikte daha derine inen bir ortak nokta vardır: Teleoloji. Aristoteles gibi Hegel de süreçlerin, bağımlılıkların, biçimlenme-katmanlaşma ilişkilerinin hepsini salt teleolojik olarak düşünür.

Aristoteles kuşkusuz “olumsali” da (ἀπό τύχης), “kendiliğinden oluşan” da tanır (αὐτόματον); ancak o bunu kusur olarak algılayıp özsel olmayan bir varoluş olarak tanır. Tüm özsel süreçleri hareket ettiren şey, “ilk enteleki” olarak, bütün edimselliğin form ilkeleri olan ereklere. Şeylerin hepsinde sonsal eğilim vardır, örneğin Aristoteles’in “aşağı eğilim” olarak anladığı cisimlerin ağırlıklarında bu böyledir; ateş gibi “yukarıya” doğru ters eğilimleri olan başka cisimlerin de olmasında Aristoteles bunun doğrulanışını görür. İki eğilim de cisimlerin doğasında (φύσις) bulunur; buna aykırı hareketlerin tümü “zorla” olan doğaya aykırı hareketlerdir.

Bu doğal ereksellik doğanın en yüksek ereği olarak, sonraki pek çok düşünürün anladıkları gibi, herşeyi insanla ilişkilendiren bir vülger ereksellik değildir Aristoteles’e göre tersine doğal oluşumların hepsinin kendilerine özgü, özerk ereklere vardır; bu da onların eidosunda gizlidir. Kuşkusuz doğal oluşumların ereğe göre etkinliği insanın edimleri bakımından düşünülmiştir. Aristoteles bunu, ereksel süreci birbirine karşı ilerleyen iki dizi şeklinde ayırarak tüm kesinliği içinde işler – νόησις ile ποίησις olarak¹². İlki aracı erekten yola çıkarak geriye doğru belirlenmesi, ki ilk aracı dek geri gider, sonuncusu ereğin araçlar dizisi yoluyla olgusallaştırılması. Ereğin kendisinin hiçbir içerik değişikliğine uğramaksızın burada iki kez ortaya çıkması konunun doğasından kaynaklanır. Buna “ilk edimsellik” olarak eidos ile tamamlanmış synolon (bunda maddenin kendisi biçimlendirilmiştir) ayrımı uygundur. Bu ilişkiyi Aristoteles doğal varlıklara ve onlar

¹² Metaf. Z 1032b. 6-17.

için karakteristik olan doğal süreçlere taşır. Bir nesnedeki doğanın özü şeysellik değildir, tersine form ilkesidir¹³. Doğal süreçler biçimlen(dir)me süreçleridir; doğal varlık, oluşunun ilkesini dışarıda taşımayan, kendi içinde bulundurandır. Ev doğal bir varlık değildir, varlığa gelebilmesi için insanların erekselliği gereklidir, insanda ilke εἶδος ἐν ψυχῇ [ruhtaki eidos] olarak önceden olmalıdır. Kısacası onun ilkesi kendi dışındadır. Bitki ise bunu kendinde içerir; ilke tohumdadır – büyümenin tüm aşamalarında da olduğu gibi. Bu yüzden ο νόησις'e gereksinim duymaz, onun oluş süreci αὐτοποίησις'tir.

Bu konuyla en çok ilişkili olanın, yukarıda sözü edilen hareket tanımı ya da ruhun tanımı olduğu kolayca görülebilir. Daha önemli olan, bu bakış açısının form öğretisini de etkilemesidir. Εἶδος'un γένος'a karşı üstünlüğü ilkin burada gerçekten anlaşılabilir. Mantıksal bağlamda tersine özel olan büyük terimlere bağlıdır; bu ilişki yalnız olarak doğal erekselliğe taşınıyorsa, bu durumda en yüksek cinsler ayrıca en yüksek erekler olmalıydı. Ama durum bu değildir. Aristoteles'e göre, yalnızca, genel belirlemeleri onun özünü oluşturan öğeler olarak (τί ἦν εἶναι) kendinde içeren ἄτομον εἶδος [bölünemeyen eidos] entelekidir. Çünkü kendisi bakımından genele yönelen hiçbir biçimlen(dir)me süreci yoktur; olgusal anlamda gerçekleşen hep türdür – örneklerin tüm çeşitliliği içinde. Bu noktada mantık ile ontolojinin bakış açıları birbirinden ayrılır. Yalnızca sonuncusu, ilki değil, teleolojik olarak düzenlenmiştir.

