



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal

Cilt 19, Sayı 1, 2020 | Volume 19, Issue 1, 2020

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

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

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

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

İletişim Bilgileri | Contact Information

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

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

Yayın Tarihi | Publication Date

25 Mart 2020 | 25 March 2020

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal

Cilt 19, Sayı 1, 2020 | Volume 19, Issue 1, 2020

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

Prof. Dr. | Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa | Bursa Uludağ University, Bursa
kadir@uludag.edu.tr

YAYIN KURULU BAŞKANI | HEAD of the EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. | Prof. Dr. Metin BECERMEN

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa | Bursa Uludağ University, Bursa
metinbecermen@yahoo.com

BAŞ EDITÖR | EDITOR in CHIEF

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr. Mehmet Fatih ELMAS

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman | Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman
m_fatihelmas@hotmail.com

İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Arş. Gör. | Res. Assist. Erdem TANER

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa | Bursa Uludağ University, Bursa
erdemtaner@uludag.edu.tr

Yayın Tarihi | Publication Date

25 Mart 2020 | 25 March 2020

e-ISSN: 2645-8950



K A Y G I

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Science and Letters Journal of Philosophy
e-ISSN: 2645-8950
Cilt 19, Sayı 1, 2020 | Volume 19, Issue 1, 2020

YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. | Prof. Dr. Alexander GUNGOV

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

Prof. Dr. | Prof. Dr. Andrej DÉMUTH

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

Prof. Dr. | Prof. Dr. Çetin BALANUYE

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

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

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

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Ufuk ÖZEN BAYKENT

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa | Bursa Uludağ University, Bursa
ufukozen@uludag.edu.tr

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

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

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU

Nişantaşı Üniversitesi, İstanbul | Nişantaşı University, İstanbul
umuth72@yahoo.com.tr

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Şahin ÖZÇINAR

Akdeniz Üniversitesi, Antalya | Akdeniz University, Antalya
sahinozcinar@akdeniz.edu.tr

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

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

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Mariusz TUROWSKI

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa | Bursa Uludağ University, Bursa
mariusz.turowski@gmail.com

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr. Eray YAĞANAK

Mersin Üniversitesi, Mersin | Mersin University, Mersin
erayyaganak@gmail.com

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

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

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

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



K A Y G I

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

HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES Cilt 19, Sayı 1, 2020 | Volume 19, Issue 1, 2020

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Prof. Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)
- Prof. Dr. Çetin BALANUYE (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)
- Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir)
- Prof. Dr. Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi, Ankara)
- Prof. Dr. Işık EREN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Prof. Dr. İbrahim GÜRSES (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Prof. Dr. Metin BECERMEN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Doç. Dr. Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU (Nişantaşı Üniversitesi, İstanbul)
- Doç. Dr. E. Funda SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)
- Doç. Dr. Eray YAĞANAK (Mersin Üniversitesi, Mersin)
- Doç. Dr. Geoff BOWE (İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul)
- Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)
- Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
- Doç. Dr. Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
- Dr. Öğr. Üyesi Özgür SOYSAL (Ege Üniversitesi, İzmir)
- Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi, Bartın)
- Dr. Öğr. Üyesi Bahattin UZUNLAR (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
- Dr. Öğr. Üyesi Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN (Üsküdar Üniversitesi, İstanbul)
- Dr. Öğr. Üyesi Cemzade Kader DÜŞGÜN (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
- Dr. Öğr. Üyesi Elif NUAYAN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Dr. Öğr. Üyesi Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
- Dr. Öğr. Üyesi Erhan KUÇLU (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Dr. Öğr. Üyesi Işıl ÇEŞMELİ (Selçuk Üniversitesi, Konya)
- Dr. Öğr. Üyesi İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)
- Dr. Öğr. Üyesi Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep)
- Dr. Öğr. Üyesi Ziyaeddin KIRBOĞA (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
- Dr. Tarık Tuna GÖZÜTOK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)
- Dr. Tayfun TORUN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Arş. Gör. Alihan BABUÇÇU (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Arş. Gör. Irmak GÜNGÖR (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
- Arş. Gör. Erdem TANER (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)



K A Y G I

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

İÇİNDEKİLER | CONTENTS Cilt 19, Sayı 1, 2020 | Volume 19, Issue 1, 2020

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- [1]. Nazım GÖKEL. “Temsilin Zemini: Benzerlik ve Nedensellik” [*The Ground of Representation: Resemblance and Causality*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 1-24.
- [2]. İlker ALTUNBAŞAK. “Felsefi Danışmanlık İçin Yeni Bir Kavram: Bunalım” [*A New Concept for Philosophical Counseling: Crisis*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 25-46.
- [3]. Aytekin ÖZEL. “Ali Sedat’ın Port-Royal Mantıkçılarıyla Hesaplaşması Hangi Mantıksal Tutum Zemininde Gerçekleşti?” [*On Which Logical Attitude Basis Ali Sedat’s Face off to Port-Royal Logicians Happened?*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 47-60.
- [4]. Kubilay HOŞGÖR. “Georg Simmel ve Kültürün Trajedisi” [*Georg Simmel and the Tragedy of Culture*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 61-79.
- [5]. M. Hanifi MACİT. “Hazcı Yararcılık ve J. Bentham’ın Politika Felsefesi” [*Hedonistic Utilitarianism and the Political Philosophy of J. Bentham*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 80-96.
- [6]. Habip TÜRKER. “Şiire İlişkin Felsefi Bir Soruşturma II: İmge ve Mecaz” [*A Philosophical Investigation into Poetry II: Imagery and Metaphor*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 97-120.
- [7]. Dilek ARLI ÇİL – Özgür DEMİRCİ. “Kartezyen Anlam Görüşünün Eleştirisi Olarak Felsefi Soruşturmalar’da Dil ve Anlam” [*Language and Meaning in the Philosophical Investigations as the Criticism of Cartesian Theory of Meaning*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 121-134.
- [8]. Zeynep BERKE. “İki Ayrı Perspektiften Mitos-Logos İlişkisi” [*Two Perspectives on the Relation of Mythos and Logos*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 135-151.
- [9]. Diler Ezgi TARHAN. “Von der Analytischen Philosophie zu der Phänomenologie: Von Internamen zu den Intersinnen” [*From Analytical Philosophy to Phenomenology: From Internames to Intersense*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 152-180.
- [10]. Mete Ulaş AKSOY. “Dövüş Kulübü ve Egemen-Şiddet: Georges Bataille ve Walter Benjamin’in Görüşleri Işığında Bir Dövüş Kulübü İncelemesi” [*Fight Club and Sovereign-Violence: An Analysis of Fight Club with the Views of Georges Bataille and Walter Benjamin on Sovereignty and Violence*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 181-199.



- [11]. Utku ÖZMAKAS. “‘**Homo Homini Lupus**’ Sözü Üzerine” [*On ‘Homo Homini Lupus’ Motto*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 200-219.
- [12]. Tayfun TORUN. “**Jürgen Habermas’ın Kamusal Alan Kavrayışı: Rasyonel Politik İrade Oluşumu**”, *Kaygı*, 19(1)/2020: 220-238.
- [13]. Hanife BİLGİLİ. “**A Critique of Aristotelian Evaluation of Euripides’s Medea**” [*Euripides’in Medea’sının Aristotelesçi Değerlendirmesinin Bir Eleştirisi*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 239-261.
- [14]. Ahmet KAVLAK. “‘**İrade**’ ve ‘**Kelam**’ Sıfatları Üzerine” [*On Attributes of ‘Kalam’ and ‘Will’*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 262-275.
- [15]. Melina DUARTE. “**EU-Turkey Refugee Deal: Buck-Passing and Bargaining on Human Lives at Risk?**” [*AB-Türkiye Sığınmacı Anlaşması: Tehlike Altındaki İnsan Hayatlarına Dair Sorumluluğu Başkasına Yükleme ve Pazarlık mı?*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 276-293.
- [16]. Gül GÜN DAYANIKLI – Ramazan GÜNLÜ. “**Bursa’da Kent ve Siyaset İlişkinin Analizinde Dinamik Elit Yaklaşımı**” [*A Dynamic Elite Approach for Analysing City and Politics Relationship in Bursa*], *Kaygı*, 19(1)/2020: 294-323.
- “*Kaygı* Yayın İlkeleri”, *Kaygı*, 19(1)/2020: 324.

Makale Geliş | Received: 14.10.2019
Makale Kabul | Accepted: 07.01.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.698734

Nazım GÖKEL

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Kilis, TR
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Arts and Humanities, Kilis, TR
ORCID: 0000-0003-4356-8563
ngokel@yahoo.com

Temsilin Zemini: Benzerlik ve Nedensellik

Öz

Çağdaş literatüre göre, felsefe tarihinde iki ayrı temsil kuramı mevcuttur: i) Benzerlikçi Temsil Kuramı ve (ii) Nedenselci Temsil Kuramı. İlk bölümde ve ikinci bölümde, çağdaş literatürde ele alınan şekilde ikinci kuramın ilk kuramı nasıl altüst ettiğini aktarmaya çalışacağım. Üçüncü bölümde ise, literatürdeki yaygın kanının aksine Nedenselci Kuram'ın Benzerlikçi Kuram'a yönelttiği eleştirilerdeki zayıflıklara ve yer yer hatalara işaret edeceğim. Benim görüşüme göre, Benzerlikçi Kuram eksik olabilir, hatta bir çok açıdan hatalı yanları da olabilir; fakat Nedenselcilerin Benzerlikçilere yönelttiği eleştiri okları ayrıntılı bir şekilde ele alındığında aslında hiç bir okun hedefi vurmadığı görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Benzerlik, Nedensellik, Temsil, Yönelimsellik, Uzlaşım.

The Ground of Representation: Resemblance and Causality

Abstract

According to the contemporary literature, there are two different theories of representation in the history of philosophy: (i) Resemblance Theory of Representation and (ii) Causal Theory of Representation. In the first and second parts, I will try to explain, as it stands in the contemporary literature, how the latter brings down the fall of the former. In the third part, contrary to the received view in the literature, I will point out some of the weaknesses and sometimes errors in the arguments of the Causal Theory against the Resemblance Theory. According to my view, Resemblance Theory might be incomplete, it could have false aspects in many ways; but when the criticism addressed by the Causal Theorists against the Resemblance Theorists is treated in detail, it will become clear that none of the arguments really hits the target.

Keywords: Resemblance, Causality, Representation, Intentionality, Convention.

“Öncelikle, insan etkinliğinin karmaşıklıklarını açıklama noktasında muhtemelen başarıya ulaşabilecek yegane psikoloji içsel temsilleri öne sürmek zorundadır. Bu öncül, radikal davranışçılar (hem psikolojideki hem de felsefedeki—hem Watson ve Skinner, hem de Ryle ve Malcolm) haricinde hemen hemen herkes tarafından aşıkarak değerlendirilmiştir. Descartes *bunun* haricinde hemen hemen her şeyden şüphe etmişti.” (Dennett 1978/1998: 119-122).

“Her işaret *kendi başına* ölüdür, ona can veren *nedir?*” (Wittgenstein 1953/1986: §432).

Temsilin Zemini: Benzerlik ve Nedensellik¹

Tedbiri elden bırakmayan deneyimci bir filozof, dış dünyadaki nesnelere ile girdiğimiz duyuşsal bağlantıyı esas alarak bilişsel hallerimizin *bir çoğunun* zemininde duyu-deneyimlerimizin yattığını söyleyebilir. Dış dünya ile duyuşsal bağlantımızın kesintiye uğradığı durumlarda ise (gözlerimizi kapattığımızda, vb.) hala zihnimizde etkisini bir şekilde sürdüren duyu-içerikleri vasıtasıyla düşünmeye ve böylesi bir düşünme faaliyeti neticesinde de bilgi iddialarında bulunmaya devam edebildiğimizi iddia edebilir. Bu duyu-içeriklerinin *bir yönüyle* felsefe tarihindeki en bilinen adı ise “temsil”dir.² Zihnimizde oluşan bu temsiller, esasında gündelik hayat

¹ Bu makalede geçen İngilizce metinlerden Türkçeye çevirilerin hepsi bana aittir. Aksi belirtilmediği takdirde, çeviri metnin içinde geçen italik vurgular yazara aittir. Bu makalenin hakemlerine yorumları ve eleştirileri için teşekkür ederim.

² Bu makalenin hakemlerinden birisinin yorumuna burada değinmek istiyorum. Hakemin yorumuna göre: “‘representation’ terimini ‘temsil’ diye karşılamak doğru değildir. Türkçeye ‘tasarım’ olarak çevrilmesi daha uygundur. Özellikle deneyimlediğimiz nesnelere zihnimizde bir temsilden değil tasarımından söz ederiz. Zaten temsil daha ziyade aynı düzlemdeki iki şeyin arasında olur. Söz gelimi avukatın müvekkilini temsil etmesi, onun yerine karar alması anlamına gelir. Yani temsil, temsil edilen şeyin yerine geçer. Oysa makalenin ele aldığı konu algı içeriklerinin doğasına dair tartışmalara odaklanıyor.” Burada birkaç noktayı tek tek açıklığa kavuşturmak istiyorum: (a) Bu makalenin konusu özel olarak algı içeriklerinin doğasına dair bir tartışmanın ötesinde daha genelinde “representation” teriminin kullanıldığı çeşitli alanlarda (estetikten siyasete, zihinden zihin dışında gerçekleşen doğa olaylarına kadar çeşitli alanlarda) literatüre hâkim olan genel temsil kuramları (b) Hakemin sunduğu kavramsal çerçevenin uygun olması için ilk önce İngilizce literatür içerisinde böyle bir ayrımın terim bazında yapılmış olması gerekir; en nihayetinde bu makalenin hedef aldığı literatür Anglosakson felsefe geleneğindeki İngilizce yazılmış eserlerden oluşuyor. Bu literatüre baktığımda ise, ben yazarın öngördüğü terim ayrılığını Anglosakson felsefe geleneğinde göremiyorum. Birkaç örnek üzerinden açıklayalım: “The fundamental idea is that a system, S, represents a property, F, if and only if S has the function of indicating (providing information about) the F of a certain domain of objects.... A speedometer (S) represents the speed (F) of a car.” (Dretske 1995: 2). Burada kullanılan terimin fiil hali olarak “represent” geçiyor ve dikkat edilirse verilen örnek de bir arabanın hız göstergesinin arabanın hızını temsil etmesi. Arabanın hız göstergesi zihinsel bir varlık değildir, yine aynı şekilde arabanın hızı da zihinsel bir fenomene tekabül etmiyor; dolayısıyla

meşgalelerimizden tutun da en soyut derecedeki düşünsel faaliyetlere kadar (matematik, geometri, görsel sanatlar, müzik, siyaset gibi alanlarda; A noktasından B noktasına olan bir yolculuğu gerçekleştirmek gibi gündelik bir yaşam görevinde, karşıdaki kişinin zihin sahibi bir varlık olduğunun temsil edilmesi gibi etik bir meselede, vb.) hemen hemen her alanda karşımıza bir şekilde çıkar ve temsilin varlığının reddiyesi gerçekten çok zor bir iştir; Strawson’ın bilincin varlığını reddedenler için söylediğini temsil meselesine uygulayacak olursak temsil faaliyetinin kendisini kullanarak “temsil yoktur” demek gülünç bir duruma düşmek olur (Strawson 2018).

Peki, bu temsil dediğimiz şeyin zemini nedir? Örneğin gözlerimizi kapattığımız zamanı esas aldığımızda az önce gördüğümüz nesnenin zihnimize bıraktığı küçük bir resmi/görsel kopyası vasıtasıyla mı yoksa (herhangi bir benzerlik ilişkisi olmadan) sadece duyu organı ve duyu nesnesi arasında gerçekleşen nedensellik ilişkisi üzerinden mi bu temsiller oluşur? 20.yy zihin felsefesinde ele alınan şekliyle iki ayrı temsil kuramı olduğu düşünülür: i) Benzerlikçi Temsil Kuramı [Bundan sonra kısaca “BTK” olarak kısaltılacak] ve (ii) Nedenselci Temsil Kuramı [Bundan sonra kısaca “NTK” olarak

burada bahsedilen ilişki iki gayri zihinsel nesne/olay arasında vuku buluyor ve vuku bulan bu ilişki “representation” kelimesi ile ifade ediliyor. Eğer hakemin öngördüğü şekilde literatürde temsil ve tasarım arasında bir ayrım olmuş olsaydı, bu makalenin baz aldığı literatürde de bu terim ayrılıklarını görmüş olmalıydık. Fakat, ne yazık ki böylesi bir ayrım Anglosakson felsefe literatüründeki tartışmalarda yerini bulmuyor. Diğer bir deyişle, “representation” terimi yeri geldiğinde zihinsel bir varlık ve zihinsel varlığın deneyim nesnesi ile kurduğu ilişki için, yeri geldiğinde gayri zihinsel bir varlık ve onunla bir biçimde (benzerlik veya nedensellik ilişkisi nedeniyle) ilişki içine girdiği gayri zihinsel bir nesne/olay arasındaki ilişki için de kullanılıyor. Bu türden örneklerin kullanıldığı kaynaklar için bkz. Cummins 1989; Cummins 1996; Dretske 1988; Dretske 1995; Fodor 1987; Fodor 1992; Goodman 1969 (c) Hakemin işaret ettiği örnekteki bir avukatın müvekkilini temsil etmesi, onun yerine karar alması ise temsilin çeşitlerinden siyasi/hukuki temsil çeşidine girer; fakat şu iki meselenin açıklığa kavuşturulması gerekir, bir şeyin yerine durmak ile (İng., “stand for”) bir şeyin yerine geçmek (İng., “replace”) aynı anlamlara gelmez. Sözcüğü, şu anda önümde duran üç cisme bir temsil görevi atayabilirim: “Bu kalem x bağlamında Hamlet’i temsil etsin, bu makas x bağlamında Hamlet’in amcasını temsil etsin, bu silgi x bağlamında Hamlet’in annesini temsil etsin”. Bu temsil görevi tayinlerini icra ettikten sonra size Hamlet eserinden bir sahneyi canlandırabilirim. Fakat, bu canlandırma esnasında kalem, makas ve silgi gibi nesnelere temsil ettikleri nesnelere yerine dururlar, onları temsil ederler; fakat bizatihi o nesnelere yerine geçmezler. Benzer şekilde, bir sembolün bir şeyi temsil ettiği, onun yerine durduğu söylenirken (örneğin, “‘a=a’ symbol stands for/represents the identity relation”; “the symbol/name ‘Aristotle’ stands for/represents the famous student of Plato”) o sembolün sembolize ettiği şeyin yerine geçtiği söylenmez. Temsil eğer temsil ettiği nesnenin yerine geçerse zaten artık bir temsil ilişkisinden de bahsedemeyiz. Dolayısıyla, avukat-müvekkil örneğindeki gibi bir durum da dahil olmak üzere, temsil edenin temsil edilenin yerine geçmesi doğru değildir.

kısaltılacak].³ Bu makalede, ilk önce bu BTK'nın bilinen en basit versiyonunu ve bu kurama yöneltilen eleştirileri ele alacağım. Daha sonra, NTK'nın basit versiyonundan hareketle önceki kuramın, en azından literatürdeki görüşe göre, eksikliklerini ve yanlışlıklarını bu basit versiyonun nasıl giderebileceğinden bahsedeceğim. Üçüncü bölümde ise, bu temsil literatüründe yanlış giden bir noktayı açıklığa kavuşturmaya çalışacağım. Benim görüşüme göre, NTK savunucuları BTK'nı eleştirmeye çalışırken genel olarak kabul gören uzlaşımlardan hareket ederek temsile dair bir takım ilkeler ve varsayımlar öne sürmektedir. Fakat, bu bahsi geçen ilkeler ve varsayımlar sanılanın aksine evrensellikten uzak ilke ve varsayımlar ise, bunlar vasıtasıyla gerçekleştirilen eleştiri BTK'na zarar vermez. Bütün bunlara rağmen, BTK yine de yanlış bir kuram olabilir; ama NTK'nın yönelttiği eleştiriler nedeniyle bu yanlışlık ortaya çıkmaz.

I. Benzerlik: Naif Benzerlik Kuramı

Bilinen en eski temsil kuramı, hatta kimilerine göre Aristoteles'e dayanan⁴ temsil görüşü, Naif Benzerlik Kuramı'dır [Bundan sonra kısaca “NBK” olarak kısaltılacak] (Goodman 1969).⁵ Bu görüşe göre, dünyayı tecrübe etmemizi ve onun hakkında düşüncelere sahip olmamızı sağlayan şey zihnin dünya ile kurduğu resimsel bağlantıdır. Diğer bir deyişle, zihin dünyanın bir aynası gibidir ve zihni içerikler kafamızın içinde oluşan görsel temsillerdir.⁶ Temsilsel ilişkinin zemini ancak temsil-edilen

³ Bu yaklaşıma katılmadığımı en azından bir dipnotta belirtmek isterim. Başka bir makalede görüşümün ayrıntılarını açıklayacağım.

⁴ Her ne kadar yaygın kanı bu yönde olsa da bu kanının Aristoteles'in söylediklerinin yanlış yorumlanmasından, aşırı basitleştirilmesi sonucu yapılan bir hatadan kaynaklandığını düşünüyorum. Başka bir makalede bu konuyu ele alacağım.

⁵ Goodman aslen “the naive view of the similarity theory” (T., “Benzerlik Kuramının Naif Görüşü”) terimini kullanır. Genel olarak literatürdeki yazarlar BTK'nı eleştirirken akıllarında hep bu naif versiyon olduğu için BTK'nı bu naif versiyonu üzerinden eleştirirler (Bkz. Fodor 1992: 33). Halbuki, BTK'nın naif versiyonunda olan bir eksiklik ve hatanın BTK'nın bütün versiyonlarında geçerli olduğunu göstermek için esasen başka argümanlara ihtiyaç vardır. Literatürde bu noktanın atlandığını düşünüyorum. İnsanlar genelde NBK'nın BTK'nın kalbi olduğunu düşündükleri için birincisine yöneltilen eleştirilerin BTK'nın bütün versiyonlarında da aynı şiddette geçerli olduğunu düşünmektedirler.

⁶ Ayna benzetmesi görme eylemine dayalı bir benzetme olduğu için burada görsel temsiller üzerinden gitmeyi tercih ettim; fakat en azından bir dipnotta görme organı vasıtasıyla elde edilen görsel temsiller dışında diğer duyu organları vasıtasıyla da elde edilebilecek olan diğer temsil türlerinin var olduğunu belirtmek isterim. Çoğu zaman benzerlik ilişkisi görselliğe dayandırıldığı için çoğu örnek de görsel temsillerden seçilmiştir.

nesne/durum⁷ ile temsil-eden arasındaki *uygun* ve *direkt* olan bir benzerlik ilişkisi vasıtasıyla açıklanabilir. Bu görüşü şu şekilde formüle edebiliriz: “A, B’yi temsil eder ancak ve ancak A B’ye kayda değer bir biçimde benziyor ise” (Goodman 1969: 3).

Bu görüş, özellikle Nelson Goodman’ın (1969) öncülük ettiği yeni akımın ve bilişsel devrimlerin etkisiyle amansızca eleştirilmiş ve 20.yy’ın önemli bir bölümünde yerini tamamıyla NTK’na bırakmıştır.⁸ Nedenselci kuramsal kaynaklara başvuran bu yeni akım artık neredeyse felsefi bir trend halini almıştır, hatta öyle ki NBK’nın adı sadece NTK’nın güçlü yanlarını arada unutanlara hatırlatmak için sadece laf arasında geçmeye başlamıştır. Bu felsefi trende göre, NBK ve genel olarak da BTK adı ancak tarihin tozlu sahnelerinde hatırlanacak bir isme dönüşmüştür. Şimdi, NTK’nın savunucuları penceresinden bakıldığında, özel olarak NBK’nın genel olarak da BTK’nın eksikliklerini ve hatalarını teker teker gözden geçirelim.

Diyelim ki Nazım Hikmet’in bizatihi kendisi—“B” diyelim—ve onun bir resmi—“A” diyelim—arasında kayda değer bir benzerlik ilişkisi söz konusu olsun. Eğer A B’ye benzerse, NBK’na göre “A, B’yi temsil eder” dememiz gereklidir. Fakat, şunu da tespit etmemiz şarttır: Eğer A B’ye benziyorsa, B de A’ya benziyordur. Benzerlik simetrik bir ilişkidir. Halbuki, A’nın B’yi resmettiğini, dolayısıyla temsil ettiğini söylerken, bunun tersini söylemekten kaçınıyoruz, yani “Nazım Hikmet de aslında kendi resminin temsilidir” demeyiz. Temsil ilişkisi simetrik bir ilişki değildir. Dolayısıyla, NBK temsilin bu simetrik olmama özelliğini açıklamaktan yoksundur diyebiliriz (Goodman 1969: 4).⁹

İkinci olarak, benzerlik ilişkisinin geçişli (İng., “transitive”) bir ilişki olduğunu söylemeliyiz: Eğer A ve B nesnelere F-özelliği bakımından birbirlerine benziyorsa ve C nesnesi de B nesnesine F-özelliği açısından benziyorsa, A ve C nesnelere de aynı özellik bakımından doğal olarak birbirlerine benzediğini söylemeliyiz (Goodman 1969: 4). Az önceki örnek bağlamında değerlendirelim. Bu sefer daha önceki nesnelere ek

⁷ Basitleştirmek için nesne ve durum kategorilerini bu makale kapsamında eş olarak almayı tercih ettim.

⁸ Sayıları her ne kadar azalmış olsa da ve Naif Benzerlik Kuramı’ndaki eksiklikleri kabul etmiş olsalar da, hala Benzerlikçi Temsil Kuramı’nın farklı versiyonlarını savunan çağdaş felsefeciler bulunmaktadır. Bkz., Cummins 1989 (Chapter 8-11); Cummins 1996 (Chapter 7-8); O’Brien and Opie 2004: 1-20; Bartels 2006: 7-19.

⁹ Ayrıca krş., Fodor 1992: 33; Cummins 1989: 27-34.

olarak Nazım Hikmet’in tek-yumurta ikizi, seyyah olan “Fazıl Hikmet” isimli bir varlığı da— “C” diyelim— ele alalım. A ve B nesnelere (çene yapısı, saç rengi, vb.) F-özelliği bakımından birbirine benzediğini söyleyebiliriz ve C ile B arasında da F-özelliği bakımından bir benzerlik bulunduğuna göre, A ve C’nin de birbirine benzediğini söylemek zorundayız. Fakat temsil ilişkisi geçişli bir ilişki değildir; çünkü A’nın B’yi temsil ettiği olgusundan hareketle aynı zamanda A’nın C’yi de temsil ettiğini çıkarımlamak hatalı bir çıkarım olur.¹⁰ Sözcüğü, eğer bir fotoğraf sanatçısı Nazım Hikmet’in resmini çekmişse, bu fotoğrafın ancak ve ancak fotoğrafı çekilen kişiyi, yani Nazım Hikmet’i temsil ettiğini söyleriz, çünkü Nazım Hikmet’in fotoğrafı ile Nazım Hikmet’in kendisi arasında bir nedensellik ilişkisi vuku bulmuştur; halbuki, sözcüğü bu fotoğrafın çekildiği esnada çok uzaklarda bir seyahatte olan Fazıl Hikmet’in o fotoğraf ile bir nedensellik ilişkisi oluşmamıştır. Bu yüzden o fotoğrafın Fazıl Hikmet’i de temsil ettiğini söyleyemeyiz. Temsil ilişkisinin bu özelliğine de “geçişsizlik özelliği” diyelim.¹¹

Üçüncü olarak, benzerlik ilişkisi dönüşlü (İng., “reflexive”) bir ilişkidir: A, her şeyden çok, en fazla kendine benzer. Bu çok aşikar bir tezdur. Herhangi bir şeye en çok benzeyen şey ancak o şeyin kendisi olabilir. Nazım Hikmet’in resmine en çok Nazım Hikmet’in o resmi benzer, Nazım Hikmet’in kendisine en çok Nazım Hikmet’in ta

¹⁰ Ek olarak, şöyle bir sorun ile de karşı karşıya kalırız: NBK’na göre, “A, B’yi temsil eder ancak A B’ye kayda değer bir biçimde benziyor ise” demiştik. Nazım Hikmet ile onun tek yumurta ikizi olan Fazıl Hikmet’i ele alalım. Bu ikisi arasında neredeyse birebir bir benzerlik ilişkisinin olduğu söylenebilir, hatta aynı kıyafetleri giydiklerinde hangisinin şair hangisinin seyyah olduğunu ayırt edemeyebiliriz. NBK’na göre, bu ikisi arasında oldukça kayda değer bir benzerlik bulunmaktadır, dolayısıyla birisinin diğerini temsil ettiğini söylemek zorundayız. Halbuki aslında gerçek böyle değildir: O ikisinden hiçbiri diğerini temsil etmez (Goodman 1969: 4).

¹¹ Her ne kadar aynı isimle anmasa da Fodor’un “temsil ilişkisinin tekilliği” (İng. “the singularity of representation”) ismiyle işaret ettiği özellik ile buradaki “geçişsizlik özelliği” aynı özelliktir. Fodor’a göre, benzerlikçi bir kuram temsil ilişkisinin tekilliği ölçütünü sağlayamaz. Örneğin, *bu kaplan* kavramı sadece karşımızda duran bir kaplanı temsil eder. *Bu kaplan* kavramı, genel olan kaplan kavramından farklıdır; çünkü ikincisinin kaplamında bütün kaplanlar varken, ilkinin kaplamında sadece tek bir kaplan vardır. Muhakkak şu an karşımızda duran kaplanı benzeyen birçok kaplan da mevcut olabilir; fakat *bu kaplan* kavramı ile temsil edilen karşımızda duran tek bir kaplandır. Benzerlikçi görüşe göre, bütün kaplanlar birbirlerine birçok açıdan benzediği için *bu kaplan* kavramı kullanıldığında sadece karşımızda duran bir kaplan değil, aynı zamanda ona benzeyen bütün diğer kaplanlar da temsil edilmelidir. Fakat, işin aslı böyle değildir; çünkü *bu kaplan* kavramı sadece ama sadece tek bir kaplanı temsil eder. İşte Fodor’a göre, temsil ilişkisinin bu tekilik özelliği Benzerlikçi Kuram vasıtasıyla açıklanamaz. Bkz. Fodor 1992: 33-35.

kendisi benzer, vs. Diğer bir yandan, mesele temsil ilişkisinin mahiyetine geldiğinde temsilin dönüşlü bir ilişki olduğunu söylemekten kaçınılız (Goodman 1969: 4); zira zaten herhangi bir şeyin A “temsil” olarak addedilmesi için o şeyin A kendisi dışında bir şeye, mesela B’ye gönderim yapabilmesi, bir biçimde o nesneyi bir sunum kipinde sunabilmesi şarttır. Şu an elimdeki makası sizlere göstererek “bu Hamlet’in amcası’nı temsil etsin”, “şu kalem Hamlet’i temsil etsin”, “şu şarap kadehi Ophelia’yı temsil etsin”, vb., sözler söyleyerek normal şartlarda bu temsili yüklere sahip olmayan nesnelere temsil işlevleri atayarak Shakespeare’in “Hamlet” isimli oyunundan bir sahneyi sizlere bir sunum kipinde temsil edebilirim; yani aslında kendisi bizatihi temsil ürünü olan bir eseri tekrar başka araçlar kullanarak temsil edebilirim.¹² Burada önemli olan nokta şudur: Herhangi bir şey hep kendisi dışında başka bir şeyi temsil etmesi itibari ile bir temsil olarak kabul edilir. Temsil, bir temsil nesnesi ile temsil aracı arasında kurulan ilişkidir ve bu temsil aracını kendi haricindeki nesnelere veya olayları temsil etmek için kullanılırız. Buna da temsilin dönüşsüzlük özelliği diyelim.

Buraya kadar aslında temsilin üç koşulu olan simetrik-olmama, geçişsiz olma ve dönüşsüz olma gibi özelliklerinden hiçbirisini NBK’nın sağlamadığını görmüş olduk. Şimdi, NBK’nın temsilin zorunlu-yeterli koşullarını da aslında sağlayıp sağlamadığına yakından bir bakalım. NBK’nı şu ifade ile formüle etmiştik: “A, B’yi temsil eder ancak ve ancak A B’ye kayda değer bir biçimde benziyor ise”. Şimdi bu tezi iki ayrı şekilde formüle edelim:

- (i) *Sadece* A ve B arasındaki kayda değer olan benzerlik ilişkisi durumları (İng. “cases of resemblance relations”) A’nın B’yi temsil etmesini sağlar.
- (ii) A ve B arasındaki kayda değer benzerlik ilişkisi durumlarının *hepsi* A’nın B’yi temsil etmesini sağlar.

Özellikle görsel sanatların büyük bir çoğunluğunda, sanat eserindeki birtakım görseller vasıtasıyla bir şeylerin temsil edildiği düşünülür. Örneğin, bir tiyatro sahnesinde birkaç tiyatro oyuncusunun Shakespeare’in *Hamlet* oyununu sahnelediğini

¹² Temsil araçları, temsil içerikleri ve özne arasındaki üçlü ilişkiyi başka bir makalede daha derinlemesine ele alacağım. Burada sadece bir örnek olarak bu ilişkiyi zikretmenin kafi olduğu kanaatindeyim.

düşünelim. Babasının beklenmedik ölüm haberini alan Hamlet karakterine hayat veren oyuncunun Hamlet’in o andaki haleti-ruhiyesini etüt etmiş olduğunu, oyunda o sahne geldiğinde o haleti-ruhiyeye büründüğünü düşünürüz. Aslında seyirciler onun gerçekte Hamlet olmadığını bilir—hatta Hamlet karakterinin aslında bir kurgu karakteri olduğunu da bilerek oyuna gelmiş olabilir—; fakat yine de tiyatro oyuncusu Shakespeare’in kitabında sunduğu haliyle (mesela, giyim kuşama, konuşma tarzı, karakter özellikleri, vb.) Hamlet’i canlandırmaya çalışır. Kitapta sunulan Hamlet karakterine benzerliği ölçüsünden hareket ederek seyirciler de bu Hamlet performansını ayakta alkışlayabilir—belki de sahnede kendinden geçerek tam anlamıyla onun Hamlet ile *bir* olduğunu düşünerek—. Yine de bu tür örneklerden hareket ederek temsilin gerçek zemininin benzerlik olduğunu düşünmek (çoğu kişiye göre) hatalıdır; çünkü bir kişinin Hamlet ile hiçbir ortak yönü, benzerliği olmadığı durumlarda bile hala o kişinin Hamlet’i temsil ettiği söylenebilir. Sözgelisi, Hamlet’in babasının ölüm haberini aldığı esnada onun da aynı haleti ruhiyede olmasına aslında gerek yoktur, gerekli olan şey o kişinin *miş-gibi* yapma sanatındaki becerileridir. Diğer bir yandan, bir kişi Hamlet’e birçok açıdan benziyor da olabilir: aynı göz rengine sahip olabilir, melankolik bir karakteri olabilir, adaletsizliğe tahammülü düşük olabilir, vb. Fakat, tiyatro sahnesinin üzerine çıkan bu kişinin Hamlet karakterini temsil etme gibi bir niyeti hiç yoksa, hatta Hamlet karakterini hiç duymamışsa, sadece Hamlet’e belirli açılardan benzerliğine bakarak ondan Hamlet’i temsil etmesini beklemek de saçma olacaktır.¹³ Bu iki karşı-örnekten hareketle şu sonuca ulaşırız: Benzerlik ilişkisi A’nın B’yi temsil etmesi için ne zorunludur ne de yeterlidir.

