

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

( *flsf* )

E-Dergi / E-Journal  
<http://flsfdergisi.com/>  
ISSN 2618-5784

Sayı 28, Güz 2019  
Issue 28, Fall 2019

**Bilgi için/For Information:** <http://flsfdergisi.com/>  
<http://dergipark.gov.tr/flsf>

**Yazışma Adresi**  
**Mailing Address**  
Ankara Üniversitesi  
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi  
Felsefe Bölümü  
Sıhhiye/ANKARA  
TURKIYE

Tel: (+90 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234  
Mail: [flsfdergisi@hotmail.com](mailto:flsfdergisi@hotmail.com)  
<http://dergipark.gov.tr/flsf>

# **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**

## **FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)**

### **İmtiyaz Sahibi / Owner**

Hamdi BRAVO

### **Sayı Editörleri / Editors**

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

### **Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief**

Işıl BAYAR BRAVO

### **Yardımcı Editörler / Associate Editors**

Eda ÇAKMAKKAYA

Öner GÜLER

Melek Candan ÖZTÜRK

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Doç.Dr./Assoc.Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Doç.Dr./Assoc.Prof.Dr. Abdullah DURAKOĞLU (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)

Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)

Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof.Dr. Durmuş GÜNAY (Maltepe Üniversitesi)

Doç.Dr./Assoc.Prof.Dr. Elissa HELMS (Central European University)

Prof.Dr. Mark JUERGENSEMEYER (Santa Barbara University)

Prof.Dr. Talip KABADAYI (Celal Bayar Üniversitesi)

Prof.Dr. Abdullah KAYGI (Hacettepe Üniversitesi)

Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)

Prof.Dr. Filimon PEONİDİS (Aristotle University of Thessaloniki)

Prof.Dr. Theodore SCALTSAS (Edinburg University)

Dr. Paolo STELLINO (Universidade Nova de Lisboa)

Yrd.Doç.Dr./Asst.Prof.Dr. Barry STOCKER (İstanbul Teknik Üniversitesi)

Prof.Dr. Şafak URAL (Emekli Öğretim Üyesi)

---

*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* ve *TÜBİTAK ULAKBİM* tarafından listelenmekte ve ilgili veritabanları üzerinden tam metin olarak erişime sunulmaktadır.

*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)*, *EBSCOHost Humanities Source* and *TÜBİTAK ULAKBİM*, and also served as full text by these databases.

## BU SAYININ HAKEMLERİ REVIEWERS

**Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR**

(Ankara Üniversitesi)

**Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO**

(Ankara Üniversitesi)

**Prof.Dr. Hamdi BRAVO**

(Ankara Üniversitesi)

**Prof.Dr. Cihan CAMCI**

(Akdeniz Üniversitesi)

**Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR**

(On Dokuz Mayıs Üniversitesi)

**Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN**

(Uludağ Üniversitesi)

**Prof. Dr. Hanife Andaç DEMİRTAŞ MADRAN**

(Başkent Üniversitesi)

**Prof. Dr. Hasan Haluk ERDEM**

(Ankara Üniversitesi)

**Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN**

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

**Prof. Dr. Taşkın KETENCİ**

(Mersin Üniversitesi)

**Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP**

(Uludağ Üniversitesi)

**Prof. Dr. Sinan H. ÖZBEK**

(Kocaeli Üniversitesi)

**Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK**

(Pamukkale Üniversitesi)

**Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA**

(Erciyes Üniversitesi)

**Prof. Dr. Ogün ÜREK**

(Uludağ Üniversitesi)

**Prof. Dr. Yücel YÜKSEL**

(İstanbul Üniversitesi)

**Doç.Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN**

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

**Doç.Dr. Nurhayat ÇALIŞKAN AKÇETİN**

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

**Doç. Dr. Emrah AKDENİZ**

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

**Doç. Dr. Ömer Faik ANLI**

(Ankara Üniversitesi)

**Doç. Dr. Hasan AYDIN**

(On Dokuz Mayıs Üniversitesi)

**Doç. Dr. EFE BAŞTÜRK**

(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

**Doç. Dr. Vedat ÇELEBİ**

(Erciyes Üniversitesi)

**Doç. Dr. Ahmet DAĞ**

(Kırklareli Üniversitesi)

**Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ**

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

**Doç. Dr. Kurtul GÜLENC**

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

**Doç. Dr. Özgüç GÜVEN**

(İstanbul Üniversitesi)

**Doç. Dr. Murat Ertan KARDEŞ**

(İstanbul Üniversitesi)

**Doç. Dr. Üyesi Senem KURTAR**

(Ankara Üniversitesi)

**Doç. Dr. ŞAHİN ÖZÇINAR**

(Akdeniz Üniversitesi)

**Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN**

(Erciyes Üniversitesi)

**Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU**

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

**Doç. Dr. Ercan SALĞAR**

(Selçuk Üniversitesi)

**Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN**

(Mersin Üniversitesi)

## BU SAYININ HAKEMLERİ REVIEWERS

**Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ**

(Hacettepe Üniversitesi)

**Doç Dr. Zafer YILMAZ**

(Atatürk Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Banu ALAN SÜMER**

(Kırıkkale Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Nil AVCI**

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Ceyhan Akın CENGİZ**

(Celal Bayar Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Gül ÇIVGIN**

(Bartın Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Tufan ÇÖTOK**

(Sakarya Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih DENİZ**

(Akdeniz Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Elif ERGÜN**

(Sakarya Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Toros Güneş ESGÜN**

(Hacettepe Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Nazım GÖKEL**

(Kilis Yedi Aralık Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi A. Cüneyt GÜLTEKİN**

(Ankara Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Feyza Şule GÜNGÖR**

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU**

(Nişantaşı Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Fulden İBRAHİMHAKKIOĞLU**

(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Egemen Seyfettin KUŞCU**

(İstanbul Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Bahtnur MÖNGÜ**

(Erzurum Teknik Üniversitesi)

**Dr. Öğretim Üyesi Utku ÖZMAKAS**

(Uşak Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Ali Bilge ÖZTÜRK**

(Akdeniz Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Ümit ÖZTÜRK**

(Gümüşhane Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Celal SABANCI**

(Çoruh Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Murat SATICI**

(Celal Bayar Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Tuncay SAYGIN**

(Adnan Menderes Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Tonguç SEFEROĞLU**

(Ardahan Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Ferdi SELİM**

(Cumhuriyet Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi İrem Aslan SEYHAN**

(Bartın Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi S. Ertan TAĞMAN**

(Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Ayşe USLU**

(Nişantaşı Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Alper Bilgehan YARDIMCI**

(Pamukkale Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIRIM**

(Karatekin Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Gamze KESKİN YURDAKURBAN**

(Kırklareli Üniversitesi)

**Dr. Mete Ulaş AKSOY**

**Dr. Erdal İSBİR**

(Adnan Menderes Üniversitesi)

**Dr. Onur KARTAL**

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)



## İçindekiler / Contents

---

HEIDEGGER'İN KARTEZYEN DÜNYA ONTOLOJİSİNE YÖNELİK  
ELEŞTİRİSİ  
(HEIDEGGER'S CRITIQUE ON CARTESIAN ONTOLOGY OF WORLD)  
**Özkan GÖZEL (1-16)**

BAŞKASI'NIN ÖLÜMÜ VE TRAGEDYANIN KATHARTİK BOYUTU:  
LEVİNASÇI BİR OKUMA  
(THE DEATH OF THE OTHER AND THE CATHARTIC DIMENSION OF  
TRAGEDY: A LEVINASIAN READING)  
**Yiğit SÜMBÜL - Cevriye DEMİR GÜNEŞ (17-33)**

LEVİNAS'TA ETİK SONSUZLUK, ŞİDDET VE DERRIDA  
(ETHICAL INFINITY AND VIOLENCE IN LEVINAS, AND DERRIDA)  
**Sezal ÇINAR ÖZKAN (35-54)**

GADAMER-DERRIDA KARŞILAŞMASI: İÇERİDEN SINIRA  
(THE GADAMER-DERRIDA ENCOUNTER: AB INTRA TOWARDS  
MARGINS)  
**Bulut YAVUZ (55-72)**

FELSEFENİN TRAJİK İYİMSERLİĞİ  
(THE TRAGIC OPTIMISM OF PHILOSOPHY)  
**Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN (73-86)**

ARİSTOTELES ve KANT'TA SORUMLULUK  
(RESPONSIBILITY IN ARISTOTLE AND KANT)  
**Seyit COŞKUN (88-100)**

KANT'IN DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜRLÜĞÜN ASIL DAYANAĞI OLARAK  
ZORUNLU AHLAK YASASI  
(CATEGORICAL IMPERATIVE AS THE MAIN FOUNDATION OF  
FREEDOM IN KANT'S THOUGHT)  
**Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN (101-119)**

“UTILITARIANISM” VE “PRAGMATISM”: FARKLAR, ORTAK NOKTALAR  
(UTILITARIANISM AND PRAGMATISM: DIFFERENCES, SIMILARITIES)

**Celal TÜRER - Metin AYDIN (121-149)**

BATAİLLECI YASA VE GENEL EKONOMİDEN DERRIDACI YAPIBOZUMA  
(FROM BATAILLEAN LAW AND GENERAL ECONOMY TO DERRIDAN  
DECONSTRUCTION)

**Özlem DERİN (151-168)**

ALAIN BADIOU'NUN DÜŞÜNCESİNDE DEVLET VE SİYASET  
(THE STATE AND POLITICS IN ALAIN BADIOU'S THOUGHT)

**Zeliha DİŞÇİ (169-186)**

ON THE ANALYSIS OF POWER AND SUBJECTIVITY IN NEGRI AND  
HARDT  
(NEGRI VE HARDT'TA İKTİDARIN VE ÖZNELLİĞİN ANALİZİ ÜZERİNE)

**Sercan ÇALCI (187-204)**

DEMOCRATIZATION OF EDUCATION: TONGUÇ AND FREIRE  
(EĞİTİMİN DEMOKRATİKLEŞMESİ: TONGUÇ VE FREIRE)

**Nuran AYTEMUR SAĞIROĞLU (205-220)**

EROS VE POLİS: BİR POLİTİKA FELSEFESİ METNİ OLARAK PLATON'UN  
ŞÖLEN'İ

(EROS AND POLIS: PLATO'S SYMPOSIUM AS A TEXT OF POLITICAL  
PHILOSOPHY)

**Mete Ulaş AKSOY (221-242)**

ÖZ-BİLİNÇ TARTIŞMASI BAĞLAMINDA FICHTE DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE  
BİR İNCELEME

(A STUDY ON FICHTE'S THOUGHT IN THE CONTEXT OF SELF-  
CONSCIOUSNESS)

**Fehmi ÜNSALAN (243-273)**

GERÇEKLİĞİN İKAMET ALANI OLARAK DENEYİM: CHARLES SANDERS  
PEİRCE FELSEFESİ

(EXPERIENCE AS THE RESIDENCE OF THE REALITY: C. S. PEIRCE'S  
PHILOSOPHY)

**Celal TÜRER - Hatice KIRMACI (275-292)**

PLATON'UN BÖLÜNÜŞ ÇİZGİ BENZETMESİ VE OPTİK ÜZERİNE

(ON PLATO'S DIVIDED LINE ANALOGY AND OPTICS)

**Erkan BOZKURT (293-303)**

PRESOKRATİKLERİN BİLİM ANLAYIŞI ÜZERİNE ÇAĞDAŞ BİLİM  
FELSEFESİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

(INQUIRY ON UNDERSTANDING OF SCIENCE OF PRESOCRATICS  
WITHIN MODERN PHILOSOPHY OF SCIENCE)

**Süleyman Ertan TAĞMAN (305-318)**

BAYES TEOREMİ BAĞLAMINDA OLASILIKÇI BAYES  
EPİSTEMOLOJİSİNİN KAPSAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

(EXAMINATION OF BAYESIAN PROBABILITY EPISTEMOLOGY WITHIN  
THE CONTEXT OF BAYES' THEOREM)

**Vedat ÇELEBİ (319-343)**

BETİMLEMEÇİ VE NEDENSEL KURAM ARASINDA: DÜŞÜNCELERİN  
DİLE-GETİRİLMESİ

(BETWEEN DESCRIPTIVE AND CAUSAL THEORY: EXPRESSION OF  
THOUGHTS)

**Nazım GÖKEL (345-368)**

ELEŞTİREL BİR SOSYAL BİLİMİN OLANAĞI ÜZERİNE

(ON THE POSSIBILITY OF CRITICAL SOCIAL SCIENCE)

**Erdal İSBİR (369-386)**

BİLİMSEL BİLGİNİN SOSYOLOJİSİ VE KEŞİF-GEREKÇELENDİRME  
AYRIMI ÜZERİNE

(ON SOCIOLOGY OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE AND DISCOVERY-  
JUSTIFICATION DISTINCTION)

**Alper Bilgehan YARDIMCI (387-403)**

SOSYAL KİMLİK YAKLAŞIMININ BİLİM FELSEFESİNİN POZİTİVİZM,  
SOSYAL İNŞACILIK VE ELEŞTİREL GERÇEKÇİLİK AÇISINDAN  
DEĞERLENDİRİLMESİ

(EVALUATION OF THE SCIENTIFIC PHILOSOPHY OF SOCIAL IDENTITY  
APPROACH FROM THE PERSPECTIVE OF POSITIVISM, SOCIAL  
CONSTRUCTIONISM AND CRITICAL REALISM)

**Serap AKFIRAT (405-420)**

BİLİMSEL TANIMLARIN ÖZELLİKLERİ VE İŞLEMSELÇİ TANIMLARA  
EMPİRİK İÇERİK BAKIMINDAN HEMPEL'İN ELEŞTİRİSİ

(PROPERTIES OF SCIENTIFIC DEFINITIONS AND HEMPEL'S CRITIQUES  
OF OPERATIONAL DEFINITIONS, IN TERMS OF EMPIRICAL CONTENT)

**Semra UÇAR (421-438)**

A HYPOCRITICAL STAGE? DEMOCRACY: BETWEEN LITTLE  
COUNTERVAILING LIES AND HALF-TRUTHS

(İKİYÜZLÜ BİR SAHNE: DEMOKRASİ; 'UFAK TELAFİ EDİCİ YALANLAR  
VE YARI GERÇEKLER' ARASINDA)

**Önder ÖZDEN (439-451)**

## Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), öncelikle 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) FLSF **elektronik bir dergidir**. Derginin basılı hali bulunmamaktadır.
- 4) **İçerik**: Yalnızca araştırma makaleleri değerlendirmeye alınmaktadır. Makaleler başka yerde yayınlanmamış olmalıdır. Makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
- 5) **Dil**: Makaleler Türkçe ya da İngilizce olarak yayınlanabilir.
- 6) **Başlık**: Makalenin başlığı 16 punto olarak, hepsi büyük harflerle, Cambria karakterinde yazılmalıdır. Başlık, akademik çalışmalara uygun olması gözetilerek, konu hakkında bilgilendirme amacı taşımalı ve kısa olmalıdır.
- 7) **Yazar Bilgileri**: Yazar adı ve soyadı başlığın altında, sağa yaslı şekilde, 11 punto olarak ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Soyadı büyük harflerle yazılmalıdır. Yazar ya da yazarların çalıştığı kurum ve ünvanları, her bir soyadına eklenmiş dipnotta belirtilmelidir.
- 8) **Öz**: Yazarın adının hemen altına 100-200 sözcük aralığında Türkçe bir "Öz", 4 ile 8 sözcükten oluşan "Anahtar Sözcükler", bunların altına da aynı boyutlarda İngilizce bir "Abstract" ve "Keywords" eklenmelidir. Bunlar 10 punto, italik ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Öz, çok kısaca makalenin problemini, amacını, yöntemini ve ana sonuçlarını özetlemelidir.
- 9) Makalelerin **5500 sözcüğü** aşmamasına özen gösterilmelidir.
- 10) Makalenin marjınları A4 ebatlarına göre sağdan ve soldan 4,5 cm, üstten 5cm, alttan 4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- 11) **Altbaşlıklar** sol tarafa yaslı şekilde, 10 punto ve koyu (bold) olarak yazılmalıdır.
- 12) Değerlendirilmesi istenen çalışmalar **ULAKBİM Dergipark** uygulaması üzerinden ulaştırılmalıdır.
- 13) Kabul edilen makalelerin yukarıda sayılan kısımları haricindeki ana metinleri, Word programında, 10 punto ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Dipnotları 9 punto ve Cambria karakterinde olmalıdır.
- 14) **Makale Değerlendirme Süreci**: ULAKBİM Dergipark üzerinden ulaştırılan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Değerlendirme sürecine giren her makalenin iki hakemden olumlu görüş alması gerekmektedir. Hakemlerden birinin olumsuz değerinin olumlu görüş bildirdiği durumlarda makale üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek görüşe göre de editör makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına karar verir. Özel koşullarda, hakemlerin olumlu görüş bildirdiği durumlarda dahi, editörlerin makaleyi reddetme hakkı saklıdır. Bu tür durumlarda yazarlar hak iddia etmemeyi kabul ederek çalışmalarını değerlendirme sürecine sokar. Düzeltme istenen yazılar, elden geçirildikten sonra, en geç iki hafta içinde Dergipark üzerinden yayın kuruluna geri gönderilmelidir.
- 15) Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 16) **Referanslar** dipnotlarda aşağıdaki şekilde verilmelidir:  
Yazarın Adı Soyadı; alıntı yapılan Metnin Adı; (varsa Çevirmeni); yayınlayan Kurum, yayınlandığı Şehir ve Yıl; sayfa numarası  
9 punto ve Cambria karakterinde yazılmış olmalarına dikkat ediniz.
- 17) Metnin sonuna, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **KAYNAKÇA** koyunuz.
- 18) **INTERNET KAYNAKLARI** en sonda bu başlıkla ayrıca belirtilmelidir. Yararlanılan link adresi ve bu yararlanma tarihi belirtilmelidir.
- 19) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının sonuna; Güz sayısı için en geç Eylül ayının sonuna kadar gönderilmelidir.  
Yazılar hakemlere **Bahar sayılarında Mart'ın ilk gününden, Güz sayılarında Ekimin ilk gününden itibaren** gönderilmeye başlar. Önceden gönderilmiş olsalar da, bu tarihlerden önce makaleler için değerlendirme süreci başlatılmaz.  
Hakemlere (yazının uzunluğu ve kısalığına, hakemin vaktinin uygun olup olmamasına göre) 2 ya da 3 hafta süre tanınır. İki rapor da ulaştıktan sonra, değerlendirme sonucu yazarlara iletilir. Bahar sayıları Mayıs'ın 15-31'i arası, Güz sayıları Aralık'ın 15-31'i arası yayınlanır.

## Publication Principles

- 1) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is mainly a journal of philosophy. Provided that being theoretical and philosophical, also open to evaluate papers on the other fields of social sciences.
- 2) FLSF is a **biannual** (Spring/Fall) peer-reviewed journal.
- 3) FLSF is an "e" **electronic journal**. Printed version of the journal is not provided to any author or individual.
- 4) **Content:** Only research papers are accepted for the review process. The articles should not be published anywhere else before. The responsibility of the articles belongs to the author.
- 5) **Language:** Articles can be either in Turkish or English.
- 6) **Title:** The title of the article should be in Cambria, 16-point bold font. Title should be concise and informative regarding the subject. Try to avoid abbreviations where possible.
- 7) **Author's Information:** Author's name must be written in Cambria and 11-point font, just under the headline, leaning to the right; all letters of the surname must be written in uppercase. The university or the institution where author(s) currently works should be stated by a footnote attached to the surname and no title should be used.
- 8) **Abstract:** It should be in English and between 100-200 words just below the author's name and with 10 fonts, Cambria and italic.  
The abstract should state briefly the purpose of the study, methods, the principal results and major conclusions.
- 9) **Keywords** should be added to abstract and should not be less than four and more than eight.
- 10) Papers should not exceed **5500 words**.
- 11) The **margins of paper** should be set up according to A4 paper format as 4,5 cm on the left and the right, 5 cm on the top and 4 cm on the bottom.
- 12) The **subtitles** should be written in bold and 10 font size on the left margin.
- 13) Accepted texts should be written in Cambria, 10 font size in the Word Program and sent to <http://dergipark.gov.tr/flsf>.
- 14) **Paper Review Process:** The article submitted to the journal are primarily looked over by the editors in terms of its content and editorial principals and anonymously sent to two reviewers. Every evaluated paper should get the approval of two referees. If one of the referees has rejected and the other one has approved, the editor sends the paper to the third referee. In line with the opinions and suggestions of the third referee, editor acts in accordance with her/his own authority. Chief Editor of the journal unilaterally reserves the right to REJECT even if the paper has been approved by referees. In this case, none of the author(s) can claim a right or demand. All kinds of management, practice and procedure belong to the chief editor of the journal.  
The papers revised according to Paper Review Forms should not be sent to the editorial board later than two weeks.
- 15) Unpublished articles will not be returned and the authors will only be informed about the rejection.
- 16) **References** should be given as footnotes in the below order:  
Author's first and last name, the name of the cited text, translator (if any), publisher, publisher's city and publishing year; page number. They will be in Cambria 9 font size.
- 17) Prepare a **bibliography** at the end of the text taking into account the alphabetical order of the surnames of the authors. Bibliography must be based on the sources that have collected in the notes and which were benefited from.
- 18) The internet resources should be indicated in the references part under the title of "INTERNET RESOURCES". The link should be included in the resources and the Access date should be after the link.
- 19) Papers for the volume of Spring should be sent at the latest for February and papers for the volume of Fall should be sent at the latest of September.  
Articles are sent to the reviewers from the first day of March on the Spring volume, and from the first day of October on the Fall volumes. Two or three weeks are granted to the referees (depending on the length and shortness of the article, whether the time of the jury is appropriate). Reports are forwarded to the authors as they arrive.  
Spring volumes are published between May 15-31, Fall volumes are published between December 15-31.

# HEIDEGGER'İN KARTEZYEN DÜNYA ONTOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİSİ

Özkan GÖZEL\*

## ÖZ

*Bu çalışmada Heidegger'in Kartezyen dünya ontolojisine dair eleştirisi ele alınıp yorumlanmaktadır. Descartes'ta dünya sonlu töz olarak uzamlı şeye tekabül etmektedir ki bunun karşısında diğer sonlu töz olarak düşünüen şey yer almaktadır. Tanrı ise bu iki sonlu tözün ontolojik zemini olan sonsuz töz olarak takdim edilmektedir. Dünyaya dair araştırmasında Descartes duyusallığı (sensatio) göz ardı ederek akletmeyi (intellectio) öne çıkarmakta ve entelektüalist bir yaklaşımı benimsemektedir. Keza, dünyayı münhasıran uzam fikrinden hareketle anlamakta ve ondaki şeyleri cisimli şeyler kategorisine indirgemektedir. Dolayısıyla Descartes dünyasallığın diğer boyutlarının üstünden atlamış olmaktadır. Heidegger'in Descartes'ın dünya tasavvuruna dair temel eleştirisi, bu tasavvurun içerdiği nesnelciliğe (objectivism) ve bilişselciliğe (cognitivism) yöneliktir. Heidegger'e göre, dünya ve içindekiler nesnel ve bilişsel şeyler olmadan önce, pratik ve kullanım esaslı şeylerdir. Dünya kendini bize teoriden önce pratikte açar. Uzam fikrini merkeze alarak dünyaya yaklaşmak, gerçekte dünyanın hakikat ve anlamını iskalamaktan başka bir şey ifade etmez.*

**Anahtar Kelimeler:** Dünya, uzam, sensatio, intellectio, Descartes, Heidegger.

## HEIDEGGER'S CRITIQUE ON CARTESIAN ONTOLOGY OF WORLD

### ABSTRACT

*In this work, Heidegger's critique on Cartesian ontology of world is discussed and interpreted. In Descartes, the world corresponds to the extended thing as finite substance, in contrast to the other finite substance, namely thinking thing. As to God, he is presented as the infinite substance, the ontological basis of these two finite substances. In his research on the world, Descartes ignores the sensatio, emphasizes intellectio and adopts an intellectualist approach. Likewise, he understands the world exclusively from the idea of extension and reduces the things of the world to the category of objects. Therefore, he jumps over other dimensions of worldliness. Heidegger's fundamental critique on Descartes' conception of the world is directed towards the objectivism and cognitiveism contained in this conception. According to Heidegger, before the things of the world become objective and cognitive, they are practical and use-based. The world opens itself to us in practice before theory. Approaching the world by centering the idea of extension means nothing but missing the truth and meaning of the world.*

**Key Words:** World, Extension, Sensatio, Intellectio, Descartes, Heidegger.

---

\* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

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

2019 Güz, sayı: 28, ss. 1-16

Fall 2019, issue: 28, pp.: 1-16

Makalenin geliş tarihi: 30.07.2019

Submission Date: 30 July 2019

Makalenin kabul tarihi: 25.10.2019

Approval Date: 26 October 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

Le “monde” de Descartes est un monde “sous anesthésie générale”!  
[Descartes'in “dünya”sı, “genel anestezi altında” bir dünyadır!]

Jean Greisch

## Giriş

Bu makale<sup>1</sup> Martin Heidegger'in (ö. 1976) *Varlık ve Zaman* (1927) adlı eserindeki § 19 ilâ 21'i analiz ederek yorumlamayı hedeflemektedir. Bu paragraflarda, Alman filozof, Kartezyen dünya ontolojisinin hermenötik bir tartışma suretinde eleştirisini ortaya koymaktadır. Filozof önceki paragraflarda (§ 14 ilâ 18) dünya/sallığın ve dünya-da-olma'nın (*In-der-Welt-sein*) ne manaya geldiğini pozitif olarak ortaya koymuştu. Analiz ve yorumunu okuyacağınız bu paragraflarda ise, bu kez negatif yoldan, bir karşı-örnek olarak ele aldığı Kartezyen dünya tasavvurunu bakış altına getirmekte ve eleştiri konusu yapmaktadır. Böylece, Descartes'a yönelik bu eleştirisiyle Heidegger, kendi dünya tasavvurunun farkını ortaya koymaktadır.

René Descartes (ö. 1650) her hangi bir filozof değildir. Onun modern felsefenin, dolayısıyla modern zihniyetin teşekkülünde hatırı sayılır bir payı vardır. Nitekim, bilindiği üzere, modern felsefe onunla başlatılır. Kartezyen dünya (ve gerçeklik) tasavvuru, bugün de hala gerek bilimde, gerek felsefede, hatta gerekse sıradan zihniyette, şu veya bu ölçüde, tesirini sürdürmektedir. Şu halde Kartezyenizmin eleştirisi bir bakıma modern zihniyetin temellerine dair bir eleştiri anlamına gelmektedir.

Dünyayı *uzamlı şey (res extensa)* olarak tözselleştirip ele alan Descartes, bu yaklaşımını genelleştirir ve dünya-içindeki her varolan şeye tatbik eder. Bu surette dünyayı karşısına-koyan yani nesneleştirip “resim”leştiren Fransız filozof, bunu yaparken dünya ile ilişkimizde önemli bir rol oynayan *duyarlılığı (sensibilité)* tasfiye ederek entelektüalist bir tutum sergiler. Heidegger'in yorumuna göre bu tutumuyla Fransız filozof dünya fenomeninin “üstünden atlamış” yani onun tam da Dasein ile ilişkisinde ortaya çıkan somut ve pratik veçhesini ıskaladığıdır. İşte bu makalede bu ve bunun gibi meseleleri ele alacağız.

<sup>1</sup> Bu makalede *Varlık ve Zaman*'dan (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 2006.) yaptığımız alıntılarda veya bu kitaba atıflarda K. H. Ökten'in “tümüyle yenilenmiş ve düzeltilmiş” tercümesini (Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, Alfa Yayınları: İstanbul, 2018.) de göz önünde bulundurmakla birlikte, Aziz Yardımlı'nın yapmış olduğu tercümeyle (Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul, 2004.) -gerektiğinde bazı değişikliklere başvurarak- esas aldık. Burada özgün metin yani *Sein und Zeit* “SZ” kısaltmasıyla, esas alınan A. Yardımlı tercümesi ise “VZ” kısaltmasıyla belirtilmiştir; ayrıca “-ç.d.” “çeviri değiştirildi” anlamına gelmektedir.



Aşağıda Heidegger'in Descartes'ın uzam fikrini merkeze alan dünya tasavvurundan ne anladığını ve bu anlayış çerçevesinde de Kartezyenizme yönelttiği eleştiriyi ihtiva eden 19. ilâ 21. paragrafların bir şerhini sunuyoruz. Burada her bölüm sırasıyla bir paragrafa tekabül ediyor. Bu şerh çabasında biz asıl metnin akışını ve ritmini mümkün olduğunca yakından takip etmeye çalışıyor, müphem ve güç anlaşılır noktaları açıklığa kavuşturmayı, metni açmayı, açıklamayı, yorumlamayı yani şerh etmeyi amaçlıyoruz. Söylemeye gerek yoktur ki bu şerh asıl metne koşut olarak okunabileceği gibi, müstakil bir şekilde de okunabilir.

### 1. *Res Extensa* olarak Dünya

Descartes dünyanın temel ontolojik belirlenimini *uzam (extensio)* kavramına müracaatla ortaya koyar. Uzam, Fransız filozofta, mekânsallığı (*spacialité*) oluşturan bileşenlerden biridir; hatta onda bu kavramın mekânsallıkla giderek aynı anlama geldiğini söylemek gerekir. Bilindiği üzere Descartes'ta sonsuz töz olarak Tanrı'nın yanı sıra sonlu ve yaratılmış tözler olarak *düşünen şey (res cogitans)* ile *uzamlı şey (res extensa)* yer alır. Burada *düşünen şey* "ben"e, *uzamlı şey* ise "dünya"ya tekabül eder. Tanrı ise bu iki (sonlu ve yaratılmış) tözün ontolojik temelini sağlayan "en mükemmel varolan"dır.

Descartes, *düşünen ben (ego cogito)* olarak *düşünen şey*'i, *cisimli şey*'den (*res corporea*) ayırır, öyle ki bu ayırım sonradan "Doğa ve Tin" ayırımına, dikotomiye varan şu ünlü ayırma yol açacaktır. Martin Heidegger tüm bir modern düşünceyi belirleyen bu ayırımın ne türden bir varlık telakkisi içinden yapıldığını sorgular ve bu minvalde *töz (substantia)* kavramını tartışmanın merkezine taşır; zira Kartezyen varlık anlayışını tartışmak üzere ilkin bu temel kavramı açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Gerçekte bu kavram ikircikli yani çift anlamlı bir yapı arz etmektedir; şundan dolayıdır ki, Descartes'ta "töz" ile kimi zaman töz olarak varolan şeyin *varlığı* yani *tözselliği* kastedilmekte, kimi zaman ise o varolan şeyin kendisine *töz* adı verilmektedir. Alman filozof, benzer bir durumun Antikçağ'da *ousia* için de söz konusu olduğuna işaretlerle, bu çift anlamlılığın tesadüfi olmadığına dikkat çeker. (SZ: 90-91; VZ: 138)

Dahası Heidegger, *cisimli şeyin* ontolojik belirlenimini ortaya çıkarmak üzere, onun tözselliğini neyin oluşturduğunu sorar. Soru şu şekilde de ortaya konabilir: Genel olarak bir tözün tözselliği nasıl bilinebilir? Bu soruya Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri*'nde (*Principia Philosophiae*) geçen cevabı açıktır: "Töz belli bir yüklem yoluyla bilinir, ama her bir töz için seçkin bir özellik vardır ki, tözün doğasını ve özünü oluşturur ve tüm geri kalanlar ona

göndermede bulunurlar.”<sup>2</sup> Peki ama cisimli şey açısından bu temel özellik hangisidir? Bu *uzam*dır (*extentio*) ki tüm diğer özellikler ona bağlıdır. Nitekim Descartes'ın aynı kitabında şu ifadeye rastlarız: “Gerçekten de uzunluk, genişlik ve derinlikte uzam cisimli tözün doğasını oluşturur.”<sup>3</sup> Demek ki uzunluk, genişlik ve derinlik, cisim açısından bu olmazsa olmaz özellikler, tam da onun uzamlılığını ifade eder. Uzam, cisimli şeyin –dünyanın– varlığını yani tözselliğini anlatır; öyle ki tüm diğer belirlenimler uzamı daha baştan varsaymak durumundadır: “[C]isme yüklenebilen başka her şey uzamı varsayar.”<sup>4</sup> Descartes, dünyanın tözselliği olarak uzamı tanıtlamak üzere, bu tözün tüm başka belirliliklerinin yani “bölünme”, “şekil” ve “hareket”in uzamın kipleri olduğunu gösterir. Cisimli şey, uzamın muhafazası kaydıyla, türlü değişikliklere uğrayabilir; bu durumda, varlığında, yine de *aynı* kalır.<sup>5</sup> (SZ: 91; VZ: 139)

Descartes'ta “kuvvet” (*vis*) gibi bir şeyin tözün tözselliğini oluşturmada ya da varolan şeyin varlığını belirlemede her hangi bir ağırlığı yoktur. Dolayısıyla o, “kuvvet”e ya da –bugün daha ziyade kullanılan tabirle– “enerji”ye cisimli şeyin tanımında hiçbir rol yüklemeyiz. Sonradan, Leibniz (ö. 1716) bu hususu sıkı bir şekilde eleştirecek ve bu minvalde kuvvet kavramına hatırı sayılır bir yer açacaktır.<sup>6</sup> Öte yandan, sertlik (*durities*), ağırlık (*pondus*), renk (*color*) gibi özellikler de arızı bir mahiyet arz ediyor olup cisimden uzaklaştırılmaları durumunda onda esaslı bir değişikliğe yol açmazlar, zira bu gibi belirlilikler onun asıl varlığını, şu halde tözselliğini teşkil etmezler. Heidegger, bu durumu sertlik örneğinde ele alır ve bu çerçevede *Felsefenin İlkeleri*'nden bir alıntı yapar:

[S]ertlik söz konusu olduğu sürece, anlam onun hakkında sert cisimlerin ellerimizle karşılaşan bölümlerinin ellerimizin hareketine direnmelerinden başka hiçbir şeyi belirtmez. Çünkü ellerimiz belli bir bölüme doğru hareket ettiğinde oradaki tüm cisimler ellerimizle aynı hızla geri çekilselerdi, hiçbir sertlik duyumsamamız gerekirdi. Ne de böyle geriye çekilen cisimlerin

<sup>2</sup> Descartes, R., *Principia Philosophiae, Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, c. VIII, I, § 53, 25; *Principia*'dan alıntılar, aksi belirtilmedikçe, A. Yardımlı çevirisidir.

<sup>3</sup> *A.g.y.*

<sup>4</sup> *A.g.y.*

<sup>5</sup> “Bir ve aynı cisim, önceki niteliğini koruyarak, çeşitli yollarda uzamlı olabilir: Hiç kuşkusuz kimi zaman uzunlukta daha büyük, genişlik ve derinlikte daha küçük olabilir, ama daha sonra tersine genişlikte daha büyük ve uzunlukta daha küçük olabilir.” *A.g.e.*, § 64, 31.

<sup>6</sup> Krş. Heidegger, M., *Prolégomènes à l'Histoire du Concept de Temps*, trad. A. Boutot, Gallimard: Paris, 2006.

bu yüzden cisimsel doğalarını yitirmeleri her hangi bir yolda anlaşılabilir; öyleyse bu doğa sertliklerinden oluşmaz.<sup>7</sup>

Sertlik dokunmada tecrübe ettiğimiz bir özelliktir. Sert bir şey onu konumundan etmek üzere uzağa doğru ittiğimizde elimizin bu temasına “direnir” ve cismin bu “direnmesinde” biz sertlik gibi bir şeyi tecrübe ederiz. Eğer sert bir cisim, ona temas eden elin itme hareketiyle aynı hızda yer değiştirecek olsa, o zaman hiçbir dokunma vuku bulmayacağı gibi, hiçbir sertlik hissi de meydana gelmezdi. Şu halde, der Heidegger, “Eğer cisimler varlıklarını ‘sertlik’ gibi bir şeyin olmasını olanaksızlaştıran bir hız değişimi altında bile koruyorlarsa, o zaman [Descartes’a göre] sertlik bu varolan şeylerin varlığına ait değildir.” Descartes, sertliğin cisimlerin varlığına ait (olmazsa olmaz) bir özellik olmadığını bu surette ortaya koyduktan sonra, aynı mantığı ağırlık ve renk gibi cisimsel maddede *duyumsanan* tüm diğer özelliklere tatbik eder ve buradan uzamın doğasının bu gibi (olmasa da olabilir) özelliklerden hiç birine bağımlı olmadığını sonucunu çıkarır. (SZ: 92; VZ: 140-141)

Sonuç olarak, cisimli şeyin varlığını (tözsellliğini) oluşturan şey uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip oluşuyla *uzam*dır (*extentio, l'étendue*) ancak. Uzam söz konusu olduğunda bölünebilirlik, şekil alabilirlik ve hareket edebilirlik arazi özellikler olarak kalır. Uzam uğradığı tüm bu başkalaşımardan sonra da varlığını sürdürebilen ve kendi olarak kalabilen tek şeydir tam olarak. Dahası, cisimli şeyde *kalıcılık* (*subsistance*) esastır ki bu temel özellik tam da o şeyin tözsellğine işaret eder. (SZ: 93; VZ: 141) Descartes'ın dünyası uzamlılığın, dolayısıyla da kalıcılığın belirlediği işbu cisimli şeyin dünyasıdır.

## 2. Descartes'ta Dünyanın Ontolojik Belirlenimi

Görüldüğü üzere Descartes'ta *uzamlı şey* sonlu bir töz olup “dünya”ya tekabül eder. Burada “töz” kavramını biraz açmamız gerekiyor. Fransız filozof töz ile var olabilmek için başka hiçbir varlığa ihtiyaç duymayacak bir şekilde (sırf kendine dayanarak) var olan bir şeyi anlar.<sup>8</sup> Bu durumda tözün tarifi “başka hiçbir şeye ihtiyaç duymama” olarak ortaya çıkıyor. Gerçekte bu tarife bihakkın uyan, “en mükemmel varolan” (*ens perfectissimum*) vasfıyla Tanrı'dan başkası değildir. O'ndan başka herkes veya her şey bir şekilde muhtaç statüsündedir: “Yalnızca hiçbir şeye hiçbir ihtiyacı olmayan töz

<sup>7</sup> Descartes, R., *Principia*, II, § 4, s. 42; -ç.d.

<sup>8</sup> *A.g.e.*, I, § 51, s. 24.

anlaşılabilir ve bu ise Tanrı'dır."<sup>9</sup> Tanrı burada "en mükemmel varolan"dır ki bu ontolojik terim aynı zamanda onun başka bir şeye muhtaç olmayışını, dolayısıyla da hakiki anlamda töz oluşunu ifade eder. Başka her şey ona, onun yardımına muhtaçtır: "Gerçekten de başka şeylerin Tanrı'nın eş-buluşununun yardımı olmaksızın var olamayacaklarını algılarız."<sup>10</sup> Tanrı'nın dışındakiler yani *yaratılmış varolanlar* "husule getirilmeye ve muhafaza edilmeye" ihtiyaç duyarlar. Tanrı ve (Tanrı olmayan her varolan şey anlamında) *yaratılmış varolanlar*... Bu iki varolan şey arasında, Heidegger'in de vurguladığı üzere, varlığın "sonsuz bir ayrım"ı bulunur. Ama burada dikkat edilmesi gereken can alıcı nokta, gerek Yaradan'ın gerekse yaratılanların *ortak bir terimle* "varolan" olarak adlandırılmasıdır. Buna göre, der Heidegger, "varlığı öylesine geniş bir biçimde kullanırız ki, anlamı "sonsuz bir ayrımı" kapsar. Böylece belli bir hakla yaratılmış varolan şeye (*ens creatum*) de töz diyebiliriz." (SZ: 93; VZ: 141-142)

Bu minvalde Descartes "belli bir hakla", Yaradan'ın yanı sıra, yaratılmış iki şeye yani *düşünen şey* (*res cogitans*) ile *uzamlı şey'e* (*res extensa*) töz diyebilmiştir. Bunlar kuşkusuz Tanrı tarafından "husule getirilmeye ve muhafaza edilmeye" ihtiyaç duyan şeylerdir. Yine de, *düşünen şey* ile *uzamlı şey'in* yaratılmışlık dairesinde ve izafi anlamda diğer şeylere her hangi bir muhtaçlıkları söz konusu değildir. Bundan dolayıdır ki Descartes onları töz olarak vasıflandırmaya yol bulabilmiştir. Bu durumda biri sonsuz, ikisi sonlu üç töz ortaya çıkmaktadır ki töz ibaresi bu üçü için *ortak olarak* kullanılır. Ama gerçekte tözün bu *çok-anlamlı* (*équivoque*) kullanımı ontolojik anlamda muğlaklığa veya belirsizliğe, dolayısıyla da soruna yol açmaktadır. Nitekim "Töz adı, diyor bizzat Descartes, Tanrı'ya ve bunlara, Okullarda dedikleri gibi, tek-anlamlı [*univoque*] olarak uygun değildir, eş deyişle [bu adın] hem Tanrı'ya hem de yaratıklarına ortak [olacak hiçbir imlemi seçik olarak anlaşılabilir.]"<sup>11</sup> Gerçekte, Descartes'tan önce, Varlığın çok-anlamlılığı meselesi Ortaçağ felsefesini çokça uğraştırmıştır. Sözelimi "Tanrı [var]dır" ("Gott ist") ve "Dünya [var]dır" ("die Welt ist") deriz. Bu ifade ("[var]dır") söz konusu iki durumda çok-anlamlı bir kullanıma sahiptir, zira "varolan iki şey arasında tam olarak Varlığın *sonsuz* bir ayrımı vardır; eğer '*dir*'in imlemi tek-anlamlı olsaydı, o zaman yaratılan yaratılmamış olarak alınır ya da yaratılmamış olan yaratılan bir şeye indirgenirdi." Ama durum öyle değildir, burada Varlığın belirsizliğe açılan bir çok-anlamlılığı söz konusudur. (SZ: 94; VZ: 142-143)<sup>12</sup>

<sup>9</sup> A.g.y.

<sup>10</sup> A.g.y.

<sup>12</sup> Ayrıca bkz. Heidegger, M., *Prolégomènes*, 253.

Skolastikler Varlığın *analojik* anlamını öne çıkararak bir formülasyona başvurmuş ve bu surette çok-anlamlılığın yarattığı sorunları hal yoluna koymaya çalışmışlardır. Onlar Antikçağ felsefesinde Aristoteles'in (ö. MÖ 322)<sup>13</sup> yaptığına benzer bir şekilde değişik analogi türleri tespit etmişler; bununla birlikte, Heidegger'in de dikkatimizi çektiği üzere, Varlığın bu farklı anlamlara gelecek bir şekilde kullanımında ihtilafa düşmüşlerdir. Descartes'a gelince, Alman filozof, onun sorunun tespitinde ve ontolojik olarak ele alınışında Skolastiklerin "çok gerisine düştüğünü" ve aslında sorunu "geçtiirdiğini" öne sürer. Bunun anlamı Descartes'ın "Varlığın tözsellik düşüncesinde kapsanan anlamını ve bu imlemin 'evrensellik' karakterini tartışmadan bırakmış olması demektir." (SZ: 94; VZ: 143) Heidegger'e göre Varlığın anlamını araştırmada Ortaçağ ontolojisi Antikçağ ontolojisinden öteye bir adım atmış değildir: "Kendiliğinden-açık" kabul edilen Varlığın anlamı gerçekten ele alınmadan bırakılmıştır. Fransız filozofun kendisi de bu hususta Skolastiklerden önde değildir.<sup>14</sup>

Descartes haddizatında tözün tözselliğinin yani varlığının kendinde erişilmez olduğunu ileri sürer: "[T]öz yalnızca var olan bir şey olması olgusundan ortaya çıkarılamaz, çünkü yalnızca bu kendi başına bizi etkilemez."<sup>15</sup> Yani "Varlığın" kendisi bizi "etkilemez" ve biz onu algılayamayız. Bunu noktada Heidegger bize "Varlık reel bir yüklem değildir" diyen Kant'ın (ö. 1804) mahut ifadesini hatırlatır ve devamla şöyle der: "Varlık gerçekte *varolan şey olarak* erişilebilir olmadığı için, Varlık ilgili varolan şeylerin varolan belirlilikleri, yüklem yoluyla anlatılır... *Res corporea* olarak *substantia finitaya* [*cisimli şey olarak sonlu töze*] birincil zorunlu 'gönderme' *extentio*'dur [*uzamdır*]." Descartes'a göre biz "düşüneni ya da uzamlı olanı göz ardı etmek üzere" uzamlı tözü ya da düşünen tözü salt tözden daha kolay anlarız.<sup>16</sup> Çünkü töz yalnızca "akıl yürütme yoluyla" (*ratione tantum*) çözülebilirdir, yoksa "reel olarak" (*realiter*) değil; dahası, töz/sellik ile tözel olarak varolan şeyle karşılaşılabılır gibi karşılaşılamayız yani o bizi reel anlamda etkilemez ve biz de onu bilfiil algılayamayız. (SZ: 95; VZ: 144)

<sup>13</sup> Aristoteles *Metafizik*'te birkaç yerde (1003a33, 1028a5, 1026a33) varolanın çok anlamlılığını dile getirir: *to on legetai pollakhos*. Bu ifadeyi Ahmet Arslan Türkçeye "Varlık, çeşitli anlamlara gelir" olarak (bkz., Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, Sosyal Yayınları: İstanbul, 1996), Y. Gurur Sev ise "Varolan birçok şekilde söylenir" olarak (bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. G. Sev, Pinhan Yayınları: İstanbul, 2018) çevirmiştir.

<sup>14</sup> Daha temel bir eleştiri olarak Heidegger, Descartes'ın *cogito sum* ifadesinde *sum*'un yani varlığın anlamının "kendiliğinden açık" olduğunu varsayıp açıklanmadan bıraktığını söyler.

<sup>15</sup> Descartes, R., *Principia*, I, § 52, s. 25.

<sup>16</sup> *A.g.e.*, I, § 63, s. 31.

Bu surette, der Heidegger, Descartes tarafından “dünya”nın uzamlı şey olarak ontolojik belirleniminin hangi esaslara dayandığı açıklığa kavuşur. Sonlu töz olarak “dünya” ontolojik olarak çok-anlamli, dolayısıyla muğlak bir tözsellik düşüncesine dayandırılır:

Ontolojik olanın temelinde ontik olan yattığı için, *substantia* [töz] ifadesi kimi zaman ontolojik, kimi zaman ontik, ama çoğunlukla bulanık bir ontik-ontolojik anlamda işlev görür. Ama bu önemsiz anlam ayrımının arkasında temel Varlık sorusunun üstesinden gelmekteki başarısızlık gizlenir. (SZ: 95; VZ: 144-145; -ç.d.)

Heidegger son olarak iki noktaya dikkatimizi çekmektedir: İlk olarak çok-anlamlılıkların izinin doğru yolda sürülmesi gerekliliğine ve daha önemli olarak da “şeylerin kendisine” (Husserl) dönerek kökensel sorunsalı açığa çıkarmayı göze almaya. Alman filozof burada (Skolastiklerde görüldüğü üzere) sözcük anlamları ile uğraşmanın ötesine geçerek (fenomenolojik yolla) Varlığın anlam(lar)ını somutluğunda yakalamayı yani onun kendini fenomenal planda somut olarak gösterme biçimlerinin izini sürmeyi kastetmektedir.

### 3. Kartezyen Dünya Ontolojisinin Eleştirisi

Kartezyen ontoloji; Tanrı, Ben ve Dünya arasındaki radikal ayrıma dayanır, öyle ki bunlardan her biri bir töze tekabül eder. Bu ontoloji, tözsel gerçeklik olarak uzamdan hareket eder; buna göre, gerek dünya-içinde bulunanlar, gerekse genel olarak dünya fenomeni fizik-o-matematik uzamlılığa indirgenir ve orada adeta tüketilir. Bu surette, Kartezyen tasavvur, dünyayı, onun egzistansiyal anlamını göz ardı ederek “dünyasızlaştırılır.”<sup>17</sup>Bu dünyasızlaştırma *elaltında-bulunan (Zuhandenen)* dünya-içindeki varolan şeylerin varlığının göz ardı edilmesi suretinde gerçekleştirilir.

Descartes genel olarak dünya fenomenini araştırmadığı gibi, aslında dünya-içinde varolan şeylerin dünya-karakterini görünür kılmak gibi bir amacı da gözetmiş değildir. Zira, Greisch’in da işaret ettiği üzere,<sup>18</sup> Fransız filozofun dünya gibi bir fenomeni ele alışında (ya da ele alamayışında) ontolojik telakkinin geri plana düşerek, epistemolojik telakkinin baskın çıkışı büyük rol oynar. Böylece o dünya fenomenini ağırlıklı olarak bilginin (*connaissance*), bilhassa da *matematik bilginin* kesif ışığı altında ele alır. Bu ışık fenomenin bir yüzünü görünür kılıyorsa bile; bu, diğer yüzünü gölgede bırakma pahasına olmaktadır. Fransız filozofun dünyası kendini fizik-o-

<sup>17</sup> Heidegger, M., *Prolégomènes*, 267.

<sup>18</sup> Greisch, J., *Ontologie et Temporalité*, *Esquisse d'une Interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF: Paris, 2003,145.

matematik belirlenim altında görünüşe veren bir dünyadır ki haddizatında bu dünya doğadan ayrımı içerisinde değil de, bilakis onunla özdeş olarak telakki edilir. Nitekim Fransız filozof dünyasallığı başka şeyden değil ama doğa bilimlerinin “doğa”sından itibaren düşünür ve ona indirger. Oysa Heidegger’e göre (SZ: 81-82; VZ: 125-126) doğa dünyadan (dünyasallıktan) itibaren anlam kazanmaktadır, yoksa tersi değil.<sup>19</sup>

Bununla birlikte, Descartes’ın “başarısı” geleneksel ontolojinin dünya telakkisini fizik-o-matematik bir modern dünya telakkisine dönüştürebilmesinde yatar.<sup>20</sup>Böylece, hakikati matematikte modelini bulan kesinlik fikrine endeksleyen bu anlayış, modern tekniğin ve dolayısıyla hesabi zihniyetin hâkimiyetine giden yolu açmış olur. Burada bilgi hakikatin açığa-çıkması değil de, varolan üzerinde iktidar temininin bir aracına dönüşmüştür artık. Jean Beaufret’nin de dikkatimizi çektiği üzere böylesi bir yazgının nihai görünümü hakikatin bir “değerler” sistemine dönüşmesi şeklindedir<sup>21</sup> ki temas edeceğimiz son konu bu değerler meselesi olacaktır.

Bu paragrafta (§ 21) Heidegger Kartezyen dünya ontolojisini düz anlamda eleştirmekle yetinmemekte ama bu ontolojinin temellerine dair hermenötik bir tartışma gerçekleştirmektedir. Bu minvalde, Alman filozof Descartes’ın dünya fenomenini (Greisch’in tabiriyle) nasıl “ıskaladığını” (*ratage*) göstermek istemektedir. Gündelik ortamda kendini açan, yaşanabilir ve ikamet edilebilir bir dünya değildir Descartes’ın doğaya eşitlenmiş matematik dünyası, ama o bütünüyle nesnel incelemeye konu, bütünüyle “hesaplanabilir ve ölçülebilir” bir dünyadır.<sup>22</sup> Ona gündelik hayatta rastlamayız, ama o teknik ve bilimsel evrende karşımıza çıkar.

Şimdi buraya kadar serdettiğimiz bu genel mülâhazalar tahtında Heidegger’in Kartezyen dünya ontolojisine dair hermenötik tartışmasını daha yakından takip edebiliriz.

Alman filozof ilk olarak dünya/sallık meselesine uygun giriş minvalinin tespit edilmesi gereğini işaret eder ve bu bağlamda Descartes’ta güvenilmez addedilip bir kenara bırakılan *sensatio*’dan (duyulur nitelikler) ayrımı içinde *intellectio*’nun dünyayı anlamamızda (bir başına) uygun yolu

<sup>19</sup> Heidegger’de doğanın el-altında (*available; Zuhandanen*), el-altında-olmayan (*unavailable; Unzuhandanen*) ve el-önünde (*occurrent; Vorhandanen*) olmak üzere ontolojik statüleri ile ilgili ayrıntılı bir analiz için bkz. Dreyfus, H. L., *Being-in-the-World: Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I*, The MIT Press: London, 1991, 109-112.

<sup>20</sup> Greish, J., *Ontologie et Temporalité*, 145. Bu matematik tasavvur ile ilgili ayrıca bkz. Heidegger, M., *Qu’est-ce Qu’une Chose?*, trad. J. Roboul et J. Taminiaux, Gallimard: Paris, 1971, 76 vd.

<sup>21</sup> Beaufret, J., *Philosophie Moderne: Dialogue avec Heidegger II*, Ed. de Minuit: Paris, 1977, 187-188.

<sup>22</sup> Krş. Heidegger, M., *Prolégomènes*, 263.

teşkil edip etmediğini sorgular. *Intellectio* Fransız filozofta hususen fizik-o-matematik bilgi anlamındadır. Bu gerçekte öyle bir bilgi minvalidir ki *kesinlik* fikrini her halükarda baş tacı eder. Bunun anlamı şudur: Bir şey eğer bilişsel bakımdan kesinlik arz ediyorsa, *var* demektir. Bu yargıyı tersinden de düşünebiliriz: Bir şey bilgi açısından kesinlik arz etmiyorsa, o şey yok hükmündedir. Descartes kesin bir jest ile hakikati (*vérité*) kesinliğe (*certitude*) eşitler; ancak kesin olan hakikidir ona göre.<sup>23</sup> Kesinlik arz eden bir varolan şey *her zaman ne ise odur*; bu da demektir ki “dünyanın tecrübe edilen varolan şeylerinde onların asıl varlığını oluşturan şey sürekli kalıcılık karakteri... taşıdığı gösterilebilen şeydir.” (SZ: 96-97; VZ: 146) Şu durumda sürekli kalıcılık (*subsistance*) özelliği arz eden şey *vardır* ancak. Bu şeyleri de yalnızca *matematik yoluyla* bilebiliriz. Bu durumda varlığın ya da dünyanın varlığının matematik açıdan anlam ifade etmeyen bölgeleri veya kısımları meşkur olmakta ya da en azından bilgi açısından güvenilirmez addedilip konu dışı bırakılmaktadır. Böylece matematik yoluyla erişilebilir olan varolanlar, gerçekten varolanlar olarak ya da varlığı oluşturan asıl şeyler olarak öne çıkmaktadır, öylesine ki burada Kartezyen dünya tasavvuru ve ona içkin tözsellik anlayışı yoluyla belli bir bilme tarzının sağladığı bakış açısı genelleştirilerek bir bakıma dünyaya “dayatılmaktadır.” Heidegger’in tabiriyle, Descartes dünya fenomeninin ve ondaki varolan şeylerin kendilerini kendilerinden göstermelerine “izin vermemektedir.” Giderek de o, varlığı “kalıcı el-önünde-bulunuş” (*ständige Vorhandenheit*) olarak anlamakta ve “kanıtlanmamış bir varlık düşüncesi zemini”nden hareketle dünyaya sözümona asıl varlığını “buyurmaktadır.” Fransız filozofun bu bakımdan “en yüksek bilgi” saydığı matematiğe verdiği değer hiçbir şekilde tesadüf olmayıp onun ontolojik yönelimiyle sıkı sıkıya irtibatlıdır. (SZ: 97; VZ: 146-147) *Niceleştirici* eğilimiyle matematik, bu yönelim için biçilmiş kaftandır gerçekte. *Felsefenin İlkeleri*'nin şu son satırları bunu açıkça ortaya koymaktadır:

[S]amimi olarak, itiraf ederim ki cisimli şeylerin, her biçimde bölünebilen, şekil alabilen ve hareket edebilen maddesinden başka bir madde tanımıyorum, yani geometricilerin nicelik dediği ve ispatlarına konu olarak aldığı nicelikten başka bir madde tanımıyorum; bu maddenin ancak bölümlerini, şekillerini ve hareketlerini ele alıyorum; ve nihayet buna dair, bir geometri ispatının yerini tutabilecek derecede apaçık çıkarılmayacak hiçbir şey kabul etmek istemiyorum. Bu tarzda, gelecek bahislerde görüleceği gibi, bütün tabiat hadiseleri açıklanabileceği için fizikte

---

<sup>23</sup> *A.g.e.*, 264.



burada açıklanandan başka ilkeler alınması gerektiğini ve ne de hatta başkalarını istemekte bir sebep olduğunu sanmıyorum.<sup>24</sup>

Descartes'ın dünya-içinde varolan şeylere giriş minvali *noein*'de, en geniş anlamda “görü”de (*Anschauung; intuition*) yatar ki *dianoein* (“düşünme”) onun temellendirilmiş bir icra biçimidir yalnızca. Bu çerçevede Fransız filozof, varolan şeylere görüsel-algisal giriş minvalini ortaya koymak üzere, *intellectio* ile karşıtlık içinde *sensatio*'nun (*aisthesis*) bir eleştirisine girer. <sup>25</sup> Buna göre, duyulur nitelikler, şeylerin doğasını anlamada, dolayısıyla ontolojik düzeyde her hangi bir önemi haiz değildir: Duyuların algıları bedenın anlak ile birliğine göndermede bulunurlar yalnızca. Bunlar olsa olsa dışımızdaki cisimlerin bedenimize yararı ve zararı noktasında (yani pratik anlamda) bize bir bilgi verirler.<sup>26</sup> Genel olarak duyular yoluyla varolan şeylerin varlıkları hakkında her hangi bir bilgi elde edemeyiz. Sonuçta, Descartes maddenin ya da cismin doğasının sert, ağır, renkli vb. bir yolla duyuları etkileyen bir şey olmasını gerçek anlamda hesaba katmamakta, yalnızca “uzunluk, genişlik ve derinlikte uzamlı” bir şey olmasına önem atfetmektedir.<sup>27</sup> (SZ: 97-98; VZ,: 147-148).

Heidegger Descartes'ın *duyulur şeyin* kendini kendinden göstermesine yani kendini kendi varlık türü bakımından duyurmasına nasıl izin vermediğini onun sertlik ve direnç deneyimine dair yorumunu bir nevi yapı-bozumuna uğratarak göstermek istemektedir. Fransız filozofa göre, sertlik başka şekilde değil ama direnç olarak kavranmaktadır. Direnç ise, “yerini bırakmama” yani “yer değiştirmeme” demektir: Bir şeyin direnç göstermesi, yerini değiştiren başka bir şeye nispetle belirli bir yerde kalmasıdır ya da öyle bir hızla yer değiştirmedir ki böylece öteki şeyin onu ‘yakalamaması’ temin edilmiş olur. (SZ: 98; VZ: 148) Heidegger'e göre sertlik deneyiminin bu yorumu, *duyumsamanın* varlık türünü ve dolayısıyla bu *duyumsama* esnasında karşılaşılan varolanı kendi varlığı içinde kavrama imkânını ortadan kaldırmış olmaktadır. Yani bu yorum ilgili sert cismin varlık türünün

<sup>24</sup> Descartes, *Principia*, II, § 64, 78; krş. Descartes, R., *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Karasan, Milli Eğitim Basımevi: İstanbul, 1967, II, § 64, 126; aktarım Türkçe çeviriden yapıldı.

<sup>25</sup> Bu bakımdan Descartes'ın ikinci meditasyonda geçen balmumu örneği iyi bilinir. Bu ünlü örnekte Fransız filozof bilindik anlamda algılamanın henüz bilme demek olmadığını, zira duyuların ele avuca gelmez olup çelişki barındırdığını açıklar. Balmumunu teşhis etmeye yapmam gereken şey yargıda bulunmaktır, bilmek yargıda bulunmaktır zira. Hakiki algıyı duyular değil, “zihnin bir teftişi” (*une inspection de l'esprit*) sağlar; şu halde balmumunu ben ancak bu yolla tanıyabilirim. Bkz. Descartes, R., *Les Méditations Métaphysiques*, PUF: Paris, 1956, 45-48.

<sup>26</sup> Descartes, R., *Principia*, II, § 3, 41.

<sup>27</sup> *A.g.e.*, II, § 4, 42.

*üstünden atlamakta* ve sertlik fenomenini duyumsamanın doğru bir yorumunu imkânsızlaştırmaktadır. Alman filozofa göre,

Descartes bir şeyin duyum varlık türünü bildiği yegâne varlık türüne çevirir; bir şeyi duyumsamak elönünde-bulunan iki *res extensa*'nın belirli bir birbiri-yanında-elönünde varlıkları olur; ikisinin devinim ilişkilerinin kendisi birincil olarak cisimsel şeyin elönünde bulunuşunu niteleyen *extentio* kipindedir. Hiç kuşkusuz dokunma davranışının olanaklı 'ifası' dokunulabilir olanın çok özel bir 'yakınlığını' gerektirir. Ama bu dokunmanın ve kendini onda bilinir kılan sertliğin, ontolojik olarak alındığında, iki cisimsel şeyin değişik hızlarından oluşması demek değildir. Eğer varolan şey Dasein'in ya da hiç olmazsa canlı bir şeyin varlık türünde değilse, sertlik ve direnç kendilerini hiçbir biçimde göstermezler. (SZ: 98; VZ: 148-149; -ç.d.)

İmdi sertlik ve dirence dair Kartezyen anlayışın ardında Varlığın süreklilikte-kalıcılıkta ifadesini bulan *el-önünde (Vorhanden)* bir tasavvuru yatar. El-önünde-lik (*Vorhandenheit*) temel bir ontolojik kategori olup geleneksel ontolojideki karşılığı *existentia*'dır. Heidegger bu terimle yalnızca bir varlık kategorisini değil, dahası Varlığa dair şu teorileştirici-bilişselci ve nesnelci tasavvuru anlatmak ister. Bu tasavvur altında varlık kendini kalıcı-sürekli (*subsistant*) bir şey olarak nazara verir. Öte yandan, el-önünde-lik, el-altında-lık'tan (*Zuhandenheit*) farkıyla kendini belli eder. El-altında-lık'ta dünya-içinde varolan şeyler gündelik tasalı işgörmeler muvacehesinde yani pratikte ve pratikten itibaren kendilerini gösterirken, el-önünde-lik'te işbu varolan şeyler kendilerini bütünüyle teorik ilgililik noktasından açığa sererler. El-önünde-lik'te üst-bakış (*Übersicht*) varolanı nesneleştirir, teorize eder, sonuç olarak da onu kalıcı-sürekli bir şey olarak kurgulayıp dondurur ve sabitler. Heidegger'e göre daha asli bir ontolojik kategori olan el-altında-lık'ta ise, işgörü (*Umsicht*) varolana (bilişsel olmayan bir tarzda) kendinde olmaklığı itibariyle muamele eder ve onu ait olduğu ilgililik-bütünü içinde neyse o olarak "olmaya bırakır." El-altında-lık'ta varolan şey kendini teorik bakış altındayken değil, Dasein ile hemhaliğinde yani el altındayken, iş ya da kullanım esnasında gösterir.<sup>28</sup>

Burada sertlik ve direnç gibi duyulur niteliklere dair söz konusu Kartezyen değerlendirmenin ardında Varlığın *el-önünde* yani sürekli-kalıcı ve teorikleştirici-bilişselleştirici-nesneleştirici bir tasavvurunun yattığı görülecektir ki bu tasavvur *intellectio*'yu fenomene yegâne giriş minvali sayıp uzam fikrini esas almakta ve *sensatio* (duyulur nitelikler) ile ilgili ne varsa

<sup>28</sup> Vaysse, J.-M., *Dictionnaire Heidegger*, Ellipses: Paris, 2007, 165-166.

onları göz ardı etmektedir. Buna göre duyular (*les sens*) cismin *varlığı*, dolayısıyla da ontolojisi hakkında bize hiçbir şey öğretmezler. Onların işlevi bedenın karşı karşıya kaldığı fayda ve zarara dair verdikleri pratik bilgi ile sınırlıdır.

Peki ama Heidegger'in Kartezyen entelektüalizmi eleştirisinde neden yukarıda alıntıladığımız pasaj öne çıkmaktadır? Didier Franck'ın dikkatimizi çektiği üzere bu durum bir yönüyle Heidegger'de "el" (*Hand*) tema'sına tanınan ayrıcalıklı yer ile ilgilidir; nitekim bu husus, *Varlık ve Zaman*'da temel ontolojik kategorileri ifade eden sözcüklere, *Vorhandenheit*'a (*el-önünde-lık*) ve *Zuhanddenheit*'a (*el-altında-lık*) göz atıldığında da rahatlıkla fark edilebilir.<sup>29</sup> Heidegger'de "el"ın öncelikli bir işlevi ve önemi vardır.<sup>30</sup> Dokunmada sertlik ve dirençle karşılaşan organımız eldir ve el bir ölçüde bedenimizi temsil eder. Dış dünya ile ilişkimizi –temas, dokunma, muamele– büyük ölçüde el ile veya el üzerinden düzenler ve sağlarız. Eşya *elimizin/gözümüzün önünde* (teori) olmaktan ziyade *elimizin altındadır* (pratik). Keza çevre-dünya ya da dünya kendini elimizin altındaki varolan şeylerden itibaren açar. El, uzamlı-cisimsel ya da biyolojik şey olmanın ötesinde, temas ve dokunma ile birlikte, yakınlığı ve yakınlaş(tır)mayı tesis eden egzistansiyal bir uzvumuzdur. Ellerimizle dünyayı kendimize yaklaştırırız ve dünya kendini bize ellerimizden itibaren açar. Giderek de dünyayı ellerimizle kurarız. "Hiç kuşkusuz dokunma davranışının olanaklı 'ifası' dokunulabilir olanın çok özel bir 'yakınlığını' gerektirir" ki Descartes bu kavramı mütemediyen göz ardı eder.

Fransız filozofun el-önünde/kalıcı/nesnel dünyasında cisimler farklı hız ve şiddetlerde olmak üzere birbirleriyle çarpışabilirler, ama onlar arasında hiçbir zaman gerçek bir temas, bir dokunma, bir değme, dolayısıyla "yakınlık" (*Nähe*) vuku bulmaz; çünkü böyle bir şey Descartes'ın evreninde tasavvur edilebilir bir şey değildir. Bunlar sonuçta *egzistansiyal terimler* olup Fransız filozofa büsbütün yabancıdırlar; o, olan biteni daha ziyade etki-tepki gibi *mekanik terimlerle* anlama eğilimindedir.<sup>31</sup> El, ona göre, konum değiştirebilen uzamlı-cisimsel bir şeydir olsa olsa, nasıl ki bedenın bütünü de öyle görülüyorsa. Dokunma ve hele okşama gibi terimlerin Descartes'ın mekanik bir işleyişin hâkim olduğu fizik-o-matematik evreninde bir yeri ya da karşılığı yoktur. Zira bu evrende genel olarak duyarlılığın (*sensibilité*) *nesnel* (*kesin*, dolayısıyla *hakikî*) bir karşılığı yoktur; bu yüzden o hakikatten (*vérité*) bir şey ifade etmez. Zaten duyular hiçbir şekilde töze (esasa) ilişkin

<sup>29</sup> Franck, D., *Heidegger et le Problème de l'Espace*, Ed. de Munuit: Paris, 1986, 57-64; aktaran Greich, J., *Ontologie et Temporalité*, 146.

<sup>30</sup> Bu konuda Derrida'nın "Heidegger'in Eli" adlı yazısı için bkz. Derrida, J., *Heidegger et la Question*, Flammarion: Paris, 1990, 173-222.

<sup>31</sup> Krş. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité*, 146.

değildirler, öyleyse cisimlerin varlığını izahta onlara müracaat bütünüyle yersiz bir şeydir. *Aisthesis*'i (*sensatio*) tamamen devre dışı bırakarak dünyaya bir nevi "genel anestezi" tatbik eden Kartezyen entelektüalizme içkin "ifrat" tam da burada kendini göstermektedir.<sup>32</sup> Bu surette Kartezyenizm bizi dünya ve/veya doğa adı altında elleri iki yana düşmüş soğuk bir bedenle baş başa bırakır; gerçekte, teşrihe amade ve her türlü operasyona açık his-siz bir cesettir bu. Greisch'in tabiriyle, Kartezyen özne ellere sahip değildir, ama o mekanik bir robot misali bir çift pençe taşır.<sup>33</sup> Bugün tekno-bilimin soğuk pençelerinin sırtımızda gezindiğini hissediyorsak bunda modern bilimin temelinde yatan işbu Kartezyen dünya tasavvurunun payı yadsınamaz.<sup>34</sup>

Son olarak, "değer yüklemeleri" meselesini ele alacağız. Descartes'ın kendi tarzı uyarınca maddi doğanın temel özelliklerini belirlediği ve işbu doğanın ontolojik tasviri için temeli attığı söylenebilir. Ama Fransız filozofun bundan sonra yaptığı şey, bu gerçeklik katmanı üzerine "değer yüklemeleri"ni "yapıştırmak" olmuştur. Burada söz konusu yüklemelerin üzerine yapıştırıldığı katman, uzamın kiplerinin nicel modifikasyonları olan belirliliklerdir. İşte "güzel, güzel-değil, uygun, uygunsuz, kullanışlı, kullanışsız" gibi değer yüklemeleri bu uzamsal belirlilikler ya da nitelikler üzerine dayandırılır. Bunlar niceleştirilemez yüklemelerdir, öyle ki bu sayede *ilkin* maddi olan şey *sonradan* değersel bir damga ile donatılır. Bu katmanlaşmayla birlikte şey bir anlamda bütünlenir ve doğa-şeyinden kullanım-şeyine bir geçiş sağlanmış olur. (SZ: 100; VZ: 150)

Neticede, Alman filozofa göre, doğal şeylere değer yüklemelerinin ilave edilmesi eşyanın varlığı üzerine en küçük bir yeni bilgi vermez. Ama olsa olsa saf *el-önünde-lik*'in varlık türünü yeniden varsayar. "Değerler bir şeyin el-önünde-bulunan belirlilikleridir." (SZ: 100; VZ: 151) Yani bir kere varolan şeylere ilave bir katman olarak değer hükümleri yüklediğimizde el-önünde-liği daha baştan varsaymış oluyoruz.

### Sonuç Yerine

Vel-hasil, Descartes'taki baskın eğilim, dünyayı uzamlılığa dayanan doğa-şeyliğinden, dolayısıyla fizik-o-matematik bir tasavvura kapı açan *el-önünde-lik*'ten hareketle anlama tarzındadır.<sup>35</sup> Bu, onun genel olarak

<sup>32</sup> A.g.y.

<sup>33</sup> A.g.y.

<sup>34</sup> Ayrıca Heidegger'in modern bilimin özünü sorguladığı şu metne bakılabilir. Heidegger, M., "Dünya Resimleri Çağı", *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* içinde, çev. L. Özşar, Asa, Bursa, 2001, 65-102.

<sup>35</sup> Dünyayı doğadan hareketle anlama eğilimi Kant'ta da bulunmaktadır: "Kant insanın varlığını daha en başta doğaya derç edilmiş olarak görür. Doğayı, doğa bilimlerinin doğası anlamında, Descartes tarzında kavrar ve onu en geniş anlamda *nedensellik* yoluyla belirler." Heidegger, Martin, *Prolégomènes*, 267.

“gerçeklik” (*réalité*) tasavvuruna da bire bir sirayet etmiştir. Nitekim Heidegger, bugün de henüz aşılmamış olan Kartezyen bir tutumdan yani “gerçeklik sorununun uğursuz bir şekilde daraltılması”ndan yakındır.<sup>36</sup> Heidegger’in bu darlığı aşmak üzere *el-altında-lık* kategorisini gündeme getirdiği söylenebilir ki bu surette aynı zamanda *doğa-değer* ayrımı ya da dikotomisi de bir ölçüde aşılmış olmaktadır.

Heidegger dünya/sallık fenomeninin Batı felsefesinde Parmenides’ten bu yana “üstünden atlandığı” yani hakkı verilmeden bırakıldığı düşüncesine sahiptir. (SZ: 101; VZ: 152) O, bu sorununu uygun bir biçimde vaz etmeden, dünya-içindeki varolan şeylerin varlık türünün anlaşılacağı kanaatindedir. Alman filozofa göre, Descartes, Varlığı, adı konmamış bir biçimde de olsa, el-önünde-lik (*Vorhandenheit*) suretinde vaz etmekte, dolayısıyla Varlığa ve varolan şeylere dair teorileştirici-nesneleştirici-bilişselleştirici bir yaklaşımı baş tacı etmektedir. Nitekim o ilkin maddi olan şeylere sonradan değer yüklemeleri yapıştirarak onları sözüm ona bütünlendirmektedir. Başka bir ifadeyle bu yolla ilkin maddi olan şey sonradan değer hükümlerinin ilavesiyle tamamlanmakta ve bu surette sanki bütünlük bir “şey” (*chose, Ding*) tasavvuruna ulaşılmış olmaktadır. Gerçekte Descartes’ın başvurduğu ontolojik kategori, nesnesini teorileştirerek, dolayısıyla onda tözsel bir unsur arayıp bularak ele alma eğiliminde olan *el-önünde-lik*’tir. Alman filozofa göreyse, dünya-içinde en yakından karşılaşılan varolan şeyleri ele almada öncelikle ve bilhassa başvurulması gereken ontolojik kategori onun yerine *el-altında-lık* olmalıdır; bu kategori uyarınca, dünya-içinde en yakından varolan şeyler *pratikte* yani onlar Dasein’in *elinin altındayken* kendilerini nasıl gösteriyorlarsa öyle ele alınırlar.

Heidegger duyarlığa hakkını vermekten uzak olan, teorileştirici-nesneleştirici-bilişselleştirici el-önünde-liğe (bu arada Kartezyen yaklaşıma) kısmi de olsa bir haklılık tanır tanımına, ama ona göre el-altında-lık kategorisi *asıl* olarak ele alınmalı, el-önünde-lik de ona tabi kılınarak değerlendirilmelidir. El-altında-lık asıl olarak ele alınmadığında, dünyanın el-önünde bir tasavvuru bir başına tek-yanlı ve eksik olarak kalacaktır.

Sonuç olarak, Descartes nesneleştirici bir yaklaşımla “ben”e ve “dünya”ya tözsellik atfedip bunlar arasında dikotomiye varan mutlak bir ayrıma giderken, Heidegger bunların kökensel birliktelik ve aşinalığını öne çıkaran felsefi bir konumu benimser ve mezkûr ayrımı “ben-ve-dünya”nın kökensel kaynaşıklığını ifade eden “dünya-da-olma” (*In-der-Welt-sein*) terimiyle aşmaya çalışır. Müteakip paragraflardaysa (§ 22-24) Heidegger, Kartezyen uzama indirgenemeyişiyile mekânsallığı (*Räumlichkeit*) Dasein’a ait egzistansiyal bir fenomen olarak ele alacaktır.

<sup>36</sup> *A.g.e.*, 268.

**KAYNAKÇA**

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, Sosyal Yayınları: İstanbul, 1996.  
Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. G. Sev, Pinhan Yayınları: İstanbul, 2018.  
Beaufret, J., *Philosophie Moderne: Dialogue avec Heidegger II*, Ed. de Minuit: Paris, 1977  
Derrida, J., *Heidegger et la Question*, Flammarion: Paris, 1990.  
Descartes, R., *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Karasan, Milli Eğitim Basımevi: İstanbul, 1967.  
Descartes, R., *Principia Philosophiae, Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, c. VIII.  
Descartes, R., *Les Méditations Métaphysiques*, PUF: Paris, 1956.  
Dreyfus, H. L., *Being-in-the-World: Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, The MIT Press: London, 1991.  
Franck, D., *Heidegger et le Problème de l'Espace*, Ed. de Minuit: Paris, 1986.  
Greich, J., *Ontologie et Temporalité, Esquisse d'une Interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF: Paris, 2003.  
Heidegger, M., "Dünya Resimleri Çağı", *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* içinde, çev. L. Özşar, Asa Yayınları: Bursa, 2001.  
Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 2006.  
Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul, 2004.  
Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, Alfa Yayınları: İstanbul, 2018.  
Heidegger, M., *Prolégomènes à l'Histoire du Concept de Temps*, trad. A. Boutot, Gallimard: Paris, 2006.  
Heidegger, M., *Qu'est-ce Qu'une Chose?*, trad. J. Roboul et J. Taminiaux, Gallimard: Paris, 1971.  
Vaysse, J.-M., *Dictionnaire Heidegger*, Ellipses: Paris, 2007.

# BAŞKASI'NIN ÖLÜMÜ VE TRAGEDYANIN KATHARTİK BOYUTU: LEVINASÇI BİR OKUMA

Yiğit SÜMBÜL\*

Cevriye DEMİR GÜNEŞ\*\*

## ÖZ

*Levinas 20. yüzyıl düşüncesini derinden etkilemiş önemli bir düşünürdür. Levinas'ın etiği ilk felsefe olarak merkeze alan düşünce sisteminde kendi, başkası, ölüm ve zaman gibi kavramlar önemli yer tutar. Levinas ölümüne dair bilincin ancak başkası'nın ölümü aracılığıyla edinilebileceğini düşünür ve onun bu düşüncesi Heidegger'in düşüncesiyle paralellik gösterir. Ancak Heidegger için başkası'nın ölümü Dasein'in kendi zamansallığını ve ölümlülüğünü hatırlaması yoluyla yine kendi varlığına dair bir bilinç sahibi olması anlamına gelirken, Levinas için bu kavramlar etik bireye başkası'na karşı sonsuz sorumluluğunu hatırlatması açısından önemlidir. Başkası'nın ölümünün kendi'de yarattığı duygulanımın yönü kişiyi varlık bilincine ya da etik bilince sahip bir birey yapar. Başkası'nın ölümüne tanık olmak ve bu durumdan bir çeşit duygulanımla çıkmak Aristotelesçi anlamda tragedyanın başlıca işlevidir. Aristoteles'in katharsis adını verdiği, başkası'nın sahnede ölümü üzerine hissedilen korku ve acıma duygusu temelinde gerçekleşen arınma, tragedya'yı ahlaki sınırlar dahilinde kalmaya zorlar. Aristotelesçi kathartik tragedya Heideggerci bir varlık bilinci üzerinden ahlaki bir arınmayı öngörür. Bu makalede ise başkası'nın ölümü konusu Levinasçı bir açıdan okunacak ve bir edebi tür olan tragedyanın, katharsisin ahlaki sınırlayıcılığından bağımsız, est-etik işlevi ön plana çıkarılmaya çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Levinas, Başkası, Ölüm, Tragedya, Aristoteles, Katharsis

## THE DEATH OF THE OTHER AND THE CATHARTIC DIMENSION OF TRAGEDY: A LEVINASIAN READING

### ABSTRACT

*Levinas is a significant thinker that has deeply influenced 20th century thinking. Concepts like self, other, death and time play an important role in Levinas' system that deems ethics as 'prima philosophia'. Levinas contends that consciousness regarding death can only be achieved through the death of the other this idea shows parallelism with Heidegger's thinking. However, the death of the other, for Heidegger, comes to mean that Dasein acquires certain consciousness regarding its own 'being' by means of remembering its temporality and mortality which, on the contrary, are crucial for Levinas as they remind the ethical self of its eternal responsibility towards the other. The direction of the emotion created in the self by the death of the other makes an individual conscious of 'being' or an 'ethical self'. Witnessing the death of the other that leads to certain emotions in the self is the primary function of tragedy in the Aristotelian sense. The purgation - termed 'catharsis' by Aristotle - through emotions of fear and pity felt upon the death of the other on the stage forces tragedy to remain in moral boundaries. Aristotelian cathartik tragedy anticipates a moral cleansing by means of a consciousness of 'being' in Heideggerian terms. Yet, in this article, the issue of the death of the other will be read from a Levinasian perspective and the aest-ethical function of tragedy as a literary genre will be foregrounded independently of the moral limitations imposed by 'catharsis'.*

**Key Words:** Levinas, Other, Death, Tragedy, Aristotle, Catharsis

\* Arş. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

\*\* Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

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

2019 Güz, sayı: 28, ss. 17-33

Makalenin geliş tarihi: 31.07.2019

Makalenin kabul tarihi: 08.10.2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

Fall 2019, issue: 28, pp.: 17-33

Submission Date: 31 July 2019

Approval Date: 08 October 2019

ISSN 2618-5784

## Giriş

Düşünceleriyle 20. yüzyıl Kıta Felsefesi'ne yön vermiş iki önemli filozof olan Martin Heidegger ve Emmanuel Levinas'ın isimlerini birlikte anmak yeni ve şaşırtıcı bir şey değildir. Levinas, savaştan önce Almanya'da geçirdiği süre içerisinde Husserl ve Heidegger'den ders almış ve bu iki düşünür üzerinden fenomenolojiyi Fransa'da tanıtan kişi olmuştur. Levinas'ın İkinci Dünya Savaşı sırasında esir düşen ve önemli kayıplar yaşayan Yahudilerden olması ve Heidegger'in kısa süreliğine de olsa Nazi Partisi üyesi olması ikiliyi düşünsel boyutta karşı karşıya getirmiştir. Heidegger'in ontolojiyi baştan yaratan *Varlık ve Zaman*'ından önemli ölçüde etkilendiğini sıklıkla dile getiren Levinas, yaşadıklarının da etkisiyle etiği düşünce sisteminin merkezine yerleştirmiş ve varlıktan başka türlü bir düşünce sisteminin temellerini atmıştır. Heidegger fenomenolojinin belirleyici kavramlarından olan yönelimselliği varlık düşüncesine uyarlamış ve varlığına dair bir bilince sahip olan insanı, yani Dasein'ı, zamansallığı ve ölüme-doğru oluşu içerisinde değerlendirmiştir.<sup>1</sup> Zaman ve ölüm kavramları Levinas'ın düşüncesinde de önemli bir yer tutsa da o, bu kavramları başkası merkezli bir etik sistemi kurmak için kullanır. Ona göre, zaman başkası'yla başlar ve ölüm ancak başkası'nın var olma hakkı ile kendi'nin var olma hakkı arasındaki asimetrik ilişki bağlamında önemli ve anlamlıdır.<sup>2</sup> Heidegger ve Levinas'ın düşüncelerinin birbirinden ayrıldığı temel nokta ölüme yüklenen işlevdir. Heidegger ölümü Dasein'ın varlıkla bağını güçlendiren ve ona sonluluğunu hatırlatarak bir çeşit kaygı veren bir olgu olarak tanımlar. Oysa Levinas'ın düşüncesinde ölüm, etik özneye başkası'na karşı sorumluluğunu hatırlatan bir olgu olmasının ötesinde bilinemez. Buradan da anlaşılacağı üzere, Heidegger'in ölüm düşüncesi ölüm-sahibinin kendisine, Levinas'ın ölüm düşüncesi ise ölüm-sahibinden başkası'na yönelik çıkarımlara sebebiyet verir.

Ölümün varlığı, ona dair bilinçli sorgulamalar yapacak olan ölüm-sahibinin yokluğu anlamına geldiği için, ölümün birbirine zıt bu iki işlevi ancak başkası'nın ölümü söz konusu olduğunda tartışmaya açılabilir. Başkası'nın ölümü karşısında meydana gelen duygulanımın yönü bireyi ontolojik bilince ya da etik bir duruşa sahip kılacaktır. Ölümün ontolojik boyutu felsefe tarihi boyunca ön planda tutulmuş ve onun varlığın sonunu imleyişi yalnızca birinci tekil şahsı ilgilendiren normatif ahlak kurallarına indirgenmiştir. Başka bir deyişle, ölüme ahlaki bir düzenleyici görevi yüklenmiştir. Bunun bir örneğini Aristoteles'in katharsis kavramında görmek

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Ökten, Alfa: İstanbul, 2018, ss. 78-79.

<sup>2</sup> Robert Bernasconi, "Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası", *Levinas Okumaları*, ed. ve çev. Zeynep Direk, Pinhan: İstanbul, 2011, ss. 98-117, s. 103.



mümkündür. Aristoteles, *Poetika* eserinde tragedya kuramını ortaya atarken ölümden duygusal arınmayı sağlayan bir araç olarak bahseder. Kahramanın trajik ölümü izleyiciyi derinden etkileyecek, onda korku ve acıma gibi duygular uyandıracak ve onun erdemli bir birey haline gelmesine yardımcı olacaktır. Aristoteles'in katharsis düşüncesi çağlar boyunca tragedyalar için belirleyici bir rol oynamıştır. Bu durum ölümü bir öz-duygulanım aracı olarak gören Heideggerci bakışla paralellik gösterir. Oysa Levinasçı bir ölüm anlayışı, ölümü kathartik anlamından soyutlayacak, bu vesileyle de tragedya algısına yeni bir boyut kazandıracaktır. İşte bu makale, Levinasçı bir okumayla ölümün tragedyadaki işlevini sorgulayarak bu edebi türün ahlaki boyutunu yeniden gözden geçirmeye çalışacaktır. Ancak katharsis kavramını tragedyanın zemininden çekip çıkarmadan önce Aristoteles'in ona yüklediği anlamı iyice anlamak faydalı olacaktır.

### Aristoteles'te Kathartik Tragedyanın Doğuşu

Aristoteles, Antik Yunan düşüncesinin doruk noktasına ulaşmasını sağlayan ve hocası Platon ile birlikte, kendisinden sonra gelen düşünce sistemleri üzerinde tartışmasız en büyük etkiyi yaratmış olan filozoftur. Onu bu denli önemli kılan, düşüncenin konusu olabilecek hemen hemen her alanda eserler ortaya koymuş olması ve böylece birçok disiplinin temelini atmış olmasıdır. Aristoteles'in başta mantık, fizik ve metafizik olmak üzere, etik, politika, ekonomi ve biyoloji gibi birçok bilimin öncüsü olduğu söylenebilir. Onun temelini attığı bir diğer alan ise edebiyat kuramı ve eleştirisidir. Aristoteles'in edebiyat kuramına eğilimi yaşamının son dönemlerinde gerçekleşir. Bu dönemin başlıca eserleri olan *Retorik* ve *Poetika* bu ilginin ürünleri olarak ortaya çıkar.<sup>3</sup> Aristoteles'in daha önce yazılmış başka konulardaki eserlerinde de sanata dair sözlerine rastlamak mümkündür. Örneğin, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde sanatı, insan ruhunu doğruya ulaştıran beş şeyden birisi olarak niteler.<sup>4</sup> Hocası Platon'un önyargılarının aksine sanata büyük bir değer atfeden Aristoteles, onu güzelliğin temsilinde kullanılan en etkili araç olarak görür. *Retorik* adlı eserinde sanatı, kahramanlıkları ve onurlu yaşamı kitlelere anlatmada,<sup>5</sup> *Fizik*

<sup>3</sup>Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi: İstanbul, 1997, ss. 9-15.

<sup>4</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları: Ankara, 1998, s. 116.

<sup>5</sup> Aristoteles, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2000, s. 50.

adlı eserinde ise, bireyleri ahlaki iyiye yönlendirmede <sup>6</sup> bir araç olarak gördüğünü söyler. Ancak Aristoteles'in *Poetika* adlı eseri, doğrudan sanata, özellikle de edebiyata dair olması nedeniyle, onun estetik kuramını en iyi aydınlatan eserdir. Bu eserde şiir ve tiyatro sanatı, özellikle de epik şiir ve tragedya üzerinde duran Aristoteles, bunların insanda doğuştan var olan taklit etme ve güzele yönelme içgüdülerinden doğduğunu söyler. Aynı zamanda, edebiyatın ahlaki bir ödevi olduğundan bahseder ve insanları daha iyi bireyler yapma yolunda edebi türler arasında bir değer hiyerarşisi olduğunu iddia eder. Bu hiyerarşinin en üst basamağına ise ciddiyeti, ahlaki ders verme potansiyeli ve söylem gücünün yüksek olması nedeniyle tragedyayı yerleştirir.

Aristoteles, *Poetika* eserinin altıncı bölümünde tragedyayı “ahlaksal bakımdan ağır başlı, başı ve sonu olan, belli bir uzunluğu bulunan bir eylemin taklididir; sanatça güzelleştirilmiş bir dili vardır; içine aldığı her bölüm için özel araçlar kullanır; eylemde bulunan kişilerce temsil edilir” <sup>7</sup> şeklinde tanımlar. Hocası Platon'un *Devlet* eserinde belirttiği gibi,<sup>8</sup> Aristoteles bütün sanatların ahlaki bir ödevi olduğunu söyler. Ona göre, “tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemektir”.<sup>9</sup> Tragedyanın izleyiciler üzerinde yaratmasını beklediği bu duygusal arınmaya “katharsis” adını verir. “Katharsis” kavramına daha önce *Politika* adlı eserinde müzik sanatının faydalarından bahsederken değinen Aristoteles, bu terimi bir çeşit duygusal “arındırma” olarak tanımlar ve hemen ardından onu *Poetika*'da daha detaylı açıklayacağını söyler.<sup>10</sup> Ancak *Poetika*'da “katharsis” kavramından yalnızca bir kere bahsediliyor oluşu, Aristoteles'in onu eserin kayıp olan ve komedi türünden bahsettiği ikinci bölümünde ele aldığını düşündürür. Aristoteles'in tragedya kuramında “katharsis” kavramının önemli bir yer tutması şaşırtıcı değildir. Zira düşünürün etik kuramına hâkim olan erdem ve iyilik kavramları her insan ediminin olduğu gibi, edebiyatın da arkasında yatan temel dayanak olmalıdır. Edebiyatın temel işlevi, insanların büyük ölçüde erdemli ve iyi kişilerin yaşamlarına tanıklık etmesini ve bu tanıklıktan ahlaki bir çıkarım yapmasını sağlamaktır. Nispeten erdemli, ölçülü ve asil kahramanlar ancak ciddi ve öğretici tragedyaların konusu olabileceğinden, Aristoteles tragedyanın yazımı üzerinde özellikle durur.

Aristoteles'in anlayışında örnek bir tragedya “eylemlerin düşünülenin tam tersine dönmesi[ni]” (peripeteia), kahramanın “bilgisizlikten bilgiye

<sup>6</sup> Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2001, s. 1.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi: İstanbul, 1987, s. 22.

<sup>8</sup> Platon, *Devlet*, Çev. Mehmet Ali Cimcoz ve Sebahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi: İstanbul, 1980, s. 391.

<sup>9</sup> A.g.e. s. 22.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi: İstanbul, 1975, s. 245.

geçiş[ini]" (anagnorisis), ölüm ve yaralanmalar gibi "acı veren eylem[leri]" (pathos) içermelidir.<sup>11</sup> Aristoteles'in bütün düşünce yapısında görülen üçlü sınıflandırma, onun trajik kahraman tarifinde de öne çıkar. Onun trajik kahramandan anladığı, empati kurulabilecek kadar iyi, ancak hata yapabilecek kadar kusurlu bir kişidir. Yani iki aşırı uç arasında yer alan bir denge unsurudur, üçüncü bir ihtimali bünyesinde barındırır. *Poetika*'da bu kahramanı ve onun üzerinden erişilecek duygusal arınmayı şu şekilde detaylıca açıklar:

Ne erdemli kişileri mutluluktan felakete düşmüş olarak göstermeli; çünkü böyle bir hal, korku ve acıma değil, tersine yalnızca öfke uyandırır, ne de kötü kişileri felaketten mutluluğa ermiş olarak göstermeli; çünkü böyle bir şey, asla trajik olmazdı. Çünkü, tragedyanın hiçbir isteğini yerine getirmez ne ahlaksal tatmin, ne acıma, ne de korku uyandırır. Bundan başka, çok kötü olan birinin mutluluktan felakete düşmüş olarak gösterilmemesi gerekir. Böyle bir olay her ne kadar adalet duygusunu tatmin ederse de, korku ve acıma duygusu uyandırmaz. Çünkü acıma, layık olmadığı halde acıya uğramış bir kimse karşısında duyulur. Korku da, acıyı çekenle kendi aramızda bir benzerlik bulmamızdan doğar. O halde tamamıyla kötü olan birinin mutluluktan felakete düşmesi, ne korku, ne de acıma uyandırır. Ancak, geriye yalnız bir kişi kalıyor. Bu kişi, yukarıdaki her iki tipin ortasında bulunur: Ne ahlaksal yeti, ne adalet bakımından, ne de kötülük ve ahlak düşüklüğü yönünden olağanüstüdür.<sup>12</sup>

Buradan da anlaşıldığı üzere, trajik kahramanın yeterince erdemli ve asil bir birey olması, ancak her açıdan mükemmel bir kişi olmaması gerekir. Mükemmel olmamasından dolayı da verdiği kararlarda ve bulunduğu yargılarda yanlış düşmesi onun sonunu hazırlayacaktır. Trajik kahramanın yaptığı hata sonucunda talihinin mutluluktan felakete dönmesi ve çoğunlukla ölümle sonuçlanması, onunla empati kuran ve ona karşı sempati besleyen izleyicilerde bir acıma duygusu yaratacaktır. Çünkü izleyici, böylesine iyi ve topluma örnek teşkil etmesi beklenen asil bir kişinin başına gelenlerin kendi başına da gelebileceğini düşünecek ve duygusal bir arınma yaşayacaktır. Kısacası tragedya seyircisinin, oyunu izledikten sonra daha iyi bir insan olmak için davranışlarına ve tutkularına çekidüzen vermesi beklenir.

---

<sup>11</sup> A.g.e. ss. 34-35.

<sup>12</sup> A.g.e. s. 37.

Aristoteles, eserin devamında korku ve acıma duygusunun dekor, müzik gibi dış etmenler tarafından yaratılabileceği gibi canlandırılan olayların sonucunda kendiliğinden de meydana gelebileceğinden bahseder. Bu ikinci yöntem, bir tragedyanın asıl sanat değerini belirleyen şeydir. Sofokles ve Euripides gibi ozanların bu etkiyi olay örgüleri yoluyla ustalıkla sağlayabildiğini söyler. Buradan da korku ve acıma duygusunu en iyi canlandıran olayları kategorize etmeye girişir. Aristoteles'e göre, korku ve acıma duygusunu en iyi ölüm uyandırır. Ancak bu ölüm iki düşman ya da birbirini tanımayan iki kişi arasında cereyan eden bir şeyse, acıma ve korku uyandırmaktan uzak olacaktır. Ölümün kathartik bir etki yapabilmesi için iki dost ya da iki akraba arasındaki bir olaydan doğması gereklidir. Ancak bu koşullar altında işlenmiş beklenmedik bir cinayet izleyenlerde büyük bir duygusal etki yaratabilir. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, Aristoteles tragedyayı ölümle ve ölümden kaynaklanan korku ve acıma duygusuyla özdeşleştirmiştir. Bir başkasının ölümünün seyirciye kendi ölümlülüğünü hatırlatarak korku vermesi ya da o başkası için acıma temelli bir duygulanım yaşatması gerektiğini vurgulamıştır. Görülen o ki, klasik tragedya kuramı ölüm olgusuna ben-merkezci bir etik anlayışla yaklaşmış ve başkası'nın ölümünü kendi'nin ontolojik olumlamasının bir aracı olarak tanımlamıştır. Çağdaş felsefede ölüme yeni bakış açıları getirildiği göz önünde bulundurulursa, tragedyanın da yeni bir kuramsal yapıya erişmesi umulabilecektir.

### Heidegger'den Başka Türü: Levinas'ta Ölüm ve Zaman

Levinas *Ölüm ve Zaman* adlı eserinde zaman fenomeni, ölüm ve ölüme karşı sorumluluk kavramlarına açıklık getirir. Ona göre, zamanın süreçsel karakteri fenomenler ve kavramlara dair tanım yapmayı anlamsız kılar. Zaman söz konusu olduğunda yeni bir terminoloji geliştirmek gereklidir. Heideggerci anlamda, zaman ölüme doğru akan bir süreç olarak anlaşılır. Heidegger düşüncesinde zaman "varlığın" ufku olarak görülür.<sup>13</sup> Levinas'ın bu anlayıştan ayrıldığı nokta, ölümün varlıkla ve var olanla ilişkilendirilebileceğine inanmamasıdır. Ona göre, ölüm var olanın bir niteliği olarak tanımlanamaz, zamansallığın ucunda değil, ötesindedir. Ölüm mutlak anlamda bilinmezdir. Onun hakkında söylenen her şey varsayımdan ibarettir. Ölüm var olanın kendi varlığıyla (ve yokluğuyla) ilişkisinden anlaşılabilir. Aksine ölümün bilgisi, başkası ile ilişkide kendini sezilir kılar. Yalnızca başkası'nda tecrübe edildiğinde var olana bir anlam ifade eder. Var olanın kendisinde tecrübe edildiğinde, ölümün anlam ifade edeceği bir kendi

<sup>13</sup> Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, Çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2014, s. 10.

kalmamış olacaktır. Heidegger'in "kimsenin bir başkasının yerine ölemeyeceği" iddiası doğru, ancak faydasızdır. Levinas'a göre "ölüm, ölüm deneyiminden başka bir anlama gelir artık. Başkası'nın ölümünden kaynaklanır, başkası'nın ölümünde bizi ilgilendiren bir şeyden kaynaklanır".<sup>14</sup> Oysa Heidegger için ölüm ve ölümlülük, var olanın kendi varlığıyla olan bağımlı hissetmesine yarar. Varoluşa gelmeden önce hiçlikte bulunan varlığın sahip olduğu a priori nitelik gibi algılanır. Levinas için ise, ölüm deneyimlenerek bilinebilecek bir şey olmadığından, onun bilgisi zorunlu olarak başkası'nın tecrübesinden çıkarımlar aracılığıyla elde edilebilir.

Levinas'ta ruh kendini yüzde gösterir. Ruhun bedenden ayrılışı anlamına gelen ölüm, yüzün ifadesizleşmesiyle kendini gösterir. Başkası'nın yüzünden ifadenin silinmesi, artık kendi'nin o yüze bir yanıt veremeyeceği anlamına gelir. Başkası'nın ölümüne kadar geçen süreçte kendini başkası'nın yüzüne açan, onu emanet alan birey, başkası'nın ölümüyle o emaneti geri vermeden, borcunu ödemediğinden onun bilinmeyene doğru gidişine tanık olur. Bir ölümün bir başkası'nı yaralamasının sebebi aslında işte bu ödenmemiş borç, yerine getirilmemiş etik sorumluluktur. Yas tutmak bir çeşit vicdan azabı çekmek, suçluluk duymaktır. Başkası'nın ölümü kendi'nin karakterini bu şekilde şekillendirir. Kendi'ye kendisini geçici de olsa unutturduğu için bu acı etikdir. Heidegger'in dediğinin aksine, Levinas'ta ölümle yüzleşmek ya da ölümü hatırlamak kendi'ye kendi ölümlü oluşu aracılığıyla bir kaygı vermez. Aksine başkası'nın ölümü, yani onunla bir daha yüzleşemeyecek olmak, anlam çıkarılabilecek bir durum değil, kendi'yi maruz bırakan bir durumdur. "Ölümden etkilenme duygulanımdır, edilgenliktir, ölçsüzlük tarafından etkilenmedir; mevcut olanın mevcut olmayan tarafından etkilenmesidir, kopuşa varıncaya kadar her türlü mahremiyetten daha mahrem olandır".<sup>15</sup> Çünkü ölüm deneyimsel değil, duygulanımsaldır. Bu duygulanım kendi'nin kendisine değil, başkası'na doğrudur. Ölüme karşı duygulanım, başkası'nın yüzüyle vedalaşmadır, ona karşı bir saygı duruşudur. Ölüm söz konusu olduğunda "çekinme de, cesaret de vardır işin içinde, ama başkası'na acıma ve dayanışmanın ötesinde -bilinmeyende başkası'nın sorumluluğunu almaz".<sup>16</sup> Başkası öldüğünde, ondan geriye yalnızca sorumluluğu kalır. Ölen başkası kendi'ye ne kadar yakınsa, sorumluluk o kadar büyük olur.

<sup>14</sup> A.g.e. s. 13.

<sup>15</sup> A.g.e. s. 19.

<sup>16</sup> A.g.e. s. 23.

Levinas'ta insanın kendi ölümüyle olan ilişkisi bilginin alanına girmez. Onun alanı hep karanlık ve belirsizlik olarak kalır. Ölüm tanımlanamaz olsa da, tanımlanamayışıyla bilinir, kendi'ye bu açıdan bir anlam ifade eder, onda saygı uyandırır. Ölümün belirsizliği, bu saygı duruşunun nerede biteceğine dair bir sorgulama yaratır ve bu süreçte insan sürekli nöbet halinde, uyanık kalmak zorunda hisseder. "Bu uyanık tutulma durumu somut olarak ve altını çizerek düşünülürse başkası için sorumluluktur –rehin alınmış birinin sorumluluğudur bu. Hiç durmayan bir uyanma: Başkası'na karşı borcumuz olmamalıdır".<sup>17</sup> Bu tedirginliğin temelinde "ya başkası'na karşı borçlu kalırsam?" sorusu yatar. Bu durum kendi'yi kendi ölümüne kadar edilgen kılar.

Ölümü zaman kavramıyla ilişkilendirerek varlığın sonuna yerleştiren Heidegger, onu anlamlandırmak için önce varlığı anlamlandırmaya çalışır. Varlığı insanın en temel eylemi olan var olmakla anlamlandırır. Bu anlamlandırmayı yapabilecek var olana ise Dasein adını verir. "İnsanın en kendine özgü meselesi [...] gerçekleştirilmesi, yapılması, sürdürülmesi gereken varlık olduğuna göre, insanın özü de var olmak zorunda olmaktadır. Demek ki sorgulayarak var olacaktır, sorgulayacaktır".<sup>18</sup> Varlıkla daimi bir ilişki içinde olan Dasein, anlamını bu ilişkisellikte bulacak ve bu ilişkiselliğin bekasına dair bir kaygı ve iç sıkıntısı büyütecektir. Bu kaygının altında yatan, ölümlü olduğunun bilincinde olması ve süresinin sürekli daraldığını hissetmesidir. Varlık bir fiilse, ölüm eylemin durması, öznenin edilgen olmasıdır. Dasein varlığını geçmiş, şimdiyi ve geleceği kapsayan bir zamansallık içerisinde anlamlandırır. Kendini bu şekilde kurgular, bunu yaparken de "birlikte-var-olmuş" şeylerle ilişkisinden kendine dair anlamlar çıkarır. Görülen odur ki, Heidegger'in anlayışında Dasein hep kendine dönük, kendi varlığına karşı sorgulayıcı, kendi ölümüne doğrudur. Varlığını var olarak anlamlandırmak durumunda olan Dasein'in bu anlamlandırma serüveni, varlığı devam ettiği müddetçe sürecektir. Yani Dasein'in varlığını tam olarak anlamlandırması ancak varlığının sonlanmasıyla mümkün olacaktır. Bu da varlığını anlamlandıracak Dasein'in artık var olmadığı anlamına geleceğinden, Dasein için projesini tamamlamaktan asla söz edilemeyecektir.

Heidegger ölüm kavramını zamana dair bir anlayış geliştirmek için kullanmıştır. Zamana dair kendince bir terminoloji geliştirerek varlığın ve yokluğun bizzat kendisine ait olduğu Dasein'a özgü, ölçülemez, kapsayıcı ve akışkan bir zaman anlayışına varır. Dasein'ın zamansal varoluşu sürekli bir boşluk doldurma, eksik kapatma, arzu tatmini ve ikmal şeklinde tezahür eder.

<sup>17</sup> A.g.e. s. 29.

<sup>18</sup> A.g.e. s. 31.

Dasein'ın hareketi geçmişi de elden kaybetmeyecek şekilde sürekli ileriye doğrudur ve oluşsal olmadığı bir an bile yoktur. Ölüm işte bu zamansallığın sonunda bütün boşlukların dolduğu, bütün eksiklerin kapatıldığı, bütün arzuların tatmine ulaştığı noktadır. "Dünyada olmanın sonu ölüm olmakla birlikte en azından bir kerecik olsun Dasein'ın bir bütün olabilirliliği sorusu ortaya atılabilmelidir. Ölümle ilişkisi içerisinde Dasein bir bütün olacaktır".<sup>19</sup> Bu, bütün gizemin ve bilinmezliğin ortadan kalmasıdır. Oluşla birlikte zaman da bitmiştir. Ancak Levinas, ölüme dair sorulan bu soruların kim tarafından cevaplandırıldığını anlayamaz. Ölüm yanıtız sorular ortaya koyar ve geride kalanların sırtına taşınmaz bir yük bırakır. Yine de bu, ölüme dair sorular sormanın gereksiz ya da anlamsız olduğu anlamına gelmez. Her soru cevap beklenerek sorulmaz. Ölüm gibi konulara dair sorular kendi'yi unutmak için, zihni başkası'yla meşgul etmek için sorulur. Ölümü düşünmek ve sorgulamak bu nedenle etikdir.

Heidegger başkası'nın ölümünün Dasein için ölüme dair bir fikir verebilse de onun için bir bütünlük deneyimi olamayacağına inanır. Ölümün bilgisi veya sezgisi, ona göre, dolayımız olarak gelmelidir. Herkesin ölümü kendinedir, ölüm daima bir ben'e ait olmak zorundadır. Her Dasein'ın kendine has bir "orada-olmaklığı" ve "dünya-içinde-olmaklığı" olduğu gibi, kendine has bir ölmekliği de vardır. Bunu hatrında tuttuğu sürece varlığına bağlı kalacaktır. Yeni oluşan bir meyvenin, olgunlaşmasını ve çürümmesini kendi içinde barındırması gibi, Dasein da olgunluğunu ve ölümünü kendi bünyesinde barındırır.<sup>20</sup> Ölüm bu anlamda bir potansiyel olanaktır. Ölüm zamanın sonunda değildir, ölüm zamandır. Her Dasein'ın kendi ölümünü içinde barındırması fikri Levinas tarafından da kabul edilir. Ancak o, ölüm konusuna başka bir açıdan yaklaşır. Dasein'ın kendi ölümlülüğündense diğer bütün Dasein'ların ölümlülüğü üzerinden bir etik duruş ortaya koyar. Burada sorumluluk bilinci ön plana çıkar. Kendi'ye ömrü boyunca başkası tarafından sorumluluk yüklendiği ve başkası sürekli kendisini kendi'ye emanet ettiği için, bu kendi daima o başkası'nın ölümlü olduğunu aklının bir köşesinde bulundurmalı ve onun ölümüne kadar geçen her yüz-leşme anında emanetine sahip çıktığını başkası'na hissettirmelidir. Olur da başkası aniden ölür ve bütün yüz-leşme imkânlarını beraberinde götürürse, sorumluluk ve borçluluk hissi kendi'nin yakasını hiçbir zaman bırakmayacaktır. Levinas bunu, "Başkasına devredilemeyecek kesintisiz bu sorumluluk aracılığıyla insan kendini gerçekleştirir. Başkası'nın ölümünden, bu ölümün içine kendim

<sup>19</sup> A.g.e. s. 43.

<sup>20</sup> A.g.e. s. 50.

de dâhil olacak biçimde sorumluyum”<sup>21</sup> sözleriyle açıklar. Heidegger’de ise bu ölümlülük farkındalığı Dasein’a kendi yok oluşunun zorunluluğunu hatırlattığı için bir çeşit kaygı verir. Bu bakış açısı insanın ölmek için doğması gibi olumsuz bir hissiyatı beraberinde getirir. Ölüm için, ölüme doğru ve ölüme varlığın geleceği, bir kaygı bulutudur. Buradan da geleceğin, yani zamanın, ölümün kendisi olduğu sonucu çıkar. Ölümde zamanın kendi varlığını tehdit etmesi söz konusudur, zaman kendi kendini yiyip bitirirken, zamansal olan Dasein’ı da sona hazırlar.

Ölüm ve zamana dair sorular varlığın özüne dair sorulardır ve varlığının bilincinde bir Dasein olan insana özgüdür. Bu soruları soran Dasein, varlığının yükünü ve sorumluluğunu üzerine aldığını gösterir. “Bir yandan Dasein içerisinde üstlenme, öte yandan da en karşı gelinemez tarzda zorla kendini dayatma; öyle ki en sonunda kendime özgü benimki olur”.<sup>22</sup> Dasein’a kaygı veren, bu kendine karşı sorumluluk duygusudur. Heidegger’e göre bu sorumluluk devredilemez, çünkü ölüm her zaman kendi’nin ölümüdür. Gündelik yaşam Dasein’a bu sorumluluk duygusundan kaçış için verilmiş gibi gelir. “Bu kaçışı tanımlayan özel bir duygulanım vardır: korkuya indirgenmiş bir kaygı”.<sup>23</sup> Ancak bu kaçış bile ölüme karşı olan bir tavır olduğundan, Dasein ölümün benimkiliğini unutmuş sayılmaz. Ölüm bir imkân olarak geleceğin dâhilinde orada bir yerdedir ve kesindir. Dasein bu bilinçten kaçamaz ve kaygı korkuya evrilir. Heidegger ölümü zamanın sonuna yerleştiriyor olsa da, ölümü varoluştan ayrı bir aşama gibi düşünmez. Ölüm de varoluşun bir başka tarzıdır. Varoluş da zaten bir çeşit ölmekte-olmak olduğundan, bu sonun nerede başladığını saptamak gerekir. Yaşamı başlangıcına kadar geri sarmak, var olmanın yok olmaya aday olmak anlamına geldiğini ortaya koyar. Bütün mesele bu yok oluş / var oluş’un sürecidir. “Heidegger, ölme durumunun Dasein’ın herhangi bir son anını belirleyen şey olmadığını gösterir; insanın kendi varlığını olma tarzıdır ölmek”.<sup>24</sup> Olmak ve ölmek burada geçişli fiiller olarak kullanılır. İnsan ölümü olmakta ve varlığını ölmektedir. Oluşu oluşu anlamına geldiği ve bu anlamın bilincine vardığı müddetçe Dasein için bir bütünlükten söz edilebilir. Dasein’ın ölümü zamanla, zamanı ölümlle tanımlanır.

---

<sup>21</sup> A.g.e. s. 52.

<sup>22</sup> A.g.e. s. 55.

<sup>23</sup> A.g.e. s. 58.

<sup>24</sup> A.g.e. s. 60.



### **Başkası'nın Ölümü ve Tragedyada Katharsis Kavramına Levinasçı Bir Bakış**

1927 yılında yayımladığı *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, bir varlık anlayışına sahip var olan olarak betimlediği Dasein'in zamansallığını kavramasıyla ölüme ve ölümlü olduğuna dair fikir sahibi olduğunu söyler. Ona göre, Dasein ancak ölümlü noktalanabilecek bir projedir ve bu projenin tamamlanması Dasein'in artık var olmaması demek olduğundan, Dasein'in konumu trajiktir. Heidegger, sürekli noksanlık halindeki Dasein için şu tespiti yapar: "Dasein'da silip atılamaz bir daimi "bütün-olmamaklık" vardır. Bu bütün-olmamaklık ölümlü biter. [...] Ölümle kastedilen bitiş, Dasein'in bitişe-kavuşması değil, bu varolanın bitişe doğru varlığıdır".<sup>25</sup> Dasein'in varoluşu hep ölüme-doğru, ölüme-dairdir. Onun var oluş kipleri daima ölüm tarafından belirlenir. Kendisi de Heidegger'den büyük ölçüde etkilenmiş olan Levinas'a göre de "var olanın bir araya gelmesi olarak Dasein, akışı içerisinde bir arada olan ya da bir araya gelmiş parçaların eklenmesiyle oluşmaz. Dasein öyle bir şekildedir ki onun henüz olmadığı şey ona aittir ama yine de henüz olmamıştır".<sup>26</sup> Ölümün Heidegger düşüncesindeki belirleyici konumu, Dasein'in kendi ölümlülüğüne dair bilincinden kaynaklanır. Dasein'in ölüme-doğruluğunu keşfetmesinin birçok farklı gerekçesi vardır. Başkası'nın ölümü bunlardan biridir.

*Varlık ve Zaman*'ın "Başkalarının Ölümünün Deneyimlenebilirliği ve Dasein'in Bütün Olarak Kavranılma Olanağı" başlıklı alt-bölümünde Heidegger, başkası'nın ölümünün Dasein üzerinde yarattığı bilinçsel farkındalık ve duygulanımdan bahseder. Ölümüne-doğruluğunu başkalarıyla birlikte-varolma biçiminde deneyimleyen Dasein, kendi ölümüne dair hiçbir zaman bütünlüklü bir bilince erişemeyeceğinin, erişebilmesinin artık Dasein olmadığı anlamına geleceğinin bilincindedir. Bu nedenle, ölüme dair bir bilinç, ancak ölüme-doğru olan başka Daseinler üzerinden bir nebze de olsa edinilebilir. Heidegger bunu şu sözlerle dile getirir: "Dasein (hele ki özü itibarıyla başkalarıyla birlikte-varolma olarak var olduğundan) böylece belli bir ölüm deneyimi kazanabilir. Ölümün bu nesnel "verililiği", Dasein bütünlüğünün ontolojik sınırlandırılışına imkân tanıyabilir belki böylece".<sup>27</sup> Burada sözü edilen, başkası'nın ölümünün deneyimlenmesi değildir. Heidegger'in anlatmaya çalıştığı şey, bir Dasein'in başka bir Dasein'in

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 364-368.

<sup>26</sup> Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden. Dost Kitabevi: Ankara, 2011, s. 43.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 358.

ölümüne onunla-beraber-olmaklığı aracılığıyla şahit olmasıdır. Her Dasein zorunlu olarak kendi ölümünü ölebiliyorsa da ölümün hep-kendiminkiliği bir Dasein'ın ölümüne şahit olan başka bir Dasein'a ölümün eksistensiyel bir fenomen olarak kavranması gerektiğini öğretir. Heidegger'in kendi ifadeleriyle anlatmak gerekirse, "ölümle kastedilen bitiş, Dasein'ın bitişe-kavuşması değil, bu varolanın bitişe doğru varlığıdır. Ölüm, Dasein'ın var olduğu andan itibaren devraldığı bir var olma minvalidir. "Bir insan yaşamaya başladığı an, ölmeye hazır yaşıdır".<sup>28</sup> İşte başkası'nın ölümü, Dasein'a bu noksanlığını, tamamlanmamışlığını ve ölüme-doğruluğunu hatırlatır. Bu artık-Dasein-olmayabilirliği ona bir kaygı verir. O halde Aristoteles tarafından başkası'nın ölümü üzerinden ortaya çıktığına inanılan duygulanımla özdeşleştirilen trajik etki, yani katharsis fikri, Heidegger'in başkası'nın ölümüne bakışının altını çizer niteliktedir. Heidegger'in "kaygı" adını verdiği ruh durumu, Aristoteles'in "korku" kavramıyla paralellik gösterir. Oysa Levinas'a göre, başkası'nın ölümü hiçbir zaman kendi'ye dair bir çıkarım içermediğinden, onun ölüm görüşünün kathartik olmadığı söylenebilir.

## 28

Bu bilgiler ışığında, ölüm kathartik bağlamından çıkarılıp Levinasçı bir çerçeveye oturtulduğunda, ölümle (ve ölüme eşdeğer bir felakete) özdeşleştirilen tragedyanın zemininden katharsis fikri de çekip çıkarılabilir hale gelir. Katharsis kavramının temelinde başkası'nın ölümünden (ya da başına gelen bir felaketten) hareketle kişinin (yani Dasein'ın) kendi ölümlülüğüne dair bir pay çıkarması ve bu payı korku ve acıma duygularıyla yoğurarak bir çeşit ahlaki arınmaya erişmesi fikri yatar. Oysa Levinasçı ölüm anlayışı, başkası'nın ölümüne şahit olan bir bireye (ki bu bireyin etik bir birey olduğu varsayılır) korku ve acıma duygusu vermek yerine, bir sorumluluk yükleyecektir. Levinas için "başkası beni yakınım olarak ilgilendirmektedir. Her ölümden yakın olanın yakınlığı, ölümden artakalanın sorumluluğu kendini iyiden iyiye belirtir".<sup>29</sup> Başkası'nın ölümünün bu boyutu, onu ahlaki bağlamından soyutlayacak ve ölüme şahit olan etik bireyi meçhule doğru bir yolculuğa çıkaracaktır. Klasik dönem tragedyalarında kahramanın başına gelen ve genellikle ölümle sonuçlanan felaket ve acıklı olayın, yani Aristoteles'in *katastrophé* ve *pathos* olarak adlandırdığı olguların, izleyiciye bu tarz bir sorumluluk yüklemesi bir yana dursun, onu ben-merkezci bir etik sorgulamaya götürmeyi amaçladığı görülür. Aristotelesçi katharsis evrenselci normatif bir olgudur. Oysa Levinasçı bir bakış açısıyla, *katastrophé* ve *pathos*'un kendi'den kaçış için bir fırsat olarak algılanması gerekir. Bu kaçış, evrenselcilikten uzak, tüm imkânlarıyla bireysel bir etik kaçıştır;

<sup>28</sup> A.g.e., ss. 368-369.

<sup>29</sup> Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 23.

bireyden uzağa bireysel bir kaçış... Oysaki Aristoteles ölümü, dolayısıyla da tragedyayı normatif etiğin boyunduruğu altına sokmuştur.

Benzer bir kaygıyı *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserinde Nietzsche dile getirir. Bu eserde Nietzsche, Aristotelesçi katharsis kavramına tragedyanın içini boşaltan ve onun estetik değerlerini gölgede bırakan ahlakçı bir olgu olarak yaklaşır. Tragedyanın sanatsal yüceliğini ikinci plana atıp onu bir dram boyutuna indirgeyen Aristoteles'e şu sözlerle karşı çıkar:

Acıma ve korku, önemli olaylar dolayısıyla kolaylaştırılan, bir boşalmaya zorlanmış, iyi ve soylu ilkelerin utkusunda, aktöresel [ahlakçı] bir evren anlayışının anlamı içinde, bir kahramanın özverisinde kendimizi yücelmiş ve coşmuş olarak sezmişiz. Birçok insan için yalnızca tragedyanın, evet yalnızca onun, etkisinin önem taşıdığına kesinlikle inanıyorum. Bundan açıkça anlaşıldığına göre bu insanlar, yorumlayıcı estetikçilerinden yararlanmamış, tragedyadan yüksek bir sanat olarak bir şey öğrenmemişlerdi.<sup>30</sup>

Nietzsche tragedyanın bu yönünün ön plana çıkarılmasında, temelde klasik metinlerin yorumlandığı Hristiyan geleneğindeki acı ve korku unsurlarının da etkisi olduğunu söyler. Rönesansla birlikte gündeme gelen klasik felsefe ve edebiyatın canlandırılması konusu tragedyaların ahlaki yönüne vurgu yapmıştır. Bu da Nietzsche'nin sıklıkla dem vurduğu Batı medeniyetindeki çöküşü ve yozlaşmayı gözler önüne serer. Onun tragedyadan anladığı ise bambaşkadır. *Putların Alacakaranlığı* isimli eserinde tragedyadan beklentisini şöyle dile getirir: "Korkudan ve acımadan kurtulmak için değil, kendini, tehlikeli bir duygulanımdan, onu şiddetle boşaltarak arındırmak için değil — Aristoteles böyle anlıyordu — : tersine, korkunun ve acımanın ötesinde, bizzat oluşun bengi hazzı olmak, — yok etme hazzını da içinde barındıran o haz..."<sup>31</sup> Nietzsche'ye göre, tragedya evrensel normatif ahlakın bir aracı değil, yüceliğe duyulan arzunun yalnızca estetik kaygılarla dışavurumudur. Genelde çağının estetik kuramcısına, özelde ise Schopenhauer'a yönelttiği eleştirilerden anlaşıldığı üzere, Nietzsche tragedyayı bir "arzulardan kurtulma" ve "tevekkül ruh haline sokma" aracı olarak görmediğini ekler.<sup>32</sup> Tragedya, Hristiyan ahlakını yamaktan daha yüce görevlere sahiptir.

<sup>30</sup> Friedrich Nietzsche, *Müziğin Ruhundan Tragedya'nın Doğuşu*, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları: İstanbul, 2011, s. 143.

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları: İstanbul, 2010, s. 110.

<sup>32</sup> A.g.e. s. 75.

Levinasçı bir anlayışta, bir tragedyadan tüm izleyicileri ortak bir ahlaki öğreti altında buluşturması beklenemez. Ölümün kolektif bir duygusal tepkiye yol açması ve bu vesileyle ıslah edici bir işlevi olması gerekmez. Tragedya izleyicisi ölüme ve acıya şahit oluşunda bir başınadır. Ölüm öz-duygulanımlar üstü bir olgudur, tecrübesi ve bilgisi edinilemez. Bu nedenle de sahnedeki başkası'nın ölümü veya acısı izleyiciye ölümü veya acıyı tecrübe etme imkânı vermez. Tragedyanın işlevinden söz etmek gerekirse, bunun estetik bir işlev olduğu söylenebilir. Nietzsche'nin terminolojisiyle, bencil duyguları değil, istenci açığa çıkarma işlevidir bu. Ben'den dışarıya doğru çıkan sorumluluk istencidir. Her bir izleyici, izlediği tragedyadan kendince bir sorumluluk fikri çıkarır. Bu sorumluluk başkası'na doğru, sonsuz şekilde yönelimsel ve edilgen kılan bir sorumluluktur. Sahnedeki ölüm aracılığıyla ölümü hatırlayan (etik) izleyici duygusal bir arınma ve boşalma değil, bir çeşit yüklenme yaşar. Tragedya izleyiciyi arındırmaz, borçlandırır. Her bir "başka"nın ölümünü sırtında taşımayı öğretir. İzleyici tiyatro salonunu sırtında daha büyük bir yükte terk eder.

## 30

Sahnedeki başkası'nın ölümünü ben'den öte ve ben'den ziyade bir olgu olarak anlamlandıran tragedya izleyicisi, kendisiyle ölümü ve kendisiyle kendine dair duyguları arasına bir mesafe koyar. Başka bir deyişle, tragedya yabancılaştırır. Bu yabancılaştırma, Brechtçi tiyatro kuramına<sup>33</sup> yeni bir boyut kazandıran, duygusal özdeşleştirmeye karşı, etik bir yabancılaşmaya işaret eder. Brecht'in anlamayı ve eleştirel düşünmeyi engellediğini iddia ettiği Aristotelesçi katharsis, bir öz-duygulanımdan kaçıştır. Levinasçı bir okuma yapılırsa, sahnedeki ölüm ve acıyla bireysel mesafesini koruyan tragedya izleyicisi yabancılaşmayı kendine karşı tecrübe edecektir. Brecht'in karşı durduğu Aristotelesçi duygusal arınma – yani kendi için korku ve acıma yollu duygulanım – Levinasçı bir bakışla olsa olsa bir borçluluk korkusu ve yüzleşme imkânının yitirilmesi kaynaklı acımaya evrilebilir. Yine de bu duygulanım bir öz-duygulanım olmayacaktır. Tragedya aracılığıyla kendisine ölüm hatırlatılan etik izleyici sorumluluğunu başkası'na yöneltecek, *pathos*'u ve *katastrophé*'yi edilgenliğini dışa vurmasını sağlayan bir araç olarak kullanacaktır. Hatta daha da ileri gitmek gerekirse, tragedya etik izleyiciye kendisini suçlu hissettirecektir. Tragedya ontolojik bir kaygı değil, est-etik bir kaygı yaratacaktır. Güzel olandan etik olana, kendi'den başka'ya geçiş imkânı verecektir.

<sup>33</sup> Alman Marksist oyun yazarı ve tiyatro yönetmeni Bertolt Brecht'in epik tiyatroya en önemli katkılarından olan "yabancılaştırma etkisi" (*Verfremdungseffekt*), izleyicinin sahnedeki performansa duygusal olarak dâhil olmamasının, aksine temsilin yalnızca bir temsil olduğunun bilincinde olarak kendisini daima eleştirel bir mesafede tutmasının gerekliliğini vurgular. Ayrıntılı bilgi için bkz., Bertolt Brecht, *Epik Tiyatro*, çev. Kamuran Şipal, Cem yayınları: İstanbul, 1990.

## Sonuç

Danimarkalı düşünür Søren Kierkegaard *Korku ve Titreme* isimli eserinde yaptığı üçlü yaşam sınıflamasında etik varlığı evrensel akla ve toplumsal ahlak kurallarına koşulsuzca uyan ve kendi çıkarlarının üzerine toplumun çıkarlarını koyan birey olarak ikinci sraya koymuştur. Ona göre, etik yaşama en iyi örneği, halkı ve idealleri için kendi canlarını hiçe sayan Agamemnon ve Sokrates gibi kişiler teşkil eder. Kierkegaard, bu kişilere “trajik kahraman” adını verir.<sup>34</sup> Kierkegaard’ın bu isimlendirmesinin altında yatan gerekçe şudur: Trajik kahraman kaderinden kaçması mümkün olmayan, ama yine de eyleminin arkasında yüce bir gerekçeyi ve ahlaki bir duruşu saklayan kişidir. Böylesine onurlu bir kişinin başına gelen ani ve haksız ölüm, bu ölüme şahit olanlarda elbette korku ve acıma duygusu uyandıracaktır. Bu çıkarım ancak tragedyayı bir ahlaki ıslah aracı olarak gören Aristotelesçi bakış açısına göre geçerlidir. Başkası'nın ölümü böylesine hissedilebilir, tecrübe edilebilir ve özdeşleştirilebilir bir şey midir? Levinasçı bir bakış açısıyla bu soruya “hayır” cevabı vermek gerekir. Ölümün yalnızca bilinemez oluşu bilinebilir. O halde, başkası'nın ölümünün temsili olan tragedyadan ölümün ne olduğunu bildirmesi değil, yalnızca onun varlığını hatırlatması beklenebilir. Tragedyanın bir işlevi varsa, bu ancak ölümün karşısında beliren etik sorunu gözler önüne sermektir, bu soruna ahlaki bir çözüm üretmek değil. Trajik kahramanın kaderinden kaçamaması, izleyicinin etik sorumluluğundan kaçamamasıyla paralellik gösterir.

Tragedya ölümü değil, ölümü bilmenin imkânsızlığını öğretir. Tragedya nasıl bir temsilse ve sahnede gerçekleşen ölüm de bir “canlandırmadan” ibaretse, izleyicinin deneyimi daima ikinci dereceden bir deneyim olarak kalır. Oyuncunun yüzü izleyiciye iki kat başkadır. Tragedya ölenin maske taktığı bir sanattır. Ölümü gizem olarak tanımlayan Levinas'ın durduğu noktadan bakıldığında, tragedya gizemi sürdüren, hatta artıran bir sanat olarak ortaya çıkar. Levinas “ölümün her şimdiki ıssız bırakıp gitmesi olgusu, bizim ondan kaçmamıza ve en son saatin gelişi karşısında affedilemez bir oyalanmaya bağlı değildir; ölümün yakalanamaz olmasına, öznenin yiğitliğinin ve kahramanlığının sonunu işaretliyor olmasına bağlıdır”<sup>35</sup> der. Ölüm karşısındaki bu güçsüzlük ve onu bilmenin imkânsızlığı tragedya izleyicisinde sorumluluğuna daha sıkı tutunma arzusu yaratır. Bilinmeyene

<sup>34</sup> Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları: İstanbul, 2002, s. 105.

<sup>35</sup> Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları: İstanbul, 2005, s. 98.

ve mutlağa karşı yalnızlığını başkası'na açılarak gidermeye çalışır. Bu kendi'den kaçış onu ahlaki olmasa da etik bir birey yapacaktır.

Kendi'nin ölümü sürekli şimdiden kaçan, daima gelecekte olacak olan bir olgudur. Bu nedenle ölümle ilişki, sınırlı da olsa, yalnızca başkası'nın acısı ve ölümü aracılığıyla kurulabilir. Levinas için "ıstırap ve ölümle ilişki yoluyla yalnızlıkta büzülmüş bir varlık, yalnızca o, başka ile ilişkinin mümkün hale geldiği bir alana yerleşir".<sup>36</sup> İşte tragedya aracılığıyla başkası'nın acısı ve ölümüyle yüzleşen izleyici ahlaki bir arınma değil, etik bir sorumluluk bilinci kazanır. Başkası'yla ilişkinin her zaman asimetrik bir ilişki olması gerektiğini, başkası'nın ölümünün ve bütün yanıt imkânının yüzden silinişinin sahnedeki temsilinden anlar. Başkası, temsildeki trajik kahraman gibi öldükten sonra selam vermek için geri dönmeyecektir. Ölüm dönüşü olmayan "selamsızlık" demektir. Tragedya, ölümü hatırlattıktan sonra maskelerin çıkarılıp başkası'nın önünde eğilerek selam vermeyi öğretir. Tragedya evrensel akla ve toplumsal ahlaka ayak direyen bireysel bir bireyden kaçışın ve yüzünü başkası'na dönüşün aracıdır.

---

<sup>36</sup> Emmanuel Levinas, akt. Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki: İstanbul, 2011, s. 109.

## KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2001.
- . *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ayraç Yayınları: Ankara, 1998.
- . *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. Remzi Kitabevi: İstanbul, 1987.
- . *Politika*. çev. Mete Tuncay. Remzi Kitabevi: İstanbul, 1975.
- . *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2000.
- Bernasconi, Robert. "Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası". *Levinas Okumaları*. ed. ve çev. Zeynep Direk. Pinhan: İstanbul, 2011.
- Brecht, Bertolt. *Epik Tiyatro*. çev. Kamuran Şipal. Cem yayınları: İstanbul, 1990.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi: İstanbul, 1997.
- Gözel, Özkan. *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafizikine Giriş*. İthaki: İstanbul, 2011.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. Alfa: İstanbul, 2018.
- Kierkegaard, Søren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. Anka: İstanbul, 2002.
- Levinas, Emmanuel. *Ölüm ve Zaman*. çev. Nami Başer. Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2014.
- . *Tanrı, Ölüm ve Zaman*. çev. Işık Ergüden. Dost Kitabevi: Ankara, 2011.
- . *Zaman ve Başka*. çev. Özkan Gözel. Metis Yayınları: İstanbul, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Müziğin Ruhundan Tragedya'nın Doğuşu*. çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. Say Yayınları: İstanbul: 2011.
- . *Putların Alacakaranlığı*. çev. Mustafa Tüzel. İş Bankası Yayınları: İstanbul, 2010.
- Platon. *Devlet*. çev. Mehmet Ali Cimcoz ve Sebahattin Eyüboğlu. Remzi Kitabevi: İstanbul, 1980.

BAŞKASININ ÖLÜMÜ VE TRAGEDYANIN KATHARTİK BOYUTU: LEVİNASÇI BİR OKUMA  
Yiğit SÜMBÜL - Cevriye DEMİR GÜNEŞ



# LEVINAS'TA ETİK SONSUZLUK, ŞİDDET VE DERRIDA

Sezal ÇINAR ÖZKAN\*

## ÖZ

Husserl'in fenomenolojisi ve Heidegger'in ontolojisi'nden yola çıkan Levinas etiği ilya, özne ve öteki, ötekinin yüzü, şiddet yerine sorumluluk, asimetrik ilişki şeklindeki Levinas'a özgü kavramlar temelinde biçimlenir. Derrida ise Şiddet ve Metafizik isimli makalesinde Levinas'ın felsefesinin olanaklılık koşullarını araştırmıştır. Kanaatimizce, ilksel kurulum dışında, akıllı öznenin evrensel yasalara uymasına işaret eden modern etiğe alternatif olarak ötekinin yüzünden doğan sorumlulukta temellenen Levinasçı etik anlayışı, zorunlu ilk şiddetten sonra kurulan düzende, ötekine şiddet uygulamayacak, aynılaştırmayacak ve böylece ilk şiddetin meşruiyetini sağlayacak bir telos olarak sonsuza ve aşkınlığa ulaşmada faydalı bir yol sunmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Levinas, Derrida, Husserl, Heidegger, etik

## ETHICAL INFINITY AND VIOLENCE IN LEVINAS, AND DERRIDA

### ABSTRACT

Based on Husserl's phenomenology and Heidegger's ontology, Levinas ethics is being shaped on the ground of Levinas-specific conceptualizations, such as: *Il ya*, the subject and the other, the face of the other, responsibility instead of violence, asymmetrical relations. As for Derrida, in the article *Violence and Metaphysics*, explored the possibilities of Levinas' philosophy. In our opinion, the Levinasian ethical understanding based on the responsibility arising from the existence of 'other' as an alternative to modern ethics, which points out that the 'smart subject' complies with the universal laws except for the original primary set-up, will not inflict violence on the other on the order established after compulsory first violence, and thus provide a useful road to transform legitimacy of the violence to infinity and transcendence as a telos.

**Key words:** Levinas, Derrida, Husserl, Heidegger, ethics.

---

\* Danıştay Tetkik Hakimi

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

2019 Güz, sayı: 28, ss. 35-54

Fall 2019, issue: 28, pp.: 35-54

Makalenin geliş tarihi: 11.10.2019

Submission Date: 11 October 2019

Makalenin kabul tarihi: 18.11.2019

Approval Date: 18 November 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

## 1- Giriş

Husserl'ın fenomenolojik yöntemini benimseyen ancak onun bilişsel öznesini duyarlı özneye dönüştüren, Heidegger'in ontolojiyi ilk felsefe olarak işaret etmesine koşut olarak etiği ilk felsefe olarak ilan eden, ontoloji de dahil tüm Batı felsefesini ötekinin aynıda yitirilişi olarak tanımlayan ve bunu ötekine uygulanmış bir şiddet olarak niteleyen Levinas, bu şiddeti önleyebilmek için öznenin ötekinin yüzünü görmesi ve onun sorumluluğunu üstlenmesiyle özneliğini kazandığı sonsuzluğa açılan bir felsefenin müjdesini verir.

Levinas'a göre etik ilk felsefedir. Modern felsefi gelenekte ise etik ancak varolanlar arasındaki bir ilişki olarak düşünülmüştür. Ontolojik düzende aynının sorgulanmasına olanak tanıyan bir başkalık olanağı yoktur. Aynının sorgulanması, aynının egoist kendiliğinde gerçekleşemez. Bu sorgulama başka tarafından yapılmalıdır.<sup>1</sup> Levinas'ın arzu ettiği radikal başkalık olanağı ise ancak, varolanlar düzenini yani ontolojiyi değil etiği ilk felsefe kabul etmekle açılır. <sup>2</sup> Levinas'a göre, benim kendiliğindenliğimin başkasının mevcudiyeti tarafından sorgulanması ise etikdir. Özne ise ancak bu sorgulanmanın olanağında özneliğini kazanabilir. Öyleyse etik tüm varoluşları önceleyen, öznenin de onun vasıtasıyla ortaya çıktığı ilk felsefedir, varoluşu gerekçelendirir. Varolanın varoluşun ağırlığından ve şiddettinden kaçabilmesinin, özne olabilmesinin tek olanağı aynı zamanda Tanrısal bir çağrı olan sonsuzun çağrısına cevap vermektir. Batı felsefesi geleneği ve bu geleneğin bir devamı olan Heidegger ontolojisi başkalığı aynılığa dönüştürmekle son kertede Hitlerizm'e sebep olmuştur. Bu bir şiddet felsefesidir. Levinas başkanın, aynıda eritilmesine, bütünselliğe ve aynıya uygulanan şiddete karşı çıkar. Onun önerdiği şiddetsiz felsefedir.

Levinas başkanın bütünselliğe karşı koyan başkalığını Descartes'in sonsuzluk anlayışı ile ilişkilendirir.<sup>3</sup> Descartes'te sonsuz düşünme idesi düşünen Ben'e aşkın ve düşünmeyi aşan düşüncedir. Tıpkı bunun gibi, başkası da yüz olarak bendeki düşünceye aşkın ve algıya indirgenemeyen olarak kendisini Ben'e sunar.<sup>4</sup> Başkasına bu şekilde yönelindiğinde başka artık algıya indirgenemez ve bilişsel nesne haline de getirilemez. Böylece başka Ben'e dönüştürülmemiş ve ona karşı şiddet uygulanmamış olur. Başkaya bu şiddetsiz yönelim ise sonsuzluğun kapısını açandır.

<sup>1</sup> Zeynep, Direk, "Filozofların Irk Düşüncesi Peşinde", Defter, sayı:41, yıl 13, 2000, s: 194

<sup>2</sup> Zeynep, Direk, "Sunuş", Sonsuza Tanıklık, Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s:18

<sup>3</sup> Sengün Meltem Acar, "Levinas'ta Aşkılık Düşüncesine Giriş", Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, sayı:27, güz 2016, s:102

<sup>4</sup> Emmanuel, Levinas, "Tanrı ve Felsefe", Sonsuza Tanıklık, Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s:175

Bu çalışmada öncelikle Levinas etiğinin Husserl ve Heidegger'dan yola çıkan felsefi kökleri, ardından kavramları, son olarak ise Levinas'ın tanınmasında onun görüşleri hakkındaki felsefi kritikleri nedeniyle büyük rol oynayan Derrida'nın görüşleri incelenerek şiddetsiz bir felsefeye ulaşma olanağı ile Levinas'ın felsefesindeki açmazlar araştırılacaktır.

## 2- Levinas'ın Felsefi Kökleri; Husserl Fenomonolojisi ve Heidegger Ontolojisi

Levinas'a göre kendisinden önceki köklerini Yunan'dan alan Batı felsefesi Ben'de merkezileşmiştir. Aynılık, başkalığı kendi içinde eriterek evrenselliğe, tümelliğe ve sonluluğa ulaşmıştır.<sup>5</sup> Ben'de merkezileşen felsefe, dışsallığı yok eden bir tümelliğe, özdeşliğe, aynılığa, kendi kendine yeterliliğe ve sonuç olarak da sonluluğa sebep olur. Evrenselden yola çıkan bilme ve anlama geleneği Sokrates ve Platon'dan beri devam etmektedir. Bu felsefi gelenekte hakikat arayışı, aklın üstünlüğü, kendine yeterli bir bütünün "aynı" kalması ideal olmaktadır. Felsefi düşünceye varlığın özü ve temel ilkesi arayışı hakimdir. Bu farklılıkların ötesinde bir "aynı"lık ve "bütünlük" inşasıdır.<sup>6</sup> Epistemoloji de bilen özneyi merkeze koyarak aynının şiddetini sürdürür. Ötekini bilgi nesnesi haline getirerek aynının parçası haline getirir.

Levinas fenomenolojik yönteminden etkilendiği Husserl hakkında da aynı görüştedir. Husserl'da özne, nesnel dünyayı parantez içine alarak saf bene ulaşır. Bu bilincin mutlak ve merkezi yerinin yeniden kuruluşudur.<sup>7</sup> Husserl'a göre şeyler bize en saf halleriyle ancak bilgide verilirler.<sup>8</sup> Husserl'ın fenomenolojisinin dünya ve öteki ile kurduğu ilişki tarzı algı ilişkisidir. Fenomonolojik bakışla bilişsel olarak ötekine yönelen özne, onu da ben gibi özneleştirirerek aynıya tabi kılar. Oysa Levinas'a göre ötekine bilişsel değil, sonsuza bakılan duyarlılıkla bakılmalıdır. Öteki böylece özneleşmez, bir başka ben haline gelmez, Fenomonolojik indirgemeye ulaşılan transandantal ego bu dünyayı ve nesnelere kurduğu gibi, öteki özneleri de kurmaktadır. Husserl, tamamen benin dışında olanı, benden başkası olanı, ben olmayanı, alter egoyu, benle aynı yere koyarak içselleştirerek kurar. Başka egoların var olması bene, benin var olması başka egolara bağlıdır.<sup>9</sup> Levinas'a göre, Husserl özne başkalığı yine kendi sınırları içerisinde kalıp aynılaştırarak deneyimler. Bu ise Levinas'a göre evrensellik ve bütünlük düşüncesinin yeniden kuruluşudur.

<sup>5</sup>Emmanuel, Levinas, Totality and Infinity, Duquesne University Press, Pittsburgh Pennsylvania 1961, s:44

<sup>6</sup>Emmanuel Levinas, 1961, s:43-44

<sup>7</sup>Kurtul Gülenç, "Edmund Husserl'de 'Başkasının Beni' Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı" Kilikya Felsefe Dergisi, s: 1, 2014, s:75

<sup>8</sup>Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, Bilgesu Yayınları, Ankara 2012, s: 99

<sup>9</sup>Kurtul Gülenç, 2014, s:36

Husserl'in fenomenolojisinin a priori zihin süreçleri, bilişsel durumları ele alışını, saf teorik temsili eleştiriren Heidegger ise dasein'in dünyada varoluşu ile ilgilenir.<sup>10</sup> Öznenin nesneye yönelimselliği ile nesnel yargılara varıp bilgiye ulaşması Varlık sorusunun açığa çıkmasını engellemiştir. Heidegger için varlığın ne olduğu sorusunun ontolojik önceliği vardır. Şimdiye kadar metafizik var olanları incelemekten varlığın anlamı alanına geçememiştir.<sup>11</sup> Kendi içselliğine kapanan bilinç, kendini aşan Varlık'ı anlayamaz. İncelenmesi gereken, soyut zihin içerikleri değil, varlığın dünyada bulunma hali ve onunla kurduğu ilişkidir. Çünkü özne bilinç durumlarının öncesinde de bu dünyada vardır. İnsan bu dünyaya fırlatılmıştır ve yalnızdır. Ne yapacağına karar vermek için Varlıkla olan bağını yeniden kurmak zorundadır. Bu bağ insanın kendi varlığı üzerinde düşünmesidir. Varlıkla olan bağını kurduğu ölçüde insan kendi dünyasını inşa eder.

Levinas için Heidegger'in bu görüşleri; kişinin Kendi'siyle olan bu meşguliyeti, tüm hakikati "Kendi'nde ve Kendi'si" için görmesini ifade eder. Bu bakımdan Heidegger de Batı metafiziğine eklemelenmiştir. Levinas için tikel olan başkasının evrensel payda olan Varlık'ın kavranması olayında buluşması ve Dasein'in başkalarıyla kurduğu ilişki yine başka'nın aynı'da eriyip gittiği bir ilişkidir. Var olanların hep Varlık ufkundan anlaşılıyor olması Levinas'a göre başkalığın aynıya indirildiği bir ontoloji ortaya koymaktadır.<sup>12</sup> Dasein bu dünyada başkaları ile birlikte vardır.<sup>13</sup> Ama başka insanların varlığı dasein'in kendiliğine karşı gelen ve aşılması gereken bir durumdur. Heidegger'de başka insanlar ötekine karşı sorumluluğu ortaya çıkaran etik temelli bir yere doğru evrilmez.

### 3- Levinas'ın Kavramları

#### 3-1- İlyas

Öznenin dünyada başkaları ile birlikte varoluş şeklindeki Heideggerci tarzı benimsenir bulmayan Levinas Husserl'inki gibi yalıtık bir özne tasarlar.<sup>14</sup> Farkı öznesi Husserl'inki gibi bilişsel değil, başkalık üzerinden tanımlanmaktadır. Bu anlamda Levinas'ın öznesi de yönelimseldir, ama yönelimselliği bilinç değil, duyarlılık kaynaklıdır. Heidegger ise Levinas'a bir

---

<sup>10</sup>Calvin O. Schrag, "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji Varlıkbilim ve Tarih", Çev: Serdar Şen, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, sayı: 13, 2006, s. 208

<sup>11</sup>Martin Heidegger, Metafizik Nedir?, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, s. 7-8.

<sup>12</sup>Emmanuel Levinas, "Is Ontology Fundamental?", çev: Micheal B.Smith, Barbara Harshav, Entre Nous: On-Thinking-Of-The-Other, ed. Lawrence D. Kritzman, 1998, s:1-12, s:5

<sup>13</sup>Martin Heidegger, Varlık ve Zaman, Agora Kitaplığı, İstanbul 2006, s:131-132

<sup>14</sup>Leora Batnitzky, "Encountering the Modern Subject in Levinas", Yale French Studies, 2004, s:11-12

ilk oluş tasarımı sunar. Epistemoloji'nin bilen özne tasarımından felsefeyi kurturan Heidegger ontolojiyi ilk felsefe olarak belirlemesiyle yolun bir kısmını kattetmişse de, etiksel önceliği tanımaması nedeniyle Levinas tarafından eleştirilmiştir.

Etiği ilk felsefe konumlandırırsa da Levinas Var (İlya)'dan çıkan varolanın hipostaz tasarımında ontolojiden yola çıkar. Levinas'a göre Heidegger'in söylediğinin aksine, tüm varolanların yitip gittiği en kopkoyu bir gece karanlığında dahi bizi karşılayan hiçlik değil, tam tersine hiçbir varolanla ilgili düşünilemeyen, tamamen öznesiz ve genel bir Var'ın kendisidir. Hiçbir şey yokken bile bir şey inkar edilemez bir şekilde vardır. Yaradılışa öncel olan mutlak boşluk, hışırdayan bir sessizliğe benzeyen Var ile doludur.<sup>15</sup> Heidegger'deki hiçlikten duyulan dehşet karşına Levinas Var'dan kaçamamadan duyulan dehşeti, Var'ın karabasan gibi çöküşünü yerleştirir.<sup>16</sup> Anonim bir varoluş olan Var'dan (İlya) dışa-çıkmanın ilk aşaması Var'da hipostazla meydana gelen bir kırılma ile gerçekleşir. Uyanıklığa son veren uyku hali gibi, başlangıç noktasını ifade eder. Uykunun uyanıklıkta oluşturduğu geçici kopma gibi, bilincin doğuşu da, Var'da bir çatlak oluşturur. Ama hala anonim varoluş içindeki bu çatlak Ben'den ve bilinçten söz etmek için yeterli değildir.<sup>17</sup> Var'ın anonimliğinden ilk kopuşla birlikte Kendi'sine çakılı kalan, Kendi'siyle özdeş, henüz Var'ın ağırlığından kurtulamamış, bir yalnızlık durumudur bu.

Levinas'a göre, Heidegger'in Dasein'ninin ortaya çıktığı yer de burasıdır. Yalnızca kendi varoluşu ile ilgilenmekte olan, temel meselesi kendi varoluşu olan Dasein da kendine çakılıdır. Dasein, varoluşunu üstlenmekle kendi tekilliğini ve biricikliğini kazandığını sanır. Ama, aslında hipostazla yeniden Aynı'nın ekonomisini kurmaya yöneldiği için bunu gerçekleştiremez. Dasein'in ölüm-için-olmaklığı ise tekilliğini ve biricikliğini duyumsatsa da, yine Kendi'nin olanağı olduğundan onu Aynı'nın ekonomisine geri götürür.<sup>18</sup> Bu kendinin totolojisidir.<sup>19</sup> Levinas'a göre Heidegger'in Dasein'i kendi ile özdeş ilk benin kurulduğu yerdir, ama bunun ötekisine geçmek gerekir.

Böylesine kendiliğine batmış varlık hakkında Levinas'ın ilk belirlenimi, varlığın insanın üzerinde bir yük olduğu şeklindedir. Saf varlığın deneyimi, her türlü anlam arayışının öncesinde, varlığa maruz kalışın yarattığı tarifsiz

---

<sup>15</sup>Emmanuel Levinas“Etik ve Sonsuz”, Sonsuza Tanıklık, hazırlayanlar Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları., 2003, s:309

<sup>16</sup>Emmanuel Levinas, Existence and Existents, çev. Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers,1995, s:60

<sup>17</sup>age, s:67-70

<sup>18</sup>Emmanuel Levinas, 1961, s:43-44, Emmanuel Levinas, Totality And Infinity: An Essay On Exterioity, (Trans. Alphonso Lingis), Boston/London: Kluwer Academic Publishers., 1991, s: 114

<sup>19</sup> age, s:7-35

baskı insanda bu yükten kurtulma isteği uyandırır. İnsanın kendi varoluşuna ilişkin temel deneyimi büyük bir sıkıntıdır. Bu diğer bir değişle, kişinin kendine sabitlenişinden koparılamazlığından ortaya çıkan bir bulantı halidir.<sup>20</sup> Levinas'a göre, varlığın varoluşunun ağırlığından, aynı ile doluluğun sıkıntısından ve bulantıdan kurtaracak tek şey, sonsuzca başka olan ötekidir. Ancak ötekinin sorumluluğu ile bu yük hafifletilebilir. Bu Ben'in içkinliğinden kurtulup aşkınlığa ulaşabilmesinin tek yoludur.

### 3-2- Özne ve Öteki

Var'daki kırılma ve hipostazla ortaya çıkan ve kendiliğinde batıklığın, boğulmuşluğun sıkıntısını yaşayan varoluş öteki ile karşılaşır. Levinas'ta Ben'in ve bilincin ilk kurulum yeri ötekinin yüzü ile karşılaşma ve bu karşılaşma ile ötekinden gelen sessiz talebe cevap verme, ötekinin sorumluluğunu almaktır. Öteki Ben'den mutlak başka olandır. Ben'in kendiliği aşmasının biricik yolu ötekinin yine Ben'de erimesi ile sonuçlanmayacak bir biçimde karşılaşmadır.

Levinas'a göre ötekiyle karşılaşmadan önce ortaya çıkan Var'da bir kırılmayla ortaya çıkan ilk varoluş fenomenal plandadır. Bu henüz özne değildir. Özne olabilmesi için, Ben'in başkası'nı buyur etmesi, onun başkalık'ını tanıması gerekir. Özne ancak bu karşılaşma ile özneliğini kazanabilir.<sup>21</sup>

### 3-3- Ötekinin Yüzü - Şiddet yerine Sorumluluk

Levinas'a göre Öteki'yle karşılaşma anında Ben, yüzün acizliği nedeniyle büyük bir utanç yaşar. Yüz çıplaktır, biçimiyle ve fiziksel özellikleri ile algılanmaz. Ben'in yüz karşısında duyduğu utanç ona sorumluluk alma ve aşkınlık deneyimi yaşatır. Yüz, kendi zayıflığı içinde tehlikeye açıktır ve Ben'i şiddete çağırır gibidir. Ben yüzde "Öldürmeyeceksin!" buyruğunu görür, bu buyruk ona sorumluluk verdiği için Ben Kendi'sine geri dönemez. Ben aldığı sorumluluğun nereye kadar olduğunu da kestiremez. Eğer bunu düşünmeye başlarsa yeniden efendi durumuna geçer. Sorumluluğun sonsuzluğunu hissetmezse aşkınlık durumuna geçemez.<sup>22</sup> Yüz bilişsel bir mesele olarak ortaya çıkmaz. Bu yüzden bilinç edimlerine çevrilemeyen bu deneyim yüzü hep aşkın kılar, sorumluluk aşkınlıktan gelir.<sup>23</sup> Yüzü anlamaya yönelik her

<sup>20</sup>Sengün Meltem Acar, 2016,s:96

<sup>21</sup> Özkan Gözal, Varlıktan Başka, İthaki Yayınları, İstanbul 2010., s:192

<sup>22</sup> Paul Davies, "Sincerity and the end of Theodicy: Three Remarks on Levinas and Kant", The Cambridge Companion to Levinas, (Ed. Simon Critchley/Robert Bernasconi) United Kingdom: Cambridge University Press., 2002, s:178

<sup>23</sup>Zigmunt Bauman, Postmodern Etik, (Çev. Alev Türker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları., 1998, s:65

türden çaba, yüze şiddet uygulamaktır. Yüz anlaşılmaya direnendir, yalnızca sorumluluğu üstlenilendir.<sup>24</sup>

### 3-4- Asimetrik İlişki

Ötekinin yüzü, özneleştirilmediği için Levinas'ta sorumluluk ilişkisi simetrik değil, asimetriktir. Ötekini özneleştirmek ilişkiyi simetrikleştirmek anlamına gelir. Oysa ilişki simetrik olduğunda, yani Öteki de Ben'e karşı sorumlu olduğunda Ötekinin tekilliği ve biricikliği ortadan kalkar. Aynı ekonomisi içinde simetrik bir çıkar eşitlenmesi Ben'i aşkınlığa değil, egoizme götürür. Asimetri, Öteki'yle ilişkide bilincin ötesine geçiştir. Özne için aşkın olan bu yerde o, asimetriyi bir tür bilinç sorgulaması içinde değerlendirmez ve "çıkar hesabı" yapmaz.<sup>25</sup> Ben böylece Ötekinin karşılıksız sorumluluğunu aldığı sürece özne olarak Ben olabilir. Öznelik ancak asimetrik bir aşkın ilişki ile mümkündür.

Bunu ne fenomenoloji ne de ontolojik perspektif başaramaz. Çünkü gerek fenomenoloji gerekse ontoloji ötekini, sıradan herhangi bir ben olarak görür. Ontolojik bakış, ötekini sıradan bene indirgeyerek özneler arası ilişkiyi bir "birliktelik" olarak, fenomenoloji ise Ben ile alter ego arasındaki simetrik bir ilişki olarak görür. Bunlar Ben-Öteki ilişkisini eşitlik, karşılıklık, tanıma üzerinden bilişsel olarak anlaşılabilir, tanımlanabilir bir çerçeveye yerleştirirler. Böylece Ben ve Öteki kaçınılmaz olarak "bütünsellik" eksenine taşınmış olur.<sup>26</sup>

Levinas'a göre, Husserl'in sonsuz fikrini görmemesi yönelimselliğin başkasına doğru olan hareketini engeller. Upuygunluk, düşünce ve düşüncenin nesnesi arasındaki paralelliği anlatır. Bunun anlamı dışsallığın içselliğe paralelliğidir. Başka aynıda içselleştirilip tüketilir. Upuygunluğu temel edinmiş bir yönelimsellik, bilincin yapısını açıklamaya yetmez. Bilinç ancak bu upuygunluğun ötesinde anlaşılabilir hale gelir.<sup>27</sup> Aşkınlığın yönelimselliği kendine has bir yönelimseliktir.<sup>28</sup> Upuygunluğu kıran sonsuz fikri, düşünülen şeyin her zaman düşünceden fazla olduğunu düşünmektir.<sup>29</sup>

<sup>24</sup>Emanuel Levinas, "Varlık Bilim Temel midir?", Sonsuza Tanıklık: Seçme Yazılar, (Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s:85

<sup>25</sup>John, E. Drabinski, Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas, New York: State University of New York Press., 2001, s: 124

<sup>26</sup>Sengün Meltem Acar, 2016,s:102

<sup>27</sup>Emmanuel, Levinas, 1961, s.:27.

<sup>28</sup>Age, s: 49

<sup>29</sup>Emmanuel Levinas, "Transcendence and Height", Basic Philosophical Writings, Edited by; Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi, Indiana University Press, 1996, s. 17

Başkasıyla ilişki varlık bilim de değildir.<sup>30</sup> Levinas'a göre sorun insanın Varlık'ın sınırları dâhilinde keşfediliyor olmasıdır. Oysa insan ancak ona seslenildiği, onunla konuşulduğu zaman keşfedilmeye hazır bir hale gelir.<sup>31</sup> Ontolojik alan sonludur ve tümeldir, bunun ötesine ise ancak metafizik bir "sonsuzluk" fikri ile geçilebilir. Levinas'a göre bütünlük arayışı Ben'in karşısındakiyle bir tamamlanış sürecine işaret etmektedir. Bu ötekine karşı şiddet ve savaştır. Oysa Ben-Başkası ilişkisinde hareket noktası Başkası olduğundan, aşkınlık Ben'e indirgenemeyen mutlak başkalıktır. Bu ise etiğin önceliği yoluyla olur. Levinas'ta etik, verili olana aşkın bir sonsuzluk ile kurulan ilişkinin adıdır. Sonsuz fikri ise etik ilişkide açığa çıkar.<sup>32</sup>

#### 4- Derrida'nın Levinas'a Eleştirileri

##### 4-1- Şiddetten Kaçınabilmenin Olanaksızlığı

Derrida'nın ilk itirazı Levinas'ın felsefi söylemi de tıpkı eleştirdiği Batı felsefi geleneği gibi dil içinde yapılandığından ve dille ifade edilmek zorunda olduğundan dolayı, bu gelenekten ve şiddetten kaçınabilmenin mümkün olmadığı yolundadır. Çünkü felsefe bu gelenekten miras kalan metaforların tarihidir. Bu metaforlar dilin her yerine sinmiştir.<sup>33</sup> Dilde ikamet eden metaforlar vasıtasıyla dile getirme zorunluluğunu Derrida, Levinas'ın başkalığı ve başkalığın getirdiği sonsuzluğu "dışsallık" ile ifade etmesi üzerinden örneklendirir. Levinas'ın ifade ettiği mekansal bir dışsallık olmayıp, gizemle ilişkidir, ama hala dışsallık sözcüğünü telaffuz eder. Bu sonsuzun bütünlükten taşmasını yine bütünlüğün dili ile ifade etme zorunluluğudur. Başka, aynı dilinde söylenmek zorundadır. İç-dış yapısı gibi mekansal metaforlar içinde düşünme zorunluluğu, yıkıntılar içindeki metaforda hala mesken tutma, geleneğin yırtık pırtık urbalarını giyme zorunluluğu vardır. Çünkü felsefe bu dilden ibarettir ve onu eleştirirken bile metaforun ta kendisini söylemekten başka çare, bu tarihselliği kesintiye uğratabilecek bir dil bulabilme imkanı yoktur.<sup>34</sup>

"Eğer bir şeyin tematize edilmesi, o şeyin ışık altına sürülmesi, aydınlatılması ya da açıklanması ise, ve bu, eğer Levinas'ın iddia ettiği gibi, aynılığa indirgeme, farkı özümseyerek yoketme, sonuna kadar bir mücadele, şiddet ve savaş demekse, Levinas'ın

<sup>30</sup>Emmanuel Levinas, "Varlık Bilim Temel midir?", Sonsuza Tanıklık, Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları., 2003,s:82

<sup>31</sup>age, s. 86

<sup>32</sup>Emmanuel Levinas, 1961, s:79-80

<sup>33</sup> Derrida, "Şiddet ve Metafizik", Çev. Zeynep Direk, Cogito, sayı: 47-48, YKY Yayınları, İstanbul, 2006, s:77

<sup>34</sup> age, s:100-101



peygamberce bir dille yaptığı mesihçi barış davetinin savaşın öncelliğini varsayıyor olduğu da inkar edilemez.”<sup>35</sup>

Derrida'ya göre Levinas, bu dilde konuşma iznini kendine tanımadığından, anılan klasik dil zorlukları ile mücadelede en iyi silahtan kendini mahrum etmiştir. Dil reddedilerek değil, onun kendine ihanetini de dile getirerek tarihsel bir kalıntı olarak tanımlanarak kullanılmalıdır. Levinas ancak bu şekilde düştüğü tutarsızlıktan kurtulabilir.<sup>36</sup>

Derrida dilde ifade zorunluluğunu “ışığın şiddeti” olarak isimlendirir. <sup>37</sup> “Dil güneşle doğar; güneşin adı hiç anılmamış olsa bile gücü aramızdadır.” <sup>38</sup> Öyleyse, bu ışığın altında ifade etmekte zorunlu olan Levinas da şiddetten kaçınabilmiş değildir. Sözün açılışı ile söyleme karşı savaş ve şiddet başlar. Bu bir şiddet ekonomisidir. Filozof ışığın bu savaşında konuşmak ve yazmak zorundadır. Ancak bunun ekonomi olduğunu bilen bir felsefi söylem en az şiddeti uygulayan olabilecektir. Henüz barış olmayan bu itiraf savaşçılığın karşıtıdır. <sup>39</sup>

Derrida'ya göre söylem ile şiddet arasındaki ayrım her zaman erişilmez bir ufuk olarak kalacaktır. Şiddet-olmayan söylemin özü değil, ancak telosu olabilir.<sup>40</sup>

#### 4-2- Öteki'ne Koşulsuz Konukseverlik

Derrida Ben'in ötekinin sonsuz sorumluluğunu almasını, ötekini sonsuz bir konukseverlikle karşılaşması ile ilişkilendirir. Böylece, Levinas'taki Ben ve yüz arasındaki sorumluluk ilişkisinin olanaklılık koşullarını ortaya koyabilmeyi dener.

Konukseverlikte ev sahibi yüze açılan Ben, konuk ise koşulsuzca sorumluluğu alınan yüzdür. Ben yüzü kendi evinde sonsuz sorumlulukla, her türden bilinmezliğe dair kabulle misafir etmektedir. Öteki yüz olarak bilinmez, adlandırılmaz, bilinç edimine dönüştürülemez. Ben sadece sorumluluğu alır. Ben sorumluluğunun sınırı hakkında dahi düşünmez, çünkü sorumluluk sonsuzdur. Ev sahibi de gelenin kim olduğunu bilmeden buyur eder, ziyaretin sonuçlarını öngörmez ve düşünmez. Tıpkı yüzle karşılaşma gibi misafir ve ev sahibinin karşılaşması da herhangi bir bilişsel zeminde cereyan etmez. Yüz tematize edilemediği için konukseverlik de tematize edilemez.<sup>41</sup>

<sup>35</sup>Zeynep Direk, “Konukseverlik Düşüncesi”, DeFTER, Sonbahar 1997, s:23

<sup>36</sup>Jacques Derrida, 2006,s: 105

<sup>37</sup>age, s: 68-69

<sup>38</sup> age, s: 102

<sup>39</sup>age, s: 106-107

<sup>40</sup>age, s:106

<sup>41</sup>Zeynep Direk,1997, s:26

Derrida konukseverliğin ne anlama geldiğinin incelemesini yapar.<sup>42</sup> Konuk etmenin koşulu, ev sahibinin evin efendisi olarak kalması, kendi evinin konukluk yasasını uygulamasıdır. Bu koşullu bir konukseverliktir. Sunulan armağanı sınırlayan ve bu sınırlamayı, ödülün ve konukseverliğin koşulu haline getiren özdeşlik yasası olarak olumlamasıdır.<sup>43</sup> Konuk olarak buyur etme bir armağan olsa da, konuk ettiğini ancak ev sahibinin yasasına boyun eğmesi koşulu ile orada bulunmasına izin veren koşullu bir ağırlamadır.<sup>44</sup> Burada konukseverlik kendi tanımıyla koşulsuz konukseverlik imkanını iptal eder. Bu ise bir açıdan aslında konuksevmezliktir. Böylece bir yasaya boyun eğmeye mecbur olan konukseverlik hem konukseverlik hem de konuksevmezlik olarak ortaya çıkar.

Konukseverliği koşulsuz olarak düşündüğümüzde ise, ev sahibinin ev sahibi olarak kalamadığı bu ilişkide (çünkü ev sahibi olmak evin yasasına, koşula bağlı olmayı gerektirir) konuk etmenin imkanı ortadan kalkar. Çünkü artık ev sahibinin sunduğu bir konukseverlik yoktur. Ancak yine de koşulsuz konukseverlikte, bilinmeyen öteki herhangi bir koşul öne sürülmeksizin buyur edilmelidir. Derrida'ya göre; "Eğer bir konuk varsa olanaksız yapılmalıdır." Burada Derrida konukseverliği gelecek-olan'a dönüştürmektedir.<sup>45</sup> Ancak burada gelecek olan mutlak konukseverliğin koşullu konukseverlik yasasına bağlı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu onun hem olanaklılık hem de olanaksızlık koşuludur. Gelecek olan koşulsuz konukseverliğin olanağı, koşullu konukseverliktedir. Ama bir taraftan da koşullu konukseverlik onun olanaksızlık koşuludur. Derrida yapı sökümü burada da kullanmıştır. Öyleyse ev sahibi koşulsuz konukseverlikle, koşullu konukseverliğin zorunlu yasaları arasında bir müzakere gerçekleştirmelidir. Sadece koşullu olanla hareket eden bir konuksever kendi içinde kalırken, sadece koşulsuz bir konukseverliğin ise hiç anlamı yoktur. Dolayısıyla konukseverlik kavramının tarihsellik ve koşulluluk ağı içinde ele alınması zorunludur.<sup>46</sup>

Oysa Levinas'ın öznesi ötekinin sonsuz sorumluluğunu koşulsuzca almadan önce özneliğine kavuşamaz. Levinas, ev sahipliğinin ancak bir yasaya bağlı olma koşulu ile olabileceğini görmezden gelmiştir. Derrida'nın yapısökümle gösterdiği koşullu olanla-koşulsuz olanın zorunlu bağımlılığı ışığında, Levinas'ın öznesinin önce öznelik niteliğini kazanmaksızın koşulsuz

<sup>42</sup>Ahmet Cüneyt Gültekin, "Bağıslanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi, FLSF Dergisi, 2014 Bahar, sayı:17, s: 51

<sup>43</sup>Jacques Derrida, "Konuksev(-er/-mez-)lik (Hostipitalité)", Çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, Pera Peras Poros: Jack Derrida ile birlikte disiplinlerarası çalışma'nın içinde, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1999, s: 48

<sup>44</sup>age, s: 53,Ahmet Cüneyt Gültekin, 2014, s:17

<sup>45</sup>age, s:20

<sup>46</sup>age, s:31

sorumluluğu üstlenebilmesi mümkün görünmüyor. Levinas özneliği tarihselliğinden arındırmıştır. Derrida'ya kulak verdiğimizde ise ötekinden koşulsuz sorumlu olmak ancak öznenin koşullu tarihselliği içinde mümkündür.

#### 4-3- Asimetrik İlişki Yerine Simetrik İlişki

Levinas'ın Husserl'in fenomenolojisindeki özne ve alter egodan meydana gelen simetrik ilişkiye olan eleştirilerini yerinde bulmayan Derrida'ya göre, öznenin başka ile olan asimetrik ilişki şeklindeki kurulumundansa Husserl'in simetrik ilişkisi daha yerindedir.

Derrida'ya göre, Husserl özne ve başkası olarak alter egoyu kurarken, başkanın başkalığını muhafaza etmesi için azami dikkati göstermiştir. Husserl'daki başka egolar bendeki basit temsiller değil, benim hiçbir zaman olamayacağım şey olarak belirlemektedir. Kaldı ki, eğer bu başkalığı içinde bir ego belirmeseydi, Levinas'ın betimlediği tarzda yüzle (alter ego) karşılaşmak, mümkün olamayacaktı.<sup>47</sup>

Eğer alter-ego olmasaydı, başka olduğu neyse o olmayacaktı. Bu anlamın sonluluğundan kaynaklanan bir zorunluluktur; başka ancak bir ego olarak mutlak biçimde başkadır. Yani ego olma anlamında benimle bir aynılık taşımak zorunluluğundadır.<sup>48</sup> Öteki benim için alter ego ise, ben de ötenin alter egosu olurum. Burada ortak paydanın birbirine başkalık olduğu bir simetri ortaya çıkar. Bu Levinas'ın karşı çıktığı simetrik ilişkidir. Ancak Derrida'ya göre simetrinin yanı sıra asimetri de vardır. Çünkü ötekinin ne olduğunu, başkalığını asla bilemem.

Levinas ötekini ben gibi özne olarak kurmadığından dolayı şiddet uygulamadığını düşünmektedir. Derrida'ya göre Levinas'ın sözünü ettiği şiddet, kurbandsız bir şiddettir. Çünkü Derrida'ya göre ötekini alter ego olarak tanımamak, aslında şiddet uygulamaktır. Çünkü öteki bir ego olarak tanınmadığında ötekinin tüm başkalığı çöker, bir taş ya da bende hiçbir anlamı olmayan varlığa dönüşür. Başkası ancak alter-ego olarak var olduğunda bana hitaben konulan ve emreden bir yüze dönüşebilecektir.<sup>49</sup> Derrida Husserl'da da şiddet olduğunu ama bunun olabilecek en barışçı bir şiddet olduğunu bildirir. Alter egonun egoluğuna, onun başkalığına ulaşır gibi ulaşmak olabilecek en barışçı şiddettir. Bu ilk özneleşme süreci Levinas'ın etiğini mümkün kılar. Ben de aynı şekilde başkasının başkası olduğunu bilmesi dışında, başkayı etik bakışsızlık içinde arzulamaz, ona saygı gösteremez.

---

<sup>47</sup>Jacques Derrida,2006, s:114

<sup>48</sup>age, s:119

<sup>49</sup>age, s:117

#### 4-4- Etiğin Ontolojiye Önceliği

Derrida'ya göre etiğin her felsefeye fenomenolojiye ve ontolojiye önceliği yoktur. Derrida bu itirazını ilk olarak Levinas'ın Husserl eleştirisi üzerinden dile getirir. Bu eleştirinin ilk ayağında, önceki başlıkta incelediğimiz etiğin ego ve alter egolar arasındaki ilişkiden türemiş olması bulunur. Derrida'ya göre başka bir alter ego şeklinde yüz olarak belirmediğinde onunla ilişkiye girilemiyordu. Öyleyse, etiğin ben ve alter ego arasında bir ilişki olarak belirmesi yani onun sonralığı bunun doğal sonucudur. Derrida'nın itirazının bir diğeri Husserl'daki yönelimselliğinin bir sonucudur. Bu Husserl'daki yönelimselliğin upuygunluk olması ile ilgilidir. Derrida'ya göre Levinas Husserl'daki sonsuzun çok açık bir şekilde upuygunsuzluğu var saydığını görememiştir. Bilincin yönelimselliği ile sonluyu kuran Husserlci cogito sonsuz fikrini, ufukları kurmamakta, kuruluşun ufuklarını göstermektedir. Derrida'ya göre Husserl'da nesneliliğin ötesine açılan sonsuz ufuklar nesnelere karşılık gelen düşüncelerin ufuklarıdır.<sup>50</sup> Sonsuz fikri nesnelleştirilip Cogito tarafından kurulabilecek bir fikir değildir. O, upuygunluğun imkânsızlığını radikal bir biçimde gözler önüne sermektedir. Sonsuzun sonsuza ve sonluya upuygunsuzluğu bilinci, dışsallığa saygı gösteren bir düşüncenin ürünü olduğundan Levinas'ın Husserl'dan ayrılması ve onu eleştirmesi yerinde değildir. Upuygunsuzluk, dışarıda kalana, öteki'ye, saygı göstermektir. Sonsuz fikriyle açığa çıkan yönelimselliğin upuygunsuz yapısı aslında başka'yı aynıya indirgenemeyen olarak muhafaza etmektedir. Bu sebeple Derrida'ya göre yönelimsellik aslında saygının kendisidir ve etik olarak saygı fenomenolojiden türemiştir.<sup>51</sup>

Derrida, Levinas'ın Heidegger'a olan eleştirisine de karşı çıkar. Heidegger'e göre ontolojiyi ilk felsefedir. Levinas'a göre ontolojinin ilk felsefe olması şiddettir. Derrida'ya göre ise varlık düşüncesinin hiçbir insanı amacı olamayacağından ontoloji olmadan hiçbir etik açılmaz.<sup>52</sup> Levinas'ın iddiasının aksine şiddet taşıyan varlık düşüncesi değil, Levinas'ın etiğidir.<sup>53</sup>

Heidegger'deki olanın varlığı ile ilişkisi "bir bilme ilişkisi" değildir. Bir kuram değildir ve olan hakkında hiçbir şey öğretmez. Heidegger ona ontoloji adını dahi vermeyi reddeder. Çünkü henüz kavramlaştırmaya girmemiş olandır. Varlık kategori ötesidir ve kategoriye boyun eğmez. Yüklemlenmeyen yüklem atfetmeyi yetkilendiren, yüklem arasındaki farkın açığa çıkmasına izin verendir. Derrida'ya göre de eğer ontoloji ilk felsefenin başka bir adı ise olanın varlığı düşüncesi ontoloji bile değildir. İlk nedenle ilgili olmadığı için

---

<sup>50</sup>age, s: 108-111

<sup>51</sup>age:111

<sup>52</sup>age:131

<sup>53</sup>age, s:143

de varlık düşüncesi güçle ilgilenmez ve güç uygulamaz.<sup>54</sup> Bu sebeple henüz varlıktan tarihsel varolana dönüşmemiş olan varlık şiddet uygulayamaz. Öyleyse varlık düşüncesi şiddet olmayana en yakın olandır. Yüzü olmayan varlıklar arasındaki ilişki şiddet değildir henüz<sup>55</sup>

Ontolojik aşkınlık olmadığına, olan olmaya bırakılmadığına, aşkınlık özdeşleşmeye hapsolür.<sup>56</sup> Varlık kavramının imkanı olarak varlık sorusu, varlığın kavram öncesi kavranılışından doğar. Bu sebeple, Derrida'ya göre, varlığın bu ön kavranılışı kavramsal ya da bütünleştirici bir kavrayış değildir.<sup>57</sup> Varlığı (veya aynı) bir kategori, varlıkta ilişkiyi bir kategoriyle ilişkiymiş gibi ele almak ve ilişkinin belirlenmiş bir etik ilişkiden sonra ortaya çıkabileceğini ve ona tabi tutulabileceğini düşünmek, en baştan bu belirlenimi kendine yasaklamak demektir. Çünkü her belirlenim varlık düşüncesini varsayar. Olan olarak kendisinden sorumlu olma ayrıcalığı, varoluşun kendisini ve varlığı anlama zorunluluğunu ima eder. Varlığın kavranılışı ise her zaman başkalıkla mümkündür. Başkanın bana buyurabilmesi için ise başkayı başka olarak özgürlüğünde olmaya bırakabilmem gereklidir.<sup>58</sup> Varlığın kendisi hiç kimseye buyurmaz. Ancak olmaya bırakılan başka buyurabilir. Böylece etik aşkınlık öncelikle ontolojik aşkınlığı varsayar.

Derrida şunu sorar; "eğer varlık düşüncesi yüzün deneyiminde zaten içerilmiş olmasaydı, yüzün deneyimi mümkün olur muydu, söylenebilir miydi?" Yüzün metafiziği aslında varlık düşüncesini zaten içinde taşır.<sup>59</sup> Yüz, çıplak bakış, söz hakkı olmaya bırakılan varlığın, olana dönüşen birliğidir aslında. Olana dönüşmeyen varlık sözünü söyleyemeyecek, buyuramayacaktır.

Derrida'ya göre, varlığa doğru olan bu aşkınlık, dilde ikamet eder ve onu kurar, dille birlikte her türden birlikte olmanın imkanı açılır. Ancak dile girmek ve yüklem atfetmek de aynı zamanda ilk şiddettir. Retorikten arınmış, şiddet olmaksızın kendisini üreten bir söz bir şey söyleyemeyeceği gibi, hiçbir şeyi belirleyemeyecek, ötekine de hiçbir şey sunamayacaktır.<sup>60</sup> Böylece Derrida'ya göre Levinas varlıktan ve bilişsel bir kavramsallaşmadan vazgeçtiğinden, sadece yasadışı bir etik değil, aynı zamanda cümlesiz bir dil de önermektedir. Derrida bunun mümkün olmadığını söyler. Çünkü yüz sözdür aynı zamanda. Esasen bu söz ise ihtiyacı ortaya koyan bir cümledir.<sup>61</sup> Derrida'ya göre Levinas da bunun farkında olsa da, cümle yine de kendini

---

<sup>54</sup> age, s: 131

<sup>55</sup> age, s:142

<sup>56</sup> age, s: 136

<sup>57</sup> age, s:134

<sup>58</sup> age,, s:135

<sup>59</sup> age, s:138

<sup>60</sup> age, s:142

<sup>61</sup> age, s:143

dayatır. Levinas bundan kaçabilmek için anlamın kökenini tarihin ötesinde arar. Bu Levinas ile Heidegger arasındaki farktır. Böylece sonsuz fikri, varlık ile olan arasındaki farktan ve bu farkın açabileceği tarihsel başkalıktan önce gelecektir. Bu Tanrıdır. <sup>62</sup> Derrida'ya göre, olanın varlığı ile ilgili herhangi bir soru ise yanıt olarak o şeyi zaten varsayacaktır. Yani Tanrı ile ilgili her soru, sadece soruda olan olarak Tanrı kavramının geçmesiyle Tanrı'yı bir olan olarak zaten varsayacaktır. "Tanrı var olur mu?" ya da "Tanrı kimdir?" sorularında soru özü zaten varsaymaktadır. Bu sebeple Tanrı ile ilgili bir soru gerçekte yoktur. Çünkü yanıt sorgulama ile çakışır. Sonuç olarak Levinas, sonsuzca başka olarak Tanrı ile ilişki kurarak felsefi söyleminde kendi niyetine ihanet eder. <sup>63</sup> Çünkü tüm apriori'lerden, dilin aşkın ufuklarından vazgeçerek yalnızca başkının indirgenemez deneyimi sonucu bağlamak, Derrida'ya göre metafizik bir ampirisizmdir. Ampirisizm ise Derrida'ya göre, söz yolu ile kendini haklılaştırmaktan aciz olmasıyla bir felsefe dahi değildir.<sup>64</sup>

#### 5- Sonuç Ve Değerlendirme

48

Batı felsefi geleneğini ötekini aynıya tabi kılması nedeniyle şiddet olarak niteleyen, bu şiddetten kaçabilmek için ötekinin kavramsallaşmaya direnen yüzünün sorumluluğunun alınmasıyla özneleşmenin mümkün olduğunu savunan Levinas, şiddetsiz, aşkın bir sorumluluk etiği önermiştir. Husserl'in fenomenolojisi ve Heidegger'in ontolojisini şiddete yol açtıkları için eleştiren Levinas, fenomenolojiyi ve ontolojiyi öznenin etik sonsuza açılabilceği şiddetsiz bir felsefe yolunda dönüştürerek kullanmıştır.

Levinas'a göre, özne kendilinliğine batıklığı içinde tek başına özne olamaz. Ancak yüzle karşılaşması ve onun öldürmeyeceksin buyruğuna karşılık vererek sorumluluğunu alması ile özneliğini kazanabilir. Özne ötekini bir logos olarak ele alamaz. Ötekinden gelen buyruğu bir söyleme olarak alır, söylenenle ilgilenmez. Onu asla akılsal bir içerikle düşünmez. Sadece yüzdeki sessiz yakarışa cevap verir. Cevap sorumluluğunu almakla olur. Sorumluluk sonsuzdur. Ben asla bu sorumluluğun sınırını ya da nereye kadar olduğunu düşünemez. Çünkü bununla bilişsel alana geçmiş olur. Ötekinin sonsuz sorumluluğunun alınışı etikdir. Ve etik ilk felsefedir. Ontolojiden önce gelir. Çünkü özne bu sorumluluğu almadan önce ontik bir özne olamaz. Ancak öteden gelen tanrısal olan ötekinin yüzünün ben karşısında belirşi ile özne bu yüz nedeniyle özneliğine kavuşmuş olması nedeniyle ontolojik alana geçiş yapar. Zaman bu sorumluluk ile açılır. Öznenin varoluşunun öncesinde bu

---

<sup>62</sup>age, s:145

<sup>63</sup>age, s: 147

<sup>64</sup>age, s:148-149

aşkınlık, ilk felsefe olarak etik vardır. Bu ise ontolojinin aksine şiddet olmayandır.

Derrida Levinas'ın felsefesini enine boyuna ele alarak yapısöküme uğratan en önemli isim olduğundan bu çalışmada Levinas felsefesi onun eleştirileri bağlamında incelendi. İncelemeyi özellikle Derrida'nın şiddet ve metafizik ile konukseverlik makaleleri üzerinden gerçekleştirdik.

Derrida'nın eleştirileri, şiddetten kaçmanın imkansızlığı, koşullu olanla-koşulsuz olanın zorunlu bağımlılığı ışığında Levinas'ın öznesinin önce öznellik niteliğini kazanmaksızın koşulsuz sorumluluğu üstlenmesinin mümkün olamadığı, ötekinin özne olarak kurulmamış olması, yönelimselliğin de aslında upuygunsuzluk olarak ötekine saygıyı varsaydığı, ontik olanın kaçınılmaz önceliği nedeniyle etiğin ontige önceliğinin imkansızlığı ve Levinas'ın felsefesinin son kertede Tanrı'da sonlanması ve metafizik de olsa bir deneyimde temellenmesi sebebiyle felsefe bile sayılamayan bir ampirizmden başka bir şey olmadığı şeklinde ortaya çıkmıştır.

İlk eleştiri; şiddetten kaçınabilmek mümkün değil midir? Levinas, şiddeti aynılaştırmak anlamında kullanır. Farklı olan aynı olanın diline indirgenerek, başkadaki başkalık aynı içinde eritilir, başkalık yok edilir. Bu ise başkanın ortadan kaldırılışı olarak şiddettir. Şiddet sorunu Derrida'nın bütün yapıtlarında görülür. Derrida şiddet üç açıdan ele alır. İlki dilin kurucu şiddeti, kökensel şiddetidir.<sup>65</sup> İkincisinde kökendeki şiddetin ariziliğine inanış vardır. Düzen yeniden kurulduğunda kökendeki şiddet telafi edilebilecektir. Derrida buna moral şiddet der.<sup>66</sup> Bu sebeple Husserl'in uyguladığı ilk şiddeti kaçınılmaz olarak görür ve fenomenolojide başkaya saygı ile bu şiddetin telafi edildiğini düşünür. Üçüncüsü ise ikinciye tepki olarak ortaya çıkar. Düzen yani yasa, tekili tekilliği içinde hakkını vererek var etmeyi vaad etmiştir. Ancak yasa (düzen) genel olmak zorunda olduğundan tekillik ve biricikliği hiçbir zaman gerçekleştiremez. Bu sebeple söyleme içkin olan şiddet kısa da olsa bir parıltı, şiddet ile yasa arasındaki devir daimi gösteren bir yoldur.<sup>67</sup> Esasında Levinas'ınki bu üçüncü türden şiddettir. Derrida'ya göre adalet ya da şiddet olmayan söylemin ancak telosu olabileceğinden, söylemi eleştiren, hedef olan yeni bir söylem kendisi şiddetsizlik iddiası taşımasa da, bu telosa hizmet eden olacaktır.

Derrida ve Levinas'ın şiddet kavramına bakışları arasında hem benzerlik hem de farklılıklar bulunduğunu düşünüyorum. Ötekinin aynıda erimesinin şiddet olduğu konusunda birleşiyorlar ve her ikisi de bundan kaçmanın gerekli olduğuna inanıyorlar. Derrida'ya göre ben ile öteki arasında

<sup>65</sup>Aykut Çelebi, "Sunuş Bir Parıltı...Sonra Gece", Şiddetin Eleştirisi Üzerine İçinde, Metis Defterleri, haz: Aykut Çelebi, İstanbul, Ekim, 2010, s:14

<sup>66</sup>age, s:15

<sup>67</sup>age, s:15

ortak bir zemin kurulabilmesi, onların birbirlerinin farkında olabilmesi için bu ilk kuruluşdaki şiddet gerekli bir şiddettir. Derrida bu konuda haklı gibi görünüyor. Çünkü ötekinin bene herhangi bir nesnenin ifade ettiğinden daha fazla bir şey ifade edebilmesi için en az ortak bir temel, ortak bir aynılık gerekli. Bu ortaklık temelini ise ortak bir dilde ifade edilmekle alıyorlar. Bu Derrida'nın da ifade ettiği gibi Levinas'ın da kullanmak zorunda olduğu bir dil. "Ben ve öteki" denilmekle birlikte bile aslında dilde kurulan bir ortak zeminde birleşme ortaya çıkıyor. Bu ötekini benimle aynı simetrik düzleme alan bir davet, ama aynı zamanda da şiddet. Ancak bu davet olmaksızın da söylem alanı açılmıyor. Öteki yok farzediliyor. Levinas'ın öznesi ötekinin sorumluluğunu alabilmesi için önce onu dile söylem alanına davet etmek zorunda. Bu yapılmadığında dil susar, söylem susar, Levinas'ın felsefesi de susar.