Bu doğal teleoloji yeniçağın başlangıcına dek klasik görüştü, ta ki doğa bilimleri başka bir yolu tutup izleyinceye dek. Bu görüş felsefede daha uzun süre tutundu. Schelling ile Hegel yeniden büsbütün bu yolda ilerlediler. Bu onların doğa felsefesindeki çağdışı, bilim ve gerçekliğe yabancı yandır. Bu spekülatif doğa anlayışının bir bölümüyle yeni biçimleri buna karşılık çok az değişiktir. Ancak Hegel'in felsefesinin ağırlık noktası burada değildir, doğa felsefesi hep bir üvey çocuk olarak kalmıştır. Tin felsefesi ise Hegel'in gözde konusu olarak başka türde bir teleoloji üstüne kuruludur.

Süreçlerin erekselliğinin arkasında daha büyük, herşeyi kapsayan formel ereksellik vardır. Hegel'de bu, doğrudan diyalektik ilerleyişle iç içe geçer (bu formel erekselliğin aşağıdaki kategoriden yukarıdaki kategoriye doğru yükselişinde). Alt oluşumda ancak daha yüksekteki bir oluşumda giderilen bir eksiklik kalır. Aynı durumla Aristoteles'te de karşılaşırız, alt oluşum tamamlanışını daha yüksektekinde bulur. Kuşkusuz Aristoteles bu gelişim basamakları dizisinin görülmesini sağlayan bir toplu bakış getirmez hiçbir yerde; buna karşın konunun kendisi açısından bu dizi Aristoteles'te vardır ve toplu olarak gösterilebilir, üstelik aşamalar eştürden olmasa da ve açıkça birlik içinde değerlendirmeye uzak dursalar da:

Böylece ἐσχάτη ὕλη tamamlanışını biçimlenmiş σύνολον'da [somutlukta] bulur. (Örneğin σῶμα φυσικόν'da [fiziksel cisim])

σῶμα φυσικόν ---organizmada (σῶμα ὀργανικόν)
organizma---ruhsal canlıda (ζῶον ἔμψυχον), çünkü ψυχή organik cismin ilk entelekisidir)

ruhsal canlı---politik canlıda (ζῶον πολιτικόν), başka deyişle insanda;
ancak insan (eth. Nic. göre) tamamlanışını εὐδαιμονία'da [mutlulukta] bulur, (bu ise ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν' [ruhun erdeme göre etkinliği] olduğu için) son aşamada erdemde bulur.

Erdemli insan (törel insan=εὐδαιμόμων) tamamlanışını en yüksek zihinsel erdemde, σοφία ve νοησις (νοῦς)'ta elde eder.

Νόησις, νόησις νοήσεως'ta tamamlanır. (saf ζωή [yaşam]=ἡδιστον [en yüksek haz]=πρῶτον κινουῦν [ilk hareket ettirici]=θεός [tanrı])

¹³ Fizik β 193b. 18. 194a 28vb.