¹³ Bu iki örnek de bana aittir. Krş. Putnam 1981: 1-2. Putnam’ın meşhur örneğinde bir grup karınca kumda sürünürken kaza eseri Churchill’in resmini çizmiş olabilirler. Bu durumda, onlara Churchill’in resmini çizme gibi bir amaç atfedemeyeceğimiz için, hiç kimse—oradaki resim gerçekten de Churchill’in mükemmel bir portresi olsa bile— o karıncaların Churchill’i temsil edecek bir sanat eseri ortaya koyduğunu iddia etmez. Putnam, bu ve benzeri örneklerden hareket ederek benzerlik durumlarının hepsinin temsil ilişkisini tesis etmediği imasında bulunur. Nedenselci saiklerden hareket ederek Benzerlik Kuramı’na yöneltilen eleştirilere karşı eleştiriler için bkz. French 2003: 1272-1483; Auletta 2002: 83-113. Auletta benzerlik kuramına asimetri, tekillik, vb., açılardan yöneltilen eleştirilerin aslında oldukça sınırlı ve göreceli bir perspektifi açığa çıkardığını iddia eder. Bazı bağlamlar söz konusu olduğunda, örneğin, (yaygın kanının aksine) Churchill bir insan olarak kendi resminin de temsili olarak pekala kullanılabilir. Auletta’nın düşüncelerinin bir eleştirisi için bkz. Palma 2003: 397-399; Reboul 2003:389-395. Auletta’nın cevabı için bkz. Auletta 2003: 401-417.

NTK’na göre, BTK’nın kalbini oluşturan NBK umutsuz bir kuramdır, ne yapılsa yapılsın bu sorunlardan kurtulamaz. Hal böyleyken de aslında bütün benzerlikçi sezgilerimizden vazgeçmemiz şarttır. Diğer bölümde, NTK’nın en basit versiyonu olan Basit Nedenselci Kuram (İng., “crude causal theory”) çerçevesinden hareket ederek bu sorunların nasıl çözüme kavuşturulduğuna şimdi bakabiliriz.

II. Basit Nedenselci Kuram

Languages of Art kitabında Nelson Goodman resimsel/benzerlikçi temsil görüşünü eleştirir ve temsilin bir benzerlik ilişkisinden değil, gönderim ilişkisinden doğduğunu iddia eder. Goodman’ın eleştirisinin asıl hedefi sanattaki temsil kavramının benzerlik üzerine kurulması idi. Fakat, bu eleştirinin genel olarak bütün temsil çeşitlerinde geçerli olduğu düşünülmüş olmalı ki zihin felsefesi literatüründe de zihni temsillerin benzerlik üzerine değil nedensellik üzerine kurulması gerektiği görüşü (kısmen Goodman’ın eleştirisi nedeniyle) yaygınlaşmıştır.¹⁴ Bu nedenselci kuram, en basit ifadesiyle (bundan sonra “Basit Nedenselci Kuram” olarak anılacak ve “BNK” olarak kısaltılacaktır) şöyle dile getirilebilir: “A, B’nin temsilidir ancak ve ancak A ve B arasında uygun ve doğru bir nedensel korelasyon vuku bulmuşsa”.¹⁵ Şimdi, nedenselci akımı savunan felsefecilerin ilk bölümde formüle edilen temsilin ölçütleri üzerinden giderek NBK’a nasıl üstünlük kurduklarını açıklayalım.

İlk olarak şu tespitte bulunmalıyız: Nedensellik, simetrik bir ilişki değildir. Bu açıdan bakıldığında BNK temsilin ölçütlerinden ilkinin sağlamış görünüyör. Herhangi iki olay arasındaki nedensel bir ilişki söz konusu olduğunda, nedenden sonuca sadece tek yönlü bir bilet vardır, sonuçtan tekrar nedene dönüş bileti yoktur. Diğer bir deyişle, neden ve sonuç arasında bir simetri yoktur (Fodor 1992: 35).¹⁶ İki farklı örnek ile

¹⁴ Zihin felsefesi literatüründeki önemli figürlerden birisi olan Fodor, Nedenselci Temsil Kuramı’nı savunur. Fodor da kısmen Goodman’ın açtığı yoldan giderek temsil ilişkisinin nesnel bir ilişki olması gerektiği ve benzerlik ilişkisinin bu nesnellik şartını yerine getirmekten çok uzak olduğu fikrindedir, kendi ifadesiyle “birisi benzerliğin doğal düzenin bir parçası olup olmadığını (yoksa, bir yerde, sadece gören kişiye göre değişip değişmediğini) merak eder” (Fodor 1992: 33).

¹⁵ Fodor bu versiyona “Kaba Nedensel Kuram” (İng., “crude causal theory”) ismini verir.

¹⁶ Bu görüşün bazı savunucuları ayrıca sonuca bakılarak nedenin okunabileceği tezine, yani sonuca bakarak bu sonucu önceleyen neden hakkında bir şeyler öğrenilebileceği iddiasına inanırlar. Zira, eğer

üstünden geçelim. Bir fotoğrafçı deklanşöre bastığı anda karşıda duran kişi olan Nazım Hikmet’in fotoğrafını çekecektir. Fotoğraf makinesinden çıkan fotoğraf bu nedensel sürecin sonucu varlık sahnesinde yerini alır ve bu nedenle de o fotoğrafa “Nazım Hikmet’in bir temsilidir” deriz. Fakat, Nazım Hikmet’in kendisinin de aynı zamanda kendi fotoğrafını temsil ettiğini söylemeyiz; çünkü nedensellik ilişkisi tek taraflıdır, simetrik değildir. Şimdi doğada gerçekleşen bir olaya bakalım. Bir bal arısı nektar-zengini bir kaynak keşfedince o kaynağın yer ve uzaklık bilgisini diğer arılara aktarmak için bir dans gerçekleştirir, bal arısının bu dansının nektar-zengini kaynağın keşfini ve bulunulan mekana göre bu kaynağın uzaklığını temsil ettiğini söyleyelim. Nedenselcilere göre, nasıl ki nektar-zengini kaynağın bal arısı dansı sonucunda vuku bulduğunu söylemek saçma ise, aynı şekilde nektar-zengini kaynağın bal arısı dansını temsil ettiğini söylemek bir saçmalıktır. Nedensellik ilişkisi böylesi bir simetriye olanak vermez. Dolayısıyla, BNK’nın ilk şartı sağladığını söyleyebiliriz.

İkincisi, BNK temsilin ikinci şartı olan geçişsizlik şartını da yerine getirir; çünkü nedenselliğin doğasında geçişlilik olamaz. Nazım Hikmet’in fotoğrafı ile Nazım Hikmet’in bizatihi kendisi nedensel bir bağlantı içindedir, ilki diğerinin fotoğraf kamerası önünde durması sonucunda oluşmuştur. Fakat, bu sırada uzak diyarlarda seyyahlık faaliyetini sürdüren Nazım Hikmet’in ikiz kardeşi olan Fazıl Hikmet ile bahsi geçen fotoğraf arasında bir nedensellik ilişkisi bulunamaz. Dolayısıyla, ne bu fotoğrafın aynı zamanda Fazıl Hikmet’in fotoğrafı olduğunu söyleriz, ne de bu fotoğrafın aynı

temsili ilişkisi bu anlamda sonuçtan nedene uzayan epistemik bir erişim olarak görülürse, ve eğer A ve B arasındaki nedensel ilişki A’nın B’ye neden olması vesilesiyle oluşmuşsa, o zaman birisi “B A’nın temsiliidir” veya “B A’yı temsil eder” diyebilir. Fodor’a göre, nedenselci temsil kuramının bu versiyonu—epistemik erişim versiyonu (İng., “epistemic access story”)— ciddi bir tehlike ile karşı karşıya kalacaktır. Fodor’un hedef aldığı kuramın savunucuları olan Dretske ve Stampe’in görüşüne göre, bir barometre size havanın basıncını söyleyecektir ve şu an dışarıdaki hava durumunu temsil edecektir. Fakat, aynı şekilde şu da söylenebilir: Dışarıdaki hava durumu size şu an o barometrenin içinde bulunduğu hali de söyleyecektir. Eğer durum böyleyse, o zaman BNK’nın epistemik erişim versiyonunun aslında NBK’dan pek bir üstünlüğü de kalmaz; çünkü her ikisi de temsilin simetrik olmama şartını yerine getiremez. Bkz. Fodor 1992: 35. Ayrıca, epistemik erişim versiyonu temsilin tekillik özelliğini de sağlayamaz; çünkü nedensel bir ilişkiye bağlanan epistemik erişim versiyonu birden fazla içerik sunabilir. Fodor’un Stampe’den aldığı şu örneğine bakalım: Oturum Başkanı Mao’nun bir portresini incelediğimizde sözgelisi portre sadık bir portre ise, ve Mao’yu kel olarak gösteriyorsa, bu portreden hareketle Mao’nun da kel olduğunu öğrenmiş oluruz. Fakat, eğer Mao’nun bir ikizi olsaydı, o zaman portrenin aynı zamanda bu ikizi de kel olarak temsil ettiğini söylemek durumunda kalırdık.

zamanda Fazıl Hikmet’i de temsil ettiğini söyleriz. Bu yüzden de, BNK’ın temsilin ikinci koşulu olan geçişsizlik özelliğini de sağladığını söylemek durumundayız.

Üçüncüsü, BNK temsilin üçüncü esasi özelliği olan dönüşsüzlük özelliğini de sağlıyor gibi görünüyor; çünkü haddi zatında nedensellik ilişkisi dönüşlü bir ilişki değildir. Eğer bir şey A başka bir şeyin B nedeni ise, A kendi kendinin nedeni olamaz ve aynı şekilde B kendi kendinin sonucu olamaz. Bir şeyin aynı zamanda kendi nedeni olduğu görüşü saçma bir fikirdir. Örneğin, ağacın yaşlanmasıyla ağacın gövdesindeki halka sayıları artar; bu nedensel bir ilişkidir. Fakat, bu ağacın gövdesindeki halkaların artmasının nedeni halkaların artmasıdır demeyiz, bu bize bilimsel bir açıklayıcılık sağlamaz. Aynı şekilde, ağacın gövdesindeki halkaların ağacın yaşını temsil ettiğini söyleriz, ama ağacın yaşının kendi kendini temsil ettiğini söylemeyiz. Bu açıdan bakıldığında, BNK dönüşsüzlük özelliğini de sağlıyor dememiz gerekiyor.

III. Tartışma: Temsilin Özsel Özellikleri Neye ve Kime göre Belirleniyor?

Bütün bu anlatılanlardan sonra özel olarak BNK’ın NBK’ı, genel olarak ise NTK’ın BTK’ı tamamıyla altüst ettiğini ve bu benzerlikçi yaklaşımı geçersiz kıldığını düşünebilirsiniz ki zaten literatürdeki yaygın kanı da bu yöndedir. Lakin, ben gerçekte durumun hiç de böyle olduğu kanısında değilim. Bu bölümde, daha önceki bölümlerde geçen tartışma ekseninde kalarak kendi düşüncelerimi açıklamaya çalışacağım.

İlk önce, hem ilk bölümde hem de ikinci bölümde adı sıkça geçen temsilin şartlarına bakalım: simetrik-olmama; geçişsiz olma ve dönüşlü-olmama. Herhangi bir temsilin esasi özelliklerinden birisinin temsil eden ile temsil edilen arasında gerçekleşen temsil ilişkisinin hep simetrik-olmayan bir ilişki olduğu söyleniyor. Peki, bunu tam olarak neye dayanarak söylüyoruz? Hume’un nedensellik ilişkisi hakkında söylediğine benzer bir biçimde şu soruyu sorabiliriz: Temsil ilişkisi vuku bulduğunda bu ilişkinin içinde “doğal” bir biçimde simetrik-olmama özelliği içeriliyor mu, yoksa o simetrik-olmama özelliği zihinsel bir alışkanlık, sosyal bir uzlaşımından mı kaynaklanıyor? Bir örnekle aklımdaki soruyu biraz açmaya çalışayım. Nazım Hikmet bir ressamın karşısında saatlerce duruyor, bu esnada da ressam Nazım Hikmet’in bir portresini

çiziyor. Bir kere bu portrenin ortaya çıkması için Nazım Hikmet’in o ressam için saatlerce orada kıvıldamadan durması yeterli değil; aynı zamanda ressamın da Nazım Hikmet’in portresini çizme amacını, niyetini taşıması gereklidir. Bu süreç sonlandığında da “Bu resim Nazım Hikmet’i temsil ediyor” diyoruz. Fakat, “Nazım Hikmet’in kendisi kendi resmini temsil etmez” diyoruz. Peki ama böyle söylememizin nedeni nedir? Temsil eden ve temsil edilen arasında kurulan ilişki “Ben simetrik değilim” diye mi sesleniyor bize? Benim düşünceme göre, temsil ilişkisinin *bir çok türünde*¹⁷ simetrik-

¹⁷ Bu nokta, bu makalede öne sürülen düşüncenin anlaşılması için önemlidir. Benim bu makalede eleştirel olarak hedef aldığım literatürde şöyle bir iddia vardır: “Temsil ilişkisi, doğası gereği, simetriye kapalıdır. Diğer bir deyişle, herhangi bir temsil ilişkisinde simetrik bir ilişki bulunamaz”. Bu makalenin hakemlerinden birisi de bu görüşü paylaşmış ve şöyle bir eleştiri getirmiştir: “Uzlaşım bağlamında simetri ve dönüşlülük ilkelerinin ele alındığı bu argümanlarda bu ilkelerin aksinin mümkünliğünün bu ilkeleri bizim nasıl tanımladığımızla ilgili olduğu iddia edilmiştir. Fakat, bu ilkelerin tanımları uzlaşımından gelmemektedir. Örneğin, temsilin simetrik olmaması temsil kavramının tanımından gelmektedir. ‘Re-presentation’ ile ‘Presentation’ kavramları bu bağlamda iç içe geçmiş gibi görünmektedir. Ayrıca temsil kavramı tanımı gereği sahi ve sahte ayrımını gerektirmektedir.” İlk önce, birkaç noktayı açıklığa kavuşturmak gereklidir: (a) “Temsil ilişkilerinin hepsi simetriye açıktır” diye bir iddiada bulunmuyorum; benim öne sürdüğüm iddia Anglosakson felsefe literatüründe sıkça karşılaştığım “Temsil ilişkisi, doğası gereği, simetriye kapalıdır” iddiasıdır. Genel olarak bu tezi savunan kişiler bu tezin temsilin bütün türleri (doğal temsil, zihinsel temsil, uzlaşım temsil, vs.) için doğru ve geçerli olduğunu iddia ederler. Benim bu makaledeki iddiam ise, temsilin en azından bazı türleri için bunun geçerli olamayacağı, dolayısıyla da bu tümel iddiadan vazgeçilmesi gerektiğidir. (b) İkinci olarak da şunu söylemek istiyorum: Temsilin en azından bazı türleri için simetriye açık olabileceğini (diğer sayfada) söylediğim iki nokta, yani zihinsel alışkanlıklarımız ve toplumsal kabullerimiz, pratiklerimiz birbirleriyle yakından ilintilidir. Toplumsal kabullerimizin bir kısmını ortak olarak paylaştığımız birtakım zihinsel alışkanlıklarımız oluşturuyor olabilir. Eğer zihinsel alışkanlıklarımızın bir kısmının temelinde de öğrenme sürecindeki öncelik-sonralık ilişkisi yatıyorsa ve temsil türlerinin bir kısmını (örneğin, uzlaşım temsil türlerinin bir kısmını) bu şekilde öğreniyorsak, bu türden temsil türlerinin temsil ilişkisini belirleyen uzlaşım haricinde daha derininde bir alt mekanizma olduğunu da iddia ediyorum. Demek istediğim, bazı uzlaşım temsil kuralları ve temsilsel tayinleri oluşturuyor olabilir, örneğin “şu kalem Hamlet’i temsil etsin” diye bir temsil tayini yaptığım durumda olduğu gibi. Bazı uzlaşım temsil durumlarında ise, o temsil ilişkisinin altında yatan neden olarak başka bir alt mekanizmadan söz edilebilir, öğrenme sürecindeki ardışıklık ilişkisi gibi. Metin içinde ayrıntıları ile bahsettiğim bu öğrenme sürecindeki ardışıklık ilişkisi ise bizim keyfi olarak belirlediğimiz bir uzlaşım değil, doğal bir süreçtir. (c) Temsilin simetrik olmamasının temsil kavramının kendisinden değil, bizim öğrenme sürecindeki yaşadığımız, yaşadığımız, beslediğimiz zihinsel alışkanlıklarımızdan ve toplumsal baskılardan kaynaklandığı düşüncesini savunuyorum. Ben (genel) temsil kavramının içine baktığım zaman, kavramın içinde simetrik-olmama özelliğini tanımlanmış/içerilmiş olarak görmüyorum. (d) ‘Re-presentation’ ile ‘Presentation’ kavramları şu aşamada hakemin yorumunda açık bir biçimde tanımlanmadığı için yorum yapmaktan sakınıyorum; zira filozofların kendi kavramsal terminolojilerine göre bu kavramlar çok farklı anlamlara gelebilir. Söz gelişi, Kant’ın bu kavramları kullanım biçimiyle başka bir filozofun bu kavramları kullanım biçimleri arasında benzerlik, bazı durumlarda farklılıklar bulunabilir. Bazı durumlarda ise, ‘Presentation’ ‘Representation’ yerine kullanılıyor olabilir. Örneğin, Frege’nin kullandığı biçimiyle “sunum kipi” (İng., “mode of presentation”) “nesnenin kendini temsil ediş biçimi” olarak da anlaşılabilir. (e) Son olarak, literatürde temsilin farklı türlerinden bahsedilir, genel olarak orijinal temsil (İng., “original

olmama özelliğini oraya yükleyen aslında bizim (i) zihinsel alışkanlıklarımız ve (ii) toplumsal kabul ve uzlaşmalarımızdan kaynaklanıyor.

İlkin toplumsal kabuller ve uzlaşılardan başlayalım. Toplumsal kabullerin ve pratiklerin farklı olduğu bir zihinsel topluluk düşünelim. Bizim topluluğumuzda temsil simetrik olmayan bir ilişki olarak kabul edilirken, diğer bir toplumda belki de bizim hiç düşünmediğimiz çok farklı bir sebepten dolayı temsil simetriye açık bir ilişki olarak görülebilir. Bu toplumda Nazım Hikmet’in kendisi de kendi resminin bir temsili olarak kullanılacak. Yani, Nazım Hikmet bir yandan kanlı canlı bir birey iken diğer bir yandan o toplum için bir temsil aracı olarak, üstelik de kendi resmini temsil eden bir araç olarak kullanılacak. Bu durumun mantıken ve metafiziksel olarak imkansız olduğunu düşünmüyorum. Eğer böylesi durumlar düşünülebiliyorsa ve böylesi durumlar en azından olanaklı olabilirse, o zaman temsilin aslında simetriye açık olabileceğini kabul etmemiz gerekiyor.

İkinci olarak ise, esasında bizim burada toplumsal pratiklerin arka planında yatan neden veya nedenleri araştırmamız gereklidir. Burada öğrenme sürecindeki ardışık olma ilişkisi toplumsal pratiklerimizi de düzenleyen bir alt mekanizma olarak görülebilir. Şöyle bir örnek bu mekanizmayı aydınlatılabilir: Nazım Hikmet isimli varlık, Nazım Hikmet’in portresinden hep önce geliyor ve Nazım Hikmet’in yüzünü, cismini tanıyan bir kişiye Nazım Hikmet’in portresi gösterildiğinde bu kişi “Bu resim Nazım Hikmet’i temsil ediyor” diyecektir; yani suret her zaman aslından sonra gelecektir ve buna benzer diğer bütün durumlarda aynı süreç tekrarlanacağı için böyle bir yargı toplumsal bazda insanların zihinlerine yerleşmiş olacak ve temsil ilişkileri de bu şekilde öğrenilmiş olacaktır. Diğer bir deyişle, süreç hep bu şekilde işlediği için insanlarda bu zihinsel bir alışkanlık yaratacaktır. Buradan hareketle şöyle bir ilkeye sığındığımızı söyleyebiliriz: Herhangi bir resmin Nazım Hikmet’i temsil ettiğini söyleyebilmek için ilk önce Nazım Hikmet’i bilmem, tanımam şarttır; aksi takdirde o resim Nazım Hikmet’i bilmeyen

representation” ve bağlantılı olarak “authentic intentionality”) ve türetilmiş temsil (İng., “derived representation” ve bağlantılı olarak “derived intentionality”) diye bir ayrım yapılır. Fakat bu ikincinin sahte temsil olduğu anlamına gelmez; sadece ikincisinin aslında ilkinden türetildiği, birincisi olmadan ikincisinin de olamayacağı anlamına gelir. Bkz. Dipnot 25.

tanımayan bir insan için sadece herhangi bir insanı temsil edecektir. Peki ama, bunun aksi örnekleri düşünülemez mi? Yani, suretin öğrenme sürecinde ilk olarak gelmesi ve suretin temsil ettiği şahsın daha sonrasında tanınması? Diyelim ki bir kişi benim karikatürümü çizmiş ve beni hiç tanımayan, görmeyen birisi ilk önce benim bu karikatürümü görüyor. Sonrasında bu kişi ile aynı asansöre biniyoruz ve bu kişi benim karikatürümü daha önce gördüğü için birden bana sesleniyor “Siz şu karikatürdeki şahıs değil misiniz?” Dikkat edilirse bu öğrenme sürecinde suret ilk önce geliyor ve suretin temsil ettiği şahıs ise daha sonradan tanınıyor. Buradaki öğrenme süreci ters işlediğine göre, o zaman bu durumu tasvir ederken “O an için ‘Ben’ aslında karikatürümü bu süreç içerisinde temsil etmiş bulundum; yani ben o an için ve o kişi için bir temsil olarak kullanıldım, kendi karikatürümün temsili olarak” demek daha uygun düşmez mi? Eğer durum böyleyse, aslında temsilin simetrik-olmama gibi bir şartı evrensel düzeyde geçerli olmak zorunda değildir; çünkü her şey öğrenme süreçlerine ve bu öğrenme süreçlerindeki sıralamaya bağlı olarak değişebilir. Çoğu zaman, öğrenme süreçlerinde ilk önce asıl gelmiş ve daha sonrasında suret gelmiş olabilir. Buradan hareketle bir zihinsel alışkanlık geliştirmiş, daha sonrasında da bu zihinsel alışkanlık pek çok kişi tarafından paylaşıldığı için bunu toplumsal/evrensel bir pratik haline getirmiş olabiliriz ve bu yüzden de “Nazım Hikmet’in fotoğrafı Nazım Hikmet’i temsil eder; ama aksi mümkün değildir. Temsil simetriye açık bir ilişki olamaz” şeklinde bir tez ortaya atmış olabiliriz. Ancak bu tezin doğru ve geçerli bir tez olması için istisnasız bütün durumları kapsaması şarttır. Eğer öğrenme sürecinde asıl ve suret arasındaki önce olma durumu temsil ilişkisini belirleyen şartlardan birisi ise, en azından suretin asıl olandan önce geldiği bazı öğrenme süreci örnekleri üzerinden giderek temsil ilişkisinin bütün türlerinin simetriye kapalı olmadığını gösteren karşı-örnekler bulabilir ve bu karşı-örnekleri temel alarak bir karşı argüman geliştirebiliriz.¹⁸

Daha önceki bölümlerde verilen örneklerin önemli bir bölümü resim, fotoğraf, vb., sanatta kullanılan temsil araçlarından kaynaklanıyor. Aslında ister benzerlik

¹⁸ Bu paragraftaki düşünceyi bu makalenin önceki bir versiyonunu daha önce okuyan, yorum ve eleştirileri ile katkıda bulunan bir arkadaşımın fikrine borçluyum.

bağıntısı olsun ister nedensellik bağıntısı olsun, bütün bunların dışında temsilin ortaya çıkması için başka bir koşuldaki da bahsetmek zorundayız: sanatçının yönelimsel tavrı, bu yönelimsel tavrın içerisinde gizli olan inanç, arzu ve niyet gibi yönelimsel haller ve toplumdaki genel uzlaşmalarımız.¹⁹ Bu bakımdan bakıldığında gerek benzerlikçi kuram gerekse nedenselci kuram temel bir hata içermektedir; çünkü özel olarak bir sanat eserindeki temsilin oluşmasında özellikle insan zihninin yönelimsel tavırları ve o insanın yaşadığı topluluktaki uzlaşmalar da esastir. Bu noktanın diğer bir mantıksal sonucu ise şudur: toplumsal uzlaşmalar toplumdaki topluma değişir; dolayısıyla esasında eğer simetrik-olmama özelliği bir toplumda genel kabuller neticesinde temsilin esası ögesi iken, diğer bir toplumda bunun tam aksini de pekala görebiliriz. Bu bakımdan düşünüldüğünde, kendi yaşadığımız toplumdaki uzlaşmalaral pratiklerden hareket ederek temsilin doğası hakkında genel-geçer bir yargıya varmak, “temsilin doğasında simetri

¹⁹ Putnam’ın (1981) karınca örneğini hatırlayalım. Churchill’in varlığından, şekli şemalinden habersiz olan bir karınca ordusu kumun üzerinde Churchill’e büyük oranda benzeyen bir resmi tamamıyla tesadüfen çizmiş olabilir; fakat her ne kadar birebir bir benzerlik ilişkisi mevzu bahis olsa da bu benzerlik ilişkisinden hareketle karınca ordusunun kumun üzerinde bıraktığı eserin Churchill’i temsil ettiğini söyleyemeyiz. Putnam’ın bu örneğini kullanarak bir nedenselci olarak şöyle bir teze sığınabiliriz: Benzerlik ilişkilerinin hepsi temsil ilişkisi üretmek zorunda değildir; karınca ordusunun kum üzerindeki çalışması bu tezi iyi bir şekilde örnekler. İkinci bir adım atarak, yine nedenselci sezgilerimize güvenerek şu tezi öne çıkarabiliriz: Herhangi bir temsil ilişkisinin ayaklarını oluşturan temsil eden ile temsil edilen arasında bir nedensellik ilişkisi bulunmalıdır; zira karınca ordusunun kumda bıraktığı izler ile Churchill arasında bir nedensellik ilişkisi bulunmadığı için esasen orada bir temsil ilişkisinin bulunmadığı söylenir. Şöyle bir olay tahayyül edelim: Bir ressam Nazım Hikmet’in yüz ifadesinden, karakterinden etkilenerek onu resmetme arzusuna kapılsın ve Nazım Hikmet’i de bu yönde ikna etsin. Artık ressamın atölyesinde ressam ve Nazım Hikmet’in bir zaman diliminde buluşmalarını daha önce gerçekleşen nedensel süreçlere bağlayabiliriz. Bir kişinin portresini çizme (akılsal) amacı da sonuçta bir (doğal) nedendir (Bkz. Davidson 1980). Dolayısıyla, bu odada halihazırda gerçekleşen resmetme olayının sanatçının resmetme arzusuna ve niyetine bağlı olarak gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Nedenselci Kuram çok açık bir biçimde diğer kurama galebe çalmış görünüyor; çünkü burada vuku bulan olaydaki resmetme amacı en nihayetinde resim süreci bittiğinde ortaya çıkan temsil ilişkisinin zeminini oluşturacaktır. Fakat, aslında mesele burada çözüme kavuşmuyor. Diyelim ki Nazım Hikmet, ressamın bir anlık dikkatinden istifade ederek daha önce hınzır planına alet ettiği tek yumurta ikizi olan Fazıl Hikmet’i yerine geçiriyor. Bu hadiseden habersiz olan ressam hiçbir şeyden şüphelenmeden yarım bıraktığı portresine devam ediyor ve sonunda da işi bitiriyor. Peki, sanatçının amacı tek başına burada yeterli bir neden olarak kabul edilecek midir? Sanatçının amacında herhangi bir değişiklik yoktur, dolayısıyla *ona göre* sürecin sonunda bitirdiği portre Nazım Hikmet’in *benzersiz* bir temsili olacaktır. Ancak, eğer nesnel bir açıdan bakarsak burada tuhaf bir durumla karşı karşıyayız; çünkü ressamın amacının dışında başka bir takım olaylar da gerçekleşmiş durumdadır. Nesnel bir açıdan baktığımızda, *bir tane* portrenin *aynı anda* hem Nazım Hikmet’i hem de Fazıl Hikmet’i temsil ettiğini, en azından bir açıdan, söylemek zorunda kalmayacak mıyız? Ya da aslında zaman boyutunu içinde taşımayan bir nesne olan bu resim için bir zaman fragmanında sandalyede bulunan Nazım Hikmet’i, diğer bir zaman fragmanında sandalyede bulunan Fazıl Hikmet’i temsil ettiğini, yani farklı zaman dilimlerinde farklı iki kişiyi temsil ettiğini söylemek zorunda kalmayacak mıyız?...

yoktur, olamaz” demek çok yanlış bir yaklaşımdır. Temsil, evrensel bir biçimde simetrik-olmama özelliğini taşımak zorunda değildir.²⁰

Şimdi, temsilin ikinci koşulu olan geçişsizlik özelliğine bakalım. Önceki bölümde, BNK’ın geçişsizlik özelliğini nedensellik bağıntısı nedeniyle sağladığı, fakat NBK’ın bu koşul konusunda sınıfta kaldığı ifade edilmişti. İşin bence tuhaf tarafı ise şudur: Aslında aynı olmamakla birlikte benzer bir sorunun BNK’da da olduğunu söyleyebiliriz. Bazı durumlarda, bir nedenin bir sonuca, o sonucun da sonuçta başka bir şeyin oluşumuna neden olduğunu söyleriz; buradaki ilk nedenin de son oluşan olayda katkısı olduğu düşünüldüğünde buna nedensellik bağıntısı içindeki “dolaylılık özelliği” diyebiliriz. Bunu şu şekilde formüle edelim: Eğer A nesnesi B nesnesine neden oluyorsa, ve bunu takiben B nesnesi de C nesnesine neden oluyorsa, A nesnesinin de en azından dolaylı olarak C nesnesine neden olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, ateş yakma olayının duman olayının ortaya çıkmasına ve duman olayının da etrafa koku saçması olayına neden olduğunu söylediğimizde, ilk gerçekleşen olay ve son gerçekleşen olay arasında dolayimsal bir nedensellik bağıntısı olduğunu dile getirmiş oluruz. Önceki bölümdeki bal arısının dansı ve nektar-zengini kaynağın bulunması arasında gerçekleşen nedensellik bağıntısı nedeniyle bal arısının dansının nektar-zengini kaynağın keşfini ve bulunulan mekana göre bu kaynağın uzaklığını temsil ettiğini söylemiştik. Buradaki örnekte de aynısını söylememiz gerekiyor, yani “duman ateşi temsil eder” dememiz gerekiyor. Fakat, üçlü olay arasında gerçekleşen nedensel bağıntı nedeniyle pekala şu da söylenebilir: “koku olayı, duman olayını temsil eder; duman olayı da ateşi temsil eder; ayrıca (dolayım nedeniyle) koku olayı hem duman olayını,

²⁰ Esasında temsilin simetrik olarak düşünülmesi için başka bir olanaklı dünya düşünmeye bile gerek yoktur; çünkü Auletta’nın (2002: 83-113) örneklerinde açıkça ortaya koyduğu gibi bizim toplumsal yaşamımızda temsil edilen ve temsil eden arasında simetrik bir ilişki pekala bulunabilir. Auletta şu örneği veriyor: Havaalanındaki pasaport kontrol noktasını düşünelim. Oradaki görevli polis memuru kontrol noktasının önünde duran kişinin gerçek kimliğini belirlemek için pasaporttaki resme bakıyor. Diyelim ki bu kişi başka bir kişinin pasaportunu çalmış ve pasaporttaki resim bölümüne kendi resmini yapıştırmış olsun. Polis memuru bir şekilde karşıda duran, kontrol edilen kişinin bilinen bir suçlu olduğuna dair bir şüpheye kapılıyor, karşıdaki kişinin yüzünü bilgisayarındaki İnterpol suçlular listesindeki resimlerle karşılaştırmaya başlıyor. Bu insanı daha önce hiç görmemiş olan bu polis memuruna göre, orijinal olan aslında İnterpol suçlular listesinde bulunan resim olacaktır. Karşıda duran kişi ile bu resim arasında eşleştirme mevzu bahis olduğunda ise şunu söylememiz gerekir: “Bu durumda gerçek insan açıkça bir resmin (doğru veya yanlış) temsili olarak anlaşılacaktır” (Auletta 2002: 91).

hem de ateşi temsil eder”. BNK, benzerlikçi görüşü şu bakımdan eleştirmişti: Benzerlik geçişli bir ilişkidir, halbuki temsil geçişliliğe izin vermez; yani Nazım Hikmet’in fotoğrafı Nazım Hikmet’i temsil eder, ama onun çok uzaklarda bir seyahat gerçekleştiren tek yumurta ikizi olan Fazıl Hikmet’i temsil etmez. Güzel, fakat BNK da benzer bir sorunun üstesinden gelmelidir; çünkü birisi çıkıp şu iddiada bulunabilir: temsil dolayımli bir ilişki de olamaz; çünkü eğer dolayım açk bir ilişki olsaydı temsil içerikleri de süratle çoğalır ve üstesinden gelinemez miktarda içerik oluşurdu ve biz bir yerde hangisinin hangisini, neyin neyi temsil ettiğini göremez hale gelirdik. Nedensellik bağıntısı bir dolayım içerir; dolayısıyla BNK da dolayımliar neticesinde oluşun içerik sorunu ile yüzleşmek durumundadır. Eğer BNK NBK’nı geçişsizlik ilkesini sağlamadığı gerekçesiyle suçluyorsa, “Nazım Hikmet’in fotoğrafı sadece ama sadece Nazım Hikmet’i temsil eder, o fotoğrafın tek temsil içeriği budur; aynı zamanda tek yumurta ikizi olan Fazıl Hikmet’i temsil ederek çoklu-içerik oluşturulamaz” diyerek suçluyorsa, o zaman BNK da benzer bir sorunla suçlanabilir: “Koku olayı hem dumanı temsil eder, hem de ateşi temsil eder” demek de çoklu-içerik oluşturmaktır.²¹ Bu yüzden, BNK’ın da en az NBK’ı kadar sorunlu olduğunu düşünüyorum.