Şiddet hakkında ikisi arasındaki bir diğer fark ise, nasıl ki Levinas'ta etik öncelikli ise, Derrida'da ise söylem alanına girilmeden önce şiddetin kökensel olduğu görülüyor. Derrida'da buradaki şiddet artık, ötekini aynılaştırmaktan daha fazlası. Bu suskunluktan çıkıp, yüklem atfetmenin şiddeti. Etiğe göre daha ilksel. Şiddet ve metafizik'te şöyle bir sıra izliyor Derrida; hiçbir yüklem atfetmenin olmadığı şiddetsiz ontik alan, şiddetle varlığın varolana dönüştüğü Heideggerci izlekte öznenin oluşumu, ötekinin diğer varolan ya da alter ego olarak belirişi ve ötekilerin başkılığına duyulan saygı olarak ortaya çıkan etik. Levinas'ta ise, etik ilk felsefe, özne ötekinden dolayı özne, bu aşkınlık olanağı olmasa özne özne dahi olamayacak.

Buradan ise Derrida'nın Levinas'ı diğer bir konuda sorunsallaştırmasına geliyoruz; ontolojinin zorunlu olarak ilk felsefe olması. Derrida'ya göre özne ve öteki hakkında konuşmaya başladığımızda, örtük ve zorunlu olarak onların mevcudiyetini zaten kabul ediyoruz. Etik öncelikle özne ve ötekinin varlığını kabul ettikten sonra ancak onlar arasındaki bir ilişki olarak varolabilir. Ortaya çıkmamış bir özne ve bir özne olarak dahi kurulmamış aşkın sonsuz yüz olarak ötekinin varlığından önce etiğin olduğunu söylemek, Derrida'ya göre, daha başlangıçta Levinas'ın sorumluluk izleğine izin vermez.

Kanaatimce, Derrida bu konuda da haklı. Aslında Levinas ötekinin sorumluluğunun aşkınlık ve etik olduğu hakkındaki felsefi izleğini oluştururken konuşmaya önce ontolojik alandan başlıyor. İlya olarak adlandırdığı anonim varoluş olan var, Heidegger'in varlığı ile benzer görünüyor. Özne bir kırılma ile İlya'dan çıkıyor. Ama burada henüz özneliğine kavuşmamış durumda diyor Levinas. Aynılığa, kendiliğine tamamen batmış durumda özne olmayan bir özne var burada. Heidegger'de varlık olmaya bırakarak kendini varolana dönüşerek özneleşiyordu. Heidegger'in öznesi ile Levinas'ın öznesi burada farklılaşıyor. Levinas'ın öznesinin özneliğini kazanabilmesinin tek yolu ötekinin sorumluluğunu alması. Çünkü ötekinin



yüzünde sonsuz açılıyor ve bu sonsuz ise ilksel olan etik. Kanımca Levinas'ın ontolojik İlya ile başlaması Derrida'nın görüşlerini doğruluyor. Çünkü henüz özneleşmediğini söylese de ortaya bir özne çıkarmadan konuşmaya başlayamıyor Levinas.

Derrida'nın diğer bir eleştirisi, Levinas'ın öznesinin önce öznelik niteliğini kazanmaksızın koşulsuz sorumluluğu üstlenmesinin mümkün olmadığını düşünüyordu. Konukseverlik makalesinde ev sahibi olmak ancak bir yasaya bağlı olarak gerçekleşebiliyordu. Koşulsuz konukseverliğin olanağı, koşullu olanla gelecek olan koşulsuz arasındaki bir müzakere ile mümkündür. Yani koşulu yasası ile belirlenmiş bir bütünlük olarak ben ortaya çıkmayınca ötekinin sorumluluğunu alabilmek mümkün görünmüyordu.

Aynı şekilde Derrida'ya göre Levinas'ta ötekini kurulumu, daha doğrusu kurulmayışı da sorundur. Ötekinin Husserl'daki alter ego şeklinde kurulumu daha yerindedir. Bu şekilde, sadece Ben'in öteki karşısındaki sonsuz sorumluluğu olarak asimetrik ilişki yerine, karşılıklı saygı temelinde simetrik bir ilişki ortaya çıkacaktır.

Kanımca, Levinas'ta hipostazda kırılma ile ilk ortaya çıkan bilincin özne olarak kabulü daha yerinde davranış olurdu. Çünkü aslında süreç olarak bu özne benzerinden yola çıkmıştı zaten. Böylece Derrida'nın öznelik hakkındaki eleştirisini de aşabilirdi. Ancak tabii bu durumda, etiğin ontolojiye önceliğinden bahsedemeyecekti. Ancak bu durumda, diğer sorunları aşmanın yanı sıra totolojik şekilde Tanrısal olana referans göstermek zorunda da kalmayacaktı.

Derrida şiddet olmayanın, konukseverliğin, adaletin ve bunun gibi olması gereken kavramının söylemin kendisinde var olamayacağını, ancak telosu olabileceğini söyler. Böylece belki de Levinas, etiği ilk felsefe olarak değil de bir telos olarak işaret etmeliydi. Yine aşkınlık olarak etik, yine ötekinin sonsuzca başka olan yüzünden bilişsel değil, duyarlılık olarak doğan sorumluluk olarak etik ama ilk felsefe olan, öznesi ve ötekisi kurulmamış bir etik değil.

Kanımca ilksel kurulum dışında, akıllı öznenin evrensel yasalara uymasına işaret eden modern etiğe alternatif olarak ötekinin yüzünden doğan sorumlulukta temellenen Levinasçı etik anlayışı zorunlu ilk şiddetten sonra kurulan düzende, ötekine şiddet uygulamayacak, ayınlıştırmayacak ve böylece ilk şiddetin meşruiyetini sağlayacak bir telos olarak sonsuza ve aşkınlığa ulaşmada faydalı bir yol sunuyor.

**KAYNAKÇA**

- Acar, Sengün Meltem. "Levinas'ta Aşkılık Düşüncesine Giriş", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sayı:27, güz 2016
- Bauman, Zigmunt. *Postmodern Etik*, (Çev. Alev Türker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları., 1998
- Batzitzky, Leora. "Encountering the Modern Subject in Levinas", *Yale French Studies*, S:104, 2004
- Schrag, Calvin O. "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji Varlıkbilim ve Tarih", Çev: Serdar Şen, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sayı: 13, 2006
- Çelebi, Aykut. "Sunuş Bir Parıltı...Sonra Gece", Şiddetin Eleştirisi Üzerine İçinde, *Metis Defterleri*, hazırlayan: Aykut Çelebi, İstanbul, Ekim, 2010
- Drabinski, John, E. *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*, New York: State University of New York Press., 2001
- Davies,Paul. "Sincerity and the end of Theodicy: Three Remarks on Levinas and Kant", *The Cambridge Companion to Levinas*, (Ed. Simon Critchley/Robert Bernasconi) United Kingdom: Cambridge University Press., 2002
- Derrida, Jacques. "Şiddet ve Metafizik", Çev. Zeynep Direk, *Cogito*, sayı: 47-48, YKY Yayınları, İstanbul, 2006
- Jacques Derrida, "Konuksev(-er-/-mez-)lik (Hostipitalité)", Çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, Pera Peras Poros: Jack Derrida ile birlikte disiplinlerarası çalışma'nın içinde, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1999
- Zeynep Direk, "Konukseverlik Düşüncesi", *Defter*, Sonbahar 1997
- Zeynep Direk, "Sunuş", *Sonsuza Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları., 2003
- Zeynep Direk, "Filozofların Irk Düşüncesi Peşinde", *Defter*, sayı:41, yıl 13, 2000
- Özkan Gözel, *Varlıktan Başka*, İthaki Yayınları, İstanbul 2010
- Kurtul Gülenç, "Edmund Husserl'de 'Başkasının Beni' Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı" *Kilikya Felsefe Dergisi*, s: 1, 2014
- Ahmet Cüneyt Gültekin, "Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama:Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi, *FLSF Dergisi*, Bahar, sayı:17, 2014
- HEIDEGGER Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2006
- Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2009

- Edmund Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, Bilgesu Yayınları, Ankara 2012
- Emmanuel Levinas, "Tanrı ve Felsefe", Sonsuza Tanıklık, Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları., 2003
- Emmanuel Levinas, "Etik ve Sonsuz", Sonsuza Tanıklık, hazırlayanlar Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları., 2003
- Emanuel Levinas, "Varlık Bilim Temel midir?", Sonsuza Tanıklık: Seçme Yazılar, (Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları. 2003
- Emmanuel Levinas, Totality and Infinity, Duquesne University Press, Pittsburgh Pennsylvania 1961
- Emmanuel Levinas, Totality And Infinity: An Essay On Exterioity, (Trans. Alphonso Lingis), Boston/London: Kluwer Academic Publishers., 1991
- Emmanuel Levinas, Existence and Existents, çev. Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers., 1995
- Emmanuel Levinas, "Transcendence and Height", Basic Philosophical Writings, Edited by; Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi, Indiana University Press, 1996
- Emmanuel Levinas, "Is Ontology Fundamental?", çev: Micheal B.Smitth, Barbara Harshav, Entre Nous: On-Thinking-Of-The-Other, ed. Lawrence D. Kritzman, 1998

LEVINAS'TA ETİK SONSUZLUK, ŞİDDET VE DERRIDA  
Sezal ÇINAR ÖZKAN

54

# GADAMER-DERRIDA KARŞILAŞMASI: İÇERİDEN SINIRA<sup>1</sup>

Bulut YAVUZ\*

## ÖZ

Bu makalenin amacı, Hans-Georg Gadamer ve Jacques Derrida'nın 1981 yılındaki karşılaşmasını incelemektir. Bu amaç doğrultusunda, ilk olarak Gadamer'in kendisini Fransız Felsefesi ile karşı karşıya getirdiğini iddia ettiği konuşması olan "Metin ve Yorum" değerlendirilecek ve diyalog, iyi niyet, anlama, yorumlama gibi temel kavramlar bu konuşma üzerinden açıklanıp yorumlanacaktır. Sonrasında Gadamer'in niyeti ile uyumlu olarak kimi Fransız düşünürleri çok sınırlı bir biçimde Gadamer'in karşısına çıkartılacaktır. Son olarak, Derrida ile Gadamer arasında geçen soru-cevap kısmı, Derrida ile Gadamer'i karşılaştırmak için incelenecektir. Sonuç yerine, Gadamer'in ufukların kaynaşması kavramı ile Derrida'nın geçit vermeyen eşik düşüncesi ortaya konacak ve makalenin kapanışı Derrida'ya bir perspektif ile ya/ya danın ötesinde olacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Anlama, yorumlama diyalog, hermeneutik, iyi niyet/irade/isteme, ufukların kaynaşması, eşik.

## THE GADAMER-DERRIDA ENCOUNTER: AB INTRA TOWARDS MARGINS

### ABSTRACT

The aim of this article is to examine the encounter of Hans-Georg Gadamer and Jacques Derrida which has taken place in 1981. In accordance with this purpose, first Gadamer's speech "Text and Interpretation" – in which Hans-Georg Gadamer claims that he put himself into a confrontation between French Philosophy – will be examined and his fundamental concepts like dialogue, good will, understanding, interpretation will be explained and interpreted. After that, in accordance with Gadamer's intention some French thinkers will be confronted with Gadamer by their texts in a constricted way. Lastly, question-answer section which occurred between Gadamer and Derrida will be examined for comparing those two thinkers' line of thought. Instead of a conclusion Gadamer's concept of fusion of horizons and Derrida's thoughts on apertic threshold will be exerted and the closure of this article will be beyond either/or in a Derridaen perspective.

**Key Words:** Understanding, interpretation, dialogue, hermeneutics, good will, fusion of horizons, threshold.

---

<sup>1</sup> Makalenin yazımına olanak sağlayan Hocam Prof. Dr. Kubilay Aysevener'e ve makalenin yazımında önerileri ile bana yol gösteren Orkun Tüfenk ve Arş. Gör. Gamze Gürler'e teşekkürü bir borç bilirim.

\* Araştırma Görevlisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Felsefe Bölümü.

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

2019 Güz, sayı: 28, ss. 55-72

Fall 2019, issue: 28, pp.: 55-72

Makalenin geliş tarihi: 02.10.2019

Submission Date: 2 October 2019

Makalenin kabul tarihi: 26.12.2019

Approval Date: 26 December 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

## Giriş

Felsefi hermeneutiğin kurucusu Hans-Georg Gadamer, çağımızın önemli düşünürlerinden birisidir. Gadamer, Heidegger'in ontolojisini yerleştirdiği hermeneutiğin yalnızca anlama ve yorumlamadan ibaret olmayan etik bir boyutunun olduğunu, toplumsallıkla derinden bağlı olduğunu ortaya çıkararak hermeneutiği felsefi bir disiplin haline getirmiştir. Onu bu kadar önemli yapan, hermeneutiği insana dair olan her şey ile bağlantısında ele alarak meseleyi tin bilimlerinin içerisinde değerlendirme eğiliminden <sup>2</sup> ve doğa bilimlerinin yöntem öncelikli perspektifinden kurtararak hakikat ve bilgi ile olan ilişkiye ontolojik – yaşantıya/deneyime<sup>3</sup> dayalı – bir derinlik katmasıdır.<sup>4</sup> Bu metnin amacı Gadamer'in "Metin ve Yorum" başlıklı konuşmasını ele almak ve konuşmasını gerçekleştirdiği yerde hazır bulunan Jacques Derrida'nın soruları ekseninde tartışmayı derinleştirmektir. Bu derinleştirmenin amaçlarından birisi, Gadamer ile Derrida'nın bir karşılaşma yaşayıp yaşamadığı sorusuna evet-hayır ya da felsefi adıyla ya/ya da'nın ötesinde bir cevap bulmak olacaktır. Diğer amaç ise, Gadamer'in Alman ve Fransız felsefi sahnesini karşı karşıya gelme iddiasını desteklemektir. Bu amaç doğrultusunda, Gadamer'e Fransız felsefi sahnesinden farklı düşünürlerin uygun düşen perspektifleri ile karşı çıkılacaktır.

Gadamer ve Derrida karşılaşma(ma)sının önemi, makalede bahsedilecek sunumun gerçekleştiği 1981 yılında güçlerinin zirvesinde olan hermeneutik gelenek ve post-yapısalcılığın en üst düzey temsilcileri arasında geçmesidir. Dahası, tartışmanın 1985 ve 1986'da bizzat Gadamer tarafından devam ettirildiği bilinmektedir.<sup>5</sup> Burada her ne kadar "Metin ve Yorum"

---

2 Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 11-30.

3 Metin boyunca deneyim olarak kullanılacak bu sözcük kendi mevcudiyetinin sabitliğinden çıkma anlamındadır. Ne deneyim ne de yaşantı tam olarak karşılamıyor olsa da metinde dil birliği sağlamak adına Gadamer'in "canlı" kavramını da kullanıyor olmasından kaynaklı olarak metin boyunca deneyim sözcüğünü kullanmayı uygun buldum.

4 Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem Cilt I.*, çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008, s. XXXIII-XXXIV.

5 Bkz. Hans-Georg Gadamer, "Destruktion and Deconstruction" *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P. Michelfelder – Richard E. Palmer, çev. Geoff Waite – Richard E. Palmer, State University of New York Press, Albany, 1989a, s. 102-113.; Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics and Logocentrism" *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P. Michelfelder – Richard E. Palmer, çev. Diane P. Michelfelder – Richard E. Palmer, State University of New York Press, Albany, 1989b, s. 114-125.

başlıklı konuşma ve Gadamer-Derrida arasında geçen soru cevap bölümü merkezde olacak olsa da başka metinler ile desteklenecektir. Çünkü tartışmada Derrida'nın son sorusu ve Gadamer'in buna cevabı, iki düşünürün temel kırılma noktasını ortaya koyacaktır. Bu nokta Gadamer'in ufuk [Horizon] ve Derrida'nın geçit vermeyen eşiği [treshold] arasında gerçekleşecektir. Bu kırılma noktasının dışında, özellikle soru-cevap bölümünde, Gadamer'in hermeneutik deneyimin temeline yerleştirdiği iyi niyet/irade/isteme söylemi ile Derrida'nın tartışma hattı olarak açtığı psikanalizin hermeneutik deneyimdeki konumu ele alınacaktır.

"Metin ve Yorum" oldukça yoğun ve Gadamer'in temel kavramlarını derinleştiren bir yapıdadır. Gadamer metnin başında anlama ve yorumlama kavramları için şöyle demektedir:

Anlama ve yorumlamanın, yalnızca Dilthey'in daha sonraları 'yaşamın yazıda sabitlenen dışavurumları' olarak adlandırdığı şeyde değil, insanların birbirleriyle ve dünyayla olan genel ilişkisinde de kullanılmaya başlanması Alman Romantisizmi'nin <sup>6</sup> derin bir kavrayışıydı. Bu kavrayış, Alman dilinde 'anlama'yı karşılamak için türetilen sözcükler üzerinde bir etki bırakmıştır: *Verstehen*.<sup>7</sup>

*Verstehen* çoklu bir anlamlar dizisi sunmaktadır. Yalnızca anlama ve kavramaya dair şeyler sunmanın ötesine geçerek birisinin yerini alma, onu temsil etme anlamlarına da gelir.<sup>8</sup> Hermeneutiğin kuruluşunda yer alan hukuksal hermeneutik (birisini temsil eden avukat gibi) ve teolojik hermeneutik (insanlardan tanrılara ve tanrılardan insanlara tercümanlık yoluyla aracı olan Hermes'in pozisyonu) işlemlerinin anlamları *Verstehen*'in birisinin yerine geçme anlamını, yani daha arkaik anlamlarını verir. Ancak Gadamer'in esas meselesi, sözcüğün insana dair kullanımını vurgulamak ve öne çıkarmaktır. "İnsanlar arasında işleyen ve yine ilk kez Alman Romantisizmi tarafından pozitif değerlendirilmiş metafizik anlam olarak anlaşma olgusunun dilselliği [*Verständigungsgeschehen*], aşılabilir bir

---

6 Gadamer konuşmasında Alman Romantisizmi içinde özellikle Herder ve Schleiermacher'in ismini anmaktadır.

7 Hans-Georg Gadamer, "Text and Interpretation" *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer - Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P. Michelfelder - Richard E. Palmer, çev. Diane P. Michelfelder - Richard E. Palmer, State University of New York Press, Albany, 1989c, s. 21

8 Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik ve Logosentrizm", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002c, s.333.

engelden<sup>9</sup> başka bir şeye işaret etmez".<sup>10</sup> Anlamadaki anlaşma, Gadamer'in oldukça önem verdiği *sensus communis* kavramının etik ve estetik boyutudur. Temel kitabı olan *Hakikat ve Yöntem*'de bu kavramın Alman felsefesine girerken yaşadığı entelektüelizasyonu ve bunun sonucunda politik içeriğini yitirmesini bir avantaj olarak gören Gadamer, Alman felsefesinin bu kavramla birlikte yargı yetisini bir ortaklığa ilerlemenin ve bir *Sittlichkeit*<sup>11</sup> oluşturmanın temeli olarak görür.<sup>12</sup> Bütün bunların yanında, hermeneutiğinin temeline deneyim [Erlebnis] kavramını yerleştiren Gadamer için mesele, hermeneutik deneyim yoluyla *Bildungun* yükseltilmesidir. *Bildung*, biçimlendiren ve form veren bir şey olarak işler. Burada Gadamer'in hermeneutik deneyiminin doğrudan diyaloga bağlı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu da insanların diyalog yoluyla *Sittlichkeit*ta bir yükselmeye yol açması anlamına gelir.<sup>13</sup>

Gadamer yukarıda belirtilen noktalara varmasını sağlayan düşünce hattını şöyle belirtmektedir: "bu nedenle, çağımızda epistemolojinin egemenliğinde olan idealizm ve metodolojizmin<sup>14</sup> eleştirisini başlangıç noktam olarak aldım; ve eleştirimde, Heidegger'in anlama kavramını bir varoluşla ilgili olana doğru genişletmesi, yani insan varoluşunun temel kategorik bir belirlenimi, benim için özel bir öneme sahipti".<sup>15</sup> Bu nokta, Gadamer'i kendisinden önceki hermeneutik gelenekten ayıran en önemli noktayı açığa çıkartmaktadır. Çünkü kendisinden önceki hermeneutik, epistemolojik olanın önceliği noktasında - özellikle Wilhelm Dilthey'da görüleceği üzere - ısrar ederek, anlama kavramını Kartezyen özne-nesne ikiliği çerçevesinde devam ettirmektedir. Oysa Heidegger'in "dünya-içinde-olmak" (in-der-Welt-sein) deyişinde Gadamer "Heidegger'in tranzendental

---

9 Dilin bu geçit vermeyen yapısının Derrida'nın geçit vermeyenler üzerine düşünceleri ile bağlantısını şimdiden görmek önemlidir. Metnin son kısmı geçit vermeyenler ile ufuklar arasında geçecektir.

10 Hans-Georg Gadamer, "Text and Interpretation", s. 21.

11 Ahlakilik olarak çevrilebilir olsa da bu sözcük daha çok belirli bir kültür alanının yaşama pratiklerinde görülen üslup birliği olarak anlaşılmalıdır. Etik, kültürel, eğitimsel ve kurumsal içerimleri vardır.

12 Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem Cilt I*, s. 36-47.

13 Elbette *Bildung* kavramının tarihini de inceleyen Gadamer, onun eğitim, kültür, doğal kapasite olarak görüldüğü dönemleri de aktarmaktadır. (Gadamer, 2008: 12-25)

14 Metodolojizm metodun önemine vurgu yaparak bütün ontolojik, epistemolojik, politik, pratik vb. sonuçları göz ardı eden yaklaşımı isimlendirmek için kullanılmaktadır. Ayrıntıları için bkz. Gao, Zipeng, "Methodologism/Methodological Imperative", *Encyclopedia of Critical Psychology* içinde, ed. Teo Thomas, Springer, New York, NY, s. 1189-1193.

15 Hans-Georg Gadamer, "Text and Interpretation", s. 22.



Dasein analizinin ana hedefi olan özne-nesne ayrımının aşılmasına yöneldiğini görür".<sup>16</sup> Çünkü Heidegger'in ontolojik yaklaşımı, hakikat ile ilişkiyi bilen özne-bilinen nesne ayrımından çıkartarak hakikatin bir parçası olma ve parçası olunan hakikati kendinle birlikte keşfetme bağlamına taşımıştır. Gadamer'in *Bildung* kavramından anladığı ise, insanların hermeneutik deneyim yoluyla katıldıkları ortak alanda birbirlerini yükseltmeleri ve yeniden biçimlenecekleri bir deneyim yaşamaları anlamına gelmektedir. Bunun "Metin ve Yorum"daki karşılığını tarihsel deneyimin ne olduğunda buluruz: "Tarihsel [deneyimin] kendine has özelliği, bir olayın, geçmişe bakarken, vuku bulmuş olan şeyi bilmeksizin, onun ortasında durduğumuzdur. Bundan dolayı, tarih her yeni şimdi tarafından yeniden yazılıyor olmalıdır".<sup>17</sup> Yeniden yazılıyor olmak, yeniden biçimlendirilmek ve hiç durmadan biçimlendirilmek anlamına gelir. Burada Heideggerci ontolojik tema tarihsel deneyimin ortasında duruyor olmaktır. Her zaman ortasında durduğumuz ya da kendimizi kendimizin dışına fırlattığımız yerde bir deneyim yaşamaktayızdır.<sup>18</sup>

### Gadamer ve Fransız Felsefesi

Gadamer kendisini Fransız felsefesi ile yukarıdaki meselede karşı karşıya getirmektedir. Buna temel olarak da Derrida'nın Heidegger'e yönelttiği eleştiriyi koymaktadır:

Bu bağlamda Fransız felsefi sahnesi ile karşılaşmak benim için gerçek bir meydan okumayı temsil ediyor. Özellikle, Derrida geç dönem Heidegger'e karşı, Heidegger'in kendisinin gerçekten metafiziğin logosentrizmini kıramadığı noktasında karşı çıkmaktadır. Derrida'nın iddiası, Heidegger'in hakikatin özünü ya da varolanın hakikatini sorguladığı ölçüde hala anlamın sanki dışarıda bir yerde keşfedilecek bir şey olduğunu [*vorhandenen und aufzufindenen*] öne süren metafiziğin dilini konuşmakta olduğudur. Nietzsche'nin bunu daha radikal yaptığı söylenir. Onun yorumlama

---

16 Hans-Georg Gadamer, "Metin ve Yorum" Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler içinde, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002a, s. 286.

17 Hans-Georg Gadamer, a.g.e., s. 287. Köşeli parantezdeki sözcük değişikliği dilde kavram birliği yakalamak adına İngilizce metinden karşılaştırılarak kararlaştırılmıştır; bkz. Hans-Georg Gadamer, "Text and Interpretation", s. 24.

<sup>18</sup> Bu tarihsel deneyim metnin daha sonrasında "ufukların kaynaşması" kavramının da merkezidir. Ufukların kaynaşması düşüncesi bir tarihsel deneyimden türer.

kavramı önceden varolan bir anlamın keşfini değil, anlamın “güç istenci”nin hizmetinde varsayılmasını gerektirir. Metafiziğin logosentrizmi ancak bu şekilde gerçekten kırılır.<sup>19</sup>

Gadamer ile Derrida arasındaki tartışmanın temelini "Metin ve Yorum"da bu pasaj atar. Burada can alıcı olan Heidegger'e ait iki kavram olan *el altında olma* ve *keşiftir*. El altında olma ve keşfetme ile bağlantısında Derrida'nın yönelttiği eleştiri, Gadamer'in de anladığı gibi bunların mevcudiyet metafiziğinin diline ait olduklarıdır. El altında olmakla beraber keşfedilecek kadar uzakta olan, "kendi"nin mesafe aldığı bir orada olmaklıkla örülü bu iki sözcük, Derrida'nın- Gadamer'in gözünden kaçan - kendisini gizlediği noktayı açığa çıkartır. Aynı kolokyumda sunduğu metinde Derrida, Batı metafiziğine dair Nietzsche ve Heidegger üzerinden giriştiği yapısökümde meselenin imzada ya da isimlendirmede Heidegger'in birlik ideali ile Batı metafiziğinin içine geri düştüğünü göstermiştir.<sup>20</sup> Gadamer'in özne-nesne ikiliğini aşma girişimi olarak gördüğü Heidegger düşüncesinin, aşma fikri ile gönderimde bulunduğu Alman İdealizmi kavramının *Aufhebung*<sup>21</sup> olduğu düşünüldüğünde, Derrida'nın diyalektik bir uzama gidecek bir aşma hareketine - bu logosentrizmin aşılması bile olsa - ne derece eklemeneceği açıktır. Bu nedenle öncelikle Gadamer'in diyalektik ve diyaloga dair düşüncelerini ele almak gereklidir.

Gadamer'e göre “konuşmada vuku bulduğunu keşfettiğimiz şey, tasarlanan anlamın saf şeyeleşmesi değildir, aksine, kendisini sürekli değiştiren bir çaba ya da daha yerinde bir söyleyişle bir sürekli tekerrür eden kendi kendisini bir şeye angaje etme ya da başka biriyle ilişkilene hamlesidir”.<sup>22</sup> Gadamer'in Fransız felsefesi olarak adlandırdığı şeye karşı meydan okumasının cevabını Derrida özelinde olduğu kadar onun dışında bazı göndermelerle ele almak bu noktada anlamlı olacaktır. İlk olarak Levinas'ın Gadamer'in başka biriyle ilişkilene hamlesi dediği şey hakkında uygun bir cevabını aktararak başlanabilir: “Filozofların, Ben-Olmayan'ın indirgenemez yabancılığını yorumlamalarına yarayan varlık düşüncesi

---

19 Hans-Georg Gadamer, “Text and Interpretation”, s. 24.

20 Jacques Derrida, “İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger): İki Soru”, *Nietzschelerin Şöleni* içinde, ed. Ali Utku - Mukadder Erkan, çev. Ali Utku - Mukadder Erkan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2011, 115-136.

21 Hegel'in kapsayarak aşma olarak çevrilen bu kavramında, aşılan ve yeni bir form kazanan şey kendisini her defasında başka ilişkilenelemler ile müzakereye açmakta ve diyalektiğin sonsuz hareketine katılmaktadır. Tam da Gadamer'in diyalogda karakterize ettiği şeye denk düşer.

22 Hans-Georg Gadamer, “Metin ve Yorum”, s. 290.

böylelikle 'Aynı'ya denktir. Varlık düşüncesi upuygun düşüncedir".<sup>23</sup> Levinas'ta "Aynı", eşzamanlı olarak hem kendilik hem de özdeşleşme anlamına gelir. Böylece varlığın ve Levinas'ın ele aldığı Heideggerci varlığın her zaman bir özdeşleşme ve kendilik pratiğine gönderme yapma riskini beraberinde getirdiği belli olur. Heidegger'in birlik ideali olarak orada-varlığın [Dasein] dünya içinde olmaklığı [in-der-Welt-sein] ya da Gadamer'in tarihsel deneyimde gördüğü tam ortasında olma halini, başka bir Fransız düşünür olan Roland Barthes'tan hareketle anlamak, Gadamer'in meydan okumasını gerçekleştirebilmek adına uygun olacaktır. Barthes'ın Japonya'sını – Gadamer'in her zaman öncelik verdiği sözün aksine yazı<sup>24</sup> olarak Japonya'yı– anlatan *Göstergeler İmparatorluğu* yapıtı, içinde olma ve orada merkezde meydana gelenlerin ortasında bulunma iminin batımerkezliliğini ve mevcudiyet metafiziğine ait olduğunu ifşa eder:

Dört köşeli, ağ biçimi kentler (örneğin Los Angeles) derin bir tedirginlik verirmiş insana, öyle derler: bu tür kentler her kent uzamının gidilip gelinecek bir merkezi, düşleyeceğimiz, kendisine göre yönelip kendisine göre geri çekileceğimiz, tek sözcükle kendimizi kendisine göre yaratacağımız, eksiksiz bir yeri bulunmasını isteyen, ortak duygumuza ters düşer. Batı değişik nedenlerle (tarihsel, ekonomik, dinsel, askersel) bu yasayı fazlasıyla anlamıştır: tüm kentleri tek merkezlidir; ama, aynı zamanda, her merkezi gerçeğin yeri olarak gören Batı doğaötesinin<sup>25</sup> devinimine uygun olarak, kentlerimizin merkezi her zaman doludur: ağırlıklı yer olduğundan, uygarlığın değerleri onda toplanıp yoğunlaşır. (...) Sözümlü ettiğim kent (Tokyo) şu ince aykırılığı sunar: bir merkezi olmasına bir merkezi vardır, ama bu merkez boştur. Tüm kent aynı zamanda hem yasak hem ilgisiz bir yerin, içinde hiç görünmeyen bir İmparator, yani, sözcüğün tam anlamıyla, kim bilir kim, yaşayan ve yeşillikler altında gizlenen, su hendekleriyle korunan bir konutun çevresinde döner. Her gün, bir mermi gibi hızlı, çevik, güçlü taksiler, görünmeyen görünür biçimi olan basık tepeliği bir kutsal "hiç"i gizleyen bu daireden kaçınır durur.<sup>26</sup>

---

23 Emmanuel Levinas, "Başka'nın İzi". *Sonsuza Tanıklık* içinde, ed. Zeynep Direk, çev. Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 136.

24 Kesinlikle "metin" ile karıştırılmamalıdır.

25 Batı doğaötesi olarak çevrilen şey, metin boyunca bahsedilen Batı metafiziğidir.

26 Roland Barthes, *Göstergeler İmparatorluğu*, çev. Tahsin Yücel, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 37.

Bu merkez olmayan merkez ya da boş merkez olarak Tokyo'nun şehir merkezi ile Batı'nın mutlak doluluk ile ölçtüğü şehir merkezi arasındaki farktır. Bu fark, Gadamer'in *Bildung* kavramındaki form verme işleminin merkezi, diyaloga katılanın "kendiliğinin" dışına çıktığında düştüğü merkez, tarihsel deneyimin merkezi ile Barthes'in hiçbir şeye form vermeyen diyalogun gerçekleşeceği bir merkezsizliğin farkıdır. Tokyo - bir yazı olarak Tokyo - anlamı sonsuzca erteleyen ve her zaman ona yaklaşanı sınırında ya da dışında tutan bir kenttir. Gadamer'in -Barthesçi anlamda söylersek- merkez kenti Nietzsche, Freud ve Heidegger hattından geçerek bir isme kavuşur:

Biz Nietzsche'den hakikatin/doğruluğun kendi-bilincinin kendinin-kesinliğiyle temellendirilmesinden kuşku duymayı öğrendik. Freud aracılığıyla, bu kuşkuları ciddiye almakla sonuçlanan heyecan verici bilimsel keşifler hakkında bilgi sahibi olduk. Ve Heidegger'in bilinc kavramı konusundaki temel eleştirisiyle Grek-Logos felsefesinden doğan ve modern dönemde özne kavramını merkeze yerleştiren kavramsal önyargıyı keşfettik. Bütün bunlar dünyanın "dillselliğine" kesin bir öncelik verdi. Hem ben bilinci illüzyonu hem de pozitif olgular kavramıyla ilgili bölünük karşısında, dilin merkezi konuma sahip aracılığının bizatihi kendisi verili olanın hakiki boyutu olduğunu ispatladı.<sup>27</sup>

Burada dilin bahsi geçen aracılığı olarak *Zwischenwelt* yalnızca aracılığı değil, iki dünya arasında ya da ara bir dünyada olmanın adıdır. Tam da Barthes'in şehir merkezleri üzerinden ele aldığı gibi, merkez olan bir merkez arayışı Gadamer'in felsefi hermeneutiğini kuşatmaktadır. Gadamer'in şehir merkezinin ismi "dil"dir. Ancak ilginç olan, Heidegger ile olduğu kadar Nietzsche ile de derinden bağ kuran Gadamer'in *el altında olma*/verili olma ve *keşfetme* ile anlamaya dair göndermeleri yalnızca Heidegger terminolojisi ile yapmasıdır. Yine bir Fransız düşünür ile karşılaştırma olanağı burada belirir. Michel Foucault'nun "Hakikat ve Hukuksal Biçimler" başlıklı konuşmasında Nietzsche'nin ölümünden sonra yayınlanan bir metnine atıfla ele aldığı kavram *Erfindung*dur.<sup>28</sup> Kavram, keşif ile yakın görülen ama aslında bütün anlamı değiştiren icat anlamına gelir. Gadamer'in ve Heidegger'in

---

27 Hans-Georg Gadamer, "Metin ve Yorum", s. 293.

28 Michel Foucault, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", *Büyük Kapatılma* içinde, ed. Işık Ergüden - Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 168-179.

*Zwischenwelt* ve *in-der-Welt-sein* ile mevcudiyet metafiziğine düştüklerini dile getiren Derrida'nın kastettiği şey budur.

### Gadamer ve Derrida

Derrida'ya geri dönülüp daire tamamlandığına göre, Richard Bernstein'in deyişiyle "asla gerçekleşmemiş konuşma"ya<sup>29</sup> temel olan kısma geçilebilir. Bu mesele, Gadamer'in yazı ve söz arasındaki ilişkide her zaman söze ağırlık vermesine gönderme yapmaktadır. Bunu, yazıyı diyalog ya da konuşma olarak ele alma girişimiyle yapmaktadır. Gadamer'e göre "yazılı bir konuşma için gerekli temel şart sözlü mübadelenin de temel şartı haline gelir. Her iki katılımcı da birbirlerini anlamaya çalışma iyi niyetine sahip olmalıdır".<sup>30</sup> Derrida'nın soracağı ilk soru bu bağlamda olacaktır: "İlk soru, (...) iyi niyet Kant'ın söylediği üzere, iyi irade[/niyet/isteme] dışında hiçbir şey mutlak olarak iyi/good değilse, irade nedir? (...) Zorunluluğu dahilinde bu konuşma tarzı belirli bir devre, yani irade[/niyet/isteme] hakkındaki metafizik çağa özgü bir konuşma değil midir?"<sup>31</sup> Gadamer'in buna cevabı ise şudur: "İyi irade/good will kavramıyla neyi kastettiğimi çok açık biçimde şöyle dile getirdim: benim için o Platon'un 'eumeneis elenkhoi' diye adlandırdığı şeye işaret eder".<sup>32</sup> Derrida'nın "iyi iradesi/niyeti/istemesi"<sup>33</sup> ile Gadamer'in iyi iradesi/niyeti/istemesi arasında açılan iki bin senelik boşluk dikkat çekicidir; bu da akla Derrida'nın "İnsanın Sonu" başlıklı metnini getirmektedir. Derrida orada böylesi bir boşluğun anlamına işaret etmiştir: "Her ne kadar tarih teması dönemin söyleminde mevcut olsa da, kavramların tarihi çalışılmamıştır; ve, örneğin, insan kavramı asla sorgulanmamıştır. Her şey sanki 'insan' göstergesinin hiçbir kökeni, tarihsel, kültürel dilbilimsel

---

29 Richard Bernstein, "The Conversation That Never Happened (Gadamer/Derrida)", *The Review of Metaphysics*, 61(3), 2008, 577-603.

30 Hans-Georg Gadamer, "Metin ve Yorum", s. 298.

31 Jacques Derrida, "Hans-Georg Gadamer'e Üç Soru". *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 321-322. Köşeli parantezler için bkz. Jacques Derrida, "Three Questions to Hans-Georg Gadamer": *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer - Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P. Michelfelder - Richard E. Palmer, çev. Diane P. Michelfelder - Richard E. Palmer, State University of New York Press, Albany, 1989, s. 52-53.

32 Hans-Georg Gadamer, "Jacques Derrida'ya Cevap", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002b, s. 326.

33 İrade yazan yerler isteme olarak okunması gerektiği kadar, niyet olarak da okunmalıdır burada.

sınırı hatta metafizik sınırı bile yokmuş gibi meydana gelmektedir".<sup>34</sup> Burada aynı soruyu yeniden formüle ederek, insan kavramı yerine iyi niyet kavramına taşımak gerekmektedir.

Öncelikle, "*eumenes*"'in Platon'a geldiği zamanda da bir tarihi olduğu ortaya çıkarılmalıdır ve *logos* tarafından nasıl düzenlenmiş olduğu ortaya konmalıdır. Bu noktada iyi irade olarak *eumenesin*, Erynislere bir ek, bir fazlalık olduğunu görmek önemlidir. İyi iradeli/istemli/niyetli<sup>35</sup> olanlar olarak düzenlenen ismin öç tanrıçalarına ait olması ve Derrida'nın sorusunun Gadamer ile açtığı tarihsel boşluğun gerisine uzanması çifte bir çatallanma/dikotomi yaratır. Bu da iyi niyet/düşünce ve intikam/suç arasında gerçekleşen bu çifte çatallanmanın kaynağı olarak *logosun* zafer ilan ettiği Oristeia öyküsüne gönderir. Öykü Erynislerde temsil edilen ölçüye gelmeyen adalet anlayışının *logosun* adaleti ile düzenlenmesi ile biter. Erynislere Eumenidler denmesi- isim değişikliği gibi görünen ama aslında imzadaki bir değişikliğe işaret eden bir talep olarak - gerektiği talebi de o öyküde ortaya çıkmaktadır. Derrida'nın peşine düştüğü *aporiaların*<sup>36</sup> bir biçimi ile karşı karşıya olduğumuz bu noktada belli olur. Derrida'nın ilk sorusunun sonundaki iyi niyet dışında mutlak bir iyi yoksa niyet nedir sorusu, retorik ya da Gadamer'in cevabında "onu kastetmemiştim" diyerek geçiştirebileceği basit bir soru değildir. Eumenes'in ön eki olan "eu"nun [iyi yun.] iyisinden başka hiçbir şey iyi değilse "*menos*"'un anlamı nedir? Tıpkı Levinas'a yapılan göndermedeki gibi, "aynı"lığın özdeşliği ortaya çıkmaktadır. İyi'den başka hiçbir şey mutlak olarak iyi olamaz. Ön ek olarak "eu-" Platon'un idealarından *agathon* [iyi] ile temasa geçmekte ve her isteme/irade/niyet bundan pay almaktadır. Gadamer'in Platon'a gönderme ile söylediği çürütülebilirliğime duyduğum iyi niyet, çürütülebilir olmanın getirdiği bir öç ile çatallanır. İstememe/irademe/niyetime bir öç eklenmekte ve bu öçten başka hiçbir şey iyi olamamaktadır. Ancak az önce de değinildiği üzere *eumenes* ve Erynis arasındaki değişiklik bir isim değil imza değişikliğidir. "Helios bile ölçülerini aşamaz. Aşarsa Dike'nin yardımcıları Erynisler onun peşinden ayrılmaz".<sup>37</sup> Erynisler, Dike olarak adaletin

---

34Jacques Derrida, "The Ends of Man", *Philosophy and Phenomenological Research*, 30(1), 1969, s. 35.

35 İngilizce'ye *well-minded ones* olarak çevrilmiş *Eumenidler* iyi bir doğaya sahip olanlar, iyi niyetli olanlar anlamlarına gelmektedir. Bkz. <https://www.lexico.com/en/definition/well-minded> (erişim tarihi: 12.11.2019)

36 Açmaz ya da geçit vermeyen yer anlamına gelen *aporia* Derrida'nın düşünce hattında önemli bir yere sahiptir.

37Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 223.

yardımcılarıdır. Bu yardımcıları bizzat Zeus'un logosu olarak işleyen Athena'nın kararı ile tahtlarından indirilmişlerdir. Bunun devamında Dike'nin yerini Platon'un *dikaioynes* [adil olma] almıştır. Diyalogun ortaya çıkışı ile Dike'nin *dikaioynes*ye dönüşümünün aynı andalığını farketmek önemlidir. Yani Erynisler birdenbire yerlerini eumenidlere bırakarak, Dike olarak adaleti, Zeus olarak logosa bırakmışlardır. İyi niyetin ya da iyi iradenin metafizik bir çağa özgülüğü budur.

Derrida'nın ikinci sorusu psikanalize, yani Gadamer'in Nietzsche ve Heidegger'in arasında yerleştirdiği isim olan Freud'a göndermelidir ve Nietzsche'yi vurgular:

Eğer biri psikanalitik hermeneutiği genel hermeneutiğe entegre etmek isterse, iyi irade-uzlaşmazlıkta bile konsensus/mutabakat şartı – ne iş görecektir? (...) kontekstin, hatta kontekst kavramının kendisinin ihlalinin, baştan sona bir yeniden yapılandırılmasını gerektirmeyecek midir? (...) bir soruna, psikanaliz tarafından gerçekleştirilen bir yoruma atıfta bulunuyorum. Böyle bir yorum, birinin ayırt etmek isteyebileceği bütün iç farklılıklarla birlikte Schleiermacher'den Gadamer'e uzanan diğer hermeneutik geleneğe değil, Nietzsche'nin yorumlama tarzına belki de daha yakındır. Profesör Gadamer bu yorum kontekstini bize “un vecu”, yaşanan diyalogdaki “yaşanmış/canlı deneyimi” [Lebenszusammenhang], yani yaşanan diyalogun yaşanan deneyimi diye adlandırdığı şeyin konteksti olarak tanımlıyor. (...) Bir külliyyatın kapanışı [la cloture d'un corpus] ile ilgiliydi. Bu konuyla ilgili kontekst nedir? Harfi harfine dile getirmek gerekirse, “bir kontekstin genişlemesi/genişletilmesi” ne olabilir? Bu sürekli bir genişleme mi yoksa bir süreksiz/kesintili yeniden-yapılanma mıdır?<sup>38</sup>

Bu soruya Gadamer'in cevabı ise şöyledir:

Psikanalitik yorum, birinin söylemek istediği şeyi anlamayı denemez, bunun yerine, kişinin söylemek istemediği ya da hatta kendisine itiraf etmek istemediği şeyi anlamayı dener. / Keza ben de bunu bir çatlak/gedik, bir kopuş/ tahrif olarak görüyorum ve anlama yöntemiyle aynı şey olmadığını düşünüyorum. (...) Uyumlu uzlaşmayı ima eden ve bir şeyin ne anlama geldiğine ilişkin “doğru”yu tanımlayan hakikat kavramının bizatihi kendisi,

---

38Jacques Derrida, “Hans-Georg Gadamer'e Üç Soru”, 2002, s. 322.

Nietzsche'den beri artık kabul edemeyeceğimiz naif bir fikirdir. / Hiç şüphesiz bu yüzdendir ki Derrida benim yaşanan/canlı kontekst [Lebenszusammenhang] fikrimin, özellikle de yaşanan/canlı diyalog fikrimin temel yerini problemlili buluyor. Bu mübadele (...) formundadır ki hakiki bir karşılıklı anlama homologia üretebilir. / (...) Bu kesinlikle hiçbir suretle bir metafizik türü değil, aksine, eğer bana soru yöneltmek istiyor ise, Derrida dahil, diyalogdaki partnerlerden birinin kaçınılmaz şekilde varsaydığı bir önkabul/varsayımdır.<sup>39</sup>

Gadamer'in cevabında *good will*'in *will*'inin isteme anlamı, Derrida'nın ilk sorusu ile Gadamer'in cevabını da birbirine bağlar. Derrida'nın niyet kendi başına nedir sorusu Gadamer tarafından -örtük bir biçimde - hiçbir şey değildir olarak cevaplanmıştır. Yine ilk soruyla bağlantılı olarak Derrida'nın işaret ettiği Kantçı iyi irade/[isteme] kavramı, Gadamer tarafından sahiplenilmiş ve "eumeneis elenchoi"nin yerine geçmiştir - Verstehen'in yerini alma anlamında düşünülürse "eumeneis elenchoi"yi Gadamer anlamıştır. Derrida'nın sorusu psikanalizden tam da Gadamer'in anladığı anlamda Gadamer'e söylemek istemediği/kastetmediği şeyi söylettirmiş ve yine kendisi tarafından işitilmiştir. Gadamer tam da kaçtığı yerde yakalanmış, ancak Derrida'yı da yine aynı yerde yakalamıştır. Cevap hem Gadamer'i hem de Derrida'yı Gadamer'in diyalogdaki soru-cevap fikrine bağlar: "Bir tarihsel metnin yorumun nesnesi haline gelmesi, yorumcuya soru yöneltmesi anlamına gelir. Bu yüzden yorum daima yorumcuya yöneltilen soruyla ilişkiyi gerektirir. Bir metni anlamak bu soruyu anlamak demektir".<sup>40</sup> Burada tarihsel metin, Derrida'nın "eumeneis elenchoi"yi tarihe bağlayarak sorduğu Kant'ın iyi niyet/isteme kavramıdır. Gadamer'in soruyu anlayıp anlamadığının cevabı bulunamaz olsa da sorunun cevabını verdiği açıktır.<sup>41</sup>

---

39 Hans-Georg Gadamer, "Jacques Derrida'ya Cevap", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002b, s. 326-327.

40 Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem Cilt II.*, çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, s. 152.

41 Bu konuda benim burada yürüttüğüm tartışmalara benzer tartışmalar mevcuttur. Psikanalizin iyi niyeti tahrif ettiği ve Derrida'nın kasıtlı bir yanlış anlama ile "hermeneutik psikanaliz"e gönderme ile soru sorması için bkz. Philippe Forget, "Argument(s)", *Dialogue and Deconstruction The Gadamer - Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P. Michelfelder - Richard E. Palmer, çev. Diane P. Michelfelder, University of New York Press, Albany, 1989, s. 133-135. Diğer taraftan ise diyalogun (özellikle soru-cevap olarak) olasılığına dair Derrida'nın şüphesi doğrultusunda psikanalize yöneldiğine dair tartışma için James Risser, "Two Faces of Socrates: Gadamer/Derrida": *Dialogue and Deconstruction The Gadamer - Derrida Encounter*



Ancak ikinci soruya cevabın can alıcı kısmı, Gadamer'in diyalogun forumunu mübadele biçimi olarak ele aldığını dile getirmesidir. Gadamer'in mübadele fikrinin Batı metafiziğine ait olduğu Fransız antropoloji tartışmaları iyi bir kanıt oluşturur. Derrida'nın da bir parçası olduğu tartışmanın üç büyük uğrağını sırasıyla Marcel Mauss, Georges Bataille ve Derrida oluşturur. Marcel Mauss'un *potlach* teorisi mübadelenin değil bağış ekonomisi adı verilen bir ekonomi formunu açığa çıkartmış, Bataille ise harcanmak zorunda olan fazlalığın izini sürerek bu ekonomik biçimin yeniden canlandırılmasını ya da hala canlı olduğu yerlerin ele alınması talebini dile getirmiştir.<sup>42</sup> Para ekonomisinin mübadele formuna karşı armağanın harcama formu, Fransız felsefesinin diğer önemli isimlerinin sistemlerinde açık ya da örtük bir şekilde bulunabilir. Bu nedenle Gadamer'in "metafizik türü değil" olarak işaretlediği şey bizzat metafizik türü olarak açığa çıkar. Bu da Gadamer'i, hakikatin ölçeceği doğrunun naifliği dediği şeyin ortasına düşürür. Bunun nedeni Gadamer'in bir hakikatten bahsetmiş olması değildir, daha çok Derrida'nın işaret ettiği gibi kavramların tarihini çalışmama halinden kaynaklıdır. Hakikat başka isimler ile ancak yine de tek bir imza ile karşımıza her yerden çıkabilecek ve dilin içerisine yayılmış bir şeydir. Gadamer'in bu cevabında çıktığı hali ise mübadeledir.

## Sonuç

Sonuç niyetine, Gadamer ile Derrida arasında geçen son soruya odaklanarak Derridacı bir perspektiften kapatmak uygun görünüyor. Üçüncü sorunun ilk iki sorudan farkı, sorunun hem formülasyonunun hem de içeriklerinin ilk iki soruda verili olmasıdır. Derrida'nın ilk sorudaki iyi niyet düşüncesini ve ikinci sorudaki kontekstin genişlemesinin sınırı üçüncü soruda yeniden formüle edilir. Üçüncü sorunun farkı, psikanalitik sürecin hiç dahil edilmediği bir durum tasarlamasıdır: "Verstehen'in ön şartının, *ahengin*<sup>43</sup> sürekli olmasından uzak, *ahengin/uyumun* kesintiye uğraması mı

---

içinde, ed. Diane P. Michelfelder – Richard E. Palmer, University of New York Press, Albany, 1989, s. 183-184.

<sup>42</sup> Georges Bataille, *Lanetli Pay*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010; Jacques Derrida, *Given Time: I. Counterfeit Money*, çev. Peggy Kamuf, University Of Chicago Press, Chicago, 1994; Marcel Mauss, *Armağan Üzerine Deneme*, çev. Nihan Özyıldırım, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.

<sup>43</sup> İngilizce çevirisinde *rapport* olarak çevrilen sözcük uyum, ahenk, dostça ilişki anlamlarına gelmektedir. *Harmony* sözcüğünü anırtmakla beraber özellikle dostça ilişki karşılığının Gadamer açısından önemi düşünüldüğünde farkının görülmesi önemlidir.

yoksa belirli bir kesintiye uğrama *ahengi* mi, yani bütün aracılığın askıya alınması mı olup olmadığı sorulabilir".<sup>44</sup> Bu noktada cevap Gadamer'in ufuklar üzerine söyledikleri ile daha iyi bir şekilde cevaplanabilir. Gadamer açısından bu her zaman tarihsel deneyimin bir parçasıdır. "Metin ve Yorum" boyunca da sıkça tarihsel deneyime gönderme yapılmıştır. Gadamer şimdi ile geçmiş ve şimdi arasındaki ufuk fikrini şöyle açıklar:

Aslında şimdinin ufku biz sürekli önyargılarımızı test etmekte olduğumuzdan hep şekillenme/ oluşma süreci içindedir. Bu test etme işleminin önemli bir bölümü geçmişle karşı karşıya kalma ve içinden geldiğimiz ufku anlama faaliyeti sırasında gerçekleşir. Bu yüzden, şimdinin ufku, geçmiştiz şekillenemez. Kazanmamız gereken tarihsel ufuklar dışında, şimdinin kendi başına izole edilmiş ufku olamaz. *Aksine anlama daima kendi başlarına var oldukları farzedilen bu ufukların kaynaşmasıdır.* Biz bu ufuk türünün gücüne daha önceki zamanlardan, onların kendileri ve miraslarıyla ilgili naifliklerinden aşınayız. Bir gelenekte bu kaynaşma süreci arkası gelmeksizin devam eder; çünkü, eski ile yeni açıkça biri diğerinden hareketle anlaşılmaksızın yaşama/yaşanma değerine sahip bir şeyde iç içe geçerler.<sup>45</sup>

68

Gadamer'in ufuk ve ufukların kaynaşması fikri, kontekstin kesintisiz bir şekilde genişlemesini göstermez, Fikir daha çok, önyargılarımızı her test edişimizde ufuklar çokluğu içerisinde hareket ettiğimizi gösterir. *Verstehen*'in her devreye girişinde, kendimizi yabancı bir toprağa (yeni olana) atarak geçmişin tarihsel ufuklarını kendimizde kaynaştırırız. Bu kesintiler ve sınamalar Derrida'nın kopuş/tahrif fikrine karşı Gadamer'in her zaman süreklilik düşüncesine sahip çıktığını gösterir. Bu kendimizde kaynaştırdığımız ufuklar geleceğe dair yeni ufuklar üreterek sürekliliğine devam eder. Gadamer'in bu düşüncesine cevap ise Derrida'nın konukluk üzerine düşüncelerinde bulunabilir. Çünkü en nihayetinde hermeneutik deneyim, tarihsel deneyim ve ufukların kaynaşması düşüncesinin temel koşulu olan iyi niyet, yabancı ya da öteki ile ilişkinin koşulunu belirlemektedir. Yukarıda da gösterildiği gibi, iyi niyetin her zaman ölç ile tarihsel bir bağı vardır. Gadamer'in ufukların kaynaşması fikrindeki tarihsellikte de benzer bir şekilde gelenek ile yeni olan, ben ile ben olmayan arasında, yani kısaca ufukların kaynaşma *eşiğinde* bekleyen bir tehlike vardır. Çünkü diyalog her zaman ben ve öteki arasında geçen, bir yabancının benim

---

44 Jacques Derrida, "Hans-Georg Gadamer'e Üç Soru", 2002, s. 323.

45 Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem Cilt II*, s. 61-62.

kendiliğimde misafir edilmesini sağlayan mekânı kurar. Bu da Derrida'nın yine bir Alman düşünür olan Kant üzerinden okuduğu şey ile anlaşılır ve bu metinde iyi niyete dair yapılan tartışmayı haklı çıkartır: "*Hospitalität*, (...) karşıtını, kendi bedeninde kendisinin çelişkisi olarak barındırdığı ve üzerinde bolca konuşacağımız istenmeyen misafir olan konuksevmezliği (*hostilité*) kendisinde parazit olarak barındıran Latince sözcük".<sup>46</sup> Bu sözcük, Kant'ın bir hak olarak gördüğü konukseverliği incelemek üzerine kullanılan sözcüktür. Derrida öncelikle bunun hukuksal bir mesele olduğunu belirterek başlar. Dışarıdan gelmiş olması dolayısıyla bir yabancıнын bir toprakta - gelenek olarak da işitilebilir - düşmanlık görmeden kalma hakkı. Bu hak ancak "ben" ile benin kendisine toprak olarak kendi ufkunda kaynaştırarak geleceğe projekte ettiği ufuk ile karşılaşma izni verilen "öteki"nin ya da yabancıнын mevcudiyeti ile ortaya çıkar. Burada "ben" "ağırlamanın koşullarını evin patronunun, kabul edenin, kendi evinde, kendi devletinde, kendi ulusunda, kendi kentinde efendi olanın, kendi evinde efendi olarak kalanın tanımladığı yerde; dolayısıyla koşulsuz ağırlamanın, kapıyı koşulsuz olarak geçmenin olmadığı yerde yapar".<sup>47</sup> Gadamer'in "kendisi" olarak yaptığı ve diyaloga "aynı"lık ya da özdeşlik zemininden "eumeneis elenchoi" ile gerçekleştirdiği şeyin bir gösterimidir bu. Gadamer diyaloga girecek olan "ben"i geleneğe, önyargılara, kendi mevcudiyetinin dışına çıkararak ve mevcudiyetinin sınırını genişletmeye göre tanımlayarak yapmaktadır bunu. "Kapıyı koşulsuz geçme"nin olmadığı yer eşiktir. Derrida'ya göre bu eşik ve eşikte olma, konukseverliğin ne demek olduğunu bilmediğimiz kapı figürü üzerinden anlatımıdır. Dikkat edilirse eşikte duran Gadamer'in diyalogunun "ben" tarafı değil, yabancı/öteki tarafıdır. Eşikten geçmek zorunda olan ve iyi niyete mazhar olacak olan odur. Zaten Gadamer ufukların kaynaşmasında bunu belli eder: "Bu kaynaşmayı düzenli şekilde gerçekleştirmek tarihsel olarak etkin bilinç diye adlandırdığımız şeyin görevidir".<sup>48</sup> Bu görevin yabancı/öteki ile olan ilişkisi ufuk yerine eşğin problem edinilmesini gerektirir.

Eşik demek 'daha değil' demektir. (...) İki türde nedenden ötürü ortaya çıkan bir 'daha değil'dir bu: bir yanda hukukun, ulusal ya da uluslararası hukukun dizgesi yer alıyor, (...) öbür yanda ve her şeyden önce, "daha değil" daima gelecekte hâlâ gelecek olarak

---

46 Jacques Derrida, "Konuksev(-er/-mez)lik", *Pera Peras Poros* içinde, ed. Ferda Keskin - Önay Sözer, çev. Ferda Keskin - Önay Sözer, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 46.

47 A.g.e., s. 47.

48 Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem Cilt II*, s. 63.

kalanın, konukluktan gelenin, konukluk deyince konukluk adıyla kalacak olanın boyutunu da tanımlayabilir. (...) "Konukseverliğin ne olduğunu daha bilmiyoruz" dediğimiz zaman bundan aynı zamanda daha kimin ve neyin geleceğini bilmediğimizi anlıyoruz.<sup>49</sup>

Bu eşik, iyi niyetin eşiği olarak, henüz hiçbir yabancıyı aşmadığı bir eşik olarak durmaktadır, yani diyalog asla gerçekleşmemiştir çünkü henüz gelen kimse yoktur. Yanılabilir olma anlamında iyi niyet, tekil bir geleneğin kendisine gösterdiği iyi niyet olarak yabancıyı, eşiğine geleni, konuğunu beklemektedir. Dahası, iyi niyette de olduğu gibi kendi yapısını söken bir taraf, bir parazit vardır. Kendisine kayıtlı olan öç, her iyi niyet uygulamasında kendi yapısını sökmektedir. Gadamer'in ufkunu oluşturan iyi niyet, bizzat kavrama kayıtlı olan öç ile kendi yapısını her uygulamasında sökmektedir. Bu nedenle Gadamer-Derrida karşılaşması, gerçekleşmiş ya da gerçekleşmemiş bir karşılaşma olmanın ötesinde, tıpkı buradaki gibi ufuklara kayıtlı eşiklerin, iyi niyete kayıtlı öcün ya da Gadamer'e kayıtlı Derrida'nın uygulaması olarak işlemektedir.

---

49 Jacques Derrida, "Konuksev(-er/-mez)lik, s. 60.

### KAYNAKÇA

- Bataille, Georges, *Lanetli Pay*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.
- Barthes, Roland, *Göstergeler İmparatorluğu*, çev. Tahsin Yücel, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Bernstein, Richard, "The Conversation That Never Happened (Gadamer/Derrida)", *The Review of Metaphysics*, 61(3), 2008, s. 577-603. <http://www.jstor.org/stable/20130978> adresinden alınmıştır
- Derrida, Jacques, "The Ends of Man", *Philosophy and Phenomenological Research*, 30(1), 1969, s. 31-57.
- Derrida, Jacques, "Three Questions to Hans-Georg Gadamer": *The Gadamer – Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P. Michelfelder – Richard E. Palmer, çev. Diane P. Michelfelder – Richard E. Palmer, State University of New York Press, Albany, 1989, s. 52-54.
- Derrida, Jacques, *Given Time: I. Counterfeit Money*, çev. Peggy Kamuf, University Of Chicago Press: Chicago, 1994.
- Derrida, Jacques, "Konuksev(-er/-mez)lik", *Pera Peras Poros* içinde, ed. Ferda Keskin – Önay Sözer, çev. Ferda Keskin – Önay Sözer, Yapı ve Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 45-71.
- Derrida, Jacques, "Hans-Georg Gadamer'e Üç Soru". *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 321-323.
- Derrida, Jacques, "İmzaları Yorumlamak (Nietzsche/Heidegger): İki Soru", *Nietzscherin Şöleni* içinde, ed. Ali Utku – Mukadder Erkan, çev. Ali Utku – Mukadder Erkan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2011, s. 115-136.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Forget, Philippe, "Argument(s)", *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P. Michelfelder – Richard E. Palmer, çev. Diane P. Michelfelder, University of New York Press, Albany, 1989, s. 129-149.
- Foucault, Michel, "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", *Büyük Kapatılma* içinde, ed. Işık Ergüden - Tuncay Birkan, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 163-278.
- Gadamer, Hans-Georg, "Destruktion and Deconstruction", *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P.

Michelfelder – Richard E. Palmer, çev. Geoff Waite – Richard E. Palmer, State University of New York Press, Albany, 1989a, s. 102-113.

Gadamer, Hans-Georg, “Hermeneutics and Logocentrism”, *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P. Michelfelder – Richard E. Palmer, çev. Diane P. Michelfelder – Richard E. Palmer, State University of New York Press, Albany, 1989b, s. 114-125.

Gadamer, Hans-Georg, “Text and Interpretation” *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P. Michelfelder – Richard E. Palmer, çev. Diane P. Michelfelder – Richard E. Palmer, State University of New York Press, Albany, 1989c, s. 21-51.

Gadamer, Hans-Georg, “Metin ve Yorum” *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002a, s. 284-319.

Gadamer, Hans-Georg, “Jacques Derrida'ya Cevap”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002b, s.325-328.

Gadamer, Hans-Georg, “Hermeneutik ve Logosentrizm”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde, ed. Hüsamettin Arslan, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002c, s.329-342.

Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem Cilt I.*, çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008.

Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem Cilt II.*, çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.

Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.

Risser, James, “Two Faces of Socrates: Gadamer/Derrida”: *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter* içinde, ed. Diane P. Michelfelder – Richard E. Palmer, University of New York Press, Albany, 1989, s. 176-185.

Levinas, Emmanuel, “Başka'nın İzi”. *Sonsuza Tanıklık* içinde, ed. Zeynep Direk, çev. Erdem Gökyaran, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s.129-146.

Mauss, Marcel, Armağan Üzerine Deneme, çev: Nihan Özyıldırım, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.

# FELSEFENİN TRAJİK İYİMSERLİĞİ

Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN\*

## ÖZ

*İnsan fenomenlerinden biri olan acının evrenselliği, acıyı sadece psikolojik ya da fiziksel değil aynı zamanda yaşamsal bir olgu olarak da ele almayı gerektirmektedir. Acının evrenselliği, bizi aynı zamanda, bütün insanlarda ortak olan fenomenleri inceleyerek insan varoluşunu açıklamaya çalışan felsefi antropolojiye götürür. Acı, felsefeyle değerlendirildiğinde, insanı kendi içine bakmaya yönelterek varoluşu, hayatın ve şeylerin anlamı hakkında düşündürür. Böylece, acı trajik bir yazgı olmaktan çok daha fazlası haline gelir.*

*Bu makalede, felsefenin psikolojik acıyı iyileştirici etkisi, felsefe ve acı arasındaki ilişki, felsefi antropolojinin ışığında ve trajik kavramı çerçevesinde ele alınacaktır. Ayrıca, bir acı çözümlemesinin felsefeden bağımsız yapılamayacağı iddiası tartışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Acı, psikolojik acı, trajik, felsefe, felsefi antropoloji

## THE TRAGIC OPTIMISM OF PHILOSOPHY

### ABSTRACT

*The universality of pain, which is one of the human phenomena, necessitates addressing pain not only as psychological or physical but also as a vital phenomenon. The universality of pain leads us to philosophical anthropology, which at the same time examines the phenomena common to all humans and tries to explain human existence. Pain, when evaluated in philosophy, makes us think about our own existence and the meaning of life and things. Thus, the pain becomes much more than a tragic destiny.*

*In this article, the healing effect of philosophy on psychological pain and the relationship between philosophy and pain will be discussed in the light of philosophical anthropology and the concept of tragic. Furthermore, the argument that a pain analysis can not be made independent of philosophy will be discussed.*

**Keywords:** Pain, psychological pain, tragic, philosophy, philosophical anthropology

---

\* Dr. Öğretim Üyesi, Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü  
*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*  
2019 Güz, sayı: 28, ss. 73-86 *Fall 2019, issue: 28, pp.: 73-86*  
Makalenin geliş tarihi: 30.07.2019 *Submission Date: 30 July 2019*  
Makalenin kabul tarihi: 25.10.2019 *Approval Date: 26 October 2019*  
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> *ISSN 2618-5784*

## Giriş

Var olmak mı, yok olmak mı bütün sorun bu diye başlar ve düşüncemizin katlanması mı güzel, zalim kaderin yumruklarına, oklarına. Yoksa direktip bela denizlerine karşı, dur, yeter demesi mi diye sorar. Ve sonra da ölmek, uyumak sadece. Düşünün ki uyumakla yalnız bitebilir bütün acıları yüreğin, çektiği bütün kahırlar insanoğlunun, der Shakespeare'in Hamlet'i.<sup>1</sup> Anton Çehov'un Sonya'sı ise, ne yapabiliriz yaşamak gerek, yaşayacağız, çok uzun günler, boğucu akşamlar geçireceğiz, alınyazımızın bütün sınavlarına sabırla katlanacağız<sup>2</sup>, diye seslenir sıkışıp kaldığı dünyasının içinden. Sıkışıp kaldığımız dünyamızın bir benzerinden. Bazen, onların da söylediği gibi, işler yolunda gitmez, günler uzun, akşamlar boğucu ve yürekler acıyla dolu olur. Sebebi kendimizden ya da dışımızdaki herhangi bir şeyden kaynaklanan bir mutsuzluk sarar benliğimizi. Hemen hepimiz, hemen hepimizi esir alan bu mutsuzluktan kurtulmak, acıdan özgürleşmek isteriz. Bunu bize sağlayacak olan her neyse, ondan yardım bekleriz. Acı ve mutsuzluk, ne yazık ki, sadece tiyatro oyunlarında, romanlarda ya da filmlerde değil, insanın olduğu her yerde karşımıza çıkar. Takiyettin Mengüşoğlu, "felsefi antropolojinin sorusunun, bütün insan grupları arasında ortak olan, bütün insanlarda taşıyıcı olan, ağır basan, önemli olan, onlarda hiçbir zaman eksik olmayan nedir?"<sup>3</sup> olarak ifade edebileceğini belirtir. Acı ve mutsuzluk da, daha doğrusu acı çekme ve mutsuz olma özelliği de bütün insanlarda karşımıza çıktığı için, felsefi antropolojinin konusu içinde yer alır ve bu nedenle de sadece psikolojik ve sosyolojik olarak değil, felsefi antropoloji bağlamında da incelenmelidir.

74

## Acının Evrenselliği

Ortega y Gasset, insanın hep uçurumlar arasında yürüdüğünü ve istese de istemese de en sahici zorunluluğunun dengesini korumak olduğunu belirtir<sup>4</sup>. İnsanın acı çekme, mutsuz olma, yolunu kaybetme özelliğinin evrenselliğini de şu sözleriyle anlatır:

"...dahası, öbür tüm canlılardan farklı olarak, kendini yitirme, varoluşun ormanında, kendi iç dünyasında yitme yetisi onun oluşumsal özelliğidir ve bu korkunç yitme duygusu sayesinde,

<sup>1</sup> Shakespeare, William, Hamlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974, s. 73.

<sup>2</sup> Çehov, Anton, Bütün Oyunları I, çev. Ataul Behramoğlu, Adam Yayınları, İstanbul, 2000, s. 143.

<sup>3</sup> Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017, s. 48.

<sup>4</sup> Gasset, Jose Ortega y, *İnsan ve "Herkes"*, çev. Neyire Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, s. 46.



insan var gücüyle harekete geçerek kendi benliğini yeniden bulmaya çabalar. Kendini yitmiş duyma yeteneği ve tedirginliği, insanoglunun trajik yazgısı, aynı zamanda da yüce ayrıcalığıdır.”<sup>5</sup>

Böylece, kendini yitmiş duymayı, bu yitimin beraberinde getirdiği acıyı ve mutsuzluğu, sadece insana özgü trajik bir yazgı değil, aynı zamanda bir ayrıcalık ve yetenek olarak belirler ve acı çekişimizin, mutsuz oluşumuzun, kendimizi yitmiş duyuşumuzun nedenini felsefi antropoloji açısından insanın varoluşsal bir özelliği olarak ortaya koyar. Artık acı, sadece psikolojik değil, aynı zamanda varoluşsal ve yaşamsal bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Acı ve mutsuzluk, varlığımıza sıkı sıkıya bağlıdır. Miguel de Unamuno için de acı, insan varoluşundan, bütün bir yaşam boyunca süren, insanın kendini anlama ve tanıma yolculuğundan ayrı düşünülemez. *Yaşamın Trajik Duygusu*'nda acının insan varoluşuyla bağını hatta neredeyse insanın acısız kendisi bile olamayacağını anlatır:

“Acı, bilincin yoludur ve yaşayanlar onunla kendilerinin bilincine sahip olurlar. Çünkü kendinin bilincine sahip olmak, kişiliği olmak, kendini bilmek ve kendini öteki insanlardan ayrımlı duyumsamaktır, bu ayrımsama duygusu da bir sarsıntıyla, az çok şiddette acıyla, kendi kendinin sınırını bilmek duygusuyla gelir... Ve varolduğumuzu nasıl biliriz az ya da çok acı çekmeden? Acı çekmeden başka türlü nasıl kendimize döner, düşünsel bilinç ediniriz? Neşelendiğimizde kendimizi unutturuz, var olduğumuzu unutturuz; başka bir varlığa dönüşürüz, yabancı bir varlığa, kendimizin yabancı oluru. Ve ancak acı ile yeniden kendi kendimiz olur, kendimize döneriz.”<sup>6</sup>

Unamuno ile birlikte acı, bir kez daha insan hayatının vazgeçilmezi ve aynı zamanda Ortega y Gasset'nin belirttiği gibi yüce bir ayrıcalığı olarak ortaya çıkar.

Trajik bir yazgı ve yüce bir ayrıcalık olarak tanımlanan acı, antropolog David le Breton tarafındansa, insanı kendisinden koparması ve sınırlarıyla yüz yüze getirmesi anlamında, kutsal bir yara olarak adlandırılır.<sup>7</sup> Fakat bu yara, o kadar da masum değildir, ad koymanın mümkün olmadığı bir acımasızlıkla yakar. Le Breton, acının yakıcılığından söz ederken, moral bir denetim altında tutulduğu ya da aşıldığı takdirde, insanın bakışını genişlettiğinin, yaşamın bedelini, geçip gitmekte olan anın tadının çıkarılması

<sup>5</sup> Gasset, İnsan ve “Herkes”, s. 51

<sup>6</sup> Unamuno, Miguel de, *Yaşamın Trajik Duygusu*, çev. Osman Derinsu, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 139.

<sup>7</sup> Le Breton, David, *Acının Antropolojisi*, çev. İsmail Yerguz, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 16.

gerekliliğini hatırlattığının da altını çizer. Le Breton için her şey, insanın ona yüklediği anlama bağlıdır.<sup>8</sup> İşte bu anlam, hayata ve yaşadıklarımıza, acıya, mutluluğa ve mutsuzluğa yüklemeye çalıştığımız bu anlam, bizi felsefeye, acı ve mutsuzluğun felsefeye ilişkisine, felsefenin tesellisine götürecektir.

### Felsefenin Tesellisi

Eğer felsefe, vatan haini olarak suçlanan ve yargılanmadan zindana atılan, orada idamını bekleyen Romalı filozof Boethius'un karşısına çıktığı gibi, insanoğlunun çektiği bütün acıların ancak uyumakla ve uykuya benzeyen ölümle sona ereceğini düşünen Hamlet'in karşısına çıksaydı ve Hamlet de ona kendi kaderini şikayet edip, kaderin kendisine büyük bir oyun oynadığından yakınsaydı, felsefe, ona da, Boethius'a söylediğini tekrar eder, tedavi olmak istiyorsa, yarasını açması gerektiğini belirtir ve onu kendi içine bakmaya yönelterek, orada yerleşik olan doğruyu yeniden keşfetmesine olanak tanır.<sup>9</sup> Sonra da şöyle sorardı:

76

"Ey ölümlü insan, seni böyle hüzne, kedere boğan ne? Bana öyle geliyor ki yeni ve alışılmamış bir şeyle karşılaştın. Kaderin sana karşı değiştiğini sanıyorsun ama yanılıyorsun. O hep böyle yapar, doğası böyle onun... Onu onaylıyorsan, davranış şekline uymaya çalış ve şikayet etme. Hainliğinden dehşete kapılıyorsan, onu küçümse ve öldürücü oyunlarını oynarken at başından kurtul. Şimdi bunca üzüntüye boğulmana neden olan talihsizlik, kesinlikle huzura ermenin de kaynağı olacak."<sup>10</sup>

Boethius'la böyle konuşan felsefe, acının, o kutsal yaranın ve trajik yazgının karşısında kendinden son derece emindir. Yeter ki acı çeken insan, ona yarasını açsın, yüzünü ona dönebilsin ve bütün varoluşuyla yüzleşmeye, düşünmeye, şeylerin altındaki anlamı keşfetmeye cesaret edebilsin.

Vücudun herhangi bir yerinde hissedilen fiziksel acı, bir rahatsızlığın ya da hastalığın nedeni değil, sonucudur. Acı hastalığa neden olmaz. Hastalık olduğu için acı var olur. Hastalık bir sebepten vücutta bulunmaktadır ve şimdi kendini acı olarak belli etmiştir. Hamlet'in, Sonya'nın ya da herhangi birimizin psikolojik acısı için de böyle olduğunu, yani acının bir sonuç olduğunu düşünecek olursak, bir insanın böyle ya da şöyle hissedişinin, acının ortaya çıkışının nedenine bakmak gerekmektedir.

<sup>8</sup> Le Breton, *Acının Antropolojisi*, s. 16

<sup>9</sup> Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 30-59.

<sup>10</sup> Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, s. 93

Psikolojik acının kökeninde, bir olan biten ve bu olan bitene verilen anlam yatmaktadır. Hamlet'in bunca acısının, Sonya'nın yüreğinin daralmasının nedeni, öyle değil de böyle düşünmeleri ve yaşadıklarına verdikleri anlamdan başkası değildir. Anlamsa, felsefenin işidir. Şeylerin neliğini araştıran felsefe, her neyi kendine konu ediniyorsa edinsin önce anlamı nedir sorusunu sorar. Hatta Nermi Uygur, felsefe çalışmalarında "... anlamı nedir?" soru tipine girmeyen bir sorunun yerinin olmadığını söyler.<sup>11</sup> Acıyla uğraşan, acıyı dindirmeye çalışan bir insan, acıyı ve acının nedenini anlamaya çalışan insandır ve bu insan, anlamak için felsefe yapmak, yani kendi varlığıyla, dünyayla, yaşamla ve ölümlle hesaplaşmak zorundadır. Bu nedenle, bir acı çözümlemesi, felsefeden bağımsız yapılamaz.

Psikanalist Juan-David Nasio da kendini, kendiliğinden hiçbir anlam taşımayan acıya bir anlam kazandırmaya çalışan bir psikanalist olarak nitelerken, acının içinde ne bir değer ne de bir anlam taşımadığını, acıyı hafifletmek için acıyı başka bir şeyin ifadesi gibi düşünmek ve onu bir sembol haline getirerek içinde bulunduğu gerçeklikten çıkarmak gerektiğini belirtir.<sup>12</sup> Nasio, kendi içinde bir gerçeklik, acımasız, düşmanca ve yabancı bir duygu olan acıya, simgesel bir değer yüklemenin acıyı dayanılır kılan tek terapi yolu olduğunun altını çizerken, psikanalistin, hastanın sindirilemeyen acısını karşılayan ve bu acıyı sembolleştirilmiş bir acı haline getiren bir aracı olduğunu ifade eder.<sup>13</sup> Bu sözleriyle Nasio, psikanalistin aslında acıya dair bir felsefi çözümleme yaptığını, acıya kavramsal olarak yaklaşarak, hastanın onu doğru değerlendirmesine yardımcı olduğunu, yani acıyı anlamlandırmak ve hafifletmek için felsefeden yararlandığını itiraf eder.

Filozof ve psikiyatrist Karl Jaspers de, Epiktetos'un felsefenin kaynağı, kendi yetersizliğini ve güçsüzlüğünü bilmektir sözünden hareketle, peki ben güçsüzlük içinde kendi kendime nasıl yardımcı olabilirim diye sorar. Jaspers'in cevabı şöyledir:

"Burada, benim erkim içinde bulunmayan her nesneyi, kendi gerekimi içinde pek de ilgi duymadan gözlemlerim; buna karşın, benim içimde olanı, sözgelişi bilgeliği ve tasarımlarımın içeriğini düşünceyle açıklığa ve özgürlüğe kavuştururum."<sup>14</sup>

Bir tasarım olarak, bizim içimizde olan olarak acı da düşünceyle, felsefeyle açıklığa ve özgürlüğe kavuşturulmayı beklemektedir. Jaspers için felsefenin kaynağı, bir varlık karşısında şaşkınlık duyma, kuşku ve yitmişliğin

<sup>11</sup> Uygur, Nermi, *Felsefenin Çağırısı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 51.

<sup>12</sup> Nasio, Juan-David, *Aşk Acısı*, çev. Hatice Bakanlar, Canan Coşkan, İmge Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 21

<sup>13</sup> Nasio, *Aşk Acısı*, s. 21

<sup>14</sup> Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s. 52

bilincine varmadır ve her durumda felsefe insanı kavrayıcı bir sarsıntıyla başlar.<sup>15</sup> Bir anlamda, felsefeyi başlatan varoluşun insana özgü acısıdır, bilinemezliğin, kararsızlığın ya da yetersizliğin sıkıntısıdır ki insanı felsefe yapmaya zorlar. Yani, felsefe acının varlığıyla başlar ve görevini tamamladığı, acıyı açıklığa kavuşturduğu, acının anlamını bulduğu zaman da o acıya son verir, en azından onu hafifleterek katlanabilir hale getirir.

Bütün bunlara rağmen, yani, acıyla karşılaştığında, acı çeken kişinin ya da ona yardım edenin yaptığı aslında felsefi bir çözümleme olmasına rağmen, böyle bir durumda felsefeden bilinçli olarak yardım almak, ya da aslında işin içinde felsefenin olduğunu bilerek davranmak az kişiye özgüdür. Oysa felsefe, ruhun fırtınalarını dindirmeyi, açlığı ve hastalığı gülererek karşılamayı, birtakım uydurma münecim işaretleriyle değil, doğal ve somut yollarla öğretmeye çalışır ve gamlı ve buz gibi soğuk bir yüz içimizde felsefenin barınmadığına alamettir.<sup>16</sup>

Düşünmenin ve felsefenin, yaşam için, bütün acılarına ve mutsuzluklarına rağmen yaşayabilmek için ne kadar elzem olduğu en iyi ifade edenlerden biri olan Ortega y Gasset için, düşünmemiz yaşamayı başarabilmek içindir:

“Derinine düşünmek, sorunların arasında bir rota tutturup gitmektir, gemiciliktir, öyle gidedururken, sorunların çoğunu aydınlatırız. Her sorunun ardından, kıyıları daha çekici, daha esinleyici bir başka sorun görünür gözümüze. Kuşkusuz çaba ister, sebat ister, pruvayı rüzgara karşı çevirerek altetmek gerekir sorunları, ama yeni kıyılara ulaşmaktan daha büyük bir zevk yoktur.”<sup>17</sup>

Sorunların, acıların ve mutsuzlukların arasında bir rota tutturup gitmek... İşte, bize bunu öğreten felsefedir. Ortega y Gasset için insan olmak, yaşayan sorun, salt ve tehlikeye açık serüven, en çok da özünde dram olmaktır<sup>18</sup> ve bu yüzden de düşünmek, yaşamayı sürdürmek ve hayatta kalabilmek için mutlaktır.

Ortega y Gasset, insanın sorunların arasında kendini yitmiş, çevresindeki şeylere gömülüp batmış gibi hissettiği duruma *ötekileştirme* adını verir. Bu durumda insana düşen, güçlü bir çabayla kendi iç dünyasına çekilerek çevresindeki şeyler ve onlara egemen olma olasılığı üstünde fikirler oluşturmak, yani felsefe yapmaktır; çünkü, düşünce nöbette beklemedikçe,

<sup>15</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 55-56

<sup>16</sup> Montaigne, *Denemeler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, s. 11-12

<sup>17</sup> Gasset, *İnsan ve “Herkes”*, s. 113

<sup>18</sup> Gasset, *İnsan ve “Herkes”*, s. 40

insan yaşamı olanaksızdır.<sup>19</sup> İnsan, acı karşısında ve acıya rağmen yaşayabilmek için felsefenin acı hakkında düşünmeye yönlendiren, sağduyuya davet ederek “sakin ol” diyen sesine kulak vermelidir.

### Trajik

Acıya, psikolojik acıya neden olanın, hayatın içinde olan bitenle birlikte, bu olan bitene yüklediğimiz anlam olduğunu belirledikten sonra, felsefe tarafından iyileştirilmeye, en azından teselli edilerek hafifletilmeye en uygun olan özel bir acı türünden söz etmek gerekir. Bunu trajik, trajik acı ya da acının trajik formu olarak adlandırabiliriz. Trajik, acının insana verdiği ayrıcalığın ve kutsal bir yara oluşunun en çok açığa çıktığı durumdur. Trajik acıda, acıya sadece anlam vermenin ötesinde, insan, acı üzerinde söz sahibi olur, acının yönünü değiştirebilir, sadece acıya maruz kalan değil, eylemleriyle olan bitene etki eden ve acıyı dönüştüren biri haline gelir.

Terry Eagleton trajik kavramını incelediği *Tatlı Şiddet* adlı kitabının hemen başlangıcında, gündelik dilde trajedinin çok üzücüye benzer bir şekilde kullanıldığına, oysa trajik olanın patetik olanla karıştırılmaması gerektiğine, trajik olanın patetik olandan arındırıcı, zindeleştiren ve hayatı olumlayıcı bir yapıyla farklılaştığına dikkatimizi çeker.<sup>20</sup>

“Bir şey, trajik deme ihtiyacı duyulmaksızın çok üzücü olarak adlandırılabilir –örneğin yaşını başını almış birinin huzurlu ve öngörülebilir ölümü. Bir şey, Freud’un melankolisinde olduğu gibi, özel olarak bir neden yokken de üzücü olabilir ama özellikle bir neden yokken trajik olmak zordur. “Trajik” “üzücü”den çok daha geçişlidir.”<sup>21</sup>

Trajik olanı, üzücüden, acıdan çok daha geçişli yapan şey, trajiğin, başa gelen şeyler karşısında sadece üzüntü ve acı hissetmenin ötesinde, insanın o duruma karşı kendi özel duruşu ve tavrıyla tepki vermesini, kendi özel mücadelesini içermesidir. Hatta çoğu kez, insan kendi seçimleri ve kendi eylemleriyle kendi trajedisini kaçınılmaz olarak kendi yaratır. Raymond Williams *Modern Trajedi* adlı eserinde, Hegel için trajik acının aktif karakterlerin bütünüyle kendi eylemlerinin sonucu olarak yaşadıkları bir şey olarak değerlendirildiğini, Hegel’de eylemin etik özü ve trajik karakterin bu öze ilişkisinin trajik acı üzerinden belirlendiğini ifade etmiştir.<sup>22</sup> Marx ise

<sup>19</sup> Gasset, *İnsan ve “Herkes”*, s. 38

<sup>20</sup> Eagleton, Terry, *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 21.

<sup>21</sup> Eagleton, *Tatlı Şiddet*, s.22

<sup>22</sup> Williams, Raymond, *Modern Trajedi*, çev. Barış Özkul, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s.61

Hegel'den hareketle, birbirlerinin çelişkisi üzerinden diyalektik olarak varlık kazanan insanlık ve insan-dışılık arasındaki savaşımında, insanca olanın insan-dışı olana egemen olmasının, insanın bilgisini, aklını ve bilimini kendi gücünün birer aracına dönüştüreceğini ifade ederek<sup>23</sup> bir anlamda, trajik insanın kaçınılmaz olarak karşısına çıkan insan-dışı olanla savaşımına ve bu savaşımındaki kendi gücüne dikkat çeker.

Kuşkusuz trajik de içinde acıyı bir başka ifadeyle kederi barındırır ancak bu keder, ağlayıp feryat figan etmekten çok daha başka türdür:

“Bu keder türü, her türlü öfkeden, kızgınlıktan, kınamadan ve “başka türlü olabilirdi” arzusuna eşlik eden her türlü duygudan arınmıştır; durgun, sakin bir büyüklüktür, özgül bir huzur ve sükun içerir... Trajik keder, belirli bir soğukkanlılık içerir; bu soğukkanlılık onu, belirli bir biçimde kişisel olan, “herhangi bir şeye üzülme”ten kaynaklanan kişisel bir deneyimin neden olduğu bütün kederlerden ayırır.”<sup>24</sup>

O halde, şu soruyu sorabiliriz: Bütün kederlerden farklı ve acının çok daha fazlası olan trajik nedir?

Max Scheler için trajik olan evrenin esas öğelerinden biridir ve o, her şeyden önce, olaylarda, yazgılarda, karakterlerde ve benzerlerinde algılayıp gözlemediğimiz ve onların içinde varolan bir özelliktir. Hatta trajik olan, şeylerin kendisinden çıkan ağır bir nefes gibidir ve bu nefeste bize, dünyanın yapısının belirli bir özelliği görülür.<sup>25</sup> Trajik, insan dünyasında böylesine köklü olsa da, trajik durumlar içinde kalmak her insanın başına gelmez, acının trajik formu, Hegel'in de belirttiği gibi, ancak birtakım değerleri duyumsayan insanların yaşayabileceği bir deneyimdir. Örneğin, Lev Şestov için Dostoyevski ve Nietzsche trajiği iliklerine kadar hisseden ve yaşayan insanlardandır. Her ikisi de, insan ruhunun henüz kimsenin keşfe çıkmaya gönüllü olmadığı, orada bulunan insanı farklı düşünmeye, farklı hissetmeye, farklı istemeye götüren trajedinin alanına aittir.<sup>26</sup> Şestov'un trajik olarak nitelendirdiği Nietzsche, kendisinden önce tartışılmış olan tüm insan anlayışlarından farklı olarak, insana dair her şeyi problem yapmış ve insana kendi gerçekliğini onu kışkırtarak, uyandırarak, sarsarak ve belki de rahatsız

<sup>23</sup> Ulutaş, Birgül, “70’li Yıllarda Bir Direnme Pratiği: TÖB-DER”, *Modernizmin Yanılsamaları: 70’li Yıllarda Türkiye*, ed. R. Funda Barbaros, Erik Jan Zurcher, Efil Yayınevi, Ankara, 2014, s. 344

<sup>24</sup> Scheler, Max, “Trajik Görüngüsü Üzerine”, *Cogito: Tragedya*, Sayı: 54, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 242

<sup>25</sup> Scheler, “Trajik Görüngüsü Üzerine”, s. 237

<sup>26</sup> Şestov, Lev, *Dostoyevski ve Nietzsche Trajedinin Felsefesi*, çev. Kayhan Yükseler, Notos Kitap, İstanbul, 2017, s. 18

ederek kavratmaya çalışmıştır.<sup>27</sup> Dostoyevski'ninse hapisanede ruhu katılaşmamışsa, dayanılmaz fiziki ve manevi işkencelerin ortasında tüm insanlığa karşı duyarlılığını koruyabilmişse, bunun nedeni onun trajik olanla kurduğu ilişkidir.<sup>28</sup> Bu ilişki ise, felsefi bir ilişkidir.

Trajik olana felsefi antropoloji açısından yaklaştığımızda, hem Max Scheler hem de Takiyettin Mengüşoğlu için trajiğin, felsefenin en temel konularından biri olan insan değer ilişkisi bağlamında ortaya çıktığını görüyoruz. Scheler, trajik adı verilebilecek olan her şeyin değerler ve değerler arası ilişkilerin alanında olup bittiğini, değerlerin olmadığı bir evrende, örneğin mekanik fiziğin evreninde, trajik olanın ortaya çıkmayacağını, sadece yüksek ve aşağı, asil ve sıradan gibi değerlerin olduğu bir yerde, değişen değerlerin alanında trajiğin ortaya çıkabileceğini belirtir. Dingin değerler dünyasında trajik olana yer yoktur.<sup>29</sup> Mengüşoğlu ise içinde bulunduğu sonsuz durumların hakkında gelebilecek güce sahip olmayan insanın, bu durumlarla başa çıkabilmesi için, gerçekleştirilmesi gereken eylemlerini düzenleyen, onları önemine göre sıraya koyan bir değer duygusu bulunduğunu belirttikten sonra insana yol gösteren ve eylemlerini yönlendiren bu değerleri yüksek değerler, araç değerler ve davranış değerleri olarak üçe ayırır. Bunların içinde en büyük önemi ise sevgi, nefret, bilgi, doğruluk, yalancılık, masumluk, saflık, dürüstlük, dostluk, hak ve haksızlık, adalet, güven, güvensizlik, inanma, söz verme, saygı, şeref, iyi ve kötü gibi değerleri içeren yüksek değerlere verir. Trajik olansa, bu değerlerin birbirleriyle çatışmasından kaynaklanır.<sup>30</sup>

Yani, Scheler ve Mengüşoğlu için trajik, ancak insan dünyasında, değerler çatışmasından dolayı, insanın tercihleri sonucu yapacağı eylemler dolayımında ortaya çıkacaktır. Trajik insan, kendisine zarar vereceğini bilse bile, doğru olanı yapmış olmanın huzuru için, yaradılışı gereği, elinden doğru olanı yapmaktan başkası gelmeyeceği için gerekirse acı çekmeyi göze alacaktır. Böylece trajik, kendi içinde acıyı ve etiği buluşturacaktır:

“Trajik’, esas anlamıyla, her zaman eylemede ve eylemde belirli bir etkililiği işaret eder. Trajik eylemlerde bulunmak ve acı çekmek, trajik karakterin yaradılışında olmalıdır. Benzer biçimde, güçlerin çatışmasını ve uzlaşmasını gerektiren bir durum da, ancak böylesi bir etkililiğe sahip olduğu sürece trajiktir. Ancak trajik olanın ortaya çıkması için, bu etkililiğin belirli bir yönü olmalıdır: *olumlu*

<sup>27</sup> Öztürk, Esra Gülsüm, “Nietzsche ve Sartre’da İnsan Gerçekliği”, *Toplum Siyaset ve Etik: Felsefi Soruşturmalar*, ed. Eray Yağanak, Ahmet Umut Hacifvezioğlu, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2019, s. 100

<sup>28</sup> Šestov, *Dostoyevski ve Nietzsche Trajedinin Felsefesi*, s. 41

<sup>29</sup> Scheler, “Trajik Görüngüsü Üzerine”, s. 240

<sup>30</sup> Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*

*bir değer*in belirlenimli bir hiyerarşide *yok edilişine* yönelmiş olmalıdır. Onu ortadan kaldıran gücün kendisi de değersiz olamaz, o da olumlu bir değer olmak durumundadır.”<sup>31</sup>

Trajik olanın gerçekleşmesi için, yüksek bir değer karşısında daha düşük bir değer tercih edilmesi veya yüksek bir değer bir başka yüksek değer tarafından yok edilmesi gerekmektedir. Trajiği en anlaşılır kılan örneklerden biri Antigone'nin ona öz kardeşini gömmesini buyuran Tanrı yasası ile ölüyü gömmemesi gerektiğini söyleyen insanların yaptığı yasa arasında kalması ve sonuç olarak kendisine acı vereceğini bilse bile, etik olarak doğru olanı yapmayı, cezalandırılacağını bile bile kardeşini gömmeyi seçmesidir. Antigone, kardeşini gömmemeyi tercih etseydi, cezalandırılmayacak ya da ölüme terk edilmeyecekti. Ancak, içindeki değer duygusunun yap dediğini yapmasaydı, ölü kardeşini gömmeseydi, böylesi onun için çok daha acı verici olacaktı. Antigone'nin bu eylemi gerçekleştirmiş olması, onun kim olduğuyla ilgilidir. Hannah Arendt'in insanın eyleminin kimsin sen sorusuna verilecek bir yanıt olduğunu belirtmesi ve insanların birbirlerinden kim oldukları ya da kim olacakları bakımından ayrıldıkları düşüncesi<sup>32</sup> trajik insanın kimliğini kavramak açısından önemli bir ipucu olabilir.

Hayatta karşılaşılan trajik durumlar, hiç kuşkusuz, insanı iki değer arasında bıraktığı, birini seçmeye zorladığı için mutsuzluk ve acı vericidir. Fakat bu durumda da dünyanın yapısındaki trajiği kavrayan ve yaşayan insanın imdadına felsefe yetişecektir. İlk türden acıda, yani trajik olmayan acıda felsefe anlam bulmayı ve böylece acıyı hafifletmeyi sağlarken, bu kez trajik durum içinde kalan kişinin karar vermesine ve en doğru kararı verdiğinde de elinden geleni yapmış olmanın bilinciyle, mutluluğa olmasa da huzura ve dinginliğe kavuşmasına yardımcı olur. Trajiğin doğasına özgü çatışmayı ancak felsefi bir bakış açısı çözer.

Antigone örneğinde, trajik durumların doğasında olan iki yüksek değer arasındaki çatışma, Hegel'in diliyle söyleyecek olursak, temelini olduğu gibi kalamayacak ama aşılacak zorunda olan bir ihlalde bulan ve başkalaştırılması gereken *çarpışma*, açıkça görülmektedir.<sup>33</sup> Trajik, her şeyden önce, örneğin bir ailenin, bir çiftin veya devletin bütünü yüksek ahlaki doğası arasındaki çatışmadır.<sup>34</sup> Trajikle birlikte ortaya çıkan bu çatışma ya da çarpışma, felsefi antropolojiye göre, insandaki *disharmoni* fenomeni ile açıklanabilir. Bu da

<sup>31</sup> Scheler, “Trajik Görüngüsü Üzerine”, s. 240

<sup>32</sup> Coşkun, Berrak, “Kadınlık Durumu’ ile İlişkisinde Hannah Arendt”, *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı:4, 2013 Güz, s. 78-79.

<sup>33</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Estetik I: Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, çev. Taylan Altuğ, Hakkı Hünler, Payel Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 203

<sup>34</sup> Scheler, “Trajik Görüngüsü Üzerine”, s. 241



insanın değer duygusuna sahip bir olanaklar varlığı olmasına bağlıdır. Mengüsoğlu'na göre, insanın bir olanaklar varlığı olması, bunlardan birini ya da birkaçını gerçekleştirilmesi, hiçbir şekilde harmonik bir durum ortaya çıkarmaz çünkü hem gerçekleştirilen olanaklar hem de gerçekleştirilmeyen olanaklar arasında her zaman bir çatışma vardır.<sup>35</sup> Bir refleksiyonu, üzerinde düşünmeyi yani felsefe yapmayı gerektiren durumlar daima çatışmanın olduğu durumlardır. İnsan ancak ve ancak, bu çatışmanın üstesinden geldiği zaman dönüşecek ve acıdan özgürleşecektir.

Jaspers de *Tragedy is not Enough*'ta trajedinin kaderin eşliğinde dönüştürülen insanı gösterdiğini ve insanın trajik olanla yüzleştiğinde, kendini ona dayanarak özgürleştirdiğini söyleyerek<sup>36</sup> trajik olanın özgürlükle bağını vurgulamıştır. Bu özgürlük, insanın insan oluşunun, zaafının ve güçlü yanlarının tam olarak farkına varmasıyla ve varoluşunu aydınlatmasıyla ortaya çıkmaktadır.

### Durumlar İçinde

Jaspers, varoluşumuza dair birtakım durumlardan söz eder ve bu durumlara sınır durumlar adını verir. Sınır durumlar, aslında trajik olanın ortaya çıktığı durumlardır. İnsanın varoluşun anlamını çözebilmesi için hatta neredeyse tam olarak varolabilmesi için bu durumları yaşaması gerekmektedir. Jaspers, *Felsefe Nedir?*'de sınır durumları, ölüm, raslantı, suç ve dünya güvensizliği olarak sıralar. Üstünden aşamayacağımız ve değiştiremeyeceğimiz bu sınır durumların bilincine varmak, felsefenin derin kaynağı karşısında şaşırıp kalmaya ve derin kuşkuya kapılmaya bağlıdır ve bunlar felsefenin kaynağıdır.<sup>37</sup>

Jaspers'in sınır durumları birçok açıdan Scheler'in dünyaya içkin olan trajikliğine benzemektedir. İnsan, sınır durumları yaşadığında ve kavradığında, trajik kederin dünyanın temel yapısında olduğunu, bu kederden sorumlu tutulacak her şeyin dünyanın esasına ait olduğunu da görür. Bu sayede, varlığa ve öze dair bütün ilişkilerin kavranıp görülebildiği sınır durumların içeriğiyle bir tür uzlaşmaya gidebilir. Bu da Scheler'in sözleriyle, bizi barış, huzur ve teslimiyet duygularıyla dolduran bir uzlaşma türüdür ve bu uzlaşma da daha iyi bir dünya üzerine düşünmenin vereceği çaresizliği ve acıyı defeder.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Mengüsoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 452

<sup>36</sup> akt. Eagleton, *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, s. 32

<sup>37</sup> Jaspers, *Felsefe Nedir?*, s. 53

<sup>38</sup> Scheler, *Trajik Görüngüsü Üzerine*, s. 243

Sınır durumlar, trajik durumlar, üzerlerinde refleksiyon yapıldığı takdirde, insanı acının içinden geçerek dönüştürür ve değiştirir. Mengüşoğlu da bu durumu, trajik olanla karşılaşmayı ve sonunda onun çaresizliği defedişini şöyle anlatmıştır:

“İnsan kendi hayatında talihsizliklerle, başarısızlıklarla karşılaşır, “kaderden” sille yemiş olabilir. İnsanın karşılaştığı bu gibi olaylar, onu şimdiye kadar bilmediği, kendisine örtülü kalan yeni bir hayat yönüne çevirebilir. İnsanın karşılaştığı bu gibi olaylar onu uyarabilir; şimdiye kadar gittiği yolun yürünecek biricik yol olmadığını, madde sferini aşan, başka bir nitelikte olan hayat tarzlarının bulunduğunu gösterebilir, insanı ayıktrabilir. İnsan böyle bir bilgiye erişirse, o zaman bu bilgiden kalkarak yeni bir yolda yürümeye başlayacaktır.”<sup>39</sup>

Hegel tragedyanın kahramanlarının, kadere yenilecek şekilde betimlendiklerinde, yürekleri “yazgı böyle” dediğinde bile kendileriyle yalın birliğe geri çekildiklerini, daima kendilerine sadık kaldıklarını söylemiş, onların, yoksun bırakıldıkları şeyden feragat etmelerine ve bazı şeylerden vazgeçmelerine rağmen yine de kendilerini yitirmediklerini belirtmiştir. Hegel’e göre onlar, kederde bile, huzurun neşesini ve sükunetini korumasını bilmiştir.<sup>40</sup> Hegel, bu duruma *gözyaşlarıyla gülümseme* adını verir: Gözyaşları kedere, gülümseme ise neşeye aittir ve bu nedenle ağlayarak gülümseme, ıstırap ve acı içerisindeki bu asli huzuru belirtir.<sup>41</sup>

Bu asli huzur, gözyaşlarıyla gülümseme, her zaman trajik bir iyimserlikle birlikte. Trajik iyimserlik ise insan varoluşunun acı, suçluluk, ölümle tanımlanabilecek yanlarından oluşan Jaspers’in sınır durumlarına benzeyen bir trajik üçlüye karşın, insanın iyimser olduğu ve böyle kaldığı anlamına gelmektedir.<sup>42</sup> Victor, E. Frankl’in belirlemesiyle, trajedi karşısında iyimserlik, her zaman için, acıyı bir insan başarısına dönüştürmeye, suçluluk hisseden kişinin kendisini daha iyiye yönelik olarak değiştirme fırsatı kazanmasına ve yaşamın geçiciliğinden, sorumlu bir tavır almaya yönelik girişim gücü kazanılmasına olanak vermektedir.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 241

<sup>40</sup> Hegel, *Estetik I: Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, s. 157

<sup>41</sup> Hegel, *Estetik I: Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, s. 157

<sup>42</sup> Frankl, Victor Emil, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Okuyanıs Yayınları, İstanbul, 2009, s. 149.

<sup>43</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, s. 150

### **Sonuç Yerine**

Kabullenilmesi gerekeni, asla değiştiremeyecek ya da geri döndürülemeyecek olanı kabul etmek, bütün insanlar için kaçınılmaz olan psikolojik acıyı ve kimi insanlar için daha kaçınılmaz olan trajik acıyı, Hamlet'inki ya da Sonya'nınki gibi yüreğin derinliklerinde alev alev yanan bir acıyı soğutmak için, düşünmeyi, felsefeyi yardıma çağırmaktan daha iyi bir çözümümüz yoktur. Felsefi antropoloji bağlamında ele aldığımızda, insanın değerleri duyan ve dolayısıyla da zaman zaman kendini değerler çatışması içinde bulan bir varlık olduğu, bunun kaçınılmaz olduğu açıktır. Bu açıklıktan hareketle, sınırlılıklarının ve yapabilirliklerinin farkında olan bir varlık olarak yaşayabilmek, acıyı kabullenebilmek, trajik olanı göğüsleyebilmek için düşünmenin, felsefenin kılavuzluğuna ihtiyaç vardır.

Felsefe, acı ne kadar sıcak olursa olsun onu soğutacak, rotamızı bulmamızı sağlayacak, sınır durumlardan geçtiğimizde önceden bize örtülü kalan hakikati açığa çıkaracak, ona yaramızı açtığımızda, düşüncemizin, zalim kaderin yumruklarına, oklarına katlanmasını ve dayanmasını sağlayacaktır. Ve bütün bunların sonunda bize, tragedya kahramanları gibi, gözyaşlarıyla gülümseyerek yaşamayı öğretecektir. Ancak bunun için bizi uzun ve çetrefilli bir yol beklemektedir, filozofa düşense, bu yola girmek ve felsefenin trajik iyimserliğini yitirmeden yola devam etmektir.

### KAYNAKÇA

- Boethius, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2006.
- Coşkun, Berrak, “‘Kadınlık Durumu’ ile İlişkisinde Hannah Arendt”, *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı:4, 2013 Güz, s. 70-84.
- Çehov, Anton, *Bütün Oyunları I*, çev. Ataol Behramoğlu, Adam Yayınları, İstanbul, 2000.
- Eagleton, Terry, *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Frankl, Victor Emil, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Okuyanlar Yayınları, İstanbul, 2009.
- Gasset, Jose Ortega y, *İnsan ve “Herkes”*, çev. Neyire Gül Işık, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Estetik I: Güzel Sanatlar Üzerine Dersler*, çev. Taylan Altuğ, Hakkı Hünler, Payel Yayınevi, İstanbul, 2012.
- Jaspers, Karl, *Felsefe Nedir?*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1997.
- Le Breton, David, *Acının Antropolojisi*, çev. İsmail Yerguz, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2017.
- Montaigne, *Denemeler*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.
- Nasio, Juan-David, *Aşk Acısı*, çev. Hatice Bakanlar, Canan Coşkan, İmge Kitabevi, İstanbul, 2007.
- Öztürk, Esra Gülsüm, “Nietzsche ve Sartre’da İnsan Gerçekliği”, *Toplum Siyaset ve Etik: Felsefi Soruşturmalar*, ed: Eray Yağanak, Ahmet Umut Hacifevzioğlu, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2019, s. 99-120.
- Scheler, Max, “Trajik Görüngüsü Üzerine”, *Cogito: Tragedya*, Sayı: 54, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 237-245.
- Shakespeare, William, *Hamlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1974.
- Şestov, Lev, *Dostoyevski ve Nietzsche Trajedinin Felsefesi*, çev. Kayhan Yükseler, Notos Kitap, İstanbul, 2017.
- Ulutaş, Birgül, “70’li Yıllarda Bir Direnme Pratiği: TÖB-DER”, *Modernizmin Yanılsamaları: 70’li Yıllarda Türkiye*, ed. R. Funda Barbaros, Erik Jan Zurcher, Efil Yayınevi, Ankara, 2014, s.343-371.
- Unamuno, Miguel de, *Yaşamın Trajik Duygusu*, çev. Osman Derinsu, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1986
- Uygur, Nermi, *Felsefenin Çağrısı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004
- Williams, Raymond, *Modern Trajedi*, çev. Barış Özkul, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018

# ARISTOTELES ve KANT'TA SORUMLULUK

Seyit COŞKUN\*

## ÖZ

*Sorumluluk, çok farklı bağlamlarda kullanılan son derece karmaşık bir kavramdır. Sorumluluk, günümüzde hem günlük yaşamda sıkça dile getirilen, hem de ahlak felsefesinde konu edinilen temel kavramlardan biridir. Bu çalışmada, günümüz sorumluluk anlayışını biçimlendirmesi ve anlamlı kılması bakımından, Aristotelesçi ve Kantçı sorumluluk anlayışı üzerinde durulmaktadır. Bu amaçla, öncelikle Aristotelesçi etik anlayış ve sorumluluk kavramı ele alınmaktadır. İkinci olarak, Kantçı etik yaklaşım ve sorumluluk anlayışı ortaya konulmaktadır. Son olarak, her iki düşünürün sorumluluk kavramını anlamlandırmasına ve gerekçelendirmesine ilişkin benzerlikler ve farklılıklar gösterilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca, çalışma, geleneksel sorumluluk kavramının günümüz sorumluluk anlayışı açısından yeterli olup olamayacağı konusunda bir bakış açısı sunmaktadır.*

**Anahtar Sözcükler:** Erdem Ahlakı, Ödev Ahlakı, Pratik Bilgelik (Phronesis), Maksim, Kategorik Buyruk.

## RESPONSIBILITY IN ARISTOTLE AND KANT

### ABSTRACT

*Responsibility is an extremely complex concept used in many different contexts. Being one of the fundamental concepts, responsibility is frequently referred to in daily life and, at the same time, is the subject of moral philosophy. This study focuses on the Aristotelian and Kantian understanding of responsibility which shapes and makes sense of today's concept of responsibility. To this end, first of all, we consider the Aristotelian concept of ethical understanding and responsibility. Secondly, the Kantian ethical approach and understanding of responsibility are introduced. Finally, we will try to show the similarities and differences in the meaning and justification of the concept of responsibility. Furthermore, the study examines whether the traditional concept of responsibility can be sufficient from the point of view of today's understanding of the concept of responsibility.*

**Key Words:** Virtue Ethics, Deontological Ethics, Prudence, Maxims, Categorical Imperative.

---

\* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü.

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

2019 Güz, sayı: 28, ss. 87-100

Fall 2019, issue: 28, pp.: 87-100

Makalenin geliş tarihi: 02.09.2019

Submission Date: 2 September 2019

Makalenin kabul tarihi: 17.10.2019

Approval Date: 26 October 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

## Giriş

Ahlak felsefesi tarihi açısından, özneyi ya da kişiyi eyleminin nedeni veya başlatıcısı olarak gören geleneksel sorumluluk anlayışı, sorumluluğun nesnel ve bireysel bir anlayışının oluşturulmasına dayanmaktadır. Dolayısıyla nedensellik ve bireysellik, klasik sorumluluk anlayışının kurulmasında temel düşüncedir. Buna göre, bir olaya yönelik sorumlu görülen kişi, etkinliğiyle bu olayı nedensel olarak etkiler ya da eylemi aracılığıyla bu olayı meydana getirir. Eylemin nedenselliği, bizim için “doğal” görünebilir; ancak bu bakış açısı, tarihin her döneminde ve bütün kültürlerde aynı biçimde değerlendirilmez. Aslında, nedenselliğin kendisi tarihsel ve kültürel olarak spesifik bir düşünme biçimini ifade etmektedir. Bu düşünme biçimi, özellikle Antik Yunan'dan itibaren Batı felsefi düşüncesini ve öznel anlayışını biçimlendirmiştir. Bu nesnel ve bireysel bakış açısı, özellikle sorumluluk anlayışının da temel özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Buna göre, genelde sorumluluk, bilinçli olarak eyleyen ve eyleminin sonuçlarını düşünme yeteneğine sahip olan kişiye veya özneye atfedilmelidir. Bu geleneksel sorumluluk anlayışının ilk çözümlenmelerini, Aristoteles'in ahlak anlayışında görüyoruz. Bu geleneksel sorumluluk anlayışı, daha sonra Kant'ın ödev ahlakında kapsamlı biçimde ifade edilmiştir. Her iki düşünürün ahlak anlayışında birtakım farklılıklar olsa da üzerinde durulan ve yanıtlanması gereken temel sorun şudur: Bir kişiyi veya özneyi, haklı biçimde ne zaman sorumlu tutabiliriz?

## Aristotelesçi Erdem Ahlakı ve Sorumluluk Anlayışı

Aristoteles'te ahlaki sorumluluk anlayışının temelinde erdem öğretisi bulunmaktadır. Erdem ahlakı olarak da ifade edilen etik anlayışını Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde ayrıntılı biçimde ortaya koyar. Buna göre, her insani seçimin ve etkinliğin amacı, en iyi olanı istemektir. En iyi olan ise, başka bir şey için değil, salt kendisi için istenilir olan, iyi yaşam ve iyi durumda olmayı ifade eden mutluluktur (*eudaimonia*). Mutluluk, başka bir şey için değil, salt kendisi amaç olan ve kendisi için istenilen şeydir. Mutluluk, ruhun akla uygun etkinliğiyle elde edilir. Akla uygun etkinlikler ise, kendisi amaç olan erdeme göre yapılan tercihleri ve gerçekleştirilen eylemleri ifade etmektedir.<sup>1</sup> Buna göre, erdemler, düşünce erdemleri ve karakter erdemleri olarak ikiye ayrılmaktadır: “(...) düşünce erdemleri akılla birlikte gider, bu tür erdemler akıl taşıyan yana, akıl taşımasından ötürü ruhun buyuran yanına

<sup>1</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 1-9 (1094a-1097b).

özgü erdemlerdir. Karakter erdemleri ise akıldan pay almayan yanla ilgili, doğal olarak akıl taşıyan yanın peşinden giden yana özgü erdemlerdir.”<sup>2</sup> Aklın etkin kullanılması bakımından düşünce erdemleri daha yüksek bir değere sahip olsa da her iki erdem bakımından asıl amaç mutlu bir yaşamdır. Dolayısıyla “(...) mutluluk tam erdeme uygun tam bir yaşama etkinliğini”<sup>3</sup> ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle, erdem, anlama ve uygulamayı içeren, yani kendi kendini geliştirme anlamında bir karakter oluşumu ve pratik kavrayış/bilgelik (phronesis) geliştirme çabası olarak görülmelidir. Dolayısıyla, iyi ve mutlu yaşam için ahlaki eylemde bulunan kişinin veya belirli bir öznenin duruma veya bağlama yönelik tutumu ve kavrayışı temeldir.

Diğer yandan, karakter özelliği veya huy olarak erdeme sahip olmak yeterli değildir. “Çünkü bir huy bulunduğu halde, hiçbir iyiyi meydana getirmeyebilir, örneğin uyuyan ya da bir başka şekilde eylemden alıkonanlarda olduğu gibi; oysa etkinlikte bu olanaksızdır, çünkü kişi zorunlu olarak eylemde bulunacak ve iyi eylemde bulunacaktır.”<sup>4</sup> O halde, erdeme, karakter özelliği veya huy olarak sahip olmak yetmez, aynı zamanda bunun pratikte gösterilmesi gerekir. Burada, temel mantık şöyledir: İyi eylemler, iyiyi isteyen insanlardan kaynaklanır; dolayısıyla ahlak, iyiyi istemek ve bunu pratikte gerçekleştirecek tercihler ve eylemlerde bulunmaktır. Dolayısıyla Aristoteles'te, iyi/mutlu bir yaşam için kişinin erdem bilgisine sahip olması, bu bilgiyi pratikte uygulayarak belli bir karakter oluşturması ve böylelikle belli bir anlayış/kavrayış geliştirmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, aslında “erdem akıl tarafından belirlenen bir seçim-yapma alışkanlığıdır.”<sup>5</sup> Bu alışkanlık ya da huy, kişinin pratik olarak yaşamında öğrendiği veya edindiği bir yetenektir.

Bu anlamda, Aristotelesçi etik anlayış Sokratesçi veya Platoncu ahlak anlayışından ayrılmaktadır. Çünkü Sokrates ve Platon'da, kişinin ahlaki dolayısıyla erdemli davranması için erdem veya iyi bilgisine sahip olması yeterli görülmekteydi. Oysa sadece erdem bilgisine sahip olmak, kişiyi erdemli kılmayacaktır.<sup>6</sup> Bu ayrımı Aristoteles şöyle açıklamaktadır:

---

<sup>2</sup> Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1999, s. 51 (1220a).

<sup>3</sup> A.g.e., s. 45 (1219a).

<sup>4</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 13 (1099a).

<sup>5</sup> Carmina Simion Simescu Martinho Nunes & Alexandra Simion Simescu, *Ethics and corporate social responsibility – a strategic approach within the organization*, Studies and Scientific Researches Economic Edition, 15, 2010; <ftp://ftp.repec.org/>; (Er. Tar. 28.06.2019).

<sup>6</sup> Höffe'ye göre, Aristoteles pratik olarak iyi ilkesinin kendinde nasıl düşünülebileceği ve gerekçelendirilebileceğiyle ilgilenir. Ama bu sorun, onun etiğinde tikel bir anlama

“Sokrates, amaç erdemi bilmektir diye düşünüyordu ve adaletin ne olduğunu, yiğitliğin ne olduğunu, yani erdem parçasını soruşturuyordu. Böyle yapması yerindeydi, çünkü o erdemlerin bilgi olduğunu, dolayısıyla adaleti bilince aynı anda adil olunacağını düşünüyordu.”<sup>7</sup> Aristoteles için, sadece erdem bilgisine sahip olmak, kişiyi erdemli kılmayacaktır. Çünkü kişinin erdemli ve iyi olabilmesi için, aynı zamanda pratikteki etkinliklerle erdem bilgisini içselleştirmesi, belli bir tutum ve kavrayış özelliği olarak kendi kişiliğinde veya benliğinde bunu oluşturması gerekir. Ancak insan bu oluşumu tek başına değil, diğer insanlarla birlikte bir topluluk içinde sağlayabilir. Bu anlamda, “(...) insansal yaşama özgü erdemlerin gerçekten ve tam olarak hayata geçirilebileceği tek siyasi yapı şehir-devletidir.”<sup>8</sup> Buna göre, bireysel anlamda erdemli tutum veya karakter özelliği, tam anlamıyla toplumsal ve siyasal ilişkiler içerisinde oluşturulabilir ve gerçekleştirilebilir.

Aristoteles'te, sorumluluk, pratikte kişinin erdemli davranışlar ortaya koyarak geliştirdiği tutum ve pratik kavrayışa/anlayışa bağlı olarak oluşturduğu tercihlerin ve gerçekleştirdiği eylemlerin sonuçlarını üstlenmesini ifade etmektedir.<sup>9</sup> Burada Aristoteles için ölçüt, eylemin iradi

---

sahiptir. Platon'dan farklı olarak Aristoteles, iyinin kendinde ne olduğunu bilmek istemez, aksine düşüncenin iyi-olana nasıl yardım edeceğini belirlemek ister (Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, Shurkamp Verlag Frankfurt am Main 1979, s. 43).

<sup>7</sup> Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s. 25 (1216b).

<sup>8</sup> Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 222. Ayrıca Höffe'ye göre, insanın Polis'teki yaşamını iki açıdan değerlendirmek gerekir. Polis, bir yandan eğitim aracılığıyla insanın olanaklarının açılmasının ve gerçekleştirilmesinin mekanı olması bakımından mutluluğunun koşuludur. Diğer yandan, başarılı mutlu bir yaşam aşkınsal öte dünyada değil, aksine belirli bir topluluğun ahlaki olarak belirlenmiş ortak yaşamında olduğu için, Polis, aynı zamanda mutluluğun gerçekleştirilmesinin ortamıdır (Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, s. 22-23).

<sup>9</sup> Heiss'a göre, sorumluluk, felsefi kavram olarak geç ortaya çıkmasına rağmen, erken dönemde felsefede sorumlulukla ilgili temel sorunlar, özellikle yükümlülük, özgürlük ve *imputatio* (isnat-etmek/atfetmek/itham-etmek/suçlamak/üstüne atmak) kavramları çerçevesinde ele alınmıştır. Bu anlamda, Aristoteles, sorumluluk kavramını *imputatio* öğretisi temelinde ele almıştır. Felsefi literatürde, sorumluluk kavramı ilk olarak 18. yüzyılda görülür. Bu anlamda, sorumluluk, Hume'un çalışmalarında ele alınmıştır. Hume'a göre, aktör ve eylem-sonuçları arasındaki nedensel ilişki yanında eylemlerin dikkate alınmasında her zaman belirli normatif kriterlere uyulmalıdır. Çünkü sadece eylemlerin gerisindeki hedeflerin dikkate alınmasıyla, sorumluluktan söz edebilmek için niyetsel/yönelimsel eylemleri zorunlu olan salt olaylardan ayırmak mümkün olabilir. Bununla birlikte, bağımsız felsefi kavram olarak sorumluluktan, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren söz edilebilir. Kierkegaard'la birlikte sorumluluk kavramı, ilk defa ahlak felsefesinde etik kategori olarak açık biçimde ortaya konulur. Kierkegaard, sorumluluğu bireyin kendi kendisi ve yaşam-idaresi için bireysel/kişisel sorumluluk biçiminde ele alır. Bu nedenle,



biçimde, yani isteyerek gerçekleştirilmiş olmasını ifade etmektedir.<sup>10</sup> Çünkü "(...) canlılar içinde yalnızca insan bazı eylemlerin ilkesi, başlangıcıdır. Nitekim öteki canlıların hiçbirinin eylediğini söyleyemeyiz. (...) Oysa insan bir devinimin ilkesi, başlangıcıdır, çünkü eylem bir devinim, bir değişimdir."<sup>11</sup> İnsan, devinimin ilkesi veya başlangıcı olarak kendisinin neden olduğu bazı etkinliklerin ve eylemlerin kaynağıysa ve bunları yapıp yapmamak onun elindeyse, o halde bunlardan doğan sonuçları da üstlenmek durumundadır. Buna göre, bağlamsal bir takım ölçütler ortaya konulabilir. Öncelikle, kişinin tercihlerini ve eylemlerini bilerek ve isteyerek, yani iradi biçimde gerçekleştirmesi gerekir. Bu anlamda, kişinin iradi olarak tercihte ve eylemde bulunmasını sağlayan ve yaşamın belirsizliğinde onu yönlendiren bireysel erdem olarak pratik bilgelik (*phronesis, prudence, klugheit*), ona eşlik eden ahlaki bir yeteneği ifade etmektedir.<sup>12</sup>

Aristoteles'e göre, yapılan tercihler ve gerçekleştirilen eylemler iki ölçüt, yani zor/baskı ve bilgisizlik açısından değerlendirilmelidir. Çünkü "zorla ya da bilgisizlik nedeniyle yapılanlar istemeyerek yapılmış gibi görünüyor. Başlangıcı, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan 'zorla

---

bireyin kendisiyle olan içsel ilişkisi önemlidir, çünkü her şeyden önce kendi kendisini yanıtlaması, yani öncelikle kendi kendine karşı sorumlu olması temeldir. Sorumluluk veya yükümlülük bireye aittir, ama tesadüfi biçimde değil, aksine bireyin gerçek özüne/doğasına göre olmalıdır. Ödev/görev bu şekilde birey tarafından üstlenilirse, bu, kişinin tamamen içsel olarak kendine yöneldiğinin işaretidir. O halde, ödev/görev, onun için bireysel belirlenimlerin çeşitliliğine bölünmeyecektir. Ödev, bireyin kendi elbisesi haline gelir, onun içsel doğasının/özünün ifadesi olur. (Dominik Heiss, *Verantwortung in der modernen Gesellschaft*, Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau, 2011, s. 17-18).

<sup>10</sup> Aristoteles'te bireysel olarak ahlaki sorumluluk, erdem/iyilik (*virtue*) ve kusur/eksiklik/kötülük (*vice*) kavramları çerçevesinde ele alınmaktadır. Yasal anlamda sorumluluk da ahlaki sorumluluktan ayrılamaz. Dolayısıyla ahlaki sorumluluk işleyişi, hem ahlaki hem de yasal açıdan negatif ve pozitif anlamda tepkilere yönelik ahlaki olanı oluşturmaktır. Ahlaki alanda, ahlaki edimlere veya eylemlere yönelik pozitif tepkiler övgü, negatif tepkiler ise kınama/ayıplama biçiminde gerçekleşir. Buna karşılık, yasal alanda, övgü ödüllendirme ve kınama/ayıplama cezalandırma biçiminde ortaya çıkar. Ancak her iki alan için ölçüt, eylemin iradi (*voluntariness*) veya isteyerek yapılmış olmasıdır. (Andre Santos Campos, *Responsibility and Justice in Aristotle's Non-Voluntary and Mixed Actions*, Journal of Ancient Philosophy ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP, www.revistas.usp.br/filosofiaantiga, Er. Tar: 28.06.2019).

<sup>11</sup> Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s. 69 (1222b).

<sup>12</sup> José Manuel Chilion, *Aristotle, Kant and Weber-Perliminary Philosophical for Journalism Ethichs*, Athens Journal of Humanities & Arts - Volume 3, Issue 2 - Pages 93-108, <https://www.athensjournals.gr/humanities/2016>; (Er. Tar: 28.06.2019).

yapılan'dır."<sup>13</sup> Buna göre, tercihleri yapma ve eylemleri gerçekleştirme esnasında kişiye özellikle dışardan kaynaklanan herhangi bir zorlama ya da baskının olmaması gerekir.<sup>14</sup> Diğer taraftan, kişi, yapılan tercihler ve gerçekleştirilen eylemler bakımından nesne, amaç ve araçlar ilişkisi için yeterli bilgiye sahip değilse, bilmeden ve istemeyerek tercih yapmış ve eylemiş olacaktır. Ancak burada şu ayrımı belirtmek gerekir. Bilgisizlikten dolayı yapılan eylemde, üzüntü ve pişmanlık söz konusuysa, eylem istemeyerek yapılmıştır. Ama eylemde pişmanlık ve üzüntü söz konusu değilse, eylem ne isteyerek ne istemeyerek yapılmıştır. Bu durumda, bilgisizlikten dolayı bir şey yapan ve bundan pişman olan ve üzüntü duyan için 'istemeyerek yaptı', ama pişman olmayan ve üzüntü duymayan için 'isteyerek yapmadı' demek doğru olacaktır.<sup>15</sup> Bu anlamda, özellikle iradi ve iradi-olmayan eylem arasındaki ayrım, bir eylemden kişinin ahlaki olarak sorumlu olup olmadığını belirler ve bir eyleme yönelik en uygun sosyal karşılık verme anlamında sorumluluk anlayışını belirlemeye yardımcı olmaktadır.<sup>16</sup>

## 92

Diğer taraftan, Aristoteles, bilgisizlikten dolayı bir şey yapanı ve bilinçsizce davrananı ayırmaktadır. Örneğin, sarhoş veya öfkeli kişi, yaptığını bilgisizlikten dolayı değil, bilincinde olmadan, bilinçsizce yapar. Çünkü biri sarhoşluktan, diğeri öfkeden dolayı kendisini kaybeder; bu nedenle yaptığının bilincinde değildir.<sup>17</sup> Dolayısıyla bilgisizlikten dolayı değil de, bilinçsizce eyleyen veya davranan kişi haksız/yanlış biçimde eylemiş olacaktır, ama bu durumda yine de isteyerek veya iradi biçimde haksızlık etmiş olacaktır. Çünkü bilgisizlikten değil de, bilinçsizce eylemede, başka türlü eyleme olanağına sahip olma bakımından eyleminin başlangıcı ve nedeni kişinin kendisindedir. Dolayısıyla, hem bilgisizlikten hem de bilinçsizce yapılan eylem bakımından böyle bir ayrım olsa da, başka türlü davranmak her iki durumda da olanaklı olduğundan, yani bilgisiz olanın kendini bilgilendirmek ve sarhoş ya da öfkeli olanın böyle olmamak kendi ellerinde olduğundan, her ikisi de eylemlerinden sorumlu tutulmalıdırlar. Ancak sorumluluk her ikisine aynı şekilde yüklenemeyeceği için,

<sup>13</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 40 (1110a).

<sup>14</sup> Aristoteles'te, başka türlü olması olanaklı olmayan, yani zorunluluk (*ananke*) altında gerçekleşen eylemler zorla yapılan (*bia*) eylemlerle aynı statüye sahiptir. Her ikisi de, faile ya da kişiye dayanmadığı için, istemsiz/iradesiz (*akon*) biçimde gerçekleştirileni, yani istemeyerek yapılanı ifade etmektedir (Andre Santos Campos, *Responsibility and Justice in Aristotle's Non-Voluntary and Mixed*).

<sup>15</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.42 (1110b).

<sup>16</sup> Andre Santos Campos, *Responsibility and Justice in Aristotle's Non-Voluntary and Mixed*.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 42 (1110b).

cezalandırma da aynı oranda olmamalıdır.<sup>18</sup> Bu temelde, özellikle eylemlerin sonuçlarını kişiye isnat etme ya da atfetme anlamında sorumluluğa ilişkin bağlamsal bir değerlendirme ortaya konulmaktadır. Buna göre, bağlamsal koşullar hakkında yeterli bilgiye sahip olan, bir eylemi bilinçli bir şekilde yerine getiren ve başka türlü de eyleyebilecek olan kişiye, sorumluluk atfedilmelidir. Gerçi, "Aristoteles'te sorumluluk kavramı açıkça belirtilmese de, o nedensel bir atfetme/isnat etme ilkesine yönelik bir anlayışı ortaya koymaktadır."<sup>19</sup> Dolayısıyla böyle bir değerlendirme, aslında ahlak felsefesi tarihi açısından geleneksel sorumluluk kavramının, yani nedensel olarak tercihlerinin ve eylemlerinin sonuçlarını üstlenen özerk ahlaki kişilik veya öznellik anlayışının temelini oluşturmaktadır.<sup>20</sup>

### **Kantçı Ödev Ahlakı ve Sorumluluk Anlayışı**

Kant, ahlakı, her türlü eğilimden ve duyusallıktan bağımsız olarak insanın salt ussal doğası bakımından temellendirmeye çalışır. Çünkü insan, yargıya varma yeteneğini bozabilecek her türlü duyusallıktan ve eğilimden uzaklaşabilirse, onun istemesi ya da istenci tamamen akıl tarafından belirlenebilecektir. Eğer anlayış akıl temelinde istenci yönetirse, istenç/isteme iyi bir isteme ve bu durumda da gerçekleştirilen eylem ahlaki olarak haklı ve doğru bir eylem olacaktır. Çünkü istenç/isteme, sadece ahlaki olarak iyidir. Ahlakı olan, eylemin sonuçlarıyla veya eylemi etkileyen nedenler açısından değil, niyetin nasıl tasarlandığı bakımından belirlenmektedir. Çünkü Kant için "eylemin niyeti ve sonucu ahlaki değerlerin

<sup>18</sup> A.g.e., s. 50 (1113b).

<sup>19</sup> Dominik Heiss, *Verantwortung in der modernen Gesellschaft*, s. 17.

<sup>20</sup> Foucault'a göre, kişinin bilinçli bir şekilde eyleyerek kendini ahlaksal bir özne olarak oluşturmasını ifade eden ahlaki özneleşme kipi, antik çağın ahlaki düşüncesinde özellikle dört konu çerçevesinde, bedeninin yaşamı, evlilik kurumu, erkeklerarası ilişkiler ve bilgelikle ilgili olarak biçimlenmiştir. Özneleşme kipi, kişinin, özellikle bu alanlarda söz konusu olan mevcut değerlerle ve kurullarla olan bağıntısını kurma ve kendini bu değerlere ve kurullara bağlı hissetmesi temelinde isteklere ve nefesine hakim olmayı öğrenerek, etik bir öz ve belirli bir varlık tarzı oluşturmasını ifade etmektedir. Bu anlamda, "Yasalara ve geleneklere (nomoi) uymanın gerekliliğinin altı pek sık çizilse de, önemli olan yasanın içeriği ve uygulama koşullarından çok onlara uymaya iten tutumdur. Vurgulanan, kişinin kendini arzulara ve hazlara kapıp koyuvermemesini, onlara karşı hakimiyetini ve üstünlüğünü korumasını, duyularını belli bir sakinlik durumunda koruyabilmesini, tutkulara karşı her türlü tutsaklıktan kurtulmasını ve kişinin kendinden tam anlamıyla hoşnut olması ya da kendi üzerinde tam egemenlik kurması biçiminde tanımlanabilecek bir varlık kipine erişmesini sağlayacak biçimde nefsiyle olan ilişkisidir." (Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi II*, Çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul 1988, s. 32-38)

oluşturulmasında önem taşımaz.”<sup>21</sup> Bu bağlamda, tercihlerinin ve eylemlerinin sonuçlarını, daha tercihler ve eylemler gerçekleştirilmeden önce, onların temelinde bulunan istenci ya da niyeti ussal ve nedensel biçimde belirleyen ve böylelikle tercihlerin ve eylemlerin sonuçlarını üstlenen bir özne ya da kişi tasarımı temeldir. Bu nedenle, “Kant için – Aristoteles için de söz konusu olan- fail bir edimin/eylemin nedeni (causa) olarak görülür. Sadece bu koşul altında sorumlu özne olmak, kişi olmak anlamına gelir. Dolayısıyla, özne, kişi ve sorumluluk kavramları birbiriyle bağlantılıdır.”<sup>22</sup> Bu ilişki, Kant'ta nasıl ele alınmaktadır?

Kantçı sorumluluk anlayışı, onun ödev ahlakı açısından ortaya koyduğu yasa ve yükümlülük (Verbindlichkeit) ilişkisi çerçevesinde anlaşılmalıdır.<sup>23</sup> Kant, özellikle *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nin Önsöz*'ünde, amacının “ahlaksal dünya bilgeliği olduğunu” ve deneysel veya antropolojiye ait olan her şeyden arındırılmış saf bir ahlak felsefesi geliştirmek istediğini ifade eder. Bu temelde, “herkesin yükümlülüğü” şöyle ifade edilebilir: “Herkesin kabul etmesi gerekir ki, bir yasa ahlak yasası olarak geçerli olacaksa, yani bir yükümlülük nedeni olacaksa, mutlak zorunluluk taşımalıdır; ...dolayısıyla yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, *a priori* olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır.”<sup>24</sup> Saf akıldan kasıt, saf pratik akıldır. Bu anlamda, kişiyi veya özneyi eylemlerinden yükümlü kılmanın koşulu, saf pratik akıldan kaynaklanan özgürlüktür.

<sup>21</sup> Carmina Simion Simescu Martinho Nunes & Alexandra Simion Simescu, *Ethics and corporate social responsibility – a strategic approach within the organization*.

<sup>22</sup> Dominik Heiss, *Verantwortung in der modernen Gesellschaft*, s. 21.

<sup>23</sup> Heiss'a göre, Kantçı sorumluluk anlayışının temelinde, ilk defa Aristoteles tarafından *imputatio* öğretisi temelinde ortaya konulmuş olan anlayış bulunmaktadır. Buna göre, *Imputatio* veya *Zurechnung* (atfetme/yükümlü kılma/isnat etme), kişinin bir edimin taşıyıcısı/faili olarak kabul edilmesi temelindeki yargıyı ifade etmektedir. Kant, öncelikle hukuksal isnat-etme (*imputatio iudicialia oder valida*) ve saf yargılayıcı veya ahlaki isnat-etme (*imputatio diiudicatoria*) arasında ayırım yapar. Kant'a göre, hukuksal isnat-etme, pratik karar temelinde gerçekleşmesi ve sonuçlarla (adli ceza) bağlantılı olması nedeniyle, tamamen yargılayıcı durum olmasa da saf yargılayıcı bir isnat etmeden ayrılmaktadır. Ahlakı anlamda isnat-etme (*imputatio*), kişinin, olguyu (*factum*) ifade eden ve yasalar altında bulunan bir eylemin faili (*causa libera*) olarak görülmesidir. Eğer aynı zamanda, bu edimden kaynaklanan hukuksal sonuçlar da beraberiye ortaya çıkarsa, yasal olarak bağlayıcı (*imputatio iudicialia* veya *valida*) olan bir isnat-etme söz konusu olurdu, aksi halde sadece yargılayıcı isnat-etme (*imputatio diiudicatoria*) söz konusudur. Yasal karar verme yetkisine sahip olan (fiziksel veya ahlaki) kişi, yargıç veya mahkemedir (*iudex* veya *forum*). (Dominik Heiss, *Verantwortung in der modernen Gesellschaft*, s. 21-22).

<sup>24</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, İkinci Baskı, Ankara 2002, s. 4;VIII.

Bu özgürlük, her türlü eğilim ve dürtüden bağımsız olarak, kişinin kendini kategorik buyruk ilkesine göre özerk (autonom) biçimde gerçekleştirmesidir. Başka bir ifadeyle, kişinin, eylemini kendisine göre gerçekleştirdiği öznel ilkesini, yani *maksimini* genel bir yasa olmasını isteyen biçimde *saf pratik akıl yasasına* göre eylemesidir: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi her zaman aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak geçerli olabilsin.”<sup>25</sup> Başka bir ifadeyle, “istemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunma.”<sup>26</sup> Böyle bir yasama ilkesi temelinde kişinin özerk biçimde eylemesi, çıkara uygunluk ve eğilimi dikkate almadan sadece istencinin kendi yasallığı temelinde eylemesi anlamına gelir. Dolayısıyla istencin özerkliği, onun nesnelere özelliğinden ve niteliklerinden bağımsız olarak kendini sadece eylemin yasasının biçimiyle tanımlayan içkin yeteneği ifade eder.<sup>27</sup> Bu nedenle, “istemenin özerkliği, bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir: Buna karşılık, keyfiliğin bütün yaderkliği herhangi bir yükümlülüğü gerektirmez, aksine daha ziyade yükümlülük ilkesine ve istemenin ahlaklılığına karşıdır.”<sup>28</sup> Buna göre, yaderklik, kişinin isteminin nesnesini değil, isteminin nesnesinin kişiyi belirlemesi, yani arzular ve eğilimler tarafından veya dışardan belirlenmesini ve buna göre eylemesini, dolayısıyla kişinin özerk olmadığını, yani bağımlı olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla yaderk olan ya da dıştan belirlenmiş olan kişi veya özne, ahlaki biçimde eylememiş olacaktır.

Kant, insanı, iki nedensellik bakımından etkide bulunan bir varlık olarak tasarlar. İnsan, bir yandan, salt ussal varlık olarak anlama yetisi dünyasına ait olan, dolayısıyla eylemlerinin nedeni ve başlatıcısı olabilen varlıktır. Bu anlamda, etkide bulunan nedensellik, insanın istencinin ya da istemesinin özerkliğini ifade etmektedir. Diğer yandan, insan, olgusal/doğal nedenselliğin salt görünüşleri bakımından eylemlerin ve etkilerin ortaya çıktığı ve bunların sonuçlarının kestirilemediği, dolayısıyla arzu ve eğilimler açısından belirlenmesi nedeniyle duyular dünyasına ait bir varlıktır. Buna göre, insanın yükümlülüğü, bu iki nedensellik veya doğa bakımından ele alınmak durumundadır: “Demek ki, sırf anlama yetisi dünyasının bir üyesi olarak benim bütün eylemlerim, saf istemenin özerklik ilkesine tamamen uygun olurdu; saf duyular dünyasının bir parçası olarak ise, eylemlerimin arzuların ve eğilimlerin doğal yasasına, dolayısıyla doğanın yaderkliğine tamamen

<sup>25</sup> Immanuel Kant, *Die drei Kritiken*, Anakonda Verlag GmbH, Köln 2015, s. 738 (§7); *Pratik Aklın Eleştirisi*, Üçüncü Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999, s. 35 (§7).

<sup>26</sup> *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, s. 51.

<sup>27</sup> Dominik Heiss, *Verantwortung in der modernen Gesellschaft*, s. 22.

<sup>28</sup> Immanuel Kant, *Die drei Kritiken*, s. 742 (§8); *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 38 (§8).

uygun sayılması gerekecekti.”<sup>29</sup> O halde, insanın ahlaki ve doğru biçimde eylemesi ve eyleminin sonuçlarını üstlenmesi, sadece ussal doğası ve bundan kaynaklanan nedensellik bakımından değerlendirilmesi gerekir.

Kant, insanı veya kişiyi, temelde ussal doğası ve doğanın nedenselliği açısından etkide bulunan ve bağlayıcı ölçütlere dayanarak kendilerine yasa koyan özerk rasyonel varlık olarak ele alır. Bu anlamda, kendini yükümlü kılan insan, eylemini kendini koyduğu yasalara göre ussal biçimde düzenler ve bunun gerçekleştirilmesini en üst ödev olarak tasarlar. Ödev açısından bir yasanın doğru olup olmadığının değerlendirilmesi, akıl aracılığıyla yapılır. Bu anlamda, pratik aklın kendisinde *a priori* olarak ortaya konulan kategorik buyruk temelinde, genel yasalar olarak söz konusu edilen eylem *maksimleri* veya ilkeleri belirlenir. Kendi koyduğu öznel ilkelere veya *maksimlere* göre eyleyen insanın vicdanı da, aslında bu kendine yasa koymanın öznel bileşenlerini içermektedir.<sup>30</sup> Diğer yandan Kant, kişi vicdanını Tanrıyla ilişki içinde tasarlamaktadır. Buna göre, vicdan, “Tanrının huzurunda bulunan kişinin edimlerinden dolayı üstlenmesi gereken sorumluluğa yönelik öznel ilke”<sup>31</sup> olarak düşünülmelidir. Kant, aslında öznel olarak vicdan denetiminin bağımsızlığını sağlamak için, vicdanı, Tanrıyla analogide anlaşılması gereken tarafsız bir merci olarak tasarlamaktadır.<sup>32</sup> Buna göre, genelde “her insan vicdan sahibidir ve korkutan ve saygı (korkuyla bağlantılı saygı) duyulan iç yargıç tarafından izlenmektedir ve yasaların üzerinde olan onun içindeki bu uyanık güç, onun kendisinin (iradi/keyfi) olarak yaptığı şey değildir, aksine onun özünde bulunmaktadır.”<sup>33</sup> Bu anlamda vicdan, kişinin kendisine karşı hesap vermesinin merci olarak düşünülür. Öyleyse, kişi, hem vicdanın öznel denetlemesi bakımından, hem de kendi kendine verdiği ussal olarak gerekçelendirilmiş ödevlere uygun eylemlerden dolayı sorumluluk üstlenmektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla kişinin sorumluluğu, özellikle tercihlerin ve eylemlerin kendilerine göre gerçekleştirildiği *maksimlerle* ilişkisi bakımından belirlenmektedir.

Kantçı sorumluluk anlayışı, temelde kendi eyleminin *maksimlerini* nedensel ve ussal olarak belirleyen, dolayısıyla özerk biçimde eyleyen özne veya kişi anlayışına dayanmaktadır. Bu anlamda, “Kant istemin/istencin belirlenimini *maksimlerden* talep ettiğinden, yapmak ve izin vermekle ilgili

<sup>29</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 72.

<sup>30</sup> Dominik Heiss, *Verantwortung in der modernen Gesellschaft*, s. 23.

<sup>31</sup> (Akt. Dominik Heiss); Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe (Bd. IV), 1797, s. 439.

<sup>32</sup> Dominik Heiss, *Verantwortung in der modernen Gesellschaft*, s. 23.

<sup>33</sup> Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, s. 438.

<sup>34</sup> Dominik Heiss, *Verantwortung in der modernen Gesellschaft*, s. 24.

olan şeyin iradi/istemli bir konu olduğunu varsayar: Bilinçli ve iradi biçimde yapılan şey için sorumluluk üstlenilebilir.”<sup>35</sup> Sorumluluk, kişinin tercihlerinin ve eylemlerinin sonuçlarına göre değil, aksine bu eylem ve tercihlerin kendilerine göre yapıldığı *maksimler*in ödevde uygunluğu bakımından, dolayısıyla normatif değerlendirme ölçütü temelinde ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, sorumluluk, olumlu veya olumsuz anlamda tercihlerin ve eylemlerin kendileriyle veya sonuçlarıyla değil, bunların temelinde bulunan öznel ilkelerle ilgilidir. Çünkü “ödevden dolayı yapılan bir eylem ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdiren maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesnelere ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır.”<sup>36</sup> Buna göre, kişinin sorumluluğu, tercihler ve eylemler daha gerçekleştirilmeden önce başlamakta ve istemenin nesnesinden, yani arzularından ve eğilimlerden bağımsız olarak tasarlanan ussal ilkeye göre belirlenmektedir. Dolayısıyla kişi, pratik akıldan kaynaklanan ödevlerden dolayı, kendi vicdanına ve istencinin *maksimlerine* uyması bakımından kendinde sorumluluk taşımaktadır. Bu nedenle, “Pratik aklın kendinden kaynaklanan ödevler için kendinde sorumluluk veya öz-sorumluluk, insanın özgürlüğü kadar aslidir. Dolayısıyla sorumluluk, sosyal süreçlerde insanlara atfedilen bir ödev değil, aksine insanın doğasının doğrudan bir sonucudur.”<sup>37</sup> Başka bir ifadeyle, sorumluluk, insanın kendi ussal doğasına uygun olarak, isteminin nesnesinden ve eğilimlerden bağımsız biçimde kendi eyleminin belirleyicisi olma anlamında özerk ve ahlaki yükümlülük üstlenmesini ifade etmektedir. Ancak, insanın salt ussallığı bakımından ve sadece kişinin kendinden hareketle temellendirilen böyle bir sorumluluk, tek yanlı ve eksik olacaktır. Çünkü insanın sorumluluğu, öncelikle diğer insanlarla ve çevresiyle ilişkisinde bağlamsal olarak oluşan bir tutum veya tavırla ilgilidir.

### Sonuç Olarak Bir Karşılaştırma

Sorumluluk açısından, hem Aristoteles hem de Kant, *imputatio* veya *zurechnung* kavramından hareketle failin ya da öznenin kendi eyleminin başlatıcısı veya nedeni (*causa*) olma anlayışını benimsemektedirler. Ancak Aristoteles, kişinin eylemlerinden sorumlu tutulmasında özellikle içinde bulunulan eylem durumunu veya bağlamı dikkate almaktadır. Buna karşılık, Kant kişiyi veya özneyi, içinde bulunulan durumdan veya bağlamdan,

<sup>35</sup> Otfried Höffe, *Ethik und Politik*, s. 87.

<sup>36</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 15.

<sup>37</sup> Dominik Heiss, *Verantwortung in der modernen Gesellschaft*, s. 25.

dolayısıyla eylemin sonuçlarından tamamen bağımsız olarak konumlandırmaya çalışır.

Aristoteles'e göre, eylemin faili olan kişi, eylemini iki biçimde, ya isteyerek ya da zorla gerçekleştirmek durumundadır. İsteyerek yapılan eylem, kişinin kendi elinde olan bir olanaklılık olarak başka türlü de davranabilmesini ifade etmektedir. Burada özellikle, iradi biçimde yapılan tercih ve eyleme ilişkin, kişinin nesne, konu, amaç ve araç ilişkisi bakımından yeterli bilgiye ve pratik bir kavrayışa (*phronesis*) sahip olarak tercihte bulunması ve eylemesi temeldir. Buna karşılık zorla yapılan eylemde, kişiye dıştan dayatmanın olması veya kişinin konu, nesne, amaç ve araç ilişkisi bakımından eylem hakkında yeterli bilgiye ve anlayışa sahip olmaması, dolayısıyla onun iradi biçimde eylememesi söz konusudur. Bu durumda kişi, eylemlerinden sorumlu tutulamayacaktır. Dolayısıyla Aristotelesçi sorumluluk anlayışı, özellikle kişi ya da fail açısından eylemin gerçekleştirildiği durumu veya bağlamı dikkate almaktadır.

Kant, kişinin veya öznenin sorumluluğunu, yükümlülük atfetme ilişkisi temelinde ele almaktadır. Buna göre, kişiye iki türlü yükümlülük atfedilebilir, başka bir ifadeyle kişi yaderk (*heteronom*) veya özerk (*autonom*) biçimde davranmasına göre tercih ve eylemlerinden sorumlu tutulabilir. İlk olarak kişi, kendi duysal doğasının eğilimleri ve dürtüleri tarafından dıştan belirlemeyle eylemesi bakımından yükümlülük altına girmektedir ki, bu anlamda kişi yaderk ve ahlaki olmayan biçimde davranacaktır. Diğer yandan, kişi ya da özne, salt ussal doğası bakımından istemesinin anlama yetisi tarafından belirlenmesi, yani kendi eyleminin belirleyicisi olması anlamında bir yükümlülük altına girmektedir ki, bu anlamda kişinin özerk (*autonom*) ve ahlaki biçimde eylemesi ve sorumluluk üstlenmesi söz konusu olmaktadır. Böyle bir sorumluluk, kişinin istemesinin nesnesinden, eğilimlerinden veya eylemlerinin bütün olumsal sonuçlarından bağımsız olarak kendini yükümlü kılmasını ifade etmektedir. Ancak böyle bir yükümlülük, kişinin içinde bulunduğu bağlamdan ve durumdan bağımsız, dolayısıyla soyut ve biçimsel olarak salt kendi kendinde bir sorumluluk olacaktır. Oysa sorumluluk, kişinin salt kendine karşı koyduğu bir yükümlülük olarak değil, aynı zamanda diğer kişilere ve içinde yaşadığı sosyal ve doğal çevreye karşı bir yükümlülük biçiminde olmalıdır.

Geleneksel sorumluluk anlayışındaki temel özellik, kişi ya da fail açısından eylemin öznel niteliklerinin, yani sorumluluğun içsel koşullarının belirlenmeye çalışılmasıdır. Bu içsel koşullar, Aristoteles'te, kişinin belirli bir erdem ya da iyi anlayışı çerçevesinde, eylemin sonuçları bakımından konu, amaç ve araç bilgisine bağlı olarak ve dıştan herhangi bir zorlama olmadan



eylemini isteyerek gerçekleştirmesini ifade etmektedir. Buna karşılık, Kant'ta sorumluluk, gerçekte her türlü eğilimden ve eylem sonuçlarından bağımsız olarak, ussal doğasından hareketle kişinin kendi kendisine dayattığı ödevlere veya ilkelere uygun biçimde eylemesinde ortaya çıkmaktadır. Bağlamdan yoksun ve içinde bulunulan olgusal durumu dikkate almayan böyle bir sorumluluk, ideal bir insan tasarımı dayandığından gerçek bir sorumluluk olarak görülemez. Başka bir deyişle, ideal insan tasarımı dayanan böyle bir sorumluluk, mutlak sorumluluk olarak sorumluluk değildir. Çünkü sorumluluk, gerçekte kişinin veya öznenin diğer kişilerle ve çevresiyle (sosyal, doğal) ilişkisi sürecinde oluşan veya edinilen temel bir tutumdur. Kantçı sorumluluk anlayışıyla karşılaştırıldığında, Aristotelesçi sorumluluk anlayışı da, öncelikle kişi ya da fail açısından öznel koşulları belirlemeye çalışsa da, içinde bulunulan durumu, eylem bağlamını ve sonuçları dikkate aldığından, ona göre daha gerçekçi ve sosyal sorumluluk anlayışı geliştirmeye daha uygun bir etik anlayış olarak görünmektedir.

Sonuç olarak, öznenin ya da eyleyenin kendisinden hareketle temellendirilmeye çalışılan geleneksel sorumluluk anlayışı, günümüz yaşam dünyasının karmaşıklığı ve problemleri göz önünde bulundurulduğunda yetersiz kalacaktır. Özellikle bilimsel, teknolojik ve ekonomik gelişmelerin yol açtığı değişimler ve tahribatlar, günümüzde eylem sonuçlarının doğrudan nedensel olarak bireylerle ilişkilendirmesini güçleştirmektedir. Geleneksel sorumluluk anlayışı, özellikle bir bireyin bir başka bireyde neden olduğu zararların ve tahribatların dikkate alınmasıyla ilgili iken, günümüzde toplumsal ve çevresel boyutta güçlü zararlar ve tahribatlar (yoksulluk, doğal ve çevresel tahribatlar, teknolojik felaketler vb.) daha yoğun yaşanmaktadır. Dolayısıyla, artık özne ya da birey odaklı bir sorumluluk anlayışından ziyade, eylemin sonuçlarıyla ilgili zararları ve tahribatları dikkate alan bir sorumluluk anlayışı gereklidir. Diğer yandan, geleneksel sorumluluk kavramı geçmiş eylemlerle ve sonuçlarla ilgiliyken, günümüz sorumluluk kavramı artık gelecekte ortaya çıkabilecek eylemler ve durumlarla da ilgilenmek (doğal ve çevresel tahribatların azaltılması) durumundadır. Dolayısıyla sorumluluk kavramının, sadece bireysel temelde değil, hem sosyal ve kamusal hem de kurumsal boyutta ele alınması gerekmektedir. Bu anlamda, kamusal ve özel örgütlenmelere sorumluluk yükleyen ve hem kamusal hem de özel şirketlerin yasal ve etik standartlara uymasını gerekli kılan bir kurumsal sosyal sorumluluk anlayışı gereklidir.<sup>38</sup> Dolayısıyla, salt bireyi sorumlu kılan klasik geleneksel nedensel sorumluluk anlayışı, günümüz toplumlarındaki sorunlara karşı bireyleri duyarlı kılmak ve onlara sorumluluk atfetme sorununu çözmek için artık yeterli değildir.

---

<sup>38</sup> Carmina Simion Simescu Martinho Nunes & Alexandra Simion Simescu, *Ethics and corporate social responsibility – a strategic approach within the organization*.

### KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1999.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
- Campos, Andre Santos, *Responsibility and Justice in Aristotle's Non-Voluntary and Mixed Actions*, Journal of Ancient Philosophy, ISSN 1981-9471 - FFLCH/USP, [www.revistas.usp.br/filosofiaantiga](http://www.revistas.usp.br/filosofiaantiga), (Er. Tar: 28.06.2019).
- Chilion, José Manuel, *Aristotle, Kant and Weber-Perliminary Philosophical for Journalism Ethichs*, Athens Journal of Humanities & Arts-Volume3, Issue 2, Pages 93-108, <https://www.athensjournals.gr/humanities/2016>; (Er. Tar: 28.06.2019).
- Heiss, Dominik, *Verantwortung in der modernen Gesellschaft*, Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011.
- Höffe, Otfried, *Ethik und Politik*, Shurkamp Verlag Frankfurt am Main 1979.
- Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi II*, Çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul 1988.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, İkinci Baskı, Ankara 2002.
- Kant, Immanuel, *Die drei Kritiken*, Anakonda Verlag GmbH, Köln 2015.
- Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Üçüncü Baskı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999.
- MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.
- Nunes, Carmina Simion Simescu Martinho & Simescu, Alexandra Simion, *Ethics and corporate social responsibility –a strategic approach within the organization*, Studies and Scientific Researches Economic Edition, 15, 2010; <ftp://ftp.repec.org/>; (Er. Tar: 28.06.2019).

# KANT'IN DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜRLÜĞÜN ASIL DAYANAĞI OLARAK ZORUNLU AHLAK YASASI

Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN\*

## ÖZ

*Düşünce tarihinde pek çok problem, ele alındığı çağın gereklerine göre biçimlense de, bu problemlerin irdelenme şekli pek az değişiklik gösterir. Örneğin, özgürlük üzerine düşünürken, onu yasadan tümüyle bağışık olma anlamında bir serbestlik durumuyla da bir tutsak, ya da insanın kendi eylemleri üzerinde egemen olabilmesine dayanak teşkil eden bir yasalılıkla da bağdaştırsak, aynı kavram dağarcığı içinde yol alırız: Bir şekilde özgürlük kavramını ele alırken kendimizi her zaman yasa kavramına varmış buluruz. Bunun yanında, yasadan bağışıklığı benimsediğimizde, insanlar arasında bir uzlaşma zemini kurmakta zorlanırız; ancak bu zemini kuracağımız bir yasalılık için de meşru bir dayanak bulabilmemiz aynı şekilde güçtür. Dolayısıyla, insanın kuşkuculuğun yıkıcılığını savuşturabilmek adına kurduğu temeller kuşkuculuk tarafından sarsılmaya devam eder, her sarsıntıdan sonra daha sağlam kurulsada, sarsıntı da her seferinde gücünü arttırmayı sürdürür.*

*Kant'ın özgürlüğü ahlak yasasıyla bağdaştırarak çözme çabası, bu sarsıntının en şiddetli olduğu anda sağladığı güçlü temel bakımından, çağımız tartışmaları için dahi yol gösterici niteliktedir. Hatırlamak gerekirse, doğaya ilişkin bilginin kaynağındaki deneyimin, başlıca doğa yasası olan nedenselliği dahi kavramakta aciz kaldığı yönündeki eleştiriye karşı, Kant, nedensellik dahil olmak üzere doğaya tüm yasalılığını anlama yetisinin buyurduğunu ileri sürer. Ancak insan aklı, yasalarını duyulur dünyaya buyurmakla yetinemez, aynı yasaları düşünülür dünyaya da uygular ve bunu yaptığında da her zaman açmaza düşer. Ancak, Kant'a göre, duyulur olana ait her şeyden, tüm eğilim ve ilgilerimizden bağımsızlaşabilmemiz yoluyla, düşünülür dünyaya ilişkin gerçek yasalılığı ortaya koyabiliriz ki, ancak bu yasalılık, özgürlükle tam anlamıyla uyumludur. Bu bakımdan özgürlük, hem düşünülür dünyaya ilişkin temel yasalılığa işaret eder, hem de tüm insanlar arasında bir uzlaşma zeminine olanak hazırlar.*

*Bu bağlamda, çalışmamızda, Kant'ın ahlak yasasıyla tam uyumlu kılınmış özgürlük anlayışını irdelenecek ve filozofun tüm insanlar için kurmayı amaçladığı bu zemini her aşamada göz önünde bulunduracağız. Çünkü ancak böyle bir zemin, yasalılığı insanın alçaltılmasının önüne geçecek şekilde kurar ve her türlü yergiye karşı ayakta kalmayı sürdürür.*

**Anahtar Sözcükler:** Kant; Ahlak Yasası; Koşulsuz Buyruk; Özgürlük, Ödev.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi.

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

2019 Güz, sayı: 28, ss. 101-119

Fall 2019, issue: 28, pp.: 101-119

Makalenin geliş tarihi: 18.09.2019

Submission Date: 18 September 2019

Makalenin kabul tarihi: 20.10.2019

Approval Date: 26 October 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

## CATEGORICAL IMPERATIVE AS THE MAIN FOUNDATION OF FREEDOM IN KANT'S THOUGHT

### ABSTRACT

*Although many problems in the history of thought have been shaped according to the requirements of the age in which they are dealt with, the manner in which these problems are examined varies very little. For example, when we think about freedom, if we hold it with a state of freedom in the sense of being completely exempt from the law or if we associate it with a lawfulness that underlies human sovereignty over his actions, we proceed in the same repertoire: When we take the concept of freedom in a way, we always find ourselves in the concept of law. Besides of it, when we embark on the exemption from the law, it would be very hard to establish a basis of consensus between people; however, it is equally difficult for us to find a legitimate basis for lawfulness in which we will establish this ground. Therefore, the foundations established by human beings to ward off the destructiveness of skepticism continue to be shaken by skepticism, although they are established more robustly after each quake, the quake continues to increase its strength each time.*

*Kant's attempt to solve freedom problem by harmonizing it with the moral law, in terms of the strong foundation that this quake provides when it is most severe, it is a guide even for the discussions in the time we live in. To remind, against the criticism about, as our primary source of knowledge about nature, experience is incapable to understand the main law of nature, causality; Kant claims that understanding orders the laws of the nature including causality. But human's reason cannot settle down by ordering to the tangible world its laws, the reason also tend to order the same laws to the intelligible world, and then it falls into dead end. But, according to Kant, by only becoming exempt from everything from the tangible world, all of our tendencies and interests, we can reveal the real laws of the intelligible world, and only these laws are fully compatible with the concept of freedom. In this respect, freedom refers to the basic lawfulness of the intelligible world, as well as paves the way for a consensus for all people.*

*In this context, in our study we will examine Kant's understanding of freedom fully harmonized with the moral law and will consider this basis the philosopher intended to establish for all people at every phases. Because only such a basis establishes the lawfulness in a way to prevent the degradation of the human being and continues to stand against all kinds of criticism.*

**Keywords:** Kant; Moral Law; Categorical Imperative; Freedom; Duty.

## Giriş

Özgürlük üzerine düşünmek, bu kavramın kendisinde taşıdığı anlam bulanıklığını göz önünde bulundurduğumuzda, çok fazla güçlük barındırır. Bu konuda, ilkin, genel eğilimimiz, kişilerin herhangi bir engelle karşılaşmaksızın, istedikleri gibi eylemde bulunmasını özgürlüğün açıklaması olarak sunmaktır. Ancak tanımımız üzerine yapacağımız daha derin bir usamlama ile, kavramın bulanıklığını hiçbir şekilde gideremediğimizi görürüz. Öncelikle, isteklerimizin özgürlükle ne kadar bağdaştığı açık değildir; ayrıca tanımımızda özgürlüğü eşitlediğimiz salt serbestlik durumu, insanın, kendi eğilim ve dürtülerinden kaynaklanan rastlantıların güdümüne kolaylıkla kapılmasına da olanak verir ve kişilerin bu şekildeki sürüklenişi üzerinde ne kadar pay sahibi olabildikleri kuşkulu kalır. Burada tasarlanmaya çalışıldığı şekliyle insan, tüm yasahlıklardan bağımsız kılınmıştır ama onun özgür eylemleri üzerinde uzlaşılacak hiçbir belirlenim de kalmamıştır. Bununla birlikte, özgürlük konusundaki usamlamamızı, insanın kendi eylemleri üzerindeki egemenliğini daha açık kılacak şekilde geliştirirsek, onun eylemlerini belirleyen ussal yanının ve akli uyarınca koyduğu yasanın izini sürmeye çalışırız.

Çalışmamızda inceleyeceğimiz, Kant'ın açıklamasını sunduğu şekliyle özgürlük de, kendi koyduğumuz yasa uyarınca eylemde bulunmamıza işaret eder. Bu yasayı belirlemek ise, tüm eğilim ve dürtülerimizden sıyrılmamızı ve böylelikle yaşamızın genelleştirilebilir olup olmadığını sorgulamamızı gerektirir. İşte, özgürlüğün edimselleşmesini sağlayacak ahlak yasası, bu şekilde genelleştirilmeye uygun olan maksimler uyarınca eylemde bulunmamıza dayanır. Yani özgürlük, ilkin, duyulur varoluşumuza ait, bizi tutsak kılan eğilimlerimizin üzerine yükselmemiz, ardından salt düşünülür varoluşumuzdan hareketle belirlediğimiz yasalar uyarınca davranmamıza işaret eder. Her insan, akıl sahibi olması nedeniyle, bu özgürlüğe ulaşma yetisine sahiptir ve duyulur varoluşlarına ait belirlenimlerden kurtulduklarında, bilincine vardıkları ahlak yasası üzerinde uzlaşmalarının önünde hiçbir engel yoktur.

Bu noktadan hareketle, Kant'ın düşüncesi, yalnızca insanın edimsel özgürlüğünün bir açıklamasını vermekle kalmaz, aynı zamanda döneminin deneyici düşünsel ikliminin yıkılmış olduğu bir genel uzlaşma olanağına temel sağlar. Böyle bir temelin kabul edilmesi, insanı da salt çıkarıcılıkla betimlenmekten kurtaracak ve tüm kişilerin, akıl sahibi bir varlığa yaraşır şekilde bir yaşam sürmesi yolundaki çabaları haklı çıkaracaktır. Dolayısıyla, en göz önünde olan olgular konusunda dahi kuşkuya kapılıp yalnızca karamsarlık aşılacak yerine, görgül olarak hiçbir şekilde karşılaşmadığımız

KANT'IN DÜŞÜNÇESİNDE ÖZGÜRLÜĞÜN ASIL DAYANAĞI OLARAK  
ZORUNLU AHLAK YASASI

Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN

idelerde dahi, yalnızca kendi yaşamımız üzerindeki etkisinden yola çıkarak, dayanak noktaları bulmak, bizi herkes için geçerli bir özgürlük düşüncesine daha çok yaklaştırır. Ancak bu ereğe yaklaşmak yoluyla ki, sürdürdüğümüz yaşantılarda da özgürlüğe kavuşabilmemiz daha olası kılınmış olur.

### **Kant'ın Öğretisinde Ahlak Yasası Uyarınca Edimselleşen Özgürlük**

İnsan aklı, özgürlük ve yasa kavramlarını, bu kavramlar arasında çelişki ya da uzlaşma bulması farketmeksizin, birbiriyle ilişkilendirerek düşünme eğilimindedir. Özgürlük, salt bir serbestlik durumundan ibaret sayıldığında, yasa yalnızca kısıtlayıcı bir unsur, bir engel gibi görünür; ancak özgürlük edimselleştiği koşullara dayanılarak ele alındığında, onun gerçekleşmesinin ardında bazı yasalılıklar aranır. Bununla birlikte, görmezden gelinemeyecek bir nokta vardır ki, her iki durumda da yasa kavramı, akıl ile ilişkilendirilmekten alıkonulamaz; dolayısıyla yasanın horgörülmesi durumunda genellikle insan aklının da horgörülmesi söz konusudur. Öyle ki, aklın kendisi yalnızca sınırlayıcı ve tektipleştirici bir güce indirgenir ve özgürlüğün izi ancak aklın –dolayısıyla aklın koyduğu yasaların– dışında sürülmeye çalışılır. Ancak, böyle bir özgürlüğün kendisi, amaçsız bir savrulmadan daha öte bir anlam taşımaz ve herhangi bir biçimden yoksun olduğu için onun mahiyetine –ve hatta varolup olmadığına– yönelik bir yargı vermek olanaksızlaşır. Özgürlük, yasa ile uzlaştırıldığında ise, buradaki yasanın, akıl tarafından, dolayısıyla insan olarak hepimize içkin bir güç tarafından, konulmuş olduğuna dikkat çekilir. Böylece, bu akıl, kişiyi doğanın zorunlu yasalarıyla belirlenmiş evrenin üzerine yükseltir, kendi istenci uyarınca belirlenmiş yasalarla tanıştır ve böylelikle gerçek anlamıyla özgürlüğe ulaştırır.

Bu bağlamda, özgürlük ve yasa arasındaki uzlaşmayı açık şekilde ortaya koyup özgürlüğü olanaklı kılacak yasaları aklın pratik yetisinden çıkarılabilecek Kant'ın dizgesi, bize edimsel bir özgürlük tasarımı sunma yetkinliğinde görünür. Ancak özgürlüğe ilişkin ussal ilkeleri serimlemeye geçmeden önce, Kant'ın düşüncesinde aklın doğa yasaları karşısındaki konumuna da dikkat çekmemiz yararlı olacaktır. Öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Kant'ın dizgesini şekillendiren düşünsel iklimde, bilindiği üzere, Hume'un nedensellik eleştirisinin büyük etkisi vardır. Kısaca anımsamamız gerekirse, bu eleştiride, deneyim tek bilgi kaynağımız olarak görülmekle birlikte, deneyimden edindiğimiz çıkarımların hiçbir dayanağının olmadığı açığa vurulur; bizim aralarında nedensel bir bağlantı varsaydığımız doğa bilgileri, salt alışkanlığa indirgenir. Biz, örneğin, güneş altındayken taşın ısındığını

farkederiz ve taşın ısınmasını güneş ışınlarının geliş açısına bağlarız. Ancak bu bağlantıyı kuran bizizdir, tek bilgi kaynağımız olan deneyim bu iki olgu arasındaki bağlantıyı kurmamız için yeterli zemini sağlamaz; biz buradaki ardışıklığı görmeye alıştığımız için bu bağlantıyı varsayabiliriz. Kant, deneyimi asıl bilgi kaynağımız olarak görmek ve varsaydığımız bağlantıların deneyimde temellenemeyeceğini kabul etmek bakımından Hume ile birleşir: “Deneyim, hiç kuşkusuz bize neyin var olduğunu söyler, ama zorunlu olarak başka türlü değil de öyle olması gerektiğini değil. Bu yüzden bize hiçbir gerçek evrensellik vermez (...)”<sup>1</sup>. Ancak, Kant’a göre, bu noktaya kadar tümüyle haklı olan Hume, eleştirisinde bu bağlantıyı kurmamızı sağlayan yasalılığın kaynağını görmesine yetecek kadar ilerleyememiştir: Deney bize yasaları veremiyor olsa da, biz deney dünyasını yasalılıktan bağımsız şekilde kavramayız; tersine ancak bu yasalılık, deneyi mümkün kılar. Öyleyse, deneyi olanaklı kılan ve ondaki nedensel bağlantıları içeren yasalar, deneyden önce bizde, yani edindiğimiz bilgiyi yapılandıran anlama yetimizde mevcuttur: “(...) deney yargıları nesnel geçerliklerini nesnenin dolaysız bilgisinden değil (...), sırf deneysel yargıların genel geçerliğinin koşulundan alırlar; bu koşul hiçbir zaman deneysel, hatta duyusal koşullara değil, saf bir anlama yetisi kavramına dayanır”<sup>2</sup>. Dolayısıyla, nesnelere ancak anlama yetimizden gelen ilkelere hareketle yaklaşmamız yoluyla ki, onlar hakkında kesin bir bilgiye erişebilmemiz olanaklı olur; nesnelere bize tümüyle dışsal kaldığı durumda ise onlar hakkında verdiğimiz yargılara hiçbir gerekçe bulamayız.

Kant’ın düşüncesinin getirdiği asıl yenilik de buradadır; akıl, daha doğru ifadeyle anlama yetisi, yasaları dış dünyada yöneldiği nesnelere yığınını edilgin biçimde gözlemleyerek çıkarsamaz; kendi içinde taşıdığı yasalar uyarınca bu dünyayı kurar. Bu nedenledir ki, deney dünyasına yaklaşırken, kendi etkin gücünün ayırıcılığı olması gerekir: “Us bir elinde ilkeleri (...) ve ötekinde bu ilkelere göre tasarladığı deney ile, doğaya hiç kuşkusuz ondan öğrenmek için yaklaşmalıdır, ama kendini öğretmenin söylemek istediği her şeyi dinlemeye bırakan bir öğrencinin değil, tersine tanıdığı kendi ortaya sürdüğü soruları yanıtlamaya zorlayan bir yargıcın niteliği içinde”<sup>3</sup>. Dolayısıyla, doğa yasalarını deney yoluyla çıkarıyor olsak da, nesnelere gözlemlerken kurduğumuz bağlantı anlama yetimizden kaynaklanır; hatta bu deney, ancak bizde deney öncesi bulunan bu yasalar aracılığıyla olanaklı olur. O halde, Kant’ın belirttiği üzere: “(...) anlama yetisi yasalarını doğadan almaz,

<sup>1</sup> Immanuel Kant; *Arı Usun Eleştirisi*; Çev. Aziz Yardımlı; İdea Yayınevi; İstanbul; 1993; 37.

<sup>2</sup> Immanuel Kant; *Prolegomena*; Çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek; Türkiye Felsefe Kurumu; Ankara; 2011; 49.

<sup>3</sup> Immanuel Kant; 1993; 24.

KANT'IN DÜŞÜNÇESİNDE ÖZGÜRLÜĞÜN ASIL DAYANAĞI OLARAK  
ZORUNLU AHLAK YASASI

Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN

onları doğaya buyurur (...)"<sup>4</sup>. Öyle ki, duyulur dünyanın nesnelere geometrik şekiller biçiminde algılayan ve bu şekillere birtakım yasalar atfetmekten geri duramayan, yine anlama yetimizdir: "Uzam öylesine tekbiçimli ve kendisine özgü özellikler bakımından öylesine belirsizdir ki, onda bir doğa yasaları hazinesi aramak, kuşkusuz, söz konusu değildir. Buna karşılık, uzamı daire, koni ve küre şeklinde belirleyen şey, bunları kurmanın birliğinin temelini taşıyan anlama yetisidir"<sup>5</sup>. Bu doğrultuda, bilgiyi deney yoluyla ediniyor olsak dahi, bu deneyin zeminini ancak anlama yetimizin verdiği birliğin ve koyduğu yasaların sağladığı açıklık kazanmaktadır.

Bununla birlikte, anlama yetisi, deneyden gelen verileri birlik ve yasalılık içinde toplayıp birleştiriyor olsa dahi, edimlerinde deney tarafından koşullandırılmış ve sınırlandırılmıştır. Aklımız ise, bu bağımlılık nedeniyle tam bir doyum sağlayamaz, dolayısıyla anlama yetimizin kurduğu bağlantıları, deney alanının ötesine taşır, böylece; "bir yandan bunca uzaklara giden bu dizide hiçbir deneyin kavrayamayacağı deney nesnelere tasarımlar, bir yandan da (bu diziyi tamamlamak için) deneyin büsbütün dışında noumenon'lar arar; öyle ki bu zinciri onlara bağlayabilsin (...)"<sup>6</sup>. Bu noktada, anlaşılabilir ki, deneyin ötesine, metafizik alanına geçme eğilimi, aklın doğal yapısına özgüdür. Bu eğilim, aklın asla doğruluğu ya da yanlışlığı kanıtlanamayacak idelerle uğraşmasını getirir ve bu alandaki temellendirme çabaları, en sonunda alaya alınmaktan kurtulamaz. Böylece, metafiziğe yönelme eğilimine ilişkin küçümseme, en katı bir deneyciliği benimsemeye yol açar ki; burada artık insan aklını huzura erdirecek hiçbir dayanağın varlığından söz edilemez. Hatta böyle bir deneycilikte biraz daha ilerlediğimizde kendi değişken algılarımızın dışında hiçbir dayanak bulamadığımız bir "sezgiciliğe" varabiliriz ki, artık herhangi bir görüş nesnesinin varlığına ilişkin dahi yargı verebilmemiz olanaksızlaşır. Bu bağlamda, Kant'ın da yaptığı üzere, metafizik eğiliminin aklın yapısının bir gereği olduğunu göz önünde bulundurmamız önem taşır: "(...) tüm insanlarda, us kendini kurgul düşünce düzeyine dek genişletir genişletmez, herhangi bir metafizik her zaman olmuştur ve her zaman olmayı sürdürecektir"<sup>7</sup>. Ne de olsa, deney dünyası, bir rastlantısallıklar ve değişkenlikler alanıdır ve akıl bu dünyaya bağımlı şekilde ortaya koyduğu yasaları, kendince bir doyum sağlayacağı daha üst mercilere de uygulamaktan geri duramaz.

<sup>4</sup> Immanuel Kant; 2011; 72.

<sup>5</sup> A.g.e.; 74.

<sup>6</sup> A.g.e.; 85 - 86.

<sup>7</sup> Immanuel Kant; 1993; 45.



Böylece, Kant'a göre, akıl, deney dünyasının dışında, en sonunda üç temel nesneye, "istenç özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrının varoluşu"na yönelir. Yine de, elimizde hiçbir görgül verinin bulunmadığı bu konulara usun teorik ilkeleriyle yaklaşmak, sonunda hiçbir kesin bilgiye ulaşamayacak olmamız yönünden, beyhude bir çabadır. Ancak, Kant'ın belirttiği üzere, "(...) bunların kendilerinin yine uzak amaçları vardır, eş deyişle, eğer istenç özgürse, eğer bir Tanrı ve gelecek bir dünya varsa, neyin yapılacağı" <sup>8</sup>. Dolayısıyla, bu idelerin teorik bilgisine kesin bir şekilde erişemeyecek ve onları tam anlamıyla kavrayamayacak olsak da, bu idelere pratik bilgi bakımından bir temel sağlayabiliriz <sup>9</sup>. Daha açık ifade etmeye çalışırsak, örneğin Tanrı'nın varlığını kabul edip etmeyeceğimizin, özgür bir istence sahip olup olmamamızın ya da bedensel varoluşumuz sona erdiğinde tinsel bir sonsuz yaşama kavuşup kavuşmayacağımızın teorik bir temellendirmesine girişmenin hiçbir anlamı yoktur; bu konulardaki uslamamamız, sonunda anlamsız bir söz yığına dönüşmekten kurtulamaz. Ancak bu idelerin varlığını kabul etmemizin, bizim ahlaksal yaşamımızda doğrudan karşılığı vardır ve ancak bu karşılıktan yola çıkarak bu konularda konuşma hakkımız olabilir. Öyleyse görülmektedir ki, Kant, dinselikle bağdaştırılabilecek her türlü zorunlu yasanın temelini ahlaksal yasada bulur, ahlaksal yasayı dinselliğe dayandırmaz <sup>10</sup>

Bu noktadan hareketle, Kant'ın düşüncesi doğrultusunda, yapılması gereken, aklın deney dünyasında teorik bir kavrayışına eriştiği nedensel ilkelerin bir benzerini düşünülür dünyanın idelerinden yola çıkarak pratik alanda ortaya koymaktır. Bu bağlamda; "(...) aklın nedenselliği, kendileri ide olan nesnel nedenler onun belirleyicileri olarak görüldüğünde, duyular dünyasındaki etkileri bakımından özgürlüktür" <sup>11</sup>. Bilgiyi olanaklı kılmak adına, aklın teorik yasalarının bir anlam taşıdığı deney dünyası ile düşünülür dünya arasında yapılan ayrımla birlikte, özgürlük de duyulur dünyadaki nedenselliğin düşünülür dünyadaki karşılığına dönüşür. Duyulur dünyadan başka hiçbir bilgi kaynağı tanımayan ama orada da yalnızca, aklın hiçbir şekilde söz sahibi olmadığı, bir nesnel yığına bulan deneycilik ise, özgürlüğe ilişkin bir kavrayış geliştirmekten uzak görünür. Bu nedenle Kant için; "Özgürlük kavramı bütün deneycilerin takıldığı engeldir; buna karşılık,

<sup>8</sup> A.g.e. 366.

<sup>9</sup> Immanuel Kant; *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı; Türkiye Felsefe Kurumu; Ankara; 2009a; 4.

<sup>10</sup> Freckerick Copleston; *A History of Philosophy – Volume VI – Modern Philosophy: From The French Enlightenment to Kant*; Doubleday Publishing, New York – USA; 1994; 313; Ernst Cassirer; *Rousseau, Kant, Goethe*; Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları; İstanbul; 2014; 44.

<sup>11</sup> Immanuel Kant; 2011; 99.

KANT'IN DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜRLÜĞÜN ASIL DAYANAĞI OLARAK  
ZORUNLU AHLAK YASASI

Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN

zorunlu olarak akılcı bir yol izlemeleri gerektiğini bu kavram aracılığıyla gören eleştirci ahlakçılar için, en yüce pratik ilkelerin anahtarıdır”<sup>12</sup>. Düşünülür ideleri bizim pratik yasalar devşireceğimiz bir kaynağa dönüştüren de yine bu anahtardır. Ancak özgürlük aracılığıyla koyacağımız pratik yasalar uyarınca eylediğimizde, istememizi insana özgü kılmış oluruz.

Özgürlük, aklın düşünülür dünyaya ilişkin ilkelerini dayandırdığı temel hareket noktası olduğu için, duyulur dünyayla ilgili her türlü eğilimden bağımsıktır. Yani özgürlük, akıl sahibi varlıkların duyusal eğilim ve dürtülerinden tümüyle bağımsızlaşmaları ve yalnızca akıllarından hareketle kendilerine ilke belirlemeleri durumunda işlerlik kazanır. Bununla birlikte, yasayı üzerimizde ağırlık oluşturan dışsal bir güç gibi hissederiz, onun istencimiz üzerindeki baskılayıcı yanı gözümüze daha çok batar. Ancak istencimiz, yasa ile olan ilişkisinde, yasa tarafından edilgin bir şekilde hizaya sokulamaz. Tam tersine, Kant'ın düşüncesini göz önüne aldığımızda, yasanın temel dayanağı insanın istencidir. Ve ancak istencin özerk olması bu yasaya evrensellik niteliğini kazandırır<sup>13</sup>. Böyle olduğu içindir ki, istencimizin özerkliğinden kaynaklanan özgürlük, zorunlu ahlak yasasıyla uyumlu biçimde, salt ödev uyarınca eylemde bulunmanın asli zeminini oluşturur<sup>14</sup>.

Akıl sahibi varlıklar, ancak istençlerinin tam anlamıyla özerk hale gelebilmesiyle duyulur dünyanın getirdiği zorunluluklara bağımlı olan hayvansal yanlarının üzerine yükselerek özgürleşir. Bu özgürlük de, ancak pratik alanda yasa koyucu bir merci haline geldiğinde onun uzantılarının deneyimdeki somut karşılıkları bulgulanabilir<sup>15</sup>. Dolayısıyla özgürlük, ilkin kişiye özgü, rastlantısal tüm eğilim ve dürtülerden bağımsız olmayı gerektirir ki, bu aynı zamanda koyacağımız yasaların da genel geçerliğini güvenceye alır. Kant'ın ifadesiyle: “Akıl, istemeyi pratik bir yasayla, haz ve acı duygusu – hatta bu haz yasanın kendisinden alınan bir haz olsa bile- araya girmeksizin, dolaysız olarak belirler ve ancak saf akıl olarak pratik olabildiği için, yasa koyucu olabilir”<sup>16</sup>. Eylemlerimizin ilkesini, aklımız yardımıyla, tüm eğilimlerimizden bağımsızlaşarak belirlediğimizde öncelikle ahlak yasasının bilincine varırız; aklımızın her türlü dış koşuldan bağımsızlaşarak belirlediği ahlak yasası, böylece, doğrudan özgürlüğün bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, ahlak alanında, teorik aklımızın gücü dahilinde olmayan “hiçbir

<sup>12</sup> Immanuel Kant; 2009a; 8.

<sup>13</sup> Freckerick Copleston; 1994; 321 – 322.

<sup>14</sup> A.g.e.; 329.

<sup>15</sup> Immanuel Kant; 1993; 366.

<sup>16</sup> Immanuel Kant; 2009a; 28.

koşula bağlı olmama” durumuna erişiriz<sup>17</sup>. İnsan akli, ancak tam anlamıyla duyulur dünyanın dayattıklarından bağışık kalabilmesiyle, ahlak alanında söz sahibi olabilir. Ahlak yasası da, ancak tek dayanağını akıl sahibi bir varlık olarak insanda bulmasıyla özsel niteliğine kavuşur. Yasanın zorunluluğu, insan aklının özerkliğiyle doğru orantılı biçimde artar<sup>18</sup>. Dolayısıyla, Kant'ın açık bir biçimde belirttiği üzere: “(...) özgürlük idesine özerklik kavramı, buna da ahlaklılığın genel ilkesi ayrılmazcasına bağlıdır; bu ilke de, doğa yasasının bütün görüşlerin temelinde bulunması gibi, akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunur”<sup>19</sup>.

Bu noktada, özgürlüğün de ikili anlamıyla karşılaşırız: İlkın ahlak yasasını olanaklı kılmak, bir ilkeyi herkes için genelleştirilebilecek bir yasa haline getirebilmek üzere, her türlü içerikten, eğilim ve arzu nesnesinden, bağımsızlaşmayı ifade eden negatif özgürlük ve saf pratik aklın buradan yola çıkarak kendi yasasını koyması anlamında pozitif özgürlük<sup>20</sup>. Bu bağlamda, aklımızın özgür biçimde belirleyebileceği, genel geçer temel ahlak yasası şöyle olacaktır: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin”<sup>21</sup>. Bu ilke, böylece, kendi eğilimlerimiz uyarınca gerçekleştirdiğimiz her türlü eylemi haklılaştırmamızın önüne geçer. Örneğin, çıkarımız gerektirdiği için ikiyüzlü eylemlerde bulunduğumuzu düşünelim. Bu eylem uyarınca maksimimizi genelleştirdiğimizde, herkesin kendi çıkarı uyarınca ikiyüzlü davranması gerektiğini savunmamız gerekecektir; ancak yine de böyle kişilerin oluşturduğu bir toplumun içinde yer almayı istemeyiz. O halde görülmektedir ki, evrenselleştirilme olanağı olmayan böyle bir maksim, yasa haline de gelemez. Kant'tan aktarırsak: “Eylemin maksimi sınanıp, bir doğa yasasının biçimini genel olarak alamıyorsa, ahlakça olanaksız bir maksimdir. En sıradan anlama yetisi bile böyle bir yargıda bulunur; çünkü onun en sıradan yargılarının, (...) temelinde, hep doğa yasası bulunmaktadır”<sup>22</sup>.

Önemle belirtmemiz gerekir ki, ahlak yasasının dayattığı zorunluluğun özgürlükle bağıını görmezden geldiğimizde yanlışa düşmemiz kaçınılmaz olur. Burada Kant'ın ahlak görüşünün meşruluk savını sarsmak adına, genellikle Kant'a atfedilen bir yazışmaya dayandırılan bir örneği

<sup>17</sup> Heinz Heimsoeth; *Kant'ın Felsefesi*; Çev. Takiyettin Mengüşoğlu; DoğuBatı Yayınları, Ankara; 2007; 123.

<sup>18</sup> A.g.e.; 131.

<sup>19</sup> Immanuel Kant; *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*; Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu; Ankara; 2009b; 71.

<sup>20</sup> Immanuel Kant; 2009a; 38.

<sup>21</sup> A.g.e. 35.

<sup>22</sup> A.g.e.; 77.

KANT'IN DÜŞÜNÇESİNDE ÖZGÜRLÜĞÜN ASIL DAYANAĞI OLARAK  
ZORUNLU AHLAK YASASI

Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN

anımsayabiliriz: Bu örnekte, Kant'ın düşüncesine uyarsak öldüreceği kişiyi soruşturan bir adama bile doğruyu söylemekle yükümlü olduğumuz ima edilir ve insanlık adına buyurucu olan bu etik görüşün insanlıktan çıkarıcı yanı vurgulanır<sup>23</sup>. Ancak, bu bakış, koşulsuz buyruğun asli niteliğini görmekten yoksun bir sıklık barındırır. Çünkü alelade bir yalan söyleme edimi, kişinin bireysel çıkarını kollamaya yöneliktir. Ancak, örnek olayda yalan söyle(ye)meyen kişinin durumu da, korku nedeniyle canı tehlikede olan birini ifşa etmek, dolayısıyla yine bir yönüyle günlük çıkarını kollamaktır. Zorunlu ahlak yasası ise, dünyevi çıkarından bütünüyle özgürleşebilmiş insanın aklını gerektirir. Dolayısıyla bu insanın uyacağı evrensel yasa, canı tehlikede olan birini ele vermeye hiçbir gerekçe sağlayamaz<sup>24</sup>.