Formlar katmanlaşmasının bu yedi aşaması yalnızca ana hatları verir. Daha ayrıntılı olarak araştırılırsa bir dizi ince ara aşama daha bulunur. Bu konuda en çok göze çarpan örnekleri “de Anima” ile “Nikomakhos’a etik” kitapları verir; ilki ruhsal işlevlerin ereksel katmanlaşmasında, öteki erdemlerin ereksel katmanlaşmasında. Genel olarak etik sistemin en sıkı işlenmiş parçası olarak görülebilir. Erdemler açıkça eşit değerde düşünülmemiştir (çok çeşitli değer yüklemelerinin gösterdiği gibi), tersine σωφροσύνη ile başlayan वोϋς ile doruğa erişen bir sıralanma içindedirler. Bu değer dizisinin formların bütün sistem boyunca ilerleyen basamaklanışıyla bağlantısı yeni açılımlarla dolu ama daha çok az değerlendirilmiş bir genel bakış açısı sağlar. Bu basamaklanmada yüksekte yer alan daha saf edimdir ve en yüksek aşama olarak वोϋς’a yönelir. Formların erekselliği buna göre son çözümlemede saf tinindir (voϋς). Ve altta yatan gizli metafiziksel düşünce, evrenin bütününe “asılı olduğu” sağlam nokta, ilk ilke olarak en yüksek aşamanın önceliği ve metafiziksel üstünlüğü düşüncesidir¹⁴. Hiç de kendiliğinden açık bir durum değildir bu. Görüngülerin temel ilişkisi çok daha değişiktir. Bu ilişkinin kategorik yasası şöyle özetlenebilir: Aşağıdaki ilkeler daha güçlü, daha temel ilkelerdir, yüksektekiler ise daha koşullu, bu anlamda daha zayıf ilkelerdir. Buradan ortaya çıkacak “formlar” sistemi Aristoteles’inin tersi düzende olacaktır: en aşağıdaki biçimlere herşey dayanmak zorundadır, ilkenin artan yüksekliğiyle birlikte zenginliğinin kapsamı sürekli daralacaktır. Bütün fiziksel-maddi cisimler “tamamlanışını” organik biçimlenmede, tüm organik varlıklar ruhsal olanda, tüm ruhsal varlıklar tinsel-törel olanda bulmazlar – bu saf özbilince dek böyledir. Ancak Aristoteles’e göre bu en azından ilkede başkadır, çünkü aşamalar dizisi teleolojiktir; alt oluşum yüksekte yer alan uğruna vardır, onu ilk enteleki olarak önceden varsayar. Böylece sonuçta herşey, kendisi dışında hiçbir şeyin -nesnesinin bile- bulunmadığı, tersine herşeyin herşeyin içinde olduğu saf Tinin uğruna oradadır. Maddenin bu şemaya girmemesi kuşkusuz sistemdeki bir boşluktur. Ancak Aristoteles’te madde söz konusu olduğunda birliğe dayanan tüm görüşler işlemez duruma gelir, üstelik mantıksallık ve edimin önceliği açısından bile bu böyledir. Madde teleolojik bakış açılarına bile ikiciliği taşımaktadır.

İlk olarak Aristoteles’in işlemiş olduğu, sonra da felsefe tarihinde sık sık öykünülüş olan formlar teleolojisi (Yeni Platonculuk’ta, yüksek skolastikte, Leibniz’te vb.) çok özgündür. Örneğin bu Kant ile Fichte’nin – Hegel’in “kötü sonsuzluk” diyerek savaştığı – saf “gerekliliğiyle” keskin bir karşıtlık içindedir. Teleoloji tipleri şaşırtıcı ölçüde çeşitlidir. Bunların yapılarına daha yakından bakarsak, teleolojik düşünürlerin tarihsel olarak bildiğimiz uzun dizisinde teleolojiden aynı şeyi anlayan iki düşünüre bile rastlamanın güçlüğüne keşfederiz. Bu yüzden Aristoteles ile Hegel’in bu noktada da bir filozofun başka bir filozofa olamayacağı ölçüde birbirine yakın durması yeterince anlamlıdır.