Üçüncü olarak, benzerlikçi temsil görüşünün temsilin dönüşsüz olma şartını yerine getirmediği ve nedensel ilişkiler dönüşsüz olduğu için bu şartı nedenselci kuramın sağladığı iddia ediliyor. Açıkçası, temsil ilişkisinin neden dönüşsüz olması

²¹ Çoklu içerik sorunundan kurtulmak için nedenselci bir kuramcı, yakın neden-uzak neden veya direkt neden-dolaylı neden arasında bir ayırım yapmanın öneminden bahsedebilir. Böylelikle de, herhangi bir şeyin *B* sonucu gerçekleşen olayın *C* o yakın nedeni *B*’yi temsil ettiğini, o yakın nedene etki eden uzak nedeni *A* temsil etmediğini pekala söyleyebilir; yalnız bu yaklaşım *ad hoc* bir çözüm olacaktır ve beraberinde bu sefer başka sorunlara da sebep olabilir. Bu sorun ile bağlantılı olan diğer bir mesele de şudur: Nedensellik ilişkisini ifade ederken aslında biz özellikle bazı olayları ön plana çıkartırız ve arka plandaki bazı faktörleri geri plana iteriz. Örneğin, kibritin ateşlendiğini söyleriz; fakat aslında kibritin ateş alması için geri planda bazı şartlar da önemlidir; mesela oksijensiz bir ortamda istediğiniz kadar kibrit çakmaya çalışın ateş çıkmaz; kibritin kuru olması önemlidir; rüzgarın olmaması önemlidir; yağmurun yağmaması önemlidir; vs.. Dolayısıyla, kibritin ateş alması için aynı zamanda bu geri planda olduğu düşünülen olayların da ateş olayına neden olduğunu söylemek zorundayızdır. Buna metafizikte “arka plandaki nedensel olaylar” (İng., “background causal events”) deniliyor (Bkz., Lewis 1973: 556-567; Marmodoro & Mayr 2019; Mackie 1980) ve aslında herhangi bir olayın gerçekleşmesini “sadece tek bir nedene” indirgeyerek açıklamanın noksan yanını gösterirler. Nedenselci kuram, *ad hoc* bir çözüm arayışındayken, herhangi bir olayın gerçekleşmesi esnasında ön plana çıkartılan neden haricinde aynı anda diğer geri planda olduğu farz edilen nedensel faktörlere de değinmek ve bir çare bulmak zorundadır; çünkü bu nedensel faktörler dolaylı veya uzak olarak değerlendirilemez, bunlar ön planda olduğu düşünülen neden ile aynı anda vardılar.

gerektiği kanımca hiç de net değildir. Sanırım burada da yine toplum pratiklerinden ve normlarından hareketle bir genel-geçer kanıya ulaşılmak isteniyor. Yani, bizim toplumumuzda hiç kimseyi kendi kendinin temsili olarak kullanmıyoruz, dolayısıyla “hiç kimse veya hiçbir şey kendi kendisini temsil edemez” diyoruz. Temsil gerçekten de hep başka bir şeyleri temsil etmek için kullanılıyor olabilir, fakat temsilin doğasını sadece ve sadece sosyal alışkanlıklardan hareketle açıklamak ne kadar doğru bir yaklaşım olabilir? Burada aynı soru ile karşı karşıyayız: Temsil ilişkisinin doğasını incelediğimizde bu temsil ilişkileri “biz dönüşsüz ilişkilimiz” diye mi sesleniyor bize?... Şöyle düşünüyorum: “Hiç kimse veya hiçbir şey kendi kendini temsil edemez” demek aslında en temel temsili tanıyamamaktan kaynaklanan bir hatadır; çünkü esasında her zihin sahibi varlık en basit türden düşünsel faaliyetinden²² en karmaşık türden düşünsel faaliyete²³ kadar bütün bu düşünme faaliyetlerinin arka planında sürekli işleyen bir düşünce yasanı olan “özdeşlik yasanı” vasıtasıyla düşüncesini sürdürebilir. Özdeşlik yasanını “a=a” olarak formüle edelim. Bu yasanın iki yönünü (aslında birbirleriyle sıkı sıkıya bağlantılıdır) ayrı ayrı ele alalım. İlkin, düşünmenin nesnesinin özdeşliğinden/aynılığından bahsedelim. Herhangi bir düşünme sürecinde *aynı* düşünceden bahsedebilmek için düşüncenin konusunu oluşturan düşünce nesnesinin sabit ve özdeş kılınması zaruridir; bu görevi zihnimizin arka planında gizlice, sürekli işleyen özdeşlik yasanı ifa eder. Bir örnek ile açıklayalım: Diyelim ki bir kurbağa görüyorum ve bu kurbağa ile ilgili “*bu kurbağa yeşildir; bu kurbağa sineklerle beslenir; bu kurbağa havuzda yüzmeye bayılır*” gibi doğru veya yanlış bir takım düşünceler üretiyorum. Bu düşünceleri üretirken belirli bir zamanın geçtiğini de kabul edelim ve her bir düşünce için farklı zaman fragmanları (t_1 ; t_2 , t_3 ...) atayalım. Şimdi, biraz daha ileri giderek buradaki düşünce sürecini daha ayrıntılı bir şekilde betimleyebiliriz. Bu zaman zarfındaki farklı düşüncelerimizin konusu/nesnesi olan şeyin *aynı* kılınması şarttır; aksi takdirde biz *aynı* düşünce nesnesi hakkında farklı nitelikleri *o* nesneye atayarak düşünemez, dolayısıyla da konuşamazdık. Esasında buradaki süreçte, her ne

²² Ağırlıklı olarak bir duyumsama sonrasında edinilen yargılar (“Bu masa beyazdır”, “Bu sandalye ağırdır” “Ateşe dokunmak zararlıdır”, vb.,) örnek verilebilir.

²³ Duyudan bağımsız düşünebilme, matematiksel düşünme, felsefi düşünme, vb., düşüncenin daha karmaşık olduğu farz edilen düşünme türlerini kastediyorum.

kadar bilinç akışında açığa çıkarmasak da (belki de akıl sağlığımızın selameti için), şu düşünceler vardır: “ t_1 anında önümde duran bir kurbağa hakkında ‘*bu kurbağa yeşildir*’ düşüncesini ürettim; şimdi t_2 anındayım, şu an önümde duran kurbağa ile t_1 anında önümde duran kurbağa ile *aynı* kurbağadır, *aynı* kurbağanın bu sefer farklı bir niteliğinden bahsedeceğim ‘*bu kurbağa sineklerle beslenir*’; şimdi t_3 anındayım, şu an önümde duran kurbağa ile t_1 ve t_2 anında önümde duran kurbağa ile *aynı* kurbağadır, *aynı* kurbağanın bu sefer farklı bir niteliğinden bahsedeceğim ‘*bu kurbağa havuzda yüzmeye bayılır*’....” Burada aslında zihnimizin arka planında olan özdeşlik yasasının esasında bütün düşünsel faaliyetimizin metafiziksel zemini olduğunu anlamamız şarttır. İkinci olarak ise, bu zaman zarfında bu düşünceleri üreten öznenin de kendisini özdeş/aynı varlık olarak düşünmesini sağlayan da yine zihnimizin arka planında sürekli gizli bir şekilde işleyen özdeşlik yasasıdır. Yukarıda geçen düşüncelere ek olarak, aynı düşünce sürecinde bu sefer şu düşüncelerin varlığı yadsınamaz bir hakikattir: “ t_1 anında önümde duran bir kurbağa hakkında ‘*bu kurbağa yeşildir*’ düşüncesini *Ben* ürettim; şimdi t_2 anındayım, *Ben* t_1 anında o düşüncüyü üreten kişi ile *aynı* kişiyim, *aynı* düşünsel varlık olarak bu sefer *o* kurbağanın farklı bir niteliğinden bahsedeceğim ‘*bu kurbağa sineklerle beslenir*’; şimdi t_3 anındayım, *Ben* t_1 ve t_2 anında o düşünceleri üreten kişi ile *aynı* kişiyim, *aynı* düşünsel varlık olarak bu sefer *o* kurbağanın farklı bir niteliğinden bahsedeceğim ‘*bu kurbağa havuzda yüzmeye bayılır*’....” Bu düşünceleri üreten öznenin bu zaman zarfında *aynı* nesne hakkında düşünebilmesi, bu düşünceleri dile getirmesi için kendi benliğini özdeş olarak düşünmesi de metafizik bir zorunluluktur; aksi takdirde Benliğime ait olduğunu düşündüğüm *benim* düşüncelerim, bana ait olan temselsel içerikler olamazdı. Bütün bu tespitlerden hareketle şu tezi savunabiliriz: “[En azından insan türü için] **en temel temsil, düşüncenin nesnesinin ve düşünme faaliyetini gerçekleştiren öznenin belirli bir zaman zarfında aynı/özdeş olarak varsayılması ile gerçekleşir; üretilen diğer temsil türleri de en nihayetinde bu temel temsil türü nedeniyle varlığa gelirler.** Öyleyse, aslında “Hiç kimse veya hiçbir şey kendi kendini temsil edemez” tezi de doğru bir tez olamaz; çünkü en azından bazı durumlarda (mesela insana ait düşünsel faaliyetlerde ve bu düşünsel faaliyetlerin metafizik zemininde) açık açık dile getirilmese de kendi kendisini temsil eden bir Ben-

liğin ve bu Ben-liğin düşüncelerinde belirli bir zaman zarfında kendi kendisini temsil eden düşünce nesnelere varlığından bahsedebiliriz.²⁴

Bütün bunların dışında, BNK'nın formülasyonunda geçen “uygun ve doğru bir nedensel korelasyon” ifadesinin de açıklanmaya ihtiyacı olduğu kesindir. Uygun ve doğru bir nedensel korelasyon tam olarak ne anlama geliyor? Örnek olarak, nedensel bir ilişkiyi baz alarak temsil ilişkisini açıklayan felsefeciler çoğu zaman şu örnekleri kullanır: Ağacın gövdesindeki halkalar ağacın yaşını temsil eder; duman ateşi temsil eder; bal arısının dansı nektarın uzaklığını ve yerini temsil eder; vs. Peki, eğer buradaki ele alınan ölçüt sadece iki olay arasındaki neden-sonuç ilişkisine dayalıysa, o zaman neden-sonuç ilişkisini tespit ettiğimiz her durumda orada bir temsil ilişkisinden de bahsetmek zorundayız. Beyaz bilardo topuna ıstaka ile vurduktan sonra, o bilardo topu kırmızı bilardo topuna vurmuş, sonra o da sarı bilardo topuna vurmuş ve diğer topu hareketlendirmiş olsun. Neden burada, örneğin şöyle demiyoruz: “Kırmızı bilardo topu beyaz bilardo topunu temsil ediyor”. Böyle bir söylemden özellikle kaçınmamızın bir sebebi var mıdır? Diyelim ki bilardo topları arasındaki nedensel ilişki bir süreklilik arz etmiyor. Bu tipten olaylara birinci tip neden-sonuç olayları diyelim. Karşımızdaki kişi şu iddiada bulunabilir: Bu tip olaylarda bir doğa yasası nedeniyle oluşan bir süreklilik olmadığı için temsil ilişkisi de bu durumlarda gerçekleşmez; bir temsil ilişkisinin ortaya çıkması için ateş-duman, ağacın halkaları-ağacın yaşı gibi olaylarda olduğu gibi doğal bir süreklilik (ikinci tip neden-sonuç olayları) olması şarttır. Fakat, aslında bu ayrım bile esas olan sorunu ortadan kaldırmıyor. Cummins'e göre (1989: 36) buradaki mesele çok daha derin bir sorundur. İki olayı karşılaştıralım: (i) Bir özne, etrafında bulunan beyaz nesnelere etkilenerek zihninde bir beyazlık ideası oluşturuyor ve ne zaman bir beyaz nesne algı alanında ortaya çıksa bu beyazlık ideası canlanıyor ve bu öznenin zihnindeki beyazlık ideası vasıtasıyla dışarıdaki beyaz nesnelere temsil edilmiş oluyor, zihnindeki beyazlık ideası ve dışarıdaki beyaz nesnelere arasında nedensel bir korelasyon vardır; (ii) diğer yandan, güneş yanıkları ve ultraviyole ışınlarına aşırı maruz kalma arasında da

²⁴ Temsilin dönüşsüzlük şartına yönelik sunduğum ikinci eleştiride Aristoteles (1996) ve Kant'ın (1999) kimi düşüncelerinden istifade ettiğimi belirtmek isterim. Ayrıca, bu makaleyi okuyan, eleştiri ve tartışmaları ile bu düşüncelerde katkısı olan arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

nedensel bir korelasyon vardır; fakat güneş yanıkları (kendi başlarına) ultraviyole ışınlarına aşırı maruz kalmayı temsil etmez (Cummins 1989: 36). Eğer her iki durumda da doğa yasası hükmünde nedensel bir korelasyon ve süreklilikten bahsediliyorsa, neden ilkinde bir temsil ilişkisinden bahsederken ikincisinde bir temsil ilişkisinden bahsetmiyoruz? Sonuçta, her iki durum da öyle bir defa gerçekleşen bir neden-sonuç ilişkisi olmayacaktır, ikisi de bu bakımdan bakıldığında süreklilik arz eden bir nedensel korelasyon şartını sağlamış bulunacaktır.²⁵

IV. Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Sanılanın aksine Nedenselci Temsil Kuramı aslında Benzerlikçi Temsil Kuramı'na galebe çalmamıştır. Temsil ilişkisine dair sunulan ölçütler, yani (i) simetrik olmama, (ii) geçişsiz olma, (iii) dönüşsüz olma özellikleri genel olarak bütün temsil türlerinde geçerli olmak zorunda değildir. Bu temel özellikler konusundaki kuşkularımı ve eleştirilerimi ayrıntılı bir biçimde dile getirmeye çalıştım. İlk eleştirimde, toplumsal pratiklerimiz ve zihinsel alışkanlıklarımız üzerinde durarak ve bu doğrultuda karşı örnekler kullanarak temsilin bazı durumlarda simetriye açık olabileceğini göstermeye çalıştım. İkinci eleştirimde, geçişsizlik şartını yerine getirme konusunda Nedenselci Kuram'ın da en az Benzerlikçi Kuram kadar sorunlu olduğunu dile getirmeye çalıştım. Nedensel dolayım meselesi yüzünden Nedenselci Kuram da sorunlu bir hale gelir; çünkü Benzerlikçi Kuram'ın içerisinde yer alan çoklu içerik sorunu [bu sefer farklı bir nedenle, yani nedensel dolayım nedeniyle] Nedenselci Kuram içerisinde de ortaya çıkar. Son olarak ise, temsilin dönüşsüzlük özelliğine sahip olduğu görüşünün aslında en temel temsil türünü görememekten kaynaklandığını iddia

²⁵ Cummins'e göre, nedenselci sezgileri oldukça güçlü olan Locke bu türden bir sorunu bertaraf etmek için “bilişsel bir fonksiyon” a başvurmuştur. “Korelasyon bir temsildir ancak temsil eden (idea veya sembol veya her neyse) doğru türden bir bilişsel işleve sahip olduğu zaman.” (Cummins 1989: 36). Burada, zihin sahibi varlıkların bilişsel kapasiteleri nedeniyle beyin ve beynin dışında olan bir olay arasındaki nedensel korelasyon temsil ilişkisi ile sonuçlanır; fakat işin içerisinde bir zihin olmadığı zaman herhangi bir temsil ilişkisinin de gerçekleşmeyeceğini, nedensel korelasyon güçlü olsa bile o korelasyonun diğer ayağında bir beyin olmadığı sürece herhangi bir temsil ürününün ortaya çıkamayacağını söylemiş oluruz. Dretske ve diğerleri ise, aslında “zihinsel temsiller” diye adlandırılan temsil türlerinin de en nihayetinde “doğal temsiller” kategorisi altında değerlendirilmesi gerektiğini söyleyerek bu bahsi geçen görüşe karşı çıkarlar (Bkz. Dretske 1988; Dretske 1995; Fodor 1987; Fodor 1992; Millikan 1984; Millikan 1989; Papineau 1987; Papineau 1993).

ettim. Benim görüşüme göre, en temel temsil, düşüncenin nesnesinin ve düşünme faaliyetini gerçekleştiren öznenin belirli bir zaman zarfında aynı/özdeş olarak varsayılması ile gerçekleşir; üretilen diğer temsil türleri de en nihayetinde bu temel temsil türü nedeniyle varlığa gelirler. Söz gelişi, herhangi bir zihinsel varlığın *cogito* ediminde kendi kendisini temsil eden bir Ben-liğin ve bu Ben-liğin düşüncelerinde belirli bir zaman zarfında kendi kendisini temsil eden düşünce nesnelерinin varlığından bahsedebiliriz. Bu temsilin en yalın halinin dönüşlü olduğunu gösterir. Bütün bu eleştirilerden sonra ise şu tespitte bulunuyorum: Benzerlikçi Temsil Kuramı başka nedenlerden dolayı kusurlu hatta yanlış da olabilir, fakat Nedenselcilerin öne sürdüğü örneklerin ve tezlerin hiç birisi bunu kanıtlayamıyor.²⁶

²⁶ Özellikle NBK ve BNK arasındaki bu üç tartışma noktasına odaklanmayı tercih ettim. Bunların dışında özellikle nedenselci sezgiler ile hareket eden filozofların oluşturdukları kuramlarda bu kuramları tehdit eden ve acil çözüm bekleyen iki sorun daha vardır: (i) yanlış temsil sorunu (İng., “problem of misrepresentation”) ve (ii) ayrıştırıcı içerik sorunu (İng., “problem of disjunction”).

KAYNAKÇA

ARISTOTELES (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

AULETTA, Gennaro (2002). “Is Representation Characterized by Intrinsicity and Causality?”, *Intellectica*, 35(2): 83-113.

AULETTA Gennaro (2003). “Language, Sign and Representation: An Answer to Stewart, Laurent, Reboul and Palma”, *Intellectica*, 36-37: 401-417.

BARTELS, Andreas (2006). “Defending the Structural Concept of Representation”, *Theoria*, 21/55: 7-19.

CUMMINS, Robert (1989). *Meaning and Mental Representation*, Cambridge, London: MIT Press.

CUMMINS, Robert (1996). *Representations, Targets and Attitudes*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

DAVIDSON, Donald (1980). “Actions, Reasons and Causes”, *Essays on Actions and Events*, pp. 3-19, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.

DENNETT, Daniel C. (1978/1998). “Artificial Intelligence as Philosophy and as Psychology”, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, pp. 109-126, Cambridge, Mass.: MIT Press.

DRETSKE, Fred I. (1988). *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

DRETSKE, Fred I. (1995). *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

FODOR, Jerry A. (1987). *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

FODOR, Jerry A. (1992). *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

FRENCH, Steven (2003). “A Model-Theoretic Account of Representation (Or, I Don’t Know Much about Art... but I Know It Involves Isomorphism)”, *Philosophy of Science*, 70(5): 1472-1483.

GOODMAN, Nelson (1969). *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, London: Oxford University Press.

KANT, Immanuel (1999). *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.

LEWIS, David (1973). “Causation”, *The Journal of Philosophy*, 70(17): 556-567.

MACKIE, J. L. (1980). *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Oxford: Clarendon Press.

MARMODORO, Anna & MAYR, Erasmus (2019). *Metaphysics: An Introduction to Contemporary Debates and their History*, New York: Oxford University Press.

MILLIKAN, Ruth (1984). *Language, Thought and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*, Cambridge, Mass.; London, England: MIT Press.

MILLIKAN, Ruth (1989). “Biosemantics”, *Journal of Philosophy*, 86(6): 281-297.

O’BRIEN, Gerard & OPIE, Jon (2004). “Notes Toward a Structuralist Theory of Mental Representation”, *Representation in Mind: New Approaches to Mental Representation*, ed. by Clapin, Staines and Slezak, pp. 1-20, Amsterdam; Boston: Elsevier.

PALMA, Adriano (2003). “On Gennaro Auletta on Representations”, *Intellectica*, 36-37: 397-399.

PAPINEAU, David (1987). *Reality and Representation*, Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell.

PAPINEAU, David (1993). *Philosophical Naturalism*, Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell.

PUTNAM, Hilary (1981). *Reason, Truth and History*, Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press.

REBOUL, Anne (2003). “Much Ado about Nothing: a Commentary on Auletta’s Paper”, *Intellectica*, 36-37: 389-395.

STRAWSON, Galen (2018). *Things That Bother Me: Death, Freedom, the Self, Etc.*, New York: New York Review of Books.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1953/1986). *Philosophical Investigations*, trans. by G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.

Makale Geliş | Received: 20.11.2019
Makale Kabul | Accepted: 20.01.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.698748

İlker ALTUNBAŞAK

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
ORCID: 0000-0002-0383-7362
ilkeraltunbasak61@gmail.com

Felsefi Danışmanlık İçin Yeni Bir Kavram: Bunalım

Öz

Felsefi danışmanlık, psikolojik danışmanlığa alternatif bir danışmanlık türü olduğu iddiasını taşır. Bu iddia felsefi danışmanlığa alternatifi olduğu psikolojik danışmanlıktan farkının ne olduğu konusunu açık kılma ödevi yükler. Felsefi danışmanlar, söz konusu farkın danışanın *sıkıntı* ve *sorun*larının hangi boyutta ele alındığında yattığını ileri sürerler. Felsefi danışmanlara göre *sıkıntı* ve *sorun*ların kaynağı her zaman bireyin duyu durumları değildir. Bir kısım *sıkıntı* ve *sorun*ların nedeni, bireyin inançları, düşünce kalıpları, önyargıları, hayatı kavrayış şekli, kısaca, çerçeve bir kavram olarak, onun *dünya-hayat görüşü*dür. Buna bağlı olarak da felsefi danışmanlıkta *sıkıntı* ve *sorun*lar kavramsal boyutta ele alınır; bir başka deyişle, danışanın *sıkıntı* ve *sorun*larının nedeni olabilecek muhtemel duyu durumlarından uzak durulur. Dolayısıyla literatürde geçen *sıkıntı* ve *sorun* kavramları psikolojik yükler taşımaz. Peki, felsefi danışmanlık için, *sıkıntı* ve *sorun* kavramlarının yanında yine psikolojik yüklerden uzak yeni bir kavram belirlenebilir mi? Çalışma soruya olumlu cevap verdiği ve literatüre bu konuda yeni bir kavram kazandıracağı iddiasını taşıyor. Batı dillerinde kullanılan ve Türkçeye “kriz” olarak geçen kelime anlamında *bunalım*, Nermi Uygur’un felsefi söyleminde yer aldığı haliyle felsefi danışmanlık için yeni bir çalışma alanı olabilir. Bu aynı zamanda kendini psikolojik danışmanlıktan ayırt etme ve kuramsal alt yapısını kurma çalışmalarında felsefi danışmanlığa önemli katkılar sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefi Danışmanlık, Sıkıntı, Sorun, Bunalım, Nermi Uygur.

A New Concept for Philosophical Counseling: Crisis

Abstract

Philosophical counseling claims to be an alternative counseling type to psychological counseling. This claim imposes on the philosophical counseling a task of clarifying its difference from psychological counseling, to which it is alternative. Philosophical counselors argue that the main difference lies in the extent to which the counselee’s *predicaments* and *problems* are addressed. According to philosophical counselors, the source of *predicaments* and *problems* is not always the individual’s emotional states. The reasons for some *predicaments* and *problems* are the individual’s thought patterns, prejudices, understanding of life, in short, his world-life view as a frame concept. Accordingly, the *predicaments* and *problems* are dealt with in philosophical counseling in the conceptual dimension; in other words, *predicaments* and *problems* caused by the counselee’s emotional states are avoided. Therefore, the concepts of *predicaments* and *problems* taken place in the literature do not bear psychological burdens. For philosophical counseling, can a new concept that is far from psychological factors besides predicaments and problems be determined? The study asserts that it answers the question positively and will bring a new concept to the literature. The word “crisis” used in Western languages and referred to as “kriz” in Turkish can be a new concept for philosophical counseling as it is included in the philosophical discourse of Nermi Uygur. As well as this makes important contributions to philosophical counseling in differentiating itself from psychological counseling and establishing its theoretical infrastructure.

Keywords: Philosophical Counseling, Predicaments, Problems, Crisis, Nermi Uygur.

1. Giriş

Modern felsefi danışmanlık uygulamaları ilk kez Almanya’da 1981 yılında Gerd B. Achenbach tarafından başlatılmıştır. Bu yeni danışmanlık pratiğinin temel kalkış noktası bireyin her günlük hayatında karşılaştığı *sıkıntı/sorun*larla¹ başa çıkmasında, felsefece düşünmenin/felsefe yapmanın ona yardımı olacağı düşüncesidir (Achenbach 1995; Schuster 1999; Raabe 2000). Çünkü felsefi danışmanlara göre, sıkıntı ve sorunlarımızın altında yatan nedenler her zaman bireyin duygu durumlarından kaynaklanmaz. Bizim günlük hayata ait *sıkıntı/sorunlarımızın* bir bölümünün kaynağı sahip olduğumuz inançlar, değerler, varsayımlar, önyargılarımız, düşünce kalıplarımız, anlam yakıştırmalarımız, değer atfetmelerimiz gibi hayata dair kavrayışlarımızdır. Fakat birçok insan bir takım sorunlarının kaynağının bunlarla olan ilişkisinin farkında değildir.

İşte bir felsefi danışmanlık uygulamasında hayata geçen “felsefe yapma” sürecinde felsefi danışman ve danışan, bu kanıksanmış, sanki öyle olması gerekiyormuş gibi görünen kabulleri günlük yaşam ve deneyimlerle ilişkilendirip, böylece de danışanın kendisi ve içinde bulunduğu durumu anlamasını sağlayacak düşünce ortamını oluştururlar (Lahav 1994, 1996a, 2001; Prins-Bakker 1995; Schefczyk 1995; Mijuskovic 1995; Tuedio 1998; Norman 1995). Felsefi danışmanlar için sorunlarımız, aslında hayatın bize sorduğu felsefi sorulardır (Tillmans 2005:2) Böyle olunca da kişisel sorunlarımızın temelinde yatan da bizim bu sorulara verdiğimiz cevaplar olur. Bir bakıma cevaplarımız bizim hayat felsefemizin dışı yansımasıdır ki bu felsefi danışmanlık pratiğinde ele alınan, felsefi danışmalık literatüründeki terimleriyle, danışanın mevcut *felsefi anlaması* veya *alışılmış anlamadır* (Lahav 1995, 1996a). Kate Mehuron (2009), felsefe için “hayatla kurulan bir diyalog” der. Sorunlarımız hayatın bize sorduğu felsefi sorular olunca, onlarla yüzleşme anlarında hayatla diyalogumuz bir anlamda hayatla felsefe yapmadır. *Alışılmış anlama* veya mevcut *felsefi anlamamızla* yaptığımız felsefeyle bazen sorunların üstesinden geldiğimiz olur. Fakat sorunların

¹ Metin boyunca *sıkıntı/sorun* kelime çiftiyle çok sık karşılaşacaksınız. *Sıkıntı* kelimesi İngilizce *predicament* ve *sorun* kelimesi de problem kelimesine karşılık olarak kullanılmıştır.

devam ettiği, büyüdüğü durumlarda bir danışmana ihtiyaç duyulur. Eğer bu bir felsefi danışman ise, yapılan, danışanın sorunlarına neden olduğu düşünülen yanlarıyla *alışılmış anlamının* yerini, yine bir felsefi danışmanlık terimiyle ifade edilecek olursa *yeni felsefi anlamının* almasıdır. Örneğin, çocuk sahibi olmak istememek (geçmişte yaşanan bir travma veya duygu durumlarından kaynaklanan nedenler dışında) bekar bir insan için sadece bir seçimdir ve sorun olarak düşünülmez ta ki bu kişi evlenmeye karar verene kadar. O andan itibaren artık çocuk isteyen bir eş adayının varlığı ile bu sorun çıkarıcı bir kabul olup tartışmaya açılır. Çocuk, evlilik, anne veya baba olmak gibi kavramlar, tıpkı felsefenin kavramlarla hesaplaşmasında olduğu gibi: Evlilik nedir? Çocuk sahibi olmak nedir? Anne veya baba olmak nedir? tarzında sorularla, bir bakıma bu kavramların anlamını soran hesaplaşma başlar. Danışan bu veya benzeri sorular etrafında yapılan felsefe sonucunda kendi alışılmış anlamasında çocuk sahibi olmakla ilgili bazı önyargıları, kalıpları fark eder, farklı düşünceler geliştirip, *yeni felsefi anlamaya* geçer ki bu kısa vadede söz konusu sorunun çözümü ve felsefenin bilgeliğe yolculuğuna ilk adımdır.

Felsefi danışmanlık, ilk kez uygulanmaya başlandığı günlerden itibaren yeni bir danışmanlık pratiği olma savıyla felsefi danışmanlar tarafından psikolojik danışmanlığa alternatif bir danışmanlık türü olarak görülmektedir (Schuster 1999). Fakat psikolojik danışmanlığa alternatif olma savı, felsefi danışmanların cevaplaması gereken bir soruyu da beraberinde getirir: Felsefi danışmanlığın alternatifi olduğu psikolojik danışmanlıktan farkı nedir? Bu soru felsefi danışmanları bir hayli uğraştırmaktadır. Konuyla ilgili literatürde detaylı bir tartışmayı takip etmek mümkün. Psikolojik danışmanlıktan olan farkların belirlenmesi, felsefi danışmanlığın kuramsal ve kavramsal çerçevesinin çizilmesi ve hatta meşruiyeti için de hayati öneme sahiptir (Amir 2004). Felsefi danışmanlar alanın psikolojik danışmanlıktan önemli farklarını sıralarken, bu yeni danışmanlık pratiğinin bizatihi “felsefi” olması, danışmanlık sürecinde danışman ve danışanın eşit şartlarda, hasta-terapist ilişkisinden uzak felsefe yapmaları ve danışman otonomisi olarak ileri sürseler de (Achenbach 1984; Schuster 1999; Jongsmas 1995; Veening 1994; Raabe, 2002a; Morstein 1987), aynı şartların bazı psikolojik

danışmanlık türleri için de geçerli olması farkı belirlemede yeterli olmamaktadır. Sonuçta her iki danışmanlık türü de danışan *sıkıntı/sorunları* üzerine yoğunlaşır. İşte tam da bu noktada, felsefi danışmanlar iki danışmanlık türü arasındaki farkı belirgin hale getiren bir özelliği vurgular. Her iki danışmanlık tarzı da *sıkıntı/sorunları* ele alır ama felsefi danışmanlara göre, *sıkıntı/sorunların* ele alındığı boyut (Lahav 1995 : 13) veya kişi kavrayışı ve danışmanlıkta kişinin hangi boyutta ele alındığı konusu farkı belirler. Blass, Lahav’ın boyut konusu dediği yerde ‘sinema perdesi’ örneğini verir (Blass 1996a: 280). Kişiyi psikolojik bir perdeye yansıtırsak, onu ruhsal olaylar ağı içinde görürken, felsefi bir perdede aynı kişi kavramsal bağlantılar ve düşünceler ağı içinde görülür. Hoogendijk de Lahav ve Blass’in bu belirlemesine paralel olarak, sorunların farklı bakış açılarından farklı görünebileceğini savunur. *Sorunlara* teolojik, tıbbi veya psikoterapötik perspektiflerden bakınca, sorunlu insanlar bazen günahkâr, bazen hasta ve bazen de normal dışı görünebilir (Schuster 1999:53). Felsefi danışmanlık için ise, sorunlar, hayatın felsefi yorumunun odağındadır. Felsefi danışmanlığın, danışanın psikolojik durumuyla ilişkilendirilebilecek sorunlarıyla değil de, onun *kendi felsefi anlaması, alışılmış anlama* ve yaşamla ilgili kavramlaştırmaları ve değer atfetmelerinden kaynaklanan *sıkıntı/sorunlarla* ilgilendiği meselesi en açık halini Schefczyk’in belirlemesinde alır. Schefczyk (1995) kişinin yaşamını şekillendiren kavrayış şekillerini ve anlayışları betimlemek için Freud’un ‘içgüdüsel dalgalanmalar’ (instinctive vicissitude) kavramından esinlenerek kullandığı ‘kavramsal dalgalanmalar’ (conceptual vicissitude) kavramı (s.79) psikolojik danışmanlık ve felsefi danışmanlığın hareket noktalarını açık olarak ayırt etmesi açısından önemlidir. Freud içgüdüsel dalgalanmalar kavrayışını bireyin yaşamını şekillendiren psikolojik güçleri betimlemek için kullanmıştır. Kavramsal dalgalanmalar ise bireyin yaşamla ilgili olarak sahip olduğu kavrayışlarla ilişkilidir.

Peki, felsefi danışmanlığın “kavramsal dalgalanmalar” kaynaklı *sıkıntı/sorunlara* yaklaşım tarzı nedir? Felsefi danışmanlık bağlamında *felsefe yapmak*, danışanın yaşam-dünyasının eleştirel bir biçimde sorgulanmasıdır. Danışman ile danışan arasında yapılan felsefenin içeriğini bütün yönleriyle danışanın yaşam-dünyası oluşturur. Bu *felsefe*

yapma sürecinde danışan açısından hayata geçen *felsefi kendini-soruşturma* (Lahav1995,1996a) (philosophical self-investigation) sonucunda, danışanın, *sıkıntı/sorunlarına* kaynaklık ettiği düşünülen - ki bunlar farklı felsefi danışmanlarda farklı kavramlarla ifade edilir – *dünyagörüşü* (Lahav 1995), *sistem/ilkeler* (Mijuskovic 1995), *yaşam soruları* (Prins-Bakker 1995), *yaşam ilkeleri* (Uygur 2006) veya *hayatı yönlendiren kavrayışlarının* (Tuedio 1998) danışanın yaşam deneyimlerinde ortaya çıkan ve somut etkilere sebep olan yönleri değişir. Su üstüne çıkarılmak istenen ve eleştirel olarak sorgulanan, danışanın hayatı kavrayışı, anlam dünyası, anlamlandırmaları, değerlendirmeleri, düşünce kalıpları, varsayımları veya önyargılarıdır. Yukarıda belirtilen kavramlar (*dünyagörüşü*, *yaşam ilkeleri*, *sistem/ilkeler*, *yaşam soruları* vd.) etrafında gerçekleşen *felsefi kendini-soruşturma* veya *felsefe yapma* sürecinde danışan, danışmanın yardımıyla, onun sunduğu felsefi düşünme araçları ile kendini sorgular. *Felsefe yapma* veya *felsefi kendini-soruşturmanın* amacı, danışanın bu soruşturma sonucunda yeni *felsefi kendini-anlama* (Lahav 1995) (philosophical self-understanding) ve *kendi hakkındaki bilgiye* (Jopling 1996) (self-knowledge) ulaşmasıdır. Danışanda, *alışılmış anlamının* yerini yeni *felsefi kendini-anlama* bırakması ve danışanın *kendi hakkındaki bilgiye* de sahip olur hale gelmesiyle *sıkıntı/sorunların* nedenleri de açık hale gelir.