Ayrıca vurgulanması gereken bir nokta da şudur ki, ahlaklılığın temel ilkesi, bireysel eylemlerin, kişiye özgü her türlü çıkardan daha öte bir anlamı olan haklılığının herkes için geçerli olabileceğinden yola çıkar ve bu geçerlilik karşısında –içten içe dahi olsa- saygı duymadan edemeyiz. Örneğin, haksız eylemlerde bulunan birisi, sonunda yaptıklarının cezasını çekecek olursa, açıkça itiraf etmese bile, adaletin yerini bulduğunu düşünecektir. Öyleyse, yasanın uyandırdığı saygı, kişinin bencil eğilimleriyle uyuşmaz. Üstelik, özsevgimizi haklı çıkarmak isterken dahi, yasanın buyurganlığına karşı koyamayız. Kant'ın ifadesiyle:

“Saygının nesnesi yalnız ve yalnız yasadır, hem de kendi kendimize, üstelik kendi başına zorunlu imişçesine kabul ettirdiğimiz yasa. Yasa olarak ona biz, ben sevgimize danışmadan boyun eğerez; ama kendimize kendimiz tarafından kabul ettirilmiş bir yasa olarak o, yine de istememizin sonucudur (...)”<sup>25</sup>.

Dolayısıyla, bu saygının kaynağında, karşısında eğildiğimiz yasa gibi, yine düşünsel bir neden vardır; yasadaki zorunluluğu nasıl biliyorsak, ona yönelik duygumuzdaki zorunluluğu da benzer şekilde kavrarız. Bizim üzerimizdeki bu yasanın katı gerçekliği, doğamıza ait düşkünlükleri daha keskin biçimde görmemizi sağlar ve kendi gözümüzde değerimizin yitmesine yol açar. Ancak öte yandan, Kant'ın belirttiği üzere: “İstememizi belirleyen neden olarak bizi

<sup>23</sup> Allen Wood; *Kant*; Çev. Aliye Kovanlıkaya; Dost Kitabevi, Ankara; 2009; 167.

<sup>24</sup> Kant'a ait şu tümceler, bu konudaki savımızı güçlendirecektir: “Ödevlere boş vererek kaçınabileceği en büyük felaketlerde bile dürüst bir insanı ayakta tutan (...) insanlığın onurunu korumuş ve ona saygı göstermiş olduğunun bilinci değil midir” (Akt. Cassirer, 2014: 38).

<sup>25</sup> Immanuel Kant; 2009b; 17.

kendi gözlerimizde küçük düşüren şeyin tasarımı, pozitif olduğu ve belirleme nedeni olduğu zaman, kendi başına saygı uyandırır”<sup>26</sup>. Dolayısıyla, görüleceği üzere, ahlak yasasının yüceliği, gururumuzu çiğnediği durumda dahi, kendisini zorunlu olarak dayatır; ona saygı duymamak bizim elimizde değildir ve kendi üzerimizde üstünlüğünü kabul ettiğimiz bu yasa, eylemlerimizi belirleme gücüne de sahiptir, ki bizi pozitif anlamda özgürlüğe kavuşturan da yine saygı duyduğumuz bu yasa olacaktır.

Üstelik, engelleyememeksizin hissettiğimiz, bize ahlak yasasının üstünlüğünü kabul ettiren saygı duygusunu, görmezden gelmeye çalışsak dahi, başka insanlarla ilgili yargılarımızda da zorunlu olarak taşıdığımızı görmüşüzdür. Kant, şu örneği verir: “Soylu ama sıradan bir insan karşısında dahi ruhumuz eğilir. Böyle bir örnek “kendimi beğenmişliğimi yıkan bir yasa sunar ve bu yasaya uymayı, dolayısıyla da bu yasanın (söylediğinin) yapılabirliğini eylemle kanıtlanmış olarak görürüm. Dürüstlüğü böyle bir derecesinin bende olduğunu bilsem bile, yine de saygı kalır”<sup>27</sup>. Bu durumda, ahlak yasası, kendisini somut bir örnekle açık hale getirmiştir ve bu yasa her zaman kendi yüceliğini, bizi alçaltmak pahasına, ortaya koyar. Onun yüceliğini kabul etmemek, karşısında eğilmemek elimizde değildir: “Saygı öyle bir ödenektir ki, istesek de istemesek de, onu ödememezlik edemeyiz”<sup>28</sup>. Öyleyse, yasa karşısında zorunlu şekilde duyduğumuz saygının haz duygusu barındırmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bu duyguya boyun eğerken hiç hevesli davranmayız; kendi gözümüzdeki konumumuzu daha haklı çıkarabilmek için, saygı gösterdiğimiz duruma ya da yasaya kusur biçmeye çalışırız<sup>29</sup>. Ancak yinelemeliyiz ki, Kant’a göre, insan, kendisinde saygı uyandıran şeyin büyüklüğünü ne denli inkâr etmeye çalışsa da, içten içe bu duyguyu taşımaktan geri duramaz. Dolayısıyla saygı, yalnızca bizi karşısında eğildiğimiz yasa uyarınca belirli eylemlerle yükümlü kılmaz, aynı zamanda başka kişilerle aramızdaki katı uzlaşmazlıklar ve kötücül eğilimlerden de uzaklaştırır.

Yasaya duyduğumuz saygı kaçınılmaz olduğuna göre, yasaya göre eylemde bulunmak da kendini dayatan bir zorunluluk taşıyacaktır. Daha açık ifade etmeye çalışırsak, bu eylem biçimi bizim eğilimlerimiz uyarınca, keyif duyacağımız şekilde gerçekleşmez; hiç gönüllü olmasak dahi, bizi kıldığı yükümlülük uyarınca ortaya çıkar. Bu doğrultuda, tüm eğilimlerimizden arınmış biçimde, ahlak yasası uyarınca belirlediğimiz eylemler ödev niteliği

---

<sup>26</sup> Immanuel Kant; 2009a; 82.

<sup>27</sup> Immanuel Kant; 2009a; 85.

<sup>28</sup> A.g.e. 85.

<sup>29</sup> A.g.e.

taşır. Kant'ın anlatımıyla: "(...) ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. Yapmayı tasarladığım eylemin nesnesine kuşkusuz eğilimim olabilir, ama hiçbir zaman saygım olamaz; çünkü o, istemenin bir etkinliği değil, sırf bir etkisidir"<sup>30</sup>. Öyleyse, ahlak yasası karşısında duyduğumuz saygının zorunlu olması yoluyla ki, eylemlerimiz de ödev biçimi alır ve bu ödev tüm çıkar ve tutkularımızdan bağımsızdır. Böylece, ödevin kendisi, herkes için geçerli bir ölçüt oluşturacak şekilde nesnellik taşır, bu nesnelliğin temelinde de pratik akıl alanındaki nedensellik yer alır; "Böylece bu duygu bir yasaya boyun eğme, yani (...) buyruk olarak, içinde haz taşımaz; eylemin kendisi bakımından daha çok acı verir. Buna karşılık, bu zorlamayı yapan sırf insanın kendi aklının yasa koyması olduğundan, o, aynı zamanda içinde yüceltme de taşır"<sup>31</sup>. Dolayısıyla, ahlak yasasına duyduğumuz saygı, bizi yalnızca küçültmez. Çünkü bu saygı uyarınca bilincine vardığımız yasaları kendi aklımızla çıkarırsanız ve böylelikle kendi gözümüzdeki konumumuz, karşısında alçaldığı nedenden ötürü, aynı zamanda yücelir.

Bununla birlikte, Kant, eğer varsa, ödevi yerine getirme yönündeki eğilimimizin eylemimize fazladan hiçbir değer kazandıramayacağı görüşündedir. Bu konuda, Kant'ın sözleri şu şekildedir:

"Yapılabildiği yerde iyilik yapmak ödevdir; üstelik öylesine duygudaşlığa eğilimli ruhlar vardır ki, onları harekete getiren boş gurur ya da çıkar gibi başka bir neden olmaksızın da, çevrelerine sevinç yaymaktan ve kendi eserleri olan başkalarının memnurluğundan zevk alırlar. (...) böyle bir durumda bu tür bir eylem, nice ödevde uygun, nice sevimli olursa olsun, hiçbir hakiki ahlaksal değer taşımaz, başka eğilimlerle aynı düzeydedir (...)"<sup>32</sup>.

Dolayısıyla, yinelemek gerekirse, ödevde uygun davranma yönünde tinsel bir eğilimimizin olması, eylemimizi yüceltmez; tersine yasanın buyurusunu daha içtenlikle kabul edebildiğimiz ölçüde eylemimiz değerini yitirir. Ödev uyarınca gerçekleştirdiğimiz eylemin sonucunda, yüce amaçlar gerçekleştirdiğimizi ileri sürdüğümüz durumlarda dahi, eylemimizin taşıdığı değeri ortaya koymuş olmayız. Kant'ın ifadesiyle: "(...) ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılacak amaçta bulmaz, onu yapmağa karar verdirten maksimde bulur (...)"<sup>33</sup>. Dolayısıyla, genele uygulanabilir bir ahlak yasasından dolayı, ve yalnızca bu yasadaki için, eylemiyorsak,

<sup>30</sup> Immanuel Kant; 2009b; 15.

<sup>31</sup> Immanuel Kant; 2009a; 89.

<sup>32</sup> Immanuel Kant; 2009b; 13.

<sup>33</sup> A.g.e.; 15.

öncelikle yasanın egemenliğini gözden kaçırmış oluruz ki, bu da eylemimize yersiz bir değer biçmemize neden olur.

Bu nokta, Kant'ın düşüncesindeki, ödev uyarınca gerçekleştirilen eylemlerin yasa niteliğinin gözden kaçırılmaması gerektiği vurgusuyla uyum içindedir. Kant'a göre, salt yasadan çıkmış olduklarını gözardı ederek eylemleri "soylu, yüce, büyük" gibi tanımlarla nitelemek, yalnızca kişilerin "kendini beğenme" eğilimlerini beslemeye hizmet eder ve "ahlaksal yobazlığı" tetikler<sup>34</sup>. Gerçek anlamıyla ödev eylemleri ise; "(...) onları gerçekleştiren istemeyi doğrudan doğruya duyulan bir saygının nesnesi olarak gösterirler ve isteme tarafından pohpohlanmak için değil (...), istemeye kabul ettirmek için, akıldan başka bir şey gerekli değildir"<sup>35</sup>. Saygıya değer olan biricik konu eylemlerimizi uyarladığımız ahlak yasasıdır; eylemlerimizde ya da bu eylemleri gerçekleştiren özne olarak kendimizde bir üstünlük buluyorsak, bu nedenle övülmeyi bekliyorsak, eylemlerimiz yalnızca usumuz aracılığıyla bilincine vardığımız ahlak yasası uyarınca gerçekleşmemiş ve kibirimizle lekelenmiştir. Dolayısıyla hala duyusallığa bağımlıdır ve genelleştirilemez; "Ama ödevin kutsallığını başka her şeyin önünde tutmak ve kendi aklımız bunu kendi buyruğu olarak tanıdığı (...) için, bunu yapabileceğimizin bilincinde olmak, işte bu, adeta kendimizi tamamen duyular dünyasının üstüne yükseltmek demektir (...)"<sup>36</sup>. Böylece, Kant'ın eğilimlerimizle uyumlu biçimde yerine getirilen ödev eylemlerine yönelik küçümseyici düşüncelerinin ardındaki niyet anlaşılır hale gelir. Aslında, Kant'ın söylemek istediği, bencil eğilimlerimiz arttıkça, ödevin kendisini daha buyurgan bir şekilde dayatması nedeniyle, eylemlerimizin daha ahlaklı olduğu değildir. Kant'ın asıl amacı, yasanın değerinin düşmesini ve gitgide gözden yitirilmesini önlemektir.

Bu doğrultuda, Kant, ödev uyarınca davrandıklarında dahi, hiçbir şekilde, kişilere yönelik bir yüceltmeye girişme de, onun bu tavrının insanı alçaltmaya yönelik olmadığını ısrarla belirtmemiz gerekir. Çünkü Kant, yasanın önemine vurgu yaparken, aslında, insana da duyusallığın dayattığı belirlenimlerin, çıkarıcı güdülerin üzerine çıkma yetisi atfeder. Deneyciliğe yönelttiği en sert eleştirilerden biri de, insanı bu yetiden tümüyle yoksun bırakmasına yöneliktir. Kant'a göre deneycilik;

"(...) niyetlerdeki ahlaklılığı kökünden söker ve ödevin yerine bambaşka bir şeyi, yani genellikle eğilimlerin onun aracılığıyla aralarında anlaştıkları deneysel bir çıkarı koyar. Ayrıca

<sup>34</sup> Immanuel Kant; 2009a; 93.

<sup>35</sup> Immanuel Kant; 2009b; 53.

<sup>36</sup> Immanuel Kant; 2009a; 171.

bu nedenledir ki deneycilik –bütün bu eğilimler (...) üstün bir pratik ilke mertebesine çıkartıldıklarında, insanı değerden düşürdüklerinden, ama aynı zamanda herkesin duyusuna öylesine uygun düştikleri için-, hiçbir zaman çok sayıda insan için sürekli bir durum meydana getiremeyecek olan her türlü mistik coşkudan çok daha tehlikelidir”<sup>37</sup>.

Alıntıdan anlaşılacağı üzere, deneyciler, yalnızca görgül verilerden hareketle yorumlamaya giriştiklerinden ve yine bu eğilimleri uyarınca insana ilişkin kabul edebildikleri tek görgül veri çıkar duygusu olduğundan, insan üstündeki her türlü otoriteyi yadsıyor görünen deneyciliğin varacağı yer, doğrudan insanın alçaltılması olacaktır<sup>38</sup>. Üstelik, deneyciliğin iddiaları o denli etkilidir ki, tümüyle çürütülebilmesi hiçbir zaman olanaklı olamaz ve pratik alandaki zorunlu yasa başta olmak üzere bütünlükçü her türlü akılcı savın karşısındaki en önemli tehdidi oluşturur. Kant'ın düşüncesi ise, deneyciliğin varsayımlarının tersine, insanın kendinde farketmediği çıkarıcı eğilimleri bile, usun getirdiği alçakgönüllülükle ilişkilendirir: “Doğrudan doğruya saf bir akıl yasasıyla eylemlerde bulunmak için belirlenme, hatta istemenin bu düşünsel belirlenebilirliğinin öznel yönünü duysal bir şey ve özel bir duysal duygunun (...) etkisi sanma yanılgısı, insanın doğal yapısının çok yüce bir özelliğidir”<sup>39</sup>. Bu durumda anlaşılmaktadır ki, insan istemesine egemen olacak bir yasanın üstünlüğünün kabulü, -akıl sahibi bir varlık olarak- insanı daha çok yüceltir; yasaya boyun eğme, kişiyi yalnızca böbürlenmeden alıkoymaz, aynı zamanda onu kendi eğilimlerine ilişkin daha alçakgönüllü kılarak çıkarıcı(lık sandığı) dürtülerini aşmasına zemin hazırlar.

Dolayısıyla bu düşünce, aynı zamanda, insanın eylemlerinde dayanacağı temelini kendi kişisel mutluluğu olamayacağını da göstermektedir. Kant'a göre<sup>40</sup>: “Mutluluk salt kendi başına usumuz için

<sup>37</sup> A.g.e. 79.

<sup>38</sup> Kant'ın buradaki eleştirisi, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*'de yazdıklarıyla uyum içindedir. Buradaki eleştirinin hedefi, deneycilerin eğilimlerini barındırdığını düşünebileceğimiz, ahlakla ilgili görüşlerini salt kendi kişisel amaçlarından çıkarsayan “politikacı-ahlakçılar”dır. Bunlar, “(...) hukuka aykırı prensipleri meşru göstermek için, insan tabiatının, aklın emrettiği iyilik fikrini gerçekleştirmeğe muktedir olmadığı bahanesini öne sürmekle, her türlü iyiye doğru gidişi ellerinden geldiği kadar imkânsız kılarlar ve böylece hukukun ihlalini ebedileştirirler” (Çev. Y. Abadan, S.L. Meray; Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları; 1960; 41).

<sup>39</sup> Immanuel Kant; 2009a; 127.

<sup>40</sup> Bu konuda Kant'tan şu örneği aktarabiliriz: “(...) ahlak yasası, kişinin kendi mutluluğu ilkesinden başka bir şey olsa gerek. Çünkü bir insanın kendi kendine “cebimi doldurmuş olsam da, ben değersizim” derken kullandığı ölçülerle, “ben zeki bir adamım, kasamı doldurdum” derken kullandığı ölçüler birbirinden çok farklı olsa gerek” (2009a; 43).



eksiksiz iyi olmaktan çok uzaktır. Us mutlu olmaya yaraşırılık ile, ahlaklı davranış ile birleşmiş olmayan mutluluğu (...) onaylamaz<sup>41</sup>. Öyleyse, insan, ne olursa olsun kendi eylemlerini –dolayısıyla yaşamını- kendi gözünde haklı çıkarmaya çabalamaktan geri duramaz. Ancak yine de, Kant'ın düşüncesinde mutluluğun tümüyle yadsındığını da söyleyemeyiz; sonuçta insanlar yaşarken aynı zamanda mutlu olmayı da isterler. Bu bağlamda, pratik usun buyruğu da, bizi mutluluktan tümüyle vazgeçirmeye zorlamaz, yalnızca “ödev söz konusu olduğu zaman” mutluluğumuzu gözetme eğilimimizin önüne geçer<sup>42</sup>. Bizi duyulur dünyanın üzerine yükselten ve sürekli daha iyi bir biçimde eylemeye iten neden, kendi mutluluğumuz uyarınca davranmamız değil, mutluluk dahil duyulur dünya ile ilişkili tüm istek ve eğilimlerimize gem vuran ahlak yasasıdır. Bu bakımdan, Kant için ahlak, “kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl layık olmamız gerektiğinin öğretisidir”<sup>43</sup>. Ancak, Kant, en iyiyi gerçekleştirmeye belirlenmiş pratik usumuz için, tek başına ahlakı ve “mutlu olmaya yaraşırılığı” da yeterli görmez. İnsan en iyi şekilde davranmaya ve mutluluğu hakeden bir yaşantı sürdürmeye ne kadar çabılıyor olsa da, bir şekilde mutluluğun kendisinden pay alma umudunu da taşıması gerekir<sup>44</sup>.

İşte bu nokta, sonsuz tinsel yaşamın ve Tanrı'nın varlığına ilişkin iyimser önesürümlerin asıl dayanağını oluşturur. Bu bağlamda; “(...) tanrı kavramının içeriğinde, özgürlük düşüncesi ve ahlak yasasının geçerliliği içinde bulunandan başka hiçbir yeni ve sağlam temel verili olamaz”<sup>45</sup>. Bizim, ulaşamayacağımız denli uzak bir iyi eylem biçimini gerçekleştirmeye yönelmemiz, bununla birlikte eylemlerimizde yine de duyusal eğilimlerimizden bir iz bulmamız, bu eylemlerin asla gerçekleştirilemeyeceğini değil, gereğince gerçekleştirilebileceğini düşünmemize yol açar. Eylemin, duyusallıktan hiçbir artık barındırmayan böyle bir gerçekleştirilmesinde ise artık ödevin değil kutsallığın varlığı söz konusudur. Kutsallık, duyusallıktan pay almamız nedeniyle belki bizim için olanaksızdır ama bu şekildeki yasaya tam uygunluğu istemekten geri duramayız ve bunun ancak sonsuza dek süren bir ilerlemede bulunabileceğini düşünürüz. Bu bağlamda, Kant'a göre; “(...) saf pratik aklın ilkelerine göre, istememizin gerçek bir nesnesi olarak böyle pratik bir

<sup>41</sup> Immanuel Kant; 1993; 370.

<sup>42</sup> Immanuel Kant; 2009a; 102.

<sup>43</sup> A.g.e.; 141.

<sup>44</sup> Immanuel Kant; 1993; 370.

<sup>45</sup> Ernst Cassirer; *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*; Çev. Doğan Özlem; İnkılap Kitabevi; İstanbul; 1996; 281.

ilerlemeyi kabul etmek zorunludur"<sup>46</sup>. Dolayısıyla, en yüksek iyi düşüncesi, hem kendi adımıza bunu sonsuz bir yaşam içerisinde yerine getirmeyi umut etmemize, hem de bu en yüksek iyiyi tam uygun biçimde yerine getiren bir varlık tasarlamamıza yol açar. Bu varlığın koyutlanması, doğrudan ahlaksal yasanın gerektirdiği ödevle ilişkilidir; "(...) yani Tanrının varlığını kabul etmek, ahlaksal bakımdan zorunludur"<sup>47</sup>. Ayrıca vurgulamamız gerekir ki, Tanrı'nın varlığını gerektiren biricik neden de bu ahlaksal zorunluluktur; ancak bu şekilde Tanrı bizim için bir anlama kavuşur ve yaşamımızda bir yer kaplar. Tanrı'yı ancak bu şekilde kabul ettiğimizde, "yeryüzündeki yazgımızı yerine getirmeye" belirleniriz; temel hareket noktamız olarak usun yasa koyuculuğunu görmezden gelip Tanrı'yı yalnızca -en yüksek varlık, vb.- boş kavramlara bağlayarak açıklamaya çalıştığımızda ise vardığımız yer yalnızca bağnazlık olur, ki bunun da sonunda tetikleyeceği şey yalnızca inançsızlık olacaktır<sup>48</sup>. Ahlak yasasından yola çıkarak koyutladığımız Tanrı kavramı ise, yerine getirmeye çalıştığımız ödevimizin en iyi uygulayıcısı olarak, edimsel bir gerçekliğe sahiptir; onun üzerimizde hissettiğimiz yargılayıcı bakışları altında, biz de ödevi daha kusursuz biçimde gerçekleştirmeye çalışırız.

## 116

Böylece, Tanrı, ancak bize içkin olduğu böyle bir tasarım altındayken ve usumuzun yardımıyla bilincine vardığımız ahlak yasası uyarınca bizimle doğrudan ilgiliyken, zorunlu olarak kabul edilir; onun kendinde ne olduğuna ilişkin giriştiğimiz uslamamalar ise temelsiz olarak kalmaya yazgılıdır. Kant'ın ifadesiyle:

"Bununla biz bu kendi başına şey konusunda hiçbir şey öğrenmiş olmuyoruz; ancak aklın, olanaklı, deneyim alanında en yüksek amaçlara yönelmiş kendi tam kullanılmasına ilişkin bir şey öğreniriz. Ondaki akla uygun bir şekilde dilenebilecek ve onunla yetinmek için yeterli bir nedene sahip olduğumuz bütün yarar da budur"<sup>49</sup>.

Dolayısıyla, ancak dayanaklarını kuramayacağımız akıl yürütmelerden uzak durarak ve öncelikle kendi yaşamımızdaki doğrudan etkilerinden yola çıkarak, bu salt düşünülür kavramlar hakkında konuşmaya hak kazanırız. Bu nokta, aynı zamanda, Kant'ın ahlak incelemesindeki "en üst sınıır"ı oluşturur. Bu inceleme, aklın duyulur dünyadaki nedensel bağlantıların benzerinin düşünülür dünyadaki karşılıklarını vermeye çalışır, ancak bunun yanında, "kendisi için boş olan aşkın kavramlar uzamında, uçamadan güçsüzce

<sup>46</sup> Immanuel Kant; 2009a; 132 - 133.

<sup>47</sup> A.g.e.; 136.

<sup>48</sup> Immanuel Kant; 1993; 372.

<sup>49</sup> Immanuel Kant; 2011; 116.

kanatlarını çırpıp durmamasını, hayal kuruntuları arasında kendini yitirmemesini” sağlar, ki asıl yararı da budur<sup>50</sup>. Son olarak ekleyebiliriz ki, Kant'ın öğretisinde yasa koyuculuğunu rehber edindiğimiz aklın, düşünce tarihinin ilerleyen yüzyıllarında tektipleştiricilik ve kısıtlayıcılık ile yaftalanacak olan sınırlayıcı özelliği, aslında edimsel bir özgürlüğü hazırlama konusunda, kendisini yadsıyanlardan çok daha fazla söz sahibidir.

### Sonuç

Özgürlük üzerine uslamamalar, genellikle yasa kavramı üzerinden gerçekleştirilir. Şöyle ki, aklımız bizi, özgürlüğün izini, yasanın dışında ya da içinde sürmeye yöneltir ama bir şekilde bu kavramı görmezden gelmemize izin vermez. Kant'ın öğretisi, açıklamaya çalıştığımız üzere, özgürlüğü ancak yasa, ahlak yasasıyla uyum içinde olanaklı kılar. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Kant, döneminin düşünsel ikliminde insanın duyulur dünyada hiçbir olgu arasında bağ kuramayacak şekilde kurgulanmasının neden olacağı yıkımı önleme çabasıdadır. Bu nedenle, ilkin dış dünyadaki olgular yığınından bütüncül bir yapı ortaya koyma gücünü akla, akıl sahibi bir varlık olarak insana devreder, ardından insan aklının gücünü yalnızca olgular dünyasıyla sınırlamaz, aklın ideler alanındaki meşru kullanımının da yolunu açmak ister. Dolayısıyla yalnızca deneyciliğin değil, ölçsüz metafizik uslamamaların da önüne geçmeyi amaç edinir. Bununla birlikte, akıl, kendini yasalarını duyulur dünyaya buyurmakla sınırlamaz, aynı yasaları deney dünyasının ötesine de uygulama eğilimine girer, ki bu eğilim onun doğasına aittir. Bu eğilimden dolayı horgörüye uğramaması için, aklın bu alandaki ideleri teorik olarak temellendirmeye çalışmaması, bu idelerin doğrudan kendi yaşamlarımızdaki, pratik etkilerinden hareketle açıklamasını vermesi gerekir. Böylece özgürlük, deney dünyasındaki nedenselliğin düşünülür dünyasındaki karşılığına dönüşür.

Kant'ın özgürlüğe ilişkin vurgusu, özellikle duyulur tüm eğilim ve dürtülerimizden bağımsızlaşmamız ve duyulur olanın üzerine çıkmamız üzerinde yoğunlaşır. Ancak eğilimlerimizden tümüyle bağımsız kalabilmemiz yoluyla ki, herkes için geçerli olabilecek ve edimsel bir özgürlüğü gerçekleştirebilecek bir eylem ilkesinin bilincine varabiliriz. Bu ilke, herkes için genelleştirilebildiğinde meşruluk kazanır ve bir ahlak yasası haline gelir. Bununla birlikte, ahlak yasası söz konusu olduğunda, her ne kadar edimsel özgürlüğümüz onun aracılığıyla gerçekleşse de, bu yasa bizim mutluluğumuza hizmet etmez; ne de kendi gözümüzdeki değerimizi yüceltir.

---

<sup>50</sup> Immanuel Kant; 2009b; 81.

KANT'IN DÜŞÜNÇESİNDE ÖZGÜRLÜĞÜN ASIL DAYANAĞI OLARAK  
ZORUNLU AHLAK YASASI

Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN

Çünkü ahlak yasasının genelleştirilmesine zemin hazırlayan etken, kendimizi alıkoyamayacağımız bir duygu olan yasaya saygıdır. Örneğin, işlediğimiz bir suçun cezasını çektiğimizde, çevremize karşı yakınıyor olsak da, başımıza geleni hakettiğimizi düşünmeden edemeyiz.

Dolayısıyla, yasanın talep ettiği saygı, hiçbir şekilde haz içermez, bize kendisini dayatır; böylelikle ahlak yasasının buyurduğu eylemler de bizim için birer yükümlülüğe, ödevi dönüşürlükler. Biz bu eylemlerle yükümlü olduğumuz için, yasanın talep ettiğini yerine getirdiğimizde, hiçbir şekilde övünmeye de hakkımız yoktur; yasanın yüceliği karşısında kendimizi büyük gösterme çabamız anlamsızdır. Hatta, Kant'a göre, ödevi yerine getirmek bizim eğilimlerimizle uyum içindeyse, eylemimizin değeri daha da alçalır; yasa ancak buyurgan ağırlığıyla doğru orantılı olarak değerini korur. Ancak söylememiz gerekir ki, Kant'ın burada insanı yüceltmekten ısrarla kaçınmasının temel nedeni, yasanın başat konumunu yitirmesine engel olmaktır. Asıl yüceliği taşıyan ahlak yasası olmakla birlikte, bu yasanın bilincine varan da, akıl sahibi varlık olması bakımından insandır ve insan da ancak bu şekilde, duyulur olanı aşma becerisi gösterme yetisiyle ve böylelikle bilincine vardığı ahlak yasasını kendisine rehber edinmekle yücelir. Dolayısıyla insanın bu yetisi, hem herkesin insana yaraşır bir şekilde yaşaması için gösterilen çabaları haklılaştırır, hem de yaşayageldiği haliyle yetinmemesine ve duyulur yanını sürekli aşmaya çalışmasına zemin hazırlar. Belki de ancak bu çaba, insanın üst-insana doğru bitimsiz dönüşümünü betimlemektedir.

**KAYNAKÇA**

- Cassirer, Ernst; *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*; Çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul; 1996.
- Cassirer, Ernst; *Rousseau, Kant, Goethe*; Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları; İstanbul; 2014.
- Copleston, Frederick; *A History of Philosophy – Volume VI – Modern Philosophy: From The French Enlightenment to Kant*; Doubleday Publishing, New York – USA; 1994.
- Heimsoeth, Heinz; *Kant'ın Felsefesi*; Çev. Takiyettin Mengüşoğlu; DoğuBatı Yayınları, Ankara; 2007.
- Kant, Immanuel; *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, Çev. Y. Abadan, S.L. Meray, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960.
- Kant, Immanuel; *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul; 1993.
- Kant, Immanuel; *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı; Türkiye Felsefe Kurumu; Ankara; 2009a.
- Kant, Immanuel; *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İ. Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu; Ankara; 2009b.
- Kant, Immanuel; *Prolegomena*; Çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek; Türkiye Felsefe Kurumu; Ankara; 2011.
- Kaufmann, Walter; *İnsanı Anlamak*; Çev. Aziz Yardımlı; İdea Yayınevi, İstanbul; 1997.
- Wood, Allen W.; *Kant*; Çev. Aliye Kovanlıkaya; Dost Kitabevi, Ankara; 2009.

KANT'IN DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜRLÜĞÜN ASIL DAYANAĞI OLARAK  
ZORUNLU AHLAK YASASI  
Çağdaş Emrah ÇAĞLIYAN

# “UTILITARIANISM” VE “PRAGMATISM”: FARKLAR, ORTAK NOKTALAR

Celal TÜRER\*  
Metin AYDIN\*\*

## ÖZ

*Bu makale özellikle Anglo-Sakson geleneğin hâkim olduğu kültürlerde oldukça etkin olan Utilitarianism ve Pragmatism'in akademik dünyamıza alınmasında ortaya çıkan iki temel problemi tartışmaktadır: İsimlendirme ve indirgeme. İlk problemi akademik yazınımızda Utilitarianism için “Faydacılık”, “Yararcılık”, “Utilitarist Ahlak”; Pragmatism için ise “Faydacılık”, “Pragmacılık”, “Pragmatizm” kavramlarının kullanılması oluşturmaktadır. İkinci problemi ise daha çok gündelik dilimizde Utilitarianism ve Pragmatism kavramlarının zaman zaman sanki aynı teorilermiş gibi eşanlamlı olarak kullanılması ve buna ek olarak her iki teorinin Egoizm olarak ifade edebileceğimiz bencil, çıkarıcı ve ben-merkezci yaklaşımları ifade eder tarzda anlaşılması oluşturur. Makalemizde ilk problemin çözümü ile ilgili olarak Utilitarianism için “Faydacılık”, Pragmatism için ise “Pragmatizm” kavramlarının kullanılmasını öneriyoruz. İkinci probleme ilişkin olarak her iki teorinin ortak ve farklı yönlerine dikkat çekerek teorilerin hem birbirlerine hem de Egoizm'e indirgenmesine neden olan yanlış anlamaları ortadan kaldırmayı amaçlıyoruz.*

**Anahtar Sözcükler:** Ahlak, Etik, Faydacılık, Pragmatizm, John Stuart Mill, William James

## UTILITARIANISM AND PRAGMATISM: DIFFERENCES, SIMILARITIES

### ABSTRACT

*This article discusses two main problems about embracing Utilitarianism and Pragmatism, which are quite widespread theories in the cultures dominated by the Anglo-Saxon tradition: naming and reduction. The first problem is that Utilitarianism is translated into Turkish as “Faydacılık”, “Yararcılık”, “Utilitarist Ahlak” and similarly Pragmatism is translated into Turkish “Faydacılık”, “Pragmacılık”, “Pragmatizm”. In our daily usage, sometimes that Utilitarianism and Pragmatism are used as if they were same theory and synonymous concepts and furthermore both theories were understood as selfish, egocentric and self-seeking namely something like Egoism causes the second problem. Our solution offer for the first problem is that “Faydacılık” should be used for Utilitarianism and “Pragmatizm” for the Pragmatism. As to second problem, by addressing of the similarities and differences of both theories so we aim to eliminate the misunderstandings causing both being reduced of Utilitarianism and Pragmatism to each other and Egoism.*

**Key words:** Ethics, Moral, Utilitarianism, Pragmatism, John Stuart Mill, William James

---

\* Prof.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Celal.Turer@ankara.edu.tr).

\*\* Dr. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (metina@sakarya.edu.tr).

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*

*FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*

2019 Güz, sayı: 28, ss. 121-149

Fall 2019, issue: 28, pp.: 121-149

Makalenin geliş tarihi: 14.05.2019

Submission Date: 14 May 2019

Makalenin kabul tarihi: 01.11.2019

Approval Date: 01 November 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

## Giriş

Bir dilde felsefi düşünce üretmenin en temel zorluğu, üretilen fikirleri ifade edecek doğru kavramları ihdas etmede kendini gösterir. Dilin zenginliği, soyut düşünceleri ifadelendirmedeki esnekliği ve işlevselliği, bu zorluğun aşılmasını kolaylaştıracak en temel unsurdur. Bununla birlikte, düşüncenin tüm insanlığın ortak paydası olduğu ve bu paydanın farklı ırk ve kültürden insanlar tarafından çeşitli dillerde üretilip, paylaşıldığı düşünüldüğünde, dilin bu ortak üretimi ifade etme imkân ve kapasitesi sınırlanmış olur. Özellikle kendi kültürünün dışında neşet etmiş bir düşünceyi alımlama süreci, belki de bir dilin bu anlamda karşılaşılabileceği en büyük meydan okumalardan biridir. Bu meydan okumayı zorlu kılan temel unsur, düşüncenin ortaya çıktığı toplumda ifade ettiği anlamı herhangi bir bozulmaya mahal vermeksizin, tüm yansımalarıyla kendi bünyesine katmaktır.

Türkçemiz söz konusu olduğunda bu zorluğa önemli bir başka zorluk daha eklenir ki bu da 1920’li yılların hemen başında ülkemizin geçirdiği büyük değişimdir. Bu değişim başta sosyal, ekonomik, siyasi olmak üzere birçok alanda derinden hissedilmiştir. Bu etkilerin en çok hissedildiği alanlardan bir diğeri ise hiç şüphesiz akademik dünyamız olmuştur. Teoman Duralı mezkûr durumu şu şekilde ifade eder:

1920’lerin sonlarından itibaren yazımız ve ona koşut olarak dilimizin başkalaştırılması alışlagelmiş felsefe-bilim ıstılah dağarımızı büyük çapta yıkmıştır. Şu durumda bunu yeniden oluşturma sorunu yaşamaktayız. Elde kalan az sayıda alışılmış ıstılahın dışındakileri yeniden oluşturuyoruz. Bu yeni meydana getirilenler üstünde Türkçe konuşan felsefeci-bilim adamları uzlaşmış değil. Felsefecilerimiz ile bilimadamlarımız, çoğunlukla ecnebi ıstılah kullanmağı adet edinmişlerdir. Başka bir kısmıysa, Türkçe’nin kuralları ile dil zevkini hiçe sayarak bir şeyler uydurmuşlardır... Gel gör ki, o [Felsefeci-Bilimadamımız] bir tarafta hazır ifade gücü yüksek bir dille milli, mahalli sınırları aşarak geniş bir okur kitesine ulaşma iştıyakıyla yanıp tutuşurken, öte yanda düşüncelerini daha rahat ve sahihçe aktarıp açıklama ihtiyacını karşılayabilecek anadile başvurma ikircikliğini yaşamıştır. Değiş yerindeyse iki cami arasında binamaz kalmıştır.<sup>1</sup>

Duralı’nın da dikkatleri çektiği gibi akademik dünyamız neredeyse son yüz yıldır hem kendi düşünce geleneğini inşa etmek hem çağı yakalamak hem de kendisi dışında gelişen düşünce üretimlerini kendi bünyesine katma, kendisine mal etme, alımlama gibi üstesinden gelinmesi oldukça güç sorunlarla mücadele etmektedir. Elinizdeki bu makale, bu zor görevlerden biri olan alımlama ya da temellük etme meselesine ışık tutmayı dener.

Türkçemiz, Anglo-Sakson geleneğin iki büyük ve önemli teorisi olan “*Utilitarianism*” ve “*Pragmatism*”’in alımlanması konusunda yukarıda ifade edilen türden bir meydan okumayla karşılaşmıştır. Hali hazırda bu iki görüşün Türkçemizde hangi kavramlarla karşılanacağı konusunda bir karışıklık olduğu ve mevcut tercihlerin de herkesin mutabakatını kazanacak şekilde olmadığı inkâr edilemez bir gerçektir. Birbirlerinden oldukça farklı olan bu teoriler, ülkemizde farklı isimler altında anıldığı gibi zaman zaman tek bir kavramla da karşılanmaktadır: “Faydacılık”. Bu kavram karmaşasını teorilerin temel eserlerinin çeviri isimlerinde görmek mümkündür. Söz gelimi, William James (1842-1910)’in *Pragmatism* adlı eseri Türkçemize *Pragmacılık*, *Faydacılık*, *Pragmatizm* başlıklarını taşıyan dört farklı çeviriyle girmiştir. John Stuart Mill (1806-1873)’in eseri olan *Utilitarianism* ise bu konuda daha tutarlı bir biçimde üç çeviride de *Faydacılık* başlığıyla çevrilmiştir. Fakat bu tutarlılık sadece mezkûr eser için geçerlidir. Çünkü gerek diğer çevirilerde gerekse de akademik metinlerde bu tutarlılığı görmek mümkün değildir. Zira bu metinlerde mezkûr teori için “Faydacılık” kavramına ek olarak genelde iki farklı kullanım daha vardır: “Yararcılık” ve “Utilitarist Ahlak/Öğreti”.

<sup>1</sup> Şaban Teoman Duralı, *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 14.



“Yararcılık” kavramı Frederick Copleston (1907-1994) tarafından yazılan Felsefe Tarihi’nin ilgili bölümünde karşımıza çıkar.<sup>2</sup> Aynı şekilde ülkemizde kaleme alınan birçok *Felsefe Tarihi* kitaplarında *Utilitarianism* için “Yararcılık” başlığı kullanımına sıkça rastlanır. Mesela, Ahmet Cevizci tarafından yazılmış olan eserde ilgili bölüm “Yararcılık” başlığını taşır.<sup>3</sup> “Utilitarist Ahlak” kullanımının örneği ise M. Ahmet Tüzen tarafından yazılan Yüksek Lisans Tezidir. Adı geçen çalışma “Utilitarist Öğreti ve John Stuart Mill’de Etik-Siyaset İlişkisi” başlığını taşır.<sup>4</sup> Aynı şekilde diğer bazı akademik metinlerde de bu kullanımın karşılaşmak mümkündür.<sup>5</sup> Tüm bu karmaşaya ek olarak Türk Dil Kurumu (TDK)’nın “Pragmatizm” kavramını “Yararcılık” olarak karşılarken, “Yararcılık” kavramının karşılığını ise “*Pragmatism*” ve “*Utilitarianism*” olarak vermesi<sup>6</sup> bahse konu olan problemi iyice içinden çıkılmaz bir hale getirmektedir.

Aslına bakılırsa isimlendirme tartışmalarını Osmanlı Devleti’nin son dönemleri ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında da görmek mümkündür. İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe* adlı eserinde *Utilitarianism* için teorinin temel kabullerine vurgu yaparak “menfaat ya da nef’iyye mezhebi”<sup>7</sup>; *Pragmatism* için ise kelimenin kökenine atıfla bu felsefenin “fi’iliyye” olarak isimlendirilebileceğini söyler.<sup>8</sup> Aynı dönemde bir diğer önemli fikir adamımız olan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “pragma” kelimesinin Grekçe’deki “iş”, “fiil”, “amel” anlamlarından hareketle bu kavramın “ameliyye” ya da “felsefe-i amel” olarak çevrilmesi gerektiğini savunur. Fakat hemen ardından da kendi dönemindeki ilim çevrelerinde bu teorinin orijinal adının yani Pragmatizm kullanımının yaygın olduğunu da ekler.<sup>9</sup> Fındıkoğlu bir başka yazısında ise “amel felsefesi”, “ameliyecilik”, “amelicilik” kavramlarını da alternatif çeviriler olarak önerir.<sup>10</sup>

Bahsedilen bu alımlama sorununa ek olarak, her iki kavramın gündelik dilde uyandırdığı izlenim ise bambaşka bir durum arz etmektedir. Bu izlenimin menfi olduğunu hemen belirtmemiz gerekir. Her iki kavram da gündelik dilde, temelde “Egoizm” ile daha uyumlu olduğunu düşündüğümüz bir anlamda kullanılmaktadır. Bir kimseye “Pragmatist” ya da “Faydacı” denildiğinde, genellikle kastedilen anlam, bu kimsenin “sadece kendi çıkarını düşünen”, “insanları araçsallaştıran”, “amaca giden her yolu mübah gören”, “hiçbir kutsal değeri olmayan”, vb. şeklindedir. Gündelik kullanımda “*Utilitarianism*” kavramı, “*Pragmatism*” kavramının arkasına saklanmış ve nispeten kullanımı, *Pragmatism*’e göre çok daha kısıtlıdır.<sup>11</sup> Bu nedenle söz konusu problem *Pragmatism* özeline indirildiğinde mezkûr kullanımın, bu felsefi görüşün neşet ettiği Amerika Birleşik Devletleri (A.B.D.)’nin tüm siyasi, ekonomik ve uluslararası ilişkilerini temellendiren resmi ideoloji kastedildiği fark edilebilir. Dolayısıyla A.B.D. tarafından yapılan ve insanlardan tepki çeken her uygulama ya da siyaset bu kavramla karşılanmakta ve ortaya çıkan tüm problemin kaynağı olarak bu felsefi anlayış gösterilmektedir. Ancak

<sup>2</sup> Bkz. Frederick Copleston, *Yararcılık ve Pragmatizm*, trc. Deniz Canefe (İstanbul: İdea Yay., 2000).

<sup>3</sup> Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 881.

<sup>4</sup> Bkz. Ahmet Tüzen, *Utilitarist öğretisi ve John Stuart Mill’de Etik-Siyaset İlişkisi* (Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi SBE, 2012).

<sup>5</sup> Bkz. Arslan Topakkaya, “Sosyal Adalet Kavramı Sadece Bir İdeal midir?”, *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/2 (2009).

<sup>6</sup> [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bffa1ff59ac24.76492896](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bffa1ff59ac24.76492896);

[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5bffa2185a45c6.11212798](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5bffa2185a45c6.11212798) [erişim:29.11.2018].

<sup>7</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, ed. Nejdettin Ertuğ (Ankara: Aktif Düşünce, 2014), 738.

<sup>8</sup> Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, 410.

<sup>9</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “John Dewey”, *Anadolu Mecmuası*, 6 (1340): 233.

<sup>10</sup> Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “Pragmatizm”, *Hayat* 1/12 (1927): 224.

<sup>11</sup> Pragmatizm’in ülkemizde Faydacılığa nazaran daha çok tanınmasında dolaylı da olsa John Dewey’in Türk Maarif Vekaleti tarafından 1924 yılında eğitim müşaviri olarak davet edilmesinin etkisi olduğu söylenebilir.

## “UTILITARIANISM” VE “PRAGMATISM”: FARKLAR, ORTAK NOKTALAR

Celal TÜREER - Metin AYDIN

ister *Utilitarianism* ister *Pragmatism* olsun her iki kavram da son tahlilde gündelik dilimizde Egoizm ile eşleşmiş durumdadır.

Kanaatimizce, zikredilen bu problemlerin temelini, her iki ekole ilişkin ülkemizdeki literatürün eksikliğinde aramak gerekir. Her ne kadar *Pragmatism*, *Utilitarianism*'e nazaran daha fazla tanınsa ve hakkında daha fazla akademik çalışma yapılmış olsa da nihai kertede oluşan literatür her iki ekol açısından da son derece eksik ve yetersizdir. Bu literatür eksikliğinin muhtemel nedenine ilişkin Sara Çelik'in ifadeleri dikkat çekicidir:

İlk modern felsefeciler kuşağını oluşturan hocalarımızın genelde Avrupa kültür felsefesi ve felsefe tarihi geleneği içinde yetişmiş olmalarının, kuşkusuz bu olguda önemli bir rolü vardır diyebiliriz. Bu felsefecilerin tuttukları yol ve oluşturdukları gelenek, arkadan gelen kuşak ya da kuşakları da önemli boyutta etkilemiştir. Bu olgusalığın bir sonucu olarak, klasik pragmatist düşünürlerin yapıtlarından Türçe'ye kazandırılmış herhangi bir şey yok gibidir.<sup>12</sup>

Çelik'in bu tespitinin bir benzerini de Osmanlı'nın son, Cumhuriyet'in ilk yılları için Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu yapar: “Bilhassa memleketimizde son yarım asrın tarihiyle başladığına hükmedilebilen fikrî-felsefî faaliyet arasında, John Dewey'in felsefesi en az alaka ile karşılanmıştır. Bunun esaslı sebebi, bizde felsefi intihaba yalnız Fransızca telif ve tercüme eserlerinin yardım etmesidir.”<sup>13</sup>

İşte hem her iki ekolün isimlendirilmesinde karşılaşılan problemler hem gündelik dilimizdeki bu karmaşa hem de literatürdeki eksiklik bu soruna dair bir çözüm önerisi getirmenin gerekçelerini teşkil eder. Dolayısıyla bu makalede temelde üç amacımız vardır; (1) *Utilitarianism* kavramını “Faydacılık”; *Pragmatism* kavramını ise dilimize yerleştiği ve kullanımdaki yaygın şekli olan “Pragmatizm” kavramıyla karşılamayı önermek,<sup>14</sup> (2) her iki ekol arasındaki ayrımları ortaya koymak suretiyle, bu teorilerin temelde neyi ifade ettiklerini netleştirmek, bu yolla her iki teorinin de aslında Egoizm'den farklı ekoller olduğunu göstermek, (3) son olarak da -her ne kadar hem Faydacılık hem de Pragmatizm'e dair ülkemizde yapılan akademik çalışmalar olsa da- bu iki teori arasındaki temel farklılıkları ortaya koyan karşılaştırmalı çalışmaların olmayışından kaynaklanan eksikliği gidermektir. Bu çalışmamızda meseleyi betimleyici ve karşılaştırmalı bir şekilde ele alacağız. Buna göre her iki teorinin temel özellikleri ve iddialarından hareketle, iki teori arasındaki farklılıkları ortaya koyacak ancak teorilerin kendi içlerinde problem alanı oluşturan meselelere temas etmeyeceğiz.

Tarihi süreç içerisinde Faydacılık ve Pragmatizm gibi iki büyük ekolün yetiştirdiği birçok önemli düşünür ortaya çıkmış, teorilerin ortaya çıkışından günümüze ekol içerisinde farklı yorumlar neşet etmiştir. Söz gelimi, Richard Brandt (1910-1997), Richard Mervyn Hare (1919-2002), J.J.C. Smart (1920-2012), Peter Singer (d.1946) gibi isimler Faydacılığın; G. Herbert Mead (1863-1931), Willard Van Orman Quine (1908-2000), Richard Rorty (1931-2007), Hilary Putnam (1926-2016), Stephan Toulmin (1922-2009), Jürgen Habermas (1929- ) gibi isimler de Pragmatik geleneğin önemli temsilcileri arasındadır. Fakat kabul edileceği üzere tüm bu önemli düşünürleri içine alan kapsamlı bir karşılaştırma yazımızın sınırlarını oldukça aşacağından bu karşılaştırmayı teorilerin en önemli iki düşünürü olarak kabul gören John Stuart Mill ve William James üzerinden yapacağız. Tartışmamız, bu iki düşünürün ekollere de isimlerini veren iki temel çalışma

<sup>12</sup> Sara Çelik, “Önsöz”, *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe*, ed. Sara Çelik (İstanbul: Doruk Yayınları, 2016), 17.

<sup>13</sup> Fındıkoğlu, “John Dewey”, 231.

<sup>14</sup> Bu aşamadan sonra yazımızın devamında makalemizdeki iddia ile uyumlu olarak *Utilitarianism* için “Faydacılık”, *Pragmatism* kavramı için de “Pragmatizm” kullanımını benimseyeceğiz.

olan *Utilitarianism*<sup>15</sup> ve *Pragmatism*<sup>16</sup> üzerinden ilerleyecektir.<sup>17</sup> Bu noktada cevaplanması gereken önemli ve oldukça anlamlı bir soru hemen kendini izhar eder: “Niçin teorilerin kurucuları olan Jeremy Bentham (1748-1832) ve Charles Sanders Peirce (1839-1914) tartışma için tercih edilmemiştir?”. Bu konudaki muhtemel itirazların makuliyetini kabul etmekle birlikte, genel kabule göre, her ne kadar bu iki isim ekollerin kurucu isimleriye de Faydacılık ve Pragmatizm’i düşünce dünyasına tanıtan, ekollere genel şeklini ve rengini veren, bu iki ekolün düşünürlerin ajandalarında yerini almasını sağlayan Mill ve James’tir. Bu nedenle biz de çalışmamızda bu iki düşünürü ve temel eserlerini merkeze alacağız. Fakat bununla birlikte gerekli yerlerde Bentham ve Peirce’ün de görüşlerine müracaat edeceğiz.

Makalemiz üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, isimlendirme ve tarihsel gelişim süreçleri üzerinden bu iki teorinin ortaya çıkışı ele alınacaktır. İkinci bölümde, Faydacılık ve Pragmatizm arasındaki temel ayrım ve benzerliklere değinilecektir. Son bölümde ise her iki teorinin “Ahlaki İyi”, “Değer” ve “Din” anlayışları temelinde ortak ve farklı yönleri üzerinde durulacaktır.

<sup>15</sup> *Utilitarianism*, 1861 yılında *Fraser’s Magazine*’in Ekim, Kasım ve Aralık sayılarında üç bölüm halinde yayımlanmış yazıların, 1863 yılında müstakil bir eser olarak basılmış halidir. Bu eser temelde Mill’in 1850 ile 1858 yılları arasında “Fayda”, “Adalet” ve “Özgürlük” üzerine yazmış olduğu üç yazıdan “Fayda” ve “Adalet” ile ilgili olanı birleştirmesi sonucunda ortaya çıkmış bir eserdir. Bu eser ilk olarak 1946 yılında Şahap Nazmi Coşkunlar tarafından Türk okuyucusuna kazandırılmıştır. 1965 yılında ikinci, 1986’da ise üçüncü baskısı yapılan bu eserin, 2017 yılında *Faydacılık* başlığını taşıyan iki yeni çevirisi daha yapılmıştır. Bkz. John Stuart Mill, *Faydacılık*, trc. Şahap Nazmi Coşkunlar (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1986); John Stuart Mill, *Faydacılık*, trc. Selin Aktuyun (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017). John Stuart Mill, *Faydacılık*, trc. Gökhan Murteza (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017). Her üç çevirinin de yetkin çeviriler olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>16</sup> *Pragmatism*’in ilk baskısı 1907 yılında basılmıştır. Bu eser William James’in Lowell Enstitü’de verdiği konferanslardan oluşur. Eser sekiz bölümdür. Bu eserin Türkçe’ye ilk tercümesi 1948 yılında Muzaffer Aşkın tarafından yapılan ve iki cilt halinde yayımlanması planlandığı anlaşılan tercümedir ve *Pragmacılık-I* adıyla çevrilmiştir. Eserin ikinci baskısı ise 1986 yılında yapılmıştır. Bu eserde 1,2,3 ve 6. Bölümlerin çevirisi vardır. Ayrıca orijinal eserdeki konu düzeni de bu eserde takip edilmemiş, 3. ve 6. bölüm bu tercümede yer değiştirmiştir. Bkz. William James, *Pragmacılık-I*, trc. Muzaffer Aşkın, 2. Baskı (İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, 1986). Eserin ikinci tercümesi ise *Faydacılık* adıyla Tufan Göbekçin tarafından 2003 yılında yapılan çeviridir. Bu çeviri orijinal eserin haricinde “Kavrama Fonksiyonu”, “Hint Kaplanları” ve “Hümanizm ve Gerçek” başlıklarını taşıyan ek bölümleri de içerir. William James, *Faydacılık*, trc. Tufan Göbekçin (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003). Eserin üçüncü çevirisi ise Tahir Karakaş tarafından *Pragmatizm* başlığıyla 2015 yılında yapılan çeviridir. Orijinal bölümlenmeye ve içeriğe sadık kalan bu çevirinin yapılma nedenini mütercim şu şekilde ifade eder: “...çevirmenin emeğine haksızlık etmemeye özen göstererek belirtmek isteriz ki, bu çeviride [Göbekçin tarafından yapılan *Faydacılık* çevirisinde], orijinal metindeki çok sayıda cümle ve pasaj Türkçe metne aktarılmamıştır. Kavramsal olarak da bu çeviri, önerilen Faydacılık başlığı da dâhil olmak üzere, çok sayıda problem barındırmaktadır. Her iki çevirinin de [Aşkın ve Göbekçin çevirileri] şu anda baskıları tükenmiş durumdadır.” William James, *Pragmatizm*, trc. Tahir Karakaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017). Eserin dördüncü çevirisi ise 2019 yılında Ferit Burak Aydar tarafından yapılmıştır. Bkz. William James, *Pragmatizm*, trc. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019). Bununla birlikte Sara Çelik tarafından orijinal eserin “Pragmatizm ve Sağduyu” ile “Pragmatizmin Doğruluk Kavramı” başlıklı iki bölümünün de çevirisi yapılmıştır. Bkz. *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe*, trc. ve ed. Sara Çelik (İstanbul: Doruk Yayınları, 2016), 9-18. Biz de diğerlerine nazaran tam ve yetkin bir tercüme olması dolayısıyla orijinal metinle birlikte bu çevirden istifade edeceğiz. (Not: Ferit Burak Aydar tarafından yapılan son çeviri makale nihayete erdikten sonra basıldığı için bu yazıda söz konusu çeviri dikkate alınmamıştır.)

<sup>17</sup> Hem *Utilitarianism* hem de *Pragmatism* için her iki eserde de ele alınan meselelerin dakikliğinden ve analitikliğinden şikâyet edilir. Bunun temel nedeni *Utilitarianism*’in üç farklı yazının bir araya getirilmiş bir metin olması, *Pragmatism*’in ise konuşmaların bir araya getirilmesinden teşkil etmiş olmasıdır. Bu nedenle, çalışmamızda zaman zaman her iki filozofun diğer eserlerine de atıflar yapılacaktır.

### 1. Teorilerin Ortaya Çıkışı: İsimler, Şahsiyetler, Tarihsel Süreçler

Faydacılık ve Pragmatizm'in aynı teoriler olduğunun zannedilmesinin yanında bir diğer önemli yanlış da bu iki teorinin birbirleriyle oldukça yakın teoriler olduklarının düşünülmesidir. Hâlbuki bu iki teori hem neşet ettikleri zaman ve mekân hem de temel kabuller açısından birbirlerinden oldukça farklı teorilerdir. Fakat bununla birlikte adı geçen iki teori birbirinden tamamen habersiz ya da kopuk teoriler de değildir. Zira Mill ve James arasında doğrudan olmasa bile dolaylı bir ilişkinin varlığı açıktır. Bu durumun en net ifadesi James'in *Pragmatism*' adlı eserinin hemen girişindeki Mill'e yönelik şu ithaf sözleridir: “Zihnin Pragmatik açıklığını kendisinden öğrendiğim, eğer yaşasaydı liderimiz olacağını düşünmekten keyif alacağım John Stuart Mill'in anısına”<sup>18</sup> Alıntudan da anlaşılacağı üzere her ne kadar Mill ve James arasında bir hoca-talebe ilişkisi olmasa da entelektüel anlamda James'in, Mill'i bir önder olarak kabul ettiği söylenebilir. Fakat bu entelektüel yakınlığın teorilerin inşa sürecinde çok etkili olduğunu söylemek mümkün değildir. Aşağıda da göreceğimiz üzere her iki teori birçok noktada birbirinden oldukça farklı yaklaşımları benimsemiştir. Makalemizin bu bölümünde bu farklılıkları isimlendirme ve tarihsel süreçler üzerinden ele alacağız. Şimdi ilk olarak isimlendirme meselesini ele alalım.

#### 1.1. İsimlendirme Meselesi

Faydacılık, adını Latince'den; Pragmatizm ise Grekçe'den alır. Latince “*uti (to use: kullanmak, faydalanmak, istifade etmek)*” kökeninden gelen “*Utility (Fayda)*” kelimesi, İngilizce'de “fayda, yarar, menfaat, yararlılık; *useful, profitable, beneficial*” anlamlarında kullanılmakta ve “*Utilitariansim*” kavramının etimolojik kökenini oluşturmaktadır.<sup>19</sup> Bununla birlikte, Pragmatizm ise Grekçe'den gelen “*pragma (iş, amel, fiil; practice, practical)*” kavramından türemiş<sup>20</sup> olsa da teorinin kurucusu olan Peirce, bu kavramı Kant felsefesinden devşirmiştir. *Salt Aklın Eleştirisi* adlı eserinde “pragmatik inanç” deyiminden söz eden Kant burada, “belirli eylemlere götüren araçların olgusal kullanımına temel sağlayan mümkün inanca pragmatik inanç diyorum.” der. Peirce de bu tanımdan yola çıkarak, “Pragmatik Anlam” ya da daha genel boyutta “Pragmatik Felsefe” kavramlarına geçiş yapmıştır.<sup>21</sup>

*Utility* kavramından türetilmiş olan *Utilitarianism* kavramını, bir etik teoriyi ifade edecek biçimde kullanıma ilk olarak kimin soktuğuna ilişkin farklı iddialardan bahsetmek mümkündür. Bu iddialardan ilkinine göre, teorinin isim babası, faydacılığın kurucusu olarak kabul edilen Bentham'dır. Buna göre, *Utility* kavramını ünlü eseri *Fragment on Government (1776)*da “herhangi bir şeyde bulunan ve onun vasıtasıyla mutluluk, iyilik, haz, avantaj elde etmeye yarayan eğilim”<sup>22</sup> anlamında kullanmıştır. Aynı şekilde “*Utilitarian (Faydacı)*” kavramını ise yine Bentham, George Wilson'a 1781<sup>23</sup> yılında yazdığı bir mektupta Hıristiyan din adamını tarif ederken “saygıdeğer bir yaratılışa sahip, bir naturalist, bir kimyager, bir hekim ve bir *utilitarian*”<sup>24</sup> şeklinde kullanmıştır.

<sup>18</sup> William James, *Pragmatism* (London: Longman, Green and Co., 1921), v; James, *Pragmatism*, 4.

<sup>19</sup> <https://en.oxforddictionaries.com/definition/utility>. Erişim: 29.11.2018.

<sup>20</sup> James, *Pragmatism*, 46. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/pragmatism>. Erişim: 29.11.2018.

<sup>21</sup> Sara Çelik, “Charles Sanders Peirce'ün Pragmatik Görüşleri ve Bilimsellik Ögesi”, *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe*, ed. Sara Çelik (İstanbul: Doruk Yayınları, 2016), 28-29.

<sup>22</sup> Jeremy Bentham, “Fragment on Government”, *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring (New York: Russel&Russel Inc., 1962), 1: 271.

<sup>23</sup> Jeremy Bentham, “Memoirs and Correspondence”, *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring (Edinburgh: William Tait, 1843), 10: 143.

<sup>24</sup> Jeremy Bentham, “the Correspondence of Jeremy Bentham”, *the Collected Works of Jeremy Bentham*, thk. J.H. Burns, ed. Ian R. Christie (London: UCL Press, 2017), 3: 57.; Geoffrey Scarre, *The Problems Of Philosophy: utilitarianism*, Routledge, London 1996

Diğer bir iddiaya göre ise, bu kavramın isim babası faydacılığın en ünlü siması olarak kabul edilen John Stuart Mill'dir. Bu iddianın kaynağını da yine Mill'in kendisinde buluruz. Otobiyografisinde 1822 yılında bir dernek kurduğunu ve adını da *Utilitarian Society*<sup>25</sup> olarak belirlediğini ifade eder. Devamında ise asıl iddiasını dillendirerek, tarihte bu kavramı kullanan ilk kişinin kendisi olduğunu iddia eder ve bu kavramın “mütevazı kaynağı (*humble source*)”<sup>26</sup> olarak da kendisini işaret eder. Yalnız bu noktada mutlaka ifade edilmesi gereken bir husus vardır ki o da şudur: Mill, bu kavramın mucidinin kendisi olmadığını bunu kullanıma ilk sokan kişi olduğunu, bu kavrama John Galt (1779-1839)'ın *the Annals of the Parish* (1821) adlı romanında rastladığını belirtir.<sup>27</sup> John Galt'ın bu eseri 1760 ile 1810 yılları arasında İskoçya'da meydana gelen sanayi devrimine bağlı sosyal değişimlerden bahseden bir eserdir. Bu eserin giriş kısmında yazılan tanıtım yazısında “*Utilitarian*” kavramının ilk kez bu eserde kullanıldığına dair bir not mevcuttur.<sup>28</sup> Ancak Mill'in biyografisini yazan Michael St. John Packe (1916-1978) bu konuda başka bir iddia ortaya atmıştır. Ona göre Mill, bu konuda yanılmaktadır. Zira Packe'ye göre Bentham *Utilitarian* kavramını Mill'in kastettiği anlamda ilk kez Haziran 1802 yılında Etienne Dumont (1759-1829)'a<sup>29</sup> yazdığı bir mektupta kullanmıştır.<sup>30</sup>

Tüm bu iddialara baktığımızda görülen şudur ki Bentham bu kavramı felsefi bir teoriyi karşılayacak şekilde kullanmamakla beraber literatüre sokan ilk isimdir. Buna benzer bir kullanımı John Galt'ın eserinde de görmekteyiz. Ancak bu kavramın felsefi bir doktrine işaret edecek şekilde ilk kez Mill tarafından kullanıldığı düşünülüyor. Bu durumda kanaatimize göre faydacılığın isim babası bize göre John Stuart Mill'dir.

Faydacılık için bu tür bir isimlendirme probleminden bahsetmek mümkünken, “*Pragmatism*” kavramı için böyle bir durum söz konusu değildir. James, 26 Ağustos 1898'de California Üniversitesi'nde yaptığı “Philosophical Conceptions and Practical Results/Felsefi Kavramlar ve Pratik Sonuçlar” başlığını taşıyan ve Pragmatizm'i ilk kez felsefi bir yöntem olarak telaffuz ettiği sunumunda, bu kavramın isim babasının “çağdaş filozofların en orjinallerinden biri” olarak nitelediği Peirce olduğunu ve kavramı 1870'li yılların başında ondan duyduğunu belirtir. James'e göre Pragmatizm'in ilk yazılı ifadesi Peirce'ün 1878 tarihli “How to Make Our Ideas Clear/Fikirlerimiz Nasıl Açık Kılabiliriz?” isimli makalesidir. Fakat Peirce söz konusu makalede felsefi bir yöntem olarak Pragmatizm'i takdim ediyor olsa da makalede *Pragmatism* kavramı bir kez bile geçmez.<sup>31</sup> Bununla birlikte farklı bir görüş olarak Pragmatizm'in felsefi bir düşünce ekolu olarak nüvelerini kurucuları arasında Peirce ve James'in de bulunduğu 1872 yılında kurulan *Metaphysical Club*'ta bulmak da mümkündür.<sup>32</sup> James'in ifadelerine göre *Pragmatism* kavramı, ortaya çıkışından itibaren yaklaşık yirmi yıl kimsenin ilgisini çekmemiştir, ta ki kendisinin California Üniversite'sinde yaptığı bir konuşmaya kadar. Bu tarihten yani 1898 yılından sonra “*Pragmatism*” kavramı yaygınlık kazanır<sup>33</sup> ve böylece düşünce tarihinde felsefi bir ekol olarak filozofların gündemini meşgul etmeye başlar. Bununla birlikte James, *Pragmatism* adlı eserinin girişinde teorinin ismiyle ilgili olarak bu isimden

<sup>25</sup> John Stuart Mill, “Autobiography”, *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 1: 161.

<sup>26</sup> Mill, “Autobiography”, 1: 80.

<sup>27</sup> Mill, “Autobiography”, 1: 80.

<sup>28</sup> Bkz. John Galt, *The Annals of The Parish* (Edinburgh: William Blackwood, 1821), 286.

<sup>29</sup> Bentham, “Memoirs and Correspondence”, 10: 624.

<sup>30</sup> Roger Crisp, *Mill on Utilitarianism* (New York: Routledge, 1997), 4.

<sup>31</sup> Tahir Karakaş, “Çevirmenin Önsözü”, *Pragmatizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 15. İhsan Turgut ise, bu kelimenin ilk kez bu makalede ifade edildiğini savunur: “James bu kelimeyi Peirce'den almıştır. Peirce bu kelimeyi belirsizliği ve dağınıklığı önlemek için felsefi bir yöntem olarak kullanmıştır. İlk kez ‘Fikirlerimizi Nasıl Açık ve Seçik Hale Getirebiliriz?’ adlı makalesinde dile getirdi.” İhsan Turgut, “William James ve Pragmatizm”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 76.

<sup>32</sup> Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı* (Ankara: Elis Yay., 2005), 14.

<sup>33</sup> James, *Pragmatism*, 47; James, *Pragmatism*, 62.

## “UTILITARIANISM” VE “PRAGMATISM”: FARKLAR, ORTAK NOKTALAR

Celal TÜNER - Metin AYDIN

hoşlanmadığını sanki gökten zenbille inmiş gibi gördüğünü ancak kavramın kullanımı oldukça yaygınlaştığı için bu kavramı değiştirmek için çok geç olduğunu da ifade eder.<sup>34</sup>

Faydacılık ve Pragmatizm’in isimlerinin etimolojik kökenine ve isimlendirme problemlerine değindikten sonra şimdi de her iki teorinin tarihsel gelişimlerine kısaca göz atalım.

### 1.2. Tarihsel Gelişim

Faydacılık ile Pragmatizm’in ortaya çıkışı arasında yaklaşık olarak yüz yıl olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Faydacılık 18. yy’ın, Pragmatizm ise 19. yy’ın son çeyreğinde ortaya çıkmıştır. Faydacılık’ın kurucusu olan Bentham’ın temel eseri *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (IPML)*<sup>35</sup> 1789 yılında, Peirce’ün Pragmatizm’in temelini oluşturan “How to Make Our Ideas Clear”<sup>36</sup> başlıklı makalesi 1878 yılında yayımlanmıştır. Fakat ilginç bir şekilde, her iki ekol de tam çevrelerine kavuşmak için kurucu isimlerin haleflerini beklemek durumunda kalmıştır. Buna göre Faydacılık 1861 yılında *Utilitarianism*, Pragmatizm ise 1907 yılında *Pragmatism* adlı eserlerin yayımlanmasıyla “klasik” olarak isimlendirebileceğimiz yazılı ifadelerine kavuşmuştur.

Ortaya çıkış sürecindeki benzerlikler, teorilerin oluşum sürecinde de devam etmiştir. Her iki teori de klasik görünümüne “halef-selef” çatışması sonucunda kavuşabilmiştir. Faydacılık’ta Bentham-Mill, Pragmatizm’de Peirce-James arasında, teorilere ilişkin bazı temel noktalarda fikir ayrılıkları yaşanmış ve haleflerinin elinde teoriler önemli bir takım dönüşümlere uğramıştır. Şimdi ilk olarak Bentham-Mill çatışmasına göz atalım.

Mill, “Bentham’ın etiğe, yasaya ve devlet yönetimine ilişkin görüşlerini en erken anlayan ve onun fikirlerini ilk benimseyen kişi”<sup>37</sup> olarak nitelediği babası James Mill (1773-1836) tarafından sıkı bir Benthamcı olarak yetiştirilmiş ve ilk gençlik yıllarına kadar da Bentham’ın düşüncelerine sıkı bir bağlılık sergilemiştir. Ancak 1826 yılına gelindiğinde ciddi bir bunalımın pençesine düşen Mill, bu bunalımın sonucunda Benthamcı fikirlere olan kayıtsız şartsız bağlılığından vazgeçmiş, düşünce dünyasında sıkı Benthamcılık yerini ılımlı Benthamcılığa bırakmıştır. Özellikle biri Bentham’ın, diğeri de babasının ölümünün ardından yayımladığı iki makale, Mill’in Benthamcı düşünceyle olan ilişkisinin seyrini açık biçimde ortaya koymuştur. Bu makalelerden ilki 1833 yılında Edward Bulwer Lytton’ın *England and the English* adlı eserinde isimsiz olarak yayımlanan *Remarks on Bentham*<sup>38</sup> adlı yazısıdır. İkincisi ise 1838 yılında bu kez kendi ismiyle yayımladığı *Bentham*<sup>39</sup> adlı makaledir. Bu yazılarda genel olarak Mill, Benthamcı düşüncelere bağlılığını sürdürse de Bentham’a yönelik önemli bazı eleştiriler dillendirir. Özellikle ikinci yazıda bu eleştirilerin dozunun arttığını söylemek mümkündür. Yazımızın sınırları nedeniyle burada tüm detaylarıyla değinemeyeceğimiz eleştirileri iki noktada toplamak mümkündür; ilk olarak Mill, Bentham’ı Fayda İlkesi’nin yansımalarını ve sistem

<sup>34</sup> James, *Pragmatizm*, 2017, 7; James, *Pragmatizm*, 2017, 33.

<sup>35</sup> Bu eserin Türkçemizde iki çevirisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki Bentham’ın arkadaşı Etienne Dumont (1759-1829) tarafından Bentham’ın kişisel notlarından hazırlanan 1802 yılında hazırlanan Fransızca versiyonu *Traité de Législation* adlı eserdir. Bu eser 2011 yılında Barkın Asal tarafından *Yasamanın İlkeleri* adıyla Türkçemize kazandırılmıştır. Eserin orijinalinin çevirisi ise 2017 yılında Ömer Saruhanlıoğlu ve Uğur Kaşif Boyacı tarafından *Ahlak ve Yasama İlkeleri* başlığıyla çevrilmiştir.

<sup>36</sup> Bu makalenin Türkçe çevirisi editörlüğünü kendisinin yaptığı Pragmatizm isimli derlemede Sara Çelik tarafından yapılmıştır.

<sup>37</sup> Mill, “Autobiography”, 1: 55.

<sup>38</sup> John Stuart Mill, “Remarks on Bentham’s Philosophy”, *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Bowring, 32 c. (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10: .

<sup>39</sup> John Stuart Mill, “Bentham”, *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. John Bowring, 32 c. (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10: .

içinde ortaya çıkardığı sorunları yeterince incelememekle, ikinci olarak da Faydacılık'a muhalif olan teorileri görmezden gelip, onlara gereken önemi vermemekle suçlar.<sup>40</sup>

Bu muhalefetin Faydacılık için bazı önemli sonuçları olmuştur. Özellikle Fayda İlkesi'nin kanıtlanması ve hazlar konusunda bu sonuçları görmek mümkündür. Bentham, Fayda İlkesi'nin kendinde açık, kanıtlamaya ihtiyaç duymayan fakat tüm kanıtlamaların kendisinden başladığı bir aksiyom gibi kabul edilmesi gerektiğini savunurken, Mill ise bunu kabul etmez ve Fayda İlkesi için bir kanıtlama önerir.<sup>41</sup> Benzer biçimde teorinin temelini oluşturan hazlar söz konusu olduğunda Bentham hazların sadece niceliksel bir tasnife tabi tutulabileceğini savunurken, Mill ise niceliğin yanında niteliksel bir tasnifin de gerekli olduğunu savunur ve hazları “yüksek-entelektüel” ve “alçak-bedensel” hazlar olmak üzere ikiye ayırır. Bu kabulün bir sonucu olarak Bentham tarafından hazların karşılaştırılması için vaz edilen bir prosedür olarak niteleyebileceğimiz *Felific Calculus*'u Mill, kabul etmez. Bunun yerine hazların karşılaştırılmasında toplumun ideal tipleri olarak kabul edebileceğimiz “Ehil Yargıçlar (*the Competent Judges*)”ın tercihlerinin izlenmesine yönelik bir yöntem önerir.<sup>42</sup>

Pragmatizm söz konusu olduğunda ise halef-selef tartışmasının daha şiddetli geçtiği söylenebilir. Ayrıca Faydacılık'tan farklı olarak bu tartışmanın, taraflar hayattayken cereyan etmesi karşılıklı tepkilerin ortaya çıkmasına ve tartışmanın dinamik bir hal almasına neden olmuştur. Peirce ile James arasındaki anlaşmazlığın en net görünüşlerinden biri kendisini 1902 yılında yayımlanan James Mark Baldwin'ın editörlüğünü yaptığı *Dictionary of Philosophy and Psychology* adlı eserde gösterir.<sup>43</sup> Baldwin, bu eserde “Pragmatism” başlığını taşıyan maddede hem Peirce'ün hem de James'in tanımlarına yer verir ve her iki düşünür de burada Pragmatizm'i farklı biçimde tanımlar.<sup>44</sup> Bu tanımlarda her ikisi de Pragmatizm'in temelde bir “yöntem (*method*)” olduğu konusunda hem fikirdir. Peirce için Pragmatizm kavrayıştaki müphemliği gidermenin bir “yöntem”i iken, James'te ise kavramları pratik sonuçları üzerinden ele alan bir “yöntem”i seslendirir. Fakat James'in tanımında Peirce'ünkinde yer almayan iki kavram hemen dikkati çeker: “anlam (*meaning*)” ve “doğru (*true*)”. Bu iki kavram, James için Pragmatizm'in sadece bir yöntem değil aynı zamanda bir anlam ve doğruluk teorisini ifade ettiğini ortaya koyar. Tanımlardaki bu farklılık, James'in Pragmatizm'i Peirce'den çok daha geniş bir perspektifte ele aldığı ve alacağının bir işaretidir. Bu bakış açısındaki farklılık, ilerleyen zamanlarda giderek büyüyecek ve halef-selef arasında oldukça farklı anlayışların ortaya çıkmasına neden olacaktır. Hatta Pragmatizm'in kendi çizdiği çerçevenin çok dışına çıktığını ve farklı bir anlama büründüğünü gören Peirce, çareyi kendi görüşü için yeni bir kavram ihdas etmekte bulur ve *Pragmatism* kavramını *Pragmatism* ile değiştirir. Ona göre bu, o kadar çirkin bir kavramdır ki kimse bunu çalmak istemeyecektir.<sup>45</sup> Peirce'ün bu tavrını, teorinin gerçek kurucusu olarak kendisini gördüğü ve Pragmatizm'in büründüğü yeni şekli tasvip etmediğinin bir işareti olarak yorumlamak mümkündür. Ancak gelinen nokta itibarıyla bu mücadeleyi James'in kazandığı söylenebilir zira bugün Pragmatizm denildiğinde sadece felsefi bir yöntem değil, aynı zamanda bir anlam ve doğruluk teorisi de akıllara gelmektedir. Bu bağlam göz

<sup>40</sup> Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. (Bentham ve Mill arasındaki fikir ayrılıkları için), Metin Aydın, “Mutlu Budala mı Mutsuz Sokrates mi: John Stuart Mill'in Ahlak Teorisinin Faydacı Karakteri ve Hazları Tasnifi”, *Kutadgu Bilig Dergisi*, 35 (Eylül 2017): 121-148.

<sup>41</sup> Kanıtlama için bkz. John Stuart Mill, “Utilitarianism”, *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10: 234. Bahse konu olan daha detaylı bilgi için bkz. Metin Aydın, *Henry Sidgwick'te Bir Etik Teori Olarak Faydacılığın (Utilitarianism) Temellendirilmesi* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2018).

<sup>42</sup> Her iki düşünür arasındaki bu ve buna benzer farklılıkları yazımızın sınırları açısından detaylı biçimde ele alamıyoruz. Daha detaylı bilgiler için şu makaleye bakılabilir: Aydın, “Mutlu Budala mı Mutsuz Sokrates mi: John Stuart Mill'in Ahlak Teorisinin Faydacı Karakteri ve Hazları Tasnifi”.

<sup>43</sup> Karakaş, “Çevirmenin Önsözü”, 17-18.

<sup>44</sup> James Mark Baldwin, ed., *Dictionary of Philosophy and Psychology* (USA: MacMillan, 1920), 2: 321.

<sup>45</sup> Karakaş, “Çevirmenin Önsözü”, 20-21.

önüne alındığında Pragmatizm'deki kırılmanın Faydacılık'a nazaran çok daha şiddetli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

## 2. Faydacılık ve Pragmatizm Arasındaki Temel Ayrımlar ve Benzerlikler

Makalemizin bu bölümünde iki teori arasındaki temel ayrımlar ve benzerliklere değineceğiz. Bunu da iki alt başlık altında yapacağız. İlk olarak Faydacılık ve Pragmatizm'in temel ilkelerinin neler olduğuna, onların temelde neyi ifade ettiklerine ve bu ilkelerin sistem içerisinde ortaya çıkardıkları yansımalara temas edeceğiz. İkinci olarak ise Faydacılık ve Pragmatizm'in kendilerini felsefi gelenek içerisinde nereye ve nasıl konumlandığına bakacağız. Şimdi ilk olarak her iki teorisinin de temel ilkelerine ve bu ilkelerin ortaya çıkardığı yansımalara bakalım.

### 2.1. Fayda İlkesi ya da En Yüksek Mutluluk İlkesi ve Pragmatizm İlkesi ya da Pragmatik Yöntem

Faydacılık “Fayda İlkesi (*the Principle of Utility*)” ya da “En Yüksek Mutluluk İlkesi (*The Greatest Happiness Principle*)”<sup>46</sup> olarak isimlendirilen ilke üzerine inşa edilmişken, Pragmatizm için bu ilkenin adı “Pragmatizm İlkesi (*The Principle of Pragmatism*)” ya da “Pragmatik Yöntem (*The Pragmatic Method*)”dir.<sup>47</sup> Bu kullanımlardan literatürde Faydacılık için yaygın kullanım “Fayda İlkesi”yken, Pragmatizm için “Pragmatik Yöntem”dir.

Faydacılık'ın temel ilkesi olan “Fayda İlkesi” genel olarak, en yüksek sayıda insanın en büyük mutluluğunu ifade eder. Bentham bu ilkeyi şu şekilde tanımlar:

Fayda İlkesi ile her ne tür olursa olsun bütün eylemleri onaylayan ya da onaylamayan ilke kastedilir. [Bu onaylama ya da onaylamama] eylemden etkilenen kişilerin mutluluğunu artırma ya da azaltma eğilimine, bir başka ifadeyle mutluluk ya da tersini [acıyı] ortaya çıkarma eğilimine bakılarak yapılır. [Fayda ilkesi] sadece bireylerin değil yönetimin (*government*) her türlü eyleminin de ölçüsüdür.<sup>48</sup>

Mill ise Fayda İlkesi temelinde Faydacılık'ı şu şekilde tanımlar:

Ahlakın temeli olarak Fayda İlkesi'ni ya da En Büyük Mutluluk İlkesi'ni kabul eden öğretisi, eylemleri mutluluk ortaya çıkarma eğilimleri oranında doğru, mutluluğun aksini çıkarma eğilimleri oranında da yanlış kabul eder. Mutluluk ile haz ve acının yokluğu, mutsuzluk ile de acı ve hazzın yokluğu kastedilir.<sup>49</sup>

Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere Fayda İlkesi'ne göre, insanlar eylemde bulunurken, eylemlerinin sonucunu dikkate almalı ve kendileri de dâhil olmak üzere

<sup>46</sup> IPML'nin 1823 yılında yapılan ikinci baskısında “Fayda İlkesi (*the Principle of Utility*)” kullanımı yerine “En Büyük Mutluluk İlkesi (*the Greatest Happiness Principle*)” kullanımının daha doğru olacağını ifade etmiştir. Bunun temel nedeni olarak ise, “fayda” kavramının yeterince açık bir biçimde haz ve acı kavramlarını vurgulamamasını gösterir. Ona göre, fayda kavramı ayrıca ahlaki failin çıkarlarını yeterince vurgulamaz. Jeremy Bentham, “An Introduction to Principles of Morals and Legislation”, *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring (New York: Russel&Russel Inc., 1962), 1: 2.

<sup>47</sup> Bu ilkeye James zaman zaman “Pierce’ün İlkesi (*The Principles of Peirce*)” olarak da atıf yapar. Bkz. James, *Pragmatism*, 47.

<sup>48</sup> Bentham, “An Introduction to Principles of Morals and Legislation”, 1: 1. Ayrıca bkz. Jeremy Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, trc. Ömer Saruhanlıoğlu - Uğur Kaşif Boyacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 17.

<sup>49</sup> John Stuart Mill, “Utilitarianism”, *The Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J.M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1969), 10: 210. Ayrıca bkz. Mill, *Faydacılık*, 2017, 28; Mill, *Faydacılık*, 2017, 61.



eylemden etkilenecek insanlar (ve hatta tüm duygulu varlıklar) için en büyük mutluluğu ortaya çıkaracak eylemi tercih etmelidir. Bu anlamda Faydacılık sonuççu bir etik teori olarak karşımıza çıkar. Fayda ilkesinin ahlaki failin önüne koyduğu en yüksek amaç olan mutluluk, acının hiç bulunmadığı ya da hazzın acı üzerine baskın olma durumunu ifade eder. Bu teoride “mutluluk”, “haz” ve “fayda” kavramları eşanlamlı olarak kullanılır. Teoriye adını veren “fayda” kavramı temelde, çıkarı mevzu bahis olan kişi için herhangi bir şeyde bulunan zarar, acı, kötülük ya da mutsuzluğu engelleyecek olan, o şeyde kişi için çıkar, haz ya da mutluluk ortaya çıkarma eğilimini ifade eder. Buna göre bir kimsenin herhangi bir eylemi yapmaktan mutlu olduğunu ifade etmekle kişinin bu eylemden haz aldığını ya da fayda temin ettiğini söylemek aynı anlama gelir. Söz konusu “toplum” olduğunda ise hem Bentham hem de Mill için toplum, kurgusal, doğal olmayan bir yapıdır. Bu nedenle de “Toplumun Mutluluğu (*The General Happiness*)”, “Toplumun Çıkarı (*The Interest of the Community*)” gibi ifadeler, o toplumu oluşturan bireylerin toplam mutluluğunu ifade eder. Bunun dışında bireylerden bağımsız bir toplum mutluluğundan bahsetmek mümkün değildir.<sup>50</sup>

Pragmatizm’de durum Faydacılık’a nazaran biraz daha farklıdır. Zira yukarıda da ifade edildiği üzere teorinin iki önemli figürü arasında Pragmatizm’in bir yöntem olduğu konusunda bir fikirbirliği vardır ancak bu teorinin kapsamı konusunda oldukça önemli bir ayrım mevcuttur ve bu ayrım her iki düşünürün Pragmatizm tanımında kendisini hemen gösterir. Teorinin kurucu ismi Peirce, Pragmatizm’i şu şekilde tanımlar:

Kavrayıştaki açıklığın elde edilmesi için şu maksimin kullanılmasının metafiziği büyük ölçüde bertaraf edebileceği fikridir: ‘Kavrayışımızın sahip olabileceğini tasarladığımız nesnelere etkileyen şeyleri, muhtemel bütün pratik yönleriyle birlikte göz önünde bulundur.’ O halde bu etkilere ilişkin kavrayışımız, bu nesneye dair kavrayışımızın tamamını oluşturur.<sup>51</sup>

James’in tanımı ise şu şekildedir:

Bir kavramın bütün anlamını pratik sonuçlarda ortaya koyduğunu ifade eden bir doktrindir. Bu sonuçlar ister bir davranış tavsiyesi şeklinde olsun ister gerçekleşmesi beklenen bir deneyim suretinde olsun. Eğer kavram doğru ise ki doğru olmasaydı sonuçları farklı olurdu ve [eğer kavram farklı ise] diğer kavramın anlamı tarafından ortaya çıkarılan sonuçlardan farklı olmalıdır. Eğer ikinci bir kavram farklı bir sonuç ortaya çıkarmıyorsa bu durumda söz konusu kavram da gerçek anlamda farklı isim altında anılan ilk kavram gibidir. Metodolojide şu kesindir ki iki kavramın birbirleriyle ilgili sonuçlarının izini sürmek ve bu sonuçları karşılaştırmak, farklı kavramların farklı anlamlarını inşa etmenin takdire şayan bir yoludur.<sup>52</sup>

İki tanıma da bakıldığında James’in Pragmatizm’e yaklaşımı, Peirce’ün düşündüğünden çok daha geniştir. Peirce, Pragmatizm’i kavrayışlarımızdaki metafizik unsurların ortaya çıkardığı karmaşıklığı gidermenin bir yöntemi olarak görür. Onun bu yaklaşımının temelinde 19.yy’da düşünce dünyasına hâkim olan idealist anlayışın etkili olduğunu söylemek mümkündür. Buna ilaveten doğa biliminde peş peşe meydana gelen önemli gelişmeler, bu alandaki gelişmelerin felsefede de hâkim kılınması gerektiğine ilişkin bir yaklaşımı doğurmuştur. Bu yaklaşımlardan etkilenen Peirce<sup>53</sup>, kendi Pragmatizm anlayışının genel çerçevesini bu düşünce temelinde çizmiştir. Bu anlamda Pragmatizm, cari felsefi problemleri çözmekten

<sup>50</sup> Bentham, “An Introduction to Principles of Morals and Legislation”, 1: 1-2; Mill, “Utilitarianism”, 10: 210-211.

<sup>51</sup> Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 2: 321.

<sup>52</sup> Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 2: 321.

<sup>53</sup> Peirce’ün epistemolojisi için bkz. Celal Türer, “C. S. Peirce’ün Epistemolojisi”, *Bilimname*, 5 (2004): 23-52. Peirce’ün doğruluk teorisi için bkz. Celal Türer, “Charles S. Peirce’ün (Pragmatik) Doğruluk Teorisi”, *Kaygı*, 2009, 71-82.

ziyade sadece sorun olarak görülen bazı durumların gerçekte sorun olmadığını gösteren bir yöntemi temsil eder.<sup>54</sup> Peirce'e göre meselelerin sorun olarak görülmesinin en önemli nedenlerinden biri metafizik unsurlardır. O, Pragmatik Yöntem'in uygulanmasının, felsefenin metafizik gömleğinden sıyrılmasına, gerçek bir bilim niteliği kazanmasını temin edebileceğini savunur. James ise, Peirce'ün bu yöntem anlayışına ek olarak, yukarıda da ifade edildiği üzere, Pragmatizm'i bir "anlam" ve "doğruluk" teorisi olarak görür. Bu çerçevede James için Pragmatizm, hem olgusal hem de değer alanıyla ilgili önermelerin önce "anlamlı" olup olmadıklarına sonra da "doğru" olup olmadıkları karar veren bir mihenk taşıdır.

Pragmatik Yöntem ya da Pragmatik İlke'nin hiçbir önyargısı, inatçı doğması, kanıt diye sunulabilecek katı bir kaidesi yoktur. Pragmatik yöntem, temelde "dünya bir mi çok mu?", "kaderle belirlenmiş midir yoksa özgür müdür?", "maddi midir yoksa tinsel midir?" gibi neticeye bağlanması mümkün olmayan metafizik tartışmaları bir sonuca bağlama yöntemidir. Bu tartışmaların bir neticeye bağlanamamasının nedeni, problemlerin doğalarından kaynaklanır. Pragmatik Yöntem, bu tür durumlarda her bir kavramı ortaya çıkardıkları pratik sonuçlarından hareketle yorumlamaya çalışır. Burada pragmatik yöntem açısından gündeme gelen temel soru şudur: "Bir kimse seçtiği kavramı/düşünceyi değil de diğer kavramı/düşünceyi seçseydi ya da seçtiği değil de seçmediği kavram/düşünce doğru olsaydı, bu kişi için pratikte ne gibi farklılıklar ortaya çıkardı?" James'e göre eğer herhangi bir fark ortaya çıkmıyorsa, bu iki kavram/düşünce arasında özsel değil, arızı bir ayrım vardır ve temelde her iki kavram/düşünce de aynı anlama gelmektedir. Bu bağlamda, Pragmatik Yöntem için söz konusu kavram ve düşünceler üzerinden yürütülen tartışmalar, anlamsız, suni ve yüzeysel tartışmalardır. Zira tartışmanın "anlamlı" olması için her iki kavram/düşüncenin mutlak surette pratik alanda farklı sonuçlar ortaya çıkarmaları beklenir.<sup>55</sup> James'in bu noktada çok güzel bir örneği vardır. Örneğe göre ilkel zamanlarda hamurun maya tarafından kabartılmasına ilişkin olarak bazı kişiler bunun bir "elf" tarafından, diğerleri ise bunun bir "iyilik perisi" tarafından yapıldığını iddia etmişlerdir. James'e göre hamur kabardığı sürece bunu yapanın "elf" mi yoksa bir "iyilik perisi" mi olduğu sorusu anlamsızdır.<sup>56</sup>

Bu bakış açısından hareket eden Pragmatizm, bütün teorilerin tıkandığı noktaları açar ya da en azından böyle bir iddiaya sahiptir. Bu noktada James, Pragmatizm'in diğer teorilerden yardım alma konusunda oldukça hevesli olduğunu ifade eder. Buna göre Pragmatizm, her konuda tikellere müracaat konusunda nominalizm ile, pratiğe yapılan vurguda Faydacılık ile, yararsız soruları ve metafizik soyutlamaları reddetmede de pozitivizmle hem fikirdir.<sup>57</sup> Bu vurguyu James, İtalyan pragmatist Pappini'nin meşhur otel metaforunu kullanarak ortaya koyar:

Pragmatizm bir oteldeki koridor gibi teorilerimizin ortasında uzanır. Sayısız sayıda odaya giriş olanağı sunar. Birinde belki bir ateist, ikincisinde bir dindar, üçüncüsünde bir cismi inceleyen kimyacı bulabilirsiniz. Dördüncü odada idealist bir metafizik sistem ortaya çıkarılmaktadır, beşincisindeyse metafiziğin imkânsızlığı gösterilmektedir. Ama koridor hepsine aittir ve eğer bu insanlar odalarından çıkmak veya onlara girmek için uygun bir yol istiyorlarsa söz konusu koridordan geçmek zorundadırlar.<sup>58</sup>

James bu bağlamda, "Pragmatizm nedir?" sorusunun, bazı özel sonuçlara değil de sadece nasıl yol alınacağına dair bir tavrı imlediğini ifade eder.<sup>59</sup> Ona göre doğrular, tıpkı gündelik yaşamda kullandığımız banknotlar gibi, bir çeşit krediyle

<sup>54</sup> Karakaş, "Çevirmenin Önsözü", 16.

<sup>55</sup> James, *Pragmatism*, 45-46; James, *Pragmatizm*, 60.

<sup>56</sup> James, *Pragmatism*, 49; James, *Pragmatizm*, 63.

<sup>57</sup> James, *Pragmatism*, 197; James, *Pragmatizm*, 150.

<sup>58</sup> James, *Pragmatism*, 54; James, *Pragmatizm*, 66.

<sup>59</sup> James, *Pragmatism*, 54; James, *Pragmatizm*, 66.

varlıklarını sürdürürler. Düşüncelerimiz ve inançlarımız da bir şey onları inkâr etmediği sürece geçerlidir. Ona göre düşüncelerimiz, ister somut ya da soyut olgular olsun ister ilkeler olsun, zorunlu olarak gerçeklikle uyum sağlamak zorundadır. Aksi takdirde kendimizi bir sürü çözümsüz tutarsızlıkla karşı karşıya buluruz.<sup>60</sup>

James, “doğru” ile “faydalı” kavramları arasında bir ilişki olduğunu savunur.<sup>61</sup> Buna göre, nasıl ki “iyi (*the right*)” davranışlar alanında bize faydalı olursa, “doğru (*the true*)” da düşünce alanında bize “faydalı (*expedient*)” olmalıdır.<sup>62</sup> Ona göre genel kanının aksine doğru, iyilik kategorisinden kopuk değildir. Aksine onunla doğru da bir tür iyidir. Bu anlamda inanç noktasında iyi olduğunu gösteren her şeye “doğru” denir. Ona göre eğer doğru düşüncelerde gündelik yaşantımıza ilişkin hiçbir fayda olmasaydı hatta yanlış düşünceler hayatımızdaki tek faydalı şeyler olsalardı ve doğru olan şeyler de faydasız olan şeyler olsalardı, o zaman “Doğrunun peşinden gidilmelidir.” şeklindeki bir ödev anlayışımız olamazdı ya da en azından böyle bir dogmaya sahip olamazdık. Ancak bu dünyada nasıl ki bazı yiyecekler sadece tat olarak hoş olmakla kalmayıp, dişlerimize, midemize iyi geliyorsa, bazı düşünceler de sadece bizim için değerli olan düşünceleri desteklemeleri açısından değil, ayrıca pratik hayatımızda da yararlı olmaları açısından doğrudurlar.<sup>63</sup>

Bu anlamda doğru düşüncelerin pratik değeri, öncelikle nesnelerin bizim için sahip oldukları pratik önemden kaynağını alır. “Faydalıdır, çünkü doğrudur.” ya da “Doğrudur, çünkü faydalıdır.” cümleleri James için tam olarak aynı anlama gelir. Buradan hareketle ona göre doğrulama sürecini tetikleyen düşünceye “doğru”, onun deneyim sahasında tamamlanmış işlevine de “faydalı” denir. Eğer doğru düşünceler başlangıçtan itibaren bu şekilde faydalı olmasalardı, hiçbir zaman doğru diye belirlenemez, bir sınıf ismi niteliği kazanamaz, hele de değer ifade eden bir isim hiç alamazlardı.<sup>64</sup>

James’e göre Batlamyusçu atronomi, Öklitçi Uzay, Aristotelesçi mantık yüzyıllar boyunca faydalı olmuştur ama insan deneyimi onların sınırlarının dışına taşmıştır. Dolayısıyla şu anda onları sadece “görelî olarak doğru” veya “deneyimin o sınırları dâhilinde doğru” olarak adlandırıyoruz. James olguların kendilerinin doğru olmadığını, onların sadece var olduklarını, doğru dediğimiz şeyin olgulara ilişkin bizde oluşan inanç olduğunu düşünür.<sup>65</sup> Bu bağlamda olgular kendi başlarına ne doğru ne de yanlışlardır. Biz, kendilerini bize dayattıkları için olguların varlıklarına bir şey yapamayız, dolayısıyla bu noktada herhangi bir özgürlükten bahsedemeyiz ancak bunlarla girdiğimiz ilişkide ilgilendiğimiz yön açısından özgür olduğumuz söylenebilir. Bu noktadaki özgürlüğümüz sayesinde aynı olguları farklı şekilde okuruz. Söz gelimi, Waterloo Savaşı (1815)’ni bir İngiliz zaferi olarak okumakta özgürken, bir Fransız tarafından bu olgu bir yenilgidir.<sup>66</sup>

Görüldüğü üzere temel ilkelerdeki farklı yaklaşımlar Faydacılık ve Pragmatizm açısından oldukça önemli sonuçlara neden olur. Bu sonuçlara kısaca temas etmek gerekirse, bunlardan ilki ve en önemlisi, Faydacılık’ın gündeminde sadece ahlaki önermelerin doğruluğu varken, Pragmatizm’in gündeminde ise, özellikle de James’in Pragmatizm yorumunda, çerçevenin genişleyip tüm önermelerin doğruluğu ve anlamı olduğu görülür. Bu açıdan Pragmatizm’in kaplam olarak Faydacılık’tan çok daha geniş olduğu açıktır. Bu durumla ilişkili olarak ortaya çıkan diğer önemli sonuç da Faydacılık’ın yalnızca bir etik teoriyken, Pragmatizm’in etik teori olmasının yanında ayrıca epistemolojik bir teori olmasıdır. Bu durum, Faydacılık

<sup>60</sup> James, *Pragmatism*, 207-212; James, *Pragmatism*, 154-156.

<sup>61</sup> James, *Pragmatism*, 75; James, *Pragmatism*, 2017, 78.

<sup>62</sup> James, *Pragmatism*, 222; James, *Pragmatism*, 165.

<sup>63</sup> James, *Pragmatism*, 76; James, *Pragmatism*, 79.

<sup>64</sup> James, *Pragmatism*, 203-204; James, *Pragmatism*, 153-154.

<sup>65</sup> James, *Pragmatism*, 222; James, *Pragmatism*, 165.

<sup>66</sup> James, *Pragmatism*, 245; James, *Pragmatism*, 179.

ve Pragmatizm’in epistemolojik skala üzerinde kendilerini konumlandırışını doğrudan etkiler. Şimdi bu duruma neden olan epistemolojik konumlandırma meselesini ele alalım.

## 2.2. Faydacılık ve Pragmatizm’in Epistemolojik Skaladaki Konumları

Bir ucunu Rasyonalizm’in diğer ucunu da Emprizm’in oluşturduğu bir epistemolojik skala tasavvur ettiğimizde Faydacılık’ın kendisini Emprizm tarafında, Pragmatizm’in ise kendisini bu skalanın ortasında Rasyonalizm ve Emprizm’in arasında bir noktada konumlandığını söyleyebiliriz. Şimdi ilk olarak Faydacılık’ın kendisini nasıl ve niçin Emprizm tarafında konumlandığına bakalım.

Faydacılık, Bentham tarafından hukuk ve ahlak alanındaki karmaşaya bir son vermek amacıyla kurgulanmıştır ve bu kurgu bazı önemli epistemolojik ön kabullere dayanır. Buna göre hukuk ve ahlak alanındaki tüm değerlendirmeler olgusal zeminde yapılmalı, bu süreçte gözlem ve içe bakış yönteminden hareket edilmelidir. Olgusal zeminin dışında kalan metafiziksel ve teolojik hiçbir unsura sistem içerisinde yer verilmemeli, Faydacılık’a ilişkin değerler olgusal bir temelde yorumlanmalıdır. Bu yaklaşımın arka planında Bentham’ın etiği bir bilim haline getirme arzusu yattığı; döneminin hukuk anlayışının da bu doğrultuda olduğu gerçeği vardır. Ona göre insanların mutluluğunu sağlayacak şekilde kurgulanması gereken yasalar, kendi döneminde elit bir azınlığın çıkarlarını korumak üzere yapılıyordu. Diğer taraftan yasa ihdas etme yetkisinin yargıçlara veriliyor olması, onların kendi görüşlerini mutlaklaştırmalarının yanı sıra hukuk alanında “sana göre, bana göre” olarak isimlendirebileceğimiz bir anarşiye de neden olmaktadır. Çünkü bu yasaların temelinde nesnel bir ölçüt yerine yargıcın kendi duyguları ve dünya görüşü yatıyordu. Bu da hukuk alanında birine göre suç olan şeyi diğerine göre yasal yapıyordu. Bentham benzer bir durumun ahlak alanında, ahlaki değerlendirmeler için de geçerli olduğunu düşünüyordu. Ona göre, hukuk ve ahlak alanında meselelere öznel yaklaşımdan doğan anarşi ancak nesnel bir bakış açısının vaz edilmesiyle ortadan kaldırılabilir ki bunun da tek yolu tüm metafizik ve teolojik unsurların hukuk ve ahlak alanından dışlanmasıyla, meselelerin olgusal zemine çekilmesiyle, bir başka deyişle ahlaki doğa bilimleri gibi bir bilim haline getirmekle mümkündür.<sup>67</sup>

Bentham’ın bu yaklaşımı Mill tarafından olduğu gibi kabul edilmiş ve o da ahlakın olgusal zeminde iş görmesi gerektiği fikrini savunmuş, metafizik unsurlara teorinin kapılarını kapatmıştır. Selefi gibi o da Klasik İngiliz Emprizm’inin önemli bir savunucusudur ve hatta onun emprizmi radikal olarak bile nitelendirilebilir.<sup>68</sup> Bu nedenle Mill için tek geçerli bilgi tümevarımla elde edilmiş olan bilgidir. Tümevarımla elde edilmiş olan bilginin en temel hususiyeti, bilimsel yöntemlerle kanıtlanabilir oluşudur. Mill, ahlak alanındaki bilgilerin de bu temel hususiyeti taşımak zorunda olduğuna inanır. Dolayısıyla ona göre, ahlak alanında aranan nesnellik ve evrensellik şartı ancak tümevarımsal bilgi ile mümkün olur. Mill’in deneyimciliği o kadar katıdır ki bundan matematik ve mantık dahi kendisini kurtaramaz. Bu açıdan Mill  $1+1=2$  işleminin bile tikel deneyimlerden yapılan bir genelleme olduğuna inanır. Matematiksel gerçekliklerin doğasını sözde “kendinde açıklığa (*self-evident*)” indirgemek Mill’e göre alışkanlıktan başka bir şey değildir.<sup>69</sup> Bu manada söz konusu genellemenin gelecekteki başka bir deneyim tarafından reddedilemeyeceğini kimse ileri süremez. Mill, bu deneyimci anlayışını tüm bilgi alanlarına uygulayarak hem rakip teorilerin muhkem kalelerini yıkmak hem de

<sup>67</sup> Tim Mulgan, *Understanding Utilitarianism* (U.K.: Acuman Publishing, 2007), 9; Wesley C. Mitchell, “Bentham’s Felicific Calculus”, *Political Science Quarterly* 33/2 (1918): 161-183.

<sup>68</sup> Elijah Millgram, “Mill’s Proof of the Principle of Utility”, *Ethics* 110/2 (Ocak 2000): 309; John Skorupski, “The Place of Utilitarianism in Mill’s Philosophy”, *The Blackwell Guide to Mill’s Utilitarianism*, ed. Henry West (London: Blackwell Publishing, 2006), 46.

<sup>69</sup> Alan Ryan, *The Philosophy of John Stuart Mill* (London: MacMillan, 1970), 195.

faydacılığın alternatifleri karşısındaki üstünlüğünü ortaya koymak ister. Bunu da ahlak alanındaki tüm malumatın deneyimsel temelini ortaya koymaya çalışarak yapar. Dolayısıyla ahlak alanında iddia edilen fakat deneyimsel temeli olmayan bilgileri reddeder.<sup>70</sup>

Tüm bunlardan hareketle denilebilir ki hem Bentham hem de Mill teorilerini açık biçimde Emprist geleneğe dâhil ederler. Fakat burada iki düşünür arasında küçük bir farktan bahsetmek gerekmektedir. Bu fark ahlakın bir bilim haline getirilmesi iddiasıyla ilgilidir. Bentham, yukarıda da ifade edildiği üzere, bunun mümkün olduğunu düşünürken, Mill, bu konuda selefine katılmaz çünkü salt olgusal temelde kalarak bunu başarmanın çok mümkün olmadığını savunur. Zira en nihayetinde ahlak, bireylerin eylemlerine değer atfeden bir doğaya sahiptir ki bu da aslında olgusal zeminden elde edilemeyecek normatif nitelemeleri gündeme getirir. Bu yüzden Mill, ahlakı (iyi-kötü), siyaset (uygun-uygun değil) ve estetikle (güzel-çirkin) birlikte, bilimden ziyade bilimle oldukça sıkı ilişki içerisinde olan, değerlendirmelerini sürekli bilimin kontrolünde yapan bir ‘Yaşam Sanatı (*the Art of Life*)’ olarak kabul eder.<sup>71</sup>

Epistemik arka planı kısaca bu şekilde ortaya konabilecek olan Faydacılık, ahlak alanı dışındaki önermelere ilişkin doğrudan epistemik iddialara sahip olmadığı için, kendisini ahlak teorileri arasında konumlandırır ve bunu da mezkûr alanda kendisine en önemli alternatif olarak gördüğü Sezgici ahlaka yönelik eleştiriler üzerinden yapar.<sup>72</sup>

Mill, ilk olarak Faydacılık ile Sezgici ahlak arasındaki ortak noktaya dikkat çeker. Ona göre her iki teorinin en temel ortak noktası, her ikisinin de ahlakta bireye yön verecek olan tikel ilkeler yerine genel ilkeler peşinde olmasıdır. Dolayısıyla bu iki okula göre ahlak alanında yapılması gereken şey, tikel eylemlere uygulanabilen genel, şümulü ilkelere ulaşmaktır. Bu noktada faydacılık söz konusu ilkeyi "Fayda İlkesi" olarak belirlerken, Sezgici okul ise doğrudan bir ilke vaz etmek yerine, bir ilkelere çokluğunu savunur. İşte burası Mill'in Sezgicilik eleştirisinin başladığı yeri temsil eder.

Mill'e göre Sezgici okul, doğruluğunu savunduğu ahlaki ilkelerin kendinde açık olduğunu iddia ederek, bunların herhangi bir kanıtlamaya ihtiyaç duymadıklarını savunur ve bu noktadaki kanıt taleplerine olumsuz cevap verir. Çünkü onlara göre bu ilkeler doğruluğunu "doğal yeti (*natural faculty*)", "doğal duyu", "vicdan" ya da "içgüdü"den almaktadır. Bu durum Mill'e göre kabul edilebilir değildir. Ahlaki failin yaşantısına yön verecek ilke ya da ilkeler gündelik deneyimlerden hareketle ortaya konulmalıdır. Bu nedenle Sezgicilik ya bu ilkeleri bire indirmeyi denemeli ya da bu ilkelere bulunan ortak doğayı tespit etmelidir. Mill'e göre Sezgicilerin ilkelerine duydukları bu özgüven, ilginç bir şekilde matematiğin ve mantığın ilkeleri ile ilişkilidir. Buna göre Sezgicilik matematiğin ve mantığın temel aksiyomları ile kendi ilkeleri arasında bir benzerlik kurarak, kendi ilkelerinin doğruluğunun kanıtlanması yükümlülüğünden kurtulmaya çalışır. Buna göre nasıl ki fizik ve matematik bilimlerin temel aksiyomları doğru kabul ediliyorsa, Sezgicilik de aynı şekilde temel ilkelerinin doğru kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Oysaki Mill'e göre bu kabul edilemez bir öneridir. Bu konuda şöyle söyler: "Bu yanlış felsefenin ahlak ve din alanındaki başlıca gücü, fizik bilimlerin ve matematiğin delillerinde yapılmaya alışık olunan müracaatta yatmaktadır."<sup>73</sup> Ona göre Sezgicilerin bu düşünceleri gündelik yaşantımızdaki alışkanlığımızın bir sonucudur. Çünkü zihnimiz gündelik yaşantılarımızdan hareketle bazı soyutlamalar yaparak ahlak alanında çeşitli ilkelere ulaşır. Bunlar basitçe söz konusu

<sup>70</sup> Tim Mulgan, *Understanding Utilitarianism* (U.K.: Acuman Publishing, 2007), 20.

<sup>71</sup> Bkz. Ben Eggleston v.dğr., ed., *John Stuart Mill and The Art of The Life* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

<sup>72</sup> Bentham'da alternatif ilkeler olarak "Çilecilik (*Ascetism*)" ve Sempati ve Antipati İlkesi (*the Principle of Sympathy and Antipathy*)" ilkeleri karşımıza çıkar. Yazımızın sınırları nedeniyle Bentham'ın eleştirilerine burada yer veremiyoruz. Bkz. Bentham, "An Introduction to Principles of Morals and Legislation".

<sup>73</sup> Mill, "Autobiography", 1: 233.

## “UTILITARIANISM” VE “PRAGMATISM”: FARKLAR, ORTAK NOKTALAR

Celal TÜNER - Metin AYDIN

genellenen bir üründür ve bunların gelecekteki başka bir deneyim tarafından yanlışlanmayacağına bir garantisi yoktur. Fakat Sezgiciler ilkelerin bu kaynağını reddederek, bunların *a priori* olduğunu ve asla yanlışlanamayacağını ileri sürerler.<sup>74</sup>

Mill, ayrıca Sezgicilerin mezkûr ilkelerinin meşruiyetinin de sorunlu olduğunu düşünür. Ona göre Sezgiciler, bu ilkelerin meşruiyet zeminini olarak bireylerin vicdanını ya da benzer yetilerini ve bireyler arasındaki fikir birliğini gösterirler. Oysaki bu ilkelere yakından bakıldığında mevzu bahis olan fikir birliğinin zannedildiği kadar güçlü olmadığı birçok noktada ilkelerin birbirleriyle çatışma halinde olduğu görülür. Bu ilkeler arasında herhangi bir hiyerarşiyi de reddeden Sezgiciler, Mill'e göre ahlak alanındaki birçok sorunun çözümsüz kalmasına neden olurlar.<sup>75</sup>

Pragmatizm ise Faydacılık'tan farklı olarak bir etik teori olmasının yanı sıra aynı zamanda bir epistemolojik teori olarak kendisini Rasyonalizm ve Emprizm'in ortasında bir yere konumlandırır.<sup>76</sup> Bu anlamda Pragmatizm'in hem Rasyonalizm'e hem de Emprizm'e önemli eleştirileri vardır. James'e göre tarihsel olarak “Entellektüalizm (*Intellectualism*)” ve “Duyumculuk (*Sensationalism*)” kavramları sırasıyla Rasyonalizm ve Emprizm'in eş anlamlıları olarak kullanılmıştır. Rasyonalistler genelde “Idealist” olurlarken, Empristler ise genellikle “Materyalist” olmuştur. Aynı şekilde Rasyonalizm, her durumda “tekçi (*monistic*)”dir ve tümelden hareket eder. Diğer yandan Empristler ise genellikle tikelden hareket eder, parçadan bütüne ulaştıkları için de “çokçu (*plüralist*)” olurlar. Rasyonalistler daha dindardırlar ve özgür irade savunuları vardır ancak Empristler deterministtirler. Rasyonalistlerin zihin yapıları daha dogmatikken, Empristler daha şüpheli ve spekülasyona açık bir zihne sahiptirler.<sup>77</sup>

James ilk olarak Rasyonalizm'i eleştirilerinin odağına oturtur. Ona göre Rasyonalizm tıpkı Pragmatizm gibi deneyim ve doğruluğa ilişkin psikolojik araştırmalarımızın bir dönüşüm içerisinde olduğunu kabul eder. Fakat gerçekliğin ve doğruluğun bir dönüşüm içinde olmasını asla kabul etmez. Çünkü Rasyonalizm, gerçekliğin değişmez, tamamlanmış ve hazır olarak var olduğunu ve düşüncelerimizin bu gerçeklikle uyuşmasını, düşüncelerimizin en önemli erdemi olduğunu savunur. Rasyonalizm'e göre düşüncelerimizin doğruluğunun deneyimle bir alakası yoktur. Çünkü doğruluk, deneyimlerin içeriğine hiçbir şey eklemeyi ve gerçekliğin kendisinde bir fark yaratmaz. Doğruluk değişmezdir ve bir düşünceden ibarettir. Doğruluk, olgu veya olaylar arasındaki ilişkiler dışındaki başka bir boyuta, epistemolojik bir boyuta aittir. Bu bağlamda James'e göre Pragmatizm, yüzünü geleceğe dönerken, Rasyonalizm sürekli olarak geriye doğru bakar. Rasyonalizm, sürekli olarak ilkelerine müracaat eder ve bir soyutlamaya bir isim verildiğinde elimize sihirli bir çözüm geçtiğini düşünür.<sup>78</sup> James'e göre doğruluğu bulmak bir Rasyonalist için “keşif” iken, Pragmatist için tıpkı teknolojik bir tasarım gibi bir “icat”tır.<sup>79</sup> Çünkü biri zaten değişmez olarak “varolan”ı ortaya çıkarırken, diğeri ise “olması gereken”i inşa eder. Bu bağlamda, James açısından Rasyonalizm ile Pragmatizm arasındaki ana karşıtlığın şu olduğu söylenebilir; Rasyonalizm'e göre gerçeklik ezelden beri hazır ve tamamlanmış durumdadır, oysa Pragmatizm'e göre gerçeklik hala oluşma sürecinde olup, geleceğin kendisini tamamlamasını bekler vaziyettedir. Birine göre evren mutlak olarak güvenli bir yerken, diğeri göre hala maceralara açıktır.<sup>80</sup>

Pragmatizm, Rasyonalizm'e şu soruyu sorar: “Kabul edelim ki bir inanç veya düşünce doğru olsun, bu durum kişinin fiili yaşamında nasıl somut bir farka neden olur?”

<sup>74</sup> Mill, “Utilitarianism”, 10: 206; Mill, *Faydacılık*, 51-53; Mill, *Faydacılık*, 22-23.

<sup>75</sup> Mill, “Utilitarianism”, 10: 206; Mill, *Faydacılık*, 51-53; Mill, *Faydacılık*, 22-23.

<sup>76</sup> Pragmatizm'in klasik doğruluk teorileri ile karşılaştırılması için Celal Türer, “Pragmatizmin Doğruluk Evi”, *Bilimname* 2/17 (2009): 165-185.

<sup>77</sup> James, *Pragmatizm*, 11; James, *Pragmatizm*, 40.

<sup>78</sup> James, *Pragmatizm*, 226; James, *Pragmatizm*, 167-168.

<sup>79</sup> Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 168.

<sup>80</sup> James, *Pragmatizm*, 257; James, *Pragmatizm*, 187.

Bir diğer ifadeyle bu doğrunun “nakit değeri (*cash-value*)” nedir? Pragmatizm’e göre, doğru düşünceler özümseyebildiklerimiz, geçerli kılabilirlerimizken yanlış düşünceler ise bunları yapamadıklarımızdır. Doğruya sahip olmanın bize sağladığı pratik fark, doğruluğun anlamını teşkil eder. Bir düşüncenin doğruluğu, onun doğasına ait durgun bir nitelik değildir. Doğruluk bir düşüncenin başına gelir, olaylar tarafından doğru kılınır. Düşüncenin doğruluğu bir süreci gerektirir.<sup>81</sup>

Bu eleştirilerden hareketle James’in Rasyonalizm ile arasına ciddi bir mesafe koyduğunu kabul etmek gerekir. Fakat bununla birlikte Emprizm de James’in eleştirilerinden kurtulmayı başaramaz. Ona göre geleneksel Emprizm, gerçekliğin bilgisinin sadece duyuşsal bilgi ile kazanılabileceğine inanır. Bu anlamda Emprizm’in kapısı duyu bilgisinin ötesine yani metafiziğe kapalıdır. İşte bu nokta James’in kendisini geleneksel Emprizm’den ayırmaya başladığı ve teorisini Rasyonalizm ve Emprizm arasında bir yere konumlandığı noktadır. James, harici ya da bilimsel deneyimden başka dini ve manevi-kişisel deneyimlerin de epistemolojik değere sahip olduğunu kabul eder. Böylece o, iki teorisin ortasında yer almanın gerekliliği olan her iki talebe de cevap vermeyi amaçlar. Yani, Pragmatizm’i Rasyonalist düşünce gibi metafizik ve teolojiyle barışık olan, Emprist düşünce gibi olgularla temasını sürekli muhafaza eden bir teori haline getirmek ister. Böylece Pragmatizm ne işin başında ne de sonunda metafizik unsurları reddeder, samimi bir şekilde manevi alanı değerlendirir.<sup>82</sup> Tabiri caizse tikel olguların kiri pası içerisinde bulunma ihtimali olan bir Tanrı’yı kabul etmeye hazırdır.<sup>83</sup>

James’in hem Rasyonalizm’e hem de Emprizm’e yönelik eleştirileri dikkate alındığında, Pragmatizm’i, Rasyonalizm ile Emprizm arasında olmakla birlikte Emprizm’e daha yakın bir noktada konumlandığı söylenebilir. Özellikle Pragmatizm’in kendisini olgusal zeminde gösteren pratik sonuçlara yönelik yaklaşımı James’in bu noktadaki kırmızıçizgisi gibi durmaktadır. Bununla birlikte James’in kendisini Emprizm’den ayırması özellikle de bunu metafizik ve teolojik unsurları sistemine dâhil etmek için yapması, dolaylı olarak Pragmatizm’in ne rasyonalist ne de emprist geleneği benimsediğini; o her iki düşünceyi uzlaştıracak radikal emprizmi savunduğunu gösterir. O şöyle der:

Tuhaf bir şekilde pragmatizm olarak adlandırılan düşünceyi, bu iki talebe de cevap verebilecek bir felsefe olarak sunuyorum. Pragmatizm, rasyonalist düşüncelerde olduğu gibi dinle barışık kalırken, aynı anda da, ampirist düşüncelerde olduğu gibi, olgularla en zengin yakınlığı koruyabilir.<sup>84</sup>

Yukarıda ortaya konulanlar Pragmatizm’in Faydacılık’tan epistemolojik temelde ayrılmasına neden olur. Çünkü James’in söz konusu bu yaklaşımı metafizik ve teolojik tüm unsurlara Pragmatizm’in kapılarını açarken, Mill’in yaklaşımı ise bu unsurları kapı dışarı eder. Bu her iki teori açısından en önemli ayrımlardan biridir ve önemli bir takım yansımaların ortaya çıkmasına neden olur ki bu yansımalar da makalemizin üçüncü bölümünün konusunu teşkil eder. Şimdi bu yansımaları üç temel kavram üzerinden ele alalım.

### 3. Faydacılık ve Pragmatizm’in “Ahlaki İyi”, “Değer” ve “Din” Anlayışları

#### 3.1. Ahlaki İyi Anlayışları

“Ahlaki İyi” meselesinde Faydacılık ve Pragmatizm’in genel çerçevesini insana dair tasavvurları oluşturur. Bu nedenle her iki teorisin de insan algısına kısaca değinmek, tartışmamız açısından işlevsel olacaktır.

<sup>81</sup> James, *Pragmatism*, 200-201; James, *Pragmatism*, 151-152.

<sup>82</sup> James, *Pragmatism*, 33; James, *Pragmatism*, 53.

<sup>83</sup> James, *Pragmatism*, 80; James, *Pragmatism*, 81.

<sup>84</sup> James, *Pragmatism*, 32; James, *Pragmatism*, 2017, 53.

Faydacılık, insanı tamamen bencil doğaya sahip bir varlık olarak telakki ederken, Pragmatizm teleolojik bir zihne sahip olduğunu kabul eder. Bentham'ın *IPML* adlı eserinin hemen başında yer alan şu ifadeleri Faydacılık'ın insan telakkisini tüm gerçekliğiyle ortaya koyar:

Doğa (*Nature*) insanoğlunu iki egemen efendinin (*two sovereign masters*) emri altına vermiştir, haz ve acı. Ne yapmamız gerektiğini (*ought*) ve ayrıca ne yapacağımızı sadece bunlar belirlerler. Bir yanda doğru ve yanlış standardı, diğer taraftan da sebep-sonuç zinciri bu ikisinin hükümranlığına bağlanmıştır. Bu ikisi yaptığımız, söylediğimiz, düşündüğümüz her şeyde bizi yönetirler. Bunlara olan bağımlılığımızdan kurtulmak için gösterdiğimiz her çaba, bunları onaylamaya ve ispatlamaya hizmet eder. Bir başka ifadeyle bir kimse bu ikisinin hükümranlığından kurtulduğunu iddia edebilir; fakat gerçekte her zaman bunların kölesi olarak kalmaya devam eder.<sup>85</sup>

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Bentham, insanı tamamen haz peşinde koşan ve acıdan kaçınan bir varlık olarak tasavvur eder. Bu nedenle ona göre insanın tüm yapıp etmelerinin temelinde bu hazza yönelim, acıdan kaçınma dürtüsü vardır. Mill de Bentham gibi düşünür ve insanın haz peşinden giden bir doğaya sahip olduğunu kabul eder ancak bununla birlikte o, haz konusunda insanın sadece bedeni hazlarla değil, ayrıca entelektüel hazlarla ilgilenmesi gerektiğini de savunur ve bu konuyla ilgili şöyle der: "Tatmin olmuş bir domuz olmaktansa tatmin olmamış bir insan olmak, tatmin olmuş bir budala olmaktansa, tatmin olmamış bir Sokrates olmak daha iyidir."<sup>86</sup> Görüldüğü üzere hem Bentham hem de Mill hazzın, insan için tek motivasyon kaynağı olduğunu düşünürler ve bunun da haz olduğunu savunurlar. Dolayısıyla ahlak alanındaki tüm kavramlar, Faydacılık tarafından haz temelli bir yaklaşımla ele alınır.

Pragmatizm'in insan algısına baktığımızda James'in insanı akli bir varlıktan daha ziyade merak eden ve arzu duyan bir varlık olarak düşündüğünü görürüz. James'e göre zihin teleolojik bir mekanizma olduğu için, çabalama, arzulama ve gayelerini inşa etme insan hayatının zirvesini teşkil eder. Burada amaç ve eğilimlerin yerine getirilmesi herhangi bir kural veya ilkedan daha güçlüdür.<sup>87</sup> Bunun için amaçlayan öznenin ihtiyaçları, arzuları ve eğilimleri pragmatik dünya görüşünün karakterini belirlemede merkezi bir rol oynar. Bu anlamda insan James tarafından, plan yüklü, arzularan, amaca yönelmiş, aktif eğitilmiş, değerli teyit eden, yorumlayıcı bir birey olarak kabul edilir.<sup>88</sup>

Bu tür bir insan telakkisi üzerinden "En Yüksek Ahlaki İyi" meselesine baktığımızda Faydacılık ve Pragmatizm'in aynı temel üzerinde hareket ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda en yüksek ahlaki iyi, Faydacılık için yukarıda da belirtildiği gibi Fayda İlkesi ile en çok uyum gösteren eylemdir. Bir başka ifadeyle, ahlaki failin kendisi de dâhil olmak üzere en yüksek sayıda insan için en büyük mutluluğu ortaya çıkaran eylem, ahlaki olarak en iyi eylemdir.<sup>89</sup> Pragmatizm için ise Pragmatik Yöntem'in sınamalarından en başarılı şekilde geçen eylem, ahlaki olarak en iyi eylemdir. Pragmatik Yöntem'in bu noktada yaptığı en yüksek ahlaki iyi tanımını ise kısaca "talebin karşılanması"<sup>90</sup> olarak ifade edilebilir. Buna göre talebi en iyi biçimde karşılayan eylem, Pragmatizm'e göre ahlaki olarak en iyi eylemdir.

Bu iki ahlaki iyi tanımına biraz dikkatli biçimde bakıldığında bir sorun hemen kendisini izhar eder. Bu da Faydacılık'ın ahlaki iyi konusundaki açıklamaları oldukça

<sup>85</sup> Bentham, "Fragment on Government", 1: 2; Jeremy Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, trc. Ömer Saruhanlıoğlu - Uğur Kaşif Boyacı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 17; Mill, "Utilitarianism", 10: 210; Mill, *Faydacılık*, 2017, 28; Mill, *Faydacılık*, 2017, 61.

<sup>86</sup> Mill, "Utilitarianism", 10: 212; Mill, *Faydacılık*, 2017, 67; Mill, *Faydacılık*, 2017, 32.

<sup>87</sup> Ellen Kappy Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, trc. Celal Türer (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 67.

<sup>88</sup> Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 217.

<sup>89</sup> Bentham, "Fragment on Government", 1: 1. Ayrıca bkz. Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 17.

<sup>90</sup> Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 97.



açıkken, Pragmatizm’de bu noktanın oldukça muğlak bırakılmış olmasıdır. Faydacılık ahlaki iyi ile mutluluğu birbirine eşitler ve mutluluğu da “hazzın varlığı acının yokluğu” ya da “hazzın acı üzerine baskın olma durumu” şeklinde tanımlar. Böylece eylemlerinde Fayda İlke’sini benimseyen ahlaki fail, kendi eylemlerini değerlendirme konusunda oldukça açık ve net bir standarda sahiptir. Fakat Pragmatizm söz konusu olduğunda ahlaki failin elindeki standardın çok açık olmadığı görülür. Söz gelimi, James’in ahlaki iyiyi tanımlarken vurguladığı “talep” kavramının tam olarak neyi ifade ettiği net değildir. Bu noktada yorumcular James’in bu kavramı üç anlamda kullandığını düşünürler: (1) Buna göre talep, hissedilmiş olumlu bir eğilim olarak tanımlanabilir. (2) Yargıda bulunmayı ima eder çünkü bir şeyi talep etmek onun iyi olduğuna hükmetmektir. (3) Diğer bir anlamı ise zorunluluktur. Bu bağlamda James’e göre eğer bir kimse herhangi bir şeyi talep ediyorsa, talebin giderilmesi o şey ne olursa olsun iyidir.<sup>91</sup> Buradan hareketle, James için ahlaki failin talebinin giderilmesiyle haz elde edip, mutlu olacağını düşündüğünü bu anlamda da Pragmatizm için “talep” kavramıyla “mutluluk” ya da “haz” kavramı arasında dolaylı bir ilişki kurulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nihayetinde hiçbir birey kendisine acı verecek bir talepte bulunmaz ya da bu tür bir eğilime sahip olmaz. Bu noktada onun doğru ile fayda kavramı arasında kurmuş olduğu ilişki de yorumumuzu destekler mahiyettedir. Fakat bu noktada bir sorun daha karşımıza çıkar ki bu sorun her iki teori için de oldukça ciddi bir problem teşkil eder. Bu sorun da kişisel çıkar ya da talebin diğer bireylerin hazları ya da talepleriyle çatışması durumunda, bu çatışmanın nasıl çözümleneceğidir.

Faydacılık, her ne kadar kişisel hazza önem verse ve hazzı ahlaki failin eylemlerinde nihai standart olarak belirlese de gündelik yaşamda bireyin kendi hazzı ile toplumdaki diğer bireylerin hazlarının çatıştığı birçok durum müşahade edilir. Söz gelimi, kıtlık anında elinde bol miktarda buğdayı olan bir tüccar kendisini, ürünü yüksek fiyata pazarlamak ile toplumun büyük kesiminin buğdaysız kalması arasında bir ikileme bulabilir. Burada bir kişinin çıkarı/hazzı ile toplumun çıkarı/hazzı karşı karşıyadır. Fayda ilkesine göre böylesi bir durumda tüccar kendi çıkarından vaz geçmeli ve toplumun çıkarını tercih etmelidir. Çünkü en yüksek sayıda insan için en büyük haz ancak bu durumda ortaya çıkabilecektir.<sup>92</sup>

James’e göre eğer bir şey bir kimsenin talebini gideriyorsa ve hiç kimse buna karşı çıkmıyorsa, bu şey ahlaki olarak iyidir. Bir diğer deyişle eğer, hiç kimse bu şeyin kötü olduğunu hissetmiyorsa, bu şeyi ahlaki olarak kötü kulabilecek herhangi bir durum yok demektir. Ona göre bir talebi ahlaki olarak kötü yapabilecek tek şey, bir başka bireyin talebidir. James, bu tür talep çatışmalarında tüm otoriteyi ahlaki faile vermiştir. Eğer ahlaki fail, bir şeyi iyi olarak düşünürse bu durumda o şey iyi olur. Buna göre bir kimse bir diğer kişinin talebini sadece kendisini referans göstererek değerlendirebilir. James’in bu noktadaki ana düşüncesi şudur; ahlaki değer, bazı bilinçli varlıkların ahlaki gelişiminden bağımsız mevcudiyeti hiçbir anlam taşımaz.<sup>93</sup> Bununla birlikte James şu durumun da farkındadır, eğer talebin doğrudan karşılanması en yüksek iyi olsaydı, bazı taleplerin daha iyi veya daha üstün olduğu için karşılandığı/karşılanması gerektiği fikri anlamsız olurdu. James, yaşadığımız dünyada kötülüğün mevcudiyetinin farkındadır. Bu nedenle pratik olarak hiçbir zaman tüm taleplerin giderilmesinin mümkün olmadığı gerçeğini kabul eder.<sup>94</sup> Mesela, Jones ve Smith aynı kuruluşa aynı anda başkan olamazlar, her ikisi aynı anda aynı kişiyle evlenemezler. Tüm taleplerin eşit hürmete layık olduğu kabul edildiğinde, talepler arasındaki hiyerarşi nasıl inşa edilecektir? Eğer taleplerin mahiyetinde birini diğerine göre daha iyi dedirtecek özellikler yoksa bu durumda göreceli değer nasıl belirlenebilir? James, bu noktada ideal bir durumdan bahseder ve ona göre ideal durum en yüksek sayıda talebin karşılandığı durumdur. Başka bir ifadeyle buradaki

<sup>91</sup> Suckiel, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, 49.

<sup>92</sup> Bu noktada tüccarın hangi motivasyonla bunu tercih edeceği sorusu akıllara gelebilir. Bu nokta yazımızın sınırları dışında kaldığından burada değinmiyoruz. Ancak konuyla ilgili olarak bkz. Aydın, *Henry Sidgwick’te Bir Etik Teori Olarak Faydacılığın (Utilitarianism) Temellendirilmesi*.

<sup>93</sup> Suckiel, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, 49-54.

<sup>94</sup> Suckiel, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, 56-57.

durum en az talebin geri çevrildiği durumu haber verir.<sup>95</sup> Bu bağlamda eğer istenilen iyilik, diğer iyilerin en asgari seviyede feda edilmesiyle gerçekleşiyorsa grubun tercih ettiği görüşün ahlaki olarak geçerli olduğunu biliriz. Diğer yandan bireyin tek başına kararı, topluma karşı bile olsa aynı durumlarda yerine getirilirse geçerlidir.<sup>96</sup>

Gelinen nokta itibarıyla bu konuda da Pragmatizm'in Faydacılık'a nazaran daha müphem olduğunu söylemek mümkündür. Fakat nihayetinde James'in de ideal durum olarak en çok talebin gerçekleştirildiği durumu kabul ettiği düşünülürse, her iki teorinin de bu tür çıkar/talep çatışmalarında toplumun çıkarı/talebi tarafında yer aldıkları iddia edilebilir. Bununla birlikte şunu da ifade etmekte yarar vardır. Gerek Mill gerekse James, toplumdaki bireyler için ideal tipler olarak ifade edebileceğimiz aziz/ehil yargıçların tercihlerinin/taleplerinin genellikle toplumun çıkarı ile uyumlu olacağını düşünürler. Zira onlara göre toplumdaki bu bireyler ahlaki mükemmelliğin zirvesini teşkil ederler ve bu tür bireylerin taleplerinin genelin çıkarını göz ardı edecek talepler olması çok anlamlı olmayacaktır. Yukarıdaki örnek üzerinden konuşacak olursak, eğer buğday satıcısı Mill ve James'in düşündüğü tarzda bir aziz/ehil yargıç olursa kendi çıkarından ziyade toplumdaki insanların çıkarını düşünecek ve onların buğdaysız kalmalarına asla göz yummayacaktır. Bu anlamda her iki düşünürümüz için ahlaki gelişimin ilk aşamasındaki bireyin talepleri saf bencil bir düzlemdeyken, ahlaki gelişim arttıkça bu talebin yönünün toplumun çıkarına doğru ilerleyeceğini düşünmek anlamlıdır.

### 3.2. Değer Anlayışları

140

Faydacılık'ın değer anlayışının “Çağrışımçı Psikoloji” ile yakından ilgili olduğu söylenebilir. Buna göre bir şeyi arzulamak ile bu şeyi haz verici bulmak ya da bir şeyden kaçınma ile bu şeyi acı verici bulmak tamamıyla aynıdır. Bu anlamda ahlaki failin haz elde edemediği bir eylemi arzulaması hem psikolojik olarak imkânsız hem de ahlaki failden bu tür bir talepte bulunmak anlamsızdır.<sup>97</sup> Bu bağlam, Faydacılık'ın değer teorisine taşındığında haz, dolayısıyla da mutluluk insanın arzulayabileceği tek arzu nesnesi olur. Buradan da ahlaki faile haz veren her şeyin “değer”li olduğu şeklinde bir yaklaşıma ulaşılır. Dolayısıyla haz, bu sistem içerisinde değer tek standardı haline gelir. Nihai kerte, sonucunda haz ortaya çıkan her eylem değerliyken, acı ortaya çıkan her eylem de değersiz olarak kabul edilir. Bu yaklaşım birçok sorunu gündeme getirir.<sup>98</sup>

Bu sorunlardan en önemlisi ise “erdem” meselesidir. Çünkü bu tür bir düşünce erdemlerin kendinde arzulanır oldukları fikrini savunulamaz kılar. Bu durum da erdemlerin ancak ahlaki fail için haz çıkardığı oranda değerli olacağı aksi durumda erdemler için herhangi bir değerden bahsetmenin mümkün olmayacağıdır. Gerek Bentham'ın gerekse Mill'in sistemine baktığımızda bu tür bir sonucun kaçınılmaz olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Mill'in, Bentham'ın hilafına hazlar arasında niceliksel bir tasnifin yanında niteliksel bir tasnifi de talep etmesi bu durumu önleme çabası olarak yorumlanabilir. Ancak son tahlilde erdemlerin araçsallaştırılması meselesinde selefiyle aynı pozisyona düşmekten kendisini kurtaramaz. Bunu bir örnekle ifade etmek gerekirse, “adalet” erdemi, en yüksek sayıda insana en yüksek mutluluğun ortaya çıkmasını temin ettiği oranda değerlidir ya da bir başka ifadeyle en yüksek sayıda insana en yüksek mutluluğu sağlayan eylem “adil”dir. Dolayısıyla Faydacılık için bu temelden bağımsız olarak bir “adalet”/“adil” tanımı yapmak mümkün değildir. Çünkü bu teoriye göre “kendinde adalet” erdeminden bahsetmenin imkânı yoktur.

Değerler meselesinde Pragmatizm'in elinin Faydacılık'a nazaran daha rahat olduğu görülür. Ancak bu rahatlığın temelini de James'in talep konusundaki ketumluğu

<sup>95</sup> Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, 61.

<sup>96</sup> Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 190-191.

<sup>97</sup> Mill, “Utilitarianism”, 10: 237-238.

<sup>98</sup> Bu sorunlar için bkz. Metin Aydın, “Mill'in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 20/37 (2018): 53-79.

olduğunu belirtmek gerekir. James, ahlaki değerlerin kaynağı ile ilgili iki temel görüşten bahseder. (1) değerlerin soyut ve değişmeyen mutlak ahlaki ilkeler manzumesi olduğunu savunan görüş, (2) değerlerin olgulardan, tecrübelerden çıkarılabileceğini ve onların öznel olduklarını savunan görüş. İlk görüşü savunanlardan bazıları değerlerin *a priori* ahlak kanunlarında temellendiğini, bazıları ise onların Tanrı'nın zihninde mevcut olduğunu iddia ederler. Onlara göre her iki durumda da değerler Mutlak'ın düşüncelerinde mevcuttur.<sup>99</sup> James'e göre bu şekilde temellendirilen bir değer teorisi bazı avantajlarına rağmen, esasen birçok dezavantajı içerir. Ona göre öncelikle bu teorinin temelleri ve zemini açık değildir. Bu teoride ahlaki ancak Tanrı temellendirip, değerlendirilebilir. Ortaçağ'da metafizik bir temele sahip olan bu ahlaki mutlakçılık, bir öğretilen fazlasını ifade ediyordu. Ancak modern çağda gelişen bilim anlayışı ve özellikle de Darwin'in görüşleriyle birlikte, ezeli, değişmeyen, önceden mevcut bir değer teorisi ve skolastik Hıristiyan inancı geçerliliğini yitirmiştir. James, parlak görünümüne rağmen böyle bir değer teorisini kabul etmez, ona göre ahlaki değerler somut eylem, olay, duygu ve yargılardan çıkarılmalıdır. Bu anlamda James, değerler konusunda kendisini ikinci grup içerisinde konumlandırır.<sup>100</sup>

James, duyusal varlıklara herhangi bir atıfta bulunmayan hiçbir değer olamayacağını savunur. Ona göre tercih eden bir bilincin olmadığı bir dünyada hiçbir değer yargısı da mümkün değildir. Bu konuda şöyle der:

Muhakkak ki, duyusal olmayan bir dünyada iyi ve kötünün mevcut olduğu herhangi bir statü yoktur. Bir kimse fiziksel olguları, basitçe fiziki olgu olarak birini diğerinden nasıl daha iyi düşünür? Daha iyi olma fiziki bir ilişki değildir. Basit maddi kapasitesinde bir şey, memnuniyet verici veya acı verici olmaktan daha iyi veya daha kötü olamaz.<sup>101</sup>

James, tasvir ettiği ve ahlaki yalnızlık olarak tanımladığı duygusuz bir dünyada yalnız bir şahıs tasavvur etmemizi ister. Bu şahsın böyle bir dünyaya gelişle arzuları, amaçları, hisleri ve yargıları ile ahlaki değerlerin varoluşa çıkacaklarını iddia eden James bunu şu şekilde ifade eder:

Bir kimse, bir şeyin iyi olduğu hissettiği müddetçe, onu iyi yapar. Ona göre o, iyidir ve onun için iyi bir şey mutlak olarak iyidir. Zira bu kâinatdaki değerlerin yegâne yaratıcısı o kişidir. Bu sebepten o kişinin düşüncesinin dışında nesnelere hiçbir ahlaki niteliği yoktur.<sup>102</sup>

Değer konusunda James'in tutumunun baştan sona “Tabiatçılık” olduğu görülebilir. Değerlerin bağımsız bir alan olma ihtimalinin olmayışı, bireyin dışında ahlaki otoriteye yer vermemesi, onun benimsediği pozisyonun doğal sonuçlarıdır. Bilindiği gibi Tabiatçı teorilerin ortak özelliği ahlaki iyiyi bir özelliğe ve bir niteliğe indirgeyerek açıklamalarıdır. Çünkü ancak o zaman ahlaki iyi, bilimsel bir nitelik kazanabilir. Bu nedenle James, ahlak alanında tecrübenin üstünde bir ölçüt tanımaz. Öznel değer teorisinde değer, insanın zihni bir ürün olduğu için, değer hükümleri de insana göre değişecektir. Bu nedenle, söz konusu yaklaşımda genel-geçer nesnel ahlaki doğruların olamayacağı varsayılır. Böylece iki insan, aynı ahlaki meselede birbirlerine zıt kanaatlere varırlarsa, bunlardan birine doğru, diğerine yanlış deme imkânı da doğal olarak ortadan kalkar. Bu tarz bir yaklaşımın kaçınılmaz sonucu da ahlaki göreceliktir. Ancak tüm bunlara rağmen James'e göre bu görecelik, insanların birbirlerine söz söyleme haklarının olmadığı bir duruma yol açmaz. Aksine birbirlerini destekleyecekleri, ahlaki enerjilerini birleştirecekleri bir vasatı ortaya çıkarır. En azından James'in beklentisi bu yöndedir. Bu

<sup>99</sup> Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 95-96.

<sup>100</sup> Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 96.

<sup>101</sup> Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, 47-48.

<sup>102</sup> Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, 48.

yöntemin en önemli avantajı, toplumun değişen şartlarıyla birlikte değerlerin de kendilerini güncelleyebilmeleridir.<sup>103</sup>

Görüldüğü üzere hem Faydacılık hem de Pragmatizm için herhangi bir şeyin kendinde bir “değer”inden söz etmek mümkün değildir. Her iki teori de bir şeyin “değer”e sahip olabildiğini bireysel zihinleri şart koşar. Bu anlamda hiçbir bilişsel varlığın olmadığı bir dünyada ne Faydacılık ne de Pragmatizm için herhangi bir değer kendinde varlığından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla her iki teori de değeri doğal bir niteliğe haz/talebe indirgeyerek açıklarlar. Söz gelimi, “doğru söylemek” bir erdemdir. Mesela, Deontolojik bir etik teoriye göre her ne şartta olursa olsun doğru söylenmelidir ve bu anlamda her durumda “doğru sözlü olmak” bireylerden bağımsız şekilde kendinde bir değere sahiptir. Ancak hem Faydacılık hem de Pragmatizm açısından böyle bir şey mümkün değildir. “Her ne olursa olsun doğruyu söylemek” ancak bireylerin bilişselle ilişkisi içerisinde ve bu ilişkideki durumuna göre bir değere sahiptir ya da değildir. Örneğin, masum bir insanın hayatını kurtarmak söz konusu olduğunda bu tür bir erdem terkedilebilir ve yalan söylenebilir. Faydacılık ve Pragmatizm için bu tür durumlar oldukça mümkündür ve sistem içi herhangi bir tutarsızlığa neden olmaz. Değerler konusundaki bu yaklaşım her ne kadar belirli noktalarda öznelliğe kapı aralasa da değişen zaman, mekân ve ihtiyaçlar karşısında değerlerin güncellenebilmesi, ortaya çıkan yeni sorunlara etkili çözümler üretilebilmesi noktasında düşünürlere geniş bir imkân alanı açtığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Kaynağını Tanrı’dan aldığı kabulüyle değişmez, statik, tamamlanmış, bireylerden bağımsız bir değer anlayışı ideal bir durum olarak cezbedicisi olsa da toplumların zamana ve mekâna bağlı olarak değişen ihtiyaçlarına cevap verme noktasında önemli sınırlılıklarla karşı karşıyadır. İşte bu sınırlılık hem Faydacılık’ın hem de Pragmatizm’in modern dönemde oldukça etkin teoriler olmalarının kanaatimizce en önemli nedenidir.

### 3.3 Din Anlayışları

Din meselesinde Faydacılık ve Pragmatizm ilk bakışta oldukça farklı bir yaklaşıma sahipmiş gibi görünse de nihayetinde benzer sonuçlara ulaşırlar. Faydacılık, üstünde yükseldiği epistemolojik geleneğin doğal bir gerekliliği olarak, yukarıda da ifade edildiği üzere, metafizik tüm unsurlara sisteminin kapılarını kapatmıştır. Pragmatizm ise kendi epistemolojik kabulleri doğrultusunda Faydacılık hilafına metafizik unsurları sistemine dâhil eder. Bu noktada Faydacılık ve Pragmatizm’in pozisyonları birbirinin aksi yöndedir. Ancak Pragmatizm’in metafizik unsurların anlam ve doğruluğularının tek standardı ve şartı olarak pratik sonuçları belirliyor olması, Pragmatizm’in Faydacılık’la aynı noktaya taşınmasına sebep olur. Çünkü metafizik unsurlar olgusal düzlemde Pragmatik yöntemle uyumlu sonuçlar gösterdikleri takdirde bir anlama ve doğruluğa sahip olabilecektir. Bir başka deyişle Pragmatizm metafizik unsurları kayıtsız şartsız bir biçimde sistemine dâhil etmez; onu pratikte sonuçlarıyla birlikte görmek ister.

Bu çerçevede içerisinde ilk olarak Faydacılık’ın din ve Tanrı hakkındaki yaklaşımlarına bakmakla başlayabiliriz.

Hem Bentham hem de Mill, ilkesel olarak dine daha özel anlamda da Teistik her türlü inanca karşıdır. Onlara göre dine ait ilkeler ve kurallar olgusal zeminde kanıtlanabilir, doğrulanabilir, meşruiyetini bu temelden alan ilkeler değildir. Fakat bununla birlikte her iki düşünür de dinin toplum açısından işlevsel olduğunu, bu anlamda dinin bir değere sahip olduğunu kabul ederler. Ancak bu değer aracısal bir değer olduğunun altı çizilmelidir. Yani din, Fayda İlkesi temelinde iş gördüğü, bu ilkenin gerçekleşmesine yardım ettiği ölçüde işe yarar ve anlamlıdır.

Bentham ve Mill’e göre din, doğruluğunu ancak Fayda İlke’si ile uygunluğundan alabilir. Söz gelimi, Bentham hazrı kötileyen her türlü dini yaklaşımın yanlış olduğunu

<sup>103</sup> Türer, *William James’in Ahlak Anlayışı*, 212.

savunur.<sup>104</sup> Bu düşüncesi, temelini Fayda İlke'sinin insanın doğal durumu ile oldukça uyumlu olduğuna yönelik inancından alır. Buna göre Fayda İlke'sinin talepleri insanın doğasıyla son derece uyumlu olduğundan doğrudur. Dolayısıyla söz konusu doğal duruma aykırı talepte bulunan her türlü dini inanış anlamsızdır.<sup>105</sup> Bununla birlikte ahlaki bir eylemin doğruluk standardı Fayda İlke'si olduğu için bu ilkeyle çatışan bir eylem ahlaki olarak yanlış olmasının yanında bu eylem –eğer Tanrı varsa- Tanrı'nın taleplerine de uygun değildir. Çünkü Tanrı'nın ahlaki olarak yanlış bir eylemi kullarından talep etmesi mantıksal olarak bir çelişki doğurur. Bentham'ın buradaki akıl yürütmesi ahlaki olarak doğru olandan hareket ederek Tanrı'nın iradesini tespit etmektir. Bir başka deyişle Bentham'a göre şeyleri iyi yapan şey Tanrı'nın iradesi değildir, aksine Tanrı, iyi olan şeyi irade eder/etmelidir. Bu akıl yürütmeyi şu şekilde formüle etmek mümkündür: "X eylemi fayda ilkesine uygundur, o halde bu eylem ahlaki olarak doğrudur, bu eylem ahlaki olarak doğru ise, o halde bu eylem Tanrı iradesine uygundur/uygun olmalıdır.". Burada Bentham'ın yaklaşımına göre Tanrı iradesi ile Fayda İlke'sinin çatıştığı durumlarda mutlak surette Fayda İlke'sinin diktesi ahlaki fail tarafından seçilmelidir: "Tanrı, eğer bize elde etme kapasitesi verdiği mutluluğumuzun en küçük zerresini bile yasaklarsa, bu durumda Tanrı iyi değildir."<sup>106</sup> Buradan hareketle denebilir ki aslında Fayda İlke'sini takip etmek, Bentham'a göre bir anlamda Tanrı buyruğunu takip etmek anlamına gelecektir. Çünkü Tanrı, tanımı gereği Fayda İlkesi ile uyumlu olan eylemleri emretmek zorundadır. Görüldüğü üzere Bentham, dini kendi sisteminin sağlıklı işlenmesini temin için araçsallaştırmaktan ve ona araçsal bir değer yüklemekten çekinmez. Bunun en açık örneklerinden biri Fayda İlke'sine uygun davranmayan bireylere uygulanmasını talep ettiği yaptırımlar arasında “dini yaptırım” a da yer vermesidir.<sup>107</sup>

Mill'in bu konudaki yaklaşımına baktığımızda da karşımıza çıkan tablo Bentham'ınkinden çok farklı değildir. Mill de tıpkı Bentham gibi dinin buyruklarının epistemolojik değerini kabul etmez. Bunun temel nedeni, Tanrı'nın kabul edilmesi durumunda ahlak alanında Tanrı iradesinden bağımsız herhangi bir ilke kalmayacağına yönelik çekincesidir. Çünkü eğer Tanrı'nın varlığı kabul edilirse, O'nun rastgele, keyfi bir biçimde emrettiği şey, her ne olursa olsun ahlaki olarak doğru olacaktır. Böylece ahlak alanında iyi ve kötü dediğimiz her şey, Tanrı'nın bu şeye yönelik hitabıyla temellendirilir hale gelecektir. Bir başka ifadeyle Tanrı'nın iyi dediği iyi, kötü dediği kötü olacaktır. Bu da Mill'e göre ahlak alanında tam bir karmaşaya ve keyfiliğe neden olacaktır.<sup>108</sup> Matematiğin ve mantığın temel ilkelerinin kaynağı olarak gündelik yaşamdaki soyutlamalarımızı ve alışkanlıklarımızı gösteren biri için bu, oldukça tutarlı bir tavırdır. Bununla birlikte Mill de hocası gibi sistem içerisinde dinin varlığını çok fazla yadırgamaz. Hatta kendi eserinde bile zaman zaman dini emirlere atıflarda bulunduğunu görmek mümkündür. Söz gelimi, Faydacılık'tan bahsederken Fayda İlke'sinin taleplerinin en güzel şekillerinden birinin Nasıralı İsa'da bulunduğunu ifade ederek şu alıntıya yer verir: “Sana yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkasına yapma, komşunu kendin kadar sev.”<sup>109</sup>

Pragmatizm söz konusu olduğunda ise yukarıda ifade edildiği gibi daha rahat bir yaklaşımla karşılaşırız. Çünkü Pragmatizm kapılarını Faydacılık'ın yaptığı gibi metafizik unsurlara kapatmaz. Gerçi söz konusu Peirce olduğunda Pragmatizm'in bazı noktalarda Faydacılık'la aynı çizgide olduğu iddia edilebilir. Zira Peirce, Pragmatizm'i tanımlarken felsefi tartışmalardan metafiziği bertaraf etme amacına atıf yapması bu noktada bir tenakuz varmış görüntüsü uyandırmaktadır. Ancak James'in Pragmatizm yorumu bu zıtlığı ortadan kaldırır ve yukarıdaki iddia onun yorumu özelinde tutarlı hale gelir. Çünkü

<sup>104</sup> Jeremy Bentham, *Deontology* (London: William Tait, 1834), 70.

<sup>105</sup> Jeremy Bentham, “An Introduction to Principles of Morals and Legislation”, *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring (New York: Russel&Russel Inc., 1962), 1: 6.

<sup>106</sup> Ross Harrison, *Bentham* (London: Routledge, 1983), 176.

<sup>107</sup> Bentham, “An Introduction to Principles of Morals and Legislation”, 1: 14.

<sup>108</sup> Mill'in din hakkındaki görüşleri için bkz. Özgüç Orhan, *Din Üzerine Üç Deneme* (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017).

<sup>109</sup> Mill, “Utilitarianism”, 10: 218.

James için pratik sonuçlar üzerinde etkili olduğu sürece her türlü metafizik inanç ve iddia anlamlıdır. Bu noktada temas edilmesi gereken önemli bir nokta vardır ki o da James’in Pragmatizm’inin salt epistemolojik bir teori olmadığı, bunun yanında bazı ontolojik kabullere sahip bir teori de olmasıdır. Yazımızın sınırları nedeniyle tüm detaylarıyla değinmeyeceğimiz bu husustan kısaca bahsetmek gerekirse; belki de söylenmesi gereken ilk şey, her ne kadar James’in, tam anlamıyla bütüncül bir metafizik yaklaşım ortaya koymuş olmasa da araştırmalarında metafiziksel soruşturmaların daima önemli bir yer işgal etmiş olmasıdır. Bu soruşturmalarına epistemolojide olduğu gibi klasik kuramlara yönelik eleştirel bakış genel rengini vermiş, klasik metafiziksel teoriler de James’in eleştirilerinden kendilerini kurtaramamıştır. Dolayısıyla onun söz konusu eleştirel tavırla varmak istediği noktanın klasik metafizik teorilerde karşımıza çıkan sorunlardan izole edilmiş yeni bir metafizik anlayış olduğu söylenebilir.

James’in metafiziksel soruşturmalarının ilk hedefi varoluşlarından sağduyusal olarak haberdar olduğumuz gerçekliklerin/varlıkların altında yatan metafiziksel gerçekliği ortaya koymak olmuştur. Onun buradaki temel amacı, epistemolojide karşımıza çıkan bilen özne ile bilinen nesne arasında klasik teoriler tarafından var olduğu iddia edilen metafiziksel ve epistemolojik uçurumu (epistemolojik yarıklık)<sup>110</sup> ortadan kaldırmak ve bu yolla da bilen özne-bilinen nesne ayrımına dayanan klasik düalist görüşü reddetmektir. Çünkü ona göre eğer özne ile nesne arasına bu türden bir ayrım sokulacak olursa; seçenek olarak karşımıza ya özne ile nesneyi birbirine bağlayan köprüyü kuracak ve bu köprünün varlığını garanti altına alacak bir Mutlak’ın varlığını zorunlu gören “Mutlak İdealizm” ya da söz konusu uçurumun kapatılamaz olduğunu ileri süren “Şüphencilik” çıkacaktır. Bu durumu kabul edilemez gören James, özne ile nesne arasında iddia edildiği gibi herhangi bir uçurum olmadığını ve dolayısıyla da özne ile nesne arasında herhangi bir köprüye ihtiyaç olmadığını savunur.<sup>111</sup> Zira ona göre temelde özne ile nesne arasında bu tür bir ayrım mümkün değildir. James bu türden bir ayrımın temellendirilemeyeceğini, bu durumun nedeninin klasik metafiziksel teorilerin yanlış varlık telakkileri olduğunu savunur. Esasında James, öznenin deneyimleriyle varlığından haberdar olduğu nesnelere, öznenin bu deneyiminden bağımsız bir varlığa sahip olduğunu kabul eder ve bu anlamda bir “Realist”tir.<sup>112</sup> Fakat bununla birlikte o, söz konusu nesnelere gerçekliklerinin ancak öznenin deneyiminde ortaya çıkabileceğini ve bu anlamda da gerçekliğin yalnızca deneyime indirgenebileceğini kabul ederek de “İdealist” bir tavır sergiler. Epistemolojide olduğu gibi tabii ki de James’in gerçek pozisyonu, bu iki klasik metafizik teorinin uçlarını oluşturduğu skalanın ortasıdır.<sup>113</sup>

Bu anlamda James’in gerçekliğe dair izahı, pragmatik açıdan bakıldığında iki kutupludur; bir yanda bilme sürecinde aktif olan değer, kaygı ve eğilimlere sahip teleolojik özne, diğer yanda deneyimin akışı. Özne, bir heykeltıraşın mermer bloğun bazı parçalarını keserek bazılarını da öne çıkararak bir heykel ortaya çıkardığı gibi, deneyim akışından özel nesnelere seçer ve kendisi için pragmatik bir gerçeklik inşa eder. Çünkü pragmatik gerçeklikler inşa edilirler ve bu inşa süreci deneyim akışı vasıtasıyla ilerler. Bu anlamda ona göre gerçeklik bizim zihni icatlarımızın toplamından başka bir şey değildir.<sup>114</sup> Bu yaklaşımın doğal sonucu ise mutlak gerçeklikler ya da öznenin inşa edici eylemlerinden bağımsız gerçeklikler hakkında konuşmanın anlamlı olmadığıdır. Bu durumu şu örnek oldukça güzel ortaya koyar. Söz gelimi, bir grup insanla bir caddeyi gezdiğimiz düşünelim. Bu caddeyi gezerken, gruptaki bireylerin kendi pragmatik gerçekliklerini oluşturarak, kiminin bir müzeyi, kiminin taş bir binayı, diğer başka birinin ise alış-veriş mekanlarını deneyimlediğini görürüz. Burada önemli olan, algılanan nesnelere özdeş olmadığı, her bir grup üyesinin kendi deneyim akışlarından hareketle aynı cadde üzerinde bulunan farklı nesnelere odaklanmalarıdır. Burada James’in varmaya

<sup>110</sup> Türer, *William James’in Ahlak Anlayışı*, 69.

<sup>111</sup> Suckiel, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, 118.

<sup>112</sup> Türer, *William James’in Ahlak Anlayışı*, 70.

<sup>113</sup> Suckiel, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, 121.

<sup>114</sup> Suckiel, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, 122.

çalıştığı sonuç, hem gerçek fiziki nesnelere ontolojik varlığını onaylamak hem de gerçekliğin özne tarafından inşa edildiğini ortaya koymaktır.<sup>115</sup> Bu anlamda ona göre gerçeklik açısından önemli olan gerçekliğin nasıl olduğu değil, nasıl bilindiğidir. Bir başka deyişle gerçeklik oluş değil, bilistir. Bu nedenle gerçekliğin deneyimin sınırlarını aşan durumunu tartışmak anlamsızdır.<sup>116</sup>

İşte bu metafizik arkaplan bağlamında James, ahlak ile din arasındaki ilişkide ahlaka daima öncelik verir. Ona göre insanın ahlaki inançları onu dine götürür. Çünkü din, insanların bilebildiği en mutlu ve kutsal hayatı üretir. Din, hayatı zenginleştirir ve neşe katar. Bu anlamda dinin temeli, tecrübenin zorunlu doğrularından çıktığı için *a posteriori* ve pragmatiktir. James'e göre bir dinin başarısı kendisini deneyimde temellendirmesiyle mümkündür çünkü ancak böyle bir din pragmatik testlerden başarıyla geçebilir. Bu anlamda James, Faydacılık'ta olduğu gibi bir dinin doğru olması için bu pragmatik testi geçmesini şart koşar. Çünkü din, şahsi bir iştir ve din, fertte şahsiyetin merkezini değiştirmeli, onu bencil ve maddi haz dünyasından manevi haz dünyasına, tabiri caizse sıradan insandan azizliğe doğru bir yolculuğa çıkarmalıdır.<sup>117</sup>

Bu bağlam içerisinde James, dinleri meyveleriyle yani gündelik yaşamdaki pratik sonuçları üzerinden değerlendirme taraftarıdır. Eğer Hıristiyanlık, Yahudilik, Müslümanlık, Budizm insanlara huzur ve mutluluk getiriyorsa doğrudur. Dini hayat, iyi sonuçlar üretiyorsa, onu ilham eden teolojik inanca sonuna kadar itibar edilmelidir. Eğer herhangi bir inanç aksi bir duruma sebebiyet veriyorsa bu inanca itibar edilmez. James, bu manada bir hakikatin nereden ve nasıl geldiğine bakmaz. Bu sebepten bir inancı, somut problemlerimize uyguladığımızda işlediği görülürse, o en yüksek derecede doğrudur. Bu anlamda, mistik tecrübeden neşet eden birçok inancın gerçekten doğru olduğu görülebilir.<sup>118</sup>

Bu anlamda Tanrı'nın varlığı ile atomlar üzerinden evrenin varoluşunu açıklayan iki teori Pragmatik İlke açısından ele alındığında mesele oldukça basit bir hal alır. Eğer Tanrı varsa âlemde yaptığı şey, atomcuların atomun yaptığını iddia ettikleri şeyden farksızsa, bu durumda Tanrı'ya inanmak ya da atomlara inanmak arasında bir fark yoktur. Tanrı yok olsa ve atomlar tek aktör olarak kalsa dünyadaki varoluş ile herhangi bir problem olmayacaktır. Bu nedenle evrenin varlığını üstün, Mutlak bir Tanrı ile açıklamak ile dünyanın şu anki varlığına somut bir etki yapmayacağı gibi, beceriksiz bir varlığın evreni yarattığını iddia etmek herhangi bir somut fark ortaya çıkarmayacaktır. Bu anlamda Teizm ile Materyalizm arasındaki tartışma yararsız ve anlamsızdır.<sup>119</sup>

Görüldüğü üzere her iki teori için de olgusal düzlemde teorilerin temel ilkeleriyle çelişmediği sürece dini emirlerin herhangi bir sorun teşkil etmediği söylenebilir. Ancak yine de Faydacılık'ın değer konusunda olduğu gibi din konusunda da daha köşeli ve tavizsiz bir tavır takındığını söylemek mümkündür. Bu anlamda Faydacılık'ın eli dinle ilgili sorunlarda daha dardır. Özellikle dini emir ve yasakların ya da insanlara Kutsal Kitap'ta yapılan hitapların epistemolojik değeri konusunda Faydacılık'ın bu keskin tavrı çok daha belirgindir. Pragmatizm'in değer ve din konularında takındığı müsamahakâr tavır, değişen dünyamızdaki sorunlara çözüm noktasında düşünürlere daha geniş bir imkân alanı tanır. Bu durumu, teorilerin ortaya çıktığı topraklardaki mevcut durum özelinde de müşahede etmek mümkündür. -Tabii ki diğer birçok farklı unsurun da etkili olduğu kabul edilerek denilebilir ki - Faydacılık'ın etkili olduğu Britanya'da dini yaşam anlamında daha statükocu bir tavır varken A.B.D.'de ise daha rahat bir düşünce hayatı olduğu söylenebilir. Özellikle Faydacılık'ın ortaya çıktığı dönemde

<sup>115</sup> Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, 124.

<sup>116</sup> Daha detaylı bilgi için bkz. Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 65-86.

<sup>117</sup> Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 135.

<sup>118</sup> Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, 193.

<sup>119</sup> James, *Pragmatism*, 98-99; James, *Pragmatizm*, 2017, 91-92. Töz ve özgür irade meselelerinin Pragmatik ilke doğrultusundaki tartışma için bkz. James, *Pragmatism*, 86-121; James, *Pragmatizm*, 2017, 85-105.

“UTILITARIANISM” VE “PRAGMATISM”: FARKLAR, ORTAK NOKTALAR  
Celal TÜREER - Metin AYDIN

Fransız İhtilali ve Sanayi Devriminden kaynaklı İngiliz toplumunda yaşanan hukuki, sosyal, ekonomik ve siyasi problemler, acil çözümleri gerekli kılıyordu. Bu anlamda Faydacılık'ın önerileri problemlerin kutuplaştırdığı toplumu ortak bir zeminde buluşturmaya matuftu. Toplumdaki ortak refaha yapılacak vurgunun toplumun mevcut kaotik durumunu ortadan kaldıracağına inanan Faydacı düşünürler, önerdikleri tüm hukuki, sosyal, ekonomik ve politik önerilerinde bunu göz önüne almışlardır. Ortak refaha yapılan bu vurgu dönemin şartları gereği radikal bir renge bürünerek kapsayıcı bir yaklaşımdan ziyade dışlayıcı bir görünüm arz etmiştir. Bu anlamda ortak refaha katkıda bulunmayan herhangi bir düşünce Faydacılık nezdinde anlamsız hale gelmiştir. Faydacı düşünürlerin bu motivasyonlarının dönemin şartları özelinde oldukça makul olduğunu söylenebilir. Bununla birlikte yıkıcı bir iç savaşın içinden çıkıp yeni yeni ekonomik, siyasi ve politik birliğini inşa çabasında olan ve ayrıca buna ek olarak dünyanın her coğrafyasında insanları kendisine çeken yeni cazibe merkezi Amerika'da neşet eden Pragmatizm'in ise Faydacılık'a muhalif olarak benimsediği kapsayıcı yaklaşım oldukça anlamlıdır. Neredeyse her dinden, ırktan, renkten insanların yeni ve güzel bir yaşam umuduyla geldiği bir ülkenin resmi ideolojisinin bu geniş yelpazeyi kapsayacak genişliğe sahip olmasını beklemek son derece normaldir ki Pragmatizm'in de bu talebi mükemmelen karşıladığı rahatlıkla söylenebilir. Zaten yaklaşık yüz yıldır A.B.D.'de etkisini, gücünden hiçbir şey kaybetmeden sürdürebilmesinin de kanaatimizce başka bir açıklaması yoktur.

Bu iki etkili ve önemli düşünce ekolünün yaşadığımız kültür ve coğrafyamızda karşılaştığımız sosyal, politik ve ekonomik problemlere ilişkin söyleyecek sözleri olduğu açıktır. İçinde yaşadığımız toplumun yaşadığı dönüşümler ve bu dönüşümden kaynaklı problemlere bakıldığında gerek Faydacılık'ın gerekse Pragmatizm'in problemlerin çözümünde oldukça işlevsel bakış açıları sundukları inkâr edilemez bir gerçektir. Bu minvalde 1924 yılında John Dewey'in ülkemize eğitim müşaviri olarak davet edilmesi bu durumun en açık örneklerinden biridir. Bununla birlikte her iki teorinin üzerinde yükseldiği metafizik, epistemolojik ve ahlaki kabullerin tamamen benimsenmesi gerektiğine ilişkin bir yaklaşımın da çok sağlıklı olmayacağı açıktır. Burada kastedilen, karşılaştığımız toplumsal problemlerimizin çözümünde bu iki teorinin istifade edilebilecek kaynaklar olarak daima göz önünde bulundurmalarının gerekliliğidir.

Tüm bunlara ek olarak eğer sahip olduğumuz düşünce geleneklerinin (felsefe, hukuk, ekonomi, vb.) evrensel ilkelere sahip olduğu ve bu ilkelerin tüm insanlara hitap ettiği şeklinde bir yaklaşım benimsediğimiz takdirde, önümüzdeki en zorlu engel, muhatapların niçin Faydacılık, Pragmatizm ya da küresel bazda rüştünü ispat etmiş başka bir teoriyi değil de bu ilkeleri benimsemeleri gerektiğini teorik ve pratik gerekçeleriyle ortaya koymaktır. Bu da ancak sahip olduğumuz geleneklerin diğer teorilerden daha üstün daha işlevsel daha tercihe şayan olduğunu kanıtlamakla mümkündür. Söz gelimi, eğer Faydacılık ve Pragmatizm'in nesnelere kendinde bir değere sahip olmadığına ve bu anlamda dini ve ahlaki değerler de dâhil olmak üzere sadece araçsal bir değere sahip olduğuna ilişkin iddialarını reddediyorsak, kendi düşünce geleneklerimizden hareketle dinin ve ahlaki erdemlerin kendinde değerini muhataplarımızı ikna edecek şekilde ortaya koymamız gerekir. Bu da Faydacılık ve Pragmatizm'in iddialarıyla yüzleşmeksizin yapılabilir şeyler değildir. Bu anlamda Faydacılık ve Pragmatizm kendi düşünce geleneklerimiz için sadece problemlerin çözümünde işlevsel bir araç değil, aynı zamanda bu geleneklerimizi meydan okumalarıyla daha sistemli bir hale getirmeye yarayacak teorileri temsil eder.

Son olarak isimlendirme meselesi ile ilgili nihai kanaatimizi bildirerek yazımızı bitirelim. Yazımızın başında da ifade edildiği üzere *Utilitarianism* için artık Faydacılık kavramının akademik yazında bazı istisnaları olmakla birlikte genel kabule ulaştığı açıktır. Bu nedenle *Utilitarianism*'in akademik yazın dilimizde Faydacılık olarak kullanılmasının diğer alternatiflere nazaran daha tercihe şayan olduğunu düşünüyoruz. Buradaki daha büyük sorun *Pragmatism* kavramı için geçerlidir. Hem Osmanlı'nın son dönem-Cumhuriyet'in ilk dönem müellifleri hem de çağdaş dönem müelliflerinin



tercihleri bazı açılardan maalesef problemleri görünmektedir. Aslında İsmail Fenni Ertuğrul, Babanzâde ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun “fi'iliyye”, “ameliyye”, “felsefe-i amel” gibi önerileri ya da bu önerilerden hareketle türetililecek “eylem felsefesi” gibi bir kullanım özellikle akademik yazında işlevsel olabilir. Fakat gündelik dilde “bu, çok eylem felsefi bir yaklaşımdır.” gibi kullanımlarda ortaya çıkacak zorluklar nedeniyle bu tür bir tercihin kullanım yaygınlığına ulaşacağını düşünmüyoruz. Bu anlamda hem bu gelenekle karşılaşan ilk müelliflerimizin tercihi olması hem de çağdaş dönemdeki akademik yazında oldukça geniş bir kullanıma ulaşması nedeniyle kavramın korunarak “Pragmatizm” olarak kullanılmasını öneriyoruz.

### Değerlendirme

Faydacılık ve Pragmatizm'i karşılaştırmalı olarak ele aldığımız bu yazımızda ulaştığımız neticeleri şu şekilde ifade etmek mümkündür.

İlk olarak Faydacılık temelde epistemolojik olarak Empririk geleneğin içerisinde çıkmış olan bir teoriyken, Pragmatizm ise kendisini Rasyonalizm ve Emprizm arasında orta bir noktada konumlandırır ve bu nedenle “anlam” ve “doğruluk”a ilişkin iddialara da sahip epistemolojik bir teoriyi seslendirir. Buna ilaveten Pragmatizm'in aynı zamanda kendisini İdealizm ile Realizm arasında konumlandırmaya uygun belirli ontolojik kabullere sahip metafizik bir teori olduğu da söylenebilir.

Faydacılık ahlaki zeminde en yüksek iyiyi, hazzın varlığı acının yokluğu olarak ifade ederken; Pragmatizm onu talebin karşılanması olarak niteler. Bu bağlamda en yüksek sayıda insan için en yüksek mutluluğu ortaya çıkaran eylem Faydacılık için ahlaki olarak doğru eylem iken, Pragmatizm içinse en çok talebin karşılanıp, en az talebin geri çevrilmesini temin eden eylemdir.

Hem Faydacılık hem de Pragmatizm için şeylerin kendilerinde bir “değer”inden söz edilemez. Her iki teoriye göre de şeyler, ancak bireysel zihinlerle girdiği ilişkiler temelinde bir “değer”e sahip olurlar ya da olmazlar. Bu anlamda hiçbir bilişsel varlığın olmadığı varsayımsal bir dünyada “kendinden değer”den söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Faydacılık'a göre bir şey ancak ahlaki faile “haz” sağlıyorsa, Pragmatizm'e göre ise ahlaki failin “talep”ini karşılıyorsa “iyi” ve “değer”lidir. Bu durumun zorunlu sonucu da şeylerin bu iki sistemde ancak “araçsal değer”e sahip olabilecekleridir.

Faydacılık içinden neşet ettiği Empririk geleneğin kabullerinin bir sonucu olarak sistemini metafizik unsurlara tamamen kapatır ve bu bağlamda Tanrı, din, Kutsal Kitap, ilahi emir ve yasaklar gibi şeyler kendisine sistem içerisinde yer bulamaz. Ancak bununla birlikte Faydacılık, bu metafizik unsurların Fayda İlkesiyle uyumlu oldukları sürece “araçsal” ve “işlevsel” değerini kabul eder. Pragmatizm ise metafizik unsurlara -James'in Pragmatizm yorumu özelinde- sisteminde yer verir. Bu anlamda Tanrı, din, ilahi emirler bu sistemde kendilerine yer bulur ve bunların epistemolojik bir değere sahip olabilecekleri kabul edilir. Fakat bu kabul, olgusal zeminde kendisini gösteren pratik sonuçlara sahip olma şartıyla kayıtlanır. Buna göre Pragmatik İlke'yle uyumlu pratik sonuçlar ortaya çıkardığı sürece, herhangi bir metafizik temelli düşünce, Pragmatizm açısından anlamlıdır ve epistemolojik bir değere sahiptir. Pragmatizm'in metafizik temelli düşünceler için talep ettiği bu olgusalılık, din konusunda Pragmatizmi, Faydacılık'la aynı noktaya taşır.

“UTILITARIANISM” VE “PRAGMATISM”: FARKLAR, ORTAK NOKTALAR  
Celal TÜREER - Metin AYDIN

**KAYNAKÇA**

- Aydın, Metin. *Henry Sidgwick'te Bir Etik Teori Olarak Faydacılığın (Utilitarianism) Temellendirilmesi*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2018.
- Aydın, Metin. “Mill’in Erdem Teorisi ve Araçsallaştırılmış Erdemler”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 20/37 (2018): 53-79.
- Aydın, Metin. “Mutlu Budala mı Mutsuz Sokrates mi: John Stuart Mill’in Ahlak Teorisinin Faydacı Karakteri ve Hazları Tasnifi”. *Kutadgu Bilig Dergisi*. 35 (Eylül 2017): 121-148.
- Baldwin, James Mark, ed. *Dictionary of Philosophy and Psychology*. 3 Cilt. USA: MacMillan, 1920.
- Bentham, Jeremy. *Ahlak ve Yasama İlkeleri*. Trc. Ömer Saruhanlıoğlu - Uğur Kaşif Boyacı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Bentham, Jeremy. “An Introduction to Principles of Morals and Legislation”. *The Works of Jeremy Bentham*. Ed. John Bowring. 1. New York: Russel&Russel Inc., 1962.
- Bentham, Jeremy. *Deontology*. London: William Tait, 1834.
- Bentham, Jeremy. “Fragment on Government”. *The Works of Jeremy Bentham*. Ed. John Bowring. 1. New York: Russel&Russel Inc., 1962.
- Bentham, Jeremy. “Memoirs and Correspondence”. *The Works of Jeremy Bentham*. Ed. John Bowring. 10. Edinburgh: William Tait, 1843.
- Bentham, Jeremy. “the Correspondence of Jeremy Bentham”. *the Collected Works of Jeremy Bentham*. J.H. Burns. Ed. Ian R. Christie. 3. London: UCL Press, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Copleston, Frederick. *Yararcılık ve Pragmatizm*. Trc. Deniz Canefe. İstanbul: İdea Yay., 2000.
- Crisp, Roger. *Mill on Utilitarianism*. New York: Routledge, 1997.
- Çelik, Sara. “Charles Sanders Peirce’ün Pragmatik Görüşleri ve Bilimsellik Ögesi”. *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe*. Ed. Sara Çelik. 21-38. İstanbul: Doruk Yayınları, 2016.
- Çelik, Sara. “Önsöz”. *Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe*. Ed. Sara Çelik. 9-18. İstanbul: Doruk Yayınları, 2016.
- Duralı, Şaban Teoman. *Kutadgubilig Türkçenin Felsefe-Bilim Sözlüğü*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lügatçe-i Felsefe*. Ed. Nejdet Ertuğ. Ankara: Aktif Düşünce, 2014.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. “John Dewey”. *Anadolu Mecmuası*. 6 (1340): 231.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. “Pragmatizm”. *Hayat* 1/12 (1927).
- Galt, John. *The Annals of The Parish*. Edinburgh: William Blackwood, 1821.
- Harrison, Ross. *Bentham*. London: Routledge, 1983.
- James, William. *Faydacılık*. Trc. Tufan Göbekçin. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003.
- James, William. *Pragmacılık-I*. Trc. Muzaffer Aşkın. 2. Baskı. İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları, 1986.
- James, William. *Pragmatism*. London: Longman, Green and Co., 1921.
- James, William. *Pragmatizm*. Trc. Tahir Karakaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

- James, William. *Pragmatizm*. Trc. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Karakaş, Tahir. “Çevirmenin Önsözü”. *Pragmatizm*. 9-32. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Mill, John Stuart. “Autobiography”. *The Collected Works of John Stuart Mill*. Ed. J.M. Robson. 1. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Mill, John Stuart. “Bentham”. *The Collected Works of John Stuart Mill*. Ed. John Bowring. 10. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. Trc. Selin Aktuyun. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. Trc. Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- Mill, John Stuart. “Remarks on Bentham’s Philosophy”. *The Collected Works of John Stuart Mill*. Ed. J.M. Bowring. 10. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Mill, John Stuart. “Utilitarianism”. *The Collected Works of John Stuart Mill*. Ed. J.M. Robson. 10. Toronto: University of Toronto Press, 1969.
- Millgram, Elijah. “Mill’s Proof of the Principle of Utility”. *Ethics* 110/2 (Ocak 2000): 282-310.
- Mulgan, Tim. *Understanding Utilitarianism*. U.K.: Acuman Publishing, 2007.
- Orhan, Özgüç. *Din Üzerine Üç Deneme*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- Ryan, Alan. *The Philosophy of John Stuart Mill*. London: MacMillan, 1970.
- Skorupski, John. “The Place of Utilitarianism in Mill’s Philosophy”. *The Blackwell Guide to Mill’s Utilitarianism*. Ed. Henry West. London: Blackwell Publishing, 2006.
- Suckiel, Ellen Kappy. *William James’in Pragmatik Felsefesi*. Trc. Celal Türer. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Topakkaya, Arslan. “Sosyal Adalet Kavramı Sadece Bir İdeal midir?” *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/2 (2009).
- Turgut, İhsan. “William James ve Pragmatizm”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987): 73-84.
- Türer, Celal. “C. S. Peirce’ün Epistemolojisi”. *Bilimname*. 5 (2004): 23-52.
- Türer, Celal. “Charles S. Peirce’ün (Pragmatik) Doğruluk Teorisi”. *Kaygı*. 2009. 71-82.
- Türer, Celal. “Pragmatizmin Doğruluk Evi”. *Bilimname* 2/17 (2009): 165-185.
- Türer, Celal. *William James’in Ahlak Anlayışı*. Ankara: Elis Yay., 2005.
- Tüzen, Ahmet. *Utilitarist öğretisi ve John Stuart Mill’de Etik-Siyaset İlişkisi*. Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi SBE, 2012.

#### İnternet Kaynakları

- [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bffa1ff59ac24.76492896](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bffa1ff59ac24.76492896) [erişim:29.11.2018]
- [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5bffa2185a45c6.11212798](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5bffa2185a45c6.11212798) [erişim:29.11.2018].

“UTILITARIANISM” VE “PRAGMATISM”: FARKLAR, ORTAK NOKTALAR  
Celal TÜNER - Metin AYDIN

150

# BATAİLLECI YASA VE GENEL EKONOMİDEN DERRIDACI YAPIBOZUMA\*

Özlem DERİN\*\*

## ÖZ

*Georges Bataille'ın kullandığı genel ekonomi kavramının ele alınacağı metin kutsal ve profan alanları ayıran ekonomi bağlarını incelemektedir. Kısıtlı ekonomi karşısında genel ekonomiyi savunun Bataille aşırılıklara yönelmekte ve bu ihlal durumunu doğurmaktadır. İhlal ile yasa ilişkisi incelenirken, Derridacı yapıbozumla karşılaştırmalı bir okuma yapılacaktır. Bu noktada yapıbozum ve différance kavramlarının, genel ekonomi, egemenlik ve kurban ile olan ilişkisi üzerinde durulacaktır.*

**Anahtar kelimeler:** Bataille, Genel Ekonomi, Yapıbozum, Différance, İhlal, Yasa.

## FROM BATAILLEAN LAW AND GENERAL ECONOMY TO DERRIDAN DECONSTRUCTION

### ABSTRACT

*The text, in which Georges Bataille's general economy concept will be analyzed; shows economic ties that divide profane and sacred. Bataille takes the general economy in front of the limited one, tends to excess and this rises the transgression. Transgression depends on the daily processes excess and, it becomes the excess of the law for Bataille. In the text, when the relations are going to be analyzed between transgression and law, the reference point will be Derridan deconstruction. At this point, the matter will be the relation of the deconstruction and différance concepts with sovereignty and sacrifice.*

**Keywords:** Bataille, General Economy, Deconstruction, Différance, Transgression, Law.

---

\* Makale Eylül 2019 itibariyle, İstanbul Üniversitesi'nde Doç Dr. M. Ertan Kardeş danışmanlığında sunumu yapıp kabul edilen, "Collège de Sociologie ve Bataille'da İhlal Kavramı" başlıklı doktora tezi temel alınarak düzenlenmiştir.

\*\* Dr.

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*  
2019 Güz, sayı: 28, ss. 151-168 Fall 2019, issue: 28, pp.: 151-168  
Makalenin geliş tarihi: 08.10.2019 Submission Date: 8 October 2019  
Makalenin kabul tarihi: 20.11.2019 Approval Date: 20 November 2019  
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> ISSN 2618-5784

Bütün toplumsal sistemler kurulma, büyüme ve gelişme düzleminde kendilerini ortaya koymaktadır. Her canlı toplumsal alanın bilincine sahiptir ve söylemsel olarak da bu arka planla hareket etmektedir. Kendi haklarından vazgeçerek belli bir topluluk olma durumunu kabullenen bireylerin, yapmalarının engellendiği ya da uyum sağlamalarının beklendiği yaşam biçimi zamanla ortaya koyduğu baskı ve yükü arttırmaktadır. Bataille'in üzerinde durduğu tabu toplumsal alanın sınırlandırıcı ve yasaya itaati öngören alanı yasanın-dışında olandan ayırmaktadır. Böylelikle Bataille'in "*de l'énergie excédante*" - enerji fazlası dediği form açığa çıkmaktadır.

Bataille toplumsal tarihi ve yasalılığı, göz önüne aldığı Marksist bir yorumla kendine içkin olana yabancılaşmayı<sup>1</sup> ortaya koymaktadır; bu otomatikleşmiş, düzene ayak uydurmuş ve sürekli olarak kendini tekrarlayan bir olgu ve edim alanını nitelendirmektedir. Marksist düşünceden özellikle "insanın metalaşması/şeyleşmesi"<sup>2</sup> halini alan Bataille yabancılaşmayı da, dışkılama -dışarı atma- kendinden uzaklaştırma kökeninde ortaya koymaktadır. Bataille'in toplumu steril olanla bağdaştırdığı ve dışkılama her zaman toplumun dışında olan bir şey olarak ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda üretimin sürekli ve faydaya tabi kılınması, emek ve bedenin otomatikleşmesi ve sterilleşmesi, gündelik hayatın bütün pislik ya da aykırı/sapkın olan eylemlerinden arınması -kısaca itici ve iğrenç olanın ortaya çıkışındaki sınır belirlenimini ve bedenin ehlileştirilmesini getirmektedir. Burada söz konusu olan yaşamın dışkılanarak üretime dayanan düzenden uzaklaştırılması ve aynı zamanda bedenlerin de belli normlara uydurularak uygun olmayanların yine aynı biçimde dışsallaştırılmasıdır.

Sınırlı ve emek gözetin, faydayı temel alan "kısıtlı ekonomi"nin aksine Bataille "genel ekonomi"yi<sup>3</sup> savunmaktadır. Klasik ekonomi olgusal bir

<sup>1</sup> "Emeğin ürettiği nesne, onun ürünü, yabancı bir varlık olarak, üreticiden bağımsız bir erk olarak, ona karşı koyar. Emek ürünü, bir nesne içinde saptanmış, bir nesne içinde somutlaşmış emektir, emeğin nesnelleşmesidir. Emeğin edimleşmesi, onun nesnelleştirilmesidir. İktisat aşamasında emeğin bu edimleşmesi, işçi için kendi gerçekliğinin yitirilmesi olarak, nesnelleşme nesnenin yitirilmesi ya da nesneye kölelik olarak, sahiplenme yabancılaşma, yoksunlaşma olarak görülür." **Marx, Karl. 1844 El Yazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, Ankara, 2005. s. 140.**

<sup>2</sup> "Emek ürünlerine meta damgasını vuran ve dolayısıyla meta dolaşımı için gerekli olan biçimler, insanların, bu biçimlerin, onların gözünde zaten değişmezlik kazanmış olan tarihsel karakterleri hakkında değilse de içerikleri hakkında bir açıklığa kavuşmaya kalkışmasından önce, toplumsal yaşamın fiziksel biçimlerinin kararlılığını kazanmış bulunur" Karl Marks, **Kapital I**, çev. Mehmet Selik -Nail Satlıgan, Yordam, İstanbul, 2011, s. 85.

<sup>3</sup> "Genel ekonominin teşhiri umumi meselelere keskin bir müdahaleyi ima etmektedir; ancak her şeyden önce ve daha derin bir biçimde, amacı bilinçte yer almak, insanın tarihsel formlara bağlı olarak apaçık bir görüş dahilinde nihayet başardığı kendilik-

durumun ürünü ve kısıtlı bir yapılanma sunarken genel ekonomi bütün enerjiyi ve varoluşu ele almaktadır.