Öncelikle Hegel’de teleolojinin aşağı ve yüksek tiplerinin üst üste konuluşunun aynı türünü buluruz. Çünkü Hegel de doğal süreçleri zamanda çizgisel sonsal-nedensellik bağıntısı içinde görür. Bu bağıntı belirli düzeyde onda ayrıca daha geniş bir imlem kazanır ve tarih felsefesinde (ki bunun nesnesi, yani tarihsel olayın kendisi, ayrıca zamansal olaydır) güçlendirilerek ve daha yüksek düzeydeki bir teleolojiyle birleştirilerek geri döner. Öte yandan bütün vurgu gene de yüksek tip teleolojide, formların teleolojisindedir – bu Hegel’de kategorilerin teleolojisi ya da sentezlerin teleolojisi olarak da adlandırılabilir. Bu zamandışıdır, akılsal bağlantı olarak ilerleyen bir teleolojidir – tam olarak Aristoteles’in formlar teleolojisinde olduğu gibi – bütün zamansal akıftaki süreçlere kendi payına biçim vermesine, bu yolla onlarda zamansal süreç olarak geri dömesine karşın.

¹⁴ Metaf. A 1072b 13f. ἐκ τιαύτης ἀρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. [Böyle bir ilkeye bağlıdır (asılıdır) gökyüzü ve doğa.]

Yukarıda verilen kategorik temel yasanın tersine çevrilişi formlar teleolojisinin genel ilkesi olarak görülebilir: temel kategoriler değil ama karmaşık, yüksek kategoriler egemendir sisteme; ya da evrenin tüm formel katmanlaşmasında aşağıdaki form belirliliğini yüksekte yer alan formdan alır. Aşağıda olan yukarıda bulunan için oradadır. Hegel'in diyalektiği felsefenin sunum biçiminde verili olan hareketinin ters yönü dolayısıyla kuşkusuz bu olguları ortaya çıkarmayı başaramazdı - en azından diyalektiğin içindeki refleksiyon momentine yerleşemeyen okurlar için bu böyledir. Bu diyalektik her yerde sürekli olarak aşağıdaki oluşumdan yukarıdaki oluşuma doğru yükselir; ve dışsal anlamda dedüksiyon biçimini taşıması, yani yüksekte olanın aşağıda olandan "çıkarsandığı" tasarımına yol açması yüzünden iç bağımlılıklar dizisinin yönü üstüne olan aldanmanın önüne kolay kolay geçilemez. Ancak kim bu konuya kendini biraz daha verirse, o kendiliğinden başka bir kavrayışa ulaşacaktır. Önce şu dikkati çeker: tez ve antitezlerin hepsi ilkin diyalektik harekette ortaya çıkan sentezler olmadıkça kendi içlerinde kesinlikle anlaşılmaz olarak kalırlar. Ancak sentezlerden geriye bakıldığında, kolayca anlaşılabilirler. Mantık biliminin bütün ciddi okuyucuları hiç ayırdına varmadan tekil düşünce zincirlerini geriye dönerek sonuçlardan yola çıkıp anlaşılır kılarlar, önceki sentezleri sonraki sentezler yoluyla hep daha büyüyen bir uzaklıktan gittikçe daha derinlemesine kavrar, sonuçta bütün mantığı adeta geriye doğru okurlar.

Böyle ilerlenebilmesi diyalektik olarak diyalektiğin özünde değil ama Hegel'in diyalektiğinin özünde yatar. Diyalektik formlar teleolojisinin bağlantı yönüne aykırı olmak zorundadır, çünkü yapısı bakımından sentetik olarak kurgulanmıştır; diyalektik öğelerden başlayarak yapılandırır, ancak teleolojik açıdan öğeler ikincildir; yalnızca kendisine doğru yükseldiği "bütün" ilktir - ya da Hegel'in dediği gibi - "hakikattir". Öyleyse aldanma diyalektikte sonuna dek sürer.