Felsefi danışmanlık için, kavramsal dalgalanmalar boyutunda ele alınan *sıkıntı(predicament)/sorunların(problem)* yanısıra yine psikolojik yüklerden uzak başka bir özgün kavram olamaz mı? Bu çalışma felsefi danışmanlığa bu yeni özgün kavramı kazandırma iddiasını taşıyor: *bunalım* ve bu kavram için esinlenen felsefeci de Nermi Uygur. Bu amaçla, Uygur’un felsefi söyleminde *bunalım* kavramı ele alınıp, felsefi danışmanlıkla ilişkilendirildi ve görüldü ki Nermi Uygur’un felsefi söylemi için de çok önemli olan *bunalım* kavramı, onun söyleminde yer aldığı biçimiyle felsefi danışmanlıkta kullanılan *sıkıntı/sorun* kavramlarıyla birlikte felsefi danışmanlık uygulamalarında yer alabilir.

Nermi Uygur’a göre *bunalım*, insanın dışında, somut, ondan ayrı, örneğin genel geçer bir tanımla yapılabilecek bir nesne, bir inceleme konusu değildir. *Bunalım* insanla

vardır, insan varsa bunalım vardır. Bunalım insanın bir parçasıdır. Dolayısıyla bunalım öznelidir. Herkes kendi bunalımını yaşar, onu yine kendince sözcüklere döker. Uygur da kendi bunalımını *Bunalımdan Yaşama Kültürü* adlı eserinde dile getirir. Bu kitap bize, Uygur’un deyimiyle “yaşamın öbür adını, bunalımı” anlatır (Uygur 2012: 23). Bir “bunalımlar kitabı”, “bitmeyen bunalımlar kitabı” olan bu yapıt, Betül Çotuksöken’e göre (Çotuksöken, 2001: 294), “bunalımın serüvenini dile getiren, bunalım üzerine bir kitaptır.² Ekrem Işın, kriz tanımlarında her kuşağın merkeze din, siyaset, ekonomi, kültür gibi farklı hareket noktaları aldığını, “Uygur’un ise bu kitapta ‘insan’ merkezli bir krize, umut ışığı yaktığını” ileri sürer (Işın 2010: 93). İsmail Ertürk’e göre ise filozof, dünyada az rastlanır bu kitabında, “bunalım üzerine kendi yaşamından yola çıkarak düşündüklerini” dile getirir (Ertürk 2010: 84). Güven Turan, Uygur’un, yaşamının “çok zor, bunalımlı bir dönemini anlatan kitabın, bir yanıyla ciddi bir varoluşçu felsefe üzerine kurulu olduğunu” ileri sürer (Turan 2011: 8). “Felsefe anlayışını, felsefenin bir kavram çalışması olduğu yönünde” (Çotuksöken 1995: 36) belirleyen Nermi Uygur’un tüm felsefi söyleminin ‘dürtüsü’ olan *bunalım* kavramı, “adeta tüm yazma deneyinde yer alan kavram örgüsünün en üst birimi” (Çotuksöken 1995: 106) olarak ortaya çıkar. Uygur “yazılmış yazılacak tüm kitaplar bir deyimde *bunalımlar* kitabının önsözü durumunda” der (Uygur 2006: 9). Uygur’a göre “insan, özyaşamına, hangi açıdan yönelirse yalnızca o açıdan görünebileni görür” (Uygur 2006: 319). Bununla beraber bazı “anlam-bağlamları” vardır ki kişi hep onlarla birlikte dir. Nermi Uygur için de bu “anlam-bağlamları”nın biri onun yaşadığı *bunalımlardır*. Onun *bunalımları* aynı zamanda onun hep içinde bulunduğu yaşam yönelişleri ya da onun yaşam yönelişleri *bunalımlarıdır*. Uygur’un bütün bir uğraşı bu yaşama *bunalımlarıdır*. Uygur yaşamı kendince “değerli, verimli ve güzel” kılmak ister. İşte onun yaşama sorunlarına verdiği bu değer bir yandan da felsefeyi kendi deyimiyle onun “asıl işi

² Çotuksöken, Uygur’un, *Bunalımdan Yaşama Kültürü* adlı kitabında onun “insana ilişkin antropontolojik (insan-ontolojisi, insan-varlıkbilgisi; kavram Çotuksöken’e aittir.) yaklaşımının iyice su yüzüne çıktığını” söyler. “Bunalım” onun gerçekliğe attığı ya da gerçekliğe gerdiği kavram ağının, çadırının, kasnağının, örtüsünün, peçesinin en canalıcı kavramıdır; çünkü “bunalım” dendiğinde, ona göre, insan dünyası aydınlanır.” (Betül Çotuksöken, “Önsöz Yerine: Yazarlık Serüveninde ‘Fenomenoloji’den ‘Çözümleyici Felsefe’ye Nermi Uygur”, Nermi Uygur, *Bütün Eserleri-II*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 6).

gücü” yapmıştır. Böyle olunca da *bunalım* onun felsefi söyleminin ve bütün bir eserinin de dürtüsü olmuştur. Yapıtları bunun somut örnekleridir. Uygur yapıtlarında *bunalımlardan bunalımlara* koşuşturmuştur. Filozofun eserleri arasında konuyla ilgili örneklerden biri onun *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu* (1998) adlı kitabının arka planındaki bunalımlardır. “Başkasının ben’i” konusu filozof için onu hep bunalıtan öznel bir sorun olmuş, başkalarıyla ilişkileri ve iletişim ona güçlükler çıkarmıştır.

Ne yapıp edip gidermek zorundaydım bu güçlükleri; dayanılır gibi değildi, sürekli acıtan bir yanı vardı insanlarla ilişkilerin. Güvenle sarılınca kırıklığa uğruyor, çekingen kalınca irkiliyordum. Aradabir dostluk güneşi açsa da, sakardı havalar. (Uygur 2006: 329).

Edmund Husserl’de *Başkasının Ben’i Sorunu* adlı eser, ben-sen ilişkilerinin getirdiği iletişim güçlüklerinin doğurduğu *bunalımların* neden olduğu yakınmaları dindirmek için filozofun yaşadığı düşünsel tedirginliklerin özümsemesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Fakat Uygur’un *bunalımları* bununla bitmez, hep başka *bunalımlar* vardır. Başka *bunalımlar* filozofa yine kendini, kendi *bunalımlarını* dile getirdiği başka denemeleri yazdırır. Bu kez Uygur’un yaşadığı *bunalımın* adı “dil çilesi”dir.

Dille sarhoştum, diyebilirim. Bastırdıkça bastırdı, bunalım . Yaşıyorsam, dilin o eşsiz hatırı için. İş-güç, ev-sokak, bir yandan da dil, hep birlikteydik onunla... Yaşıyordum, yazıyordum – neyi olacak, bunalımı, dili. Bunaldım, bunaldım, yazdım da yazdım (Uygur 2006: 3339).

Filozofun *bunalım* dürtüsüyle yazdığı bir başka denemesi olan *Dilin Gücü* böylesi bir *bunalımın* sonucunda doğmuştur. Uygur, *Dilin Gücü* (1997) için “Ucu-bucağı belirsiz bir *bunalımda* boğulmaktan kurtardı beni” der. Bu yapıtın dürtüsü olan *bunalım* “yaşamı dile çevirme” çabasıdır.

Filozofun felsefi söyleminde *bunalımın* dürtü olarak nasıl ortaya çıktığını örneklendirecek üçüncü yapıt onun *Felsefenin Çağrısı* (1995) adlı kitabıdır. Bu kez de Uygur’un *bunalımında* söz konusu olan onun “güvenli bilgi arayışı” çabalarıdır. *Bunalımlarından* hiçbiri bir diğerine benzemez; bu da yine bambaşka bir *bunalımdır*.

Kıvrır kıvrır kıvranıyordum, -benzetmeli bir konuşma olsun diye öyle söylemiyorum, acılıydı gerçeğim. Yaşam da, söylem de, kuram da bulanık, belirsiz, sallantılı. Ayağımı basacak şöyle sağlam bir taban, gönlümün kafamın oh diyeceği rahat bir barınak gerekti bana... deli edecekti bu özlem beni (Uygur 2006: 335).

Bu çabayla Uygur, o sağlam bilgi ortamını bulmak adına dinin, sanatın, edebiyatın, matematiğin veya tarihin sağladığı bilgileri gözden geçirir. Hiçbirinde ulaşmak istediği sağlam bilgiyi elde edemeyeceğini görünce asıl uğraşı olan felsefede karar kılar.

Kendine göre bir bilgi çağrısı vardı felsefenin, özel de olsa, böyle bir görev için çağırıyordu felsefe, kendisine gerçekten yönelenleri böylesi bir yüce göreve çağırıyordu. Başlı başına bir bilgi etkinliği olarak soruşturup verimlendirmeye atıldım felsefeyi... (Uygur 2006: 336).

Felsefenin Çağrısı filozofun yaşadığı işte bu *bunalımların* sonucunda doğar. Uygur bu yapıtında kendi *bunalımlı* kişiliği yönünden önemli olan “bilim saygısı”, “dilin önemi” ve “felsefenin sağlam bir bilgi alanı olduğu” konularını sağlamlaştırdığına inanır.

Nermi Uygur *bunalım* ile deneme ilişkisi içinde, denemelerinde hep kendi *bunalımlarını* yazmıştır. Ortaya koyduğu sorunlar, dile getirdiği düşünceler hep onun *bunalımlarla* örülü yaşamının sözcüklere dökülmüş halidir. Doğal olarak Uygur’un bütün bir eserinin dürtüsü de *bunalım* olur; bunu da filozofun kendisi en güzel biçimde dile getirir:

...ne bunalım benden başka bir şey, ne deneme yaşamın dışında bir şey. Kendimi daha iyi anlayayım diye denemeleştirmişim bunalımlı yaşamı... Bunalımlar bitti mi, yaşam da bitmiştir (Uygur 2006: 354).

Bunalım kavramı, Nermi Uygur’un felsefi söyleminde dile geldiği haliyle felsefi danışmanlığın kullandığı anlamda *sıkıntı/sorun* kavramlarıyla önemli benzerliklere sahip olduğunu söylemek mümkün. Bunlar nelerdir. Bir sonraki bölümde bu benzer ve paralel yanlar somut olarak ele alınacak.

2. Bunalım Kavramının Nermi Uygur’un Felsefi Söylemindeki Haliyle Felsefi Danışmanlıkla ilişkilendirilmesi

Uygur *bunalım* kelimesini çeşitli Avrupa dillerinde *crisis* veya *krisis* diye yazılan, Türkçe’ye de *kriz* olarak geçen sözcük anlamında kullanır (Uygur 2006: 208). *Bunalım* Uygur’un söyleminde, insanın her günlük yaşamında, örneğin, evde, çarşıda, pazarda, okulda, kırdan, hastanede, bireysel ya da toplumsal ilişkilerinde hep birlikte olduğu *sıkıntı/sorun*lardır. Nermi Uygur’a göre bu *sıkıntılar* yaşamda insanın içine örülmüş biçimde çok çeşitli görünüşlerle ortaya çıkar. Değişik görünüşleriyle “her günlük insan-toplum yaşamı” *sıkıntılı* ve *bunalımlı* bir yaşamdır. *Bunalım* “insan-toplum-tarih-kültür evreninde” hem birey hem de toplum yaşamında hep olagelmıştır. İnsanın çocukluktan başlayarak *bunalımla* ilk karşılaştığı yer ana-babanın koyduğu sınırlar, evet-hayırlar, yap-yapmalar, ana-baba ilişkilerindeki gerginlikler veya kardeşlerarası sorunlar, acılar, sallantılar veya yalpalanmaların yaşandığı evdir. *Bunalımlar* bireyin peşini bırakmaz. Ergenlik çağı *bunalımlarla* anılır çoğu kez.

Yetişkinlik veya olgunluk döneminde de *bunalımlar* son bulmaz sadece nitelik değiştirir; hatta çeşitlilik açısından zenginleşir. *Bunalımlar* daha sonra okulda, işyerinde ve bütün çeşitliliği ile yaşamın diğer görünüşlerinde devam eder. Toplum yaşamında da *bunalımlarla* birlikteyizdir. Dönüşümlere yol açan devrimler veya benzeri uygulamalar, göç, iş, eğitim, sağlık, yönetim, hukuk, haklar gibi yaşama alanlarında görülen büyük-küçük, dar veya geniş kapsamlı rahatsızlıklar *bunalımın* toplum yaşamıyla olan vazgeçilmez bağına sergiler. *Bunalımlar* birey ve toplum yaşamının sadece pratik veya günöbirlik alanıyla sınırlanamaz. Soyut ya da kuramsal olarak nitelendirilen matematik, fizik, mantık, felsefe veya resim, müzik, edebiyat, yontu, mimarlık gibi alanlar “*bunalım* dönemleri doğrultusunda, *bunalımlar* boyunca, *bunalımdan bunalıma* atlaya sıçraya” gelişirken bir yandan da günlük yaşamı da somut olarak etkilerler (Uygur 2006: 204-207).

Nermi Uygur’un *bunalım* sözcüğünü hangi anlamda kullandığıyla ilgili olarak yukarıda yapılan açıklamalardan anlaşılacağı gibi filozofa göre *bunalım* yaşamın her

görünümünde ortaya çıkan gerçekliğin adıdır.³ Bu noktada Uygur’un kullandığı anlamda *bunalım* kavramı ile felsefi danışmanların kullandığı *sıkıntı* ve *sorun* kavramları arasında paralellikler hemen göze çarpmaktadır. Felsefi danışmanlar *sıkıntı/sorunların* tıpkı Uygur’un *bunalım* için ileri sürdüğü gibi yaşamın her yanına yayıldığını, yaşamın kendisinin bir bölümüyle sorunlar yumağı olduğunu ileri sürerler (Lahav 1995, 1996b; Waller 2002; Tillmans 2005; Shibles 1998; Segal 1995). Hedeflerinde kişilerin günlük yaşamlarında karşılaştıkları ve altında onların *dünya-hayatgörüüşleri* veya *alışılmış anlamalarının* yattığı *sıkıntı/sorunlar* vardır. Felsefi danışmanlar yaptıkları işin alanına giren *sıkıntı/sorunların* neler olabileceği hakkında böyle bir belirlemeyle, felsefi danışmanlığın kuramsal çerçevesini çizmeyi amaçlarken, bir yandan da danışanlarına çözmeleri için yardım ettikleri sorunları, psikolojinin alanına giren duyu durumlarıyla ilgili sorunlardan ayırmakla, yaptıkları işin kuramsal çerçevesi için çok önemli olan bir konunun altını çizmiş olurlar ki bu da felsefi danışmanlığın psikolojik danışmanlık ve psikoterapiden farklı bir danışmanlık türü olduğudur. Benzer biçimde Uygur’un felsefi söylemindeki *bunalım* sözcüğünün de psikolojik yüklerden mümkün olduğunca uzak olduğunu söylemek yanlış olmaz. Felsefi danışmanların *sıkıntı/sorun* sözcüklerini kullandıkları bağlam ile Uygur’un *bunalım* sözcüğünü kullandığı bağlam arasındaki bu belirgin benzerlik, kuramsal çerçevesinin oluşturulması hedeflenen felsefi danışmanlık için bu aşamada ileri sürülebilecek önemli

³ “Bunalım” kavramı için, Nermi Uygur’un felsefi söylemini en iyi anlayan, bilen ve bu konuda en yetkin isim Çotuksöken’e kulak kulak verelim: “İnsanın olduğu yerde ancak kriz ya da bunalım olur. Çünkü insan yapısı gereği bunalımlı bir öznedir ve bu saptamaya ek olarak bunalımları ya da krizleri fark eden, adını koyabilen, bunalımı başlatan, bunalıma çözüm yolu arayan bir varlıktır. Felsefe tarihinde öteden beri insan-bunalım birlikteliğine öncelik tanıyan düşünme gelenekleri varolmuştur. Augustinus, Nietzsche, Husserl özellikle bunalımın altını çizen filozoflardır. Nermi Uygur bu geleneklerin de çok iyi farkındadır; ancak bir bakıma toplumsal ya da doğrudan başkalarıyla ilişkilerinde değil de salt kendi varoluşunda, bedeniyle ilişkisinde bizzat deneyimlediği bunalımını, hastalıkla ilgili bunalımını sıçrama tahtası yaparak “bunalım” yaşantısına, “yaşanmış deneyim”ine (expérience vécue) yönelir ve bunalımlı olmayı, insan olmanın, insanı ve insan dünyasını anlamının bir yapıtaşı durumuna getirir. Salt şimdide kalmayıp ileri ve geri gidişlerle, bellekle, bellekteki yaşantılarla varolan bilinçten dolayı bunalım varlığı olduğumuz açık. Ancak bunalım varlığı oluşumuzun da ardında olan en ortak insan fenomeninin “arada olmak” olduğunu ileri sürebiliriz tam da bu noktada. Nermi Uygur’un işaret etmediği bir yön olmakla birlikte, bunalımın da arkasında yer alan insansal durumun ve onunla bağlantısı içinde insansal duruşun “arada olmak”la birlikte gittiğini bir kez daha belirtebiliriz.” (Betül Çotuksöken, “Önsöz Yerine: Yazarlık Serüveninde ‘Fenomenoloji’den ‘Çözümleyici Felsefe’ye Nermi Uygur”, Nermi Uygur, *Bütün Eserleri-II*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 7.)

önemli noktaları içinde barındırır. Bunlardan birincisi Uygur’un *bunalımların* yaşamın kendisi olduğu, insanın kendisinin “yaşama bunalımı” olduğu, *bunalımların* bitmesinin yaşamın da biteceği anlamına geldiği, *bunalımsız* insanın yok olduğu, yok olunca da bir şey söylenemeyeceği ile ilgili belirlemeleridir. *Bunalımın* bu niteliği, bir felsefi danışmanlık uygulamasının hedef olarak aldığı önemli bir kavramla, ‘bilgelik’ kavramıyla kesişmektedir. Öncelikle Nermi Uygur’da *bunalımların* sürekliliğinin, felsefi danışmanların yaşamın kendisinin *soru/sorunlar* barındırdığı, dolayısıyla sorunların bitmeyeceği, bitmesini beklemenin de yanlış olduğu, onları çözmek yerine onlarla yaşamayı öğrenmenin daha doğru olacağıyla ilgili düşünceleriyle paralel olduğu daha önce belirtilmişti. Uygur’un *bunalım* kavramına, felsefi danışmanların da *sıkıntı* ya da *sorun* kavramlarına yüklediği bu özellik, felsefi danışmanların alternatif bir danışmanlık türü olarak çerçevesini çizmeye çalıştıkları alanları için ileri sürdükleri önemli bir yaklaşımı imler. Felsefi danışmanlar yaptıkları işi psikolojik danışmanlık ve psikoterapiden ayırırken, bu disiplinlerin ağırlıklı olarak kişinin içinde bulunduğu ana, şu anda yaşadığı sorunların çözümüne yöneldiğini, odak noktalarında şimdi yaşananlar olduğunu ileri sürerler (Raabe 2002b; Marinoff 2001,2007). Buna karşın felsefi danışmanlar için kişinin yalnızca ‘şu anda’ yaşadıkları değil, aynı zamanda ‘gelecekte’ yaşayacağı olası *sorunlar*, *sıkıntılar* da büyük önem taşımaktadır (Lahav 1994, 1995; Blass 1996b;). *Sıkıntılar*, *sorunlar* ve *bunalımlar* bitmeyip yaşamın kendisi olduğuna göre, kişiler gelecekte yaşayabilecekleri sorunlar için de hazır olmalıdırlar. Bu ‘hazır olma’ hali felsefi danışmanların sıkça kullandığı ve onlar için çok önemli bir kavrama karşılık gelir; bu da ‘bilgelik’tir. İnsan, bir kriz bilincine, bir *bunalım* bilincine sahipse o krizi görür, o *bunalımı* görür yakalar (Çotuksöken 2010: 90). Bilgelik, felsefi danışmanlar için yaşamı belirleyen zengin düşüncelere açık olmak, içinde bulunulan durumu anlamak, kabul etmek, yaşamın sorunlarına çözüm aramak yerine yaşamı daha iyi anlamak olarak tanımlanır (Lahav 1995, 1996a). Uygur’un *bunalımlar* karşısındaki tutumu, onlarla yaşaması, *bunalımlarıyla* boğuşması felsefi danışmanlığın bilgeliği bir ‘süreç’ olarak gören anlayışıyla uyum içindedir. Uygur bu süreci denemelerinde yaşar.

Yaşamıma topluca bakınca, içlem kaplam yönünden, bunalımca gittikçe karışmış, durmadan daha karmaşık, daha geniş görünümlere bürünmüş yaşama oylumum.

Denemelerime topluca bakınca, onlarda öyle: gittikçe daha yoğun, saçaklı, daha deli, daha akıllı bir oyluma bürünmüş denemeciliğim. Yaşamam, bunalımdan bunalıma seğirttikçe, daha bir kendim olmuşum denemelerimde (Uygur 2006: 353).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi Uygur *bunalımlarını* denemelerinde yaşar, onları denemelerinde dile getirip yaşadıkça “daha bir kendi olur”. Filozoftaki bu ‘kendi oluş’ sürecini felsefi danışmanlığın *bilgelik* süreci olarak değerlendirmek mümkündür. Bu süreç, Uygur’un anlatımıyla “ ‘düpedüz akıl’dan vazgeçerek, daha yüksek bir akla ulaşmaktır (Uygur 2012: 27). Uygur denemelerinde varolan her şeye çok yönlü bir bakış açısı içinde yönelir, yeni yaşamında deneyimleriyle kendini, bu arada dünyayı sürekli olarak kurar (Çotuksöken 2012: 105).

Bunalım kavramının bir üst kavram olarak Uygur’un söyleminde yer aldığı haliyle felsefi danışmanlıkla ilişkilendirilebilecek bir diğer yönü iki ayrı görünümle felsefi danışmanlık yaklaşımlarında da görülür. Bunlardan ilki felsefi danışmanların danışmanlık sürecinde danışan ile felsefe yapmaları ve danışan özerkliğiyle ilgilidir.

Felsefi danışmanlığın bu özelliği aynı zamanda onu psikolojik danışmanlık ve psikoterapiden ayırır. Nermi Uygur’un denemeleri bir danışmanlık ortamı gibi görülebilir. Felsefi danışmanlık sürecinde danışman ve danışan nasıl birlikte felsefe yaparlar ve danışan da bu süreçte özerktir. Uygur da denemelerinde *bunalımlarını* söze dökerken felsefe yapar ve haliyle de özerktir.

Denemeden denemeye geçerken, bunalımdan bunalıma atlamışım. Bunalımdan bunalıma zorlanırken, saydam, hafif, arı-duru yaşamlardayım. Bir bunalımı çözerken, ne göreyim, öbürüne dolanmışım; içinden çıkamayacağıma inandığım kesin bir açmazdayken, ne göreyim, çözülmüş bile çok şey (Uygur 2006: 353).

Uygur denemelerinde *bunalımlarına* çözümler getirir. Kendi kendinin felsefi danışmanıdır ve aynı zamanda özerk bir danışandır da. Uygur’un denemelerinde yaşama geçirdiği bu uygulama felsefi danışmanlık literatüründe ‘*self-transcendence*’, (Blass 1996a) ‘kendini aşma’ kavramıyla birlikte düşünülebilir. *Bunalım* kavramının Uygur’un söyleminde yer aldığı haliyle felsefi danışmanlıkla ilişkilendirilebilecek ikinci yönü iki ayrı görünümle ortaya çıkıyordu. Bunlardan birincisi yukarıda açıklandı. Bu görünümlerden diğeri ise, yine felsefi danışmanların yaptıkları işi felsefi yapan

ölçütlerden biri olarak ileri sürdükleri, danışmanla danışanın birlikte felsefe yapması ve önceden belli hazır felsefi metinler veya reçeteleri kullanmama ilkesine ilişkindir (Achenbach 1995; Schuster 1999; Lahav, 1995). Felsefi danışmanlar danışanların sorunlarına hazır çözümler sunma yerine, danışanın kendi çözümlerini üretecek yeni bir düşünce düzeyine, bakış açısına ulaşmalarını amaçlarlar. Felsefi danışmanların yaptıkları işi, ‘tanı’ ve o tanıya uygun hazır çözüm ve reçetelerle iş gördüğünü belirttikleri psikoterapiden ayırmak için vurguladıkları bu özellik, Uygur’un *bunalım* ve deneme ilişkisinde de söz konusudur. Uygur’un *bunalımları* çok çeşitlidir fakat her birinde bir diğerine benzemeyen bir biriciklik vardır. Uygur’un her bir *bunalımında* onu bunaltan ayrıdır dolayısıyla birden bire ortaya çıkan her bir *bunalım* kendi içinde ele alınır. Böyle olunca da *bunalımlar* için önceden düşünülmüş, hazırlanmış çözüm yolları kullanılamaz.

Nermi Uygur *bunalımlarına* felsefe içinde çözümler arar; yani felsefi danışmanların danışanla *felsefe yapması* gibi o da denemelerinde bir bakıma kendisiyle *felsefe yapar*.

Bunalım kavramının Uygur’un söyleminde yer aldığı haliyle felsefi danışmanlıkla ilişkilendirilebilecek bir başka özelliği ise, *bunalımların* “öznel” olmasıdır. Felsefi danışmanlara göre, felsefi danışmanlığı felsefi yapan bir diğer özellik de, ilgi alanlarına giren *sıkıntı/sorunların* genel soyut adları olsa da yaşananlar açısından kişiye özel olmasıdır. Felsefi danışmanlar belli belirtilere göre ulaşılan tanılara deneysel, önceden bilinen yöntemlerle yaklaşan psikolojinin tersine, biricik öznel sorunlar için, yine öznel çözümlere, felsefe yaparak ulaşmayı hedeflerler (Lahav 1995, 1996a). Nermi Uygur için de *bunalımlar* kişinin öznel dünyasını ilgilendirir, onun için de *bunalım* öznedir. Uygur *bunalım* yazarı, *bunalımlar* kitabının yazarıdır. Fakat her defasında kendini, kendi *bunalımını* yazar. O başkalarına “şunu yapın, *bunalımlı* zamanlarda şöyle davranın” (Uygur 2006: 290) demez çünkü herkes kendi *bunalımını* kendince yaşar. Bu özellik kendisini en belirgin şekilde Uygur’un bir *bunalım* tanımı yapma tavrında ortaya çıkar. Nermi Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü* adlı eserinde bir *bunalım* tanımı yapmanın *bunalımın* gerçekliği ile çelişeceğini ileri sürer. Herhangi bir varlık hakkında bir tanım

yapmak onu “kendi içine kapalı, sınırları belirgin bir bütün”, en önemlisi de onu insanın dışında bir nesne haline getirir (Uygur 2006: 321). Oysa *bunalım*, insana sonradan gelen, insanın dışında insan olmadan da var olan, insandan bağımsız “zaman-uzay içinde” yer alan bir nesne değildir. Aksine, “insana ilişkin”, ona “özgü bir yaşantı”, bir “gerçekliktir” (Uygur 2006: 211). *Bunalım* insana “yapışık”; insan ve *bunalım* arasında bir “varlıksal ilişki”, “içiçelik” vardır. “*Bunalıma* giren, *bunalımdan* çıkan, *bunalıma* düşen, *bunalım* atlatan, *bunalımı* önleyen, başından *bunalım* geçen, *bunalıma* yenilen, ondan korkmayan onunla savaştan” hep insandır. Her *bunalım* onu yaşayanın kendi *bunalımıdır*. *Bunalımıyla* hesaplaşan, *bunalımıyla* hesaplaşmasını kendince söze dökemediği kadarıyla dile getiren kişinin *bunalım* hakkında söyledikleri ister istemez öznelliğin de izlerini taşır. Böyle olunca da, bir tanım arayışına girmek kavramı “daha baştan kaskatı kapamak” olur. Dolayısıyla filozofa göre “*bunalımın* herkesçe onaylanan bir tanımı yoktur.” Söz konusu *bunalım* olunca doğası gereği birkaç cümle ile sınırlı olan bir tanımın çok da yeterli olmayan kesinliğiyle yetinmek yerine, filozofun *bunalım* üzerinde daha çok düşünmeye imkân sağlayan betimlemelerini gözden geçirmek *bunalımı* anlamak için çok daha etkilidir. Uygur’un *bunalım* ile ilişkili olarak kullandığı değişik betimlemeleri, benzetmeleri ve kavramları ele almadan önce *bunalımın* herkes için geçerli bir tanımının olmamasıyla ilgili özelliğinin felsefi danışmanlıkla olan ilişkisini belirleyelim. *Bunalımın* genel geçer ve nesnel bir tanımının yapılamaması, onu kolaylıkla açık-uçlu bir tartışmanın, felsefi danışmanların kullandığı kavramla *felsefe yapma* ediminin nesnesi yapar. Kendi öznelliği içinde *bunalım* hakkında dile gelenler kişisel olunca, *felsefe yapmanın* en önemli hedefi olan, yapılan felsefenin bireyselliği ilkesi hayata geçmiş olur. Bunun yanında, ortaya çıkan görüşlerin kişiye ait olması, genel geçer hazır reçeteler olmaması ve danışan özerkliğinin gerçekleşmesi gibi felsefi danışmanlığın kendini psikoterapiden ayırırken ileri sürdüğü özellikler de yine gerçekleşmiş olur.

Nermi Uygur’un *bunalımı* betimleme çabasında çok zengin bir dille karşılaşırız. *Bunalımı* betimlerken kullandığı bütün nitelermeler ve benzetmeler *bunalım* kavramını bize çeşitli yönleri ile duyumsatır. Uygur’un *bunalımını* anlatırken kullandığı bütün

kavramlar, benzetmeler veya yaptığı betimlemeler bunları okuyan herkes için kendi *bunalımlarını* algılayıp anlamaları bakımından önemlidir. Örneğin, Uygur, *bunalımı*, yaşama dünyamızı ansızın ele geçiren bir karmaşa olarak niteler. *Bunalımda* insanın “bambaşka bir yerdedir” (Uygur 2006: 36). Niçin? Çünkü “gerçeklik tepetaklak” olmuştur. İnsan “kendi dışına sürülmüş”, “benim dünyam bu artık” denen “bir yaşam kesitine” gözlerini açmıştır. Bunalım: birdenbire kendini hiçbir şey anlamadığın bir ortamda buluyorsun-bilmediğin, o güne dek işitmediğin bir dil konuşulan, dil denebilirse, konuşma denebilirse, kuşkusuz (...) Bunalımda: ne ben benim, ne de ben ben değilim: varım da yokum da. Bitiyor muyum, başlamadım; başlıyor muyum, bittim(...) Bunalımda: kendimden sonrayım, kendimden önceyim. Kendisiyle-ara-yerde-kalmışlık bunalım(...) Bunalım dedikleri: birdenbire esen çeşitli boraların ortasındasın-yağmur, kar, dolu, soğuk, sıcak, hepsi, birden üstüne çullanmış. Kutup yarası ile çöl yanığı dayanılmaz ayazlı soğukla boğucu bataklık ıslaklığı bir arada. Terlerken titriyor, donarken yanıyorsun (Uygur 2006: 371). *Bunalım* sırasında içinde bulunulan varlık durumu filozofun diliyle düşüncelere şu sözcüklerle yansır: “dinamit kalıpları arasında dans ediyorsun; her an bir yerlerde bir çığ oluşmakta. Dünyayı insana kapar bunalım, küçültür insanı. İp üstündesin, cambazlık eğitimin yok, nota yok, çalgı yok, kendin bulup buluşturacaksın” (Uygur 2006: 373-374). Uygur’un *bunalımı* yaşayan bir kişi olarak, felsefi danışmanların kullandığı kavramlarla ifade edersek, kendi *sıkıntı/sorununu* ya da *bunalımını* bu denli açık, sağlıklı bir akıl yürütme ile açıklaması ve *bunalımın* onun dilinde kökü, kaynağı ve nedenleri ile bu şekilde dile gelmesi, *bunalım* kavramının Uygur’un söyleminde yer aldığı biçimiyle felsefi danışmanlığın, onu psikolojik danışmanlık/psikoterapiden ayıran ilkeleri ile paralellik göstermektedir. Schuster (1999), Marinoff (1995, 2012), Lahav (1995) ve Mujiskovic (1995) gibi felsefi danışmanlar felsefi danışmanlığın, sağlıklı düşünebilenler, akıl yürütebilenler, *sorunları* olduğunun farkında olup, bunları da sağlıklı bir biçimde açıklayabilen danışanları kapsadığını ve bu anlamda ortaya konabilen *sıkıntılar* için olduğunu ileri sürerler. Uygur’un kendi *bunalımını* dile getirirken kullandığı benzetmeler, nitelermeler ve akıl yürütmesinde görülen tutarlılık, onun *bunalımını* yaşarken sağlıklı düşünebildiğini göstermektedir. Ayrıca Uygur’un, felsefi

danışmanların kavramıyla *sıkıntısı*, kendi kullandığı sözcükle *bunalımı*, kendi deyişyle “bunalımlı bir kavram” olmasına rağmen aynı derecede tutarlı çizgilerle ortaya konmuştur. Dolayısıyla Uygur’un *bunalım* kavramı ortaya konduğu şekliyle felsefi danışmanlar için kendilerini psikolojik danışmanlık/psikoterapiden ayırarak kuramsal bir çerçeveye çizme uğraşında önemli bir kavramdır.