Bataille insanın özerk olmasını yaşamda sürekli olarak bir çaba içinde olmasına yeğlemektedir. En önemli mesele temel olarak yaşamayı ve nefes almayı sürdürebilmektir. Bataille hiçbir zaman güvence altına alınmış bir yaşamı, geleceğe yatırım yapmayı savunmamaktadır. Ona göre şimdide tüketilen enerji ve şimdiki odağa alarak yaşamak en doğru olanıdır. Bu, toplumda yerleşik olan düzen ve düşünceye ister istemez karşıt bir tutum geliştirmek olacaktır. Zira burada üretime ya da faydaya yabancılaşma söz konusudur. Bataille'in egemen insanı<sup>4</sup> çalışarak ya da üreterek toplumu beslediğinin, geliştirdiğinin ve ilerlettiğinin bilincine zaten sahip olduğundan aylıklığı seçmekte ve herhangi bir ilerlemeci hareketi reddetmektedir. Bu profan ya da gündelik alandır ve Bataille'in gözettiği bu alanın ihlalidir.

İhlalin kendisini gösterdiği toplum-dışı sarsılma anları olan savaş, kurban, yıkım, festival gibi durumlar; fazlalığın, aşırılığın, sınırları aşan her şeyin karşılığı olan bu yaklaşımlar aslında genel ekonominin alanını teşkil etmektedir. Kısaca genel ekonomi kısıtlı ekonominin dışında kalan her şeyin karşılığı olarak kendisini göstermektedir. Bir yandan çekici olan şeyleri toplarken diğer yandan da tiksindirici ve iğrenç olanları barındırmaktadır. Bataille düşüncesini takip ettiğimizde görürüz ki onun tiksindiği şey asıl olarak yaşamın ve ölümün ayrıştığı profan (gündelik yaşam) anlayışın saplantılı hale gelmesi ve kutsalın kapı dışarı edilmesidir. Yaşamın ölümle olan sıkı bağları burada ortaya konmaktadır, ancak; profan alan ne denli yaşamı kutsuyor gibi görünse de kutsal alan da o denli ölümü ortaya koymaktadır. Bataille'in savunduğu şey birinin diğeriyle olan ayrılmazlığını yansıtabilmektedir.

Bu alanlar arasındaki gerilimli geçişin temeli olan enerji fazlasını Bataille *Lanetli Pay* olarak nitelendirmektedir. Toplum içinde varolmaya devam eden insan, üretim sürecinin baskısı ve yabancılaşma ile her an profan yasaları çiğneme noktasına gelebilmektedir. Kısıtlı ekonomi olarak nitelenen profan yaşamda yarar gözetilerek devam ettirilen faydacı işleyiş, aslında kökenlerini genel ekonomiden almaktadır. Genel ekonomi kısıtlı ekonominin imkan dahilinde olmasının yanı sıra, imkan dışı olmasının da esaslı ilkesini

---

bilincinin başında görünen şeydir." Georges Bataille; *The Accursed Share*; Volume II & III, çev. Robert Hurley; Zone Books, 1993, p. 41.

<sup>4</sup> Egemen "insan, kendi meydan okuyuşunun en kötü sonuçlarını bile dürüstçe kabullenir. Hatta kimi kez bu sonuçlara karşı koymak zorunda kalır. Lanetli yan, oyundur, rastlantıdır, tehlikedir... Egemenliktir ve egemenliğin kefareti ödenmelidir... Kefaret ödendiğine göre, hayatı hiçe sayan gülümseyişler boy göstermelidir." Georges Bataille, *Edebiyat ve Kötülük*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 26.

oluşturmaktadır. Bataille'ın Marks'la kesiştiği nokta kendisini bu alanda açığa çıkarmaktadır. Özellikle Marksçı ekonomi-politiğin insanı yalnızca işle tanımlaması söz konusu hale geldiğinde, kaçış anlarının ve boş anların önemi kendisini açıkça göstermeye başlamaktadır. Marks bunu şöyle ifade etmektedir;

Ekonomi politik işçiyi ancak iş hayvanı olarak, en zorunlu dirimsel gereksinmelere indirgenmiş bir hayvan olarak tanır. Bir halk entelektüel bakımdan daha özgür bir biçimde gelişebilmek için, artık fizik gereksinmelerinin köleliğinden kurtulmalıdır, artık kendi gövdesinin kölesi olmamalıdır: Öyleyse ona her şeyden önce entelektüel bakımdan yaratabilmesi ve tinsel sevinçleri tadabilmesi için zaman kalmalıdır.<sup>5</sup>

Ancak toplumsal üretim temeli bunun oldukça uzağındadır. Özellikle ürünle kendini bir bütün saymaya başlayan insan bir metaya dönüşmekte; artık kendisi düşünsel ve fiziksel bakımından onun yansıması olmaktan kaçamamaktadır. Marks da *1844 El Yazmaları*'nda bunu ortaya koymaktadır;

Üretim, insanı sadece meta, insanal meta, meta olarak belirlenmiş insan olarak yaratmakla kalmaz, onu, bu tanım uyarınca, fizik bakımdan olduğu kadar entelektüel bakımdan da insanlıktan uzaklaştırılmış bir varlık olarak da üretir... Ürünü, kendinin bilinci ve kendine özgü etkinlik ile bezenmiş metadır... insanal meta...<sup>6</sup>

Marks'ın insanı ürettiği şeye yabancılaşmakta değildir. Söz konusu yabancılaşma kendisine yabancılaşma ve kendini artık üretim nesnesinde tanımlamadır. Batailleci yabancılaşma ise üretime ve ürüne yabancılaşarak, tüketimi güdülemektedir. Bireysel ayrılıklara ya da farklılıklara yer yoktur. Bataille'a göre,

Üretim toplumsal homojenliğin temelidir. Homojen toplum üretici toplumdur, yani faydalı toplumdur. Her faydasız öge dışlanmaktadır, bu toplumun her alanında olmasa da, homojen olan kısmında böyledir. Faydalı eylem bir diğer faydalı eylemle ortak ölçüde sahiptir, ancak bu kendisi için bir eylemle gerçekleşmeyecek bir olgudur.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Karl Marks; *1844 El Yazmaları, El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*; çev. Murat Belge; Birikim Kitapları, İstanbul 2018, s. 23.

<sup>6</sup> A.g.e. s. 77-8.

<sup>7</sup> Georges Bataille; *The Psychological Structure of Facism*; trans. Carl R. Lovitt; New German Critique, No. 16, 1979, p. 65.



Marksist bakış açısında yabancılaşan insan için artık her şey “toplumsal” düzlem içinde yer almaya başlamaktadır. Bu noktada söz konusu bireyin her edimi, duygusu, nesnesi ve üretimi artık “insansal” yani toplumun ve yasanın arzusu uyarınca yeniden düzenlenmektedir. Bu insanların ürettikleri nesne ile olan ilişkileri, nesne için olsa da, nesnenin kendisi bireysel düzlemde değil, toplumsal alanda durmaktadır.<sup>8</sup> Kişinin özünü, düşüncesini ve fiziksel gücünü kattığı nesne onun parçalarını kendi bünyesinde eriterek, insansal/toplumsal bir kabulün ürünü haline gelmekte ve kişisel olan her şeyi kendi içinde özümseyerek eritmektedir. Yabancılaşma da kendisini özellikle öteki insanlarla olan ilişkide göstermektedir ki, bu noktada da kendilik durumu hâlihazırda ortadan kalkmış bulunup yine genel çıkarların gözetildiği bir yığın yaklaşımı benimsenmektedir. Böylelikle ortaya konan iletişim esasen ortak bir zeminde yer almakta ve amaçsal bir tamamlanmışlıkla aynı düzlemde hareket etmektedir. Oysa Bataille için esaslı iletişim her zaman eksik olan bir şeyi içermelidir. “İletişim’in içinde bulunduğu durum bir tamamlanmışlıktan çok tamamlanmamışlık, yara bere içindelik, sefilliktir. İletişim bir tamamlanma değildir.”<sup>9</sup> Burada nesnelere ve özneler arasındaki bilme/bilinme, ya da özneler arasında birbirini bilme doyumunu gözetilmemektedir. Bataille şunu ortaya koymaktadır; “Entelektüel doyum ve esrik neşe hareketi arasında bulduğum tesadüf evrenin tamamlanmamışlığının temsili aracılığıyla. Bilinen nesne ve bilen özne arasındaki farkı bastırmaya yönelik Hegelci işleyişle ilgilenmiyorum.”<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup>Gündelik hayat “Öncelikle zamanın ve mekânın, beden, yaşamsal kendiliğindenliğin ve “doğa”nın belirli bir şekilde sahiplenilmesiyle tanımlanır. Bu sahiplenme, sahiplenmemeye [desappropriation] ya da dışsal-sahiplenmeye [ex-propriation] (yabancılaşmaya) meyillidir ki, bunun tarihsel, ekonomik, politik, ideolojik neden ve gerekçeleri bilgiyle keşfedilir. Yine de gündelik hayat, hem zihinsel zaman ve mekândan hem de doğal zaman ve mekândan farklı bir zaman ve mekân içinde cereyan edip oluşur... gündelik hayat, çeşitli faaliyetleri kapsayan bütünlüğün içinde, yani üretim tarzının içinde ele alınarak kavranabilir; üretim tarzı, çok sayıda faaliyetin dışında ya da üzerinde değil, hem bu faaliyetler dolayısıyla hem de gündelik hayatın içinde gerçekleşen şey olarak kavranır. Dolayısıyla, gündelik hayat üretim tarzının ürünüdür... gündelik hayatın karmaşıklığı doğrusal bir sürece -ister tarihsel olsun, ister felsefi, ekonomik ya da toplumsal- atfedilemez. Bu karmaşıklık çok sayıda iç içe geçişin sonucudur; “insan” denen toplumsal varlığın “gerçekleşmesi” işbölümü, toplumsal sınıflar, ideolojiler ve “değerler”, baskı ve bastırmalar gibi çok sayıda nedene bağlı olan değişim ve yabancılaşmalarla engellenmiş olur.” Henri Lefebvre; *Gündelik Hayatın Eleştirisi III Moderniteden Modernizme (Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi)*; çev. Işık Ergüden; Sel, İstanbul, 2010, s. 17-20.

<sup>9</sup> Georges Bataille; *Friendship*; trans. Hager Weslati; Parallax, vol. 7, no. 1, 2001, p. 7.

<sup>10</sup> Ag.m. p. 5.

Bataille'ın bu deyiminden anlaşılacağı gibi onun iletişiminin temelinde yatan şey bir köle-efendi diyalektiğinde<sup>11</sup> gözetilen tanınma ilişkisi değildir. Hegel iletişimi efendiye hizmet eden kölenin ve köleye emir veren efendinin birbirini eşit biçimde tanınmasıyla tanımlamaktadır. Oysa burada, Mauss'un birbirine üstünlük kurma gayesi güderek, hep daha gösterişli hediyelerle birbirini alt etme durumuna vurgu yapan armağan teorisi ön plana çıkmaktadır. İletişimin temel noktasında alışveriş vardır. Özellikle Mauss'un armağan teorisini<sup>12</sup> göz önünde bulundurduğumuzda bu oldukça açıktır. Bataille, Marcel Mauss'un düşüncesini ele alırken bunun bencil bir eylemlilik alanı ortaya koyduğunun farkındadır. Toplumsal bir kabulün aranması, hatta bilinirlik kazanmak gibi bir görünüme sahip olan armağan alışverişi esasen bir zenginlik gösterisi ve üstünlük yarışından başka bir şeye gönderme yapmamaktadır. Tam da bu nedenle Marksist üretim ya da Hegelci dönüşüm burada yer almamaktadır.<sup>13</sup> Aksine tüketimin, iletişimde kendi farklarını ortaya koymanın ve çatışmanın asli göstergesi halini alan bir kaotik yaklaşım meydana çıkmaktadır. Bu noktada artık herhangi bir fayda söz konusu değildir, birey kendi sonunu getiren bir tüketime atılmaktadır. Baudrillard için,

156

<sup>11</sup> "Efendi salt kendi-için- varlıktır, ve bu onun için özselidir; o arı olumsuz güçtür ki onun için şey bir hiçtir, ve öyleyse o bu ilişkideki arı, özsel eylemdir; oysa Köle arı olmayan, özsel olmayan eylemdir. Ama asıl tanınma için şu kıpı eksiktir: Efendi ötekine karşı yaptığını kendi kendisine karşı da yapmalı, ve Köle kendisine karşı yaptığını ötekine karşı da yapmalıdır. Böylelikle tek yanlı ve eşitsiz bir tanınma ortaya çıkmaktadır... Karşısına çıkan bağımsız bir bilinç değil, ama tersine bağımlı bir bilinçtir; bu yüzden kendi-için-olmaktan kendi gerçekliği olarak pekin değildir; tersine, gerçekliği ahlında özsel olmayan bilinç ve bunun özsel olmayan eylemidir." Hegel; *Tinin Görüngübilimi*; çev. Aziz Yardımlı; İdea, İstanbul, 1986, s. 130.

<sup>12</sup> Mauss tüketimi; "hediye sisteminin vahşi bir tür ürünü" olarak tanımlar. Rakipler diğerini ezip geçmek için ne gerekiyorsa yapmaya hazırdır. Mauss şuna dikkat çeker, 'bazı belirlenmiş tüketim biçimlerinde sahip olunan her şey harcanmalıdır, hiçbir şey geride bırakılmamalıdır'. Rekabet tümüyle yok edici bir şekilde kızıştığında, rakiplerini geride bırakmak için hiçbir kural tanınmaz. Tüketim eşzamanlı olarak hem savaş hem de oyun olarak karşımıza çıkmaktadır. Mauss, buna "mülk savaşı" ve "armağanların savaşı" demektedir". Marcel Mauss; *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*; translated by W.D. Walls; London and New York: Routledge, 2008, pp. 47-50.

<sup>13</sup> "Kabul etme, sıradan edimlere -alım satım, tüketim, çeşitli faaliyetler- rıza göstermekten daha fazlasını gerektirir. Bir "konsensüs" gerekir: Toplumun, üretim tarzının, tek kelimeyle (bir) bütünlüğün kabulü. Böylece bu üretim tarzından çıkmayı istememeye, bu olasılığı tasavvur, hatta tahayyül etmemeye mahkûm kılarsız kendimizi." Henri Lefebvre; *Gündelik Hayatın Eleştirisi III Moderniteden Modernizme (Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi)*; çev. Işık Ergüden; Sel, İstanbul, 2010, s. 7. Oysa Bataille ne Hegelci anlamda kölenin dönüştürdüğü toplumsal nesne ve rollerin, ne de Marks'ın eleştirdiği kendini yalnızca işle tanımlayarak ortak konsensusa hitap eden insanın peşindedir. Onun için temel olan özgür, başkaldıran, toplum tarafından dışlanmayı göze almış ve hesapsız bir harcama içinde olan bireydir. Kendini toplumsal anlamda bir yitime ve yokluğa sürüklemektedir.

Başlangıçtan itibaren, Bataille'ın düşüncesi (esasen değişen-değerle kendini düzenleyen) uyumlu politik ekonomiye, ekonominin metafiziksel ilkesine: faydaya saldırmaktadır. Fayda kendi köklerinde amaçlanmaktadır -görünen o ki sermayenin pozitif ilkesi: birikim, yatırım vs.- aslında, iktidarsızlık ilkesi, bütünlüklü bir yayılım yetersizliğidir ki daha önce varolan bütün toplumlar bütün olanaklı egemenlik hallerine kapalı olan insanlığı kesintiye uğratan bu inanılmaz eksiklik halini nasıl oluşturacağını bilmektedir.<sup>14</sup>

Fayda temasına yapılan saldırı özellikle önemlidir. Zira diyalektik yapı gözden geçirildiğinde gerek Hegel'in diyalektik yapısında ön plana çıkan köle ve efendinin konumu olsun, gerek Marksist yapıda kendini yabancılaşma ile ortaya koyan işçi söz konusu olsun, kısıtlanmış ekonomi olarak tanımladığımız profan alanın yaşam biçimi, üretici formu göz ardı edememektedir. "Efendinin olumsuzluğunun 'muhafaza edilmesi' ve 'üstesinden gelinmesi' 'kısıtlanmış ekonomi'yi tanımlar, bu ekonomi anlamın üretilmesine, her şeyi üretici bir forma, mülke dönüşmesiyle sınırlanmıştır."<sup>15</sup> Köle ve efendinin varlık zemini birbirini destekleyen ve kışkırtan yapılanmalar sunmaktadır. Efendinin olumsuzluğu kölenin emeğinin olumlanmasını getirmekte ve bunu güçlendirmektedir. Ancak bu noktadaki yabancılaşmayı, yani emeğin olumsuz yönünü, çalışmanın getirdiği kısıtlamayı ve enerji fazlasını da yok saymaktadır. Marks'a göre,

Hegel, modern ekonomi politiğin bakış açısında yer alır. O emeği öz olarak, insanın doğruluğu gösterilmiş özü olarak kavrar; emeğin sadece olumlu yönünü görür ve olumsuz yönünü görmez. Emek, insanın, yabancılaşma içinde ya da yabancılaşmış insan olarak, kendisi için oluşudur. Hegel'in bildiği ve kabul ettiği tek emek, tinin soyut emeğidir.<sup>16</sup>

Hegel felsefesi kısıtlanmış ekonominin tam karşılığı olarak kendisini göstermektedir. Olumsuzlayıcı tavır bir yasaktan diğerine geçmeyi temellendirmektedir. Sürekli bir üretim ve dönüştürme durumu olduğundan

<sup>14</sup> Baudrillard; *When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy*; trans. Stuart Kendall; Scapegoat, 2013, p.45.

<sup>15</sup> Ryan Krahn; *Aufhebung and Negativity: A Hegelianism Without Transcendence, Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 7, no. 1, 2011, p. 144.

<sup>16</sup> Karl Marks; *1844 El Yazmaları, El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Murat Belge, Birikim Kitapları, İstanbul, 2018, s. 140.

köle aslında aynı eylemi sürdürmeye her an devam eden kişi olarak açığa çıkmaktadır. Asla boş zaman ya da aylıklıkla ilişkilendirilemeyecek olandır. Derrida'ya göre efendi kendi olma, kendini tanıma ve kendi olarak tanınma gücüne sahiptir. Bu bakımdan efendi kendisini doğrulayabilme, doğrulatabilme, karşısındaki tarafından tanınabilme yetisini taşımaktadır. Burada söz konusu olan artık bir sadakat eylemidir. "Sadakat çağrısı şunu demekle eşdeğerdir 'bana inanmalısın çünkü bana inanman gerek'." <sup>17</sup> Bu tam anlamıyla toplumsal/profan alanın yansımasıdır. Zira toplumsal düzen itaat – egemenlik, yasayı oluşturma – yasaya uyma gibi karşıtlık çiftleri üzerinden oluşturulmaktadır. Bu nedenle burada efendiliğin egemenliği, insani olanın ve başkası üzerinde hükmetmenin önemi ortaya çıkmaktadır.

Diğer yandan Bataille'in üzerinde durduğu egemenlik efendilikten farklı olarak her an ihlal durumunu gerektirdiğinden imkansıza işaret etmektedir. Onunki kayıp, çıkarıcı olmayan bir durumdur. Her an tehdit altındadır ve her an yitirme riskiyle iç içedir. Pawlett'in ifadesine göre,

Toplumsal düzen aslında karşıtlıklar üzerine kurulur – daha doğrusu, ikili ilişkileri ihlal etmek üzerine. Egemenin konumu imkansızdır; kurbanvaridir ve aynı zamanda bu egemenliğin 'ihaneti'dir, ki burada egemenliği somutlaştırmaya çalışan kişi her zaman eksik kalacaktır ve aynı zamanda fayda ve amaç peşine düşecektir. Oldukça sıkı bağlar kurduğu, kutsalın havailiği gibi, egemenlik her zaman uzlaşma süreci içindedir, indirgenmiştir ve 'görünür biçimde kayıp' olan bir süreç içindedir. <sup>18</sup>

Zira egemenlik ölüm korkusunun sınırlarını kabul etmeyi reddetmekte ancak bu reddediş kendi varlığını tehlikeye atma gibi, efendiliğe işaret eden bir durum üzerinden olmamaktadır. Egemenlik kurban etmeyi, öldürmeyi içermektedir. Öldürme karşıtı yasaklama doğrultusunda, apaçık biçimde kendisini sergileyen ihlal halidir. Ölüm tehlikesine karşı doğrudan bir çağrı niteliği taşıyan bu yaklaşım, hem profan hem kutsal olanın sınırlarını aşındırmaktadır. "Bataille'a göre 'egemenlik' kurban etme törenine dayanmamaktadır. 'Egemenlik' her şeyden önce, düşünce ve akıl yaşama bağlı olduğunda elde edinilebilir – onlar çalışma düzenine aittirler. İkincisi, kurban etme ritüelinin güzelliği ile kendi içinde sahip olmadığı gücü ortaya çıkarmasıyladır." <sup>19</sup> Zira kurban etme iyileştirici bir etki göstermekte gibi

<sup>17</sup> Patrick McLane; *Sovereignty without Mastery, Societies*, 3, 2013, p. 3.

<sup>18</sup> William Pawlett; *Georges Bataille The sacred and society*; Routledge, NY, 2016, p. 99.

<sup>19</sup> *Hegel After Derrida*; edit. Stuart Barnett; Routledge, NY, 2001, p. 231.

görünse de, toplumun onu algılama biçimi bu formdadır. Kurban egemenliği açığa çıkarmaktadır.<sup>20</sup>

Bataille, kurban etmede herhangi bir deva ya da rahatlama, herhangi bir fayda ekonomisi, herhangi bir bağışıklık kazanma durumu olmaksızın bir kopuş bulmaktadır. Bataille için bu, ölçülemez, bilinmez, hatta imkansız olana dokunduğu yerde düşüncenin nihai ölçütüdür. Bu Bataille'in "sınırlanmış" ekonomiye, ekonominin bütün aksiyomlarına karşıt kıldığı, "genel ekonomi"dir. "Genel ekonomi genelleştirilmiş ekonomidir, bilinmez ya da yalın formdaki kurban etmenin tam anlamıyla karşıtlığın mantığını bozan şeye dönüştüğü ve ölümün 'saf hediyesi'ne erişerek sona ulaştığı yerde, kendisini 'olumsuzun gücü'nden mahrum edilmiş - eksik bırakılmış - bulmaktadır. Bataille'da, kurban etme bir ihlal figürüdür."<sup>21</sup> Aynı zamanda kurban, toplumsal olanın devamlılığını sağlayan kurucu an olarak da halen varlığını sürdürmektedir.

Kurban etme ve ölümle, gülme ve esrimeyle ortaya çıkan egemenlik esas olarak bilinmezle olan ilişkisi içinde imkansıza uzanmaktadır. Egemenlik anlamla olan yitik ilişkisi içinde imkansızın konuşulamazlığı ve ifade edilemezliği içindedir. Nesnelere yıkımıyla ya da yokluğuyla ilişkilendirilmektedir, bu bakımdan ölümün kendisiyle de ilişkilidir. Genel ekonominin bağdaştığı enerji fazlası ancak kesin bir amaca hizmet etmediğinde ortadan kaldırılabilir; temel olarak bu tüketim ya da enerji harcama meselesi bir anlama dayanmamalıdır. Genel ekonomi ile yakın bağlar kuran egemenlik tam anlamıyla faydasız ve anlamsız bir kayıp durumunu ortaya koymaktadır. "Egemenlik aynı genel ekonomi gibi esas olarak anlamın yitiminin tam karşılığı değildir, 'anlam kaybıyla kurulan ilişki'dir. Anlam sorusunu ortaya koymaktadır. Bilinmezliği tanımlamamaktadır, yalnızca bilinmezliği etkilediğinden, imkansızdır. 'Neticede, etkilerinden bahsederken, bilinmez olandan bahsetmek imkansız olacaktır.'" <sup>22</sup> Burada söz konusu olan hiçliğin kendisinden çok, anlamsız ve imkansız olanla kurulan ilişkinin kendisidir. Bu bakımdan akılcı ve hesaplamalara dayanan, yasa ile kontrol altında tutulan her şey bu noktada bir çözüme yaşamakta ve askıya alınmaktadır. Derrida profan alanda görülen kurban durumu için şunları ifade etmektedir,

Yasaya koşulsuz saygı aynı zamanda her zaman kendini kurban etmek anlamına gelen kurban etmeyi dikte etmektedir... Kant'a

<sup>20</sup> "Kurban, anlamlı bir edim bağlamında otonom bir varolma tarzıdır, egemenliktir." Bataille, G. -Strauss J., "Hegel, Death and Sacrifice", *Yale French Studies*, No. 78, 1990, p. 25.

<sup>21</sup> Special Issue on Derrida and French Hegelianism; *The New Centennial Review*; Vol. 15, 2015, p. 187.

<sup>22</sup> Derrida; *Writing and Difference*; trans. Alan Bass; Routledge, London, 1978, p. 342.

göre ahlak yasaının koşulsuzluğu kendini-sınırlamada, kendini tutkularına, çıkarlarına, eğilim ve güdülerine karşı sınırlamada deneyimlenen şiddeti dikte etmektedir. Ancak pratik bir güdü, aynı zamanda içgüdüsel de olan bir motivasyonla kurban etmeye yönelindiğinde, içgüdü saf ya da pratik de olsa, ahlak yasasına olan saygı onun hassas bir bildirim haline gelmektedir.<sup>23</sup>

Yalnızca profan alan içerisindeyken birlikte yaşama güdüsünü tetikleyen kurban etme, doğal bir güdüdür ve toplum içinde yapılması uygun görülmeyen tabulardan<sup>24</sup> sıyrılmayı içermektedir. Vazgeçiş anlamında bazı nitelikleri yok saymak uyumlu yaşamın, itaatin ve yasanın uygulanmasının en kökensel koşulunu sunmaktadır. Yasanın tarihi her ne kadar farklı bir tablo ortaya koyuyor gibi görünse de, yasanın temeli ve varoluşu tekrarlara dayanan bir temsildir. Yasanın gelişimsel süreçleri incelendiğinde bu noktada gözlemlenen şey olgusal, tarihsel ve politik bağlamlarda tekrar tekrar okunan ve her zaman yeni bir yorumla yeni bir form kazanan bir düzenleme durumundan ötesi değildir. Yasal elementler geliştirilmekte ve her gelişim ayrı bir ürünmüş gibi ortaya konulmaktadır. Temelde “yasal bir metnin anlamı yazarının verdiği anlamdır, metinsel olarak değişmez olan bu yazım yeni olgusal durumlar ya da bağlamlarda takdim edilmektedir.”<sup>25</sup> Kısaca, yasayı yazan ya da düzenleyen kişi her kimse, yasa onun kendi verdiği anlam üzerinden şekillenmektedir. Daha sonra her okuyanın ya da yasa içine doğan her bireyin/vatandaşın bu yasayı yorumlama ve kendi üzerinden tasarılma imkanı doğmakta ve bu bakımdan formel olarak değişken görünen bir yapılanma ve toplum içerisinde farklılaşmalar sezilmektedir. Ancak içi her neyle ve her ne şekilde doldurulursa doldurulsun kavramsal çatının değişmemesi ortak dil ve ortak düşünce algısını getirmektedir. Bu bağlamda, “yazarın niyeti kontrol edilemez, ancak daha sonra metni okuyanın çıkarsadıkları anlam kontrol edilebilir. Zira bu okunan metindir, yazıldığı gibi değildir ve yasa haline gelen de tam olarak budur... Bu nedenle Yasanın Kaidesi metnin kaidesini esas almaktadır, onu yaratan kişininkini değil.”<sup>26</sup> Böylelikle yasanın kavramsal olarak aynı perspektife hizmet ettiği, ancak içinin yorumlamalara istinaden farklı biçimlerde doldurulduğu açık bir

<sup>23</sup> Jacques Derrida; *The Gift of Death*; trans. David Wills; The University Of Chicago Press, London, 1995, p. 93.

<sup>24</sup> “Kutsal ve yasaklı olan aynı şeydir, kutsal olana yalnızca tabuların şiddetle yok edilmesi sonucunda ulaşılabilir.” Georges Bataille, *Erotism Death & Sensuality*, trans. Mary Dalwood, City Light Books, San Francisco, 1986, p. 126.

<sup>25</sup> Jack M. Balkin; *Deconstructive Practice and Legal Theory*; *Faculty Scholarship Series*; Paper 291, 1987, p. 43.

<sup>26</sup> A.g.m. p. 44.

formda vurgulanmış olmaktadır. Burada artık insanlar arasındaki etkileşim süreçleri önem kazanmaktadır. Zira yasa insani iletişimin temel kurucu etmenlerinin sınırlandırıldığı ve hatta belirlendiği genel aracılığı temsil etmektedir. Bu Mauss'un armağan teorisinde görüldüğü gibi artık toplumsal anlamda ortaya çıkan alışverişler ve üstünlük kurma eğilimiyle desteklenmektedir. Böylelikle bu, kısıtlı ekonomi ve genel ekonomi arasındaki sınırdaki sınırdaki uygulanan bir eylemselliği doğurmaktadır. Yani, üretimin yabancılaştırdığı insanların kendilerini tüketimle ortaya koymaya çalıştığı dizgeyi nitelendirmektedir. Aydemir'e göre,

Tüketimin iki ilkesi ekonomik düzenlerle denetlenmektedir: "kısıtlanmış" ekonomi kıtlık ve ölçülü tüketime dayanmaktadır ve "genel" ekonomi ise aşırılık ve israfa. Bu iki düzen arasındaki hiyerarşi karmaşık olsa da açıktır: ikincisi ilkinin çerçevelemekte, öncelemekte ve ona müdahale etmektedir. Genel ekonomi kısıtlanmış ekonomiyi çerçevelemektedir, çünkü o diğerini kapsamaktadır. Aynı zamanda ilki ikinciyi, şölen gibi israf ritüelleri ve olağanüstü kurban ritüellerini barındıran "ilkel" toplumlarda öncelemektedir, böylece faydacı üretimin "ikincil" ya da "türetilmiş" olduğu söylenebilmektedir.<sup>27</sup>

Buradan da açıkça anlaşılmalıdır ki profan alanda hüküm süren kısıtlanmış ekonominin kökeni; aşırılık ve harcamaya dayanan, festivalvari bir şölenin alanına, kutsalın ya da genel ekonominin alanına dayanmaktadır. Kutsalın ya da genel ekonominin alanı belirsizlikler üzerine kurulmaktadır. Ancak bu belirsizlikler genel ekonominin kapsamıyla ilgili değildir. Bu kapsam zaten yasa ve toplum tarafından reddedilenleri içermektedir. Buradaki belirsizlik ihlal anı ve edimini kapsamaktadır. Potlaç ya da şölenle, israf ve tüketimle, aşırı harcama ya da kişiler arası alışverişte ortaya çıkan üstünlük savaşının getirdiği savurganlıkla, kutsal olan profanın alanına girmektedir; genel ekonomi kısıtlı ekonominin alanını ihlal etmektedir.<sup>28</sup> Bu artık lanetli ve sınırları ortadan kaldıran bir yaklaşım yaratmaktadır. Bu

<sup>27</sup> Murat Aydemir; *Images of Bliss Ejaculation, Masculinity and Bliss*; University of Minnesota Press, 2007, p. 218.

<sup>28</sup> "Kısıtlı ekonomiler sınırları ve kısıtlamaları kaldırılmadan işlevsel hale gelemez ve herhangi bir özgün sistemdeki bu kısıtlamalar her zaman aşılacak ve belirsizlikler içeri sızacaktır. Aslında, kısıtlama ya da sınırların kendileri bu sınırı "aşmak"la ortaya konur. Kısıtlı ekonomilerin yalnızca 'çalışmak'la, seçici ve ayrık olarak 'kendini' dışına - genel ekonomi evrenine -geçebileceği temellendirilir ve eş zamanlı olarak bunlar indirgenemez 'dışsallık' sınırında olduklarını reddetmektedirler." William Pawlett; *Georges Bataille The sacred and society*; Routledge, NY, 2016, p. 89.

belirsiz ve bilinmez olanı, yasalarla sınırlanmış ve keskin biçimde belirlenmiş olanın düzleminde ortaya çıkarmaktadır. Bataille için,

Kutsal olan 'lanetli pay'ın, kurban harcamanın, lüks ve ölümün mükemmel alanıdır; sözde uygun biçimde ekonomiye dair bütün aksiyonları yalanlayan "genel" ekonominin evrenidir bu (bu ekonomi, genel hale gelirken, kendi sınırlarını ortadan kaldırmakta ve gerçekten geleneksel ekonomiyi ifade eden politik ekonominin ötesine geçmektedir...) Bu aynı zamanda bilinmeyen alanıdır.<sup>29</sup>

Genel ekonomi Bataille'in ifadesiyle aslında yaşam coşkusunun kendisini ortaya koymaktadır. Çalışmayla ve üretimle gelen yabancılaşma ve rutinin yıkıma uğradığı noktada, boş zamanla ve aylıklıkla çakışan, çekici ve tiksindirici güçlerin de etkinleştiği bir açıda kendisini göstermektedir. Yaşam coşkusunun ortaya çıktığı harcama, savurganlık ya da harcamanın alanı tabuları ihlal etmektedir. Bu bazen edebiyat ve şiir gibi çekici ve tiksindirici güçleri açığa çıkararak tabuları zorlayan ve yoğunlukla onlarda kırılma yaratan alanlarda açığa çıkmakta ve yoğunlukla da aldırış etmemeye dayanan çocuksuluk, arzunun üst seviyede olduğu ve toplum giysilerinden arınılarak çıplaklığın nitelendirildiği erotizm momentleri ve ölümle bağdaştırılan ritüelistik kurban yaklaşımlarında görülmektedir.<sup>30</sup> Ki bu noktada özellikle vurgulanması gereken tüketim anı ya da israf şölenlerinde karşılıklı olarak alınıp verilenlerle ortaya koyulmanın, kendinden verme olması ve bu noktada aslında bir kurban durumunun ortaya çıkması, aynı zamanda üstünlük savaşının çocuksu bir aldırış etmemeye dayanarak ölçsüz bir harcama mekanizmasının açıkça kendini göstermesidir. Bu artık kendisini lüks olarak sunmaktadır ve aslında bunun temelinde yatan da ölümden başka bir şey değildir. Harcama ya da aşırılığın lüksü yitirme durumu gözetildiğinde ölümün ya da ölümle bağdaştırılan kutsalın alanındadır.

Bir türün diğer türler tarafından yenmesi lüksün en basit göstergesidir... Bu anlamda, vahşi canavar zirvede yer almaktadır: yağmacıları sürekli olarak yağmalaması engin bir enerji israfının temsilidir... Yemek ölüm getirmektedir, ancak bu kazara

<sup>29</sup> *When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy*; trans. Stuart Kendall; Scapegoat, 2013, p. 45.

<sup>30</sup> "Gider, Bataille'a göre, kutsalın dünyasına dalmaktadır, bu Bataille'in hem en yüksek hem de en alçak olanı içerdiğini ifade ettiği bir kategoridir: kutsal tabu olan her şeydir. Gider, ister ritüelle ister çocuksulukla olsun, kutsal içine dalmakla her zaman ihlalde bulunur, ki bu Batailleci anlamda olumlu bir terimdir. İhlal bir başka deyişle, çalışma olmaksızın olumsuzlamaya bırakılmış bir kaynaktır." Georges Bataille; *Lettre a X, chargé d'un cours sur Hegel... Paris 6 December 1937*; trans. Nicola Fisher; Manchester University Press, *Common Sense*, no. 3, 1985, p. 47.



olmaktadır. Bütün makul lüksler içinde, ölüm, kötü ve amansız formu içinde, şüphesiz ki en masraflı olanıdır. Hayvan bedeninin kırılğanlığı, karmaşıklığı zaten sahip olduğu lüks niteliği içinde açığa çıkmaktadır, ancak bu kırılğanlık ve lüks ölümde doruğa ulaşmaktadır. Bir ağacın gövdesi ve dallarının göğe uzanması gibi aşama aşama üst üste binen parçalar ışığa doğru yeşillenmektedir, ölüm ise zamanın geçitleriyle nesilden nesle aktarılmaktadır.<sup>31</sup>

Böylelikle her nesil, aynı yaşam ve ölüm dengesi içinde, kendini tekrarlayan yasa ve ihlal sistemini deneyimlemektedir. Bu profan buradalık ve kutsal olanın burada olup görünmez olmasıyla alakalıdır. Toplum içinde yaşayan ve kısıtlı ekonomi düzleminde çalışmak ve üretmekle kendisini tanımlayan insan, kırılma anları olarak ifade edebileceğimiz kurban, erotizm ve aşırılıkların ortaya çıktığı her türden tüketim/harcama anlarında; kendisini onlarla bir bütün olarak tanımladığı ve sınırlarla belirlendiği tabuları aşmaktadır. Böylelikle ortaya çıkan aslında her an burada olan, ancak kendisini buradalık içinde göstermeyen bir eşik durumudur. Bu eşik Derrida'nın *différance*<sup>32</sup> dediği şeyden çok da uzak değildir. Derrida'ya göre,

Différance, bir biçimde adlandırılmak, seslendirilmek zorunda kalınan sessiz işleyişin adı olarak *différance*, Derrida için, sergilenemeyen, gösterilemeyen bir devinimdir. *Differance*'ın sergilenememesinin temel nedeni öncelikle onun bir burada olan, şimdide olan, mevcut olan duruma karşılık gel(e)memesidir; çünkü gösterilebilir olan gösterildiği anda burada olduğu varsayılandır. Oysa *différance* tam da burada olamayışın, gösterilemeyişin olanağı olarak düşünülmektedir. *Différance* "her türlü sergilemede gözden yitmenin kendisi olarak sergilenecektir. Gözükmeyi gözden yitme olarak göze alacaktır."<sup>33</sup>

<sup>31</sup> *The Bataille Reader*; edit. Fred Botting and Scott Wilson; Blackwell, Oxford, 1997, p. 193.

<sup>32</sup> *Differance* Fransızca *differer* sözcüğüne dayanan bir kelime oyunudur, ki bu hem farklılık hem de erteleme anlamlarını taşımaktadır. Derrida *differance* kelimesindeki 'e' harfini 'a' ile değiştirerek *differance* kelimesine ulaşır; her iki kelime de aynı sesle ifade edilmektedir. *Differance* eş zamanlı olarak (1) (kendilerini belirleyen şeyler olarak) birbirlerinden ayrılan şeyler arasındaki karşıt hiyerarşiyi bildiren bir terimdir; (2) her bir terim hiyerarşi içinde diğerini erteler (bunun anlamı birinin diğerini beklemek zorunda kalmasıdır), ve (3) hiyerarşik düzende her bir terim diğerine erteleme getirir ( bu da her bir varolanın temel olarak diğerine bağımlı olmasından kaynaklanmaktadır). Jack M. Balkin; *Deconstructive Practice and Legal Theory*, Faculty Scholarship Series; Paper 291, 1987, pp. 10-11.

<sup>33</sup> Jacques Derrida; *Différance*; *Toplumbilim Dergisi:Derrida Özel sayısı*; Çeviren: Önay Sözer, s.49-61, İstanbul, 1999, s. 50.

*Différance*'la ortaya çıkan bu bilinmezlikle uğraşma işi Derrida için yapıbozum olarak kendini göstermektedir. Yapıbozum aslında Bataille'in festival ya da karnaval haliyle ortaya koyduğu anla benzerdir. Ancak bu benzerlik Derrida'nın yapıbozumla ortaya koyduğu kaotik yapıya gitmemektedir. Bataille'in kutsalı kaotik değildir, temsili bir kaostur ve yasanın-dışında olanlarla sınırlanmıştır. Buradaki benzerlik ihlal ve yapıbozum eyleminin kaotik bir yıkım hali doğurmasıdır ki, Bataille'da bu durum anlık olarak gerçekleşmektedir ve bu nedenle imkansızla vurgu yapmaktadır. İhlalde toplumsal yasa ya da söylem mevcut değildir. O anda kendisini sergileyen edim bir bilinmezin uzantısıdır. Öngörülemediği ve belli bir düzene oturtulamaması onu hem imkansız hem de kendiliğinden kılmaktadır. Timothy Clark'ın vurguladığı gibi: "Yapıbozum öngörülemediği ve düzenlenemediğinden aslında imkansızdır, daha kesin bir ifadeyle olanaklı ya da hesaplanabilir olanın evrenine denk düşmemektedir."<sup>34</sup> Bataille da kutsalla yaşanan deneyimi imkansızla bağdaştırmakta ve onu anlık olarak temas edilebilir olan bir düzleme yerleştirmektedir. "Yapıbozum ahlaki belirlenimleri bir kenara atmamız için değil, sorgulama dahiline aldığımız baskın yasal kavramsallaştırmaların zorunluluklarıyla arka planda baskıladığımız insan yaşamının farklı açılarını hatırlamamız için bir çağrıdır."<sup>35</sup> Aynı Bataille düşüncesinde görüldüğü gibi Derrida'da da görülen durum sorgulamaya ve sınırların ihlaline dayanan bir yaklaşımdır. Bataille'da toplumun artıklarına ve aşırılıklarına dayanan ve imkansız olan kutsal, bu noktada imkansız olanın anlık olarak temas edilen mevcudiyeti olarak *différance*'a geçiş yapmaktadır. İki şey arasındaki hiyerarşik farkı belirtmesi göz önüne alındığında, Derrida'nın *différance*'ının aslında Bataille'in tabusu olduğu düşünülebilir. İki alanı birbirine karıştırmaya da tam olarak kavranması imkansız olanın temsili olarak tabu hem bir ayrıklık hem de bir geçişlilik alanı sunmaktadır. Burada da dekonstrüktif eylem ihlal eyleminin karşılığı olarak bizleri eşik deneyimine götüren bir patika yapılandırmaktadır.

Yapıbozum ikili yapı içerisinde incelenen karşıtlıklar dahilindeki hiyerarşik ayrımların ortadan kaldırılmasıyla işe koyulmaktadır. Kavramlar tersyüz edilmekte ve birbirlerine olan üstünlükleri normalleştirilmektedir. Böylelikle karşımıza androjen ve kararsız bir yapı çıkmaktadır. Üzerinde durmak istediğimiz eşik deneyiminin bulunduğu konum böylelikle sunulmaktadır. Çünkü eşik deneyimi olarak ortaya koymaya çalıştığımız şey

<sup>34</sup> Timothy Clark; *Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*; Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 190.

<sup>35</sup> Jack M. Balkin; *Deconstructive Practice and Legal Theory; Faculty Scholarship Series*, Paper 291, 1987, p.24.

iki alan arasında -kadın/erkek, anarşi/düzen, profan/kutsal, yasa/yasasızlık- ortaya çıkan ayrımlar dahilinde, hem bu ayrımları içeren hem de eş zamanlı olarak bunların dışında kalan yeni bir karakterizasyon ortaya koymaktır. Yapıbozumla ortaya konan nötrleştirme işlemi ile eşik deneyimi içinde yer alan birey süreklilik eylemini korumaktadır. Böylelikle sürekli kılınan anlam arayışı, ya da anlamlandırma çabası sonu gelmeyen bir süreç olarak karşıtlıkların hüküm sürdüğü alanları ihlal etmekte, hem içeride hem dışarıda olan bir konumu korur hale gelmektedir. Yine de Batailleci görüşe yaklaştırdığımız yapıbozumun tam anlamıyla toplumsal yasayı yıkan bir hareket olduğu düşünülmemelidir. Yalnızca farklı olan yönler incelenerek iki karşıtı aynı noktada birleştiren bir yeniden üretme ve yorumlama hareketidir. Aydınalp'in söylemleri noktasında;

Yapıbozum buna karşın bir nihilist teori, bir yok ediş değil, bir yeniden üretme, yazıyı yeniden okuma olayıdır. Bu olay yapının hareketini gözler önüne serer ve yapının yapısallığı, kendisini yapının (ayırım ve iz ile birlikte) bir anlam oyununa bırakır. Bu oyunun ne bir kökeni ne de bir sonu vardır. Bu oyun kendisini bir yapı sökülme hareketi ile sürekli olarak yineler. Bu hareket anlamın oynak bir zeminde sürekli olarak ertelenmesi ve kendisini silmesi ile betimlenir.<sup>36 37</sup>

Yasa kavramı, insan yapımı düzenlemeler ve insan doğası arasındaki ayrılıkların ve çatışmaların bir temsilidir. Bu anlamda aslında yasanın yapıbozumu bizim ortaya koyduğumuz eşik yaklaşımını açık biçimde gösterebilecek niteliktedir. Derridacı bakışla, yasa adaletin belirleyicisi değildir ve adalet zaten her an kendisini değiştirmekte ve dönüştürmektedir.<sup>38</sup> Bu anlamda yasanın sınırlaması zaten anlamını yitirmektedir. Antik dönemlerde söze dayanan (logos) yaklaşımdan yasanın çıkarsanması ve zamanla bu tekil sözel yasanın yazılı yasaya dönüşmesinde olduğu gibi artık söz ve yazı, yasa ve arzu arasında ortaya çıkan bir karşıtlık vardır. Bu anlamda yasanın yapıbozumu yasayı yeniden okumak ve yorumlamak olmaktadır ki Derridacı adalet kavramının yasayla olan karşıt ilişkisi burada kendisini göstermektedir. Böylelikle yasanın içerisinde öznel

<sup>36</sup> Bu alıntıda yapı sökülme olarak belirtilen kavram yapıbozum, ayırım olarak ele alınan ise *différance*'tir. Metnin içinde bu kavramların oldukları halleriyle bırakılmasının anlaşılabilirlik açısından daha kolay olacağı düşünülmüştür, bu nedenle alıntı dahilinde ortaya konan kavram çevirilerinin karşılıklarının açıklanması yerinde görülmüştür.

<sup>37</sup> Esra Başak Aydınalp; *Jacques Derrida'da Yazı ve Anlam Oyunu*; SEFAD, 38, 2017, s. 159.

<sup>38</sup> Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine, Metis*, İstanbul, 2010, s. 73.

yorumları kapsayan boşluklar açılmaktadır. Oysa yazılı yasanın en baştaki amacı kuralların sözler gibi uçup gitmemesi ve her okuyanın yasayı aynı biçimde anlamasıdır. Yine de yasayı koyan da bir bireydir ve aslında her yasa kendi kökeninde kişisel bir problematiğin sunumu haline gelmektedir. Bu yasanın kesinliği üzerine ortaya konan şüpheleri bir kez daha güçlendirmektedir. Çünkü “yasanın buyrukları yalnızca yazıda (*en grammasi tethenta*) ortaya koyulabilirler. Yasa koyuş yazılıdır (*La nomothesie est engrammatique*). Yasa koyucu, bir yazardır.”<sup>39</sup> Tam da bu nedenle yasanın okunması, yorumlanması ve boşluklar açılması gerekli bir hal almakta ve böylelikle eşik deneyimi güdülenmektedir. Bu bir anarşi hareketi ya da yasayı tümüyle ortadan kaldırmaya yönelik bir eylem değil kurban törenlerinde görüldüğü gibi, toplumsal anlamda yenilenmeler ve yeni yorumlamalara kaynak sağlamaktadır. Birinin ölümü bir başkasının doğumudur ve bu yaşamı sürekli hale getiren temel etmendir. Bu noktada karşıtlıklar iç içe geçmekte; ihlalcı birey hem içeride hem dışarıda temsil edilmeye başlanmaktadır.

İhlal eden birey profan ve kutsal arasındaki eylem alanında dekonstrüktif hareketi gerçekleştirmektedir. “Yaptığı yatırımdan kâr eden *différance* ile saf ve kaybı olmayan bir mevcudiyeti mutlak yoklukla ve ölümle karıştırmak suretiyle kârı ıskalayan *différance* arasındaki ilişkidir bu.<sup>40</sup> İhlalcı bireyler de aynı şekilde bu iki alan arasındaki izleri sürerken, kısıtlı ve genel ekonomi arasındaki geçişlilik ve temas halleri onları hem içeride-hem dışarıda olan konumlarıyla tanımlanır hale getirmekte ve böylelikle sonuca ermeyen bir süreç ve anlam arayışı söz konusu olmaktadır. Buradan da anlaşılacağı biçimde ihlal eden birey yasanın ne içinde ne dışında kalmaktadır. Sıradan bir yurttaş olmanın dışına çıksa da cezalandırılma hali söz konusu olduğunda yine yasanın içinden bunu almaktadır. Yasanın ihlali yurttaş olarak sahip olunan konumu ikircikli bir hale getirerek, ara bir konum oluşturmaktadır.

<sup>39</sup> Derrida; *Platon'un Eczanesi*; çev. Zeynep Direk; Pinhan, İstanbul, 2012, s. 67.

<sup>40</sup> Derrida, *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 19.

### KAYNAKÇA

- Aydemir, M. (2007). *Images of Bliss Ejaculation, Masculinity and Bliss*, University of Minnesota Press.
- Aydınalp, E.B. (2017). *Jacques Derrida'da Yazı ve Anlam Oyunu*, SEFAD, 38.
- Balkin, J.M. (1987). Deconstructive Practice and Legal Theory, *Faculty Scholarship Series*, Paper 291.
- Bataille, G. -Strauss J., (1990), "Hegel, Death and Sacrifice", *Yale French Studies*, No. 78.
- Bataille, (1979). *The Psychological Structure of Facism*, trans. Carl R. Lovitt, *New German Critique*, No. 16.
- Bataille, (1985). Lettre a X, chargé d'un cours sur Hegel... *Paris* 6 December 1937, trans. Nicola Fisher, Manchester University Press, *Common Sense*, no. 3.
- Bataille, (1997), *Edebiyat ve Kötülük*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bataille, (2001). *Friendship*, trans. Hager Weslati, *Parallax*, vol. 7, no. 1.
- Bataille, (1993). *The Accursed Share*, Volume II & III, çev. Robert Hurley, Zone Books.
- Baudrillard, (2013). *When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy*, trans. Stuart Kendall, Scapegoat.
- Clark, T. (1992). *Derrida, Heidegger, Blanchot: Sources of Derrida's Notion and Practice of Literature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, (1972). *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit.
- Derrida, (1978). *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Routledge.
- Derrida, (1995). *The Gift of Death*, trans. David Wills, The University Of Chicago Press.
- Derrida, (2010), "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Metis, İstanbul.
- Derrida, (2012). *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, Pinhan, İstanbul.
- Derrida, J. (1999). Différance, *Toplumbilim Dergisi: Derrida Özel sayısı*, Çeviren: Önay Sözer, s.49-61.
- Hegel After Derrida*, (2001). Edit. Stuart Barnett, Routledge.

BATAİLLECI YASA VE GENEL EKONOMİDEN DERRİDACI YAPIBOZUMA  
Özlem DERİN

Hegel, (1986). *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul.

Krahn, R. (2011). Aufhebung and Negativity: A Hegelianism Without Transcendence, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 7, no. 1.

Lefebvre, H. (2010). *Gündelik Hayatın Eleştirisi III Moderniteden Modernizme (Gündelik Hayatın Meta-Felsefesi)*, çev. Işık Ergüden, Sel, İstanbul.

Marks, K. (2011), *Kapital I*, çev. Mehmet Selik -Nail Satlıgan, Yordam, İstanbul.

Marks, K. (2018). *1844 El Yazmaları, El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Murat Belge, Birikim Kitapları, İstanbul.

Mauss, M. (2008). *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. Translated by W.D. Walls. London and New York: Routledge.

McLane, P. (2013). *Sovereignty without Mastery*, Societies, 3.

Pawlett, W. (2016). *Georges Bataille The sacred and society*, Routledge, NY.

Special Issue on Derrida and French Hegelianism, (2015). *The New Centennial Review*, Vol. 15.

*The Bataille Reader*, (1997). Edit. Fred Botting and Scott Wilson, Blackwell.

When Bataille Attacked the Metaphysical Principle of Economy, (2013).  
Trans. Stuart Kendall, *Scapegoat*.

# ALAIN BADIOU'NUN DÜŞÜNÇESİNDE DEVLET VE SİYASET

Zeliha DİŞCİ\*

## ÖZ

*Modern düşüncede siyaset ve devlet arasında ontolojik bir bağlantı vardır. Devlet ve siyaset arasında ontolojik bağlantı kurmak, devlet eylemleriyle siyasal etkinlikleri özdeşleştirmek anlamına gelir. Oysa çağdaş Fransız filozof Alain Badiou'nun düşüncesinde yönetsel aygıt olarak devlet ve siyaset farklı etkinliklerdir. Devlet ve siyaset birbirine indirgenemez. Devletten farklı bir mesele olarak siyaseti düşünen Badiou, devleti tanımlayarak devletin alanını belirler. Siyaseti, devletin merkezi ve belirleyicisi olmadığı eylemler bütünü olarak ortaya koyar.*

*Badiou'nun düşüncesinde devlet ve siyaset ilişkisini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma genel olarak iki bölüme ayrılır. İlk bölümde Badiou'nun devlet fikrini tartışır. Bu fikri durum, boşluk ve durumun durumu olarak Badiou tarafından önerilen kavramlarla birlikte genişletir. Böylelikle Badiou'da devletin kapsamını belirler. İkinci bölümde devletten farklılaşan bir mesele olarak siyasete odaklanır. Siyasetin devletten nasıl farklılaştığını ortaya koymak üzere Badiou'nun siyasete yüklediği anlamları araştırır. Bu sebeple eksiltme siyaseti, siyasal olay nosyonlarına değinir. Devletin gücünü sabitleyen olaya devletin tepkisini açıklığa kavuşturur. Sonuçta bu çalışma, Badiou'nun siyasete nasıl eşitlikçi ve özgürlükçü bir değer verdiğini gösterir.*

**Anahtar Kelimeler:** Alain Badiou, Durum, Durumun Durumu, Siyasal Olay, Eksiltme Siyaseti, Eşitlik.

## THE STATE AND POLITICS IN ALAIN BADIOU'S THOUGHT

### ABSTRACT

*There is an ontological connection between politics and the state in modern thought. Constructing an ontological relation between the state and politics means identifying the state actions with political activities. However, the state as an administrative apparatus and the politics are different activities. The state and politics can not be reduced to each other. Alain Badiou, who considers politics as a different issue from the state, determines the area of the state by describing the state. He puts forth the politics as a whole of actions in which the state is not central and determinant.*

*This study, which aims to reveal the relationship between the state and the politics in Badiou's thought, is generally divided into two parts. The first section discusses Badiou's idea of the state. It expands this idea with the concepts such as state, void and the state of state which are proposed by Badiou. Thus, it determines the content of the state. The second section focuses on politics as a differentiating issue from the state. It explores the implications Badiou imposes on politics in terms of revealing how politics differs from the state. Therefore, it touches on notions such as the politics of subtraction, the political event. It clarifies the state's reaction to the event that stabilizes the power of the state. As a result, this study shows how Badiou attributes egalitarian and emancipatory value to politics.*

**Key Words:** Alain Badiou, State, The State of State, Political Event, The Politics of Subtraction, Equality.

---

\*Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

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

*2019 Güz, sayı: 28, ss. 169-186*

*Makalenin geliş tarihi: 01.09.2019*

*Makalenin kabul tarihi: 23.10.2019*

*Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>*

*Fall 2019, issue: 28, pp.: 169-186*

*Submission Date: 1 September 2019*

*Approval Date: 23 October 2019*

*ISSN 2618-5784*

## Giriş

Modern bir kurulum olarak devlet, hemen her düşünürün temas ettiği bir nosyondur. Bu durum kurumsal, meşru-sembolik şiddet tekeli olarak devletin tam anlamıyla kurulmadığı, on altıncı yüzyıldan devlet yapısının olgunlaştığı günümüze kadar böyledir. Düşünürlerin devlet nosyonuna gösterdiği büyük ilgiye bağlı olarak farklı yelpazedeki filozoflar tarafından değişik şekilde ele alınan devletin çeşitli tanımları oluşmuştur. Devleti tanımlamak, onu somutlaştırmak, sınırlarını belirlemek ve görünür hale getirmek açısından önemlidir. Peki tanımlanarak sınırları belirlenen bu nosyonu anlaşılır kılmamanın siyaset açısından bir anlamı olabilir mi? Bu çalışmaya göre devleti tanımlayıp devletin nasıl işlediğini anlayarak devletin somutlaştırdığı ve izin verdiği yönetsel etkinliklerden farklı bir problem olarak siyaseti düşünmenin önü açılabilir. Düşünce tarihinde Platon'dan beri siyasetin yönetimle özdeşleştirildiği görülür. Oysa çağımızda farklı düşünürler tarafından hatırlatıldığı gibi, siyaset ve yönetim aynı şey değildir. Önerdiği kavram setiyle devleti yeniden tanımlayan Alain Badiou, devletten farklılaşan bir mesele olarak siyaseti düşünen filozoflardan biridir. Tanımlarıyla devletin alanını sabitlerken aynı zamanda devletin merkezi ve yönlendiricisi olmadığı bir siyaseti düşündüğü için bu çalışma açısından önem kazanır.

Badiou, devletin himayesinde olmayan, yani “özgürleştirici” etkinlikler açısından siyaseti sorunsallaştırır. İşte bu sebeple, bu çalışma bütün olarak Badiou'nun düşüncesine odaklanmak yerine, özgürleştirici siyaset fikri bağlamında Badiou'da devletin konumuna odaklanır. Devleti ve devlet etkinliklerinden özgür/farklı düşünüp davranma biçimi olarak siyaseti ortaya koymak amacıyla temelde iki bölüme ayrılır: Öncelikle Badiou'nun düşüncesinde devlete odaklanır ve bu bağlamda durum, boşluk ve durumun durumu kavramlarını ele alır. Badiou'nun devleti nasıl tanımladığını ve kavradığını ortaya koyarken düşünme şeklini de yansıtır. Çalışmanın ikinci kısmı ise devlet yapısından ve etkinliklerinden farklı bir mesele olarak siyasete odaklanır. Devlet ve siyasetin Badiou'da nasıl birbirinden farklılaştığı sorusunu doğrudan siyasetin anlamını düşünerek yanıtlar. Badiou'da yönetsel faaliyetlerden, yani devlet edimlerinden farklı olarak siyaset, devletin içinden devlete karşı bir etkinliktir. Devletin gücünü konsolide etmeyip, devletin yasasından özgürleştirir.

## Durum, Boşluk ve Devlet

Devlet kavramı İngilizcede *state* ile karşılanır. Kavram olarak devletin kökünde yer alan Latincedeki *status*, öncelikle *stare* yani ayakta kalma/durma fiiliyle ilişkili olarak geriye/arta kalan, ayakta duran/kalan,



geçerli olan, sabit, kararından pes etmeyen anlamlarını taşır. Aynı zamanda (varlık durumu veya) durum, koşul, pozisyon olarak *status*, bir topluluğun sağlıklı düzenine işaret eder (d'Entrèves, 1967: 30). Bütün bu anlamlarıyla birlikte *state* kavramı, devleti karşılarsa da Badiou'da devlete denk düşmez. *State* kavramını doğrudan felsefesinin temeline koyan Badiou, devlet için ikinci bir kavram kullanarak onu *state*'ten farklılaştırır. Gerçekte devlet bir durum olmaktan ziyade durumun durumuna veyahut ilanına, dile getirilmesine ve korunmasına işaret eder. İlk bakışta modern toplumun ve kapitalist ekonomik formasyonun gelişmesine paralel olarak beliren bir nosyon olarak devlet, toplumdaki nispeten ayrı ve toplumsal birliği sağlayan ikinci, ek bir varlık gibi görünür. O halde Badiou açısından baktığımızda devleti *state* kavramından hareketle sadece durum olarak kavramak, devleti yanlış yorumlamak anlamına gelir. Diğer bir deyişle devleti durumla sınırlı düşünerek devletin varlık biçimini ve modern dünyadaki işlevini ya kavrayamayız ya da eksik veyahut yanlış yorumlarız. Devlet nosyonunu doğrudan yalnızca durum ile özdeşleştirmeyen Badiou, devleti kavramımız açısından işlevsel olabilecek ikinci bir kavram önerir: Durumun durumu. Önerdiği bu kavram aracılığıyla Badiou hem durumu hem de durumu aşan bir yapı olarak devleti yeniden düşünme imkânı bulur.

### ***Durum***

Bir şeyin belirmesi, yani varlık kazanarak vücuda gelmesi bir olması pahasıdır. Bir olması ise çok olmasından ayrılamaz. Çok, mantıksal olarak çokluklardan oluştuğu için Badiou "Bir, yoktur" der ve "Bir yerine bir-olarak sayım vardır" diye ekler (Badiou, 2005: 29). Bir sayım, çokluğun çokluk olarak anlaşılır olduğu durumlar/koşullar sistemidir. Durum ise bir olarak sayılabilir şeylerin çokluğudur. Diğer bir deyişle, bir-olarak-sayım işlemine bağlı, tikel bir sayım yoluyla yapılanmış çokluktur. Var oluşu bir ile çerçeveler. Bir-olarak-saymak, varlığı yapılandırmaktır. Bir hem yapılandırılmış sunumun rejimidir hem de sunumun kendisinin imkân rejimidir (Badiou, 2005: 52). Sayma işlemi ile beliren birlik çok olamı örter. Çok, sayımın birine göre olan yasaca düzenlenen şeydir. Bu bakımdan her durum yapılmıştır, inşa edilmiştir diyebiliriz. Kurulduğunu söylediğimiz durumun bir yapısı bulunur. Bu yapı (*structure*), bir-olarak-sayım rejimidir (Badiou, 2005: 24). Biri ancak birden fazlanın içinden çekip çıkarabilmemiz sebebiyle birlik çoklukta belirir. Bu bakımdan çokluk, mantıksal ve geriye dönük olarak bire önceldir, saf çokluğun yerini tutar. Bir-olarak-sayım varlığın çokluğuna bağlı olarak hep bir sonuçtur. Her durum için, bir/çok çiftinin evrensel uygunluğunu kurar, inşa eder. Badiou'ya göre, sayımın etkisi olmaksızın durum yoktur ve durum, kendi içinde çokluktur.

Çokluğu tutarlı ve tutarsız çokluk olarak ayıran Badiou açısından çokluğun niteliği bir sayımla birlikte oluşur. Sayımdan önceki çokluk tutarsız, saf olmayan çokluk iken sayım sonrasında saf, tutarlı çokluk oluşur. Saf olmayan, tutarsız çokluk, varlığın ele gelmez ufkudur (Badiou, 2005: 34). Durum, geriye dönük olarak düşündüğümüzde, tutarsız/saf olmayan çokluktur. Tahmin yoluyla durum, tutarlı, saf çokluk birliklerinden ibaret olan sunum terimlerinden oluşur (Badiou, 2005: 26). Bir-sayma işlemiyle kurulan, tutarlılık kazanan çokluk olarak durum, tutarlı birliktir. Saf çokluğun tutarlılık kazanmış halidir. Yapılanmış çoklukta, yani tutarlı birlikte kapsamanın ve içermenin tikel bir kriteri vardır (Hallward, 1998: 90). Saf çokluğu veyahut tutarsızlığı dışlayan durumda tikel kriterlere uymayan ve sayılmayan hiçbir şey bulunmaz. Durum, bir çokluk ya da küme olmanın yanı sıra bir ilişkiler ağına yaslanır ve onları yeniden üretir. Varlığı içinde saf bir çokluk olan durum, görünüşü içinde aşkın bir yasamanın sonucudur (Badiou, 2004: 13).

## 172

### ***Hiçliğin-Çokluğu Olarak Boşluk***

Söylenbilir olanla sınırlandırılmış olan durumda her şeyin sayıldığı düşünülmesine rağmen onu hep bir hayali artık izler. Her bir sayıma daima birden kalan fazlalık olarak bir formundan farklılaşan çokluğun artığı eşlik eder (Badiou, 2005: 53). Bir-olmayan saf/tutarsız çokluk durumun içinde her şeyden dışlanır. Bu, saf çokluğun aynı zamanda sunumdan dışlanmasını ifade eder. Durumun bütünlüğü veyahut bir sayım ile yakalanan birlik, birin ve tutarlılığın yasasına boyun eğer. Sayılanlardan oluşan bütünlük, yani, bir olarak durum karşısında saf çokluk, sayılamayanlardan ya da sayıma gelmeyenlerden oluşan hiçtir. Hiç olmak ise olmamaktan farklıdır (Badiou, 2005: 53). Yokluk olarak olmamanın aksine hiç olma, var olmanın temelidir. Badiou'nun da söylediği gibi, "var olmayan *hiç*'tir. Fakat hiç olmak hiçbir şekilde hiçbir şey olmamak anlamına gelmez. Hiç olmak, var olmamak demektir ama bir dünyaya veya belirli bir yere has bir biçimde var olmamak demektir" (Badiou, 2015: 142). Hiç, sunumun meydana geldiği birin kompozisyonlarının bütünüdür. Hiçin, temsil edilemez formda da olsa, varlığı vardır.

Kavranamayan bir boşluk şeklinde düşünebileceğimiz hiç, yapı olarak sunum ve yapılandırılmış sunum olarak sunum arasındadır, sunulan tutarlılık ve sunulacak şey olarak tutarsızlık arasındaki boşluktur. Bir şey olmayan olarak hiç (bir şey), sunumdaki sunulamayanın adı, bir sayma işleminin üzerinde yapıldığı saf çokluktur (Badiou, 2005: 55). Hiçliğin-çokluğu, boşluk kimseyi dışlamaz ve kısıtlamaz: "Varlığın mutlak

tarafsızlığıdır” (Badiou, 2004: 77). Tutarlı çokluk olan bir durum karşısında tutarsızlığı, yani yasasızlığı sebebiyle karar verilemez, kavranamaz olandır. Durum içinde kavranamadığı için boşluk olarak kalır. Durumun boşluğu olarak boşluk, verili kodlamadan kaçan, kendine özgü bir istikrarsızlığa eklenendir. Badiou'ya göre, zenginler açısından yoksullar, varoşların kalabalığı, dışlananlar boşlukturlar. Göçmenler, yabancılar Avrupa'nın boşluğudur ve boşluk, çokluktur. Boşluk karşısında Avrupa “doludur”. Yurttaşlara dayanan devlet de bir doluluk uzamıdır ve boşluk, dışlananların mekânı olarak somutlaşır (Çetinkaya, 2005:157-160).

Bir-olarak-sayımın kıyasında beliren fazlalık olarak boşluk farksız, sonsuz ve ölçsüzdür. Sunumun içinde işaretlenen sunulamaz olanın birliğini ifade eder (Badiou, 2005: 69). Sunulamaz olan, gezgindir: çünkü herhangi bir sunulan çokluğa göre tutarsızdır. Boşluğun sonsuzluğu sunulamaz olmasıyla, durum dışı olmasıyla aynı şeydir. Durum dışında kaldığından temsil edilemez. Durum, düşünülebilir ve temsil edilebilir öğelerden oluşur. Durum karşısında boşluk, düşünülebilir durum olarak varlığın aşımıdır. Durumu aşan boşluğun belirli bir yeri ve yönü yoktur. Sadece hareketini görürüz. Belirli bir yeri ve yönü olmayan hareket, taşma her yerde olabilir. Badiou'ya göre, bu sayede durumun topolojisi çöker (Badiou, 2005: 74). Böylelikle farksız ve sonsuz olduğu açığa çıkan boşluğun hareketinin belirli, düşünülebilir bir doğası olmadığı için ölçsüzlüğü de tespit edilir. Badiou, kendisiyle benzer bir şekilde Aristoteles'in de boşluğu saptadığını, fakat yukarıda saydığımız olumsuz özellikleri sebebiyle boşluğun doğal varlığını reddettiğini ileri sürer (Badiou, 2005: 76). Oysa Badiou'ya göre boşluk, durum dışında olduğunda bu dışarı saf nokta olarak düşünülmelidir. Küme teorisinden hareketle boşluk, tıpkı boş küme gibidir. Belirli bir adı olmayan, dolayısıyla belirli bir uzam veya mekânı olmayan boş küme aslında noktasaldır. Ve bu noktasal olan, sunulamaz ve temsil edilemez olarak, durumun varlık noktasıdır. Ama Aristoteles boşluğu mekândan ayrı düşünemediği için bu imkânı fark edemez (Badiou, 2005: 77).

Boşluk her var olan çokluğa içkindir, onun alt kümesidir. Boşluk, her yerde yokluğuyla sunulur. Bir çokluğun sunumunda eleman olarak sayılmaz ama o çokluğun alt-kümesi olarak varlığını korur (Badiou, 2005: 87). Bir sayımın olduğu durumdaki tutarsızlığı da gösteren boşluk, yapı veyahut sunum dünyasında sabitlenemeyendir. Sabitlenemediği için bütünlenebilir, yani sayılmaz. Bu sebeple sunum veya yapı olarak durumun felaketi biçiminde belirir: “Boşluk, durumun kendi boşluğuyla karşılaşması olarak onun birliğinin çöküşüdür” (Badiou, 2005: 93). Boşluğun varlığının durum açısından yıkıcı sonuçları bulunur. Kendi başına bir-sayım olarak durum, tutarsız, saf çokluğu tutarlı kılmaya yetmez. Tutarlılığı veyahut birliği garanti edemez. Sayımdan, sunumdan kaçan bir fazlalık, başka bir deyişle boşluk

birliğin sürekliliğini engeller. Duruma istisnai olan boşluk, durumun sınırlarının çizilmesini, çizilen sınırların sürekliliğini imkansızlaştırır. Duruma içkin boşluk, onunla mücadele etmek üzere durumdan daha güçlü başka bir unsurun varlığını, yani durumun durumunu veya devleti gerekçelendirir.

### ***Durumun Durumu ya da Devlet***

Durumun varlığı garantiye alınmak isteniyorsa, sunumdaki boşluğa engel olunmalıdır. Diğer bir deyişle yapı yapılandırılmalıdır. Bu sebeple herhangi mevcudiyetin tutarlılığı/birliği, bütün yapının bir meta-yapıyla ikiye katlanmasını gerektirir. Meta-yapı, yapıda/durumda beliren boşluk karşısında yapıyı güvence altına alır, sağlamlaştırır (Badiou, 2005: 94). Durumun alt kümelerinin tamamı üzerinde sayma iktidarını uygulayan meta-yapıdır. Badiou'ya göre, her durumun bir durumu vardır. Durumun durumu sayesinde durum partiküler olarak kurulur. Ulusal bir küme olarak Fransa örneği üzerinden düşünüldüğünde, Fransa durumunun yapısı, Fransız yurttaşların ulusal kümesini ayırır (Hallward, 1998: 90). Parçalarının veya alt kümelerinin içsel konfigürasyonu olan durumun durumu, yeniden-sunum, temsildir (Badiou, 2005a: 143-4). Kolektif durumları temsil eden veyahut yeniden sunan durumun durumunda sonsuzluğa atıfta bulunan tekillikler ikinci sayımla tekilliklere, salt bedenlere ve dillere indirgenir. Kolektif durumlarda ise mevcut olan ama temsil edilmeyen tekillikler bulunur. Durumun durumu her zaman durumu aşar. Temsil edici çokluk hep sunucu çokluktan daha fazla güçte ve iktidardadır.

Badiou, durumun durumu ve siyasal durum olarak devlet nosyonlarını sıklıkla birbirlerinin yerine kullanır. Temel var sayımı, durumun durumunun düzenleyici işlevlerini devletin uygulamasıdır. Durumu kuşatarak sabitleştiren, yani organize eden dünya olarak devlet durumdan daha fazla güçte olduğu için durum üzerinde eylemde bulunur (Badiou, 2009: 114). Devletin gücü/iktidarı durumunkine üstündür. Devlet, durumda basitçe sunulanla ilintili ayrımın yapısal bir etkisidir (Badiou, 2005a: 143-4). Durumun ikinci kere yapılandırılması yoluyla sayımın yapısı, sayımı doğrulamak ve olumlamak üzere, yani pratiklerin/uygulamaların etkisini teyit etmek amacıyla ikiye çarpılır. Bu durumda sayımla beliren tutarsız, saf çokluk ve tutarlı, saf olmayan çokluk arasında oluşan boşluğu ortadan kaldırmak, hükümsüz kılmak üzere iki işlemin yapıldığını söyleyebiliriz: terimlerin bir-olarak-sayımı ve sayımın sayımı. İkinci sayma işlemi, durumun yeniden yapılandırılmış hali olarak durumun durumudur. Böylelikle durumun felaketinin önüne geçilirken birin varlığı sağlama alınır (Badiou, 2005: 94). Durumun durumu da diyebileceğimiz bir olarak sayımın sayımı,

bir-olarak-sayım yoluyla beliren her sıradan durumun neden olduğu bir yapıdır. Badiou'ya göre, kapitalist toplum durumu somutlaştırırken kapitalist toplumda gelişen devlet de durumun durumuna işaret eder. Paranın kullanımına dayanan bir-sayım mantığı olarak kapitalist durumun durumu olan kapitalist devlet, kapitalist değere indirgenemeyen unsurların kapitalizmi alt etmesini engellemek üzere çeşitli düzenlemeler yaparak onu devamlı kılmak için uğraşırken durumun durumunun işleyişini somutlaştırır.

Durumu oluşturan çokluklar durumun durumu yoluyla kendi içlerinde sıkı bir sayımdan geçirilerek birlik haline getirilir. Durumu yapılandırma, birlik haline getirmedir; kendini gruplandırma nosyonu ile gösterir. Durumun yapılandırılması, adlandırma, sınıflandırma, bölme ve paylaşırma edimlerinden oluşur. Badiou'ya göre, her sıradan durum tahakküm içinden yapılır. Durumu tahakküm altında tutanların ve yönlendirenlerin çıkarları ikinci sayımın yönlendirici güdüsü olarak belirir. Bu güdünün gerçekleşebilmesi durumun dili olarak görülebilecek bilgi nosyonuna bağlıdır. Bilgi, durumun bilgisidir. Bir sayım yasaasının hüküm sürdüğü durumun çokluğunun tutarlılığının ifadesi olarak statiktir. Nesnellik iddiasında bulunur, fakat söz konusu olan yerleşik çıkar ve farkları, pekiştirilmiş kimlikleri adlandırmaya, tanımaya ve bir yere oturtmaya yarayan onaylanmış bilgilerdir (Badiou, 2004: 138). Durumu yapılandırırken bu bilgileri kullanan meta yapı yapılandırma işlemleriyle aynı bilgilerin geçerliliğini sağlar. Çağımızda iyice yaygınlaşan kamuoyu yoklamaları, hesaplamalar, medya ölçümleri, bütçeler, krediler ikinci sayım işleminin bir parçasıdır. Devletin ortaya çıkışıyla devlet bilimi olan istatistiğin belirmesi arasındaki paralellik bu bakımdan bir rastlantı değildir. Her şeyi sayan devlet böylelikle şeylerin bilgisini toplar. Bilgi, iktidarı üreten bir güçtür. Sahip olduğu bilgilerle devlet durum üzerinde işlem yaparak onu yeniden üretir. Sayılarla işleyen devlette sayı, eksikliğin gediğini kapatır (Badiou, 2011: 35). Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, durumun bilgisinin tek başına durumun birliğini sağlamaya yetmemesidir. Bilgi, düzenleme yolları sunmasına rağmen tek başına yapı ve parçaları arasındaki ilişkinin düzenlenmesinde işlevsel değildir (Hallward, 1998: 92). Fonksiyonel hale gelmek için meta-yapıya ihtiyaç duyar.

Sayımın sayımı anlamına gelen durumun durumunun basitçe bir işlemden ibaret olmadığı konusunda uyarı Badiou, ikinci sayımın birinci sayımın zorunlu bir sonucu olduğuna dikkat çeker. Durumun parçaları içermeye dayalı bütünlüğünü garanti eden meta yapı, parçaların birliğini sağlayarak, boşluğa karşı mücadele eder. Diğer bir deyişle, durumun durumu, parçaların bir olarak sayımıyla boşluğa verilen zekice bir yanıtıdır (Badiou, 2005: 98). Devlet nosyonu da Badiou'nun belirttiği gibi, durumdan ziyade durumun durumudur. Durum içindeki her parçayı tikel birlik ilkesine göre

düzenlemenin yollarını organize eder (Hallward, 1998: 91). Boşluk her kavranabilir sayımın üzerinde etkili olduğundan, durumda var olmasına rağmen sunulmayan, belirsiz ve gezgin boşlukla ancak onun gibi olan baş edebilir. Durumun durumu olarak devlet, boşluk her duruma içkin olduğu için durumdan zorunlu olarak belirir. Yurttaşlar üzerinde etkide bulunan ama bu etkisinin ölçüsü düşünce tarihi boyunca belirsiz olduğu için hep tartışılan devlet, durumda beliren boşlukla mücadele unsurudur. İnsan toplumunun üzerinde ve ondan ayrık pozisyonda, ayrı bir varlığı bulunur. Bir mekânda yaşayan insanlar durumun parçası olarak birlik oluştururken devlet onları yurttaş biçiminde sınıflandırır ve kayıt altına alır. Devlet kertesinde birey olmaktan çıkarak yurttaş şeklinde sunulan insanlar kadınlar, erkekler, çocuklar, vergi mükellefleri, suçlular, askerler, vb. şeklinde sınıflandırılır. Sınıflandırmalar yoluyla devlet, parçalarını düzenler (Hallward, 1998: 92). İçerdiği boşluk nedeniyle durumun yönetici çıkarlarını koruyarak, şeyleri yerinde tutup sınırlayarak yapıyı pozisyonda kalmasını sağlar.

Toplumdan nispeten ayrı ve zorlayıcı bir aparat olan devlet, insan toplumlarının doğal olmayan, başka bir deyişle, yapay yapılandırılma formudur (Badiou, 2016: 51). Tek tek bireylerle onları sınıflandırarak bağlantı kurması sayesinde durumu yapılandıran devletin durum üzerindeki tahakkümü fiilen mutlak, ölçülemez ve belirlenemezdir. Badiou'ya göre, sınıflandırılmış, bölünmüş, yapılandırılmış durumun üyeleri, yurttaşlar, bu mutlaklık ya da belirlenememe sebebiyle devlete uyum gösterir ya da itaat eder (Badiou, 2004: 139). Söz konusu sayımlarla devlet, birbirinden farklılaşan insanlar arasında bir güç dengesi kurar. Bir durum ısrar etmek iken, durumun durumu ise durum ve durumun parçaları arasındaki, sayım ve sayılan arasındaki ilişkiyi düzenlemektir (Hallward, 1998: 92). Kapitalist ekonomi, hükümet, mülkiyet, mülkiyeti düzenleyen yasalar, ordu, polis gibi (Badiou, 2011: 19) unsurlar/aygıtlar toplamı olan devlet düzenleyici, birleştirici ve bütünleştirici işlevini yerine getirir. Bütün aygıtlarla beraber devlet zor kullanarak örgütlenir ve gücü elinde tutar (Badiou, 2011a: 191). Gücü elinde tutması, olanaklı olan ve olmayan arasındaki ayrım çizgisini çekme kudretini devletin kendine saklamasıyla eş anlamlıdır. Sahip olduğu bu tekeli koruyan ve sürdüren aygıtlar, devletin söz konusu ayrımları nasıl belirlediği hakkında da bilgi verir.

Parçaları, yani gruplandırılmış bireylerin gruplarını tayin edip ardından gruplarına bağlılığını üreten devlet "yöneterek" kapalı bir birlik inşa eder. Yarattığı birliğin sürekliliğini sağlamada zora ve rızaya dayanan yöntemler izler. Parçaları kontrol etmek açısından önemli olan devletin yasası, temel sayma ve düzenleme yöntemlerinden biridir. Böylelikle durumun üyeleri, kontrol edilebilir hale getirilir. Birliği bozacak her şeye karşı tetikte olan devlet, yönetici devletin yanı sıra güvenlik devleti şeklinde

somutlaşır. Temsilin her anında toplumla bağlantılı olan devlet, toplumu yeniden sayan olarak onun sırtındaki bir yükür. Devletin bu ayrılığı olmasaydı, diğer bir deyişle, devlet aparatlardan oluşan bir makine olmasaydı iç savaş sürekli hale gelirdi. Oysa bütün güçler üzerinde güç olarak sadece devlet iç savaş çıkarma hakkına sahiptir. Bu durumda devlet, yasaklanan çözölme üzerine kurulur. Durumun tutarlılığından çok durumdaki tutarsızlık tehlikesinin bir sonucu olarak göröllebilir (Badiou, 2005: 109).

Devlet, durumu aşan fazlalıktır: Nasıl ki kapitalist durumda görünmeyen fazlalık olarak proletaryanın ortaya çıkmasını yasaklıyorsa benzer bir şekilde bir diğer boşluk örneği olarak göçmenlerin de karanlıkta kalmasını sağlar (Hallward, 1998: 92). Son durumda bir durumun parçalarını sayma, adlandırma ve kontrol altına alma devlete ait işlevlerdir. On altıncı yüzyıldan günümüze kadar farklı olaylara yönelik geliştirdiği davranış kabiliyetleri devletin söz konusu işlevlerinin nerede bittiğine yönelik bir soruyu doğurur. Badiou tarafından durumdaki boşluğa bir tepki olarak belirdiğine işaret edilen devletin söz konusu fazlalığının bir ölçüsü var mıdır? Badiou'ya göre, devletin durumdan fazlalığı boşlukla benzer özellikler taşır: ölçülemez, belirsiz ve sayıya vurulamaz. Dolayısıyla devletin durumu aşan bir güç fazlalığı olmasının yanı sıra bu güç fazlalığı ölçülemez. Üstün devlet iktidarının üstünlüğünün ölçüsü hakkında bir bilgimiz bulunmaz. Durumun gücünü aşan durumun durumunun gücünün aşırılığı ölçüsüzdür (Badiou, 2005a: 146). Ölçüsüz gücü sayesinde devlet, duruma göre varlığını konfigüre ederken durumu da yeniden düzenleme imkânı yakalar. Duruma üstün olan devlet iktidarı ile durumun gücü arasındaki farkın ölçüsüzlüğü aynı zamanda söz konusu farkın belirsizliğini imler. Bu belirsiz üstünlük, durumun durumunun yabancılaşan ve baskıcı doğasını maskeler (Badiou, 2005a: 146). Bu yüzden devlet, ele geçirilebilir bir iktidar değildir. Nasıl ki devlet iktidarı, durumu aşan gezgin bir fazlalıksa, duruma içkin boşluk da gezgindir: Belirli bir aktörle, örneğin proletaryayla ilelebet özdeşleştirilemez. Tutarsız çokluğun durum içindeki boşluğu tek bir özneye tahsis edilerek ebediyen onunla sunulup temsil edilemez.

### **Devletin Gücünden Eksiltici Bir Etkinlik: Siyaset**

Duruma içkin tutarsız çokluğu veyahut boşluğu kontrol eden güvenlik unsuru olarak devlet, boşluğu ontolojik olarak bağlıdır. Kendi varlığını üretmesi ile boşluğu üretmesi arasında doğru orantı bulunur. Durumu yapılandırılırken devlet, durumda var olmayan fazlalıklar üretir. Durumun ikinci kere sayımı devlet, durum içindeki boşluğu bir parça olarak sayıp kontrol altına alır. Bunu yaparken durumun içinde var olmayan yeni çokluklar üretir (Türk, 2013: 248). Çünkü her çokluk, kendisinin yanı sıra

başkalığa tabi tekil-çoğul bir varlığa sahiptir. Çokluğun varlık koşulu olan başkalık, her varlığın zorunlu olarak çeşitliliğinin sonsuzluğudur. Örneğin, parçaları kontrol açısından elzem olan yasa, tikel niteliklidir ve fazlalık üretir. Yeni yasalar ve düzenlemeler önceki yasada üretilen fazlalığa bir tepki olarak, onu yönetmek üzere gelişir. Her bir-sayım sayılmayanı dışarıda bırakır. Bir sayan devlet, tikel olanı güçlendirirken evrensele erişemez. Onu sayabilme kudreti sebebiyle durumun üzerinde yer alan devlet, durumdaki her üyeyi eşit olarak sayamaz. Bu sebeple devletin sayımında mesele sayımın eşit olarak yapılıp yapılmadığı sorusuyla kesişir. Nitekim boşluğa bir yanıt olarak beliren devletin ikinci sayımıyla ortadan kalkmayan, yeniden üretilen tekil öge bu sayımda yok sayılarak eşitsiz sayımı somutlaştırır. Durum içinde bulunmasına rağmen durumda sayılmayan proletarya, göçmen, vb. etrafında düşünebileceğimiz tekil öge, devlet tarafından ikinci kere sayılmaz. Sayımın tam olarak yapılamaması, Badiou'nun devlet düzleminde beliren ama devletle ve yönetim faaliyetiyle aynı şey olmayan bir mesele olarak siyaseti formüle etmesine olanak sağlar.

## 178

### *Özgül Bir Sorun Olarak Siyaset*

Badiou'nun düşüncesinde siyaset, bir yandan duruma içkin boşlukla, diğer yandan devletin sayımıyla üretilen bir diğer içkin unsur fazlalık arasındaki diyalektikle farklı bir ilişki kurmaktır (Türk, 2013: 249). Nasıl ki boşluk belirsizse ve tam olarak ölçülemiyorsa benzer şekilde devlet de aynı belirsizliği korur. Yani devletin süper gücünün bireylerin gücünü ne kadar aştığını tam olarak söyleyemeyiz. Durumun durumunun durumun gücünü/iktidarını ne kadar aştığını bilemeyiz. Bu güç farkı veyahut fazlalık, gezgindir (Badiou, 2005a: 144). Eşitsizliğin kanıksandığı çağdaş liberal dünyada devletin iktidarını ölçmek bu sebeple imkânsız görülür. Devletle benzer şekilde sermayenin de gücü ölçülemez, herhangi bir noktaya sabitlenemez. Sermaye sürekli akar. Badiou'nun belirttiği gibi, bu durum kolektiflerin öznel kaderine onların kim olduğundan bağımsız bir şekilde hâkim olur. Güç farkının eşitlikçi olmayan bilincinin dayanağı devletin, sermayenin, vb. gücünün ölçsüzlüğüdür. Fakat bu ölçsüzlük ve eşitsizlik, görünüşünün aksine, mutlak değildir. Bir olayla devletin gezgin fazlalığını ölçmek ve eşitlikçi maksimi uygulamaya geçirmek mümkündür. Bunun yolu da devletin iktidarının sert bir belirlenimi aracılığıyla devleti, durumun durumunu bir mesafeye koymaktır. Çünkü devletin iktidarının fazlalığından ziyade bu fazlalığın gezginliği eşitlikçi mantığın somutlaşmasını engeller. Devlet iktidarı gücünün gezginliğinden kaynaklanır (Badiou, 2005a: 149).

Devlete bir mesafe koymak, ondan yayılan mutlaklık imgesinin dışına çıkabilmek, yani devletten başka türlü düşünebilmektir. Böyle bir



düşünme biçimi siyasaldır. Badiou'nun da belirttiği gibi, tikeli somutlaştıran, evrenselliği yakalamaktan uzak olan devlet karşısında siyaset, durum içinde düşünülemez olanı düşündürmek (Badiou, 2011: 10). Düşünülmeyeni düşünmek, bir durum içinde şeylerin egemen halinin gölgede bıraktığı bir imkânı aramaktır. Durumun yasasında kaydedilemeyen, oradan imkânsız görünen noktaya erişmek ve tutunmaktır (Badiou, 2018: 5). Siyasal bir etkinlik, devlet ya da ekonominin kör yasalarınca denetlenemeyen aktif bir olanak arar. Devlete mesafe almak, ona karşı çalışan böyle bir olanağı aramaktır. Gerçek bir siyaset bu bakımdan düzensizliklerin en radikal sonuçlarını dikkate alarak yapının aleyhine çalışır. Devletin kapatmaya çalıştığı, çeşitli şekillerde mücadele ettiği boşluğu kapatma yeteneğini tüketir (Badiou, 2006: 49).

Devletin boşlukla, yani bir-sayıma direnen sayılamaz olanla mücadele gücünü tüketmek, devletin sayımından "eksiltme" ile aynı anlama gelir. Devlete mesafe alma, devletin gücünden bir tür eksiltmedir ve siyaseten anlamlıdır. Mesafe alma, durumda boşluk yokmuş gibi davranmaya imkân veren, yani gerçeği taklide bağlayan mahrem ve zorunlu bağların sökülme tekniğidir (Badiou, 2011: 57). Bağları sökmek, devlete mesafe alarak devletin gücünün sınırını göstermektir. Siyasal olay ile birlikte siyaset, devlete mesafe almak ve devletin gücünden çalmak anlamına bürünür (Badiou, 2005a: 148). Birlik gibi bir illüzyonu üreten ve gerçeği yansıtmayan yönetim tekniklerinden onlara bir tür mesafe alma olması sebebiyle farklılaşan siyaset, temsil edilebilir bütün formların eleştirisi olarak boşluğun kenarında, kıyısında işler. Devletin heterojen düzenine karşı homojen çoklukları çağırır (Badiou, 2005a: 77). Durumdaki boşluğu sayma iktidarı aracılığıyla engellemeye çalışan devlet karşısında siyaset, devlete mesafe koyup bu mesafeyi inşa eder. Bu yüzden bir güç/iktidar uygulaması olmayan siyaset bizatihi bu uygulamalarda bir kırılmadır. Devletin gücü mümkün olan ile olmayan arasına ayırım çizgisini çekebilmesinde temsil olduğundan devlete mesafe alma bu güçten bir eksiltme, başka bir deyişle, bir çalma işlemidir (Badiou, 2011a: 25). Tabiiyet zincirlerini koparır ve devlet mekanizmasını bozar. Devlete mesafe alarak devletin mekanizmasını bozmak, taklide, eskinin tekrarına dayanan durumda kesinti yaratan yaratıcı bölme sorunudur (Laclau, 2007: 57). Bilinenin tikelliğinin, statükonun sınıflandırmalarının tabi kılıcı işlemleriyle kurulan birlikten yapılan çıkarma işlemi sayım ve sınıflandırmaları kesintiye uğratar. Farklılıklarla şekillenen gerçekliği imha etmeye değil, sergilemeye çalışır (Badiou, 2011: 76). Her hareketi siyasal olarak görmeyen Badiou'ya göre, bir etkinlik, herhangi toplumsal hizbin mevcut düzene entegre olma talebini aşarak o düzeni bir bütün halinde dönüştürmeyi amaçladığında, diğer bir deyişle, eksiltici olduğunda siyasal hale gelir (Badiou, 2004: 108). Kitle isyanı, yurttaş hareketi

gibi anlarda beliren eksiltme siyaseti, temsil düzleminde görünmeyen gerçekliği sergiler. Durumda ve durumun durumunda sayılmayanlar kendi varlığını ilan ederek devletin sayımından bir çıkarma işlemi gerçekleştirir. Sayılmayanın kendi varlığını ilan etmesi ve birliğin tikel sayım kriterini yerinden etmesi burada siyasetin temel ölçüsü olarak belirir.

### ***Siyasal Olay***

Devletin yok saydığı tekil çokluğun bu sayıma karşı gelerek sesini duyurduğu siyasal eylemlilik, Badiou açısından bir olaydır. Olay, gücünü durum içinde sınıflandırılmayandan alır. Siyasetin imkân bulduğu olay, verili durumun içinde vuku bulan, verili duruma yeni bir eklentidir (Badiou, 2005: 184-190). Kimin ve neyin var olduğuna karar veren devlet iktidarı karşısında olayla beraber görünür olmayan varlık kazanır (Badiou, 2011b: 173, 190). İktidarla/devletle araya mesafe koyma, yani bir kopuş olarak olayla birlikte, Badiou'nun düşüncesinde devlet ve siyaset arasında bir ayırım yapma, yani devleti ve siyaseti birbirinden farklılaştırma yolu açılır. Verili veyahut eski olan devlet düzlemi içinde görünür olmayanın görünür olduğu olay üzerinden olaya tabi olarak düşünülen siyaset, verili olanla değil, yeni olanla ilgili hale gelir. Yeniyle bağı sebebiyle Badiou'nun devlet yerine hakikatle bağlantılı düşündüğü siyaset, hakikat üreten ve olayın ortaya çıkabileceği alanlardan biridir. Verili olanın, eskinin varlığını koruyan devlet karşısında verili olanda, durumda bir yenilik olan hakikat, saf bir olayın duruma eklenmesiyle ortaya çıkar. Olaydan önce durumda sadece doğruluk vardır (Badiou, 2005b: 25). Dili bilgi olan, kodlarla kendi içinde eklenilen durumda hakikat bir delik açar, bilgiyi bilgisizliğe dönüştürür.

Durumun bilgi düzlemi karşısında onda delik açan hakikat yenilik düzlemidir. Bir durumun parçalarını sayıp kontrol eden devletten eksiltlen, sayı dışı ve öngörünün ötesinde olandır (Hallward, 1998: 92). Düşünce ve şey arasındaki uyum, yani "doğru" değil, düşünce ve gerçek arasında açılan boşluk veya uyumsuzluktur. Bu düzlemin üretimi, durum içindeki bütün öngörü ve hesapların ötesinde bulunan saf bir olaya bağlıdır (Badiou, 2004: 120). Diğer yandan Badiou'ya göre, her yenilik bir olay değildir. Yenilik, durumun merkezindeki boşluğun olay tarafından açığa çıkarılıp adlandırılmasına bağlıdır (Badiou, 2004: 76). Yeniliğin belirlediği siyasal olay, olan içindeki bilindik kayıtlara indirgenemeyen bir şeyi duyuran bir eklentidir. Bilgi açısından karar verilemez olan alan üzerinde karar verir. Devletin saymadığı, değersiz gördüğü şey, olayla birlikte değer kazanır (Badiou, 2009a: 47). Bir sayıma imkân veren özdeşliklerin, sayımın bozulması olarak olay, aniden beliren ve evrenselleşebilir nitelikteki kolektifin kuruluşudur. Bir-sayımın ötesinde var olan ve hesaba katılmayan

bir şeyin olduğunu gösterir (Badiou, 2004: 130). Düzenin işlemesine önem veren devlet karşısında düzenin kesintiye uğradığı an olarak olay devletin öncelikli etkinlik alanı haline gelir. Kapitalist dünyanın sürekliliğinin bir parçası biçiminde beliren kriz nosyonundan farklı olarak durumu kesintiye uğratan olay, devlet eylemlerinin yoğunlaştığı yer olması sebebiyle devletin gezgin, ölçsüz ve değeri belirsiz iktidarına/gücüne bir ölçü, yani değer verir (Badiou, 2005a: 145-6). Siyasal olayla birlikte öznel ve keyfi devlet iktidarı kesintiye uğrar. Durumun durumunu konfigüre eden siyasal olay, devletin belirsiz gücünün somutlaşacağı bir sahne yaratabildiği için devlet iktidarını ölçebilir.

### ***Devletin Siyasal Olaya Tepkisi***

Devletin sayımına karşı ilan olan olay anına devletin tepkisi, güvenlik araçlarını konsolide etmektir. Durumun gücünden daha büyük bir güç olan devletin ölçülemez gücünün fazlalığı olaya verdiği bu tepkide görünür. Durumu yeniden sayarken fazlalık üreten ve ürettiği fazlalığı görmezden gelen devlet karşısında siyaset, sayılmayanın varlık ilanı, boşluğun görünür olmasıdır. Dünyada olmakla birlikte henüz etkili olmayan şey ya da var oluş öncesi durumu belirten boşluğa verilen bir yanıt olarak devlet, güç fazlalığını işte bu anlarda sergiler (Demirtaş, 2018: 59). Var olmayanın görünür hale gelme adına ihtiyaç duyduğu olay, devletin güç/iktidar gösterisini ayartır. Siyasal olay veya genel olarak siyaset, devlet iktidarını çağırır. Çünkü siyaset, kolektif niteliktedir ve durumun parçalarını ilgilendirir (Badiou, 2005a: 144). Siyasetin devlet iktidarını çağırmasının en yaygın işareti siyasetin baskıyla karşılık görmesidir. Baskı, devletin gezgin süper gücünün ampirik biçimidir (Badiou, 2005a: 144). Düzenlenmiş nesnelliğin ilkesi düzenin empozisi olduğundan devlet, siyasal olayı bastırmak için bütün şiddet araçlarını kullanır.

Terörizm nosyonu, devlet ve şiddet arasındaki bu yakın ilişkinin bir örneğidir. Günümüzde devletin varlığını hedef alan eylemler bütünü olarak anlaşılan terörizm, gerçekte devlet iktidarının uygulanışındaki özel bir durumu niteler. Fakat zamanla terörün bu kavranışı yavaş yavaş tersine dönmüştür (Badiou, 2006: 99). Badiou'ya göre terörizmin sebebi, tikele dayalı kapalı bir küme inşa edilen devlette topluluğun tikel bir özelliğinin tözselleştirilmesidir. Töze sadakat, olaya sadakatin tersine, durumun kapalı tikelliğini kendine ilke edinir. Töze uymayan her şey boşaltılarak tözün saflığı garanti altına alınır. "Var olan şey hakkında var olması-zorunlu-değil bildiriminde bulunma" (Badiou, 2005b: 127) anlamındaki terör, "tözün var olabilmelerini sağlamak için, hiçbir şeyin olmaması gerektiğini koyutlamak"ta yatar (Badiou, 2004: 80). Devlet dışı aktörlerin etkinliklerinden ziyade

saflaştırıcı, farkı silen veya boşaltan devlet eylemlerinde somutlaşır. Birliği sağlamakla kendini yükümlü gören devletin görevini yerine getirirken beliren terör, var olan şeyin var olma hakkını teslim etmekten ziyade birliğin özüne uymayanların, örneğin Yahudi'nin, komünistin, vb. var olma hakkına sahip olmadığını olumlamaya dayanır. Oysa Badiou'ya göre hakikat, bir kurgu olan birliğin bilinir olmayı veya bilinmeyenidir ve "boş" bir kategoridir. Devletin varlığı belirli bir gruba tahsis eden eylemleri hakikati de tözelleştirir. Töz bağlamında hüküm süren özdeşlikler dünyada yaşanan felaketlerin sebebidir. Genel olarak felaketi "felsefenin kendi ötekisini yok etmek istemesi" (Badiou, 2005b: 131) biçiminde tanımlayan Badiou'da terör, bu felaketlerin görünür olduğu alanlardan biridir. Birliğin birine uymayanı, farklıyı mutlak yok etme ilkesi benimsendiğinde bir tür felaket olarak terör duyulur (Badiou, 2005b: 129). Töze sadakat ve felaket arasındaki bağlantı, Badiou'nun terörü devletle birlikte düşünmesine olanak tanır. Terörün anlamında, devletin varlığını dış güçlerin hedef almasıyla görünür olan şiddetten devlet şiddetine doğru bir yer değiştirme gerçekleşir. Durumun durumu olarak durumun yapısını korumakla görevli devlet gücünün durumdan "gezgin" fazlalığının ölçsüzlüğü sebebiyle terör, devlet edimlerinin yanında taşıdığı şiddet ve baskının uç veya aşırı biçimi olarak kadraja girer.

Devletin gücünü üzerine çekerek sabitleme olanağı barındıran siyasal bir olay, devlet iktidarını, bu iktidarın kapsadığı terörü görünür kılar. Devletçi fazlalığın/aşırılığın gezginliği bir tür ölçme edimi olan olayla askıya alınır. Devlete mesafe alma, devletin gücünden eksiltme ve siyasal olay nosyonlarıyla birlikte genel olarak siyaset adlandırılmayışı adlandırma, istikrara kavuşturma uğraşına bürünür (Badiou, 2005b: 74). Oysa modern düşüncede ve günümüzdeki uygulamalarda siyasetin devletle özdeşleştirildiğini görürüz. Örneğin, parlamenter demokrasilerde oy verme eylemine indirgenen yurttaşlık, devlet ve politika özdeşliğinin bir temsilidir. Böyle bir özdeşlik, Badiou'nun düşüncesinde farklı iki mesele olarak ele alınan devlet ve siyaset arasındaki mesafeyi ortadan kaldırır. Oysa Badiou'nun belirttiği gibi, halihazırdaki parlamenter sistemde çoklu değişik siyasetlerin varlığı bir kurgudur. Gerçekte sadece bir siyaset vardır. Sağ ve sol diye ayrılırsalar da bütün hükümetler kapitalist oligarşiye boyun eğmiş durumdadır. Yaşadığımız tek siyaset, oligarşinin yönetimi olduğu için "sermaye-parlamentarizmi" olarak adlandırılmayı hak eder. O bir siyaset değildir, varlık koşulu global liberal kapitalizmi benimsemiş yönetimler olan devlet-yönetimci bir inşadır (Badiou, 2018: 75). Devlet-yönetimci kurgunun bir parçası olan temsili demokrasi, yapısal olarak sermaye tarafından kontrol edilir. Bu sebeple Badiou için parlamenter demokrasi aynı zamanda parlamenter kapitalizmdir (Badiou, 2016: 67, 71). Bu kurguda olumlanan

farklar, gerçekte kapitalist dünyanın tolere ettiği küçük farklardır. Devletin sınıflandırmalarını geçersizleştirerek verili ayrımların ötesinde birlikte yaşamı hayal etmeye imkân veren Mayıs 68 gibi çeşitli siyasal olay örnekleri, devlet uzamını, yönetim etkinliklerini aşan bir fenomen olarak siyaseti düşündürür.

### **Sonuç: Özgürleştirici ve Eşitlikçi Bir Siyaset**

Devlet düzleminde devlete karşı işleyen kolektif bir edim olarak siyaset, devlete mesafe alış sayesinde vuku bulduğundan devlet düzleminden ayrılır. Sürekli durumun içerdiklerini yaptığı gruplandırmalarla sayan devlet herkesi ve her şeyi tam olarak saydığını, yani temsil ettiğini var sayar. Durumun durumu devlet, durum içindeki bütün parçaları veya durumun alt kümelerini kodlayan bir operasyondur. Oysa her çokluğun başkılığı gereği tam sayım imkansızdır. Tam olarak sayılmayan ve temsil edilmeyenler açısından devletin her şeyi tam saydığı iddiası baskı ve tabiiyetin artması anlamına gelir. Devletin gücünün ölçülemeyen fazlalığı sebebiyle söz konusu baskı ve tabiiyet koşullarının bir sonu ve ölçüsü yoktur.

Devletin ve durumun içinden bakıldığında baskı, tabiiyet ve terörle somutlaşan yok sayma, siyasete olanak tanıyan bir çekirdektir. Bağımlılık ilişkisini yeniden üreten eylemler bütünü olmanın aksine siyaset, düzeni sağlama alan yönetsel faaliyetlerden farklı olarak özgürleşme siyasetidir ve özgürleştiricidir (Badiou, 2005a: 145). Devlet, durumun parçalarının ölçüsüz köleliğidir. Bu köleliği devamlı hale getirmede devlet iktidarının gezginliği, ölçüden yoksunluğu etkilidir. Devlet karşısında siyaset, devletin ölçülemeyen, gezgin fazlalığını ölçerek sabitleme girişimi ve bir özgürlük edimidir. Badiou'nun askıya uğrattığı edimler bütünü olarak siyaset anlayışı kapsamında düşünüldüğünde, devletin ölçüsüz gücüne karşı ölçünün kolektif kurulumu yoluyla devleti belirli bir mesafeye koyma özgürlüğün muhtevasıdır (Badiou, 2005a: 145). Özgürleştirici siyaset, durum içerisinden imkânsız ilan edileni mümkün gösterir (Badiou, 2004: 119). Devletin yok saydığı, adsız bıraktığı, önemsiz gördüğü ve örtük biçimde köleleştirdiği anonim kitlelerin (belgesiz işçiler, vb.) devlet karşısındaki zaferi özgürleştirici bir siyasettir (Badiou, 2011a: 22; 2011b: 195). Bir olayla adı duyulan söz konusu kitleler, devletin çizdiği sınırlarda devletin istediği gibi yaşamaya son veren militanlardır.

Badiou'nun düşüncesinde siyaset özgürleştirici olmanın yanı sıra eşitlikçidir. Buradaki eşitlik, sosyal statülerin, gelirlerin, vb. eşitliği değildir. Öznel nitelikteki eşitliğin sosyal olanla bir ilgisi bulunmaz. Siyasetle ilgili olan eşitlik siyasal bir maksimdir (Badiou, 2005a: 98). Siyasal bir maksim olmayı "idea" nosyonu yerine kullanan Badiou açısından eşitlik bir ideadır, çünkü

özgürleşme siyasetinin sekanslarında oluşur ve siyasal ilanın bir değişmezidir (Badiou, 2015: 64). Siyasal aktörün insana özgü bir kapasiteyle, yani düşünme kapasitesiyle temsil edilmesidir. Düşünme, hakikatin insanı yakalayıp kat etmesini sağlayan şeydir. Hakikat tarafından kat ve alt edilen insandaki bu etki düşünmeye bağlıdır (Badiou, 2006: 38-40). Planlayıp arzu ettiğimize denk olmayan siyasal eşitlik, olan sıfatıyla burada ve şimdi olayın ateşi altında olduğunu beyan ettiğimizdir. Siyasal aktörün, biricik insani kapasitenin tek işareti altında temsil edilmesidir. Eylemin hedefi olmayan eşitlik, faaliyetlerin aksiyomudur. Bu bakımdan devlet programına sığmayan siyasal eşitlik, adaletin teorik adıdır: Çıkarlardan bütünüyle arınmış bir öznelliğe gönderir (Badiou, 2006: 40). Tikel çıkardan farklılaşan eşitlik, düşünmedir: Herkes adil olanı olmayandan ayırt etme yetisi bakımından eşittir.

Bütün varlıklar hayatta kalma güdüsü etrafında dile getirilen bir çıkara sahiptir. Oysa düşünme, tek ayırıcı insani yetenektir. İnsanın mevzu bahis ayırıcı özelliğini insanın hükümlanlığına dönüştürmeyen Badiou'ya göre düşünme, düşünen hayvanın hakikate yakalanmasıdır. Düşünen ve hakikate yakalanan insan, hakikati somutlaştırma kudretini kazanır. Bir siyasi yönelimin hakikate yönelmesinin koşulu insanların bu eşitliğinin kabul edilmesidir (Badiou, 2006: 39). Oysa eşitsizlikleri konsolide eden devlet, hakikate dokunan siyasetin varlığına kayıtsız ya da düşmandır. Devlet açısından önemli olan siyasal birliği kuran işlevlerin yerine gelmesidir (Badiou, 2005a: 100). Devlette, siyasal birliğin işlevlerinde kesintiye uğrayış olarak siyaset devlet için sorun çıkarır. Devlet ile araya mesafe koymadan, yani devletin gezgin gücü ölçülmeden eşitlikçi siyaset belirmez. Eşitlikçi mantığın ancak siyasal bir müdahaleyle belirmesi, eşitliğin devlet düzleminde gölgede kaldığını gösterir. Eşitlikçi mantığın gölgede kalmasının sebebi devletin gücünün fazlalığı kadar bu fazlalığın ölçülemez olmasıdır (Diken, 2013: 114). Devlet içindeki işlevlerden farklı eylemler bütünü eşitlikçi ve özgürleştirici bir siyaset bu sebeple devlet eliyle yürütülen faaliyetlerle değil, devlet düzeninin bozulduğu zamanlarda, yani siyasal olaylarla somutlaşır.

### KAYNAKÇA

- Badiou, Alain (2004), **Etik**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.
- Badiou, Alain (2005), **Being and Event**, çev. Oliver Feltham, London: Continuum.
- Badiou, Alain (2005a), **Metapolitics**, çev. Jason Barker, Londra: Verso.
- Badiou, Alain (2005b), **Felsefe İçin Manifesto**, çev. Nilgün Tural ve Hakkı Hünler, İzmir: Ara-lık.
- Badiou, Alain (2006), **Sonsuz Düşünce**, çev. Işık Ergüden ve Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.
- Badiou, Alain (2009), **Logics of Worlds**, çev. Alberto Toscano, Londra: Continuum.
- Badiou, Alain (2009a), **Felsefe ve Güncellik**, çev. Özgür Aktok, İstanbul: Encore.
- Badiou, Alain (2011), **Yüzyıl**, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel.
- Badiou, Alain (2011a), "Komünizmin İdea'sı" **Bir İdea Olarak Komünizm** içinde, çev. Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı.
- Badiou, Alain (2011b), **Komünist Hipotez**, çev. Oylum Bülbül, İstanbul: Encore.
- Badiou, Alain (2015), **Fransız Felsefesinin Macerası**, çev. Burcu Yalın, İstanbul: Metis.
- Badiou, Alain (2016), **What Is To Be Done?**, çev. Susan Spitzer, Cambridge: Polity.
- Badiou, Alain (2018), **Greece And The Re-Invention Of Politics**, çev. David Broder, Londra: Verso.
- Çetinkaya, Hüsamettin (2005), "Sonsöz" **Felsefe İçin Manifesto** içinde, İzmir: Ara-lık.
- Demirtaş, Mustafa (2018), **Özgürleşme Siyasetinde Fark ve Olay**, İstanbul: Otonom.
- D'Entrèves, Alexander P. (1967), **The Notion of The State**, London: Oxford University Press.
- Diken, Bülent (2013), **İsyân, Devrim, Eleştiri**, çev. Can Evren, İstanbul: Metis.
- Hallward, Peter (1998), "Generic Sovereignty" **Angelaki Journal of The Theoretical Humanities**, vol. 3 (3), s.s. 87-110, Londra: Routledge.

ALAIN BADIOU'NUN DÜŞÜNCESİNDE DEVLET VE SİYASET  
Zeliha DİŞCI

Laclau, Ernesto (2007), **Popülist Akıl Üzerine**, çev. Nur Betül Çelik, Ankara:  
Epos.

Türk, Duygu (2013), **Öteki, Düşman, Olay**, İstanbul: Metis.



# ON THE ANALYSIS OF POWER AND SUBJECTIVITY IN NEGRI AND HARDT

Sercan ÇALCI\*

## ABSTRACT

*In this paper, I will examine some of the crucial themes concerning subjectivity and power in the context of Negri and Hardt's three works, namely Empire, Multitude and Declaration by considering the limits of Chantal Mouffe's critiques on the withdrawal strategy which is attributed to them by Mouffe. The basic questions of my discussion will evolve around Negri and Hardt's analysis of subjectivity as well as an axis examining the power relations and conceptions of Empire and Multitude. I will discuss the structures of Empire, the biopolitical problematics, and those subjectivities that were identified by Negri and Hardt as the four modes of subjectivity in the neoliberal order, namely indebted, securitized, mediatized, and represented. I will put forward the possibilities of transformation within each of these subjectivities in the modes identified in Declaration and try to show that such a transformation can be possible by revealing the irreconcilable conflicts in the context of power relations.*

**Keywords:** Empire, Multitude, Subjectivity, Power, Labour, Capital.

## NEGRI VE HARDT'TA İKTİDARIN VE ÖZNEMLİĞİN ANALİZİ ÜZERİNE

### ÖZ

*Bu yazıda, Chantal Mouffe'un Negri ve Hardt'a atfettiği geri çekilme stratejisi üzerine eleştirisinin sınırlarını göz önünde bulundurarak, Negri ve Hardt'ın İmparatorluk, Çokluk ve Duyuru başlıklı üç eseri bağlamında, öznellik ve iktidara ilişkin kritik temalardan bazılarını inceleyeceğim. Tartışmamın temel soruları, iktidar ilişkileriyle imparatorluk ve çokluk kavramsallaştırmalarını irdeleyen bir eksenin yanı sıra, Negri ve Hardt'ın öznellik analizi üzerinden gelişecek. Bu yazıda İmparatorluğun yapısını, biyopolitika sorunsalını ve Negri ile Hardt'ın neoliberal düzendeki dört öznellik kipi olarak belirledikleri borçlandırılanlar, güvenleştirilenler, medyalaştırılanlar ve temsil edilenleri ele alacağım. Bu özneliklerin her birinin içinden gelişebilecek dönüşüm imkânlarını Duyuru'da belirlenen kipler içinde ortaya koyacağım ve böyle bir dönüşümün, iktidar ilişkileri bağlamında uzlaşmaz çatışmaların açığa çıkarılmasıyla mümkün olabileceğini göstermeye çalışacağım.*

**Anahtar Sözcükler:** İmparatorluk, Çokluk, Öznellik, İktidar, Emek, Sermaye.

---

\* Doktora Öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

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

2019 Güz, sayı: 28, ss. 187-204

Fall 2019, issue: 28, pp.: 187-204

Makalenin geliş tarihi: 30.09.2019

Submission Date: 30 September 2019

Makalenin kabul tarihi: 26.11.2019

Approval Date: 26 November 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

## Introduction

In “Radical Politics Today,” Chantal Mouffe attempts to criticise that approach which was developed by Antonio Negri and Michel Hardt in their collaborative works, *Empire*, *Multitude* and *Common Wealth* by analyzing their underlying “ontology of immanence” and the horizon of their political thought based on that ontology. For Mouffe, that approach in question is depended upon the strategy of “withdrawal from institutions.”<sup>1</sup> This withdrawal strategy is based on the autonomous and collective movements of multitudes instead of a struggle that is able to traverse the state itself and its institutions. It tries to reveal the conceptual powers of uprisings and provides the practical conditions for autonomisation and globalisation of the resistance as well as the possibilities of disobedience rather than binding itself to the reformist arrangements and representative democracy. However, according to Mouffe, on the plane of contemporary hegemony, what should be done is to provide the real conditions in order to create a counter-hegemony by thinking and acting on the basis of the strategy of “engagement with institutions.”<sup>2</sup> In this context, Mouffe's critique raises two major problematics of classical Marxism: the first of which depends upon an intellectual tradition on the axis of the advantages and disadvantages offered by the modern state apparatus, believing that the state will fade away like a balloon and the other deals with the communist ideal itself. In other words, this conception which is based on the belief that the state is a parasitic entity considers communism from an orthodox perspective and provides the communist ideal with a purely fictitious understanding of a harmonious sociality in which all antagonisms are resolved. In Mouffe's view, seeing the state as a parasitic entity not only hampers its materialist analysis but also results in a distorted belief that it will fade away like a balloon. And this means disregarding the transformation opportunities with which an engagement strategy might face, while it is able to traverse the state and its institutions.

In this paper, I will examine some of the crucial themes concerning subjectivity and power in the context of Negri and Hardt's three works, namely *Empire*, *Multitude* and *Declaration* by considering the limits of Chantal Mouffe's critiques on the withdrawal strategy, and try to show that such a

---

<sup>1</sup> Chantal Mouffe, “Radical Politics Today”, *Contemporary Marxist Theory: A Reader*, ed(s): Andrew Pendakis, Jeff Diamanti, Nicholas Brown, Josh Robinson, Imre Szeman, Bloomsbury Academic, 2012, pp. 32-35.

<sup>2</sup> Chantal Mouffe, “Radical Politics Today”, pp. 36-38.

transformation can be possible by revealing the irreconcilable conflicts in the context of power relations.

## 1. Structures of Empire

The first axis that Mouffe identified in Negri and Hardt's project is based on the transformation of sovereignty.<sup>3</sup> Accordingly, sovereignty is united in a single world-wide logic of management. Both in the nation-states and international entities, the relations of sovereignty have gained a new and global form and this new form of global sovereignty is a substitute for the imperialist mode of sovereignty. But what is happening is based not on a mere displacement but on the aggregation of the national and regional power centers of the imperialist sovereignty apparatus under a global form of sovereignty. Therefore, the sovereignty of Empire is not limited to certain regions. Unlike the domination of imperialist sovereignty over limited time-spaces, Empire is a form of sovereignty over the whole of the earth. Empire does not have certain borders and no particular center because the vertical hierarchical models have been abandoned and organized in the form of horizontal networks. Within these interconnected networks, it has developed discursive and non-discursive practices that organize an economical, political and moral sphere of power. Empire is both a deterritorialized system of governance and a deterritorializing entity that captures the regional autonomies into its own network of sovereignty and therefore Negri and Hardt think there is no "outside" in Empire. They claim that since Empire does not have certain boundaries and a well-defined form, we must abandon traditional dichotomies such as inside/outside or internal/external to understand its functionings. Even if we ask where the imperial power is, we can say that it is everywhere and nowhere as Negri and Hardt emphasize that remarking character in *Empire*: "In this smooth space of Empire, there is no *place* of power – it is both everywhere and nowhere. Empire is an *ou-topia*, or really a *non-place*."<sup>4</sup>

### 1.1. Logic of Subordination

In fact, one of the most specific aspects of Empire is the form of sovereignty that it establishes on space and time, on living being and life itself

---

<sup>3</sup> Chantal Mouffe, "Radical Politics Today", p. 33.

<sup>4</sup> Antonio Negri&Michael Hardt, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 190.

as a whole. This form of sovereignty is tied to technological, communicative, financial and administrative networks that have never been seen before in history. Does this decentralized, deterritorialized/deterritorializing management apparatus constitute a horizontal time-space design that is isolated from all hierarchies? In a sense, Empire has invented a new network that transforms the forms of sovereignty of the imperialist era and the centralist models based on vertical hierarchies. According to this logic, there is a series of processes that involves both the administrative hierarchical structure of the bipolar world of the cold war years and the functions of single nation-state by translating them into its own functionings. But the point here is that these processes of inclusion and translation are completely different from a Hegelian *Aufhebung* which is a logic of stages or rather moments. If the logic of the global power apparatus were *Aufhebung*, it would have already abolished the nation-state by means of inclusion. This means the nation-state would have been eliminated by Empire, just as, in Hegel, it would be transcended by the organic, mediated and actualized entity. Yet the Empire does not transcend the nation-state, because its logic is not *Aufhebung* but subordination. In other words, Empire subverts the forms of territorial and national sovereignty and subordinates them by deterritorializing their immanent energies. But instead of eliminating them at this point it allows them to function better in accordance with the logic of subordination, because capitalist modernity needs some capacity to maximize its domination over living labor and its control over space and time. These capacities can be extended from the forces of the body to social investments of desire, and from massive political objects to discursive formations. In the eyes of Empire, the objects of the political sphere are not pure objects in themselves; on the contrary, they are “one each” capacity to be developed. They are “one each” capacity because in Empire the homogeneous space of the objects has been replaced by the specificity of the capacities. Therefore, it can be said that the vertical hierarchy of the imperialist era, which is characterized as territorializing/territorialized structure in certain regions and is defined by a closed-space system, is replaced by a system of networks that is organized globally but capable of penetrating into the individual level and that is specialized in communicative-economical-political capacities.

## 1.2. The Same and the Other

Then, how could such an Empire be possible? What is the network of relations on which Empire arose? Can Empire be destroyed by what makes it possible? These questions cannot be answered by ignoring the Empire's

actions to include and incorporate everything possible as “outside”. The absence of an outside of Empire arises from the realization of a basic logical break; a break that is characterized by the “*non-place*” of the form of power it implements. The modes of power in Empire work by synthesizing of different levels of energies including basic dichotomies, even though the nation-states of the imperialist era can be understood on the basis of bipolar oppositions such as people and rulers, those who exercise power and those who are subject to it. This synthesis can take place in the form of connective, disjunctive and conjunctive syntheses, as emphasized by Deleuze and Guattari in their collaborative work *Anti-Oedipus*, the first volume of their seminal project *Capitalism and Schizophrenia*.<sup>5</sup> For example, consider the notion of racism. Although racism is basically defined as the superiority of one race in terms of existence, value and origin compared to others, the new forms of racism in Empire leave this dual structure behind and infect daily lives, bodies, perceptions and cover the discursive field by means of its contagious characteristics. Even Negri and Hardt say with reference to Deleuze and Guattari: “No identity is designated as Other, no one is excluded from the domain, there is no outside.”<sup>6</sup> But it would be wrong to think that a system of spatial-temporal domination without outside creates a closed organisation. *Because, from the perspectives of the networks, if and only if there is actually a closed space, there is also an “outside.”* At this point, Negri and Hardt make use of the systematic analysis of what Deleuze and Guattari call capitalist axiomatic in their *Capitalism and Schizophrenia*.<sup>7</sup>

For Deleuze and Guattari, one of the characteristic features of capitalism is that it can internalize its own boundaries and make itself open by absorbing nomadic entities’ energy to fleeing. So in capitalist axiomatic, everything is decoded, but at the expense of using their energies and capacities for the development of this axiomatics, but not for their own liberation.<sup>8</sup> In this analysis why is the classical definition of racism inadequate? Because, in classical theory of racism, the superiority of one race over others is analyzed through political and ideological discourses and practices, that is, through the dominant political field. Therefore, one can observe superior and subordinate races, the treatment of superior race to subordinate one, othering, persecution and exploitation as far as one remains

---

<sup>5</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia I*, trans. Mark Seem, Helene R. Lane, London: The Athlone Press, 1994, pp. 76-83.

<sup>6</sup> Antonio Negri & Michael Hardt, *Empire*, p. 194.

<sup>7</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, trans. Brian Massumi, London: The Athlone Press, 1988, pp. 455-456.

<sup>8</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, p. 371.

in the field of molar perspective; in other words one cannot see the the potentialities that overturn the dominant system immanent in such phenomena. However, from the molecular level, there is no *Other* in Empire or every otherness that tries to emerge is contained by the Empires' *Same*. Identities, populations and bodies that seem to be excluded are the elements of this inclusion and therefore the potentialities to overturn this system are included in this process. So, in the classical theory of racism, the others, the objects on which power will be applied, have become a *capacity* to be exploited and used for Empire. But it is clear that this capacity is never predetermined. Some orthodox approaches that are based on classical plane of spatial coordinates cannot analyse the new phenomena of racism, just like in the case of phenomenon of power. Everyone can be the Other, but it is also a space where the mask of difference is imposed by sameness, that is, the Same of Empire. At this point, the most characteristic aspect that our investigation should determine is that the structures of Empire are not based on transcendence. This means that the practice of power based on transcendence is re-positioned in *Empire* within a Deleuze-Guattarian term "plane of immanence".<sup>9</sup> Negri and Hardt think of Empire in the context of a plane of immanence. There is no "outside" of the plane of immanence because nothing can transcend it; the plane of immanence is an assemblage of forces whose future lines cannot be predicted because of their contingent character in the nexus of life.

Empire is a global management device that rises on political, historical, cultural, communicative and productive forces. Here, we should point out that, besides this point of view coming from Deleuze and Guattari, Negri and Hardt inherited the concept of power in Foucaults' analyses. This inheritace is apparent in Negri and Hardt's formulation concerning the structure of Empire as a micropolitical device in addition to its macropolitical functionings. Empire is a network of dispositives and the power it implements in the production od subjectivities operates beyond the repressive models and notions. In other words, there is a series of logic and operations in the structures of Empire that rehabilitates rather than punishes, while at the same time it makes the internalization of social fear instead of an intimidation. At this point, it may be useful to look closely at the differences that Negri and Hardt used in Empire which takes Deleuze and Guattari's *Capitalism and Schizophrenia* and Marx's *Capital* into its center. The first is the distinction between the proletariat and the industrial working class, and the other between the use value and the exchange value.

---

<sup>9</sup> Gilles Deleuze&Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 2281.

### 1.3. Two Distinctions

The transformations that make up Empire or occur with Empire are fundamental changes in the capitalist system of production. Negri and Hardt's theses in *Empire* put the transformations in the form of capitalist production at the center of their analysis. But at this point, capitalist forms of production are conceptualized in an axiomatic that considers the transformations of the sovereign paradigm and economical transformations together rather than to be stuck in a purely economical category. Then, Empire brought about both the transformation of economical forms and a radical transformation in the form of sovereignty. In the economical sphere, fordist forms of production have been replaced by post-fordist forms, and the form of sovereignty has evolved from a centralized state apparatus at the national level to a global network without external borders. This complex networking is called Empire. At this point, labor forces are experiencing a global transformation and are subject to a new working regime. A flexible, precarious and unorganized working regime is organized on the axis of neoliberal policies, which creates qualitative transformations in the whole functions of labor. In this process, labor is subject of a spatial-temporal division and continual fragmentation. The structure of the industrial factory, which allows for a central working class and its political organization, is now abolished within flexible working regimes and precarious working process. The industrial factory, where workers work together, is replaced by new models such as subcontracting, workbenches, domestic production, daily labor, temporary workmanship in some workshops that offer much worse conditions. Therefore, from Negri and Hardt's point of view, we are now facing the movements of multitudes, not a working class working in central manufacturing sectors, as they pointed out in *Empire*: "This is the new proletariat and not a new industrial working class. The distinction is fundamental."<sup>10</sup> It is a mistake to disregard the distinction between the proletariat and the working class and to take the term proletariat as a one and the direct reference to the working class. According to Negri and Hardt's interpretation, this is both a historical error and an ideological obstacle that overshadows many distinctions that are to be made in order to analyze the present. The term *proletariat* refers to both the industrial working class, the peasants engaged in production, and the workers in the field of service. In fact, the proletariat generally corresponds to the dispossessed, i.e. to those who do not have any means of production and property that can produce surplus value and employ wage workers. However, the term working class is a formulation made exclusively through

---

<sup>10</sup> Antonio Negri&Michael Hardt, *Empire*, p. 402.

an industrial factory. Is it possible to say that the working class has disappeared with post-fordist modes of production replaced by fordist production?

In fact this is not the case, there are masses of workers who are still *working for others* and the conditions of exploitation are becoming increasingly severe for whole members of the same class. But Negri's emphasis on this point is directed to the proletariat as a "multitude," not on the industrial workers as a "class."<sup>11</sup> The axis on which exploitation is intensified now proceeds by enclosing all forms of labor: physical, intellectual, emotional, material, or non-material. It is not possible to say that the proletariat of Empire is much more advantageous than the working class of the imperialist period. The proletariat of Empire is literally a *precariat*. In other words, they are condemned to hold onto a precarious, destabilized smooth ground. In this process, the division and fragmentation experienced by labor produces destructive results such as the new fragmentations of space and time organisation in addition to the contrast between living labor and materialized. But the living labor continues to be a very important category for Negri. For he puts an annotation by emphasizing that the use value cannot be completely absorbed into the exchange value as a whole, just as he finds that living labor is not ontologically open to be transformed into objectified labor. In order to explicate this point, we need to carefully analyze the following quote from Marx.

The communal substance of all commodities, i.e. their substance not as material stuff, as physical character, but their communal substance as commodities and hence exchange values, is this, that they are objectified labour. The only thing distinct from objectified labour is non-objectified labour, labour which is still objectifying itself, labour as subjectivity. Or, objectified labour, i.e. labour which is present in space, can also be opposed, as past labour, to labour which is present in time. If it is to be present in time, alive, then it can be present only as the living subject, in which it exists as capacity, as possibility; hence as worker. The only use value, therefore, which can form the opposite pole to capital is labour (to be exact, value-creating, productive labour).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Antonio Negri, *İmparatorlukta Hareketler*, trans. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom, 2006, p. 148.

<sup>12</sup> Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, trans. Martin Nicolaus. London: Penguin Books and *New Left Review*, 1993, pp. 271-272.



In his first sentence, Marx reveals the basic line of the theory of labor-value: It is the socially average labor-time embodied in it that determines the value of a commodity. Otherwise, the commodity itself would be deprived of a quantity of value. However, there must also be a labor potential that has not yet been objectified or embodied, that has not yet turned into a measurable labor-time in order to provide the objectified with the living. This point also reveals the paradoxical structures of capitalist reproduction processes. In the commodity before us, besides the embodied and objectified labor, there is a whole body of labor that is not embodied and objectified. One of the main objective of Empire, in the contemporary form of the capitalist machine, is to reformulate this living labor which has not yet been objectified. In other words, Empire aims to include, exploit and absorb the forces of labor as subjectivity. For labor can exist only as a *living subject* in the form of living labor. Objectified labor is no longer living labor, but dead labor which has lost its vitality in the form of commodities. The capitalist mode of production absorbs this living content of labor by objectification. Empire also knows that besides this absorbing, it has to keep labor alive, so it organizes a power practice in biopolitical processes.

As for the distinction between use value and exchange value, it is often defined as the distinction between the practical material usefulness of something and the value that it takes as a commodity in the market.<sup>13</sup> But how can this distinction still be maintained in the current capitalist process as market-centered system? In fact, for much of the Marxist writers it is more usual to analyze the market processes in which use value is subordinated to exchange value. But Negri's attitude at this point develops in a completely different way. Marx's emphasis on living labor is that the only form in which labor itself can exist as a living subject is no longer objectified labor, but labor that has not yet been objectified, one of the reasons why the use value cannot be fully absorbed. The potentials of labor are not available to be actualized ontologically as a whole. There is a great teleological prejudice in the ontic character of capitalism that every potential will necessarily be actualized. But there is another reason: money. What is the position of money that is designated as a universal exchange tool in this discussion? Does the money have a use value?

I will give a brief answer to these questions that go beyond the limits of this study and I will move on to the biopolitical problem. During the imperial period, money is no longer merely a universal instrument of exchange, but itself became a determinant within financial networks. Debt

---

<sup>13</sup> Karl Marx, *Capital I*, trans. Ben Fowkes, London: Penguin, pp. 41-42.

and financial networks spread the material and virtual processes of money to the textures of the social surface and make the industrial production network dependent on monetary financial networks. The development of various types of loans such as home loans, consumer loans, general loans, car loans can be explained as such. Money is the God of Empire. But this god can only be defined by a logic of control over not only past and present but also on the future. This is the giant steps of Empire that are taken to the future. This analyses will lead us to the biopolitical problem at the heart of the system.

## 2. Biopolitics and Subjectivity

In Negri's one of the important essays, "Constituent Power: A Concept of Crisis," his emphasis on living labor is very clear:

Living labor, instead, embodies constituent power and offers it general social conditions through which it can be expressed: constituent power is established politically on that social cooperation that is congenital in living labor, thus interpreting its productivity or, better, its creativity.<sup>14</sup>

The constituent power is the movement of specific multiplicities with the potential to create another formation instead of established power. While objectified and embodied labor confronts the proletariat with an alien force, living labor is tied ontologically to the existence. This is where the whole issue is concentrated. The logic of capitalist production of the imperialist era is displaced by Empire, which discovered the creative spontaneity of living labor or its capacity to renew itself in its immediateness. The energy flows that created Empire comes from the multitude, that is, from the biopolitical production of the multitude. In contrast, Empire seizes, exploits, and restrains this productivity in the biopower processes and rises on the power it exploits. In other words, Empire depends on the productivity of living labor tied to the movements of multitudes and their existence in order to be able to exist. In particular, it is in need of the cooperation produced by living labor and the wealth it produces. So, what is biopower? Where does the distinction between biopower and biopolitics lie?

---

<sup>14</sup> Antonio Negri, "Constituent Power: A Concept of Crisis", *Contemporary Marxist Theory: A Reader*, ed(s): Andrew Pendakis, Jeff Diamanti, Nicholas Brown, Josh Robinson, Imre Szeman, Bloomsbury Academic, 2012, p. 27.

### 2.1. From Disciplinary Power to Biopower

The power in Empire spread from the asylums, prisons, schools and factories, which Foucault regarded as the closure areas, to the whole social sphere. For this reason, instead of the disciplinary social space of closed spaces, Empire takes the open spaces of control society as its own model. Indeed, one of the most central theses for Negri and Hardt is based on the notion of control society, a notion first put forward by Michel Foucault and then by Gilles Deleuze. According to this thesis, we have gradually moved away from a disciplinary social system of social power and have become involved in the networks of a supervisory power practice. It is no coincidence that Negri and Hardt quoted Foucault's words, "Life has now become [...] an object of power."<sup>15</sup> For Negri and Hardt's analysis of the conceptual and material distinction between biopower and biopolitics, as well as their analysis of the structure of power over life, develop around this argument. So how does power over life work? What is the difference, for example, from other forms of power? The comparison here is based on the disciplinary power which is defined by Foucault as "take life and let it live" rather than the pastoral power. Disciplinary power offers a mechanics of power divided into closed spaces. The central element of disciplinary power is the panopticon prison, designed by Jeremy Bentham as an architectural model.<sup>16</sup> In this prison model, the wards where the prisoners remain are completely seen by the watchers in the huge tower in the middle. Thus, it is aimed that prisoners would internalize the feeling of constantly monitored and their behaviors are controlled. The aim is to sustain discipline and to provide that it is to be internalized by the prisoner.<sup>17</sup> Bentham regards this model as a model for the discipline of the social sphere as well. The power technology Foucault sees in panopticon architecture refers to something entirely new. There is no longer a power in the hands of the sovereign, but a network of power relations that is fully distributed to the space and shared with the observers.

However, this technology of power is not limited to the prison model and it should be taken as a model of operation of all closure institutions. In other words, hospitals, asylums, schools, church workshops and factories will be organized according to this logic of discipline and thus each population in each institute will be subject to disciplinary process on their own actions. This is what actually happened during the nineteenth century. The disciplining of

---

<sup>15</sup> Antonio Negri&Michael Hardt, *Empire*, 2000, p. 24.

<sup>16</sup> Jeremy Bentham, *The Panopticon Writings*, London: Verso, 1995, p. 43.

<sup>17</sup> Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, trans. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2005, p.181.

labor within the industrial factory is now intertwined with what society distinguishes between what is normal and what is abnormal, and what makes the distinction between intelligent and non-intelligent, and in general, what crime and non-crime are regulated.

Thus, a new population emerged through disciplinary processes. The processes in the disciplinary society are therefore the processes of disciplining the populations in closed spaces. However, as Negri and Hardt pointed out (in fact, Gilles Deleuze emphasized this point in his "Postscript on Control Societies"<sup>18</sup>) the analysis of the transition from a disciplinary society to control society was first articulated by Foucault. Although Foucault's terms such as oppression and repression are often used at certain levels for the analysis of discursive and non-discursive practices of power, it is Foucault who insists that power is a productive arrangement. For this reason, the power relations that have now come out of the closure institutions are completely scattered in the social sphere. This means that not only the populations within the closure institutions, but rather the social sphere and the socialization itself are inherent in power relations. But why does Empire need to exploit life as a whole and to have an immanent structure to it? Is the contrast here a kind of contrast between capital and labor? Is life itself the only element that Empire cannot fully incorporate, just as the only reality that is not capital is labor-power or rather labor? This point is highly controversial. Because there seems to be a premise that in Negri and Hardt's projects, even if the immediate is mediated, it cannot be completely captured or tamed, and that the immediateness itself can still have a wild productivity.

Empire is dependent on the labor and desire that produces life, and what makes it is nothing but this labor and desire. But it is labor and desire as an inseparable force from the existence of the proletariat, even if it is objectified and priced. So Negri and Hardt's premise, or rather, their pre-assumption, is based on the idea of an ontological inseparability. If we need to give it a name, we will call it an "ontological node" or an "inherent ontological knot." Empire wants to unravel the immanent ontological knot but it is also the condition of its existence. Therefore, it must also allow this node to self-wrap to a certain extent. In the context of capital production, life and levels of exploitation have become much more confronting. Every element within Empire is tied to production and reproduction networks:

In the biopolitical context of Empire, however, the production of capital converges ever more with the production and reproduction

---

<sup>18</sup> Gilles Deleuze, "Postscript On Control Societies", *Negotiations*, trans. M. Joughin, New York: Columbia University, 1995, pp.77-78.

of social life itself; it thus becomes ever more difficult to maintain distinctions among productive, reproductive and unproductive labor. Labor –material and immaterial, intellectual and corporeal– produces and reproduces social life, and in the process is exploited by capital.<sup>19</sup>

In order to exist, labor is forced to be dependant on the processes of exploitation, that is to say both a fragmentation and division and to lose its qualitative distinctions. It is obvious that the exploitation of labor is intense and destructive in the disciplinary processes of power. But in disciplinary processes, labor is disciplined as a whole and the distinctions between working time and leisure, productive labor and unproductive labor can be maintained. Because discipline is an overcoding process; in other words, discipline takes place in the present and as a whole, in pursuit of continuity and efficiency; however, control processes are discontinuous and instantaneous, which are organized according to a variable logic of modulation and programmed to operate not only in the present but also in the future.<sup>20</sup> This means that life, which is the real object of the biopower processes in *Empire*, is also life as a potentiality that carries the dimension of the future within it. But at this point in our discussion we must reconsider a change in the concepts of biopower and biopolitics in the analysis of Negri and Hardt to clarify these concepts.

## 2.2. Transcendence and Immanence

Negri and Hardt's analysis of the biopower processes that take life as their object in *Empire* reaches a new perspective in the second volume of the project, in *Multitude*.

Biopower stands above society, transcendent, as a sovereign authority and imposes its order. Biopolitical production, in contrast, is immanent to society and creates social relationships and forms through collaborative forms of labor.<sup>21</sup>

Negri and Hardt often use some concepts such as general intelligence and immaterial labor, which are in line with their thesis that immaterial labor is one of the dominant form of labor in post-industrial societies. All of these concepts can be understood around the conceptualization of the plane of

---

<sup>19</sup> Antonio Negri&Michael Hardt, *Empire*, 2000, p. 402.

<sup>20</sup> Gilles Deleuze, "Postscript On Control Societies," p. 181.

<sup>21</sup> Antonio Negri&Michael, *Multitude: War and Democracy in the Age of War*, New York: Penguin Press, 2004, p. 94.

immanence which we mentioned above regarding Deleuze's philosophy. This concept points to a spatial-temporal arrangement into which any transcendental and external force, usually the intrusive and detached subject of modernity, cannot penetrate, but every element within it is organized in interaction. External intervention to the plane of immanence is impossible, because just it has not an inside and centre, so it has no outside and circumference. In this respect, it is completely unfamiliar to dichotomic thinking models. Concepts such as general intelligence and immaterial labor are alien to the idea of transcendence because a transcendental perspective regards only the masses and the forms of material labor of the masses as the social entities. However, in this non-material aspect, forms of material labor also point to a dynamics that are not completely absorbable, that is, cannot be spatialized. In other words, immaterial labor is an inseparable part of the plane of immanence. Just like the concept of general intelligence, immaterial labor has no single subject which corresponds to the first or second pole of the separation between mental labor and physical labor. Immaterial labor is one of the ontological nodes of the plane of immanence. And general intelligence does not belong to anyone. It carries the impulses, fears and reflexes of thousands of years of collective production, which is historical but also geographic. In other words, it is a temporal and spatial intensification of the creativity. But general intelligence is neither a summary of our thoughts nor an authority that determines our thoughts from above. On the contrary, general intelligence is part of the resistance of the existence of the multitudes as a form of defense and speech developed against such authority.

What needs to be done now is to expose the biopolitical production of the plane of immanence in a way that it reveals the strategies of resistance. This will lead us to the patterns of subjectivity in the neoliberal order and to the analysis of the rebellion potentials of these patterns within themselves.

### **2.3. Four Modes of Subjectivity in Neoliberal Era**

*Declaration* begins by declaring that it is not a manifesto but indeed a declaration. According to Negri and Hardt, manifestos converge to the discourse of prophets who believe that they are capable of creating a people in the future. But the declaration is an expression of the multitudes that has been already moving everywhere. This distinction is the result of both a polemic on the role of the political intellectual and of a debate within Marxism, which is very familiar with the tradition of manifestos. We cannot enter into this discussion here, but let's just say that Gramsci's concept of organic intellectual has a special contact and conflict with this point, and that

the concept of the pioneering party in orthodox Marxist theory does not pay much attention to the declaration of the multitude that has already moved on the streets. Negri and Hardt state in *Declaration* that four forms of subjectivity prevail within the contemporary neoliberal order: indebted, mediatized, securized, and represented.<sup>22</sup>

Indebted is the new victim of the global financial network. In fact, this discussion goes as far as the moral guilt and debt themes that Friedrich Nietzsche analyzes as the debtor-creditor relationship.<sup>23</sup> Negri and Hardt merely address this point and engage in the analysis of the contemporary figure of indebted subjectivity. Indebtedness is a necessary consequence of contemporary financial capital, never and never the result of excessive consumption or extravagance of certain subjects. In fact, even if only the general health system is analyzed in terms of how it works, it can be understood that the social security system is based on the logic of indebtedness. Producers are subject to austerity policies imposed by IMF and the World Bank, which control the financial network of Empire, and have to undertake the debt burdens that are not the result of their own expenditure. The global financial network imposes indebtedness anywhere from credit cards to house loans, from social security systems to national monetary policies. Negri and Hardt's critical point about this subjectivity figure is that people can no longer engage in social relations without being indebted. This shows the organic connection of the biopolitical context to social relationship and social life. However, a network of discursive practices stating that socialization is possible only by being included in debt networks is at work. Indebted subjectivity is a weak form of existence that feels guilty. This figure is called by Maurizio Lazzarato as *Homo Debitor*: Indebted Human.<sup>24</sup>

The level of articulation to the financial levels in which the debt is organized and the formation of another mode of subjectivity is the media. The subjectivity that takes shape in the media axioms is actually the subjectivity that sees itself in the global power scene. There is no direct contact between the resulting representation and the represented. The media presents a form to the subject and captures the desires of the subjects. This device of capture produces a fully mediatized personality. In other words, it leads to a subjectivity that has delivered the production of reality to the media

---

<sup>22</sup> Antonio Negri & Michael Hardt, *Duyuru*, trans. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2012, pp. 18-36.

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche, *On The Genealogy of Morals*, trans. Ian Johnston, Arlington: Richer Resources Publications, 2007, p. 47.

<sup>24</sup> Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*, trans. J. D. Jordan, Amsterdam: Semiotext(e), 2012, pp. 8-32.

networks and has lost its connection with the truth from the very beginning. Within the field of meditated subjectivity, the individual produces a cynicism against the destructive and undeniable aspects of the reality in which he lives. The subject buys the truth that is produced in his name because he has completely lost his belief that he can produce the truth. S/he enters into the form and now embraces it as his own reality.

There is an Empire that constantly produces social fear for the subjectivity of indebted and mediatized. In the face of both the fear of the destabilized future from debt and the global terror alarm from the media, subjectivity begins to be shaped within security devices. It is the third mode of subjectivity securitized and is particularly related to new security policies initiated after the attack on twin towers. Developing a global discourse of terrorism in global system in the age of security is not accidental. Empire produces and reproduces war and terror on a global level. For this reason, securitized subjectivity will want to guarantee her/his life more than ever in the past. But one aspect of this is related to virtual threat areas such as cyber-security, and even biopolitics developed against the risks of physical sterilization and infectious diseases. Security is now put into the same equation with freedom.

The complement of the indebted, the mediatized and the securitized subjectivity in political practice will develop through representation. The fourth form of subjectivity is called as the represented. The represented is the one who transferred his power from the very beginning to others who speak in the name for him. This means that he has surrendered his will for the production and maintenance of the common. The story of democracy told to the represented is completely wrong. The represented is a form of subjectivity that ignores its constitutive power and potential to create a world without representation. It is the subjectivity that transfers the right to speak in the formation of the political field.

### **Conclusion**

We can think that in Empire these modes of subjectivity work as a combination; in other words, each of us, our social groups and societies are involved in the axiomatics of both debt and media, as well as security and representation. However, the critical axis lies in presenting these forms of subjectivity as the condition and possibility of socialization and social relations. At this point, it is necessary to question the forms of resistance inherent to all these forms of subjectivity and whether it is possible to



globalize these resistances. Is it possible to say that “I refuse to pay your debt” for the indebted subjectivity? To reverse the debt relations imposed on the indebted subjectivity itself, to desire and create the truth against the mediatized subjectivity, to participate in the production of truth, to defend the freedom of life by breaking the security-freedom equation of securitized subjectivity, and to resist the world of representation, one can begin by thinking current irreducible conflicts within Empire in relation to the outburst of these subjectivities. In fact, what is happening nowadays is precisely the revolts of these modes of subjectivity. In Negri and Hardt's opinion, multitudes have entered into an irreconcilable conflicts with Empire and have already begun to organize the forms of overthrowing it by reproducing themselves in new modes. From the perspective of the irreconcilable conflicts, there is no withdrawal strategy on which the transformation of subjectivity and power relations will be based, just as there is not any engagement strategy that is able to achieve this transformation; but, we can think a new strategy that can be called “a strategy of metamorphosis” in which all the codes of exploitation and persecution are decoded by the forces of liberation and all hierarchies, vertical or horizontal, are abolished by the forces of equality.

### REFERENCES

- Bentham J. (1995). *The Panopticon Writings*, London: Verso.
- Deleuze, G. (1995). "Postscript On Control Societies", *Negotiations*, trans. M. Joughin, New York: Columbia University.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1988). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, trans. Brian Massumi, London: The Athlone Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1994). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia I*, trans. Mark Seem, Helene R. Lane, London: The Athlone Press.
- Hegel, G.W.F. (1977). *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, New York: Oxford University Press.
- Hardt, M. (2002). *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıracılık*, trans. Ali Utku, İsmail Öğretir, İstanbul: Birey.
- Lazzarato, M. (1996). "Immaterial Labour," *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, ed. Paolo Virno, Michael Hardt, London: University of Minnesota Press.
- Lazzarato, M. (2012). *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*, trans. J. D. Jordan, Amsterdam: Semiotext(e).
- Marx, *Capital I* (1976). trans. Ben Fowkes, London: Penguin,
- Marx, K. (1993). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*. trans. Martin Nicolaus. London: Penguin Books and *New Left Review*.
- Mouffe, C. (2012). "Radical Politics Today", *Contemporary Marxist Theory: A Reader*, ed(s): Andrew Pendakis, Jeff Diamanti, Nicholas Brown, Josh Robinson, Imre Szeman, Bloomsbury Academic.
- Negri, A. (2006). *İmparatorluktaki Hareketler*, trans. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom.
- Negri, A. (2012). "Constituent Power: A Concept of Crisis", *Contemporary Marxist Theory: A Reader*, ed(s): Andrew Pendakis, Jeff Diamanti, Nicholas Brown, Josh Robinson, Imre Szeman, Bloomsbury Academic.
- Negri, A. & Hardt, M. (2000). *Empire*, Cambridge: Harvard University Press.
- Negri, A. & Hardt, M. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of War*, New York: Penguin Press.
- Negri, A. & Hardt, M. (2012). *Duyuru*, trans. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.
- Nietzsche, F.W. (2009). *On The Genealogy of Morals*, trans. Ian Johnston, Arlington: Richer Resources Publications.

# DEMOCRATIZATION OF EDUCATION: TONGUÇ AND FREIRE

Nuran AYTEMUR SAĞIROĞLU\*

## ABSTRACT

*This study aims to compare two educators, namely İsmail Hakkı Tonguç, the General Director of Primary Education during 1937-1946 in Turkey and Paulo Freire, a well-known Brazilian educator and philosopher, in terms of their understandings of pedagogy. A parallelism is drawn between the two scholars in terms of their emphasis on connecting school to real life with an emphasis on the unity of theory and practice; formulating an egalitarian and liberatory relationship between teachers and students through their emphasis on democratic principles; and, thinking of pedagogy as a transformative and liberatory political practice which would empower students by turning them into "active subjects" and help them develop critical consciousness. Depending upon all these similarities, it is argued that both scholars' understandings of pedagogy provide a fertile ground for those who search for democratizing both educational process and the society especially by increasing the political participation of the poor.*

**Keywords:** İsmail Hakkı Tonguç, Paulo Freire, Village Institutes, Liberatory Pedagogy.

## EĞİTİMİN DEMOKRATİKLEŞMESİ: TONGUÇ VE FREIRE

### ÖZ

*Bu çalışma, 1937-1946 yılları arasında Türkiye'de İlköğretim Genel Müdürlüğü yapmış olan İsmail Hakkı Tonguç ve Brezilyalı eğitimci ve felsefeci Paulo Freire'nin pedagoji anlayışlarını karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, çalışmada, iki eğitimci arasında okulu gerçek hayatla ilişkilendirme ve teori ve pratiğin birliği üzerine yaptıkları vurgu, öğretmenlerle öğrenciler arasında demokratik ilkeler dolayısıyla eşitlikçi ve özgürleştirici bir ilişkinin formülasyonu ve pedagojiyi öğrencileri onların "aktif özneler"e dönüşmelerine ve eleştirel bir bilinç geliştirmelerine yardımcı olacak şekilde yetkilendirecek dönüştürücü ve özgürleştirici bir siyasal pratik olarak görmeleri açısından paralellik kurulmaktadır. Söz konusu benzerliklerden yola çıkılarak, her iki eğitimcinin pedagoji anlayışının yalnızca eğitim sürecini değil, aynı zamanda bilhassa yoksulların siyasal katılımını arttırarak toplumu da demokratikleştirmeyi hedefleyenler için verimli bir zemin oluşturduğu öne sürülmektedir.*

**Anahtar Sözcükler:** İsmail Hakkı Tonguç, Paulo Freire, Köy Enstitüleri, Özgürleştirici Eğitim.

---

\* Abant İzzet Baysal Üniversitesi öğretim üyesi, aytemur\_n@ibu.edu.tr

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

2019 Güz, sayı: 28, ss. 205-220

Fall 2019, issue: 28, pp.: 205-220

Makalenin geliş tarihi: 23.09.2019

Submission Date: 23 September 2019

Makalenin kabul tarihi: 01.11.2019

Approval Date: 01 November 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

## Introduction

İsmail Hakkı Tonguç (1897-1960) was an educator who was mainly known as “the architect of the Village Institutes”, schools founded in Turkey in the 1930s to educate and train village children to become teachers for villages. Tonguç was called as “Pestalozzi of Turkish education” by Hasan Ali Yücel who was the Minister of National Education during 1938-1946 in Turkey because of his aim to educate the poorest section of the country, i.e. the peasants. Yücel called him also as an “unusual intellectual” since Tonguç, rather than being a director sitting down and signing documents in his office, travelled the whole country and visited 61 provinces, 305 districts and 9150 villages during his service as the General Director of Primary Education.<sup>1</sup>

Paulo Freire (1921-1997), on the other hand, was a well-known Brazilian educator and philosopher. He developed literacy programmes for adult education. As a result of the success and influence of his methods for adult education, the Brazilian Ministry of Education invited him to organize a national literacy programme. However, what makes him so influential even today is not only the methods he developed for adult education while working with peasants and workers in the poor regions of Brazil, but also -and even more- his educational philosophy and ideas about critical education which influenced the critical pedagogy school to a large extent.<sup>2</sup>

In this chapter, I compare these two educators and draw a parallelism between their understandings of pedagogy in terms of, first, emphasizing the connection between school and life which saves learning from memorization; second, formulating an egalitarian and liberating relationship between teachers and students; and, third, thinking of pedagogy as a transformative and liberatory political practice which would not only empower students by turning them into active subjects and helping them develop critical consciousness, but also supporting them to engage in transformative social action. Accordingly, in the first section of this chapter, I discuss Tonguç’s and Freire’s emphasis on the connection between school and life mainly with reference to the unity of intellectual and practical activities (or, in Freire’s words, *reflection* and *action*). The second section deals with both scholars’ understandings of the relationship between teachers and students. In the third section, I focus on how pedagogy turns into a transformative and liberatory political practice in Tonguç’s and Freire’s

<sup>1</sup> Dursun Kut, *Demetli Yıllar: Tonguç’la, Yücel’le*, Güldikeni, Ankara 2003, p. 25.

<sup>2</sup> Michael W. Apple, Luis Armando Gandin, and Alvaro Moreira Hypolito, “Paulo Freire”, in *Fifty Modern Thinkers on Education: From Piaget to the Present*, eds.: Joy A. Palmer, David E. Cooper, and Liora Bresler, Routledge, London & New York 2001, p.128.

approaches. Depending upon all these similarities, in the conclusion part, it is argued that both scholars' understandings of pedagogy provide a fertile ground for those who search for alternative ways of democratizing both educational process and the society especially by increasing the political participation of the poor.

### Connecting School to Life

The first similarity between Tonguç's and Freire's understandings of pedagogy is their emphasis on the need to connect school to life. This can be observed through their emphasis on the unity of intellectual and practical activities, which results in grounding knowledge in everyday life and thus saving learning from memorization. In the case of Tonguç, this was embodied in the adoption of the principles of "education within work" and "learning by doing" in the Village Institutes, where the students had an opportunity to put into practice what they learned<sup>3</sup>. Believing in the need to connect education - and the school- to the nature and to the practical aspects or problems of life,<sup>4</sup> Tonguç was opposed to the reduction of education merely to teaching literacy and transmitting knowledge to the students within boundaries of classrooms.<sup>5</sup> Believing in the necessity of multidimensional development of the human being and adopting an understanding of pedagogy which does not give any priority to intellectual activities over practical ones, he also criticized the separation between academic and vocational/technical education.<sup>6</sup> Therefore, the curriculum of the Village Institutes, designed in accordance with Tonguç's understanding of pedagogy, included both agricultural and technical courses and intellectually stimulating courses which would simultaneously develop cognitive and manual skills to improve and transform not only the students' living conditions, but also that of the peasants. To improve the living conditions in the villages and to bring welfare and happiness to peasants necessitated new kind of school and education, *School of Life and Work*, which would not be limited to the classroom.<sup>7</sup> Thus, the principle of "education within work" and the method of "learning by

---

<sup>3</sup> İsmail Hakkı Tonguç, *Mektuplarla Köy Enstitüsü Yılları (1936-1946)*, Güldikeni, Ankara 1999, p.93.

<sup>4</sup> *ibid.*, p.93.

<sup>5</sup> İsmail Hakkı Tonguç, *Kendi Yazılarıyla Tonguç: Tonguç'a Kitap*, Ekin Basımevi, İstanbul 1961, p.105.

<sup>6</sup> İsmail Hakkı Tonguç, *Köyde Eğitim*, Devlet Basımevi, İstanbul 1938, p.90.

<sup>7</sup> İsmail Hakkı Tonguç, *Mektuplarla Köy Enstitüsü Yılları (1936-1946)*, p.124.

doing” were adopted, extending learning into the fields of production and work.<sup>8</sup>

Similarly, with an emphasis on the need to connect education to the real life or conditions of the people, Freire’s conception of education extended well beyond the classroom walls. As Antonia Darder states, “*pedagogy of the oppressed* was not pedagogy solely for the classroom, but rather a living pedagogy that has to be infused into all aspects of our lives, including our personal politics”.<sup>9</sup> (This should not be interpreted as an undervaluation of the classroom activity which, for Freire, was important both for reproduction and transformation.) Education, for Freire, had been always a political issue not only in terms of its role in the reproduction of the existing social order but also in truly understanding and transforming the world. Therefore, it should be connected “to the larger realities in which people live, and to struggles to alter those realities”.<sup>10</sup> It is at this very point that, in line with his objective of building a pedagogical process “grounded in the cultural and social realities of teachers and students,” Freire combines his educational methods with the concept of *praxis*, which emphasizes “the unity of action and reflection.” That is to say, connecting learning -and language- to life processes, Freire aims at removing the separation between reflection and action -a separation rooted in the historical development of class division and division of labor and contributed to the alienation of human beings.<sup>11</sup> It is only through *praxis* that the separation between reflection and action will be ended and individuals both become conscious of the reality in which they live and engage in action to transform it. Freire called this process *conscientization*, which means “the interface of critical reflection and action as ... interconnected moments in the process of individual and collective emancipation”.<sup>12</sup> Here, it should also be emphasized that Freire’s conception of education as “the practice of freedom” neither has an understanding of human beings as “abstract, isolated, independent, and unattached to the world” nor that of the world as a “reality apart from men.” On the contrary, human beings are considered in their relations with the world, in which “consciousness and world are simultaneous,” meaning that “consciousness

---

<sup>8</sup> This led some people to criticize the Village Institutes both for training artisans rather than teachers and also for “overworking” students and “exploiting” their labor. For example, see Kemal Tahir, *Bozkırdaki Çekirdek*, Tekin, İstanbul 1991.

<sup>9</sup> Antonia Darder, *Freire and Education*, Routledge, New York & London 2015, p.5.

<sup>10</sup> Apple, et al., *ibid.*, p.130-131.

<sup>11</sup> Joel Spring, *Özgür Eğitim*, Ayrıntı, İstanbul 1991, p.51.

<sup>12</sup> Henry A. Giroux, *Theory and Resistance in Education*, Bergin and Garvey, New York & London 1983, p.227.

neither precedes the world nor follows it.”<sup>13</sup> In short, in Freire’s understanding of emancipatory education learning, through which action, knowledge and consciousness develop together, becomes a “source of emancipation and a tool for social change.”<sup>14</sup>

As it is seen from the above arguments, for both scholars, learning and knowledge cannot be separated from everyday life and practical activities. This does not only result in grounding knowledge in everyday life by connecting learning and education to broader social and political problems but also helps remove the hierarchy between the unity of intellectual and practical activities and make knowledge accessible to everyone without falling into the trap of neither theoretical elitism nor anti-intellectualism. Both educators warn us against the disadvantages of both positions. Believing that human being’s activity is theory and practice (*reflection* and *action*), Freire states that it cannot be reduced to either verbalism which means “sacrifice of action,” or activism,” meaning “sacrifice of reflection.”<sup>15</sup> Similar to Freire, Tonguç criticizes theoretical elitism and anti-intellectualism, and in order to avoid both, intellectually stimulating courses and agricultural and technical courses were given equal weight in the curriculum of the Village Institutes<sup>16</sup>. All these led Tonguç and Freire to approach the relationship between teachers and students, or educators and learners in a different way.

### **The Relationship Between Teachers and Students**

Developing a new conception of education, especially one aspiring to promote the empowering and liberatory potential of education, requires a different understanding of the relationship between teachers and students. Being aware of this, both Tonguç and Freire emphasized this issue in their writings. In order to understand their approach to this question, it is necessary to begin with their criticisms of the teacher-student relationship in mainstream schools.

Tonguç’s approach to the teacher-students relationship can be explained by taking into consideration his criticisms towards mainstream schools, which he called *old schools*. The old school, according to him, was

---

<sup>13</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.69.

<sup>14</sup> Spring, *ibid.*, p.60.

<sup>15</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.75.

<sup>16</sup> Pakize Türkoğlu, “Öğretim Programları Yönünden Köy Enstitüleri”, *Eğitim Mücadelesi Köy Enstitüleri Özel Sayısı*, no. 6 (1980): 50-60, p.51.

characterized by a strict hierarchical relationship between teachers and students. In this school, only teachers had the right to speak while students were silenced and just expected to obey the orders of teachers without any questioning.<sup>17</sup> Moreover, since education was reduced merely to teaching how to read and write rather than connecting it to nature and life, students of the old school became “disinterested” in the social reality.<sup>18</sup> *The School of Life and Work*, which was based on Tonguç’s understanding of pedagogy, on the other hand, would be extended beyond classrooms, connecting school to life.<sup>19</sup> This new conception of school necessitated a different approach to the teacher-student relationship. In order to understand how Tonguç approached to the relationship between teachers and students, we can focus on the Village Institutes where this relationship was based on *work* and *obligation*.<sup>20</sup> Thanks to Tonguç’s understanding of pedagogy put into practice in the Village Institutes, the students were given the authority and the responsibility in the structure and operation of the Village Institutes and participated in administration -the right to participate in administration was one of the fundamental principles of the curriculum<sup>21</sup>- through the implementation of the principles like *education within work*, *equality*, *self-government*, and *self-expression* and the method of *learning by doing*. This, for Tonguç, was the only way of eliminating an administration based upon “terrorizing” authority which turned all its members into “unconscious” and “careless” puppets.<sup>22</sup> Students’ participation in administration also helped students express themselves more freely and develop self-confidence. In addition to that, Tonguç’s opposition to, and his ambitious efforts to prevent, any kind of oppression, physical or psychological violence especially towards students in the Village Institutes should be mentioned.<sup>23</sup> Moreover, by learning by doing and working, by being encouraged to question what they studied, by relating the subjects to each other,<sup>24</sup> the students ceased to be passive listeners who mechanically memorized the content being presented.

---

<sup>17</sup> Tonguç, *Kendi Yazılarıyla Tonguç: Tonguç’a Kitap*, p.113.

<sup>18</sup> *ibid.*, pp. 112-113.

<sup>19</sup> *ibid.*, p.119.

<sup>20</sup> Akçay, “Köy Enstitüleri’nde Öğretmen-Öğrenci İlişkileri Üzerine,” *Eğitim Mücadelesi Köy Enstitüleri Özel Sayısı*, no. 6 (1980): 25-29, p.75.

<sup>21</sup> Türkoğlu, *ibid.*, p.58.

<sup>22</sup> Tonguç, *Mektuplarla Köy Enstitüsü Yılları (1936-1946)*, p.42.

<sup>23</sup> See Tonguç, *Mektuplarla Köy Enstitüsü Yılları (1936-1946)*, pp.66, 77-78.

<sup>24</sup> Akçay, *ibid.*, p.74.



All these contributed to the creation of an egalitarian, democratic relationship between teachers and students.<sup>25</sup>

In order to understand Freire's approach to the relationship between teachers and students, it is necessary to mention the separation he made between banking education and problem-posing education. The banking education, for him, carries in itself many characteristics of an oppressive society -the attitudes and practices it involves "mirror oppressive society"<sup>26</sup> -causing repression and alienation.<sup>27</sup> Here, the teacher who "thinks," "knows," "teaches," "talks," "disciplines," "chooses" and "acts" is the "Subject of the learning process," while the students who are "taught," are "thought about," are "disciplined," "listen," "comply," and "adopt" are reduced into "mere objects."<sup>28</sup> In Freire's words, in this model, "education ... becomes an act of depositing, in which the students are the depositories and the teacher is the depositor."<sup>29</sup> The students are turned into "containers" receiving, mechanically memorizing, and repeating the "narrated" content<sup>30</sup> -a content with a little connection to their life experiences.<sup>31</sup> That is to say, there is a "gap"<sup>32</sup> between the "existential experience of the students" and the content of the educational program which is "detached from reality" and becomes "lifeless" and "petrified"<sup>33</sup>. However, Freire did not criticize the banking approach only for its educational content, but also for its effect on the learner's personhood. That is to say, when education is considered as a "humanizing" process contributing to "self-realization", it is the opposite that the banking education does.<sup>34</sup> It does so through its "dehumanizing" effect, i.e. through the "lack of creativity, transformation, and knowledge."<sup>35</sup> The banking education prevents learners from engaging in and controlling the

---

<sup>25</sup> It is in this sense, among others, that the Village Institutes can be viewed as a "rudimentary form of liberatory education" (Nuran Aytemur-Sağiroğlu, "A Search for an Alternative Curriculum and Pedagogy: The Case of the Village Institutes," in *Liminal Spaces and Call for Praxis(ing)*, eds.: Miryam Espinosa-Dulanto, David L. Humpal, Leilya Pitre & Jolanta S. Santana, Information Age Publishing, Charlotte, N. C 2013a, 61-72, p.62.)

<sup>26</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.59.

<sup>27</sup> Spring, *ibid.*, p.52.

<sup>28</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.59.

<sup>29</sup> *ibid.*, p.58.

<sup>30</sup> *ibid.*, p.58.

<sup>31</sup> Spring, *ibid.*, p.52.

<sup>32</sup> Jones Irwin, *Paulo Freire's Philosophy of Education: Origins, Developments, Impacts and Legacies*, Continuum, London & New York 2012, p.48.

<sup>33</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.57.

<sup>34</sup> Irwin, *ibid.*, p.49.

<sup>35</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.58.

process of inquiry, without which humanization is impossible.<sup>36</sup> It also objectifies learners by alienating them “from their own decision-making”<sup>37</sup>, silencing them and depriving them of the tools needed to “think and act reflectively”.<sup>38</sup> To quote from Freire, “Verbalistic lessons, reading requirements, the methods for evaluating ‘knowledge,’ the distance between the teacher and the taught, the criteria for promotion: everything in this ready-to-wear approach serves to obviate thinking”.<sup>39</sup> Thus, the banking system “miseducates”.<sup>40</sup> Rather than contributing to self-realization by questioning the world, it serves for “domination” and “adaptation”<sup>41</sup> - adaptation to “the world of oppression”<sup>42</sup>.

The solution, for Freire, laid in the transformation of the structure of oppression to prepare the conditions for the oppressed to become beings for themselves -to “be more fully human.”<sup>43</sup> Here, problem-posing education plays an important role with its objective of providing the learners or the oppressed with the very tools to get rid of *culture of silence* and to take control over the social forces affecting their lives so as to gain self-awareness and self-realization.<sup>44</sup> That is to say, problem-posing education views human beings’ struggle for their emancipation as fundamental; and, to realize this, it does not only “enable teachers and students to become Subjects of the educational process by overcoming authoritarianism and an alienating individualism,” but also enable them “to overcome their false perception of reality,” making the world “the object of that transforming action” by human beings, which leads to the latter’s “humanization.”<sup>45</sup> To do this requires an understanding of “education and knowledge as processes of enquiry.”<sup>46</sup> Here, teachers and students become “critical co-investigators” who cooperate in their efforts to “engage in critical thinking and the quest for mutual humanization,”<sup>47</sup> leading to the replacement of the terms “teacher” and “student” respectively with “coordinator” and “participant.” The classrooms where knowledge is transmitted become “culture circles” where coordinators and participants investigate knowledge together through

---

<sup>36</sup> *ibid.*, p.58.

<sup>37</sup> *ibid.*, p.73.

<sup>38</sup> Giroux, *ibid.*, p.226.

<sup>39</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.63.

<sup>40</sup> Irwin, *ibid.*, p.55.

<sup>41</sup> *ibid.*, p. 55.

<sup>42</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.65.

<sup>43</sup> *ibid.*, p.61.

<sup>44</sup> Spring, *ibid.*, pp.54-55.

<sup>45</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.58.

<sup>46</sup> *ibid.*, p.74.

<sup>47</sup> *ibid.*, p.62.

“dialogue”- “authentic dialogue”<sup>48</sup> between teachers and students. Dialogue, for Freire, is an “existential necessity,”<sup>49</sup> through which both teachers and students (or coordinators and participants) are humanized<sup>50</sup>. He defined dialogue as an “encounter in which the united reflection and action of the dialoguers are addressed to the world which is to be transformed and humanized.”<sup>51</sup> “True” dialogue requires *critical thinking* which views reality as a “process”, as a permanent “transformation”, and so is inseparable from action.<sup>52</sup> Therefore, it cannot be reduced to a “simple exchange of ideas” or one’s “imposition” of her/his own truth.<sup>53</sup> It is neither a situation where some people “name on behalf of others” nor a “crafty instrument for the domination of one ... by another.”<sup>54</sup> Freire states that, as educators, “it is not our role to speak to the people about our own view of the world, nor to attempt to impose that view on them, but rather to dialogue with the people about their view<sup>55</sup> and ours.”<sup>56</sup> Thus, education, rather than being a “teacher-centred” process where the teacher is the only “narrator of the educational story”<sup>57</sup> authorized to talk about reality as if it was “motionless, static, compartmentalised and predictable,”<sup>58</sup> becomes a process in which all – both teachers and students as “unfinished” or “uncompleted” beings<sup>59</sup>-simultaneously teach and learn through dialogue, leading to the emergence of a relationship of *partnership* based on “love,” “humility,” “trust,” and “solidarity” between educators and learners.<sup>60</sup>

To sum up, criticizing the teacher-student relationship in traditional schools and believing in the need for an alternative formulation, both Tonguç and Freire developed a different understanding of relationship between

---

<sup>48</sup> Paulo Freire, *The Politics of Education: Culture, Power, and Liberation*, Bergin and Garvey, New York & London 1985, p.49.

<sup>49</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.77.

<sup>50</sup> Peter Roberts, “Knowledge, Dialogue, and Humanization: Exploring Freire’s Philosophy” in *Critical Theory and the Human Condition*, eds.: Michael Peters, Colin Lankshear and Mark Olssen, Peter Lang, New York 2003, 169-183, p.176.

<sup>51</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.77.

<sup>52</sup> *ibid.*, pp.80-81.

<sup>53</sup> *ibid.*, p.77.

<sup>54</sup> *ibid.*, p.85.

<sup>55</sup> According to Freire, the success of any educational program depends on its “respect” for people’s view of the world since many educational plans fail because of having being designed according to their authors’ “own personal view of reality,” overlooking “the concrete, existential, present situation of real men.” (Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, pp.82-85.)

<sup>56</sup> *ibid.*, p.85.

<sup>57</sup> Irwin, *ibid.*, p.48.

<sup>58</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.57.

<sup>59</sup> *ibid.*, p.27.

<sup>60</sup> *ibid.*, pp.77-80.

teachers and students. Paying attention to the negative outcomes of the teacher-centred approach, they proposed a new kind of relationship between educators and learners, viewing them co-ordinators or partners who have much to learn from each other and share responsibilities in the learning process.<sup>61</sup>

### **Pedagogy as a Transformative and Liberatory Political Practice**

Both Tonguç and Freire believed in the empowering and transformative potential of education. They were also well aware of the role education play in the reproduction of relations of oppression and domination. In the case of Tonguç, this can be seen especially in his criticism to the old school. According to Engin Tonguç, the son of İsmail Hakkı Tonguç, Tonguç was aware of the close relationship between education and politics, or education and the oppressive social order, believing that the old school, both in Turkey and Europe, had been founded to train persons in accordance with the needs of societies based on an exploitative and oppressive order. The school of life and work, on the other hand, would be that of the societies characterized by social justice rather than exploitation.<sup>62</sup> According to Engin Tonguç, rather than being an educator pursuing a “childish” ideal that education per se would solve any problem in the society, Tonguç was aware of the fact that education was only one of the conditions for social development, and thus, incapable of establishing a new society characterized by social justice.<sup>63</sup>

Tonguç did not limit education merely to teach how to read and write. On the contrary, being aware of the empowering and transformative potential of education, he aimed at raising interest in the social, economic, and political problems of the country and try to find solutions to them.<sup>64</sup> Education, for him, would help students develop a critical approach to the realities of the country. More specifically, being a person from a rural family

---

<sup>61</sup> However, this should not be interpreted as denying the role of teacher as one conducting that process since, for Freire, “there is no education without the teaching, systematic or no, of a certain content” (Freire, *Pedagogy of Hope: Relieving Pedagogy of the Oppressed*, Continuum, London & New York 2004, p.94). Nor it means the denial of the role of authority in the educational process. The principle of authority was adopted as an instrument of performing work in the Village Institutes which were based on Tonguç’s understanding of pedagogy (Şevket Gedikoğlu, *Evreleri, Getirdikleri ve Yankılarıyla Köy Enstitüleri*, İş Matbaacılık ve Ticaret, Ankara 1971).

<sup>62</sup> Engin Tonguç, *Devrim Açısından Köy Enstitüleri ve Tonguç*, Ant Yayınları, İstanbul 1970, p.197.

<sup>63</sup> *ibid.*, pp.187, 201-202.

<sup>64</sup> Tonguç, *Kendi Yazılarıyla Tonguç: Tonguç’a Kitap*, p.62.

and well aware of the exploitative relations or mechanism in the rural area,<sup>65</sup> Tonguç attributed education the role of helping peasants understand the village reality<sup>66</sup>. Therefore, the major task to solve the problems of the country was “to educate peasants at all costs” and “to enliven the village”.<sup>67</sup> This was necessary not only for modernizing the villages, but also for ending their exploitation.<sup>68</sup> It was, for Tonguç, also the condition for establishing “people’s government”<sup>69</sup> by increasing the political participation of the people -especially the peasants.<sup>70</sup> The same point is emphasized also by Engin Tonguç who argues that Tonguç’s political objective was to create a society in which exploitation ended and the exploited classes gained consciousness and had their rights and participated in administration.<sup>71</sup> According to him, what Tonguç meant by “enlivening the village” was not to save the peasants from poverty, but provide them with opportunity to gain class consciousness and remove exploitative mechanism to end their exploitation.<sup>72</sup> That is to say, the villages would be “enlivened from inside” consciously.<sup>73</sup> Here, the teachers appeared as intellectuals who were expected to play a crucial role in this process, being together with the people rather than “dominating” them.<sup>74</sup>

Similar to Tonguç, education, for Freire, was more than teaching literacy. It had always been a “political”<sup>75</sup> question<sup>76</sup>, either contributing to the reproduction of relations of oppression and exclusion or preparing the conditions for transforming the world<sup>77</sup>. Therefore, having been aware of the role traditional education played in the reproduction of the societies of oppression and exclusion, Freire developed a new conception of education

<sup>65</sup> Taner Timur, *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge, Ankara 2001, pp.209-210.

<sup>66</sup> Tonguç, *Kendi Yazılarıyla Tonguç: Tonguç’a Kitap*, p.105.

<sup>67</sup> *ibid.*, pp.69, 105.

<sup>68</sup> *ibid.*, pp.102.

<sup>69</sup> Tonguç, *İ. Hakkı Tonguç: Kitaplaşmamış Yazıları I*, Köy Enstitüleri ve Çağdaş Eğitim Vakfı, Ankara 2001, p.211.

<sup>70</sup> Tonguç, *Kendi Yazılarıyla Tonguç: Tonguç’a Kitap*, p.88.

<sup>71</sup> Engin Tonguç, *ibid.*, pp.183-184.

<sup>72</sup> *ibid.*, p.195.

<sup>73</sup> Tonguç, *Kendi Yazılarıyla Tonguç: Tonguç’a Kitap*, p.102.

<sup>74</sup> Aytemur-Sağiroğlu, “Özgürleştirici Eğitim Arayışları: Köy Enstitüleri ve Eleştirel Pedagoji Okulu,” *Amme İdaresi Dergisi* 46, no.1 (2013b), p.92.

<sup>75</sup> Freire views politics and education as “distinct” but “indissociable.” It is mainly in this sense that he has been criticized. Irwin argues against such accounts stating that Freire thought of education as a “process” to be understood both “in its own right” and also “in its connections to politics.” For more detail, see Irwin, *ibid.*, p. 46.

<sup>76</sup> Myles Horton and Paulo Freire, *We Make the Road by Walking: Conversations on Education and Social Change*, eds.: Brenda Bell, John Gaventa, and John Peters, Temple University Press, Philadelphia 1990, p.145.

<sup>77</sup> Apple, et al., *ibid.*, p.129.

which sided with the excluded and the oppressed<sup>78</sup> and highlighted the transformative and emancipatory potential of education to “humanize” the world, which is “the objective of social life”<sup>79</sup>. According to Freire, humanization, which is human beings’ “ontological vocation” could not be achieved in the *culture of silence*, where human beings with a “false perception of reality” are “objectified,” “alienated,” and become “beings for others,” i.e. “dehumanized.”<sup>80</sup> That is to say, it is not possible to humanize the world unless human beings become aware of the forces (or their own life processes) which determine their consciousness since they become the objects of economic and social planning in the *culture of silence*, unaware of their life activities, and do nothing to transform their world.<sup>81</sup> Humanization can be achieved only through “unveiling” -a “critical understanding”- of reality and “critical intervention” in it.<sup>82</sup> Only then human beings can transform “the structure of oppression” and become “beings for themselves.”

83

This brings us to Freire’s conception of *problem-posing education* as a “humanist and liberating praxis.” Education is not expected to help human beings only become aware of their reality (or understand the world) but also transform it through praxis, which will end the separation between reflection and action connecting learning -and language- to life processes. For problem-posing education, it is fundamental that human beings who are subjected to domination must be empowered and engage themselves in the struggle for their emancipation. To do this, it “enables teachers and students to become Subjects of the educational process.”<sup>84</sup> This also means attributing teachers the role of “critical cultural workers” whose “transformative” work -in addition to “reflexive” one- goes beyond the classroom.<sup>85</sup> That is to say, since educators’ role requires their “involvement in and dedication to overcoming social injustice” rather than merely teaching mathematics, geography,

---

<sup>78</sup> *ibid.*, p.130.

<sup>79</sup> For Freire, the objective of social life is to “humanize” the world -a process through which human beings not only reflect about and become aware of the social forces affecting them, but also become capable of transforming the world. According to him, being a human means being an actor who makes choices and determines one’s own fate, while to be free means having self-knowledge and being aware of the social world which determine one’s consciousness (Spring, *ibid.*, p.47).

<sup>80</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.61.

<sup>81</sup> Spring, *ibid.*, pp.48-58.

<sup>82</sup> Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, p.68.

<sup>83</sup> *ibid.*, p.61.

<sup>84</sup> *ibid.*, p.74.

<sup>85</sup> Apple, et al., *ibid.*, p.130.

history, etc, they are more than “teaching specialists.”<sup>86</sup> The teachers need “to transcend their merely instructive task and to assume the ethical posture of a mentor who truly believes in the total autonomy, freedom, and development of those he or she mentors,” enabling the latter -the students- “become the owners of their own history.”<sup>87</sup>

To sum up, being aware of the close relationship between pedagogy and politics and the transformative and liberatory potential of education, both Tonguç and Freire developed an educational project which is closely tied to their objective of the “empowerment of dispossessed populations”<sup>88</sup>. That is to say, rather than limiting the role of education to teach how to read and write, they aimed to stimulate and promote its empowering and transformative potential which would contribute, at the end, to the increase in the political participation of the poor and the democratization of the society as a whole. Here, both educators view teachers as intellectuals whose emancipatory and transformative work goes beyond teaching literacy in the classroom.

### Conclusion

This study pointed out the similarities between Tonguç and Freire in terms of their understandings of pedagogy. Both educators underlined the need to connect school to life especially through their emphasis on the unity of intellectual and practical activities, or reflection and action, thanks to which, being grounded in everyday life, learning was not only connected to life processes but also saved from mechanical memorization. This, in the case of Tonguç, was materialized in the principle of education within work and the method of learning by doing, while it was embodied in the concept of praxis in Freire’s works. Moreover, criticizing the traditional teacher-students relationship in mainstream schools, both scholars argued for an alternative/democratic relationship between teachers and students, considering them as equal partners in learning process. Lastly, pedagogy appeared to be a transformative and liberatory political practice in Tonguç’s and Freire’s approaches. Being sensitive to the misery and suffering of the oppressed, especially the peasants, both scholars aimed to empower students

---

<sup>86</sup> Freire, *Teachers as Cultural Workers: Letters to Those Who Dare Teach*, Westview, Boulder 2005, pp.103-104.

<sup>87</sup> Freire, “A Response”, in *Mentoring the Mentor: A Critical Dialogue with Paulo Freire*, eds.: Paulo Freire, James W. Fraser, Donaldo Macedo, Tanya McKinnon and William T. Stokes, Peter Lang, New York 1997, p.324.

<sup>88</sup> Darder, *ibid.*, p.9.

-and peasants or the oppressed- through education, helping them develop a critical approach to social reality, turning them into active subjects and encouraging them to engage in transformative social action. More than that, they attributed education an important role in promoting political participation of the poor or the oppressed – but being aware of the fact that developing new educational methods would not be sufficient in itself to transform the relations of oppression.

All these similarities display that both Tonguç and Freire, criticizing the traditional pedagogical approaches and mainstream schools, proposed alternative ones which aimed at stimulating the emancipatory and transformative power of education and turning it into an empowering and liberatory political practice by connecting education and the school to life through alternative methods of learning and formulating a democratic - rather than hierarchical- relationship between educators and learners. Therefore, their understandings of pedagogy provide a fertile ground for those who search for democratization of both educational process and the society especially by increasing the political participation of the poor.



## REFERENCES

- Akçay, K. (1980). Köy Enstitüleri'nde Öğretmen-Öğrenci İlişkileri Üzerine. *Eğitim Mücadelesi Köy Enstitüleri Özel Sayısı*, 6, 72-76.
- Apple, M. W., Gandin, L. A. & Hypolito, A. M. (2001). Paulo Freire. Joy A. Palmer, David E. Cooper & Liora Bresler (Eds.), *Fifty Modern Thinkers on Education: From Piaget to the Present* (128-133). London & New York: Routledge.
- Aytemur-Sağiroğlu, N. (2013a). A Search for an Alternative Curriculum and Pedagogy: The Case of the Village Institutes. Miryam Espinosa-Dulanto, David L. Humpal, Leilya Pitre & Jolanta S. Santana (Eds.), *Liminal Spaces and Call for Praxis(ing)* (61-72), Charlotte, N. C.: Information Age Publishing.
- Aytemur-Sağiroğlu, N. (2013b). Özgürleştirici Eğitim Arayışları: Köy Enstitüleri ve Eleştirel Pedagoji Okulu. *Amme İdaresi Dergisi*, 46(1), 81-98.
- Darder, A. (2015). *Freire and Education*. New York & London: Routledge.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder and Herder.
- Freire, P. (1985). *The Politics of Education: Culture, Power, and Liberation*. New York & London: Bergin and Garvey.
- Freire, P. (1997). A Response. Paulo Freire, Donaldo Macedo, Tanya McKinnon & William T. Stokes (Eds.). *Mentoring the Mentor: A Critical Dialogue with Paulo Freire*. New York: Peter Lang.
- Freire, P. (2004). *Pedagogy of Hope: Reliving Pedagogy of the Oppressed*. London & New York: Continuum.
- Freire, P. (2005). *Teachers as Cultural Workers: Letters to Those Who Dare Teach*. Boulder: Westview.
- Gedikoğlu, Ş. (1971). *Evreleri, Getirdikleri ve Yankılarıyla Köy Enstitüleri*. Ankara: İş Matbaacılık ve Ticaret.
- Giroux, H. (1983). *Theory and Resistance in Education: A Pedagogy for the Opposition*. New York & London: Bergin and Garvey.
- Horton, M. and Freire, P. (1990). *We Make The Road by Walking: Conversations on Education and Social Change*. Brenda Bell, John Gaventa, and John Peters.(Eds.). Philadelphia, [Pa.]: Temple University Press.

- Irwin, J. (2012). *Paulo Freire's Philosophy of Education: Origins, Developments, Impacts and Legacies*. London & New York: Continuum.
- Kut, D. (2003). *Demet'li Yıllar: Tonguç'la, Yücel'le*. Ankara: Güldikeni Yayınevi.
- Öztürk, İ. (1980). Köy Enstitülerinin İşleyiş Özellikleri. *Eğitim Mücadelesi Köy Enstitüleri Özel Sayısı*, 6, 87-90.
- Roberts, P. (2003). Knowledge, Dialogue, and Humanization: Exploring Freire's Philosophy. Michael Peters, Colin Lankshear & Mark Olssen (Eds.), *Critical Theory and the Human Condition* (169-183). New York: Peter Lang.
- Spring, J. (1991). *Özgür Eğitim*. İstanbul: Ayrıntı.
- Tahir, K. (1991). *Bozkırdaki Çekirdek*. İstanbul: Tekin.
- Timur, T. (2001). *Türk Devrimi ve Sonrası*. Ankara: İmge.
- Tonguç, E. (1970). *Devrim Açısından Köy Enstitüleri ve Tonguç*. İstanbul: Ant.
- Tonguç, İ. H. (1938). *Köyde Eğitim*. İstanbul: Devlet.
- Tonguç, İ. H. (1961). *Kendi Yazılarıyla Tonguç: Tonguç'a Kitap*. İstanbul: Ekin.
- Tonguç, İ. H. (1999). *Mektuplarla Köy Enstitüsü Yılları (1936-1946)*. Ankara: Güldikeni.
- Tonguç, İ. H. (2001). *İ. Hakkı Tonguç: Kitaplaşmamış Yazıları I*. Ankara: Köy Enstitüleri ve Çağdaş Eğitim Vakfı.
- Türkoğlu, P. (1980). Öğretim Programları Yönünden Köy Enstitüleri. *Eğitim Mücadelesi Köy Enstitüleri Özel Sayısı*, 6, 50-60.