Bu belli ölçüde, diyalektik ile Hegel'in metafiziğinin asıl içeriği arasındaki uyumsuzluk olarak belirtilebilir. Sık sık ileri sürüldüğünü duyduğumuz Hegel'de yöntem ile içeriğin büsbütün bir olduğu söyleminin bu noktada doğru olmadığı açığa çıkar. Diyalektik tarafından yakalanmış Hegelciye ne denli paradoksal gözükürse gözüksün, felsefi sistemlerin her yerinde olduğu gibi burada da ratio cognoscendi [bilme düzeni] ve ratio essendi [varlık düzeni] karşıtlığı vardır. Hegel'de düşüncenin alt aşamalarında bu karşıtlık gerçekte aşılmıştır. Ama böylelikle o, genel olarak insanın anlama yetisinin doğasında yatan herhangi başka bir güçlük gibi üstesinden gelinmiş olmaz: güçlük daha yüksek bir aşamada yalnızca daha da büyümüş olarak yeniden döner. Formlar teleolojisini, diyalektik yöntemin ona aykırı devinen "akışkanlığı" içinde - ya da daha doğrusu onun ardında - tanımak için bu olgu açıklığa kavuşturulmalıdır.

Formlar teleolojisi Hegel'de boşluk bırakmadan işlenmiştir. Mantık'ın ana bölümleri, sistemin sonraki aşamaları bunu gösterir. Öz varlığın gerçekliği, kavram özün gerçekliği, idea (somut olarak) kavramın gerçekliği. İdeanın uğruna mantıksalın aşamalarının tüm dizisi oradadır; bu noktadan bakıldığında niçin dolaylılığın dolaysızlığın özü, ereğin zeminin hakikati, koşullu kılınmış olanın koşullandırmanın koşulu olduğu anlaşılabilirlik kazanır. Yine diyalektik sürecin kendisine karşı tersine çevrilişi teleolojik ardışıklık olarak saydamlaşır. Benzer olarak doğa felsefesinde organik olan salt fiziksel olanın gerçekliği ve genel olarak doğal varlık da tamamlanışı olan daha yüksek bir oluşumun, tinin "kendi-dışındalığıdır". Daha da ilerlenirse genel olarak Tin (bilinç) canlılığın hakikatidir; çünkü orada "kendinde" olan herşey burada ayrıca "kendi-içindir". Daha sonraki aşamalara ve çok sayıda öğeden oluşan tüm tin felsefesine egemen olan ana ilke, bütün kendinde-varlığın hakikatinin onun kendi-için-varlığı olmasıdır. Çünkü tinin kendi-için-varlığı birden ortaya çıkmaz. Tinin açınması aynı ilkeye göre teleolojik olarak birbiri üstünde yükselen aşamaların düzleminde olur: Bilgi, hukuk, ahlak, devlet, tarih, sanat, din,

felsefe. Son aşama Tinin saf olarak kendini-bilmesidir. Bunu Hegel, Aristoteles'in başlangıçta kendisinden yola çıktığımız eşsiz türden sözlerinde (Metaf. A 7) betimlenmiş olarak bulur: "Özü bakımından düşünme özü bakımından mükemmel olanı düşündürmek – en çok da en mükemmel olanı.

Düşünülebilir olandan pay alarak kendini düşünür Tin; çünkü (nesnesiyle) temas ederek ve onu düşünerek kendisi düşünülebilir olur. Böylece düşünme ile düşünülen özdeştir..." Bu, hem Hegel'de hem de Aristoteles'te amaçların amacıdır. Var olan herşey, kendini düşünen saf Tin uğruna vardır; herşey ona doğru çabalar, onda gerçekliğini, tamamlanışını elde eder. Tin, tüm kendinde-varlığın kendi-için-varlığıdır.

Formlar teleolojisinin sadece en yüksek ögeye olmak bir yana, yalnızca ana aşamalara da kısıtlı olmadığı apaçıktır. Küçülen ritimlerle en ince kategorik momentlere dek yinelenir teleoloji. Ayrışmanın ve bunda belirginleşen sürekliliğin eksik olduğu aristotelesçi teleolojiden bu noktada ayrılır. Ancak bu ayrım ikede değildir, yalnızca uygulamayı ilgilendirir.