Bunalımı ‘bunalım’ yapan ilk özellik, *bunalımın* bir bilinç işi olmasıdır. Bir *bunalım* varlığı olan insan “*bunalımlarla* dokunmuş” dünyasında, *bunalımlarla* kol kola yaşarken çoğu zaman o günlük, alışlagelmiş yaşamı içinde, yaşamının “en iç dokusuna” kadar işlemiş, kendisine “yapışık” *bunalımlarından* habersizdir. İnsanın “Ben bir *bunalım* yaşıyorum” demesi onun *bunalımının* farkına varması, *bunalımın* bilincine erişmesi ile olur. Dolayısıyla, *bunalımı* ‘bunalım’ yapan özelliklerden biri, *bunalımın*, “bir bilinç işi, insana özgü bilincin işi” olmasıdır (Uygur 2006: 216). Nermi Uygur’a göre *bunalımı* “bunalım” yapan “hiç şaşmayan görünülerinden ikincisi: *bunalımın* birdenbire gelmesidir. *Bunalım* “geleceğim, geliyorum, gelirim diye önceden haber vermez” (Uygur 2006: 209).” Bu açıdan *bunalım* “beklenmedik”le anlamdaştır. Uygur’a göre insanların çoğu yaşamda sanki şaşmaya hiç yer yokmuş gibi alıştıkları bir yaşam içinde, *bunalımlar* sanki “yazgımızın vazgeçilmez bir parçasıymış gibi” yuvarlanıp giderler. Sonra birden alışılmış düzenin bozulması ile bir “yalpalanma, bocalama” yaşanır. Yaşam artık o alıştığımız düzeninden çıkmış, hiç akılda olmayan bir yöne doğru gitmektedir. Her şey *bunalımla* iç içedir. *Bunalım*, işte böyle birdenbire gelir ama kendimizi hiç beklemediğimiz bir anda “*bunalım* evreninde” bulmamız, bir başka deyişle gözlerimizi birdenbire bambaşka bir ortamda açmamız, *bunalımın* anlık olduğunu, öncesinin ve sonrasının olmadığını da düşündürmemelidir. Uygur, “şimdi ayık bir biçimde anlıyor gibiyim o güne seğirtiyormuşum meğer” demekle, *bunalımın* yılları kapsadığını da anlatmaktadır. *Bunalım* işte böyle birdenbire gelir ama bu birdenbire gelen nedir? Bu birdenbire gelen, aynı zamanda da Nermi Uygur’a göre, *bunalımı* “bunalım” yapan “hiç şaşmayan görünülerinden” üçüncüsü olan *değişiklik*dir. Bu nasıl bir *değişiklik*dir? Sorumuzun cevabını filozof şöyle verir: “boyutu, yoğunluğu, genel yapısı” tahmin edilemeyecek ölçüde “korkunç” -ki bu onun “beklenmedik, umulmadık”

yanına işaret eder-, “bambaşka” bir *değişiklik*dir. Peki, *bunalım*la değişen nedir? Her şey değişir. İnsanların içinde “yuvarlanıp gittikleri” düzen, “alışılmış işlerlik”, önce olan gider “değişen dengeyle” yok olur, biter ve yerini önce olana kıyasla bir “karmaşıklıkla, kargaşaya” bırakır. Bu karmaşa içinde insan “allak bullak” olur, korkar, acı duyar. İnsan *bunalım* zamanlarında bir “darboğazda” sıkışır, sıkıntı duyar. Bu durum “temelden inen” beklenmedik, “ne zaman, nasıl biteceği belli olmayan”, insan yaşamından “nice şeyleri götüren” “yıkım” ve güvensizlik yaratır. Uygur kendi *bunalımı* için “Ne oldu bana ?” diye sorar. O artık *bunalımdan* önceki insan değildir. Birden çok şeyin değiştiğini fark eder (Uygur 2006: 202-211). Filozofa göre *bunalımı* ‘bunalım’ yapan üç özelliğinden; *bunalımın* insana özgü bilincin işi ve bir değişiklik olması yine felsefi danışmanlığı psikoterapiden ayıran niteliklerle örtüşmesi açısından oldukça önemlidir. Felsefi danışmanlara göre bir *sorunun* felsefi danışmanlığın alanına girebilmesi için danışanın o *sorunun* farkında olması, bilincinde olması gerektiği daha önce belirtilmişti. Bu anlamda filozofun söylemindeki yeri ile *bunalım* kavramı yine bu yönüyle de bir yandan felsefi danışmanlıkta kullanılabilirken, diğer yandan da bu özelliği ile de felsefi danışmanlar için kuramsal alt yapılarını oluşturmaları adına çok önemli bir katkı sağlayabilir. *Bunalımın* bir değişiklik olmasının felsefi danışmanlığın bilgelik kavramı ile benzeşen yanları vardır.

Bilgelik kişinin yaşadığı sorun ya da *bunalıma*, *bunalım* sonrasında farklı açılardan, alıştığı düşünce ve algı kalıplarının dışında bakabilmesini sağlayan bir *aşma* (Blass 1996a) durumudur. Filozof artık *bunalımdan* önceki insan değildir. Birden çok şeyin değiştiğini fark etmiştir.

3. Sonuç

Felsefi danışmanlığa bir uygulama alanı olarak, alanın temel çıkış noktasına sadık kalmak bakımından psikolojik yüklerden bağımsız yeni bir kavram kazandırma savını taşıyan bu çalışmada, hedef kavram önce çeşitli Avrupa dillerinde *crisis* veya *krisis* diye yazılan, Türkçe’ye de *kriz* olarak geçen sözcük anlamında “bunalım” olarak belirlendi.

Daha sonraki aşamada felsefi danışmanlığın “felsefi” olması açısından gerekli ölçütlere⁴ sahip bir kavram olarak “bunalımın” anlatılması gerekiyordu ki, Nermi Uygur’un bunalım söylemi bizim için tam da aranan kaynaktı. Bu amaçla bir önceki bölümde önce Nermi Uygur’un felsefi söyleminde bunalım sözcüğünün hangi bağlamda kullanıldığı ve kavramın filozofun söylemindeki yeri üzerinde duruldu. Uygur’un söyleminde bir “üst kavram”, yine bütün bir eserinin “dürtüsü” olan bunalım kavramının, onun söylemindeki bu haliyle felsefi danışmanlığın çalışma alanları için kullandıkları mevcut kavramlarıyla olan benzerlikleri ortaya kondu. Felsefi danışmanlar, danışanların her günkü yaşamlarında karşılaştıkları *sıkıntı/sorun*larını hedef aldıklarını belirtir ve bu kavramların kapsamını açıklar. Felsefi danışmanlıkta *sıkıntı* ve *sorun* kavramları psikolojik yüklerden bağımsız, bireylerin alışılmış anlamaları, yanlış akıl yürütme, kötü mantık ile zaman içinde oluşan dünya-hayatgörümlerinin etkisiyle ortaya çıkan (danışanın kafasındaki bir mekanizmaya, nedensel bir ilişkiye bağlı olmayan, duygu durumlarının karışmadığı) sıradan insanın her günkü yaşamını ilgilendiren birçok ilişki ve eylemde bireylerin yaşayabileceği durumlardır. Dolayısıyla, felsefi danışmanların danışmanlık sürecinde ilgilendikleri *sıkıntı/sorun*ların yanına bir diğer alan olarak ekleyebileceğimiz “bunalım”ın da kavram olarak Uygur’un söyleminde ne anlama geldiği, tanımı ve nasıl bir kavram olduğunun açıklanması kavramın felsefi danışmanlıkla ilişkilendirilmesi işinde gereklidir. Bu amaçla Uygur’a göre bunalımın ne olduğu ve nasıl bir kavram olduğu, Uygur’un kendi bunalımını anlattığı *Bunalımdan Yaşama Kültürü* adlı eserinde dile getirdikleri ile açıklandı.

Nermi Uygur’un *bunalım* kavramını hangi bağlamda kullandığı, kavramın onun söylemindeki yeri, *bunalımın* ne olduğu ve *bunalımı* ‘bunalım’ yapan özellikler ele alınarak, kavram bu özellikleriyle felsefi danışmanlıkla ilişkilendirildi. Uygur’un felsefi söyleminde “bunalım” kavramını felsefi danışmanlıkla ilişkilendirilmesi işinin en öne

⁴ Felsefi kendini-soruşturmanın felsefi danışmanlığı diğer danışmanlık türlerinden farklı kılan ve e felsefi kendini-soruşturma olmak bakımından bu üç özelliğe sahip olması gerekir. Bunlar: felsefi kendini-soruşturma1) ‘eleştirel’dir; 2) deneysel (empirik) değildir; 3) gizli olandan değil, açık olandan, bilinenden hareket eder. Bunalım kavramının Nermi Uygur’un felsefi söyleminde yer aldığı haliyle ve filozofun bunalımıyla hesaplaşma şekli bu üç özelliği de taşımaktadır.

çıkan yönü hiç şüphesiz merkezinde insanı bulunduran bir felsefe yapma biçimi olan felsefi danışmanlık için Uygur’un felsefi söyleminde insan-bunalım bağıdır. Nermi Uygur’un insan bunalımlarına ilişkin söylemi ve felsefi danışmanların çalışma alanları olarak belirlediği danışan *sıkıntı/sorunların*, gerek Uygur’un kendi *bunalımını* sözcüklere nasıl döktüğü, gerekse de felsefi danışmanların literatürde kendi çalışma alanları olan sıkıntı/sorunları nasıl tanımladıkları üzerinden yapılan ilişkilendirme sonucunda ortaya çıkan birebir benzerlikler neticesinde *bunalım* kavramının felsefi danışmanlıkta psikolojik yüklerden uzak bir kavram olarak kullanılabileceği görülmüştür.

KAYNAKÇA

- ACHENBACH, Gerd (1984). *Philosophische Praxis*, Köln: Jürgen Dinter.
- ACHENBACH, Gerd (1995). *Philosophy, philosophical practice, and psychotherapy*, R. Lahav & M.d.V. Tillmans (Eds.), Essays on philosophical counseling içinde (s. 61-75). New York: University Press of America.
- AMIR, Lydia. B (2004). “Three questionable assumptions of philosophical counseling”, *International Journal of Philosophical Practice*, 2(1), 9-18.
- BLASS, Rachel (1996a). “Philosophical counselling and Zen: On the possibility of Self transcendence.” *Journal of Chinese Philosophy*, Sayı 23, 277-90.
- BLASS, Rachel (1996b). “The ‘Person’ in Philosophical Counselling vs. Psychotherapy and The Possibility of Interchange between the Fields”, *Journal of Applied Philosophy*, 1, 13, 3.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül (1995). *Nermi Uygur’un Felsefe Dünyasından Kesitler*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül (2001). *Bunalımdan Yaşama Kültürü. Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül (2010a). “Krizden Bir Yaşama Kültürü Çıkar mı?”, *Yeni*, 1, 84-118. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül (2012). “Nermi Uygur’s Philosophical Discourse”. *Journal of Turkish Studies*, 37, 103-118.
- ERTÜRK, İsmail (2010). “Krizden Bir Yaşama Kültürü Çıkar mı?”, *Yeni*, 1, 84-118 İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- JOPLING, David (1996). “Philosophical counselling, truth and self-interpretation”, *Journal of Applied Philosophy*, 13, 297-310.
- JONGSMA, Ida (1995). *Philosophical counseling in Holland: History and open issues*. In R. Lahav & M. de Venza Tillmanns (Eds.), Essays on philosophical counseling içinde (ss.25-34), Lanham, MD: University Press of America.
- IŞIN, Ertürk (2010). “Krizden Bir Yaşama Kültürü Çıkar mı?” *Yeni*, 1,84-118 İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- LAHAV, Ran (1994). *Philosophical personal investigation in philosophical counseling*. Read at the First International Conferena on Philosophical Counseling, The University of British Columbia, July, 1994.
- LAHAV, Ran (1995). *A Conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation*. R. Lahav & M.d.V. Tillmans (Eds.), Essays on philosophical counseling içinde (s. 3-24). New York: University Press of America.

LAHAV, Ran (1996a). “What is philosophical in philosophical counselling?”, *Journal of Applied Philosophy*, 13, 259-78.

LAHAV, Ran (1996b). “Philosophical Counseling and Taoism: Wisdom and Lived Philosophical Understanding”, *Journal for Chinese Philosophy*, 23, 259-276.

LAHAV, Ran (2001). “Philosophical Counselling as a Quest for Wisdom”, *Practical Philosophy*, 4, 1, 6-18.

MARINOFF, Lou (1995). *On the emergence of ethical counseling: Considerations and two case studies*. R. Lahav & M. de Venza Tillmanns (Eds.), *Essays on philosophical Counseling içinde* (ss.171-192). Lanham, MD: University Press of America.

MARINOFF, Lou (2001). *Philosophical Practice*. San Diego, CA: Academic Press.

MARINOFF, Lou (2007). *Felsefe Hayatınızı Nasıl Değiştirir*. Çeviren: İstem Erdener. İstanbul: Pegasus Yayınları.

MARTIN, Mike (2001). “Ethics as Therapy: Philosophical Counseling and Psychological Health”, *International Journal of Philosophical Practice*, 1,1.

MEHURON, Kate (2009). “Supervision and Case Notes in Philosophical Counselling Practice” *Philosophical Practice: Journal of the American Philosophical Practice Association*, 4(2) 467-474.

MIJUSKOVIC, Ben (1995). *Some reflections on philosophical counseling and Psychotherapy*. R. Lahav & M.d.V. Tillmanns (Eds.), *Essays on philosophical counseling içinde* (ss.101-120). New York: University Press of America.

MORSTEIN, Petra.V (1987). *Breath Life into Philosophy, Professor Urges*. Calgary Herald, 11 September, F14

PRINS-BAKKER, Anette (1995). *Philosophy in marriage counseling*. R. Lahav & M.d.V. (Ed.), *Essays on philosophical counseling içinde* (ss.135-151). New York: University Press of America.

RAABE, Peter. B (2000). *Philosophical Counselling: Theory and Practice*. Westport, CT: Praeger.

RAABE, Peter B (2002a). *Issues in Philosophical Counselling*. Westport, CT: Praeger Publishers.

RAABE, Peter B (2002b). “The Life Examined in Philosophical Counseling” *Practical Philosophy*, 5(1).

SCHEFCZYK, Michael (1995). *Philosophical counselling as a critical examination of life-directing conceptions*. R. Lahav and M. Tillmanns (eds) *Essays on Philosophical Counseling içinde* (ss.75-84) Lanham: University Press of America.

SEGAL, Steven (1995). *Meaning crisis: Philosophical counseling and psychotherapy*. R. Lahav & M.d.V. Tillmans (Eds.), Essays on philosophical Counseling içinde (ss.101-120). New York: University Press of America.

SHIBLES, Warren (1998). “Philosophical counseling, philosophical education and emotion”, *International Journal of Applied Psychology*, 12, 19–36.

SCHUSTER C. Shomit (1999). *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. London: Praeger.

TILLMANN, M.Da VENZA (2005). “Philosophical Counseling: Understanding the Unique Self and Other through Dialogue”, *International Journal of Philosophical Practice*, 2 (4).

TUEDIO, James (1998). *Philosophical Counseling As A Window On The Abstract Realities Of Everyday Life*. California State University, Stanislaus Philosophical Counseling as a Window.

TURAN, Güven (2011). *Nermi Uygur Denemeci*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

UYGUR, Nermi (1995). *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul:YKY.

UYGUR, Nermi (1997). *Dilin Gücü*, İstanbul:YKY.

UYGUR, Nermi (1998). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*. İstanbul:YKY.

UYGUR, Nermi (2006). *Bunalımdan Yaşama Kültürü*. İstanbul:YKY.

UYGUR, Nermi (2012). *Yaşama Felsefesi*. İstanbul:YKY.

VEENING, Eite (1994). “Metalogue in philosophical counseling”, Read at the First International Conference on Philosophical Counseling, the University of British Columbia. July, 1994.

WALLER, Sara (2002). “How Does Philosophical Counseling Work? Judgment and Interpretation”, *International Journal of Philosophical Practice*,1(2).

Makale Geliş | Received: 11.07.2019
Makale Kabul | Accepted: 19.11.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.619236

Aytekin ÖZEL

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Dep. of Philosophy and Sciences of Religion, Bursa, TR
ORCID: 0000-0003-4876-087X
aytekinozel@uludag.edu.tr

Ali Sedat'ın Port-Royal Mantıkçılarıyla Hesaplaşması Hangi Mantıksal Tutum Zemininde Gerçekleşti?

Öz

Osmanlı'nın son dönem mantıkçılarından Ali Sedat Avrupalı/Batılı mantıkçılarla entelektüel bir hesaplaşmaya girişmiştir. Hesaplaştığı mantıkçılardan bir grubu Port-Royal Mantıkçılarıdır. Mantıksal tutum, bir mantıkçı veya mantıkçılar topluluğunun kendi dönemlerinde mantık biliminin ana konularına yönelik yaklaşımlarıdır. Bu yönüyle Port-Royal Mantıkçıları ile Sedat'ın mantıksal tutumları birbirinden farklıdır. Bu makalede Sedat'ın Port-Royal Mantıkçılarına yönelttiği eleştirilerin içeriğini kritik etmiyoruz. Aksine ortada iki farklı mantıksal tutum olduğunu ileri sürmek amacıyla onların tarihi ve entelektüel arka planlarını irdeliyoruz. Ali Sedat ile Port-Royal Mantıkçıları, biri İslam Dünyası'nda (Osmanlı'da) diğeri Avrupa'da iki farklı geleneklere sahip mantıkçılardır. Bu farklılık onların mantıksal tutumlarını önemli ölçüde etkilemiştir.

Anahtar Kelimeler: Ali Sedat, Port-Royal Mantıkçıları, Osmanlıca Mantık, Arapça Mantık, Mantıksal Tutum, Mantık Tarihi.

On Which Logical Attitude Basis Ali Sedat's Face off to Port-Royal Logicians Happened?

Abstract

Ali Sedat who is one of the last period logicians of Ottoman began to face intellectually to Western/European logicians. One group of them was Port-Royal logicians. Logical attitude is approaches of a logician or community of logicians to the main matters in the science of logic in their own period. From this aspect logical attitudes of Sedat and Port-Royal logicians are different from each other. In this paper we don't evaluate contents of criticisms that Sedat directed to Port-Royal logicians. Contrarily, we examine their historical and intellectual backgrounds in order to argue that they had different attitudes. Ali Sedat and Port-Royal logicians are who have two different traditions respectively Islamic World, Western. This affects significantly their logical attitudes.

Keywords: Ali Sedat, Port-Royal Logicians, Ottoman Turkish Logic, Arabic Logic, Logical Attitude, History of Logic.

Giriş

Bu makalede Osmanlı’da Batı’daki yeni mantık akımlarıyla ilk fikri hesaplaşmaya girişen Ahmet Cevdet Paşa’nın (1822-1895) oğlu Ali Sedat’ın (1857-1900) Port-Royal Mantıkçılarına yönelttiği eleştirilerin nasıl bir mantıksal tutum zemininde gerçekleştiğini belirlemeye çalışacağız. Bunun için önce Port-Royal Mantıkçılarının *mantıksal tutumlarını* ortaya koyacağız. *Mantıksal tutumdan* kastımız, bir mantıkçı veya mantıkçılar topluluğunun kendi dönemlerinde mantık biliminin ana konularına yönelik yaklaşımlarıdır. Başka bir ifadeyle, sistematik olarak ilk kez Aristoteles (M.Ö. 384-322) tarafından incelenen mantık konularının farklı dönemlerde başka mantıkçı veya mantıkçılar tarafından ele alınırken takınılan pozisyonlara verdiğimiz bir addır. Bu durum daha çok mantığın konusunu belirleme işleminde ortaya çıkar. Örnek verecek olursak; Aristoteles’in -mantık sözcüğünü kullanmasa da- *analitik* (yani mantık) diye adlandırdığı disiplinin konusu, sözcüklerin işaret ettiği düşünceleri (kavramları) inceleme ve oradan hareketle bütünlüklü bir kıyas (tasım) teorisi belirleme (Ross 2002: 36-37) olarak tespit edilebilir. Stoalılar (M.Ö. 4. y.y.) ise mantığın konusunu, Aristoteles’ten daha farklı belirlemişlerdir. Zira Aristoteles, sonuç çıkarmanın temelini sözcüklerde değil, onların anlamlarında/kavramlarında bulunduğunu iddia ederken, Stoalılar sözcüklerin kendilerini, ispatın dayanacağı işaretler olduğunu kabul etmişlerdir (Löringhoff 1973: 24, 25). Böylece konu farklılaşmış, bu yolla mantığın konusunda ilk kez bir değişiklik meydana gelmiş ve böylece bir *mantıksal tutum* (mantık disiplinine yönelik bir tutum) ortaya çıkmıştır.

“Bilimlerin metodunun bir mantık bahsi olduğu fikri bizde, 1860’ta İtalyan mantıkçısı Gallupi’den *Miftahu’l Fünun* adı ile çevrilen mantık kitabı ile başlar.” (Öner 1999: 123). Bu alıntıyı şunun için zikrettik: Gallupi’den yapılan bu çeviriyi bir kenara bırakırsak Ali Sedat, Batı’da gelişen yeni mantık cereyanlarıyla ilgili İslam Dünyası’nda ilk fikri karşılaşmayı içeren *Mîzânü’l-Ukûl ve’l-Mantık fi’l-Usûl* (Sedat 2015) adlı bir kitap yazmıştır. O, sözü edilen eserinde, Port-Mantıkçılarına bir eleştiri yöneltmiştir. Çalışmamızda, onun eleştirisi ne idi, eleştirisinde haklı mıydı haksız mıydı vb.

tartışmalara girmiyoruz. Bu başka bir çalışmaya bırakıldı. Makalede yapmak istenilen şey, Port-Royal Mantıkçıları ile Ali Sedat’ın mantıksal tutumlarını belirlemektir. Sonuç kısmında da her iki tutum arasında bir karşılaştırma yapmaktır. Bunu şu açıdan önemsiyoruz: Kanaatimizce, Türklerin modern dönemde Batı Dünyası’nda (Avrupa’da) ortaya çıkan bir mantık sistemiyle ilk entelektüel yüzleşmesini çözümlmek için iki tarafın arka planındaki kodlarını da ortaya koymak gerekir. İşte makalemiz buna küçük bir katkı sağlayacaktır.

Bugüne kadar Ali Sedat’ın görüşlerini inceleyen çeşitli makaleler yazılmıştır. Necati Öner, 1959 yılında “Türkiye’de Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedat” (Öner 1959) adlı makalesinde ilk akademik değerlendirmeyi yapmış, ardından İsmail Köz (Köz 2002) ile Hasan Ayık (Ayık 2002), Ali Sedat’ın mantıkçılığını değerlendiren çalışma yapmışlardır. Biz ise meseleyi, başka bir açıdan, yani Sedat’ın Port-Royal Mantıkçılarının bir fikrine yönelik eleştirisinin arka planını irdeleyerek, iki tarafın mantıksal tutumları bakımından analiz ederek, anlamaya çalışacağız.

Port-Royal Mantıkçılarının Mantıksal Tutumu

Ali Sedat Port Royal-Mantıkçıları hakkında kendi düşüğü dipnotunda –günümüz Türkçesiyle ifade edersek- şunları söyler: “Port Royal, önceleri Fransa’da bir ruhban cemiyeti olup bu cemiyete dâhil olanlardan bir kısmının (l’art de penser) Fikir Yürütme Sanatı adı ile kaleme aldıkları mantık Avrupa’nın her tarafında şöhret bularak kendilerince mantığı mükemmelleştiren ve tamamlayan bir eser olarak addedilmiştir.” (Sedat 2015: 376-377) Bu cemiyet, ilginç bir şekilde, felsefe ve matematik tarihinde bir tarikat olarak bilinen Pythagorasçılar (Pythagoras’ın doğumu: M.Ö. 590-70) ile İslam Dünyası’ndaki mantık risaleleri de kaleme almış olan İhvânü’s-Safâ (10. y.y.) tarikatına benzemektedir.

Port-Royal Mantıkçılarının *Port-Royal Logic* adıyla meşhur olmuş olan *Logic or the Art of Thinking* (*Logic*, ki yazar belirtilmediği için bundan böyle atıf bu şekilde verilecektir) adlı eserinin, Port Royal des Champs manastırında Antoine Arnauld (1612-1694) ve Pierre Nicole (1625-1695) tarafından kaleme alındığı ama isimsiz olarak

yayınlandığı bilinir. Ortaçağdan sonra 19. yüzyılın ortalarına kadar, Batı’daki en popüler mantık kitabı olarak sunulmuştur. Mantık tarihçileri tarafından -içerisinde geleneksel mantık konuları tartışılmakla birlikte- 17. yüzyılın yeni mantığı olarak, yani ideaların mantığı olarak gösterilmiştir (Wahl 2008: 667).

Şimdi Port-Royal Mantıkçılarının mantık tarihi bakımından önemli gördüğümüz mantıksal tutumlarını aşağıda açıklayalım.

Rönesans/yeniden doğuş (1453-1517), bir geçit dönemi olarak kabul edilir. Avrupa kültür çevresinin iki büyük çağı olan Ortaçağ ile Yakınçağ arasında bir köprüdür. Her iki çağın da kendine özgü bir değerler sistemi, bir dünya görüşü ve bunların oluşturduğu kurumları vardır. Ancak bu farklı dünyalar arasındaki geçişte yer alan Rönesans felsefesinde, bir yandan yeni ile eskinin çarpıştığını görürüz, diğer yandan da şaşılacak şekilde onların bağdaşıp birbirine karıştığına şahit oluruz. Bu yüzden Rönesans düşünürü çelişmelerle yüklüdür (Gökberg 1998: 161-162), denir. Ortak bir kanaat olarak söylenir ki mantığın Ortaçağlarda elde ettiği yüksek onur ve haysiyet, Rönesans’la birlikte kaybolmuştur. Oysa mantığa bu dönemde, bu şekilde, yani kifayetsiz bir emekli olarak bakıldığı iddiası, yanlıştır. Zira o, o dönemde bir sükûnet dönemine girmişti. Ufukta yavaş yavaş belirmeye başlayan Batılı modernitenin müstakbel meydan okumalarına karşı kendini yenileme çabası içerisindeydi (Gabbay vd. 2008: vii-viii). Mantık, zaten bunu ancak sükûnet ortamında gerçekleştirebilirdi. O, bir Kızılderili öğüsünde ifade edilen şu öğüde uyarak âdeta davranışını ortaya koydu: Gürültünün patırtının olduğu yerde sükûnetle dolaş!

Port-Royal Mantıkçıları, mantıktaki iki ayaklarından birinin Rönesans’ta diğerlerinin de Rönesans sonrası yeni dünyada olduğu bir yol kılavuzu gibiydiler. Onlar hem teknik formalizmden hoşlanmazlar hem de bu yönüyle modern informel mantığa karşı hoşgörülü de kalırlar. Onların erken dönem çalışmalarının bir kısmı, sonradan geliştirilmiş olan ihtimaliyet teorisi tarihi içerisinde yerini almaktadır. Bu, modern tümevarımsal mantığın doğuşunu önceden sezdikleri anlamına da gelir (Gabbay vd. 2008: vii). Bu tür özelliklerinden dolayı Port-Royal Mantığını modernitenin kıpırtısı olarak görenler de olmuştur (Boger 2004: 104).

Port-Royal Mantıkçılarının geçiş döneminde yer almaları onların Aristoteles’in mantığına ve Aristotelesçi geleneğe dayanmalarını ve bu yüzden hem gelenekçi olarak adlandırılmalarına hem de onlardan farklı olarak yeni düşüncelere kapı aramalarına neden olmuştur. Şöyle bir iddia vardır: Geleneksel veya bir başka ifade ile Aristotelesçi mantık ile Aristoteles’in kendi mantığı arasında temel fark(lar) vardır. Ancak son yüzyıla kadar bu fark, hep bulandırılmıştır. Bu, tıpkı, Hz. İsa (A.S.)’ın öğretisi ile Hıristiyanlık arasındaki farkın bulandırılmasına benzer bir bulanıklıktır. İşte bu fikri savunanlara göre, geleneksel mantığın Aristoteles’in mantığının bir devamıymış gibi algılanması da bu yüzden ve devamı gibi de algılanmamalıdır (Boger 2004: 104).

Bu görüşe karşıt olarak Aristoteles’in kendi mantığını geleneksel perspektiften -ki onların modern kaynakları Port Royal Mantıkçılarına kadar uzanır- okuma yanlısı olan çağdaşlarımız vardır. Yani onlar, Aristoteles’in kendi mantığı ile Aristotelesçi mantık arasında temel bir fark görmezler. Bunlara *gelenekçi* adı verilmiştir. Onlar, Aristotelesçi mantık ile Aristoteles’in kendi mantığı arasında temel/devrimci bir fark görmeksizin antik dönem Aristoteles şârihlerinin yorumlarından esinlenen, Ortaçağ’da şekillenen, Port Royal Mantıkçılarınca depolanan (Boger 2004: 104) bir mantık perspektifine sahip, modern dönemdeki gelenekçi mantıkçılardır. Onlara göre Aristoteles’ten sonraki mantık Aristoteles’in bir devamı gibi algılanmalıdır. İşte gelenekçi mantık bu perspektifi esas alır (Özel 2012: 35).

Aristoteles’in mantığı ile bir Helenistik dönem mantığı olan *Stoa mantığı* nasıl birbirinden farklı ise *Aristoteles’in mantığı* ile *Aristotelesçi mantık* da tümüyle birbiriyle aynı şey değildir. Aralarında kısmi aynılıklar veya benzerlikler vardır. Aslına bakılırsa Aristotelesçi mantık hem Aristoteles’in mantığını hem de Stoa mantığını yorumlayarak oluşturulmuş bir mantık(lar) sistemidir denilebilir. Bu ayrımlar önemlidir. Çünkü pek çok görüş arasındaki benzerlikler ve farklılıklar, söz konusu ayırım veya ayrımlara dikkat etmeksizin yapılan genellemelere kurban giderek, ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla *Aristoteles’in mantığı* ile *Aristotelesçi mantık* birbirinden farklı anlam alanlarına sahip ifadelerdir. *Aristoteles’in mantığı*, onun kendi orijinal eserlerindeki

mantıktır, *Aristotelesçi mantık* ise ondan sonra, onun etkisinde ve onun sisteminden farklılaşarak oluşan mantıklardır.

Port-Royal Mantıkçılarının *Logic or the Art of Thinking* adlı eserinde, düşüncenin kaynağı ve doğası, onun objelerle ilişkisi, Aristoteles’in on kategorisi, soyutlama, genellik, tikellik, tekellik, beş tümel düşünce, çok anlamlı terimler sorunu, düşüncenin kapalılığı, açıklığı ve seçikliği, dil-düşünce ilişkisi, tanım teorisi, önerme çeşitleri ve türleri, önermeler arası ilişkiler, kıyas teorisi ile metot üzerine konularını ele almışlardır (Logic: ix-xiii). Özellikle Batılı mantık geleneğinde görülen kavram, önerme ve kıyas şeklindeki mantıktaki konu tasnifinin bu eserde korunduğunu söyleyebiliriz. Port-Royal Mantıkçıları üzerine bir çalışma yapmış olan Abdülkuddûs Bingöl’ün de tespit ettiği gibi onlar mantığa dördüncü bir bölüm daha ilave etmişlerdir ki bu da “metot bölümü”dür (Bingöl 1993: 14). Esasen, “Mantığın bir metodoloji olduğu anlayışı bilimlerin metot sorunlarının mantığın konuları içerisinde mütalaa edilmesine yol açtı ve ilk defa Petrus Ramus (1515-1572) mantığı bölümlere ayırırken, kavram önerme ve kıyastan sonra, dördüncü bir bölüm olarak Bilimlerin Metotları bahsini ekledi. Böylece metot sorunları mantığın önemli bir bölümü telakki edildi.” (Öner 1999: 122). Ancak burada çok önemli bir farklılığı dillendirmek gerekir. Port-Royal Mantıkçıları her ne kadar Aristotelesçi gelenek içerisinde görülse de öteki 17.y.y. yazarları gibi onlar da bu geleneğe eleştirel yaklaşmışlardır. Onun önemli bir kısmını eski mantık olarak görmüşler, bu çerçevede sadece skolastik dünyada ele alınan kıyas teorisine yönelik değil aynı zamanda Ramus’un mantık anlayışına da yönelik eleştiride bulunmuşlardır (Wahl 2008: 668).

Port-Royal Mantıkçıları, özellikle Descartes’den (1596-1650) etkilendiler. Descartes’in kıyas mantığına eleştirel yaklaştığını biliyoruz. Onlar da onun bu yaklaşımını kendi çalışmalarına yansıttılar (Wahl 2008: 668). Descartes’in mantık konusunda özel bir kitap kaleme almadığı ama *Aklın İdaresi İçin Kurallar* (1997) ile *Metod Üzerine Konuşma* (1997) adlı eserlerinde kendine özgü bir yöntem geliştirdiğini biliyoruz. Yukarıda *Logic or the Art of Thinking*’in yazarları olarak bilindiğini belirttiğimiz Antoine Arnauld ile Pierre Nicole’un, bazı mantık tarihçileri, Descartes’in

Aklın İdaresi İçin Kurallar adlı eserinin bir kısmıyla kendi görüşlerini söz konusu kitapta, birleştirdiklerini belirtirler. Descartes, basit önermelerin kavranışı ve onlar arasındaki ilişkiler, basit düşünceleri açıklığa kavuşturma ve onlar arasındaki ilişkiler, açık ve seçik algılama, bir önermeden diğerine doğrudan doğruya geçişin nasıllığını açıklama konularına odaklandı. Onun doğrulukların keşfinin bir aracı olarak gördüğü mantık ile eski mantığa yönelik eleştirileri, Port-Royal mantığında da mevcuttur. *Logic or the Art of Thinking* adlı eserde baştan sona doğrulukları keşfetmede faydasız olduğundan dolayı formel mantığın eleştirisi yapılmıştır. Önermelerin döndürülmeleri, kıyasların geçerliliği meselelerini ele alsalar da hızlı geçerek onlara pek az önem vermişlerdir. Mantığı düşünme sanatı olarak görüp onu tıpkı Descartes gibi doğrulardan yanlışları ayırt etme sanatı olarak kabul etmişlerdir (Wahl 2008: 668).

Ali Sedat’ın Mantıksal Tutumu

Ali Sedat’ın Arapça mantık geleneği perspektifi üzerine oturan mantıksal tutumunu netleştirebilmek için İslam Dünyası’nda mantığın konusu meselesinde ortaya çıkan çeşitli görüşleri vereceğiz. Tespitlerimize göre bu konuda dört görüş ortaya çıkmıştır:

Birinci Görüş: Fârâbî’nin (870-950) ileri sürdüğü görüştür. Fârâbî, “Mantığın konularına gelince, ki mantık kanunları onların içerisinde verilir; bunlar, lafızların delâlet etmesi bakımından düşünülürler ve düşünülülere delâlet etmesi bakımından lafızlardır.” (Fârâbî 2018: 104) der.