# EROS VE POLİS: BİR POLİTİKA FELSEFESİ METNİ OLARAK PLATON'UN ŞÖLENİ

Mete Ulaş AKSOY\*

## ÖZ

Platon'un Şölen'i Agathon adlı tragedya yazarının evinde Sokrates başta olmak üzere bir grup Atina'lının aşk ve güzellik üzerine yaptıkları bir sohbeti konu alır. Aşk ve güzellik teması etrafında dönen Şölen'in bir politika felsefesi metni olarak okunabileceği tezini temel alan makale, bu eserin tematik ve dramatik öğelerinin politik anlam ve çıkarımlarını inceler. Politika felsefesinin perspektifinden bakıldığında, Şölen'in politik boyutunun üç katmandan oluştuğu görülmektedir: aktüel, tematik ve teolojik. Makalenin giriş bölümünde, Şölen'in politik boyutuna dair genel bir giriş yapıldıktan sonra, aktüel boyut üzerinde durulur. İkinci bölümde, Şölen'in tematik boyutunun felsefe/polis gerginliği olduğu dile getirilir. Üçüncü bölümde, Sempozyum'un Atina polisi'nin teolojisine nasıl bir alternatif getirdiği üzerinde durulmak suretiyle, politik-teoloji meselesi ele alınır.

**Anahtar Kelimeler:** Eros, Platon, Polis, Politika Felsefesi, Sokrates, Şölen.

## EROS AND POLIS: PLATO'S SYMPOSIUM AS A TEXT OF POLITICAL PHILOSOPHY

### ABSTRACT

Plato's Symposium is a book which narrates a banquet in Agathon's house during which Socrates and a group of Athenian talks about love and beauty. The article, which aims at reading Symposium as a philosophical text having political connotations, analyses the thematic and dramatic elements of Symposium to elucidate these connotations. The article claims that looked from the perspective of political philosophy, Symposium has three political dimensions: practical, thematic and theological. In the first part, the article dwells on how Symposium uses the Athenian political affairs as its background. In the second part, the thematic dimension of Symposium is addressed by focusing on the tension between philosophy and polis as a central point of Platonic political philosophy. In the last part, the politico-theological dimension is taken into consideration by noticing the challenge Symposium poses to the existing theology of Athenian polis.

**Keywords:** Eros, Plato, Polis, Political Philosophy, Socrates, Symposium.

---

\* Dr.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)  
2019 Güz, sayı: 28, ss. 221-242 Fall 2019, issue: 28, pp.: 221-242  
Makalenin geliş tarihi: 02.08.2019 Submission Date: 2 August 2019  
Makalenin kabul tarihi: 01.11.2019 Approval Date: 1 November 2019  
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> ISSN 2618-5784

## Giriş

*Şölen*'in politik bir eser olduğu iddiası, Platon'un *Devlet*, *Yasalar* ve *Devlet Adamı* gibi politik eserleri göz önüne alındığında, ilk bakışta şüphe uyandırabilir. Çünkü *Şölen*'in dramatik ve tematik öğeleri, bu eserin politik bir niteliğe sahip olmadığı izlenimini verebilmektedir. Üstelik tragedya yazarı asil bir yurttaşın evinde bir araya gelmiş bir grup Atinalı seçkinin, şarap eşliğinde aşk hakkında yaptıkları yorumları politikayla ilişkilendirmek zorlama olarak görülebilir. *Şölen*'in politik anlamını fark etmek için yapılması gereken belki de ilk şey, *Şölen*'nin yüzeyindeki anlam katmanının altına inmeye çalışmak ve metni derinlemesine bir okumaya tabii tutmak olacaktır. Böyle bir çabanın başarısı için klasik dönem yazım teknikleri ile modern yazım teknikleri arasındaki farkı hesaba katmak faydalı olacaktır. Klasik dönem filozofları, ifade etmek istedikleri esoterik (gizli) anlam katmanını genellikle metnin açık (yüzeydeki) anlamı altında saklamayı tercih etmişlerdir.<sup>1</sup> Bu durum hesaba katıldığında, *Şölen*'in sahnesinde zuhura gelen ve ilk bakışta *apolitik* gibi görünen temaların ve öğelerin politik öneme sahip olduğu görülecektir. Böyle bir farkındalık gösterecektir ki *Şölen*'de sahnelenen şey, belli bir politik okumadan ziyade, politikanın fenomenolojik bir saha olarak ele alınması ve hatta bu sahanın problemleri noktalarının görünür kılınmasıdır. Tabii ki *Şölen*'de söz konusu olan politikayı (hem bu eserde söze getirilen politikayı hem de bu eserin bizatihi kendisinin bir politik tavır olmasını) fark etmemizin belki de en büyük engeli, günümüz politika felsefesinin ve biliminin, fayda ve *sosyal* gibi kavramların hegemonyasında şekillenmiş olmasıdır. Hayatı fayda ekseninde dönüştürülecek bir *sosyal proje* olarak algılamak dışında geriye pek bir alternatif bırakmayan modern bilim ve onun temelinde yatan dünya görüşü, bizleri *Şölen*'de esoterik olarak ifade edilmiş politika felsefesini en hafif tabirle kayıtsızlıkla karşılamaya teşvik edecektir.

Bu kayıtsızlığa kendimizi teslim etmez ve Yunan politika felsefesine ve onun *polis* ile olan ilişkisine dikkat kesilirse, *Şölen*'in tematik ve dramatik bakımdan, politika ve *polis* ile sıkı bir irtibat içerisinde olduklarını hissetmeye başlarız.<sup>2</sup> Bu irtibat tetkik edildiğinde, *Şölen*'in politik boyutunun üç ana

<sup>1</sup> Arthur M. Melzer, *Philosophy between the Lines*, The University of Chicago Press., Chicago, 2014, s. 3. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, s. 28.

<sup>2</sup> Çalışmamızın sınırlarını aştığı için, *Şölen*'in tematik öğeleri üzerinde derinlemesine duramadık. Ancak dikkatli bir inceleme, bu öğelerin politik olarak ne kadar mühim olduklarını ve Platon tarafından bilinçli bir şekilde seçildiklerini fark edecektir. Bu noktada şarabı örnek olarak verebiliriz. *Yasalar*'da şölenin/sempoziumun ve şarabın tartışıldığını görüyoruz. (Plato, 1980: 16-17) Şarap, bizatihi *polis*'i ve *nomos*'u (yasayı) işaretleyen ve dahası onu problemleri kılan bir öğe haline gelecektir. Atinalı yabancı,

katmandan oluştuğu görülmektedir. Yani *Şölen*, politika dediğimiz fenomeni üç farklı katman içerisinde incelemekte ve bu sayede politikaya ve politika felsefesine dair kuşatıcı bir perspektif sunmaktadır. Bu üç katmandan birincisi, *aktüel* boyuttur. Bu boyut bize, *Şölen*'de sergilenen dramının, felsefi ve teorik çıkarımlar manzumesi olmaktan daha fazla bir şey olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca, felsefi zeminin dekoratif bir ögesi olmaya indirgenemeyecek durumda olan bu aktüel katman, *Şölen* özelinde, *theoria* ile *praxis*'in birbirleriyle ne kadar sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. *Şölen*'deki ikinci politik boyut, *tematik* boyuttur. Söz konusu tematik boyutun zeminini teşkil eden şey, *polis* ile hikmet yani politika ile felsefe arasındaki kompleks ilişkidir. *Polis* ile felsefe bir yandan birbirleriyle zorunlu bir ilişki içindedir diğer yandan da aralarında kaçınılmaz (yapısal) bir gerginlik mevcuttur. Felsefe ile *polis* arasındaki bu kaçınılmaz gerginliğin Sokrates'in idamı ile sonuçlanan sürece dönüştüğünü hatırlamıza getirdiğimizde, bu eserdeki şaraplı aşk sohbetinin bir anda Sokrates'in kapalı kapılar ardındaki (kamudan ve *demos*'dan uzak) yargılamasına ve savunusuna dönüştüğünü fark edebiliriz.<sup>3</sup> *Şölen*'deki üçüncü politik boyutun, *teoloji* meselesi olduğunu dile getirebiliriz. Bu boyutun fark edilmesi için *Eros*'a methiyeler düzen Atinalı seçkinlerin, bu faaliyetleri ile mevcut Atina teolojisini paranteze aldıklarına dikkat etmemiz gerekecektir. Açık ki paranteze alınan teoloji beraberinde yeni bir politik anlam arayışını (ve politikayı yeni bir anlamlandırma sürecine tabi tutmayı) getirecektir. Bu noktaların net bir şekilde tespit edebilmek için Aristophanes'in konuşmasına ve Diotima'nın öğretisine kulak vermek yeterli olacaktır.

---

şarap hakkında konuşarak, yasaları ve *polis*'leri hakkında kati bir dogmatiklik ile malul olmuş yaşlı kişileri, *yasalar*'ın eksikliklerini ve göreceliliğini tartışmaya açık hale getirir. Çünkü şarabın sohbeti bile bu kişileri gevşetmek için yeterli olmuştur. Leo Strauss, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press, Chicago, 1975, s. 19. Bu noktada şarap, *Yasalar*'ın ihtiva ettiği metaforik anlam dünyasında, bir içecek olmaktan çıkarak, yasaların ötesine açılan bir kapı haline gelmiştir. Leo Strauss, a.g.e., s.20. Bu noktada *Şölen*'de dikkat çeken diğer bir temada eşcinselliktir. Eşcinselliğin politik önemini ve polis ile olan irtibatını fark etmek için, Pausanias'ın rejimleri ve politik birimleri, eşcinsellik karşısındaki tavırlarına göre tasnif ettiğini görmek yeterli olacaktır.

<sup>3</sup> *Savunma* ile *Şölen* arasındaki irtibat iki noktada dikkat çekici bir hal almaktadır. Birincisi, Alkibiades meselesidir. *Şölen*, Sokrates'in Alkibiades'i (tabii ki diğer gençleri de) yoldan çıkarıp çıkarmadığı (dolayısıyla Atina *polis*'ine zarar verip vermediği) meselesine bir cevap teşkil etmektedir. *Savunma* ile ikinci bağlantı noktası, *daimon* meselesidir. Platon, *Şölen*'de *Savunma*'da dile getirilen *daimon* meselesinin teolojik zeminini ortaya koymaktadır. Detaylar için bkz. Mark J. Lutz, *Socrates' Education to Virtue*, State University of New York Press, New York, 1998, s. 111.

*Şölen*'in aktüel politika ile bağlantısında en çok dikkat şey konuşmacıların kimlikleridir. *Şölen* için seçilen katılımcıların o günkü Atina toplumundaki yerleri, şöleni sıradan bir buluşmanın ötesine taşımaktadır. Bu konuda, katılımcıların Atina *polis*'i olan ilişkilerine bakmak yeterlidir. Sempozyumda yer alan yedi konuşmacının üçü (Eryximachus, Phaedrus ve Alkibiades) *Şölen*'den kısa bir süre sonra Atina'dan sürgün edilmişlerdir.<sup>4</sup> Daha açık bir şekilde söylersek, *Şölen*'in bu üç figürü, şöleden çok kısa bir süre sonra idam tehlikesine karşı Atina'dan kaçarak sürgün hayatı yaşamaya başlamışlardır. Şölene ev sahipliği yapan ve şöleden bir gece önce otuz bin Atina'lı karşısında attığı nutuk ile tragedyaya yarışmasındaki birinciliğini kutlayan Agathon, daha sonra Atina'yı terk etmek durumunda kalmıştır. Sokrates ise Alkibiades, Eryximachus, Phaedrus ve Agathon gibi sürgün alternatifini tercih etmediği için idam edilmiştir. Bu noktalar dikkate alındığında *Şölen*'in ilginç bir tablo çizdiği fark edilecektir. Kapalı kapılar ardında *apolitik* bir mevzu için toplanan bu insanlar, Atina siyasi tarihinin en mühim kırılma noktalarından birinde ön plana çıkmış (politik) figürlerdir. Bir bakıma bu kişilerin bir araya gelmesi bile aktüel siyasetin gölgesinin *Şölen*'de hissedilmesini sağlamaktadır.

224

*Şölen*'in aktüel boyutu söz konusu olduğunda, en dikkat çeken çıkan figür, kuşkusuz, Alkibiades'dir. Alkibiades Atina siyasi tarihinde kritik roller oynamış bir figürdür. Şölenin gerçekleştiği tarih olarak karşımıza MÖ 416 tarihin çıkması bu bakımdan manidardır.<sup>5</sup> Demek ki Şölen Peloponnesos Savaşlarının en kritik dönemeçlerinden biri olan MÖ 415 tarihinden hemen önce gerçekleşmiştir. MÖ 415 tarihini Atina siyasi tarihinde dramatik hale getiren şey, Alkibiades'in politik ihtirasıdır. Alkibiades'in ihtirası ve bu ihtirasın kıskırttığı Atina *eros*'u, Sicilya seferine kalkışmış ancak bu sefer Alkibiades'in kontrolsüzlüğü ve Atina halkının irrasyonelliği nedeniyle felakete neticelenmiştir.<sup>6</sup> *Şölen*'i ilginç kılan noktalardan biri de budur. Çünkü Alkibiades'in Atina'yı felakete sürükleyen ihtiyatsız *eros*'unu, *Şölen*'de Sokrates'e duyduğu nefreti, aşkı ve tutkuyu açık sözlülükle dile getirirken de görmekteyiz. Nasıl ki Alkibiades'in kıskırttığı Sicilya seferinde söz konusu olan şey, Atina'nın çıkarlarını merkeze alan soğukkanlı stratejik hesaplamalar değilse, Alkibiades'in *Şölen*'de Sokrates karşısındaki tavrına egemen olan şey çılgınlık ve kendini kaybetmedir. Alkibiades'in aktüel

<sup>4</sup> Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001, s. 14.

<sup>5</sup> Leo Strauss, *A.g.e.*, 2001, s. 14-15.

<sup>6</sup> Thucydides, *The Peloponnesian War*, çev. M. Hammond, Oxford University Press, Oxford, 2009, s. 316-322. Ayrıca bkz. Victoria Wohl, "The Eros of Alcibiades," *Classical Antiquity* 18(2), ss. 351 ve 360.

politikada Atina karşısındaki tavrı ile Sokrates (yani felsefe) karşısındaki tavrı arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Şu farkla ki Sokratik tavır, aktüel siyasete hâkim olan *eros*'tan ayrıştığı ölçüde *polis*'i felaketten kurtaracak olan şeye dönüşmektedir.<sup>7</sup>

Bu noktada, Alkibiades *hadisesi* ve Alkibiades'in Sokrates ile olan ilişkisi üzerinde durmak yararlı olacaktır. <sup>8</sup> Sicilya seferinin felaketle

<sup>7</sup> Bu noktanın, *Şölen*'nin esoterik savlarından biri olduğunu dile getirebiliriz. Sahnede gördüğümüz şey, Sokrates ile Alkibiades'in *aralarında oturan* Agathon'u elde etmek için birbirleriyle rekabet ettikleridir. Platon'un ustalıklı ifade ettiği şey, politika ile felsefenin ortak şeyi arzuladığıdır: *İyi*. Agathon'un kelime anlamının *iyi* olması bu bakımdan manidardır. Sürecin sonunda, Agathon, Alkibiades'in yanından kalkar ve Sokrates'in öteki yanına geçer. Emperyal serüven ile *İyi*'nin yan yana gelmesi, yani *İyi*'nin emperyal serüvenin aracı kılınması, trajedi (Agathon trajedi yazarıdır) doğuracaktır. *Polis*'i trajediden koruyacak olan şey, *İyi* ile emperyal serüvenin *arasına* felsefenin (Sokrates'in) girmesidir. Yani *İyi*'nin felsefe tarafında saf tutmasıdır.

<sup>8</sup> Bu noktada asıl dikkat edilmesi gereken nokta, Alkibiades'in *Sophos* yani Sokrates karşısındaki konumudur. Bu noktayı hesaba katmanın getireceği şey, Alkibiades'in *Sophos* karşısındaki kimliğinin ne olduğu sorusudur. Alkibiades'in Sokrates'in talebesi olması (hem de en yeteneklilerinden biri) onun filozof olarak kabul etmemiz için yeterli midir? Çalışmamızın sınırlarını aşacağı için bu meseleye sadece kısaca değinebileceğiz. *Şölen*'in evreninde Alkibiades her ne kadar *eros*'un ve *mania*'nın ete kemiğe bürünmüş hali olarak karşımıza çıksa da, bu onun filozof kimliğine sahip olduğunu kabul etmemizi mümkün kılmaz. *Phaidros* diyalogundaki *eros* tasviri bu nokta açısından gayet açıklayıcıdır. *Phaidros*'daki arabacı ve at metaforu, *eros*'un iki veçhini gayet açık bir şekilde ortaya koymuştur. Plato, *Phaidros*, çev. Chiristopher Rowe, Penguin Books, New York, 2005, s.26. Arabayı çeken atlardan biri ulvi aleme doğru yol almak isterken, diğeri süfli aleme doğru meyletmektedir. Arabacının rolü, eğer filozof olmak istiyorsa, arabanın yönünü ulvi aleme doğru yöneltmeye çabalamak olmalıdır. Bu noktada bakıldığında, Alkibiades her ne kadar *Sophos* karşısında *mania* ile dolu olsa da, bu onun *mania*'sının süfli aleme dönük olduğu gerçeğini değiştirmez. O zaman Alkibiades'in filozoftan ziyade tiran (*eros turannos*) olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktanın aydınlatılması için Devlet'in 9. Kitabındaki tiran tasvirine bakmak yararlı olacaktır. Tiran'ın ayırıcı vasfı, *psukhe*'sinin *erosu* dizginleyemediği noktada süfli bir *mania*'nın tesiri altına girmesidir. Bu yüzden tiran, karşısında Babasının ve Hocasının korktuğu ve çekindiği kişidir. *Şölen*'de Alkibiades'in karşısında *Sophos*'un yani Sokrates'in fiziksel şiddet nedeniyle korktuğu ve kaçmak istediği görülmektedir. (Bu metaforik bir gönderme dahi olsa, ki Nussbaum bunun gayet ciddi bir tehdit olduğunu ortaya koymaktadır, Alkibiades'in kimliğine dair mühim bir tespit ortaya koymaktadır) Yani Alkibiades'in Devletin 9. kitabında ifade edilen tiran tasvirinin *Şölen*'de ete kemiğe bürünmüş bir hali olduğunu fark etmek zor olmayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, *Şölen*'in sahnesinde, filozofu temsil eden kişilerin Aristodemus ve Apollodrus olduklarını görürüz. Onlar *Sophos*'un veçhini (cemalini) müşahade (temaşa) etmenin verdiği *mania* ile *psukhe*'lerini süfliden ulvi olana çevirebilmiş, dolayısıyla da filozof (hikmetin peşinde) olmayı hak etmişlerdir. Alkibiades'in yaptığı şey ise, *Sophos*'un aynasında kendini seyretmeye çalışmak, hakikat yerine kendine dair bir fantezinin içinde kendini kaybetmektir. (Konunun farklı bir okuması için, bkz. Catherine H. Zuckert, Plato's Philosophers: The Coherence of The Dialogues, The University of Chicago Press, Chicago, 2009, s. 201) *Sophos* bu fanteziyi desteklemediği an, Alkibiades'in aşkı bir anda nefrete dönüşmektedir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken şey, *Sophos* ile *polis*'in anlaşamamasında bu mekanizmanın etkisinin

sonuçlanmasında en büyük etken, bu seferin arifesinde, Atina'daki Hermes heykellerinin bir gece vakti kırılması ve parçalanmasıdır (kimilerinin iğdiş edilerek). Atina demokrasisi, bu olaydan Alkibiades'i sorumlu tutmuş ve bu olayı Alkibiades'in demokrasiyi devirme ve kendi tiranlığının kurma emelinin dışı vurumu olarak telakki etmiştir. Sefer başladıktan sonra, gıyabında alınan bir kararla geri çağırılan Alkibiades, hakkında verilmesi mukadder olan idam kararı nedeniyle Atina'nın düşmanı olan Sparta'ya sığınmış ve Sparta'nın hizmetine girmiştir. Ve bu da Atina açısından büyük bir sıkıntı kaynağı olmuştur. Leo Strauss'a göre, *Şölen*'de söz konusu olan aktüel boyut özellikle bu hadiseye cevap niteliği taşımaktadır. Platon bu eserle, Sokrates ve Alkibiades arasındaki ilişki üzerinden, Hermes heykellerinin tahrip edildiği gece neler olup bittiği sorusuna cevap vermektedir.<sup>9</sup> Thucydides'in de belirttiği gibi, görgü tanıkları o gece eğlencenin ve içkinin dozunu kaçırmış bir grubun, kutsal heykellere saldırdığını rapor etmiştir.<sup>10</sup> *Şölen*'in sahnesine bir anda boy gösteren Alkibiades, bu görgü tanıklarının tarif ettiği gruba benzer bir grubun başı olarak Agathon'un evine dalıverir. Ve ne ilginçtir ki *Şölen*'in sonunda, diğer katılımcıların aksine Alkibiades'in şöleni nasıl terk ettiği bilinmez. Tek bilinen şey, kim tarafından açık bırakıldığı belli olmayan kapıdan içeri coşkulu bir grubun girmesi ile *Şölen*'in son bulmasıdır. Bu kapıyı açık bırakan kimdir? Alkibiades'in Agathon'un evinden nasıl ayrıldığı ve ayrıldıktan sonra ne yaptığı sorusunun *Şölen*'deki ima edilmiş hali ile Thucydides'in anlatısı arasındaki paralellik dikkat çekicidir.

Eğer Strauss'un belirttiği gibi *Şölen*'in kaleme alınmasına neden olan etkenlerden biri Alkibiades meselesinin iç yüzünü aydınlatmaksa, *Şölen*'i bir siyasi tarih metni olarak okumak pek tabii ki mümkündür. Bununla birlikte, *Şölen* Alkibiades ile Sokrates arasındaki hoca-talebe ilişkisi nedeniyle, Sokrates'in Atina *polis*'i ile olan ilişkisinin aydınlatılmasında da bizlere bir perspektif sunmaktadır. Daha açık bir şekilde söylesek, *Şölen* Alkibiades'in neden olduğu zarar nedeniyle, Atina'nın başına gelenlerden Sokrates ne kadar sorumludur sorusuna da cevap vermektedir.<sup>11</sup> Allan Bloom ve Martha

---

bulunduğudur. *Sophos*, mağarayı mümkün kılan fantezi dünyası için bir tehdit oluşturduğu sürece, mağaradakilerin nefretini celp etmekten geri durmayacaktır.

<sup>9</sup> Strauss, *A.g.e.*, 2001, s. 15.

<sup>10</sup> Thucydides, *A.g.e.*, s. 322.

<sup>11</sup> *Şölen*'de sunulan Sokrates tablosunun, Alkibiades üzerinden filozofa yöneltilebilecek suçlamalara bir cevap olduğunu fark etmek güç olmayacaktır. Bu noktada anahtar soru, Alkibiades'in bu hale gelmesinde, Sokrates'den aldığı eğitimin ne derece etkili olduğudur. *Alkibiades I*'de gördüğümüz gibi Sokrates, politikaya ve yönetmeye meraklı Alkibiades'i felsefeye yöneltmek dar kalıplarını aşmaya zorlar. Eflatun, Alkibiades I, çev. İ. Şahinbaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1963, s. 78-79. Acaba Alkibiades'in emperyal serüvenlere kalkışmasında yani Atina *polis*'ini aşma istencinde, felsefe vasıtasıyla evrensel ile temasa geçmiş olması ne derece rol



Nussbaum gibi düşünürler, *Şölen*'in, Sokrates'in bu konuda aklanmasına indirgenemeyecek bir karmaşıklığa sahip olduğunu dile getirmektedirler. Onlara göre *Şölen*'de sunulan şey, Sokrates'in savunusundan ziyade, onun eleştirisidir.<sup>12</sup> *Şölen*'in Sokrates'e yönelik bir tenkit mi yoksa bir övgü mü olduğu meselesini bir kenara bıraksak bile, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki *Şölen*'in aktüel boyutu, bir yandan Atina siyasi tarihine dair mühim imalarda bulunurken diğer yandan da bu imaların ışığında Sokrates meselesine (davasına) dair göz ardı edilemeyecek çıkarımlar sunmaktadır. Bu imaların ve çıkarımların cevabını aradığı temel soru, Atina demokrasisinin Sokrates'i idam etmekte ne derece haklı olduğudur. Meseleyi bu perspektiften düşündüğümüzde, *Şölen* bir anda, felsefenin ve *sophos*'un *polis* karşısındaki meşruluğunu ve bu meşruluğun koşullarını inceleyen/irdeleyen bir esere dönüşmektedir.

*Şölen*'in aktüel boyutunun felsefe/*polis* gerginliğine işaret ettiğini idrak ettiğimiz an, onun *Devlet* ile bağlantısını fark etmek zor olmayacaktır. Alkibiades, filozof-kralın, asker/muhafız sınıfla yaşayacağı mukadder çatışmanın temsilcisi olarak karşımızda durmaktadır. Ve Alkibiades'i filozof ile çatışmaya götüren şey *eros*'udur. *Eros-polis* ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimizde, *Şölen* ile *Devlet* arasında önemli geçiş ve göndermelerin bulunduğunu dahası bu iki eserin birbirlerinin simetrik zıttı olduklarını kolaylıkla tespit edebiliriz. *Devlet*'te *eros*, *psukhe*'nin kuvvetlerinden birine ve özellikle de en aşağı olanına indirgenmişken, *Şölen*'de *eros* her şeyin var edicisi ilahi bir kudret/istenç olarak karşımıza

---

oynameştir? Andre Archie, *Politics in Socrates' Alcibiades: A Philosophical Account of Plato's Dialogue Alcibiades Major*, Springer, New York, 2015, s. 116. Xenophon, *Memorabilia*'sında bu konuda mühim bir imada bulunur. Xenophon, Alkibiades'i Pericles'i yasaların keyfiyeti hakkında Sokrates'in yaptığı gibi bir sorgulamaya tabi tutarken resmeder. Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, çev. E. C. Marchant ve O. J. Todd: Harvard University Press, Cambridge, 1997, s. 33-35. Alkibiades'in tiranlık eğiliminin *nomos*'a karşı olan menfi tavrından kaynaklandığını düşünürsek, bu noktanın önemi anlaşılır. P. Marry Nichols, "Philosophy and Empire," *Polity*, 39(4), 2007, ss. 502-521. Şölen bir bakıma bu konuda bir cevap niteliği taşımaktadır. *Şölen*'in en azından açık anlamı bu konuda nettir: Alkibiades Sokrates yüzünden değil Sokrates'e rağmen bu hale gelmiştir.

<sup>12</sup> Allan Bloom, "The Ladder of Love," *Plato's Symposium*, The University of Chicago Press, Chicago, 2001, ss. 154-155. Kieran Bonner, "Eros and Ironic Intoxication: Profound Longing, Maddness, and Disciplenship in Plato's Symposium and in Modern Life," *History of the Human Sciences*, 26(5), 2013, s. 117. C. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s. 94. W. Arlene Saxonhouse, *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, s. 172.

çıkmaktadır.<sup>13</sup> Üstelik Sokrates ideal devletini tasarlarırken, *polis*'in *eros*'tan arındırılmasına hususi bir önem vermiştir.<sup>14</sup> Hakikatten, *Devlet*'in çizdiği ideal devlet tablosunda *eros*, sağlıklı ve düzenli bir yapılanmayı istikrarsız hale getiren bir şey olarak resmedilmektedir.<sup>15</sup> İdeal devletin sunduğu reçete yani filozof-kralın emri altına aldığı muhafız sınıf ile *polis*'i sorunsuz bir şekilde yönetebilmesi için gereken şey, *thumos* (gadap) ile *eros* arasında aşılmaz bir engel koymaktır. Yani muhafızları mümkün olduğu kadar *eros*'tan uzak tutmaktır. *Eros*'un *polis* üzerindeki dengesizleştirici/istikrarsızlaştırıcı etkisini *Devlet*'in 8. ve 9. kitaplarında sunulan rejim analizinde de görmekteyiz. Rejimlerin en kötüsü olan tiranlık, *nomos*'un dizginlerinden kurtulmuş başı boş *eros*'un *polis*'e egemen olmasından başka bir şey değildir.<sup>16</sup> *Devlet*'in mesajı nettir: *eros*, *polis*'i sadece istikrarsızlaştırmakla kalmamakta aynı zamanda tiranlığa yol açmak suretiyle *polis*'in dağılmasına da neden olmaktadır.<sup>17</sup> *Şölen*'de karşımıza çıkan durum ise *Devlet*'teki durumun tamamen tersidir. *Devlet*'te bastırılan, yok sayılan ve hatta kapı dışarı edilen *eros*, *Şölen*'de tüm sahneyi kaplar. *Şölen*'de bütün kuvvetler ve melekeler, ya *eros*'a irca edilmiştir yahut *eros*'un perspektifinden mizana vurulmak suretiyle değerlendirmeye tabii tutulmuşlardır. Nasıl ki *eros* *Devlet*'te arınması gereken bir negatiflik olarak resmedilmişse, *Şölen*'de de, Freud'un libidosuna yahut Nietzsche'nin güç istencine benzer şekilde, hayatın asli unsuruna dönüşmüştür.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Aakash Singh, *Eros Turannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate on Tyranny*, University Press of America, London, 2005, s. 115.

<sup>14</sup> Waller R. Newell, *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2000, s. 127.

<sup>15</sup> W. Paul Ludwig, *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, s. 376.

<sup>16</sup> Plato, *The Republic of Plato*, çev. A. Bloom, Basic Books, 255.

<sup>17</sup> Plato, *A.g.e.*, s. 256.

<sup>18</sup> *Devlet* ile *Şölen* arasındaki geçişler ve göndermeler, müstakil bir çalışmanın konusu rahatlıkla olabilir. Çalışmamızın sınırları nedeniyle bu konuya sadece kısaca değinebildik. Bu konuda ilave olarak şunları dile getirebiliriz: *Şölen*'in açılış sahnesi ile *Devlet*'in açılış sahnesindeki benzerlik ve tezat dikkat çekicidir. Sokrates *Devlet*'de kamusal bir alandan (yani mağaradan) evine dönerken, Polemarkhos'un gönderdiği köleler tarafından zorla tutulur, Kephalos'un evinde yapılacak toplantıya/yemeğe bir bakıma zorla iştirak ettirilir. *Şölen*'de Sokrates gönüllü bir şekilde evinden yola çıkarak Agathon'un şölenine (mağaraya) katılır. Ancak Sokrates, Agathon'un evinin önünde daldığı bir tefekkür seansı nedeniyle beklemeye başladığında, Agathon da Polemarkhos gibi onu getirtmek için kölelerini gönderir. Ancak Sokrates'in dostu Aristodemus buna mani olur. Bu iki diyalogta karşımıza ev sahibi olarak çıkan kişilikler de bu bakımdan dikkat çekicidir. Kephalos, müteyeyyin ve yaşlı bir kişidir; Agathon ise genç ve güzele düşkün biri. *Devlet*'de iyilik, erdem ve adalet tartışılır. *Şölen*'de güzellik ve aşk. *Devlet*'de şairler kapı dışarı edilirken, *Şölen*'de ise şairler başköşededir. (Bir tanesi ev sahibi). *Devlet*'de yemek hiçbir zaman servis edilmez (ciddi konuların konuşulduğu bir ortam), *Şölen*'de ise yenilir ve içilir. Ancak Sokrates

Bu bağlamda, *Sempozyum* ile *Devlet* beraber okunduğunda, genel olarak *eros-polis* ilişkisine özel olarak da *polis*'in iyi ve güzel ile olan irtibatına dair bir tablo karşımıza çıkmaya başlamaktadır.<sup>19</sup> *Devlet*'de sunulan ve iyiliğin, erdemin ve adaletin koşullarını irdeleyen bir ideal rejim tartışmasının, tam ve eksiksiz olabilmesinin koşulu, güzeli ve *eros*'u hesaba katmaktan geçmektedir. *Eros*, politikanın ve *polis*'in gözlerden kaçırılan kurucu unsurudur. *Şölen* tam olarak bu noktaya işaret etmektedir ve şu soruları gündeme getirmektedir: *Eros*'un polis ile olan ilişkisi nedir? Ve *polis*, söz konusu *eros*'u ne derece kontrol altına alabilir? Bu soruları çetrefil hale getiren şey, *eros*'un kurucusu olduğu bütün denklemlerde, dengeyi bozacak bir artı değeri de beraberinde getirmesidir. *Polis*'i var kılan *eros*, onun ebedi bir istikrara sahip olmasına da mani olmaktadır. Kısacası, *Devlet* ile *Şölen* beraber okunduğunda, *Eros*'un onto-politik bir zemin haline geldiği görülmektedir. Bu zeminden baktığımızda karşımızda fenomenolojik açıdan iki tane erotik saha açıldığına şahit olmaktadır. Bunlardan biri politika diğeri de felsefedir. *Eros* bu iki sahayı da var etmektedir ancak *Şölen*'in aktüel boyutunun ima ettiği gibi dizginlenemediği takdirde bu iki sahayı hem kendilerine ve hem de birbirlerine karşı tehlikeli hale getirmektedir.

### ***Eros*'un İki Hali Yahut Filozof İle Politik İnsan Arasındaki Hiyerarşi Meselesi**

Şu ana kadar altını çizmeye çalıştığımız noktalar dikkate alındığında, *Şölen*'in temel meselelerinden birinin felsefe ile politika arasındaki ilişki olduğunu ve dahası *Şölen*'de bu ilişkinin kurgulanışında anahtar rolün *eros*'a verildiğini görmekteyiz. *Şölen*'in evreninde (Diotima'nın öğretisinin gösterdiği gibi) politika ve felsefe tek bir özün yani *Eros*'un iki farklı modalite içinde zuhura gelmesi olarak görünmektedir. Bu durum da beraberinde, politika ile felsefenin iki farklı fenomenolojik saha olarak nerede farklılaştıkları meselesini gündeme getirecektir. Daha açık bir ifadeyle, bu iki

---

bu yemeğin son aşamasında şölene katılır. Sokrates her iki toplantıda da bedensel bir haz olan yemek yeme ile arasına mesafe koymuştur.

<sup>19</sup> *Eros*, polis ve felsefe arasındaki bağlamın ortaya konması için bkz: Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Sentez, Ankara, 2016, s. 41. "... mağaranın bir "dışı" olduğunu ve "dışında" ne olduğunu bilen ve bunu bir istiare yolu ile aktaran Sokrates'in kendisi de bir *sophos*'tur. Bu bakımdan, Sokrates'i ölüme mahkum eden Atina şehri, içinden Sokrates'in *philosophia*'ya yetenekli gençleri "hakikatin" aydınlık bölgesine" doğru çekip çıkarmaya çalıştığı "karanlığın", dolayısıyla da diyalogda görsel istiare olarak ifadesini bulan "mağaranın" yaşayan tarihsel örneğidir. Aynı nedenden dolayı, Atina mahkemesinde ölüme mahkum edilen, bir *sophos* olan Sokrates'in şahsında aslında *sophia*'dır."

sahayı müstakil kılan farklılık nerede başlamıştır ve nerede bitecektir? *Eros* bağlamında bu soruyu şu şekilde ifade etmek mümkündür: politik *eros* ile felsefi *eros* arasındaki ilişki ve farklar nelerdir? Bu nevi soruları anlamlı ve mühim kılan şey, bu iki sahanın tarihi koşullarda birbirleriyle yoğun bir etkileşim içinde olmaları ve hatta birbirlerinin yollarını sürekli kesmek suretiyle, söz konusu etkileşimi gerginlik ve çatışma mevzusu haline getirmeleridir. Bir önceki bölümde incelediğimiz, *Şölen*'in aktüel ve pratik boyutu, bu noktaların farkına varmamıza yardımcı olmaktadır. Böylece, *Şölen*'de sergilenen tematik ögenin, felsefe ile politika arasındaki çatışmanın/kırılmanın, *eros* merceği ile büyütülerek görünür kılınması olduğunu ifade edebiliriz. Bu kısa ve genel izahattan sonra, *eros*'un kendini politika ve felsefe sahalarında nasıl gösterdiği meselesini ele alabiliriz.

Politik *eros* ile felsefi *eros* arasındaki fark, bu iki sahasının arzu nesnelерinde net bir şekilde görülmektedir. Politika, güç ve iktidar peşinde koşarken, felsefenin arzuladığı şey hikmettir. Politik insan ile felsefi insan erotik varlıklar olmaları sebebiyle aynılaşılmaktadırlar. Peşinde oldukları şeylerin farklılığı ile de değişik niteliklere ve karakterlere bürünmektedirler. Politik insanı motive eden temel güdü, onur, gurur ve başarının getireceği şöhrettir. Politik insan, sıradan insandan tam olarak bu noktada ayrılır. Sıradan insan için arzunun yöneldiği hedef, bedensel ihtiyaçların ve isteklerin tatmin edilmesi ile sınırlıdır.<sup>20</sup> Hayatta kalma, yeme-içme, cinsellik, soyun devamı gibi ihtiyaçlar ev hanesinin sınırları içinde tatmin edilmektedir ve sıradan insan için bu tatmin yeterlidir. Politik insan, onur, gurur ve şöhret ile motive olarak, ev hanesinde güvence altına alınmış bu arzuları/ihtiyaçları riske ve tehlikeye atarak kamusal alanda kendine bir yer bulmaya çalışır.<sup>21</sup> Burada politik insanın bir özelliği dikkat çekicidir. Politik insanı güdüleyen *eros*'un paradoksal bir mahiyeti vardır. Politik insanın peşinde olduğu güç, iktidar ve şan/şöhret onu başkalarının onayına, tasdikine ve sevgisine *muhtaç* hale getirmektedir. Bu da politik insanın yahut yöneticinin insanlara ne derece hizmet ettiği ile orantılıdır.<sup>22</sup> Kısacası, politik insan egemen olmaya çalıştıkça egemenlikten uzaklaşmaktadır. Politik insan, erotik mahiyeti itibarıyla kendi kendine yeterli değildir. Bu noktada *polis*'in egemenlik iddiasını hatırlamak yerinde olacaktır. Politik insanlardan yani *kendi-*

<sup>20</sup> Leo Strauss, "Restatement", *On Tyranny*, der. V. Gourevitch ve M. S. Roth, The Free Press, New York, s. 1991, ss. 189-190. Xenophon, *Hiero or Tyrannicus*, çev. Leo Strauss, The Free Press, New York, 1991, ss. 3-4.

<sup>21</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press Chicago, 1998, s. 36.

<sup>22</sup> Leo Strauss, A.g.e, 1991, ss. 89-90.

*kendine-yetemeyen-insanlardan* oluşan *polis*, ne dereceye kadar kendi kendine yeterli olabilir?

Politika sahası her ne kadar egemenlik sembollerinin şatafatı ve göz kamaştırıcılığı ile bezenmiş olsa da, hakikatte bu saha egemenliğin yani kendi kendine yeterliliğin olmadığı bir yerdir.<sup>23</sup> Bu noktada, felsefi *eros*'un politikaya, mahiyeti itibarıyla nasıl bir alternatif oluşturduğunu görmekteyiz. Arzu nesnesi hikmet olan felsefe tabiatı gereği *sonu gelmez bir hakikat arayışı* olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>24</sup> Felsefenin bu karakteri onun enformasyona indirgenmesine mani olacaktır. Dolayısıyla, *hakikat*, transandantal bir limit gibi, kendine doğru yapılan her hamlede, bir ileri noktaya doğru çekilecektir. Bu sebeple, filozofun *hakikate-yönelik-olması*, hakikatin tabiatı gereği, filozofun bir noksanlık hali içerisinde olmasına neden olacaktır. Ancak filozofun noksanlığı ile politik insanın noksanlığı arasında dikkat çekici bir fark vardır. Filozofun noksanlığı filozofa haz verirken, politik insanın noksanlığı onun sıkıntı ve acı çekmesine neden olacaktır. Dahası, filozof, hakikate yönelik *eros*'u sebebiyle, beşeri arzulardan ve toplumsal beğenilerden arınacağı için, toplumsal olana ihtiyacı da minimuma inecektir.<sup>25</sup> Yani politik insan, Öteki'nin beğenisine, takdirine ve sevgisine her daim muhtaçken, filozof, bu beğeni ve takdir ihtiyacının ötesinde *kendikendine-yeter* hale gelecektir.<sup>26</sup> Politik insanın, politik *eros*'u onu daha çok toplumsala çeker ve egemenliğini kısıtlar iken, felsefi insanın felsefi *eros*'u onu toplumsaldan gittikçe artan oranda azade edecektir.<sup>27</sup> Filozof ile politik insan arasındaki bu karşıtlık beraberinde, hiyerarşi meselesini getirecektir. İlginç olan şudur ki sadece Platon'a göre değil, aktif politikanın ve emperyal maceraların peşinde koşan Xenophon'a göre bile filozof, politik insandan üstündür.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, çev. R. Hurley, Zone Books, New York, 1991, ss. 248-249.

<sup>24</sup> Leo Strauss, "Restatement", *On Tyranny*, der. V. Gourevitch ve M. S. Roth, The Free Press, New York, 1991, s. 196.

<sup>25</sup> Strauss, A.g.e., 1991, s. 200.

<sup>26</sup> Strauss, s. 200.

<sup>27</sup> Platon, *Phaedo*, çev. G. Rızaoğlu, Oda Yayınları. İstanbul, 2015, ss. 46-47.

<sup>28</sup> Xenophon'un eserlerine bütünlüklü bir şekilde bakıldığında Xenophon'un üstünlüğü filozofa verdiği görülecektir. Xenophon'da felsefenin zirve ismi Sokrates, politikanın zirve ismi ise Kisra'dır. Bu ikisi arasındaki fark özellikle de *eros* bağlamında çok belirgindir. Sokrates erotik şeyler/meseleler uzmanıdır. Son derece etkileyici bir güzelliğe sahip Theodote ile hiç istifini bozmadan görüşebilmiştir. Bkz. Xenophon, *A.g.e.*, 1997, 241-247. Erotik mevzulardan kendini arındıran/tecrit eden Kisra ise, Pathea'nın güzelliğinden etkileneceğini düşünerek, Pathea ile yüzyüze görüşemez. Bkz. Xenophon, *The Education of Cyrus*. Çev. Ambler, Cornell University Press, Ithica, 2001, ss. 141-142. Aradaki fark barizdir. Özellikle *eros*'a hükmetme

*Şölen*'de filozof ile seçkin vatandaşlar arasındaki gerilim ve bundan kaynaklanan hiyerarşi meselesi daha ilk satırlardan itibaren kendini hissettirmektedir. Bu konuda örnek olarak metnin açılış diyalogu olan Glaucon ile Apollodrus arasındaki konuşmayı gösterebiliriz. Glaucon, Apollodrus'a yıllar önce Agathon'un evinde gerçekleşen şöleninde bulunup bulunmadığını sorduğunda, Apollodrus, Glaucon'a, kendisinin Sokrates ile sadece üç yıldır birlikte olduğunu, bu toplantının ise yıllar önce gerçekleştiğini dile getirir. Ancak Apollodros'un üslubundaki iğneleyici ton dikkat çekicidir.

... Bilmiyor musun? Agathon yıllardır Atina'da yaşamıyor; ben ise sadece üç yıldır Sokrates ile vakit geçiriyorum ve onun her söylediğini ve her yaptığını öğrenmeye çalışıyorum. Bundan önce, ortalıkta amaçsızca geziyordum. Ve tıpkı senin şimdiki halin gibi önemli bir şey yaptığımı düşünüyordum. Hâlbuki acınacak bir haldeydim! Yani felsefenin yapılması gereken son şey olduğunu düşünüyordum.<sup>29</sup>

## 232

Apollodoros aynı tavrı, şöleni anlattığı (bu sayede şöleniden haberdar olabildiğimiz) kişi karşısında da tekrarlar.

Ne zaman felsefe tartışsam yahut felsefe tartışanları dinlesen, bunun bana herhangi bir faydası olup olmadığını düşünmeksizin, muazzam bir keyif alırım. Fakat ne zaman başka tür tartışmalar dinlesem -özellikle senin gibi zengin işadamlarının konuşmalarını- canım sıkılır ve sen ve senin arkadaşların için üzülürüm. Zira böyle durumlarda, siz önemli bir şey yaptığınızı düşünürsünüz. Hâlbuki durum hiç de öyle değildir. Belki siz beni başarısızlık olarak görüyorsunuz... Lakin ben sizin başarısızlık olduğunuzu düşünmüyorum, öyle olduğunuzu biliyorum."<sup>30</sup>

Apollodrus'un muhatabının böyle bir tavır karşısında verdiği cevap da ilginçtir: "Hep aynısın Apollodrus. Her zaman kendini ve başkalarını kötülüyorsun. Sana göre, Sokrates hariç, herkes kötü durumda... Sokrates dışında herkese ve kendine karşı vahşi bir şekilde saldırıyorsun."<sup>31</sup> Diyalogun açılış sahnesindeki bu iki konuşmanın hâkim teması göstermektedir ki *Şölen*'in açılış ivmesini sağlayan şey, şöleni merak eden seçkin kişiler ile

---

bağlamında [ve dolayısıyla mutlu, yeterli ve erdemli olma bağlamında] Sokrates Kisra'dan üstündür.

<sup>29</sup> Platon, *The Symposium*, çev. C. Gill, Penguin Classics, New York, 1999, ss. 3-4.

<sup>30</sup> Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 4.

<sup>31</sup> Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 4.

Sokrates'in talebesi arasındaki gerginliktir. Kısacası, Sokrates'in terbiyesinden geçmiş Apollodorus, Atinalı seçkinleri, gaflet ehli olmaları ve boş işler ile uğraşmaları nedeniyle aşağılamaktadır.

*Şölen*'in açılış sahnesine damgasını vurmuş olan bu gerginliğin, *Şölen*'i baştan aşağı kat ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Sokrates'in şölene hazırlanırken Aristodemus ile yaptığı konuşma bu noktayı teyit eder. Sokrates, Aristodemus'u davet edilmediği toplantıya çağırırken bir Yunan atasözünü yanlış bir şekilde kullanır: "İyi insanlar iyi insanların ziyafetine davet edilmeden giderler."<sup>32</sup> Hâlbuki bu atasözünün orijinal/doğru hali şu şekildedir: "İyi insanlar, kendinden aşağıda olanların ziyafetine davetsiz giderler."<sup>33</sup> İroni sadece Sokrates'in kullandığı bir silah değildir. Agathon da ziyafet esnasında Sokrates'e karşı aynı ironiyi kullanmaya çalışır. Sokrates, ziyafete geç dâhil olmasına neden olan uzun bir tefekkür seansından sonra, Agathon'un evine girdiğinde, Agathon'un görünüşte saygı dolu ama hakikatte iğneleyici sözlerine muhatap olur: "Gel, yanıma otur Sokrates! Öyle ki seninle temas etmem sayesinde, verandanın altında elde ettiğin bilgelik biraz bana da bulaşsın."<sup>34</sup> Sokrates Agathon'a aynı ironiyle karşılık:

Ne hoş olurdu Agathon! Bilgelik, dolu olanımızdan boş olanımıza doğru akan bir şey olsaydı... Benim bilgeliğim, açıkçası oldukça zayıf. Fakat senin bilgeliğin göz alıcı... Genç olmana rağmen ne kadar da parlak! Dün, bu parlaklık, onu müşahede etmek isteyen otuz binden fazla Yunanlının gözü önünde sergilendi.

Agathon ile Sokrates arasındaki gerginlik metnin başka kısımlarında da kendini hissettirmeye devam eder. Sokrates Agathon'u iki kere köşeye sıkıştırır ve netice olarak Agathon kendisinin boş konuştuğunu ve kalabalıklar karşısında "utanmadan" şov yaptığını itiraf eder.<sup>35</sup>

Politik insan ile felsefi insan arasındaki işaret etmeye çalıştığımız gerilimin *Şölen*'de en net görüldüğü yer, Alkibiades ile Sokrates arasındaki diyalogdur. Metnin sonundaki bu dramatik anda politikanın zirve ismi ile felsefenin zirve ismi karşı karşıya gelir.<sup>36</sup> Bu karşı karşıya geliş filozofun *polis* ve vatandaş karşısındaki konumu hakkında mühim bir imada bulunmaktadır. Sokrates'e yöneltilen suçlamalar ve eleştiriler ışığında mevzuya baktığımızda, Platon söz konusu suçlamalara ve eleştirilere, filozofun ve vatandaşın rollerini değiştirerek cevap verir: vatandaş (Alkibiades) *polis*'e

<sup>32</sup> Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 5.

<sup>33</sup> Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 66.

<sup>34</sup> Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 7.

<sup>35</sup> Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 28 ve s.36.

<sup>36</sup> Saxonhouse, *A.g.e.*, 1992, s. 183.

filozoftan daha büyük bir tehdittir. Kısacası, vatandaş, zahiren *polis*'e faydalı ama özünde *polis*'e zararlıyken, filozof, zahiren *polis*'e zararlı ama özünde *polis*'e faydalıdır. Bu noktada, Alkibiades'in Sokrates'in Atina yurttaşlarının kaçtığı savaş esnasında nasıl da kahramanca hareket ettiğini anlatması manidardır.

Bu bağlamda, Alkibiades'in Sokrates'e duyduğu aşkın tesiriyle hırçınlaşan konuşmasında bir nokta özellikle dikkat çekmektedir. Pek çok kimsenin hayran olduğu ama kimseyi hayranlığa layık görmeyen Alkibiades, Sokrates'e taarruz etmek için giriştiği söylevinde, Sokrates'e hayranlığını dile getirmekten kendini alamaz. Sokrates dışarıdan bakıldığında, sıradan, vasat niteliklere sahiptir ve dış görünüşü itibariyle pek iç açıcı bir vaziyette değildir. Ancak bu sadece dıştan bakıldığında böyledir. Sokrates'in iç dünyasını tanıyanlar Sokrates tarafından büyülenmekten kendilerini alamayacaklardır.<sup>37</sup> Alkibiades'in sözleri Sokrates'in erdemini ve yüceliğini gayet net bir şekilde vurgulamaktadır. Sokrates, soğukla, zorluklarla, içkiyle, düşman saldırılarıyla ve cinsel arzularla, gösterişli Atina vatandaşlarından çok daha iyi şekilde başa çıkabilmektedir.<sup>38</sup> Politik insanın zirvesi olan Alkibiades itiraf etmektedir ki Sokrates kendisinden ve diğer vatandaşlardan çok daha üstün bir erdeme sahiptir. Kısacası, Alkibiades'in anlatımına göre, Sokrates sadece bilgeliğin değil *kendi-kendine-yeterliliğin* de timsali olarak karşımızda durmaktadır. Bu da Sokrates'e karşı duyulan hayranlığın yanında başka bir duygunun da varlığına işaret eder: kıskançlık. Politik insan, *Bilge* karşısında hayranlığına mani olamadığı gibi, *Bilge*'ye karşı kıskançlık hissetmekten de kendini alamaz. Platon'un bize hissettirdiği şey bellidir. *Polis*'in *Bilge* karşısındaki menfi tavrının altında yani *Bilge*'yi tekinsiz bir varlık addetmesinde, kamusal yarardan farklı bir şeyler aramamız gerekmektedir.

### **Bir Politik-Teoloji Meselesi Olarak Eros**

*Şölen*'in aktüel ve tematik boyutundan sonra, bu bölümde onun politik-teolojik boyutu üzerinde durmaya çalışacağız. Bu minval üzerinde ilerlemeden önce genel bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. *Şölen*'de söz alan ve *Eros*'a övgüler düzen kişilerin konuşmalarında en çok dikkat çeken nokta, bu kişilerin *Eros*'a dair ancak kendi dar bakış açılarını yansıtacak şekilde söylem üretebilmeleridir. Dolayısıyla, konuşmacıların söylemleri ile kimlikleri arasındaki sıkı bir irtibat bulunmaktadır ve bu da söz konusu

<sup>37</sup> Plato, *A.g.e.*, 1999, s. 54.

<sup>38</sup> Plato, *A.g.e.*, 1999, ss. 59-60.



söylemlerin kısmi bir bakış açısının ürünü olduğuna işaret etmektedir. Mesela Pausanias, Agathon'un sevgilisidir ve sevgililerin/sevenlerin haklarını (özellikle de genç oğlanlar karşısında) koruyacak yasal düzenlemelerin gerekliliğini dile getirir. Euryximachus doktordur ve mekanik bir bakış açısına sahiptir, dolayısıyla *Eros*'u evrenin ve bedenün unsurları arasındaki ilişkiyi düzenleyen temel prensip olarak tasvir eder. Agathon şairdir ve ona göre, *Eros* güzelliğin ve gençliğin tanrısıdır...ilh. Sokrates'in farkı bu noktada kendini belli eder. Sokrates sadece (kendine göre) doğru olanı dile getirmekle kalmaz. O aynı zamanda bu farklı görüşleri anlamlı bir bütün içinde bir araya getirecek çerçeveyi de sunar. Demek oluyor ki Sokrates'in yani felsefenin yardımı olmaksızın diğer katılımcıların anlamlı bir bütüne ulaşmaları pek olası değildir. Katılımcıların ifade ettikleri görüş farklılıklarını bir anlam arayışı olarak telakki edersek, *Şölen*'in sahnesinde, Atina ve diğer Grek *polis*'lerinin yaşamakta olduğu anlam krizinin temsil edildiğini fark etmek zor olmayacaktır. *Şölen*'in işaret ettiği bu anlam krizinin teolojik boyutunu görmek için dikkat edilmesi gereken şey, *Şölen*'de *Eros* gibi o ana kadar hiç övülmemiş bir tanrının gündeme getirilmiş olmasıdır. Kısacası, *Şölen* mevcut teolojinin tartışmaya açıldığı bir sahnedir.

Konuşmacıların *Eros* için dile getirdikleri övgülerde, mevcut teoloji ile uyumsuzluğu rahatlıkla görebiliriz. Mesela, Phaedrus için *Eros* en eski tanrıdır ve bugüne kadar onun için bir övgü düzülmemiş olması son derece gariptir.<sup>39</sup> Eryximachus'a göre, *Eros* bütün kozmos'u idare eden ve evrenin işlerini çekip çeviren temel güçtür.<sup>40</sup> Agathon için *Eros*'un olmadığı yer ve zamanlarda, *polis*'in tanrıları, kanlı birer canavara dönüşebilmektedir.<sup>41</sup> Zeus'un (mevcut teolojinin) önemini vurgulayarak *Eros*'u tali konuma atan Aristophanes bile, *polis*'in tanrılarını kibirli ve menfaatperest olarak tasvir etmekten kendini alamaz.<sup>42</sup> Kısacası, *Şölen*'deki konuşmacıların, sadece *Eros*'u övmekle kalmadıkları, aynı zamanda bu övgü kisvesi altında mevcut teolojiyi tartışmaya açtıkları görülmektedir. Bu noktayı Sokrates ile ilişkilendirmek zor olmayacaktır. Sokrates'e yöneltilen suçlamalar arasında en belirgin olanları, Sokrates'in Atina teolojisine karşı olan saygısızlığı ve gençleri yozlaştırmasıydı.<sup>43</sup> *Şölen* adeta bu suçlamalara cevap teşkil eden bir panorama sunmaktadır. Eğer mevcut teoloji ile tam bir uzlaşma içinde *olmamak* yozlaşma ise, Atinalıların yozlaşmak için Sokrates'e ihtiyaçları yoktur.

<sup>39</sup> Platon, *A.g.e.*, 1999, ss. 9-10.

<sup>40</sup> Platon, 1999, s. 19.

<sup>41</sup> Platon, 1999, s. 31.

<sup>42</sup> Platon, 1999, s. 23.

<sup>43</sup> Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. E. Gören, Kabalcı, İstanbul, 2006, s. 55 ve ss. 61-63.

Kamusal alanın dışında yani kapalı kapılar ardında, mevcut teoloji zaten Atina'nın öz evlatları tarafından tartışmaya açılmış durumdadır.

Bu genel açıklamalardan sonra, Sokrates'in konuşmasını kritik hale getiren şeyin, yukarıda işaret ettiğimiz teolojik-politik anlam krizi olduğunu fark etmek zor olmayacaktır. Sokrates, konuşmasında *Eros*'u övmek yerine, yıllar önce hocası Diotima tarafından kendisine *Eros* hakkında öğretilenleri aktarmakla ile yetinir. Diotima'nın vurguladığı ilk nokta, insanların *Eros* hakkındaki yanlış algılarıdır. Diotima'ya göre, insanlar *eros* ile *eros*'un yöneldiği hedefi yani arzu nesnesini birbirine karıştırmaktadır.<sup>44</sup> Bu karışıklık sonucu insanlar (arzu nesnesinin güzelliği dolayısıyla), *Eros*'a tamlık/olgunluk/kemâlat atfetmektedirler. Bu tespitle Diotima şu noktaya dikkat çekmektedir: *eros*'un arzu nesnesine yönelmesinin yani bu nesneyi arzulamasının tek bir nedeni vardır; o da *eros*'un arzu nesnesine hâlihazırda sahip olmamasıdır. Yani *eros* nakıstır ve söz konusu nakıslık ancak bir arzu nesnesi tarafından -o da sadece belli bir süreliğine- giderilmektedir. Diotima buradan ikinci tespitine ulaşır: madem *Eros* nakıstır, öyleyse o bir tanrı olamaz. *Eros*, *Poros* (bereket/bolluk tanrısı) ile *Penia*'nın (fakirliğin) çocuğudur. Bu yüzden, iki-arada-bir-derede bir kimliğe sahiptir. Yol kenarlarında, açık alanlarda yatar, yollarda çıplak ayakları ile gezer ve fakirlik içindedir. Ama aynı zamanda, müthiş bir avcıdır. Peşinde olduğu güzellikleri avlamaktan da geri kalmaz ve bu konuda herkesten çok daha mahirdir. *Eros*'un arada-olmak'lığı, onu teolojik açıdan farklı kılar. O ne Tanrılar gibi ölümsüz ne de insanlar gibi ölümlüdür; o ne bilge ne de cahildir. O arada-olmak'lığı ile hep güzelliğin ve iyinin peşinde koşar ve böylelikle, teolojinin iki ucu arasında, (Olimpos [tanrılar] ile *polis* [insanlar] arasında) gerekli iletişimi sağlar.<sup>45</sup>

Diotima'nın arada-olmak'lığa yaptığı vurgu teolojik açıdan mühim bir yerde durmaktadır. Madem tanrılar, *eros* (arada-olan) aracılığıyla işlerini çekip çevirmektedir, onların aşkınlığını mutlak olarak değerlendirmek ne derece mümkündür? Diotima'nın ortaya koyduğu teolojinin aşkınlıkla olan bu mesafesi, aşka dair farklı bir özelliği de beraberinde getirecektir. Sokrates sözü alana kadar yapılan *Eros* övgülerinde, âşık/sevgili ile mâşuk/sevilen arasındaki ilişkinin hiyerarşik olarak tanımlandığını görmekteyiz. Diotima'nın öğretisinde, bu dengesizlik yerini dengeye ve karşılıklılığa (*reciprocity*) bırakır.<sup>46</sup> Seven ve sevgili, gerek manevi gerekse fiziksel bir

<sup>44</sup> Platon, *A.g.e.*, 1999, s. 38.

<sup>45</sup> Plato, *A.g.e.*, 1999, s. 39.

<sup>46</sup> David M. Halperin, "Plato and Erotic Reciprocity," *Classical Antiquity* 5(1), 1986, s. 75.

doğumla güzelliğe hayat vermek, yani ölümsüz olmak için birbirlerine yardım etmektedirler.<sup>47</sup> Dolayısıyla, Diotima'nın tanımladığı anlamda *Eros*, arzunun tarafları arasında hiyerarşik ilişkileri çözmektedir.<sup>48</sup> Bu noktada, Diotima'nın kendisi bile son derece büyük bir farklılaşmaya ve dönüşüme işaret etmektedir. Diotima sahneye çıkana kadar, aşkın tartışıldığı bu sahnede kadına dair hiç bir şey yoktur. Özellikle Phadrus'un şölenin gündemini belirleyen konuşmasının hemen akabinde, flüt çalan kızın evin kadınların bulunduğu kısmına gönderilmesi manidardır. Demek ki Atina seçkinleri, ancak kadın sahneyi terk ettikten sonra, *Eros*'u yani teolojiyi konuşmaya başlayabilmektedir. Bu noktada, Diotima'nın (gıyaben de olsa) sahneye alınması ve teolojiye dair son sözün ona bırakılması, erkeklerden oluşan yapının askıya alınması açısından da önemlidir.<sup>49</sup>

Diotima'nın getirdiği kuşatıcı teolojinin politika açısından önemini kavramak için Diotima'nın merdiveni şeklinde tabir edilen öğretinin detaylarına bakmak yerinde olacaktır. Bu merdivenin tasvir ettiği şey, kişinin *eros* ile birlikte tecrübe ettiği seyirdir. Yani Diotima'nın öğretisi, *eros* sahibinin hangi duraklardan geçerek yükselişini tamamladığını yani mükemmelliğe ulaştığını gösterir. Buna göre, kişi ilk olarak, bir bedene âşık olur. Eğer şansı yaver gider ve mürşidi (*Sophos*) ona doğru yolu gösterirse, bütün bedenlerin aynı olduğunu fark eder, aşkını tek bir bedene hapsedmekten vazgeçer ve bütün bedenleri sevmeye başlar.<sup>50</sup> Bu yönde ilerleyen talebe, bir süre sonra, aklın güzelliğini fark eder ve bundan sonra bedenlerin güzelliğinden daha çok akıla değer vermeye başlar. Artık talebenin ilgi odağı bedenler değil, kaideler, yasalar ve normlar haline gelmiştir. Bu konuda kendisini bilgilendirecek kişiler ile fiziksel olarak güzel yahut çirkin olmalarına aldırmaksızın, vakit geçirmeye başlar. Talebe, bu aşamada, bütün güzelliklerin birbiriyle irtibatlı olduğunu görür ve rehberinin de yardımıyla bilgi formlarına yani bilginin güzelliğine yönelir. Burası artık insanın özgürlüğünün başladığı noktadır ve artık Güzellik'in peşinde olan bu kişi, arzusunun kendini tikellere yani belli bir kişiye, kuruma yahut pratiğe kölece bağlamasına müsaade etmez. Bu noktada belli bir gelişim kaydeden talebenin önünde bir süre sonra, bambaşka bir bilgi açılır. Kişi artık bedenler, normlar/pratikler yahut bilginin aracılığı olmaksızın, Güzellik'in bizzat

<sup>47</sup> Plato, *A.g.e.*, 1999, ss. 46-47.

<sup>48</sup> Halperin, *A.g.e.*, 1986.

<sup>49</sup> Diotima'nın öğretisindeki bir başka radikal unsur da ölümsüzlük konusunda kendini gösterir. Diotima'nın öğretisinde ölümsüzlük ile ahiret arasındaki bağ kopmuş durumdadır. Bu noktada *Phaedo* ile tezatlık dikkat çekicidir. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon, Oxford, 2004, s. 21. Diotima'da ölümsüz olmak için biyoloji ve fikriyat (eser bırakma) ahiretin önüne geçmiştir.

<sup>50</sup> Plato, *A.g.e.*, 1999, s. 48.

kendisini müşahede etmeye başlar.<sup>51</sup> Yani Güzellik'in belli tikel güzeller aracılığıyla tecelli etmiş halini değil, Güzellik'in Zât'ını tecrübe eder. Şu ana kadar muhatap olduğu bütün tecelliler (tikeller), zaman ve mekân kaydına bağlı oldukları için değişim, başkalaşım ve bozulma ile malul iken, şimdi müşahede edilen Mutlak Güzellik değişmez, sabit ve mutlaktır. Benzersiz bir ferdiyet içinde sadece *kendi-için* ve *kendinde* bir Güzellik'tir bu. Ve fenomenel âlemde görülen bütün güzeller bu Güzellik'e iştirakleri yani bu Güzellik'ten aldıkları pay oranında zuhura gelmektedirler.

Diotima'ya göre, söz konusu Güzellik'i tecrübe etmenin vereceği haz, bu Güzellik'in tecellilerinden alınacak hazlarla kıyas bile edilemez.<sup>52</sup> Güzeli bedenler, kıyafetler, altın, maddiyat... bunlar, bu katışıksız Güzellik'in yanında sadece gölgedirler ve ancak sınırlı bir miktar haz verebilmektedirler. Bu Güzellik'i temaşa edenler için diğer güzellikler ile iktifa etmek fakirlikten başka bir şey değildir. Mutlak Güzellik'in en önemli vasfı ise, gölge imajların ötesinde bulunması yani Gerçek/Hakiki olmasıdır. Kişinin göstermelik bir erdem ile yetinmeyerek hakiki bir erdeme sahip olması, Güzellik'e kavuşmasına ve onu tecrübe etmesine bağlıdır. Bu Güzellik tecrübe edilmedikçe elde kalacak tek şey erdemin imajı/gölgesi olacaktır.<sup>53</sup> Bu noktada, Diotima'nın öğretisindeki politik-teolojik boyutun önemini net bir şekilde görmek mümkündür. Vatandaş etiğinin temel direğini teşkil eden erdeme sahip olmanın yolu, *eros*'u Diotimanın öğretisinde işaret edilen şekilde, *polis*'in ötesine taşımaktan geçmektedir. Göstermelik yani takiyeyi esas alan bir gösteri etiğinin/erdeminin ötesine bizi taşıyacak olan kişi, vatandaş değil *Bilge*'dir (*Sophos*). Kısacası, ikinci bölümde incelemeye çalıştığımız vatandaş/filozof gerginliğine, *Şölen*'in verdiği cevap, bu eserde mündemiç olan teolojide kendini göstermektedir: *polis*'e tehdit olarak algılanan felsefe ve filozof, hakiki erdeme yani iyi/doğru/güzel *polis*'e ulaşmak için elimizdeki tek vasıtaadır.

Sokrates Diotima'nın öğretisini aktardıktan hemen sonra, sahneye birden bire sarhoş Alkibiades'in girmesi, taşkınlığı ile şölenin düzenini bozması ve özellikle de Sokrates'e duyduğu kontrolsüz *eros*'un gazabı ile ortalığı karıştırması, Diotima'nın öğretisinin Platon tarafından naif bir iyimserlik ve idealizm ile kabul edilmediğini göstermektedir.<sup>54</sup> *Eros*'u terbiye etmek hiç kolay değildir ve terbiye edilmemiş *eros*'un Alkibiades örneğindeki

<sup>51</sup> Plato, *A.g.e.*, 1999, s. 49.

<sup>52</sup> Harry Neumann, "Diotima's Concept of Love," *The American Journal of Philology* 86(1), 1965, s. 43.

<sup>53</sup> Plato, *A.g.e.*, 1999, s. 50.

<sup>54</sup> Christine Downing, "Diotima and Alcibiades: An Alternative Reading of Symposium," *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 72(4), 1989, s. 651.

gibi tiranlığa meyiletmesi mukadderdir. Modern literatürde, Alkibiades'in sahneye girmesini, Platon'un Sokrates'e yönelik bir eleştirisi olarak okuyan örneklerle rastlamak mümkündür.<sup>55</sup> Bu düşünürlere göre, Platon gayet iyi bir şekilde farkındadır ki İdealar ve Mutlak Güzel gibi katıksız bir Evrensel'in peşinde olmak, gerçekçi değildir. Kendi kimliğinde ve arzularında ısrarcı olan tikel (*eros*'un kendisine yönelmesi) bu evrensel şemayı darmadağın edebilecektir. Dahası, Diotima'nın tasvir ettiği şekliyle İdeale ulaşmak, bizi biz yapan asli vasıflarımızdan feragat etmemizi gerektirmektedir.<sup>56</sup> Hâsılı, bir zamanlar Sokrates'in talebesi olmuş Alkibiades, Diotima'nın resmettiği tablonun canlı bir reddiyesi olarak *Şölen'e* hâkim olur ve Sokrates'in hocalık vasfının üzerine ciddi bir soru işareti koyar. Ancak Sokrates ile Platon arasındaki farkın altını bu şekilde çizmek, *Şölen* okumalarımıza mühim bir katkı yapmışsa da Platon'un anlatmak istediği öz değişmeden karşımızda durmaya devam etmektedir. *Eros*'u terbiye etmenin zarureti ve *eros*'un bu terbiyeye karşı olan direnci. Doğru bir terbiyeye tabii tutulmayan *eros* (ister sıradan vatandaş olsun ister seçkin) her ne kadar güzel ve iyi *görüntüler* ile karşımıza çıkabilse de koşulların değişmesiyle bir anda cehalet ve zorbalık (*turannous*) üretmekten de geri kalmayacaktır. Meseleye bu açıdan baktığımızda fark edilecektir ki Alkibiades'in sahneye çıkması ve şöleni taşkınlığı ile sonlandırması, Sokrates'in hocalığına yönelik bir tenkitten ziyade, felsefenin *polis*'i ıslah etme konusundaki sınırlarına işaret etmektedir.

<sup>55</sup> Bloom, *A.g.e.*, 2001, s. 154-155. Bonner, *A.g.e.*, 2013, s. 117. Nussbaum, *A.g.e.*, 2001, s. 94.

<sup>56</sup> Gregory Vlastos Platon'u bu konuda şu şekilde eleştirir. Diotima'nın öğretisine göre gerçek sevgi İdea'ya duyulan sevgidir. Yani, gerçekten sevilabilecek tek şey soyutlamalardır. İdea'lar dışındakilere yani gerçek kişilere *gerçek* sevgi duymak mümkün değildir.bkz. Gregory Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1973, ss. 31-32. Bu konuda Diotima'nın işaret ettiği sevgi türleri ile İdea arasında kopukluk değil organik bir bütünlük olduğunu savunan görüş için bkz. Alexander Nehamas, (2007). "Only in the Contemplation of Beauty is Human Life Worth Living' Plato, Symposium 211d," *European Journal of Philosophy* 15(1), 2007.

**KAYNAKÇA**

- ARCHIE, Andre (2015). *Politics in Socrates' Alcibiades: A Philosophical Account of Plato's Dialogue Alcibiades Major*, New York: Springer.
- ARENDT, Hannah (1998). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- BATAILLE, Georges (1991). *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, çev. R. Hurley, New York: Zone Books.
- BLOOM, Allan (2001). "The Ladder of Love," *Plato's Symposium*, Chicago: The University of Chicago Press.
- BONNER, Kieran (2013). "Eros and Ironic Intoxication: Profound Longing, Maddness, and Disciplenship in Plato's Symposium and in Modern Life," *History of the Human Sciences*, 26(5): 114-131.
- DOWNING, Christine (1989). "Diotima and Alcibiades: An Alternative Reading of Symposium," *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 72(4): 631-655.
- EFLATUN (1963). *Alkibiades I*, çev. İ. Şahinbaş, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- HALPERİNE, M. David (1986). "Plato and Erotic Reciprocity," *Classical Antiquity* 5(1): 60-80.
- HAŞLAKOĞU, Oğuz (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhnê: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Sentez.
- LUDWIG, W. Paul (2002). *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LUTZ, J. Mark (1998). *Socrates' Education to Virtue*, New York: State University of New York Press.
- MELZER, M. Arthur, *Philosophy between the Lines*, Chicago: The University of Chicago Press.
- NEHAMAS, Alexander (2007). "Only in the Contemplation of Beauty is Human Life Worth Living' Plato, Symposium 211d," *European Journal of Philosophy* 15(1): 1-18.
- NEUMANN, Harry (1965). "Diotima's Concept of Love," *The American Journal of Philology* 86(1): 33-59.
- NEWELL, Waller R. (2000). *Ruling Passion: The Erotics of Statecraft in Platonic Political Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- NICHOLS, P. Mary (2007). "Philosophy and Empire," *Polity*, 39(4): 502-521.

- NUSSBAUM, C. Martha (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATON (2015). *Phaedo*, çev. G. Rızaoğlu, İstanbul: Oda Yayınları.
- PLATON (2006). *Sokrates'in Savunması*, çev. E. Gören, İstanbul: Kabalcı.
- PLATO (2005). *Phaedrus*, çev. Christopher Rowe, New York: Penguin Books.
- PLATO (1999). *The Symposium*, çev. C. Gill, New York: Penguin Classics.
- PLATO (1991). *The Republic of Plato*, çev. A. Bloom, Basic Books.
- PLATO (1980). *The Laws of Plato*, çev. T. Pangle, Chicago: The University of Chicago Press.
- PRICE, A. W. (2004). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon.
- SINGH, Aakash (2005). *Eros Turannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate on Tyranny*, London: University Press of America.
- SAXONHOUS, W. Arlene (1992). *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Chicago: The University of Chicago Press.
- STRAUSS, Leo (2001). *On Plato's Symposium*, Chicago: The University of Chicago Press.
- STRAUSS, Leo (1991a). *On Tyranny*, New York: The Free Press.
- STRAUSS, Leo (1991b). "Restatement", *On Tyranny*, der. V. Gourevitch ve M. S. Roth, New York: The Free Press, s. 177-213.
- STRAUSS, Leo (1980). *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: The University of Chicago Press.
- STRAUSS, Leo (1975). *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago: The University of Chicago Press.
- THUCYDIDES (2009). *The Peloponnesian War*, çev. M. Hammond, Oxford: Oxford University Press.
- VLASTOS, Gregory (1973). *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press.
- WOHL, Victoria (1999). "The Eros of Alcibiades," *Classical Antiquity* 18(2): 349-385.
- XENOPHON (2001). *The Education of Cyrus*. Çev. Ambler, Ithica: Cornell University Press.

EROS VE POLİS: BİR POLİTİKA FELSEFESİ METNİ OLARAK PLATON'UN ŞÖLENİ  
Mete Ulaş AKSOY

XENOPHON (1991). *Hiero or Tyrannicus*, çev. Leo Strauss, New York: The Free Press.

XENOPHON (1997). *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, çev. E. C. Marchant ve O. J. Todd, Cambridge: Harvard University Press.

ZUCKERT, H. CATHERINE (2009). *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, Chicago: The University of Chicago Press.



# ÖZ-BİLİNÇ TARTIŞMASI BAĞLAMINDA FICHTE DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Fehmi ÜNSALAN\*

## ÖZ

*Fichte düşüncesinin temelde bir özne tartışması zemininden yükseldiğini söylemek mümkündür. Doğa, özgürlük, evrensellik, hukuk, devlet, mülkiyet ve ahlak gibi tartışmalar filozofun düşüncesinde ilkesel olarak bir öz-bilinç tartışmasından başlayarak ele alınmaktadır. Bu çalışmada Fichte'nin özne merkezli bir felsefe sisteminin inşası üzerine betimsel bir inceleme sunulacaktır.*

*Anahtar Kelimeler: Johann Gottlieb Fichte, Modern özne, Öz-bilinç, Wissenschaftslehre*

## A STUDY ON FICHTE'S THOUGHT IN THE CONTEXT OF SELF-CONSCIOUSNESS

### ABSTRACT

*Fichte's philosophical system arises from a peculiar discussion based on modern subject. Debates on, such as, nature, freedom, universality, law, state, property and morality are dealt with starting from the notion of self-consciousness. In this study, a descriptive examination of Fichte's subject-centered philosophical system will be presented.*

***Keywords:** Johann Gottlieb Fichte, Modern subject, self-consciousness, Wissenschaftslehre*

---

\* Arş. Gör. Dr.; Kocaeli Üniversitesi. Bu yayın Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Programı'nda hazırlanmış "Modern Öznenin Felsefi Kuruluşu Bağlamında Öz-bilinç Kavramı Üzerine bir İnceleme" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*

*2019 Güz, sayı: 28, ss. 243-273*

*Makalenin geliş tarihi: 22.09.2019*

*Makalenin kabul tarihi: 15.11.2019*

*Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>*

*FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*

*Fall 2019, issue: 28, pp.: 243-273*

*Submission Date: 22 September 2019*

*Approval Date: 15 November 2019*

*ISSN 2618-5784*

## Giriş

Fichte düşüncesinin temelde bir özne tartışması zemininden yükseldiğini söylemek mümkündür. Daha açık bir ifade ile Fichte düşüncesinde doğa, özgürlük, evrensellik, hukuk, devlet, mülkiyet ve ahlak tartışmaları ilkesel olarak öz-bilinç tartışmasından başlayarak ele alınmaktadır. Bu anlamda *ben*'in kendini koyarken kendine dair olanı da gerçekleştirdiği bir felsefi sistemdir söz konusu olan. Fichte böylece modern özne tartışmasını devraldığı yerden oldukça farklı bir noktaya taşımış, özneyi bir edim olarak tespit ederek Kant düşüncesinden doğrudan kendini ayırmıştır. Ayrıca öz-bilincin, yani öznenin, edimselleşmesinin ancak bir *ben-olmayan* aracılığı ile mümkün olduğunu söyleyerek formel anlamda bir öznelerarasılık fikrini ortaya atmış ve böylece özneyi toplumsallaştırmayı başarmıştır. Bu çalışmada Fichte'nin modern felsefede öne çıkan düalist yaklaşımları öz-bilinç tartışması aracılığıyla nasıl ortadan kaldırdığı ele alınacak; öznenin düşünsel bir kategori olmanın ötesinde bir edim olarak öne çıkarılmış olmasının önemine dikkat çekilecektir. Ayrıca öz-bilincin karşılıklı bir tanınma aracılığıyla mümkün olduğunu söyleyen Fichte düşüncesinin aslen uluslaşma dolayısıyla meydana gelen toplumsal ve kültürel dönüşümlerle ilişkisi incelenecektir.

## Fichte'nin Kant Eleştirisi ve *Wissenschaftslehre*

Fichte ile Kant arasındaki ilişki birçok bakımdan oldukça derindir, hatta Fichte'nin genel anlamda Kant'ın açtığı yoldan ilerlediğini söylemek bile mümkündür.<sup>1</sup> Ancak erken dönemlerinde Descartes'ın kartezyen düşüncesinin felsefede yarattığı düalizm karşısında Spinoza düşüncesine yakınlığı ile de dikkat çeker. Esasında, Spinoza düşüncesinin temel karakteristiği olan belirlenimciliğin açmazları dolayısıyla Kant düşüncesine, özellikle de Kant düşüncesindeki pratik aklın özgürlüğü idesine yaklaştığı söylenebilir. Düşüncesinin temel kavramlarından bazılarının *ben*, *özgürlük* ve *zorunluluk* olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Fichte'nin bir açıdan Kant'ın terimleriyle düşündüğü iddia edilebilir. Ancak şunu da dile getirmek gerekir ki teorik aklın işlevine ve sınırlarına dair doğrudan itirazları,

<sup>1</sup> 1791 yılında Fichte, Kant'la görüşmek için Königsberg'e gider ve bu buluşmadan sonra, 1792 yılında, *Tüm Vahyin Bir Eleştirisi Üzerine Deneme* başlıklı metnini yayımlar. Yayınevi tarafından yazarın ismi olmadan basıldığı için birçok okur metni Kant'ın yazdığı bir metin zannetmiş ve heyecanla karşılaşmıştır. Ardından Kant'ın metni övüp yazarın gerçek ismini açıklamış olması metne yönelik heyecanı Fichte'ye yönelik bir ilgiye dönüştürmüştür. Bkz. Güçlü Ateşoğlu, Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 14.

Fichte'nin Kant'ın düşüncelerini özgün bir şekilde yorumlamasına da olanak tanımıştır. Kant'ın *transandantal ben* anlayışının eleştirisiyle başlayan ve *ben* ve *ben-olmayan* arasındaki ilişki üzerinden ilerleyen öz-bilinç tartışması, modern öznenin felsefe tarihi bağlamında önemli dönemeçlerinden birini temsil eder. Ayrıca 'edim'e öncül bir anlam yükleyerek, Alman İdealizmi'nin düşünsel ideali olan teorik ve pratik arasındaki ayrımı ortadan kaldırma adına önemli bir adım atmıştır.

Fichte'ye göre *ben*, tüm edimlerinin bir bütünüdür; bir bütünlük söz konusu olduğunda ise teori ve pratik arasında bir ayrım mümkün değildir. Fichte'nin bu tartışmalı çıkışı kendisinden sonra gelen Schelling ve Hegel'i ve hatta dolaylı olarak Marx'ı derinden etkilemiştir. Bu anlamda Lukacs, Fichte düşüncesinin ayırt edici temel özelliğinin *benin* mutlaklığı aracılığıyla bilişsel, ahlaki ve hukuki gerçekliklerin tek temeli olarak sunulması olduğunu dile getirir.<sup>2</sup> Gerçekten de Fichte düşüncesinin temelinde aydınlanmanın akıl sahibi olarak tanımladığı biçiminin çok ötesinde, var olmanın tek koşulu olarak beliren bir öz-bilinçli öznenin söz edilmektedir. *Ben*, bu anlamda bilincin dolaysız nesnesidir. Fichte'nin bununla ne kastettiğini daha anlaşılır kılmak için öncelikle Kant düşüncesi ile ilişkisini ve düşünce sisteminin ana hatlarını değerlendirmek gerekmektedir.

Fichte'ye göre felsefe kadim çağlardan beri kavramlara dayanmayan, muğlak bir zeminden yükselen ve varlığa temellendirilmemiş metafiziksel ilkeler dayatan bir düşünce etkinliği olarak kendini göstermektedir. Daha ilk bakışta bu eleştirinin Kant'tan doğrudan devşirildiği aşikârdır. Zaten Fichte'ye göre felsefenin bu söz konusu muğlaklığını sorgulama çabasında öne çıkan isimler öncelikli olarak Hume ve Kant olmuştur. Ancak Hume ve Kant'ın eleştirilerinin felsefeyi belirli bir alana sıkıştırdığı da ortadadır. Bu anlamda öncelikle Hume ve Kant'ın felsefeye çizdiği sınırlar aşılmalı, felsefe bilmenin bilimi olma gayesini yüklenmelidir.

Fichte'ye göre her ne kadar Kant bir felsefi sistem oluşturmamış olsa da olası bir felsefi sistemin temel dayanaklarını ve ilksel sorgulamalarının neler olması gerektiğini belirleyen bir eleştirel felsefe inşa etmiştir. Özellikle *Arı Usun Eleştirisi*'nde yürütülen sorgulama sistematik bir bağlamda kavranırsa, Kant felsefesinin önemi daha iyi anlaşılacaktır: "Eleştirel felsefe, akla aykırı bir soruyu yanıtlamayı tahayyül dahi etmez. Bu felsefe, bize içinden kaçamayacağımız döngüyü işaret eder"<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Bkz. Lukacs, G. (2006). *Aklın Yıkımı* (A. T. Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.

<sup>3</sup> Fichte, J. G. (2006a). Aenesidemos'un Eleştirisi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 45

Ancak Fichte, Kant'ın felsefesinin çekim gücünün pratik felsefesinde yatmakta olduğunda ısrarlıdır. Fichte'ye göre Kant düşüncesinde akıl aslen pratiktir ve ancak pratik aklın kudreti bağlamında Kant düşüncesinin bir bütünlüğünden bahsedilebilir<sup>4</sup>. Bu noktada bir parantez açarak biraz erken de olsa şu tespiti yapmak gerekir: Fichte'nin öz-bilinç anlayışı temelde Kant düşüncesiyle ilişki içinde anlaşılmalıdır, ancak Kant'ın öz-bilinç anlayışından farklı olarak Fichte düşüncesinde *ben* duyusal deneyimin kurulması sürecinde transandantal bir yeti olarak beliren *şey* değil, deneyimler aracılığıyla kendini vareden dinamik bir *olanaktır*. Ayrıca Fichte'ye göre Kant düşüncesinde olduğu gibi dünyayı *ben'e* dışsal olan, ona etkide bulunan, kanılar ve eylemler üreten bir *şey* olarak görmek bir tür dogmatizmdir<sup>5</sup>. Bu anlamda Fichte Kant'ın aydınlanmacı düşüncesinin, benin akla dayalı özgürlüğünün, tamamen farklı bir biçimde yeniden şekillendirilmesi gerektiğini iddia eder. Kendi felsefi çabası bağlamında çağının romantik itkileri ile uyumlu bir özgürlük kavrayışı dile getirmiştir.

Fichte kendi felsefesini, Kant'ın eleştirel felsefesini *Wissenschaftslehre*<sup>6</sup> adını verdiği bir felsefi sisteme dönüştürme çabası olarak tanımlar. Fichte'ye göre Alman düşünürlerinin yapması gereken Kant'ın tohumlarını attığı ama tamamlayamadığı felsefi sistemi tamamlamak olmalıdır.<sup>7</sup> Bu anlamda ilk adım aklın yeni bir eleştirisini yapmak yerine, Kant'ın akıl eleştirisine dayalı bir sistem oluşturmak olmalıdır. Fichte bu çaba doğrultusunda 1794'ten 1812'ye kadar *Wissenschaftslehre*'yi revize etmeyi sürdürmüştür<sup>8</sup>. 1797'de *Wissenschaftslehre*'ye yazdığı önsözde felsefesinin amacını deneyimin kuruluşunu açıklamak<sup>9</sup> olarak özetliyor olsa da genel olarak Fichte'nin çabasını Kant düşüncesindeki teorik ve pratik ayrımı sonucu birbirinden kopartılan özgürlük ve zorunluluğun birleştirilmesi

<sup>4</sup> Neuhouser, F. (1990). Fichte's Theory of Subjectivity. Cambridge: Cambridge University Press: s. 24.

<sup>5</sup> Pinkard, T. (2010). Hegel (M. B. Albayrak, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları: ss. 126, 118. Dipnot.

<sup>6</sup> *Wissenschaftslehre* kavramı tüm bilgiyi olanaklı kılan bilgi, bilim öğretisi, bilginin bilimi olarak çevrilebilir olmasına karşın genellikle çevrilmeden kullanılır.

<sup>7</sup> Schelling, 1795 yılında Hegel'e yazdığı bir mektubunda Fichte'nin bu arayışını ne kadar etkileyici bulduğunu şöyle dile getirir: "Felsefe henüz bitmiş değil! Kant sonuçları verdi, ama öncüller hâlâ eksik. Öncüller olmadan kim sonuçları anlayabilir ki?"

<sup>8</sup> Armaner, T. (2002). Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu. Yeditepe'de Felsefe, 1: s. 119.

<sup>9</sup> Şöyle der Fichte: "Bu pratik hedefe, Kant felsefesince tamamen ulaşılmıştır [...] Ne var ki bizim belirlenimimiz/yazgımız, bununla tatmin olmaz. Tam ve sistematik kavramaya yazgılanmışız". Fichte, J. G. (2006e). Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 230.

olarak öne çıkmaktadır<sup>10</sup>. Fichte'ye göre özgürlüğü reddetmek bir anlamda aklın kendisini reddetmektir.

*Wissenschaftslehre*'nin temel yükümlülüğü "tüm olası bilimlere bir form verme"dir<sup>11</sup> ve bu anlamda *Wissenschaftslehre*'nin kendisi de bir bilimdir<sup>12</sup>. Fichte'ye göre felsefenin bilgelik sevgisi olarak tanımlanmasının çok mütevazı ve çok sınırlı bir karşılığı bulunmaktadır.<sup>13</sup> Bu yüzden felsefe teorik ve pratik arasında bir bütünlük kurmaktan acizdir. *Wissenschaftslehre* felsefenin evrilmesi gereken düşünce biçimini ifade eder. İnsan bilgisinin sistemi olarak *Wissenschaftslehre* felsefenin bu eksikliklerini hedef alacaktır<sup>14</sup>.

Fichte'in *Wissenschaftslehre*'si öncelikli olarak deneyimin nasıl kurulduğu sorusundan ziyade, *ben*'in bir deneyim hakkında yargıda bulunmasını mümkün kılan ilkenin ne olduğu sorusuyla uğraşır. Bu aynı zamanda felsefenin ana ödevi olan ilk ilke arayışıdır. Başka bir deyişle Fichte, Kant düşüncesinin bilginin zorunlu koşulu olduğunu iddia ettiği ve belirli süreçlerin bir nedeni olarak çıkarsadığı kendini belirleyen *ben*'in nasıl mümkün olduğunu sorgular. Kant gerçekten de *ben* kavramı üzerine önemli çıkarımlarda bulunmuştur, ancak bu çıkarımlar birtakım sorunlar barındırmaktadır. Öncelikli olarak sorun, fenomenler ile *transandantal ben* arasındaki ilişkide kendini gösterir. Fichte bu konuda Jacobi'nin Kant'a yönelttiği eleştirilere katılır. Kant'ın duyusalığın apriori formları olan uzay ve zamanı ve kategorilerin genel geçerliğini ileri sürmesinin, deneyimden bağımsız bir kendinde şey'in varsayılması için yeterli neden olmadığını iddia eder; zira bu koşullar bağımsız bir kendinde şeyin kabul edilmesini olanaksız hale getirmektedir. Ayrıca Kant kategoriler ile *ben*'in nesnelere dair

<sup>10</sup> Fichte, J. G. (1994a). [First] Introduction (1797). In D. Breazeale (Ed.), *Introductions to the Wissenschaftslehre and the Other Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc.: s. 9.

<sup>11</sup> "Form ve içerik, kökensel olarak ayrılmış olmadıkları için, bu ayırma edimi, sadece özgürlük yoluyla gerçekleştirilebilir. Sonuç olarak mantık, salt formun içerikten bu özgür ayrılışı yoluyla açığa çıkar. Bu türden bir ayırma ediminin adı soyutlamadır ve böylece mantığın özü, *Wissenschaftslehre*'nin tüm içeriğinden soyutlanmayı içerir" (Fichte, 2006j: ss. 95-96).

<sup>12</sup> Fichte, J. G. (2006h). *Transandantal Felsefenin Temelleri: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo*. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 233.

<sup>13</sup> Fichte, J. G. (1994a). [First] Introduction (1797). In D. Breazeale (Ed.), *Introductions to the Wissenschaftslehre and the Other Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc.: s. 8. Hegel'de *Tinin Fenomenolojisi*'nde Fichte'nin etkisinde bilgelik sevgisi olarak kavranan felsefenin işe yaramazlığına vurgu yapmış; artık felsefenin bu şekilde ele alınamayacağını söylemiştir.

<sup>14</sup> Fichte, J. G. (2005). *The System Of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press: s. X.

düşüncesini mantıksal yasalarla sıralamakla sınırlı kalmış, bu anlamda dolaysız olması gereken *ben* bilincinin de dolaylı bir bilinç olarak açıklamak zorunda kalmıştır.

Fichte, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin 'Transandantal Diyalektik' bölümünde, kendinde şeylere dair yüzeysel bir tartışma yürüttüğünü, üstüne üstlük bu yüzeysel tartışmanın aklın transandantal ilkelerini belirlemede kullanıldığını iddia eder. Ayrıca "Anlama Yetisi'nin Saf Kavramlarının Çıkarsanması" bölümünde de kendinde şeyler olarak nesnelere duyusal temsillerin kökeni olarak ifade edilmesinin çelişkili olduğunu iddia eder<sup>15</sup>. Gerçekten de Kant numenal olanı bazen transandantal nesne ile birlikte; bazen ise transandantal nesneden ayrı olarak ele almaktadır.<sup>16</sup> Aslında bu muğlaklık şu anlama gelmektedir: Kant, özneye doğrudan ilişkisi gösterilemeyen numenler ile açıkça ilgilenmez. Bu da dolaylı olarak şu sorunu ortaya çıkarmaktadır: Kant'ın *transandantal ben* üzerine söyledikleri "ben tasarımlarının kendisine ait olduğunu nasıl kavrar?" sorusuna cevap veremez. Başka bir ifade ile Kant düşüncesinde *ben*'in hangi zorunlulukla nesnelere açıkladığı sorusu aslen cevapsızdır<sup>17</sup>. Özetle, Kant'ın fenomen ve numen arasında yaptığı ayırım, felsefeyi belirli bir alanda sınırlayarak temel birtakım soruları dışarı atmaktadır. Yukarıdaki iki nedenden dolayı, Fichte'ye göre numenlerin bilinemez olduğuna dair tartışma saçmadır. Numenler varlığı düşünülemez şeylerdir ve ilkesel olarak şeyler ancak *ben* onları düşündüğü biçimde varolurlar<sup>18</sup>. Bu durum ayrıca Kant felsefesinde insan zihninin işleyişi ve onu yöneten yasaların sistematik bir biçimde oluşturulmamış, *transandantal ben*'in deneyimi göz önünde bulundurularak türetilmiş olduğu anlamına da gelmektedir. Bu yüzden Kant düşüncesi bağlamında söz konusu yasaların geçerliliklerinin nereye kadar uzandığından ve insanın düşünmenin yanı sıra kendisine özgü olarak nitelenen isteme, haz ve acıyı hissetme gibi duygularının bir ilk ilkeye kadar geri götürülüp götürülemeyeceğinden emin olunamaz<sup>19</sup>. Bunun temel nedeni bir zemin ya da temelin, buradaki anlamıyla ilk ilkenin, kendisinin kurduğu

<sup>15</sup> Fichte, J. G. (2006h). Transandantal Felsefenin Temelleri: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 223.

<sup>16</sup> Bu konu üzerine bir tartışma için bkz. Kanıt, D. (2006). Saf Aklın Kritiği'nde 'Kendinde Şey' Kavramının İzini Sürme Girişimi. Felsefelogos, 30/31.

<sup>17</sup> Armaner, T. (2002). Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu. Yeditepe'de Felsefe, 1: s. 118).

<sup>18</sup> Beiser, F. C. (2002). German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801. USA: Harvard University Press: s. 269.

<sup>19</sup> Fichte, J. G. (2006h). Transandantal Felsefenin Temelleri: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 228.

şeyden türetilmeyecek olmasıdır<sup>20</sup>. Başka bir ifade ile tündengelimi reddeden ve salt tümevarıma dayanan Kant felsefesi bir ilk ilke koyamayacağı için düşünceyi yasalarını bilimsel bir biçimde türetmez<sup>21</sup>. Fichte'nin *Wissenschaftslehre* ile gerçekleştirmek istediği tam da budur; düşünmenin ilk ilkelerini keşfetmek. Çünkü bilim kuşku kaldırmaz olmak zorundadır:

“Bilimin dizgesel bir biçimi vardır. Bu dizgesel biçim içindeki her önerme biricik bir temel önermeyle bağlantılıdır ve bunlar bir bütün oluştururlar [...] Kantçı sistem, insan aklının yasalarını varsayar ama *Wissenschaftslehre* bu yasaları kanıtlar”<sup>22</sup>.

*Wissenschaftslehre* her şeyi kesin ve mutlak bir ilk ilkedeki yola çıkarak açıklama çabası salt duyum ve düşünce arasındaki ayrımın, yani Kant'ın transandantal estetik ve transandantal mantık arasında yaptığı ayrımın, ortadan kaldırılması çabası olarak görülmemelidir. *Wissenschaftslehre* aynı zamanda teorik ve pratik akıl arasındaki ayrımın, zorunluluk ile özgürlük arasındaki ayrımın, ortadan kaldırılma çabası olarak görülmelidir<sup>23</sup>. Bu yüzden ilk felsefe olarak *Wissenschaftslehre* öz-bilinçliliğin transandantal çözümlenmesinden ve *ben*'in zorunlu koşullarının ve apriori yapısının sistematik bir biçimde belirlenmesi girişimidir<sup>24</sup>. Bu anlamda Fichte'ye göre bilincin sınırları dâhilinde deneyimleme ve gerçekleşen her şey bir bilinçten önce ‘düşünen ben’in edimi ile başlar:

“Bilinç ilkesinin tüm felsefenin ilk ilkesi olduğunun önerilmesine yol açan ve de yanlış olan başlangıçtaki varsayım, kesinlikle bir olgu ile başlanması gerektiği varsayımdır. Kesinlikle sadece formel olmayan, maddi bir ilkeye ihtiyacımız vardır. Ancak böyle bir ilke bir olguyu ifade etmek zorunda değildir, bir edimi de ifade edebilir”<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Fichte, J. G. (2006h). Transandantal Felsefenin Temelleri: (*Wissenschaftslehre*) Nova Methodo. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 240.

<sup>21</sup> Fichte, J. G. (2006h). Transandantal Felsefenin Temelleri: (*Wissenschaftslehre*) Nova Methodo. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 229.

<sup>22</sup> Fichte, J. G. (2006h). Transandantal Felsefenin Temelleri: (*Wissenschaftslehre*) Nova Methodo. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 230.

<sup>23</sup> Breazeale, D. (1993). Fichte and Schelling: The Jena Period. In K. M. H. Robert C. Solomon (Ed.), Routledge History of Philosophy (Vol. VI). London: Routledge: s. 149.

<sup>24</sup> Breazeale, D. (2007). The Spirit of the *Wissenschaftslehre* In S. Sadwick (Ed.), The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel. USA: Cambridge University Press: s. 176.

<sup>25</sup> Fichte, J. G. (2006a). Aenesidemus'un Eleştirisi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 39.

*Wissenschaftslehre*'nin temel ilkesi *ben benim* ilkesidir. Fichte'ye göre *ben* sistematik bir bütün olarak insani bilgiyi temellendiren kaçınılmaz ilkedir. *Ben* olmadan ister pasif ister aktif olsun hiçbir bilinç olanaklı değildir. Burada özellikle dikkat edilmesi gereken nokta Fichte düşüncesinde Descartes veya Kant düşüncelerinden farklı olarak *benin* edimde bulunan bir şey değil ama yalnızca bir *etkinlik* ya da *edim* olduğudur. Bunun ne anlama geldiğine daha detaylı bir biçimde bakmak gerekir.

### İlk İlke: Ben

*Wissenschaftslehre*'nin temel amacı tüm insani bilginin mutlak ve koşulsuz ilk ilkesini keşfetmek olarak belirir. Fichte, felsefenin temeli olarak kabul edilecek bu ilk ilkenin açık bir biçimde doğru; doğruluğunun kuşku götürmez olması gerektiğini ileri sürer. Buna göre tüm başka önermeler bu ilk ilkeden türemiş olmakla dolaylı bir kesinlik taşımak zorunda olsa da ilk ilke dolaysız bir kesinliğe sahip olmalıdır<sup>26</sup>. Böyle bir ilk ilkeden başlama zorunluluğu esasında ilkenin içeriğinden tamamen bağımsız olan bilimsel bilginin doğasından kaynaklanan koşullarla ilgilidir. Bu ilk ilke Fichte'ye göre doğrudan özdeşlik ilkesinden türemekte olan ve bir özbilincin zorunluluğunu belirten *ben benim* ilkesidir<sup>27</sup>. Fichte'nin reflektif<sup>28</sup> soyutlama olarak nitelediği *ben benim* ilkesine ulaşma süreci özetle şöyle olacaktır:

“Şimdilik bu [ilk adım], belki de edim diye hesaba katabileceğimiz şey üzerine bir refleksiyonu ve de ona gerçekten ait olmayan tüm şeylerden bir soyutlama yapmayı zorunlu kılar. Bizim bu refleksiyonda ilerleyiş sürecimiz şu şekildedir; herhangi bir empirik bilinç olgusu korunur ve onun empirik belirlenimlerinden

<sup>26</sup> Copleston, F. (1996). Alman İdealizmi (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi: s. 48.

<sup>27</sup> Fichte, J. G. (2006k). *Wissenschaftslehre* [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 205.

<sup>28</sup> Fichte özbilince dair düşüncenin temelde reflektif bir düşünce olmak zorunda olduğunu şöyle dile getirmektedir: “Biz sadece dolaylı olarak eylemimizin bilincindeyizdir. Sadece üzerinde etkin olduğumuz nesne yoluyla, eylemimizin nesnesi aracılığıyla onun bilincindeyiz. Eylemin neliği hakkında asla bilinçli değiliz ve insan zihnini yöneten yasalar (Kant'ın belirlemiş olduğu) açısından bunun bilincine asla varamayacağız. Kendi zihnimizin eyleminin bilincine, ancak kendisi hakkında bilinçli olmak istediğimiz bu eylem üzerinde sonradan etkin olunursa, yani, bu eylem 'düşünüm' [refleksiyon] diye adlandırılan bir eylemin nesnesi olduğunda, varılabilir. Fiziksel dünyanın bir tasarımı üzerine kafa yordüğüm zaman, bilincinde olduğum tek şey bu fiziksel dünyadır. Tasarımlayan olarak kendi etkinliğimin bilincine varmanın tek yolu fiziksel dünyayı tasarılma etkinliğimin bir tasarımı düşünmektir” Fichte, J. G. (2006e). Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 171.



her birini peş peşe ondan ayırt ederiz, ta ki daha fazla ayırt edilecek ve soyutlanacak hiçbir şey kalmayana kadar”<sup>29</sup>.

Burada betimlenen yöntemin Descartes’ın kuşku yöntemi ile benzerliği dikkat çekicidir. Ancak Fichte’nin yöntemsel izleği, Descartes’ın kuşku yönteminden farklı bir biçimde mantıksaldır. Hatırlanacağı gibi Descartes *cogito ergo sum* çıkarımına mantıksal bir çıkarım olarak ulaşamayacağını kabul etmiş, söz konusu çıkarımın entelektüel görüye dayanan bir çıkarım olduğunu dile getirmiştir. Fichte ise bu noktada *ben*’e aslen reflektif olan soyutlama dahilinde, temel mantıksal önermeler üzerinden ulaşma çabasıdadır, zira özdeşlik ilkesine dayanan *ben bendir* önermesi her koşulda kabul edilebilirdir.<sup>30</sup> Burada önemli olan ilkenin ne olduğuna dair herhangi bir belirsizlik durumunda dahi ilkeyi koyan bir *ben*’in

<sup>29</sup> Fichte, J. G. (2006i). Tüm Bilim Öğretisinin Temel İlkeleri. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 200.

<sup>30</sup> Fichte *Wissenschaftslehre*’nin ilk baskısında bu süreci şöyle özetler: “Öncelikle kesin olarak kabul edilmiş bir önerme olarak *A, A’dır* bir önkabul olarak ele alınır. Bu önerme herkes tarafından tamamen kesin ve apaçık olarak kavranmaktadır. Birisi bu kesinlik için kanıt isteyecek olursa eğer, Fichte bir kanıt vermeye girişmeyecek olduğunu en baştan dile getirir. Zira *A, A’dır* önermesinin kendinde kesinliğinde ısrar ederken, aslen *A*’nın varolduğuna dair önkabulden söz etmemektedir. *A, A’dır* önermesi hiçbir şekilde *A*’nın varolduğuna ya da *bir A vardır*’a eşit değildir. Fichte’ye göre burada önermenin içeriği değil, sadece formu göz önüne alınmaktadır. Başka bir ifade ile Fichte özellikle koşulsuz, formel, bir kabulden söz etmektedir. Önermenin mutlak olarak kesin olduğunun iddia etmekle ortaya koyulan şey sadece iki *A* arasında varolan zorunlu bir bağlantıdır. Fichte bu zorunlu bağlantıya başlangıç ifadesi olarak *X* der. Fichte’yi aslen ilgilendiren şudur: Söz konusu yargının olanağı olan *X, -dir*, bağlacı nasıl mümkündür? Fichte’ye göre buradaki *X* en azından *bendedir* ve *ben* yoluyla koyulmuştur: “Önermede yargıyı oluşturan bu *Ego*’dur ve o, bir yasa olarak *X*’e göre gerçekten yargı oluşturur; bu nedenle *X* ya da yasa, *Ego*’ya verili olmalıdır”. Böylece *A*’nın edimsel olarak koyulup koyulmadığı ya da nasıl koyulduğu bilinmese de *A*’nın ilk koyuluşu ve *A*’nın mutlak ileri sürülüşü arasındaki bağlantıyı *X* belirttiğinden en azından bağlantı koyulduğu sürece *A*’nın *ben*’de ve *ben* yoluyla koyulması zorunludur. Fichte’ye göre *X* yalnızca bir *A* ile ilişkisinde olanaklıdır: *X ben*’de sunulmuştur ve böylece *X* onunla ilişkili olduğu sürece *A* da *ben*’de sunulmalıdır. Yukarıdaki önermede *X* hem öznenin mantıksal konumunda olan *A* ile hem de yüklem olan *A* ile ilişkilidir. Böylece yukarıdaki önerme şöyle de ifade edilebilir: “Eğer *A, Ego*’da koyulursa, o zaman *A* o surette koyulmuş olarak vardır”. Fichte’nin buradan ulaşmak istediği şey şudur: *X* sayesinde *ben, A*’nın yargı oluşturan *ben* için mutlak olarak varolduğunu ve onun varoluşunun yalın olarak bu *ben*’de koyulduğunu ileri sürer. Böylece, mutlak olarak koyulan *X* de, *ben=ben* ya da *ben, ben’im* şeklinde ifade edilebilir. Bu sayede bir *ben varım* önermesine ulaşılmış olunur. Fichte bu noktada önemli bir ayrıntıya daha dikkat çeker: *Ben ben’im* önermesi, *A, A’dır* önermesinden bütünüyle farklı bir anlama sahiptir. Öyle ki *A, A’dır* önermesi, yalnızca belirli bir koşul altında içeriğe sahipken *ben, ben’im* önermesi, koşulsuz ve mutlak olarak geçerlidir. Çünkü *X, -dir* bu önermede sadece form olarak değil aynı zamanda içerikte de geçerli olmak üzere eşittir.” Bkz. Fichte, J. G. (2006k). *Wissenschaftslehre* [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: ss. 202-208.

özgün eylemiyle karşı karşıya kalınacak olunmasıdır. Bu ise *ben*'in başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan, kendisini kendisiyle özdeş bir biçimde *koyması*<sup>31</sup> anlamına gelmektedir. Bu *koyma* edimi aynı zamanda bir eylemin göstergesi olduğundan *Wissenschaftslehre*'nin inşa etmeye çalıştığı sistem, özne-nesne ilişkisini öznenin nesneyle bağlılığına dayanan bilgi edinme süreçlerinden ziyade, yaratıcı eylemiyle özgür bir biçimde kendisini koyan öznenin doğrudan etkinliğine dayandırır.

Fichte'ye göre *ben*'in kendisini bu şekilde yalın bir biçimde ve kendisiyle özdeş olarak ortaya koyması, yani *ben*'in aslen kendisiyle özdeş olduğunu iddia edebilmesi salt mantıksal bir önermenin dolaylı sonucu olarak ele alınmak zorunda da değildir. Bu, aynı zamanda *ben*'in kendisini kendisi ile özdeşleştirme *ediminin* bir sonucudur. Fichte'ye göre her bilincin temeli olarak zorunlu bir biçimde düşünülmesi gereken şey edimdir. Bu anlamda *ben* kendisini bir şekilde çıkarsamanın veya duyumsamanın ötesinde, kendisiyle özdeş olarak *koyma* edimi ile *gerçekleştirmektir*: “Ben kendi kendisini koyar ve sırf bu kendi kendisini koymasıyla vardır”<sup>32</sup>. Burada dikkat edilmesi gereken *ben*'in *edimde* bulunan bir öznenin ziyade bir *edim* olarak sunuluyor olmasıdır. *Ben* bir tür farkında olma durumudur, yalnızca kendisine geri dönen bir etkinlik aracılığıyla ortaya çıkan şey *bendir*. Bu anlamda *ben* mutlak olarak koşulsuz bir zorunluluktur:

“Ben, koşullu olarak değil; kendine eşit olan edim ile mutlak olarak koyulur; böylece gerçek bir şekilde koyulur ve önerme “Ben varım” diye de ifade edilebilir”<sup>33</sup>.

Fichte'nin *ben* anlayışı bu anlamda Kant'ın *ben* anlayışından hemen en başında ayrılır. Hatırlanacağı gibi Kant, *ben*'in duyusal ve düşünsel olana birlik verme sürecinde ortaya çıktığını açıkça dile getirmektedir. Başka bir ifade ile deneyim yoksa bir *ben*'den de söz edilemez. Fichte'de ise Kant düşüncesinde karşılaşılan bir birlik veya mekân olarak *ben* anlayışından hayli farklı bir *ben* ile karşılaşırız. Bu *ben*, bilincin tüm olgularını açıklamanın temelinde duran bir süreç olarak kendini gösterir. Daha açık bir ifade ile Fichte'ye göre *ben*'in, nesnelere *ben*'deki transandantal etkilerini önceleyen bir *edim* yoluyla koyulması bir zorunluluktur. Bu anlamda her bilinçlilik

<sup>31</sup> Fichte Almanca *setzen* kavramını kullanır. İngilizce çevirilerde ise *posit* kavramı kullanılmaktadır.

<sup>32</sup> Fichte, J. G. (2006h). Transandantal Felsefenin Temelleri: (*Wissenschaftslehre*) Nova Methodo. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 222.

<sup>33</sup> Fichte, J. G. (2006k). *Wissenschaftslehre* [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 204.

durumu bir *edim* olarak *ben*'in farkındalığını gerektirir. Hiçbir nesne bilinçli özne olan *ben*'in kendi bilincini öncelemez<sup>34</sup>. Şöyle der Fichte:

“Ego varolur ve kendi varoluşunu kendi yalın varolması yoluyla koyar. O aynı anda [hem] fail/eyleyen [hem de] eylemin ürünüdür; etkindir ve etkinliğin sonucu olan [etkinliğin beraberinde getirdiği] şeydir [...] *Wissenschaftslehre*'den kaçınılmaz olarak görüneceği gibi “ben varım” sadece olanaklı tek şeyi, bir edimi ifade eder”<sup>35</sup>.

Fichte'ye göre *ben*'in kendini koyma etkinliği saf bir etkinliktir. Bu anlamda özbilincine varamayan bir *ben*, *ben* olma edimini gösteremediğinden aslında yoktur. *Ben* yalnızca kendisinin bilincinde olduğu sürece varolur. Eğer ben, yalnızca kendisini koyduğu sürece var ise yalnızca kendisini koyan şey için varolur ve varolan şey için koyar: “*Ben* yalnızca kendim için varolurum, fakat kendim için zorunluyum”<sup>36</sup>. Schelling bu anlamda Fichte'nin *ben*'ini bir tözsellik olarak kabul eder.<sup>37</sup> Ancak Fichte'nin düşüncesinde ortaya çıkan *ben*'i Descartes'ın ve Spinoza'nın tözcü yaklaşımlarından da tamamen ayırmak gerekir. Fichte'nin bu anlamda özgün yanı *ben*'in yalnızca bir reflektif etkinliği aracılığıyla koyulabileceği iddiasıdır. *Ben*, refleksiyon sürecinde bir edim olarak kendini gözlemleyerek dolaysızca kendinin bilincine varır. Bir başka deyişle *ben*, kendisini refleksiyon aracılığı ile koyan bir transandantal ya da saf *edimdir*.

Söz konusu reflektif etkinlik Fichte'ye göre *ben*'in entelektüel görüşü<sup>38</sup> ile mümkündür. Çünkü *transandantal ben*'in sadece entelektüel bir görüşüne sahip olunabilir. *Ben* kendini nesnelleştirmeye, yani onu bir bilinç

<sup>34</sup> Wood, A. W. (2009). Kant (A. Kovanlıkaya, Çev.). Ankara: Dost Yayınları: s. 7.

<sup>35</sup> Fichte, J. G. (2006k). *Wissenschaftslehre* [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 205.

<sup>36</sup> Fichte, J. G. (2006k). *Wissenschaftslehre* [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 206.

<sup>37</sup> Schelling bu konuda şöyle der: “[K]endinde şey pek belirsiz bir şey olduğu ve öyle varolamayacağı için, bir sonraki adım hiç tartışmasız, sadece öznenin, benin geriye kalmasıdır (zira nesneyi bir şey, gerçek bir şey yapan, öznenin gelmektedir). Bu adım, Fichte tarafından atıldı ve şunu söyledi: Ben yegâne tözdür; hem de her bir benin yegâne tözüdür”. Schelling, F. W. J. v. (1994). *Kant, Fichte and the System of Transcendental Idealism* (A. Bowie, Çev.) *On the History of The Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press: s. 106. Aktaran Ateşoğlu, G. (2010). *Hegel Felsefesinde Metafizik*. (Doktora), Muğla Üniversitesi, Yayınlanmamış: s. 20.

<sup>38</sup>“Entelektüel görü [...] bir edimi gerçekleştirirken aynı zamanda edimi gerçekleştiren olarak kendimin farkına varmamı sağlayan görüdür [...] bir şeyi yaptığım için onu bilmenin benim için mümkün olması dolayısıyladır”. Fichte, J. G. (1994b). *Second Introduction to the Wissenschaftslehre For Readers Who Already Have a Philosophical System of Their Own*. In D. Breazeale (Ed.), *Introductions to the Wissenschaftslehre and the Other Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc.: s. 46.

nesnesine çevirmeye ne denli çabalarsa çabalasın, geriye her zaman nesnelleşmeyi aşan ve tüm nesnelleştirilebilirliğin koşulu ve bilincin birliğinin koşulu olan bir *ben* kalır. Bu transandantal ya da saf *ben* ilk ilkedir. Başka bir ifade ile entelektüel görü ile saf bir *ben*'in bilincin kurucu etkinliği olarak farkına varılır. Fichte'ye göre entelektüel görü sadece bazılarının sahip olabildiği gizemsel bir deneyime işaret etmez. Tüm bilince varma durumlarına eşlik eder ve bu dolaysız öz-bilinç ediminin önselliği varsayılmadan bilişsel süreçler herhangi bir şekilde olanaklı değildir:

“Entelektüel görü [*ben*'in] tüm bilinçlilik anlarında mevcuttur. Özbilincimin entelektüel görüşü olmadan bir adım dahi atamam veya elimi, ayağımı hareket ettiremem. Bu sadece *edimi* gerçekleştirenin *ben* olduğuna dair görü ile mümkündür. Ancak bu yolla kendi edimimin (ve bu edim aracılığıyla kendimin) ayırđına varırım. Kendisine edimsellik yükleyen herkes bu görüye başvurur. Bu yüzden kendinde yaşamın kaynağını bulundurur, onsuz söz konusu olan ölümdür”<sup>39</sup>.

254

Fichte'ye göre *saf ben* bir isteğin nesnelleştirilebilmesi gibi bir bilinç nesnesine dönüştürülemez. Refleksiyon yoluyla bir isteği, bir imgeyi ve bir *saf ben*'i görmekte olduğunu söylemek saçma olacaktır. Çünkü her nesnelleştirme edimi *saf ben*'i ön gerektirir. Öz-bilinç bu anlamda entelektüel görünün öncelediği, zihnin kendine dönme etkinliği olarak da düşünülebilir. Başka bir ifade ile öz-bilinç bir saf refleksiyondur ve Fichte, *ben*'in aslen bir özne değil, bir özne-nesne olarak ele alınması gerektiğini düşünür. Çünkü Fichte'ye göre *ben*'e sadece bir öznelilik atfetmek onun özbilinci üzerine düşünmesini açıklamayı mümkün kılmaz. Aynı şekilde salt bir nesnellik atfetmek ise söz konusu nesnenin karşısına bir özne koymayı gerektirir. Fichte'ye göre *ben*'deki özne ve nesnenin mutlak özdeşliği, ancak dolayım yoluyla gün ışığına çıkarılabilir. Çünkü bu özdeşliğin edimsel bilincin parçası olarak dolaysızca farkına varılmaz: “Edimsel bilincin gerçekleşmesiyle öz-bilinç olmamıza rağmen, her zaman için keskin bir ikiye bölünmeye/yarılmaya sahibizdir”<sup>40</sup>.

Özetle Fichte, Kant'ın yalnızca bilincin birliğinden çıkarsanan bir koşul olarak kavradığı *transandantal ben*'i entelektüel görü ile farkına varılan bir edimselliğe sevk etmektedir. Bu anlamda Fichte düşüncesi henüz ilk ilke düzeyinde entelektüel görünün olanaklı olduğunu söyleyerek Kant düşüncesi

<sup>39</sup> Fichte, a.g.e.: s. 47.

<sup>40</sup> Fichte, J. G. (2006b). Bilim Öğretisi İlkelerine göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 277.

ile çelişiyor görünür. Daha önce de dile getirildiği gibi Kant, *Arı Usun Eleştirisi*'nde entelektüel bir görünüm olanaksız olduğunu açıkça dile getirmektedir. Ancak Fichte, Kant ile arasında varsayılan bu karşıtlığın özünde yalnızca sözel olduğu konusunda diretir. Fichte'ye göre Kant'ın transandantal tamalgı öğretisi her ne olursa olsun düşüncesinde entelektüel görünümün yeri olduğunun kanıtıdır. Ayrıca Kant'ın, *ben*'in ahlak yasasına sahip olduğunu öne sürerek aslında entelektüel bir görüyü kabul etmiş olduğunu da iddia eder<sup>41</sup>. Fichte'nin buradaki Kant eleştirisinin geçerli bir eleştiri olup olmadığını tespit etmek oldukça derinlemesine bir incelemeyi gerektirmektedir. Ancak bu eleştirinin aslen ne anlama geldiğini kavramak için şunları dile getirmek mümkündür: Fichte, Kant'ın entelektüel görüşüne derinlemesine bir tartışma yürütmediğini; varolan haliyle tartışmanın sonuçlarının ise sorunlu olduğunu düşünmektedir. Fichte'ye göre Kant entelektüel bir görünüm olmadığı savını açık bir şekilde teorik akıl ile sınırlanmış bir tartışmaya dayandırmaktadır.<sup>42</sup> Ancak eğer akıl teorik-pratik düalizminin ötesinde bir bütünlüğe sahipse, pratik aklın yasalığı ve *ben*'in kategorik bir imperatifin bilincinde olabilmesi dolayısıyla entelektüel görünümün mutlak anlamda reddi mümkün değildir. Tüm bunların yanı sıra transandantal anlamda bir *ben* ile Kant ve Fichte'nin anladıkları nihai anlamda birbirinden farklıdır. Fichte 1810-11 kışında verdiği dersler sırasında *Wissenschaftslehre*'ye karşı yöneltilmiş eleştirilere cevap verirken *ben* ile asla bireysel ve sonlu bir empirik *kendilik*'ten bahsetmediğini açıkça dile getirmiştir. Kendisine yöneltilen sorulara cevap verdiği bir yazısında *Wissenschaftslehre*'nin okuyucular tarafından genellikle yanlış bir şekilde

<sup>41</sup> Kolkman, M. (2014). Kant and Fichte on Intellectual Intuition. Retrieved from <http://philosophy.helice.nl/wp-content/uploads/2011/11/Kolkman-Kant-andFichte-on-Intellectual-Intuition.pdf>: ss. 16-17.

<sup>42</sup> Kant *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde entelektüel görünümün olanağını "İnsan Anlağının Bizim İçin Doğa Ereğinin Kavramını Olanaklı Kılan Özgünlüğü Üzerine" başlıklı bölümde şöyle tartışmaktadır: "[A]nlağımız bir kavramlar yetisidir, e.d. gidimli bir anlaktır ki ona doğada verilebilen ve onun kavramları altına getirilebilen tikellerin ne kadar değişik türlerde olabilecekleri onun için kuşkusuz olumsal olmalıdır. Ama bilgiye sezgi de ait olduğu için ve sezginin tam kendindenliği gibi bir yeti duyarlıktan ayrı ve ondan bütünüyle bağımsız bir bilgi yetisi olacağı dolayısıyla en evrensel imlede bir anlak olacağı için, sezgisel bir anlak düşünebiliriz ki evrenselden tikele ve böylece tekile kavramlar yoluyla gitmez ve onun için doğanın kendi ürünlerinde tikel yasalara göre anlak ile anlaşmasının o olumsallığı ile karşılaşmayacaktır; ve anlağımız için doğanın çoklusunu bilginin birliğine indirgemeyi öylesine güçleştiren şey bu olumsallıktır; bir iş ki bizim anlağımız onu ancak doğa ayırmaçlarının kavramlar yetimiz ile o çok olumsal olan ve sezgisel bir anlağın ise hiç gereksinmediği anlaşması yoluyla yerine getirebilir" Daha açık bir ifade ile Kant insanın entelektüel görüşüne sahip olmadığını iddia ederken sadece teorik aklın sınırları dahilinde ve fenomenal dünyanın sınırlarını aşan bir etkinlik olarak entelektüel görüyü kastetmektedir.

anlaşıldığını ve ondan çıkmayacak sonuçları düşünceye yüklediklerini dile getirir. Fichte benin kendini koyması ile kastettiği şeyin empirik bir benden ziyade olgular dünyasında bulunamayacak düzeyde, bütünsel bir tinsel yaşam anlamına geldiğini, ancak *Wissenschaftslehre*'nin sınırları içinde bunun ifade edilmesinin mümkün olduğunu söyler<sup>43</sup>. Buradan da anlaşılacağı gibi Fichte, yaşam kavramı ile *ben*'in edimselliği arasında doğrudan ilişki kurmakta ve *transandantal ben*'in teorik veya pratik bir tözsellikten ziyade yaşamın edimselliği olduğunu iddia etmektedir.<sup>44</sup> Anlaşılacağı gibi Fichte'nin öz-bilinç kavrayışının zaman içinde Kant'ın düşüncesinden uzaklaşarak Alman İdealizmi içinde bir yer bulmaya çalıştığı aşikârdır. Başka bir ifade ile Fichte, Alman İdealizmi'nin bütünsellik çabasını Kant düşüncesini sürdürerek ulaşamayacağını kendisi de kavramıştır. Çünkü sonlu *kendi*'yi de kapsamak üzere bilince zemin olan sonsuz etkinliğin kendisini bir *ben* ya da özne olarak betimlemek uygun değildir. Dolayısıyla *ben* bireysel sonlu *kendi* değil ama sonsuz bir etkinlik olarak ele alınmalıdır.<sup>45</sup> Ama şurası açıktır ki Fichte'nin sistemi her ne kadar süreç içinde Kant düşüncesinin formel yapısından uzaklaşmış olsa da yöntemsel olarak ondan uzaklaşmaz. Fichte düşüncesi Spinoza, Schelling ve Hegel düşüncelerinden farklı bir çekirdeğe sahiptir, zira reflektif olandan spekülâtif olana bir dönüşüm geçirmemiştir.

Özetle Fichte düşüncesinde *saf ben* ne refleksiyon yapan öznedir ne de üzerine refleksiyon yapılan bir nesne. *Saf ben* her ikisini de kapsayan bir *edim*dir. Başka bir ifade ile *saf ben*, kendi içine kapanan ve bir özne olarak akıl sahibi bir *ben*'i oluşturan edimdir. Bu anlamda Fichte Kant'ın şematizmini aşan, yani yöntem ile içerik arasındaki ilişkinin sınırlayıcı bir mutlaklığa sahip olmadığı düşünme formunun da yaratıcısıdır. Fichte'ye göre *ben* ne bir varlığa, ne bir düşünceye, ne de kendi edimine önsel olarak mevcuttur. Ben bir *edim*dir ve mutlak olarak başka hiçbir şey değildir<sup>46</sup>. Bu nihai anlamda

<sup>43</sup> Fichte, J. G. (1871). Facts of Consciousness. The Journal of Speculative Philosophy, 5(2), 130-143: ss. 141-142.

<sup>44</sup> "Fichte'ye göre, kendini transandantal felsefe yardımıyla anlayan ve özünü gerçekleştirmek üzere tarihsel dünyaya yönelen akıl, bir ve aynı akıldır. Fichte düşüncesinin 'dünyada olma' özelliği, bu düşüncenin bilincinin de kendinde olması anlamına gelmektedir". Metz, W. (2011). Fichte'nin Özgürlük Anlayışı (1798-1812 Ahlak Öğretisi, Mutlu Yaşamın İlkeleri). In A. Topakkaya (Ed.), Fichte. İstanbul: Say Yayınları: s. 147.

<sup>45</sup> Burada Fichte'nin "Ben" ile anlatmak istediği şey aslında Di Giovanni'nin de doğru tespit ettiği gibi Spinoza'nın tözüne benzer bir anlam taşımaktadır. Çünkü ikisi de bir sistem inşa etmede kurucu refleksiyon işlevi görürler George Di Giovanni, "The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection," *Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 437.

<sup>46</sup> Fichte, J. G. (1994a). [First] Introduction (1797). In D. Breazeale (Ed.), *Introductions to the Wissenschaftslehre and the Other Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc.: s. 21.

özbilincin bir benlik, yani özne ve nesnenin özdeşliği anlamına geldiği bir mutlaklığı imler. Özbilincin bir benlik olarak kendini koyması aslen bir *ben* ve *ben-olmayan* arasındaki diyalektik ilişkinin sentezi olarak kendini gösterir. Bu anlamda *ben* ile *ben-olmayan* arasındaki ilişki özbilincin neliğine dair bir sonraki adımdır.<sup>47</sup>

### İkinci İlke: Ben-Olmayan

*Transandantal ben'in* kendini koyması aslen *ben'in* kökensel bir edimidir, ancak *ben'in* kendini içeriklendirmesi, yani *ben'in* ne olduğuna dair kendini sorgulaması, için yeterli değildir. Çünkü *ben* kendisini ancak bir *ben-olmayan'dan* ayırdığı müddetçe içeriklendirebilir.<sup>48</sup> Fichte'ye göre kendini koyma edimi yoluyla *ben* bir *ben-olmayana* ihtiyacı olduğunun farkına varır. Bu durum kendini ikinci ilke olarak gösterir ve özbilincin birliği için zorunluluktur. Zira *ben'in* özbilincini sağlayacak olan içerik ancak bu şekilde olanaklıdır. Hatırlanacağı gibi Kant *ben'i* olanaklı kılan ya da başka bir deyişle *ben'e* birliğini veren şeyin yine *ben'in* tasarımları olduğunu dile getirmekteydi. Bu anlamda *ben'in* sınırları da yine *ben'in* bilişsel sınırları tarafından belirlenmektedir. Fichte'de ise *ben-olmayan* özbilincin bir parçası olmayan olarak *ben'in* dışında ötekilik olarak belirlenmelidir: Bir *ben'i* koymak aynı zamanda bir *ben-olmayanı* da karşısına koymaktır. Fichte böylece Kant'ın transandantal düşüncesinde ifade edilen *ben'in* karşısında, ondan tamamen kopuk bir numenal dünya varsayımına ihtiyaç olmadığını göstermek çabasındadır.

Fichte'ye göre ikinci ilke olan *ben-olmayan* temelde yine özdeşlik ilkesine dayanır: *Ben ben-olmayan değilim*. Bu önerme de ilk önerme gibi bir kesinlik taşımaktadır. Ayrıca nasıl ki *ben'in* kendisini koyması yaratıcı bir edimin ürünü ise *ben'in ben-olmayanı* koyması da aynı ölçüde *ben'in* yaratıcı ediminin bir ürünüdür. Bu anlamda ilk önermenin zorunlu sonucu olarak ortaya konan ikinci önerme, *ben'in* kendisine karşıtlık içinde olanı kendi edimiyle zorunlu bir biçimde koymuş olduğunu ifade eder. Bu nedenle *ben'e* karşı konan şey, *ben-olmayan'dır* Fichte'nin tüm felsefesi bu aşamadan sonra, hep bu karşıtlık ilişkisiyle belirlenecektir. Burada önemli olan nokta Fichte'nin *ben* ve *ben-olmayan* ayrımı ile kastettiği şeyin birbirlerinden

<sup>47</sup> Wood, A. W. (1991). Fichte's philosophical revolution. *Philosophical Topics*, 19(2), 1-28: s. 6.

<sup>48</sup> Fichte 1792'de kaleme aldığı bir yazısında birinin kendisi olmasının aslen kendisi dışında var olan başka bir şeyden dolayı mümkün olduğunu dile getirir Fichte, J. G. (1988). *Some Lectures Concerning The Scholar's Vocation*. In D. Breazeale (Ed.), *Fichte: Early Philosophical Writings*. Cornell: Cornell University Press: ss. 148-149.

bağımsız varlıkların yarattığı bir ikilikten, ontolojik bir karşıtlıktan ziyade sınırsız bir edimsellik olarak kendini gösteren mutlak *ben*'in kendi içerisinde sonlu *ben* ile sonsuz *ben-olmayan*'ı üretmedikçe hiçbir bilincin söz konusu olamayacağıdır savıdır. Başka bir ifade ile *ben-olmayan* belirli bir nesne ya da sonlu nesnelere kümesi olmaktan çok, genel olarak nesnellik olması anlamında sonsuzdur ve bu sonsuz *ben-olmayan ben*'in içerisinde *ben*'e karşıt olarak koyulur. Bilinç *ben*'i ve de *ben-olmayan*'ı kapsayan bir birliktir.

Fichte'ye göre *ben-olmayan*'ın ayırt edici özelliği varlıktır, diğer bir deyişle bir olumsuzlama olmasıdır. Çünkü *ben-olmayan* kökensel bir kavram değil, etkinlikten türetilen olumsuz bir kavramdır<sup>49</sup>. Bu şöyle açıklanabilir: *Ben*'in nesnelere üzerine düşünmesi sürecinde ortaya çıkan kavramların her biri bu düşünme ediminden bağımsız görünmektedir. Bu anlamda *ben*'in tüm edimi iki türdür: Nesnel olarak görünenin nasıl olup da öznel bir hal alabildiği ve bir varlığın nasıl olup da bir tasarım nesnesine dönüşebilir olduğu. Bu ikili durum nesnel olan ile öznel olanın tümüyle birbirinden ayrı olmadığı, aslen tümüyle bir oldukları noktayı bulamayan biri tarafından hiçbir zaman açıklanamaz. Başka bir ifade ile *ben-olmayan* aslen *ben*'e aittir ve bunun farkına varabilmek için ise öncelikle öznenin nesne üzerindeki bilişsel etkinliğinin eksiksiz bir haritasının çıkarılması gerekir. Bu gerçekleştirilmeden nesnelere kendilerini koyan özneye birer dışsal deneyim olarak görünmeye devam ederler. Fichte'ye göre *ben*'in kendini içeriklendirme süreci öncelikle kendini koyması ardından ise *ben-olmayan*'ı koyarak kendini sınırlandırması şeklinde gerçekleşir. Başka bir ifade ile *ben*'in kendisini içeriklendirmesi onu sınırlayan *ben-olmayan*'a (gerçekliğe, nesneye, doğaya) bağlıdır.

### Üçüncü İlke: Mutlak Ben

*Ben-olmayan*'ın *ben*'in kendisini içeriklendirme sürecinde koyulması Fichte'ye göre aslen diyalektik bir süreçtir. Bu diyalektik sürecin sentez aşamasında üçüncü bir ilke ortaya çıkar. Bu ilke, *ben* ile *ben-olmayan*'ın birliği olan *mutlak ben* olarak ifade edilir. *Mutlak ben* önce *ben*'i, sonrasında da *ben*'i içeriklendirmek adına *ben-olmayan*'ı, karşılıklı olarak birbirlerini sınırlayan şeyler biçiminde koyar<sup>50</sup>. Daha açık bir ifade ile *mutlak ben* bir edim olarak

<sup>49</sup> Fichte, J. G. (2006h). Transandantal Felsefenin Temelleri: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları s. 213.

<sup>50</sup> Fichte, J. G. (2006b). Bilim Öğretisi İlkelerine göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 285.



saf beni koyar; saf ben ise kendini içeriklendirmek için *ben-olmayan*'ı kendi karşısına koyar. Ancak *saf ben*, *mutlak ben*'e aslında *ben-olmayan* ile özdeş olduğunun farkına vararak ulaşır.

Fichte'ye göre bu süreç kendini belirlemek için *ben-olmayan*'ı koyan *ben*'in, *ben-olmayan*'ı kendine dışsal, sanki kendisi tarafından koyulmamış bir şey olarak bulmasından kaynaklanır. Bu durum *ben*'in kendi özbilincine dair bir çelişkiye düşmesine neden olur ve bu çelişkidен kurtulmak için *ben*, *ben-olmayan*'ın aslında kendisi tarafından koyulmuş olduğunu belirgin hale getirmeye çalışır. İşte bu süreç içinde söz konusu üçüncü ilke bir aşma çabası olarak kendini gösterir. Bu çabanın sonunda *ben* ve *ben-olmayan*'ın aslen bir bütün olduğunun farkına varılır. Bu bütün olan *mutlak ben*, kendini *ben* ve *ben-olmayan* olarak bölmektedir. Fichte'ye göre eğer *mutlak ben* kendini *ben* ve *ben-olmayan* olarak ayırmayı ne *ben* kendini *ben-olmayan* ile karşılaştırarak içeriklendirebilirdi ne de *ben* ve *ben-olmayan*'ın bütünselliği olarak *mutlak ben*'in farkına varabilirdi<sup>51</sup>.

Fichte'nin mutlak ben ile kastettiği şey tekil tüm *ben*'leri aşan ve onları belirleyen bir bütünsellik olarak insanın türsel yaşamı, daha açık bir ifade ile insani üretken edimselliğin kendisidir. Bu yaşamsal mutlaklık kendi edimi aracılığıyla önce bir tekil *ben* olarak kendini koymakta, sonrasında ise bir tekil kendiliği içeriklendirmek için bir *ben-olmayan*'ı koymaktadır. *Mutlak ben*'in bu sistematik faaliyeti aslen pratik bir edimdir. *Mutlak ben* yaratıcı ve özgür etkinliğiyle tüm gerçekliğin kaynağıdır. *Mutlak ben* sonsuz ve sınırsız bir edimdir<sup>52</sup>. *Mutlak ben*'in kendini *ben*'in *ben-olmayan*'la söz konusu dolayım ile koyuyor olması Fichte'ye göre ancak sürecin tarihsel olarak serimlenmesi ile belirgin hale gelebilecektir. Başka bir ifade ile tekil *ben* kendi bütünlüğü ve mutlaklığına kendi içinde tüm tarihi taşıdığını farkettiğinde ulaşacaktır:

“Bu dünya üzerindeki ‘insanlığın yaşamı’ tek bir evrensel yaşamın yerine burada ve evrensel zamanın yerine dünyasal zamanda bulunur – içinde genel karakterdeki söylemlerimizin ileri sürdüğü ile yetindiğimiz sınırlar gibi; çünkü birden tanrısal ve sonsuz olandan derinlikle ve yaygın bir şekilde söz etmek imkânsızdır [...] Dünyadaki insani yaşam ile dünyasal zamanın kendisi, tek bir zamanın ve tek bir sonsuz yaşamın zorunlu devirleridir [...] bizim

<sup>51</sup> Fichte, J. G. (2006j). Wissenschaftslehre'nin Genel Kavramı Üzerine. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: ss. 90-91.

<sup>52</sup> Elkhoy, S. N. (2010). Overcoming the Priority of the Subject. In D. B. Violetta L. Wabiel, Tom Rockmore (Ed.), Fichte and The Phenomenological Tradition. Berlin: Walter de Gruyter GmbH: s. 263.

için zaten elde edilebilecek olan sonsuz yaşamın temel ideasından türetilir”<sup>53</sup>.

Fichte bu düşüncesini *Çağımızın Temel Karakteristikleri* başlıklı çalışmasında *mutlak ben* ve akıl kavramları arasındaki ilişki üzerinden açıklar. Fichte’ye göre *mutlak ben* tarih içinde aşamalı olarak ilerleyen bir akıl olarak ele alınmalıdır. Aklın tarihteki ilerleyişi ise erekseldir:

“Böylelikle araştırmamız bir dünya-planı ideasını gerektiriyor ki, yularıda bildirmiş olduğum temel ideayı, buna rağmen, şu anda türetmiyorum, yalnızca (ona) işaret ediyorum. Bunun için söylediğim -ve muazzam yükselişimizdeki yapının temellerini gösterdiğim şey- dünya üzerindeki insanlığın yaşam amacının bu olduğudur - ki bu yaşamda onlar (insanlık) tüm ilişkilerini akla uygun bir şekilde özgürlük ile düzenleyebileceklerdir”<sup>54</sup>.

Fichte bu anlamda özgürlük ile bilinç arasında dolaysız bir bağ olduğunu iddia eder. Özgürlük ancak *mutlak ben*’in ya da başka bir ifade ile ‘insanlığın’ tam bilinçlilik durumunda kendini gösterebilecektir (Fichte, 1994b: ss. 94-95). Akıl ancak *ben-olmayan*’ın (doğanın) dolayımı aracılığıyla ortaya çıkan olumsuzlama üzerinden, kendinin gerçekleşmesi olan *mutlak ben*’e dair bir bilinçliliğe ya da özgürlüğe ulaşabilir. Fichte’nin *mutlak ben*’i transandantal olanın sınırları dışında yani tekil *ben*’lerin üstünde konumlandırması dolayısıyla bu mutlak öznel bir bilinçlilikten ziyade bir tinselliği çağırıştırır. Fichte bu tinselliği şöyle tanımlar:

“Felsefenin üstüne düşünmesi gereken tasarımlar yalın soyutlama yoluyla üretilmezler. Bu tasarımlar, en azından kısmen, (bir sezgi içerdikleri sürece) ilk olarak imgelem tarafından üretilmiş olmalı. Fakat imgelemin bunu gerçekleştirme becerisi, özellikle günlük deneyimde karşılaşılmayan daha yüksek imgeleri bilince yükseltirken, ‘tin’ olarak adlandırılır”<sup>55</sup>.

Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Kant düşüncesinde belirgin bir şekilde aklın sınırlarının *ben*’in bilişsel kapasiteleri tarafından çizilmiş olmasına karşılık (bu anlamda tüm insanlar akla sahip olmak bakımından eşittir) Fichte düşüncesinde akıldan, bir tür olarak insanın tarihsel gelişiminin ifadesi olarak söz edilmektedir. Aynı şekilde aklın diyalektiği ile

<sup>53</sup> Fichte, J. G. (2006c). *Çağımızın Temel Karakteristikleri*. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 313.

<sup>54</sup> Fichte, J. G. (2006c). *Çağımızın Temel Karakteristikleri*. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 314.

<sup>55</sup> Fichte, J. G. (2006e). *Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine* [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 180.

kastedilen de transandantal ben'in anlama yetisinin diyalektik işleyişi değil, aklın tinin bilinçlenme sürecindeki tarihsel gelişiminin biçimidir. Daha açık bir ifade ile Fichte'ye göre tin diğer tinler ile karşılaşarak sürekli gelişmektedir. Böylece tüm insan türü tinsel olarak gelişmektedir.<sup>56</sup> Fichte'nin mutlak ben ve tinsellik kavrayışı çağının özne ve öz-bilinç tartışmasını çok farklı bir yere taşımaktadır:

“İnsan [...] tını etkinliktir ve etkinlikten başka hiçbir şey değildir. Onu tanımak, tanıyacak başka bir şey içermediği için, onun davranışlarını tanımak demektir”<sup>57</sup>.

Bu anlamda ben özbilincine ancak tinin tarihsel olarak serimlenebilecek diyalektik hareketini takip ederek ulaşabilir. Diyalektik bu anlamda artık aklın içsel zorunlu hareketinden ziyade türün bilişsel gelişiminin tarihsel uzamına dairdir. Fichte'nin *mutlak ben* düşüncesine eşsiz bir dolaysızlık, kendine özgü bir bütünsellik sağlar. Tekil birey ile tümel insanlık arasındaki bağ böylece kurulmuş, bilginin olanağı duyusallığın sınırlarını da aşmıştır. Artık söz konusu olan edimi ile hem kendini hem de dünyayı kuran bir insandır. Başka bir ifade ile dünya insanın kendisidir.

Fichte'nin düşüncesinin çağının ruh halini doğrudan yansıttığına şüphe yoktur. *Fırtına ve Atılım* çağının bu ateşli filozofu Kant'ın açtığı yolda öz-bilinç ile dünyayı birbirinden ayırmak yerine, Goethe'nin yolunda dünyayı ben'in parçası kılmıştır. Bu anlamda düşüncesinin bir bütünselliği olduğunu kavramak, başka bir ifade ile özbilincin ilkeselliğinin daha açık bir biçimde anlaşılması için Fichte'nin ahlak ve politika görüşlerine kısaca değinmek gerekir.

### **Fichte Düşüncesinde Öznenin Sınırları: Ahlak ve Özgürlük**

Fichte ahlak tartışmasına teorik ve pratik felsefeyi soyutlama düzeyinde birbirinden ayırarak başlar.<sup>58</sup> Bu anlamda pratik felsefe aklın

<sup>56</sup> “Tinsel iletişim için ilk kaba girişimde, gelecek çağların tını kendini şimdiden hazırlamaktadır”. Fichte, J. G. (2006e). Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 167.

<sup>57</sup> Fichte, J. G. (2006e). Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 171.

<sup>58</sup> “İlkin, sanki öznel olan nesnel olanın sonucuymuş, sanki birincisi kendisini ikincisine uydurmuş gibidir. Bu görüş, 'bilgi' ya da 'bilis' olarak adlandırılır. Böyle bir uyumun nasıl öne sürüleceğini göstermek, teorik felsefenin işidir [...] ikinci olarak, sanki nesnel olan öznel olanın, varlık bir kavramın (bir amaç kavramının) sonucu gibidir. Bu görüş ahlaki etkinliğin görüşüdür. Böyle bir uyumun nasıl öne sürüleceğini göstermek, pratik felsefenin işidir”. Fichte, J. G. (2006b). *Bilim Öğretisi İlkelerine göre*

kuralları tarafından belirlenen *isteme* ve *eyleme*'nin belirleyici yönlerini araştırır. Pratik felsefe dünyanın rasyonel varlıklar olan insanlar tarafından ideal bir şey olarak nasıl anlaşılması ve nasıl kurulması gerektiğiyle uğraşır. Fichte'ye göre kendisine ulaşılması gereken yeni sistem, eylemlerin yöneldiği nesnelere tarafından kurulacak bir sistem değil, insan zihninin kendi eylemleri tarafından kurulacak bir sistem olmalıdır<sup>59</sup>. Bu anlamda Fichte'nin ahlak düşüncesinin özgün yanı, ahlakın verilmiş hatta bilinçliliğin zorunlu yasaları tarafından inşa edilmiş bir şey olarak ele alınmaması, aksine bilinçli olarak kendi amaçlarını meydana getirmek ve tamamlamak çabasındaki özgür bir öznenin edimselliğinin ürünü olarak kavranmasıdır. Başka bir deyişle Kant'ın kategorik imperatifi, Fichte'nin sisteminde bir "saf isteme"den türetilen "empirik dünyadaki bir isteme"ye dönüşür.<sup>60</sup> Fichte'ye göre bu saf isteme edimi duyulur dünyada kendini ahlak yasası olarak ortaya koymaktadır. *Ben*'in eylemleri söz konusu ahlak yasasına uygun olarak değerlendirilir. Bu bağlamda ahlak yasası özgürlüğün mutlak koşuludur.

Fichte'ye göre *mutlak ben* insanın ahlaki doğasının zemini. Şunu göz önünde bulundurmak gerekir ki Fichte'nin ahlak üzerine dile getirdikleri söz konusu olduğunda, *mutlak ben* edimselliği dolayısıyla *saf ben*'in önüne geçmeye başlar, çünkü ahlak bağlamında bir edimde *saf ben* kendisini bir nesne olarak koyar. Böylece edimsel bir *ben*'e dair bilinç oluşur ve bu oluşma anından itibaren, bilincin nesnesi olan her şey bu başlangıç noktasına bağlanır. Aynı şekilde, özgürlük de Fichte'nin sisteminin merkezi çekim noktası, bütün edimlerin ve gerçekliğin kaynağıdır. Fichte, *ben*'in sonludan sonsuza yani zorunluluktan özgürlüğe geçiş hareketini bir edim biçiminde ortaya koymaktadır.

Fichte'ye göre özgür bir edim ancak edime dair özgürce kurulmuş bir kavram tarafından yönlendirildiği takdirde mümkündür. Bu, başka bir ifade ile her edimden önce *ben*'in söz konusu edime dair aşinalığı olması gerektiğidir. Bu aşına olma hali tüm edimleri önceleyen, sınırlayan bir dürtü olarak iş görür. Dolayısıyla *ben*'in edimlerini sınırlayan bu dürtünün varlığı ancak *ben*'e ait bir şey olarak açıklanabilir: "*Ben*'in koymadığı hiçbir şey ona

---

Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 276.

<sup>59</sup> Fichte, J. G. (2006e). Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 174.

<sup>60</sup> Bkz. Armaner, T. (2002). Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu. Yeditepe'de Felsefe, 1.

ait olmadığından *ben*'in bu sınırlamayı da koyması gerekir ve bu şekilde koyulan kökensel bir sınırlamadır"<sup>61</sup>.

Bu anlamda her belirli özgürlük aslen *ben*'e ait hale gelir. Özgürlüğün *ben*'e ait hale geldiği bu süreç aynı zamanda başka bir işleve daha sahiptir: Ancak özgürlük aracılığıyla *ben*'in görüşü bir *ben*'in görüşü haline gelir. Başka bir ifade ile *mutlak ben*'in kendini bir *saf ben* olarak belirlemesini sağlayan asli edim özgürlüktür. Aynı şekilde *ben*'in kendisini bir *ben-olmayan* ayırması da ahlaki yasanın açtığı alanda gerçekleşir. *Ben* kendini *ben-olmayan*'dan ahlaki yasa dolayısıyla ayırırken aynı zamanda zorunlu olarak kendini kendiliğinden etkin bir *ben* olarak belirler. Kısacası, Fichte düşüncesinde özgürlük ve ahlak arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır; ancak yasanın bilincinde kendiliğinden etkinliğin ve özgürlüğün görüşü temellenir.

Özgürlük *ben*'in kendi edimselliğinin duyusal tasarımıdır ve anlama yetisine sahip olan *ben*'in nesnenin belirlenmişliği ile karşıtlığı yoluyla kendisini kendisi ile ilişkilendirdiği sürece ortaya çıkar: "Ben kendimi, kendi kavramım yoluyla -ki bu kavram daha sonra bir amaç kavramı diye adlandırılır, açıkladığım sürece ancak özgür olarak koyarım"<sup>62</sup>.

Söz konusu özbelirlenim kavramı Fichte'nin pratik felsefesinin en temel kavramlarından biridir. Pratik bir varlık olmak en temel anlamıyla şeyin kendi edimlerinin, dışsal bir şeyden ziyade, salt kendisi tarafından belirlenmesi anlamına gelir<sup>63</sup>. Özbelirlenim ancak *ben*'in hem özne, hem de nesne olarak düşünülebileceği, pratik olanın yasaları yoluyla görünürdür. *Ben-olmayan*'da içerilen tüm şeyler sadece ancak özbelirlenim dolayısıyla mümkündür ve bu nedenle de Fichte'ye göre sadece saf anlamında hakikat, *ben*'in kendini belirlemesi yani özbelirlenimdir. Ben ise özbelirlenimine bilgi ile değil, eylem ile sahip olur:

"Senin belirlenimin sadece bilmek değil, bilgine uygun eylemektir. Kendimi bir an için topladığım ve gözlemimi kendi *benimin* içine çevirdiğim zaman ruhumun derinliklerinden yüksek sesle çağırın ses budur. Sen kendi hakkında boş düşüncelere dalmak ya da sofu duyumlamalar üzerinde kendinden geçmek için burada değilsin.

<sup>61</sup> Fichte, J. G. (2006h). Transandantal Felsefenin Temelleri: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 216.

<sup>62</sup> Fichte, J. G. (2006b). Bilim Öğretisi İlkelerine göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 282.

<sup>63</sup> Neuhausser, F. (1990). Fichte's Theory of Subjectivity. Cambridge: Cambridge University Press: s. 119.

Hayır, sen eylem için buradasın; eylemin ve yalnızca eylemin senin değerini belirler”<sup>64</sup>.

Dolayısıyla Fichte'ye göre insanın asıl amacı kendini bilmek değil, özü olan özgürlüğü gerçekleştirmektir. Bu anlamda özgürlük insanın doğal olarak sahip olduğu veya tanrısal olarak sunulmuş bir durum değil, gerçekleştirmekle yükümlü olduğu bir ödevidir. Bir edimin doğruluğunun ölçütü de insanın kendi özgürlük yasasına yani özbelirlenimine dair inancıdır. Özgürlük bir haktır ve öznenin bu hakkı reddetme hakkı yoktur. Özgürlüğü reddetmek akla uygun olanı reddetmektir<sup>65</sup>.

Toplamak gerekirse Fichte, Kant'ın düşüncesindeki düalizmin yarattığı ikiliği ortadan kaldırmak için Kant'ın teorik alanda kurucu bir rolü olan öz-bilinç tartışmasına pratik zemininden yükselen bir biçim vermiş, *ben*'i bilme kapasitesi üzerinden değil, edimselliği dolayısıyla felsefenin merkezi noktası olarak konumlandırmayı başarmıştır. Fichte'nin Kant'ın fenomen ve numen arasında koyduğu ayırmadan bağımsız olarak düşünülemez numenal dünya tasavvuru ve bu tasavvura dayanan evrensellik anlayışı, Fichte tarafından *Wissenschaftslehre* aracılığıyla aşılmış, tüm dış dünyanın mutlak bir bilincin, yani *mutlak ben*'in tinselliğinin bir yansıması olduğu ileri sürülmüştür. Bu iddia dünyanın insan tarafından mutlak anlamda anlaşılabilir olduğunun modern özne düşüncesi dâhilinde tutarlı bir biçimde dile getirilmesi anlamında önemlidir. Yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi, Alman İdealizminin romantik ulusal refleksleri bir anlamda felsefi dilini Fichte düşüncesinde kazanmış, Kant'ın aydınlanmacı söylemi tabiri caizse Fichte tarafından 'aşılmıştır'. Ayrıca Fichte düşüncesinin insanla doğa arasındaki mücadelenin tıpkı Spinoza'da olduğu gibi bir bütünleşme biçiminde sona erdiğini ileri sürüyor olması ve bunu Spinoza'dan farklı bir biçimde mutlak bir öznellik olarak sunmayı başarması, bir anlamda rasyonalizmin sınırlarını aşmanın bir olanağı olarak öne çıkmaktadır. Fichte bu açıdan Alman İdealizminin organik bütünlük fikrinin felsefe dâhilinde ete kemiğe bürünmesini sağlamıştır. Tüm *ben*'lerin ve *ben-olmayan*'ların bir mutlak *ben*'in parçası olduklarını fark ettikleri sürece kendi gerçekliklerine sahip olabileceklerini iddia etmektedir.

Bu noktada *Wissenschaftslehre*'nin ve özel olarak öz-bilinç tartışmasının teorik anlamı kendini özellikle pratik olanda göstermektedir. Zira Kant'ın, çağının cumhuriyetçi idealleri bağlamında ele alınabilecek

<sup>64</sup> Fichte, J. G. (2006g). İnsanın Belirlenimi [1800]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.) Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 296.

<sup>65</sup> Armaner, T. (2002). Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu. Yeditepe'de Felsefe, 1: s. 117.

evrensellik anlayışından ziyade Fichte düşüncesi Alman uluslaşma süreciyle bağlantı içinde okunması gereken bir konuma sahiptir.<sup>66</sup> Fichte, tekil *ben*'ler olarak bireylerin aslen hiçbir gerçekliğe sahip olmadıklarını onlara söz konusu gerçekliklerini verecek olanın ise kendilerini bir bütünün parçası olarak sunmaları olduğunu dile getirir. Bu anlamda bireysel özgürlük, yani özbelirlenim, ancak ve ancak bireyin kendini bütün ile özdeşleştirmesi ile mümkündür. Mutlak özgürlük, *mutlak ben* tarafından mutlak anlamda içerilmeyi gerektirir. Daha somut bir ifade ile devlet, toplum sözleşmecilerinin iddia ettiklerinin aksine tek tek bireylerin belirli bir çıkar etrafında bir araya geldikleri bir toplam değil, bir mutlak *ben*'lik olarak kendini gösteren organik bütünlüktür. Devletin söz konusu bütünlüğü bireysel olan tüm iradeleri oradan kaldırır, zira tekil iradeler önemsizdirler. Birey ancak devletle bir olduğunda özgürlüğünü gerçekleştirebilir. Bu noktada öz-bilinç tartışması bağlamında Fichte'nin hukuk ve devletten tam olarak ne anladığına odaklanmak yerinde olacaktır.

### Fichte Düşüncesinde Öznenin Sınırları: Hukuk ve Devlet

265

*Wissenschaftslehre*'nin amacı insanlığa ancak aklın yolundan giderek özgürlüğe sahip olabileceğini göstermektir. Bu ise ancak politik bir toplumsallık içinde gerçekleştirilebilir. Başka bir ifadeyle, Fichte'de öz-bilinç tartışması toplumsal olanın neliği tartışması ile örtüşür. Fichte'ye göre insandan söz edilebilmek için toplumdan söz etmek gerekmektedir: “[E]ğer bir yerde insan varlığından söz ediliyorsa orada birden fazla insan olmak zorundadır”<sup>67</sup>. Toplumsallık insan olmanın zorunlu koşuludur. Toplumsal ilişkiler, yani bireylerin birbirleri ile ilişkisi, özgürlük tarafından belirlenmiş karşılıklı olarak kendini gösterir. Bireyler kendiliklerini karşılıklı bir tanınma ilişkisi dolayısıyla ortaya koyarlar. Başka bir ifade Fichte düşüncesinde bireysellik ancak başka bir özgür birey tarafından tanınma ve onun kişi tarafından tanınmasını gerektirir. Birey kendini ancak karşılıklı bir

<sup>66</sup> Fichte 1807-1808 yılları arasında Berlin Üniversitesi'nde *Alman Ulusuna Söylevler* üst başlıklı bir dizi konferans verir. Bu konferanslar tam da Fransız ordusunun Almanya'yı işgal ettiği, Napolyon'un Ren Konfederasyonu'nu kurduğu döneme denk gelmektedir. Söylenen odur ki Fichte'nin *Söylevler*'i verdiği sırada, dışarıda Fransız askeri davulcularının sesleri çınlamaktadır. Fichte'nin *Söylevler*'indeki milliyetçi ve teleolojik ruh, yeni Alman nesli için tamamen yeni ve radikal eğitim anlayışı ileri sürmesi bu bağlamda ele alınmalıdır. Bkz. Ökten, K. H. (2006). Siyasal Tarih ile Felsefenin Kesişim Noktası: Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevleri. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları: ss. 400-426.

<sup>67</sup> Fichte, J. G. (2000). *Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre* (M. Baur, Çev. F. Neuhausser Ed.). Cambridge: Cambridge University Press: s. 37.

ilişkinin tarafı olarak var edebilir; *ben-olmayan ben*'i özgür bir öz-bilinç olarak kurmaya davet eder. Yani birey ancak bir toplumun parçası olarak kendini özne olarak gerçekleştirebilir<sup>68</sup>. Karşılıklı tanınma ise en temelde ahlaki yasallık ile ilişki içinde türetilir:

“Her koşulda benim dışımdaki bütün özgür varlıkları özgür olarak kabul etmek zorundayım, başka bir deyişle kendi özgürlüğümü başkasının özgürlük olanağı kavramı üzerinden sınırlandırmak zorundayım”<sup>69</sup>.

Bu ilke bir bakıma Fichte'nin hukuk kavrayışının da temelinde yer alır. Her ne kadar hukuk ahlakın söz konusu yasallığından türüyor olsa da Fichte ahlak ile hukukun birbirinden ayrı olduğu konusunda ısrarcıdır. Bilincin duyulur dünyadaki bir yansıması olarak ahlak yasası en yüksek yasama organı, bir 'içsel mahkeme' işlevi görür. Ama bu nokta *ben* hâlihazırda politik anlamda bir özne haline gelememiş olduğu için kendi vicdanı ile toplumsal bir hesaplaşmaya girmemiştir<sup>70</sup>. Başka bir ifade ile hukukun yaptırımları ahlakın sınırlayıcılığından bağımsız bir şekilde bilincin belirlediği bir dışsal mahkeme olan doğal hak kavramı bağlamında ele alınmalıdır. Fichte'ye göre tüm bireyler bir dizi doğal hakka sahiptir ve bir politik düzenin en temel amacı bu hakları koruma altına almak; diğer bireyler ve devlet tarafından ilga edilmelerini engellemektir<sup>71</sup>. Doğal hakkın *ben*'e ait olması fikri aslen Fichte'nin toplumsal felsefesinin temel kavramlarını öz-bilinçlilik tartışması ile ilişki içinde tekrardan düzenlemek çabasında olmasından kaynaklanmaktadır<sup>72</sup>. Hak, kişinin kendi özgür istemesinden kaynaklanır, zira her isteme *ben*'in hakkıyla ilgili pozitif, *ben-olmayan*'ın hakkıyla ilgili negatif bir içerik kazanır: “Kendimi koyduğum sürece haklarımı gelecekte gerçekleştirmeyi isteme hakkım var; bu haklara sahibim çünkü bu hakları

<sup>68</sup> Wood, A. W. (2006). Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı Yayınları: s. 370.

<sup>69</sup> Fichte, J. G. (2000). Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre (M. Baur, Çev. F. Neuhaus Ed.). Cambridge: Cambridge University Press: s. 49.

<sup>70</sup> Armaner, T. (2002). Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu. Yeditepe'de Felsefe, 1: s. 120.

<sup>71</sup> Fichte, J. G. (2000). Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre (M. Baur, Çev. F. Neuhaus Ed.). Cambridge: Cambridge University Press: ss. 102-103.

<sup>72</sup> Fichte, J. G. (2000). Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre (M. Baur, Çev. F. Neuhaus Ed.). Cambridge: Cambridge University Press: s. IX.



istemeye hakkım var"<sup>73</sup>. Bu noktada pozitif hukuk devreye girer ve kişinin özgürlüğü ile yasa koyucunun sınırlayıcılığının çelişkiye düşmeden bütünlüğe kavuşmasını sağlar<sup>74</sup>. Bu anlamda hukuk sistemi tek bir ilkeden türetilmelidir, bu ilke ise öz-bilinçli bir öznedir. Felsefe öz-bilincin özbelirlenim ilkesinden hareketle pozitif hukukun haklar sisteminin kavramlarını çıkarmakla yükümlüdür<sup>75</sup>. Tanınmanın kurduğu öznelerarasılık bireyin hukuki bir özne haline gelmesini sağlar. Böylece *ben* kendini belirlenmiş bir yasallığın ve toplumsallığın içinde bulur. Bu anlamda toplumsal bir sözleşme doğal hakkın evrensel bir içerikle donanıp, evrensel bir hak kavramına dönüşmesini mümkün kılar. Fichte söz konusu sözleşmeden ve devletin kuruluşundan önce hiç kimsenin herhangi bir hakkı, hatta hiçbir mülkiyeti de olamayacağını iddia eder. Bu anlamda politik anlamda bir öznenen de ancak devletin kuruluşundan sonra söz edilebilir.

Fichte'ye göre özgürlük karşılıklı bir tanınma ve onun sağlayacağı özbelirlenim olmaksızın tam anlamıyla gerçekleşemez. Bu yüzden özgürlük öznelerarası bir ilişkiyi sağlayacak zemini gerektirir. Dolayısıyla özgürlük ancak bir devletle mümkündür; *ben* ancak kendini devlet içinde özgürleştirebilir. Devlet, insanlar arasındaki ilişkiyi kuran ve *ben* ile *ben-olmayan* arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırıp bir *mutlak ben*'in ortaya çıkmasını sağlayan bir araçtır. Bu noktada Fichte'nin devletin araçsallığına yaptığı vurgu önemlidir, zira devletin temel amacı, tüm vatandaşların geçimini sağlamak ve onlar arasında ortaya çıkabilecek herhangi bir sınıf farkını ve ayrıcalıklı durumu görmektir. Fichte insanlığın *mutlak ben*'e ulaştığı noktada devletin de sönmüneceğini ileri sürmektedir:

"Basit bir araç olan her insan kurumu gibi devlet de, kendi yok oluşuna doğru yol almaktadır; her türlü hükümetin ereği hükümeti gereksiz kılmaktır [...] Ne kadar iyi örgütlenmişse, o kadar az farkına varılır devletin. Çünkü barışçı gücü ve iç ağırlığı sayesinde, bir dış güç olarak edimde bulunma olanakları daha varoluşunun başlangıcından ortaya kaldırılmış bulunmaktadır. Devlet, edimde bulunarak kendiliğinden yok olur".<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Fichte, J. G. (2000). Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre (M. Baur, Çev. F. Neuhausner Ed.). Cambridge: Cambridge University Press: s. 108.

<sup>74</sup> Armaner, T. (2002). Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu. Yeditepe'de Felsefe, 1: s. 120.

<sup>75</sup> Shell, S. (1992). A Determined Stand: Freedom and Security in Fichte's Science of Right. Polity, 25(1): s. 97.

<sup>76</sup> Fichte, J. G. (2006d). Doğal Hukukun Temelleri - Kapalı Ticaret Devleti [1796 - 1800]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), Alman İdealizmi-I: Fichte. Ankara: Doğu Batı

Fichte'nin devlet anlayışı üzerine detaylı bir inceleme *ben*'in koyuluşu ile devletin kuruluşu arasında doğrudan bir ilişki olduğunu açıkça gösterir. Bu anlamda Fichte felsefesinin temel ilkelerinin devlet söz konusu olduğunda da etkin bir biçimde kendini ortaya koyduğu açıktır:

“[Devletin Kuruluşu] bize göre, üç temel ilkenin serimiyle, benlik'in bir sentez olarak ifadesiyle gerçekleşir. Bu sentezde ilk terim 'birey'e, ikinci terim, ilkinin olumsuzlaması 'devlet'e –cumhuriyet rejimini de içine alacak biçimde genişletilecek tüm devlet biçimleri- karşılık gelir. İkisinin birliği ise, özgürlük ve farklılık olanağının ortadan kaldırıldığı bir devlet tasarımıdır”.<sup>77</sup>

Fichte'nin *Alman Ulusuna Söylevler*'de söz konusu organik devlet ve bireyin bu devletle ilişkisi üzerine somut bir çerçeve çizdiği söylenebilir. Bu metinler Fichte'nin bir ulus olmanın ne anlama geldiğini tartıştığı temel metinlerdir. Fichte'nin bütünsel tarih kavrayışında ulusun insanlığın gelişiminde ne gibi bir yeri ve anlamı olduğu detaylı bir şekilde incelenmektedir. Bu anlamda insan özgürlüğünün içinde gelişeceği ulus, aslen insan özgürlüğüne inananların, yani kendi özbelirlenimini kazanma gayesinde olanların kuracağı bir ulustur. Bu gayeye sahip olanlar, nerede doğmuş, hangi kandan geliyor veya hangi dili konuşuyor olurlarsa olsunlar bu ulusun birer parçasıdır. Başka bir ifade ile Fichte çağının ulus kavrayışını bir tür dünya yurttaşlığı kavrayışı ile birleştirmiştir. Garip bir şekilde Fichte'nin bu dünya yurttaşlığına verdiği isim 'Almanlık'tır. Bu anlamda bir Alman'ın asli görevi bireysel özgürlük idesini önce Almanlar arasında gerçekleştirmeye çalışmak, sonra da bunu tüm insanlığa yaymaktır. Bunun yolu ise eğitimden, daha açık bir ifade ile terbiyeden geçer. Bu anlamda Fichte'ye göre akla dayalı bir devlet her ne şekilde olursa olsun yapay değerler üzerinden kurulamaz. Bu anlamda öncelikli olarak ulusun evrensel ideallere göre eğitilmesi gerekmektedir. Pratikte bu söz konusu eğitim sorununu çözmüş olan ulus *mutlak ben*'in devletini de kurma imkânını elde edecektir<sup>78</sup>.

---

Yayınları: s. 308. Fichte aynı yerde devletin sönmelenmesi tartışması bağlamında ilginç bir öngöründe de bulunur: “Doymak bilmeyen açgözlülükleriyle bir araya gelen bu sınıflar, gasplarını kuşaktan kuşağa yayarak sürdürecektir ve hiçbir zaman 'yeter' demeyeceklerdir. Öyle ki en sonunda baskı ve ezinç doruğa erişip kesinlikle katlanılmaz hale girecek ve umutsuzluk, yüzyıllardan beri kırılıp yok edilmiş cesaretlerinin veremediği bir güç kazandıracaktır ezilenlere”.

<sup>77</sup> Armaner, T. (2002). Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu. Yeditepe'de Felsefe, 1: s. 124. Armaner burada benlik ile bu çalışmada mutlak ben kavramı ile ifade edilen ben ile ben-olmayanın birliğini kastetmektedir.

<sup>78</sup> Fichte, J. G. (2009). *Addresses to the German Nation*. New York: Cambridge University Press: s. 81.

Fichte'nin sisteminde kendini gösteren baskın figür yaratıcı insandır. Bu insan bir kavram değil, bir edimdir. Bu anlamda varolmak edimsel olmak, bir şeyler yaratıyor olmak demektir, çünkü varlık aslen var edilecek, yaratılacak bir düzene aittir. Edim sürekli olarak aşmacalar yaratır. Ama burada kastedilen bir öncekini ortadan kaldıran bir aşmaca değil, onu da içeren bir aşmacadır; ancak böylece organik bir bütünlükten söz edilebilir:

“[Kişinin] ölümsüz bir şeyi yaratma adına çabalaması ve bu [ölümsüzlüğe] duyduğu inanç ve kendi yaşamını sonsuz bir yaşam olarak anlamasını sağlayan kavram. Bunlar insanı öncelikle samimi bir biçimde kendi ulusuna, sonrasında ise kendi ulusu aracılığıyla tüm insanlığa bağlayacak olan şeylerdir. Ayrıca bunlar zamanın sonuna dek tüm insani gereksinimlerini kişinin genişlemiş ve yücelmiş kalbine sokacak olan şeylerdir”<sup>79</sup>.

## Sonuç

Fichte modern özne tartışmasını devraldığı yerden oldukça farklı bir noktaya taşımış, özneyi bir edim olarak tespit ederek Kant düşüncesinden doğrudan kendini ayırmıştır. Ayrıca öz-bilincin, yani öznenin, edimselleşmesinin ancak bir *ben-olmayan* aracılığı ile mümkün olduğunu söyleyerek, en azından formel anlamda, bir öznelarasılık fikrini ortaya atmış, böylece özneyi toplumsallaştırmayı başarmıştır. Başka bir ifade ile Descartes düşüncesinde *töz*, Kant düşüncesinde ise bir mekân olarak kendini gösteren *ben*, Fichte düşüncesinde toplumsal birey olarak ortaya çıkar. Kant'ın felsefi projesinin çağının genç filozoflarını, *Fırtına ve Atılım* gençliğini, yeterince tatmin etmediği dile getirilmişti. Fichte ise çağının Almanya gençliğinin ruhunu felsefi olarak ifade etmeyi başarmıştır. Bu anlamda başta Hegel olmak üzere kendinden sonraki Alman düşünürlerini derinden etkilediği aşikârdır.

Fichte'nin öznelarasılık fikrini sistematik bir şekilde temellendirmiş olması Hegel tarafından daha büyük bir projeye dönüştürülmek için kullanılmıştır. Hegel'in erken dönem eserleri, düşüncesinin öz-bilinç kavramını özneler arası bir çerçeveden okuma yoluna girmiş olduğunu gösterir (R. Williams & 1992: s. 73). Ayrıca Hegel'in fenomenoloji düşüncesinin temel dinamiklerinden olan *tanınma* kavramı Fichte felsefesinden devralınmıştır. Tanınma, Hegel düşüncesinde Fichte gibi ahlaki yasallığa dayanan bir tepkisellikten ziyade, tanıma kadar tanınamama

<sup>79</sup> Fichte, J. G. (2009). *Addresses to the German Nation*. New York: Cambridge University Press: s. 104.

olanağını da barındıran bir mücadeledir. Bu noktada, Hegel'in Fichte eleştirisine bakmak Fichte'nin özne anlayışının sınırlarını ve içsel dinamiklerini tespit etmek açısından önemlidir, hem de öz-bilinç tartışmasının bir sonraki ve en önemli uğrağını yani Hegel'in fenomenoloji kavrayışının çıkış noktalarını yakalamak açısından elzemdir.

## KAYNAKÇA

- A. Baki Güçlü, E. U., Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal. (2002). *Felsefe Sözlüğü: Bilim ve Sanat Yayınları*.
- Adorno, T. W. (2005). Aşkınsallık Kavramı Üzerine. *Cogito*(41-42).
- Ali Taşkın, M. B. (2013 ). *Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefesi Tarihi*. Ankara: Sentez Yayıncılık
- Armaner, T. (2002). Fichte'nin Sisteminde 'Devlet'in Kuruluşu. *Yeditepe'de Felsefe, 1*.
- Ateşoğlu, G. (2006). Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ateşoğlu, G. (2010). *Hegel Felsefesinde Metafizik*. (Doktora), Muğla Üniversitesi, Yayınlanmamış.
- Ayer, A. J. (1985). Düşünüyorum, Öyleyse Varım (A. C. a. M. Küpüşoğlu, Çev.). In A. Cemal (Ed.), *Dün ve Bugün Felsefe* (Vol. 1).
- Beiser, F. C. (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.
- Beiser, F. C. (2002). *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801*. USA: Harvard University Press.
- Bird, G. (1987). Hegel's Account of Kant's Epistemology. In S. Priest (Ed.), *Hegel's Critique of Kant*. Oxford: Clarendon Press.
- Bonjour, G. P. (2002). Montesquieu'ye Göre Bir Ulusun Genel Ruhu ve Hegelci Volkgeist. In H. Portakal (Ed.), *Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Bowie, A. (2009). Alman İdealizmi ve Sanatlar. *Bibliotech, 2*(7).
- Bowie, A. (2010). Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved 17. 03. 2015, from <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/schelling/>
- Breazeale, D. (1993). Fichte and Schelling: The Jena Period. In K. M. H. Robert C. Solomon (Ed.), *Routledge History of Philosophy* (Vol. VI). London: Routledge.
- Breazeale, D. (2007). The Spirit of the Wissenschaftslehre In S. Sadwick (Ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*. USA: Cambridge University Press.

- Cerf, W. (1977). *Speculative Philosophy and Intellectual Intuition: An Introduction to Hegel's Essays The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Copleston, F. (1996). *Alman İdealizmi* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Cummins, P. (1968). Kant on Outer and Inner Intuition. *Nous*, 2(3), 271-292.
- Di Giovanni George, "The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection," *Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 437.
- Elden, S. (2004). *Understanding Henri Lefebvre*. New York: Continuum.
- Rockmore (Ed.), *Fichte and The Phenomenological Tradition*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- Evans, R. J. (1985). The Myth of Germany's Missing Revolution. *New Left Review*(149).
- Farr, A. (2010). Fichte's Master/Slave Dialectic: The Untold Story In T. R. Daniel Breazeale (Ed.), *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*. Amsterdam Rodopi.
- Fichte, J. G. (1871). Facts of Consciousness. *The Journal of Speculative Philosophy*, 5(2 ), 130-143.
- Fichte, J. G. (1988). Some Lectures Concerning The Scholar's Vocation. In D. Breazeale (Ed.), *Fichte: Early Philosophical Writings*. Cornell: Cornell University Press.
- Fichte, J. G. (1994a). [First] Introduction (1797). In D. Breazeale (Ed.), *Introductions to the Wissenschaftslehre and the Other Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc.
- Fichte, J. G. (1994b). Second Introduction to the Wissenschaftslehre For Readers Who Already Have a Philosophical System of Their Own. In D. Breazeale (Ed.), *Introductions to the Wissenschaftslehre and the Other Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc.
- Fichte, J. G. (2000). *Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre* (M. Baur, Çev. F. Neuhauser Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (2005). *The System Of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Fichte, J. G. (2006a). Aenesidemus'un Eleştirisi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006b). Bilim Öğretisi İlkelerine göre Uyarlanmış Ahlak Öğretisi Sistemi. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006c). Çağımızın Temel Karakteristikleri. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006d). Doğal Hukukun Temelleri - Kapalı Ticaret Devleti [1796 - 1800]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006e). Felsefede Tin ve Yazı Arasındaki Ayrım Üzerine [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006f). Goethe'ye Mektup In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006g). İnsanın Belirlenimi [1800]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006h). Transandantal Felsefenin Temelleri: (Wissenschaftslehre) Nova Methodo. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006i). Tüm Bilim Öğretisinin Temel İlkeleri. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006j). Wissenschaftslehre'nin Genel Kavramı Üzerine. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006k). Wissenschaftslehre [1794]. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2009). *Addresses to the German Nation*. New York: Cambridge University Press.
- Harris, H. S. (2013). Öz-bilinç. In G. Ateşoğlu (Ed.), *Alman İdealizmi II: Hegel*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

- Hegel, F. G. W. (1977). *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (H. S. H. Walter Cerf, Çev.). Albany: State University of New York Press.
- Kanıt, D. (2006). Saf Aklın Kritiği'nde 'Kendinde Şey' Kavramının İzini Sürme Girişimi. *Felsefelogos*, 30/31.
- Kelly, G. A. (1969). *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kılıçaslan, E. A. (2006). Differenzschrift'te Hegel'in Fichte Yorumu. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi- I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kılıçaslan, E. A. (2007). Jacobi'nin Kant Eleştirisi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2004(18).
- Kolkman, M. (2014). Kant and Fichte on Intellectual Intuition. Retrieved from <http://philosophy.helice.nl/wp-content/uploads/2011/11/Kolkman-Kant-and-Fichte-on-Intellectual-Intuition.pdf>
- Lukacs, G. (2006). *Aklın Yıkımı* (A. T. Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Neuhouser, F. (1990). *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ökten, K. H. (2006). Siyasal Tarih ile Felsefenin Kesişim Noktası: Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevleri. In G. A. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ed.), *Alman İdealizmi-I: Fichte*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Wood, A. W. (2009). *Kant* (A. Kovanlıkaya, Çev.). Ankara: Dost Yayınları.
- Metz, W. (2011). Fichte'nin Özgürlük Anlayışı (1798-1812 Ahlak Öğretisi, Mutlu Yaşamın İlkeleri). In A. Topakkaya (Ed.), *Fichte*. İstanbul: Say Yayınları.
- Wood, A. W. (1991). Fichte's philosophical revolution. *Philosophical Topics*, 19(2),1-28.



# GERÇEKLİĞİN İKAMET ALANI OLARAK DENEYİM: CHARLES SANDERS PEİRCE FELSEFESİ

Celal TÜRER\*  
Hatice KIRMACI\*\*

## ÖZ

Düşünce tarihinin en kadim sorularından biri olan gerçeğin (reality) ne olduğu sorusu, günümüzde tazeliğini koruyan bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Zira gerçeğin göz ardı edilmesi hayli zor olduğu gibi ondan söz etmek bile onun varlığına işaret etmektedir. Bununla birlikte, gerçeğin hem içinde olmak hem de onun hakkında bir nitelirmede bulunmak, belirli hataları da beraberinde getirmektedir. Bu hataları tespit eden Charles Sanders Peirce, gerçeklik sorununu pragmatik bir bakış açısıyla analiz etmeye çalışmıştır. Ona göre gerçeklik, nihai olarak tüm araştırmacıları bir konuda birleştirmeyi amaçlayan doğruluğun nesnesi olma durumundadır. Oysa böyle bir görüş birliğinin, deneyimden bağımsız elde edilemeyeceği aşikardır. Amacımız, deneyimin önemini ortaya koymaya, onun düşünce ve gerçeklik arasında ne tür akıllı bir tutkal olduğunu anlamaya çalışmaktır. Bu makalede, deneyimin bir yandan gerçeğin kaynaklık ettiği inancın sabitleyicisi olduğuna, öte yandan gerçeği düşünceye bağlayarak hakiki inancın ortaya çıkmasını sağladığına ve bu iki reaksiyon esnasında deneyimin adeta bir "katalizör" rolü oynadığına vurgu yapılmaktadır. Daha sonra, deneyimin tikelden tümele doğru yükselme çabasını yansıtan yeter deneyim nosyonu ortaya konulmaktadır. Çalışmamızın nihai kısmında ise deneyimin dönüştürücü ve bağlayıcı yönü irdelenerek, bu süreçte zamanın müdahalesinin elzem olduğuna işaret edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Deneyim, karar, gerçeklik, düşünce, yeter deneyim, inanç, çıkarım, zaman.

## EXPERIENCE AS THE RESIDENCE OF THE REALITY: C. S. PEIRCE'S PHILOSOPHY

### ABSTRACT

One of the oldest questions in the history of thought and still relevant today is knowing what reality is. Because, as it is hard to ignore reality, to speak of it even points to its existence. In addition, being both in reality and making a qualification about it brings certain errors. Charles Sanders Peirce, who identified these errors, attempted to analyze the problem of reality from a pragmatic point of view. For him, the reality is ultimately the object of truth, which seeks to unite all researchers on one subject. However, it is obvious that such a consensus cannot be obtained independently of experience. Our aim is to reveal the importance of experience and try to understand what kind of smart glue is it between thought and reality. This article emphasizes on the one hand, that experience is the fixative of the belief which have as source the reality, on the other hand, that it provides the realization of the true belief by linking the reality to the thought and during these two reactions, it plays as "catalyst". Then, the notion of "sufficient experience" which reflects the effort of the experience to increase from particular to universal is formulated. In the final part of our study, the transformational and linking aspect of experience will be examined and it will be pointed out that time intervention is essential in this process.

**Keywords:** Experience, decision, reality, thought, sufficient experience, belief, abduction, time.

---

\* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. İletişim: Celal.Turer@ankara.edu.tr

\*\* Ar. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. İletişim: hkirmaci@ksu.edu.tr.

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

2019 Güz, sayı: 28, ss. 275-292

Fall 2019, issue: 28, pp.: 275-292

Makalenin geliş tarihi: 26.05.2019

Submission Date: 26 May 2019

Makalenin kabul tarihi: 23.10.2019

Approval Date: 23 October 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

## Giriş

Platon'dan günümüze kadar gerçekliğin (reality)<sup>1</sup> zihinden bağımsız oluşuna ya da zihne bağımlı oluşuna göndermede bulunan çeşitli yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmıştır.<sup>2</sup> Bu yaklaşımlar arasındaki farklılığın insan düşüncesinden hareketle gerçekliği zihne indirgeyen idealizm ile dış âlemin gerçekliğini kabul eden realizm ekseninde ortaya çıktığı söylenebilir. Bu ayırım, modern döneme kadar ana hatlarını korumuş olmasına rağmen gerçekliğin Rönesans ile beraber Tanrısal olandan matematiksel olana evrilmesi onun deneyimsel alana yani doğaya indirgenme sürecini başlatmıştır. Rönesans'ın doğa felsefesinde tezahür eden bu süreç, Giordano Bruno, Nicolaus Copernicus, Galileo Galilei ve Francis Bacon'ın fikirleri ile doruk noktasına ulaşmıştır.

Gerçeklik meselesi, René Descartes felsefesinden itibaren geleneksel anlamından kopmaya başladığı ve farklı bir anlama doğru değiştiği söylenebilir. Nitekim bu felsefe, özne ile nesne arasındaki ilişkinin neliğini ve bu neliğin ortaya koyduğu bilginin kesinliğini sorgulayarak gerçekliği nesneden, yani varlıktan hareketle inşa eden klasik anlayıştan tamamen kopuşu temsil eder. Hatırlanacağı üzere Platon ve Aristoteles'te varlıksal açıdan öznenin kendisi dışındaki nesne ile ilişkisi neticesinde bir gerçeklik inşası ortaya çıkarken Descartes'tan sonraki süreçte ve Kant'ta zirvesini bulacak şekilde tamamen öznenin kendisinden hareketle inşa edilmiş bir gerçeklik anlayışıyla karşılaşmaktayız. Descartes'in anlayışında gerçeklik, öznenin nesne ile ilişkisinde tezahür eden bilginin açık ve seçikliği ya da yöntem sorunu üzerinden oluşmuştur. Öznenin yargısının, (bilgisinin) kesinliği üzerinden inşa edilen böylesi bir gerçeklik, öznenin dış âlemdeki nesne ile teması neticesinde tezahür edenin kesinliği ve açık seçikliği sorunsalını ortaya çıkarmıştır. Bu sorunsalın farkında olan Spinoza, Descartes'in

<sup>1</sup> Bu yazıda gerçeklik ya da realite, zihin dışındaki unsurlar için kullanılmıştır. Elbette düşünceye dair gerçeklikler mevcuttur ancak biz bu yazıda düşünce ile zihin dışı gerçeklik (realite) arasındaki bağıntının imkânı üzerine odaklanıyoruz. Bu sebeple, gerçeklik ve realite eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

<sup>2</sup> J. R. Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası* adlı eserinde gerçekliğe dair epistemolojik ve ontolojik açıdan altı temel görüşün ön plana çıktığı ileri sürer. Bunlardan ilki, dış dünyanın temsillerimizden bağımsız bir şekilde varolmasını konu edinen anlayıştır. İkincisi, insanın dış dünya ile algı, inanç, dil ve düşünce gibi niteliklerden hareketle etkileşime geçtiği, dış dünyanın özelliklerine "temsiller" sayesinde sahip olduğu anlayışı seslendirir. Üçüncüsü, insanın dış dünya ile etkileşime geçmesini sağlayan ifade ile inançların başarılı/başarısız olmalarına göre "doğru" veya "yanlış" şeklinde kategorize edildiği "uygunluk teorisi"nin eksenini taşıyan anlayıştır. Dördüncüsü, insanın dış dünyada var olan aynı nesneye dair görüşlerinde pek çok farklılığın olduğunu ve dolayısıyla herhangi bir nesnenin ne kadar insan varsa o kadar temsiline bulduğunu iddia eden "kavramsal görecelik" anlayışıdır. Beşincisi, insanın gerçekliğe dair temsillerinin nesnenin yanında psikolojik, ekonomik ve kültürel pek çok husustan etkilendiğini, bu nedenle dış dünya ile ilgili nesnel bir anlayışın ortaya konulamayacağını iddia eden görüştür. Altıncısı, dış dünyaya dair bilginin nesnel olduğunu ileri süren anlayışı seslendirir. Bkz. J. R. Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık: İstanbul, 2005), s. 188-190.

cogitosu<sup>3</sup> yerine doğrudan Tanrı'dan hareket ederek gerçekliği inşa edenin Tanrı olabileceği fikrini ortaya koymuştur.<sup>4</sup>

17. yüzyıl felsefesinin en etkili düşünürlerinden biri olan G. W. Leibniz, Descartes felsefesinde maddi ve ruhi olarak ayrılan, Baruch Spinoza felsefesinde ise tek bir töze indirgenen gerçekliğin karşılaştığı tehlikeleri görerek "Monad" anlayışını geliştirir.<sup>5</sup> Leibniz, temel eseri *Monadoloji*'de gerçekten var olma veya töz olmanın temel özelliklerini bölünebilir olmama, basit olma, varoluşu için nedensel açıdan başka bir şeye bağlı olmama şeklinde ifade eder. Ona göre gerçekten var olan, güç yani kuvvettir ve doğada farklı türden kuvvetler işbaşındadır.<sup>6</sup>

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde rasyonalist felsefenin karşısında konumlanan John Locke ve David Hume düşüncesi, gerçeklik sorununu deneyimci yoldan ele alarak gerçekliği deneyimden hareketle kurulan bir âlem şeklinde tasvir etmiştir. Nitekim aklın ve bilginin tüm malzemesinin deneyimden geldiğini ileri süren Locke, nesnenin birincil ve ikincil niteliklerinin akıl yoluyla ayrıldığını; birincil tür niteliklerin uzam, biçim, katılık ve hareket gibi nesneden ayrılmayan nitelikler olduğunu, ikincil niteliklerin ise insan zihnine ait olan ve tasarımlar neticesinde ortaya çıkan öznel nitelikler olduğunu ileri sürmüştür.<sup>7</sup> Bu düşünceleri daha da ileriye götüren Hume, birincil ve ikincil niteliklerin maddeye ait olmadığını, bütün niteliklerin insan deneyiminde ve algılarında

<sup>3</sup> Descartes'in cogito'sunun ve sahip olduğu açık ve seçiklik ilkesinin sorunları ile idenin temsili gerçekliği için bakınız: Şahabettin Yalçın, "Descartes", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Eabil Yayınları, Cilt 4, s. 199-200.