Teleolojinin kendisini ilgilendiren özsel bir ayrım buna karşılık şudur: Aristoteles'te sürecin kendisi ikinci derecede önemli birşeydir, ereğe yönelik bir araçtır yalnızca, oysa kendinde değersizdir. Süreç son bulduğunda artık geçip gitmiştir; salt sonuç, ikinci enteleki olarak edimselleşmiş olan, varolandır. Hegel'de durum başkadır. Onda sürecin kendisi de özselidir. Sürecin aşamalarının hepsi sonuçta saklanır, onda diyalektik anlamda "ortadan kaldırılır". Aşamaların hepsi "bütüne" aittir, eş deyişle sürecin kendisi de bütüne aittir. Tam olarak bu anlamda sorun bütüne gelip dayanır. Çünkü "hakikat" yalnızca ve yalnızca bütündür. Bu bakımdan süreç bütünün kendi momentleri içinde açıklanışından başkası değildir, ya da sentetik olarak söylenirse: süreç, momentleri aracılığıyla bütünün tümlenmesidir, bunun gelişimidir.

Hegel'e göre bu yüzden alt düzey oluşumların daha yükseklerde erimeyen, ona katılmayan artık varlığı yoktur. İlk burada kategorik temel yasanın tam bir tersine çevrilişi kendini gösterir. Aristoteles'e göre belli sınırlar içinde alt oluşum yine de daha güçlü kalır; çünkü daha yüksektekine onun damgasını taşıyan herşey geçmez. Örneğin tüm fiziksel varlıklar organizmaya doğru gerçekleşmeyi yaşamazlar, ne de insan davranışlarının tümü erdeme yükselir. Aristoteles, evrenin daha yüksek formlar bağlamında şekillendirilmediği fenomenine hakkını verir. Ancak bu kuşkusuz formlar teleolojisinin ilkesinde bir sınırlandırma anlamına gelir. Bu teleoloji yalnızca eğilimde vardır, oğuda değil. Hegel'de durum başka. Fenomenler onu bağlamaz.

Akılsallığın ve gelişimin apriorizmi onun için verili olanın emprizminden daha güçlüdür. Fenomenlerin hakkı yoktur. Alt biçimlenmenin bütün arta kalanları, sanki varlıklarını korumuyorlarmış gibi, üstü örtülü atlanırlar. Formlar teleolojisi sınırlanmamıştır. Sorunun yerinden oynatılamaz verili konumundan bakıldığında, tam da bu durum, teleolojinin haksızlığı, onun fenomenlere karşı bir tecavüzüdür. Teleolojinin duruş noktasından bakıldığında ise aldırışı olmayan sistematik bir sonuçtan başkası değildir.

Bu sonuç somut olarak tarih felsefesinde görünür. Tarih süreci ardında bir şey bırakmadan geçip gitmez, onun katettiği bütün özsel aşamalar onda saklı kalır; her yeni tarih çağı öncekinin antitezi ve aynı zamanda ondan öncekilerin sentezidir. Böylece tarihsel süreç katedilmiş aşamaların tümünün saklı kaldığı ve ideal gerçekleşmişliği içinde bir arada bulunduğu tinsel birikimin bir türüdür. Tarihin bu anlamı felsefe tarihinin kendisinde somutluk kazanır. Hegel'in dilinde bu şöyle anlatılabilir: Felsefenin ideal sistemi dünya görüşlerinin aynı aşamalı düzenidir ki, bu düzenin felsefe tarihinde zamansal evreleri vardır. Bütün tarihsel sistemler meşru yerlerini diyalektiğin formlar teleolojisi olarak geliştirdiği tek ve saltık bir sistemde kazanırlar. Sonuçta Hegel olgusal olarak mantığının aşamalarını

metafiziğinin belirli tarihsel görüngü biçimleriyle özdeşleştirir. Hegel bu yolla felsefenin sisteminde gerçek anlamıyla tarihin bir tür yeniden belirlenmesini elde eder.