İkinci Görüş: İbn Sina’nın ileri sürdüğü görüştür. Mantık tarihinde de *muhakkiklerin görüşü* diye bilinir. Buna göre mantığın konusu ikinci akledilir anlamlardır. Ünlü İbn Sina yorumcusu ve savunucusu Nasîruddîn Tûsî (ö. 1274) mantığın konusunu, bilinenden bilinmeyene ulaştırması bakımından ikinci akledilir anlamlar olarak belirtir. Kutbuddîn Râzî (ö. 1365) de aynı kanaattedir. Varlıkların zihinde ve zihin dışında olmak üzere iki hali vardır. Zihin dışında onlara hareket, durağanlık, siyahlık, beyazlık vb. şeyler iliştiği haliyle zihinde ortaya çıkmalarına onların birinci akledilir anlamı denir. Bundan sonra onların kendilerine zihinde

tümellik, tikellik, zâtîlik (özellik) yüklem, konu olma gibi bazı haller iliştiğinde de bu o varlıkların ikinci akledilir anlamı olur (Kuşlu 2017: 48-50). İşte mantığın alanı, yani beş tümel, tarif ve kıyas formları ve onların ayrıntılı başlıkları, bu anlamlar dâhilinde oluşur. Semerkandî (ö. 1322) de aynı kanaatte olup muhakkiklerin bu konuda ihtilafa düştüğünü belirterek onların görüşünü şöyle açıklamıştır: “Mantığın bizzat kendisi tümeli, tikeli, zâtîyi, araziyi, konuyu, yüklemi, yani ikinci akledilirleri *o olmaları bakımından* incelemeyebilir. Zira bu ‘İlk Felsefe/Metafizik’in’ işidir. Onların mantıkta incelenmeleri, ilkeler olmak bakımındadır, problemler olmaları bakımından değildir; bilakis mantıkta, bunlar vasıtasıyla bilinirlerden bilinmeyenlere ulaşmanın nasıl ve hangi suretle olacağı incelenir... İşte bu bakımdan ikinci akledilirler mantığın konusudur. İkinci akledilirlerle kastedilen şudur: Biz mahiyetleri ve hakikatleri, o olmaları bakımından tasavvur ettiğimiz zaman birinci akledilirler oluşur. Daha sonra onlar, hakkında kayıtlayıcı veya haber bildirici bir hükümle, örneğin, ‘bu tümeldir, şu zâtîdir, bu arazîdir.’ vb. hükümler verdiğimizde onlar, yapıları itibarıyla ‘ikinci akledilirler’ olurlar.” (es-Semerkandî 2014: 77, 78).

Üçüncü Görüş: Hûnecî’nin (ö. 1248) savunduğu görüştür. Buna göre mantığın konusu tasavvurât (tasavvurlar) ve tasdikât (tasdikler). Hûnecî’nin bu görüşü Kâtibî (ö. 1277) ve Ebherî (ö. 1265) gibi on üçüncü yüzyıl mantıkçıları üzerinde etkili olmuştur. Urmevî (ö. 1294) de Hûnecî’nin görüşünün destekçisidir (Kuşlu 2017: 48-50). Onlara göre mantığın konusu, Kâtibî’den hareketle söylersek, tasavvurî ve tasdikî bilinenlerdir. Mantıkçı bunları, bilinmeyen bir tasavvura ya da bilinmeyen bir tasdike ulaştırmaları bakımından inceler (el-Kazvinî 2017: 58, 59). Dikkat edilirse yukarıda bilgiyi kategorik olarak tasavvur ve tasdik diye iki türe ayırmıştık, Hûnecî ve taraftarları ise bu ikili tasnifi mantığın iki alanı olarak dönüştürmüşlerdir. Semerkandî bu üçüncü görüşü, şöyle açıklamıştır: “[*Keşf*’in yazarı (Hûnecî) gibi] müteahhirûndan bir grup bilgin onlara şöyle diyerek muhalefet etmiştir: ‘Mantıkçı; tümeli, tikeli, zâtîyi, arazi, konuyu, yüklemi problemler olması bakımından inceler.’ Bundan dolayı o, mantığın konusunu ikinci akledilirlerden daha genel olarak ele alır ve böylece bu haller mantığın kapsamına dâhil olur.” (es-Semerkandî 2014: 78).

Dikkat edilirse muhakikler, mantıkçının tümeli, tikeli, zâtiyi (özseli), arazı (ilintiseli), konuyu, yani ikinci akledilirleri, mantığın bir problemi olarak incelemediğini belirtiyorlardı. İşte temel ayrışma bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Dördüncü Görüş: Semerkandî ikinci görüşü desteklemiş, savunmuş ama aslında bize göre onun kanaati başka bir görüşü doğurmuştur. O da mantığın asıl konusunun üçüncü akledilirler olduğudur. Bunu onun diliyle açıklayalım: “... örneğin, ‘bu tümeldir, şu zâtîdir, bu arazîdir.’ vb. hükümler verdiğimizde onlar, yapıları itibariyle ‘ikinci akledilirler’ olurlar. Şayet ikincisi akledilenler hakkında kayıtlayıcı ve haber bildiren bir hükümle hüküm verilirse onlar da aynı şekilde ‘üçüncü derece’ olur ve mantığın incelemesi bu derece hakkındadır; çünkü mantık onların varlığının cins, fasıl (ayrım), tür (nev‘), hâssa (özellik), genel ilinek (araz-ı âmm), tanım (had), betim (resm), önerme, önermenin döndürmesi, önermenin çelişigi, kıyas, temsil vb. olmasını inceler; [işte] ikinci akledilirlerde mantık tarafından incelenen ‘haysiyet’ budur ve [mantık da] ulaşmak istediği şeyler için onlardan yardım alır ki, işte onlar ikinci akledilirlere ait zâtî arazlardır,” (es-Semerkandî 2014: 78).

İslam Dünyası’ndaki mantıkta -İbn Rüşd’ün de Fârâbî geleneği içerisinde yazdığını hesaba katarsak-, iki ismin hâkim olduğunu söyleyebiliriz: Fârâbî ve İbn Sina. İbn Sina, sonraki filozoflar üzerinde sıra dışı bir etki yapmıştır. Birçok mantıkçı, kendi çalışmasının İbn Sina’nın sisteminin genişletilmesine ya da dönüştürülmesine yönelik bir girişim olması gerektiğini düşünmüştür. Bu mantıkçılar işlerini yaparken Aristoteles’in *Birinci Analitikler*’ine değil de İbn Sina’nın *el-İşârât ve’t-Tenbihât* adlı eserine atıf yapıyordu. İbn Sina formel mantıkta üç temel değişiklik yapmıştı ve onun çizgisinden giden İbn Sinacılar da onun bu değişiklikleri üzerinden fikirlerini ilerletmişlerdi. Bu üç temel değişiklik şunlar idi: (a) *vücûdiyye* (varlıksal) terimi ortaya atılarak mutlak önermeyle ilgili doğruluk şartlarının belirlenmesi. (b) Vasfî önermenin kabul edilmesi ve böylece Aristoteles’in mutlak önermeyle ilgili tutumunun kurtarılmaya çalışılması. (c) Kıyasın birleşmeli (iktirânî) ve istisnâlı olmak üzere iki kısımda ele alınması (Street 2014: 56, 57, 66, 67).

Ali Sedat’ın, *Mîzânü’l-Ukûl ve’l-Mantık fi’l-Usûl* adlı eserinden sonra mantık alanına ait *Lisânü’l-Mîzân* (1306/1890) adlı eseri kaleme aldığı söylenir. Bu eserin ona ait olup olmadığı noktasında tartışmalar vardır. Ancak ikisinde de kullanılan örneklerin aynı olması, birinde geçmeyen bir konunun diğerinde geçmesi ve birbirini tamamlaması ve onun *Mîzânü’l-Ukûl*’ün bir nevi özetini içermesi, *Mîzân*’ın Sedat’a aidiyetini güçlendirmektedir (Özahışhalı 2005: 2). Ne var ki hem *Mîzânü’l-Ukûl* ‘ün daha geniş olması hem de diğerini onun yazdığına dair bir şüphe bulunmasından ötürü biz yalnızca *Mîzânü’l-Ukûl*’ü dikkate almak durumunda kalıyoruz.

Bize göre Ali Sedat İbn Sinacı görüşü takip eder. Onun bu görüşü takip etmesinin iki gerekçesi vardır. Bunlardan ilki, İbn Sina’nın formel mantıkta yapmış olduğu üç temel değişiklikten üçüncüsünü olduğu gibi kabul etmesini, onun, kıyas konusunu herhangi bir eleştiriye tabi tutmaksızın açıkça birleşmeli (iktirânî) ve istisnâlı olarak iki kısma ayırıp incelemesinden (Sedat 2015: 258) ve diğerleri hakkında da herhangi bir pasaj oluşturmamasından anlıyoruz.

İbn Sinacı görüşü takip etmesinin ikinci gerekçesi ise şudur: Sedat’a göre mantığın konusu bilinenlerdir (Sedat 2015: 138). Bunun ilk etapta oldukça geniş bir alanı kuşattığı düşünülebilir ve bundan dolayı İbn Sinacı çizgide yer alamayacağı var sayılabilir. Gerçekten de bu durumda her bilinen şey, mantığın konusu olmaktadır.

Ali Sedat’ın bilinenlerden kastının ne olduğunu –günümüz Türkçesiyle ifade edersek- aşağıdaki açıklamalarından anlıyoruz:

“Mantığı, hakikate taalluk etmesi itibarıyla fikir yürütmenin suretinden bahseden bir ilimdir veya bilinmeyenlere ulaştırması bakımından bilinenlerden bahseden bir ilimdir diye tarif etmek mümkündür (Sedat 2015: 138)... Bilgi, gerek vicdani gerek haricî bazı fiillerin ikaz ve tesiriyle başlar. Meselâ; insan kederli olur, yürür, gezer ve güneşi görür. İşte tüm bu fiiller ve tesirler, daima, zaman ile belirlenmiş olan bir kısım anlar ve mekân ile belirlenmiş olan bazı noktalar yoluyla sınırları belirlenmiş tasavvurî ve tasdikî ilkeleri verir. Mantık işte bu bilinenlerin ne yolla elde edildiğini araştırmaz. Bu başka bir bilime aittir. Mantık zikredilen bu ilkelerin zihinde toplanmasıyla başlayıp, işte bu bilinenden hareketle bilinmeyene ulaştırması yönü bakımından yalnızca onlardan bahseder.” (Sedat 2015: 142).

Bu görüş yukarıda bahsettiğimiz ikinci görüşün kapalı olarak ifade edilmesidir. Şöyle ki; Ünlü İbn Sina yorumcusu ve savunucusu Nasîruddîn Tûsî (ö. 1274) mantığın

konusunu, bilinenden bilinmeyene ulaştırması bakımından ikinci akledilir anlamlar olarak belirtiyordu. Birinci akledilir anlamlar, varlıklara zihin dışında hareket, durağanlık, siyahlık, beyazlık vb. şeyler iliştiği haliyle onların zihinde ortaya çıkması idi. Başka bir ifade ile biz onları (mahiyet ve hakikatlerini), onlar olmaları bakımından tasavvur ettiğimiz zaman birinci akledilirler oluşuyor idi. İkinci akledilir anlamlar ise birinci akledilirler hakkında kayıtlayıcı (tanımlayıcı) ya da haber bildirici bir hükümle, örneğin, ‘bu tûmeldir, şu zâtîdir, bu arazîdir.’ vb. hükümler verdiğimizde onların yapıları itibariyle artık ‘ikinci akledilir’ olmasıdır. Ali Sedat’ın mantığı tanımlayışında kullandığı “hakikate taalluk etmesi itibariyle”, “bilinenlerden bahseden bir ilimdir” ibareleri birinci akledilirlere, “fikir yürütmenin suretinden bahseden bir ilimdir”, “bilinmeyenlere ulaştırması bakımından” ibareleri de ikinci akledilirlere gönderme yapmaktadır. Zaten onun “Mantık işte bu bilinenlerin ne yolla elde edildiğini araştırmaz... Mantık zikredilen bu ilkelerin zihinde toplanmasıyla başlayıp, işte bu bilinenden hareketle bilinmeyene ulaştırması yönü bakımından yalnızca onlardan bahseder.” demesi, mantığın konusunu ikinci akledilir anlamlar olarak bilinenler şeklinde belirlediğini gösterir.

Sonuç

Mantıksal tutum, bir mantıkçı veya mantıkçılar topluluğunun kendi dönemlerinde mantık biliminin ana konularına yönelik yaklaşımlarıdır. Port-Royal Mantıkçıları ile Ali Sedat’ın mantıksal tutumları birbirinden farklıdır. Şöyle ki; Port-Royal Mantıkçılarında, Rönesans ile Rönesans sonrası yeni dünyaya geçişin izleri vardır. Örneğin teknik formalizmden hoşlanmazlar ve modern informel mantığa karşı hoşgörülüdürler. Yani formel mantığın eleştirisini yapmışlardır. Her ne kadar Aristotelesçi gelenek içerisinde görülse de öteki 17.y.y. yazarları gibi, bu geleneğe eleştirel yaklaşmışlardır. Bu çerçevede skolastik dünyada ele alınan kıyas teorisine yönelik eleştiride bulunmuşlardır -skolastik dünyadan kasıt, Ortaçağ Batı Dünyası’ndaki mantık anlayışıdır. Onlar, özellikle Descartes’den etkilendiler. Descartes’in kıyas mantığına eleştirel yaklaştığını biliyoruz. Port Royal Mantıkçıları kıyası tümüyle reddetmeseler bile onun bu

yaklaşımını kendi çalışmalarına yansıtmişlerdir. Descartes, basit önermelerin kavranışı ve onlar arasındaki ilişkiler, basit düşünceleri açıklığa kavuşturma ve onlar arasındaki ilişkiler, açık ve seçik algılama, bir önermeden diğerine doğrudan doğruya geçişin nasıllığını açıklama konularına odaklandı. Onun doğrulukların keşfinin bir aracı olarak gördüğü mantık ile eski mantığa yönelik eleştirileri, Port-Royal mantığında da mevcuttur. Önermelerin döndürülmeleri, kıyasların geçerliliği meselelerini ele alsalar da hızlı geçerek onlara az yer vermişlerdir. Mantığı düşünme sanatı olarak görüp, onu, tıpkı Descartes gibi, doğrulardan yanlışları ayırt etme sanatı olarak kabul etmişlerdir. Öte yandan Ali Sedat’ın mantıksal tutumunu belirleyen ana unsur, İbn Sinacı görüşü takip etmesinde belirir. İslam Dünyası’ndaki mantıkta İbn Sina, sonraki filozoflar üzerinde sıra dışı bir etki yapmıştır. Birçok Müslüman mantıkçı, özellikle kıyas söz konusu olduğunda Aristoteles’in *Birinci Analitikler*’ine değil de İbn Sina’nın *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* adlı eserine atıf yapar hale gelmiştir. Ali Sedat’ın mantıksal tutumu da işte bu İbn Sinacı çizgi paralelinde oluşmuştur. O, kıyası, tıpkı İbn Sina gibi birleşmeli (iktirâni) ve istisnâlı olmak üzere iki kısımda ele almıştır. Mantık konularını inceleyiş tarzı da İbn Sina paralelindedir. Yine mantığın konusu hakkındaki görüşü de İbn Sinacı çizgide yer alan, ikinci ‘akledilir anlamlar olarak bilinenler’ olduğu yönündedir.

Öyle anlaşılıyor ki yukarıda da vurguladığımız gibi Port-Royal Mantıkçılarının mantıksal tutumlarında Descartes’in, Ali Sedat’ın mantıksal tutumunda da İbn Sinacı geleneğin önemli oranda etkisi vardır.

KAYNAKÇA

AYIK, Hasan (2002). “Eski ve Yeni Mantığın Kavşağında Ali Sedat”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 4, sayı: 1: 195-205.

AYIK, Hasan (2002). “Ali Sedat Mantığında Dil-Düşünce İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 2, sayı: 28-29: 267-276.

BOGER, George (2004). “Aristotle's Underlying Logic”, *Handbook of The History of Logic*. edit. Dov M. Gabbay ve John Woods, vol. 1, North-Holland.

BOGER, George (2004). “Completion, Reduction and Analysis: Three Proof-theoretic Processes in Aristotle’s *Prior Analytics*”, *Handbook of The History of Logic*. edit. Dov M. Gabbay ve John Woods, vol. 1, North-Holland.

BİNGÖL, Abdülkuddûs (1993). *Klasik Mantık’ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları ile sınırlandırılmış olarak)*, İstanbul: M.E.B. Yay.

DESCARTES, Rene (1997). *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB yay.

DESCARTES, Rene (1997). *Metod Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB yayınları.

ES-SEMERKANDÎ, Şemsüddîn (2014), *Kıstâsü’l-Efkâr-Düşüncenin Kıstası*, metin-çev. Necmettin Pehlivan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

EL-KAZVİNÎ, Ömer b. Ali el-Kâtibî (2017). “Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-Kavâidi’l-Mantıkiyye”, *Kâtibî Şemsiyye Risalesi*, tahkik, çeviri ve şerh: Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera yay.

FÂRÂBÎ, (2018). “İlimlerin Sayımı İkinci Bölüm: Mantık İlmi Hakkında”, *Mantığa Giriş Risaleleri*, metin-çev ve der., Yaşar Aydın, İstanbul: Litera yay.

GABBAY, Dov M. ve John WOODS (2008), “Preface”, *Handbook of The History of Logic (Medieval and Renaissance Logic)*, edit. Dov M. Gabbay ve John Woods, Vol. 2, North-Holland.

GÖKBERK, Macit (1998). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

KÖZ, İsmail (2002). “Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları”, *AÜİFD*, cilt: XLIII, sayı 1: 135-169.

KUŞLU, Harun (2017). *Nasîruddîn Tûsî’de Önergeler Mantığı*, İstanbul: Klasik yay.

Logic, Or The art of Thinking: Being The Port-Royal Logic, translated French, with an introduction, by Thomas Spencer Baynes, Edinburgh, ts., isimsiz.

LÖRİNGHOFF, Von Freytag (1973). *Mantık-Saf Mantık Sistemi*, çev. T. Mengüşoğlu, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

ÖNER, Necati (1999). *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Ankara: Akçağ Yayınları.

ÖNER, Necati (1959). “Türkiye’de Yeni Mantık Cereyanlarının İlk Habercisi: Ali Sedat”. *Ankara Üniversitesi Dergisi*, I-IV, Doğuş Limited Şirketi Matbaası: 60-69.

ÖZEL, Aytekin (2012). *Aristoteles’in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi*, Bursa: Emin Yayınları.

ÖZAHISHALI, Hilal (2005). “Ali Sedat’ın Mantık ve Metot Anlayışı”. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, İzmir.

ROSS, David (2002). *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan ve diğerleri, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

SEDAT, Ali (2015). *Mizânü’l-Ukûl (Mantık ve Metodoloji)*, çeviri ve tıpkıbasım, yayına haz. İbrahim Çapak ve diğerleri. İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

SEDAT, Ali 1306/1890. *Lisanu'l Mizan*, İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası.

STREET, Tony (2014). *İslam Mantık Tarihi*, derleyen ve çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Klasik yay.

WAHL, Russell (2008). “Port Royal: The Stirrings of Modernity”, *Handbook of The History of Logic (Medieval and Renaissance Logic)*. edit. Dov M. Gabbay ve John Woods, Vol. 2, North-Holland.

Makale Geliş | Received: 26.12.2019
Makale Kabul | Accepted: 29.01.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.699575

Kubilay HOŞGÖR

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muğla, TR
Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Muğla, TR
ORCID: 0000-0003-2257-2571
hosgorkubilay@gmail.com

Georg Simmel ve Kültürün Trajedisi

Öz

Bu çalışmada Georg Simmel'in (1958-1918) kültür kavrayışını ele alıyorum. Simmel kültürün modern toplumda trajik bir kadere teslim olduğunu ileri sürer. Bu teslimiyetin arkasında toplumsal işbölümü mantığının genelliği yatar. Bu genellik uyarınca işbölümüne açık olmayan herhangi bir kültür formu bulmak zordur. Bununla birlikte Simmel'a göre, özne bir tek sanatta trajik kaderine teslim olmaz. Çünkü sanat, işbölümüne açık değildir. Umutsuz kötümserliğine rağmen Simmel, sanatı öznel tinin kurtuluşu için bir sığınak olarak görmeye devam eder. Oysa iki dünya savaşının ardından sanata şimdi bir kez daha bakıldığında, öznel tinin evrenselliğinin gerçekleşme alanı olarak, onun özneyi trajik kaderinden korumaya imkân sağlayıp sağlayamayacağını yeniden sormak gerekir. Bugün gerçekten hala bir kültür formu olarak sanattan söz edilebilir mi? Bu çalışmada aşağıdaki önermeleri vurguluyorum: 1. Kültürün tanımını nesnel olana bakarak yapmak, esere biçim veren canlı enerjiyi görmeyi engeller. 2. Georg Simmel kültürün trajik bir kadere sahip olduğunu ileri sürer. 3. Trajedi insanın zihninin bütün üretimlerini kuşatır. 4. Yalnızca sanatın alanında bir kurtuluşun olup olmadığı tartışılabilir. 5. Çünkü gerçek sanat, trajediye yol açan (genetik) gelişimimiz karşısında bir tür öze dönüşür. 6. Sanatın gerçekliğinin temel nitelikleri: Görünün alanında bulunuşu, otantik bir bakış geliştirebilmesi ve kültürün diğer formlarına kıyasla, bireyin incelmışliği kaygısını üzerinden atışı.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Kültürün Trajedisi, Sanat, Sanatın Otantik İçeriği, Georg Simmel.

Georg Simmel and the Tragedy of Culture

Abstract

In this study, I focus on Georg Simmel's (1958-1918) understanding of culture. Simmel argues that culture is surrounded by a tragic destiny in modern society. Behind this surround lies the logical generality of social division of labor. According to this generality, it is difficult to find any forms of culture that are not open to division of labor. For Simmel, however, the subject resist to its tragic fate only in art. Because art is not open to division of labor. Despite his desperate pessimism, Simmel continues to regard art as a shelter for the emancipation of subjective spirit. However, now if we take another look at the art after two world wars, as the realization of the universality of subjective spirit, it must be re-asked whether it can protect the subject from its tragic fate. Can we really talk about art as a form of culture today? In this study, I emphasize the following propositions: 1. Defining culture by looking at what is objective prevents us to see the living energy that shapes the work. 2. Georg Simmel argues that culture has a tragic destiny. 3. Tragedy encompasses all productions of human mind. 4. It can only be argued in the field of art whether there is a salvation or not. 5. Because real art is turns out to be an essence in the face of our (genetic) development leading to tragedy. 6. Basic qualities of the reality of art: Its presence in the field of intuition, its ability to develop an authentic perspective, and compared to other forms of culture, it gets rid of the worry about individual refinement.

Keywords: Culture, Tragedy of Culture, Art, Authentic Content of Art, Georg Simmel.

Genel Bir Kültür Tanımı Üzerine

İdeaların filozofu Platon, *Devlet*'inde, insanın başarılı ve mutlu bir hayat sürmek istiyorsa eğer, akla göre yaşaması gerektiği öğütünde bulunur (521a). Ancak bazılarıımıza ilginç görünebilecek gerçek şu ki, ona göre bu akıl, soyut bir düşünme aygıtı değil, Horkheimer'ın *Akıl Tutulması*'ndaki ifadesiyle, “gerçekliğin yapısında bulunan bir ilke”dir (2004: 4). Bu bakımdan, akıl ona “yalnızca bireysel zihinde değil, aynı zamanda nesnel dünyada bulunan, insanlar ve sosyal sınıflar arası ilişkilerde, sosyal kurumlarda, doğada ve doğanın ürünlerinde mevcut olan bir güç olarak” görünüyordu (Horkheimer 2004: 4). Demek oluyor ki, Platon'un kavradığı biçimiyle akıl, nesnel bir yapıya sahiptir. Oysa akıl, modern düşüncenin tarihi içinde hep öznel bir yeti olarak kabul görmüştür. Akıl kavramı, bir hesaplama ve ölçüp biçme yetisi, öznenin soyut mantıksal gücü olarak anlaşıldığında, onun karşısında bulduğu nesnel tinin alanını kavrama imkânına bir sınır getirilmiş olmaz mı? Böyle bir akıl kavramı, kültürü doğru bir biçimde kavrayabilir mi? Bunun için bir nesnel yetiye gerek duyulmaz mı?

Nasıl ki, ahlaki bakımdan doğru ve adil bir eyleme bütünüyle akla dayalı olarak karar verdiğimizde, hayatın içindeki akla uygun düşmeyen gerçekler karşısında adeta buz gibi katılaşp ruhsuzlaşıyorsak, benzer bir tehlike kültüre bakışımıza da hemen yerleşir. Kültürün tanımını ve ilkeleri, tıpkı ahlak gibi, yalnızca soyut refleksiyonun alanında arandığında, o elbette bu yolla düşünsel bir genelliğe kavuşur kavuşmasına, ama bunun sonucu olarak onun da yaşamla bağları kalmaz. Buna bağlı olarak kültürün, insanın bedeni ve ruhunun psiko-fizik birliğini gerektirdiği gerçeği görülmez. Kültürün de, tıpkı bilme yetisi gibi, tümüyle bilincin özerk üretimlerinin alanı olduğu sanılır. Hâlbuki bir zihinsel planın, kültür formuna dönüşebilmesi için hayati bir koşulun yerine gelmesi gerekir. Hegelci terimlerle söyleyecek olursak, öznel tinin alanı içinde form kazanan ide, nesnel tinin dünyasında kendini dışa vurmaya zorundadır. Alelade dilin sınırları içinde bunu şöyle ifade ederiz: Belirli bir zihinsel tasarımın, kendini kültür formuna aktarabilmesi için, onun, zihnin dışında, dış dünyada, toplumda, öznelarası ilişkiler düzeninde tecelli etmesi zorunludur. Hatta bu bakımdan, kâğıda dökülmüş ama

okurla paylaşılmamış bir edebi eser, öznel tinin “kendi ruhunda ya da dış dünyada en yüksek düzeyden değerleri yaratsa bile, bunu özgül anlamda kültür yoluyla yapmış olmaz” (Simmel 1997: 43). Buna kültür denemez. Çünkü kültürden söz edebilmeyi mümkün kılan koşul, bir epifenomeni de beraberinde talep eder. Buna göre, öznel tinin, öznelararası alanda (yani nesnel tinin alanında) kendini dışa vururken, aynı anda nesnel tinin kendisinde, bizzat kendine giden yola girme imkânını yakalama fırsatını özneye sağladığı ölçüde kültürden söz edilebilir.¹ Bu yan etki ortaya çıkmadığı, kültür yalnızca öznenin kendini nesnel dünyada ortaya koymasından ibaret kaldığı sürece, özgül bir zihinsel tasarım kendini yine bir kültür formuna aktaramaz.

Öyleyse ruh en yüksek değerini, öznelararası alanda ürettikleri aracılığıyla elde eder. Çünkü öznel tinin ürettiği değerler, ancak bu ortamda öznenin kendine dönmesini sağlar. Öznel formların nesnel tinin alanında kendini dışa vurmasıyla birlikte öznel tinin, nesnelleştirmeleri yoluyla kendine geri dönebilmesi, öznel tin ile nesnel ürünün, yani eserin uyumlu birliğinin sonucudur. Kültürün özgül belirleyicisi, öznenin, kendisi aracılığıyla kendine giden yola girdiği nesneliğin yaratıcısı olması olgusudur.² Yalnızca bir marangozun ya da bir demirci ustanın ürettiklerinde karşımıza çıkmaz bu özne-nesne sentezi; ahlakta, hukukta, devletin, sanatın, bilimin ve felsefenin alanında her yerde yürürlüktedir.

Kültürün Trajedisi

Kültürün tarihsel seyri, “doğayı bakılan değil, gözlemlenen bir şey kılmaktan ve tasarlamaktan ve (buna) bağlı olarak insanın kendini doğadan farklılaştırmasından, tasarladıklarını ve farklılaştırdıklarını nesnelleştirmeye ve hatta şeyleştirmeye kadar

¹ Bunun bir başka ifadesi şudur: Kültür, özbilinçliliğimizin keşfini de mümkün kılar; öznelararası gerçekliğin sınırları dâhilinde, psiko-fizik birliğimizin ürünü olan eserlerimizi nesnel hale getirdiğimiz süreç, aynı zamanda bir Ben-bilinci kazandığımız süreçtir. Ne var ki, aşağıda görülebileceği gibi, bir performans kültür haline getirecek koşulların ortadan kalkmasıyla birlikte, özbilinci kavramanın olanakları da daralır. Bu çalışmada örtük bir biçimde ifade ettiğim kültürün tarihsel bir fenomen olduğuna ilişkin fikir, Ben’in de tarihsel bir fenomen olduğu düşüncesine yol açmaktadır öyleyse. Bununla birlikte bu konuyu, burada ele alma şansını bulabilmiş değilim.

² Yani nesnel tinin alanı öznenin kendini görebileceği biricik yerdir. Ama burada öncelikle üretici olması gerekir.

giden bir yoldur” (Jung 2001: 66). Bu yolun sonunda, Sanayi Devrimi ile birlikte gelişen uzmanlaşmış işbölümüne dayalı üretim mantığı içinde kültür giderek şeyleşir, öznel tinin kendi yarattıklarıyla arasındaki uyum da bozulmaya başlar. Modern insanın dünyası, bundan böyle öznel ile nesnel olan arasındaki diyalojik rabıttan mahrumdur. Artık özne, doğaya yabancılaşmanın beraberinde gelen bir kadere boyun eğer. “Kültürün esas trajedisi budur” diyor Georg Simmel;

çünkü hüznü ya da mahvımıza yola açan dışsal bir şeyden farklı olarak, trajik bir kader diye adlandırdığımız şey muhtemelen şudur: Bir varlığa karşı yönelen yıkıcı güçler tam da işte bu varlığın kendisinin en derin katmanlarından kaynaklanır. Onun yıkımıyla birlikte, bizzat kendi içinde gerçekleşen ve adeta onun pozitif özünü inşa eden bu yapının mantıksal gelişiminin sonunda bir kader yaşanır. Her kültür kavramı, öznenin gelişiminin kendinden yola çıkıp yeniden kendine giden yola onunla girdiği, tinin bağımsız ve nesnel bir yaratımını işaret eder. Fakat tam da bu bütünleştirici ve kültürü belirleyici unsur, buna rağmen öznelerin güçlerini tüketen, onları zirveye taşımaksızın kendi yoluna çekmeye zorlayan, başına buyruk bir gelişmeye programlanmıştır. Öznelerin gelişimi artık daha fazla nesnelinkinin aldığı şekilde yol alamaz; buna rağmen özne onları izlerse, sonu olmayan bir yola girer veya en sahici en içteki yaşamının içi boşalır kaybolur gider (1911: 272).³

İnsanın zengin ruh yaşantısıyla nesnel tine her yönelişi, kendi ruhuna zarar vermesiyle sonuçlanır. İcini oyduğumuz, bu oyuğa yeni bir içerik yerleştirdiğimiz kültürün gerçekliği içinde elimizden çıkan nesnel, zamanla bizden uzaklaşır ve elimizden kayıp gider, bize tümüyle yabancılaşır. Bu yabancılaşma, nesnel dünyanın oluşumunu sağlayan sürecin bundan böyle tersine dönmesine yol açar. Bu tersinmeyle birlikte artık öznel olan, nesnel olana bağımlı hale gelir. Bu nedenle fiziksel dünya sürekli gelişirken –çünkü öznel tin aralıksız üretmeye devam eder, “ruhsal yaşam kendi kendine doğru giderek derin bir gerileme”ye mahkûm olur (Cassirer 2007: 464). İşte bu paradoks, ruhumuzda kapanması zor yaralar açar. Hayatımız her gün binlerce fuzuli şeyle dolup taşmasına, durmaksızın bu şeylerden zihnimize gerekli gereksiz bir yığın bilgi akmasına rağmen, bu bilgi bizi yaratıcılığa teşvik etmez. Çünkü bilgiyi ruhumuzun yaratıcı enerjisiyle özümseyip bir esere dönüştürebilmemiz için bu bilgi akışında bir an olsun durup dinlenmeye ihtiyacımız vardır. Ne var ki, uyarıcı terörü belirli bir olgusal duruma odaklanıp onda oyalanmamıza, düşünüp taşınmamıza engel olur. Dolayısıyla dikkatimizi çeken onca şeyden öğrendiklerimiz adeta imbikten geçirilerek veciz bir

³ Çeviri yazara aittir.

ürüne hayat veremez. Aksine bir “safra” (*Ballast*) olarak kalır (Simmel 1911: 276). Bugün geçmişin yaratıcılarına kıyasla çok daha fazla şey bilmek, ama yaratıcılıkta eskiyle boy ölçüşmemek kültürün trajedisinin yol açtığı bir olgudur. Çünkü modern özne, sahip olduğu tüm bilgiyi ruhun yaratıcı enerjisini eserde olabildiğince yansıtabilmek için değil, eseri ölçüsüzce çoğaltmak için kullanır. Seri üretimin, el yapımı karşısında kazandığı zaferin beraberinde başa çıkılamaz bir anlam yitimi de gelir. Yitirdiğimiz anlamı ruhumuzun derinliklerinde yeniden bulmayı umarak, bu zengin anlamı aramaya koyuluruz. Ne var ki, bu manevi içerik günden güne ruhun kuytu köşelerine çekildiğinden ona erişmekte gittikçe zorlanırsınız. Kaybettiğimiz anlamı yeniden üretmek olanaksız hale geldikçe ruhumuz kedere boğulur. Artık bundan böyle gündelik yaşantımıza sıkıntı hâkim olur. Hatta kriz ve anksiyete öznenin yakasını bırakmaz.

Trajedinin Kapsamı

Bu çöküş hali, elbette gelişmiş uzmanlaşma ve işbölümüne dayalı toplumsal süreçlerde, metanın fetiş karakteri kazanışında, modern tekniğin olanaklarıyla birlikte gelişen seri üretimde doğrudan hissedilir. Yine de yalnızca bunlarla sınırlı kalmaz. Hatta modern insanın saplandığı keder, daha çok zihinsel kültürün alanında kendini gösterir. Örneğin ahlakın alanında ideal ya da toplumsal uzlaşımın oluşması buyruk ve kodlar giderek öznenin bağımsız bir güç kazanırlar. Bunlar öznel tinin koyduğu kurallar da olsa, bir kez somutlaştıktan sonra ele geçirdikleri gücü, öznenin (iradesi dışında) üzerinde kullanmaya başlarlar. Üstelik bunu, öznenin ahlaki seçimlerinin arkasında bizzat kendi iradesinin bulunduğu yanılsamasına yol açarak yaparlar. Dolayısıyla ahlak, devlet, hukuk, din ve bilimde kültürün (tinin) nesnelleşmesi, özneyi boyunduruğa almaya bile götürür. Bu alanlarda öznenin tâbi olduğu nedensel belirlenim karşısında özgürlük, bütünüyle metafizik yapıda bir ideler alanına çekilir. Birey de, özneyi çeşitli görünüşler içinde bir ilkeler düzenine bağımlı kılan nesnel tinin dünyasından bunalarak hayal gücü âlemine dönüp burada özgür olabilmeyi umar. Çünkü fantazyanın alanı bilimin tabii olduğu türden doğal yasalar içermez.