<sup>4</sup> Anlam bakımından bkz.: Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları: İstanbul, 2009, s. 516-517.

<sup>5</sup> Leibniz, Descartes'in unsurları yer kaplayan madde ile düşünen zihin olan düzalizminden ve dolayısıyla onun bilim ile din arasında gerçekleştirmiş olduğu zemini tamamen bilime terk eden, sözde uzlaşmadan ve nihayet, bilime gereksiz ödünler verdiği inandığı Spinoza'nın natüralizmi ve panteizminden de rahatsız olmuştur. Ona göre, Kartezyanizm baştan sona yanlış bir yola girmiş ve madde ile ruhu, bilim ve dinden her birine güya özerklik ve bağımsızlık sağlamak adına, birbirinden tümünden koparmıştır; işte bu Leibniz'e göre, onun hayata geçirmiş olduğu uzlaşımın da temelde hatalı olduğu anlamına gelir. Sorun, Tanrının hiçbir ilişkisinin kalmadığı mekanik dünyada Tanrıya ve dine, her nasılsa bir yer bulmak sorunu değildir, çünkü böyle bir dünyada Tanrı ve din er ya da geç yok olup gidecektir; sorun esas, rasyonalizm içinde aşkın ve yaratıcı bir Tanrıya, gerçek bireylere ve hepsinden önemlisi nesnel amaçlara bir yer bulmaktır. Buna göre, yapılması gereken şey, onun bakış açısından ortodoks veya klasik Tanrı anlayışı ile geleneksel teleolojik evren görüşünü ciddiye alıp, bu ikisini yeni bilimsel dünya görüşüyle bağdaştırmaya çalışmaktır. Leibniz'in bakış açısından, modern dünyada ağırlığını her geçen gün biraz daha hissettirecek olan kültürel krizi aşabilmenin yegâne yolu budur. Geri kalan bütün diğer çözüm denemeleri ya krize şöyle ya da böyle yenik düşer ya da krizi gizlemeye yarar. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 2009, s. 541.

<sup>6</sup> G. W. Leibniz, *Monadoloji; Metafizik Üzerine Konuşma*, Fransızca'dan Türkçe'ye çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınları: İstanbul, 2019, s. 39-40.

<sup>7</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet ve Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık: İstanbul, 2008, s. 448-449.

ortaya konulduğunu iddia ederek öznenin nesneyi kesin, açık ve seçik bildiğine dair herhangi bir delilin mevcut olmadığını ileri sürmüştür.<sup>8</sup>

Felsefe tarihinde bir dönüm noktası kabul edilen İmmanuel Kant ise kritik felsefesini gerçeklik ile ilgili Platon'un varlık ayrımını ve öznenin Descartes ile değişen yeni şeklini dikkate alarak ortaya koymuştur. Onun kritik felsefesinde Platon'un görünüş ile gerçeklik alemi, farklı bir hüviyete bürünerek numen ve fenomen ayrımına dönüşmüştür. Bu dönüşümde görünüşleriyle bilinen nesnelere ve onların ardında var olan numen yani "kendinde şey" tasarlanabilir.<sup>9</sup> Kant'a göre tasarlanan numen, fenomenlerin ötesinde bir şey olduğu için bizim için bilinmez anlamındadır. Filozofun *Salt Aklın Kritiğinde* bilinebilir olanı fenomen içine hapsetmesi, anlığın a priori kategoriler ile fenomenlerin bilinebilir olmasını temsil etmektedir. Başka bir ifadeyle fenomen alem, düşünülür alemin öznedeki kategorileriyle şekillenmiş olduğundan ve öznenin bu kategorilerin dışında herhangi bir nesneyi algılaması mümkün olmadığından Kant felsefesinde gerçekliğin neliğine dair herhangi bir söylem geliştirilemez. Nitekim Kant'ın numeni fenomen içine hapsetmesi ya da numen ile fenomen arasındaki ayrımı, Alman idealizminin ortaya çıkışına sebep olmuştur.<sup>10</sup>

278

On dokuzuncu yüzyılda J. G. Fichte, F. W. J. Schelling ve G. W. F. Hegel düşünceleri, Kant felsefesindeki çelişkiler üzerinden yükselmiştir. Buna göre Alman İdealizminin ilk olarak Fransız devriminin getirdiği yenilikleri erişilmesi mümkün olan bilgi ile birleştirerek yaymaya çalıştığı, ikinci olarak Kant'ın ortaya koyduğu çeşitli sınırları aşarak gerçeklik hakkındaki pek çok hususu açıkça vurguladığı ve bu süreci deneyim dünyası ile Mutlak'ı diyalektik yöntemde birleştirerek gerçekleştirdiği ileri sürülebilir. Böylece kritik felsefenin "yasak meyve" dediği husus, mutlak felsefenin gündemine yeniden girmiştir.<sup>11</sup> Bu gündemden hareketle Alman idealistleri varlığın parçalarına veya bütününe yöneltilebilecek herhangi bir sınırlamanın kabul edilmemesi gerektiğini öne sürerek varlığın bilinçte açıklanmasını üçlü diyalektik süreçlerle ifade etmişlerdir. Sözelimi Hegel'e göre varlık, kendi içinde, kendi dışında ve kendisi için açıklanarak gerçekliğini varoluştaki tezahür ettirir.<sup>12</sup> Bu tezahür, Hegel için varlık ve düşünce sorununun aslında bir gerçeklik sorunu olduğunu ortaya koymaktadır. Böylelikle Hegel düşüncesinde gerçekliğin mutlak tin olarak tarih

<sup>8</sup> A.g.e., s. 469.

<sup>9</sup> I. Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizikçe, Prolegomena*, çev. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara, 2000, s. 66-67.

<sup>10</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi: İstanbul, 2010, s. 348-355.

<sup>11</sup> Celal Türer, "On dokuzuncu Yüzyıl Felsefesi," *Felsefe Tarihi*, ed. Murtaza Korlaelçi, A. Ü. Uzaktan Eğitim Yayınları: Ankara, 2012, s. 233.

<sup>12</sup> Bkz. Celal Türer, "19. Yüzyıl Felsefesi", *Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer, Bilay Yayınları, 2019, s. 463.

boyunca açarak ortaya koyduğu ifade edilebilir. Zira Hegel'in "rasyonel olan gerçektir ve her gerçek de rasyoneldir"<sup>13</sup> yorumunu bu açılımın özeti olarak okumak mümkündür.<sup>14</sup>

Hegel sonrası oluşan felsefe, sözgelimi Analitik felsefe gerçekliğe dair epistemik, Husserl ise fenomenolojik ve Peirce ve Bergson gibi yaşam filozofları ontolojik kaygılar taşıdığı için önemli bir düşünce kırılmasını temsil etmiştir. Bu kırılmalardan ilki pragmatizm ile gerçekleşir. Pragmatizmin kurucularından olan Peirce, gerçekliği Kartezyen düşüncenin eleştirisi çerçevesinde inşa ederek mevcut anlayışın sorunlu yanlarını iyileştirmeye çalışmıştır. Buna göre "deneyim" filozofu olan Charles Sanders Peirce'ün felsefe ile ilgili problemleri yaşadığı çevreden hareketle herhangi bir ertelemeye mahal vermeden hemen burada çözmeye çalıştığı, bu yüzden gerçekliğin inşasında "gerçek olasılıkları" etkili kabul ederek "skolastik bir realizmi" dillendirdiği iddia edilebilir.

### **Realiteden Düşünceye, Düşünceden Realiteye: İnancın Kaynağı Olarak Realite, İnancın Sabitleyicisi Olarak Deneyim**

Peirce, birçok disiplini, farklılıklarını muhafaza ederek bir araya getirmeye çalışmıştır. Gençliğinde<sup>15</sup> oluşturduğu *yeni kategoriler listesi* üzerinde kariyeri boyunca durmuş ve geliştirmiştir. Peirce, geçmiş hayatımızın kognitif sonucu olarak ortaya çıkan deneyimin idrak tarzlarına kategoriler adını verir.<sup>16</sup> Peirce'ün kategorilerinden kısaca bahsedecek olursak, onun felsefesinde, Varoluş ve Töz dışarıda bırakılacak olursa üç kategoriden söz edilebilir: Birincilik olan Nitelik (*Quality*) kategorisi, İkincilik olan Reaksiyon (*Reaction*) kategorisi ve Üçüncülük olan Temsil (*Representation*) kategorisi. Peirce, ikincilik kategorisini deneyimle neredeyse özdeş bir anlamda kullanmıştır.<sup>17</sup> Bu çerçevede, deneyimi ikincilik kategorisi olarak belirtmekle Peirce, felsefe ve bilim arasında muazzam bir zeminin oluşturulmasında ve dahası, birçok disiplin arasında bağlantıların kurulmasında önemli katkıda bulunmuştur.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Almanca'dan Fransızca'ya çev. André Kaan, éditions Gallimard, 1940, s. 41.

<sup>14</sup> Anlam bakımından bkz. Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 828-834.

<sup>15</sup> Kategoriler konusuna ilişkin hazırlık yazıları haricinde, 1867 tarihinde yayımlanan "On a New List of Categories" adlı makalesinde Peirce yeni kategori listesini oluşturmuş ve daha sonra bu listeyi geliştirmiştir. Bkz: Peirce Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, The Belknap Press of Harvard Univ. Press: Cambridge, Massachusetts, 1974, c. 1, s. 287-305.

<sup>16</sup> Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 2, s. 44.

<sup>17</sup> Daha geniş bilgi için bkz: Charles Sanders Peirce, "The Logic of Relatives," *Reasoning & the Logic of Things The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, ed. Kenneth Laine Ketner, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1992, s. 146-150; Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 2, s. 44-45.

Bu kategorilerde deneyim, ikincilik kategorisinin fenomenolojik boyutuyla, *güç* ya da *çatışma* şeklinde ortaya çıkar. Daha açıkçası, "deneyim ya da olgular dünyasının etkisi, düşünce şekillerimize zorla empoze edilen değişiklikler"<sup>18</sup> ve "deneyim hususi olarak olaylara uygulanır".<sup>19</sup> Bununla birlikte deneyim, hem geçmişte olma durumunu (*esse in praeterito*) hem de gerçekleşmiş bir olgunun geçmişte olan bir durumunu yansıtır. Geçmişin şimdiki zamanı sınırlaması<sup>20</sup> anlamına gelen bu durum, ikincilik ya da deneyimin dönüştürülmesiyle uyumlu bir hususu dillendirir. Çünkü ikincilik, kendisini fark etmemize fırsat vermeden geçip gider ve nihayetinde biter. İki özne arasındaki bu geçidin "o an" fark edilmeden bir sonraki zamanda yapılması "yarına" kalır ve doğruluğu bulma arayışında bulunmak istenen realite hakkındaki karar yarının deneyimine kalır. Daha açıkçası, dünün deneyimi sayesinde yorum yaparak, bugüne kadar biriken deneyimlerin bütünü göz önünde bulundurulurken güncel doğruya ulaşılır. Bugünün deneyimi ise "yarın", elde edilen doğruyu değiştirebilme ihtimali vardır. Bu ihtimalin oluşu, yarının doğrusuna ilişkin araştırmacılarda, realiteye ilişkin yeni bir inanç ya da yeni hipotezler oluşturmaya yönlendirebilir ve bu hipotezler ise bugünün deneyimini belirleyebilir.

## 280

Realiteyi "dış dünyada var olanların bütünü" olarak tanımlamak, bir adım sonra, var olanlara ilişkin belirli sorunları da beraberinde getirir. Nitekim realite sorunu, "var olanların hangilerinin, ya da hangi şartlarda onların nitelikleri hissedilebilir, algılanabilir ya da ölçülebilir?" sorununa evrilir. Bu sorun esasen reel ile idealin nasıl bir araya gelebilecekleri üzerinden, tikellerin kendilerinin de bir parçası oldukları realitenin bütünü ile nasıl bir ilişkiye sahip olduğu üzerinden okunmalıdır.<sup>21</sup> Bu problematiğin çözümü için realiteden düşünceye ve düşünceden realiteye doğru olan harekette hangi unsurların rol aldığı ve bu geçişlerde deneyimin rolünün ne olduğu incelenmelidir.

Peirce, realitenin tasarımı konusunda bir ayırma girmeden<sup>22</sup>, onu doğruluğun nesnesi olarak görmeyi tercih eder. Bununla birlikte, "doğruluk olarak isimlendirdiğimiz, nihai olarak tüm araştırmacıları bir konuda birleştirmeye tahsis edilmiş bir kanıdır."<sup>23</sup> İmdi, şimdi ve burada oluşun farkındalığını sağlayan ve realitenin tanıklığını yapan *güç* nosyonunun önemi

<sup>18</sup> Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 1, s. 160.

<sup>19</sup> Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 1, s. 169-170.

<sup>20</sup> Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 2, s. 44.

<sup>21</sup> Charles Sanders Peirce, "Harvard Lecture on Whewell, Mill, Comte", *Writings of Charles S. Peirce*, ed. Max H. Fisch *et al*, Indiana University Press: Bloomington, 1982, c. 1, s. 217.

<sup>22</sup> Charles Sanders Peirce, "On Reality", *Writings of Charles S. Peirce*, ed. J. W. Kloesel *et al*, Indiana University Press: Bloomington, 1986, c. 3, s. 29.

<sup>23</sup> Charles Sanders Peirce, "Comment rendre nos idées claires", *Writings of Charles S. Peirce*, ed. Christian J. W. Kloesel *et al*, Indiana University Press: Bloomington, 1986, c. 3, s. 372-373.

üzerinde durulmalıdır. Nitekim deneyimin bir *güç* ve *çaba* olduğu fark edildiğinde onun zaman içerisinde gerçekliğin neliği hakkında çeşitli yargı ve kararlara bir zemin teşkil ettiği görülür. Bu zemin, Peirce'ün düşüncesinde deneyimin tikelliğini aşan yönünü göstererek ona dair perdeleri kaldıracak bir hüviyettir. Bu hususlar deneyimin iki özne arasında ve nihayetinde birçok nesne ve özne arasında bir bağıntı olarak anlaşıldığını, bu bağıntının özellikle düşünce ile realite arasında yoruma kapalı bir köprü olduğunu ve doğruluğun neşet ettiği dinamik bir alanı ortaya çıkardığını ifşa eder. Bu anlamda, özne ve nesne arasında bir bağıntı, bir gerginlik olarak anlaşılabilir deneyim, doğrudan kavranılmadığı için dolayimli bir süreci temsil eder. Bu durum inancın ya da kanıların, daha açıkçası realiteye ilişkin ortaya atılacak hipotezin açık kılınmasında elzem olan deneyimi araştırmayı gerekli kılmaktadır.

Açıktır ki deneyim (*expérience*) kelimesi Latince'deki *experientia* kelimesinden ödünç alınmış olup; sınav, deneme ve teşebbüs anlamlarını içermektedir. Fiil olarak *ex* ve *peritus*'tan kaynaklanan kelime "şuna mahareti olan, şu deneyimi olan" anlamına gelir. Bununla birlikte Hint-Avrupa köküne bağlı olan *per* eki, Yunancada *peira* kavramıyla ilişkili bir şekilde ele alınarak "*önden gitmek, içe girmek*" manasına gelir.<sup>24</sup> *Ex* prefiksi ise Yunancada "çıkma, hâlihazırda olmama, mahrum olmak", Latince'de "bir durumdan diğer bir duruma geçmek" ve "tamamlanma" şeklinde tarif edilmektedir.<sup>25</sup> Fransızcadaki *expérience* kavramının Almanca karşılığı olan *Erfahrung* kelimesi, seyahat anlamını içerir. Wahl, bazı tarihçiler tarafından metot idesine yaklaştırılan bu kelimenin "bir şeye doğru bir güzergâh/patika" şeklinde yeni bir mana kazandığını belirtir.<sup>26</sup> Aynı şekilde *Erfahrung*'un Fransızcadaki *expérience* kavramıyla aynı anlama geldiğini iddia eden Wahl, bu kavramın zaman alan bir şeyi temsil ettiğini ve derinlikli olarak zamansallığa bağlı olduğunu ileri sürer. Tüm bu hususlar deneyimin gerçekleştiği süreçte kısmen yoruma açık olmayabilen bir bağlantı, bir alaka türü olmasına olanak sağlar. Nitekim deneyimi realitenin ikamet alanı ve doğruluk için de bir yargı alanı olarak gören Peirce, bu hususu şöyle ifade eder:

Çok farklı zihinler, birbirine tamamen karşıt görüşlerle araştırmalara başlayabilir ama soruşturma ilerledikçe onların dışında olan bir güç, bu görüşleri tek ve aynı sonuca götürür. Bizi, istediğimiz yere değil de sabit bir amaca (doğruluğa) götüren bu husus, sanki kaderin bir kararı gibi görünür. Bakış açılarının değişimi, etüt için başka olguların seçimi, zihnin doğal eğilimi, hiçbir şey engellenemez kanıdan kaçmayı

<sup>24</sup> Alain Rey et al, *Dictionnaire historique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert: Paris, 2012, c. 1, s. 1290.

<sup>25</sup> A.g.e., s. 1274.

<sup>26</sup> Jean Wahl, *L'expérience métaphysique*, Éditions Flammarion: Paris, 1965, s. 9.

sağlamaz. Bu büyük yasa, doğruluk ve realite nosyonunda mevcuttur. Doğruluk olarak isimlendirdiğimiz şey, nihai olarak tüm araştırmacıları bir konuda birleştirmeye tahsis edilmiş bir kanıdır; bu kanının nesnesi ise reeldir. İşte realiteyi böyle anlıyorum.<sup>27</sup>

Yukarıdaki ifadeler realitenin, araştırmacıları uzun vadede birleştirecek bir hususiyete sahip olduğunu gösterir. Bu özellik, deneyim sayesinde verilen bir kararı, diğer ifadeyle nihai olarak tüm araştırmacıları birleştirecek bir yargıyı temsil eder. Peirce, realitenin bu anlamına aslında bu tanımın realitenin karakterini düşündüğümüz şeye bağladığını savlayarak- karşı çıkılabileceğinin farkındadır. Ancak bu karşı çıkış, realitenin düşünceden ziyade sadece sınırlı sayıdaki insanın düşüncesinden bağımsız olduğu fikriyle bertaraf edilebilir. Nitekim Peirce'e göre nihai kanının nesnesi onun ne olduğuna bağlı olsa da bu kanının şu ya da bu insanın düşüncesinden bağımsız olması gerekir.<sup>28</sup> Bu bağlamda ilk aşamada vurgulanması gereken husus, nihai olarak doğruluk hakkında kararları birleşen araştırmacılar bütünüdür. Burada kaçınılmaz olduğu varsayılan ve sayılı araştırmacıların gittiği yeri belirleyen kanının belirlenmesinde aktif olan kanunun reel bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Bu kanunun, aktüel olandan düşünceye doğru ilerleyen taşıyıcıların spesifik kaynağı olma potansiyeli olduğu fark edilmelidir.

Böyle bir kanunun bir güç/bir yaptırım olarak karşımıza çıktığını ifade eden Peirce, efor ve direncin çarpıştığı zeminde *güç* nosyonunun tezahür ettiğini belirtir.<sup>29</sup> O, realitenin karakterinin kendisi hakkındaki idemizden bağımsız oluşunun onu yeterince tanıtmadığını; bu yüzden tahayyül ile realiteyi ayıracağımız bir noktanın var olması gerektiğini savunur.<sup>30</sup> Bu nokta elbette doğruya ulaştırmayı hedefleyen, diğer ifadeyle realitenin doğru teşhisini sağlayan bir metot arayışı olarak yorumlanabilir. Nitekim Peirce, "İnancın Sabitlenmesi" ("The Fixation of Belief") adlı makalesinde inançların oluşturulmasında dört farklı metottan bahseder.<sup>31</sup> Bu metotlar; *kararlılık metodu*, *otorite metodu*, *a priori akıl yürütme metodu* ve *bilimsel metottur*. Sosyal değerleri de olan bu metotların her biri, kendi işleyişine ve etki alanına sahiptir. Ancak kesine yakın ve geçerli bir inanca ulaşmayı hedefleyen Peirce'ün sadece bilimsel metoda öncelik verdiği ileri sürülebilir. Buna göre sosyal ve toplumsal

<sup>27</sup> Charles Sanders Peirce, "Comment rendre nos idées claires", *Writings of Charles S. Peirce*, ed. Christian J. W. Kloesel et al, Indiana University Press: Bloomington, 1986, c. 3, s. 372-373.

<sup>28</sup> A.g.e., s. 372-373.

<sup>29</sup> Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1974, c. 2, s. 44.

<sup>30</sup> Peirce, "Comment rendre nos idées claires", *Writings of Charles S. Peirce*, s. 370.

<sup>31</sup> Celal Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, Üniversite kitabevi: İstanbul, 2003, s. 52-53.



bir süreci ifade eden bilimsel metodun tek amaç olarak inancı sabitlemeyi edindiği görülür.<sup>32</sup>

Peirce, realite hakkında daha ikna edici bir açıklama sağlayacağı için felsefesinde bilimsel metodun inancı sabitleme özelliğini kullanır. Ona göre bu özelliğin kendisini en fazla açığa çıkardığı alan deneyim alanıdır. Nitekim deneyim, kaynağı realitede mevcut olan belirli koşullar sayesinde ortaya çıktığı için realitenin, deneyimi harekete geçirebilecek hipotezlerin oluşumunda inançların kaynağı olarak işlev görür. Bu durum, inançların çoğalmasında en büyük etkiye sahip olan reel şeylerin, bilinçte uyandırdığı (exciter) her duyumu inanç formunda kategorize ettiğini gösterir.<sup>33</sup>

Peirce'e göre inançların anlaşılmasının yegâne yolunun alışkanlıklar olduğu söylenebilir. Bu çerçevede düşünür, realitenin kaynaklık ettiği inançların alışkanlıklarla anlaşılabilirliğini iddia ederken, kapalı, sınırlı ve sığ bir realite kurgusu inşa etmez. Bunun yerine herhangi bir delili veya bilgiyi ortaya çıkaran *yanılabirircilik* anlayışını benimseyerek bir inancın "yanıslanamaz olduğunu söylemenin felsefi bir tavır olmayıp, araştırmayı yıkıcı olacağını"<sup>34</sup> ileri sürmesiyle, alışkanlığın her daim hakiki inançla uyummadığı söylenebilir. Eğer inanç ve alışkanlıklar arasında her daim bir uzlaşma olsaydı realitenin kurgusunda alışkanlıklar yeterli olur ve nihayetinde araştırma dururdu. Ancak Peirce, hem böylesi bir statik durumun ortaya çıkmasını engellemek hem de araştırmaların devamını sağlamak amacıyla en makul çözümün bilimsel metod olduğunu öne sürer.<sup>35</sup> Buna göre Peirce'ün felsefesinde durağan bir durumu temsil eden, minimum bir efor gerektiren ve rüzgarın estiği yöne doğru gitmek kadar kolay bir hususu ifade eden alışkanlıkların inşa ettiği bir inanç yerine genel akışın tersine gitmeye benzetilebilen, bir efor gerektiren hakiki bir inanç arayışının daha değerli olduğu belirtilebilir. Çünkü bu efor, hakiki inancı -söylem uygunsu- realitenin tek sahipliğinden söküp "tutulur/avlânır"<sup>36</sup> insanın anlam küresine getirir. Böyle bir süreç neticesinde ortaya çıkan inançların alışkanlıklarla anlaşılması mümkün değildir. Bunun yerine *yeni inançlar* olarak isimlendirilen bu tür inançların Peirce'ün bilimsel yöntemi inşa ederken kullandığı çıkarım (abduction) ile büyük ölçüde anlaşılabilirliği söylenebilir.<sup>37</sup> Zira çıkarım sayesinde bir durum ya da deneyimden hareketle yapılan sıçrama, halihazırdaki tecrübenin testini sağlamaktadır. Bu testin sonucunda inanç yeni

<sup>32</sup> Charles Sanders Peirce, "Comment se fixe la croyance", *Writings of Charles S. Peirce*, ed. Christian J. W. Kloesel et al, Indiana University Press: Bloomington, 1986, c. 3, s. 352.

<sup>33</sup> Peirce, "Comment rendre nos idées claires," c. 3, s. 370.

<sup>34</sup> Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 69.

<sup>35</sup> Celal Türer "Charles S. Peirce'ün epistemolojisi", *Bilimname II*, 2003/2, s. 30.

<sup>36</sup> André De Tienne, *L'Analytique de la Représentation chez Peirce*, Facultés universitaires Saint-Louis: Bruxelles, 1996, s. 79.

<sup>37</sup> Türer, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, s. 213.

alanlara doğru genişler. Yine bu inançlar sayesinde yeni hipotezler ortaya atılarak yanlış bilgiler tespit edilir ve bilimsel alanın genişlemesi sağlanır.

Tüm bunlardan hareketle araştırmanın bir fikri/bir kanıyı - *yanılabilirliğe* göre nihayi olmamakla birlikte- sabitlemek olduğu ifade edilebilir.<sup>38</sup> Nitekim James, kanının önkoşulları hakkında hiçbir değerlendirmeye girmeyen deneyimin herhangi bir kanıyı çeşitlilik olmaktan çıkararak realiteye demir attırdığını ileri sürer. Bu husus, deneyimler arasındaki farklılıklarda daha açık görülür. Buna göre deneyim vasıtasıyla realiteye ilişkin bir saptamanın oluşması için yeterli şartların mevcut olması gerekir. Aksi halde, James'in de belirttiği üzere, "anahtarın kilide uymayışı" gibi, belirli şartlar olmadığı durumda, inancın deneyime realiteyi saptama imkanı verememe problemiyle karşılaşılabilir.<sup>39</sup> Bu noktada ortaya çıkan problem, *deneyimin* kanı ya da inanç ile realiteden oluşan çifte kapının tek anahtarı oluşundan kaynaklanmaktadır. O halde her deneyimin *deneyim* olmadığı hususu, kanaatin karşılığını belirsiz, olanın neliğini ise tanımsız bırakan herhangi bir eşyanın *deneyimi* yansıtmayışından çıkarılabilir. Bu durum, realite ve düşünce arasında tek köprü görevini üstlenen deneyimin, algı çeşitliliğinden yola çıkarak en muhtemel çıkarımı yapmayı gözetken ve buna kabiliyeti olan araştırmacı zihniyetler topluluğuna kendisini ifşa etmeye ve aşkınlık konumuna çıkmaya başlar.

### Yeter Deneyim

Reel unsurların karakterleri, kendileri hakkında sahip olduğumuz idelerimizden tamamen bağımsız olduğunu söyleyebiliriz. Belirli kanunlardan hareketle duyularımıza tesir eden bu realite unsurlarını algılara dayanan akıl yürütmelerle öğrenebilir ve nihayetinde eşyanın hakikatine ulaşabiliriz. Bu süreçte Peirce, deneyimin tıpkı bir bıçağın dağlarda ya da deniz kıyılarında var olan çimen görünümlü kayaların altında bulunan rengârenk katmanları ortaya çıkarması gibi eşyanın iç katmanlarını ortaya çıkardığını ileri sürer. Bu benzetme Peirce'ün, "her insan, yeterli bir deneyime sahip olduğu takdirde ve kendi verileri üzerinde yeterince akıl yürütürse tek ve hakiki sonuca yönlendirilir"<sup>40</sup> düşüncesinde tezahür eden *yeter deneyim* kavramını gündeme getirir. Buna göre *yeter deneyim* kavramı, bir olguya ilişkin belirleyici -kismî de olsa- bir karar ve kanaat sağlayan yeterli bir deneyimi temsil eder. Bu husus, musikideki duruş noktalarına benzetilebilir. Nasıl ki musikide karar/duruş bir makamın habercisidir *deneyim* de her var olanın habercisi olur.

<sup>38</sup> Peirce, "Comment se fixe la croyance", c. 3, s. 346.

<sup>39</sup> William James, *La volonté de croire*, Éditions Flammarion: Paris, 1916, s. 127.

<sup>40</sup> Peirce, "Comment se fixe la croyance", c. 3, s. 351.

Peirce'e göre "deneyim" kelimesi hususi olarak olaylara uygulanır.<sup>41</sup> "Biz tam olarak olayları algıladığımızı söyleyemeyiz"<sup>42</sup>. Bunu daha açık kılmak amacıyla Peirce, ısıklık çalarak hızla geçen bir tren örneğini verir. Trenin geçişinde ışığın notası birden düşer. Ancak düşmesini farketmez, bu ışığın notasının düştüğünü fark etmemiz onu algıladığımızdan dolayı değildir. Isıklık notasının en düşüğünü duyularımızı, düştüğünü değil. Peirce'e göre bu durumda nota değişimini fark etmemiz, bu durumu algıladığımızdan dolayı olmayıp deneyimlememizden dolayıdır.<sup>43</sup> Peirce'in ifade ettiği gibi, deneyim kelimesi algı farklılıklarına ya da değişimlerine daha hususi uygulanırken<sup>44</sup> burada *deneyim* kavramının *algı* kavramından daha geniş olduğu görülmektedir.<sup>45</sup> Öyle ki, deneyimi saptayacak kadar yeterli olan bir *deneyimin*, her ısıklık çalan bir cismin geçtiğinde, ışığının notasının düştüğünü anlığa getirir. Bu *yeter deneyim* duyu olmaktan, algı olmaktan yargı seviyesine ilk adımını atan sabitlenmiş<sup>46</sup> deneyimin adeta temsili olarak görülebilir. Buna göre, *yeter deneyimin*, insanlığın var olan hakkında puslu da olsa tanımlar yaptığı deneyim birikimleri olduğu söylenebilir. Bu birikimler, tikel olmasına rağmen akıl yürütmeye malzeme olan, çıkarım yapmaya yarayan, tikellikten hareketle ortaya çıkan düşünceden realiteye ve realiteden düşünceye doğru çift yönlü gidişatı sağlayan bir deneyim kümesini içermektedir. Zira bu *yeter deneyim*, belirli bir zamanda sınanarak doğruluk kontrolünde güven sağlamış tikel deneyimlerin kümesidir. Sözelimi, uzaktan algılanan herhangi bir nesnenin bir taş, hayvan ya da bitki olduğunun belirtilmesi, algılanan taşın zirkon ya da yakut, hayvanın kurt ya da koyun ve nihayetinde ağacın ıhlamur, badem ya da çınar ağacı olmasını ayırt edecek bir nitelikte olmayabilir. Bu durum, ayırım yeterliliğinin, realitede hiç keşfi olunmamış çeşitli nesne/olgu/anlam cinslerini ayırmada ve estetik, ahlaki deneyimlerde ortaya çıktığını gösterir. Peki, *yeter deneyim* için tatmin edici ayırmalar yapılabilir mi ya da bilim, bu ayırmalardan yüzde kaçını aydınlatılabildi?

Bu sorular, realiteye dair bilgimizin oldukça yetersiz bir seviyede olduğunu göstermektedir. Ancak, realiteye ilişkin belirsizlik ve ona dair bu bilgi eksikliğine rağmen insan, doğası gereği, yaşam mücadelesi içerisinde kalarak realiteye ilişkin karanlığı aydınlatmak, belirsizliği kaldırmak için yılmadan, ümitle çaba sarf edebilir. Bu çabalar neticesinde pek çok sorunun insan zihnini meşgul ettiği aşıkardır. Sözelimi "eşyanın varlığı nasıl bilinir ve sınanır", "sınamanın bilmedeki konumu nedir", "insan, eşyayı sınarken aynı zamanda kendisini de sınımaz mı", "deneyimde sınayan ya da deneyimi gerçekleştiren

<sup>41</sup> Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 1, s. 169.

<sup>42</sup> Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 1, s. 169-170.

<sup>43</sup> Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 1, s. 169-170.

<sup>44</sup> Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 1, s. 169-170.

<sup>45</sup> Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 1, s. 169-170.

<sup>46</sup> Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 1, s. 184.

kişinin sebep olduğu etki, elde edilen sonuçların nesnellğine zarar vermez mi” gibi sorular bu minvalde zikredilebilir.

Yukarıda ifade edilen sorular, on dokuzuncu yüzyılda özellikle pozitivist düşüncenin bilimsel faaliyetleri etkisi altına aldığı bir dönemde deneyim kavramının akıbetini ortaya koymak açısından oldukça değerlidir. Bu durumun farkında olan Peirce, pozitif bilim her ne kadar deneyime dayansa da son tahlilde deneyimin mutlak bir kesinliğe, zorunluluğa ya da evrenselliğe doğru yol almadığını iddia eder. Ancak bu anlayışa rağmen deneyim alanında bilimsel faaliyetlerin, evrensel ve zorunlu yasaların peşinde olduğu unutulmamalıdır.<sup>47</sup> Bilimsel araştırmanın söz konusu yapısı, realitenin tüm boyutlarına nüfuz etmeyi ve doğruluğu barındıran kanıya ulaşmayı sağlayan süreci temsil eder. Ancak bu süreçte sonuçların her defasında aynı şart ve koşullarda tekrarlanmaması ve tümevarım yönteminin işleyişinde var olan sorunlar bilim adamının hedefe varışındaki zorlukları ifade eder. Bu zorluklardan ziyade temel arayışımız, felsefi olarak deneyimi tikellikten çıkararak aşkın bir konuma, tümel konumuna, daha açıkçası, tümel yargıya ulaşmak için gereken deneyim sayısını minimize etmeyi sağlayan *deneyim* türüdür. Bununla birlikte, her ne kadar deneyim tümeli kendi içinde barındırdığı görüşü varsayılsa da, deneyimde varsayılan tümelin kendisini barındırdığı tümeli her zaman ifşa ettiği söylenemez. Dolayısıyla, arayışında olduğumuz deneyim, araştırmacıları kısa yoldan, minimum deneyim sayısı ile tümel olana yaklaştıran deneyimlerle, tümelin ifşa olduğunu gösteren, -deyim yerindeyse "son damla" olan- *yeter deneyim*'dir.<sup>48</sup>

Tüm bunlardan hareketle bilimsel araştırmanın deneyimi gerçekleştirilenin yerine bir başkası gelebileceği için özsel olarak tekrarlanabilir olduğu söylenebilir.<sup>49</sup> Ancak bilimsel de olsa deneyimin tekrarlanmayan, diğer ifadeyle biricik olan yönünü de muhafaza etmek gerektiği unutulmamalıdır. Çünkü subjektif ilginin en azından paradigma değişiminde ya da bilimin ilerlemesinde arızı de olsa bir payı olduğu bilinen bir husustur. Ayrıca bu husus, araştırma kapılarının kapanma olasılığını ve yeni deneyimlerin mümkün olamayacağını da içermektedir.

<sup>47</sup> Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 2, s. 24.

<sup>48</sup> Bu çerçevede, tümele yaklaştıran spesifik olan *deneyimler* niceliksel, tümelin ifşa olması için eklenen *yeter deneyim* ise niteliksel olduğu söylenebilir.

<sup>49</sup> Wahl, *L'expérience métaphysique*, s. 8.

### **Gerçekliğin Tanığı ve Çıkarımın Unsurları: *Dönüştürücü Güç olarak Deneyim***

Peirce, "Bağıntılar Mantığı" adlı konferansında ikincilik kategorisini *ilişki* kategorisi olarak isimlendirir. Ancak daha sonraki yazılarında bu kategoriyi, "reaksiyon" kategorisi adı altında isimlendirmenin daha iyi olacağını ifade eder. Zira "ikincilik kategorisi, "birbirinden ayrı ve uzak olan" iki özneyi birleştiren arazi bir durum/koşul'u temsil eder." Daha açık bir ifadeyle o, "dolayimli ya da sebepli olarak koyulduğundan ve anlaşılabilir bir doğada olmadığından", "iki özne arasında kör bir reaksiyonu seslendirir."<sup>50</sup> Peirce, bu hususu açık kılmak için mavi ve kırmızı ışığın karışımı olan magenta rengini örnek olarak gösterir. Buna göre o, önce kendi hissinden başkası olmayan magenta rengini tahayyül etmemizi, daha sonra onu aniden yaprak yeşiline dönüştürmemizi söyler. İşte dönüştürme anındaki bu deneyim 'ikincilik' kategorisine denk düşer ve o, tümüyle anlaşılmayan dolayimli bir geçişi yansıtır.

Peirce'e göre iki özne aslî olarak bağlı değildir.<sup>51</sup> İkincilik, "ne benim zihnim, ne herhangi bir özne veya dolayimli bir koşul için" iki özneyi birleştirmeyi.<sup>52</sup> Bunun yerine o, sadece birbirinden ayrı ve uzak olan "iki öznenin birleştirilmesi" işlevini görür. Böyle bir işlevde ikincilik, "öznelin içsel birinciliklerine göre ikincil olmak zorunda"<sup>53</sup> kaldığı için özneler, ikincilik kategorisinde kendi özlerini koruyarak deneyimi gerçekleştirebilirler. Bu durumda özne, düşünce ve realite olarak düşünülürse *deneyim* doğruluğa kapı açan bir husus olarak görülür. Böyle bir anlayışın ilk görüşte doğruluk ve realite ayırımına set çektiği akla gelse de ikincilik kategorisinin düşünce ile realiteyi bağlayan, hem deneyime hem de doğruluğa realiteye ilişkin olanın yüklenmesini sağlayan ve doğruluğa reel anlam kazandıran bir yaklaşım olduğu belirtilmelidir. Bu çerçevede "görünmez" "karanlığında" doğruluk yolunun keşfi anlamına gelen *deneyimin* bu yolun belirgin hatlarını, özsel silüetinin haberini vererek realite ile düşüncenin bağlantısını oluşturduğu iddia edilebilir.

*Brüt güç* olan deneyim, düşünce ile realite arasındaki reaksiyonu<sup>54</sup> tesis ederken her iki kavramın özsel yapısını muhafaza ettiği ileri sürülebilir. Buna göre düşünsel olarak oluşturulan hipotezler, realitede teyit edilerek/edilmeyerek birbirine bağlanır. Oluşturulan hipotezler onaylandığında

<sup>50</sup> Peirce, "The Logic of Relatives," s. 147-148.

<sup>51</sup> A.g.e., s. 147-148.

<sup>52</sup> A.g.e., s. 147-148.

<sup>53</sup> A.g.e., s. 147-148.

<sup>54</sup> Burada söz konusu olan, her hangi bir ilişki değil, özellikle de Peirce'ün birincilik ve ikincilik arasındaki bağlantıyı kurmayı sağlayan ilişki olmayıp, düşünsel olan ile realite unsurları arasındaki ilişkidir.

belirli bir kanun olarak üçüncülük kategorisine geçebilmek mümkündür. Ancak formalize edilen kanunlar Peirce'e göre yanlışlanmaya açık bir süreç içerisindeyler. Bu noktada insan türü devam ettiği müddetçe muhakemelerin doğru olma oranı değişse bile yeterince derinlikli bir soruşturma sonucu gerçekleşecek olan "inanç nosyonu"nun değişmediği görülür. Yine insan türünün tamamı yok olduktan sonra daha incelikli araştırma yetileri olan başka bir varlık türünün ortaya çıkması, tam ve nihai bir doğru kanıya ulaşılmasını sağlayabilir. Peirce'ün ifadesiyle "aktüel bir şekilde herhangi bir insanın düşüncesinden bağımsız olarak soruşturma ile elde edilen doğru/nihai kanı tekrar ayağa kalkar".<sup>55</sup> O halde tek tek insanların düşüncesi farklı olsa da karşıtlık nihayetinde doğru kanıya varacaktır. Bu husus, düşünce ile realite arasında yer alan ikinciliğin deneyimdeki gizemli rolünün ifşasıdır. Nitekim ikincilik, hem düşünce hem de realiteyi birbirine bağlayarak ya da her ikisini dönüştürerek realiteyi tanımamızı sağlar.

O halde dönüşüm anında deneyim olan bu ikinciliğin en bariz işareti nedir? Peirce, bu soruyu açıklamak için şöyle bir örnek verir: Sözelimi bir kapının kolunu elimizle yavaşça açarak görülmemiş bir sessizliğin deneyimini yaşayabiliriz. Aynı şekilde bir kapıyı kapatmak için çaba/güç sarf edebiliriz. Her iki durum da güç ya da çaba direnci gerektirir. Çabanın olmadığı yerde direnç; direncin olmadığı yerde ise çaba yoktur.<sup>56</sup> Öyleyse iki karşıt gücün bir araya gelmesi bir realitenin ortaya çıkması anlamına gelir. Bu şekilde anlaşıldığında deneyim, hem ya da brüt gücü temsil eder. Bu durumu birbirine yapışmış iki mıknatıs örneğinden hareketle açıklayabiliriz. Buna göre mıknatısların birbirlerine yapışık oldukları kutuplar birbirlerine zıt polarizasyonlara sahiplerdir. Birbirini bulup dengede duran bütün ise *brüt gücü* oluşturur. Anlaşılabacağı üzere brüt güç idesi saf ikililik; hatta reaksiyonun biraz fazlasıdır. Brüt gücün biri kendi içinde diğeri kendisiyle birlikte oluşu, iki yönlülüğünü gösterir. Bu çift yönlülük, akli olanın, düzenin ya da kuralın hâlihazırda olmayışını beraberinde getirdiği için *brütlük* üçüncülük kategorisinden ayrılır.<sup>57</sup> Bu durum, güç aksiyonunda duygu rolünün aklın rolünden daha fazla olduğu anlamına da gelir. Zira deneyimle kendisini ortaya çıkaran güç, var olanın ya da tüm var olanların karşı çıkmasıyla yargıdaki belirsizliği durdurup bir belirliliğe işaret eden gösterir.

<sup>55</sup> Peirce, "Comment rendre nos idées claires", c. 3, s. 372-373.

<sup>56</sup> Peirce Charles Sanders, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 1, s. 159.

<sup>57</sup> Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, c. 2, s. 44-45.

### **Sonuç: Deneyimin Açıklanması ve Zaman**

Realitenin hem içinde olmak hem de onu olduğu gibi görmeye, betimlemeye çalışmak ve onunla ilişkili olarak doğru ve evrensel yargılara varmaya çalışmak, çetin bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede Peirce'ün ikincilik kategorisinin en önemli fenomenolojik boyutunu temsil eden *güç* ya da *çatışma* olarak deneyim, bu problematiğin çözümünde önemli bir rol oynamaktadır. Zira realite hakkında en ikna edici ip ucunu verenlerden birisinin deneyim olduğu söylenebilir. Peirce, deneyimin tezahür ettiği alanla ilgili somut ip uçları vermektedir: Eforun sarf edildiği yerde, dirençle karşılaşılıyorsa, bu deneyimin mevcut olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, deneyimin olduğu yerde, hem düşüncenin unsurlarını hem de realiteye dair unsurları bulmak mümkündür. Bir başka ifadeyle deneyimin, doğruluğun saptanabileceği en verimli zeminlerden birisi olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Peirce felsefesinde deneyim, araştırmacıların -realiteye ilişkin doğruluk konusunda- görüş birliğinde olmalarında önemli bir etken olarak kabul edilmiştir.

Bununla birlikte, Peirce felsefesinde deneyimin inanç ya da hipotezler oluşturması, tikelden tümele doğru bir ilerleyiş ve gerçeklikle ilgili bir karara varış ile sonuçlanır. Bu süreç özellikle araştırmacıların, realitenin karmaşık, yoğun, bölgelerinde doğruluğu aradıklarında, önem arz eder. Oluşturulan deneyim birikimi, önce realiteye demir atar ve ardından sınırlarını genişletmesiyle, tikelliğinden çıkarak aşkın bir boyuta gelir ve nihayetinde minimum deneyimle doğru bir yargıya varmayı sağlar. Bu aşamaların hepsinin hayatın akışında, yavaş yavaş ve derinden devam eden süreçlerle ilgili olduğu unutulmamalıdır.<sup>58</sup> Nitekim bu durum, hayatın arka planında inceden inceye işleyen bir sözde tümel deneyimin olduğu hipotezini mümkün kılmaktadır.

Hâsılı, Peirce düşüncesinde fikirlerimiz başıboş bir akıştan ziyade önceden belirlenmiş bir amaç doğrultusunda somutlaşarak kendisini *doğruluk* olarak aşikâr kılar. Daha açık bir ifadeyle, herkes tarafından kabul edilen gerçekliğe ilişkin doğru bir karara varılır. Fenomenal ya da tikel gerçekliklerden tümel gerçekliklere giden süreci temsil eden bu yaklaşım, deneyimin gerçekliğin ikamet alanı ve doğruluk için de bir yargı alanı oluşturduğunu ifşa eder. Bu ifşada deneyim zaman tarafından sınırlandırıldığı için evrensele varamaz. Bu durum, bugünün deneyimine dair herhangi bir yorumun, her daim yarının deneyimine bağlı olduğu gerçeğini haykırır. Çünkü bugünün deneyimi, realiteye dair alışılmadık, bambaşka bir doğruyu ifşa etse de, onun özünü gösteremez; öz ancak zaman ile açıklanır. Zamanla açıklanan her deneyim bir tavus kuşu gibi

<sup>58</sup> Charles S. Peirce, *À la recherche d'une méthode*, Fransızca'ya çev. ve ed. Janice Deledalle-Rhodes ve Michel Balat, Presses Universitaires de Perpignan: Saint-Estève, 1993, s. 80.

GERÇEKLiğİN İKAMET ALANI OLARAK DENEYİM: *CHARLES SANDERS PEİRCE FELSEFESİ*  
Celal TÜREER - Hatice KIRMACI

katmanlarını oluşturur ve onların sağladığı çıkarımlarla yeni yorumlara kaynaklık eder. Bu husus, bugünün deneyiminin her daim yarının deneyimiyle yorumlanmaya mahkûm olduğu; gerçekliğin ise şimdiye kadar kendisine dair yaptığımız çıkarımların ötesine uzandığı düşüncesini akla getirir. Peki, bugünün deneyimi gerçekliğin kendisinde mevcutsa ve biz bugünün deneyiminin ancak açılımına erişebiliyorsak, bu açılımın bizi aldatmadığından nasıl emin olabiliriz?



**KAYNAKÇA**

- Cevizci, A., *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları: İstanbul, 2011.
- De Tienne, André, *L'Analytique de la Représentation chez Peirce*. Facultés Universitaires Saint-Louis: Bruxelles, 1996.
- Gökberk, M., *Felsefe Tarihi*, Remzi kitabevi: İstanbul, 2010.
- Hegel, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Almanca'dan Fransızca'ya çev. André Kaan, éditions Gallimard, 1940, s. 41.
- James, William, *La volonté de croire*, Éditions Flammarion: Paris, 1916.
- Kant, I., *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe, Prolegomena*, Türkçeye çev. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara, 2000.
- Leibniz, G. W., *Monadoloji; Metafizik Üzerine Konuşma*, Fransızca'dan Türkçe'ye çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yayınları: İstanbul, 2019.
- Peirce, Charles Sanders, "Harvard Lecture on Whewell, Mill, Comte", *Writings of Charles S. Peirce*, ed. Max H. Fisch, Christian J. W. Kloesel, Edward C. Moore, Don D. Roberts ve Lynn A. Ziegler, Indiana University Press: Bloomington, 1982, cilt 1, s. 205-223.
- , "Comment se fixe la croyance", *Writings of Charles S. Peirce*, ed. Christian J. W. Kloesel, Max H. Fisch, Lynna Ziegler, Nathan Houser, Don D. Roberts, Ursula Niklas, Aleta Houser ve Edward C. Moore, Indiana University Press: Bloomington, 1986, cilt 3, s. 338-355.
- , "Comment rendre nos idées claires", *Writings of Charles S. Peirce*. ed. Christian J. W. Kloesel, Max H. Fisch, Lynna Ziegler, Nathan Houser, Don D. Roberts, Ursula Niklas, Aleta Houser ve Edward C. Moore, Indiana University Press: Bloomington, 1986, cilt 3, s. 355-374.
- , *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne ve Paul Weiss, The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1974, cilt 1.
- , *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne ve Paul Weiss, The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1974, cilt 2.
- , "On Reality", *Writings of Charles S. Peirce*, ed. J. W. Kloesel et al, Indiana University Press: Bloomington, 1986, cilt 3.

GERÇEKLİĞİN İKAMET ALANI OLARAK DENEYİM: CHARLES SANDERS PEİRCE FELSEFESİ  
Celal TÜNER - Hatice KIRMACI

-----, *Reasoning and the Logic of Things: The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, ed. Kenneth Laine Ketner, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1992.

-----, *Le raisonnement et la logique des choses*, Fransızcaya çev. Christiane Chauviré, Pierre Thibaud ve Claudine Tiercelin, Les éditions du Cerf: Paris, 1995.

-----, *À la recherche d'une méthode*. Fransızcaya çev. ve ed. Janice Deledalle-Rhodes ve Michel Balat, Presses Universitaires de Perpignan: Saint-Estève, 1993.

-----, "The Logic of Relatives", *Reasoning & the Logic of Things The Cambridge Conferences Lectures of 1898*, ed. Kenneth Laine Ketner, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1992, s. 146-164.

Rey, Alain et al., *Dictionnaire historique de la langue française*, Dictionnaires Le Robert: Paris, 2012, cilt 1.

Searle, J. R., *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, Türkçeye çeviren Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık: İstanbul, 2005.

Türer, Celal, *Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi*, Üniversite Kitabevi Yayınları: İstanbul, 2003.

-----, "Charles S. Peirce'ün epistemolojisi", *Bilimname II*, 2003/2, s. 23-52.

-----, "On dokuzuncu Yüzyıl Felsefesi", *Felsefe Tarihi*, ed. Murtaza Korlaelçi, A. Ü. Uzaktan Eğitim Yayınları: Ankara, 2012, s. 229-306.

-----, "19. Yüzyıl Felsefesi", *Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer, Bilay Yayınları, 2019, s. 449-496.

Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet ve Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık: İstanbul, 2008.

Wahl, Jean, *L'expérience métaphysique*, Éditions Flammarion: Paris, 1965.

# PLATON'UN BÖLÜNMÜŞ ÇİZGİ BENZETMESİ VE OPTİK ÜZERİNE

Erkan BOZKURT\*

## ÖZ

Platon, Devlet'in VI. kitabının son bölümünde Siteyi yönetecek filozofların eğitimiyle ilgili bahsinde, 'iyi'nin kavranan dünyaya ait olduğunu resmedebilmek için dünyayı görünen dünya ve kavranan dünya olmak üzere bir çizgi üzerinde iki parçaya ayırır. Bölünmüş Çizgi Benzetmesi olarak bilinen bu benzetmede, bölünen parçalar iki ayrı uzunlukta olmalıdır. Daha sonra ise elde edilen her iki parça için de aynı bölme oranı ile bölüm gerçekleştirilerek çizgi üzerinde dört parça elde edilir. Bu parçalar, en küçükten büyüğe doğru sırasıyla, eikasia, pistis, dianoia ve noesis olarak adlandırılır. Bölünmüş Çizgi Benzetmesi bir yandan Platon'un varlıklar arasında kurmak istediği (ontolojik) hiyerarşiyi gösterirken, diğer yandan bu hiyerarşiye uygun olarak bilginin çeşitli türleri ve dereceleri arasında yapılan (epistemik) bir ayrımı gösterir. Çizginin bölünmesi sırasında ifade edilen belli oranlar, anlatılmak istenen bu hiyerarşiye hizmet etmektedir. Bu oranlar benzetmenin tasvirinde matematik veya geometri bilgisinin hesap edilmiş olduğunu ima etmektedir. Özellikle, çizginin ortasında yer alan iki parça matematiksel olarak birbirine zorunlu olarak eşit uzunluktadır. Çoğu Platon yorumcusuna göre bu eşitlik, Platon'un kastetmediği hatta gözünden kaçmış bir şeydir. Bu yazıda bu eşitliğin taşıdığı anlamlar, özellikle optik hakkındaki bir yorum öne çıkartılarak tartışılacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Platon, Devlet, Bölünmüş Çizgi Benzetmesi, Matematik, Optik

## ON PLATO'S DIVIDED LINE ANALOGY AND OPTICS

### ABSTRACT

Plato, in his discussion about the education of philosophers that will govern the Polis in the last section of Republic Book VI, in order to illustrate that 'good' belongs to the intelligible world, divides the world into two pieces as the sensible world and the conceivable world. In this analogy known as the Divided Line Analogy, these pieces should be in different lengths. Afterwards these pieces at hand are divided in the same ratio so that four pieces are formed on the line. These pieces, from smallest to the largest, are called as eikasia, pistis, dianoia and noesis respectively. Divided Line Analogy, on the one hand, displays the (ontological) hierarchy that Plato demands to construct among the beings, on the other hand displays the (epistemic) distinction made between the various kinds and degrees of knowledge that are adequate to this hierarchy. Certain ratios that are expressed in dividing the line contributes to this hierarchy. These ratios imply that knowledge of mathematics or geometry has been considered in description of the analogy. Especially, two pieces at the middle of the line are necessarily equal in length mathematically. In this paper, the meanings of this equality will be discussed by emphasizing a comment about optics.

**Keywords:** Plato, Republic, Divided Line Analogy, Mathematics, Optics

\* Dr., Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Eğitimi A.B.D.

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

2019 Güz, sayı: 28, ss. 293-303

Fall 2019, issue: 28, pp.: 293-303

Makalenin geliş tarihi: 18.09.2019

Submission Date: 18 September 2019

Makalenin kabul tarihi: 08.11.2019

Approval Date: 8 November 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

## Giriş

Platon, *Devlet*'in VI. kitabında en yüksek bilimin konusu olarak gördüğü 'iyi ideası' üzerine olan tartışmasında, 'iyi' denen şeyin ne olduğunu kesin olarak bilmediğimizi ve bu yüzden de onu bilmeden onun dışındaki her şeyi ne kadar bilirsek bilelim bir işe yaramayacağını söyler: "...iyiye varmadıkça, varacağımız her şey boşunadır."<sup>1</sup> Sofistler tam da bu yüzden aldandırlar. Çünkü yeri geldiğinde bir şeyin hem iyi hem kötü olabileceğini kabul etmektedirler.<sup>2</sup> Sokrates'in ölümü de kötülüğün iyiliği alt etmesi değil midir? Platon gibi bir filozofun, "tanıdığı insanların en iyisi, en bilgisi ve en doğrusu"<sup>3</sup> olarak andığı Sokrates, Atinalıları daha 'iyi' yaşama kavuşturmak için düşünmeye yöneltmiş ama sonunda bilindiği üzere iktidar sahipleri tarafından "dinsizlikle" suçlanarak öldürülmüştür.<sup>4</sup> Atina sitesi nasıl olmuştur da en iyi yurttaşlarından birine bu kadar "nankör" olabilmıştır? Platon için bunun cevabı site (devlet) yönetimindedir; o zamanki bütün siteler 'kötü' yönetilmektedir.<sup>5</sup> Bu durumda felsefe sayesinde ki sitelerin yönetimi ile kişilerin yaşamında 'doğruluğun', 'iyiliğin' gösterilebileceği; "insan soyunun başına çöken belalardan ancak tam ve gerçek filozofların iktidarı ele alması ile"<sup>6</sup> kurtulabileceği düşünceleri Platon'un felsefesini anlamak için önemli ipuçlarıdır.

Siteyi yönetecek filozoflar veya kendilerini felsefeye adanmış olan yöneticiler ya da *Devlet*'te adları geçtiği üzere koruyucuların veya bekçilerin uzun bir eğitim yolundan geçmeleri, bedenleri gibi 'kafalarını' da geliştirmeleri gerekmektedir.<sup>7</sup> Her şeyden önce de 'iyi'nin ne olduğu bilgisine erişmiş olmaları gerekecektir. O halde Platon'un felsefe sisteminde sık konu edilen, temel önemi olan bir 'iyi' sorunu vardır diyebiliriz. Öyle ki; 'iyi' olmadan Platon'un felsefesi mümkün değildir. Arslan'ın da belirttiği gibi 'iyi'nin varlığı konusu Platon'un büyük varsayımı veya bahsi olarak anılan şeydir.<sup>8</sup> Bu bahsi kabul edip, iyinin olduğunu, varlığın iyi olduğunu kabul edersek her şeye bir anlam ve açıklama kazandırabiliriz. Ancak bu kabul felsefe ve bilim yapmak, siyaset yapmak, adalet ve mutluluk talep etmek mümkün olmaktadır.

<sup>1</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, 505a.

<sup>2</sup> Platon, a.g.e. 505d.

<sup>3</sup> Platon, *Phaidon*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, 118a.

<sup>4</sup> Platon, *Mektuplar*, Marif Matbaası, İstanbul, 1943, 325c.

<sup>5</sup> Platon, a.g.e., 326a.

<sup>6</sup> Platon, a.g.e., 326b.

<sup>7</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, 504d.

<sup>8</sup> Arslan, A., *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.233.

O halde, “bu ‘iyi’ ne olabilir? Bilgi mi, zevk mi, yoksa başka bir şey mi?”<sup>9</sup> Glaukon’un *Devlet*’teki haklı çağrısında olduğu gibi, Sokrates “bize doğruluğu, ölçüyü ve öteki değerleri anlattığı gibi eğer iyinin ne olduğunu anlatmazsa rahat edemeyeceğiz”!<sup>10</sup> VI. kitabın son bölümlerinde bulunan bu tartışma Sokrates’in temkinli sözleriyle ifade bulan “iyinin bir dalını, ona en çok benzeyen bir eşini”<sup>11</sup> açıklama girişimi ile başlar. Sokrates’in vermeye çalıştığı açıklama duyulur dünya ile ilgili bir benzetmeyle ifade edilir. Görme ve görülme arasında nesnelere bize görünen kılan bir bağ bulunmaktadır: Işık. Güneşin sağladığı ‘ışık’ olmadan gözlerimiz görme yetisine sahip değildir. İşte, Sokrates’e göre görünen dünya için güneş neyse kavranan dünyada, düşünce ve düşünülen şeyler için de ‘iyi’ odur. Buna ek olarak Sokrates görünen dünyadaki güneşi de iyinin doğurmuş olduğunu, onu kendine eş olarak yaratmış olduğunu söyler. Bu bakımdan ‘iyi’ sadece nesnelere bilinen kılan bir varlık olmaktan çok daha fazla bir şey olmaktadır; aynı zamanda onların varlık sebebidir.<sup>12</sup>

Sokrates ‘iyi’ nin kavranan dünyaya ait olduğunu resmedebilmek için *Bölünmüş Çizgi Benzetmesinden* yararlanarak dünyayı görünen dünya ve kavranan dünya olmak üzere bir çizgi üzerinde iki parçaya ayırır. Çizginin ikiye bölünmesinde verilen tarife göre bölünen parçalar iki ayrı uzunlukta olmalıdır. Daha sonra ise elde edilen her iki parça için de aynı bölme oranı ile bölüm gerçekleştirilerek çizgi üzerinde dört parça elde edilir. Daha kısa olan parçanın, yani görünen dünyanın yine kısa olan parçası ‘yansılar parçası’ (*eikasia*) olarak ifade edilir. Sokrates’in bu yansılardan kastettiği şeyler; gölgeler, suda ya da parlak yüzeylerde yansıyan şekiller ve bunlara benzer başka görüntüler, hayallerdir. Bu tür bir bilgiyi Sokrates tahmin veya yansıma olarak adlandırmaktadır. Görünen dünyanın diğer parçasında ise “canlı varlıklar, bitkiler ve insanın yaptığı bütün nesnelere” veya onların bilgisi (*pistis*) yer alır.<sup>13</sup>

Baştaki çizginin uzun olan tarafında yer alan kavranan veya düşünülen dünya ise, duyusal olarak değil ‘ruhun gözü’ ile kavranan şeylerden oluşur. Bu tarafta yine kısa olan parça, görünen dünyadaki nesnelere asıllarını hareket noktası olarak alan ve onları varsayımlar olarak kullanarak onlardan sonuçlar çıkaran çıkarsamacı bilgi (*dianoia*) dünyasıdır.

<sup>9</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, 506b.

<sup>10</sup> Platon, a.g.e., 506d.

<sup>11</sup> Platon, a.g.e., 506d.

<sup>12</sup> Platon, a.g.e., 506e-509b.

<sup>13</sup> Platon, a.g.e., 509d-510b.

Geriye kalan en uzun parçada ise akıl "bir varsayımdan sonuçlara değil, hiçbir varsayım içermeyen,"<sup>14</sup> koşulsuz olan ilkeye, bütünü ilkesine yükselir. Burası ise gerçek bilgi olmaya layık olan saf akılsal bilginin (*noesis*) alanıdır.<sup>15</sup> Platon bu tarz bir akıl yürütme yapılabilen bir bilimin var olduğuna inanmaktadır ve onu *diyalektik* olarak adlandırmaktadır. Hatta Platon'da felsefe, bilim veya diyalektik bir ve aynı anlamdadır.<sup>16</sup> "Diyalektik, bilimlerin, tüm eğitim sisteminin doruğudur. Onun üstüne yerleştirilebilecek başka hiçbir şey yoktur."<sup>17</sup>

*Bölünmüş Çizgi Benzetmesi* bir yandan Platon'un varlıklar arasında kurmak istediği (ontolojik) hiyerarşiyi gösterirken, diğer yandan bu hiyerarşiye uygun olarak bilginin çeşitli türleri ve dereceleri arasında yapılan (epistemik) bir ayrımı gösterir. Çizgi üzerinde verilen dört parça arasında aydınlık veya gerçeklik derecesine göre bir sıralama olduğundan bahisle, "bir şeyin gerçeğe ne kadar yakın olursa o kadar aydınlık olacağı" ifade edilir.<sup>18</sup> Bu parçalar arasındaki hiyerarşi, benzetmede verilen nitelikler (gerçek, yansıma vb.) ile açıklanmıştır. Çizginin bölünmesi sırasında ifade edilen farklı oranlar, aralarındaki büyüklük küçüklük ilişkileri, anlatılmak istenen bu hiyerarşiye hizmet etmektedir. Bu oranlar benzetmenin tasvirinde matematik veya geometri bilgisinin hesap edilmiş olduğunu ima etmektedir.

### ***Bölünmüş Çizgi Benzetmesinin Matematiği***

Platon'un büyük bir filozof olması yanında iyi bir matematikçi olduğu, kurduğu *Akademia*'nın kapısına, "Geometri bilmeyen buraya girmesin"<sup>19</sup> diye yazılı olduğunun söylendiği göz önünde bulundurulursa *Bölünmüş Çizgi Benzetmesinde* verdiği bölünme oranları ile ilgili tarifin hiç de gelişmiş bir anlamda olmaması gerekir. Aksi halde Platon böyle bir orantı tarifini vermeden, çizgiyi dört farklı veya eşit parçaya bölmek suretiyle anlatmak istediği varlıklar arasındaki hiyerarşiyi sözel olarak ifade edebilirdi. Ayrıca basit bir matematiksel inceleme sonunda görüleceği üzere çizginin ortasında yer alan iki parça birbirine zorunlu olarak eşit uzunluktadır. Platon'un verdiği tarife göre bir çizgiyi farklı büyüklüklerde ikiye bölüp, daha sonra

<sup>14</sup> Platon, a.g.e., 510b-511d.

<sup>15</sup> Platon, a.g.e., 510b-511d.

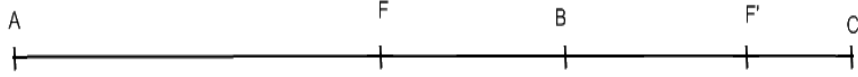
<sup>16</sup> Arslan, A., *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.321.

<sup>17</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, 534e.

<sup>18</sup> Platon, a.g.e., 511e.

<sup>19</sup> Arslan, A., *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s.182

ortaya çıkan bu iki parçayı da aynı oranda olmak üzere ikiye bölersek aşağıdaki şekil meydana gelmektedir:



$$\begin{aligned} \overline{AC} &\equiv 1 \\ \text{Eğer; } \overline{AB} &\equiv x \quad \text{ise; } \overline{FB} = x - x \cdot x = x(1-x); \\ r &= \frac{\overline{AB}}{\overline{AC}} = x \\ \overline{FB} &= \overline{F'B} \text{ olur.} \end{aligned}$$

Bu tespit Platon'un benzetmesi hakkında matematiksel kaygılarının olduğu şüphesini artırmaktadır. Unutulmamalıdır ki Platon, yaptığı İtalya seyahatlerinde tanıştığı Pythagoraçılar'da hem bir bilim hem de sayı mistisizmi bulmuştur.<sup>20</sup> Özellikle de tasarladığı ideal devletinin başına filozof geçirmek isterken göz önünde tuttuğu kişinin önemli bir Pythagorasçı olan Arkhytas olduğu söylenmektedir.<sup>21</sup>

Aslında *Bölünmüş Çizgi Benzetmesinde* görülen matematiksel oranlarla ilgili konu, özellikle de ortadaki iki parçanın birbirine eşit olması olgusu, çoğunlukla Platon yorumcuları tarafından önemsenmemiş gözükmektedir. Örneğin J. Adam, *The Republic of Plato* adlı eserinde, çizgideki bu eşitliğin görüldüğü kadarıyla kaçınılmaz bir kusur olduğunu, çünkü bu iki parçanın açık ve seçik olarak birbirine 'eşit' olmadığını ifade eder.<sup>22</sup> Aynı şekilde, D. Ross, *Plato's Theory of Ideas* adlı eserinde, Platon'un metinde bu eşitlikten hiç bahsetmediğini, öte yandan dört parçanın artan 'aydınlık' veya 'gerçeklik' derecesine göre sıralandığının açık olarak ifade edildiğini, böyle bir eşitliğin ise ancak kasıtsız ve belki de gözden kaçmış bir sonuç olduğunu ifade eder.<sup>23</sup> Çünkü Ross'a göre Platon'un belirtmek istediği sonuca uygun olarak her parçada bulunan şeylerin birbirinden farklı olması gerekmektedir. Bunun matematiksel olarak mümkün gözükmemesi ise Platon'un çizgiyi

<sup>20</sup> Arslan, A., a.g.e., s.144.

<sup>21</sup> Arslan, A., a.g.e., s.144.

<sup>22</sup> Adam, J., *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s.64.

<sup>23</sup> Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford, 1951, s.45-6.

sadece bir benzetme olarak kullandığı, çizginin bu şekliyle Platon'un vermek istediği hakikati temsil etmek için yetersiz olduğudur (Yani bu konu üzerinde 'matematik' yetersiz bir açıklama vermektedir.) Konu üzerinde bir başka Platon yorumcusu olan Wedberg ise, yine bu sorunun matematiksel sembolizmin kasıtsız bir özelliği olduğunu ve hiçbir özel önem verilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>24</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi Platon'un çizgideki böyle bir eşitlikten haberinin olmaması olası değildir. Bu konuda hem fikir olan Nicholas D. Smith, bu eşitliğin bir hata olduğunu, fakat Platon'un bu hatayı benzetmeye kasten yerleştirdiğini belirtir. Bunun nedeni ise, benzetmenin bir yansıma olmasıdır.<sup>25</sup> Diğer bir deyişle, Platon'un felsefesinde yansımalar mükemmel olamaz. Nicholas Rescher ise yakın zamanda yayınladığı makalesinde Platon'un her ne kadar açık olarak belirtmese de bu eşitliğin farkında olduğunu düşünmektedir. Çünkü Rescher'e göre bu benzetmede, fiziksel nesnelerin gözlemi ancak matematiksel olarak akılsallaştırılabildiğinde uygun bir aydınlanma sağlamaktadır. Diğer bir deyişle, gözlem ancak matematiksel olarak formalize edilebildiğinde güvenilir bilgi sağlayabilir. Rescher, bunu Kantçı perspektife benzeter: görülmüş kavramlar kör, kavramsız görümler boştur.<sup>26</sup> Rescher'in bu görüşü, Platon'un metinde bahsettiği geometricinin yöntemi düşünüldüğünde de anlam kazanabilir:

...bu adamlar görünen şekilleri ele alıp bunlar üzerine fikir yürütürken asıl düşündükleri bu şekiller değil, bunların benzediği başka şekillerdir. Asıl düşündükleri soyut dörtgen, soyut köşegendir, kendi çizdikleri köşegenler değil".<sup>27</sup>

Geometrik nesnelere hem görünen dünyada hem de kavranan dünyada iki tür varlık tarzına sahiptir. Geometrik nesnelere, fiziksel dünyadaki görünen şekillerin formalize edilmiş halleridir. Bu bakımdan, bu iki parçanın birbirine eşit olması, bu tür bir ilişki dolayısıyla anlamlıdır.

<sup>24</sup> Pomeroy, Sarah B. "Optics and the Line in Plato's Republic." *The Classical Quarterly*, vol. 21, no. 2, 1971, ss. 389-392.

<sup>25</sup> Smith, N. D., "Plato's Divided Line", *Ancient Philosophy*, Vol. 16, No. 1, March 1996, s.25-46.

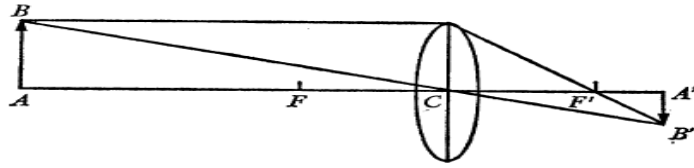
<sup>26</sup> Rescher, N., "On the Epistemology of Plato's Divided Line", *Logos & Episteme I*, 1(1)2010, s.152.

<sup>27</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, 510d.



### **Bölünmüş Çizgi Benzetmesi ve Optik**

Benzetmenin örtük anlamları hakkında bir başka ilginç iddiaya geldiğimizde işler hem biraz daha açık gözükme ktedir hem de biraz karışmaktadır. Sarah B. Pomeroy, "Optics and the Line in Plato's Republic" adlı makalesinde aslında bu benzetmedeki matematiksel ifadelerle ilgili Platon'un aklında olan şeyin optik olaylar olabileceğini öne sürmektedir.<sup>28</sup> Pomeroy'un ilginç gözlemine göre bu çizgideki oranlar mercek denkleminde uygun düşmektedir. Aşağıdaki şekilde de görüldüğü gibi kavranan ve görünen dünyaların ayrıldığı noktaya konulan basit bir büyüteç merceği (çift tarafi dışbükey) resmedilmiştir. F ve F' noktaları merceğin odak noktaları olmaktadır. AB'de duran bir nesneden çıkan ışınlar merceğin merkezinden ve odak noktalarından geçerek A'B' görüntüsünü, imgesini oluşturmaktadır.



299

$$\frac{1}{AC} + \frac{1}{A'C} = \frac{1}{FC}$$
$$\frac{FC}{FC} = \frac{F'C}{FC} = f_{odak}$$

Ayrıca Pomeroy *Bölünmüş Çizgi Benzetmesinin* anlatımında yer alan ışık ve onun işlevleri ile ilgili, görüntüler, gölgeler, yansımalar gibi kelimelerin benzetmede sık kullanıldığına da dikkati çeker. Hatta öncesinde güneş benzetmesi ile ışık ve görünen nesnelere arasında kurulan bağ da ön plana çıkmaktadır. VII. kitapta yer alan *Mağara Benzetmesi* de görüntü, yansıma, ışık ve karanlık gibi terimler kullanılarak tasvir edilmektedir. Tüm bu benzetmelerde ortak olan bir yön, bir tarz olarak görebileceğimiz şeyin bunların 'görme' ile ve özelinde 'optik' ile ilgili olmalarıdır. Platon'un optiğe olan ilgisi eserlerinin birçok yerinde de görülmektedir. Pomeroy'un da dikkat çektiği gibi *Devlet*'te bir nesnenin görünen büyüklüğünün gözleyen kişinin ondan uzaklığına bağlı olduğunu, düz bir çubuğun suya batırıldığında kırılmış

<sup>28</sup> Pomeroy, Sarah B. "Optics and the Line in Plato's Republic." *The Classical Quarterly*, vol. 21, no. 2, 1971, ss. 389-392.

olarak gözüktüğünü anlatmaktadır.<sup>29</sup> Ayrıca *Sofist*, *Theaitetos* ve *Timaios* diyaloglarında da aynalar ve parlak yüzeylerdeki yansımalarla ilgili anlatımlar bulunmaktadır. *Sofist*'de "parlak ve düz yüzeylerde iki ışığın, yani bu yüzeylerin kendi ışığı ile yabancı bir ışığın aynı noktada birleşmesinden doğan" görüntüden<sup>30</sup>, *Theaitetos*'da ise aynadaki görüntüde sağ tarafın sol tarafa geçtiğinden<sup>31</sup> bahsedilmektedir. *Timaios*'daki aynalarla ilgili şu anlatımsa kapsamlı olması bakımından dikkat çekicidir:

Aynalarla bütün parlak, dümdüz yüzeylerin verdikleri imgelerin aslına gelince, artık onu anlamak zor bir şey değildir. İç ateşle dış ateş birleştiği zaman, birden bire dümdüz yüzeye rastlayıp üst üste birkaç kez vurursa, dış ateş görüş ateşiyle parlak ve düz yüzeyde birbirine karıştığından bütün imgeler tabii olarak meydana gelir. Solda olan sağda gözüktür, çünkü rastlamada, her zamankine aykırı olarak görüş akıntısının karşı taraflarıyla nesnenin karşı tarafları arasında bir temas olmuştur. Görüş ışını, dış ışıkla karşılaşarak, tersine dönünce, bu sefer de aksine olarak, sağdaki sağda, soldaki solda gözüktür; bu da aynaların dümdüz yüzeyi, her iki yandan yükselerek görüş akıntısının sağını sola, solunu sağa gönderdiği zaman olur. Aynanın iriliği yüzün uzunluğuna doğru gelecek şekilde<sup>32</sup> yerleştirilerek döndürülürse nesneyi tamamen baş aşağı gösterir, çünkü o zaman aşağıda bulunan ışını yukarı, yukarıdakini de aşağıya doğru gönderir.<sup>33</sup>

Aynadaki yansımalarla ilgili olan bu anlatım daha çok mekanik bir anlam taşımaktadır. Işığın ışınlar halinde yansımından hareketle pek de matematiksel bir anlatıma gerek duymadan yansıma olayı anlatılmak istenmiş. Zira Antik Yunan'daki "matematiksel optik" in ne zamana kadar geri götürülebileceği konusu net gözükmemektedir. Dahası Antik Yunan'dan günümüze ulaşmış optik çalışmalarının Platon'dan sonra yazılmış olduğu, bu yüzden Platon'un matematiksel optik kuramıyla ilgili yeterli bilgisi olmadığı söylenmektedir.<sup>34</sup> *Devlet*'te yer alan koruyucu eğitimleri ile ilgili müfredat tartışmasında, aritmetik, yüzeysel ve hacimsel geometri, astronomi ve harmoni bilimlerinden bahsedilmekte fakat optik hakkında tek kelime edilmemektedir.<sup>35</sup> Bu eksiklik eğer ki Platon'un zamanında henüz optik ile ilgili matematiksel bir bilim mevcut değilse çok önemli değildir. Fakat eğer

<sup>29</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, 602c.

<sup>30</sup> Platon, *Sofist*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000, 266b.

<sup>31</sup> Platon, *Theaitetos*, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, 193c.

<sup>32</sup> Metnin İngilizce çevirisinde bu tarif 'concave mirror', yani 'içbükey ayna' olarak geçmektedir. Bkz. Jowett, B., *The Dialogues of Plato*, Sphere, London, 1970.

<sup>33</sup> Platon, *Timaios*, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, 46a-46c.

<sup>34</sup> Pomeroy, Sarah B. "Optics and the Line in Plato's Republic." *The Classical Quarterly*, vol. 21, no. 2, 1971, ss. 389-392.

<sup>35</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, 530b-531c.

aksi geçerliyse Platon bunu muhtemelen bilerek yapmış olmalıdır. Çünkü temel olarak onun matematik eğitimi, optik olayların meydana geldiği duyulur dünya ile ilgili değil, akli duyulur dünyanın üstüne yöneltecek soyutlamalara, düşüncede kavranacak figürlere ve sayılara odaklanmak üzere hazırlanmıştır. Bu yüzden eğer optik bilimi Platon'un zamanında mevcutsa, bunu *Devlet*'te ihmal etmiş olması anlaşılır bir durumdur.

Fakat Platon *Devlet*'te her ne kadar optikten bahsetmese de, diyaloglarında kullandığı ayna ile ilgili örnekler, *Akademi*'de bu konularda çalışmalar yapılmış olabileceğini göstermektedir. M. F. Burnyeat, "Archytas and Optics" adlı makalesinde Antik Yunan'da optik bilimiyle ilgili çalışmaların Arkhytas'a kadar götürülebileceği tezi üzerinden yaptığı araştırmasında Lucius Apuleius'un (M.S. 124-170) *Apologia* adlı eserine dayanarak Arkhytas'ın ışık ışınları üzerine bir kuramı olduğunu ileri sürmektedir.<sup>36</sup> Apuleius'a göre Arkhytas'ın kuramı, ışık ışınlarının geliş açısının yüzeylerden yansıma açısına eşit olduğuna dair bilgiyi de içermektedir. Eğer Arkhytas'ı Antik Yunan matematiksel optiğinin kurucusu olarak sayarsak Platon'un ondan bu konuda bazı bilgiler öğrenmiş olması olasıdır. Burnyeat, Platon'un *Devlet*'te matematik bilimleri arasında optiğe yer vermemesinin ise Arkhytas ve diğer Pythagorasçılara olan itirazıyla ilgisi olabileceğini söyler. Fiziksel dünyayı matematikle açıklamak yerine onun üstüne çıkararak akılla kavramak gerektiği konusunda Platon onlardan ayrılmaktadır.<sup>37</sup>

Daha başka yazılı ve arkeolojik delillerin de gösterdiği gibi Antik Yunan'da aynaların yanında, büyüteç camları da yaygın olarak kullanılmaktadır. Aristophanes'in *Bulutlar* adlı eserinde tutuşturucu olarak kullanılan kristal camlardan bahsedilmektedir. M.Ö. VI. ve IV. yy.'lar arası kullanılan büyüteç camları bugün Kartaca'daki Lavigerie Müzesinde sergilenmektedir.<sup>38</sup> Fakat yine de bahsedildiği gibi elimizde Platon'un zamanından günümüze ulaşmış optik ile ilgili bilimsel bir inceleme bulunmamaktadır. En azından Platon'un aynalarla ilgili kullandığı benzetmeler, değişik cam veya ayna türlerinin mevcut olması, Pythagorasçılarının bu konuda çalışmalar yürüttüğü duyularına bakarsak ortada bu konuda bilimsel bir kuram olmasa da deneysel, gözleme dayalı bazı bilgilerin olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>36</sup> Burnyeat, M. F., "Archytas and Optics", *Science in Context* 18(1), 2005, ss.35-53.

<sup>37</sup> Burnyeat, M. F., a.g.e., ss.35-53.

<sup>38</sup> Pomeroy, Sarah B. "Optics and the Line in Plato's Republic." *The Classical Quarterly*, vol. 21, no. 2, 1971, ss. 389-392.

O halde, eğer Pomeroy'un tezi doğruysa, Platon'un *Bölünmüş Çizgi Benzetmesinde* verdiği tarifi daha anlamlı olduğu, optikten yararlanılarak benzetmenin daha da zenginleştirildiği görülmektedir. Eğer söz konusu merceği insanın duyuları veya 'gözü' olarak kabul edersek, merceğin önündeki görünen, duyulur dünya yansılardan, kopyalardan oluşmakta, merceğin gerisindeki akılla kavranan dünya ise yansımaların asılları olan idealardan oluşmaktadır. Hatta görünen dünyadaki güneşi de iyinin doğurmuş olduğu<sup>39</sup> bahsedildiğine göre bu da 'iyi ideası'nın mercekteki yansıması olarak ifade edilebilir. Aslında genel olarak bu dünyadaki her şey İdealar dünyasının mercekten geçen bir yansıması olarak resmedilebilir. Anlatılmak istenen tasvire uyan bu olgu, Platon'un merceklerle ve optikle ilgili bir gözlemi aklında bulundurmuş olduğu sonucunu doğurmaktadır.

### Sonuç

Platon'un kavranan ve duyulur nesnelere dünyalarında bulunan varlıklar ve bilgi türleri arasındaki ayrımı *Bölünmüş Çizgi Benzetmesi* üzerinde göstermek isterken konuya şematik kaygılarla bakmış olduğu daha olasıdır. Merceklerle ilgili bu tespiti Platon'un vermek istediği felsefi anlamı tamamen kavrayamayacağı, Platon'un esas olarak görünür dünyadaki böyle bir 'fenomen'e bakarak idealar dünyasını tasvir etmekten kaçınacağını düşünürsek, Pomeroy'un tespiti anlamını aşmaktadır. Çünkü Platon'un söylediği üzere; "...bilimin işi görülenle değildir."<sup>40</sup> Diğer yandan, Platon'un öğretilerini, öğrencilerine kolay bir şekilde aktarabilmesi için, *Akademi*'de merceklerle ilgili bu örneği kullanmış olması da olasıdır. Ama nihayetinde, verilen bu benzetmenin sadece bir 'benzetme' olduğunu, optiğin işin içinde olmasının ancak benzetmeyi daha da zenginleştirdiğini söyleyebiliriz. Aksi halde, Reichenbach'ın felsefe tarihi üzerine olan haklı eleştirisinde olduğu gibi 'ampirik kafalı filozoflar'ın benzetmeyi açıklama sanma hatasına düşmüş oluruz.<sup>41</sup> Çok muhtemel ki bu tutum Platon'un da kaçınacağı bir şeydir.

<sup>39</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971, 508b.

<sup>40</sup> Platon, a.g.e., 529b.

<sup>41</sup> Reichenbach, H., *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981.

**KAYNAKÇA**

- Adam, J., *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Burnyeat, M. F., "Archytas and Optics", *Science in Context* 18(1), 35-53, 2005.
- Jowett, B., *The dialogues of Plato*, London, 1970.
- Platon, *Devlet*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1971.
- Platon, *Mektuplar*, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943.
- Platon, *Sofist*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2000.
- Platon, *Phaidon*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
- Platon, *Theaitetos*, İstanbul, MEB Yayınları, 1997.
- Platon, *Timaios*, İstanbul, MEB Yayınları, 1997.
- Pomeroy, S. B., *Optics and the Line in Plato's Republic*, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 21, No. 2, Nov., 1971.
- Rescher, N., "On the Epistemology of Plato's Divided Line", *Logos & Episteme* I, 1(1)2010, s.152.
- Reichenbach, H., *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981.
- Ross, W. D., *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford, 1951.
- Smith, N. D., "Plato's Divided Line", *Ancient Philosophy*, Vol. 16, No. 1, March 1996, s.25.46.

PLATON'UN BÖLÜN MÜŞ ÇİZGİ BENZETMESİ VE OPTİK ÜZERİNE  
Erkan BOZKURT

304

# PRESOKRATİKLERİN BİLİM ANLAYIŞI ÜZERİNE ÇAĞDAŞ BİLİM FELSEFESİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

S. Ertan TAĞMAN\*

## ÖZ

*Bu çalışmada Presokratiklerin bilim anlayışı, çağdaş bilim felsefesi (mantıksal pozitivizm) bağlamında değerlendirilecektir. Bu bağlam ise, olayları/olguları; tekrarlanabilir, genelleştirilebilir yasalara dayandırarak gelecekte ortaya çıkabilecek olayları/olguları öngörebilme anlayışı olarak özetlenebilir. Bu anlayış; belirli ön-koşulların doğal sonucu olarak olayları/olguları betimlemek/açıklamak anlamında kullanılmıştır. Bunun aksine bilimsel olmayan görüşler tekrarlanabilirlik ve kestirilebilirlik fikrine daha az vurgu yapar. Gökyüzü ve Yeryüzündeki dönüşümleri, düzenlilikleri tanımlayan ve bunlarla ilgili ön-deyi sağlayan rasyonel açıklamaları arayanlar Presokratikler olmuştur. Evrenin temel yapı taşlarını, temel öğelerini ve evrende meydana gelen olayları idare eden genel ilkeleri bulmaya çalışmışlardır. Ancak araştırma yöntemleri bugün anlaşılan anlamda bilimsel yöntem (özellikle deneysellik) olmasa da, mitler ve efsanelerden bilgi edinme konusunda köklü bir kırılma yaşadıkları reddedilemez. Bu bakımdan modern bilimin köklerinin Doğa Filozoflarına kadar geri götürülmesi, çalışmalarının bilimsel olabileceğini söylememize imkan vermektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Presokratik, Bilimsel Anlayış, Bilim Felsefesi, Doğa Algısı

## INQUIRY ON UNDERSTANDING OF SCIENCE OF PRESOCRATICS WITHIN MODERN PHILOSOPHY OF SCIENCE ABSTRACT

*In this study, we aim to discuss the understanding of science of Presocratics within modern philosophy of science (logical positivism approach). That sense implicate in predict events/facts which can be occur in the future based on repeatable, generalizable laws. This understanding is used in terms of describe/explain events/facts as a natural consequence of certain preconditions. By contrast, non-scientific views put less emphasis on the idea of repeatability and predictability. It is Presocratics whom have been sought rational explanations that describe and provide predictions about the circulations and regularities in the Sky and on Earth. They tried to find the basic building blocks of the universe, the basic elements, and the general principles governing the events taking place in the universe. However, their research methods were not scientific in the sense of modern scientific understanding. Even they made a breakthrough in obtaining information from myths and legends, they still lacked the experimental method. Their arguments about the universe were based on a priori method, and the idea of explanatory power played an important role in this method.*

**Keywords:** Presocratics, Scientific Understanding, Sense of Nature, Philosophy of Science.

---

\* Dr. Öğretim Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

2019 Güz, sayı: 28, ss. 305-318

Makalenin geliş tarihi: 30.09.2019

Makalenin kabul tarihi: 27.12.2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

Fall 2019, issue: 28, pp.: 305-318

Submission Date: 30 September 2019

Approval Date: 27 December 2019

ISSN 2618-5784

## GİRİŞ

Antik Yunan kozmolojisinde köklerini bulan felsefe var olan şeylerin temel öğeleri içinde mevcut olan rasyonel düzeni bularak evreni anlamaya çalışmıştır. Batı'da metafizik çalışmalar başlamadan önce, Antik Yunan'da karmaşık bir mitoloji bulunmaktaydı ve doğayı anlama ve açıklama bu mitler içinde filizlenmişti. Mitler var olanı, düzenlemekte, birleştirmekte, tutarlı ve anlamlı kılmaktaydı. "Antikler muhtemelen belli entelektüel sorunları fark etmiş, 'neden', 'nasıl', 'nereden' ve 'nereye' gibi soruları sormuştu... Onlar için tek tek olayların anlamı ve açıklaması, bir hikâyenin biçimlenmesi ve olaylar dizisi olarak anlaşılmaktaydı. Başka bir deyişle Antikler mitleri çözümleme ve hüküm verme yerine sunmuştu." <sup>1</sup>

Mitler, genelde şeylerin neden bu şekilde meydana geldiklerini cevaplarken bazen de bir takım ön-deyileri desteklemişler ve evrenin genel bir resmini çizerek açıklamalar sağlamışlardır. Böyle genel resimler bir olayın bir bağlam içerisinde yerleştirilmesine izin verir ve bu da olaylar arasındaki bağlantıların kurulmasını sağlar. Bu tarz bir açıklamanın önemli bir yönü de kestirilemeyen ve korkulan bir takım olayları daha az korkulan bilindik kategoriler altına sokmasıdır. Ancak yine de mitoloji felsefe değildir, ancak eskatolojik ve kozmogonik akıl yürütmeleri felsefeye ve bilime yol açmıştır. Mitlerden felsefeye geçerken hem açıklayıcı sorumluluk dediğimiz bir süreklilik, hem de açıklama yöntemleri ve temel fikirlerdeki köklü değişimleri ifade eden süreksizlik söz konusudur.<sup>2</sup> Aristoteles, "Tarihçiler gerçekleşmiş olanla ilgilenir, ozanlar ise gerçekleşmesi mümkün olan veya arzu edilen ile ilgilenir" derken, ozanları evrensel olan ile ilgilendikleri için, tekil olan ile ilgilenen tarihçilerden daha felsefi bulduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu vurgu, Homeros'tan ziyade, Hesiodos, Solon, Xenophanes, Pindar gibi ozanların şiirlerine atfedilmektedir.<sup>3</sup> Örneğin Hesiodos (MÖ. VIII. Yüzyıl) Theogony'de evrenin işleyişinin makul, somut ve tekbiçimli bir resmini<sup>4</sup> çizmeye çalışmıştır. Bu resmi çizmek için de temel ve tek bir mekanizma ile meşgul olmuştur: "Tanrıların yarattığı Tanrılar". Bilimsel açıklamanın ilk biçiminin dayandığı bu ilkeler var olanlara ilişkin bilgilerimizi düzenleyen ve bunu makul bir biçimde ortaya koymaya çalışan sistematiği barındırmaktadır. Ancak Presokratiklerle mitoloji arasında yine de büyük bir boşluk bulunmaktadır. Burnet özellikle bu konuda, Babil, Mısır ve onları etkileyen Hint ve Çin mitolojilerinin de etkisinin araştırılması gerektiğinden bahseder.

Antik Yunan uygarlığından önce Babil, Mısır, Homeros destanlarında evrenin yapısı hakkında ilkel kuramlar ileri sürülmüştü. Bunlar doğal olayları açıklamak için doğa-ötesi güçlere başvurmuşlardı. Ancak Yunanlılara geldiğinde, Presokratikler ile başlayan yeni bir dünya algısı ortaya çıkmıştı.

<sup>1</sup>Henry Frankfort, **The Intellectual Adventure of Ancient Man**, University of Chicago Press, 1946, s. 6.

<sup>2</sup>John Burnet, **Early Greek Philosophy**, A&C Black, 1928, s. 3-4.

<sup>3</sup>Bruno Snell, **The Discovery of the Mind**, Harvard University Press, Massachusetts, 1953, s. 90.

<sup>4</sup>Edward Hussey, **The Presocratics**, Bristol Classical Press, 1998, s. 27.



Bu yeni algının kökü Presokratik fizik-kozmoloji içerisinde açıklama yapma çabasına dayanmaktaydı. Presokratik fizik çalışmasının temel uğraşısı da doğal olayları, doğa terminolojisiyle açıklamaya çalışmaktı. Yunanlılar belki de nedensel açıklamayı keşfetmediler, ancak neden ve açıklamayı sıkı ve detaylı bir araştırmaya konu edindiler.

Antik Yunan felsefesinin, günümüz Batı düşüncesinin genel çerçevesini oluşturmada büyük katkısı olduğu birçok felsefe tarihçisi tarafından vurgulanmaktadır. Guthrie'nin de işaret ettiği gibi bu dönemden itibaren maddenin yapısı, evrenin büyüklüğü ve özellikleri, özellikle insan üzerine yapılan keşifler o kadar devrimci olmuşlardır ki belki onlar bizim evren ve insan hakkındaki temel görüşümüzü köklü bir değiştirmeye doğru götürmektedirler.<sup>5</sup> Snell de Yunan düşüncesinin insanlık tarihine en büyük katkısının "zihnin keşfedilişi" olduğunu söylemektedir.<sup>6</sup>Nitekim Barnes, "Presokratik filozofların çok önemli bir ortak noktası vardır: Hepsi rasyonalisttir." (Jonathan Barnes, 1982, s. 2) diyerek, şu şiirsel ifadeleri kullanmıştır:

Zamanın fırtınaları nazik değildi onlara karşı,  
Mahvolmuş gemilerinin ardından kalan,  
Sadece birkaç tahta parçası,  
Bizlere gösterdi kıt kalıntıları,  
Arayıp bulmuşlardı aklın kaynağını,  
Ve içmişlerdi bu kaynaktan suları,  
Zihinlerinde içer içmez titreyen bir hezeyan,  
Her adımlarında yalpalayan,  
Ödenmez borcumuz olan bu akıl sarhoşları,  
Öğrettiler bize ayakta sağlam durmayı.

Yunan biliminin altın çağı, Yunan edebiyatı ve sanatının altın çağı ile aynı zamana rastlar. Ana üssü bugünkü Ege kıyıları ve Atina, dili Yunanca ve zamanı ise M. Ö. 5'inci ve 4'üncü yüzyıllardır. M.Ö. 5'inci yüzyıl, atom kuramını keşfeden Demokritos ve Leukippos gibi büyük filozoflara, Kioslu Hippokrates gibi matematikçilere, Philolaus gibi astronomlara, tıbbın babası olarak kabul edilen Kos'lu Hippokrates gibi hekimlere tanıklık etti. Bu altın çağ, M. Ö. 399'da Sokrates'in politik bir cinayete kurban gitmesiyle kapandı.<sup>7</sup>Aklın ürünü olan bilimsel açıklamanın bugünkü bilim felsefesi

<sup>5</sup> W.K.C., Guthrie, **A History of Greek Philosophy I, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans**, Londra, 1962, s. 1.

<sup>6</sup>İcat yerine keşif kavramını kullanmasını Snell şu şekilde izah eder: Ancak bu keşif bir kıtanın keşfi gibi değildir. İnsanın kendisinin farkına varması ile gerçekleşen bir durumdur. Bu durum zihnin icat edilmesi olarak değil, kişinin kendisini keşfetmesi olarak algılanmalı. Çünkü icat olmayan bir şeyi var etmektir ve ereksellik içerir, oysa keşif var olanı bir amaç ve hedef doğrultusunda aramak değildir. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Bruno Snell, **The Discovery of the Mind**, Harvard University Press, Massachusetts, 1953, s. V.

<sup>7</sup>George Sarton, *Bilim Tarihi*, "History of Science", Encyclopedia Americana, C. 24. S.413-417, 1956, Çev. Remzi Demir, Felsefe Dünyası, Sayı 11, Mart, 1994, s.70,

bağlamında çetrefilli yapısını gören ilk teorisyenler Presokratiklerdi, ancak bu kavramla ilgili ilk bilinçli çalışmaya cesaret eden filozoflar Platon ve Aristoteles olmuştur. Burada Presokratiklere teorisyen denilmesinin nedeni, bu konuyla ilgili yaptıkları çalışmaların “bilimsel” ya da “felsefi” betimlenmesine izin verecek düzeyde yetkin olmamasından kaynaklanmaktadır. Burada “bilimsel” kavramı da olayları; tekrarlanabilir, genelleştirilebilir yasalara dayandırarak gelecekte ortaya çıkabilecek olayları öngörebilme anlamında kullanılmıştır. Mantıksal pozitivistlere dayanan bu bilim görüşü özellikle Hempel, Carnap Neurath gibi felsefeciler tarafından ortaya koyulmuştur. Bu pozitivist bir anlayıştır; yani belli ön-koşulların doğal sonucu olarak olayları açıklamak anlamında kullanılmıştır. Bunun aksine bilimsel olmayan görüşler tekrarlanabilirlik ve kestirilebilirlik fikrine daha az vurgu yapmaktadır. Örneğin neden bir deprem olduğu sorulduğunda, bir mistik bunu insanların yaptığı adaletsizlik ve şirk yüzünden Yaratıcının memnuniyetsizliğine atfederken; bir sismolog bunu tektonik tabakalarda ve fay hattında meydana gelen hareketlere indirgeyecektir. Burada rasyonel açıklamalar diğerlerinden basitlik, genellenebilirlik, indirgemeye dayalı çıkarım, kanıtlama ve evrensellik özellikleriyle ayrılırlar. Dolayısıyla bilim, tek bir olay ya da süreksiz oluşların açıklamasıyla değil, neden bu tip şeylerin neden bu tip koşullar altında meydana geldiğinin açıklamasıyla uğraşır.

Presokratik ifadesi Sokrates öncesi dönemi vurgulamak için kullanılan ve şimdiki kadar bilinen en eski metin olarak J. A. Eberhard tarafından 1788 yılında yayımlanan felsefe tarihi kılavuzunda “Presocratic Philosophy” (vorsokratische Philosophie) başlıklı bölümde karşılaştığımız bir adlandırmadır.<sup>8</sup>Bu adlandırmadan çok daha önce Sokrates’in Antikite’de bir kırılma yarattığı kabul edilmektedir.

Presokratikler tüm düşünce sistemini kökten değiştirecek yeni bir düşünce yöntemi getirmiştir. Örneğin Ksenophanes (MÖ. 575-490) kafalardaki geleneksel inançlara karşı koyup yerine, bir mürşid ya da elçiye başvurmayan yeni bir bilgi anlayışını koymuştur.<sup>9</sup> Onun bilgi anlayışı tamamen genel ilkelere dayanmaktadır. Düşüncede yapılan bir devrim için önemli olan; bazı şeyleri belirleyen tarafsız, değişmeyen ve eşitliği sağlayan bir yasa fikrinin ortaya çıkmasıdır. Aynı olgulara ilişkin tartışma, genel ve değişmeyen yasa ilkelerine ya da akla başvurularak yönetilmelidir. Bundan sonra ‘makul argüman’ fikri gelişecektir. Özel durumları teorik ve daha üstün yasa uygulamaları olarak görme alışkanlığı yaygınlaşacaktır. Bu şekildeki

<sup>8</sup> Laks; *Presokratiks ve pre-Sokratiks* adlandırmaları bağlamında vurgulanan dönemin özelliklerine ilişkin kendi düşüncelerini ayrıntılı olarak ifade etmektedir. Ona göre pre-Sokratikler, Sokrates öncesi tüm dönemi tarihsel olarak kapsar. Presokratikler ise felsefi araştırmayı başlatan daha özel bir adlandırmadır. Biz de bu adlandırma temelinde bundan sonra mezkur filozoflar için Presokratikler ifadesini kullanacağız. Ayrıntılı bilgi için bakınız; Andre Laks, **The Concept of Presocratic Philosophy**, Translated by, Glenn W. Most, Princeton University Press, 2006, New Jersey, s. 1-19.

<sup>9</sup> Edward Hussey, **a.g.e.**, 1998, s. 31-32.

yasalar, tüm karmaşık yapının belli bir düzen içinde görülmesini sağlayacaktır.

### Presokratiklerin Doğa ve Evren Algısı

Felsefe adı verilen doğaya bakış tarzının Thales (MÖ. 640-550) ile başlatılması yaygın bir görüştür. Çünkü en basit ifadeyle felsefe doğa olaylarını, doğa terminolojisiyle açıklamaya çalışmaktır. Thales ile başlayan Presokratik anlayışın entelektüel tarihin tepesine yerleştirilmesinin asıl nedeni onların doğaya bu şekilde bakışıdır, Thales'in Homeros ve Hesiodos geleneğinden farklı olarak doğa ve doğa üstü ayrımlarını reddederek doğanın kendinde bir gerçeklik olduğunu savlamasıdır. Nihayetinde doğal olayları açıklama daha sonra gelmektedir. Thales'i günümüzde çoğu insan, Thales teoremi olarak bilinen geometrik hesaplama yöntemi ve MÖ. 585 de Güneş tutulmasını yaklaşık olarak hesaplaması ile tanır. Ancak elbette bunlar Thales'in modern doğa anlayışının başlatıcısı olarak görülmesine yeter bir sebep oluşturmaz. Bunun nedeni de ne bu çalışmaları doğrudan Mezopotamya ve Mısır'a yaptığı ziyaretler esnasında onlardan aldığı şekilde spekülasyonların olması, ne de bu çalışmaların tamamen kendisine ait olmasıdır.

Onun kozmolojisinde ezeli ve ebedi ilkeler mevcuttur. Aristoteles'e göre Thales mitleri ve doğa bilimini birleştiren bir dehaydı ve yine Aristoteles'e göre Thales maddi dünyanın sonsuz bileşenlerini yalıtılabildiği için "belirli bir felsefenin kurucusu" sayılır.<sup>10</sup> Aristoteles'in bu analizi, Presokratların bilimsel sayılabilecek bir takım yöntemleri belirledikleri düşüncesi, onun madde ve form düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Bunu daha anlaşılır kılmak için Thales'in kendi önermelerinden yola çıkarak Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde Thales ile ilgili ortaya koyduğu düşüncelere bir göz atmakta fayda vardır:

Thales'in temel üç önermesi:

- (1) Her şeyin kaynağı Su'dur.
- (2) Yeryüzü Su üzerindedir.
- (3) Su yaşam için zorunludur.

Aristoteles'e göre Thales'in düşüncesini önceki kozmolojilerden ayıran şey; (2) ve (3) önermelerini, gözlemlendiği fenomenlerden çıkarım yoluyla ortaya koyduğu temel varsayımı doğrulamak için oluşturmuş olmasıdır. Aristoteles'e göre gözlemler ağır şeylerin su üzerinde yüzebileceğini göstermiştir. Bu iki önerme birbiriyle bağlantılıdır. Ancak bu bağlantı gizli bir bağlantıdır. Öncelikle (2) numaralı önermesi depremleri açıklamak için ortaya koyduğu bir önermeydi. (3) numaralı önerme ise zaten her tohumun ancak nemli bir ortamda yetişebileceği, bu nedenle de suyun yaşam için zorunlu olduğu düşüncesine dayanmaktaydı. Aristoteles temel aldığı düşünce yüzünden Presokratiklerin ilki sayılan Thales'i doğa bilimci olarak

<sup>10</sup>Aristoteles, *Metafizik I*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üni. Ed. Fak. Yay., 1985, s. 88.

nitelemişti. Ancak Thales “Su her şeyin kaynağıdır” demişti ve bu varsayıma ulaşırken jeolojik oluşum ve biyolojik oluşum arasında bir fark görmemişti. Thales doğa bilimlerinde indirgemeciliğin başlatıcısı olan metafiziksel bir devrimci olmasa da, dünyanın yapısı ve gelişimi ile ilgili ileri sürdüğü tahminleri, empirik kanıtlamaya dayanan analogi ve genellemelerle desteklemiştir.<sup>11</sup> Tahminlerinin kanıtsal zemini aştığı ve analogileri nihayetinde zayıf bir tümevarım olsa da, yaptığı fantastik bir son-deyidir.<sup>12</sup>

Anaximandros (MÖ. 610-545) da Thales gibi doğa felsefecisidir. O insan türünün kökenleri üzerine düşünmüş ve ilk haritayı yaparak Güneş saatini Yunanlılara tanıtmıştır. *On Nature* adlı doksografik eserinde “yeryüzü ve gökyüzünün kökeni sonsuz bir şey olan apeiron’dur... Yeryüzü gökyüzünde asılı durumdadır ve hiç bir şeye dayanmaz. Yıldızlar da ateş çemberi içerisindedir ve Yeryüzü hava sayesinde bu ateş çemberinden ayrılmaktadır ve var olan hava delikleri yardımıyla da bu yıldızlar görünür. Hava delikleri kapandığında tutulmalar meydana gelir. Ay’ın farklı biçimlerde görülmesinin nedeni de bu deliklerin açılıp kapanırken oluşturdukları boşluklardır. Hayvanlar, Güneş’in buharlaştırması yoluyla oluşmuştur. İnsanlar da hayvanlardan, yani balıktan, türemiştir. Rüzgârlar hafif olan buharın, havadan ayrılması neticesinde ortaya çıkar. Bu buhar yoğunlaştığında ise yağmur meydana gelir”<sup>12</sup> sözleriyle doğa olaylarını ve varlığın kökenini incelemiştir.

Anaximandros’un gökyüzünün yapısı ile ilgili ileri sürdüğü bu düşünceleri oldukça çarpıcıdır. Bu yaratıcı kuram, iki farklı ve karışık göksel doğa olayını -tutulmalar ve Ay’ın evreleri- mitolojik olmayan bir tarzda, hatta meteorolojik diyebileceğimiz tarzda açıklamaya çalışmaktadır. Farklı iki doğa olayını “hava-deliği” önermesiyle açıklamaktadır. Her ne kadar bu argümanı nedensel içerikten (hava deliğinin neden olduğu?) yoksun olsa da bilimsel açıklamanın önemli bir ilkesini kullanmaktadır.

Anaximandros’un her şeyin kökeni olarak a peiron’u kullanması da ilginçtir. *a peiron* olumsuz bir isimdir. Yunanca sınırlı anlamına gelen peras kelimesine olumsuzlama öneki a-ile türetilmiş, sınırsız anlamına gelen bir kavramdır. Burada matematiksel anlamda niceleyici bir kavram olmayıp,

<sup>11</sup>R. J. Hankinson, **Cause and Explanation in Ancient Greek**, Oxford University Press, 1998, s. 10

<sup>12</sup> Son-deyi, bu kavramı ön-deyi kelimesinin karşıt anlamı olarak kullandık. Nitekim bilimin temel amaçlarından birisi de ön-deyide bulunmaktır. Ancak Hempel’de ön-deyi ve açıklama aslında aynı mantıksal yapıdadır ve aynı mantıksal süreçleri işletir. Simetri tezi olarak adlandırılan bu görüş, daha sonra ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Biz de burada açıklamayı sadece tahminde bulunmanın ötesinde, bilinen olgulara dayanan varsayımsal bir durumdan çıkarım yapmak anlamında kullandığımızdan, bunu karşılayacak kavram tam olarak son-deyi kavramı olmaktadır. Burada “deyi” ifadesini kullanmamızın bir nedeni de açıklamalar aslında var olana ilişkin bir söylemde bulunmayı gerektirir. Deyi de bu söylemdeki dil, söz, işaret, mimik ve sembol gibi anlamların hepsini kapsadığından kelimeleri sondan birleştirmeli olarak deyi biçiminde kullandık. Bu söylemi biz bazen kuram, doktrin, model, önerme olarak tanımlarız. Söylem burada tarafsız kalmamızın bir göstergesidir.

<sup>12</sup> R. J. Hankinson, **a.g.e.**, 1998, s.14.

daha çok birbirinden bağımsız olma şeklinde niteliksel bir anlamda kullanılmıştır.<sup>13</sup> Anaksimandros doğada bulunan her nesnenin zıtlık içerdiğini dolayısıyla bunun ancak soyut bir ilkeyle aşılabileceğini fark etmesi daha önemli bir neden olmakla beraber, neden böyle bir kavram kullandığının sorulması anlamsız olacaktır. Çünkü Aristoteles neden sorularında sonsuz geriye gitme ya da döngüsellik söz konusu olduğunda bilimsel açıklamadan sakınmak gerektiğini söyler, çünkü bu durum “metafizik”in konusu olacaktır.

Anaximenes (MÖ. 550-495) çoğunlukla, Anaximandros’un başarısız bir takipçisi olarak değerlendirilir.<sup>14</sup> Ancak Anaximandros, doğanın kökeninin bir ve sınırsız olan a peiron gibi belirsiz bir şey olduğunu söylerken, Anaximenes “bunu hava olarak tanımlar... ve özünün, yoğunluğuna ve seyrekliğine göre farklılık gösterdiğini söyler. Örneğin; havanın yoğunluğu azaldığında ateş olduğunu, yoğunluğu arttığında rüzgâr, sonra sırasıyla bulut, sonra su, sonra toprak, sonra taş ve sonra da diğer şeyler olduğunu”<sup>15</sup> belirtir. Anaximenes’in havayı temele alması ve sisteminde bütün var olanların havanın yoğunluğu ve seyrekliğine göre oluşması ilkin keyfi ve nedensiz görünmektedir. Ancak daha sonra kendisi “ruhlarımız gibi hava da bizi bir arada tutar, nefes ve hava tüm evreni kuşatmıştır”<sup>16</sup> diyerek aslında havanın yaşam kaynağı olmasından yola çıkarak, onu varoluşun zorunlu bir nedeni olarak görmektedir. Bu da yine açıklamanın önemli bir bileşeni olan indirgemeciliğin örneği olarak addedilebilir. Ancak bazı filozoflar Anaximenes’in hava kavramının anladığımız anlamda atmosferik hava olmadığını, a peiron gibi belirsiz bir şey olduğunu ifade ederler.<sup>17</sup>

Anaximenes hangi anlamda kullanmış olursa olsun, analogik bir betimlemeye girdiğini rahatça görülebilir. O yeryüzündeki bir takım felaketleri de bu şekilde açıklamaktadır. Örneğin depremlerin; yağmurla ıslanan ve daha sonra kuruyan toprakta meydana gelen önce yoğunlaşma sonra da seyrelme ile oluşan boşlukları toprağın tekrar doldurmasıyla meydana geldiğini söylemektedir. Burada genel bir varsayımdan (seyrelme ve yoğunlaşma) analogi yaparak bir sonuca ulaşmaktadır. Bu noktada Anaximenes’e yapılan eleştiriler, öz ve nitelik düşüncesi üzerinden sıcak ve soğuk gibi durumlara bağlı olarak ortaya çıkan seyrelme ve yoğunlaşma gibi durumların maddenin özü mü yoksa niteliği mi olduğu üzerinde yoğunlaşmıştır.<sup>18</sup> Anaximenes sıcaklığın ve seyrekliğin özdeş olduğunu

<sup>13</sup> R. J. Hankinson, **a.g.e.**, 1998, s. 17.

<sup>14</sup>Ernst von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, İm Yayınları, 3. Baskı, 2005, s. 73.

<sup>15</sup> R. J. Hankinson, **a.g.e.**, 1998, s. 19.

<sup>16</sup> R. J. Hankinson, **a.g.e.**, 1998, s. 20.

<sup>17</sup>Walter Kranz, **Antik Felsefe**, Çev. Suat Baydur, Sosyal Yayınları, 1984, s. 27.

<sup>18</sup> Jerry Stannard, “The Presocratic Origin of Explanatory Method”, *The Philosophical Quarterly*, C. 15, S. 60, 1965, s. 193-206.

söyler. Bu durumda ise sıcaklığın neden seyrekliğe öncel olduğunu sormak gerekmektedir.

Bütün bunlara rağmen, bahsi geçen filozofların gözlem ve bilimsel açıklama arasındaki ilişkiyi görmeleri çok önemlidir. Bununla beraber “doğrudan gözlemlenemeyen şeyler ile ilgili kuramsal zeminde postülasyon yapmaktan da çekinmemişlerdir.”<sup>19</sup> Evrenin gerçek bir açıklamasının basit ve genel kuramlara dayanması gerektiğini görmüşler ve muazzam çeşitlikteki doğal fenomenleri anlamaya çabalamışlardır. Aristoteles, Thales ve ardıllarının düşünsel bir devrim yaptığını inanmıştır. Bu noktada haklıdır, çünkü doğayı açıklama çabaları naif olsa da nedensel faktörleri işin içine sokmaları dolayısıyla Thales’ten Anaksimenes’e kadar gittikçe artan sofistike çalışmaları doğayı açıklama çabalarının ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla beraber Miletli filozofların doğaya yaklaşımı ile sonrasında gelen filozoflar arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Her şeyden önce Miletli filozoflar doğayı kendinde bir amaç ve gerçeklik olarak dikkate alıp, monist ve hylozoist bir bakış açısıyla var olanları anlamaya ve açıklamaya çalışmışlar. Oysa Pythagoras ile başlayan akım ile birlikte doğa araçsallaştırılmış ve dinin himayesinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca daha sonradan Parmides ve Demokritos gibi filozoflar da doğayı farklı şekillerde tasarlamışlardır.

Ksenophanes de (MÖ. 575-490) selefleri gibi felsefi meselelerle ilgilenmiştir. Ksenophanes, önceki filozoflardan ayrı olarak bilginin imkanı sorununa olumsuz bir cevap vermiştir. O “toprağın ve suyun temel olduğunu, göksel nesnelerin de bulutun erimesi ya da tutuşması neticesinde oluştuğunu”<sup>20</sup> ifade eder. Ksenophanes çift kademeli bir kozmoloji anlayışını benimsemiştir. Gökyüzündeki nesnelerin, bulutların erimesi ya da tutuşması sonucu oluştuğunu bildirir. Yeryüzü ise farklı formlara girebilen elementlerden oluşmuştur. Gökkuşağının da bulutlardan meydana geldiğini ifade etmiştir. Evrenle ilgili bu temel belirlemelerinden daha çok bilgi anlayışı nedeniyle Ksenophanes ayrı bir yere koyulabilir. Ksenophanes için “o bilgin olmaktan çok bir yenilikçidir”<sup>21</sup> denilebilir. O daha çok, bir din yenilikçisidir. Hesiod ve Homer’in Tanrıları insan gibi göstermesi ve onlara insanlara özgü olan bir takım eksiklikleri yüklemesinin bir çelişki olduğunu ifade eder ve halkı inançlarında samimi olmamakla suçlar. Ona göre Tanrı, yaratılmamış, hareketsiz, mutlak güce sahip, ahlâken mükemmel ve evren gibi küresel bir varlıktır.<sup>22</sup> Bunun nedeni aslında MÖ. V. yüzyılda, Hesiod ve Homeros’taki basit Tanrısallık görüşünü derinliğine işleme ve bunlara ahlaki bir temel ve boyut kazandırma eğiliminin yaygınlaşmaya başlamasıdır.

Ksenophanes gökkuşağının oluşmasını tamamen doğal olaylarla açıklamıştır, oysa mitler ve destanlar bunu Tanrısallık bir güce atfetmiştir. Ksenophanes monist bir anlayışı benimseyerek, aslında mitlerden daha çok

<sup>19</sup> R. J. Hankinson, **a.g.e.**, 1998, s. 23

<sup>20</sup> R. J. Hankinson, **a.g.e.**, 1998, s. 24.

<sup>21</sup> Ernst von Aster, **a.g.e.**, 2005, s. 89.

<sup>22</sup> Walter Kranz, **a.g.e.**, 1984, s. 33.

teist bir anlayışı benimsemiş biri olarak görülmektedir. Açıklamaları da öyle ya da böyle inançlı bir doğa filozofunun rasyonel sözleridir. Aslında Presokratiklerin açıklama düşüncelerinde hep bir Tanrı tasavvuru vardır, bunun nedeni belki de açıklamalarındaki çıkarımları aşan kanıt eksikliğini bu şekilde gidermek istemeleridir.

Herakleitos (MÖ. 540-475), çoğu açıdan Presokratik felsefenin içinde yer alsa da farklı metafizik anlayışı ve gizemli yapısıyla onlardan ayrılır. O “göksel nesnelere ateş topları olduğunu ve tutulmalar ile Ay’ın evrelerinin bu topların arkalarını bize döndüğünde oluştuğunu söyler.”<sup>23</sup> Herakleitos, her şeyin doğası gereği döngüsel ve zıtlıklarıyla değişim içinde olduğunu belirtir. Ona göre şeylerin kökeni ruhtur. Ruhlar öldüğünde su olur, su öldüğünde toprak olur ve topraktan tekrar su doğar, sudan da ruh doğar. Bu sonsuz kere tekrarlanan süreçtir ve bu süreçte ruh, yakıcıdır ve var olan her şeyde ortak olan ateştir. Biz çevremizde değişmez sandığımız şeyleri görürüz çünkü ancak böyle kendimizi güvende hissederiz oysa görünen bu değişmez sandığımız şeylerin arkasında değişimi yöneten ruh; yani logos vardır.<sup>24</sup> Onun evreni akıllıdır, çünkü temelde yasalar ile -ya da logos- yönetilir. O da Ksenophanes gibi monist bir anlayışı benimsemiştir ama Ksenophanes’in tanrısının sabit ve değişmezliğinin aksine, onun tanrısı evrendeki tüm değişimlerin düzenleyici yasasıdır.

Herakleitos felsefesi, evreni insanların normal deneyimleriyle anlayabileceği ve açıklayabileceği akıllı süreçlerin birleşimi olarak sunar. Bugün elimizde bulunan birkaç parçadan düşüncelerine nasıl ulaştığını anlamak kolay olmasa da, bilimsel gözlemi kaynak aldığını öneren birtakım ifadeleri bulunmaktadır. “En çok değer verdiğim görülebilen, işitilebilen ve öğrenilebilen şeylerdir,” ifadesi “Gerçeğin tek güvencesi gözlemdir” diyen empiristlerin dili ile aynı anlamı ifade etmektedir. “Herkes için aynı olan bu dünyayı, ne bir tanrı ne de bir insanoğlu yaratmıştır, kendi yasasına göre yanıp söner, süregelmis ve süregidecek sonsuz bir Ateş’tir”<sup>25</sup>ifadesi ile Herakleitos gördüğümüz şeylerin arkasında ancak akılla ulaşabileceğimiz ilişkilerin var olduğunu dile getirmektedir. O bir anlamda görünüş ve gerçek arasındaki ayrımı yapan ilk filozoftur ve ona göre gerçeklere ancak yasaları anlayarak ulaşılabilir.<sup>26</sup> Açıklamalarında yasa kavramını kullanması Presokratikler içerisinde Herakleitos’un önemli bir yere oturtur. O gerçekliğin ancak görünüşün arkasındaki yasaları bilmek olabileceğini

<sup>23</sup> Walter Kranz, **a.g.e.**, 1984 s. 39.

<sup>24</sup> W. K. C. Guthrie, “The Presocratic World Picture”, *The Harvard Theological Review*, C. 45, S. 2, 1952, s. 87-104.

<sup>25</sup> John Burnet, **Early Greek Philosophy**, 2. Baskı, 1908, s. 146-156, aktaran Bertrand Russel, **Misticizm ve Mantık**, Çev. Aysel Usluata, Varlık yay., 1972, s. 6-9.

<sup>26</sup> Singh Raghuvver, “Herakleitos and the Law of Nature”, *Journal of the History Ideas*, C. 24, S. 4, 1963, s. 457-472.

söyler. Her ne kadar bu yasalar nedensel bir yapıda olmasa da, yasa düşüncesine vurgu yapması önemlidir.

Parmenides (MÖ. 529-440) felsefe tarihinin ilk ve gerçek mantıkçısı olarak bilinir. Onun ve okulunun doğa olaylarına ilişkin görüşleri yoktur. Hatta kendilerinden önceki filozofların, doğaya ilişkin görüşlerini de eleştirmişlerdir. Eleştiriden en çok payı Herakleitos almıştır. Ona göre felsefenin özü “varlık vardır, yokluk yoktur” ilkesidir. Bu ilkeye ters düşen yanlış yola sapmış olur; yani var olmayan bir şeye var demek çelişkidir. Ona göre Herakleitos değişimi var kabul ederek, hatta bunu gerçek var oluş sayarak çok büyük bir yanlış yapmıştır. Parmenides’e göre hareket, değişme, çokluk gerçek varlığın nitelikleri olamaz, tam tersine var olan hiçbir zaman değişmez sürekli kendi kendisiyle aynı kalır. Bu anlamda, Parmenides, Ksenophanes’e dönmüş olmaktadır. Değişim olarak görülen şeylerin aslında duyuların bir oyunu olduğunu söyler, dolayısıyla kendisi de aslında Herakleitos gibi görünüş ve gerçek arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre gerçek değişmeyen ve bölünmeyen Bir, yani Tanrıdır, Tanrı ile özdeştir.

Ancak Parmenides mantıksal bir biçimin ilk kurucusu olmakla birlikte, doğa ile ilgili düşüncelerinde, doğa bilimi yapmanın ötesinde daha çok mistik bir anlayışı benimseyen Pisagorcuları takip eder. Pisagorcular daha çok dini bir grup olarak adlandırılır. Onlar ruhlarını arındırmak ve bedenden ayrı bir yaşama ulaşabilmek için bilim (matematik) ve sanatı (müzik) kullanırlar. Onlar için oran kutsaldır ve evrendeki her şey de oransal yani sayısaldır. Biçimsel olan da niceliksel sınırlara sahiptir. Çünkü onlar matematiği geometrik olarak ele almaktaydılar. Dolayısıyla tüm evren sonsuz olan (tek) ve sınırlı olan (çift) zıtlıkların birleşiminden oluşur. Pisagorcuları bilimsel açıklama tarihinde önemli kılan, onların evreni açıklamalarında matematiği kullanmalarındır.<sup>27</sup>

Empedokles (MÖ. 490-430), sabit kalan değişmeyen unsurları dört öge olarak belirler: Toprak, Su, Hava ve Ateş. Ona göre tüm evren bu dört unsurun birleşip ayrılmasından oluşur. Daha önce Anaksimenes ana maddenin hava olduğunu söylemiş ve havanın diğer maddeleri nasıl meydana getiriyor sorusunu sorduğunda, bunların seyrelmesi veya yoğunlaşması nedeniyle diye cevaplamıştı. Empedokles ise açıklama konusunda Ne, Nasıl sorularından bir adım daha ileriye giderek “Neden” sorusunu sorar. Evrendeki dört ana unsur neden ayrılıp birleşirler? Cevap olarak, Empedokles iki yeni kavramı işin içine sokar: Sevgi ve Nefret. Bunun dışında Empedokles’i açıklama tarihinde önemli kılan diğer bir konu da, doğa bilimi çalışmalarında gözlem ve deneyi kullanması ve bunları bir kanıt olarak sunmasıdır. Belki bu özelliğini hekim olmasına borçludur. Örneğin Ay ve Güneş tutulmalarını doğru bir biçimde açıklamıştır. Bunu açıklarken kendi bedeninden yola çıkarak açıklamada bulunmuştur ve bu durum açıklamanın önemli bir teması olan indirgeme kavramını hatırlatmaktadır. Çünkü insanın evrenle aynı maddeden yapıldığını ve o yüzden insanın evreni anlayabileceğini savunmuştur. Anaksagoras da birçok açıdan aynı

<sup>27</sup> Ernst von Aster, *a.g.e.*, 2005 s. 79-87.



Empedokles gibi düşünmüştür ancak evrendeki temel unsurların dört tane olmadığını kaç çeşit madde varsa o kadar sayıda unsur olduğunu söylemiştir. Bu unsurlar sonsuz küçüklüktedir ve evrenin başlangıcında kaos halinde bulunmaktadır ve onları düzenleyen bir kozmos haline getiren de “Nous” olarak adlandırdığı kutsal varlıktır ama bu varlık bir yaratıcı değildir.<sup>28</sup> Somut ve nesnel bir şeydir. Deist bir anlayışa sahip olan Anaksagoras Nous ilk hareketi başlattıktan sonra bir daha varlığa karışmamıştır der. Anaksagoras evreni dinsel bir görüşle açıklayanların ilki sayılır.<sup>29</sup> Bunların dışında doğa açıklamaları ile ilgili olarak Anaksagoras’ın da gözlem ve deneyi kullandığı söylenebilir. Örneğin bir bardağı hızlı bir biçimde üstümüzden geçirdiğimizde dökülmediğini görürüz der, gökyüzündeki yıldızlar da sürekli hareket ettiğinden yeryüzüne düşmüyorlar ifadesini kullanır. Yine Empedokles gibi gözlemlerinden, basite indirmediği çıkarımları ile gökyüzündeki karmaşık yapıyı açıklamaya çalışır. Anaksagoras’ın açıklamalarındaki en önemli özellik kullandığı teleolojik görüştür. Bu görüşün tam zıddını Demokritos savunmuştur.

Bilimsel açıklamanın tarihi içerisinde Atomcuların çok özel bir yeri vardır. Atomculardan bahsedildiğinde iki isim göze çarpar; Demokritos (MÖ. 460-370) ve Leukippos (MÖ. V. yüzyıl). Evren görüşü olarak hem Milet hem de Elea okulunun etkisindedirler. Onlara göre de evrenin özünde değişmeyen, sabit kalan sonsuz sayıda unsurlar vardır. Demokritos sonsuz sayıda olan, değişmeyen ve bölünemeyen bu unsurlara atom adını verir. Atomların ise bir takım özellikleri vardır. Bu özelliklerden temel olanları; atomların katı ve belli bir biçim ile ağırlığa sahip olmalarıdır. Bunun dışında nitelikleri yoktur; sıcaklık, soğukluk gibi nitelikler, atomlar duyu organlarına ulaştığı zaman oluşan niteliklerdir. Atomlar başlangıçtan beri bu özelliklere sahiptirler, var olmamışlardır ve yok olmayacaklardır. Bunlar değişmezler ve bu atomlar sonsuz uzay içinde hareket ederler. Ancak bu hareket ne bir amaca yöneliktir ne de rastlantısaldır. Bu harekete kendiliğinden olan kör bir zorunluluk hükmeder. Her şey bir zorunlulukla meydana gelmiştir, canlı ve cansız olan tüm varlıklar uzayda kendiliğinden oluşmuştur. Demokritos için uzay aslında boşluktur, hiçliktir. Pisagorcular (MÖ. V. yüzyıl) da boşluktan bahsetmişlerdi ama onlar için bu atmosferdeki hava kavramından bağımsız bir boşluk değildir. Ama Demokritos için boşluk vardır ancak fiziksel olmayan bir varlıktır.<sup>30</sup>

Bu açıdan bakıldığında atomcuların, ampirist görüşün kuramsal zemini olan; “evren kendisini duyumlara olduğu gibi sunar” önermesinin bir açıklamasını sunmaları beklenir. Oysa Demokritos görünüşte realizmi yadsımaktadır, çünkü duyum-algı ilişkisi şeyler hakkında gerçek bilgiyi vermez. Ancak algılamaya ilişkin söyledikleri atomcu kuram içerisinde değerlendirildiğinde; duyumların öznel, algıların ise ortak olduğu düşüncesine ulaşılabilir. Bu durumda şeylerin nasıl bu şekilde algılandığı

<sup>28</sup> Jonathan Barnes, *a.g.e.*, 1982, s. 81-93.

<sup>29</sup> Ernst von Aster, *a.g.e.*, 2005, s. 120.

<sup>30</sup>M. L. West, “The Saying of Democritus”, *The Classical Review*, C. 19, S. 2, 1969, s.142.

tutarlı görünmektedir. Çünkü duyular her ne kadar öznel de olsa, aynı duyu organlarına sahip olmamız ve bunların aynı şekilde çalışması ve ayrıca atomların değişmez yapıları (ki buna neden olan yasalardır) nedeniyle ortak bir algı oluşmaktadır. Fakat atomlar değişmez yapıda derken aslında dirençli yapıları göz önüne alınmaktadır. Anaksagoras gibi Demokritos da her şeyin aynı cins parçalardan oluştuğunu kabul eder, örneğin Güneş, ateş atomlarından oluşmuştur. Bunları bir araya getiren zorunlu olan yasalardır.

Demokritos tekil olayları evrensel bir düzenlilikle -yani zorunlu yasa ile- açıklamıştır, ancak bu düzenliliğin nedenini açıklamamıştır. Bu şu soruyu akla getirmektedir: Alt-düzye düzenlilikler, üst-düzye yasa kavramının yerine kullanılabilir mi? Buna karşılık atomcular, ereksel açıklamalar doğa bilimlerinde yer alsa bile, doğal düzenlilikleri zihinsel bir zemine oturtmanın çok gerekli olmadığı görüşünü savunmuşlardır.

Sofistlerin ise bilimsel anlamda doğaya uzak dursalar da insanı temele aldıkları yadsınamaz. Bu açıdan insanoğlunun yeteneklerini, sosyal ve ahlaki geleneklerini nesnel bir araştırmaya konu edinmişlerdir. Böyle bir disiplinin adı antropoloji ve bu kavramı ilk kullanan Platon olsa da, köklerinin sofistlerde bulunduğu söylenebilir. Daha önce Milet ve Elea okullarında insanoğlunun kökenleri açıklanmaya çalışılmıştır, ancak bu açıklamalar kozmoloji temelinde yapılmıştır. Sofistler sosyal bilimlerde açıklamanın görelî olabileceğini ilk ifade eden düşünürler olarak, aslında bir bakıma sosyal bilimlerde araştırma yöntemini de belirlemiş oldukları söylenebilir. Temelde bu görüşlere sahip olan sofistler, açıklama kavramına yeni bir bakış açısı kazandırmışlardır. Bu bakış açısı da bilginin öznel ve görelî olması temelinde değerlendirilebilir.

### Sonuç

Yunan mitolojisinden, felsefeye doğru olan dönüşüm zihinsel süreçlerin yanı sıra entelektüel bir yaşamı da gerektirmektedir. Muthos'tan, logos'a geçiş<sup>31</sup> olarak mitlerden felsefeye geçiş, kişileştirmeden veya mitleştirmeden uzak durmaktan daha köklü bir dönüşümü; yani politik, dini ve sosyal bir değişimin ürünü olmaktan ziyade, kapalı bir toplumdaki tamamen uzakta entelektüel bir dönüşümü ifade eder.<sup>32</sup> Açık bir topluma doğru, gittikçe genişleyen bir zümre tarafından geçmişin değerleri görece önemsizleştirilir ve yeni düşünceler biçimlendirilir. İyon kavimlerinin çok uluslu yapısı içinde bu yeni düşünce, evren modeli ile ilgili dini ve mitolojik

<sup>31</sup> Batı zihniyeti kendini 'muthos-logos' karşılığıyla tanımlama yoluna gitmektedir. Bu tanımlamada muthos, karanlık, cahillik, batıl inanç, doğanın esiri olan insan, hükümlerini meşrulaştırmak isteyen despot vb. niteliklemlerle ilintili olan kavrayışı; logos ise aydınlık, bilgi, akılcılık, neden sonuç zincirini çözümleme, doğaya hâkim olan insan ve onun eşitlikçi-özgürlükçü bir toplum düzenini kurma çabasıyla ilintili olanı içermektedir.

<sup>32</sup>Kirk Raven Schofield, **The Presocratic Philosophers**, Cambridge University Press, 1983, s. 73.

karakterden daha nesnel ve daha geniş bir uygulama alanı bulmuş ve keskin bir biçimlendirmeye uğramıştır.

Gökyüzü ve Yeryüzündeki dönüşümleri, düzenlilikleri tanımlayan ve bunlarla ilgili ön-deyi sağlayan rasyonel açıklamaları arayanlar Presokratikler olmuştur. Evrenin temel yapı taşlarını, temel öğelerini ve evrende meydana gelen olayları idare eden genel ilkeleri bulmaya çalışmışlardır. Ancak araştırma yöntemleri bugün anlaşılabilir anlamda bilimsel yöntem değildi. Daha önce de belirtildiği gibi mitler ve efsanelerden bilgi edinme konusunda köklü bir kırılma yaşattılar, ancak yine de bugün anladığımız anlamda deneyselliği kapsayan yöntemden yoksundular. Evrenle ilgili usullerini *a priori* bir yöntemle dayanmaktaydı ve açıklayıcılık gücü düşüncesi bu yöntemde önemli bir rol oynamaktaydı. İlk dönem kozmoloji kuramları belli bir yöntemle hazırlanmış deney ile değil yaygın kanaate veya sağduyuya uygun olmasıyla sınanmaktaydı. Kuramın en son sınanması açıklayıcılık gücü ile ilgiliydi. Başarılı kuramlar rakiplerinden daha iyi evren algısı oluşturmaktaydılar. Mitler hep aynı amaçla inşa edilmekteydi ancak mitlerden felsefeye geçiş, felsefenin açıklayıcılık bakımından daha iyi olduğu kanısından kaynaklanmaktaydı. Bu durum özellikle astronomi ve kozmoloji söz konusu olduğunda daha belirgin olmaktadır. Örneği Presokratik felsefe içinde en soyut filozof olan Parmenides aynı zamanda dönemin en kuramsal bilim insanı olarak kabul edilebilir. Nitekim Ay'ın ışığını Güneş'ten aldığı düşüncesine kendisinden önceki hiçbir uygarlıkta rastlanmamıştır. Aynı şekilde Yer'in küresel ve evrenin merkezinde yer aldığı düşüncesine de muhtemelen Ay'ın evrelerini gözlemlemesi sonucu ulaşmıştır. Bu düşünceye de ancak Ay'ın ışığını Güneş'ten alması fikri sonu ulaşabilirdi. Aynı şekilde Anaxagoras'ın M.Ö. 478' deki Güneş tutulmasını ve Halley kuyruklu yıldızını gözlemlemesi sonucu, bu bilgiden yola çıkarak, Güneş tutulmasını bugün kabul ettiğimiz biçimde açıklaması ise bugün bilimsel dediğimiz ifade ile karşılanabilir.

Günümüz bilim felsefeleri, bilimsel çalışmalar ile genelde 3 şekilde ilgilendirilir: Birincisi; bilimsel tasvirlerin, gerçekten doğayı olduğu gibi yansıtmayı yansıtmadığıyla, ikincisi; bilimlerin içerisinde yer alan kavramların incelenmesiyle, üçüncüsü; bilimin kendi iç dinamikleri ile anlaşılabilirliğiyle. Bilim tarihi ve bilim sosyolojisi bilim adamlarının ne yaptıklarını tanımlamaya çalışır, bilim felsefesini ayrı kılan şey kavramları basit bir tanımlama teşebbüsü olarak değil, farklı bilimsel gelişmeleri değerlendirecek şekilde inceleyen bir yöntem kullanarak bilimsel çalışmanın soyut ya da genel öğelerine yoğunlaşmalarıdır. Bu bakımdan bu çalışmada bilim; doğanın sistematik bir biçimde çalışılması, kabul edilmiş bir metodoloji ve kuramı kullanma, deneysel kanıtlara dayalı olma, detaylı sorgulamaya ve revize edilebilmeye izin verme şeklinde tanımlandığında Presokratiklerin yaptıkları çalışmalar bilim felsefesi terminolojisi içinde "bilimsel" olmayı hak etmektedir.

PRESOKRATİKLERİN DOĞA ALGISI VE BİLİM ANLAYIŞI ÜZERİNE GÜNÜMÜZ BİLİM  
FELSEFESİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

S. Ertan TAĞMAN

#### KAYNAKÇA

- Aristoteles, **Metafizik I**, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üni. Ed. Fak. Yay., 1985,
- von Aster, Ernst. **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, İm Yayınları, 3. Baskı
- Burnet, John. **Greek Philosophy: Thales to Plato**, MacMillan and Co., 1928
- Frankfort, Henry. **The Intellectual Adventure of Ancient Man**, University of Chicago Press, 1946
- Guthrie, W. K. C. A History of Greek Philosophy, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans, Londra, 1962., 15, S. 60, 1965
- Hankinson, R. J. **Cause and Explanation in Ancient Greek**, Oxford University Press, 1998
- Kranz, Walter. **Antik Felsefe**, Çev. Suat Baydur, Sosyal Yayınları, 1984
- Hussey, Edward. **The Presocratics**, Bristol Classical Press, 1998
- Laks, Andre. **The Concept of Presocratic Philosophy**, Translated by, Glenn W. Most, Princeton University Press, 2006, New Jersey,
- Raghuveer, Singh. "Herakleitos and the Law of Nature", *Journal of the History Ideas*, C. 24, S. 4, 1963,
- Russell, Bertrand. **Mistisizm ve Mantık**,., Çev. Ayseli Usluata, Varlık yay., 1972
- Sarton, George. Bilim Tarihi, "History of Science", Enyclopedia Americana, C. 24. S.413-417, 1956, Çev. Remzi Demir, Felsefe Dünyası, Sayı 11, Mart, 1994,
- Schofield, Kirk Raven. **The Presocratic Philosophers**, Cambridge University Press, 1983
- Snell, Bruno. **The Discovery of the Mind**, Harvard University Press, Massachusetts, 1953
- Stannard, Jerry. "The Presocratic Origin of Explanatory Method", *The Philosophical Quarterly*, C. 15, S. 60, 1965,
- West, M. L. "The Saying of Democritus", *The Classical Review*, C. 19, S. 2, 1969

# BAYES TEOREMİ BAĞLAMINDA OLASILIKÇI BAYES EPİSTEMOLOJİSİNİN KAPSAMI ÜZERİNE BİR İNCELEME

Vedat ÇELEBİ\*

## ÖZ

*Bu makalede, epistemolojide matematik ve istatistiksel bir yaklaşımı temele alan ve ülkemizde pek bir çalışma zemini bulamamış olan Olasılıkçı Bayes epistemolojisinin yeri üzerinde durulacaktır. Bunun için de öncelikle Bayes teoremi ve Bayes epistemolojisi arasındaki ilişki kurulacaktır. Bayes teoremi, koşullu olasılıkları hesaplayan matematiksel, istatistiksel bir yöntemdir. Bir olayın gerçekleşmiş olmasının başka bir olayın gerçekleşme olasılığına etkisi Bayes teoreminin temelini oluşturmaktadır. Bayes teoremini temele alan Bayes epistemolojisi ise; farklı olanakları ön görmeyi, önceden kestirmeyi ve inançların epistemik seviyesini yükseltmeyi amaçlar. Olasılıkçı Bayes epistemolojisi şans unsurunu merkeze alan bir hipotezi eleme anlayışı yerine iki hipotezi karşılaştırma üzerine odaklanır. Gettier problemine alternatif bir çözüm olarak Bayesçi epistemoloji, epistemik özneyi olasılık kuralları çerçevesinde doğru seçeneğe yönlendirmesi ve gerekçelendirmeye katkı yapması ile de önem arz etmektedir. Sonuç olarak makalede, Bayes epistemolojisinin kapsamını ve çağdaş epistemoloji ile özellikle de Gettier problemi ve bu probleme ilişkin alternatif yaklaşımlar arasındaki yerini ortaya koymak amaçlanmıştır.*

**Anahtar kelimeler:** Bayes teoremi, bilgi, olasılık, olasılıkçı epistemoloji, Bayes epistemolojisi, inanç, şans, gettier problemi.

## EXAMINATION OF BAYESIAN PROBABILITY EPISTEMOLOGY WITHIN THE CONTEXT OF BAYES' THEOREM

### ABSTRACT

*This article focuses on Bayesian probability epistemology which is grounded on mathematical and statistical approach epistemologically and its place in our country as it is not studied widely. For this purpose, first a relationship between the Bayes theorem and the Bayesian epistemology. Bayes theorem is a mathematical and statistical method that calculates conditional probabilities. The foundation of Bayes theorem is grounded in the impact of the occurrence of an incident on an other incident's probability of occurrence. Bayes epistemology which is based on Bayes theorem aims to increase the prediction of different probabilities and the epistemic level of beliefs. The epistemology of Bayesian probability focuses on comparing two hypotheses rather than eliminating one hypothesis that centers the element of luck. As an alternative solution to Gettier problem, Bayesian epistemology is important as it contributes to causality and provides direction for the epistemic subject towards the right option with in the rules of probability. The purpose of this article is to reveal the concept of Bayesian epistemology and its place among contemporary epistemology, particularly Gettier problem and alternative approaches related to this problem.*

**Key words:** Bayes theorem, knowledge, probability, probabilistic epistemology, Bayesian epistemology, beliefs, luck, gettier problem.

---

\* Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. celebivedatmail.com.

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

2019 Güz, sayı: 28, ss. 319-343

Fall 2019, issue: 28, pp.: 319-343

Makalenin geliş tarihi: 19.09.2019

Submission Date: 19 September 2019

Makalenin kabul tarihi: 08.10.2019

Approval Date: 8 October 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

## Giriş

Bilgi konusu felsefe tarihinde farklı epistemolojik anlayış ve değerlendirmelerle ele alınmış ve en temel problemlerin başında yer almıştır. Bilginin tanımı ve ne olduğu problemi özellikle geleneksel epistemolojide gerekçelendirme ögesiyle birlikte ele alınmış ve çağdaş epistemoloji tartışmaları içerisinde de önemli bir yer teşkil etmiştir. Geleneksel epistemolojik geleneğe göre, doğru inançları bilgiye dönüştüren şey, inançların gerekçelendirilmiş olması ve gerekçelerin nitelikleridir.

Platon ile başlatılan geleneksel epistemoloji, epistemik öznenin bilgiye konu olan herhangi bir doğru inancını gerekçelendirilmesi durumunda özneyi “bilen” olarak nitelendirmektedir. Bu doğrultuda çağdaş epistemolojinin temel problemi de, doğru inancın bilgiye nasıl dönüşeceği, ne ölçüde gerekçelendirilebileceği ve gerekçelendirme yöntemlerinin bilgide yanılma payını, şans faktörünü bütün olası durumlar için ortadan kaldırıp kaldıramayacağıdır. Son yarım yüzyılda, Gettier sorunu merkezinde epistemoloji disiplininde meydana gelen yeni gelişmeler gerekçelendirmenin tek başına bir inancı bilgi yapmak için yeterli olmadığını ya da kişinin bilgisini şanstıan kurtarmaya yetmediğini göstermiştir.

Bu noktada, bilgide şans unsurunu ya da süreçte oluşan yeni bilgileri doğrudan gerekçelendirme üzerinden değil de olasılıkların belirlenmesi ve bunların karşılaştırılması suretiyle birinin diğerine tercih edilmesine zemin hazırlayarak gerekçelendirmeye katkı yapan Bayes teoremi ve Bayes epistemolojisinin önemi ortaya çıkmaktadır. Thomas Bayes tarafından ortaya konulan bu teoremde genel olarak olayların olasılıklarının değerlendirilmesi ve her yeni ek bilgi ışığında yeniden ele alınması sağlanmaktadır. Bu teorem sayesinde bir olayın gerçekleşme sıklığı ve o olaya ait inanç derecesi ile pratikte elde edilen sonuçlar birleştirilebilmektedir. Bayes teoremi ve epistemolojisi, “epistemik olasılığı yeteri kadar yüksek olan bir inancın haklı olduğu düşüncesiyle”<sup>1</sup> bilgilerin gerekçelendirilmesine ve yanlış inançların değiştirilmesine imkân sağlayacak bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda, Bayes teoremi ve Bayes epistemolojisinin amacını, olasılıkların belirlenmesi suretiyle herhangi bir durumda en iyi açıklamayı ortaya koymak olarak ifade edebiliriz.

Son olarak belirtmek gerekir ki, Türkiye’deki bilimsel çalışmalara bakıldığında Bayes teoremi bilimsel alanda bilinen ve birçok disiplin tarafından incelenen bir teori olmasına karşın, felsefe ve özellikle de epistemoloji çalışmaları dikkate alındığında neredeyse üzerinde hiç

<sup>1</sup>John Pollock-Joseph Cruz, *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman&Littlefield, Lanham, MD., 1999, s. 245.

durulmamış bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Bayes teoremi ve epistemolojisinin, öznel ve olasılıklı yaklaşımlara olanak tanıması sebebiyle genelde felsefe özelde de epistemoloji alanına katkı sağlayacağı düşünüldüğünden böyle bir çalışmanın yapılmasının ihtiyaç olduğunu ifade etmek gerekir.

## 1. Matematik ve İstatistikte Olasılıkçı Bayes Teoremi

Bayes epistemolojisi olarak da bilinen akım adını istatistikçi ve matematikçi olan İngiliz rahip Thomas Bayes'ten(1702-1761) alır.<sup>2</sup> Bayes'i tanınır kılan onun 1763 yılında yayınlanan, ters olasılık probleminde bulduğu yanıtın yer aldığı olasılık konulu çalışmasıdır.<sup>3</sup> Thomas Bayes tarafından ortaya konulan teorem, koşullu olasılıklar ile marjinal olasılıklar arasındaki ilişkiyi konu edinir. Bayes teoremi, koşullu olasılık teorisi içinde incelenen bir B olayı için koşullu olasılık olarak A değeri, A olayı içinde koşullu olasılık olarak B değeri birbirinden farklı olmasına rağmen birbirine ters koşulluluk durumlarında aralarında açık bir ilişkinin olduğunu varsayar.<sup>4</sup>

Bayes teoremi, matematiksel istatistiğin önemli bir teoremidir. Bu teorem; herhangi bir durumun modelini oluşturmada evrensel doğruları ve gözlemleri kullanarak sonuçlar üretmeyi amaçlamaktadır. Kesinlik içermeyen bir bilginin tahmininde gözlemleri ve subjektif görüşleri kullanması ise bu yaklaşımı klasik istatistiksel yöntemlerden ayıran en önemli özelliktir. Bayesçi istatistikte olasılık "tümevarım olasılığıdır." Amaç denemeler yaparak en yüksek olasılığa ("1" olasılığına) yani kesinliğe ulaşmaktır. Yeni olasılıklara ilişkin doğrulamalar yaparak ilerleyen Bayesçi yaklaşımı olasılık teorisine daha geniş bir mantıksal açıdan bakmaktadır. Klasik Aristo mantığında olduğunun aksine, değerler 0 veya 1 olması değil, 0-1 aralığında değerler alması söz konusudur. Yani bir hipotez kabul ya da reddedilmez, onun sahip olduğuna inanılan olasılığı belirlenir.<sup>5</sup>

<sup>2</sup>William Talbott, "Bayesian Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, First published 2001; substantive revision Wed Mar 26, 2008, Son güncelleme: 31.05.2018.

<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-bayesian>

<sup>3</sup>David R. Bellhouse, "Institute of Mathematical Statistics", *Statistical Science*, Vol. 19, No. 1, 2004, s. 3-43.

<sup>4</sup>Engin Ünal, "Bayesci Vektör Otoregresyon Modeller ve Türkiye'de Enflasyon Üzerine Bir Uygulama", İstatistik Anabilim Dalı, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul 2003, s. 15.

<sup>5</sup>Oya Ekici, "İstatistikte Bayesyen ve Klasik Yaklaşımın Kavramsal Farklılıkları", Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, cilt. 12, sayı. 21, 2009, s. 92-93, ayrıca bkz. Demirci, Melike, Bayes Teoremi ve Teoremin İşletme Bölümünde Uygulamaları, *International Journal of Social Science*, Number: 43, p. 439-462, Spring I 2016, s. 441. Michael D. Alder, Workshop on Intelligent System, 2003.

Talbot'un da dediği gibi, önemli konularda olasılıkları bilmek, aslında önemsiz konularda gerçekleri bilmekten daha çok tercih edilmelidir.<sup>6</sup> Çünkü olasılıklar bazen gerçeklerden daha önemli olabilmektedir. Bayes Teoreminin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Bayeşçi yaklaşımda yeni bilgiler elde edildikçe olasılıklar yeniden hesaplanarak kararlar güncellenebilmektedir.

Bayeşçi yaklaşım ilk defa, ölümünden birkaç yıl sonra arkadaşı Richard Price'nin bulup yayınladığı *Şans Öğretisinde Bir Problemin Çözümüne Yönelik Bir Makale* (An Essay Towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances) isimli bir denemeyle ortaya konmuştur.<sup>7</sup> Bayes bu makalede, bir masa ve iki topla yapılan bir gözlemden bahseder. Kare bir masanın üzerinde iki top verildiğini düşünün. Birinci topu masanın üzerinde herhangi bir yerde durma olasılığı eşit olacak şekilde yuvarlıyoruz. Diğer topu da aynı şekilde yuvarlıyor ve birinci topun sağında mı yoksa solunda mı durduğunu gözlemliyoruz. Burada birinci top, elde etmek istediğimiz bilinmeyeni, ikinci top ise kanıt niteliğini taşır. Topları yuvarlama işlemi belirli bir sayıda yaptıktan ve ikinci topun sürekli olarak birinci topun sağında durduğunu gördükten sonra, birinci topun sol tarafa daha yakın olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Böylece Bayes, ikinci toptan elde ettiğimiz veriye dayanarak birinci topun yerinin tahmin edilebileceğini göstermiştir. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere, bir olasılık varken ek bilgiler ortaya çıktığında ilk tahminimizin yeniden değerlendirilmesi gerektiği Bayes teoreminin ana tezidir.<sup>8</sup>

Bayes'e göre, bu top oyunu yaşamımızda verdiğimiz birçok kararı modellemektedir. Bu örnekte, birinci topu bir ilacın etkinliği olarak kabul edersek, ikinci top ile ilgili bilgiler ise hasta verilerini temsil eder. Birinci topun pozisyonu aynı zamanda bir ürünün kalitesini, bir sürücünün yeteneğini, çalışmayı, inatçılığı, yeteneği ya da bir girişimin başarısını veya başarısızlığını temsil edebilir. Bu durumda ikinci top da gözlemlerimizi ya da elde ettiğimiz verileri temsil eder.<sup>9</sup> Bayeşçi yaklaşımda hipotezlerin ön olasılıkları belirlenir ve ardından son olasılıklarına ulaşılır. Burada karar

<sup>6</sup>Michael Talbot, *Holografik Evren*, Çev. Ergün Arıkdal, İstanbul:Bil Yayınları, 2004, s.431.

<sup>7</sup>Stephen Stigler, "Who Discovered Bayes's Theorem", *The American Statistician*, Vol. 37, No. 4, November 1983, s. 290-296, s. 290.

<sup>8</sup>Leonard Mlodinow, *Ayyaş Yürüyüşü*, Çev. Murat Kayı, Ankara: April Yayıncılık, 2009, s.155.

<sup>9</sup>Mlodinow, *Ayyaş Yürüyüşü*, s.155.



verilirken son olasılığı en fazla olan hipotez, en iyi seçim olacaktır. Bayesçi yaklaşımda hipotezlerin olasılıkları karşılaştırılarak karar verilmektedir.<sup>10</sup>

Bayes teoremi, olasılıkları bilinen ve bilinmeyen durumlar üzerinden düzenler. Buna göre, Bayes'in yaklaşımında bilinmeyen ihtimaller birer rastgele değişkendir ve burada amaç, veriler elde edildiğinde bu miktarların dağılımlarının güncelleştirilmesidir. Bayes teoremi, olasılık kavramını inceleyen her türlü değişik felsefi temel fikre bağlı olan tüm istatistikçiler tarafından kabul edilir.<sup>11</sup> Bu bakımdan Bayes'in tezi esasen var olan bir olasılık hesabının güncellenmesi olarak da ifade edilmiştir.<sup>12</sup> Bayes teorisi içinde incelenen bir B olayı bilindiği halde A olayı için olasılık değeri, A olayı bilindiği haldeki B olayı için olasılık değerinden farklıdır. Ancak bu iki birbirine ters koşulluluk arasında çok belirli bir ilişki vardır.<sup>13</sup>

Bayes teoremi, koşullu olasılıkları hesaplamak için kullanılan basit bir matematik formülüdür.<sup>14</sup> Matematiğe karşı ilginin artması, matematiksel bir usamlama kadar güvenilirliği gereken bir bilginin sağlanması amacıyla mantıksal düşünüşten yola çıkan bir felsefe sistemine, böyle bir sistemin doğmasına ışık tutmaktaydı.<sup>15</sup> Bayes'in istatistikte Bayes teoremi olarak bilinen yaklaşımından yola çıkarak 20. yüzyılda bilgi teorisine uygulanması olasılık epistemolojisi olarak adlandırılan akımın genel itibarıyla bu adla anılmasına sebep olmuştur. Bayes teoreminde doğruluk, olasılık hesaplarına dayanmaktadır.<sup>16</sup>

A ile B iki olay olsun. B olayı verilmişken A olayının gerçekleşme olasılığına koşullu olasılık denir ve  $P(A/B)$  ile gösterilir. A olayının meydana geldiği bilindiğinde B olayının olasılığına A verildiğinde B'nin şartlı olasılığı denir ve  $P(B/A)$  veya  $P(B,A)$  şeklinde gösterilir. Burada A yeni bir örnek

<sup>10</sup>Zellner, Arnold, *An Introduction to Bayesian Inference in Econometrics*, Wiley Classics Librarian Edition Published, in the United States of America, 1971. s. 292.

<sup>11</sup>Amir O., Maraghi, "Farelerde Bir Batında Doğan Yavru Sayısının Kantitatif Özellik Lokusu (Qtl) Belirlenmesinde Bayesian Genelleştirilmiş Doğrusal Model Yaklaşımı" Ankara, Doktora Tezi, 2011, s.18.

<sup>12</sup> Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2017, s.576.

<sup>13</sup>Amir O., Maraghi, "Farelerde Bir Batında Doğan Yavru Sayısının Kantitatif Özellik Lokusu (Qtl) Belirlenmesinde Bayesian Genelleştirilmiş Doğrusal Model Yaklaşımı", s. 19.

<sup>14</sup><https://plato.stanford.edu/entries/bayes-theorem/>son erişim. 30/03/2019.

<sup>15</sup>Werner Helsenberg, *Determinizm'den Olasılığa Doğru Fizik ve Felsefe*, Çev. M. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2000,s.60-61.

<sup>16</sup>Richard Jefreey, "Bayes Theorem", *Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Second Edition, New York: Cambridge University Press, 2009, s.74.

BAYES TEOREMİ BAĞLAMINDA OLASILIKÇI BAYES EPİSTEMOLOJİSİNİN KAPSAMI  
ÜZERİNE BİR İNCELEME

Vedat ÇELEBİ

evrendir ve A verildiğinde B'nin şartlı olasılığı  $P(A)$ 'nın  $A \cap B$ 'ye karşılık gelen bölümüdür.<sup>17</sup> Böylece

$$(1) P(B,A) = \frac{P(A \cap B)}{P(A)}, [P(A) \neq 0 \text{ olması şartı ile}] P(A)$$

Benzer şekilde, B verildiğinde A'nın şartlı olasılığı

$$(2) P(A,B) = \frac{P(A \cap B)}{P(B)}, [P(B) \neq 0 \text{ olması şartı ile}]$$

(1) ve (2)'yi  $P(A \cap B)$  için çözersek aşağıdaki denklemi elde ederiz:

$$(3) P(A \cap B) = P(A) \cdot P(B,A) = P(B) \cdot P(A,B), [P(A) \neq 0, P(B) \neq 0$$

olması şartı ile]

(3)'deki ikinci eşitliği (1)'deki  $P(A \cap B)$  yerine koyarsak şu denklemi elde ederiz:

$$(4) P(B, A) = \frac{(B) \cdot P(A,B)}{P(A)},$$

[ $P(A) \neq 0$  olması şartı ile]  $P(A)$  Bu olasılık formülü onu bulan ünlü İngiliz matematikçi Thomas Bayes'in ismiyle anılan Bayes formülünün en basit şeklidir. Bayes teoremi koşullu olasılıkları hesaplayan basit bir matematik formülüdür. Bu formül aşağıdaki şekildedir:<sup>18</sup>

$$\text{Sonraki Olasılık} = \frac{\text{Koşullu Olasılık} \times \text{Önceki Olasılık}}{\text{Marjinal Olasılık}}$$

Bayes teoreminde ilk olasılıklar, öncül yeni tahminler ise ardıl olasılıklar olarak adlandırılır.<sup>19</sup> Olasılığın temel yasaları ise şu şekildedir: 1) Bir olayın olma olasılığı  $[0,1]$  aralığında bir sayıdır. 0 olasılığı olayın olamazlığını, 1 ise kesin olurluğunu belirtir. 2) Bir olayın olabilirliği ile olamazlığının olasılıklarının toplamı daima 1'dir. 3) İki olayın birlikte olma olasılığı, birincinin olma olasılığı ile ikincinin birinci olayla birlikte olma olasılığının çarpımına eşittir.<sup>20</sup>

<sup>17</sup>Timur Karaçay, "Olasılığın Temelleri, Mantık, Matematik ve Felsefe", IV. Ulusal Sempozyumu Foça, 5-8 Eylül 2006, s. 7.  $P(A)$ : A olayının bağımsız olasılığı (Öncül (prior) olasılık, marjinal olasılık),  $P(B)$ : B olayının bağımsız olasılığı,  $P(A/B)$ : B olayından sonra A olayının meydana gelme olasılığı,  $P(B/A)$ : A olayından sonra B olayının meydana gelme olasılığı.

<sup>18</sup> Erwin Kreyszig, *Advanced Engineering Mathematics*, Toronto: John Wiley and Sons, Inc., 4. baskı, 1979, s. 857. Teoremin dayandığı orjinal mektup (/makale); Thomas Bayes, "Essay to wards solving a problem in the doctrine of chances," *Biometrika*, Vol. 45, 1958, s. 293-315.

<sup>19</sup> Mlodinow, *Ayyaş Yürüyüşü*, s.155.

<sup>20</sup> Timur Karaçay, "Olasılığın Temelleri, Mantık, Matematik ve Felsefe", s. 7.

Bayes teoreminin anlaşılması için Mlodinow'un verdiği koşullu olasılık çarpıcı bir örnektir. Buna göre, bir arkadaşınızın iki çocuğu olduğunu düşünün. Bu çocukların biri kıyza diğersinin de kız olma olasılığı nedir? Şayet biri kıyza bu problem bir şartlı olasılık problemine döner. Çözüm için öncelikle tüm olasılıklar yazılır. Bu problemde olasılıklar; oğlan-oğlan, oğlan-kız, kız-kız, kız oğlandır. Çocuklardan birisi kız olduğuna göre, oğlan-oğlan olasılığını yok sayarsak geriye üç olasılık kalır ve bu durumda iki çocuğun da kız olması olasılığı  $1/3$  olur.<sup>21</sup>

Peki bu kız çocuklarından birisinin adı Florida ise diğers çocuğun kız olma olasılığı yine  $1/3$  müdür? Bu problemi de çözmek için öncelikle tüm olası ihtimalleri ortaya koymamız gerekmektedir. Bunun için Florida ismindeki kız için kızF, diğers kız içinde kızFO adını kullanırsak toplam olasılığımız; oğlan-oğlan, oğlan-kızF, oğlan-kızFO, kızF-oğlan, kızFO-oğlan, kızFO-kızF, kızF-kızFO ve kızF-kızF olur. Burada kızlardan birisinin adı Florida olduğuna göre toplam olasılığımız; oğlan-kızF, kızF-oğlan, kızFO-kızF, kızF-kızFO ve kızF-kızF haline gelir. Buradan da kızların ikisinin de isminin aynı olma olasılığı çok düşük olduğunda geriye; oğlan-kızF, kızF-oğlan, kızFO-kızF, kızF-kızFO kalır. Bu durumda kızlardan birisinin adı Florida olması durumunda diğers çocuğun da kız olma olasılığının  $1/2$  olduğu sonucuna ulaşırız. Bir önceki örnekte her iki çocuğun da kız olma olasılığı  $1/3$  iken, kızlardan birisinin adının belli olması bu olasılığı  $1/2$  olarak değiştirmiştir.<sup>22</sup>

Bayesçi yaklaşımı anlamak için verilen bir başka örnek de şu şekildedir. Biri hilesiz, diğers hileli olan iki para olduğunu ve hileli paranın tura gelme olasılığının her atışta %90 olduğunu varsayalım. Yine içi sadece biri siyah ve diğersleri beyaz olan bir milyon adet eşit boyutta toplarla dolu olan dev bir kupa olduğunu düşünelim. Kupadan rastgele tek bir örnek çekilecek ve beyaz top seçilirse hilesiz para on kez atılacak, siyah top seçilirse hileli para on kez atılacaktır. Buna göre, paranın on kez atıldığını ve hepsinde tura geldiğini düşünelim. Hilesiz para atıldığında on atışın art arda tura gelme olasılığı yaklaşık binde birdir. Hileli paranın aynı sonucu oluşturma olasılığı ise yaklaşık üçte birdir. İşte Bayesçi yaklaşımda bu olasılıklara, olabilirlik adı verilir. Burada hangi paranın atıldığını belirlemek için olabilirliklere bakıldığında hileli paranın atıldığı görülür, fakat yanıtın hepsi bu değildir. Bu para atışı örneğinde, Bayesçi yaklaşım için hangi paranın atıldığı sorununa önceki olasılık denir. Önceki olasılık, hilesiz paranın atılma olasılığını

<sup>21</sup> Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, Çev. Mehmet Ata Arslan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018, s.151.

<sup>22</sup>Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, s. 158.

diğerinden daha fazla yapar. Hâlbuki gözlemlenen on turanın art arda gelme sonucu, hilesiz paradan ziyade hileli para ile daha uyumludur.<sup>23</sup>

Bu teorem için önemli olan noktalardan biri de olay ve durumlar hakkındaki inanç derecelerinin belirlenip belirlenemeyeceği ve buna bağlı olarak da sahip olunan inançların değişip değişmeyeceği konusudur. Bu bağlamda inanç derecelerinin belirlenmesi de önemli olmaktadır. Örneğin, bir rulet oyuncusu üst üste on kez kırmızı geldiğinde bir sonraki denemede siyah geleceğine kuvvetle inanabilir. Oysa, üst üste on kez kırmızı gelmesi siyah gelme olasılığını arttırmamıştır. Bunun tersi olan bir beklenti kumarbazın yanlıgısı olarak da bilinir. Yine, kişi, yazı tura atarken on kez tura geldikten sonraki atışta artık yazı geleceğine inanabilir. Fakat tura gelme olasılığı hala %50'dir. Çünkü paranın hafızası yoktur. Çoğu insan yazı tura atarken yazı ve turanın eşit sayıda geleceğine inanır. Fakat Y-T-Y-T-Y-T gelme olasılığıyla Y-Y-Y-Y-Y gelme olasılığı eşittir.<sup>24</sup> Yine,  $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 \times 6 \times 7 \times 8$ 'in çarpımının sonucunun  $8 \times 7 \times 6 \times 5 \times 4 \times 3 \times 2 \times 1$  çarpımının sonucundan küçük olduğunun düşünülmesi insanların sezgisel inançlarının yanıldığı gösteren çarpıcı bir örnektir.<sup>25</sup>

326

Bu doğrultuda, bu teoremde inanç derecelerini hesaplamak da mümkün olmaktadır. Bunun için inanç derecelerimizi doğru olduğunu düşündüğümüz bahis oranları gibi tanımlarsak, bunu formüle ederek daha anlaşılır kılabiliriz. Örneğin, A, üzerine bahis oynanan olay, x ve y'nin pozitif sayılar olduğunu kabul edelim. Müşterek bahisçi, A gerçekleşirse bahisçiye y lira öder ve bahisçi, A gerçekleşmezse müşterek bahisçiye x lira öder. x, bahisçinin ortaya koyduğu paradır ve  $(x + y)/x$  oranına, A'nın bahis oranları denir; bu da, bahisçinin 1 TL bahis için toplam kazancını gösterir. Doğal olarak, bir oyuncu her iki tarafa da avantaj sağlamazsa, diğer bir deyişle, bahisçinin düşüncesinde ne müşterek bahisçinin ne de bahisçinin bir avantaja sahip olmadığını ve her ikisinin de beklenen faydaya sahip olduğu düşüncesi varsa bahsin  $(A | x | y)$  adil olduğuna karar verir. Bu durumda,  $(x + y)/x$ , bahis oynayanın inanç derecesine karşılık gelen bahis oranlarıdır.<sup>26</sup>

Bu örnekte, her iki tarafa da avantaj sağlanmadığı adil bir bahis durumunu var sayıyoruz. Farklı bir durum ortaya çıktığında inanç derecesi değişecektir. Zaten bu teoremin ana felsefesi, bize yeni öğretilmiş bilgilere dayanarak, ilgilendiğimiz bir olayın daha önce tahmin edilmiş olasılığını

<sup>23</sup>William A., Dembski, *Another Way to Detect Design*, Cambridge University Press, 1998, s. 233-234.

<sup>24</sup>Lewis Wolpert, *Bilim Sağduyuya Karşı "Bilimin Doğal Olmayan Doğası"*, Çev. Evcimen Perçin, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 2002, s.40.

<sup>25</sup>Wolpert, *Bilim Sağduyuya Karşı "Bilimin Doğal Olmayan Doğası"*, s. 41.

<sup>26</sup>Stephan Hartmann and Jan Sprenger, "Bayesian Epistemology", November 29, 2016, s. 296.

revize ederek güncellemektir. Birbirinden bağımsız olmayan A ve B olaylarının olduğunu düşünelim. B olayı gerçekleşmeden önce A olayının gerçekleşme olasılığını  $P(A)$  olarak tahmin eden birisinin, B olayı gerçekleştiğinde A olayının gerçekleşme olasılığı hakkındaki algısının değiştiğini düşünelim. Bu durumda, kişi B olayına bağlı olarak A olayının gerçekleşme olasılığının değiştiğini düşünecek ve bunun olasılığını bilmek isteyecektir. Bayes teoremi kişiye bu bilgiyi sağlamayı amaçlayan bir teoremdir. Yani B verisiyle A'nın gerçekleşme ihtimalinin hesaplanabilmesini sağlayan bir koşullu olasılık formülüdür.<sup>27</sup>

Örneğin, rastgele seçilen bir insanın akıl hastası olması olasılığıyla yine rastgele seçilen bir kişinin eşinin onun aklını okuduğuna inanıyor olması olasılığının ikisi de oldukça düşük olasılıklıdır. Fakat bir insanın eğer eşinin onun aklını okuduğuna inanıyorsa akıl hastası olma olasılığı çok daha yüksektir. Tıpkı, bir insan akıl hastası ise onun eşinin onun aklını okuduğuna inanıyor olması olasılığı gibi. Bütün bu olasılıklar Bayes'in teorisinin uygulanabileceği şartlı olasılıklardır.<sup>28</sup>

Mlodinow, şartlı olasılıkları açıklamak için aşağıdaki örneği verir:<sup>29</sup>

Üç vagonu olduğunu bildiğim bir trenle gelecek olan birini istasyonda bekliyorum. Eğer başka bir bilgim yoksa beklediğim kişinin üç vagonun birinden çıkma olasılığım düşünür ve bu 1/3 subjektif olasılığa dayanarak (Bayes öncülü) trenin geleceği peronda orta vagonun hizasında dururum. Hangi vagonların hangi sınıf olduğu, çıkışın yakınlığı, yolcunun yorgunluk derecesi, trenin kalktığı istasyonun yapısı gibi konularda küçük de olsa birtakım bilgilerim olabilir ve bu bilgiler çok muğlak bir niteliktedir. Ancak, yine de bu olayı yeterince kez yaşadıktan sonra, bunlar benim olasılık hesabımda önemli ölçüde etkili olurlar.

Olayların eşit zaman aralıklarıyla tekrarını ifade eden ritm veya periyodik süreç fikri, herhangi bir olay konusunda istatistiksel bir çıkarsamaya imkân verecek kadar çok sayıda gözlem yaptığımız takdirde, belirli bir sağlamlığa ulaşabilir. Oysa insan zihni inanılmaz kadar az sayıda gözlemden sonra, olayın tekrar edeceği beklentisi içine girmektedir; zihnin bu beklenti zincirini kırması, yani belirgin bir ritm sayılması yaratması için 3-5 "periyod" yeterli olmaktadır.<sup>30</sup>

Bu bağlamda, epistemolojide matematikten faydalanmak ve değişen koşullara göre bilgiyi tekrar yorumlamak, bilgi ve bilginin güvenilirliği için

<sup>27</sup> Thomas Bayes, "An Essay to ward Solving a Problem in the Doctrine of Chances", *Biometrica*, 1958, s. 301.

<sup>28</sup> Mlodinow, *Ayyaş Yürüyüşü*, s. 148-150.

<sup>29</sup> Moles, *Belirsizin Bilimleri*, s. 27-28.

<sup>30</sup> Moles, *Belirsizin Bilimleri*, s. 28.

önemli görünmektedir. Yaklaşık 300 yıldır var olan ve uygulama alanı bulan *Olasılıkçı Bayes Teoremi*, ihtimal hesapları yaparak değişen koşullara göre doğru bilgiye ulaşmaya çalışan bir kuramdır. Bu kuramda herhangi bir olayın olasılığı hesaplanırken, deneme yapılan elbette ki olayın konusuyla ilgili olarak paranın veya zarın hilesiz olması gibi başlangıç varsayımlarına ihtiyaç duyulmamaktadır. Çünkü pratikte her zaman geçerli olamayacak böyle varsayımları yapmadan, bu konuda gerekli olan alt yapıyı ön bilgi ile sağlamaktadır.<sup>31</sup> Bayesçi yaklaşımda, olasılığın önemi “Belirsizliğin olduğu her mantıksal önermede olasılığı kullanırız” ifadesinde kendini göstermektedir.<sup>32</sup>

Olasılıkların belirlenmesinin önemi en basit şekilde bir durumla ilgili gelecekte ne olacağını tahmin etme olarak ifade edilebilir. Bayes teoremine göre olasılık, inancın ya da kanaatin derecesi olarak yorumlanmaktadır.<sup>33</sup> Bayes teoremi, bir sonucun ortaya çıkma olasılığı ve bu olasılığın nedenini bulmaya çalışır. Özet olarak Bayes teoremi, iki rastgele olayın koşullu olasılıklarının birbiriyle olan ilişkisini ortaya koymaya çalışan bir teorem olarak tanımlanabilir.

## 2. Çağdaş Bilgi Felsefesi Gettier Probleminde Olasılıkçı Bayes Epistemolojisinin Yeri

Bilgiyi, kesin bilgiyle aynı gören düşünürler bilgi problemini de özel bir şekilde tanımlar. Onlar için bilgi problemi aslında bir kesinlik problemidir: “Bir şeyi kesin olarak bilebilir miyiz? Eğer mümkünse, ne tür şeyleri kesin olarak bilebiliriz? Kesin bilgiye nasıl ulaşabiliriz?”<sup>34</sup> Herhangi bir yöntemle belirsizliği azaltmaya yönelik çaba, birtakım örnekler üzerinde aşırı sınırlandırıcı varsayımlara dayanarak uzlaşım sal yöntemlerle elde edilmiş sonuçların doğru bir şekilde işlenmesinden çok bir olabirlikler alanı oluşturan koşullara ve varsayımlara açılmayı sağlamaktadır.<sup>35</sup>

Bir akıl yürütmede, çeşitli etmenler sonucunda, varsayalım ki bir kişi olguların dağılımı konusunda fazladan bir bilgiye sahip olsun ve bu fazladan bilgi kanıtlanmış olsun. Bu durumda, her bir seçeneğe atfedilen olasılıklar değişecektir ve seçeneklerin olasılıkları eşit olmayacaktır. Bir yan bilgiye katkıda bulunacak etmenler bütünü, eğer benzeri pek çok durumdan sonra, ön görmeyi sağlayacak birtakım sonuçlarla desteklenmişse, bu bilgi ne kadar

<sup>31</sup> Ekici, “İstatistikte Bayesyen ve Klasik Yaklaşımın Kavramsal Farklılıkları”, s. 92.

<sup>32</sup> Karaçay, “Olasılığın Temelleri, Mantık, Matematik ve Felsefe”, s. 5.

<sup>33</sup> Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev. İlkur Aka ve İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2017, s. 573.

<sup>34</sup> Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*, s. 18.

<sup>35</sup> Moles, *Belirsizin Bilimleri*, s. 28.

basit ve hatalı olursa olsun epistemik statü olarak sıfır değildir. Çünkü belirsiz bir şekilde bilmek, hiç bilmemekten daha iyidir ve laboratuvar dışında gerçekleştirilen bilgiler, çoğu kez bu tiptendir.<sup>36</sup>

Belirsizliği kesin bir biçimde dışarıda bırakmayan Olasılıkçı epistemolojide, epistemik statüyü belirleyen inançları doğruluk derecelerine göre, “yüksek ya da düşük ihtimal”, “pek mümkün olmayan” veya “kesin gibi”, “mümkün”, “daha fazla kanıt ihtiyacı var”, “-den daha az veya çok makul”, “şüphe yok” şeklinde olasılıklı ifadeler kullanmak suretiyle açıklar.<sup>37</sup>

Söz konusu epistemik belirsizlik, olay hakkında henüz ön görülemediği olan bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Belirsizlik, olayları yaratan nedenler hakkındaki bilgi eksikliğinden doğar. Onlar hakkında bilgi edindikçe, belirsizlik azalır ve tam bilgi edindiğimizde belirsizlik yok olur. Dolayısıyla belirsizlik, bilgi eksikliği giderildikçe azalmakta ve giderek ortadan kalkmaktadır.<sup>38</sup>

Epistemik belirsizlik, kesinlik ve güven ilişkisinde bir Bayesci şu iki doktrini kabul eder: (1) Her bir insan ve onun anlayabileceği her bir hipotez için bu kişinin hipotezin doğruluğuna dair sahip olduğu bir güven derecesi vardır ve (2) Hiç kimse, bu şekilde sahip olduğumuz güven derecesi Rus Matematikçi Kolmogorov'un<sup>39</sup> olasılık aksiyomlarını sağlamadan rasyonel sayılamaz.<sup>40</sup>

Güven derecesinin ne olduğunu anlamak için P'nin karmaşık bir hipotez olduğunu varsayalım. P'nin ya bir totoloji ya da bir çelişki olduğunu belirlediniz ama hangisi olduğuna karar veremediniz. Mantıksal yetkinliği oldukça iyi olan bir arkadaşınız, size P'nin bir totoloji olduğunu söylüyor. Bu durumda P'nin totoloji olduğundan emin olmaya -P'ye en yüksek güven derecesini atfetmeye hakkınız yok gibi görünmektedir. Neticede, arkadaşınız ne P'nin bir totoloji olduğundan emindir ne de yargıları konusunda mükemmel bir şekilde güvenilirdir. Bu durumda, değil-P'nin çelişkili olduğundan da emin olmaya hakkınız yoktur. Sizin için rasyonel

<sup>36</sup>Moles, *Belirsiz Bilimleri*, s. 27.

<sup>37</sup>Alvin I. Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 369.

<sup>38</sup>Karaçay Timur, “Olasılığın Temelleri, Mantık, Matematik ve Felsefe”, IV. Ulusal Sempozyumu Foça, 5-8 Eylül 2006, s. 3.

<sup>39</sup>Rus matematikçi Kolmogorov (1933) dört aksiyomla (belit) olasılık fonksiyonunu tanımlamıştır. 1. Aksiyom: S örneklem uzayında tanımlanmış herhangi bir olay A olmak üzere bu olayın olasılığı eski değer olmayan reel bir sayıdır.  $P(A) \geq 0$ 'dır. 2. Aksiyom:  $P(S) = 1$ . Aksiyom: A ve B, S örneklem uzayı üzerinde tanımlanmış iki ayrık olay (mutually exclusive events) olmak üzere, yani  $A \cap B = \emptyset$  olduğunda,  $P(A \cup B) = P(A) + P(B)$ 'dir. 4. Aksiyom:  $A_1, A_2, \dots$  olayları S örneklem uzayında tanımlanmış olsun. Her  $i \neq j$  için  $A_i \cap A_j = \emptyset$  ise  $P(\bigcup_{i=1}^{\infty} A_i) = \sum_{i=1}^{\infty} P(A_i)$  i P Aidir.

<sup>40</sup>Kaplan, “Karar Teorisi ve Epistemoloji”, s. 399.

görünebilecek olan, P'ye karşıtından daha çok güvenmeniz ama her iki hipoteze de en uç dereceden güven değeri vermemenizdir.<sup>41</sup>

Bayesçi araştırmacının rasyonel olma şartını sağladığını farz ederek şu hipotezleri değerlendirelim: (P) Mark Kaplan onuncu doğum gününde kahverengi ayakkabı giyiyordu. (Q) Milwaukee'nin Katedral Meydanı'nda 1996 yılında buz pateni vardı. Eğer doğru seçtiysem, her iki hipotezin de doğru olup olmadığına dair en ufak bir fikriniz dahi yok. P ve Q'nun doğruluk değerleri hakkındaki bilgisizliğinizi ifade edebilmeniz tek yolu, her biri için bunlara karşıtlarından daha fazla veya daha eksik güven derecesi vermemenizdir. O halde her birine 1/2'ye eşit bir güven derecesi vermeniz gerekir.<sup>42</sup>

Kesin güven derecesi olmayan bir hipotezin olduğu durumda verilen standart Bayesçi cevap, güven derecesinin iddiaya girme ya da seçme eğilimi olarak anlaşılması gerektiğidir.<sup>43</sup> Bayesçi rasyonalite koşulları gereğince, en yüksek güven derecesini vermekte yanıldığımız tek bir totoloji ya da en düşük güven derecesini vermekte hata ettiğiniz tek bir çelişki bile olsa rasyonel olarak değerlendiremezsiniz.<sup>44</sup>

Bu yönüyle denilebilir ki, epistemolojinin ilgilendiği sorunların başında, inançların epistemik statülerini yükselten unsurlar gelmektedir. Bir "p" önermesi açısından bakarsak, her "p" önermesinin epistemik statüsü birbirinden farklıdır. Geleneksel epistemolojide bir inancın doğruluğunu gösteren kanıtlar, bu inancın epistemik statüsünü yükseltmektedir.<sup>45</sup>

Bayes epistemolojisi ise, kendine sunulan farklı olanakları öngörmeye ve önceden kestirmeye çalışır. Bunu yapabilmek için de sezgisel olarak, Bayes öncülü denilen ve gerçeği incelemek için sahip olduğumuz pragmatik bagajımızda bulunan bir önermeyi uygulamaya koyar. Diyelim ki, bir kişinin önünde "n" sayıda durumsal seçenek bulunsun ve o, bu seçeneklerin ortaya çıkma olasılıkları hakkında hiçbir şey bilmiyor olsun. Bu durumda, bu kişi her bir seçeneğe "n" sayıda olasılık atfedecektir. Bunu bir bilmezlik durumu olarak belirttiğimizde de, gelecek hakkında "sıfır hipotez" durumu karşımıza çıkmaktadır.<sup>46</sup>

Başka bir olayın gerçekleşmiş olmasının, bir olayın gerçekleşme olasılığına etkisi Bayes kuramının temelini oluşturmaktadır.<sup>47</sup> Hawking'in de

<sup>41</sup>Kaplan, "Karar Teorisi ve Epistemoloji", s. 400.

<sup>42</sup>Kaplan, "Karar Teorisi ve Epistemoloji", s. 401.

<sup>43</sup>Kaplan, "Karar Teorisi ve Epistemoloji", s. 399.

<sup>44</sup>Kaplan, "Karar Teorisi ve Epistemoloji", s. 400.

<sup>45</sup>Noah Lemos, *Epistemology and Ethics*, The Oxford Handbook of Epistemology, Oxford: OUP, 2002, s. 492.

<sup>46</sup>Moles, *Belirsizin Bilimleri*, s. 26-27.

<sup>47</sup>Wolpert, *Bilim Sağduyuya Karşı "Bilimin Doğal Olmayan Doğası"*, s. 38.



söylediği gibi, doğada gerçekleşen her olayı kendisine neden olan başka bir olay yardımıyla açıklamak mümkündür.<sup>48</sup> Olgularla ilgili bir şeyi bilmek, kanıtların bize gösterdiği kadarını bilmek demektir. Kanıtlar, sonucu tamamen kesin hale getirebileceği gibi kararsız kalmakla kesin olmak arasında geniş bir bilgi skalası da verebilir.<sup>49</sup> Bayeşçi yaklaşımı benimseyenler, belirsizlikle ifade edilen bir teoriyi tamamen kabul etmenin veya körü körüne reddetmenin bilgi oluşturma sürecine bir katkı sağlamayacağını aksine önemli sayılabilecek yanılsamalara yol açacağını düşünmektedir. Ancak diğer taraftan, bu eleştiriyi dile getirirken kendileri de Bayeşçi yaklaşımda belirsiz olan ilişki olasılığının hesaplanması suretiyle bilgi ve karar sürecine yanıltıcı olmayan ilaveler ile bir derece aydınlatılabilsininin de mümkün olabileceğini düşünmektedirler.<sup>50</sup>

Bayeşçi epistemolojinin radikal versiyonuna göre, rasyonalite tamamen ortaya konulan mevcut koşullarla tanımlanabilir iken ılımlı Bayeşçi epistemologlar ise, teoriyle ortaya konan koşulların başka durumlarla desteklenmesi gerektiğini ancak bu şekilde inancın rasyonel derecelerinin belirlenebileceğini savunurlar.<sup>51</sup> Bayes yaklaşımı, veriye dair önceki hipotezden daha yüksek olasılık sunan alternatif hipotez yoluyla şans hipotezini reddeder. Bayeşçi yaklaşım, bir hipotezi eleme yerine veriye dayalı iki hipotezi karşılaştırma üzerine yoğunlaşır. Rasyonalite açısından “olasılık kanunları” dışında “önceki olasılıklar” konusunda kısıtlamalar var mıdır? sorusu Bayeşçi epistemoloji de farklı yorumlara yol açmıştır. Subjektif ve objektif Bayeşçi epistemoloji, mevcut olasılık yasalarının önsel olasılıklar üzerinde olan kısıtlayıcı etkisi noktasında uzlaşamaz. Zira Bayes teoreminin hipotezlere uygulanması ile belirlenen olasılık oranı epistemik statünün belirlenmesinde etkilidir. Önceki olasılıklar, karşılaştırılan ya da olasılık oranları değerlendirilen hipotezlerin teoreme konu olmadan önceki durum ya da koşullarıyla ilgilidir. Bu noktada, subjektif Bayeşçiler, önceki olasılıkların üzerinde rasyonel kısıtlamaların görece bir etkisini savunurken objektif Bayeşçiler önceki olasılıkların da rasyonel olarak kısıtlandığını<sup>52</sup> savunurlar.

<sup>48</sup>Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, Çev. Mehmet Ata Arslan, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2018, s.19.

<sup>49</sup>Hasan Y., Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, s. 182.

<sup>50</sup>Oya Ekici, “İstatistikte Bayesyen ve Klasik Yaklaşımın Kavramsal Farklılıkları”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt. 12, sayı. 21, 2009, s. 91.

<sup>51</sup>Barry Loewer, “Probability Theory and Epistemology”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig. London and New York: Routledge Corporation, 1998, s. 6679-6682.

<sup>52</sup>William Talbot, “Bayesian Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, First published Thu Jul 12, 2001; substantive revision Wed Mar 26, 2008, *Son güncelleme: 31.05.2018*.

<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-bayesian>

Bayesçi epistemolojinin akımları geleneksel epistemoloji açısından ele alındığında subjektif Bayesçi epistemolojinin genellikle içselci bir tavır da olduğu savunulur. Ancak dışsalcı bir tavır sergileyen Goldman'a göre, subjektif Bayesçi epistemoloji de inanç derecelerindeki değişimlerin rasyonel ve doğru olması adına Bayes teoreminin nesnel gerçekliklerine uymak durumunda olduğundan zorunlu olarak dışsalcı bir nitelik taşımaktadır.<sup>53</sup>

Bu noktadaki, tartışmanın daha da netleşmesi için Bayes epistemolojisinin, çağdaş epistemolojide karşımıza çıkan Gettier problemi ve bu problemin çözümüne ilişkin alternatif olarak ileri sürülen içselci ve dışsalcı yaklaşımlardaki yerini detaylı olarak değerlendirelim. Bunun içinde öncelikle içselci ve dışsalcı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olan Gettier probleminin ne olduğu üzerinde duralım.

Bu problem, Edmund L. Gettier'in 1963'te yazdığı "Is Justified True Belief Knowledge?" (Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?) isimli makalesinde ortaya konulmuştur. Gettier, adı geçen makalesinde verdiği örneklerde, en temelde şans faktörünün rolünü değerlendirmiş ve eleştirmiştir. Gettier'in birinci örneği şu şekildedir: Smith ve Jones aynı işe başvurmuşlardır. Başvurdukları iş yerinin işvereni, işe Jones'u alacağını Smith'e söylemiştir. Smith ise, Jones'un cebinde on tane bozuk para olduğunu öğrenmiştir ve elindeki bu iki doğru önerme ile o; "Cebinde on tane bozuk para olan kişi işe alınacaktır" sonucuna ulaşmıştır. Böylece, Smith'in bu inancı sağlam bir şekilde gerekçelendirilmiş görünmektedir. Sonuç olarak da doğru çıkmaktadır. Ancak bu sonuç aslında Smith'in çıkarımı gibi olmamıştır. İşe Smith alınmıştır ve onun cebinde de on tane bozuk para vardır ve Smith bunu da bilmiyordu. Zira Smith, kendi cebinde ne kadar bozukluk olduğunu bilmemesine ve yanlış bir şekilde inancını işe alınacak kişi olduğuna inandığı Jones'un cebindeki bozuklukların sayısına dayandırmasına rağmen, Smith'in cebindeki bozuklukların sayısından dolayı doğrudur. Görüldüğü üzere, Smith'in gerekçelendirilmiş doğru inancı tamamen rastlantısal olarak "bilgi" haline gelmiştir.<sup>54</sup>

Gettier'in ikinci örneği de benzer şekildedir: Smith, "Jones'un Ford marka bir arabası vardır" önermesine gerekçelendirilmiş bir şekilde inanmaktadır. Smith'in Jones adında bir arkadaşı var; Smith, Jones'un geçmişte her zaman bir Ford arabası olduğunu biliyor ve az önce de Smith'i gideceği yere bir Ford ile bırakmayı teklif eder. Smith gerekçeli bir biçimde inanıyor ki, Jones bir Ford'a sahip. Ayrıca Smith'in Brown adında bir arkadaşı vardır ve Smith onun nerede olduğunu bilmemektedir. Buradan hareketle,

<sup>53</sup>Alvin I. Goldman, "The Unity of Epistemic Virtues", *Virtue Epistemology*, ed. Abrol Fair weather and Linda Zagzebski, New York: Oxford University Press, 2001, s. 35.