Mantık ve tarihin özdeşliğinin işlenişindeki aşırılıklar sık sık çok tanıdık biçimlerle özel bir savunmaya gereksinim yaratmak için kınanmıştır. Ancak yine de dünya görüşlerinin hepsinde bir parça felsefi hakikat bulunduğu ve tek tek sistemlerin geçiciliğinin onların savlarının genelleştirilmesinden, başka deyişle tek yanlılıklarından kaynaklandığı düşüncesindeki görkemli yanlar dimdik ayakta dururlar.

Öte yandan Hegel'in savlarındaki tüm doğru ile yanlışlar göz ardı edilir de – ki bunun özenli bir ayırt edilişi büyük bölümüyle ödev olarak önümüzde durur – felsefesinin tipi kendisi bakımından tanınırsa, formlar teleolojisinin onda işlenen tipinin hiç de teleoloji olarak adlandıramayacağı söylenmelidir. En azından erek burada daha yalnızca “hakikat” olarak bütünüün ideasıdır, bu demektir ki sistemin ideasıdır. Kuşkusuz genel olarak sistemin değil – bu, sistematik bir düşünür için kendiliğinden açık bir durum olur – ama daha yüksek kategorik şekillenmelerin tümüyle alt düzeydekilere egemen olduğu büsbütün belirli bir sistemin. Bu ise hiç de apaçık değildir. Hegel'in felsefesindeki teleolojik yan ise bununla sınırlıdır. Tarihte korunmayan her şeyin özsel olmayan, eş deyişle “edimsel olmayan” olarak açıklanması zorunluluğunun; gerçek anlamıyla bireysel, geçici, süreksiz olan için tarih sürecinde yerin kalmamasının; bu sürecin artık ancak güçlülükle tarih süreci olarak adlandırılabilmesinin nedenleri burada yatar. Özsel olanın seçimi daha yüksek oluşum olarak tümelin açısından gerçekleşir.

Formlar teleolojisi öte yandan temelde Aristoteles'te de hakiki bir teleoloji değildir – alt formun yukarıdaki formun egemenliğine girmesi burada yalnızca eğilimde olsa bile. Yüksekteki oluşumun aşağıdakine doğru yayılması yine de kesintisiz ve geneldir. Aristoteles için de bu sorun bağlamında Hegel'in katmanlaşma yasası geçerlidir: Kendinde-varlığın “hakikati” kendi-için-varlıktır, her şeyin tıne – üstelik son çözümlemede saltığa, kendini düşünene Tine, saltığın özbilincine – doğru ortak bir eğilimi, yönemesi vardır. Tüm gerçeklikteki hakiki öv ḡ öv [varlık olarak varlık] saf “energeiadır”; bu en öz biçimiyle ancak vooöv [düşünen] ile vooúμevov'un [düşünülen] çakışmasındadır.

İki düşünürde de metafiziksel evren tasarımlarının teistik tanrı ideasında sonlanması bu nedenledir (Tanrı = Yaşam = Tin = Özbilinç). Bu ne kategorik antinomilerin diyalektiği bağlamında ne de süreçlerin teleolojisi bağlamında kendiliğinden açıktır. Örneğin Plotinos aynı varsayımlara dayanarak başka bir sonuca ulaşır; ona göre Tanrı ne yaşam ne de Tindir, tersine ikisinin de ötesindedir. Ancak formlar teleolojisi yine de bu sonlanışı, en yüksek varlık formunun doluluğunu en temel ilkenin biricikliğiyle birleştiren ilk ve saltık olanda ister.

Hegel'in bütün sistemi bu ışıktan bakıldığında Metafizik'in A kitabının tutarlı sürdürülüştür. Hegel'in Aristoteles'e karşı tutumu; kehanetin gerçekleşmeye, τελείωσις'in ilk entelekiye, kendi-için-varlığın kendinde-varlığa tutumu gibidir.

Nicolai Hartmann: Kleinere Schriften Band III (Abhandlungen zur Philosophiegeschichte) Aristoteles und Hegel, s 214-252 Walter de Gruyter Verlag, Berlin 1957