Heyhat, buraya da aynı trajedinin hâkim olduğu bir süre sonra ortaya çıkar. Modern dünyanın bireyi, sanatsal kültürün yaratıcısı olmaya soyunduğunda, yaratıcılığını mümkün kılan öznelliğinin içinin boşaldığını, adeta yozlaştığını hisseder. Bu noktada kültürün öznel tinin kişiselliğinden, sahiciliğinden türeyemediği gerçeği anlaşılır. Tinin en rafine formlarının nesnel hale geldiği sanat da, adeta belirli bir duygusal ya da toplumsal reaksiyon, salt bir eleştiri olarak kendini ortaya koyar. Burada totaliteyi zenginleştirme imkânı kalmaz. Kültürün, evrensele bir katkısı olmaz.

Oysa işbölümünün henüz gelişmediği, yaşamın birbiriyle ilgisiz tekil fragmanlara ayrılmadığı, aksine bir bütün olarak duyumsandığı çağların sanat eserleri, bedensel sınırlar içine kapatılmışlığa bir tepki olarak doğmaz. Aksine bu olgunun tam olarak tersi söz konusudur: Sanat eseri burada bireyin öznel sarsıntı ve içsel fırtınalarının anlık bir dışlaşması olarak ortaya çıkar. Bu olgu ise evrensele yabancı olmadığından, onu temsil etme, yani ‘herkes için olma’ iddiası taşır. Oysa jazz ya da blues, pop art ya da anamorfizm, salt belirli bir topluluğu, tarihin belirli bir döneminde varolmuş insanlığın tinsel enerjisini yansıtır. Sözgelimi Beethoven hala bizim ruhumuzun derinliklerinde kuytu köşelerde saklanan evrensel insani formlara seslenirken, Schönberg belirli bir zamana sıkışıp kalır. Yalnızca içinde ortaya çıktığı çağın müşterek ruhunu temsil eder. Bu niteliğiyle, yani kendi çağının ruhsal sarsıntı ve gerilimlerinin ifadesi olarak o, sanatın bir duygusal reaksiyon ya da eleştiri aracına dönüşmesine örnektir. Hatta iki dünya savaşı öncesinden itibaren bir eleştiri olma kaygısı içine çekilen sanatın, II. Dünya Savaşı sonrası giderek bu kaygıyı da yitirdiğini, yer yer anlam arayışından kopmuş halde kendini bilinçdışının alanına, soyut ve metafizik eğilimlere adadığını görürüz. Bunun en açık örneklerine çağdaş resim sanatında rastlıyoruz: Warhol, Malevich, Jackson Pollock, Dali, Chagall, Boccioni, Kandinsky, Kokoschka, Duchamp, Picasso, Braque ve daha ismini anımsamadığımız nicelerinin eserlerinde; bir başka deyişle, kübizm, dada, ekspresyonizm, fütürizm, sürrealizm, aksiyon resminde, süprematizm ve pop artta kültürün trajedisinin kederli bir kader değil, normalleşmiş bir kabule dönüştüğünü kavrarız.

Yine de felsefenin bu trajik kaderi, kültürün diğer alanları ile paylaşmadığı ileri sürülebilir. Çünkü felsefi kültürün ideal ve soyut ürünleri, bütünüyle tinin alanına çekilmenin sonucudurlar. Burada hiçbir dışsal belirlenime tabi değildir felsefe; aksine ideal dünya, kendi dışında kalan tüm gerçeklik tarafından belirlenen değil, onu belirleyendir. Örneğin idealizm, gerçekliği, kendi a priori ilkelerine uydururken, iktisadi ve toplumsal praksis ile temasını tamamen keser. Ne var ki, bu bağı kurmaksızın, peşinde olduğu hakikati de *by-pass* eder. Öznenin, yalnızca doğal değil, bir kişi olarak yaşantının gerçekliğinin içinde yer aldığı unutulursa, öznenin geriye benim tüm tasarımlarıma eşlik etmesi gereken bir soyut özdeşlik fikri kalır. Böyle bir soyut Ben tasarımı ise kartezyen bir varsayım; salt bir varsayım olduğundan bir hiçtir. Öyleyse felsefe de evrensel olma karakterinin dayandığı soyut refleksiyonun, aklın ideal sınırlarının dışında yer alan akış halindeki gerçekliğe adım atmak zorunda kaldığı sürece, kültürün trajedisini yaşar. Artık evrensel olma iddiasını yitirir. Bu da felsefeden geriye ne kaldığı sorusunu doğurur. Öyleyse felsefenin içinde kaldığı paradoks açıkça kendini gösterir: O, ya tarihsel-reel koşullara ayak uydurup kendisini bugünlere getiren soyut refleksiyona veda edecek; ya da aklı, yani refleksiyonu zaman ve tarih üstü bir hakikat gibi görüp yücelterek, bütünüyle tarihsizleşip hakikatini yitirecektir. Dolayısıyla ya evrensellik iddiasını sürdürmek uğruna kendi hakikatinden, ya da hakiki olabilmek uğruna evrensellikten geçecektir.

Sanat, Amaç-Araç Diyalektiği ve *Vergilius*'un Ölümü

Nesnel tin, yaşamın, yani tarihin akışına bağımlı nesnelleşmelerin alanıdır. Öznel tinin tüm nesnelleştirmeleri yaşamın sürekli akışı içinde durağanlaşırlar. Ama yaşama direnebilen, tarihin kendi dinamiklerine ayak direyen bir öznel form hala vardır. Bu biricik öznel form, Simmel'a göre, sanattır. Sanatsal formlar bir kez nesnellik kazandıktan sonra “yaşam denen süreçten bağımsızlaşıp kendi özgül yaşamlarını sürdürmeye başlarlar” (Jung 2001: 119). Öznel tinin, kültürün tüm cisimleşme tarzlarında uğradığı yabancılaştırma, onu şu gerçekle yüzleştirir: Öznel tin hiçbir yerde tüm canlılığı, dinamizmi, akışkanlığı ve ele avuca gelmezliği içinde kendini

gösterememektedir. Çünkü bir kez ifade bulan, nesnel dünyada gerçeklik kazanan bir tinsel ürün artık sahibinden her zaman daha az bir şeydir. Yerinde bir ifadeyle, eserin, öznel tinin evrenindeki sınırsız akışı, nesnel tinin sferinde kesintiye uğramış, tinin ‘kavranılmazlığının kavranılabilirliği’ gerçekleşmiştir. ‘İnsanın kendisine en yakın gerçekliği(nin) kendi iç gerçekliği’ olduğunu ileri süren psikolojizm, bu fikre, öznel içsellüğimizin, kültürün alanında kendini gösterme biçimine bakarak kapılır. Oysa nesnel ile öznel olanın giderek artan mesafesi, bu fikrin değerinden kaybettirmektedir. Kendi iç gerçekliğimiz öznel akışa odaklanınca bizden kaçır ve kendini tüm ‘otantikliği’ içinde bize göstermez.

Tinin kavranılmazlığına, onu yaşamın ve tarihin akışı içinde katılaştırmaksızın, bütün otantikliği ile ancak sanatta tanık oluruz. Yalnızca sanat eserinde, tinin hakikatini sürekli akışı içinde ele geçirmek mümkündür. Simmel’e göre, bir tek sanat eseri öznel yaşamın otantik bir ifadesidir. Onun kendine ait bir yaşamı vardır. Bu yönüyle de sanat kültürün diğer formlarından ayrılır (2001: 127). Öznel formlar ile yaşamın birbirine kavuştuğu biricik mecra sanattır. Oysa kültürün nesnelere özne tarafından yaratıldıkları anda ondan uzaklaşırlar. “Kültürün inşa ettiği her şey, onu elleriyle parçalamakla tehdit eder” (Cassirer 2007: 467-8). Yalnızca sanat eseri, nesnel tinin alanında araçlar ile amaçların yer değiştirmesi ilkesinden etkilenmeksizin, kendinde taşıdığı amacını korumayı başarır.

Simmel bir kurtuluş olarak gördüğü sırada sanatı, ‘gerçek sanat’, on yedinci yüzyıl sanatı (örneğin Rembrandt) olarak kavramaktadır. Peki, ya bugün? Gerçekten sanat eserinin kendini araçsallaştırmaktan kurtarabilmesi hala mümkün müdür?⁴ Elbette Simmel da, yaşadığı dönemde, bu problemin çözümünden ümidini keser. Modern yaşam bizi bizzat kendi ürettiğimiz şeylerin içinde oyalanmaya, eğlenmeye, doyum sağlamaya mecbur bırakır. Hâlbuki tüm bu araçlar, öznel yaşamın tinsel bütünlüğü içinde amaçlılar. Amaçlar cisimsellik kazanınca yaşamdaki akışta araca dönüşürler. Felsefe ya da edebiyat gibi hiçbir çıkara dayalı olmaksızın sürdürülen, kendi doğasında

⁴ Bu konuda karamsar görünenlerin başında Walter Benjamin gelir. O, “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilmediği Çağda Sanat Yapıtı” gibi karakteristik yazılarında sanat yoluyla kurtuluş imkânını yadsıyanlardan biridir.

kendini amaçlamaktan başka bir şey bulamayan türden bir etkinliğin ürünü olarak ortaya çıkan bir eser (bir kitap, bir roman), öznel tin tarafından nesnelleştiği, bir kültür nesnesine dönüştüğü daha ilk adımda kendi doğasına kökten yabancı olan araçların (ilgi ve çıkarların) gücü altında (daha bir eser haline gelmeden önce) öznel tinin alanındaki ruhsal enerjisini kaybeder. Doğal amacın yerini insanın çıkarları alır. Bunun en iyi örneğini Hermann Broch, modern romanın en iyilerinden olan *Vergilius’un Ölümü* adlı eserinde gösterir. Vergilius’un son on sekiz saatinin anlatıldığı romanda, artık yüz yüze geldiği ölümün şairde uyandırdığı başyapıtı *Aeneas*’ı yakma arzusu anlatılır. İmparator Augustus, bu arzunun haksızlığına onu ikna etmek üzere şair ile sert bir tartışmaya girer. Çünkü Augustus’a göre, eser Vergilius’un elinden çıktığı o anda artık şaire değil, Roma’ya aittir. Hâlbuki şair, eserinin Romalılarla ilgisi olmadığını, yalnızca (onlara bir mit armağan ederek) onların ruhlarını ve onurlarını yücelttiğini düşünmektedir. Henüz sona erdiremediği eserini ölmeden önce tamamlayacak tek eylem onu yakmak olmalıdır. Sanatçı ile eseri arasındaki gerilimi konu eden *Vergilius’un Ölümü*’nde *Aeneas* üzerinde Romalılar adına hak iddia eden Augustus’un tavrı, eserin araçsallaştırılışını (Sezar’ın iktidarına güç kazandırma kaygısını) göstermektedir. Oysa sanatçı, eseri üzerindeki biricik hakkın kendisine ait olduğunu ileri sürerken öznel amaçsallığını koruma altında tutmaktadır. Ne var ki buna imkân yoktur. Sanat ile iktidar arasındaki bu diyalogda amaçlar her an araçsallaşma tehdidi karşısında yer alırlar.

Sinemada, modada, sergi salonlarında karşı karşıya kaldığımız olgu budur. Tüm bunlar salt birer oyalanma aracıdır. Çünkü bunlar soyut ruhsal planların değil, maddi ilgi ve çıkarların yansımalarıdır. Reklam, senaryo metni ve salondaki resimlerin belirli bir mantığa göre dizilişi bu çıkara dayalı oluşu taşırlar. O halde iyi bakıldığında kültürel ürünler öznel tinin doğal canlılığı ile dünya arasına bir perde çekerler. Onlar öznenin potansiyelini yansıtmazlar. Oysa gerçek sanat eseri bu perdeyi ortadan kaldırır ve sınırsız akışı içinde öznel tinin canlılığını ifade eder. Kant’ın çıkar ve ilgiden bağımsız bir hoşlanmanın alanı olarak tarif ettiği gerçek sanat, görünün dünyasına bizi geri çeker.

Görünün Hakikati Olarak Sanat

Öznel tinin nesnel hale geliş tarzları içinde kişisel hayat ile bağdaşmaz bir forma dönüşmekten, yani araçsallaşmaktan sanatı kurtarabilecek bir bakış, görünün sanat açısından analizini gerçekleştirmelidir. Sanatçının son derece kişisel perspektifi, bilgideki gibi, duyuşsal tasarımı nesnelleştiren zihinde değil, aksine görüde ortaya çıkar. Görü, dış ile iç'in henüz belirgin sınırlarla ayrılmadığı yerdir. Burada dünyayı, bilgi uğruna kategorik yollarla cansızlaştırmaksızın yalın bir seyre dalarız. Bu şuna benzer: Soğuk ve sisli bir günün sabahında ağır ağır ilerlerken sisin içinde görmeyi umduğumuz nesnelere yerini şekilsiz karaltılar almıştır. Saatler ilerledikçe ısınan havanın etkisiyle dağılmaya başlayan sisin içinde yavaş yavaş silüetler belirmeye, giderek nesnelere veya insanlar netlik kazanmaya başlar. Başlangıçta karşı karşıya geldiğimiz, bu sınırları belirsiz karaltılar, görü yaşantısı içinde maruz kaldığımız özgül gerçeklik kipine uyar. Oysa bir sonraki adımda bu hakiki gerçekliği rasyonel olarak kavranılabilir mantıksal sınırlara çekeriz; yani cisimleştiririz. Erken evrelerdeki bir çocuğun çevresini bir fizyonomik ifade olarak algılaması ile bizim nesne algımız arasındaki fark da buna uyar. Çocuğun dünyayı görüde seyre daldığı yerde, biz onu zihinde kendi ilgi ve çıkarlarımıza uygun olarak yeniden kurarız. Sanat eseri bu seyrin ürünüdür ve belki de bu nedenle çocuklar ilgi ve çıkardan bağımsız bir hayalgücünün ilk taşıyıcılarıdır. Onlar birer sanatçı duyarlılığı barındırırlar. Sanat eseri otantik içeriğini bize bu nedenle ancak estetik seyirde açar.

Öznel formların nesnelleşmesiyle birlikte bireyin kendi üretimlerine yabancılaşması olgusu, tam da bu nedenle doğa ile yaşamın bir perdeyle birbirinden ayrıldığı aşamanın bir ürünüdür. Yabancılaşma psişik ve fiziksel, iç ve dış, öznel ve nesnel, ruhsal ve bedensel, tinsel ve doğal arasındaki ayrımla birlikte gelişen bir çürümedir. Ne erken gelişim evresindeki çocuğun, ne de toplumsal dünyanın karmaşık gerçekliğinden bihaber ilkel bireyin dünyası bu bozuluşa uğramamıştır henüz. (Kültürel ve psikolojik) gelişimin bu erken evrelerinde insan henüz, içinde sonsuz bir yaşantının aktığı bütün ve yekpare bir evrende yaşar. Burada gerçeklik, henüz psişik ya da manevi

ve fiziksel ya da maddi varlık sferlerine parçalanmamıştır. Tek bir sübjektif yaşantı hakiki bir gerçeklik olarak şeylerin dünyasına akarak hâkim olmaktadır. Bu nedenle ormanda kendini sözgelimi bir jaguarın bedeninde gösteren demon yaşantısı ‘hakiki’dir. İnançın sınırları, hakikatin sınırlarıyla örtüşür ve bu sınırlar bilginin de sınırlarıdır. Bilgi ile hakikat burada bir ve aynı şeydir. İnanç, hakikatin üzerine serilmiş adeta bir patron kâğıdıdır. Oysa biz, çoktandır soyut refleksiyonun alanında katmanlı akıl yürütebilen varlıklar olarak, nesnel formların yaratıcıları haline geliriz. Bu patron kâğıdı, hakikatin üzerinden çekip alınarak ondan bütünüyle farklı bir zemine yerleştirilir. Zihinsel formlar farklı farklı durumlardaki özdeş içeriği yakalayan bir idiom gibidir. Bilgi bundan böyle inancın tükendiği yerde başlar. Homojen ve *pregnant* (hakiki bir anlamla dolu) bir yaşamın içinde değil, fragmanlardan oluşan bir gerçekliğin karşısında yer alırız. Buna karşın ilkel bireyin *pregnant* (e.d. veciz) zihin yaşantısı içindeki tasarım ve imgeleri, karşılarında belirli sınırlar içinde katılaşabilecekleri bir dünya bulmazlar. Çünkü burası, öznel olanın kendini nesnel alanda katılaştırması ilkesinin henüz geçerli olmadığı, özne ve nesnenin birbirinden tümüyle başka gerçeklik alanlarına henüz farklılaşmadığı orijinal gerçekliğin dünyasıdır. Burada yaşantının öznel içindeki sonsuz akışı vardır. İşte sanat burada ifade edilene benzer bir hakiki yaşantı gerçekliğinin alanına bizi geri çeker.

Kant

Kant’ın transendental mantığı, soyut düşünmenin a priori kavramları aracılığıyla gerçekliği rasyonel ilkelerle kuşatır. Onda görünün işlevi ise düşünme yetisine rasyonel kategorilerle bir araya getirip sentezleyeceği bir duyusal yığını sağlamaktır. Çünkü görünün sağladığı yığın olmaksızın zihin bağlayıp birleştirebileceği bir veriden yoksundur. Böyle bir durumda zihin, herhangi anlamlı bir şey üretemez. İşleyebileceği bir veriden yoksun olan zihnin üretimleri, evimizi bir çatıya gereksinim duymaksızın inşa etmeye ya da tekerlekleri olmayan bir otomobilde ayağımızı yerden kesmeyi arzulamaya benzer. Kant’ta gerçekliğe ait her türden bilgi, öznenin kendi üzerine refleksiyonla bükülerek kendinden edindiği bilgidir. Özne kendinde görünün dünyadan

zihne taşımadığı hiçbir şeyi bir bilgi olarak bulamaz. Bu refleksif bilgide yaşantı fenomenleri yer bulmaz. Oysa düşüncenin içeriği yalnızca bu tek yanlılık içinde oluşmaz; yaşamının doğal sürecinden de beslenir. Sanatta dünya ile yaşamın gerçek eşitlik ve birliği hüküm sürer. Çünkü o, algıda öznenin dünyayı seyrinden doğar. Bu seyrinde refleksiyon ve soyutlama değil, hissediş ve sezgi vardır.

İnsan, temelde doğal ve kültürel (tinsel) olmak üzere iki farklı türden gerçekliğin parçasıdır. Kantçı felsefenin özneye, neredeyse bütünüyle soyut bir hesaplama ve ölçüp biçme varlığı olarak sınır çektiği yerde, insan bu iki yönlü gerçeklikten yalnızca birine aittir. Burada o (insan), karşımıza salt bir doğal varlık olarak çıkar. Tüm eylemleri dinamik oluşumlar olarak nedensel güçlerce belirlenmiş durumdadır. Düşünme yetisi, bu doğal varlığın organik gelişiminin en kusursuz aşamasıdır. Doğal güçlerce adeta bir android gibi mükemmel hale getirilmiş olan bu teorik yeti, insanın öngörülebilir, kestirilebilir bir varlık olduğu varsayımını giderek güçlendirir. Hâlihazırda bir matematiksel yeti olarak akıl, onun teoride ve pratikteki her türden edimlerinin yönlendiricisidir. Akıl da elbette doğal bir kazanım olarak nedensel güçlerin belirlediği sınırlar içinde yer alır. Bu rasyonel donanım (aslında yazılım) o kadar belirleyicidir ki, insanın tarih boyunca biçim verdiği oluş gerçekliğinin arkasında da bu türden soyut ideler olduğunu düşünmeye iter. Tarihin uzun zaman bunun gibi nedensel-ideal güçlerin şekillendirdiği bir olaylar düzeni olarak kavranmış olmasının ardında rasyonalist eğilimler yatar. Rasyonalist iddia bir noktaya kadar doğrudur da. Tarihsel olaylar düzenine nedensel faktörler yön verir. Tarihsel gelişmelerin öznesi de elbette akıl sahibi bir varlık olduğundan ve akıl da (elbette aydınlanmış bir perspektifle) doğal nedenselliğin yön verdiği matematiksel bir güç olduğundan, tarihe ve hatta bir bütün olarak eylemler alanına etki edebilecek (özgür insani irade, arzu, istek, tutku ve karanlık insani itkiler gibi) diğer fenomenler paranteze alınmıştır.

İki Kültür

Öyleyse bir diğer yönüyle insan tinsel veya kültürel bir gerçekliğe de sahiptir. Bu gerçekliğin sınırları dâhilinde insan, işte en karanlık dürtülerinden doğan eylemlerinden

başlayıp doğaya, onun potansiyelini edimselleştirmek üzere kendi iradesiyle biçim verdiği işleme süreçlerine varıncaya dek oldukça zengin bir yaratıcıdır. İnsan, demek oluyor ki, bu gerçekliğin içinde yaratıcı özne olarak nedensel-doğal güçlerin belirleniminden kendini kurtararak hayalgücüyle üretir. Bu üretimin gerçekleştiği yer kültürün alanıdır. Ancak Simmel, insanın yaratıcılığının onu iki farklı türden üretime yönlendirdiğini düşünür. Bu farkı şöyle özetleyebilirim: (1) İnsan eserleri bir yönüyle, hala onun doğal köklerinin bir uzantısı görünümündedir. Kültürün bu yönü içinde insan, kendisi de bir parçası olduğu doğanın ona sunduklarını geliştirmekle görevlendirilir. Doğanın kendi kendine, kendiliğinden bir biçimde gerçek(*wirklich*)leştiremediği potansiyel, burada ortaya çıkabilmek, aktüel hale gelebilmek için insanın hayalgücüne, ama yine doğal sınırlar içinde yer alan biçimiyle, ihtiyaç duyar. Bizzat Simmel’in örneğiyle, ahlât ağacının meyvesi tatsız ve serttir. Vahşi doğa onu kendi güçleriyle bizim için yenebilir hale getirmez. Oysa bu noktada ortaya çıkan insan iradesi ve zekâsı, ağacı kültürlenme dediğimiz bir dizi yaratıcı etkiye tabi tutarak, onu yenebilir meyveler verecek şekilde işlemiştir. Peki, teknik zekânın öznesine, doğayı işleyip biçimlendirecek bir üreticilik kazandıran nedir? Nasıl ki, ahlâtın vahşi meyvesi onun doğadaki gelişiminin son noktasıysa ve ahlât ağacı bu noktadan sonra ihtiyaçlarına göre onu dönüştürecek bir özneye bağımlıysa, aynı şekilde insan türü de, tıpkı ahlât gibi, “kalıtım ve adaptasyon” yoluyla “fiziksel ve psikolojik” olarak ancak bir noktaya kadar gelişebilir (Simmel 1997: 41). İnsanın yaratıcı bir dehaya doğru gelişimine yol açacak olan sonraki süreçler doğal imkânlarla geliştirilemez. Bu yeni evrimsel enerji, adeta yapay seçilim yöntemlerine benzer biçimde ortaya çıkar. Demek ki ahlât ağacının potansiyelini edimselleştirecek (ağacın kendi gelişimsel olanakları içinde yer almayan) yaratıcı güç, insanın doğadan edindiği bir güç değildir. Aksine bu güç, kültürel bir varlık haline gelme, öznel olanı nesnel hale getirebilme yetisi kazanma sürecinde kazanılmıştır. Ve insan kültür varlığı olarak “kendi karakterine yabancı bir amaçlar sistemi tarafından” verilen bu gücü yalnızca doğaya değil, aynı zamanda doğaya bütünüyle yabancı bir yere insan ruhunu kusursuzlaştırmak üzere uygular (1997: 41).

İşte sanat bu noktada karşımıza çıkar. İnsanın yaratıcı güçleri, yalnızca ahlât ağacı örneğinde olduğu türden kültürleme süreçlerinde işbaşında değildir. Bu güçler en bağımsız ve özgür tarzda sanatsal görünümün alanında etkin olurlar. Doğal dünyada henüz uyanmamış gizil bir biçimde bulunan eğilimlerin canlandırılmasından bambaşka bir yaratımın söz konusu olduğu yerdir burası. Diyelim, gemi yapan bir marangozun sedir ağacına verdiği biçim, sedirin ağacının doğasında hapsolmuş bir formun yaratıcı aklın girişimiyle açığa çıkarılışı değildir. Gemi ustasının sedire verdiği form, ağacın doğal eğilimlerine tümüyle yabancıdır, çünkü bu form, mevcut eğilimlere tümüyle karşıt bir “teleolojik sistem” tarafından ona verilir (1997: 41).

(2) İnsanın yaratıcı dehası, sanat eserinde kültürün ikinci türden üretimlerinde karşımıza çıkar. Burada yaratıcılığımız bütünüyle özgürdür. Özne tin, özne kültürün alanında (doğal kökleriyle bağını koruyan nesnel kültürün aksine) doğadan kaynaklanan hiçbir ön belirlenime tabi değildir. Bir sanatçının elinde ağaç, bir gemiye de dönüşebilir, bir masaya da, ihtiyaçlar hiyerarşisi içinde oldukça gerilerde yer alan bir heykele de. Çünkü sanatçı, biçim verilmek üzere karşısında duran amorf malzemede, bir fizikçinin gördüğü tarzda birbiriyle kusursuz olarak ilişkilendirilmiş bir eşya düzeni görmez. Görünüm ve saf seyrin alanında karşı karşıya geldiği yığına hayalgücünün özgür üretimiyle yepyeni ve doğal olmayan bir biçim kazandırır sanatçı. Bu üretim öylesine kişisel, sahici ve biriciktir ki, bir başkasının hayal gücüyle asla kesişmez. Öyleyse kültürün alanında iki-yönlülük geçerlidir: Ahlât ağacına kıyasla herhangi bir sanat eseri lehine biriciklik ve bir defalık olmak bakımından bir fark ortaya çıkar. Ahlât ağacını kültürleyen kişi eylemini hiçbir değişime gerek duymaksızın yıllar boyunca tekrar eder. Sanatçı ise daha önce biçim kazandırdığı eseri bir kez daha yenilediğinde bu yeni eser artık eskisinin bir tekrarı değildir. O bambaşka bir özne formun cisimleşmesidir. Çünkü sanatçının her yaratma edimi ruhsal enerjisinin bir defaya mahsus olmak üzere anlamlı bir yoğunlaşmasıdır. Yinelenebilirlik, zihinselliğe ait bir ilkedir. Mantığın ve aklın sınırları içinde olup biteni, onu meydana getiren soyut birleşim ve formülleri tekrarlayarak ‘re-presente’ (temsil) edebiliriz. Bir temsil her zaman temsil ettiği şeyin yerine geçen bir şeydir. Hâlbuki görünümün dünyasındaki hayal gücünün özgür oyununu

tekrarlayabilmek mümkün değildir. Bu bir defalık süreç, her zaman bir ‘yeni’nin ‘prodüksiyon’udur. Aklın ve mantığın alanındaki tasarım ve imgeler, empirik dünyada karşı karşıya geldiğimiz duyu verisinin sentezlenmesi, anlamlı bir birlik haline getirilmesiyle oluşur. Burada bir tasarımın oluşması, duyusallığın dolayımını gerektirir. Oysa öznenin görüdeki orijinal seyir yaşantısı, kendisine dünyadan verilen bir şeyi seyretmez. Özne görüde dünyayı, düşünülür dünyanın yasa ve kurallara bağlı düzeninden bambaşka bir biçimde ‘üretir’. Öznenin görünün dünyasındaki üretimleri doğrudan, özgür ve denetimsizdir.

Otantik Hakikat

İşte bu nedenle sanat eseri otantik bir içeriğe sahip olur. Sanat eserinin otantik içeriği, bu denetimsizliğin, bir defalığın, yinelenemez ve taklit edilemezliğin, dolayısıyla kişiselliğin doğal sonucudur. Sanat eserinin kültürün trajedisine yol açan yabancılaşmadan kendini koruyabilmesi, tam da onun bu otantik içeriği sayesinde mümkündür. Tüm diğer (toprağı) işleme ve kültürlemelerdeki nesnelere, özne tarafından gerçekleştirildikleri ilk anda yaratıcısından uzaklaşırlarken, bir tek sanatta öznel ve nesnel formlar birbirine kavuşur. Bir tek sanatta yaşamın sınırsız oluş halindeliğine karışmak mümkün olur. Zihnin katılaştırıcı, durağanlaştırıcı, bir başka deyişle, belirli bir yer ve zamanda ete kemiğe büründürücü eğilimlerine görüde adeta bir bariyer örülerek, yaşamın bize ‘başka’ ve yabancı bir şeye dönüşmesi engellenir. Bilginin faileri olarak sürüklendiğimiz yaşam nehri içinde her şey sürekli akar. Biz bu sürekli akışın ne anlama geldiğini, sonsuzca sürüklenmenin manasını kavrayamayız; tıpkı bir bukalemun olmanın ne olduğunu anlamamızın imkânı olmadığı gibi. Bu türden bir talep, nehrin, yani hakikatin kendisi olmayı istemek demektir. Biz bu akışta (bilgi adını verdiklerimize) tutuna tutuna kendimizi kıyıya atmaya çalışan iyi yüzücüler olmaya çalışırız. Oysa görünün dünyasında bizzat bu akışın kendisi oluruz. Bilgi uğruna düşünme sürecinde elimizden kaçan bukalemun olmanın hakiki içeriği, şimdi eş yapıda olduğumuz bir içeriktir. Elbette bukalemunun kendinde sahip olduğu hakikate ermek

anlamında değildir bu. Şimdi yalnızca, adeta bilgiyi kaldırıp inanca görüde yer açarak, bukalemunla bir ve özdeş oluruz.

Görüde, düşünülür dünyada elimizden sürekli kaçırdığımız, yaşamın hakiki akışından başka bir şey yoktur. Yaşantının hakikati görünün kaderidir. Öyleyse aklın ve mantığın sınırlarında zincire vurduğumuz kader burada tersine döner. Bu, kaderin diyalektiğidir. Bilginin ve doğanın alanı, zorunlu olarak bağlı olduğumuz doğal sınırların imkân tanıdığı ölçüde olanaklı olan bir bilgiyi ele geçirebildiğimiz alandır. Öbür yandan tinin alanında, bu türden bir sınırlı bilginin veremeyeceği bir gücü elde ederiz. Yaşama yönelir, saf sezgi ve hissediş yaşantısına tutuluruz. Sanatta dünya artık bir deneysel koşullar alanı olmaktan çıkar ve hakiki dünyayı solumaya başlarız. Kültürün doğal köklerine dayalı alanlarda gerçekleşen yabancılaşmadan bihaber öylece sonsuz akışa teslim oluruz.

Kusursuzlaştırma

Kültür genelde, Simmel’in ifadesiyle, bireyi “kusursuzlaştırma” girişimidir. Kültür bunu, insani gelişime dışsal bir şeyi insanın içine sürükleyerek yapar (1997: 42). Yalnızca ağaç aşılama türünden işleme süreçlerinde değil, bilhassa adab-ı muaşeret usullerinde, koleksiyonerlik veya şarap tadımcılığı gibi incelmış zevklerimizde, zarafete dayalı nezaketimizde söz konusudur bu ilke. Kültürü, bu örneklerle bakarak yaptığımız gibi, “incelmışlik, yaşamın tinselleştirilmiş formları, zihinsel ve bedensel (*inneren und äußeren*) emeğin ürünü” olarak kavrarsak, onu nesnel tinin alanındaki cisimleşmelerden hareketle, dışarıdan içeriye doğru belirlemiş oluruz (1958: 502).⁵ Bu durumda tekniğin ürünleri, mobilyalar, kültür bitkileri, araçlar, kitaplar gibi nicelerinde gördüğümüz şey, zihinsel bir başarıdır (*Leistung*). Oysa bu düşüncede kültürün, öznel tinin “doğal canlılığı(nın) ve potansiyeli(nin) yoğunlaşmış ifadeleri” olduğu gerçeği gözden kaçır (1958: 502). Bu bakımdan kültürü belirleyen temel motif, zihinselliğimizden değil,

⁵ Kültürü bu türden dışarıdan içeriye doğru tanımlama tarzı Ernst Cassirer’in *Sembolik Formlar Felsefesi*’nde ve sonraki çalışmalarında karşımıza çıkan kültür kavrayışını çağırıyor. Yine de bu çağırışının bir indirgemeye yol açmasını engellemek üzere yapılacak bir tartışma başka bir çalışmayı gerektirir.

doğallığımızdan, canlı bir varlık oluşumuzdan gelen potansiyelimizin edimselleşmesidir.

Kültürün hemen her alanında talep edilen kusursuzlaştırma ilkesinin, sanatta çökmesi de aynı nedenledir. Kusursuzlaşma tümüyle öznel (içkin) bir çaba, dışarıya kapalı bir girişim değildir; hatta o öznenin nesne ile amaçlar bakımından ortaklaşmasını, yalnızca kültürde mümkün olan bir uyumun gerçekleşmesini ister. Hâlbuki sanatta ne kusursuzlaşmak (nesneyle uyumlulaşmak) talep edilir, ne de bireysel mükemmelleşme ya da incelmışlik. Tersine sanat, doğayı, toplumu veya nesnel tını, öznel tının kendi gelişimine bulaştırmadığı bir yoldur. Öznel tın sanat eserinde, kültürün diğer alanlarında çoktandır yitirdiği, nesnel form aracılığıyla kendine dönüş şansını, nesneyi hedeflemeksizin ele geçirir. Böylece birey sanatta bir deha olarak görünür. Ama deha yaşantısı, bireyin kendini kültürün dünyasında kusursuzlaştırmasının bir sonucu falan değildir. Sanat eseri, öznel ve nesnel amaçlar açısından bir uyumun söz konusu olduğu bir mecra olma talebi taşımadığından, bir tek onda kültürün temel dinamiğinin (yani öznel tının nesnel tın yoluyla kendine dönme arzusunun) kültürün trajedisine dönüşme riski bulunmaz. Oysa diğer kültür fenomenlerinde öznellik, nesnelliği hedeflediğinden (böylece öznenin amaçları araçsallaştığından) bu trajedi öznenin kaderidir. Sanatçının üretimleri, kendi amaçlarına sahip bir nesnelliğe devir teslim edilebilecek türden eserler değildir. Bu yüzden sanat, bireyin kendini yabancılaşmadan koruyabileceği biricik formdur.