<sup>54</sup>Edmund L. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge", s. 122.

Smith üç önerme ileri sürmektedir: 1) Ya Jones'un Ford'u vardır, ya da Brown Boston'dadır. 2) Ya Jones'un Ford'u vardır, ya da Brown Barcelona'dadır. 3) Ya Jones'un Ford'u vardır, ya da Brown BrestLitovsk'tadır. Şimdi, varsayalım ki, Jones'un aslında bir Ford'u yok (kiralık bir araba kullanıyor olsun), ama şans eseri Brown gerçekten de Barcelona'da olsun. O halde sonuç olarak; Jones, aslında bir Ford sahibi değildir fakat bir Ford kiralamıştır. Brown da o sırada Barcelona'da bulunmaktadır. Dolayısıyla, Smith'in inancı yine gerekçelendirilmiş ve doğru olmaktadır.<sup>55</sup>

Gettier, verdiği bu örnekler ile gerekçelendirmenin tek başına doğruluk ve inanç arasındaki ilişkiyi kurmak için yeterli olmadığını göstermiş ve bunun sonucu olarak da tartışmalar özellikle gerekçelendirme sorununa yönelmiştir.<sup>56</sup> Gettier, bu örnekler ile doğru inanca sahip olmak isteyen kişinin şanssız bir biçimde doğru inanca ulaşmasını engelleyen durumlar olduğunu ortaya koyar. Gettier örneklerinde p ve q arasında nedensel bir ilişki yoktur; sadece geleneksel bilgi teorisine ait delillendirme yani bir gerekçelendirme ilişkisi vardır.

Buna göre, Gettier durumlarının en ayırt edici yönü, şans unsurunu içerdiği olmasıdır. Gettier durumlarında hatalı bir şekilde gerekçelendirilen inanç doğrudur. Ancak inancın doğruluğu ve gerekçeli olması şans eseri gerçekleşmiştir. Gerekçelendirilmiş ve doğru olan inanç, anormal bir durum sayesinde tümüyle rastlantısaldır.<sup>57</sup> Bu doğrultuda, Gettier'in "Is Justified True Belief Knowledge?" isimli makalesinden sonra, en popüler sorular: "Bildiğimi nasıl bilirim? Doğru inancı bilgiye dönüştürmek için doğru inanca ne eklenmelidir?"<sup>58</sup> soruları olmuştur.

Yukarıda verilen örnekler, Bayes epistemolojisi açısından değerlendirildiğinde gerekçelendirmenin şans unsuru ile birlikte bilgiyi oluşturması esas nokta değildir. Önemli olan nokta, olasılıkların belirlenmesi ve her bir durumda bu olasılıkların kendi arasında karşılaştırılması suretiyle birinin diğerine tercih edilmesi olanağının mümkün olmasıdır. Dolayısıyla, şans unsuru ya da yeni bir verinin sonradan ortaya çıkması olumsuz bir durum değil tam aksine farklı oranlarda farklı olasılıkları içeren bilgileri belirlemenin imkânı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olasılıkların nesnel olması da zorunlu değildir. Öznenin kendisi de bunları oluşturabilmekte ve her birini ayrı ayrı değerlendirebilmektedir.

<sup>55</sup>Edmund L.,Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge", s. 122-123.

<sup>56</sup>Hasan Y., Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, Ankara: Hititkitap Yayınevi, 2011, s.149.

<sup>57</sup>Stephen Hetherington, "Bilgi Sorunu ve Gettier Durumlar", çev. Süleyman Aydın, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, s. 219.

<sup>58</sup>Linda Zagzebski, "Inescapability of Gettier Problems", *The Philosophical Quarterly*, Blackwell Publishing, 1994, c. 44, s. 65-66.

Gettier'den sonra epistemolojideki "S, p'yi biliyor" şeması, "S'nin p'yi biliyor olduğunu bilmesi"(knowing that S knows that p) şemasına dönüşmüştür. Bu durumda, belirtmek gerekir ki "gerekçelendirme" bildiğini bilme ile ilgilidir.<sup>59</sup> Bu noktada, karşımıza çıkan en temel iki yaklaşımdan biri olan dışsalcılık, epistemik öznenin "biliyor olduğunu gösterebilmesinin" şansı önlemek için yeterli olduğunu ileri sürerken; içselcilik ise bunun yeterli olmayacağını ve "bildiğini biliyor olduğunu gösterebilirse" şansı önleyebileceğini ileri sürer.<sup>60</sup> Bu doğrultuda, şans unsurunu kesin olarak olmasa da mümkün olduğu kadar ortadan kaldırmak için hem içselci hem de dışsalci yaklaşımın kanıt arama ve inancı gerekçelendirme çalışmaları öne çıkmaktadır.

Gerekçelendirmeye ilişkin epistemik içselci ve dışsalci yaklaşım arasındaki ayırt edici nokta; "gerekçelendirmenin, düşünen kişi için "tamamıyla" içsel olan konulara bağlı olarak mı gerçekleştiği; yoksa bu bilgi, inanç ve doğru gibi zihin durumları içeriklerinin "bazı" dışsal olan konulara mı bağlı?"<sup>61</sup> olduğu sorusunda kendini gösterir.

İçselci gerekçelendirme, bir önermeye duyulan inancın doğrulanması söz konusu olduğunda öznenin zihinsel durumunu ya da öznel nedenini merkeze almaktadır. Herhangi bir dış yardım olmadığından dolayı sadece öznellik sınırlı kalan bu inancın çoğu zaman şans faktörünün ortadan kaldıramadığı görünmektedir. Dolayısıyla, bu gerekçelendirme türü yanılabilirlik payını ortadan kaldıramamaktadır. Yanılabilirliği ortadan kaldırmak ya da mümkün olduğunca en aza indirmek için öznenin dışında bir koşula ihtiyaç vardır. İşte bu düşüncüyü savunan ve içselci gerekçelendirmenin karşıtı ya da alternatifi olan görüş ise dışsalcılıktır.<sup>62</sup>

Dışsalcılık, bildiğimizden bizi emin kılan şeylerin tek başına zihnimizde varolan şeyler olamayacağını ileri sürer. Bu nedenle, onları elde ederken dış dünyada bizi yanıltan şeylerin olup olmadığına bakarak ancak güvenli inançlar elde edileceğini savunur.<sup>63</sup> Dışsalcılar, içselciliğin temele aldığı kanıtçılığa da itirazda bulunurlar. Bu itirazın temel noktası, kanıtçılıkta kanıtlarımız, doğruluk ve inançlarımız arasındaki ilişkinin yeterince sıkı olmamasıdır. Dışsalcılara göre, bir inancın gerekçelendirildiğini ya da teminat altına alındığını belirleyen şey, nihai olarak tek başına öznenin kanıtlarına dair bir işlev değildir. Doğruluk ve inançlarımız arasında sıkı bir

<sup>59</sup>Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, s.149.

<sup>60</sup>Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, 2011, s.160.

<sup>61</sup>Vedat Çelebi, "Gettier Durumlarında İçselci ve Dışsalci Gerekçelendirmenin Yeterliliğinin Değerlendirilmesi", *JoCReSS*, 2016, (6) 2, s. s. 209.

<sup>62</sup>Vedat Çelebi, "Gettier Durumlarında İçselci ve Dışsalci Gerekçelendirmenin Yeterliliğinin Değerlendirilmesi", *JoCReSS*, 2016, (6) 2, s. 211-212.

<sup>63</sup>Başdemir, *Çağdaş Felsefede Bilginin Tanımı Sorunu*, 2011, s. 203-204.

ilişki kurmak için kanıtlarımızı güvenli bir şekilde elde etmiş olmamız gerekir. Asıl önemli olan şey, inançların kaynağının güvenli olup olmadığı noktasıdır.<sup>64</sup>

Dışsalcılık, tecrübeleri de temele alır ancak gerekçelendirmenin sadece uygun deneyimlere sahip olmakla alakalı olduğunu ve kanıtların aynı zamanda teminat koşulu olarak görülmesini reddeder. Dışsalcılık da “Bir inanç, yalnızca güvenli bilişsel kaynaktan çıkıyorsa gerekçelendirilmiş olur. Fakat standart güvenilirlik görüşüne göre, inançları gerekçelendiren ve teminat altına alan şey, kanıtların olması değildir aksine algı, içebakış, bellek ve rasyonel sezgi gibi onları ortaya çıkaran süreçlerin güvenli olması olgusudur.”<sup>65</sup>

Dışsalcı yaklaşımın temsilcilerinden Goldman, Gettier’in verdiği ikinci örnekten yola çıkarak çözüm yolu arar. Ona göre, söz konusu örnekteki önermeyi doğru yapan Brown’un Barcelona’da olmasıdır. Ancak, bu durumun Smith’in (ii) “Ya Jones’un Ford’u vardır ya da Brown Barcelona’dadır” önermesine inanmasına bir katkı sağlamaz. Daha açık ifade etmek gerekirse, Smith’in (ii) önermesine inanıyor olması ile Brown’un Barcelona’da olması arasında herhangi bir sebep yoktur. Buradan hareketle Goldman, geleneksel çözümlenmeye sebebe dayalı ilişki koşulunun eklenmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre, ya Smith Barcelona’dan Brown tarafından postalanmış bir mektup almış olsa ya da Jones’in bir Ford’u olduğu kesin olarak belli olsaydı Smith’in (ii) önermesini bildiğini söylemek mümkün olurdu.<sup>66</sup> Goldman’a göre, Bayes epistemolojisi için tanıklık sadece kişisel tanıklık olarak değil aynı zamanda tüm bilgi kaynaklarını da içerecek şekilde daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmalıdır.<sup>67</sup>

Daha öncede değindiğimiz gibi, bu tartışmada karşımıza çıkan önemli olan yaklaşımlardan biri de içselciliktir. İçselci yaklaşımın temsilcilerinden olan Roderick M. Chisholm, *Theory of Knowledge* adlı kitabında bazı ara epistemik seviyelerden bahseder. Chisholm, gerekçelendirmeyi “kanıta dayanma” ile açıklar. Ona göre, doğru inancı bilgiden ayıran şey, doğruluğunun kanıtlarla gösterilmiş olmasıdır. Chisholm, “Mümkün” ile “bilmeye açık olma” arasında “inancı destekleyen bazı varsayımlara sahip olma” ve “kabul edilebilirlik” şeklinde seviyeleri zikreder.<sup>68</sup> Bunların her biri epistemik gerekçelendirmenin seviyesini

<sup>64</sup>Başdemir, *Çağdaş Felsefede Bilginin Tanımı Sorunu*, s. 203.

<sup>65</sup>Başdemir, *Çağdaş Felsefede Bilginin Tanımı Sorunu*, s. 200.

<sup>66</sup> Alvin I. Goldman, “A Causal Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy*, vol. LXIV, no. 12, 1967, s. 357-372.

<sup>67</sup>Elizabeth Fricker, *Testimony*, Cambridge Dictionary of Philosophy, ed. Robert Audi, Second Edition, New York: Cambridge University Press, 2009, s. 909.

<sup>68</sup> Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, s. 197.

gösterir ve inancı destekleyen varsayımların olması epistemik gerekçelendirmenin en düşük, kesinlik ise en yüksek seviyesini ifade eder. Her bir seviyeyi kanıtlar ortaya çıkarır ve kanıtlar, inanca ilave ettiği kesinlik nispetinde onu daha makul hale getirir.

Olasılık kanıtları, içselcilerin üzerinde sıkça durduğu konulardan biridir. Chisholm da, olasılık kanıtları üzerinde durur. Chisholm, bazı kanıtların bizde tam bir kesinlik meydana getirmeye yetmediğini söyler. Bu düşünce içseldir çünkü zihnimiz sadece kendisinde bulunan bu şeylere bakarak onların kesin inançlar oluşturmaya yetmeyeceğine kendi başına karar verebilir. Chisholm, bunun için şöyle bir örnek verir: Sizin bugün yürüyüşe çıktığınız, dün de yürüyüşe çıktığınız ve ondan önceki gün de yürüyüşe çıktığınız şuanda size apaçık olabilir. Siz, yarın ve ondan sonraki gün yürüyüşe çıkacağınıza dair bir önermeyi kabul etmek için çok iyi dayanaklara sahip olabilirsiniz. Bu önerme tümevarımla güçlü bir şekilde desteklenebilir. Fakat sizin yarın yürüyüşe çıkacağınız size apaçıkken başkalarına şuanda apaçık değildir çünkü şuanda hiç kimse sizin yarın yürüyüşe çıkacağınızı bilmiyor. Sizin yarın yürüyüşe çıkacağınız önermesi, sizin için makul şüphelerin ötesinde olabilir. Yani bundan şüphelenmeniz için hiçbir karşı durum olmayabilir. Fakat sizin bugün ortaya koyacağınız hiçbir şey, yarın yürüyüşe çıkacağınızı bugünden apaçık hale getiremez. Sizin yarın yürüyüşe çıkacağınızla ilgili kanıtlarınız olasılık kanıtlarıdır. Fakat tecrübelerimizin asli doğası, bu inancımızı teminat altına alır.<sup>69</sup>

Kararsız kalma durumu da bir gerekçelendirme içerebilir. Bir kimse (S), bir önermeye (h) inanmıyor, aynı zamanda onun olumsuzuna da inanmıyorsa o kişi, (h) konusunda kararsız kalmıştır. Ancak S'nin kararsız kalma durumu, S'nin (h) inancına karşı (h) olmadığına dair kanıtlardan ileri geliyorsa gerekçelendirmeye dayanıyor demektir. S'nin kanıtları, (h) olduğu veya olmadığı konusunda karar vermesi için eksik olmasına rağmen onun kararsızlık durumu, kanıtlardan kaynaklanmaktadır. Chisholm, bunun bir "bilme hali" olduğunu ileri sürer.<sup>70</sup>

Chisholm, bazı durumları için "bilme hali" demesine rağmen epistemik seviye olarak görmediği "denkleştirmeden" söz eder. Denkleştirme, bir önermenin doğruluğunu gösteren kanıtlarla onun tersi durumun doğruluğunu gösteren kanıtların birbirine eşit olması halidir.<sup>71</sup> Denkleştirme seviyesinden başlayarak her bir gerekçelendirme ve bilişsel çaba, farklı epistemik seviyeleri ortaya çıkarır. Epistemik seviyeleri

<sup>69</sup> Başdemir, *Çağdaş Felsefede Bilginin Tanımı Sorunu*, s. 206. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Chisholm, Roderick M., *The Theory of Knowledge*, Englewood: Prentice-Hall, 1989, s. 17.

<sup>70</sup> Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, s. 183.

<sup>71</sup> Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, s. 192.

belirleyen şey, gerekçelendirir ve bir inancın sadece bir kısmı ile ilgili kanıtlar, inancın sadece o kısmını gerekçelendirir. Bu nedenle epistemik gerekçelendirmenin anlaşılması, epistemik seviyelerin bilinmesine bağlıdır.<sup>72</sup>

Denkleştirme adı verilen bu bilme hali için Chisholm, inancın kendisi ve zıttı için pozitif bir epistemik gerekçelendirme seviyesinin bulunmadığını söyler ve denkleştirmeyi epistemik seviyeler içinde sıfır noktasına koyar. Bu durumda bir bilme hali olarak denkleştirme, içinde bir inanç barındırmasına rağmen eğer denkleştirmeye herhangi bir zihinsel çaba ile ulaşmadıysak ve bu iki zıt önermenin hangisinin doğru olabileceği konusunda zihnimiz bir karara varamıyorsa bu durumda bir tasdik olmasına rağmen bir inanç yoktur.<sup>73</sup>

Gelinen bu noktada içselci ve dışsalci tartışmada konu edilen inanç, epistemik seviye ve şans ilişkisini Bayes epistemolojisindeki koşullulaştırma ve olabilirlik tezleri üzerinden değerlendirelim. Bayesçi epistemolojiye göre, A inancı olan rasyonel bir özneye koşullulaştırmayla elde edilen bir E kanıtı verildiğinde A'ya olan inanç derecesini E olarak verilen A'nın koşullu olasılığına değiştirecektir. Olasılıkçı epistemoloji, Bayes teorimi ile elde edilen bir olasılık değeri ortaya konduğunda kişinin teoriye göre dereceli olduğu kabul edilen mevcut inancının, ortaya konulan bu yeni duruma göre değişeceğini yani olasılık hesabının kişinin kanaatini yönlendirebileceğini savunur.

Bayes epistemolojisinde olaylara ilişkin ortaya konulan parametreler epistemik açıdan bir inanca uygulandığında; bir epistemik öznenin A önermesinde sahip olduğu inanç derecesi, öznenin tercihlerinin gerçekleştirilmek için A ile hareket etme durumunun ölçülmesi ya da bu durumun, öznenin inancının derecesinin ölçütünü tespit etmek için bilgi teorisine uygulanması şeklinde ifade edilebilir. Bayesçi epistemolojiye göre, rasyonel anlamda ideal olan bir epistemik öznenin inanç dereceleri olasılık teorisinin aksiyomlarını karşılar. Buna göre, epistemik öznenin A ve  $\sim A$ 'ya olan inanç dereceleri 1'e karşılık gelmektedir. Böylece olasılıkçı teoride inanç dereceleri, ortaya konan yeni kanıtlar doğrultusunda koşullu olarak değişmektedir. Bunun olasılıkçı teorideki ismi de "koşullulaştırmadır."<sup>74</sup>

Bayesçi epistemolojinin olabilirlik yaklaşımı, hipotezin lehindeki kanıtın gücünü belirlemek için önceki olasılıkları göz ardı eder ve yalnızca

<sup>72</sup>Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, s. 183.

<sup>73</sup>Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, s. 183.

<sup>74</sup>Barry Loewer, "Probability Theory and Epistemology", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig. London and New York: Routledge Corporation, 1998, s. 6879.

olabilirlik oranına bakar. Akıllı tasarım<sup>75</sup> düşüncesinin ortaya çıkışında önemli rolü olan Amerikalı bir matematikçi ve filozof olan Dembski, Bayeşçi yaklaşımın olaylar ya da sonuçların oluşuna dair, şans ve tasarım hipotezleri arasında hüküm verirken her ikisinin de önceki olasılıklarını dikkate alması gerektiğini söyler. Buna göre, karşı karşıya bulunduğumuz bir sonuç (E) için, şans hipotezi (H) ve tasarım hipotezi (D) arasında karar vermek için Bayeşçiler, onların sonuç üzerindeki sonraki olasılıklarını karşılaştırırlar. Şayet E üzerinde D'nin sonraki olasılığı, H'den daha büyükse E, D'nin lehinde kanıt sayılır ve kanıtın gücü  $P(D/E)$ 'nin  $P(H/E)$ 'den ne kadar büyük olduğuna bağlıdır. Ancak sonraki olasılıkları hesaplamak, önceki olasılıkları bilmeyi gerektirir ve bunlar çoğu kez elde edilemez. Böyle durumlarda da yalnızca E'nin H ve D üzerindeki olabilirlikleri, yani  $P(E/H)$  ve  $P(E/D)$  de hesaplanabilir.<sup>76</sup>

Dembski'ye göre, önceki olasılıkların yardımı olmadan olabilirlik oranları işlev görmez. Örneğin, çatı katından patır putur ayak sesleri ve bowling lobutlarının çarpışma sesini duysak, bu durumda, cinlerin çatı katında bowling oynadığı şeklindeki tasarım hipotezinin olabilirliği, bu sesleri açıklamaya çalışan herhangi bir şans hipotezinin olabilirliğinden daha yüksek olabilir. Fakat cinlerin var olmadığına dair önceki inancımız nedeniyle cin hipotezine inanmamayı kararlı biçimde sürdürebiliriz.<sup>77</sup> Eğer iki önermeden biri kanıta dayandırılmışsa o zaman kanıta dayandırılmış olana inanma, diğerine inanmaktan daha fazla gerekçelendirilmiş demektir.<sup>78</sup> Kısacası, Bayeşçi yaklaşım da ancak önceki olasılıkların bilinmesi durumunda doğru çıkarımda bulunulabilir.

Olasılıkçı tezin iddiasını, Bayeşçi epistemologların geliştirdiği "Dutch Book" (DBA)<sup>79</sup> argümanı ile de ifade edebiliriz. Her ne kadar üzerinde uzlaşıya varılmış bir tanımlaması olduğunu iddia etmek güç olsa da Bayeşçi tezinin DBA adı verilen argümanına göre, epistemik özneye inancının makul olmadığı gösterildiğinde alternatifler arasında daha doğru bir inanca

<sup>75</sup>Dembski'ye göre tasarım, nedensel olmaktan çok mantıksal bir kategori oluştur. Bu anlamda da o, teleolojinin değil, olasılık kuramının mantıksal sınırları içinde yer alır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dembski, *The Design Inference, Eliminating Chance Through Small Probabilities*, CUP, 5. baskı, Cambridge, 2005, s. 9.

<sup>76</sup>William A., Dembski, *Another Way to Detect Design*, Cambridge University Press, 1998, s. 240.

<sup>77</sup>Dembski, *Another Way to Detect Design*, s.240. Ayrıca bkz. Earman, John, *Bayes or Bust?: A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*, The MIT Press, Cambridge 1992, s.57.

<sup>78</sup> Başdemir, *Epistemoloji: Temel Metinler*, s. 195.

<sup>79</sup>Dutch Book Argument, Felemenk Defteri Argümanı olarak tercüme edilebilir. Adı geçen defter ticari işlemlerde kullanılan hesap defteri anlamındadır. Talbott, William, "Bayesian Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, First published Thu Jul 12, 2001; substantive revision Wed Mar 26, 2008, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-bayesian>



yönelmesi gerekir. Bu amaç doğrultusunda DBA argümanı; önünde A, B, C olarak sembolize edebileceğimiz farklı inanç veya uygulama seçenekleri bulunan epistemik bir öznenin eldeki seçeneklerden ilk olarak A'yı sonra ikna edilerek ve bedel ödemek suretiyle B'yi sonra aynı yolla C'yi son olarak da yine aynı ikna ve bedel ödeme yoluyla eldeki ilk seçenek olan A'ya dönmelerini varsayar. Başka bir örnekle desteklenecek olursa paralı bir bahis oyununda olası bütün seçeneklere para yatıran bir kişinin bahsi kazanacağı kesindir ancak normal şartlar altında yatırdığı paranın altında bir kazanç elde edeceği de ortadadır.<sup>80</sup> Bu açıdan bakıldığında DBA ile rasyonel olmayan seçimler ya da kararlar kastedilir. Burada görüldüğü gibi, epistemik özne farklı zaman ve benzer aşamalar neticesinde başladığı noktaya gelmiş olmasına rağmen belirgin bir şekilde zarara uğramıştır.

Sonuç olarak, Bayes epistemolojisi, koşullulaştırma, DBA gibi kendine has kavramlarıyla, olasılık, istatistik ve matematiğin olanaklarıyla inançları dereceli bir şekilde değerlendirmek suretiyle daha rasyonel bir duruma getirmeyi hedefleyen normatif bir epistemik doğrulama anlayışı olarak ifade edilebilir. Gettier problemine alternatif bir çözüm olarak Bayesci epistemoloji, epistemik özneyi olasılık kuralları çerçevesinde doğru seçeneğe yönlendirmesi ve bir bakıma dışsal güvenirci metotlara benzer bir yolla gerekçelendirmeye katkı yapması bakımından dikkate değerdir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Bayes teoremini, herhangi bir konu ya da durumda en iyi açıklamaya ulaşmanın yöntemi olarak ifade edebiliriz. Bayes teoremi, mevcut ya da oluşturulmuş olasılıkların belirlenmesi ve karşılaştırılmasını sağlar. Bayes teorisinde olasılıkların nesnel olması da zorunlu değildir. Öznenin kendisi de bunları oluşturabilmekte ve her birini ayrı ayrı değerlendirebilmektedir. Bayes teoremi ve epistemolojisi, bir yandan olasılıkları belirlemesiyle inançların gerekçelendirilmesine katkı sağlamakta diğer taraftan da doğru bilgi olarak kabul edilen bir takım inançların yanlış olabileceğini göstermekte ve yanlış inançların da değiştirilmesine imkân sağlamaktadır.

Bayes epistemolojisinin geleneksel epistemolojiye kıyasla daha ayrıntılı bir analize imkân verdiğini de söylemek mümkündür. Geleneksel tanıma göre bilgi; doğruluk, inanç ve gerekçelendirme unsurlarından oluşur. Bir önermeye bilgi denilebilmesi için önermeye duyulan inancın, (i) doğru olması gerekir ancak (ii) inancın doğruluğu bu inancı bilgi yapmaya yetmez aynı zamanda gerekçelendirilmiş olmalıdır. Ancak Gettier'in de gösterdiği

<sup>80</sup>Alan Hajek, "Dutch Book Arguments", *The Oxford Handbook of Rational and Social Choice*, ed. Paul An and others, Oxford University Press, New York 2009, s.188.

gibi, gerekçelendirme aşamasında en temel problem şans unsurudur. Dolayısıyla da, gerekçelendirilmiş olduğu düşünülen birçok durumda şans faktörü ortadan kaldırılmış değildir. Bu noktadaki problemi, bilgi ve şans arasındaki ilişki üzerinden şöyle ifade edebiliriz. Eğer şansın çok önemli bir unsur olduğunu söylersek gerçek bilgiyi inkâr etmeye kadar gidebiliriz. Diğer taraftan, bilginin şans unsurunu tamamen dışarıda bıraktığını söylersek de elimizde çok az bilgi kalır.

Gettier durumlarının çözümüne ilişkin olarak ortaya çıkan içselci ve dışsalci gerekçelendirmelerin de bir noktadan sonra yetersiz kalmasının nedeni, şans faktörünün tamamen ortadan kaldırılması noktasındaki güçlüktür. Bu nedenle, içselci ve dışsalci yaklaşımlar ile geleneksel epistemolojide gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak tanımlanan bilginin temellendirilmesi de zorlaşmaktadır. Bu zorluğun aşılması için Bayes epistemolojisinin katkısına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda, Bayes epistemolojisinde gerekçelendirmenin şans unsuru ile birlikte bilgiyi oluşturması önemli değildir. Önemli olan nokta, olasılıkların belirlenmesi ve her bir durumda bu olasılıkların kendi arasında karşılaştırılması suretiyle birinin diğerine tercih edilmesi olanağının mümkün olmasıdır. Dolayısıyla, Bayes epistemolojisinde şans unsuru ya da yeni bir verinin sonradan ortaya çıkması olumsuz bir durum değil tam aksine farklı oranlarda farklı olasılıkları içeren bilgileri belirlemenin imkânı olmaktadır. Bu noktada Bayesçi epistemoloji, inançların derecelerinin olasılığın nesnel kuralları ile değiştirilebileceğini, daha makul bir yargıya yönlendirilebileceğini ve rasyonelleştirilebileceğini savunur.

Sonuç olarak, Gettier problemi ve bu problemin çözümüne katkı sağlayacağını düşündüğümüz Bayesçi epistemoloji arasındaki ilişkiyi değerlendirdiğimizde, kesin bir çözüm ortaya konulduğunu söylemek mümkün değilse de Bayes epistemolojisinin olasılıkların belirlenmesi ve karşılaştırılması ile epistemik inançların derecelerinin yükseltilmesine katkı sağlayabileceği dolayısıyla da gerekçelendirme koşulu ve şans unsurunu göz ardı etmeden de inançların gerçeğe daha uygun bir biçimde değiştirilmesine katkıda bulunabileceğini ifade edebiliriz.

**KAYNAKÇA**

- Başdemir, Hasan, Yücel; *Çağdaş Epistemolojide Bilginin Tanımı Sorunu*, Ankara: HititkitapYayınevi, 2011.
- Başdemir, Hasan, Yücel; *Epistemoloji: Temel Metinler*, Ankara: HititkitapYayınevi, 2011.
- Bayes, Thomas; "An Essay to ward Solving a Problem in the Doctrine of Chances", *reprinted in Biometrika*, 1958, s. 296-315.
- Bellhouse, D. R; Institute of Mathematical Statistics, *Statistical Science*2004, Vol. 19, No. 1, s. 3-43.
- Çelebi, Vedat; "Gettier Durumlarında İçselci ve Dışsalci Gerekçelendirmenin Yeterliliğinin Değerlendirilmesi", *JoCReSS*, 2016, (6) 2, s. 201-218.
- Chisholm, Roderick M; *Theory of Knowledge*, Englewood: Prentice-Hall, 1989.
- Dembski, William A; *The Design Inference*, Eliminating Chance Through Small Probabilities, CUP, 5. baskı, Cambridge, 2005.
- Dembski, William A; *Another Way to Detect Design*, Cambridge University Press, 1998.
- Ekici, Oya; "İstatistikte Bayesyen ve Klasik Yaklaşımın Kavramsal Farklılıkları", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt. 12, sayı. 21, 2009, s. 89-101.
- Gettier, Edmund L;"Is Justified True Belief Knowledge", *Analysis*, 23(6), 1963, 121-123.
- Goldman, Alvin I; "The Unity of Epistemic Virtues", *Virtue Epistemology*, ed.Abrol Fair weather and Linda Zagzebski; New York: Oxford University Press, 2001.
- Goldman, Alvin I; *Knowledge in a Social World*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Fricker, Elizabeth; "Testimony",*Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, Second Edition, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Hajek, Alan; "Dutch Book Arguments", *The Oxford Handbook of Rational and Social Choice*, ed. Paul An and others, New York: Oxford University Press, 2009.
- Hawking, Stephen; *Zamanın Kısa Tarihi*, Çev. Mehmet Ata Arslan, Alfa Yayınları: İstanbul, 2018.

BAYES TEOREMİ BAĞLAMINDA OLASILIKÇI BAYES EPİSTEMOLOJİSİNİN KAPSAMI  
ÜZERİNE BİR İNCELEME

Vedat ÇELEBİ

Hartmann, Stephan and Jan Sprenger; "Bayesian Epistemology", November 29, 2016, s. 296-315.

Helsenberg, Werner; *Determinizm'den Olasılığa Doğru Fizik ve Felsefe*, Çev: M. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2000.

Hetherington, Stephen; "Bilgi Sorunu ve Gettier Durumlar", Çev. Süleyman Aydın, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 2011, 213-239.

Karaçay, Timur; "Olasılığın Temelleri, Mantık, Matematik ve Felsefe", IV. Ulusal Sempozyumu Foça, 5-8 Eylül, 2006.

Kreyszig, Erwin, *Advanced Engineering Mathematics*, Toronto: John Wiley and Sons, Inc., 1979.

Lemos, Noah, *Epistemology and Ethics*, The Oxford Handbook of Epistemology, Oxford: OUP, 2002.

Loewer, Barry; "Probability Theory and Epistemology", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward Craig. London and New York: Routledge Corporation, 1998.

Kaplan, Mark, "Karar Teorisi ve Epistemoloji", Çev. Nur Betül Atakul, Editör: Paul, K Moser ( Ed.), Oxford Epistemoloji içinde (s. 399-424), Ankara: Adres Yayınları, 2018.

Moles, Abraham; *Belirsizin Bilimleri* (İnsan Bilimleri İçin Yeni Bir Epistemoloji), Çev. Nuri Bilgin, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. Baskı, 2012.

Mlodinow, Leonard; *Ayyaş Yürüyüşü*, Çev: Murat Kayı, Ankara: April Yayıncılık, 2009.

Musgrave, Alan; *Sağduyu, Bilim ve Kuşkuculuk*, Çev. Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.

Orojpour, Maraghi, Amir; "Farelerde Bir Batında Doğan Yavru Sayısının Kantitatif Özellik Lokusu (Qtl) Belirlenmesinde Bayesian Genelleştirilmiş Doğrusal Model Yaklaşımı", Ankara, Doktora Tezi, 2011.

Pollock, John & Joseph Cruz; *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman&Littlefield, Lanham, MD,1999.

Popper, Karl R; *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2017.

BAYES TEOREMİ BAĞLAMINDA OLASILIKÇI BAYES EPİSTEMOLOJİSİNİN KAPSAMI  
ÜZERİNE BİR İNCELEME

Vedat ÇELEBİ

Richard, Jeffrey; "Bayes Theorem", *Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, New York: Cambridge University Press, Second Edition, 2009.

Stigler, Stephen; "Who Discovered Bayes's Theorem," *The American Statistician*, Vol. 37, No. 4., November 1983, s. 290-296.

Stanford Encyclopedia of Philosophy,

<https://plato.stanford.edu/entries/bayes-theorem/>son erişim. 30/03/2019.

Ünal, Engin; "Bayesci Vektör Otoregresyon Modeller ve Türkiye'de Enflasyon Üzerine Bir Uygulama", İstatistik Anabilim Dalı, Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimar Sinan Üniversitesi, 2003.

Talbott, William; *Bayesian Epistemology*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, First Published 12, 2001.

Wolpert, Lewis; *Bilim Sağduyuya Karşı "Bilimin Doğal Olmayan Doğası"*, Çev. Evcimen Perçin, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 2002.

Zagzebski, Linda; "The Inescapability of Gettier Problems", *The Philosophical Quarterly*, Blackwell Publishing, 1994, c.44/174, s. 65-73.

Zellner, Arnold; *An Introduction to Bayesian Inference in Econometrics*, Wiley Classics Library Edition Published, in the United States of America, 1971.

BAYES TEOREMİ BAĞLAMINDA OLASILIKÇI BAYES EPİSTEMOLOJİSİNİN KAPSAMI  
ÜZERİNE BİR İNCELEME  
Vedat ÇELEBİ

344

# BETİMLEMECİ VE NEDENSEL KURAM ARASINDA: DÜŞÜNCELERİN DİLE-GETİRİLMESİ

Nazım GÖKEL\*

## ÖZ

*Özel isimler ne işe yararlar? Betimlemeci Kuram'a (BK) göre, özel isimler esasında kısaltılmış belirli betimlemelerdir. Bir nesnenin diğer nesnelere ayırt edici yan veya yanlarını resmeden uzun bir belirli betimlemenin yerine geçerek o nesne hakkında konuşmanın dilsel bir kısa yolunu sunar. Bu sezgisel görüş acaba doğru bir yaklaşım mıdır yoksa esasında temel bir yanlışlık mı içerir? Bu makalenin ilk bölümünde, BK'yi ana hatları ile, özellikle makalenin merkeze aldığı sorun bağlamında sunacağım. İkinci bölümde, Kripke'nin BK hakkındaki kimi tespit ve eleştirilerini, ayrıca meseleye dair kendi alternatif yaklaşımını açıklayacağım. Son bölümde ise, Kripke'nin önerisinin, bir açıdan bakıldığında, aslında BK'deki kusurları açığa çıkarmayı hedefleyen kendi eleştirisinin hedefi olması nedeniyle sorunlu olduğunu iddia edeceğim.*

**Anahtar Kelimeler:** Özel İsim, Betimlemeci Kuram, Nedenselci-Tarihselci Kuram, Yönelimsellik, Niyet Hali

## BETWEEN DESCRIPTIVE AND CAUSAL THEORY: EXPRESSION OF THOUGHTS

### ABSTRACT

*What is the function of proper names? According to the Descriptivist Theory (DT), proper names are in fact abbreviated definite descriptions. They provide a linguistic shortcut for speaking about the object, a shortcut that replaces a long definite description depicting the distinguishing feature or features of the object from other objects. Is this intuitive view correct or does it actually involve a fundamental mistake? In the beginning of this article, I will present the outlines of the DT, particularly within the context of the central issue evaluated in this essay. In the second section, I will explain some of Kripke's remarks and criticisms about the DT and his alternative approach for the matter. In the last section, I will argue for the claim that Kripke's proposal, when approached from a certain perspective, becomes a target for his own criticism, which actually aimed to reveal the failures in the DT. Hence it is quite problematic.*

**Keywords:** Proper Name, Descriptivist Theory, Causal-Historical Theory, Intentionality, State of Intention

---

\* Dr. Öğr. Üyesi. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Kilis, TR. ORCID: 0000-0003-4356-8563. E-mail: ngokel@yahoo.com

**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)** FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)  
2019 Güz, sayı: 28, ss. 345-368 Fall 2019, issue: 28, pp.: 345-368  
Makalenin geliş tarihi: 03.05.2019 Submission Date: 03 May 2019  
Makalenin kabul tarihi: 23.10.2019 Approval Date: 23 October 2019  
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> ISSN 2618-5784

“Gereğinden fazla sözcük var demek istiyorsunuz yani, Gereği kadar duyguya sahip olmadığımızı söylemek istiyorum, Ya da yeteri kadar duyguya sahibiz ama bu duyguları ifade edecek sözcükleri bir yana bırakıyoruz, Dolayısıyla da duygularımızı yitirmiş oluruz...” (Saramago, *Körlük*, s. 321)

“... ve bu doğum-suz günü hediyeleri alabileceğin zaman üç yüz altmış dört günün olduğunu gösterir.” “Elbette,” dedi Alice. “Ve, biliyorsun, doğum günü hediyeleri için sadece bir gün. İşte senin için bir şeref var!” “Şeref’ten ne kastediyorsun/anlıyorsun bilmiyorum,” dedi Alice. Humpty Dumpty kibirlice güldü. “Tabi ki bilmezsin—ben sana söylemeden. Şunu anlıyorum: ‘senin için güzel, yere serici bir argüman vardır!’” “Fakat ‘şeref’ ‘güzel yere serici bir argüman’ anlamına gelmez,” diye itiraz etti Alice. “Ben bir sözcüğü kullandığım zaman,” oldukça küçümseyici bir ses tonuyla devam etti Humpty Dumpty, “ben neyi anlamayı seçersem sadece o anlama gelir—ne azı ne de daha fazlası.” “Soru,” dedi Alice, “sözcükleri birçok farklı şeyi anlayacak bir şekilde kullanabilip kullanamayacağındır” “Soru,” dedi Humpty Dumpty, “hangisine hükümran olduğundur—hepsi bu.” (Carroll, *Alice’s Adventures in Wonderland and Through the Looking Glass*, s. 247)<sup>1</sup>

346

Özel isimler ne işe yararlar? Semantik açıdan incelendiğinde birçok noktada fikir ayrılıklarına düşen Frege ve Russell’ın en azından bir noktada bir fikir birliği vardır: Özel isimler esasında kısaltılmış, gizli belirli betimlemelerdir. Dil felsefesi literatürüne uzunca bir süre hâkim olan Betimlemeci Kuram’ın önemli tezleri<sup>2</sup> arasında gösterilen bu görüş (Frege-Russell görüşü olarak da bilinir) aslında oldukça sezgisel bir açıklama sunar. Farz edelim ki şu an bir nesne hakkında bir düşünce süreci içerisindeyim ve karşıdaki kişiye de bu düşüncemden bahsetmek istiyorum. Eğer belirli bir nesne düşüncemin konusunu oluşturuyorsa, doğal olarak o nesneyi belirli

<sup>1</sup> Bu makalede geçen İngilizce metinlerden Türkçeye çevirilerin hepsi bana aittir. Aksi belirtilmediği takdirde, çeviri metnin içinde geçen italik vurgular yazara aittir. Bu makalenin oluşumundaki katkılarından dolayı muhterem hocam İlhan İnan’a teşekkür ederim.

<sup>2</sup> Betimlemeci Kuram sadece bu tezdten ibaret değildir; hatta birisi bu tezi kabul etmeyip hala Betimlemeci Kuram’ı, benim görüşüme göre, ana hatlarıyla savunmaya da devam edebilir. Bundan sonra makalede “Betimlemeci Kuram” terimini kullandığımda sadece onun bu tezini kastetmek için kullanacağım, yanlış anlaşılmalari engellemek için en azından bir dipnotta bunu belirtmek istedim.



kılan, diğer benzer nesnelere ayırt edecek bir belirli betimleme üzerinden düşüncem şekilleniyordur. Aklımdaki belirli betimleme uzun bir betimleme de pekala olabilir: “Plato’nun dersleri sırasında yavaş yavaş hocasının düşüncelerini eleştirmeye başlayan, daha sonra hocasının ders verdiği okuldan ayrılarak ‘Lyceum’ adlı okulunu açan, hocasının ve daha önce gelen filozofların metafizik görüşlerini ele alarak onları eleştirmek ve kendi kuramını açıklamak için kendi öğrencilerine özel dersler veren, daha sonra öğrencilerinin tuttuğu ders notlarının toplanması neticesinde kitaplaştırılan, ‘Metafizik’ isimli kitabın—en azından bazı yorumculara göre önemli bir kısmının— meşhur yazarı...”. Aslında, bu belirli betimlemeyi her defasında uzun uzadıya tekrar etmek yerine onun yerine geçecek, aynı *anlama* gelecek “özel” bir isim, yani “Aristoteles” özel ismini icat ediyorum. Böylece, o nesne hakkında sözcüğü “Aristoteles, bir kuyu kazıcısı da olabilirdi” gibi bir yargıda bulunduğumda bu özel isim kısa yoluna başvurarak uzun ve zahmetli bir konuşma-iletişim biçiminden de kurtulmuş oluyorum. Maalesef, sezgilerimize fazlasıyla hitap eden bu kuramda derin bir sorun vardır; çünkü Kripke’nin deyişiyle, bir nesnenin özel ismi ile o özel isim ile özdeşleştirilen belirli betimleme eş anlamlı olamaz. Özel isimler katı belirleyicilerdir; bütün olanaklı dünyalarda (eğer nesne o olanaklı dünyada var ise) aynı nesneye gönderimde bulunur. Halbuki, belirli betimlemeler katı belirleyici değildir, sadece olgu bağlamındaki gönderim nesnesini saptamaya yararlar; bu dünyada geçerli olan bir olgusal bağlam diğer bir olanaklı dünyada da bulunmak zorunda değildir. Dolayısıyla, özel ismin ve belirli betimlemenin gönderim biçimlerine baktığımızda esasında bu ikisinin özdeş olamayacağı, eş anlamlı olamayacağı çok açıktır.<sup>3</sup> Bu makalenin ilk bölümünde, Betimlemeci Kuram’ı ana hatları ile, makalenin merkeze aldığı sorun bağlamında kısaca açıklamaya çalışacağım. İkinci bölümde, Kripke’nin Betimlemeci Kuram hakkındaki kimi tespit ve eleştirilerini, ayrıca meseleye dair kendi alternatif yaklaşımı olan Nedenselci-Tarihselci Kuram’ı açıklamaya çalışacağım. Son bölümde ise, Kripke’nin çözüme yönelik öne sürdüğü fikrin kendi içinde başka sorunlara neden olacağını; aslında Betimlemeci Kuram’ı mezarından dirilterek tekrar işe koyduğunu iddia edeceğim.

## I. Özel İsimler ve Betimlemeler

Cümle içinde geçen Aristoteles, Lewis Carroll, Hesperus, vb., özel isimler ne gibi bir işleve sahiptir? Bu isimlerin anlamı onların taşıyıcıları olan

<sup>3</sup> İlhan İnan, *Dil Felsefesi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2013, s. 93.

şeylere gönderim işlevinden mi ibarettir yoksa bu anlam gönderim işlevinin ötesinde mi aranmalıdır?<sup>4</sup> Bu semantik ikileme yüzleşmeli ve buna doğru bir cevap vermeliyiz. Diyelim ki özel isimler sadece isim-taşıyıcılara gönderimde bulunmaya yarasın, başka da herhangi bir işlevi olmasın.<sup>5</sup> Bu noktada, eğer “Mark Twain bir yazardır” ve “Ernest Hemingway bir yazardır” gibi cümlelere odaklanırsak,<sup>6</sup> bu cümlelerde geçen özel isimler haliyle farklı nesnelere işaret ettiği için cümlelerin anlamları da bu nedenle farklı olacaktır diyebiliriz.<sup>7</sup> Yalnız bu yaklaşım özdeşlik cümleleri söz konusu olduğunda maalesef işlemiyor. “a=a” ve “a=b” formundaki özdeşlik cümlelerini birbirleriyle kıyasladığımızda, sözgelisi “Lewis Carroll, Lewis Carroll’dur” ve “Lewis Carroll, Charles Lutwidge Dodgson’dur” gibi cümleleri Mill-ci bir şekilde ele aldığımızda, birinci cümle ve ikinci cümle arasında herhangi bir anlamsal fark bulunamaz dememiz gerekiyor; en nihayetinde cümlede geçen özel isimler olan “Lewis Carroll” ve “Charles Lutwidge Dodgson” aynı nesneye, yani ismin taşıyıcısına gönderimde bulunur ve aynı gönderim nesnesine işaret ettiği için anlamsal bir fark da bulunamaz dememiz gerekiyor. Birçok kişiye göre, “a=a” ve “a=b” formundaki cümlelerde semantik bir fark vardır ve Mill-ci bir yaklaşıma sığındığımızda sezgisel olarak yakaladığımız bu farkı yok saymamız gerekecektir. Önemli fark da basitçe şu noktanın anlaşılmasından geçer: Lewis Carroll, aslında Charles Lutwidge Dodgson’ın müstear adıdır. Bu ismi kullanarak “Alice Harikalar Diyarında” ve “Aynanın İçinden” gibi hikaye kitaplarını yazmıştır; dolayısıyla onun matematikçi olduğunu bilen; fakat bu müstear isimle hikayeler yazan kişinin aynı kişi olduğunu bilmeyen bir kişiye “Lewis Carroll, Charles Lutwidge Dodgson’dur” dediğimizde bunu duyan kişide doğal olarak bir bilgi artışı olacaktır; çünkü daha önceden bilmediği bir şey hakkında şimdi yeni bir bilgi kazanmış olacaktır. Mill-ci bir bakış açısıyla baktığımızda, bu iki isim en nihayetinde aynı nesneye gönderimde bulunduğu bunlar arasında herhangi bir (anlam-sal) fark da bulunamaz dememiz gereklidir; fakat bunu söylediğimizde ise sezgisel ve mantıksal olarak fark ettiğimiz semantik farkı yok saymış da oluruz.<sup>8</sup> Dolayısıyla, semantik ikileme ilk yolu tercih edersek, yani özel isimlerin anlamlarının

<sup>4</sup> Gottlob Frege, (1892) “On Sinn and Bedeutung”, Beaney (Ed) *The Frege Reader* kitabının içinde, Blackwell Publishers: Oxford, 1997, s. 151-171; Michael Devitt & Kim Sterelny, *Language and Reality: An introduction to the philosophy of language*, Basil Blackwell: Oxford, 1999, s. 29; William G. Lycan, *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, Routledge: London, 2008, s. 1-30.

<sup>5</sup> Literatürde bu görüş genelde Mill’e atfedilir. Bkz. Michael Devitt & Kim Sterelny, *Language and Reality*, s. 19-44.

<sup>6</sup> Bu iki örnek Devitt & Sterelny’ye aittir. Bkz. Michael Devitt & Kim Sterelny, *Language and Reality*, s. 30.

<sup>7</sup> Michael Devitt & Kim Sterelny, *Language and Reality*, s. 30.

<sup>8</sup> A.g.e., s. 29-44.

sadece isim-taşıyıcılara gönderimden ibaret olduğunu savunursak birçok zorlukla karşı karşıya kalacak, belki de isimlendirmenin gerçek doğasını da kavrayamamış olacağız.

Semantik ikilemde ikinci yolu tercih ettiğimizi düşünelim. Aynı Frege gibi cümlelerin parçalarının her birinin cümlelerin bütününe anlamını belirlediğini farz edelim.<sup>9</sup> Bu durumda, cümlede geçen özel isimlerin anlamlı olmasının doğal olarak bir bütün olarak cümlelerin anlamına da etkide bulunduğunu söyleriz; yani herhangi bir özel isim sadece o isim-taşıyıcısına gönderimde bulunmaz, aynı zamanda o özel ismin sahip olduğu anlam veya anlamları da dile-getirmeye yarar. Özel isim birden fazla anlama sahip olabilir ve eğer bu özel ismin gerçekte bir gönderimi varsa, o nesneye gönderimde bulunur. Buradaki haliyle özel ismin esasi işlevi (nesnenin varlığından bağımsız bir şekilde) anlam veya anlamlara sahip olmasıdır; onun gönderim yapabilmesi ise, gönderim nesnesinin var olması koşuluyla, ancak ikincil bir işlev olabilir. Bunu bir örnek ile açıklayalım. “Sherlock Holmes, Big Ben kulesindeki saate bakıp kendi saatini ayarladı” cümlesini oluşturan öğelerin hepsi kendi başlarına anlamlı oldukları için ve bu cümle bir doğal dil içindeki belli birtakım dilbilgisi kurallarına riayet edilerek oluşturulduğu için bir bütün olarak cümle de anlamlıdır ve o cümlelerin anlamı da dile-getirdiği Düşüncedir.<sup>10</sup> Her ne kadar, aslında “Sherlock Holmes” teriminin bu dünyada karşılığı olan bir gönderimi, nesnesi bulunmasa bile, cümlelerin anlamı, daha doğru bir ifadeyle cümlede dile-getirilen Temsil veya Düşünce, o Düşüncenin gönderiminden bağımsızdır. Bu tespitten hareketle Frege özel isimlerin, daha da genelinde içerisinde özel isimlerin geçtiği cümlelerin birincil işlevinin anlam olduğunu, özel ismin gönderiminin ve daha da genelinde cümlelerin dile-getirdiği Düşüncenin gönderiminin anlam üzerinden belirlendiğini söyleyerek aslında gönderime ikincil bir işlev atanması gerektiğini ima eder.

<sup>9</sup> Gottlob Frege, (1892) “On Sinn and Bedeutung”, s. 153, 157; Michael Beaney, (Ed) *The Frege Reader*, Blackwell Publishers: Oxford, 1997, s. 25.

<sup>10</sup> Gottlob Frege, (1892) “On Sinn and Bedeutung”, s. 157; Gottlob Frege, (1918) “Thought”, Beaney (Ed) *The Frege Reader* kitabının içinde, Blackwell Publishers: Oxford, 1997, s. 325-345. Frege, gündelik hayatımızda genellikle kullandığımız düşünce kavramından kendi felsefesi içerisinde geçen düşünce kavramını keskin bir şekilde ayırır. İlki Frege’nin felsefesinde “idea” kavramına karşılık gelir, idea öznel, her zaman bir sahibi vardır ve zaman içinde değişir; halbuki kendi dil kuramında ön plana çıkardığı “gedanke” kavramı nesnel, zaman içinde bir değişikliğe uğramaz; doğru bir düşünce hep doğrudur, yanlış bir düşünce de hep yanlıştır. Ayrıntılar için bkz. Frege (1918) “Thought”, s. 325-345. Bundan sonra, gündelik hayatımızda kullandığımız düşünce kavramından ayırt etmek için Frege’nin kullandığı özel anlamda düşünceden bahsederken sözcüğün ilk harfini büyük harfle yazarak “Düşünce” diyerek özellikle belirteceğim. Frege’nin anlam kuramı ve bu kuramdaki bir sorunun çözümü için ayrıca bkz. Nazım Gökel, “Bir Sunum Kipi Olarak *Sinn*”, *Beytülhikme* 9/3 (2019): s. 651-671.

Kısacası: *Önce anlam gelir; gönderim ancak bu anlam üzerinden belirlenebilir.*<sup>11</sup> Herhangi dilsel bir terim kendi anlamını dile-getirir, özel isimler de buna dahildir ve bu anlam vasıtasıyla da (eğer varsa) gönderim belirlenir.<sup>12</sup> Bu aslında oldukça sezgisel bir dil anlayışını ifade eder; zira anlamlı olmayan bir cümlemin zaten gönderimini de belirleyemedik diyebiliriz. Peki, bu ikinci yaklaşım yukarıda bahsedilen semantik sorunu çözebilir mi? Frege'nin görüşünü ele alırsak, "Lewis Carroll" ve "Charles Lutwidge Dodgson" özel isimlerinin taşıyıcısı olan aslında sadece tek bir kişi olsa da "Lewis Carroll, Charles Lutwidge Dodgson'dır" dediğimizde aynı nesnenin farklı sunum kiplerinden, yani anlamlarından bahsedildiği için bu cümleyi duyan kişide bir bilgi artışına neden olur. Bu iki özel ismin aslında ilk işlevi, gönderimden bağımsız bir şekilde, anlamlarını dile-getirmektir. Herhangi bir nesnenin birden fazla sunuş kipi olabilir. Şu an "Venüs" olarak bildiğimiz gezegen Babililere kendini "Sabah Yıldızı" ve "Akşam Yıldızı" olarak sunmuş olabilir; Babililer de bu farklı sunum kiplerinden hareketle bu özel isimlerin farklı nesnelere ait isimler olduğunu düşünmüş olabilirler; halbuki aslında "Sabah Yıldızı" ile "Akşam Yıldızı" tekil teriminin gönderimi aynıdır. Özel ismin ve daha da genelinde özel isimler ve kavramlar aracılığıyla kurulan cümlemin esasi işlevinin anlam olduğunu söylemek—en azından konu özdeşlik cümlelerinin analizine ilişkin sorun üzerinden değerlendirildiğinde—sorunu çözüyor gibi görünüyor. Bu yüzden, semantik ikilemimizde ikinci yolu tercih etmek diğerine göre daha rasyoneldir diyebiliriz.

Frege ve Russell semantik sorunların çözümünde, dile olan yaklaşımlarında birbirlerinden önemli noktalarda ayrılırlar; fakat en azından şu nokta konusunda uzlaştıkları söylenebilir: Özel isimler, esasında gizlenmiş belirli betimlemelerdir veya o betimlemelerin kısaltmalarıdır.<sup>13</sup> Özel isimlerin, bir nesneye gönderimlerinin haricinde, başka bir işlevi olduğunu anlıyoruz. "Aristoteles, bilgedir" gibi bir cümleyi ele alalım. Buradaki

<sup>11</sup> Gottlob Frege, (1892) "On Sinn and Bedeutung", s. 156-157

<sup>12</sup> A.g.e., s. 156.

<sup>13</sup> Gottlob Frege, (1892) "On Sinn and Bedeutung", s. 153, dipnot B. Burada Frege şöyle der: "Aristoteles' gibi aktüel bir özel isim söz konusu olduğunda anlama dair kanılar farklı olabilir. Örneğin, şu şekilde anlaşılabilir: Platon'un öğrencisi ve Büyük İskender'in öğretmeni." Ayrıca bkz. Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press: Oxford, 1912/2001, s. 29-30. Burada Russell ise şöyle der: "... özel bir ismi doğru bir şekilde kullanan bir insanın zihnindeki düşünce genel olarak ancak o özel ismi bir betimleme ile yer değiştirdiğimizde açık bir biçimde ifade edilebilir." Ayrıca bkz. Bertrand Russell, "On Denoting", *Mind* 14/56 (1905): s. 479-493; Michael Beaney, (Ed) *The Frege Reader*, Blackwell Publishers: Oxford, 1997, s. 35; Michael Devitt & Kim Sterelny, *Language and Reality*, s. 45-65; Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Harvard University Press: Cambridge, 1980/2001, s. 27.

“Aristoteles” özel ismini şu uzun belirli betimlemenin kısaltılmış hali olarak veya o terimin eş-anlamlısı olarak ele alalım: “Plato’nun dersleri sırasında yavaş yavaş hocasının düşüncelerini eleştirmeye başlayan, daha sonra hocasının ders verdiği okuldan ayrılarak ‘Lyceum’ adlı okulunu açan, hocasının ve daha önce gelen filozofların metafizik görüşlerini ele alarak onları eleştirmek ve kendi kuramını açıklamak için kendi öğrencilerine özel dersler veren, daha sonra öğrencilerinin tuttuğu ders notlarının toplanması neticesinde kitaplaştırılan, ‘Metafizik’ isimli kitabın—en azından bazı yorumculara göre önemli bir kısmının— meşhur yazarı”. Aynı nesne hakkında konuşmak istediğimizde sürekli bu uzun betimlemeye başvurduğumuzu düşünelim; bu gerçekten çekilmez bir külfet olacaktır. Neyse ki, bu uzun belirli betimlemenin yerine geçecek, iletişimi çok daha kolay hale getirecek bir dilsel aracımız var: özel isim. Bir nesneden bahsederken her seferinde onun fiziki, karakteristik, tarihsel özelliklerini uzun uzadıya dile getirmektense ona “özel” bir isim veriyoruz ve bu özel isim vasıtasıyla aynı nesne hakkında konuşmayı külfetli bir halden çıkarmış oluyoruz. İşte Frege ve Russell’i birleştiren bu sezgisel bakış açısıydı.<sup>14</sup>

## II. Tarihsel Gönderim Görüşü

İlk bakışta, bu kadar sezgisel cazibesi olan bu Betimlemeci Kuram acaba yanlış olabilir miydi? Sezgilerimiz belki de özellikle bu konuda beklenilenin aksine yanıltıcı da olabilir. Betimlemeci Kuram’ı incelerken belki de en fazla dikkat etmemiz gereken konu sezgilerimize karşı gelecek düşünceleri dile getirmeye çalışmak ve onları tahlil etmek olabilir. Kripke, Betimlemeci Kuram’ın bu sezgisel çekiciliğine kapılmamakta ısrar eden kişilerden birisi olarak ön-plana çıkmıştır.

Kripke’nin görüşüne göre,<sup>15</sup> özel isimler katı belirleyicidirler (İng. “rigid designator”), yani bütün olanaklı dünyalarda, eğer o nesne o olanaklı dünyada var ise,<sup>16</sup> aynı nesneye gönderimde bulunurlar; halbuki özel isimler ile özdeşleştirilen, eş anlamlı olduğu düşünülen, özel isimlerin yerine geçtiği

<sup>14</sup> Kripke bu bakış açısının arka planında birkaç gerekçe olduğunu *Naming and Necessity* kitabının özellikle ilk bölümünde ayrıntılarıyla açıklar.

<sup>15</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Harvard University Press: Cambridge, 1980/2001, s. 48, 77-78.

<sup>16</sup> Özel ismin katı belirleyici olması bütün olanaklı dünyalarda o ismin taşıyıcısı olan kişinin de var olmasını gerektirmez. Eğer o kişi varsa, hatta o olanaklı dünyada farklı bir isim taşısa bile hala o kişiye gönderimde bulunur. Kripke’ye göre “varsayalım ki Hitler hiç doğmamış olsun” dediğimizde bile aslında “Hitler” ismi katı belirleyicidir; çünkü karşı-olgusal bir senaryoda var olmamış olabilecek bir şeye gönderimde bulunur. Bkz., Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 78

düşünülen belirli betimlemeler katı belirleyici değildir. Kripke'nin örneği üzerinden konuyu ele alalım.<sup>17</sup> "Nixon" ismini duyan bir kişi bu kişiyi "1968 A.B.D. Başkanlık seçimlerinin galibi" belirli betimlemesinin kısaltması veya eş-anlamlısı olarak zihninde eşleştirmiş olsun. Bunu bir cümle olarak yazalım:

(1) "Nixon, 1968 A.B.D. Başkanlık seçimlerinin galibidir."

Fakat, burada geriye dönük olarak şu şekilde de düşünebilirdik. Tarihsel şartlar farklı olsaydı, Nixon lobi çalışmalarında yeterli destekçiye sahip olmasaydı, Nixon siyaset-karşıtı bir topluluktan çıkmış olsaydı, vs., Nixon o seçimleri kazanamamış, onun yerine Humphrey seçimi kazanmış veya daha da ötesinde Nixon, siyaset-karşıtı birisi olduğu için seçime bile katılmamış olabilirdi diyebilirdik. Böylesi şeylerin en azından bazı olanaklı dünyalar içinde gerçekleşebileceğini düşünüyoruz. Bu yukarıdaki (1) numaralı cümlenin aslında bir zorunluluğu dile getirmediğini, sadece yaşadığımız aktüel dünyada olan bir şeyi, yani olumsal bir doğruyu dile getirdiğini gösterir. Buradan hareketle, şu cümleyi yazalım:

(2) "Nixon, 1968 A.B.D. Başkanlık seçimlerinin galibi olmayabilirdi."

Şimdi, Betimlemeci Kuram'a göre herhangi bir özel ismin aslında o isimle özdeşleştirilen belirli betimleme ile eş anlamlı olacağını, onun bir kısaltması olacağını söylemiştik. Ek olarak, cümlede geçen herhangi tekil bir terimin o terimin eş-anlamlısı, dolayısıyla da eş-gönderimlisi olan başka bir terim ile yer değiştirdiğimizde<sup>18</sup> yani "1968 A.B.D. Başkanlık seçimlerinin galibi" yerine "Nixon" terimini koyduğumuzda, bu sefer şöyle bir cümle elde ederiz:

(3) "Nixon, Nixon olmayabilirdi."

İşte bu Kripke'ye göre Betimlemeci Kuram'ın özel isimlerin tahlilinde ne kadar yanıltıcı olduğunun bir göstergesidir. Çünkü, herhangi bir varlık, eğer varsa, kendisiyle özdeştir; halbuki son cümlede Betimlemeci Kuram'ın bize sunduğu çerçeve bizi yaman bir çelişkiye sevk ediyor. Elbette, "Nixon" diye bildiğimiz kişi başka bir olanaklı dünyada<sup>19</sup> farklı bir özel isme sahip olabilirdi; ama yine de diğer bir özel isme sahip olan kişi ile aktüel dünyadaki Nixon aynı kişiler olacaktır. Betimlemeci Kuram ise bu temel özdeşlik ilkesini çığnemiştir. Bu ve benzeri örneklerden hareket ederek Kripke özel isimlerin

<sup>17</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 40-41, 48-49.

<sup>18</sup> Krş., Gottlob Frege, (1892) "On Sinn and Bedeutung", s. 151-171.

<sup>19</sup> Kripke'ye göre, olanaklı dünyalar öyle teleskobun başına geçip keşfedebileceğimiz şeyler olamaz; bunlar sadece karşı-olumsal düşünceleri ifade etmeye yarayan düşünce araçlarıdır. Bkz., Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 44.

katı belirleyici olduğunu, belirli betimlemelerin ise katı-olmayan belirleyici (İng. “non-rigid designator”) olduğu tespitinde bulunur. Katı-olmayan belirleyici bir olanaklı dünyada bir nesneye gönderimde bulunurken, diğer bir olanaklı dünyada bambaşka bir nesneye gönderimde bulunabilir. Sözgelisi, “1968 A.B.D. Başkanlık seçimlerinin galibi” belirli betimlemesi, içinde yaşadığımız aktüel dünya hesaba katıldığında Nixon’a gönderimde bulunur; fakat başka bir olanaklı dünyada çok başka birisi seçimlerin galibi olabilirdi. En nihayetinde, özel isim ve ona karşılık geldiği düşünülerek o özel isimle özdeşleştirilen belirli betimleme eş-anlamlı olamaz; çünkü eğer eş-anlamlı olsaydı, aynı zamanda eş-gönderimli olması gerekirdi ve içinde geçtiği cümlenin doğruluk değerinin de değişmemesi gerekirdi. Kripke’nin yukarıda sunduğu modal argümanı ise bunun tam aksini kanıtlıyor.<sup>20</sup>

Başka bir örnek üzerinden meseleyi biraz daha açalım. Bilim insanları bir araya gelip Paris’te yer alan bir çubuğu bir metrenin ölçüsü olarak kabul etmiş olsunlar. Bu çubuğa kısaca “S” diyelim. Bu durumda, “*t*<sub>0</sub> anındaki S’nin uzunluğu” ifadesi katı belirleyici değildir; çünkü çeşitli faktörler nedeniyle S’nin [var olduğu diğer olanaklı dünyalar düşünüldüğünde] boyu kısalabilir, uzayabilir; dolayısıyla bu ifadedeki S’nin boyu bütün olanaklı dünyalarda aynı uzunluğa pekâlâ sahip olmayabilir. Fakat, her ne kadar bir metre yaşadığımız aktüel dünyada *t*<sub>0</sub> anındaki S’nin uzunluğuna denk gelmiş olsa da “bir metre” terimi<sup>21</sup> bütün olanaklı dünyalarda aynı kesin uzunluğu katı bir şekilde göstereceğinden katı bir belirleyicidir.<sup>22</sup> Önemli olan nokta ise şudur: “*t*<sub>0</sub> anındaki S’nin uzunluğu” belirli betimlemesi katı belirleyici değildir ve “bir metre” terimi ile eş-anlamlı olamaz. Yaşadığımız aktüel dünya söz konusu olduğunda “Bir metre *t*<sub>0</sub> anındaki S’nin uzunluğudur” dediğimizde sadece bir metrenin gönderimini- bu dünyanın olumsuzluğu içerisinde-sabitlenmiş oluruz.<sup>23</sup> Bir betimlemenin betimlediği şey ile eş-anlamlı olduğunu söylemek başka bir şeydir; bir betimlemenin betimlenen şeyin gönderimini sabitlediğini söylemek başka bir şeydir. Bu ikisi birbiriyle karıştırılmamalıdır.

Peki, isimlendirme faaliyetine baktığımızda hangi türden isimlendirme faaliyetlerinden bahsedilebilir? Kripke’ye göre, bazı istisnai durumlarda isimlendirme seremonisi toplumdan kendini bir süreliğine izole

<sup>20</sup> İlhan İnan, *Dil Felsefesi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2013, s. 82-101.

<sup>21</sup> Buradaki “bir metre” terimi bazılarında göre bir isim olarak görülebilir. Kripke’ye göre, her ne kadar isimlerle gönderim nesnesini sabitleme özelliği bakımından ortak yanları olsa da “bir metre”, “100 derece Santigrat” gibi terimler genelde birer isim olarak görülemezler. Bkz., Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 96, dipnot 42.

<sup>22</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 55.

<sup>23</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 56, 96 dipnot 42.

etmiş bir kişinin özel çalışma odasında o kişinin “Bundan sonra X'nin ismi şu olsun” diyerek gerçekleşmiş olabilir. Örneğin, Leverrier uzun uğraşlar sonunda bazı gezegenlerin yörüngesindeki sapmaları saptamış ve “bu türden sapmaların nedeni olsa olsa bir gezegen olmalıdır” demiş ve ona “Neptün” ismini vermiş olabilir. Henüz Neptün’ü teleskop ile görmemiş ve keşfetmemiş olduğunu, sadece bir hipotez ortaya attığını düşünelim. Bu türden durumlar söz konusu olduğunda, isimlendirme “şu şu sapmalara neden olan gezegen” gibi bir belirli betimleme vasıtasıyla yapılmış olabilir.<sup>24</sup> Yine de bu durumda bile özel isim ve betimleme arasında bir eş-anlamlılık bulunmaz; burada belirli betimleme sadece gönderim nesnesini belirlemeye/saptamaya yarar.<sup>25</sup>

Her ne kadar isimlendirme seremonisi bazı durumlarda yukarıdaki örnekteki gibi gerçekleşmiş olsa da, bizler çoğunlukla böylesi bir isimlendirme yolunu kullanmayız. Çoğu zaman özel bir ismin gönderiminin belirlenmesi/saptanması gösterim (İng. “ostension”) yolu ile olur.<sup>26</sup> Kripke’nin örneği şöyledir: bir bebek doğduğu zaman onun ebeveynleri ona “Richard Feynman” özel ismini verirler ve onu hep bu isimle çağırmaya başlarlar. Tarihte bu anda da o özel ismin gönderimi saptanmış olur. Daha sonra, ailesi onun hakkında konuşurken hep bu özel ismi kullanarak onu anarlar. Bu nedensel-tarihsel zincir sürecinde isim bir halkadan diğerine yayılır. Bu zincirin en uzak halkasındaki kişi—kimden veya nereden bu ismi duyduğunu hatırlamasa bile—Richard Feynman’a gönderimde bulunabilir. Feynman’ı meşhur bir fizikçi olarak bilebilir; her ne kadar bu bilgi onu diğerlerinden ayırt etmeye yarayan bir bilgi olmasa da hala her “Richard Feynman” dediğinde ona gönderimde bulunduğu pekâlâ söylenebilir. Feynman’a başarılı bir şekilde gönderimde bulunması için o dilsel topluluğun oluşturduğu nedensel-tarihsel zincirin bir üyesi olması yeterlidir.<sup>27</sup> Söz gelişi, Richard Feynman hakkında tek bilgisi onun meşhur bir fizikçi olduğundan

<sup>24</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 74- 94-96. “Hesperus” ve “Karındaşen Jack” gibi isimler de yine aynı şekilde betimleme yoluyla verilmiş isimler olabilir. Londra polisi bir süredir işlenen aynı tipteki cinayetlerin faili olarak “bundan sonra ona ‘Karındaşen Jack’ diyelim” demiş ve bu ismi bu betimleme üzerinden yapmış olabilirler. Bkz. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 79. Wittgenstein’in bahsettiği bir kişinin kendi özel duyumuna (İng. “private sensation”) bir isim takmasını ise bu toplumdaki izole bir şekilde gerçekleştirilen isimlendirme seremonisinin en uç hali olarak düşünebiliriz. Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations*, tr., G.E.M. Anscombe, Blackwell: Oxford, 1991.

<sup>25</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 79, dipnot 33.

<sup>26</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 91-92, 96.

<sup>27</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 91-92, 94-95. Gönderim-ödücü (İng. “reference borrowing”) için ayrıca bkz. Michael Devitt & Kim Sterelny, *Language and Reality*, s. 58-59.



ibaret olan ve bunun dışında hiçbir bilgisi, görmüşlüğü olmayan bir kişi sokakta yürürken karşısından Richard Feynman gelip geçmiş ve bu kişi onu daha önce hiç görmediği için de doğal olarak tanımamış olabilir. Ayrıca bu kişi onu diğer meşhur fizikçilerden ayırt edecek ek bilgi veya bilgilere de sahip olmadığı için onu diğerlerinden ayırt edemeyebilir; yine de bu kişinin o dilsel topluluğun bir üyesi olması onun "Richard Feynman" özel ismini her dile getirişinde ona başarılı bir biçimde gönderimde bulunmak için yeterli olacaktır. Buradaki "yeterli olacaktır" ifadesinden hareketle Kripke'nin en azından yeter neden arayışında olduğu düşünülebilir; oysa Kripke daha baştan böylesi bir arayış içerisinde olmadığını açık bir biçimde belirtir.<sup>28</sup> Onun derdi yeni bir kuram ortaya atmaktan ziyade, Betimlemeci Kuram'a göre bize isimlendirme konusunda daha doğru bir resim sunacak bir yaklaşım bulmaktır diyebiliriz. Bir ismin zincirde bir halkadan diğerine geçmesi gönderim için bazı durumlarda yeterli olmayabilir. Kripke'nin kendi verdiği örnek şöyledir: 'Santa Claus' terimi gerçekten de tarihi bir figür olan bir aziz ile ilişkili olarak ortaya çıkmış olabilir; buna rağmen çocuklar 'Santa Claus' terimini kullandıklarında o azize gönderimde bulunmuyor da olabilir, onu sadece bir betimleme üzerinden temsil ediyor olabilir.<sup>29</sup>

Buraya kadar söyleyeceklerimizi toparlayacak olursak, Kripke'nin yaklaşımı hakkında şunları söyleyebiliriz:

(i) Çoğu zaman, özel bir isim ilk olarak gösterim vasıtasıyla tanıtılır ve gönderim sabitlenir, daha sonra aynı nedensel-tarihsel zincirin halkalarını oluşturan diğer bireyler arasında isim dolaşıma geçer. Burada, sözgelisi bu nedensel-tarihsel zincirin son halkasında olan ilk halkasında yer alana göre gönderim nesnesi konusunda daha az bilgiye sahip olabilir, yani onu diğerlerinden ayırt etmeye yarayacak yeterli bir bilgiye sahip olmayabilir. Fakat, yine de bütün bunlara rağmen ona başarılı bir biçimde gönderimde bulunabilir.

(ii) Bazı istisnai durumlarda, özel bir isim belirli bir betimleme üzerinden tanıtılmış ve gönderim de bu yolla sabitlenmiş olabilir.

(iii) Diğer bazı istisnai durumlarda ise, bu iki durumun karıştığı, yani toplumun bazılarında göre özel ismin gönderimi nedensel-tarihsel bir zincir vasıtasıyla sabitlenmişken, diğer bazılarında göre betimleme yoluyla sabitlenmiş olabilir.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 93-94.

<sup>29</sup> A.g.e., s. 93.

<sup>30</sup> Her ne kadar Kripke'nin sunduğu nedenselci-tarihsel gönderim görüşü birçoğuna göre Betimlemeci Kuram'ın eksik yönlerini göstermiş ve yerine alternatif bir yaklaşım

Kripke'nin görüşünü ana hatlarıyla açıkladıktan sonra, şimdi Kripke'nin Betimlemeci Kuram'a yönelttiği diğer eleştiriye geçebiliriz. Betimlemeci Kuram'a göre özel adların gizlenmiş veya kısaltılmış belirli betimlemeler olduğunu daha önce söylemiştik. Betimlemeci Kuram, özel isimle onun karşılığı olan belirli betimlemeyi eş-anlamli olarak aldığı için bu—ilk başta bahsettiğim sorun haricinde—başka bir soruna daha neden oluyor. Diyelim ki özel isimler kısaltılmış veya gizli belirli betimlemeler olsun. Birisinin Aristoteles hakkında konuşmak, ona gönderimde bulunmak istediğini düşünelim. Bunu yapabilmek için konuşan kişinin Aristoteles'i diğer insanlardan ayırt etmeye yarayacak öyle bir betimlemeye sahip olması lazım ki bu betimleme vasıtasıyla o biricik nesne konuşma içerisinde yakalansın.<sup>31</sup> Kripke'nin yorumuna göre, Betimlemeci Kuram aslında gönderim için zorunlu-yeterli koşulu şu şekilde formüle ediyor:

\*Herhangi bir özne  $A$ , ' $X$ ' isminin taşıyıcısı olan bir nesneye  $y$  gönderimde bulunur ancak ve ancak (i) ' $X$ ' ismine karşılık gelen-onunla eşleşen bir özellikler kümesi  $\varphi$  bulunuyorsa ve (ii)  $A$ ,  $\varphi$ 'nin bir tanesinin veya ağırlıklı bir çoğunluğunun<sup>32</sup> yegâne bir biçimde bir nesneyi  $y$  işaret ettiğine inanıyorsa.<sup>33</sup>

356

---

sunmuş olsa da bu yaklaşımın da karşılaştığı "boş isimler", "gönderim içeriği değişimi", vb., bazı zorlukların olduğunu da belirtmeden geçmeyelim. Bkz., William G. Lycan, *Philosophy of Language*, s. 56-58; Michael Devitt & Kim Sterelny, *Language and Reality*, s. 45-82.

<sup>31</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 80. Yeri gelmişken şunu da belirtmekte fayda var. Literatürde Kripke'nin görüşüne yakın olan insanlar bile bu nedensel-tarihsel zincirin üyesi olan kişinin gönderiminin başarılı sayılabilmesi için en azından nesnenin türünün bilinmesinin zorunlu koşul olması gerektiğini iddia etmişlerdir; yani eğer "Richard Feynman" özel ismini kullanırken gönderimin insan mı hayvan mı cansız bir nesne mi olduğunu bilmiyorsam gönderim başarılı addedilemez. Birçok durumda insanlar gönderim nesnesi konusunda *kategorik* bir yanılığın içinde olabilirler. Lycan'ın örneği şöyledir: Bir kişi Harvard Felsefe Bölümü'ndeki meslektaşlarına gönderimde bulunmak için o bölümün içinde bulunduğu bina olan "Emerson Hall" özel ismini kullanarak "Emerson Hall bundan hoşlanmayacaktır" diyebilir; yanındaki kişi de bu ayrıntıyı bilmediği için "Emerson Hall" terimini belli bir insana gönderimde bulunuyormuş gibi aklında temsil edebilir. Bkz. William G. Lycan, *Philosophy of Language*, s. 58; Michael Devitt & Kim Sterelny, *Language and Reality*, s. 79.

<sup>32</sup> Betimlemeci Kuram'ı, Kripke'nin yorumuna göre, iki ayrı şekilde formüle edebiliriz: (i) [Frege-Russell-cı bir çizgiden hareket ederek] özsel/önemli [olduğu düşünülen] bir özellik, gönderim-nesnesine yegane bir biçimde işaret eder; (ii) [Searle'ün çizgisinde kalarak] nesneye dair ağırlıklı çoğunluktaki özellikler hep birlikte gönderim-nesnesine yegane bir biçimde işaret eder. İkincisine literatürde genelde Betimlemeci Demet Kuramı (İng., "Cluster Theory of Descriptions") denilir.

<sup>33</sup> Kripke'nin formülasyonunda ufak tefek değişiklikler yaptım; fakat yaptığım bu değişikliklerin Kripke'nin formülasyonu ile aynı noktaları yakalamasına gayret ettim. Krş. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 71.

Birçok durumda, insanlar bir kişi hakkında konuşurken, ona gönderimde bulunurken bu şartların arka-planda işlediğini düşünebilir. Sözgelisi, Aristoteles'i Aristoteles yapan şey "onun batı düşünce tarihine bıraktığı mirastır, felsefi çalışmalarıdır" diyebiliriz. Aynı şekilde, Hitler'den bahsederken "insanlık tarihinde eşine benzerine hiç rastlanmamış bir Yahudi katliamının sorumlusu olan kişidir" diyebiliriz. Bizim ön-plana çıkarttığımız, o kişiyi diğer kişilerden ayırt etmemizi sağlayan, bizim o kişiye ait "önemli" gördüğümüz özellikler olabilir. Fakat, şu yanlışlığa düşmememiz gerekiyor: "Nesnenin *önemli* özellikleri özsel olmak zorunda değildir".<sup>34</sup> "Aristoteles, Büyük İskender'in meşhur öğretmenidir" önermesinde veya "Hitler, büyük Yahudi katliamının arkasındaki sorumlu kişidir" önermesinde kullandığımız özel isimler katı belirleyicidirler, fakat onlara ait olduğunu düşündüğümüz özellikleri betimleyen ifadeler katı belirleyici değildir. Aristoteles veya Hitler bir olanaklı dünyada bambaşka yollar tercih etmiş, bambaşka hayat şartlarından geçmiş olabilir, dolayısıyla bu dünyada bize göre "önemli" olan özelliklere diğer olanaklı dünyalarda hiç sahip olmayabilirlerdi.<sup>35</sup>

Entelektüel bir birikime sahip olan birisi "Ben 'Cicero' terimini Catiline'i milletin huzurunda ihbar eden kişiye işaret etmek için kullanacağım" diyebilir. Bu durumda, gerçekten de konuşmacının Cicero'yu iyi bildiğini, hayat hikayesini okuduğunu ve diğer insanlardan ayırt edecek önemli bir özelliği vasıtasıyla ona gönderimde bulunduğu söylenebilir.<sup>36</sup> Bir insan yukarıdaki formülasyonda bahsi geçen ikinci koşulun da *a priori* bir biçimde doğru olduğuna inanabilir. Eğer bir nesneyi temsil ederken aklımdan geçen özelliğin (veya özelliklerin bazılarının) o nesneye yegâne bir biçimde işaret etmediğini, bulanık bir biçimde birden fazla nesneye işaret ettiğini düşünüyorsam, buna inanıyorsam, o zaman hangi nesne hakkında konuştuğumu nasıl bilebilirdim ki?<sup>37</sup>

Halbuki durum çoğu zaman böyle değildir. Çoğu insan gönderimde bulunurken bir entelektüelin bilgi birikimine sahip değildir; aslında sahip olmasına da gerek yoktur.<sup>38</sup> "Cicero" ve "Feynman" özel isimlerini ele alalım.

<sup>34</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 77.

<sup>35</sup> A.g.e., s. 77.

<sup>36</sup> A.g.e., s. 80.

<sup>37</sup> A.g.e., s. 80.

<sup>38</sup> Kripke eleştirilerinin iki ayrı fakat birbiriyle bağlantılı ayağında, farklı sayfalarda gayet ironik bir biçimde aynı anlama gelecek bir cümleyi tekrar eder: "Felsefecilerin bu tezi böylesi uzun bir süre savunmaları felsefecilerin eğitimine bir övgüdür" (Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 81); "Bu da yine felsefecilerin eğitimine bir övgüdür" (Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 84). Kastettiği şey ise aslında şudur: Felsefeciler, belki de çok iyi bir eğitimden geçtikleri için meselelere yukarıdan bakmaya bayılır, "gizemselleştirme" ve "entelektüelleştirme hatası" diyebileceğimiz

Bir kişi “Cicero” özel ismi ile “meşhur Romalı hatip” belirli betimlemesini birbiriyle ilişkilendirmiş, bir çağrışım kurmuş olabilir. Bunu yaparken de aslında ‘sadece tek bir meşhur Romalı hatip olduğunu’ düşünmez veya ‘o ismin bir gönderimine sahip olması için bir kişinin Cicero hakkında başka bir şey bilmesi gereklidir’ diye düşünmez.<sup>39</sup> Benzer bir biçimde, sokaktaki adam Feynman’ı “meşhur bir fizikçi” betimlemesini kullanarak aklında temsil edip ona gönderimde bulunuyor olabilir. Her iki betimlemeye baktığımızda aslında bu iki betimlemenin gönderim nesnesine dair yeterli bir içerik sağladığını söylemek zordur; zira tarihte birçok meşhur Romalı hatipten, birçok meşhur fizikçiden bahsedilebilir. Birçok durumda, gönderim nesnesine eşsiz bir biçimde işaret eden bir belirli betimleme bulmak güçtür, hatta eşsiz bir biçimde işaret eden belirli betimleme bulunduğu zamanlarda bile o betimlemeyi kullanan kişiye ikinci bir soru sorulduğunda bu sefer karşıdan döngüsel bir açıklama alabiliriz. Kripke’ye göre, örneğin sokaktan geçen birisi bile Einstein’a gönderimde bulunurken aslında onu eşsiz bir biçimde betimleyen bir belirli betimlemeye başvuruyor olabilir: “Görecelik Kuramı’nı keşfeden kişi”. Fakat, bu sefer “Peki, Görecelik Kuramı nedir?” diye sorarsak şu cevabı alabiliriz: “Einstein’ın kuramı işte”. Bu da açıklamada döngüsellik problemine götürür.<sup>40</sup> Buradan hareketle, bir kişinin gönderim nesnesine gönderimde bulunmak için illa ki o gönderim nesnesi hakkında ayrıntılı, ayırt edici bir bilgiye sahip olması gerekmez diyebiliriz. Eğer bu kişi nedensel-tarihsel zincirin bir üyesi ise, bahsi geçen kişilere gönderimde bulunur dememiz gerekiyor. O halde, *bir özne her ne kadar gönderim yapmak istediği nesne hakkında arzu edilen ideal epistemik koşulları sağlamamış olsa bile o öznenin o nesneye gönderimde bulunduğunu pekâlâ söyleyebiliriz*. Bu ideal epistemik koşulların çoğu zaman gereksiz olduğunu görmüş olduk. Peki, en azından minimum düzeyde beklenti ne olacaktır? Mesela, tamamıyla yanlış enformasyon içeren durumlarda ne olacaktır? Birçok kişi Peano’ya gönderimde bulunduğunda aslında akıllarında “Peano aksiyomları” diye bilinen aksiyomlar vardır; bazıları Peano aksiyomlarını tek tek ifade edebilecek düzeydeyken, aramızda bazılarının bildiği tek şey şu olabilir: “Peano, Peano-aksiyomlarının kaşifidir”. “Peano-aksiyomlarını her kim keşfetmişse, ben onun hakkında konuşuyorum” betimlemesini kullanarak Peano hakkında konuştuğumuzu düşünelim. Peano hakkındaki bu sığ bilgiye

---

hataların içine düşerler. Aslında yapılması gereken ise, özellikle gönderim meselesi konusunda, sadece entelektüellerin kullandıkları gönderim biçimine bakmak ile yetinmek ve bu ideal ölçüte yaklaşamayan herkesi gönderim-acizi/cahili saymak yerine, toplumda kendi dışındaki bireylerin de gönderim biçimlerine bakarak daha kuşatıcı bir kuramın arayışına girmektir.

<sup>39</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 81.

<sup>40</sup> A.g.e., s. 81-82.

sığınmışken bir uzmanın gelip bize şu bilgiyi verdiğini düşünelim: Aslında 'Peano-aksiyomları' diye bilinen aksiyomların esas kâşifi Peano değil, Dedekind'dir. Aslında Peano, buna bir dipnotta işaret etmişti ama nasıl olduysa dipnota kimse bakmamış, zaman içerisinde bu aksiyomların kaşifi olarak hep Peano gösterilmiş.<sup>41</sup> Her ne kadar tuhaf durumlar olsa da bunun benzeri olayları biz de günlük hayatımızda duymuşuzdur, şu doğru bildiğimiz yanlışlıklar aslında "bilgi" dediğimiz hazinenin belki de büyük bir yekününü işgal ediyordur. Bu durumda biz bu kişi bizi uyarmadan önce kim hakkında konuşuyorduk, Peano mu yoksa Dedekind mi? Kripke'ye göre, her ne kadar Peano hakkında çok hatalı bir bilgiye sahip olmuş olsak bile, bizim esas amacımız aslında Peano hakkında konuşmaktı. O halde, *bir özne her ne kadar gönderim yapmak istediği nesne hakkında arzu edilen minimum yeterli epistemik koşulları sağlamamış olsa bile (yani yeterli sayılabilecek düzeyde doğru bir enformasyona sahip olmasa bile), o öznenin o nesneye gönderimde bulunduğunu pekâlâ söyleyebiliriz.*<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 83-84.

<sup>42</sup> Bkz. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 84-85. Yeri gelmişken en azından bir dipnotta bir meseleyi açıklığa kavuşturmamız gerekiyor. İlk önce, Donnellan'ın gönderimsel (İng. "referential") ve atfedici/niteleyici (İng. "attributive") kullanım arasında yaptığı ikili ayrıma kısaca bir bakalım. Eğer betimlemeyi kullanan kişi "şu-ve-şu'nun müsebbibi olan her kimse veya her neyse" anlamında kullanıyorsa konuşmacı betimlemeyi atfedici/niteleyici bir biçimde kullanıyor demeliyiz. Eğer betimlemeyi kullanan kişi betimlemeyi kullanırken (kendisini dinleyen kişiye), özellikle sadece konuştuğu kişi veya şeyin ne olduğuna açık bir biçimde işaret etmek için, onu göstermek için bir betimleme kullanırsa, konuşmacı betimlemeyi gönderimsel bir biçimde kullanıyor demeliyiz (Keith Donnellan, "Reference and Definite Descriptions," *Philosophical Review* 77 (1966): s. 285). Donnellan'ın tipik örneği şöyledir: Diyelim ki yerde Smith'in cesedini görüyoruz, vahşice katledilmiş, bu şok hissiyle bu sefer haykırıyoruz: "Smith'in katili tam bir kaçıktır". Burada, Smith'in katili hakkında en ufak bir bilgiye sahip olmadığımızı, yani kim olduğunu bilmediğimizi hayal edelim. Bu durumdaki konuşmacının, "Smith'in katili" betimlemesini "Smith'i (vahşice) katleden her kimse, onu kastediyorum" şeklinde kullandığı söylenebilir; buradaki betimlemenin kullanımını Donnellan'a göre atfedici/niteleyici kullanımdır (Keith Donnellan, "Reference and Definite Descriptions," s. 285). Şimdi, başka bir senaryoya geçelim. Diyelim ki mahkeme salonunda bir davaya şahit oluyoruz, sanık sandalyesinde Smith'in katil zanlısı olan Jones oturmaktadır. Mahkeme esnasında Jones'un garip davranışlarına şahit olup yanımızdakine şunu fısıldayabiliriz "Smith'in katili tam bir kaçıktır". Karşımızdaki kişi sonuçta bir cinayet zanlısı, dava daha yeni başlamış, aslında kesin bir biçimde cinayeti işleyip işlemediğini bilmediğimizi, "Smith'in katili" betimlemesinin, davanın sonunda düşebileceği ihtimalleri göz önünde bulunduralım. Bu durumda, aslında sadece mahkeme salonunda garip davranışlar sergileyen, adı "Jones" olan kişiye, gönderimde bulunmak için "Smith'in katili" betimlemesini, ona Smith'in katili özelliğini atfetmeden, kullandığımız söylenebilir. Bu kullanıma da gönderimsel kullanım diyoruz (Keith Donnellan, "Reference and Definite Descriptions," s. 285-286). Bu ayrımı netleştirdikten sonra şimdi konumuza geri dönebiliriz. Bazı durumlarda bir kişiden bahsederken genel olarak o kişiye atfedilen özellik daha sonra tamamıyla

### III. Tartışma: Betimlemecinin Penceresinden

Her ne kadar bir kuram ortaya atmaktan uzak durduğunu defalarca dile getirmiş olsa da Kripke kitabının bir noktasında en azından Betimlemeci Kuram'a alternatif olarak sunmaya çalıştığı resmin ayrıntılarını paylaşmaya başlar:

Kuramın kabataslak bir ifadesi şöyle olabilir: İlk olarak bir 'adlandırma seremonisi' gerçekleşir. Burada nesne gösterim yoluyla isimlendirilebilir veya ismin gönderimi bir betimleme aracılığıyla sabitlenebilir. İsim 'bir halkadan diğer halkaya' geçtiğinde, o ismin alıcısı, benim düşünceme göre, o ismi öğrendiğinde onu kimden duymuşsa o kişinin kullandığı aynı gönderim ile kullanmaya niyet etmek zorundadır. Eğer 'Napoleon' ismini duyarsam ve onun benim evcil yerdomuzum için güzel bir isim olabileceğine karar verirsem, bu koşulu sağlamamış olurum. (Belki de, gönderimi sabitleme noktasında böyle bazı arızalar nedeniyle 'Santa Claus'un iddia edilen özgün kullanımından şimdiki kullanımına saptığı açıklaması getirilebilir) Bu taslağın hiç de öyle gönderim fikrinden *kurtulamayacağına* dikkat edin; tam aksine, aynı gönderimle kullanmak için niyet etme kavramını bir ön-kabul olarak ele alır.<sup>43</sup>

Yukarıdaki bölümün sonunda gönderimin başarılı olarak addedilmesi için zorunlu ve yeterli epistemik kriterler bu kadar esnetilmişken, Kripke neden

---

yanlış çıkabilir, aslında o özellik başka birisine ait olabilir. Kripke'nin örneği üzerinden gidelim: "Gödel, eksiklik/tamamlanmamışlık teoreminin sahibidir". Birçok insan Gödel'e gönderimde bulunurken aklında bu betimlemeyi kullanıyor olabilir. Daha sonra ise şöyle bir gerçek ile karşı karşıya kaldığımızı hayal edelim: "Eksiklik teoreminin asıl sahibi meğer Schmidt'miş". Bazılarına göre, her ne kadar burada gerçek ortaya çıksa bile aslında betimlemeyi "gönderimsel" bir biçimde kullandığımız için buradaki "Gödel" özel ismini [Frege-Russellci görüşten farklı olmak üzere] bir betimlemenin kısaltması olarak görebiliriz. Kripke, Donnellan'ın gönderimsel ve atfedici/niteliksel arasında yaptığı bu ikili ayrımı karşı çıkar. Kripke'nin bakış açısına göre, Donnellan'ın analizi kabul edilmiş olsa bile, eğer bir betimleme gönderimsel bir şekilde kullanılmışsa, daha sonradan gönderim nesnesinin bu betimlemeye uygun bir nesne olmadığı durumda konuşmacı tarafından betimleme geri çekilir. Örneğin, Gödel'in aslında eksiklik teoreminin sahibi olmadığı anlaşıldığında Gödel ismini kullandığımızda artık ona "eksiklik kuramının sahibi" betimlemesini yakıştırmayız. Gödel, hala "Gödel" diye çağrılır; fakat betimleme düşer. Bu argümandan hareketle, Kripke yine aynı sonuca ulaşır: İsim, betimlemenin kısaltması olamaz. Bkz. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 87, dipnot 37. Ayrıca bkz. İlhan İnan, "The Referential' and 'the Attributive': Two Distinctions for the Price of One", *Organon F*, Vol.XIII (2006/2): s. 137-160.

<sup>43</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 96-97.

şimdi “aynı gönderimde kullanmaya niyet etme” gibi zorunlu bir kriter getirmek ihtiyacı hissediyor? Buradaki ek koşulun anlaşılması Kripke’nin Strawson’a yönelttiği eleştiride saklıdır.<sup>44</sup> Diyelim ki “Gödel” ismini Jones’dan duydum. Strawson’un Betimlemeci Demet Kuramı’na göre, konuşmacının Gödel’e başarılı bir gönderim yapabilmesi için o gönderimi kimden ödünç aldığını hatırlaması, bilmesi gereklidir; çünkü bu kurama göre ‘Ben “Gödel” isminden John’un “Gödel” dediği adamı anlıyorum’ betimlemesini kullanarak konuşmacı başarılı bir gönderimde bulunabilir.<sup>45</sup> Halbuki, Kripke’nin nedenselci-tarihselci görüşüne göre, bu isme gönderimde bulunmak için o ismi kimden duyduğumu hatırlamama bile gerek yoktur; uygun-normal nedensel zincirin bir halkası olmak tek başına Gödel’e gönderimde bulunmak için yeterlidir. Fakat belli ki sadece bu ölçüt yeterli olamayacak; çünkü bazı durumlarda konuşmacı her ne kadar o nedensel zincirin halkası olsa da bir anda belli belirsiz bir nedenle o ismi daha önce duyduğu kullanımdan farklı bir kullanımda kullanmayı tercih edebilir. Santa Claus tarihteki gerçek bir kişilik olmuş olabilir ve “Santa Claus” ismi dilin içinde ilk dolaşıma girdiği andan bu yana hep o tarihsel kişiye gönderimde bulunuyor olabilir; fakat belli ki nedensel-tarihsel zincirin bir halkasında bir veya birden fazla kişi “Santa Claus” ismini o tarihsel şahsa gönderim yapma imkanı hala dururken bir anda “Noel haftasında çocuklara hediyeler dağıtmak için çok uzaklardan, kutuplardan gelen yaşlı, güler yüzlü, hayırsever ihtiyar adam” kurgu-karakterine gönderimde bulunmaya başlamış. İşte böylesi durumları bertaraf etmek için, Kripke’nin en azından bir taslak olarak sunduğu kurama göre gönderimi ödünç alan kişinin kimden gönderimi ödünç aldıysa onunla aynı gönderim içeriğini kullanmaya niyet etmesi gerekmektedir; bu niyetin bozulduğu durumlarda taslak halinde olan kuramın ön-kabulü sağlanmamış olacaktır. Kripke’nin buraya kadar söylediği noktaları şu şekilde formüle edelim:

*Bir özne her ne kadar gönderim yapmak istediği nesne hakkında arzu edilen ideal epistemik koşulları sağlamamış olsa bile, arzu edilen minimum yeterli epistemik koşulları sağlamamış olsa bile, eğer özne daha önce özel ismi kendisinden duyduğu kişinin kullandığı aynı gönderim içeriğini kullanmaya niyet ederse o öznenin o gönderim nesnesine başarılı bir gönderimde bulunduğu söylenmelidir.*

Acaba bu taslak kuramdaki “aynı gönderimde kullanmaya niyet etme” ön-kabulü Kripke’nin bir taslak olarak sunduğu kuramın zemininde çatlaklar oluşmasına sebep olabilir mi? Bu çatlak en nihayetinde daha önce tekrar

<sup>44</sup> A.g.e., s. 90-93.

<sup>45</sup> A.g.e., s. 92.

tekrar Betimlemeci Kuram'da eleştirdiği noktayı gizli olarak savunmasıyla, dolayısıyla kendi eleştiri oklarının hedefi olması ile sonuçlanabilir mi? Belli ki sadece bir dil topluluğunun bir bireyi olmak, özel ismin dil içinde dolaşıma girdiği andan sonraki oluşan nedensel-tarihsel zincirin bir halkası olmak kendi başına yeterli olmuyor; gönderimin sabit kılınması için o zincirin halkası olan bireylerin de gönderimi daha önce duydukları kişiyle aynı gönderim içeriğiyle kullanmaya da niyet etmeleri gerekiyor. Peki genel olarak bir şey konusunda niyet etmek ne anlama gelir?

*Bir özne S zihinsel bir hal olan niyet hali NH içerisinde dir ancak ve ancak (i) S gerçekten de NH içerisinde olduğunu biliyorsa/farkındaysa ve (ii) S NH'nin kendisine yönelttiği niyet-nesnesi hakkında yeterli sayılabilecek düzeyde bir bilgiye sahipse.*<sup>46</sup>

Bir örnek üzerinden açıklamaya çalışalım. İlk başta, formülasyondaki ilk noktayı açıklığa kavuşturalım. Bazı zihinsel haller o zihinsel hallerin bilincinde olmadan gerçekleşmiş olabilir. Örneğin, çocukluğumuzda yaşadığımız ve bastırılmış olduğumuz bir deneyim nedeniyle bir şey konusunda birkaç inanç hali edinmiş olabiliriz; bu inançlar her ne kadar bilincimizde açığa çıkmasa da biz bunların farkına varmasak da istemsiz bir biçimde bazı davranışlarımızı arka-planda kontrol ediyor veya onların oluşumuna kısmen katkıda bulunuyor olabilir. Aynı şekilde bazı bilinç-dışı arzular için de buna benzer açıklamalar getirilebilir. Niyet halleri ise bilinçdışı inanç ve arzulardan keskin bir şekilde ayrılır. Bir kişinin bir niyet halinde olduğunu söylediğimizde [o hal ile ilişkili bilinçdışı inanç ve arzular her ne kadar niyetin oluşumuna katkıda bulunmuş bile olsa] onun en azından o niyet halinde bulunduğunun bilinmesi bir ana koşuldur; çünkü aksi takdirde absürt bir durum ile karşı karşıya kalırız: Bir niyet-halinde olan bir özne bu niyet-halinde olduğunu bilmezse, bunun farkına varmazsa zaten sözde niyet ettiği şeyi gerçekleştirmek için adım veya adımlar da atmaz; niyet-hali ise niyet ile ilişkili davranışlarda hemen kendini yansıtır. Çoğu durumda, bir insan bir kahveyi arzulayabilir, harika bir yaz tatili hayali kurabilir, ama bunlar niyet haline sirayet etmediği sürece veya bir niyet düzeyine erişmediği sürece hiçbir şey yapmadan olduğu yerde kalabilir; halbuki niyet halinde olmak hemen bunun peşi sıra *tipik olarak* bu niyet nesnesi ile ilgili planlama, harekete geçme, vb., davranışlarda hemen kendini açığa çıkarır. O halde, şunu söyleyebiliriz: Eğer bir kişi bir niyet halinde ise

<sup>46</sup> Niyet hakkındaki düşüncelerimin oluşumuna Hampshire'in düşüncelerinin çok büyük bir katkısı olduğunu söylemek istiyorum, özellikle yukarıdaki formülasyonu oluştururken bu düşüncelerden istifade ettim Bkz., Stuart Hampshire, *Thought and Action*, University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana, 1982, s. 95-96, 102.



en azından o kişi niyet halinde olduğunu bilir; eğer bilmiyorsa niyet halinde olduğu da söylenemez.<sup>47</sup> Şimdi ikinci epistemik koşula geçelim. Niyet-hali esasen çok güçlü bir yönelimsel zihin halidir ve arka-planda birtakım epistemik koşulları da beraberinde getirir. Eğer bir kişi “Ben A’ya niyet ettim, ama A hakkında bana hiçbir şey sorma, çünkü ben A hakkında hiçbir şey bilmiyorum” derse onun niyet-halinin gereklerini yerine getirmediğini, olsa olsa bir arzu-halinde olduğunu söyleriz. Eğer bir çocuk bize gelip “Ben doktor olacağım, buna gerçekten niyet ettim” derse onu çeşitli şekilde test ederek aslında sahip olduğu zihinsel halin arzu-hali mi yoksa niyet-hali mi olduğunu ortaya çıkarabiliriz. Örneğin, şu soruyu sorabiliriz: “Doktor olmak senin için ne anlama geliyor?”. Karşıdaki kişi “Hayat kurtarmak” diye cevaplırsa onun sözde niyet ettiği şeyin ne olduğu konusunda henüz yeterli düzeyde bir bilgisi olmadığını söyleriz; çünkü en nihayetinde sahil kenarındaki bir can kurtaranın da hayat kurtardığı söylenebilir. “Hayat kurtarma” özelliği sadece tıp doktorlarına atfedilebilen bir özellik değildir. Bu düşünceden hareketle şöyle bir tespitte bulunabiliriz: Bir öznenin gerçek anlamda bir niyet-halinde olması için niyet-nesnesini<sup>48</sup> diğer ilişkili, ilişkisiz şeylerden ayırt edebilecek düzeyde bir bilgi sahibi olması şarttır; arzu ile niyet halinin birbirinden ayrılmasının en önemli gerekçelerinden birisi budur; arzu halinde bir epistemik donanıma ihtiyaç yoktur; halbuki niyet halinde olmak için belirli bir düzeyde bir epistemik donanım beklenir. Niyet halinde olmanın beraberinde getirdiği epistemik bir bağlayıcılığı vardır. O halde, belirli bir

<sup>47</sup> Aynı nedenle, modern hukuk sisteminde verilen cezaların dereceleri de ilk başta kasıt/niyetin bulunup bulunmaması üzerinden belirlenir. Eğer kasıt/niyet varsa, suçun niteliği ve cezası da o kasıt/niyet ölçüsünde belirlenir.

<sup>48</sup> Krş., Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, transl. by A.C. Rancurello, D.B. Terrell, and L. McAlister, Routledge: London, 1973/1995. Brentano’ya göre, herhangi bir zihinsel hal yönelimsellik (İng. “intentionality”) özelliği üzerinden tanımlanır. Sözcüğü, eğer bir inanç-hali içerisindeysem, o inancın kendisine yöneldiği bir yönelimsel nesne, yani inancın nesnesi vardır. Aynı şekilde diğer bütün zihinsel haller için de bunu söylemek durumundayız. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ise şudur: İnanç, arzu, korku, niyet (İng., “intention”) , vs., farklı zihin halleridir ve hepsi yönelimsellik özelliğine sahiptir. Türkçe bazı çevirilerde maalesef “yönelimsellik” kavramı “niyetlilik” veya “amaçsallık” şeklinde çevrilmiştir. Bunun çok yanlış bir çeviri olduğunu söylemek zorundayım; zira niyet-hali (ing. “state of intention”) yönelimsel hallerden sadece bir tanesidir, “yönelimsellik” kategorisinin altına düşen hallerden sadece bir tanesine işaret eder. Eğer yönelimsellik kavramı “niyetlilik” “amaçlılık” şeklinde çevrilirse bütün zihinsel hallerin niyet-taşıyan, amaç taşıyan haller olduğu izlenimi verilir; halbuki durum böyle değildir. Yönelimsel zihin halleri arasında amaç-niyet taşıyan tek bir hal vardır, o da niyet-halidir. Diğer yönelimsel zihin halleri, inanç, arzu, korku, vs., bir amaç taşımak veya bir amaca hizmet etmek zorunda değildir. Kısacası, yönelimsellik kavramı “niyetlilik” şeklinde çevrilemez.

niyet halinde olmak kısmen o niyet halinin kendisine yöneldiği niyet-nesnesi konusunda ayırt edici bir bilgiye sahip olmayı gerektirir.

Kripke'nin "aynı gönderim içeriği ile kullanmaya niyet etmek" koşulunu yukarıda ayrıntıları ile anlattığım niyet kavramı üzerinden giderek yorumladığımızda Kripke'nin kuramı içerisinde bir sorun ile karşı karşıya kalıyoruz. Kripke, Betimlemeci Kuram'ın eksik yanlarını sunmuş ve kendi kuramını en azından taslak halinde anlatmaya başlamışken, konuşmacının nedensel-tarihsel zincirin bir halkası olmasının tek başına yeterli olamayacağı kanaatine ulaşmıştı ve ek bir koşul öne sürmüştü: "aynı gönderim içeriğiyle kullanmaya niyet etmek". Fakat, eğer bir kişi böylesi bir niyet halinde ise, öyle körü körüne, hiçbir bilgi sahibi olmadan bir konu, eylem hakkında niyet halinde olması söz konusu değildir. Bu kişinin gönderim nesnesi konusunda ayrıntılı bir bilgiye, gönderim nesnesini diğer nesnelere ayırt edecek düzeyde bir bilgiye sahip olması gerekmektedir. Kripke, Frege-Russell ve Strawson'un savunduğu Betimlemeci Kuram'ı eleştirirken bir konuşmacının herhangi bir nesneye gönderimde bulunurken o gönderim nesnesi hakkında hiç de öyle ideal düzeyde veya minimum yeterli düzeyde epistemik koşulların gerekli olmadığını iddia etmişti. Halbuki, şimdi Kripke bu aşamada "aynı gönderim içeriği ile kullanmaya niyet etmek" koşulunu kullanarak aslında Betimlemeci Kuram'ın ana damarını oluşturan görüşe geri dönmüş, yani kendi eleştiri oklarının hedefi haline gelmiş durumdadır. Eğer gönderimin sabit kılınmasının koşulu özel ismin dolaşıma çıktığı nedensel-tarihsel zincirin halkalarından birisinde bulunan kişinin o özel ismi kendisinden duyduğu kişinin kullandığı gönderim içeriğiyle kullanmaya niyet etmekten geçiyorsa ve niyet etmek [Kripke'nin beklentisinin aksine] aslında epistemik bir donanım gerektiriyorsa, o zaman Kripke'nin kuramının da aslında Betimlemeci Kuram'ın başlangıç noktasına geri döndüğünü söylemek zorundayız: herhangi bir nesneye gönderimde bulunmak o gönderim nesnesinin ayrıntılı bir bilgisini gerektirir.<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Burada özellikle "niyet-hali" üzerinden, özellikle Hampshire'ın niyet hali hakkındaki düşüncelerini geliştirerek Kripke'nin sunduğu taslak kuramı eleştirmeye çalıştım. Bu makaleyi yazdıktan çok daha sonraki bir vakit aslında özellikle Frege yorumumu test etmek, geliştirmek, yanlış algıladığım noktaları düzeltmek niyetiyle çoğu uzmana göre dünyanın en meşhur Frege yorumcusu olan Dummett'ı okurken onun da yine aynı noktaya, yani Kripke'nin "aynı gönderim içeriğini kullanmaya niyet etme" düşüncesine odaklanarak bir eleştirdiği geliştirdiğini fark ettim. Burada benim eleştirimin ve Dummett'ın eleştirel bakış açısındaki farklılıkları uzun uzadıya anlatmanın yeri olduğunu düşünmüyorum. Kısaca, çoğu konuda Dummett'ın Kripke'ye yönelttiği eleştirilere katıldığımı söyleyebilirim. İki eleştiri arasındaki farklılıkların anlaşılması için özellikle bkz. Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Harvard University Press: Cambridge, 1981, s. 147-151. Dummett'ın, Kripke'nin Betimlemeci Kuram'a, özellikle Frege'nin ele aldığı şekilde anlam ve

#### IV. Sonuç

Frege-Russell görüşü olarak bilinen yaklaşıma göre, özel isimler gizli, kısaltılmış belirli betimlemelerdir. Bu görüş, birçok insanın sezgilerine de hitap eden bir görüştür; çünkü adı üzerinde “özel isim” aslında belirli bir nesneyi diğerlerinden ayırt etmek için kullandığımız belirli betimlemelerin yerine geçecek, onunla *aynı anlama* gelecek dilsel bir kısa yoldur. Ancak, Kripke’nin eleştirel yaklaşımına baktığımızda bu sezgilerin yanıltıcı olduğunu fark ederiz; çünkü esasında bir özel isim ile onunla özdeşleştirilen, onun yerine kullanıldığı düşünülen belirli betimleme arasında bir eş-anlamlılık yoktur. Bu sonuca gitmek için ilk başta şu tespitle bulunmalıyız: Özel isimler katı belirleyicilerdir; halbuki belirli betimlemeler katı belirleyici olamazlar. Katı-olmayan belirleyici içinde yaşadığımız etkin dünyanın olgu bağlamları üzerinden bir nesneye gönderimde bulunurken, diğer bir olanaklı dünyada bambaşka bir nesneye gönderimde bulunabilir. Katı-belirleyiciler ise bütün olanaklı dünyalarda (eğer o nesne o olanaklı dünyada var ise) aynı nesneye gönderimde bulunur. Katı-belirleyici olan bir özel isim ve ona karşılık geldiği düşünülerek o özel isimle özdeşleştirilen belirli betimleme eş-anlamlı olamaz; çünkü eğer eş-anlamlı olsaydı, aynı zamanda eş-gönderimli olması gerekirdi ve içinde geçtiği cümlenin doğruluk değerinin de değişmemesi gerekirdi. Kripke’nin modal argümanı ise bunun tam aksini kanıtlamıştır.

Kripke, eleştirilerinin devamında Betimlemeci Kuram’ın bu tezi ortaya atmasındaki diğer sorun olarak ise şunu gösterir: Betimlemeci Kuram’a göre esasında herhangi bir nesne hakkında açık ve seçik bir biçimde konuşabilmek için onu diğer nesnelere ayırt edebilecek eşsiz bir belirli betimlemeye sahip olmalıyız. Kripke’ye göre ise, başarılı bir gönderim faaliyeti için geniş bir bilgi birikiminin şart koşulması çok yanlış bir yaklaşımdır; zira onun görüşüne göre bir gönderimin başarılı olarak addedilmesi için tek ölçüt özel ismin dil içinde tedavülü başladığı andan itibaren oluşan nedensel-tarihsel zincirin bir halkası olmak ve o özel ismi kendisinden duyduğu kişinin kullandığı gönderim içeriğiyle kullanmaya niyet etmektir. Niyet hali ise, Kripke’nin umduğunun aksine, esasında epistemik bir donanım, bir bilgi birikimi gerektirir. Bir taraftan, Kripke bu niyet halinin gerekliliğinin farkındadır; zaten bu farkındalık yüzünden kendi kuramına bu ek koşulu getirmiştir. Fakat, diğer taraftan, bu niyet halinin beraberinde getirdiği epistemik koşullar tam da Kripke’nin yıkmaya çalıştığı Betimlemeci

Kuram'ın temel taşlarıdır. Kısacası, Kripke'nin kuramı yıkmaya çalıştığı ögeye bir yerde tekrar sarıldığı için sorunludur.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Uzun yıllar önce, uzun zamandır görüşemediğim dostlarımla bir araya gelmiş iki lafın belini kırıyorduk. Bir müddet sonra benim dışımdaki üç arkadaşım "Ayşe" isimli bir kişiden bahsetmeye başladılar, saydılar döktüler "Ayşe şöyledir, Ayşe böyledir, vs., vs.". O sıralar Kripke'nin nedensel-tarihsel gönderim kuramı üzerine bayağı bir kafa yormuştum ve o anda bu kuramı denemek için *tarihi* bir fırsatın elime geçmiş olabileceğini fark etmek pek fazla vaktimi almamıştı. Onların bahsettiği Ayşe'yi hiç tanımamış, görmemiştum. Birden lafa karışıp "Tam Ayşe'lik bir olay! Ayşe'den de zaten bu beklenirdi..." deyiverdim. Üç kişi tek bir ağızdan hayret içerisinde sordular: "Sen Ayşe'yi nereden biliyorsun? Bilmiyorsun ki, hiç onunla tanıştırmadık seni!". Ben de şu cevabı verdim: "O nesneye gönderimde bulunmak için onunla birebir tanışmam veya onu bilmem mi gerekli? Bir zaman diliminde oluşan nedensel-tarihsel gönderim zincirinin az önce bir halkası oldum ve ayrıca sizin kullandığınız aynı gönderimi kullanmaya niyet ettim, ona gönderim yapmak için bu yeterli değil mi?". Bu cevabın arkadaşları tatmin edemediğini, çok geçmeden yine zavallı Ayşe'yi çekiştirip durduklarını söylemeden geçemeyeceğim. Kripke'nin kuramını sezgisel olarak test etmeye çalışmıştım; en azından bir dipnotta şu tespitte bulunabilirim: Diğer ülkeler hakkında konuşamayacağım, ama Türkiye'de (bu testi uyguladığım birçok insan) hep Frege-Russell-cı sezgiler ile gönderimi kavlıyor. Belki de bu makalede bahsedilen sorunu çözmek için Betimlemeci Kuram ve Nedenselci Kuram arasında bir yerlerde durmak en sağlam yaklaşım olabilir.

### KAYNAKÇA

- BEANEY, Michael (Ed.), *The Frege Reader*, Blackwell Publishers: Oxford, 1997.
- BRENTANO, Franz, *Psychology from an Empirical Standpoint*, transl. by A.C. Rancurello, D.B. Terrell, and L. McAlister, Routledge: London, 1973/1995
- CARROLL, Lewis, *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking Glass*, Collier Books: New York, 1962.
- DEVITT, Michael & STERELNY, Kim, *Language and Reality: An introduction to the philosophy of language*, Basil Blackwell: Oxford, 1999.
- DONNELLAN, Keith, "Reference and Definite Descriptions," *Philosophical Review* 77 (1966): s. 281-304.
- DUMMETT, Michael, *Frege: Philosophy of Language*, Harvard University Press: Cambridge, (1981).
- FREGE, Gottlob, (1892) "On Sinn and Bedeutung", Beaney (Ed) *The Frege Reader* kitabının içinde, Blackwell Publishers: Oxford, 1997, s. 151-171.
- FREGE, Gottlob, (1918) "Thought", Beaney (Ed) *The Frege Reader* kitabının içinde, Blackwell Publishers: Oxford, 1997, s. 325-345.
- GÖKEL, Nazım, "Bir Sunum Kipi Olarak Sinn", *Beytülhikme* 9/3 (2019): s. 651-671.
- HAMPSHIRE, Stuart, *Thought and Action*, University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana, 1982.
- İNAN, İlhan, "The Referential' and 'the Attributive': Two Distinctions for the Price of One", *Organon F*, Vol.XIII (2) (2006): s. 137-160.
- İNAN, İlhan, *Dil Felsefesi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2013.
- KRIPKE, Saul, *Naming and Necessity*, Harvard University Press: Cambridge, 1980/2001.
- LYCAN, William G., *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, Routledge: London, 2008.
- RUSSELL, Bertrand, "On Denoting," *Mind* 14/56 (1905): s. 479-493.
- RUSSELL, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press: Oxford, 1912/2001.

BETİMLEMECİ VE NEDENSEL KURAM ARASINDA: DÜŞÜNCELERİN DİLE-GETİRİLMESİ  
Nazım GÖKEL

SARAMAGO, Jose, *Körlük*, çev: Aykut Derman. Can Yayınları: İstanbul,  
1994/2014.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical investigations*, transl. by G.E.M.  
Anscombe. Oxford: Blackwell, 1991.

# ELEŞTİREL BİR SOSYAL BİLİMİN OLANAĞI ÜZERİNE

Erdal İSBİR\*

## ÖZ

Frankfurt Okulu'yla özdeşleşen Eleştirel Teori'nin, sosyal bilimlerin gelişimi için yeni ufuklar açtığı kuşku taşımaz. Pozitivizm karşıtı tutumları, topluma yönelik bilgisel bir çabanın bilim olma koşullarına odaklıdır. Ancak Marksist sınırlarla belirlenmiş bu koşullar, önemli bir soruna da işaret eder. Eleştirel bir sosyal bilim, nasıl bir epistemolojiye dayanmalıdır? Eleştirel bir unsur olarak "refleksiyonun" epistemolojik önemine vurgu yapan bu çalışma, ilkin Eleştirel Teori ile ilişkilendirilen düşünürlerin refleksiyonu ele alma biçimini incelemektedir. Refleksiyonu, Marksist sınırların ötesine taşıyarak, eleştirel bir sosyal bilimin epistemolojisini temellendiren Habermas'tır. Çünkü Habermas, "dil", "eylem" ve "bilgi" arasında ilişki kurarak, eleştirinin hermeneutik ve psikanalitik boyutlarını incelemektedir. Bu nedenle, bu çalışma, "bilgi", "ilgi", "özgürleşim", "ideoloji eleştirisi" ve "iletişimsel eylem" gibi kavramlar arasındaki ilişkiyi inceleyerek, bir sosyal bilimin eleştirel olma koşullarına ışık tutmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Eleştiri, Sosyal Bilim, Refleksiyon, Frankfurt Okulu, Habermas.

## ON THE POSSIBILITY OF CRITICAL SOCIAL SCIENCE

### ABSTRACT

There is no doubt that Critical Theory, which is identified with the Frankfurt School, opens up new horizons for the development of social sciences. The attitude of Critical Theory against positivism is focused on the conditions of that how does an epistemological effort towards society become a science. However, these conditions, which were determined by Marxist boundaries, indicate to an important problem. What kind of epistemology does a critical social science has? Emphasizing the epistemological importance of the reflection that is a critical element, this study firstly examines that how thinkers who belongs to Critical Theory handles the reflection. It is Habermas, whose takes the reflection beyond the Marxist boundaries and grounds the epistemology of critical social science in this way. Because, by establishing a relationship between "language", "action" and "knowledge", Habermas founds the hermeneutical and psychoanalytic dimensions of critique. Therefore, this study aims to shed light on the epistemological conditions of critical social science by examining the relationship between concepts such as "knowledge", "interest", "emancipation", "critique of ideology", and "communicative action".

**Keywords:** Critique, Social Science, Reflection, Frankfurt School, Habermas.

---

\* Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, erdalisbir@gmail.com; eisbir@adu.edu.tr

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*  
2019 Güz, sayı: 28, ss. 369-386 *Fall 2019, issue: 28, pp.: 369-386*  
Makalenin geliş tarihi: 06.08.2019 *Submission Date: 6 August 2019*  
Makalenin kabul tarihi: 08.10.2019 *Approval Date: 8 October 2019*  
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> *ISSN 2618-5784*

### Giriş

“Eleştiri” ve “sosyal bilim” denildiğinde Frankfurt Okulu akla gelir. Peki, eleştirel bir sosyal bilim nasıl bir epistemolojiye dayanır? Frankfurt Okulu’nun düşüncelerinden etkilendiği Benjamin, eleştiri konusunda romantizmin epistemolojisine önem verir.<sup>1</sup> Novalis’in “kendilik” (self) zeminini, “bütün bilginin dayanağı” olarak belirlemesi, Benjamin’in vurguladığı bir düşüncedir. Öz-bilinci işaret eden bu Fichteci düşünce, romantik epistemolojisinin bilişsel unsurunu işaret eder.<sup>2</sup> Bu unsur “düşünmenin kendisini düşünmesidir” ve eleştirinin başlangıç noktasıdır.<sup>3</sup> Bilgide özne-nesne ilişkisi epistemolojiyi tanımlıyorsa eğer, refleksiyon “düşünen ben” ile “nesnesi” arasındaki bilgisel ilişkiyi, “kendilik” zemininde kurar. Diğer bir deyişle, “kendilik bilincine” sahip olmayan ben, her hangi bir nesneye dair bir bilgi de ortaya koyamaz. Bu nedenle, düşünmenin refleksif etkinlikle kendi kendini bilmesi, bütün bilgilerin kökenidir.<sup>4</sup> Kuşkusuz Benjamin, Fichte üzerinden romantizme geçen, bu epistemolojik kabulün Kant kaynaklı olduğunun farkındadır. Ancak Benjamin’i önemli kılan, “kendilik” alanını, bir öz-bilgi olarak kabul edersek eğer, onun da eleştiriyi hak ettiğini düşünmesidir. Frankfurt Okulu’nun eleştiri fikri, bu “öz-bilginin eleştirisi” fikrine dayanır. Bilginin “kendilik” zemini, Kant’ın iddia ettiği gibi saf, katışıksız bir alan değildir. İçinde yaşadığımız tarihsel-toplumsal koşullar, bu zemini etkiler. Bu nedenle “kendilik” zeminine yönelik bir eleştiri, bu koşullara yönelik de bir eleştiridir. Frankfurt Okulu’nun Kantçı epistemolojiye yaptığı bu Marksist katkı, eleştirel bir sosyal bilimin olanağı konusunda bize ipucu verir.

Marksist kökeninden dolayı, toplum analizine ilgi duyan Frankfurt Okulu, topluma yönelik eleştirel bir teorinin olanağı üzerine kurulur. Pozitivizm eleştirisiyle, “topluma eleştirel bakmayan bilim” anlayışına mesafeli duran Horkheimer, eleştirel bir toplum analizini “insani bir yaşamın temelindeki gereksinim ve bilinç durumlarının felsefi bir yorumu” olarak ortaya koyar.<sup>5</sup> Böylece “eleştirel olmayı”, “bilimin hakiki doğasına” ilişkin bir ölçüt olarak öne çıkaran Horkheimer,<sup>6</sup> Frankfurt Okulu’nun öncüsü olur. Bu ölçüte sahip olmayan pozitivist bilimin toplumsal bir faydası yoktur. Topluma

<sup>1</sup> Novalis. (2003). *Fichte Studies*. (Jane Kneller, Ed.). Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne: 2003, ss.38-39; Benjamin, W. *Selected Writings Volume 1 1913-1926*. (Marcus Bullock, Michael W. Jennings, Ed.). The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London: 2002, s.145.

<sup>2</sup> Benjamin, 2002, ss.116-118

<sup>3</sup> A.g.e., s.121.

<sup>4</sup> A.g.e., s.144.

<sup>5</sup> Horkheimer, M. *Between Philosophy and Social Science, Selected Early Writings*. (Hunter F. Kramer M. S., Torpey J., Çev.). MIT Press, Massachusetts: 1993, s.1.

<sup>6</sup> Horkheimer, M. *Eclipse of Reason*. Continuum, London, New York: 2004, s.53.



faydası olmayan bir sosyal biliminin epistemolojik tutarlılığı da kuşkuludur. Bu kuşku, Horkheimer'in, "kendi yıkıcı sonuçlarını kavrayamayan" bilime dair dile getirdiği "bunalımı" ifade eder.<sup>7</sup> Modern bilim, bir eleştiri olarak ortaya çıkmışsa da onun "eleştirel olma görevi", "teorik bir temelden yoksundur". "Bilim kapsamlı bağlantıların bilgisiyle yapılır ama kendi varoluşunun [...] dayandığı şeyle, yani toplumla olan kapsamlı bağı gerçekten kavrayamaz".<sup>8</sup> İşte bilimin eleştirel olma ölçütünün teorik temeli, onun toplumla olan bağının kavranmasıyla kurulabilir.

Eleştirel bir sosyal bilimin olanağı konusunda Horkheimer'in bize gösterdiği en önemli şey, Kantçı epistemolojinin yaptığı gibi, "bilginin özünden hareketle tarih dışı olarak temellendirildiğinde", teorinin "şeyleşmiş ideolojik bir kategoriye" dönüştüğüdür.<sup>9</sup> Topluma yönelik oluşturulacak bir teorinin, onun tarihselliğinden yalıtılmayacağını ifade eden bu durum, eleştirel bir sosyal bilimin olanağını, "teori-praksis birlikteliğine" bağlar. Çünkü bir bilim eğer ki, hizmet ettiğini düşündüğü toplumsal pratiklerin oluşumunu, kendi teorik yapısından ayırıyorsa, Horkheimer'in ifadesiyle "insanlıktan vazgeçmiştir".<sup>10</sup> Dayandığı teoriyi, toplumsal pratikten ayıran bir sosyal bilim, toplumsal yaşamdaki irrasyonelliklere karşı kayıtsızdır. Böylesi bir bilimin kaynağı olan akıl, "insani yaşamın hakikatini" kavrayamaz. Eleştirelliğin olanağının, "insani yaşamın hakikatiyle" ilişkisini bize gösteren de Adorno'dur. Adorno için "yaşam hakkındaki hakikat", "onun yabancılaşmış biçimi ve bireysel varoluşu en gizli oyuklarında bile belirleyen nesnel güçler" incelenerek kavranır.<sup>11</sup> Ancak böylesi bir inceleme, var olan toplumsal yaşamın, daha iyi bir yaşamla karşılaştırılmasına dayanmaz.<sup>12</sup> Adorno'nun bu düşüncesi, topluma yönelik eleştirel bir incelemenin, toplum dışından değil, bizzat toplumsal yaşamın kendi koşulları içinden hareket etmesi gerektiğini ifade eder.

"Hakikatin doğru praksisin uğrağı" olarak belirlenmesi,<sup>13</sup> "yaşam hakkındaki hakikatin" her zaman toplumsal bir bağlam içinde, epistemolojik bir değere sahip olduğunu gösterir. Bunun nedeni "kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleyen" bireysel bilincin, toplumsal bilinç tarafından belirleniyor olmasıdır. Bilim, eğer ki insanın düşünmesinin bir sonucu ve

<sup>7</sup> Horkheimer, 2004, s.58.

<sup>8</sup> Horkheimer, M. *Critical Theory Selected Essays*. (Matthew J. O'Connell). The Continuum Publishing, New York: 1989, s.8.

<sup>9</sup> A.g.e., s.194.

<sup>10</sup> Horkheimer, 2004, s.242.

<sup>11</sup> Adorno, T., W. *Minima Moralia Reflections on a Damaged Life*. (E. N. F. Jephcott, Çev.). Verso, London, New York: 2005, s.5.

<sup>12</sup> A.g.e., s.39.

<sup>13</sup> Horkheimer, 1993, s.200.

düşünmek her zaman “insanın düşünmesi” ise<sup>14</sup> bilimsel düşünme biçimi, “önyargılardan, kanılardan, apansız cesaretlenmelerden, kendi kendini düzeltmelerden, ön varsayım ve abartılardan” oluşur.<sup>15</sup> Birey düşünen özne olsa da Adorno’nun “kültür endüstrisi” dediği toplumsal koşullar, bireyin düşüncesini öylesine yönlendirir ki, o artık özne değil tüketici bir nesnedir.<sup>16</sup> Bu nedenle düşüncenin eleştirisi, onu belirleyen toplumsal koşulların eleştirisini gerektirir. Eğer ki bir sosyal bilim, insanın yaşamına dair bir inceleme yapıyorsa, öncelikle bireyin düşünme biçimlerini ve onu belirleyen tarihsel-toplumsal koşulları incelemelidir.

Düşünceden tarihsel-toplumsal koşullara doğru giden bir eleştiri, bireyi toplum karşısında yüceltir. Tüketim nesnesine dönüşmüş bireyin yaşamının koşullarını “olumsuzlayan” eleştiri, “melankolik” görünür. Sık sık “melankolik bir sıklıkla” suçlanan Adorno<sup>17</sup> “bunalım” zamanlarının eleştirisinin her zaman “umut” taşımayacağını bize hatırlatır. Eleştirel olmanın umutsuzluğu gerektirip gerektirmediği sorusu bir yana, Adorno yine de bireye bir kurtuluş yolu gösterir: kültür endüstrisinin eleştirisiyle onun dışına çıkan yaratıcı bir bilinç. Eleştirel bilince, yaratıcı bir bilinç eklendiğinde, “daha iyi bir dünya” kurulacaktır. Bilim konusunda teori-praksis birlikteliğini temel bir ilke olarak kabul eden Frankfurt Okulu’nun, “eleştirel düşünme” ile “dahi iyi bir dünyanın kuruluşu” arasında bağ kurması kaçınılmazdır. Bu bağı Marcuse, apaçık devrimci bir öneriye dönüştürür.<sup>18</sup>

“Devrimci bir toplumsal eylem” teorisi olan Marksizm’i insan yaşamını değiştirmek konusunda bilimsel bir teoriye dönüştürmeyi amaçlayan Marcuse,<sup>19</sup> Hegelci bir bakışla Heidegger’in fenomenolojisine yönelir.<sup>20</sup> “Diyalektik bir zamansallık (temporality)”, “insan varoluşunun fenomenolojik yapısını” oluşturur. Olumsuzlama gibi temel bir işleve sahip olan diyalektik, bu işlevinden dolayı “olgunun nihai otoritesini” olumlayan pozitivist bir dürtü içermez.<sup>21</sup> Bu, eleştiri fikrinin Marcuse’nin düşüncesindeki görüntüsüdür. Gerçekliği olumsuzlayarak, onun kökenindeki irrasyonelliği gösteren eleştiri, bu bakımdan sağaltıcı bir özelliğe de sahiptir. Marcuse’yi, bu

<sup>14</sup> Adorno, T., W. “Husserl and the Problem of Idealism”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 1 (Jan. 4, 1940), (ss. 5-18). The Journal of Philosophy Inc., New York: 1940, ss.10-11.

<sup>15</sup> Adorno, 2005:, s.80.

<sup>16</sup> Adorno, T., W. “The Culture Industry”. *Selected Essays on Mass Culture*. (J.M. Bernstein, Ed.). Routledge, London, New York: 1991, ss.98-99.

<sup>17</sup> How, A. *Critical Theory*. Palgrave Macmillian, New York: 2003, ss.172-175.

<sup>18</sup> Marcuse, H. *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*. Routledge&Kegan Paul Ltd., USA: 1955, s.28.

<sup>19</sup> Marcuse, H. *Heideggerian Marxism*. (Richard Wolin, John Abromeit, Ed.). University of Nebraska Press, Lincoln, London: 2005, s.1.

<sup>20</sup> A.g.e., s.165.

<sup>21</sup> Marcuse, 1955, s.27.

konuda Adorno'dan farklı kılan, onun, eleştirel felsefenin her zaman bir ideali benimsemesi gerektiğini düşünmesidir. Çünkü eleştiri, ancak bir idealden hareketle mevcut olanı olumsuzlayabilir. "İdeali terk eden" felsefe, "eleştiri görevini de bırakır". "İdeal olanla ilgilenmeyi bırakan felsefe, gerçekliğe karşı durmayı da bırakmıştır. Bu onun felsefe olmaktan vazgeçtiği anlamını taşır".<sup>22</sup> Frankfurt Okulu'nun bu üç önemli düşünürünün, eleştirinin koşullarını belirleyen fikirleri, eleştirel bir sosyal bilimin olanağına işaret eder. Buna göre, eğer ki bir sosyal bilim, insanın yaşamına dair bir şeyi inceliyorsa, onun yaşamına bir şey katmalıdır. Bu onun yalnızca teorik değil, pratik de olması gerektiğini ifade eder. Teori ve praksis birlikteliğine koşullu bir eleştiriye, mevcut olanın olumsuzlanmasıdır ve ideal olanı gösterir. Ancak bu ideal, mutlak anlamda bir ideal değildir. Mevcut koşulların kendi sınırları içinden yapılacak bir eleştirinin dayanak noktasını ifade eder ve her durumda bu ideal yeniden belirlenir. Peki, eleştirinin bu koşulları, bir sosyal bilimin eleştirel olması için yeterli midir? Bu soruya evet yanıtı verildiğinde, eleştiri Marksist sınırlara hapsedilmiş olur. Oysaki düşüncenin temel bir karakteri olan eleştiri, bu sınırların da ötesine uzanır. Eleştirel Teori'nin Marksist sınırlarına takılıp kalmayan Habermas,<sup>23</sup> bu sınırların ötesine geçerek eleştirel bir sosyal bilimin epistemolojisini temellendirir.

### Eleştirinin temel unsuru olarak refleksiyon

Her bilim bir teoriye dayanır ve teori, bilimin bilgisel zeminini oluşturur. Sosyal bilimler için de bilgi iddiasının temellendirilmesi şarttır. Bu nedenle Habermas'ın sosyal bilimlerin mantığına ilişkin düşüncesi, "bilgi" ve "ilgi" arasında kurduğu ilişkiye dayanır. Bu bağı göstermek için Habermas, "bilgi nasıl olanaklıdır?" sorusuna yanıt verilmesi gerektiğini kabul eder. Ancak bu soru henüz yanıtlandığı ilk anda, bir çıkmaza sürüklenir. Çünkü bilginin ne olduğu sorusu bilginin koşullarının bilinmesini; bilginin koşullarının ne olduğu ise bilginin ne olduğunun bilinmesini gerektirir.<sup>24</sup> Bu zorluğundan dolayı, pozitivism, bilim ile epistemoloji arasındaki bağı koparıp, bilimi bir yönteme indirgemıştır ve böylece bu sorunu unutturmuştur. Kant'tan bu yana felsefenin bilimi kavrayamadığını düşünen Habermas, bu soruya yeniden Kant'a dönerek yanıt verileceğini düşünür.<sup>25</sup> Bu sorunun zorluğunu, matematik ve doğa bilimi örneklerinden hareketle

<sup>22</sup> A.g.e., s.28.

<sup>23</sup> Busacchi, V. *Habermas and Ricoeur's Depth Hermeneutics From Psychoanalysis to a Critical Human Science*. Springer, Switzerland: 2016.

<sup>24</sup> Habermas, J. *Knowledge and Human Interests*. (Jeremy J. Shapiro, Çev.). Beacon Press, Boston:1972, s.8.

<sup>25</sup> A.g.e., ss.3-5.

aşan Kant, “bilim olma olanağına” vurgu yapar.<sup>26</sup> Kant’ın bu vurgusunu önemseyen Habermas, onun “saf bilim” kavramına dayanan ön varsayımın pozitivistin kaynağı olduğunu düşünür. Saf bilim, sentetik apriori yargılar sunan ideal bilimdir. Gerçekten de ideal bir bilim örneği ortaya koyarak gelişen pozitivistin, bu bakımdan Kant’a dayanması tesadüf değildir. Ancak ideal bir bilimin epistemolojisi, eleştirinin temel unsurunu, yani “refleksiyonu” yitirir. Çünkü ideal bir bilimi ölçüt alan düşünme biçimi, kendi dışında bir bilme biçimini örnek alır ve refleksiyona dayalı bilişsel süreçlerle işleyen bilme biçimlerini bilim olma sınırlarının ötesinde tutar. Bu nedenle Habermas için pozitivistin tarihsel gelişimi aslında “refleksiyonun unutulmasının tarihidir”. Bu sorun çerçevesinde pozitivistin tarihsel arka planını aydınlatmaya çalışan Habermas’ın düşüncesi dikkate alındığında refleksiyonun, eleştirel bir sosyal bilimin olanağının koşullarından biri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Böylece Habermas, Benjamin ve Frankfurt Okulu’nun da önem verdiği Kantçı refleksiyona geri döner.

Bilgi, özne ile nesne arasındaki bir ilişkiyse eğer, doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin bilgisel içerikleri farklı olacaktır. Birincisinde refleksiyon, kendi dışında bir ölçüte dayanırken, ikincisinde ölçüt bizzat “kendiliktir”. Bu nedenle doğa bilimlerinin bilgisinin doğruluğu, düşünmenin kendi dışında bir şeye uygunluğuna bağlıdır. Ancak insanın düşüncesinin nesneleşmiş biçimi olan tarihsel-toplumsal alana ilişkin verilen bir bilginin doğruluğu, yine bu alanı gerektirir. Birincisi bir eleştiriye dayanırken, ikincisi bizzat “eleştirinin kendisidir”. Bu açıdan bakıldığında eleştirel bir sosyal bilimin kuruluşu, klasik epistemolojiden, bilgi eleştirisine giden yoldan geçer. Habermas’ın Kant, Hegel ve Marx çizgisini analiz ederek bu yolun izini sürmesi, pozitivistin unuttuğu refleksiyonu yeniden hatırlatma çabasıdır.

Pozitivistle birlikte, epistemoloji, eleştiri unsurunu yitirerek yerini bilim felsefesine bırakmıştır. Habermas’ın deyimiyle, “epistemoloji bir kez metodolojiye indirildiğinde, olanaklı deneyimin nesnesinin kuruluşunu gözden geçirir ve aynı şekilde, aşkın refleksiyondan kopartılmış bir biçimsel bilim de simgelerinin birleşimine yönelik kuralların oluşumuna körleşir”.<sup>27</sup> Daha açık bir deyişle, biçimsel bilimin körleştiği şey, bilginin oluşma sürecine yönelik eleştiridir. Hegel’in özdeşlik mantığının, Kant’ın “akıl eleştirisini” radikalleştirmesi ve Marx’ın tarihsel materyalizminin, Hegel’in fenomenolojik refleksiyonunu gerçek temellere kavuşturması bile, eleştirinin temel unsuru olan refleksiyonun unutulmasına engel olamamıştır. Öyle ki

---

<sup>26</sup> Kant, I. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. (Gary Hatfield, Çev., Ed.). Cambridge University Press, Cambridge, New York: 2004.

<sup>27</sup> Habermas, 1972, s.68.

Habermas için Hegel'in Kant'ın, Marx'ın da Hegel'in kavramlarını "yanlış anlaması", epistemolojinin çöküşünün aşamalarıdır.<sup>28</sup> Buna rağmen Habermas, eleştirinin unutulmuş unsuru olan refleksiyonu, Kant, Hegel ve Marx'ın düşünce çizgisinde bulur.

Kant'ın epistemolojisinde, refleksiyon, empirik öğeleri, bilginin olanağının koşulları olarak sunar. Hegel, bu koşulları bir yana bırakıp bizzat refleksiyonun kendisini öne çıkarır. Bu refleksiyon fenomenolojiktir. Çünkü Hegel mantığı, bilgiyi, bilme yetisinin görünür hali olarak kabul eder. Bu nedenle, bilme yetisinin bilgiyi sorgulaması, kendi kendisini görünür kılan bilişsel süreci sorgulamasıdır. Marx'ın bize gösterdiği şeyse, bu bilişsel sürecin bir emek süreci olduğudur. Böylece Marx, Hegel'in özdeşlik mantığının "saf bilgiye" vurgusunu aşar. Doğanın bile bir emek sürecinden geçtikten sonra bilgiye konu olduğunu düşünen Marx, bilinç sahibi bir varlık olarak insanın yaşam ifadelerini ve eylemini vurgular. Marx için olanaklı deneyin nesnelere varlıklarını doğaya borçludurlar ama öbür taraftan üretilmiş nesnellik alanı vardır ki, bu varlığını insana borçludur. Bu, dünyanın kuruluşunun öznesinin, "yaşamı yeniden üreten insan" olduğu anlamına gelir. Bu durumda emek, "doğa ile insan arasındaki ilişkiye yön veren bir güce" dönüşür. Doğa, aklın *uzam* ve *zaman* formlarıyla biçimlendirdiği veya *geist*'in nesneleştirdiği öznel doğa değil, insanın emeğiyle yeniden ürettiği "nesnel doğadır". Bu bakımdan Habermas, haklı biçimde insan ile doğayı uzlaştıran "toplumsal emeğin", yalnızca insanın varoluşunun değil aynı zamanda "epistemolojinin de temel bir kategorisi" olduğunu vurgular.<sup>29</sup>

Toplumsal emeğin maddi koşullarının yarattığı insani yaşam, sosyal bilimlerin nesne alanıdır. Üretim ilişkilerinin toplumsal emek üzerindeki etkisi, bilen öznenin refleksiyona dayalı bilme-düşünme sürecini de belirler. Öznenin kendini tanıması ve içinde yaşadığı tarihsel-toplumsal dünyanın koşullarını anlamlandırması, tümüyle toplumsal emek ilişkilerinin tarihselliğine bağlıdır. "Bilim" kavramından "toplum" kavramına böylesi bir geçiş, Habermas'ın sosyal bilimlere bakışında dikkate alınması gereken bir noktadır. Zira "eleştirel bir sosyal bilimin" dayandığı teorik temel bizzat burasıdır. Frankfurt Okulu düşünülerinden biri olup olmadığı tartışılır ama bu zeminin, Habermas'ı, Frankfurt Okulu'na yakınlaştırdığı açıktır. Frankfurt Okulu'nun savaş öncesi ruhunu "çok iyi hisseden" Habermas, Eleştirel Teori'nin Marksist köklerinden vaz geçmek niyetinde değildir.<sup>30</sup> Çünkü

<sup>28</sup> A.g.e., s.5.

<sup>29</sup> A.g.e., s.28.

<sup>30</sup> White, K., S. "Reason, Modernity and Democracy". *The Cambridge Companion to Habermas*. (Stephen K. White, Ed.). ss.: 3-16. Cambridge University Press, New York: 1995, ss.5-13.

Habermas'ın "bilgi eleştirisine yapılmış önemli bir katkı" olarak kabul ettiği,<sup>31</sup> Marx'ın insanlık tarihi yorumları, bilgiyi ortaya koyan bilişsel süreçlerin, ideolojik manipülasyonlara maruz kaldığını gösterir. Bu nedenle, "bilgi eleştirisi", her zaman bir "ideoloji ve toplum eleştirisiyle" birliktedir.

Eleştirel bilginin pratik bir değeri olması gerekir. Bu nedenle eleştireliliğin ilk koşulu, "teori-praksis birlikteliğidir". Frankfurt Okulu'nun bu koşulunu Habermas da kabul eder. Ona göre felsefenin gelişim süreci, *theoria* etkinliğini dönüştürmüştür de onu *praksisten* ayıramamıştır.<sup>32</sup> Teori, biçimsel soyut bir bilgisel sistemi değil, bizzat toplumsal eylemle birlikte var olan bir içeriği işaret eder. Sosyal bilimlerin teorisi, toplumsal eyleme dairdir. Habermas'ın bu konudaki katkısı şöyle ifade edilebilir. Sosyal bilimlerin dayandığı teori, tarihsel-toplumsal alanın pratiğine ilişkinse eğer, bu teorinin eleştirel olması, ilişkin olduğu pratiği de çözümler. Bu nedenle bilginin eleştirisinden, bir toplum eleştirisine geçilir. Ancak geçişten önce eleştirel olmanın en temel koşulu olan refleksiyon, bilginin kendi koşullarını aydınlatmalıdır. Diğer bir deyişle, dayandığı bilginin koşullarını aydınlatmış bir sosyal teori, eleştirel olabilir ve bunu başarıyla yerine getirdiği ölçüde bir toplum eleştirisine dönüşebilir. Habermas'ın refleksiyonu eleştirel bir koşul olarak öne çıkarması ve bu koşulu teori-praksis birlikteliğiyle ilişkilendirmesi, Hegel'e dönüş olarak yorumlanmamalıdır. Bu daha ziyade, bilimlerin self-refleksiyonuna yönelik bir adımdır.<sup>33</sup> Pozitivist bir dürtüye sahip olan Marx'ın politik ekonomisi, bir toplum eleştirisi olsa da kendi dayandığı teoriye yönelik bir eleştiri değildir. Bu nedenle Marx'ın toplum eleştirisi, bir sosyal bilim olmak konusunda eksik kalmıştır.<sup>34</sup> Bilim kendi bilgisel kökenlerini aydınlattığında, eleştirel olabilir. Bu aynı zamanda pozitivistin unutturduğu refleksiyonu yeniden hatırlatır. İşte Habermas, bilgi ile insansal ilgiler arasındaki ilişkiyi göstererek bunu başarır ve onun bu başarısı "radikal bir bilgi eleştirisi" ile "toplum eleştirisini" örtüstürür.<sup>35</sup>

Refleksiyon bir bilme sürecidir ve ilgiler tarafından yönlendirilir. İlginin bilgiyi yönlendirme biçimini aydınlatacak düşünce, eleştirel olabilir. Habermas için "ilgi" kavramı, "insan türünün olanaklı üretiminin ve öz-kuruluşunun belirli temel koşullarına kök salmış yönelimlerdir" ve bu yönelimler *çalışma* ve *etkileşimi* işaret ederler.<sup>36</sup> Teknik, pratik ve özgürleşim ilgilerinin belirlediği bilgi, kendi kökenini, kendi ilgisinde bulur. Teorik bir

<sup>31</sup> Habermas, 1972, s.42.

<sup>32</sup> A.g.e., s.301.

<sup>33</sup> Habermas, J. *The Theory of Communicative Action, Volume 1.* (Thomas McCarthy, Çev.). Beacon Press, Boston: 1984, s.376.

<sup>34</sup> Habermas, 1972, ss.46,63.

<sup>35</sup> A.g.e., s.vii.

<sup>36</sup> A.g.e., s.196.

bilgi dışsal olduğundan teknik bir ilgiyle belirlenir. Empirik bir olguya yönelmenin biçimini ifade eden bu ilgi, bilgi sorununu yöntem sorununa indirgeyen bir körlük yaratmıştır. Teorik bir bilgi pratiğe dönüştüğünde, yani bilgi pratik bir ilgiyle yönlendirildiğinde, “teknik kurallar” unutulur. “Pratik bilgi, teorik bilgi gibi önvarsayımsız elde edilmez”.<sup>37</sup> Bu nedenle teorik bilginin temelindeki yöntemi mutlaklaştıran teknik ilginin ve pratik bilginin önyargıya dönüşen, ön varsayımlarını işaret eden pratik ilginin aydınlatılması gerekir. İşte bütün bilginin koşulların aydınlatan bu ilgi, “özgürleşim ilgisidir” ve eleştirel bilginin kurucusudur.<sup>38</sup>

Bilgi ve ilgi arasındaki ilişkiyi gösterirken, araçsal aklın eleştirisini yapan Habermas, eleştirel toplum teorisini yeniden temellendirmek niyetindedir.<sup>39</sup> Bu niyetle onun Eleştirel Teori’ye yaptığı katkı, Frankfurt Okulu’nu aşar. Çünkü Frankfurt Okulu düşünürleri, eleştirel olmayı, teori-praksis birlikteliğine bağlarlar ve pratik olanın ideal olana göre kendi koşulları içinde bir analizini vurgularlar. Habermas, eleştirel olmayı bir analiz sürecinin ötesine taşır. Eleştirel bir unsur olarak refleksiyon, bir bilginin kökenindeki ideolojik yapıyı sadece aydınlatmaz, aynı zamanda ondan da özgürleşir. Bu nedenle eleştirel bir sosyal bilimin olanağı, bilinci manipüle eden toplumsal yapının analizini içerdiği kadar ondan özgürleşmeyi de içerir. Bu, eleştirel olmanın, Marksizm’in sınırlarını aşan koşullarına işaret eder.

### Eleştirinin dilsel koşulları

Bilimsel bir bilgi, rasyoneldir. Bilginin rasyonelliğiyle, onun nasıl elde edildiğini ve nasıl kullanıldığını işaret eder. Bilginin elde edilmesi “dil”; kullanımıysa “eylem” ile ilgilidir. Bu nedenle bilginin eleştirisi, bilginin rasyonelliğinin belirlenmesiyle eğer, bu, bilgide “dil ve eylem ilişkisinin” ortaya konulması anlamına gelir. Bilgide dil ve eylem ilişkisi, doğa bilimleri için problem olmayan ama sosyal bilimler söz konusu olduğunda problem olan bir şeye çözüm sunar. “Olguların pozitifliği” sorunu olarak ifade edilen bu sorun, bilginin nesnelliği probleminde işaret eder. Bu sorun, “bilimsel olma” iddiasındaki her açıklamanın çözmesi gereken bir sorundur. Doğa bilimlerinin gelişimi için lokomotif görevi gören bu sorun, sosyal bilimler söz konusu olduğundan bütünüyle kurgusal kalır. Çünkü tarihsel-toplumsal

<sup>37</sup> Habermas, J. “A Review of Gadamer’s *Truth and Method*”. (Fred R. Dallmayr, Thomas McCarthy, Çev.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, Ed.). ss.213-244. State University of New York Press, Albany: 1990, s.232.

<sup>38</sup> Habermas, 1972, ss.198, 308.

<sup>39</sup> Schecter, D. *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. The Continuum, New York: 2010.

ELEŞTİREL BİR SOSYAL BİLİMİN OLANAĞI ÜZERİNE  
Erdal İSBİR

olguların bilgisinin nesnellik düzeyi, doğal olguların bilgisinin nesnellik düzeyiyle aynı değildir. Sosyal bilimler için olguların pozitifliği sorunu gerçek anlamda bir sorundur. Habermas'a göre pozitivismin nesnellik sorununa ve dolayısıyla olguların pozitifliği sorununa çakılıp kalmayan Peirce olmuştur.<sup>40</sup> Habermas'ın Peirce'nin düşüncesine dair yorumları, bir bilimin eleştirel olmasının dilsel koşullarına ilişkin bir fikir sunar.

Bilimsel bir teorinin mantıksallığını, onu oluşturan önermeler arasındaki dilsel bağlantıların uyumuna bağlayan Peirce, bir teoriyle nasıl iddialar oluşturulduğu sorunu üzerinde durur ve bu sorunu, psikolojik bir sorgulamayla ele alır. Peirce'nin bize gösterdiği şey, bilginin nesnelliği probleminin, bilginin kuruluşuna bağlı ve bunun da dilsel bir problem olduğudur. Teori ile gerçeklik arasındaki ilişki, öznenin dil kullanımıyla ilgilidir. Çünkü olguların toplamı olarak kabul edildiğinde gerçekliğin, dilde bir yansıması vardır. Bir teorinin gerçekliği açıklaması, onu ifade eden dilin çözümlenmesidir. Habermas için, Peirce'nin dilin mantığını çözümlemesi, araçsal eylemin öznel koşullarını ortaya koyar. Araçsal eylem, olgular dünyasına ilişkin bir inancı varsayar. Çünkü var olduğuna inanılan bir gerçekliğin, dilde yansıması olur. Dilin eylemle bağı düşünülürken, Peirce'nin mantığının dili sınırlandırdığı görülür.<sup>41</sup> Çünkü eylem, yaşamın ortaklığını kuran ve sürdüren şeyse eğer, araçsal olmadan önce "iletişimseldir". Bu nedenle, "tasımlarla düşünebiliriz" ama "diyalog yürütemeyiz". "Bir tartışmada kanıtlar sunmak için tasımsal akıl yürütemeyim, fakat bir başkasıyla tasımsal tartışmam". Bu nedenle "araçsal eylem dizgesinde" içerilen "dil kullanımı monolojiktir".<sup>42</sup> Habermas'a göre, Peirce'nin bu eksikliğini Dilthey, "yaşama deneyimi" kavramıyla gidermiştir.<sup>43</sup> Gerçekten de Dilthey'in başarısı, kültür bilimleri açısından önemli görünse de aslında eleştirel sosyal bilimlerin kuruluşuna giden yolu açmıştır. Çünkü "yaşama deneyiminin" dayandığı iletişim, yani diyalogik dil kullanımı, öznel alanın kuruluşunu sağladığı gibi, dil dışı unsurları da yaşam deneyimine konu ederek, onları sosyal bilimlerinin nesnesine dönüştürür. Sosyal bilimlerin, yalnızca rasyonel eylemleri değil irrasyonel eylemleri de konu etmesi, eleştireliliğin koşuludur. "Eylemin rasyonelliği", onu yönlendiren bilginin eleştirel olarak temellendirilmesinde yatar. Rasyonelliğin amacı, iletişimsel anlaşmaysa eğer,<sup>44</sup> eleştirel bir sosyal bilim, rasyonel bir eylemin kaynağını sorguladığı gibi, irrasyonel bir eylemin kökenindeki ideolojik dil kullanımını da çözer.

<sup>40</sup> Habermas, 1972, ss.91-112.

<sup>41</sup> A.g.e., ss.113-139.

<sup>42</sup> A.g.e., s.137.

<sup>43</sup> A.g.e., ss.140-146.

<sup>44</sup> Habermas, 1984, ss.8-10.



Sosyal bilimlerin konusu olan “toplumsal eylem, ilkin, gelenek ve pratik sorunlara yanıtlar arayan olağan dilsel iletişiminin içinde kapsadığı yer dolayımında, ortak bir aktivitedir”.<sup>45</sup> Dilthey’in olağan gündelik dilin önemine vurgusu, “iletişimsel eylemin” olanağını ortaya koymak niyetindeki Habermas için önemlidir. Bilim ve toplum sorunu arasındaki ilgi konusunda kendisine bulduğu yer, Dilthey’in düşüncesinin izlerini taşır. Bu konuda öncelikle Adorno’nun düşünceleriyle hesaplaşan Habermas, Adorno’nun toplumu, “organik bir sistem” olarak kavramasına karşı çıkar. Habermas, öncelikle “sistem” ile “organik bütünlük” arasında bir ayrım yapmak gerektiğini işaret eder. Sistem kavramı, deneysel bir teorinin kavramıdır ve “sosyal davranışlar” arasındaki biçimsel bağı tanımlar. Oysa “organik bütünlük” bunun ötesinde olan içsel bağı tanımlar.<sup>46</sup> Bu ayrım, Habermas’ı aynı zamanda iki farklı sosyal bilim analizi için zorlar. Bu bilimlerden ilki nesnesini “sistem” kavramına dayanarak, analitik bir açıdan ele alır. Bu konuda pozitivism eleştirisi yapan Habermas, diyalektik teorinin bile, toplumsal eylemler arasındaki biçimsel bağa odaklanırken pozitivism tuzağına düştüğünü ima eder. Diyalektik temelli olan diğer sosyal bilim, “organik bir bütünlük” olarak kabul ettiği toplumu, bu tuzağa saplanmış biçimde inceler. Yine de diyalektik temelli bir sosyal bilimin, deneysel bir sosyal bilimi aştığı yer, eleştirel bir sosyal bilimin de işaretini verir.

Deneysel bir sosyal bilim, toplumsal ilişkileri yansıttığına inandığı bir teoriyle “sosyal bir davranışın” tarifini yaparken, “teori ile gerçeklik ilişkisi” konusunda peşin hükümlüdür. Diğer bir deyişle, dayandığı teoriye ilişkin bir sosyal olgu arar. Teorinin önceliğini varsayan bu durum, toplumsal gerçekliğe müdahale yolu açar. Bu nedenle teorinin beraberinde getirdiği, “toplumsal yasaların” uygulanabilirliği, deneysel bir sosyal bilimin odağıdır.<sup>47</sup> Diyalektik bir sosyal bilimse, böylesi bir peşin hükümlülüğe sahip olmadığı gibi, gerçeğin teoriye uydurulmasını değil, teorinin gerçeğe uymasını amaçlar. Bu, teorinin nesnesiyle olan ilişkisini işaret eder. Bu ilişkinin değişimi, teori ile deney arasındaki ilişkiyi de değiştirir.<sup>48</sup> Bu değişim, bir teorinin deneysel içeriği elde etme biçimine işaret eder. Analitik teori, olayların her an yeniden yakalanabilir koşullarda yeniden oluşturulmasına ve tesadüfen seçilmiş olan öznelerin katılımını olanaklı kılan deneye dayanır. Deneyin böylesi bir biçimini uygun görmeyen diyalektik teori, olayların tekelliğine odaklanır. Olayların tekelliğini, metodolojik kurallara dayalı bir

<sup>45</sup> Habermas, J. *On the Logic of the Social Sciences*. (Shierry Weber Nicholzen, Jerry A. Stark, Çev.). Polity Press, Cambridge: 1988, s.20.

<sup>46</sup> Habermas, J. *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*. (Mustafa Tüzel, Çev.). Kabcacı Yayınları, İstanbul: 1998, ss.19-30.

<sup>47</sup> A.g.e., ss.33-49.

<sup>48</sup> A.g.e., s.23.

deney bağlamında dikkate alan diyalektik teori, bu kuralları öznenin etkin olduğu karşılaştırmalı yönetime göre belirler.<sup>49</sup> Diyalektik temelli bir teorinin bu bakımdan en güzel örneği, Adorno'nun önsöz olarak uzunca bir değerlendirme yazdığı, *otoriteryan kişilik* araştırmasıdır.

Sosyal bilim söz konusu olduğunda, teorinin gerçekliğe uyması beklenir. Bu nedenle diyalektik temelli bir sosyal bilime yakın duran Habermas, böylesi bir teorinin oluşturulma biçimini, Dilthey'in hermeneutiğini ve Adorno'nun düşüncelerini birleştiren bir yöntem olarak kurgular. Habermas'ın kabul ettiği şey, yaşama deneyiminin, tarihsel-toplumsal gerçekliği kurması gibi, bu gerçekliğe yönelen sosyal bilimlerin teorilerini oluşturma biçimini de ifade ettiğiidir. Yaşam deneyimiye, ortak bir dil kullanımını gerektiren iletişimsel bir eylemdir ve bu dil kullanımı hermeneutik anlamayı içerir.<sup>50</sup> Bir sosyal bilimin eleştirel olması, öncelikle kendi teorisinin aydınlatılmasıysa eğer, bu aynı zamanda teorinin dayandığı gerçekliğin de eleştirisidir. Her iki durumda bu eleştiri, hem teorinin hem de gerçekliğin kaynağında bulunan "iletişimsel dil kullanımının aydınlatılmasıdır". Çünkü tarihsel-toplumsal gerçeklikteki çarpıklık, iletişimsel dil kullanımının, ideolojik tahribatında kendisini gösterir. Bu konuda Gadamer ve Freud'a önem veren Habermas, böylece Eleştirel Teori'yi, hermeneutik ve psikanaliz ile tam anlamıyla uzlaştırır.<sup>51</sup>

Frankfurt Okulu'nun eleştirel toplum teorisi, bilinç ile gerçeklik arasındaki ilişki konusunda fenomenolojik varsayımlara sahiptir ve ideoloji eleştirisi de bu varsayımlar altında şekillenir.<sup>52</sup> Bu varsayımlar, ortak bir anlayışı amaçlayan dil kullanımını da içerir. Yaşam deneyiminin ortak bir dil kullanımını gerektirmesi Dilthey'in; bu dil kullanımının ortak bir anlayışı amaçlaması Gadamer'in düşüncesidir. Bu nedenle, Habermas'ın "iletişimsel eylem teorisi" ve "ideoloji eleştirisi" fikirlerinin hermeneutik bir boyutu vardır. İletişimsel eylemin bağlamı içerisinde, anlama, tarafların ortak bir anlayışa ulaşmasıdır. Habermas'ın "mutabakat" dediği bu ortaklık, tarihsel-toplumsal gerçekliğin kurucusu olan iletişimsel eylemidir ve "tarafları birbirlerinin iddialarının doğru olabileceğini karşılıklı olarak kabul ettiğinde, kesintiye uğramaksızın devam eder".<sup>53</sup> İşte Habermas için bu iletişimsel eylemin teorisi, "Eleştirel Teori'nin normatif temellerini aydınlatır". Diğer bir deyişle, eleştirel bir sosyal bilimi olanaklı kılar. Bu bakımdan Habermas için iletişimsel eylem teorisi, sadece mevcut toplumsal düzenin ideolojik

<sup>49</sup> A.g.e., ss.27-29.

<sup>50</sup> Habermas, 1972, s.164.

<sup>51</sup> Ricoeur, 1990.

<sup>52</sup> Habermas, 1972, s.62.

<sup>53</sup> Habermas, J. *Communication and the Evolution of Society*. (Thomas McCarthy, Çev.). Beacon Press, Boston: 1979, ss.3-4.

eleştirisini amaçlamaz, aynı zamanda onu kuran dil kullanımının da eleştirisini içerdiğinden, tarihsel materyalizmin alternatifi niteliğinde olduğu gibi, onu aşan bir boyuta da sahiptir.<sup>54</sup>

İletişimsel eylem, yaşama dünyası kavramına dayanır.<sup>55</sup> Tarihsel-toplumsal gerçekliği işaret eden bu kavram, bireylerin her zaman bir “yaşam dünyası ufku” hareket ettiklerini ve onun dışına çıkamadıklarını ima eder.<sup>56</sup> Bu ufku dilsel olduğunu düşünen Gadamer, “dilin evrenselliği” ilkesinden hareketle, yaşam dünyasına yönelik bir eleştirinin bile yaşam dünyasının sınırları içinde kalarak yapıldığını düşünür. Hermeneutik bilinç, özneleri dilsel bir ufku sınırları içinde “kaynaştırır” bir bilinçse eğer, bu bilinç öncelikle bir öz-anlamayı gerektirir.<sup>57</sup> Habermas için Gadamer’in hermeneutik bilinci, öz-bilincin zorluklarıyla ilişkilendirmesi dikkate değer bir başarıdır.<sup>58</sup> Ancak hermeneutik bilincin kendine yönelik eleştirisi, içinde hareket ettiği dilsel sınırlara ilişkin bir refleksiyonu içermelidir. İşte Habermas için Gadamer’in eksikliğini, bu durum ifade eder. Çünkü eleştiri, “bir özgürleşme ilgisile” gerçekleşir. Dilsel sınırlara yönelik bir eleştiri, o sınırlardan bağımsızlaşarak yapılmadığı ölçüde sınırın kendisini meşrulaştırmaktan öte bir işlevi gerçekleştirmez. Dilin sınırları, “toplumsal emek ve politik iktidarla ilişkisinde” kavrandığında”, bu dilin ideolojik olabileceği görülür.<sup>59</sup> Bu nedenle Habermas, eleştirinin, dilin sınırlarını sadece aydınlatmasını değil, aynı zamanda özneyi bu sınırlardan özgürleşmesini de gerektirdiğini düşünür. Kendi sınırlarından özgürleşmeyi başaran bir eleştiri, gerçek anlamda bir eleştiri olabilir. Hermeneutik bilinç böylesi bir eleştirini koşullarına sahiptir. Çünkü hermeneutik bilincin dil modeli, Habermas’ın ifadesiyle “iletişimsel eylem modeli, dili daraltılmamış bir iletişim aracı olarak varsayar”. Bu bilinçle, taraflar kendi dilsel ufuklarının dışına çıkarak, “eş zamanlı bir şekilde nesnel, toplumsal ve öznel dünyadaki şeylere göndermede bulunurlar”.<sup>60</sup>

Hermeneutik bilincin eleştirisi, kendi sınırlarına dair bir farkındalığı gerektiriyorsa eğer, bu sınırların dışına çıkıp özgürleşebilmelidir. Bunun için

<sup>54</sup> Habermas, J. *The Theory of Communicative Action, Volume 2*. (Thomas McCarthy, Çev.). Beacon Press, Boston: 1987, ss.396-398.

<sup>55</sup> A.g.e., s.19.

<sup>56</sup> A.g.e., s.126.

<sup>57</sup> Gadamer, H., G. *Truth and Method*, (Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall, Çev.). The Continuum, New York: 1989.

<sup>58</sup> Habermas, J. “A Review of Gadamer’s *Truth and Method*”. (Fred R. Dallmayr, Thomas McCarthy, Çev.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, Ed.). ss.213-244. State University of New York Press, Albany: 1990, s.230.

<sup>59</sup> Habermas, 1988, s.187.

<sup>60</sup> Habermas, 1984, s.95.

de öncelikle, dilsel sınırların bilinçdışı unsurlar taşıdığı kabul edilmelidir. Bu noktada Freud'u önemseyen Habermas, psikanalizi, bireyin kendisini dilsel sınırlarından özgürleştiren bir eleştiri olarak kabul eder ve iletişimsel eylem teorisinin yolunda atılmış bir adım olarak değerlendirir.<sup>61</sup> Çünkü Freud'un "benlik yorumu", iletişimsel bir analizdir ve bireyin, self-refleksiyon aracılığıyla, kendi eylemlerinin dilsel sınırlarının ötesine geçerek kendi kendisiyle yüzleşmesini amaçlar.<sup>62</sup> Freud'un sunduğu yorum prosedürü, ideolojik dil kullanımını, daha açık bir deyişle, bireyin kendi başına yüzleşemediği, bir gerçekliği analiz eden bir modeldir<sup>63</sup> ve bu nedenle Habermas için önemlidir.<sup>64</sup> Bu açıdan bakıldığında Habermas'ın psikanalize, metodolojik bir ilgi duyduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>65</sup> Çünkü psikanaliz, dilsel iletişimi, "toplumsal ilişkiler içinde bir şekilde deforme olmuş, bireyi özgürleştirmek için kullanır".<sup>66</sup> Birey eylemlerinin arkasındaki bilinçdışı unsurları bilince yükselterek, ideolojik sınırlardan özgürleşebilir. İşte eleştirinin, aynı zamanda bir özgürleşmeyi de beraberinde getirmesi, eleştirinin bir koşulu olarak sosyal bilimlerde taşınmalıdır. Eleştirel bir sosyal bilim, dayandığı teoriyle yüzleşirken, onun yansıttığı gerçeklikle yüzleşmelidir. Böylesi bir yüzleşme, gerçeklikteki ideolojik sınırlardan ya da bozulmalardan bağımsızlaşmayı da ihmal etmemelidir.

### Sonuç

Kant'ın düşüncesiyle özdeşleştirilen eleştiri fikri, "bir şeyin farkına varmak", "sınır üzerine düşünmek" biçiminde özetlenir. "Düşünmenin kendi sınırı üzerine düşünmesi" biçiminde ifade edilen Kantçı refleksiyon, eleştirel düşünmenin temelindeki epistemolojinin de kökenidir. Eleştirel bir toplum teorisi ortaya koyarken, Frankfurt Okulu düşünürlerinin, bu kökenden hareket etmeleri boşuna değildir. Kantçı bir bilgi eleştirisini, Marksist bir toplum eleştirisine dönüştüren Frankfurt Okulu düşünürleri, bir sosyal bilimin eleştirel olma koşullarını, klasik epistemolojinin ötesine taşırlar.

<sup>61</sup> Habermas, 1972, ss.214-245.

<sup>62</sup> Freud, S. *Psikanalize Giriş Dersleri*. (Selçuk Budak, Çev.). Öteki Yayınevi, İstanbul: 2006.

<sup>63</sup> Freud, S. *The Interpretation of Dreams*. Trans. (James Strachey, Çev.). Basic Books, New York: 2010.

<sup>64</sup> Ricoeur, P. *Hermeneutics and the Critique of Ideology*. (Jonh B. Thompson, Çev.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, Ed.). ss.:298-334. State University of New York Press, Albany: 1990, s.318.

<sup>65</sup> Held, D. *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*. Hutchinson, London: 1980, s.252.

<sup>66</sup> Çiğdem, A. *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*. Vadi Yayınları, Ankara: 1997, s.90.

Çünkü epistemolojinin temel bir sorunu olan özne-nesne ilişkisi, doğa bilimleri gibi alanlarda sorun olmazken; tarihsel-toplumsal gerçekliğe yönelen sosyal bilimlerde, nesnellik problemi yaratır. Sosyal bilimlerin dayandığı epistemolojide, öznenin nesneye yönelmesi, kendine ve kendi yaptıklarına dönüşüdür. Bu nedenle sosyal bilimlerin bilgisi, öznenin tarihsel varoluş koşullar tarafından belirlenir. Böylesi bir bilginin eleştirisi, öznenin tarihsel koşullarının eleştirisidir. Yine bu nedenle, sosyal bilimler için eleştirinin, özneye bir şey katması beklenir. Özne yalnızca izleyici olmadığında, sosyal bilimlerin dayandığı teorinin eleştirisi, öznenin bilgi kurucu yetisinin eleştirisidir. Bu eleştirinin kökeni Kant olsa da, böylesi bir eleştiriyi gerçekleştirecek bir sosyal bilimin Kant'ı aşması gerekir. Çünkü öznenin bilgi kurucu yetisi, saf bir yeti değil, tarihsel-toplumsal koşullar tarafından belirlenir. Bu nedenle bilgi eleştirisi, toplum eleştirisini beraberinde getirir. Frankfurt Okulu düşünürleri, bu düşünceleriyle, Kant'ın eleştiri fikrini aşmış olsa da, bir sosyal bilimin eleştirel olma olanaklarını Marksist sınırlara hapsedmiştir. Eleştirel olmak konusunda sosyal bilimler için bu sınırları aşan kişi de Habermas'dır.

Eleştiri, düşünmenin kendi üzerine düşünerek, kendi sınırının farkına varmasıysa eğer, bunun, sınırlar içinde mi yoksa dışından mı yapıldığı önemli bir sorundur. Düşünmenin sınırı, toplumsal koşullarla belirleniyorsa eğer, öncelikle bu koşullara yönelik bir eleştiriyi öne çıkaran Frankfurt Okulu düşünürleri, eleştirinin bu sınırların içinde yapılacağını kabul ederler. Oysa Habermas, eleştirinin sadece bir farkındalık yaratan bir analiz olmadığını, aynı zamanda bir özgürleşmeyi gerektirdiğini ve bu nedenle eleştirinin sınırların ötesinde yapılması gerektiğini düşünür. Diyalektik temelli bir sosyal bilime yakında dursa da Habermas, bu düşüncesiyle, bilgi eleştirisinin, bir toplum eleştirisine dönüşmesinin koşullarını bize gösterir. Peirce, Dilthey, Gadamer ve Freud'un düşüncelerini harmanlayan Habermas, toplumsal koşulların bilince etkisinin, dilsel olduğunu kabul eder ve özne ile nesne arasındaki ilişkinin bilgi kurucu ilgiler tarafından yönlendirildiğini bize gösterir.

Bilgi, gerçekliğin dilsel ifadesidir. Bu nedenle bir sosyal bilim, eleştirel olacaksa eğer, toplumsal gerçekliği kuran ve onu ifade eden dilin eleştirisi olmalıdır. Toplumsal gerçekliği kuran dil, iletişimsel bir dildir. Toplumsal yapının çarpıklığı, dilin ideolojik kullanımında ifade bulur ve bu kullanım, öznenin bilme sürecini etkiler. Bu nedenle bilginin eleştirisi, öznenin kendi bilgi sürecinin eleştirisiyse eğer, bu ideoloji eleştirisine ve toplum eleştirisine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin, eleştirel toplum teorisinin devamı olduğunun söylemek hiç yanlış değildir. Eleştirel toplum teorisinin Marksist dürtülerini reddetmeyen Habermas, eleştirinin dilsel ve özgürleştirici koşullarına odaklanarak,

ELEŞTİREL BİR SOSYAL BİLİMİN OLANAĞI ÜZERİNE  
Erdal İSBİR

eleştirel bir sosyal bilimin koşullarını, Marksist sınırların ötesine taşır. Kuşkusuz Habermas'ın eleştiriyi, ideolojik bir dil kullanımıyla ilişkilendirmesi, bazı soruları beraberinde getirmektedir. Belki de en önemli zorluk, toplum sorununu, birey sorununa indirgemiŐ olmasıdır. Bu konudaki katı tutumu, kendisini, Frankfurt Okulu'nun düşünce çizgisinden çıkarır ve kendisi de bunu kabul eder. Ancak eleştirel bir sosyal bilimin, dayandığı teorinin epistemolojik koşullarını ortaya koymasındaki başarısı da yadsınamaz. Kuşkusuz bu başarının en önemli sonucu da sosyal bilimlerin bilgisi için nesnellik sorununun yanıt bulmuş olmasıdır.

### KAYNAKÇA

- Adorno, T., W. "Husserl and the Problem of Idealism". *The Journal of Philosophy*, Vol. 37, No. 1 (Jan. 4, 1940), (ss. 5-18). The Journal of Philosophy Inc., New York: 1940.
- Adorno, T., W. "The Culture Industry". *Selected Essays on Mass Culture*. (J.M. Bernstein, Ed.). Routledge, London, New York: 1991.
- Adorno, T., W. *Minima Moralia Reflections on a Damaged Life*. (E. N. F. Jephcott, Çev.). Verso, London, New York: 2005.
- Benjamin, W. *Selected Writings Volume 1 1913-1926*. (Marcus Bullock, Michael W. Jennings, Ed.). The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London: 2002.
- Busacchi, V. *Habermas and Ricoeur's Depth Hermeneutics From Psychoanalysis to a Critical Human Science*. Springer, Switzerland: 2016.
- Çiğdem, A. *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*. Vadi Yayınları, Ankara: 1997.
- Freud, S. *Psikanalize Giriş Dersleri*. (Selçuk Budak, Çev.). Öteki Yayınevi, İstanbul: 2006.
- Freud, S. *The Interpretation of Dreams*. Trans. (James Strachey, Çev.). Basic Books, New York: 2010.
- Gadamer, H., G. *Truth and Method*, (Joel Weinsheimer, Donald G. Marshall, Çev.). The Continuum, New York: 1989.
- Habermas, J. *Knowledge and Human Interests*. (Jeremy J. Shapiro, Çev.). Beacon Press, Boston:1972.
- Habermas, J. *Communication and the Evolution of Society*. (Thomas McCarthy, Çev.). Beacon Press, Boston: 1979.
- Habermas, J. *The Theory of Communicative Action, Volume 1*. (Thomas McCarthy, Çev.). Beacon Press, Boston: 1984.
- Habermas, J. *The Theory of Communicative Action, Volume 2*. (Thomas McCarthy, Çev.). Beacon Press, Boston: 1987.
- Habermas, J. *On the Logic of the Social Sciences*. (Shierry Weber Nicholzen, Jerry A. Stark, Çev.). Polity Press, Cambridge: 1988.
- Habermas, J. "A Review of Gadamer's *Truth and Method*". (Fred R. Dallmayr, Thomas McCarthy, Çev.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, Ed.). ss.213-244. State University of New York Press, Albany: 1990.
- Habermas, J. *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*. (Mustafa Tüzel, Çev.). Kabalıcı Yayınları, İstanbul: 1998.
- Held, D. *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*. Hutchinson, London: 1980.

ELEŞTİREL BİR SOSYAL BİLİMİN OLANAĞI ÜZERİNE

Erdal İSBİR

Horkheimer, M. *Critical Theory Selected Essays*. (Matthew J. O'Connell). The Continuum Publishing, New York: 1989.

Horkheimer, M. *Between Philosophy and Social Science, Selected Early Writings*. (Hunter F., Kramer M. S., Torpey J., Çev.). MIT Press, Massachusetts: 1993.

Horkheimer, M. *Eclipse of Reason*. Continuum, London, New York: 2004.

How, A. *Critical Theory*. Palgrave Macmillan, New York: 2003.

Kant, I. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. (Gary Hatfield, Çev., Ed.). Cambridge University Press, Cambridge, New York: 2004.

Marcuse, H. *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*. Routledge&Kegan Paul Ltd., USA: 1955.

Marcuse, H. *Heideggerian Marxism*. (Richard Wolin, John Abromeit, Ed.). University of Nebraska Press, Lincoln, London: 2005.

Novalis. *Fichte Studies*. (Jane Kneller, Ed.). Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne: 2003.

Ricoeur, P. *Hermeneutics an the Critique of Ideology*. (Jonh B. Thompson, Çev.). *The Hermeneutic Tradition, From Ast to Ricoeur*. (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, Ed.). ss.:298-334. State University of New York Press, Albany: 1990.

Schecter, D. *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. The Continuum, New York: 2010.

White, K., S. "Reason, Modernity and Democracy". *The Cambridge Companion to Habermas*. (Stephen K. White, Ed.). ss.: 3-16. Cambridge University Press, New York: 1995.



# BİLİMSEL BİLGİNİN SOSYOLOJİSİ VE KEŞİF-GEREKÇELENİRME AYRIMI ÜZERİNE

Alper Bilgehan YARDIMCI\*

## ÖZ

*Bilime ve bilimsel bilgiye yönelik yaygın görüş, bilimin objektif bir faaliyet olduğudur. Bu görüş bilimsel bilginin elde edilmesinde, bilim insanlarının nesnel bir tavır sergilediğini ve onların sosyal faktörlerden etkilenmediğini varsaymaktadır. Yirminci yüzyılın ikinci çeyreğinde, Viyana Çevresi ve Karl Popper'ın düşünceleri ile bilimde sosyolojik ve psikolojik unsurların keşif bağlamı içerisinde görülebileceği, bilimsel kuramların ve araştırmaların gerekçelendirilmesine yönelik girişimlerin ise yalnızca nesnel, epistemik çalışmalardan oluştuğu ileri sürülmektedir. Keşif bağlamı ve gerekçelendirme bağlamı adı altında yapılan bu ayrımı ilişkin iddialar, Thomas Kuhn'un 1962 yılında yayımlanmış olan 'Bilimsel Devrimlerin Yapısı' adlı kitabında vurguladığı argümanlar ile sekteye uğramaktadır. Kuhn, sosyal ve psikolojik etkenlerin her iki bağlamda da yer aldığını ifade etmekte ve bu sebeple keşif ve gerekçelendirme ayrımına karşı çıkmaktadır. Bu çerçevede makalede, Kuhn'un ulaştığı sonuçlar Güçlü Program'ın öne sürmüş olduğu argümanlar çerçevesinde desteklenerek ortaya konulmaktadır.*

**Anahtar Sözcükler:** Bilim Sosyolojisi, Keşif Bağlamı, Gerekçelendirme Bağlamı, Güçlü Program, Bilimsel Bilgi

## ON SOCIOLOGY OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE AND DISCOVERY-JUSTIFICATION DISTINCTION

### ABSTRACT

*That science is an objective activity is the common view towards science and scientific knowledge. This view assumes that scientists have an objective attitude isolated from social factors in the process of obtaining scientific knowledge. In the second quarter of the twentieth century, the Vienna Circle and Popper argued that sociological and psychological elements can be seen in the context of discovery and that attempts to justify scientific theories and research are merely objective, epistemic studies. The claims regarding this distinction made under the context of discovery and the context of justification are interrupted by the arguments emphasized by Kuhn in his "The Structure of Scientific Revolutions" published in 1962. Kuhn opposes the distinction between discovery and justification by stating that social and psychological factors are present in both contexts. In this respect, Kuhn's conclusions are supported by the arguments put forward by the Strong Programme.*

**Keywords:** Sociology of Science, Context of Discovery, Context of Justification, Strong Programme, Scientific Knowledge

---

\* Dr.Öğretim Üyesi, Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü  
*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*  
2019 Güz, sayı: 28, ss. 387-403 *Fall 2019, issue: 28, pp.: 387-403*  
Makalenin geliş tarihi: 07.08.2019 *Submission Date: 7 October 2019*  
Makalenin kabul tarihi: 05.11.2019 *Approval Date: 5 November 2019*  
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> *ISSN 2618-5784*

## Giriş

Ortodoks bilim görüşüne göre, bilim gözlemle başlar ve bilimsel bilgi birtakım yöntemler ile gözlemden elde edilen olgular üzerine kuruludur. On yedinci yüzyıl ile gündeme gelmeye başlayan bu anlayış, gözlemin bilimsel bilginin türetilmesi amacıyla ihtiyaç duyulan güvenli temeli oluşturduğu<sup>1</sup> ve bu çerçevede elde edilen bilimsel bilginin doğrulanmış ve ispatlanmış bir bilgi olduğu kabulüne dayanmaktadır<sup>2</sup>. Bu durumun sonucu olarak, bilim insanların ulaşmış olduğu verilerin, bağlı oldukları toplumdan ve sosyal faktörlerden etkilenmediği düşünülmektedir. Diğer bir deyişle, nesnel bir tavır sergileyen bilim insanları, bilimsel faaliyetleri gerçekleştirirken kişisel çıkarlarını, tercihlerini ve anlayışlarını göz ardı etmektedirler. Yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar bilimin objektif bir faaliyet olduğu, bilimsel bilginin içeriğinin yalnızca epistemik anlamda şekillendiği ve bilimin diğer bilgi alanlarının aksine öznel düşüncelerden sıyrılmış bir alan olarak mevcudiyetini koruduğu düşünülmüştür. Bu düşünce aynı zamanda bilime ve onun bilgisine ilişkin toplumun genel yaklaşımını da yansıtmaktadır.

**388**

Bilim insanlar tarafından gerçekleştirilen bir faaliyet olması bakımından doğal olarak sosyal bir uğraştır. Bilim insanları kendi aralarında bir araya gelerek bir topluluk oluşturmakta ve bu topluluk içinde etkileşimde bulunarak birçok profesyonel faaliyet gerçekleştirmektedirler. Ancak tartışmaya konu olan husus, sosyal faktörlerin bilimsel çalışmaların hangi aşamasında etkili olduğuna yöneliktir. Thomas Kuhn'un '*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*' adlı eserinden önce konuya ilişkin paylaşılan yaygın fikir bilimsel bilgiye yol açan düşünce aşamasında ya da diğer bir deyişle 'keşfin' düşünülmesi ve ileri sürülmesi sürecinde sosyal faktörlerin etkili olduğuna yöneliktir. Keşfin gerekçelendirilmesi için yapılan çalışmalarda ise sosyal etkenlerin görülmediği, gerekçelendirme faaliyetinin yalnızca epistemik düzeyde bir çalışma olduğudur. Bu düşüncenin bir yansıması olarak bilim felsefecilerinin bilimsellik algısı deney ya da gözlem ile doğrulanmış veya yanlışlanmış olgular üzerine kurulu olmuştur. Hem yirminci yüzyılın başlarında '*Dünyanın Bilimsel Kavranışı*' adlı bir manifesto ile düşüncelerini ortaya koyan Viyana Çevresi<sup>3</sup> düşünürlerinin hem de Çevre üyelerine yönelik ciddi eleştiriler getiren Karl Popper'in öne sürmüş olduğu bilimsellik ölçütü ve bu çerçevede öne çıkan bilim tanımlamaları, bilimsel bilginin objektif bir faaliyet sonucunda elde edilen bir ürün olduğu düşüncesini paylaşmakta ve

<sup>1</sup> Alan F. Chalmers, *Bilim Dedikleri*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 40.

<sup>2</sup> A.g.e., s. 9.

<sup>3</sup> Otto Neurath'ın mantıkçı pozitivistlerin aksine bu ayrıma karşı çıktığını belirten yayınlar vardır. Bakınız: de L. B. S. N. Campos, *Neurath on context of discovery vs context of justification*, *Argumentos-Revista de Filosofia*, 7 (13), 2015.

sosyolojik faktörlerin yalnızca keşif bağlamında geçerli olabileceğini öne sürmektedir. Bu anlayış Hans Reichenbach ve Karl Popper'ın *keşif* ve *gereklelendirme* bağlamı ayırımına dayanmaktadır<sup>4</sup>. Bu ayırma ilişkin genel düşünce, keşif bağlamının bir keşfin meydana gelmesindeki toplumsal ve psikolojik etkenlere dikkat çektiği<sup>5</sup>, gerekçelendirme bağlamının ise rasyonel bilginin inşa edilmesi gibi yalnızca bilimsel bilginin epistemolojik kısmı ile ilgili olduğuna yöneliktir<sup>6</sup>. Bu çerçevede makalede, bilimsel kuramların keşfi ve bu kuramların gerekçelendirmesi gibi bir ayırma ihtiyaç duyulmayacağı, sosyolojik faktörlerin bilimin her aşamasında geçerli olduğu iddiası ile desteklenerek Thomas Kuhn ve Güçlü Program'ın argümanları ile ortaya konulmaktadır.

### Keşif Bağlamı ve Gerekçelendirme Bağlamına İlişkin Analizler

Bağlam<sup>7</sup> ayırımının savunucuları, yeni bir fikrin oluşturulmasını rasyonel olmayan bir süreç olarak vurgulayıp, bu sürecin normatif bir analize tabi olamayacağını belirtirler. Bu nedenle, bilim insanlarının gerçek düşüncelerini incelemek psikoloji, sosyoloji ve diğer deneysel bilimlerin konusu olabilir. Bilim felsefesi ise sadece gerekçelendirme bağlamı ile ilgilidir<sup>8</sup>. Bu ayırımın savunucularından biri olan Reichenbach, bilim felsefesinin bir bilgi tanımı içerdiğini savunur. Açıklayıcı bir bilim felsefesi, bilim insanlarının düşünme süreçlerini mantıksal analiz yapılabilecek şekilde yeniden yapılandırarak, bu düşüncelerin değerlendirilmesine zemin hazırlar<sup>9</sup>. Keşif ise, aksine, psikolojik ve sosyolojik çalışmanın amacıdır. Reichenbach'a<sup>10</sup> göre, keşiflerin deneysel çalışması, keşif işlemlerinin

<sup>4</sup> Paul Huygen-Huene keşif bağlamı ve gerekçelendirme bağlamı ayırımının Immanuel Kant'a, hatta Aristoteles ve Öklit'e kadar dayandırılabilirliğini ifade etmektedir. Ancak, bu kavramların İngilizce kullanımı Reichenbach'ın 1938 yılında yayımlanmış olduğu "Experience and Prediction" adlı eserinde görülmektedir. Detaylı bilgiye belirtilen makalelerden ulaşabilirsiniz: (Paul Hoyningen-Huene, Context of Discovery and Context of Justification. Studies in History and Philosophy of Science, 1987, 18 (4) 501-515, sf. 502-503.) (Hans Reichenbach, Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge, The University of Chicago Press, Chicago 1938, s. 6-7.)

<sup>5</sup> Alper Bilgili, Sosyal Etkenlerin Bilimsel Bilginin Oluşumundaki Rolü: Kuhn ve Güçlü Program Örneklerinin Bir Analizi, Felsefe Dünyası, (64), 196-222, 2016, s. 198.

<sup>6</sup> Hans Reichenbach, Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge, The University of Chicago Press, Chicago 1938, s. 7.

<sup>7</sup> Keşif bağlamı ve gerekçelendirme bağlamı ayırımı.

<sup>8</sup> Jutta Schickore, "Scientific Discovery", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/scientific-discovery/>>.

<sup>9</sup> Reichenbach, Experience and Prediction, s. 1.

<sup>10</sup> Reichenbach, a.g.e., 403.

genellikle indüksiyon ilkesine karşılık geldiğini göstermektedir, ancak bu sadece psikolojik bir gerçektir.

Bununla birlikte Popper, bilimsel varsayımların keşfi ile onların gerekçelendirilmesi arasında doğal olarak bir ayrım olduğunu belirtmektedir<sup>11</sup>. Bilimsel varsayımların elde edilmesine ilişkin süreç keşif bağlamı içerisinde, elde edilen bu varsayımların doğrulanması ya da yanlışlanması ise gerekçelendirme bağlamı içerisinde değerlendirilmelidir. Bu nedenle Popper, bilim felsefecilerinin keşif sürecinin rasyonel bir yeniden inşasını sağlamak için gösterdikleri çabaları beyhude bulmaktadır. Yeni bir düşünceye sahip olmanın ya da bu düşünceyi elde etme sürecinin mantıksal bir metodu yoktur. Popper<sup>12</sup> bilim insanını keşfe götüren adımların rasyonel bir inşasının yapılmasının her zaman mümkün olmadığını, çünkü keşfin rasyonel olmayan yaratıcı bir unsurunun bulunduğunu ya da kendi ifadesiyle her keşfin irrasyonel bir unsur veya Bergsoncu anlamda yaratıcı bir sezgi içerdiğini ifade etmektedir. Popper keşif bağlamını araştırmanın psikolojisi olarak adlandırmakta<sup>13</sup> ve bilimsel keşfin mantığının olamayacağını, yalnızca bilimsel test etmenin mantığının mümkün olduğunu belirtmektedir<sup>14</sup>. Bu bakımdan, gerekçelendirme süreci genel olarak bilimsel araştırmanın mantığı olarak ele alınmıştır. Gerekçelendirme bağlamında sosyolojik faktörler Reichenbach'da olduğu gibi Popper tarafından da dışarıda bırakılmaktadır. Keşif bağlamında ise sosyolojik ve psikolojik unsurlarla birlikte, irrasyonel, yaratıcı düşünce, ya da sezgisel unsurlara yer vermektedir. Viyana Çevresi ve Popper'ın üzerinde hem fikir olduğu düşünce, bilimsel bilginin elde edilmesi sürecinde, sosyolojik unsurların yalnızca keşif bağlamında görüldüğü, bilimsel bilginin gerekçelendirilmesi sürecinde ise bilimsel araştırmanın mantığına yönelik faktörlerin ön plana çıktığı ve sosyolojik unsurlara yer verilmediğidir.

### **Kuhn'un Gerekçelendirme Görüşü**

Thomas Kuhn'un keşif ve gerekçelendirme ayrımına ilişkin görüşü, Viyana Çevresi ya da mantıkçı pozitivist tablosundan farklıdır. Ortodoks bilim görüşü ve mantıkçı pozitivistlerin paylaştığı deneysel verilerin bilimsel kuramların onaylanması ya da terk edilmesinde belirleyici olduğu görüşüne Kuhn karşı çıkmaktadır. Mantıkçı pozitivistler gerekçelendirme için özel bir araç olarak formel mantığı ve temel gözlem önermelerini yansıtan protokol

<sup>11</sup> Donald Gillies, Yirminci Yüzyılda Bilim Felsefesi: Dört Ana Tema, (Çev. Melis Tuncel), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2018, s. 30.

<sup>12</sup> Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, Routledge, London 2005, s. 8.

<sup>13</sup> Popper, a.g.e., s. 55.

<sup>14</sup> Gillies, Yirminci Yüzyılda Bilim Felsefesi: Dört Ana Tema, s. 31.

önermelerini<sup>15</sup> kullanmaktadırlar. Bu çeşit önermeler nesnel bir şekilde kuramdan, kişisel etkenlerden ve toplumsal faktörlerden izole edilerek elde edilen bilimsel bilgiye temel oluşturma mahiyetine sahip önermelerdir.

Kuhn'a<sup>16</sup> göre, Popper ve mantıkçı pozitivistler gerekçeleştirme bağlamında bilginin psikolojisini ya da sübjektifliğini reddederek, ilgisini bilginin mantığı ya da objektifliği üzerine yöneltmiştir. Popper *'Bilimsel Araştırmanın Mantığı'* adlı yapıtında bireylerin psikolojik dürtüleri yerine, bilginin mantıksal nedenleri üzerinde durmaktadır. Kuhn<sup>17</sup>, Popper'ın 'bilginin psikolojisi'ni reddetmesiyle, bilim insanının ilham kaynağı ve metodolojisi arasındaki kesinlik hissine ilişkin bağı kopardığını ifade eder. Bireyin psikolojik özelliklerinin reddedilmesi durumu, bilimsel topluluğun oluşumundaki sosyolojik unsurların göz ardı edilmesine yol açmasından dolayı Kuhn tarafından kabul edilemeyecek bir durumdur. Bilimsel bilgiyi oluşturan unsurlar içerisinde psikolojik ve sosyolojik faktörler Kuhn'un yazılarında net bir şekilde vurgulanmaktadır. *"Bir bilim insanı açısından zor bir kavramsal veya araçsal bulmacanın çözümü, temel bir hedeftir. [Bilim insanın] bu çaba içindeki başarısı, meslek grubunun diğer üyelerince ve sadece onlarca kabul görmeyecek ödüllendirilir. [Bilim insanın] çözümünün pratik faydası, en iyi durumda bir ikincil değerdir ya da hiçbir şeydir<sup>18</sup>."* Böylece, bilimin ve onun sarsılmaz bilgisinin oluşumunda ve bilimsel faaliyetin gerçekleştirilmesi sürecinde iddia edilenin aksine sosyal ve kişisel kaygıların da etkili olduğu ve bilim insanı için diğer bilim insanlarının takdirini kazanmanın öncelikli bir amaç olarak ön plana çıktığı anlaşılabilmektedir.

Bununla birlikte Kuhn, genel bir keşif modelini bilimsel değişim hesabının bir parçası olarak tanımlar. Keşif süreci basit bir eylem değil, paradigma değişiklikleriyle sonuçlanan genişletilmiş, karmaşık bir süreçtir. Paradigma<sup>19</sup> bilim insanları topluluğu tarafından paylaşılan ve o topluluğun araştırmasını yönlendiren sembolik genellemeler, metafiziksel taahhütler, değerler ve örnekliklerdir. Aynı zamanda paradigma, bazı özel bilimsel faaliyet alanlarında araştırma geleneği yaratan örnek bir bilimsel çalışmadır<sup>20</sup>. Paradigma temelli olağan bilim dönemi, yenilikçiliği amaçlamaz,

<sup>15</sup> İlk kez Russell tarafından dile getirilen ve ardından Wittgeinstein'in kullandığı "atom önermeleri", Carnap ve Çevre tarafından protokol önermeleri adıyla kullanılmaktadır. (Cemal Güzel, Bilim Felsefesi, Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2014, s. 81.)

<sup>16</sup> Thomas Kuhn, Keşfin Mantığı mı Yoksa Araştırmanın Psikolojisi mi?, Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi, Paradigma Yayınları, İstanbul 1992, 1-29, s. 27.

<sup>17</sup> Kuhn, Keşfin Mantığı mı Yoksa Araştırmanın Psikolojisi mi?, s. 27-28.

<sup>18</sup> Kuhn, a.g.e., s. 26.

<sup>19</sup> Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, Chicago 1962.

<sup>20</sup> David Bloor, Knowledge and Social Imagery, University of Chicago Press, Chicago 1991, s. 57.

bunun yerine kabul gören paradigmanın geliştirilmesi ve yaygınlaştırılmasını amaçlamaktadır. Keşif bir anomali ile yani mevcut paradigmanın yarattığı beklentilerin ihlal edildiğinin kabul edilmesiyle başlamaktadır. Keşif süreci ise anomaliye yol açan fenomenin gözlemlenmesi, bunun kavramsallaştırılması ve anomalinin sindirilebilmesi için paradigmada yapılan değişiklikler olmak üzere farklı aşamalardan oluşmaktadır<sup>21</sup>.

Huygens'e<sup>22</sup> göre, Kuhn standart keşif ve gerekçeleştirme bağlamından farklı olarak kuram seçiminin gerekçelerinin ortaya konulmasını keşif bağlamı açısından değil, gerekçeleştirme bağlamı açısından ele almaktadır. Ancak mantıkçı pozitivistler, Kuhn'un iddiasına göre, kuram seçiminin gerekçeleştirilmesi gibi unsurları (sosyolojik unsurlar içermesinden dolayı) keşif bağlamı açısından değerlendirmeyi uygun bulmaktadırlar. Bu sebepten dolayı Kuhn, onların yapmış oldukları keşif-gerekçeleştirme ayrımının aslında geçersiz olduğunu düşünmektedir. Çünkü, bilim insanlarının kuram seçimine yönelik eğilimleri ve düşünceleri sosyolojik unsurları da içerisinde bulunduran bir faaliyetdir. Kuhn'un bu ayrıma ilişkin itirazı keşif ve gerekçeleştirme ayrımı noktasında çizilen sınırın çok keskin bir şekilde belirlendiğine yöneliktir. Kuhn'a<sup>23</sup> göre, keşif ve gerekçeleştirme ayrımının normatif ve yorumlayıcı disiplinler arasındaki bir ayrım olarak değerlendirilmesi gerekir. Ancak Kuhn, kendi çalışmalarında tarih, sosyal psikoloji ve bilim sosyolojisi gibi disiplinlerden elde edilen bazı sonuçların, geleneksel olarak normatif olan mantık ve epistemoloji gibi disiplinlerin iddiaları çerçevesinde ele alındığını fark etmiştir. Kuhn bu tespitinden yola çıkarak keşif ve gerekçeleştirme ayrımının çok keskin bir şekilde yapılmasının doğru olmadığını düşünmektedir<sup>24</sup>, çünkü bilimsel bilginin araştırılması noktasında böyle bir ayrımı varsaymak yapılan araştırmanın sonucunun hatalı olmasına yol açabilir<sup>25</sup>.

Kuhn hangi paradigmanın daha iyi olduğunu belirlemek için kuramlar arasında yapılan tercih sürecinin -Popper'ın iddia ettiği gibi- doğa ve mantığın geçerli yasaları çerçevesinde kuramların sürekli olarak test edilmesinden ibaret olamayacağını belirtmektedir. Tercih sürecinde bilim

<sup>21</sup> Jutta Schickore, 2018.

<sup>22</sup> Paul Hoyningen-Huene, Context of Discovery versus Context of Justification and Thomas Kuhn, in Revisiting Discovery and Justification, Springer, Dordrecht 2006, 119-131, s. 126.

<sup>23</sup> Thomas Kuhn, the Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, Chicago 1970, s. 8.

<sup>24</sup> Ancak Kuhn tarafından ileri sürülen bu itirazlar, onun tam anlamıyla bu ayrıma karşı çıktığı ya da bu ayrımı gereksiz ve kullanışsız bulduğu anlamına gelmemektedir. Kuhn yapılan bu ayrımın uygun bir şekilde yeniden yapılandırılması durumunda bize hala söyleyebilecek bir şeylerinin olduğunu da ifade etmektedir. (Thomas Kuhn, the Structure of Scientific Revolutions, s. 9.)

<sup>25</sup> Kuhn, the Structure of Scientific Revolutions, s. 8-9.

faaliyetini gerçekleştiren topluluğun kendi içindeki etkileşimlerini yani bilim dışı faktörleri değerlendirmek gerekmektedir. Bilindiği üzere Kuhn, bilimsel bilgi ve çalışmaların birikimsel ve lineer bir gelişiminin olamayacağını bilim tarihine ilişkin çalışmalarından yola çıkarak ortaya koymuştur. Bilimsel gelişmeler paradigmaların devrimsel ve radikal değişimleri çerçevesinde anlaşılmalıdır<sup>26</sup>. Kuhn, *“paradigma seçiminde, siyasi devrimlerde olduğu gibi ilgili topluluğun onayından daha yüksek bir standart olmadığını iddia eder. Bu nedenle, bilimsel devrimlerin nasıl etkilendiğini keşfetmek için, yalnızca doğanın ve mantığın etkisini değil, aynı zamanda bilimsel toplulukları da oluşturan özel grupların ikna edici argümantasyon tekniklerini de incelememiz gerekir”*<sup>27</sup>. Bu açıdan, gerekçelendirme bağlamı ile alakalı olan, ancak sosyolojik unsurlar taşıması bakımından genellikle keşif bağlamına ait sayılan bu araçların ne olduğu sorgulanmakta ve nihai olarak kuram seçiminin sonucunu belirleyen bir dizi toplumsal bilişsel değerler olduğu Kuhn tarafından iddia edilmektedir.

Toplumsal bilişsel değerlere yönelik iki unsur özellikle dikkat çekicidir. Birincisi, kuram seçiminde belirleyici olan değerler kümesinin belirli bir topluluğa özgü olması ve bunların zaman içinde değişiklik göstermesidir. Aslında bu durum herhangi bir topluluk veya grubu, onlar için geçerli olan belirli değerler (veya normlar) ile karakterize etmek için temel sosyolojik araçlardan biri olarak ele alınmalıdır. Başka bir deyişle, bilimsel toplulukların bu özellikleri geleneksel olarak sosyolojik bir durum olarak değerlendirilir ve bu nedenle standart keşif bağlamı ve gerekçelendirme bağlamı ayırımına göre gerekçelendirme bağlamına ait olamaz. İkincisi, topluluk bir bütün olarak bu değerlerle nitelendirilebilse de topluluğun her bir üyesi bu değerleri kendisine göre şekillendirecektir. Ancak, toplumsal epistemik değerlerin bireysel varyasyonları hakkındaki önemli gerçek, kuram seçimi sona erdiğinde söz konusu farklılıkların bir öneminin kalmayacağıdır. Bu durum aslında, analitik olarak doğrudur: Kuram seçimi süreci topluluk en iyi kuram hakkında bir fikir birliğine vardığında sona ermektedir, ancak topluluğun her bir üyesi mevcut adayları ayrı ayrı biçimlendirilmiş değer sistemine göre değerlendirir<sup>28</sup>. Dolayısıyla, bireysel değer farklılıklarına rağmen hangi teorinin en iyisi olduğu ve bu nedenle kabul edilmesi gerektiği konusunda anlaşmalar ortaya çıkarsa bir uzlaşmaya varılabilir. Topluluğun her bir üyesi biraz farklı bakış açısına ve değerler sistemine sahip olsa da topluluğun neredeyse tamamı seçilen kuramın diğer

<sup>26</sup> Richard Schantz & Markus Seidel, the Problem of Relativism in the Sociology of (Scientific) Knowledge, Walter de Gruyter, 2013, s. 12-13.

<sup>27</sup> Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, Chicago 2012, s. 94.

<sup>28</sup> Hoyningen-Huene, Context of Discovery versus Context of Justification and Thomas Kuhn, s. 127.

kuramlara kıyasla egemen ya da kazanan olması konusunda aynı sonuca varmaktadırlar. Kuram seçimine ilişkin vurgulanan bu süreç, Kuhn'un gerekçeleştirme kuramının yalnızca sosyolojik değil, aynı zamanda psikolojik olduğunu belirtmektedir. Böylece, kuram seçimine ilişkin fiili kararlarda rol oynayan yalnızca sosyolojik veya psikolojik terimlerle tanımlanabilecek faktörlerinde olduğu savunulabilir. Sosyolojik faktörler bir bilim camiasının teori seçimi ile ilgili kararının yalnızca bu toplumun sahip olduğu bilişsel değerler sistemine başvurularak açıklanabilmesinden, psikolojik faktörler ise topluluğun üyesi olan bireyin kararının içinde bulunduğu toplumsal bilişsel değerler çerçevesinde ele alınabilmesinden kaynaklı söz konusu olmaktadır<sup>29</sup>.

### **Güçlü Program ve Bilimsel Bilginin Sosyolojik Unsurları**

Kuhn'un önünü açmış olduğu bu düşüncelerin mirası, '*Güçlü Program*<sup>30</sup>' tarafından toplumsal ve sosyolojik faktörlerin yalnızca bir kuramın ya da araştırmanın keşfedilmesi sürecinde değil, aynı zamanda bu kuramın gerekçeleştirilmesi sürecinde de etkili olduğu ve bu sebepten dolayı böylesi bir ayrıma gerek olmadığı vurgusu ile daha çarpıcı bir şekilde tekrarlanmaktadır.

Güçlü Program'ın argümanlarına geçmeden önce, bilim çalışmalarına ilişkin birbiriyle belirli noktalarda örtüşen iki bakış açısının çerçevesi Program'ın ayırt edici yönlerini ön plana çıkarabilmek amacıyla çizilebilir. Bunlardan ilki, Popper'in bilim felsefesinde öncülük ettiği bilimin kestirimler ve çürütmeler ile işleyişine yönelik 'rasyonel yeniden yapılandırma' yaklaşımıdır. İkincisi ise bilim sosyolojisiyle daha ilgili olan ve Robert Merton'un öncülük ettiği 'bilim insanlarının sosyolojisi' olarak tanımlanabilir. Merton'un düşünceleri değerlendirildiğinde, onun yaklaşımı gerçekte 'bilgi' alanını el değmeden bırakan bir bilim sosyolojisidir. Onun projesi, mesleki etkinlikler, yayın yapma, akreditasyon süreci gibi bilim insanlarının sosyal faaliyetlerini dikkate almaktadır. Bu noktada Merton, toplumsal ve sosyal unsurları bilimsel bilginin üretilmesi sürecinden ayrı olarak düşünmüş ve sosyal faktörlerin bilimsel bilgi üzerinde bir etkisi olmadığını, bilimsel kurumlar üzerinde etkisi olduğunu ifade etmiştir. Merton '*Social Theory and Social Structure*<sup>31</sup>' adlı yapıtında bilim insanlarının takip etmesi gereken toplumsal kuralları '*bilimsel ethos*<sup>32</sup>' olarak belirlemektedir. Bu kurallar bilim

<sup>29</sup> Hoyningen-Huene, Context of Discovery and Context of Justification. s. 502-508.

<sup>30</sup> 'Strong Programme'.

<sup>31</sup> Robert Merton, Social theory and Social Structure, The Free Press, New York 1968.

<sup>32</sup> Merton bilimsel ethosa ilişkin kuralları ilk olarak 1938 yılında yayımlanan 'Science and the Social Order' ve 1942 yılında yayımlanan 'A Note on Science and Democracy' adlı makalelerinde belirtmektedir. Daha sonra, 1949 yılında yayımlanan 'Social



insanlarının nesnel bilgi üretebilmesi için uyması gereken eylemlerin çerçevesini çizmektedir. Bu aslı ilkeler dört<sup>33</sup> başlık altında incelenir:

- *Evenselcilik*: Araştırmacı tarafından ortaya konulan bilimsel iddiaların rasyonel ve objektif bir şekilde ulus, etnik, din, cinsiyet, sınıf gözetmeksizin değerlendirilmesi<sup>34</sup>.
- *Ortaklık (Komünalizm)*: Çalışmalar sonucunda ortaya konan bilimsel keşif, bilgi ya da bulguların birey ve grupların tekelinden çıkartılması ve bilginin ortak sahipliği<sup>35</sup>.
- *Karşılık beklememe*: Bilim insanlarının sahip olabileceği kişisel ya da ideolojik motiflerden sıyrılarak, kendi çıkarlarını düşünmeden ve bir karşılık beklemeden araştırma sonuçlarını değerlendirmesi ve bu sonuçları bildirmesi<sup>36</sup>.
- *Örgütlü şüphencilik*: Hiçbir iddianın eleştirel incelemeden muaf tutulmaması ve öne sürülen her iddianın mantıksal ve deneysel açıdan incelenmeye açık hale getirilmesi<sup>37,38</sup>.

Görüldüğü üzere, Merton'un bilimsel ethosu bilim insanının nesnel objektif bilgi üretebilmesi için gerekli olan kuralları belirlemektedir. Onun bilim sosyolojisi bilimin sosyal, toplumsal unsurlarını özünde bilimsel bilgiden uzaklaştırarak, bilimsel bilginin durumunu özerk bir konuma taşımak istemiştir. Bununla birlikte, yalnızca sözde ve 'kötü bilim' durumunda, diğer bir deyişle yanlışlığı ortaya konulan bir kuram söz konusu olduğunda Merton'un sosyolojisi, sosyal faktörlerin bazı istenmeyen engellemelere maruz kalmasına izin vermektedir. Merton'un bu düşünceleri bilimin toplumsal yönünü yeterince vurgulayamaması, bilimin sosyolojik etkenlerini yalnızca bilimsel kurumların işleyişi ile sınırlı tutması ve bilimin toplumsal öğelerden ayrı, özerk bir yapısının olduğunu Popper'ın görüşleriyle örtüşen bir şekilde vurgulaması bakımından eleştirilmiştir. Bu nedenle, David Bloor ve Barry Barnes'ın 'Güçlü Programı', Merton'un 'zayıf

---

Theory and Social Structure' adlı kitabında ve 1973 yılında yayımlanan 'The Sociology of Science' kitabında bu kurallara tekrardan yer vermiştir.

<sup>33</sup> Merton'un dört öğeden oluşan bu listesi, modern akademik tartışmalar içerisinde John Ziman'ın (2000:40) 'Real Science: what it is, and what it means' adlı kitabı içerisinde 'Orjinallik' ya da 'Özgünlük Arayışı' adı altında yeni bir unsur eklenerek beş farklı başlık altında ele alınmaya başlanmıştır. Orjinallik, bilimsel iddianın ilişkili olduğu soruna, yaklaşıma, alana, açıklamaya ya da kurama yeni bir katkıda bulunmasını gerektirmektedir.

<sup>34</sup> Robert Merton, The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations, University of Chicago Press, Chicago 1973, s. 270.

<sup>35</sup> A.g.e., s. 273.

<sup>36</sup> A.g.e., s. 275.

<sup>37</sup> A.g.e., s. 277.

<sup>38</sup> Yardımcı, Alper Bilgehan, "Bilim ve Sözde Bilim: Bilimsel Topluluğun Doğasının Belirlenmesi ve Sözde Bilimin Ayırt Edilmesine Yönelik Sosyal Bir Ölçüt. Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 2019, 18(2), 567-588, s. 580.

olarak adlandırılabilir bilimine karşı ortaya konulmuştur, çünkü Güçlü Program herhangi bir aşamada bilimsel bilginin sosyal bağlamla olan bağının koparılmasını reddetmektedir. Bu bağlamda Güçlü Program, Merton'un iddiasının aksine, 'iyi' ya da 'gerçek' bilimin sosyolojik etkilere karşı bağımsızlık kazanmış bir standart olarak değerlendirilmesine karşı çıkmakta, yalnızca gerçek bilim kimliği kazanamayan kötü ya da sözde bilimlerin neden başarısız olduklarının açıklanabilmesi amacıyla sosyolojik ya da başka unsurlara başvurulmasını ise doğru bulmamaktadır.

Güçlü Program rasyonel yeniden yapılanma/yapılandırma yerine, bilimsel bilgiyi toplum içinde üretilen bir şey anlamına gelen 'sosyal yapı' olarak incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede David Bloor<sup>39</sup>, bilgi sosyolojisi alanında sosyologların bilimsel bilginin analizinin yapılamayacağına ilişkin ifadelerini kendi mesleklerine yapılmış bir ihanet olarak görmektedir. Ona göre<sup>40</sup>, deneysel bilimler ve matematik dahil olmak üzere bütün bilim alanlarında bilginin elde edilmesi ve ortaya konulması süreci, bilimsel bilginin yalnızca dışsal unsurları ile değil, aynı zamanda içsel unsurları çerçevesinde ele alınması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu gereklilik bilimi ve onun bilgisini, bilgi sosyolojisinin araştırma alanlarından biri yapmaktadır. Bloor'un öne sürdüğü bu düşünce, Viyana Çevresi, Popper ve Merton'un savlarından farklı olarak toplumsal etkenlerin bilimin yalnızca dışsal yönünü değil, aynı zamanda bilimin içsel unsurlarını da etkilediğini göstermektedir.

Güçlü program bir şeyin bilgisini soruşturmak istediğimizde bilginin elde edildiği bilişsel araçların bilginin ortaya çıktığı toplum ve bununla ilişkili olarak toplumsal öğeler tarafından şekillendirildiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Güçlü Program'ın önde gelen temsilcilerinden biri olan Bloor bilginin nasıl elde edildiği, aktarıldığı, inançların ve toplumsal faktörlerin bilgiyi nasıl etkilediği ve bilginin farklı disiplin ve alanlara nasıl ayrıldığına ilişkin sorular sormaktadır. Güçlü Program'ın tercihi bilgiyi geleneksel üç parçalı tanımıyla (gerekçelendirilmiş doğru inanç olarak) tanımlamak yerine, bilgiyi insanların bilgi olarak kabul ettiği herhangi bir şey olarak tanımlamaktır. Sosyologlara göre, bilgi insanların emin bir şekilde sürdürdükleri ve yaşadıkları inançlardan oluşur<sup>41</sup>. Özellikle sosyolog, topluluk tarafından verilen veya kabul edilen inançlarla ilgilenenektir. Elbette bilgi bireysel inançlar yerine, toplumsal olarak kabul gören inançların bilgi olarak kabul edilmesi ile öznel inançlardan ayırt edilmelidir. Bilgi topluluğun genel olarak kabul ettiği bir şeydir. Bu bakımdan bilgi sosyolojisi bilginin

<sup>39</sup> David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*. University of Chicago Press, Chicago and London 1991, s. 3.

<sup>40</sup> A.g.e., s. 3.

<sup>41</sup> A.g.e., s. 5.

nasıl elde edildiği, elde edilen bilginin nasıl genelleştirildiği, aktarıldığı ve bu bilginin genel bir doğru olarak yerinin nasıl sağlamaştırıldığı gibi sorulara cevap vermelidir. Bu soruları cevaplamak amacıyla sosyoloğun bilim insanlarıyla aynı bakış açısını benimsemesi ve bilgi olarak kabul görmüş toplumsallaşmış düzenlilikleri açıklaması gerekmektedir. Böylece sosyologlar kuramlar inşa ederek bu düzenlilikleri doğru yanlış ayırt etmeden bütün bilgi iddialarını da içerisine alacak şekilde açıklamalı ve bu açıklamaları yine doğru ya da yanlış fark etmeksizin tüm inançlara uygulamalıdır. *“Nasıl ki fizyolojinin amacı organizmayı sağlıkta ve hastalıkta açıklamak; mekaniğin amacı, çalışan makineleri ve arızalı makineleri anlamak ise benzer şekilde sosyolog, araştırmacının kuramları nasıl değerlendirdiğine bakmaksızın mevcut inancı açıklayan teoriler aramaktadır”<sup>42</sup>.*

Bu çerçevede, bilimsel bilginin sosyolojik açıklamasının dört temel ilkesi Bloor tarafından *‘Knowledge and Social Imagery’* eserinde ortaya konulmaktadır. *Nedensellik, tarafsızlık, simetri ve yansıtıcılık* olarak belirlenen bu ilkeler aynı zamanda bilim sosyolojisinde ‘Güçlü Program’ olarak belirlenen tanımlar. Güçlü Program’a göre, genel olarak bu dört ilkenin sırasıyla vurguladığı düşünceler şunlardır: Bir inancın, bilginin ya da araştırmanın şekillenmesine *neden* olan toplumsal koşullar ile birlikte diğer koşullarında incelenmesi; incelemenin doğru-yanlış ayırt etmeden *tarafsız* bir şekilde yapılması; doğru ve yanlış inançların açıklanabilmesi için *aynı türden* nedenlerin kullanılması ve son olarak bu tarz bir açıklamanın sosyoloji disiplininin *kendisine* de uygulanabilmesidir<sup>43</sup>. Steve Woolgar ise makalesinde dört ilkeyi şu şekilde özetler; bilimsel bilginin içeriğinin sosyolojik analize tabi tutulması anlayışına ek olarak, bu tür bir analizin *nedensel* bir açıklama modelini benimsemesi gerektiği; analizin çalışılan bilginin algılanan statüsü (doğru veya yanlış, rasyonel veya irrasyonel, vs.) hakkında *tarafsız* olması; bu analizin aynı tür nedenlerin (algılandığı şekliyle) hem yanlış hem de doğru bilgiyi açıklayabilmesi bakımından *simetrik* olması; ve bu tür bir analizin ilkesel olarak aynen sosyolojik bilginin *kendisine* de uygulanabilmesidir<sup>44</sup>. Barry Barnes, Bloor tarafından belirlenen Güçlü Program’ın ilkelerinin ilk üçünü, bilimsel bilginin sosyolojisini yapmaya çalıştığı ve Kuhn’un eserlerini bir başlangıç noktası olarak ele aldığı *‘Bilimsel Bilginin Sosyolojisi’* adlı eserinde önelemiştir. Barnes, ilk olarak, doğa bilimlerinin nedensel sosyolojik analizden muaf tutulduğu görüşüne karşı çıkmaktadır<sup>45</sup>. Barnes<sup>46</sup>,

<sup>42</sup> A.g.e., s. 5.

<sup>43</sup> A.g.e., s. 7.

<sup>44</sup> Steve Woolgar, *Interests and Explanation in the Social Study of Science*, *Social Studies of Science*, 1981,11 (3), 365-394, s. 365.

<sup>45</sup> Barry Barnes, *Sociological Explanation and Natural Science: A Kuhnian Reappraisal*, *Archives Europeens de Sociologie*, 1972, 13, 373-393, s. 373.

<sup>46</sup> A.g.e., s. 375.

aktörlerin rasyonalitesinin aktörlerin kendi kural ve standartlarına göre değerlendirilmesi gerektiğini belirtirken, nedensel ve rasyonel açıklamaların farklı olarak değerlendirilmesinin bir hata olduğunu düşünmektedir. İkinci olarak, o doğru-yanlış ya da rasyonel-irrasyonel inançlar ve uygulamalar arasındaki nesnel ayrımlara ilişkin tarafsızlık ilkesini ön görmektedir<sup>47</sup>. Son olarak, Barnes<sup>48</sup> nedensel açıklama tercihini Bloor'un simetri prensibine çok benzeyen bir iddia ile ilişkilendirir. Nedensel açıklama ile farklı açıklamaların uyumsuz olarak görülmesindeki hata muhtemelen sosyolojideki nedensel açıklamaların yalnızca rasyonel olmayan unsurları açıklama konusundaki dar bakış açısıdır. Burada dikkate değer olan düşünce bilgi, inanış, bilimsel bilgi fark etmeksizin bir bilgi iddiası söz konusu olduğunda (nedensellik ilkesinde olduğu gibi) mutlaka toplumsal ve psikolojik unsurlarında göz önünde bulundurulması gerektiğidir. Güçlü program, bilim araştırmalarında daha genel ve doğalcı bir yaklaşımın parçası olarak görülmektedir, çünkü Bloor, psikolojik ya da biyolojik faktörleri bilimsel bilginin açıklanması sürecine dahil etmek ister<sup>49</sup>.

## 398

Tüm bunların yanında, Güçlü Program bilimsel etkinliği ve bilgiyi başka bir ilişkili araç olan '*çıkar kavramı*' üzerinden değerlendirir. Bilimsel keşiflerin ve bilimsel bilginin elde edilmesinde sosyal etkenler, çıkarlar aracılığıyla etkili olmaktadır. Çıkar kavramı sosyal yapılandırmacılar, bilim sosyologları ve Güçlü Program tarafından bilimsel aktiviteleri analiz edebilmek amacıyla kullanılmaktadır. Bilimsel etkinliği gerçekleştiren bireyler bilimsel çalışmalarını yaparken ve bu çalışmalarının sonuçlarını ve verilerini kitlelerle paylaşırken kişisel, politik ve toplumsal çıkarlarını da göz önünde bulundurmaktadırlar. Örneğin, alanında uzmanlaşmak ve yükselmek isteyen bir bilim insanının daha fazla çalışma yapması her ne kadar bilimin gelişimine katkı da bulursa da bilim insanının öncelikli olarak kişisel çıkarlarını gözetmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde politik ve toplumsal çıkarlarda bilimsellik algısının ya da neyin bilim olarak kabul edilmesi gerektiğine ilişkin durumları da etkilemektedir. Bu bakımdan çıkarlar yalnızca insanların bilimsel faaliyetlerde bulunması için bir motivasyon kaynağı değil, aynı zamanda bilimsellik iddiasında bulunan kuramların ya da disiplinlerin onaylanması durumunda ön plana çıkan bir kavramdır. Diğer bir deyişle, bilim ve onun bilgisi toplumsal faktörlerden izole bir faaliyet olarak görülememektedir. Bilimsel bilgi objektif bir bilgidir kabulüne darbe vuran

---

<sup>47</sup> A.g.e., s. 374.

<sup>48</sup> A.g.e., s. 376.

<sup>49</sup> David Bloor, *The sociology of Reasons: Or Why "Epistemic Factors" are Really "Social Factors"*, in *Scientific Rationality: The Sociological Turn*, Springer, Dordrecht 1984, 295-324.

bu anlayış, bilimsel bilginin sosyolojik bir analize tabi tutulması gerekliliğini gözler önüne sermektedir.

Güçlü programın bilimsel bilgiyi toplumsal açıdan etraflıca değerlendirmesi sonucunda; bilime ilişkin tartışmalarda ortaya konulan bilgi iddialarının birbirlerinden daha ussal olamayacağı ve bilginin inşa edilme süreci ve buna bağlı olarak bilimsellik ve doğruluk anlayışının toplumsal çıkarlar çerçevesinde belirlendiği tezlerine ulaşılmıştır. Böylece, Güçlü Program tarafından yalnızca başarısız bilimsel kuramların neden başarısız olduklarının toplumsal sonuçları araştırılmamış, başarılı-başarısız, ussal-usdışı, doğru yanlış gibi ayrımlar yapılmadan bilimsel etkinlik sonucunda ortaya konulan bütün kuramlar toplumsal öğelerin bir neticesi olarak değerlendirilmiştir<sup>50</sup>.

Görüldüğü üzere, Güçlü Program geleneksel felsefi epistemolojiye ve bilim felsefesindeki normatif yönelimlere karşı olumsuz bir yaklaşım içerisindedir. Dahası, Güçlü Program'ın savunucuları bilimin açıklanması işlevinin bilim insanlarının yalnızca haklı sebeplerinin göz önünde bulundurulmasıyla yapılabileceğini düşünmemektedirler. Gerekleştirme ve bilgi iddiaları olarak adlandırdığımız şey yalnızca ortak bir uzlaşımın ya da fikir birliğinin bir sonucudur. Bilimsel iddiaların sosyolojik bir açıklaması verildiğinde, hiçbir ayırt edici haklı veya normatif bakış açısı yoktur. Bu nedenle bilim sosyoloğu için doğru-yanlış, rasyonel-irrasyonel ve inanç-uygulama arasında nesnel ayırım yapma girişiminin bir nedeni yoktur<sup>51</sup>. Bu bağlamda Barnes<sup>52</sup>, sosyolojik açıklamanın alanının hem keşif hem de gerekçeleştirme bağlamı boyunca genişletilmesi gerektiğini düşünür. Bu düşünce Barnes'ın, keşif ve gerekçeleştirme bağlamı arasında yapılan ayırma karşı çıktığı ve Güçlü program'ın -Kuhn'da olduğu gibi- bilimsel faaliyetin yalnızca keşif sırasında değil, her aşamasında sosyal faktörlerin etkili olacağı ve bu sebeple keşif ve gerekçeleştirme arasında yapılan bir ayırımın gereksiz olduğu düşüncelerini gözler önüne sermektedir<sup>53</sup>.

### Sonuç ve Tartışma

Bilimin, bilimsel etkinliğin ve bilimsel bilginin doğruluğuna ilişkin iddiaların test edilmesi, yalnızca bilim insanlarının salt epistemolojik

<sup>50</sup> İbrahim Daşkaya, Bilimsel Bilginin Özerkliği Sorunu: Bilgi Sosyolojisinde Görecelik-Nesnellik Tartışmaları, Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi, 2011, 1 (1), 25-59, s. 36.

<sup>51</sup> Barnes, Sociological Explanation and Natural Science: A Kuhnian Reappraisal, s. 374.

<sup>52</sup> A.g.e., s. 391.

<sup>53</sup> Barry Barnes, David Bloor, and John Henry, Scientific Knowledge: A Sociological Analysis, University of Chicago Press, Chicago 1996.

çalışmaları ile mümkün gözükmemektedir, bu iddiaların aynı zamanda bir topluluk tarafından kabul görmesine ilişkin hususlarında dikkate alınması gerekir. Bu düşünce Thomas Kuhn'un paradigma düşüncesi ile bir noktaya kadar getirip yarım bıraktığı düşünceyi daha ileri boyutlara taşımak anlamına gelir. Vurgulandığı üzere, Popper ve Viyana Çevresi bilimsellik algısını ve ona ilişkin ölçütlerini ileri sürerken yalnızca gerekçelendirmenin ve bilimsel test etmenin mantığını ön plana çıkarmışlardır. Bu anlayış bilim ve bilimsel bilginin her türlü öznel ve toplumsal etkenden izole edilmiş bir etkinlik olduğunu varsayarak, bilimde sosyolojik ve rasyonel olmayan unsurların keşif bağlamında görüldüğünü belirtmiştir. Ancak bilim dediğimiz faaliyet yalnızca önermelerin mantıksal açıdan ele alınıp doğrulanması ya da yanlışlanması ile ele alınabilecek basitlikte bir konu değildir. Bilim birçok unsur ile beraber değerlendirilmesi gereken kompleks bir alandır. Bu bakımdan bilimi daha kapsamlı bir anlayış çerçevesinde ele alabilmek amacıyla bilim faaliyetini yerine getiren bilim insanlarının tavırlarını ve onların bu tavırlarını etkileyen sosyolojik faktörleri de dikkate almak gerekmektedir. Kuhn'a göre bir kuramın ya da ifadenin bilimsel olabilmesi için bu kuramların belli bir paradigmaya sahip olması ya da belirli bir paradigma tarafından kabul görmesi gerekmektedir. Ayrıca bilimsel topluluğun yeni bir kuramı benimseyebilmesi için yerine geçeceği mevcut kuramdan sayısal anlamda daha fazla bulmaca çözmesi beklenir. Kuhn<sup>54</sup> aksi takdirde bilimsel topluluğun yeni kuramı hiçbir zaman kabul etmeyeceğini belirtir. Buradan da anlaşılmaktadır ki Kuhn'da bir kuramın bilimsel olarak kabul görebilmesinin koşulu dışsal bir faktör olarak değerlendirilebilecek bilimsel topluluğun nihai kararına ilişkindir. Kuhn bilimselliği sosyolojik faktörler çerçevesinde ele alarak algılarımızı doğadan sosyolojik faktörlere, yani bilimi ihtiva eden unsurlara çevirmiştir. Bu açıdan Kuhn bir bakıma kendi Kopernik devrimini gerçekleştirmiştir.

Kuhn, psikolojik ve sosyolojik etkenleri bilimsellik anlayışının her aşamasına dahil etmesi bakımından Viyana Çevresi ve Popper'ın bilimselliğe ilişkin görüşlerinden farklılaşmaktadır. Keşfin psikolojisine ilişkin toplumsal unsurlar Kuhn tarafından bilimsel faaliyetin temel öğeleri olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle, mantıkçı pozitivistler ve Popper'ın üzerinde durmuş olduğu keşif-gerekçelendirme ayrımına Kuhn; sosyolojik unsurların bilimin her aşamasında geçerli olmasından, bu ayrımın bilimsel bilginin analizi için kullanışsız olmasından ve bilimsel bilginin gerçek analizini

<sup>54</sup> Kuhn, Keşfin Mantığı mı Yoksa Araştırmanın Psikolojisi mi?, s. 25.

yapmadan önce böyle bir ayrımın mümkün olmamasından dolayı karşı çıkmıştır.<sup>55 56</sup>

Kuhn'un öne sürmüş olduğu argümanlar Barnes ve Bloor gibi Güçlü Program'ın temsilcileri tarafından bilimsel incelemeye ilişkin bir tehlike oluşturmayacağı düşüncesi ile paylaşılmıştır. Güçlü Program'ın temel yapıcı amacı, bilimsel araştırmaların sosyal açıdan açıklanabilmesi için bir çerçeve sağlamaktadır, buna göre açıklayıcı ifadelerde normatif düşüncelerin rol oynayacağı düşünülmemektedir. Çünkü, bilim insanları yalnızca açık bir şekilde ortaya konulan nedenlere dayanarak inançlarını elde etmezler. Sosyolojik açıklamanın etki alanı keşif ve gerekçelendirme bağlamı boyunca devam etmektedir. Kuramın keşif süreci, oluşumu ve gerekçelendirilmesi ayrı bir süreç olarak düşünülmez. Bu nedenle, bilimsel bilgiyi ve keşif-gerekçelendirme sürecini açıklamak için Güçlü Program'ın belirtilen dört temel ilkesini göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Tüm bunların yanında gerekçelendirme bağlamı içerisinde ele alınan bilimsel kuramların, faaliyetlerin, akıl yürütmelerin değersiz olarak görüldüğü düşünülmemelidir. Burada vurgulanan düşünce, bilimlerin başka bir özelliğe de sahip olduğunu serimlemektir. Bu özellikte bilimlerin ortaya çıktığı, gelişim gösterdiği topluluğun türü ve niteliğidir. Topluluğun bu niteliği yalnızca sosyolojik bir ilgi değil, aynı zaman da bilim insanlarının niteliğidir, çünkü topluluğun niteliği bilimin ve bilimsel bilginin gelişmesine katkıda bulunan temel faktörlerden biridir. Son olarak, bir kuramın politik ve sosyal çıkarlar tarafından yönlendirilmesi ve tercih edilmesi o kuramın bilimselliğe ilişkin bir unsurunun olmadığı ya da tahmin ve açıklama gücü açısından yetersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Sosyal bir uğraş olan bilim kolektif süreç ve kontrol<sup>57</sup> olmak üzere kendi iç denetleme mekanizmalarına sahiptir. Bu bakımdan bilimsel kuramların kabul edilmesinde asıl belirleyici faktör olarak bilimsel açıklamalar görülse de bu bilimsel açıklamaların zeminini oluşturan unsurlar, bireysel ve sosyal çıkarlar neticesinde şekillenmektedir.

<sup>55</sup> Thomas Nickles, Introductory Essay: Scientific Discovery and the future of Philosophy of Science, in Scientific Discovery, Logic, and Rationality, Springer, Dordrecht 1980, 1-59, s. 18-22.

<sup>56</sup> Hoyningen-Huene, Context of Discovery and Context of Justification, s. 507-509.

<sup>57</sup> Konuya ilişkin ayrıntılı bilgiye belirtilen makaleden ulaşabilirsiniz. Yardımcı, A. B. (2019). "Bilim ve Sözde Bilim: Bilimsel Topluluğun Doğasının Belirlenmesi ve Sözde Bilimin Ayırt Edilmesine Yönelik Sosyal Bir Ölçüt. Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 18(2), 567-588.

**KAYNAKÇA**

- Barnes, Barry. (1972). Sociological Explanation and Natural Science: A Kuhnian Reappraisal, *Archives Europ'eens de Sociologie*, 13, 373-393.
- Barnes, Barry. (1996). Bloor, David. and Henry, John. *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*, University of Chicago Press, Chicago.
- Bilgili, Alper. (2016). Sosyal Etkenlerin Bilimsel Bilginin Oluşumundaki Rolü: Kuhn ve Güçlü Program Örneklerinin Bir Analizi, *Felsefe Dünyası*, (64), 196-222.
- Bloor, David. (1984). The Sociology of Reasons: Or Why "Epistemic Factors" are Really "Social Factors", in *Scientific Rationality: The Sociological Turn*, Springer, Dordrecht, 295-324.
- Bloor, David. (1991). *Knowledge and Social Imagery*. University of Chicago Press, Chicago and London.
- Chalmers, Alan F. (2016). *Bilim Dedikleri*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Daşkaya, İbrahim. (2011). Bilimsel Bilginin Özerkliği Sorunu: Bilgi Sosyolojisinde Görecilik-Nesnellik Tartışmaları, *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 1 (1), 25-59.
- De Campos, Lucas Baccarat Silva Negrão. (2015). Neurath on context of discovery vs context of justification, *Argumentos-Revista de Filosofia*, 7 (13).
- Gillies, Donald. (2018). Yirminci Yüzyılda Bilim Felsefesi: Dört Ana Tema, (Çev. Melis Tuncel), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.
- Güzel, Cemal. (2014). *Bilim Felsefesi*, Bilgesu Yayıncılık, Ankara.
- Hoyningen-Huene, Paul. (1987). Context of Discovery and Context of Justification. *Studies in History and Philosophy of Science*, 18 (4) 501-515.
- Hoyningen-Huene, Paul. (2006.) Context of Discovery versus Context of Justification and Thomas Kuhn, in *Revisiting Discovery and Justification*, Springer, Dordrecht, 119-131.
- Kuhn, Thomas. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.
- Kuhn, Thomas. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.



- Kuhn, Thomas. (1992). Keşfin Mantığı mı Yoksa Araştırmanın Psikolojisi mi?, Bilginin Gelişimi & Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1-29.
- Kuhn, Thomas. (2012). The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago Press, Chicago.
- Merton, Robert. (1968). Social Theory and Social Structure, The Free Press, New York.
- Merton, Robert. (1973). The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations, University of Chicago Press, Chicago.
- Nickles, Thomas. (1980). Introductory Essay: Scientific Discovery and the Future of Philosophy of Science, in Scientific Discovery, Logic, and Rationality, Springer, Dordrecht, 1-59.
- Popper, Karl. (2005). The Logic of Scientific Discovery, Routledge, London.
- Reichenbach, Hans. (1938). Experience and Prediction. An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge, The University of Chicago Press, Chicago.
- Schantz, Richard. & Seidel, Markus. (2013). the Problem of Relativism in the Sociology of (Scientific) Knowledge, Walter de Gruyter..
- Woolgar, Steve. (1981). Interests and Explanation in the Social Study of Science, Social Studies of Science,11 (3), 365-394.
- Yardımcı, Alper Bilgehan. (2019). Bilim ve Sözde Bilim: Bilimsel Topluluğun Doğasının Belirlenmesi ve Sözde Bilimin Ayırt Edilmesine Yönelik Sosyal Bir Ölçüt, Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 18 (2), 567-588.
- Ziman, John. (2000). Real Science: what it is, and what it means, Cambridge University Press, Cambridge.

#### **INTERNET KAYNAKLARI**

- Schickore, Jutta. (2018). "Scientific Discovery", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), Erişim Tarihi: 12.03.2019, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/scientific-discovery/>>.

BİLİMSEL BİLGİNİN SOSYOLOJİSİ VE KEŞİF-GEREKÇELENDİRME AYRIMI ÜZERİNE  
Alper Bilgehan YARDIMCI

404

# SOSYAL KİMLİK YAKLAŞIMININ BİLİM FELSEFESİNİN POZİTİVİZM, SOSYAL İNŞACILIK VE ELEŞTİREL GERÇEKÇİLİK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Serap AKFIRAT\*

## ÖZ

*Bu çalışmada, 1970'lerden itibaren grup süreçlerini ve sosyal kimlikleri açıklamaya yönelik, o tarihten bu yana gruplar arası çatışmalardan önyargıya, kolektif eylemlerden liderliğe kadar birçok sosyal psikolojik kavram ve olgu üzerine çok sayıda çalışmaya temel olan Sosyal Kimlik Kuramı'nın bilim felsefesi (ontolojik-epistemolojik yaklaşımı) tartışılmaktadır. Bu doğrultuda, çalışmanın ilk bölümünde ontoloji ve epistemoloji kavramları tanımlanmakta; ikinci bölümde pozitivist, sosyal inşacı ve eleştirel gerçekçi bilim felsefelerinin ontolojik ve epistemolojik yaklaşımları sunulmakta; üçüncü bölümde Sosyal Kimlik Kuramı'nın temel varsayımları pozitivism, sosyal inşacılık ve eleştirel gerçekçilik akımlarının ontolojik ve epistemolojik yaklaşımları çerçevesinde değerlendirilmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** sosyal kimlik yaklaşımı, eleştirel gerçekçilik, sosyal inşacılık, pozitivism

## EVALUATION OF THE SCIENTIFIC PHILOSOPHY OF SOCIAL IDENTITY APPROACH FROM THE PERSPECTIVE OF POSITIVISM, SOCIAL CONSTRUCTIONISM AND CRITICAL REALISM

### ABSTRACT

*This study discusses the scientific philosophy (i.e. the ontological and epistemological outlook) of the social identity approach. Social psychology was dominated by positivism for a longtime. In 1970's during "the period of crisis" in the discipline, main objective of social psychology, its assumptions and methods were questioned. Owing to these debates, the social constructivist approach that epistemologically and ontologically differentiated itself from the positivistic approach. Concurrently, along with Tajfel's Social Identity Theory and later Turner's Self Categorization Theory (1987), groups and group processes came to occupy a place in social psychology that represent an alternative to the dominant positivist approach's individualistic analysis level. In this study the concepts of ontology and epistemology are introduced, then the respective ontological and epistemological approaches of positivistic, social constructionist and critical realistic science philosophies. The basic premises of the social identity approach are discussed in terms of the ontological and epistemological stands of positivism, social constructionism and critical realism currents.*

**Keywords:** Social identity approach, critical realism, social constructivism, positivism

---

\* Doç.Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Psikoloji Bölümü, serap.akfirat@deu.edu.tr

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

2019 Güz, sayı: 28, ss. 405-420

Fall 2019, issue: 28, pp.: 405-420

Makalenin geliş tarihi: 03.10.2019

Submission Date: 03 October 2019

Makalenin kabul tarihi: 23.11.2019

Approval Date: 23 November 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

Bu çalışmada, 1970'lerden itibaren grup süreçlerini ve sosyal kimlikleri açıklamaya yönelen, o tarihten bu yana gruplar arası çatışmalardan önyargıya, kolektif eylemlerden liderliğe, oldukça geniş bir yelpazede, çok sayıda sosyal psikolojik çalışmaya temel olan Sosyal Kimlik Kuramı'nın (Tajfel, 1978; Tajfel ve Turner, 1979; Turner ve ark., 1987) bilim felsefesi (ontolojik-epistemolojik yaklaşımı) tartışılmaktadır. Bu doğrultuda, çalışmanın ilk bölümünde ontoloji ve epistemoloji kavramları tanımlanmakta; ikinci bölümde pozitivist, sosyal inşacı ve eleştirel gerçekçi bilim felsefelerinin ontolojik ve epistemolojik yaklaşımları sunulmakta; üçüncü bölümde Sosyal Kimlik Kuramı'nın temel varsayımları pozitivism, sosyal inşacılık ve eleştirel gerçekçilik akımlarının ontolojik ve epistemolojik yaklaşımları çerçevesinde değerlendirilmektedir.

### Ontoloji ve Epistemoloji

Ontoloji gerçeğin doğasıyla ilgilenen felsefe koludur. Ontolojinin temel sorununu varlık oluşturur. Asıl tartışma noktası varlığın insan bilincinden bağımsız olarak var olup olmadığı ve niteliği üzerinedir (Hartmann, 1998; Tepe, 1998). Felsefede ontoloji sorununa yönelik iki temel yaklaşımdan söz edilebilir: Varlığın gerçekte var olmadığı yönündeki *İdealist* Yaklaşım ve varlığın onu algılayandan bağımsız olarak var olduğunu savunan *Gerçekçi* Yaklaşım (Fleetwood, 2009). Yine varlığın niteliğine ilişkin tartışmalar da ontoloji kapsamı içine girer. Varlığın bir oluş olduğunu savunan görüşe göre varlık sürekli değişim halindedir (örn. Heraklitos). Varlığın idea olduğunu savunan görüşe göre varlık onu düşünen insandan bağımsız değildir, insan zihninden ayrı ve dışarıda bir varlıktan söz edilemez (örn. Socrates, Platon). Varlığın madde olduğunu savunan görüşe göre insan zihni de dâhil her şey maddeden oluşmaktadır (örn. Demokritos, Marx). Düalist görüşe göre varlık hem ideadan hem de maddeden oluşmaktadır (örn. Descartes) (Tepe, 1998).

Epistemoloji bilgi edinmenin mümkün olup olmadığını çalışan felsefe koludur. Bilgi felsefesi olarak da bilinir. Epistemolojinin temel soruları bilginin ne olduğu, kaynağının ne olduğu, doğru bilginin mümkün olup olmadığı, bilgiyi edinme yöntemleri ve insanın neyi bilebileceği üzerine yoğunlaşmaktadır (Çotukösen, 2010). Bilgi ile gerçeğin birbirine uyumu doğruluk (truth) kavramına denk düşer (Cevizci, 2010). Bilginin doğru olup olamayacağıyla ilgili çeşitli epistemolojik yaklaşımlar vardır. Kuşkuçuluk ve sofizm doğru bilginin imkânsız olduğunu savunur (insan her şeyin ölçütü, görecelik). Doğru bilginin mümkün olduğunu savunan kuramlar, akılcılık (doğru bilgiye ulaşmanın tek yolu akıldır, insan aklında doğuştan gelen ilkeler mevcuttur) ve deneyciliktir (ampirizm/olguculuk, doğru bilgiye duyular ve

deneyimlerle ulaşılabilir). Yine doğru bilginin mümkün olduğunu savunan kuramlar arasında Eleştiricilik, akılcılıkla deneyciliğin ancak bir arada doğru bilgiye ulaştırabileceğini ileri sürmektedir (Cevizci, 2010; Steup, 2016).

Ontoloji – epistemoloji kavramlarını birbirinden ayırarak tartışmak pek mümkün değildir. Gerçekçi yaklaşım bilginin nesnesinin dış dünyada gerçekten var olduğunu, idealist yaklaşım ise bilginin, ağırlıklı olarak öznenin kurduğu ve gerçekte var olmayan nesnelere yöneldiğini savunur. Bilgi felsefesinin temel sorunu dönüp dolaşıp dış dünyanın gerçekliğine dayanmaktadır; bu çerçevede bilgi felsefesi varlık felsefesiyle yakın ilişki içindedir. Bilginin nesnesinin gerçek olup olmadığı, bilgi içeriğinin dış gerçeklikte bir karşılığının bulunup bulunmadığı, bilinen dünya ile bilgiden bağımsız var olan dünyanın birbirlerine ne ölçüde uyduğu, aynı temel sorun çerçevesinde irdelenen öteki sorunlardır.

### **Sosyal Psikolojide Bilim Felsefesi**

Sosyal psikoloji disiplini söz konusu olduğunda tek bir bilim felsefesinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak disiplinin, uzunca bir süre pozitivizmin hâkimiyeti altında kaldığı söylenebilir (örn. Davranışçılık yaklaşımı) (Greenwood, 1992; Harre, 1992). Ancak, 1970’lerde sosyal psikolojinin temel amacının, varsayımlarının ve yönteminin sorgulandığı, kriz dönemi olarak adlandırılan bir tartışma süreci yaşanmıştır. Bu tartışmalarla birlikte ana akım sosyal psikolojiden epistemolojik ve ontolojik olarak ayrışan Sosyal İnşacılık akımı güçlenmeye başlamış ve ana akım sosyal psikolojiden ayrılarak kendi başına bir sosyal psikolojik çalışma yolu olmuştur (Parker, 1989). Yine aynı yıllarda Tajfel’in (1978) Sosyal Kimlik Kuramı ve ardından Turner ve arkadaşlarının (1987) Benlik Kategorizasyonu Kuramı ile birlikte grup ve grup süreçleri, baskın pozitivist anlayışın bireyci analiz düzeyine bir alternatif olarak sosyal psikolojide yerini almıştır.

*Pozitivizm ve Mantıksal Pozitivizm* Basitleştirecek olursak, pozitivizmin ontolojisi nesnel gerçekliğin kabulüne dayanır ve epistemolojisi bu gerçekliğin bilimsel yöntemlerle keşfedilebileceği/yordanabileceği şeklindedir (Hibberd, 2005; Greenwood, 1992). Bilimsel/yapısal/ampirik gerçekçilik olarak da adlandırılan pozitivizme göre, varlıklar dış dünyada onu algılayandan bağımsız olarak, gerçekten vardır ve gözlenebilir atomik yapıdadır (bileşenlerine ayrılabilir). Pozitivizm olgu düzenliliği açısından nedenselliği kabul eder. Olgular, olaylar arasında nedensel ilişkiler (yasalar, yasa-benzeri fonksiyonel ilişkiler) vardır. Doğruya (gerçekliğin bilgisine, olgular arasındaki nedensel ilişki bilgisine) ulaşmak, dış dünyadaki varlıklar, olaylar ve olgular arasındaki düzenli ilişkilerin gözlenmesiyle mümkün olmaktadır. Gözlenen olay, olgu ve varlıklar arasındaki düzenlilikler

hipotezler şeklinde ifade edilir ve hipotezler tekrar dış dünyada sınanır (doğrulandır). Böylece (hipotezlerin sınanmasıyla) doğru bilgiye ulaşmak mümkün olur. Bilimsel etkinliğin amacı gerçeğin yordanması ve kontrol edilmesidir. Ampirizm (gözlem ve ölçme) bilimsel çabanın çekirdeğini oluşturur. Ana bilimsel yöntem, deneysel yaklaşımdır (doğrudan manipülasyon ve gözlem). Sıklıkla kullanılan analiz teknikleri regresyon, varyans analizi, yapısal eşitlik modelidir. Bu yaklaşımda araştırmacılar ve araştırmalar değerlerden arındırılabilir. Bilimsel bilgi, üretilen veya inşa edilen değil, keşfedilebilen bir şeydir. Bilim, tanımı gereği niceliksel yöntemle bağlı kalmayı gerektirir (Fleetwood, 2014).

Pozitivizmin hipotezlerin doğrulanabilirliği varsayımı özellikle Newton'un yerçekimi kuramının yeni astronomik gözlemlerle doğrulanmaması sonucu çökmüş; Einstein tarafından izafiyet kuramı olarak adlandırılan yeni bir çekim kuramı geliştirilmiş, ancak bu kuramın da atom altı işleyişi tam olarak açıklayamamasıyla birlikte, felsefede eleştirel akılcılık ya da mantıksal pozitivizm akımları doğmuştur. Mantıksal pozitivizmin epistemolojisi bilimsel pozitivizmin epistemolojisinden farklıdır. Mantıksal pozitivizme göre sonsuz sayıda ve güvenilirlikte gözlem yapmak mümkün değildir, bu sebeple hiçbir kuramın kesin doğruluğu ispatlanamaz. Ama bir kuramın yanlış olduğu gözlenebilir. Dolayısıyla pozitivizmin doğrulanabilirlik (verification) ilkesi, mantıksal pozitivizmin yanlışlanabilirlik (falsification) ilkesi ile yer değiştirmiştir. Bilginin kaynağı artık sadece duyu organlarımızdan gelen gerçek dünya bilgisi değil, aynı zamanda bizim bu bilgiyle etkileşimimizdir (Greenwood, 1992; Friedman, 1999).

*Sosyal İnşacılık.* Hem pozitivizme hem mantıksal pozitivizme alternatif olarak 1960'larda ortaya çıkmış bir sosyal bilim yaklaşımıdır. Sosyal inşacılığın amacı pozitivist-ampirist sosyal bilim felsefesine bir alternatif sunmaktır (Parker, 1989). Sosyal inşacılık terimi sosyoloji disiplini içerisinde doğmuştur (bkz. Berger ve Luckmann, 1966). 1970'lerde sosyal psikolojide kriz dönemi olarak adlandırılan, disiplinin temel aldığı yaklaşımların tartışıldığı dönemde, disiplin içerisindeki yaygın ve baskın pozitivist anlayışa bir alternatif olarak benimsenmiştir (Gergen, 1992). Gergen'e (1994) göre pozitivizmin uzun dönem hâkimiyetine, onun nesnellik, gerçeklik, akılcılık ve bireyciliğine bir çeşit meydan okumadır.

Genel sosyal inşa şemsiyesi altında birbirinden farklı yaklaşımlar olduğu söylenebilir. Örneğin Gergen, gerçeklik terimini tamamen reddederken idealist bir yaklaşım sergilemektedir (Fleetwood, 2014). Harre (1992) söylemler yoluyla inşa edilen şeyin gerçeklik olduğunu öne sürmektedir. Ancak genel olarak sosyal inşacılar meseleyi ontolojik açıdan tartışmamakta,

ontolojik tartışmalardan çok epistemolojik tartışmalar ön plana çıkmaktadır (Greenwood, 1992; Fleetwood, 2014; Hibberd, 2005). Doğrudan ontolojik bir tartışma yaklaşım içerisinde yapılmamakla birlikte, yaklaşımın idealist ontolojiye daha yakın olduğu söylenebilir. Örneğin Harre'ye (1992) göre bütün (psikolojik) olgular ve bunların içinde olduğu durumlar söylemlerle üretilir, bir "gerçekliğin" yansıması veya ifade edilmesi değildir. Bireyleri de söylemler üretir. Konuşma, akan bir ortak eylem olarak, elektromanyetik enerjinin akışı kadar sağlamdır (gerçektir). Bütün insanlar tarafından yapılır ama hiçbirinin iradesi dâhilinde değildir. Shotter'a (1992) göre biliş, motivasyonlar, duygular, algılar birer psikolojik durum değildir, sadece karşılıklı konuşmalar içinde inşa edilen kavramlardır. Ayrıca bu kavramlar, yere ve zamana bağlı olarak farklı anlamlara gelecek şekilde de inşa edilirler. Bütün bu iddialara baktığımızda, sosyal inşacılığın ontolojik bakımından gerçekçi olmadığını, idealist olduğunu söylemek sanırım yanlış olmaz. Söylem, işaretler, dil varlık olarak tanımlanmaktadır, varlıkları oluşturmaktadır. Gerçeklik söylemler yoluyla inşa edilmektedir (örn. Harre, 1992). Bazen gerçeklik terimi tamamen reddedilmektedir (örn. Gergen, 1992). Gerçeklik çokludur. Gerçeklik süreçseldir, oluş halindedir. Özneler de söylemlerle üretilir (Harre, 1992).

Epistemolojik olarak sosyal inşacılık rölativisttir (Fleetwood, 2014). Gerçeğin nasıl üretildiği, olayların nasıl tanımlandığı, zihinsel durumlara nasıl atfedildiğini incelerken, Potter (1992) "dünya onu yorumlamaktan ve temsil etmekten farklı değildir" demektedir. Yine Potter'a göre nesnel gerçeklik ve geçerlilik kavramları, sosyal süreçler ve pratikteki muhakeme kavramlarıyla yer değiştirmelidir. Nesnellik, mantık, yanlışlama, gerçeklik gibi kavramlar sadece gerçekçilik söyleminin retorikleridir. Gergen'e (1994) göre psikolojik kuramlar gözlemden doğmamıştır (ne dolaylı ne de doğrudan). Psikoloji kuramları hiçbir şekilde veya bağlamsız şekilde gerçekliği yansıtmaz, göstermez, temsil etmez, tarif etmez. Psikolojik olgular belki vardır ve belki işliyordur ama bunları bilmemiz imkânsızdır, çünkü bilinen şey tamamıyla dille ve sosyal pratiklerle belirlenmektedir.

Sosyal inşacılıkta ilişkisel sorular, nedensel soruların önündedir. Asıl sorulması gereken soru "neden" değil "nasıl oldu"dur (Fleetwood, 2014). Yaklaşımına göre psikoloji şunları varsaymakla yanlış yapmaktadır: "Gözlem bilginin kaynağıdır, iyi kuramlar gerçeği yansıtır, biliş ve bilişle ilgili diğer kategoriler dilden bağımsızdır". Metodolojik olarak niceliksel çalışmaya karşıdır. Yaygın analiz yöntemi söylem analizidir. "Gerçeğin yordanması ve kontrol edilmesi" şeklindeki pozitivist modernist düşüncüyü reddetmektedirler (Greenwood, 1992).

*Eleştirel Gerçekçilik* 1980'li yıllarda Roy Bhaskar tarafından kurulan Eleştirel Gerçekçilik akımı hem pozitivist bilim anlayışına hem de post-modernist, sosyal inşacı yaklaşımlara alternatif bir felsefi yaklaşım olarak değerlendirilmektedir (Fleetwood, 2014; Joseph, 2001). Eleştirel gerçekçi yaklaşım kesin bir ontoloji-epistemoloji ayrımı yapmakta ve ontolojik öncelikte ısrar etmektedir (Joseph, 2001). Eleştirel gerçekçi ontolojiye göre, varlık, onu algılayan, tasavvur eden zihinden bağımsız olarak vardır, ancak yaklaşım "varlığın atomistik yapısı" ontolojisini reddetmektedir. Eleştirel gerçekçiliğe göre varlık katmanlıdır, oluşum halindedir, dönüşümseldir, ilişkisel veya süreçseldir. Gerçeklik farklı katmanlardan oluşur. Katmanların her biri gerçektir, bazı katmanların kökü daha alt düzeydeki yapılara dayanır, ancak her biri kendilerine özgü, bir diğerine indirgenemeyecek özellikler ve güçlere sahiptir. Bhaskar'a (1998) göre, su, hava, güneş gibi fiziksel gerçeklik; binalar, makineler gibi insan tarafından üretilmiş maddi gerçeklik; felsefi yaklaşımlar gibi düşünsel (ideal) gerçeklik; dil, kültür, cinsiyet rolleri, eğitim, kurumlar gibi toplumsal gerçeklik olmak üzere gerçekliğin dört hali vardır. Bu gerçeklikler ontolojik olarak gerçektir, ontolojik konumları eşittir. Diğer bir deyişle biri diğerinden daha az gerçek değildir (Collier, 1994; Joseph, 2001). Gözlenenlerin ötesinde de gerçeklik vardır, nedensel etki yaratan herhangi bir şey gerçektir. Örneğin tek boynuzlu atlar gerçek değildir. Tek boynuzlu atlar kavramı ya da tek boynuzlu atlar üzerine geliştirilen söylem gerçektir (Fleetwood, 2014). Mekanizmalar, olaylar ve deneyimler gerçeğin farklı katmanlarında yer alırlar.

Eleştirel gerçekçilikte epistemoloji ontolojiden sonra gelmektedir (Fleetwood, 2014; Joseph, 2001). Bilgi ve eylem, onu üretenden ve yapandan bağımsız bir gerçekliğe dayanır. Diğer bir deyişle dünyanın bize bilgi ve eylem yoluyla kendisini göstermesi onun yalnızca bunlardan ibaret olduğu anlamına gelmez (Joseph, 2001). Eleştirel gerçekçilik, bilgiyi, gerçeğin doğrudan yansması olarak gören pozitivist duruşları reddeder. Bilgi nesnesiyle bilginin kendisi arasında doğrudan bir örtüşme yoktur. Bu bakımdan epistemolojik olarak rölativisttir. Bilgi, nedensel mekanizmaların keşfine dayanır. Bhaskar'a (1998) göre, nedensel mekanizmaların sıralı dizilişi katmanlar arası mevcuttur (across strata). Yüksek düzeydeki mekanizmaların kökü (sosyal olanlar), daha alt seviyedeki mekanizmalardadır, oradan kaynaklanırlar, doğarlar. Aynı zamanda nedensel güçlerini alt katmanlara doğru yansıtabilirler ve alt katmandaki değişiklikleri etkileyebilirler. Örneğin psiko-sosyal mekanizmalar, insan vücudunu etkileyebilir (stresin bağışıklık sistemini bozması sonucunda gerçek hastalıklar geliştirilebilir ya da depresyon nedeniyle aşırı yemek yenerek kilo alınabilir). Bazı nedensel ilişkiler doğrudan gözlenemese bile ontolojik olarak vardır. Doğruya ulaşmak zordur fakat imkânsız değildir.



Eleştirel gerçekçiliğe göre sosyal bilimin özgül doğası vardır, sosyal bilimler kendi araştırma alanlarının bir parçasıdır ve o toplumun bir ürünüdür (Joseph, 2001). Mekanik ve belirlenimci yaklaşımlara karşı çıkmaktadır. Eleştirel gerçekçilik sosyal dünyanın kavramlara ve pratiklere indirgenemeyeceğini, bu pratik ve eylemlerin önceden var olan yapılaşmış bir bağlamı içerdiğini savunur. Toplumsal yapılar insan eyleminin hem zorunlu koşulu hem de üretilen sonucudur. Tarihsel süreçte yapılar insan eyleminden önce vardılar ve dolayısıyla insan eylemini şekillendirirler, fakat aynı zamanda bu yapılar failerin etkinliklerine bağlıdır. İnsanlar içinde buldukları sosyal yapıyı dönüştürme ve değiştirme potansiyeline sahiptir. Failerin eylemleri önceden tanımlı yapısal bağlamlar içinde kurulur ama bu eylemler toplumsal yapıyı etkiler, değiştirir, dönüştürür (Bhaskar, 1998; Collier, 1994).

### **Sosyal Kimlik Yaklaşımının Bilim Felsefesi**

Tajfel'in (1978) Sosyal Kimlik Kuramı ve ardından Turner ve arkadaşlarının (1987) Benlik Kategorizasyonu Kuramı ile birlikte grup ve grup süreçlerini sosyal kimlik geleneği içerisinde çalışan diğer alt-kuramların (örn. Kimlik Liderliği, Haslam, Reicher ve Hopkins, 2011) hepsi Sosyal Kimlik Yaklaşımı olarak adlandırılmaktadır. Bu bölümde her bir kuram tek tek değil, bu gelenek içerisinde yer alan ve birbirini tamamlayan kuramlar/görüşler/yaklaşımlar hep birlikte değerlendirilmektedir.

Sosyal Kimlik Kuramının (SKK/Tajfel, 1978) başlangıç noktası, grubun psikolojik gerçekliğinin kabul edilmesidir. Tajfel (1978) grubu, bireyler arasındaki karşılıklı ilişkilerin toplamından farklı bir psikolojik süreç olarak kavramsallaştırmaktadır. SKK'ye göre grup, insanların kendi benliklerine bir referans noktası oluşturabilmek için kendilerini yönlendirdikleri ayrı bir psikolojik mekanizmadır. Bir kişinin ait olduğu sosyal kategori, kişinin benlik-tanımlaması için bir temel sağlamaktadır. Benliğin, bilişsel olarak bir grubun üyesi olarak tanımlanması, -o gruba yüklenen duygular ve değerlerle birlikte- sosyal kimlik olarak adlandırılmaktadır (Tajfel, 1978, s.273).

SKK, 'kişiler arası-gruplar arası süreklilik' önermesiyle, insanların kendilerini ne zaman kişisel kimliklerine, ne zaman grup üyeliklerine göre tanımladıklarına ilişkin açıklama getirmektedir. Önermeye göre, sürekliliğin kişiler arası ucunda, bireyler kendilerini, özgün özellikleri ve diğer insanlardan farklılıkları temelinde (sosyal karşılaştırma yaparak) tanımlamaktadırlar. Diğer taraftan, sürekliliğin gruplar arası ucunda, bireyler kendilerini grup üyelikleri bakımından tanımlarlar. Kişi, kendi ait olduğu grup ile diğer grupları karşılaştırarak, kendi benliği ve dünyadaki yeri-anlamı

hakkında bir tanıma ulaşmaktadır (Turner ve ark., 1987). Epistemolojik olarak bir üst katmanda oluşan değişiklik (gruplar düzlemi), bir alt katmana (birey düzlemi) etki etmektedir. Gerçekliğin birey düzlemi ve sosyal düzlemi arasında ilişki vardır. Ancak bu düzlemlerin her ikisi de gerçektir, birbirlerine etki etmektedir.

Turner, 1980'lerin başında, benliğin sosyal kategorizasyonunu olası kılan bilişsel mekanizmaları açıklayabilmek için, Sosyal Kimlik Kuramı'nın benlikle ilgili varsayımlarını derinleştirmiştir. Benlik Kategorizasyonu Kuramı'na (BKK/ Turner ve ark., 1987) göre bilişsel gruplama, benlik algısının da temelini oluşturmaktadır. Benliğin sosyal kategorizasyonu, 'göreceli erişebilirlik düzeyi' ile 'kategori-uyaran gerçekliği uygunluğu' arasındaki etkileşime bağlıdır. Göreceli erişebilirlik düzeyi, uyaran, nesne ve olayları belirli bir biçimde kategorize etmemize neden olan geçmiş deneyimler, şimdiki beklentiler, güdüler, değerler, amaçlar ve ihtiyaçlarla belirlenmektedir. Kategori-uyaran gerçekliği uygunluğu ise, yaptığımız kategorizasyonun, uyarının gerçekliğine ne kadar denk düştüğü (karşılaştırmacı denklik ve normatif denklik) ile ilgilidir. Karşılaştırmacı denklik, bir kategori içerisinde algılanan benzerliklerin, o kategoriyle diğer kategoriler arasındaki algılanan benzerlikten büyük olması gerektiğini; bir kategori içerisinde algılanan farklılıkların ise o kategori ile diğer kategoriler arasındaki algılanan farklılıklardan daha küçük olması gerektiğini ileri süren üst-karşıtlık ilkesi ile tanımlanmaktadır. Normatif denklik ise kategorilerin içeriği ile ilgilidir. Yani, benzerlikler ve farklılıklar, kategorinin anlamı hakkındaki normatif inançlarımıza uygun olmalıdır (Turner ve ark., 1987). Erkeksi davranış beklentisine uygun davranan erkekleri 'erkek' olarak kategorize etmek normatif denklige örnektir. Bu durumda sosyal kimlik yaklaşımı, sosyal kimlikleri, verili bir bağlamdaki sosyal gerçekliğin mevcut yapısını yansıtan zihinsel bir süreç olarak tanımlamaktadır (Turner ve ark., 1987). Ontolojik olarak, algılayandan bağımsız bir gerçeklik mevcuttur, epistemolojik olarak gerçeklik insan zihninde temsil edilmektedir. Sosyal kimlikler, karşılaştırma bağlamı tarafından belirlenmektedir, bağlamı yansıtmaktadır. Bu bakımdan Sosyal Kimlik Yaklaşımı pozitivist bilim felsefesine sahipmiş gibi görünmektedir. Gerçekten de BKK'nın bu önermelerine dayanarak, bazı araştırmacılar, sosyal kimlikleri görece sabit ve verili bağlamın doğasını otomatik olarak yansıtan oluşumlar olarak ele almışlardır. Bu tarz çalışmalar, sosyal psikolojideki hakim pozitivist anlayışın Sosyal Kimlik Yaklaşımı içerisindeki uzantıları olarak değerlendirilebilir. Ancak BKK'nın "sosyal kategorizasyonu, 'göreceli erişebilirlik düzeyi' ile 'kategori-uyaran gerçekliği uygunluğu' arasındaki etkileşime bağlıdır" şeklindeki önermesine daha yakından bakacak olursak, sosyal kategorizasyonun sadece üst-karşıtlık ilkesiyle değil, aynı zamanda normlar,

değerler, amaçlarla belirlendiği görülmektedir. Kendini bir grupta kategorize eden bireyin psikolojik özellikleri mevcut zihinsel yapısı yaptığı kategorizasyonda rol oynamaktadır (göreceli erişebilirlik). Bu durumda dış gerçekliğin zihne birebir yansımından söz edilemez. Kaldı ki sadece üst karşıtlık ilkesinin açıklaması bile rölativisttir çünkü grup-içi benzerlikler ve gruplar arası farklılıklar, uyanları anlamı nesnelere dönüştürmek için algısal olarak abartılmaktadır. Bu durumda dış gerçeklikle onun bilgisi tam olarak örtüşmemektedir. Epistemolojik olarak dış gerçek insan zihnine birebir yansımamaktadır. Bu durumda yaptığımız kategorizasyon mutlak gerçeği yansıtmaz, görecelidir. Bu noktalarda Sosyal Kimlik Yaklaşımı hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan pozitivist/ampirist felsefeden çok, eleştirel gerçekçi felsefeye sahip görünmektedir.

Üst-karşıtlık ilkesinden devam edecek olursak, üst-karşıtlık ilkesinin, grup süreçleriyle ilgili önemli sonuçları vardır. Bunlardan birincisi, benlik, benzersizlikten (özgünlükten) paylaşılan benzerliklere doğru yeniden tanımlanmaktadır. Benlik kişiselikten uzaklaştığı zaman (depersonalization), bireyler kendilerini, paylaşılan sosyal kategorinin, birbirlerinin yerine geçebilen (interchangeable) temsilcileri olarak görmektedirler (Turner ve ark., 1987; Turner ve Haslam, 2001). İkincisi, bireyler, benliklerini olumlu değerlendirmeye güdülendikleri için kendi gruplarını da diğer gruplardan daha olumlu algılamak istemektedirler. Olumlu sosyal kimlikler, iç-grubun ilgili dış-gruplardan olumlu yönde ayrıştırılması yoluyla edinilmektedir (Oakes ve ark., 1994). Bu olumlu benlik görüşünü sürdürme güdüsü davranışsal sonuçlar doğurmaktadır. SKK'ye göre, iç-grupla dış-grup karşılaştırıldığında olumlu değil de olumsuz bir sosyal kimliğe ulaşıyorsa, grup üyeleri kendi konumlarını iyileştirmeye çalışacaklardır (Tajfel, 1978). Neden? Çünkü her birey olumlu benlik görüşünü sürdürmeye güdülidir. Sosyal kimlikler de benliğin grup düzeyindeki tanımıdır (Oakes ve ark., 1994; Tajfel, 1978). Peki ne yapacaklardır? Tajfel (1978) bireyci, yaratıcı ve kolektif olmak üzere üç strateji üzerinde durmaktadır. Bireyci stratejiler olumsuz sosyal kimlik kaynağı olan grubun davranışsal, ya da en azından bilişsel olarak terk edilmesini kapsarken (Tajfel, 1978; Turner ve Brown, 1978;), kolektif strateji, üyesi olunan grubun diğer grupla arasındaki statü ilişkisini tersine çevirmek amacıyla, grup üyelerinin birlikte yürüttükleri her tür faaliyeti kapsamaktadır (Tajfel, 1978; Turner ve Brown, 1978;). Öte taraftan yaratıcı strateji karşılaştırma bağlamının yeniden değerlendirilmesidir. Bu strateji grupların statü ilişkilerinde gerçek bir değişiklik amaçlamaz, ama olumlu sosyal kimlik sağlar. Örneğin grubun sahip olduğu başka üstün özellikleri ön plana çıkarmak, karşılaştırma grubunu değiştirmek vs. (Tajfel, 1978; Turner ve Brown, 1978;). Ancak grup üyelerinin hangi stratejiyi benimseyecekleri

gruplar arasında algılanan sosyal-yapısal faktörlere bağlıdır. Bu sosyal-yapısal faktörler gruplar arası sınırların geçirgenliği, gruplar arası statü ilişkisinin meşruiyeti ve istikrarıdır. Yine dikkat çekmek gerekirse, gruplar arası sınırların geçirgenliği, meşru olup olmaması, değişebilir olup olmaması mutlak değildir, nasıl algılandığına bağlıdır, nasıl algılandığı da “göreceli erişebilirlik düzeyi” ile “kategori-uyaran gerçekliği denkliği” tarafından belirlenmektedir. Bu önermelerde gerçeğin algılayandan bağımsız olarak katmanlı şekilde (ontoloji), gerçeğe ilgili bilginin de rölativist olarak (epistemoloji) kavramsallaştırıldığını görmekteyiz. Psiko-fiziksel düzeyde güdüler gerçek kabul edilmektedir, çünkü etki gücü vardır. Bu güdülerin doyurulacağı sosyal katman (sosyal gruplar arasındaki yapısal ilişkiler) gerçektir. Sosyal gerçeğin algısı gerçektir çünkü davranışsal çıktılara yol açmaktadır. Nedensellik bakımından farklı katmanlarda yer alan gerçeklikler birbirleriyle ilişki içerisindedir. Bir alt katmandaki gerçeklik (güdüler, olumlu benlik gereksinimi), bir üst katmandaki gerçekliğe zemin oluşturmaktadır (gruplar arasındaki yapısal ilişkilerin meşruiyet ve istikrar algısı ve grup davranışı, olumsuz sosyal kimlik ve onu değiştirme çabası). Ancak birbiriyle etkileşen bu gerçeklikler, en temeldeki yapısal etmenlerle (algılayandan bağımsız olarak grupların arasındaki statü ilişkisi gerçektir) sınırlıdır. Döngüsel olarak üst katmandaki gerçeklik (grup davranışı sonucu elde edilen çıktı, örneğin karşılaştırma bağlamının değiştirilmesi) alt katmanı etkilemektedir (güdünün doyurulması, olumlu benlik görüşüne ulaşma). Birey düzleminde ele alınabilecek olgu (psikolojik gereksinimler), bir üst katmandaki gerçekliğe (toplumsal olana, gruplar arası ilişkiler) etki etmektedir. Bu, eleştirel gerçekçiliğin, gerçeğin katmanlı, oluşum halinde, dönüşümsel, ilişkisel veya süreçsel olduğu yönündeki yaklaşımıyla uyusmaktadır.

Üst karşıtlık ilkesinin üçüncü sonucu, grup üyeliğinin getirdiği paylaşılan normlar, değerler ve ‘bir’ olmak duygusunun, içinde yaşanılan gerçekliği ve sosyal bağlamı aynı şekilde anlamayı, en azından aynı şekilde anlamaya yönelik bir isteği de beraberinde getirmesidir (Haslam, 1997; Haslam, Turner, Oakes, McGarthy ve Reynolds 1998). Ancak, sosyal kimliklerin bağlamı yansıtır olma özelliği, aynı gruba üye olan bütün bireylerin, sosyal kimlikler ve bağlamın yapısıyla ilgili ortak anlayış geliştirmelerini zorunlu kılmamaktadır (Haslam, 1997; Haslam ve ark., 1998). Reicher ve Hopkins’e göre (2001), grup üyeleri arasında mevcut bağlamın yapısı hakkında, birbirinden farklı hatta çatışmalı görüşler olabilir. Aynı grubun üyeleri bazen ait oldukları grubun normları ve değerleri hakkında anlaşmazlığa düşebilir; bu anlaşmazlık bölünmeleri de beraberinde getirebilir (Sani ve Reicher, 2000). Bireyler aynı gruba üye olsalar ve aynı karşılaştırma bağlamında, aynı dış gruplarla kendilerini karşılaştırsalar bile, bazı konularda birbirleriyle

çatışma içine girebilirler. Yine Reicher ve Hopkins'e (2001) göre, gruba ilişkin kalıpyargılarla mevcut gerçeklik arasındaki ilişkinin bu kadar katı bir biçimde konulması, sosyal değişimi anlamayı güçleştirmektedir. Oysa aynı sosyal bağlamın veya ortamın, grup içerisinde farklı biçimlerde okunması, grubun geleceğine yönelik farklı kolektif tasarımları yansıtıyor olabilir (Reicher ve Hopkins 2001; Reicher, Haslam ve Hopkins 2005). Bu görüşe göre, *sosyal gerçeklik* önceden (apriori) belirlenmiş ve bunun sonucunda da sosyal gruplama yapılıyor değildir. Bir grubu belirli bir biçimde tanımlama, aynı zamanda o kategoriyi istendik biçimde yeniden yaratma çabalarını da kapsamaktadır. Yani bir sosyal kategorinin tanımı, o kategorinin ne olduğunun basitçe algılanması ve yansıtılması değildir. Sosyal gruplar ve onların aralarındaki ilişkiler, önceden verili değildir. Tersine, üyeleri tarafından sürekli olarak yeniden-yapılandırılmakta/inşa edilmektedirler. Aynı sosyal kategorinin farklı şekillerde tanımlanması belirli amaçlar taşımaktadır. Kategorinin sınırları (gruba kimler dahil, kimler değil) ve kategorinin içeriği (kategoriye ilişkin kalıpyargılar, normlar, değerler), belirli bir gelecek tasarımını hayata geçirecek şekilde, stratejik olarak kurgulanmakta ve sunulmaktadır. Çünkü belirli bir amaca hizmet eden bu tanımlar, grup üyelerinin geri kalanlarını harekete geçirmeye ve istenilen geleceği inşa etmeye yaramaktadır (Turner, 2005). Bu fikirler sosyal inşacı yaklaşımla örtüşmektedir. Sosyal İnşacılar göre, sosyal kimlikler günlük etkileşim içerisinde her gün yeniden inşa edilir. (örn. Abell, Condor, ve Stevenson, 2006; Potter, 1996; Wallwork ve Dixon, 2004). Ancak sosyal inşacılıkta insan fail değildir, tersine söylem tarafından üretilmektedir. Ortak bir etkinlik olan söylemin öznesi yoktur. Ancak Sosyal Kimlik Yaklaşımında insan faildir. Yapısal gerçekleri değiştirebilme/dönüştürebilme gücü vardır. Söylemler de sosyal gerçekliği değiştirmek üzere kolektifi, grubu harekete geçirebilmenin aracıdır. Söylem stratejiktir. Ancak bu failin sosyal yapıyı dönüştürme gücü, *salt* failin iradesine bağlı değildir. Failin hareket alanının sınırları, sosyal gerçekler (gruplar arasındaki tarihsel, sosyal, ekonomik ilişkiler, uzak ve yakın bağlam) tarafından çizilmektedir. Haslam, Reicher ve Platow'a (2011) göre grubun sınırları (grubun içinde kimler yer alacak) ve grubun içeriği (grubun normları, değerleri, amacı) hakkında kimin söyleminin grup içinde destek göreceği, dolayısıyla kimin gelecek/kolektif projesinin hayata geçeceği de sosyal gerçeklikle sınırlıdır. Kimin sözünün geçeceği, kimin mevcut sosyal kategorinin özellikleriyle uyumlu olduğuna ve bağlama göre sosyal kategoriyi kimin en iyi temsil ettiğine bağlıdır. Sözü geçenler, söylemi tutanlar, belirli bir bağlamda sosyal kategoriyle ilgili bilgi sağlama konumunda olan, yani prototipik grup üyesi olarak algılanan kimselerdir. Ancak bu kimselerin dışındaki grup üyeleri de pasif değildir. Tersine, kolektif proje sahibi tarafından kendilerine sunulan gelecek tasarımlarını ve kategori tanımlarını etkin biçimde yorumlar ve tartarlar.

Haslam, Reicher ve Platow'un (2011) Kimlik Liderlik Modeline göre liderler ve izleyenler sosyal gerçekliğin doğasına, yani sosyal kategori tanımlarına bağlıdır. Bu yaklaşım, faille sosyal yapı arasında diyalektik bir ilişki önermektedir. İlişki karşılıklıdır. İnsan verili koşullar altında faildir. Bu yaklaşım, eleştirel gerçekçiliğin "toplumsal yapılar insan eyleminin hem zorunlu koşulu hem de üretilen sonucudur" şeklindeki ontolojik yaklaşımıyla uyumaktadır. Bhaskar'a göre (1998) tarihsel süreçte yapılar insan eyleminden önce vardılar ve dolayısıyla insan eylemini şekillendirirler, fakat aynı zamanda bu yapılar failerin etkinliklerine bağlıdır. İnsanlar içinde buldukları sosyal yapıyı dönüştürme ve değiştirme potansiyeline sahiptir. Failerin eylemleri önceden tanımlı yapısal bağlamlar içinde kurulur ama bu eylemler toplumsal yapıyı etkiler, değiştirir, dönüştürür (Collier. 1994).

### Sonuç

1970'lerde sosyal psikolojinin temel amacının, varsayımlarının ve yönteminin sorgulandığı, kriz dönemi olarak adlandırılan bir tartışma süreci yaşanmıştır. Bu tartışmalarla birlikte ana akım sosyal psikolojiden epistemolojik ve ontolojik olarak ayrılan Sosyal İnşacılık akımı güçlenmeye başlamıştır. Yaklaşımına göre keşfedilecek bir nesnel gerçeklik yoktur, tersine sosyal gerçeklikler günlük konuşmalar ve söylemler yoluyla inşa edilmektedir. Yine 70'lerde ortaya çıkan Eleştirel Gerçekçilik akımına göre sosyal gerçeklik ve olaylar/olgular arasındaki nedensel mekanizmalar insan zihninden ve bireysel davranışlardan bağımsız olarak vardır. Ancak gerçeklik ve nedensellik genellenemez ve değişmez değildir, bağlama bağlıdır. Sosyal olarak inşa edilen kavram, kurum ve yapılar da gerçektir.

Sosyal Kimlik Kuramı, sosyal kimlikleri, verili bir bağlamdaki sosyal gerçekliğin mevcut yapısını yansıtan zihinsel bir süreç olarak tanımlamaktadır. Kuramın varsayımları, grup yaşantısının bireysel yaşantıdan farklı bir sosyal gerçeklik olduğu; grup davranışını belirleyen temel sürecin gruplar arası karşılaştırma olduğu; gruplar arasındaki yapısal ilişkilerin (sosyal gerçekliğin) değiştirilebilir olduğu şeklindedir. Bu varsayımlar, ontolojik olarak sosyal gerçekliğin kabulüne ve epistemolojik olarak deneysel yöntemle keşfine ve yordanmasına dayanmaktadır. Bu bakımdan kuramın pozitivist olduğu düşünülebilir. Ancak, kuramda, grubun sınırlarının ve içeriğinin (normlarının/değerlerinin) -söylemlerle- inşa edildiği de kabul edilmektedir (Reicher & Hopkins, 2001). Bu bakımdan kuram sosyal inşacı yaklaşıma yakın durmaktadır. Ancak Sosyal Kimlik Yaklaşımı, grup sınır ve içeriklerinin söylemlerle inşa edilmesinin, stratejik olduğunu, mevcut sosyal gerçekliğin değiştirilmesi amacına hizmet ettiği ve sosyal gerçekliğin doğasına bağlı olduğu vurgulanmaktadır (Haslam, Reicher,

SOSYAL KİMLİK YAKLAŞIMININ BİLİM FELSEFESİNİN POZİTİVİZM, SOSYAL  
İNŞACILIK VE ELEŞTİREL GERÇEKÇİLİK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Serap AKFIRAT

& Hopkins, 2011). Bu yaklaşım ontolojik olarak sosyal yapıların gerçekliğine ancak değiştirebilirliğine, epistemolojik açıdan keşfine, yordanmasına ve yeniden üretilmesine dayanmaktadır. Bu bakımlardan, Sosyal Kimlik Yaklaşımının pozitivist veya sosyal inşacı bilim felsefelerinden ontolojik ve epistemolojik duruşu bakımından farklılaştığı, eleştirel gerçekçi bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir.

Tablo 1. Ontoloji, Epistemoloji, Özne ve Metodoloji Açısından Sosyal Kimlik Kuramı

	Sosyal Kimlik Yaklaşımı	Pozitivist Yaklaşım	Sosyal İnşa Yaklaşımı	Eleştirel Gerçekçi Yaklaşım
Ontoloji	Algılayandan bağımsız dış dünya, gerçeklik katmanlıdır, katmanlar birbirine etki eder, oluş halinde, süreçsel	Gerçeklik onu düşünenden bağımsız olarak vardır, atomik yapıdadır, bileşenlerine ayrılabilir, doğrudan gözlenebilir.	Onu söyleyenden bağımsız bir gerçeklik yoktur ya da gerçeklik hiç yoktur/ söyleme biçimi kadar gerçeklik vardır, çoklu.	Gerçeklik onu düşünenden bağımsız olarak vardır, gerçeklik katmanlıdır, atomik yapıda değildir, oluş halindedir, süreçseldir
Epistemoloji	Gerçeğin bilişsel temsili, zihinsel yansıması ama birebir değil (metacontrast). Doğrudan bir örtüşme yok. Rölativist	Doğru bilgiye ulaşmak mümkündür. Bilgi gerçeğin yansımasıdır. Belirlenimci.	Onu söyleyenden bağımsız bir gerçeklik olmadığı için doğru bilgiden söz edilemez. Rölativist	Gerçekliğin bilgisine ulaşmak mümkündür. Bilgi nesnesiyle bilginin kendisi arasında doğrudan bir örtüşme yoktur. epistemolojik rölativist. Bilgi, nedensel mekanizmaların keşfine dayanır.
Özne	Mevcut toplumsal yapı içindeki birey o sosyal yapıyı değiştirebilir, dönüştürebilir (Fail X Sosyal Yapı etkileşimi)	İlişkisel failer olarak bireyler, sosyal-yapı-birey etkileşimi yok	Ortak söylem pratiği hem bireyi hem sosyal yapıyı üretir	Mevcut toplumsal yapı içindeki birey o sosyal yapıyı değiştirebilir, dönüştürebilir (Fail X Sosyal Yapı etkileşimi)
Metodoloji	Niceliksel + Niteliksel	Niceliksel	Niteliksel	Niceliksel + Niteliksel

**KAYNAKÇA**

- Abell, J., Condor, S., & Stevenson, C. (2006). 'We are an island': Geographical imagery in accounts of citizenship, civil society, and national identity in Scotland and in England. *Political Psychology*, 27, 207-226.
- Archer, M.S., Bhaskar, R., Collier, A., Lawson, T. & Norrie, A. (Eds) (1998). *Critical realism: Essential readings*. London: Routledge.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality: A Treatise in the sociology of knowledge*. NY: Anchor Books.
- Bhaskar, R. (1997). *A realist theory of science*. London: Routledge.
- Collier, A. (1994). *Critical realism: An introduction to the philosophy of Roy Bhaskar*. London: Verso.
- Cevizci, A. (2010). *Bilgi felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları
- Çotuksöken, B. (2010). *Bilgi felsefesi*. İstanbul: Heyamola Yayınları.
- Fleetwood, S. (2014). Bhaskar and critical realism. In Adler, P., Du Gay, P., Morgan, G. and Reed, M., eds, pp. 182-219). *Oxford Handbook of Sociology, Social Theory and Organisation Studies: Contemporary Currents*. Oxford: Oxford University Press, <http://eprints.uwe.ac.uk/26526>
- Fleetwood, S. (2009) The ontology of things, powers and properties. *Journal of Critical Realism*, 8 (3). <http://eprints.uwe.ac.uk/15967>
- Friedman, M. (1999). *Reconsidering logical positivism*. London: Cambridge University Press.
- Gergen, K.J. (1994). *Realities and relationships*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gergen, K.J. (1998). Constructionism and realism. In I. Parker (Ed.), *Social constructionism, discourse and realism* (pp. 147-156). London: Sage.
- Greenwood, J.D. (1992a). Realism, empiricism, and social constructionism: psychological theory and the social dimensions of mind and action. *Theory and Psychology*, 2, 131-151.
- Greenwood, J.D. (1992b). Realism, relativism, and rhetoric: reply to Harré, Parrot, Potter, and Shotter. *Theory and Psychology*, 2, 183-192.
- Harre, R. (1992). What is real in psychology. *Theory and Psychology*, 2, 153-158.
- Hartmann, N. (1998). *Ontolojinin ışığında bilgi*, (Çev. Harun Tepe). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Haslam, S.A., & Platow, M.J. (2001). The link between leadership and



followership: How affirming social identity translates vision into action.  
*Personality and Social Psychology Bulletin*, 27, 1469-1479.  
<http://dx.doi.org/10.1177/01461672012711008>.

Haslam, S.A., Reicher, S.D., & Platow, M.J. (2011). *The new psychology of leadership: Identity, influence and power*. London: Psychology Press.

Haslam, S.A., Turner, C.J., Oakes, P.J., McGarty, C., & Reynolds, K.J.

(1998). The group as a basis for emergent stereotype consensus. *European Review of Social Psychology*, 22, 251-278.

Hibberd, F. J. (2005). *Unfolding social constructionism*. New York: Springer.

Joseph, J. (2001). Eleştirel gerçekçiliğin Marksizme faydalı olabileceği beş nokta. *Praksis*, 1, 149-170.

Kitchener, R. F. (2004). Logical positivism, naturalistic epistemology, and the foundations of psychology. *Behavior and Philosophy*, 32 (1), 37 - 54.

Oakes, P.J., Haslam, S.A., & Turner J.C. (1994). *Stereotyping and social reality*. Oxford: Blackwell Publishers.

Parker, I. (1989) *The crisis in modern social psychology, and how to end it*. London: Sage

Potter, J. (1992). Constructing realism: Seven moves. *Theory and Psychology*, 2, 167-173.

Potter, J. (1996). *Representing reality: Discourse, rhetoric and social construction*. London: Sage.

Potter, J. (1998). Fragments in the realisation of relativism. In I. Parker (Ed.), *Social constructionism, discourse and realism* (pp. 27-46). London: Sage.

Reicher, S.D., Haslam, S.A., & Hopkins, N. (2005). Social identity and the dynamics of leadership: Leaders and followers as collaborative agents in the transformation of social reality. *The Leadership Quarterly*, 16, 547-568.

Reicher, S., & Hopkins, N. (2001). *Self and nation*. London: Sage.

Shotter, P. (1992). Social constructionism and realism: Adequacy or accuracy? *Theory and Psychology*, 2, 175-182.

Steup, M. (2016). Epistemology. In Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/epistemology/>>.

SOSYAL KİMLİK YAKLAŞIMININ BİLİM FELSEFESİNİN POZİTİVİZM, SOSYAL İNŞACILIK VE ELEŞTİREL GERÇEKÇİLİK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ  
Serap AKFIRAT

Tajfel, H. (1978). *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*. London: Academic Press.

Tajfel, H. & J.C. Turner (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In Austin and Worchel (ed.), *The social psychology of intergroup relations* (pp. 33-47). Monterey: Brooks Cole.

Tajfel, H., & Turner, J.C. (1986). The social identity theory of intergroup behaviour. In S. Worchel and W. G. Austin (Eds.), *Psychology of Intergroup Relations* (pp. 7-24). Chicago, IL: Nelson-Hall.

Tepe, H. (1998). *Platon'dan Habermas'a felsefede doğruluk ya da hakikat*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay.

Turner, J.C. (2005). Explaining the nature of power. *European Journal of Social Psychology*, 35(1), 1 – 22. DOI: 10.1002/ejsp.244

Turner, J.C. (1985). Social categorization and the self-concept: A cognitive theory of group behaviour. In E. J. Lawler (Ed.), *Advances in group processes*. Greenwich CT US: JAI Press.

Turner, J.C., & Haslam, S.A. (2001). Social identity, organizations, and leadership. In M.E. Turner (Ed.), *Groups at work: Theory and research* (pp. 25-65). Mahwah, NJ, US:

Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Turner, J.C., Hogg, M.A., Oakes, P.J., Reicher, S.D., & Wetherell, M.S. (1987). *Rediscovering the social group*. Oxford: Basil Blackwell.

Wallwork, J., & Dixon, J. A. (2004). Foxes, green fields and Britishness: On the rhetorical construction of place and national identity. *British Journal of Social Psychology*, 43(1), 21-39.

# BİLİMSEL TANIMLARIN ÖZELLİKLERİ VE İŞLEMSELÇİ TANIMLARA EMPİRİK İÇERİK BAKIMINDAN HEMPEL'İN ELEŞTİRİSİ

Semra UÇAR\*

## ÖZET

*Bilimsel kavramlar, bilimsel açıklamaların yapılandırılmasında temel bir görev üstlenmektedirler. Bilimsel açıklamalarda kavramları merkez alan en önemli sözcük bağlamlarından biri tanım tümceleridir. Bu tanımlar, bilimde kavramların başlıca kullanım özelliklerine göre sınıflandırılabilir. Bu sınıflandırmada yorumlayıcı tanım tümcelerinin bir başka yorumu 'işlemselci tanımlar' Hempel, belli başlı nedenlerden ötürü reddetmektedir. Bu çalışmada Hempel'e göre bilimsel tanımların sınıflandırılmasının özellikleri ve işlemselci tanımlara özellikle empirik içerik bakımından Hempel'in yaptığı eleştiriler değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme sonucunda, işlemsel tanımlar yoluyla bilimsel açıklamaların yapılandırılmasında ortaya çıkan sorunlara dikkat çekilmiştir. Bu sorunların çözüme ulaştırılması, kavramların tanım yoluyla kuram içinde kullanımları bakımından yeni bir anlam kuramının gerekliliğine işaret etmektedir.*

**Anahtar kelimeler:** Bilimsel tanımlar, İşlemsel tanımlar, İşlemselcilik, Empirik içerik

## PROPERTIES OF SCIENTIFIC DEFINITIONS AND HEMPEL'S CRITIQUES OF OPERATIONAL DEFINITIONS, IN TERMS OF EMPIRICAL CONTENT

### ABSTRACT

*Scientific concepts play a fundamental role in structuring scientific explanations. One of the most important word contexts centered on concepts in scientific explanations are definition sentences. These definitions can be classified according to the main usage properties of concepts in science. In this classification, Hempel rejects 'operational definitions' which is another interpretation of the operational definition phrases for certain reasons. This study evaluates, the features of classification of scientific definitions according to Hempel and Hempel's critiques of operational definitions, especially in terms of empirical content. As a result of this assessment, we drew attention the problems that arose in structuring scientific explanations through operational definitions. Coming up with solutions to these problems addresses to the necessity of a new theory of understanding in terms of the use of concepts in theory by definition.*

**Keywords:** Scientific definitions, Operational definitions, Operationalism, Empirical content

---

\*Dr. Öğretim Üyesi, Sinop Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

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

*2019 Güz, sayı: 28, ss. 421-438*

*Makalenin geliş tarihi: 21.08.2019*

*Makalenin kabul tarihi: 17.10.2019*

*Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>*

*Fall 2019, issue: 28, pp.: 421-438*

*Submission Date: 21 August 2019*

*Approval Date: 17 October 2019*

*ISSN 2618-5784*

## Giriş

Sözcüklerin anlamlarını, simgeledikleri 'şeyler' veya o 'şeylere' ilişkin özellikler oluşturmaktadır. Bu özelliklerin aktarımı 'dil' yoluyla yapılmaktadır. Evreni anlama, açıklama ve dil aracılığıyla kavrama ilk olarak Herakleitos, Aristoteles gibi Antik dönem filozoflarının ilgi konusu olmuştur. Antik felsefeden beri dilin kökenindeki problemler, dinamik yapısı nedeniyle gerek günlük dil, gerekse bilimsel dil açısından, günümüze dek süregelen bir problem alanı olarak görülmektedir.

Bilimin dili, sözcüğün sıradan anlamındaki günlük dilden farklıdır. Bir başka ifadeyle bilim dili, doğal dil alanında olan ama yine de ondan farklı olan bir dildir. Bu farklılık, uzmanlık terimlerinin, düzenleyici kuralların ve sentaktik sistemlerin bilim dili içinde birbirlerine nasıl bağlandıkları, birbirlerini nasıl karşılıklı etkiledikleri ve bu arada bizzat doğal dil yapılarının nasıl değiştiği üstüne bazı şeyler söylenmedikçe yeterli bir şekilde anlaşılabilir.<sup>1</sup> Bilimsel çalışmalarımız, doğayı ilgilendiren soruları mevcut dil çerçevesinde sormak ve yine elimizdeki araçlarla yaptığımız deneylerden bunların cevaplarını çıkarmaktır.<sup>2</sup> Bilim insanların en önemli görevlerinden biri kullandığı kavramların açık seçik olmasını sağlamak ve kendi bilimsel sistemine yeni kavramlar katmaktır.<sup>3</sup> Tüm bu bilimsel çabaların sonucunu anlamlandırabilmek ve aktarabilmek için şüphesiz günlük dilden farklı bilimsel bir dile gereksinim duymaktayız.

Bilimsel kavramlar, bilimsel açıklamaların yapılandırılmasında temel bir görev üstlenmektedirler. Bir kavram kısa anlamlı sözcük demektir. Kavramlar dilin düşünce ekonomisini sağlayan en önemli öğeleridir. Bilimsel kavramlar ise her zaman günlük olaylardan bahsederken kullanılan dilden doğar fakat gelişimini farklı yönlerde sürdürür. Biçim değiştirdikleri gibi günlük dilde taşıdıkları belirsizlikleri yitirip kesinlik kazanırlar ve bilimsel uygulamaları gerçekleştirmeye uygun hale gelirler.<sup>4</sup> Bu kavramları dilde var olan sözcüklerden ayıran en temel özellik, kavramların anlamlarının çok daha kesin olması ve kişiden kişiye değişmemesidir; öte yandan dil içindeki kullanımları ve yaygınlıkları daha sınırlıdır. Bilimde kullanılan kavramlar, günlük dildeki kullanımlarından tamamen farklı, soyut ve öznesiz bir yapı sergilemektedir.

<sup>1</sup> Elisabeth Stroker, *Bilim Kuramına Giriş*, Çev.: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995, s. 55.

<sup>2</sup> Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, Çev.: Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 2000, s. 35.

<sup>3</sup> Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılap Kitabevi, Ankara, 1997, s. 299.

<sup>4</sup> Albert Einstein, Leopold Infeld, *Fiziğin Evrimi*, Çev.: Sertaç Turgal, Alter Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 32.

Bilimde kullanılan bu kavramların özü, sayısal bir yapıları, ölçmeli bir kuruluşları olmalıdır. Bu nedenle bilimin gelişmesinde eşsiz bir önem taşımaktadırlar. Öyle ki belli bir açıdan bakınca, bilimin amacı bu tür kavramlara varmak, bu tür kavramlardan bir 'sistem' meydana getirmektir.<sup>5</sup> Bir kavram nesnelere zihindeki tasarımları iken terim ise kavramın dil ile ifade edilmesi anlamına gelmektedir. Teorik terimlerin bilimsel metinlerde kullanımları kaçınılmazdır ve metnin anlaşılmasında önemli bir rol oynarlar.<sup>6</sup> Terimlerin bilimsel anlam taşıması için belli başlı özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bir bilimsel terimin anlamını, aşağıda ele alınacağı gibi\*, bir terimin yerinde kullanılmayı belirleyen tanımlayıcı özellikler sayesinde bilimsel yasaları anlayabilmekte ve onları yorumlayabilmekteyiz. Sonuç olarak ortaya çıkan ya da çıkacak olan terminoloji, eğer bilimsel ifadelerin amacına hizmet edecekse bunların anlamlarının da sonuçta ortaya çıkan ifadelerin düzgün bir şekilde sınımlanabilir olmasından ve açıklamalarda, hem geleceğe hem de geçmişe yönelik öngörülerde kullanılmasından emin olmak için açıkça ifade edilmiş olması gerekmektedir.<sup>7</sup>

### 1. Bilimsel Tanımların Sınıflandırılması

Bilimsel açıklamalarda kavramları merkez alan en önemli söz bağlamlarından biri tanım tümceleridir. Bu tümceler tanımın dile getirdiği önermelerdir. Böyle tanımlar olmadan bilimsel açıklamaların tasarlanması mümkün gözükmemektedir. Tanım, bilimsel bir kavramın anlamını başka sözcük veya sözcüklere başvurarak ya da kavramın adlandırdığı nesne örnek gösterilerek belirleme işlemidir. Bir başka ifadeyle tanım, 'tanımlayan' ile 'tanımlanan' arasında bildirme bakımından bir 'denklik' veya bir 'bağ' kurmadır. Örneğin, "Elektrik yüklerinin bir yerden başka bir yere akışına 'elektrik akımı' denir.", tanım-tümcesinde 'elektrik akımı' açıklanan deyim durumundadır, 'denir' dışındaki öbür sözcüklerin tümü ise 'açıklayan' durumundadır.<sup>8</sup> Bilimsel tanımlamada kavramın ya yerleşik anlamı belirlenir ya da kavrama yüklenmek istenen anlam ortaya konur. Bu iki farklı amacı Hempel'e göre aşağıdaki gibi ele almak mümkündür:

<sup>5</sup>Nermi Uygur, *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1979, s. 42.

<sup>6</sup>Ernan McMullin, "A Case for Scientific Realism", *Philosophy of Science Contemporary Readings*, Edited by. Yuri Balashov and Alex Rosenberg, Routledge, London and Newyork, 2002, s. 249.

\*Bahsi geçen tanımlayıcı özellikler ve sınıflandırma, çalışmanın bütünlüğünü korumak amacıyla Hempel'in görüşleri doğrultusunda ele alınmıştır.

<sup>7</sup> Carl Hempel, *Doğa Bilim Felsefesi*, Çeviri: C. İ. Özkan, T. Kabadayı, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 85.

<sup>8</sup>Uygur, a.g.e., 1979, s. 45.

i) Hali hazırda kullanılan bir terimin kabul gören anlamını ya da anlamlarını belirlemek ya da tarif etmek;

ii) Yeni türetilen (tılsımlı kuark gibi) sözlü ya da sembolik bir ifade ya da (bu örnek için 'tılsımlı' terimi gibi) belirli bir teknik anlamda kullanılan 'eski' bir terim olması muhtemel belirli bir terime özel bir anlam yüklemek amacıyla ortaya atılır.

Birinci amaca hizmet eden tanımlar *betimleyici*, ikinci amaca hizmet eden tanımlar *şartlı* tanımlar olarak adlandırılmaktadır.<sup>9</sup>

Betimleyici tanımlar için tanımda, anlamı belirlenen, tanımlanacak terim ya da bir tanımla tanımlanan ifade *definiendum* (tanımlanan) olarak adlandırılmaktadır. Betimleyici tanımlarda *tanımlanan* tümcenin en başında yer almaktadır. Tanımda, tanımlanan teriminin anlamını belirleyen sözcük ve sözcükler ise *definiens* (tanımlayan) olarak adlandırılmaktadır.<sup>10</sup> Bu tanımlar bilimde kavramların başlıca kullanış özelliklerine dikkati çeken tanımlardır.<sup>11</sup> Bu gibi tanımlar, bir terimin kabul görmüş anlamını çözümlmek ve tanım amacına hizmet ediyorsa anlamı daha önceden kavranmış olan diğer terimlerin yardımıyla onu tanımlamak anlamına gelir. Bu nedenle bu tanımlar, betimleyici tanımlar olarak hatta daha özgün bir şekilde Hempel'e göre *analitik tanımlar* olarak adlandırılmaktadır.<sup>12</sup>

Şartlı tanımlar ise bir tartışma ya da bir kuram veyahut benzeri bir şey bağlamında özel bir anlamda kullanılacak bir ifadeyi vermeye hizmet ederler.<sup>13</sup> Bu tanımlarda *definiendum*, *definiens*'tan önce gelmektedir. Anlam eşliğine dayanan bu tanımlar (negatif yüklü protona 'karşıt proton' denir, anlatımında olduğu gibi) daha önce anlamca bildik sözcüklerin yardımıyla o zamana kadar bilinmediği düşünölen bir sözcüğü aydınlatır.<sup>14</sup>

Her iki tanım çeşidini ve özelliklerini içeren şemayı aşağıdaki gibi oluşturmak mümkündür:

<sup>9</sup>Hempel, a.g.e., 2015, s. 86.

<sup>10</sup> Cemal Yıldırım, *Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Doruk Yayımcılık, İstanbul, 2004, s. 190.

<sup>11</sup>Uygur, a.g.e.,1979, s. 45.

<sup>12</sup>Hempel, a.g.e., 2015, s. 86.

<sup>13</sup>Hempel, a.g.e., 2015, s. 86.

<sup>14</sup>Uygur, a.g.e.,1979, s. 44.

Betimleyici Tanımlar (Analitik ve Analitik Olmayan Betimleyici Tanımlar)	Şartlı Tanımlar
<p>Tanım Kalıbı: “X, Y ile aynı anlamı taşır.”</p> <p><b>Örnek:</b> “Eş zamanlı”, “aynı anda olan” ile aynı anlamı taşır.</p> <p><b>Definiendum:</b> “Eş zamanlı”(X) <b>Definiens</b> : “aynı anda olan”(Y)</p> <ul style="list-style-type: none"><li>- Bu tanımlar, hali hazırda kullanılan bir terimin kabul gören anlamını ya da anlamlarını tarif ederler.</li><li>- Az ya da çok doğru oldukları hatta doğru ya da yanlış oldukları söylenebilir.</li></ul>	<p>Tanım Kalıbı: “X ile Y, aynı anlamı taşıyacaktır.” ya da “X ile Y'den anladığımız şeyin aynısını anlayalım.”</p> <p><b>Örnek:</b> “Sıfır yüklü parçacıklar”, “nötron” olarak adlandırılacaktır.</p> <p><b>Definiendum:</b> “Sıfır yüklü parçacıklar”(X) <b>Definiens:</b> “nötron”(Y)</p> <ul style="list-style-type: none"><li>- Bu tanımlar, bir tartışma ya da bir kuram yahut benzeri bir şey bağlamında özel bir anlamda kullanılacak bir ifadeyi açıklarlar.</li><li>- Ortaya çıkan tanımlar, doğru ya da yanlış diye değerlendirilmesi mümkün olmayan şartlar yahut da uyuşum özelliğini taşırlar.</li></ul>

Analitik ya da şartlı bir tanımla tanımlanan bir terimi *definiens*'nin yerine koyarak bir tümceden çıkarmak mümkündür: Bu yöntem, tümceyi bu terimi artık içermeyen eşdeğer bir tümce haline dönüştürür.<sup>15</sup> Yukarıdaki tabloda verilen örnekleri ele alalım:

Analitik tümce için:

“Kaynaktan çıkan sinyaller ‘aynı anda’ aynalara ulaşmıştır”= “Kaynaktan çıkan sinyaller ‘eş zamanlı’ olarak aynalara ulaşmıştır”

Şartlı tümce için:

<sup>15</sup>Hempel, a.g.e., 2015, s. 87.

“Nötron’ elektrik alanda sapma göstermez” = “Sıfır yüklü parçacık’ elektrik alanda sapma göstermez”

Görüldüğü gibi yapılan kavramsal yer değişimi, tanım tümcelerinin anlamını değiştirmemiştir. Ancak bilimsel terimleri birbirleri yerine kullanmada bir sorun ile karşı karşıya kalırız. Bir terimi kavramamız, hiçbir terimin açıklanamayacağı neticesini çıkaracak bir şekilde bir sonrakine ve ondan hareketle de bir sonrakine bağlı olan bir başka terimi anlamamıza bağlıdır ve bu böyle sonsuza dek devam edebilir. Bu nedenle, bilimsel bir sistemdeki her bir terimi, sistemdeki öteki terimlerle tanımlamak her zaman mümkün değildir. Bu nedenle Hempel bilimsel bir kuramda kullanılan terimlerle ilgili yapılan bir başka ayrıma dikkat çekmiştir:<sup>16</sup>

426



Böyle bir ayırım yapılmış olmasına rağmen kuramsal terimlerin anlamlarını nasıl belirleyeceğimiz sorusu, tam olarak yanıtlanmış sayılmaz. Matematiksel kuramlarda olduğu gibi bilimsel kuramlarda da kuramsal terimlerin bazılarını diğer terimlerle tanımlamak mümkündür. Bu durum şemadaki ‘Kurama özgün olan uygun kuramsal terimlerle’ yapılan tanımlardır. Örnek olarak, “güç, bir işin yapılma zamanına bölümdür” olarak tanımlanır. Bu tür tanımlar her ne kadar bir kuramın oluşturulmasında ve kullanımında önemli bir amaca hizmet etseler de belirli bir ‘deneysel içeriği’ tanımlanmış terimler haline sokmak ve böylelikle bunları deneysel alana uygun hale getirmek için yeterli oldukları söylenemez. Öte yandan “kuram öncesi veya kuramdan önce mevcut olan terimler” bu yetersizliği ortadan kaldırıyor gibi gözükmektedir. Bu tip terimler, kurama atıfta bulunmadan

<sup>16</sup>Hempel, a.g.e., 2015, s. 88.



kullanılabilir ve hâlihazırda kavranmış ifadeler aracılığıyla kuramsal terimlerin anlamlarını tanımlayabilirler. Hempel, uygun kuramsal terimlerin ya da belirli bir kuramın 'özgün terimlerinin' anlamlarını, kuramın oluşturulmasından önce var olan veya kuram öncesi sözcük dağarcığıyla doğru olarak tanımlayan ifadeler için "yorumlayıcı tümce" ifadesini kullanmıştır.<sup>17</sup> Yorumlayıcı tümce fikrinin bir başka yorumu olan 'işlemsel tanımların' tam olarak tanım sayılıp sayılmayacağına yönelik aşağıda ele alınacağı gibi Hempel'in eleştirilerine dikkat çekmekte fayda vardır.

## 2. İşlemselcilik, İşlemsel Tanımlar ve Hempel'in İtirazları

### 2. 1. İşlemselcilik ve İşlemsel Tanımlar

Lord Kelvin bir konuşması sırasında şu sözleri sarf etmiştir:

"Sıklıkla söylediğim gibi, eğer üzerine konuştuğunuz şeyi ölçebiliyor ve sayılarla ifade edebiliyorsanız, bu şey hakkında bilginiz vardır demektir. Ancak bu şeyi ölçemiyor ve sayılarla ifade edemiyorsanız bu şey ile ilgili bilginiz yetersiz ve tatmin edici değildir."<sup>18</sup> Fizikçiler tarafından ortaya atılan bu iddialara bilim felsefecileri "işlemselcilik" demişlerdir. Bilimsel teorilerde ölçüm ve gözlem kritik bir rol oynamaktadır. Çünkü ölçüm ve gözlem, teorinin empirik testleri geçip geçemeyeceğini söyleyebilmektedir. Her ölçüm bir işlem dizisidir ve fiziksel kavramlara anlam verenler de bu işlemlerdir.<sup>19</sup> İşlemselciliğin temel fikri, her bilimsel terimin anlamının, uygulanması için bir ölçüt sağlayan belirli bir sınama işleminin ortaya konmasıyla açıkça belirtilebilir olması gerektiğidir. Böylesi ölçütlerden çoğu zaman "işlemsel tanımlar" olarak bahsedilir.<sup>20</sup> İşlemsel tanımlar, gözlemlerle bağ kurarak kavramları tanımlamaya çalışır. Örnek olarak, "izotoplar, bir elementin kimyasal nitelikçe özdeş, fiziksel nitelikçe değişik olan, ancak elektroliz ve benzeri fiziksel yöntemlerle bölünebilen atomlardır."<sup>21</sup> tanımını ve sınama yöntemlerini şöyle irdeleyelim:

Aynı maddenin izotopları, elementlerin çevrimsel sınıflandırma çizelgesinde aynı gözde yer alırlar. Bunların kimyasal özellikleri aynı (aynı elektron sayısı) ama fiziksel özellikleri (özellikler, kaynama sıcaklığı, vb.) değişiktir; aynı

<sup>17</sup> Hempel'in aktardığına göre yorumlayıcı tümcelerin özelliğiyle hakkında oldukça özel bir kavram, fizikçi P.W. Bridgman'ın metodolojik eserinden doğan işlemselci düşünce okulu tarafından ortaya atılmıştır. Bkz. *Bridgman, The Logic of Modern Physics, New York: The Macmillan Company, 1927.*

<sup>18</sup>Kelvin W. T., "Electrical Units of Measurement" A Lecture to the Institution of Engineers, 3 May 1883 in *Popular Lectures and Addresses* (London, 1889) v. I, 73.

<sup>19</sup>Micheal Heller, *Philosophy in Science*, New York: Springer, 2011, s. 136.

<sup>20</sup>Hempel, a.g.e., 2015, s. 89.

<sup>21</sup>Uygur, a.g.e., 1979, s. 45.

biçimde, nükleer özelliklerinde de önemli farklılıklar görülür. İzotopların ayrılmasında kullanılan en yaygın yöntemlerden biri, özgül ağırlıkları farklı gazların çeper gözeneklerinden yayılma hızlarının farklarına dayanmaktadır. Bu yöntem, zenginleşmiş uranyum elde etmek amacıyla uranyum 235 ve uranyum 238 flüorürlerinin ( $^{235}\text{UF}_6$  ve  $^{238}\text{UF}_6$ ) ayrılmasında uygulanır. Bir başka ayırma yöntemi olarak, ısı yayılma farklarından da yararlanılabilmektedir. Bir kütle spektrografı kullanan yöntemin verimi düşüktür. Gazların ayrılması, gaz haldeki izotopların, katı bir destek üstünde seçmeli biçimde soğutulmasına dayanan kromatografiyle de yapılabilir; döteryum, hidrojenen bu yolla yalıtılabilmektedir. Kimyasal ya da elektrokimyasal ayırmalar, bir evrenin belli bir izotop açısından zenginleşmesine de olanak sağlar. İkinci durumda, izotop iyonlarının hareketliliği farklı olduğundan, bunların karşı-akımlı bir elektrolit akışındaki göçlerinden yararlanılır. Farklı izotopların seçmeli aktarımıyla elektroliz, sudan hareketle ağır suyun hazırlanmasını sağlamıştır.<sup>22</sup> Bu yöntemler, belirgin sınıma işlemlerini belirttiği gibi belirgin sınıma sonuçlarını da ortaya koymaktadır.

## 428

İşlemselcilik, yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi bir terimin anlamının tamamen ve yalnızca o terimin kendi işlemsel tanımıyla belirlendiğini savunmaktadır. İşlemler ve sonuçlar hakkında anlaşılır bir açıklamadan kaçınan bazı tanımlar kolaylıkla işlemsel tanımlama şekline konulabilir. Bununla birlikte işlemselcilik, sayısal değerleri içinde barındıran nicel kavramları ifade eden 'uzunluk', 'kütle', 'hız', 'sıcaklık'<sup>23</sup>, 'elektrik yükü' ve benzeri terimlerin tanımlanmasında da geçerlidir. Burada işlemsel tanım, bazı durumlardaki belli miktarın sayısal değerini belirlemeye yönelik tanımlayıcı bir işlem olarak algılanmaktadır yani işlemsel tanımlar ölçme kurallarının özelliğini üstlenir gibi gözükmektedirler.<sup>24</sup> Bir başka ifadeyle kavram, yerini tutan bir dizi işlemle eş anlamlıdır. Örneğin uzunluk kavramı, uzunluğun ölçüldüğü işlemler tamamlandığında belirlenmiş olur.<sup>25</sup> Bu görüş, bilimsel bir terimin ancak kendisini 'tanımlayan' işlemsel yöntemin gerçekleştirilebildiği deneysel durumlar içinde bir anlama sahip olduğunu ifade eder.

Ancak Hempel'e göre bilimin deneysel özelliğinin aşırı sınırlayıcı bir işlemselcilik gözüyle yorumlanması bilimsel kavramların sistematik ve

<sup>22</sup>Arthur Beiser, *Modern Fiziğin Kavramları*, Çev. Gülsen Öngüt, Akademi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 387-389.

<sup>23</sup> Carl Hempel, "Two Models of Scientific Explanation", *Philosophy of Science Contemporary Readings*, Edited by. Yuri Balashov and Alex Rosenberg, London and Newyork: Routledge, 2002, s. 47.

<sup>24</sup>Hempel, a.g.e., 2015, s. 89.

<sup>25</sup>A.e., s. 91.

kuramsal taraflarını ve kavram oluşumu ile kuram oluşumunun güçlü dayanışmasını karartma eğilimi göstermiştir.<sup>26</sup>

Bilimsel sistematikleştirme, yasalarla veya kuramsal ilkelerle bilimsel kavramların şekillendirdiği deneysel dünyanın farklı yönleri arasında değişik bağlantıların kurulmasını gerektirmektedir. Bu nedenle, bilimin kavramları yasaların ve kuramsal ilkelerin iplikleri meydana getirdiği sistematik karşılıklı ilişki ağında birer ilmektir. Bilimsel hipotezlerin kabul görmesinde sistematik basitlik önemli bir rol oynamaktadır. Hempel'e göre işlemsel tanımlardan, bilimsel hipotezlerde kısmen de olsa bahsedilebilir. Hempel'in ifadesiyle "Kabul görmüş yasalar veya kuramsal ilkeler daha sonrasında, içlerinde yer alan kavramlar arasındaki ilişkileri düzgün bir şekilde ifade etmek için -en azından geçici olarak- kullanıldıklarından, başlangıçtaki işlemsel ölçütlerin bu kavramlarla ilgili ancak yaklaşık nitelermeler sunan ölçütler olarak görülmeye başlamasına şaşırılmamalı..."<sup>27</sup> Bu yüzden işlemselciliğin haklı olarak büyük önem taşıdığı uygulama ölçütlerine de yansıyan 'empirik içerik' bilimsel kavramlarla ilgili olarak arzulanan tek şey değildir: Sistematik anlam da bir başka vazgeçilmez ihtiyaçtır. Öyle ki kavramların empirik yorumları, kuramsal ağına sistematik gücünü pekiştirmek uğruna değiştirilebilir. Bilimsel sorgulamada kavram oluşumu ve kuram oluşumu omuz omuza ilerlemektedir.<sup>28</sup> Kuramsal ağına sistematik gücünü pekiştirmek için kavramların deneysel yorumlarında yapılabilmesi olası bu değişiklik/ler hem tek başına hem de işlemsel tanımlarla ilgili olarak empirik içerik bakımından çeşitli sorunlara işaret etmektedir. Aşağıdaki başlık altında bu sorunları örnekler üzerinden inceleyelim.

## 2. 2. Empirik İçerik Sorunu

Hempel'in doğrulama (verification) ölçütü yerine önerdiği ölçüte göre bir önermenin anlamlılığı onun deneysel bir dile çevrilebilir olmasına bağlıdır. Buna göre artık anlamlı olan her önermenin deneyde doğrulanabilir olması beklenmeyecek, deneyde doğrulanabilen bir önermeye çevrilebilir olmak, anlamlı sayılmaya yetecektir. Anlamlılığın Viyana çevresine göre bu daha yumuşak yorumu<sup>29</sup>, kuramsal ve gözlemsel terimler arasındaki ayırım değerlendirilirken de kullanılır. Hempel açısından, kuramsal bir dizge,

<sup>26</sup>A.e., s. 91.

<sup>27</sup>A.e., s. 97.

<sup>28</sup>Carl Hempel and Paul Oppenheim, "A Definition of Confirmation", Philosophy of Science, Vol. 12, No. 2. (Apr., 1945), s. 99.

<sup>29</sup> Carl Hempel, "A Note on Semantic Realism", Philosophy of Science, Vol. 17, No. 2. (Apr., 1950), s. 172.

kısmen bile olsa gözlemsel önermelere çevrilebiliyorsa, anlamlıdır. Kuramsal terimlerin dile getirdiği “nesnelere” gözlemlenemez oluşu nedeniyle bu terimlerin anlamsız sayılması böylece önlenmiş olur.<sup>30</sup> Dolayısıyla eğer kuramsal terimleri gözlemlenebilir terimlerle açıkça tanımlayabilirsek, kuramsal terimlerin ne demeye geldiğini anlamada, gözlemlenebilir terimlerin ne demeye geldiğini anlamak konusundaki sıkıntıdan daha büyük bir sıkıntı doğmayacaktır.<sup>31</sup>

Empirik içerik söz konusu olduğunda ise bir kavram, terim ya da sözcük, bizim duyusal yoldan farkına varabileceğimiz bir şeyi ya da bir özelliği adlandırdığı takdirde empirik bir içeriğe sahip olmaktadır.<sup>32</sup> Empiristler, kuramsal varlıklara başvurmada, bunları adlandırmak için kullandığımız terimler eğer gözlenebilir şeyler ve onların özellikleriyle tanımlanabiliyorsa, herhangi bir problem olmadığını savunmuşlardır.<sup>33</sup> Zira böyle bir durumda biz kuramsal terimleri anlayabilmekle kalmayacak, ayrıca herhangi bir kuşkunun belirmesi halinde, gözlemlenemez şeyler hakkındaki önermelerin yerine gözlemlenebilir şeyler hakkındaki önermeleri geçirebilmemiz mümkün olacaktır.<sup>34</sup> Mantıkçı empiristler, empirizm ile açıklamayı, gözlemleri betimleyen terimlerin birer kısaltması olmasalar bile kuramsal terimlerin nasıl olup da empirik içeriğe sahip olabileceklerine ilişkin daha derin bir kavrayış geliştirerek bağdaştırabileceğimizi savunmuşlardır. Rosenberg'in bu konuya ilişkin verdiği örnek dikkate değerdir: Pozitif yük ve negatif yük kavramlarını ele alalım: Elektronlar negatif yük, protonlarsa pozitif yük taşırlar. Protonun sahip olup da elektronun sahip olmadığı şeyin hangi gerekçeyle pozitif yük olarak adlandırıldığı sorusuna akla yatkın bir gerekçe sunulamaz. 'Pozitif' ve 'Negatif' terimleri bu bağlamda, bir şeyin varlığını ve yokluğunu temsil etmezler. Elektronun taşıdığı yük pozitif, protonun taşıdığı yük negatif olarak da adlandırabilirdi. Bu iki terim, kuramda protonlar ile elektronlar arasındaki farklılıkları, (bunlar kendilerini, gözlemleyebildiğimiz şeylerle

<sup>30</sup>Edward Poznański, *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 23, no. 3, 1958, pp. 353-354.

<sup>31</sup>Alex Rosenberg, *Bilim Felsefesi*, Çev., İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s. 200.

<sup>32</sup>A.e.

<sup>33</sup>Zihinde algılar dışında hiçbir şey olmadığını düşünen David Hume bunun en iyi örneği olabilir. Ona göre dikkatimizi evrenin sınırına ya da göklere dek ilerletsek de tasarımlarımız ve onlara kaynaklık eden izlenimlerimizin ötesine gidemeyiz. Tasarımların anlamlılığını izlenimle ilişkisinde arayan Hume deneyime dayanmayan kavramların uydurma, varsayım ve kurgudan başka bir şey olmayacağını düşünmektedir. Başka bir deyişle her kavramın empirik bir referansa sahip olması gerektiğini savunmaktadır. Bkz. Öztanrıkulu Özel, Nurten. "Hume'un Metafizik Eleştirisi: Safsata ve İllüzyona Karşı Metafiziğin Konumu", *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*, Cilt 3, İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, s. 82-83.

<sup>34</sup>Rosenberg, a.g.e., 2014, s. 200.

gerçekleştirdiğimiz deneylerde ortaya koydukça) betimlememize yardımcı olacak şekilde işlev görmektedirler. Elektrik yüklü bir dizi levhanın pozitif kutbu elektronları, negatif kutbu ise protonları kendisine çeker. Bu davranışın yarattığı etkileri sis odalarının gözle görülür izlerinde ya da kimyasal bir elektroliz ortamında suda yukarı doğru yükselen gaz baloncuklarında 'görebiliriz'. 'Pozitif' ve 'negatif' terimleri, içerisinde boy gösterdikleri kurama sistematik katkı sağlamaktadır (bunlar gözleme dayalı genellemelerin nemalandığı katkılardır) ve atomun yapısına dair kuram bu genellemeleri organize edip açıklar. Elektronların negatif yükü yüklenmiş olmaları hakkındaki kuramın sayıtlarından yola çıkarak gözlemleyebileceğimiz şeye ilişkin söz konusu terimin genellemelere yaptığı sistematik katkı, 'negatif' terimine 'empirik anlamı' kazandırmaktadır. Terim kuramdan çekip alındığında, kuramın bu genellemelerin pek çoğunu işaret etme gücü yok olacak, onun sistematize edip açıklayabildiği gözlemlerin sayısı azalacaktır. Açıklama gücündeki azalmanın miktarı "negatif" terimin empirik anlamını oluşturmaktadır.<sup>35</sup> Kavramların kuram içindeki kullanımlarının empirik yorumlanmasında 'dispozisyon' özelliğinden de faydalanılmaktadır.

### 2. 3. Dispozisyon

Bilimin başvurduğu kavramların çoğu dispozisyon kavramlarıdır. Bu nedenle bu kavramlar, tanım yoluyla veriye indirgenebilme özelliğini taşımamaktadır. Bu nedenle, kuramsal dilin gözlem diline indirgenebilme düşüncesini değerlendirmek gerekmektedir.<sup>36</sup>

Bilimsel kavramların gözlemcinin diline indirgenebileceği görüşü uygulanabilir türden değildir. Örneğin 'kütle' gibi nicel özellik taşıyan bir kavram bile gözleme dayalı veriler yardımıyla bir bütün olarak kavranamazlar. Bahsi geçen durum 'suda sönebilir olma', 'kırılganlık', 'karışıma girebilir olma', 'viskozite' gibi dispozisyon kavramları, yani sadece gözlemciyi ilgilendiren yalın kavramlar için dahi geçerlidir.<sup>37</sup> Bunun nedeni bu kavramların bile ancak tanım yoluyla kullanılabilir hale gelmesidir.

Bir cismin sert olduğunu söylemek, cismin esneyebilir olduğunu söylemek gibi cismin bu anlamda taşıdığı potansiyel hakkında açıklama yapmaktır. Esnek bir cisim uygun basınç altında bükülme eğilimi taşırken, sert bir nesne de diğer nesnelere aşındırmasına karşı dirençlidir. Kırmızı bir

<sup>35</sup>A.e., s. 203.

<sup>36</sup> Nelson Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, s. 40.

<sup>37</sup> Özlem, a.g.e., 1997, s. 292.

nesne de belli ışık altında belirli renkte görünebilirken, kübik bir nesne, kare şeklindeki boşluklara sığabilen ve belirli aletlerle ve şekillerde ölçülebilen bir nesnedir. Aslında, hemen hemen her tahmin genellikle bir şeyin kalıcı bir nesnel özelliğini betimleme olarak düşünüldüğü gibi, herhangi bir diğeri kadar dispozyonel bir tahmindir.<sup>38</sup>

Örnek olarak 'suda sönebilir olma' kavramı, 'X nesnesi suda söner' definiendumunun, 'X'in suya atıldığı her durumda, X su içinde söner' definiensinin yerine konmasıyla kullanılır. Ancak bu tanım 'suda sönmeye' ifadesinin anlamını somut olarak yansıtmaz. 'Eğer-öyleyse' kalıbı açısından değerlendirildiğinde, 'eğer-öyleyse' konumundaki bir önerme, 'eğer' önermesi yanlış olsa bile doğru olmaktadır. Eğer X hiçbir zaman suya atılmamış ve bir kaç gün önce yanmış bir tahta parçası ise, 'X, t anında suya atılmıştır' önermesi t ile gösterilen tüm zaman noktaları için yanlış olmaktadır. Bu nedenle bahis konusu definiens bu tahta parçası için doğru bir ifade haline gelmesi ve X'in su içinde sönmeye söz konusu olacaktır.<sup>39</sup> Kuşkusuz bu ifadenin belirgin biçimde anlamsız olduğunu söylemek mümkündür.

432

Bilimsel bir kuramın empirik yorumu, doğrudan verilere geri götüren tanım halkalarından oluşan bir sistem aracılığıyla yapılamaz. Tersine bu yorum oldukça karmaşık bir nesnel durumu betimlemektedir. Deneysel bilimcinin uygulamalarına karşıt olarak, yöntem bakımından bir kuramın ortaya konması ile onun yorumunu birbirlerinden ayırmak en doğru yol gibi gözükmemektedir. Kuram, önce doğa bilimlerinin temel varsayımlarına uygun ve aksiyomatik yoldan yapılmış bir sistem kurar. Bu temel varsayımlar, kuramın tüm öbür ilkelerinin salt mantıksal çıkarımlarla elde edildiği aksiyomlardır. Bu kuramın temel kavramları bu nedenle yorumlanamazlar. Bu kavramların sadece bir bölümü için bir empirik yorum söz konusudur. Geri kalan kuramsal kavramlar, empirik bir anlamı sadece dolaylı bir yoldan elde ederler. Bu kavramlar, temel varsayımlar ve bunlardan türetilmiş ilkeler, yani tanımlarla yorumlanan kavramlardır. Bir başka ifadeyle hiçbir düzenleyici kural için oluşmamış bir yorum bulunan terimleri içeren varsayımlar empirik olarak denetlenebilirler.<sup>40</sup>

Bilimin kuramsal savlarına, tek tek kuramsal terimlerle tikel gözlemlenebilir terimleri birbirine bağlamak yerine, bütünüyle kuramsal önermelerle tümüyle gözlemlenebilir önermeleri birbirine bağlayarak empirik anlam kazandırabilir miyiz?<sup>41</sup> Bu soruya Hempel açısından olumlu

<sup>38</sup> Goodman, a.g.e., 1983, s. 40.

<sup>39</sup> Özlem, a.g.e., 1997, s. 292-293.

<sup>40</sup> Bkz., a. e., s. 293.

<sup>41</sup>Rosenberg, A.g.e., 2014, s. 202.

yanıt vermek olası gözükmemektedir. Hempel bunun nedenlerini aşağıda ele alınacağı gibi işlemseleciğe özellikle işlemseleci tanımlara emirik içerik bakımından yaptığı eleştirilerle ortaya koymuştur.

#### 2. 4. İşlemsel Tanımlara Emirik İçerik Bakımından Hempel'in Eleştirisi

İşlemselcilikle ilgili sorgulanması gereken en önemli noktalardan biri, bir kuramın deneysel olgularla uygulanabilir olması halinde kurama özgü terimlerin önceden mevcut olan, kuram öncesi söz dağarcığının yardımıyla uygun bir şekilde yorumlanması gerektiği şeklindeki düşüncedir. Söz konusu sorgulama, işlemseleci kavramların faydalı öneriler ortaya koyduğunu ancak bununla birlikte azımsanamayacak kadar değişiklik gerektiğini göstermiştir.<sup>42</sup> Hempel'e göre bilimsel bir kavramın bir dizi işlemle 'eş anlamlı olduğu' düşüncesini üç nedenden ötürü reddetmemiz gerekmektedir. Bu nedenlerden birincisi, bir terim için birkaç alternatif uygulama ölçütü olabilir ve çoğu zaman bu ölçütler mevcuttur. Bunlar da farklı işlem dizilerine dayanmaktadır. İkincisi, bilimsel bir terimin anlamını kavramak ve onu düzgün bir şekilde kullanmak için, ilgili bilimsel terimin içinde işlev kazandığı ve onu diğer kuramsal terimlere bağlayan kuramsal ilkelerce belirtilen "sistematiik" rolünün de farkında olmamız gerekmektedir. Üçüncüsü, bilimsel bir terimin anlamının tamamen işlemler tarafından belirlendiği göz önünde bulundurulduğunda onun bir dizi işlemle 'eş anlamlı' tutulması imkânsızdır çünkü sınama işlemlerinin herhangi bir parçası ancak sınırlı şartlar dâhilinde bir terim için uygulama ölçütleri saptayabilir. Bu nedenle örneğin sıcaklık yahut uzunluk ölçümleri söz konusu olduğunda, ölçme tabancası ya da termometre kullanma işlemleri yalnızca 'sıcaklık' ve 'uzunluk' terimleri için 'kısmi bir yorum' ortaya koymakta ve bunların her biri ancak sınırlı şartlar dâhilinde geçerli olmaktadır.<sup>43</sup>

Bu bağlamda işlemseleci ölçütler Hempel'e göre tam bir tanım için gerekenden daha azını dile getiriyor gibi gözükseler de hakkında daha fazla şey söyledikleri -aslında üstüne uzlaşmış tanımlar yapmak için dile getirdikleri- başka bir özellikten söz etmek mümkündür. Genellikle, şartlı bir tanım uygun bir terimi ya da kısaltıcı bir sembolün anlamını basit bir şekilde, gerçeklere dayalı başka hiçbir bilgi eklemeyen belirleyerek ortaya çıkaran bir tümce olarak kabul edilmektedir. Buna karşın, tek ve benzer bir terim için uygulanan işlemseleci iki ya da daha fazla ölçüt, genellikle karşılaştığı gibi uygulama alanları çakıştığında deneysel ifadelere sahip olmaktadır. Bu

<sup>42</sup> Philip Kitcher, "Theories, Theorists and Theoretical Change" Philosophy of Science Contemporary Readings, Edited by. Yuri Balashov and Alex Rosenberg, London and Newyork: Routledge, 2002, s. 179.

<sup>43</sup>Hempel, a.g.e., 2015, s. 98.

durum alternatif işlemsel ölçütlere yönelik tutarlılık ihtiyacı hakkındaki önceki gözlemlerimizin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Farklı sına yöntemleri tek ve aynı terim için uygulama ölçütü olarak kabul edilirse bu ölçütlerin ifadelerinden, birden fazla sına yönteminin uygulanabilir olduğu durumlarda, bu yöntemlerin aynı sonucu elde edecekleri sonucu çıkar. 'Optik' ve 'dokunulur' uzunluğa ilişkin sayısal eşitliği dile getiren ifade buna bir örnektir. Bunun bir başka örneği de hem cıvanın hem de alkolün sıvı olduğu aralıkta cıvalı termometre ile alkol termometrelerinin göstergelerinin sayısal olarak eşit olduğu ifadesidir.<sup>44</sup> Bu ifade, sıcaklık ölçümlerinin işlemsel olarak belirlenmesinde her iki çeşit termometrenin de kullanılabilmesi şartının bir sonucudur. Kısacası, daha sonrasında bilimsel terimler için uygulama ölçütleri sunan yorumlayıcı tümceler, çoğunlukla bir tanımın şartlı işlevini 'empirik içerik' olarak bir genellemenin tanımlayıcı işleviyle birleştirirler.

Yorumlayıcı tümceleri yine de işlemsel tanım kuram öncesi bakımından daha önce ele aldığımız anlamdaki tanımlardan farklı kılan Hempel'e göre önemli bir başka husus vardır. Bilimsel terimler çoğu zaman sadece bazı özgün şekillerdeki deneyimlerde veya tabirlerde kullanılırlar; örnekte çizik testiyle belirlenen sertlik kavramının sadece 'm<sub>1</sub> madeni m<sub>2</sub> madeninden serttir' şeklindeki ifadelerle ve böylesi ifadelerle tanımlanabilen diğer açıklamalara hizmet etmesi beklenir. Böylesi durumlarda Hempel'e göre bu özgün ifadelerle yönelik bir yorum yapmak yeterlidir. Verilen örnekte bu tarz bir yoruma izin ver şey, çizik testidir; bu test de 'm<sub>1</sub>, m<sub>2</sub>'den serttir' ifadesine empirik bir anlam yükler ama 'sertlik' teriminin kendisine ya da 'm madeni serttir' yahut da 'm madeninin sertliği çok ama çok fazladır' şeklindeki ifadelerle empirik içerik kazandırmaz.<sup>45</sup>

Daha önce Rosenberg'e göre değerlendirdiğimiz, şimdi Hempel'e göre bir başka açıdan değerlendireceğimiz 'elektron' terimini bir kez daha ele alalım. Hempel'e göre terimi içeren her tümcenin, neden bu terime bağlı kesin bir ölçütle sına ifadelerine sahip olmayacağı yukarıda dile getirilmişti. Buna karşın, deney sonuçlarını ortaya koyan terimi içeren tümcelerin sınırsız bir çeşitliliği vardır. Ayrıca buna karşılık olarak var olan deney ve testlerin çeşitliliğini de keyfiyet olmadan, 'elektron' terimiyle ilgili olan sadece iki ya da yedi, hatta yirmi farklı uygulama ölçütüne uygun olarak değerlendirmek mümkün değildir. O nedenle burada, münferiden sonsuz sayıda işlemsel ölçüt tarafından yorumlanan bir kurama ait terimlerle ilgili kavramdan, kuramsal terimleri münferiden yorumlamayan ama kuramsal terimlerin birini ya da daha fazlasını içeren tümcelerle ilgili sına ifadelerinin eşit derecede

<sup>44</sup>A.e., s. 98-99.

<sup>45</sup>Hempel, a.g.e., 2015, s. 99.



sonsuz çeşitliliğini belirleyerek uygulama ölçütlerinin sonsuz çeşitliliğini sağlayan birleştirici ilkeler fikri nedeniyle vazgeçmek gerekmektedir.<sup>46</sup> Hempel'in bu sert eleştirisi haksız değildir. Aynı bağlamda işlemsel tanım olarak uzunluk terimini ele aldığımızda bu terimin tanımının, zaman geçtikçe daha kesin veriliyor oluşu bu eleştiriye haklı kılacaktır. Kanıtlayıcı bir örnek olarak metre'yle ilgili birkaç tanımı göz önüne getirelim: 'Metre, 1795'te Fransız Devrimi Ulusal Uzlaşım Kurultayınca dünya çevresinin 40.000.000 biri olarak tanımlanmıştır.' Uzunluk birimi metre, daha sonra, 'Paris'te Uluslararası Ağırlıklar ve Ölçüler Bürosunda bulunan metre prototipi üzerindeki iki çizgi arasında kalan uzunluk olarak tanımlanmıştır.' Başka bir tanımla 'Metre, Kripton- 86 atomunca yayınlanan turuncu-kırmızı ışık dalgaboyunun 1.650,763.73 katı uzunluktur.'<sup>47</sup> Tüm bu tanımlara ek olarak özel görelilik teorisinde durgun bir cismin uzunluğunun, hareket halindeki bir cismin uzunluğundan farklı olması şaşırtıcı değildir. Bunlar birbirlerinden farklı kavramlardır çünkü durgun halde bulunan bir cismin uzunluğunun ölçülmesi için yürütülen işlemlerin sırası hareket halindeki bir cismin uzunluğunun ölçülmesi için yürütülen işlemlerin sırasından farklıdır. Bu tanımlar arasında yapılabilecek bir seçim ise, 'bu doğrudur', 'bu yanlıştır', 'şu en doğrudur' diye epistemolojik nitelemeden çok değişik amaç ve gereksinimler olarak anlaşılmalıdır.

### Sonuç

Bilimsel çalışmaları çok genel bir ifadeyle 'bir şeyin' tanımlanabildiği, tanımlandığı, tanımlanması gereken bir alan diye nitelemek gerçeğe uygun düşen bir nitelemedir. Bilim tarihi boyunca bilimsel tanımlar ne denli değişik kılıklara bürünürse bürünsün, çeşitli şekillerde eleştirilere maruz kalsalar da tanım yine de öneminden bir şey yitirmiş değildir. Örneğin, Newton'dan Einstein'a kadar uzunluk ile ilgili verilmiş olan tanımların bir çizelgesi yapıldığında şüphesiz bu çizelgeyi bilimsel ilerlemelerin bir göstergesi olarak yorumlamak hiç de yanlış bir tutum sayılmaz.

Bilimsel terimlerin tanımlanmasına yönelik yukarıda işlenen Hempelci yaklaşım, insan aklının soyut bir kavramsallaştırma yaptığını öne sürmektedir. Bu ise bilimin ilerlemesinde önem taşımakla birlikte algılama-anlam yüklemde araştırılan ve elde edilen bilgiye ulaşma yolunda bir 'ortaklık' olduğunun göstergesidir.<sup>48</sup> Ancak burada karşılaşılan sorun, bilimin

<sup>46</sup>A.e., s. 100.

<sup>47</sup>Uygur, a.g.e.,1979, s. 45.

<sup>48</sup> Philip Kitcher, "Explanatory Unification and Causal Structure", Philosophy of Science Contemporary Readings, Edited by. Yuri Balashov and Alex Rosenberg, London and Newyork: Routledge, 2002, s. 78-79.

doğası hakkındaki problemin merkezinde de yer almaktadır. Bilimsel terimlerin tanımlarının yapılması bakımından değerlendirilebilecek bu 'ortaklık' bazı felsefecilerce basite indirgenebilen ve keyfi seçimlere uygun düşen kısaltmalar olarak yorumlanmıştır. Hempel, bunun yanıltıcı bir tutum olduğuna işaret ederek eleştirmiştir. Hempel'in eleştirisi, sistematik ve pragmatik kaygılar bir yana bırakıldığında, bilimde kullanılan her tanımın keyfi olmayabileceği yönündedir çünkü tanımın çelişkilere yol açmaması gerekmektedir. Nihayetinde bilimde ilerleme, empirik sınamaların çelişkiye yol açmadığı sonuçların tespit edilmesi şeklinde doğrulanan yeni hipotezler oluşturma meselesidir. Ancak buna rağmen empirizmin taleplerinin, bilimsel terimlerin yok sayılmayacağı bilimsel açıklamanın talepleri ile nasıl bağdaştırılması gerektiği şüphesiz bilim felsefesinin üzerine uğraştığı en zor problemlerden biridir. Hempel'in bu problemin çözümüne yaptığı katkı, kendisinin çok ileriye taşımadığı ancak teorik terimler ile gözlemsel veriler arasında kurulan ilişkideki ortaya yolu bulma niyetidir. Hempel işlemsel tanımların bilimin sistematikleştirilmesinde ve ilerlemesinde oynadığı rolü göz ardı etmemektedir. Hempel'in işlemselciliğe ve dolayısıyla işlemsel tanımlara yaptığı eleştiri, bir teorinin teknik terimleri ile bunların gözlemsel veriler açısından yorumlanmasına yöneliktir. Teorik terimlerin niteliğinin araştırılması oldukça basite indirgenmiş gibi gözükmemektedir. Bu basitleştirme de bazı empiristleri ve işlemci düşünürleri, teorik terimlerin basit mantıksal yollarla gözlemsel terimlere indirgenebilmesi gerektiği ve sadece bu şartları sağlayan teorik terimlerin bilimsel niteliğe sahip olduğu ve empirik olarak anlamlı olduğu şeklindeki yanlış inanca götürmüştür. Bu görüş, bilimsel bir terimin ancak kendisini 'tanımlayan' işlemsel yöntemin gerçekleştirilebildiği deneysel durumlar içinde bir anlama sahip olduğunu ifade ettiği için eleştirilmiştir. Oysaki bir terimin işaret ettiği bir olgunun deneysel tespiti, kullanılan tekniğe ve metoda bağlıdır. Bu yüzden deneysel tespitin yapılamaması o konuda hiçbir şekilde bilgi sahibi olunamayacağına garantisini veremez. Zaman içinde geliştirilen yeni teknikler ve deneysel metotlar daha önceden tespit edilemeyen bir takım olgular hakkında fikir sahibi olmamızı sağlayabilmektedir. Öte yandan kuramsal terimlerin öndeyiler açısından fark yaratacak şekilde gözlemlerle ilişkilendirilmesi gereksinimi, karşılanması şüphesiz oldukça güçlü bir zorunluluktur. Ancak bazı kuramsal terimlerin, özellikle de bazı yeni terimlerin, bu sınamadan kolaylıkla geçtikleri söylenemez. Gerek duyulan şey bu çelişkileri, eleştirileri ortadan kaldıracak ve beklentileri karşılayacak yeni bir anlam kuramıdır.

**KAYNAKÇA**

- Beiser, Arthur, *Modern Fiziğin Kavramları*, Çev. Gülsen Önengüt, İstanbul: Akademi Yayınları, 1997
- Bridgman, P. W., *The Logic of Modern Physics*, New York: The Macmillan Company, 1927
- Einstein, A.; Infeld, L., *Fiziğin Evrimi*, Çev. S. Turgal, Ankara: Alter Yayıncılık, 2015
- Goodman, Nelson, *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge: Harvard University Press, 1983
- Heisenberg, Werner, *Fizik ve Felsefe*, Çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 2000
- Heller, Michael, *Philosophy in Science*, New York: Springer, 2011
- Hempel, Carl, "A Note on Semantic Realism", *Philosophy of Science*, Vol. 17, No. 2. (Apr., 1950), s. 169-173.
- Hempel, Carl, *Doğa Bilim Felsefesi*, Çev. İ. Özkan; T. Kabadayı, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015
- Hempel, Carl, "Two Models of Scientific Explanation", *Philosophy of Science Contemporary Readings*, Edited by. Yuri Balashov and Alex Rosenberg, London and Newyork: Routledge, 2002, s. 45-55.
- Hempel, Carl and Oppenheim, Paul, "A Definition of Confirmation", *Philosophy of Science*, Vol. 12, No. 2. (Apr., 1945), s. 98-115.
- Kelvin W. T., "Electrical Units of Measurement" A Lecture to the Institution of Engineers, 3 May 1883 in *Popular Lectures and Addresses* (London, 1889) v. I, 73.
- Kitcher, Philip, "Explanatory Unification and Causal Structure", *Philosophy of Science Contemporary Readings*, Edited by. Yuri Balashov and Alex Rosenberg, London and Newyork: Routledge, 2002, s. 71-91.
- Kitcher, Philip, "Theories, Theorists and Theoretical Change" *Philosophy of Science Contemporary Readings*, Edited by. Yuri Balashov and Alex Rosenberg, London and Newyork: Routledge, 2002, s. 163-187.
- McMullin, Ernan, "A Case for Scientific Realism", *Philosophy of Science Contemporary Readings*, Edited by Yuri Balashov and Alex Rosenberg, London and Newyork: Routledge, 2002, s. 248-280.
- Özlem, Doğan, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İnkılap Kitabevi, Ankara, 1997, s. 299.

BİLİMSEL TANIMLARIN ÖZELLİKLERİ VE İŞLEMSELÇİ TANIMLARA EMİRİK  
İÇERİK BAKIMINDAN HEMPEL'İN ELEŞTİRİSİ

Semra UÇAR

Öztanrıkulu Özel, Nurten. "Hume'un Metafizik Eleştirisi: Safsata ve İllüzyona Karşı Metafiziğin Konumu", Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı, Cilt 3, İstanbul: Mantık Derneği Yayınları, s. 77-87.

Poznański, Edward. The Journal of Symbolic Logic, vol. 23, no. 3, 1958, pp. 353-354.

Rosenberg, Alex, *Bilim Felsefesi*, Çev. İ. Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2014

Rosenberg, Alex, *Philosophy of Science*, New York: Routledge, 2005

Stroker, Elisabeth, *Bilim Kuramına Giriş*, Çev.: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1995

Yıldırım, Cemal, *Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2004

Uygur, Nermi, *Dil Yönünden Fizik Felsefesi*, İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1979

# A HYPOCRITICAL STAGE? DEMOCRACY: BETWEEN LITTLE COUNTERVAILING LIES AND HALF-TRUTHS\*

Önder ÖZDEN\*\*

## ABSTRACT

*In this paper I try to discuss a peculiar understanding of democracy's relation to mendacity. According to this reading, democracy is its best when it is located between "little countervailing lies and half-truths" and the main threat to democracy comes from our strong feeling of sincere politics. I will be claiming that this line of argument depicts a certain type of political actor and divides democratic politics into two separate domains. As a result, I argue that conceptualizing democracy depending on a middle ground between "little countervailing lies and half-truths", disregards the problem of trust, which is a crucial social bond and, depicts a political sphere which is unburdened from moral constraints. And, eventually, it ends up being a version of political realism.*

**Keywords:** Mendacity, Sincerity, Democracy, Political Actor, Hypocrisy, Socratic Citizen.

## İKİYÜZLÜ BİR SAHNE: DEMOKRASİ; 'UFAK TELAFİ EDİCİ YALANLAR VE YARI GERÇEKLER' ARASINDA ÖZET

*Bu yazıda, demokrasinin siyasal yalanla olan ilişkisine dair özgün bir anlayışa değinilmeye çalışılmıştır. Bu okumaya göre, demokrasi "ufak telafi edici yalanlar ve yarı gerçekler" arasında yer aldığı en iyi durumdadır ve demokrasiye yönelik en büyük tehdit samimiyete olan güçlü hislerimizden kaynaklanmaktadır. Bu argümanın, belli bir tür siyasal aktör profili resmettiği ve demokratik siyaseti iki ayrı alana böldüğü iddia edilmiştir. Sonuç olarak, demokrasiyi "ufak telafi edici yalanlar ve yarı gerçekler" arasındaki orta alan üzerinden kavramsallaştırmanın, çok önemli sosyal bir bağ olan güveni göz ardı ettiği ve ahlaki kısıtlamalardan muaf bir siyasal alan resmettiği savunulmuştur. Ve nihayetinde bu anlayışın, siyasal gerçekçiliğin bir yönü olmanın ötesine geçemediği öne sürülmüştür.*

**Anahtar kelimeler:** Siyasal yalan, Samimiyet, Demokrasi, Siyasal Aktör, İkiyüzlülük, Sokratik Yurttaş

---

\* A draft version of this paper was presented at the Institute for Social Research, I would like to thank all the participants for their helpful comments.

\*\* Dr., Research Fellow, Institute for Social Research (Frankfurt am Main – Germany).  
[Oezden@em.uni-frankfurt.de](mailto:Oezden@em.uni-frankfurt.de)

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*    *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*  
2019 Güz, sayı: 28, ss. 439-451    Fall 2019, issue: 28, pp.: 439-451  
Makalenin geliş tarihi: 30.09.2019    Submission Date: 30 September 2019  
Makalenin kabul tarihi: 26.12.2019    Approval Date: 26 December 2019  
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>    ISSN 2618-5784

### Introduction

Mendacity is a lively topic in political theory in relation to democracy and claiming that it is going to be as such does not require an exceptional insight. The main question in this debate after the outburst of post-truth, I believe, is how democracy should relate to mendacity. If democracy is based on an exchange of opinions in a discursive way, and therefore it has to remain aloof from truth which is considered domineering over opinion, how should democratic politics deal with mendacity? How should mendacity be conceptualized in democracies, if truthfulness has not been considered as one of virtues of political sphere, as Hannah Arendt claims? In this regard Martin Jay's remarks which are put forward in his book *Virtuous of Mendacity* are worth remembering. The book, written in 2013, before the phrase post-truth became ubiquitous, tackles with the peculiar relation between lying and political theory. Jay claims that:

[W]ithin the realm of the political the search for perfect truthfulness is not only vain but also, potentially dangerous. For ironically, the mirror image of the "big lie" may well be the ideal of "big truth," the absolute, univocal truth, which silences those who disagree with it and abruptly terminates discussion. Both are the enemy of the pluralism of opinions, the ongoing vigor of debate, and the bracing clash of values and interests. [...]. [I]t may be healthier to foster lots of little countervailing lies or at least half-truths, as well as the ability to test and see through them, rather than hold out hope for ending mendacity once and for all.\*

Jay does not discuss mendacity in relation to democracy in particular, but his emphasis on discussion and his position against univocal truth, allows us to infer that Martin Jay puts democracy side by side with "little countervailing lies or at least half-truths". It seems that democracy as a form of political association that is based on interaction of opinions in a discursive way has a unique relation to mendacity. Further, to speak of a healthy democracy little lies, and half-truths are even necessary since they may help democracy to keep its balance between the big lie and the big truth. I would like to address this middle ground that is reserved for democracy and the assumption that lays beneath it and its implications.

In order to do this, I will start with Elizabeth Markovitz who grants a similar place to democracy as Martin Jay that enables me to elaborate contours of this middle ground. Then, I will turn to Danna Villa who shall help

---

\* Martin Jay, *Virtues of Mendacity*, University of Virginia Press, Charlottesville, 2013, p. 179-180.

me to develop the argument further and to show that situating democracy on a middle ground implies a certain division within the democratic sphere itself. After engaging a discussion with Markovitz and Villa, in the second part I will be claiming that the presumed middle ground that is saved for democracy and the division also presuppose a certain type of political actor who can and will, when the context requires, lie to the public or deceive the public. In order to depict the traits of this political actor, I will recourse to several other scholars who also regard “democracy as a logocentric enterprise” or underline the importance of language in democracy. In this regard instead of focusing on differences of these authors, I will try to capture the picture of the political actor which has been implicitly or explicitly put forward in the first chapter by Markovitz and Villa. Finally, in the last part of the paper, I will raise my concerns and questions about this line of argumentation. And I will be arguing that conceptualizing democracy depending on a middle ground between “little countervailing lies and half-truths”, disregards the problem of trust which is a crucial social bond and, depicts a political sphere which is unburdened from moral constraints and, in turn, it ends up being a version of political realism.

### **Language, Democracy and the “Power” of the Socratic Citizen as a Witness**

Elizabeth Markovitz in her widely cited book *The Politics of Sincerity: Plato, Frank Speech and Democratic Judgment* defines democracy as an enterprise which is based on language: “language is at the centre of democratic political projects. So, it is critical that we pay attention to how we evaluate political words. Otherwise, not only can we not really understand what is going on in political discourse, but we are also more likely to make poor judgments about what sort of speech and speakers make our democracy more robust<sup>†</sup>. According to her, the main threat for democracy comes from our obsession with mendacity. Our constant belief that someone is lying to us, or our suspicion of that we are being deceived, especially in case of democratic politics, directs us to search for sincere politicians and this very belief has devastating consequences for democracy. According to Markovitz this hazardous search for sincerity has two aspects in our political culture; one has links to the practical politics and is connected to the practice of *parrhesia* and the other is related to political theory which she discusses with

---

<sup>†</sup> Elizabeth Markovitz, *The Politics of Sincerity: Plato, Frank Speech and Democratic Judgment*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2008, p. 15.

deliberative democratic theory (DDT). According to her, these two aspects are linked and are creating a dangerous political climate for democracy‡.

Markovitz, firstly, discusses deliberative democratic theory and claims that while DDT, rightly, understands democracy as a logocentric enterprise or put differently regards political power as that which is founded on reason and language/communication, however it also gives sincerity a special place and this is the problematic side of DDT. From Markovitz's perspective, according to DDT in order to speak of a claim's validity it has to be tested out through the claims of sincerity, truth and rightness which are the three stands points of intersubjective communication. Achieved on this basis is an agreement which casts out lying, deception or even at some point rhetoric which is considered as containing elements of strategic communication. From this angle sincerity means speaking without holding back any information, a prolocutor presents herself as she is before a public. According to Markovitz once sincerity is put forward as an anchor for political deliberation and agreement then this would undermine our critical capacity as democratic citizens. If a political actor who demands support is considered sincere, Markovitz assumes, there is no need to inquire this actor's arguments, what she says would be regarded as truth and as a reflection of speaker's inner truth since sincerity implies a special relation between the speaker and the truth§. To elaborate the dangers that have been associated to DDT, Markovitz turns her gaze to *parrhesia*\*\* as a practical aspect of sincerity since she stresses that our perception of democracy as a political association which is founded on sincere communication haunts politics with a rhetorical force which undermines deliberation itself.

According to Markovitz *parrhesia* which originated in Athens's Ancient Democracy "described the speech of a person who spoke without reservation,

---

‡ According to her Donald Trump's election for presidency in USA is in some sense exemplifies the dangerous aspect of sincere politics. See: Elizabeth Markovitz, "Trump 'tells it like it is.' That's not Necessarily a Good Thing for Democracy", *Washington Post*, March 4, 2016.

§ Elizabeth Markovitz, *The Politics of Sincerity...*, p. 13-47.

\*\* Here, Markovitz engages a discussion with M. Foucault's conceptualizing of *parrhesia*. She claims that Foucault is also responsible for the triumph of sincerity in our political discourse. However, as it is well known, for Foucault *parrhesia* remarks a bond between the public speaker and her life which suspends the democratic politics. In "*The Courage of Truth*" (2012) Foucault claims that a revolutionary is the one who bears witness to her way of life. Therefore, according to Foucault *parrhesia* is the link between the revolutionary and her way of life. In this sense Foucault is not speaking from a democratic political perspective, his point is to conceptualize a militant life and a politics beyond the given political forms, as Michael Hardt (2010) remarks. But for the sake of this paper I will not engage Markovitz's reading of Foucault.



ornament, or regard for personal".<sup>††</sup> Especially after the second half of the 5<sup>th</sup> century BC when it was difficult to differentiate truthful speech from untruthful one due to the rise of Sophistry. When Sophists distorted the connection between speech and speaker, Ancient politics tried to find a solution through *parrhesia* which initially ties the speaker to her speech. Here there is no place for ambiguity, the speaker is even taking the risk of not being appreciated or of being reprimanded she tells publicly what she thinks about political matters. Besides, this speaker also never has recourse to rhetoric, she speaks straightforwardly and clearly without using any language games. Having discussed *parrhesia* with the following features; taking a risk, speaking without withholding any information and the inner connection between the speaker and the speech Markovitz claims that in our era sincerity plays *parrhasia*'s role which now means that the only reference for the truth claims is that the speaker puts forward is the speaker's own being, her personality. If speaker says something, it is regarded as true since she is sincere or *parrhesiastes*.<sup>‡‡</sup> Here personal traits of a speaker become a public matter which for Markovitz should not be a part of any political debate in the first place. According to her, when political deliberation hovers around idiosyncrasies politics falls the victim of deception and lying against which sincerity is deployed. As in the Ancient Democracy when orators were hiding behind *parrhesia* and pursuing their own interest therefore precluding a healthy deliberative public space to take place so do sincere politicians today. Markovitz underlines that the sincere politician or *parrhasiates* tells the audiences that they should not need to worry, that all she is saying is true. Yet, according to her a public atmosphere that privileges sincerity undermines citizen's ability to judge the content of the speech, since if everything is under the guarantee of sincere intentions and goals then there is no need to pursue any kind of enquiry about these intentions or goals. When judgement is considered redundant, at this moment, Markovitz believes, the public can easily fall victim to mendacity since every claim whether it is true or not can be justified with regard to speaker's sincerity without a thorough public deliberation. Sincerity, with its rhetorical power can become in the strict sense a mask for mendacity.<sup>§§</sup>

Against sincerity's might be deceptive power, Markovitz suggests that political theory, conscientiously, should take into consideration the citizenship practise that was performed by Socrates which can provide a way that helps democracy to be in its healthy in-between place; between the big lie and the big truth. She claims that Socratic citizenship practise was severely

---

<sup>††</sup> Elizabeth Markovitz, *The Politics of Sincerity...*, p. 65.

<sup>‡‡</sup> Elizabeth Markovitz, *age*. p. 68-70.

<sup>§§</sup> Elizabeth Markovitz, *age*. p. 74.

ingrained in the Socratic method, irony which was deployed against *parrhesia* which warns us about the dangerous aspect of this so-called truth-telling practice. Socrates with his method draws our attention to the ambiguity of communication. Markovitz is convinced that Socrates by inviting his addressee to the enquiry of certain concepts - such as justice, truth, so on - spurs his addressee to look at the given norms and concepts from various angles and to consider that there are various standing points, in doing so Socrates incites them to judge. By this invitation Socrates suspends the inner relation between the speaker and her speech that is founded by *parrhesia* and remarks the importance of judging the content of the speech without looking into the speaker's self. If democracy is a logocentric enterprise, says Markovitz, what matters is not the sincerity of speaker but what she says since only by diligently judging the content of the speech and the given values, we can speak of democratic accountability.\*\*\*

Socrates on the one hand doubts any truth claim that is based on sincerity, on the other hand he reminds us that before any answer there is always a question and a democracy should be deemed as an endless questioning enterprise. We can never be sure whether politicians who promise this or that version of justice or freedom are deceiving us, however what should concern us is whether this promise of justice or freedom can really make any sense in our democratic system, in our interaction, mainly in our lives. If the politician is insincere but what she says has a significant point within our deliberation, we should bear in mind what she is saying not her personality.†††

In this line of argument Markovitz is not alone, for instance, Danna Villa also highlights the importance of Socratic practice. Villa similarly believes that Socrates with his strong commitment to make visible any injustice that has been veiled by our unquestioned values or principles and simultaneously his avoidance of commitment to any notion of justice slows down political practice and opens a room for judgement. Socrates dissolves taken-for-granted beliefs and encourages his peers not to consent to any principle without questioning and therefore not to give up their capacity of judgement. Here, what Socrates aims is not to give, for instance, another definition for justice or truth but he tries to problematize the horizon in which truth and justice has been and is defined. Keeping in mind this Socratic political demeanour Danna Villa claims that in democratic politics interest, desires and values constantly circulate and transform and this unceasingly calls for politicians to act but politicians whose main goal is to persuade their

---

\*\*\* Elizabeth Markovitz, *age*. p. 110-118.

††† Elizabeth Markovitz, *age*. p. 212.

fellow citizens leave the values and desires as they are given. Politicians don't question taken-for-granted beliefs, for Villa this is the duty of citizen who now is equipped with Socratic practice of citizenship.##

From Villa's perspective the political actor in Weberian sense has a vocation to act and is loosely bounded by moral-ethical codes and it is the Socratic citizen who reminds the boundaries, ethical-moral consequences of the acts. It is suggested implicitly by Markovitz and explicitly by Villa that here we have a split between political actors and their peers as Socratic citizens. Put differently here on the one side, there are political actors who direct the taken-for-granted beliefs of the political sphere to a particular action, on the other side rests the Socratic citizen whose vocation is to slow down this action and open up these beliefs, values and desires to questioning. This split I believe has dramatic consequences for politics but before focusing on the implications of this split, I would like to now take a look at the split from the side of political actor and how she is depicted with regard to mendacity. In order to do this, I will recourse to several other scholars who share the idea of "democracy as a logocentric enterprise" or underline the importance of language in democracy. In this regard, instead of focusing on their different perspectives, I will try to capture the picture of the political actor that has been implicitly or explicitly put forward by Markovitz and Villa.

### **Hypocritical Political Actor**

Politics in democracies is considered as an exchange of opinions which takes place in a discursive way and based on this ground the political actor tries to persuade her peers in order to enact her policy. Therefore, as a logocentric enterprise in democracy there is no guarantee that the truthful argument will prevail, rather in it politics is a matter of persuasion and political legitimacy lays in persuasion. From this angle it is claimed that democracy's unique form allows mendacity to be part of its political sphere. Since in democracy persuasion is essential or there is a public who must be persuaded in a discursive way the political actor has to mask her inner intentions, desires or values and this even – maybe not necessarily but depending on the context occasionally – asks her to lie. For instance, David Runciman asserts that mendacity or hypocrisy<sup>§§§</sup>, helps the political actors to

---

## Dana Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, Princeton, 2001, p. 20-28.

§§§ As Sissela Bok (1999) convincingly reminds hypocrisy, in ancient Greek meant to answer, to reply but the concept later became to describe the performance of an actor in the stage. According to her now hypocrisy is widely deployed to label certain practices: to hide the real character or to put a mask and act in a virtues way without

hide their intentions and by this act of hiding creates a public space for political action since mendacity or hypocrisy cuts off the connection between power and violence and allows language/communication to take place.\*\*\*\* In this regard Ruth W. Grant states that “[s]ome sorts of hypocrisy [...] sustain the public conditions for political integrity”.††† According to Grant political actors due to their different and irreconcilable interests and desires have recourse to lying, and thus trying to eliminate lying in political encounters might give rise to violence. In the same vein Judith Shklar, who’s known with the seminal paper “The Liberalism of Fear”, stresses that accusing democracy about mendacity which helps to harmonize the interests in a discursive way would obliterate its foundation and would be an invitation for violence. She states: “[o]ne might well argue that liberal democracy cannot afford public sincerity. Honesties [that humiliate and a stiff-necked refusal to compromise] would ruin democratic civility in a political society in which people have many serious differences of belief and interest. Our sense of public ends is so wavering and elusive because we often do not even see the same social scene before us. We do not agree on the facts or figures of social life, and we heartily dislike one another’s religious, sexual, intellectual, and political commitments-not to mention one another’s ethnic, racial, and class character”.†††† Here mendacity or hypocrisy is grasped as a virtue which renders democracy to function. For mendacity is understood, on the one hand, as a mask which makes possible for political actors to hide their inner thoughts, intentions and desires, and on the other hand it allows them to connect with general convictions without showing what they think about them. Therefore, it functions for actors to gain power or continue to be in the power. To be exact, mendacity holds together the political sphere and by eliminating violence allows this sphere to come to pass.

Since democracy is founded on language not on violence or force, the political actor has recourse to basic convictions in order to play the political game, even if she has reservations, she has to put a mask; she has to seem to accept these convictions as hers. Also, a political actor needs a mask whenever she engages with other actors, this is especially important says Demetris Tillyris when the actors have different interest and goals which is case all the time in democratic politics. Thus, democracy, according to Tillyris, has an agonistic and open-ended form in which persuasion and deliberation

---

believing that virtues. Keeping in mind this last meaning of the concept in this paper I employ hypocrisy a way of lying as Perez Zagorin (1990) rightly remarks.

\*\*\*\* David Runciman, *Political Hypocrisy: The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond*, Princeton University Press, Princeton, 2008, p. 203.:

††† Ruth Weissbourd Grant, *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau and the Ethics of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1999, p. 180.

†††† Judith N. Shklar, *Ordinary Vices*, Harvard University Press, USA, 1984, p. 78.

play a crucial role. Therefore, mask which political actor put on when she engages with public and with other political actors is important in order to persuade the public and carry out the deliberation. Consequently, mendacity and hypocrisy become main features of the mask. "For, politicians, especially those operating within a democratic context, are also dependent on the *demos*. And, because compromises are inter-twined with inconsistency and entail the betrayal of some of one's commitments and values, hypocrisy has an additional role to play: it enables politicians to conceal their vices, dirt and inconsistencies; to marshal on and satisfy some of the goods of politics".<sup>§§§§</sup>

If democracy is founded upon a practice of concealing idiosyncrasies, even this often requires mendacity, a call for a sincere politics will undermine its foundation. To eliminate mendacity and hypocrisy, the argument runs, renders the life blood of democracy, political deliberation, impossible. Here politics is considered as a discursive encounter in which the political actors with various interests, desires and goals try to find an agreement through persuasion without forcefully imposing their position on others. Also, a political actor has to respect the general convictions even if this demands from her to put a mask with which she can hypocritically pretend that these convictions represent her own. Thus, political power in democracy does not rest on violence but on a communicative power of which mendacity is also a part. If the political actor who lies, deceives the public is expelled from the scene, this can result in eliminating the very scene itself. In this regard, as Martin Jay, whom I mention in the beginning, says, if one wants to keep safe the foundation of democracy, one has to find a way to live with mendacity and a democratic manner is to accept that mendacity is an essential part of its politics that which also implies a certain split between political actors and their fellow Socratic citizens.

### **Conclusion: Concise Remarks on Trust and Politics**

The arguments that I have been presenting here at first glance seems similar to that of political realism. The latter mainly claims that politics, put crudely, is largely a game of power and in order to obtain this power the political actor should do whatever is needed since the game has not tied by any moral coda. For some political realists, for instance Weber, an actor, depending on the events that the actor faces, has to violate moral principles but at least when she reflects on her decisions, she has to shoulder this moral

---

<sup>§§§§</sup> Demetris Tillyris, "The virtue of vice: a defence of hypocrisy in democratic politics", *Contemporary Politics*, vol. 22(1), 2016, p. 14.

burden\*\*\*\*. But the authors I mentioned with regard to mendacity, they comprehend politics mainly as a practice of opinion exchange that privileges the language that includes interests, desires and so on. From their perspective, politics is a deliberative play, that is, in order to speak of a democratic political sphere, the legitimatization has to lay on exchange of opinions, here politics does not depend on a heroic act. Democratic politics rely on agreement and deliberation which is not strictly rational as in DDT which relegates mendacity but includes it. Therefore, a political actor can lie but what matters is whether she persuades her peers who can judge actor's speech and focus only on the speech not her heroic traits.

In this regard, it seems that authors try to undermine heroic act of political actor in order to give way to an egalitarian political sphere in which actors and audience have equal power which means that they face with each other in a discursive way and what matters is not, in case of mendacity, the moral burden that the actor takes on after lying to the public or whether or not she is sincere. As Villa and Markovitz claim, citizens in a Socratic way judge the actor's speech and decide whether it touches on the issues that they confront; they simply ignore political actor's idiosyncrasies. But according to this approach politics is a procedure that takes place between two parties; there is on the one hand the political actor and on the other hand citizens as an audience. As Dana Villa and the authors that have been mentioned in the second chapter state, the political actor's vocation is to act according to the convictions, she has no time to stop and judge them, and this duty, as Markovits claims alongside Villa, is carried out only by her fellow citizens who have Socratic faculty of irony. Therefore, political sphere bears witness to a split. Even Nadia Urbinati in her seminal work on democracy cannot abstain from but formalizes this split, even though she recourse to slightly different terminology.

Urbinati claims that "[m]odern democracy is diarchy of will and judgment, not monocracy of the will".++++ Here democracy has two connected domains: on the one hand, there is the process of decision [which is clustered in various institutions and] which brings the discussion to its conclusion that took place between citizens. On the other hand, there is sphere of deliberation in which citizens equipped with the capability of judgement or with Socratic irony and they are thus able to deliberate on several issues and express their opinions. According to Urbinati, based on decision and especially deliberation and opinion, democracy puts aside claims of sincerity, truth or truthfulness

---

\*\*\*\* Max Weber, "Politics as Vocation", trans. Rodney Livingstone, in *The Vocation Lectures* (eds) David Owen and Tracy B. Strong, Hackett Press, Indianapolis, 2004.

++++ Nadia Urbinati, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth and the People*, Harvard University Press, USA, 2014, p. 2.

and includes mendacity, deception and rhetoric. Urbinati by describing democracy as a diarchy perpetuates the split between actor and the citizen and once more underlines that mendacity, not sincerity, is part of democratic politics.

This does not mean that the authors whose argument I have mentioned favour mendacity in democracy whatever the case, but they consider that mendacity plays a crucial part in democracy not sincerity or *parrhesia* (truthfulness) and thus democracy is at its best when it stays between the big lie and the big truth. And this can be achieved if democratic politics is conceived with a split between the actor and citizen or now in Urbinati's words diarchy of will and judgement. Nevertheless, I believe this approach about democratic politics has limits.

First of all, the political actor in this account is not bound by any ethical or moral duty in relation to lying, she enjoys telling lies, from time to time, in order to persuade citizens. Here in Urbinati's word, and as we saw in the second chapter, the domain where the decision takes place and, especially, where the political actor feels herself at home is exempt from any moral burden. What matters is how Socratic citizens handle the lies that they have been told, either they have recourse to their ability of judgement or they simply follow the political actor since they believe that she is sincere, they trust her and if they embrace the last option, then they undermine democracy's foundation. I believe that this line of argument, while trying to diminish the weights of sincerity which might gain a rhetorical power, renders politics an amoral practice and in this regard, it meets up political realism which construes politics as a value-free game. If I revise Rahel Jaeggi's argument about economy, here democratic politics "is understood as something that functions autonomously, a 'norm-free' domain driven by its own logic".#### Therefore, politics becomes a formal, free-standing practice without any content as economy.

Secondly and related to the first one, this perspective disregards the problem of trust on which language is founded and which plays a certain role in social interaction. From their point of view democracy is a logocentric enterprise, that is, it is based on language nevertheless they neglect, for instance, Ludwig Wittgenstein's remark on language, as he states: "What can I rely on? I really want to say that a language-game is only possible if one trusts something",##### Trust is undeniably a complex issue and needs to be discussed comprehensively but what I want to underline here is that if an

---

#### Nancy Fraser and Rahel Jaeggi, *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2018, p. 5.

##### Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, Blackwell, Oxford, §508-509, 1969, p. 66.

A HYPOCRITICAL STAGE? DEMOCRACY: BETWEEN LITTLE COUNTERVAILING LIES  
AND HALF-TRUTHS

Önder ÖZDEN

opinion means disclosure of the particular aspect of the world to a particular person, then every other person has different sights and sees the world from different angle.\*\*\*\*\* Therefore, in order to have a consistent view of the given issues, one has to trust the other or one has to trust other's account of what the other sees: namely one has to rely on what the other tells about what she experiences. One cannot see the world entirely from her position. Thus, politics which is based on language is about judgement as well as about trust and sincerity.

In this regard, an account of the relation between mendacity and democracy has to pay attention to the concept of trust, since we depend on other's account of the world that she views from her angle which is deeply connected to trust and sincerity. What we need, I believe, is a perspective which will consider sincerity and trust alongside the capacity of judgement, but which does not depend on a split between an actor and audience that eventually give rise to trust issues in the first place.

450

---

\*\*\*\*\* Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, eds. Mary McCarthy, Harcourt Publishing, New York, 1981, p. 21.



**BIBLIOGRAPHY**

- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, eds. Mary McCarthy, Harcourt Publishing, New York, 1981.
- Bok, Sissela, *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, Pantheon Books USA, 1999.
- Fraser, Nancy and Jaeggi, Rahel, *Capitalism: A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2018.
- Foucault, Michel, *The Courage of Truth: The Government of Self and Others II; Lectures at the Collège de France, 1983-1984*, trans. Graham Burchell, Picador, USA, 2012.
- Grant, Ruth Weissbourd, *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau and the Ethics of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- Hardt, Michael, "Militant Life", *New Left Review*, vol. 64, 2010, 151-160
- Jay, Martin, *Virtues of Mendacity*, University of Virginia Press, Charlottesville, 2013
- Markovitz, Elizabeth, *The Politics of Sincerity: Plato, Frank Speech and Democratic Judgment*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2008,
- Markovitz, Elizabeth, "Trump 'tells it like it is.' That's not Necessarily a Good Thing for Democracy", *Washington Post*, March 4, 2016.
- Runciman, David, *Political Hypocrisy: The Mask of Power, From Hobbes to Orwell and Beyond*, Princeton University Press, Princeton, 2008.
- Shklar, Judith N., *Ordinary Vices*, Harvard University Press, USA, 1984.
- Tillyris, Demetris, "The Virtue of Vice: A Defence of Hypocrisy in Democratic Politics", *Contemporary Politics*, vol. 22(1), 2016, p. 1-19.
- Urbinati, Nadia, *Democracy Disfigured: Opinion, Truth and the People*, Harvard University Press, USA, 2014.
- Villa, Dana, *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, Princeton, 2001.
- Weber, Max, "Politics as Vocation", trans. Rodney Livingstone, in *The Vocation Lectures* (eds) David Owen and Tracy B. Strong, Hackett Press, Indianapolis, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, Blackwell, Oxford, 1969.
- Zagorin, Perez, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Harvard University Press, USA, 1990.

A HYPOCRITICAL STAGE? DEMOCRACY: BETWEEN LITTLE COUNTERVAILING LIES  
AND HALF-TRUTHS  
Önder ÖZDEN

452