Değerlendirme

Simmel, yukarıda göstermeyi denediğim trajedi fikrini “Kavram ve Kültürün Trajedisi” adlı yazısında ileri sürer. Bu bir gelecek senaryosudur. Nesnel tın ile özne arasında gerçekleşen parçalanma, sonunda bireyi felakete sürükleyecektir ona göre. Muhtemelen bu senaryonun oyuncularını bizleriz ve kültürel gerçekliğimiz tümüyle katastrofik. Buna ilişkin bazı gözlemlerimiz var elbette ama yine de güvenilir değiller. Çünkü tıpkı felaketin habercileri gibi, gelişmeleri henüz daha onlar ortada yokken görebilme gücüne sahip olanların mesafesinden mahrumuz. Birey, içinde yer aldığı,

belirlenimine bağlı olduğu ve kendisi de onu belirlediği, kısacası etkileşime girdiği gerçekliği, galeride bir resme bakar gibi seyredemez. Onun hakikatini yalnızca belli belirsiz ruhunda duyumsar. Bu his de ona çektiği acıların mirasıdır. Mutluluğumuzu göremediğimiz gibi, felaketimizi de –onun içinde yer aldığımız sürece göremeyiz. Öyleyse Simmel’in uzmanlaşmış üretim ilişkilerinin çağında parçalanmanın giderek gemi azıya alacağı zamanlara ilişkin öngörüsü, biz o zamanları yaşadığımızdan, bize doğru ya da yanlış görünemez. Ama bir an için kendi gerçekliğimize yukarıdan baktığımızı hayal edecek olsak, felaketimizin anaforunun bizi nasıl da savurduğunu hissederek hissetmez, ebedi bir yangının içinde olduğumuzu düşünmekten kendimizi alamayız. Simmel bu yangını, çağdaş bireyin kaderi olarak görür ve onu söndürmenin anlamsız bir çaba olduğunu düşünür.

KAYNAKÇA

BROCH, Hermann (2012). *Vergilius'un Ölümü*, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: İthaki Yayınları.

CASSIRER, Ernst (2007). “Die ‘Tragödie der Kultur’”, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Ernst Cassirer Werke (Hamburger Ausgabe, ECW) 24, Hrg. von Birgit Recki, S. 462-490, Hamburg: Meiner.

HORKHEIMER, Max (2004). *Eclipse of Reason*, Wiltshire: Continuum.

JUNG, Werner (2001). *Georg Simmel. Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Anahtar Kitaplar.

PLATO (2000). *The Republic*, ed. G. R. F. Ferrari, tr. Tom Griffith, Cambridge: Cambridge University Press.

SIMMEL, Georg (1911). *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Leipzig: Verlag von Dr. Werner Klinkhardt.

SIMMEL, Georg (1958). *Philosophie des Geldes*, Sechste Auflage, Berlin: Duncker & Humblot.

SIMMEL, Georg (1997). “On the Essence of Culture,” *Simmel on Culture, Selected Writings*, ed. David Frisby & Mike Featherstone, pp. 40-45, Nottingham: Sage Publications.

Makale Geliş | Received: 01.10.2019
Makale Kabul | Accepted: 12.12.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.699585

M. Hanifi MACİT

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, TR
Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Erzurum, TR
ORCID: 0000-0001-6827-09-96
mh_macit@hotmail.com

Hazcı Yararcılık ve J. Bentham'ın Politika Felsefesi

Öz

Yararcı geleneğin en önemli düşünürlerinden biri olan Jeremy Bentham geliştirdiği etik teorisini hem siyaset ve hukuk hem iktisat öğretisinin temeli yapmıştır. İlkçağın hazcı felsefesini, geliştirdiği teori için temel alan düşünür, bu felsefeyi yaşadığı dönemin sosyal sorunlarına çözüm olabilecek kavramsal çerçeve üzerinden sunmayı da başarabilmiştir. Bentham, hazcı eylemlerin kaynağı ve acıyı kaçınılması gereken fiil olarak dile getirmiş, bu tutumu ahlak, siyaset, hukuk ve iktisat için de tek geçerli yol olarak sunmuştur. Bu çalışmada amaç, ifade edilen gerekçelendirmeyi genel hatları ile ve etik temelli politika felsefesi bağlamında ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Hazcılık, Yararcılık, Faydacılık, J. Bentham, Politika.

Hedonist Utilitarianism and Political Philosophy of J. Bentham

Abstract

Jeremy Bentham, one of the most important thinkers of the Utilitarianism tradition, made his ethical theory the basis of both political and legal and economic doctrine. The philosopher, who was based on the hedonistic philosophy of the ancient era, succeeded in presenting this philosophy through the conceptual framework that could provide solutions to the social problems of his time. Bentham expressed this attitude as the source of pleasurable actions and pain as an act to be avoided and presented this attitude as the only valid way in morality, politics, law and economics. The aim of this study is to put forward the justification expressed in general terms and in the context of ethics based policy philosophy.

Keywords: Hedonism, Utilitarianism, Pragmatizm, J. Bentham, Politics.

1. Hazcılık ve Yararcılık

İlkçağdan Yeniçağa kadar birçok değişik fraksiyonda mutlulukçu öğretiler geliştirilmiştir. İlkçağda daha bireyci bir karaktere sahip olan bu öğretiler, Yeniçağla birlikte toplumsalcı bir karakter kazanmaya başlamıştır. Etik tarihinde hazcılığın ilk temsilcisi Sokratik okullardan Kyrene Okulu ve onun büyük düşünürlerinden biri olan, [MÖ 435-356] yılları arasında yaşamış Aristippos’tur. Hazzı, insan doğasına ve onun psikolojik yapısına dayandıran Aristippos, hazzın en yüksek iyi ve tek bir türden olduğunu da ilk dile getirenlerdendir. Düşünüre göre, sadece “haz” kendi başına bir erektir, bütün başka şeyler ancak hazza araç olabildikleri ölçüde arzuya değerlidir. Düşünür açısından hangi tür hazların gaye olarak görülmesi gerektiği, insanın bedensel, şehvi duyumlarda, yeme, içme ve cinsel ilişkide mi yoksa ruhsal tatminlerde, müzik dinleme ve felsefe yapmada mı haz arayışında olması gerektiği bir sorundur, lakin onun açısından bunun cevabı olabildiğince açık ve basittir. Tabi ki kişi bedensel hazlara yönelmelidir, çünkü bedensel hazlar doğrudan, kişisel ve anlaktır. Bunun içindir ki bedensel hazlar, şiddet ve yoğunluk açısından ruhsal hazlara karşılık tercih edilebilir olandır (Arslan 2006 -2: 167). Aristippos’a göre ruhsal hazlar da önemlidir, ancak bunlar bedensel hazların tatmin edilme veya elde edilme imkânı olmadığında ikinci dereceden değere sahiptir. Örneğin; yaşlılıkta bedensel hazların doyurulmasının güçlüğü veya imkânsızlığından dolayı kişi bu tatminini ruhsal hazlar ile telafi edebilir.

İlkçağın bir başka önemli hazcı düşünürü ise [MÖ 341-270] arasında yaşamış olan Epiküros’tur. Maddeci gelenek içinde yer alan Epiküros, bu geleneğin diğer büyük düşünürü olan Demokritos’un aksine varlık aleminde determinist bir görüşü benimsemez ve varlık aleminde tesadüfe yer verir. Tesadüfe yer vermesinin temel nedeni, ahlak alanında özgürlüğe zemin oluşturmak gayesinden başka bir şey değildir. Düşünür, ahlakta kayıtsız bir özgürlüğün var olması gerektiğine inanmış ve “en yüksek iyi”yi haz olarak konumlamış, bu hazzın da geçici bir durumla gelen değil, sürekli ve kalıcı biçimdeki bir haz olduğunu ısrarla savunmuştur. Bu, hazların duyuşal tarafının göz ardı edildiği anlamına gelmemelidir, zira düşünür açısından her hazzın duyuşal bir

temeli vardır ve diğer türden hazlar bu duyusal temelden türerler, ancak duyusal ve ruhsal hazlar arasında süreklilik açısından oldukça ciddi bir farklılık söz konusudur (Akarsu 1998: 99). Çünkü düşünür açısından bedensel ve fiziki haz ya da acılar sadece “şimdiye” ilişkin, ruhsal haz ya da acılar sadece şimdi ile sınırlanmaz, onların geçmişi kapsadığı gibi gelecekle ilgili kuvvetli bir yönleri de vardır. Geçmiş tatlı hatıraların veya acıların, pişmanlıkların muhafaza edildiği bir gerçeğe işaret ederken gelecek, umutların, korku veya endişelerin kaynağı olabilir (Arslan 4-2006: 136). Dolayısıyla Epiküros’a göre, zihin zevkleri şehvete tercih edilmelidir. Aristippos’un aksine Epiküros,* bedensel haz ve zevklerden daha kalıcı ve dış etken ve koşullardan daha bağımsız olduklarını düşündüğü manevi ve ruhsal zevklere öncelik vermiştir (Pieper 1999: 236).

Yukarıda İlkçağ hazcılığına yönelik yapılan değerlendirmeler Bentham’ın haz temelli yararcılığının bir boyutu olan “ahlak içeriğine” temel oluşturmaktadır. Diğer taraftan zikredilen bu düşünürlerin siyaset felsefelerinden söz etmek neredeyse olanaksızdır. Lakin özellikle, adalet vb. erdemleri bir değer olarak değil, haz için bir araç olarak görmeleri, kendinde iyi şeyler olmaktan ziyade (Arslan 4-2006: 139), bunları toplumsal huzura veya kişisel mutluluğa sunduğu katkı üzerinden değerlendirmeleri Bentham’ın siyaset felsefesine arka plan oluşturmaktadır. Bir başka ifade ile Bentham’ın “yasalarla” ilgili çizmiş olduğu teorik çerçevesinin zikredilen düşünürlerde naif izlerini bulmak olanaklıdır. Epikürosçular açısından bakıldığında adalet, kendisi bakımından veya kendisi için istenen bir erdem değildir. Fakat dürüst olmama da iyi bir politika olmadığı gibi, adaletsizlik de kazançlardan daha ziyade problemlere yol açan bir eylemdir. Oysa adalet, hayatı daha güvenli, daha fazla haz verici ve yaşanabilir kıldığı için arzuya değer olandır. Bu arzu insanlara birlikte yaşama olanağı tanır ve bunun içindir ki adalet; insanların, birbirlerine zarar vermemek ve zarar

* İlkçağ hazcılığının üzerine yapılacak olan en sağlıklı değerlendirme, bu dönem hazcılığının biri maddi, diğeri duyusal temelli, ama güçlü tinsel tarafı bulunan ve entelektüel değeri olan iki boyutunun var olduğudur. Bu iki boyutun belirli düzeylerde “Yararcılığa” nüfuz ettiği, Aristippos’un hazcılığının J.Bentham’a ve Epiküros’un haz anlayışının ise J.S.Mill’in felsefesine tesir ettiği de iddia edilmektedir. Lakin bizim çalışmamızın ana amacı bu değildir. Bu ayırım ve daha geniş bir değerlendirme için yeterince Türkçe kaynak bulunmaktadır.

görmemek için yaptıkları bir çıkar anlaşmasıdır (Arslan 4-2006: 148-149). Toplumsal düzenin sağlanmasında temel bir araç olan adalet, aynı zamanda yasaların düzenlenmesinde de yararlı olana karşılık gelmektedir. Karşılıklı ilişkilerde adalet yararlı olandır, o zaman bu durumda eylem, yararlı sonuçlar doğurduğu sürece adildir.

Bu kısa değerlendirmelere şunu da eklemek gerekir ki düşünce tarihinde hazcılık veya yararcılık olarak kavramsallaştırılan akımlar çeşitli düzeylerde eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştiriler bazen geliştirilen teorilerin felsefi derinliğine yönelik olurken, bazen de “argumentum ad hominem”¹ bir içerik/mahiyet taşımıştır.

Yeniçağda fayda ilkesini eylemlerimizin merkezine koyan ilk düşünür olarak ise Francis Bacon’ın adının anılması yanlış olmayacaktır. Bacon, dedüksiyon yerine endüksiyonu temel düşünce yöntemi kılması, metafiziğe karşı deneysel araştırmayı rehber edinmiştir. Bu anlamda felsefenin de ıslah edilmesi gerektiğini savunan Bacon, bu düşüncesine temel dayanak olarak da felsefenin yıllar boyunca metafizikle ve olgusal bir biçimde denetlenemeyen spekülasyon ile uğraşmış olduğunu, ancak hiçbir pratik [yararlı] sonuç elde edemediğini göstermiştir (Bacon 1999: 20). Diğer taraftan Bacon’a göre, insan ne zaman deneysel yöntemi rehber edinmeye başlamış ise doğaya da egemen olmaya başlamıştır (Özlem 2004: 64). Bir diğer ifade ile Bacon açısından insan, bilme yetisine sahip olmasından dolayı soyutlama yapmaya eğilimlidir ve bu eğilimin sonucu olarak değişen şeyi sabitleştirdiğini zanneder. Oysa tabiatı soyutlamak yerine onu inceden inceye araştırmak daha faydalıdır (Bacon 1999: 21, 30). Bu bakış açısı sadece doğa ile sınırlandırılmamalı ve yaşam pratiği de bu anlayış çerçevesinde düzenlenmelidir. Bu nedenledir ki ahlaksal yaşam metafiziğe göre değil, fayda (iyi)* ilkesine göre oluşturulmalıdır. Düşünürü göre “faydalı” kavramı “iyi” kavramıyla örtüşmektedir. Faydalı olanda çifte ahlaksal erek vardır. Bunlardan ilki bireysel iyilik, ikincisi ise toplumsal iyiliktir (Bacon 1999: 21, 94). Ancak doğanın her alanında olduğu

¹ Kalıplaşmış Latince deyim; İçerik olarak belli bir kişinin herhangi bir konudaki duruşu yerine şahsına yöneltilen karalamayı ifade eder. Bir başka deyişle, kişinin düşüncesini zayıf kılmak için fikrine değil şahsına yönelik yapılan karalamadır.

* F.Bacon, “Novum Organum” adlı eserinde fayda ile İyi’nin aynı anlama geldiğini ifade etmekte ve yapısı gereği iyi olanın faydalı sonuçlar doğuracağını söylemektedir. [Bkz, F. Bacon, “Novum Organum”, Çev. Sema Önal Akkaş, Doruk Yayınları, Ankara, 1999, s.40-45.]

gibi insan yaşamında da toplumun iyiliği bireyin iyiliğinden önde gelmektedir. Doğal olarak erdem de toplumun faydasına olandır. Bacon’ın ““gerçekliği” olgular üzerinden araştırmak gereklidir” önermesi modern düşüncenin doğuşuna kaynaklık ettiği gibi, ahlak ve siyasal olanın mahiyetine de tesir etmiştir. İnsanların tikellere ve tikellerin düzenli serilerine ve sıralarına yöneltilmesi gerektiğini savunan düşünür, insanların sahip olukları kavramları bırakıp “şeyleri” tanımaya başlamasının ise (Bacon 1999: 14). oldukça önemli olduğunu iddia etmektedir. Bu bakış açısı doğal olarak ve genel bir şekilde modern bilime ve özel olarak da İngiliz yararcılığına ve Bentham’ın haz temelli yararcılığına etki etmiştir. Aslında burada vurgu soyutlamanın terkine, tikel olanın merkezi önemine ve olan-olması gereken ayrımının sağlıklı yapılmasına yöneliktir. Bu etki düşünürümüz Bentham için oldukça değerlidir. Zira Bentham’ın yapmış olduğu “olan ve olması gereken” ayrımı modern hukuki pozitivistizmin temelini oluşturmuştur. Aynı bağlamda Anglo-Amerikan geleneğinin en kapsamlı delil-kanıt, ceza ve caydırıcılık, orantılılık, mahkûmun ıslahı * teorisini geliştiren yine Bentham’dır (Judson: 1910: 41-46). Tümüyle bir indirgemecilikten kaçınma adına bu bakış açısının, yani delil, kanıt ve olgu gibi ampirik alana yönelik tutumun temelinde Bacon vardır demek istememekle birlikte, Bacon’ın ciddi katkıları/etkileri vardır demek kaçınılmazdır.

2. J. Bentham ve Haz Temelli Yararcılık

İngiliz hukukçu Bentham (1748-1832) İngiliz toplumunda yasal reformlar için direten felsefi revizyonistlerden biridir. Bentham’ın hukukçu kimliğinin yanı sıra bir toplum reformcusu kimliği de vardır. Faydacılığın kurucusu olarak bilinen düşünür hayvan haklarının ilk savunucularındandır. Liberalizmin gelişiminde büyük katkı sahibi olan Bentham’ın hukuk ve yarar arasında kurduğu ilişki de oldukça önemlidir (Schofield 2013:51).

* Panopticon: J.Bentham tarafından tasarlanmış ünlü modern hapisane projesi. Yukarıda da dile getirildiği gibi Bentham, döneminin reformcularından biridir. Bu tasarım da örnek bir hapisane modelidir. Bir daire şeklinde tasarlanan yapıda hapisane müdürü merkeze yerleşerek herkesi gözetleme imkânına sahip olur.

Yararcı etik anlayışının en önemli düşünürlerinden biri olan Bentham, etik alanında yönteminin gözlem olduğunu ifade etmiş, insanın birtakım arzuları olduğunu ve bu arzuların doyurulması gerektiğini hareket noktası olarak almıştır. Yönteminin gözlem olduğunu söylemesi etik anlayışını deneye indirgemiş, insanın birtakım arzularının var olduğu ve bunların doyurulması gerektiği düşüncesi ise psikolojik bir hazcılığa dönüşmüştür. Bentham, yararcılığı bir ruhbilimsel hazcılık temeline dayandırmış ve her insanın doğası gereği, hazzı elde etmeyi istediğini ve acıdan ise kaçındığını savunmuştur. İyi, hazzı artıran eylemler iken kötü, eleme kapı aralayacak fiillerdir. Tabi ki bu, hazzın iyi, acının ise kötü olduğunun ilk olarak dile getirilişi değildir. Antikçağdan Bentham’a kadar çeşitli düşünürler tarafından bu dile getirilmiştir. ***Ancak Bentham, “doğa insanlığı iki üstün efendinin denetimi altına yerleştirdi”: “haz ve acı” diyerek, bu iki kavramı her türlü eylem ve yapılanmanın temeline koymuştur.*** Bentham’a göre, hayat içinde her şeyimizi onlar yönetir, tüm söylediklerimizden, tüm düşündüklerimize kadar onlar vardır (Bentham, a- 1781: 14). Biz her ne kadar sözcüklerle onların egemenliğini reddediyormuş gibi görünsek de gerçekte her zaman onların buyruğu altında kalacağız. Fayda ilkesi ise bu buyruklara karşı geleneksel muhalif olma durumunun makul olmadığı düşüncesinden hareketle (Macit 2009: 83), efendilerin (haz ve acı) mutluluk adına olan yaptırımlarının arka planının hukuk ve akıl aracılığıyla keşfedilmesinin doğru olduğu iddiasına dayanır. Çünkü düşünür açısından fayda ilkesi herhangi bir eylemin onaylanması veya reddedilmesinin temel standardını oluşturur. Haz, acı, mutluluk ve genel refahtan bireysel kazanımlara kadar toplumsal alanın bütün boyutlarında var olan yine fayda ilkesinin ta kendisidir (Bentham 1781: 14).

Bentham, haz ve acı kavramlarının çeşitli nedenlerle inceltilmesi ve metafiziksel tanımlar tarafından sınırlandırılmasının doğru olmadığını, haz ve acı kavramlarından, onlar ortak dilde ne anlama geliyorsa onun anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir (Bentham 2018). Bunlara ilaveten yukarıda da ifade edildiği gibi haz ve acı insanın sadece ne yapacağını değil, ne yapması gerektiğini de gösterir. Doğru ve yanlışın mihengi de onlardır, nedenler ve sonuçlar da onların tahtına bağlanmıştır.

Bentham’ın düşüncesinde hazza yönelim ve acıdan kaçış psikolojik bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Bu psikolojik zorunluluk ahlaki yükümlülükle eşitlenir, haz ve acının bize ne yapıp ne yapmamamız gerektiğini gösterdiğini söyler. Düşünüre göre, eğer haz mutluluk, iyi ile eş anlamlı ise acı da mutsuzluk ve kötülükle eş anlamlı olur. Bu da ruhbilimsel bir gerçektir. Doğası gereği insan hazza yönelir ve acıdan kaçır (Bentham 1871: 14-15). Doğru eylemler toplam hazzı artırma doğrultusundaki eylemler iken yanlış eylemler bunu azaltma eğilimindedir. Bundan dolayı yanlış eylemlerden kaçınmak da çok doğaldır. Böylesi bir çıkarımın sonucu olarak da “en büyük mutluluk ilkesi olan yarar ilkesine” ulaşmış oluruz.

Şu ana kadar “haz ve acı”yı birey bağlamında ele aldık, lakin insan aynı zamanda toplum içinde yaşayan bir varlıktır. Peki, haz ve acı gibi bireysel iyiler toplumsal iyilerle çatışabilir mi? Veya aralarında nasıl bir ilişki kurmak mümkündür? İşte bu sorulara Bentham’ın cevabı kısa ve nettir: İnsan kendi iyiliği için herkesin iyiliğini dikkate almak zorundadır. Ahlaklı kimse aslen kendi mutluluğunu isteyecektir, ama bunu “çok sayıda insanın çok sayıda mutluluğunu” istemeden gerçekleştiremeyeceğini bilecektir. Ulaşılan bu noktada, eğer kişilik olarak bireyi düşünüyorsak gönderme onun en büyük mutluluğudur. Eğer toplumu düşünüyorsak gönderme, topluluğun “olanaklı en büyük sayıdaki üyesinin” daha büyük mutluluğudur (Macit 2009: 83). Hangi açıdan düşünürsek düşünelim, birey bağlamında da toplum bağlamında da en büyük mutluluk, en büyük sayıdaki insanın en çok sayıdaki mutluluğuna bağlıdır.

3. Bentham ve Hazcı Hesap

Bütün hazların aynı değerinde olmadığı gerçeğini dikkate alan Bentham, etik tarihinde pek rastlanmayan bir işi yapmaya, hazların değerini (matematiksel bir tarzda) ölçme işine koyulur. Kendi başına düşünüldüğünde bir kişiye, kendi başına alınan bir haz ya da acının değeri, şu dört koşula bağlı olarak, daha büyük veya daha küçük olacaktır:

I. Yoğunluğu

- II. Süresi
- III. Kesinliği veya kesin olmayışı
- IV. Yakınlığı ve uzaklığı (Bentham 1871: 31).

Bunlar kendi başına ele alınan bir haz veya acının değerlendirilmesinde hesaba katılan ölçüt ya da özelliklerdir. Bununla birlikte, bir haz ve acının değeri, onun kendisini meydana getiren eylemin değerlendirilmesi bağlamında dikkate alındığı takdirde iki ölçüt ya da özelliğin de dikkate alındığı, devreye girdiği görülür:

- V. Doğurganlığı: acı tarafından izlenme şansı
- VI. Saflığı: hazlar tarafından takip edilmeme şansı

Hazlar adına yapılan bu bireyseli merkeze alan değerlendirmelerden sonra sıra yarar ilkesine gelir ve başkalarının da gözetilmesi gerektiği fikrine ulaşılır. Yani haz ve eylemlere değer biçmede hesaba katılacak sonuncu özellik ortaya çıkar. Ancak bu özellik doğrudan doğruya hazzın kendisiyle değil, eylemden etkilenen insanların sayısı ile ilgilidir:

- VII. Hazzın kapsamı (Bentham 1871: 31-32).

Bentham tarafından yapılan bu haz hesabı, toplumsal düzenin inşası veya bu düzenin sürekliliğinin sağlanması sürecinde bireysel hazlar/egoist çıkarlar ile genelin faydası veya toplumun gereksinimleri arasında bir ahengin oluşturulmasına yönelik geliştirilmiş bir hesap yöntemidir. İnsan genel ve kalıcı haz elde etmek için şu an arzu etmiş olduğu bir haz deneyiminden feragat edebilecek bir temayüle de sahiptir. Bentham’a göre bireysel çıkar veya haz arzularıyla toplumun genel çıkarlarının örtüşmemesi ciddi bir anlaşmazlık ortamını doğurur (Bentham 1871: 33). Bunun için bireyler ve gruplar arasındaki anlaşmazlığın en rasyonel çözümü haz hesabını devreye sokmaktan geçer. Daha uzak ve kalıcı zevkler elde edebilmek için, acı içeren eylemleri haza ulaşma adına bir araç olarak kullanmak için şimdiki zamana ait bir hazzı bastırmak kendimiz adına arzuya değer olmalıdır, genel adına toplumsal mutluluğa katkı sunmaktır (Brunius, 1958: 78). Yani onun kapsadığı veya onun tarafından etkilenen

insanların sayısı bu yedinci ilke ile haz hesabında dikkate alınır. Bentham eylemlerin yarattığı haz ve acıyı değerlendirirken yedi ayrı özelliği hesaba katmamız gerektiğini söyler (Cevizci 2009: 886). Görüldüğü üzere Bentham’ın önerdiği acı ve haz hesaplaması çarpıcı bir şekilde kâr hesabını andırır. Lakin kâr, lira ve kuruş gibi karşılaştırılabilir birimler sayesinde hesaplandığından hesap kolaydır. Haz ve acıya dayalı farklı deneyimlerin nasıl hesaplanacağı konusu ise karışık olduğundan dolayı sadece zor değil, aynı zamanda muğlaktır. *İyi bir yemek yerken hissettiğimiz sakin hoşnutlukta açığa çıkan haz değeriyle, bir sınavı geçtikten sonra hissettiğimiz çılgın coşkunun haz değerini nasıl karşılaştırabiliriz?* (Skirbekk ve Gilje 2006: 339-341). Bentham bu problemi hiçbir zaman çözememiştir. Bu nedenle Bentham’cı haz hesabı sorunlu bir yaklaşım olarak görülüp, eleştirilmiştir. Her ne kadar düşünür, hazzın bireysel bir durum olduğu yönündeki ve hazzın görece değeri konusundaki eleştirileri “hazzın kapsamı” ilkesiyle aşmaya çalışsa da bu, eleştiri sahiplerini tatmin etmeyen bir izah denemesi olarak kalmıştır.

Bentham’a yönelik eleştirileri tırnak içine aldığımızda, düşünürün haz hesabı bir taraftan bireysel çıkar ve toplumun genel çıkarı arasında bir ahengin kurulmasına yardımcı olacak yöntemi ifade ederken, diğer taraftan yasa yapıcıların ve yöneticilerin eylemlerine rehber olacak bir referans sistemi de sunmaktadır.

4. Bentham’ın Politika Felsefesi

Bentham politika felsefesinde kendi teorisini temellendirmeden evvel, daha önce geliştirilmiş olan devlet teorilerini eleştirir. Toplum sözleşmesini ve doğal hakları merkeze alan bireyci öğretilerden başlayan eleştiri, organik toplum savunularına kadar varır. Ona göre bu teoriler sadece kendi aralarındaki tutarsızlıkları ile değil, gerçekleşme imkânlarının yokluğu nedeni ile de savunudan uzaktır ve çılgıncadır (Bentham, b- 1823: Chap: I/II). Toplum sözleşmesi olarak geliştirilen teoriler, içlerinde birçok çelişki de taşımaktadır. Temel kabul olarak alınan doğa durumu ve bu durumun sonucu olarak geliştiği iddia edilen süreç arasındaki bağ (Bentham, 1823: Chap: I/III-IV) ya kurulamamıştır ya da kurulmamıştır. Öncüller ve ulaşılan sonuçlar açısından bir

tutarsızlık söz konusudur. Aynı bağlam çerçevesinde ne zaman toplumdan ve ne zaman yönetimden söz edildiği de oldukça muğlaktır. Bu kavramlar bazen birbirinin yerineymiş gibi kullanılmış, bazen de biri öncelikli olarak var olan, diğeri ise sonra vücut bulan bağlamında ifade edilmiştir (Bentham, b- 1823: Chap: I/IV).

Bu teorilerin arka planlarında yarar ilkesi bulunmadığı için de temel ilke düzleminde probleme açık anlayışlardır. Düşünür açısından toplumsal sözleşme ve doğa durumunu ilke olarak alan anlayışlar, bu teorinin birçok kötülüğün doğuşuna yol açan bir kurgu olduğunun farkında değildir. Diğer taraftan teorideki iddia dikkate alındığında her yurttaşın gerçekten yasaya itaat etme sözünü vermiş olduğunun kabul edildiği görülür. Oysa bu düşünce açısından bakıldığında her yurttaşın yasaya uyma sözü verdiğini net bir şekilde söylemek yerine, vermiş olduğunun varsayılması gerekmektedir (MacIntyre 2001: 264). Ancak bu yasaya dair verildiği kabul edilen söz, genelin ve böylelikle de yurttaşın mutluluğuna katkı sunmadığı sürece ne anlam ifade etmektedir?

Dolayısıyla yasaya, devlete itaatin temelinde esas olarak yarar ilkesi bulunmak durumundadır. Bunun yerine başka bir şey düşünmek, bireyin kişisel olarak tecrübe etmediği bir kabulü gerçekmiş gibi ifade etmek, sadece yanıltıcı olmakla kalmaz, aynı zamanda anarşiye de yol açar (Cevizci 2009: 888). Benzer durum doğal haklar öğretisi için de geçerlidir. Bireyin elinden alınamaz, bir başkasına devredilemez birtakım haklarının olduğunu dile getiren bu teorinin en büyük yanılığı (Bentham, b- 1823: Chap: I/IV), olan ve olması gereken arasındaki ayrımı gözden kaçırmasıdır. Bentham açısından doğal haklar öğretisini hükümetlerin yapmaları gereken şeylerin bir ifadesi olarak görmeye çalıştığımız zaman da onun bir kez daha savunulmaz bir öğreti olduğu karşımıza çıkar. ***Çünkü vatandaşlarının, hürriyet ve mülkiyetlerini korumaktan sakınan veya vazgeçen bir hükümet, böylesi bir durumda vergi ve ceza imkânsız hale geleceği için insanları yönetmeye devam edemez*** (Cevizci 2009: 888). Bir başka ifade ile hükümetin sözleşmeye uymama ve doğal hakları korumama ihtimali bulunmaktadır. Bu anlayışın hükümetin doğal hakları korumasının, onun yapması gereken bir şey olduğu kabulü, temelinde tam anlamıyla bir bağlayıcılığın olmadığı bir kabuldür.

Toplum sözleşmesi ve doğal haklar kuramına getirilen bu tenkitleri müteakip Bentham’ın yönetim üzerine değerlendirmelerinin şu temel ilkeler etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür:

- 1- Haz ve acı insani faaliyetlerin kaynaklarıdır; bundan dolayı haz ve acı arasındaki ilişkiyi değiştirerek insan davranışlarını etkileyebiliriz.
- 2- Haz, yasaların ve siyasi otoritenin gerekçesidir. Çünkü ancak ve ancak mutluluk ilkesi bir eylemin onaylanması veya reddedilmesinin temel standardını oluşturabilir.
- 3- Siyasi otorite ve yasal düzenlemelerin hedefi mutluluk olmalıdır. İnsanları mutlu kılan bir yasaya karşı olmak toplumun mutluluğuna karşı olmaktır. Bir başka ifade ile haz ve acının temel belirleyici olduğu yasaya karşı olan bir yönetim kolaylıkla insanın mutluluğuna karşı bir yönetim olarak ifade edilebilir.
- 4- Haklar insanların mutluluğuna katkı sundukça veya haklar ve imtiyazlar toplumsal faydaya gölge düşürmedikçe korunabilir (Bentham, b- 1823: Chap: I/41) .

Bu ilkeler temele alındığında Bentham’a göre politika felsefesinin asıl sorusu şu olmalıdır: “Yurttaş devlete niçin itaat etmelidir?” Bentham’ın bu soruya yanıtı oldukça yalın ve açıktır: İtaat, genelin mutluluğuna itaatsizlikle kıyaslanamayacak kadar büyük bir katkı sunduğu için yurttaş, devlete tam tamına itaat etmelidir (Bentham 1781: 14). Diğer taraftan devletin ne olduğu ve onun asli yapısının nasıl teşekkül etmesi gerektiği sorusuna da düşünür açık bir cevap verir. Ona göre devlet, kendine göre amaçları olan üstün bir varlık, kendine ait bir iradeye, mutlak bir gerçekliğe sahip süper bir kendilik değildir. O, insanların arzu ve amaçlarını, çeşitli istek ve beklentilerini hayata geçirme, potansiyellerini imkânlar oluşturarak gerçekliğe dönüştürme fonksiyonlarının dışında, insani bir icat olmanın ötesinde hiçbir şeydir (Cevizci 2009: 889). Devlet birey için bireyin mutluluğu, yurttaşların refahı için vardır. Genelin mutluluğu veya genel olarak toplumun çıkarı söz konusu olduğunda da haz hesabı devreye girer ve bireylerin haz ve

acılarının toplamı politikanın belirleyicisi olur. İster bireysel eylemden söz edilsin, ister yönetimin bir eylemi söz konusu olsun bu eylem fayda ilkesine uygun ise onaylanabilir bir özellik taşımaktadır. Bir yasa ve hatta dikte edilen bir şey dahi faydaya yönelik olmalı veya genel fayda ilkesi ile uyum içinde bulunmalıdır (Bentham 1781: 15). Bentham’ın yönetim ve fayda ilişkisi üzerine yaptığı değerlendirmelerinin sonucu olarak şu çıkarıma ulaşmak hiç de abartılı bir yorum olmayacaktır: Otorite tarafından dile getirilen bir hüküm bile ancak ve ancak toplumsal mutluluğa katkı sağlıyorsa ve genel fayda ilkesi ile uyumlu ise yasa olarak adlandırılabilir. Bir diğer ifade ile mümkün olan en yüksek miktarda birey için mümkün olduğunca azami mutluluğu (haz ve fayda), var olan kanun ve politikalar için temel referans noktası olarak almak gereklidir (Rosen ve Schofield 1999: 17). Bu ilkeye dayanarak Bentham, bir suçlunun hangi cezayı hak ettiğini sormak yerine, hangi ölçünün gelecekte daha az suça yol açacağını ve daha iyi insanlar ortaya çıkaracağını sormak gerektiğini savunur. Bir ya da birkaç bireyin cezalandırılması ki bu acıyı da içinde barındırır, sadece ve sadece sonuç bir bütün olarak daha büyük bir hazzı beraberinde getirecekse doğrudur (Skirbekk ve Gilje 2006: 341-343).

Bütün bu ilkeler dikkate alındığında, Bentham açısından 'hükümet önlemleri' olarak ifade edeceğimiz her türlü adımın nihai ereği, tüm topluluğun çıkarlarına hizmet etmek olmalıdır. Aslında iki temel tutumun benimsenmesi ile ilgili bir durum, yani farklı iki standardın geliştirilmesine ilişkin bir bakış açısı söz konusudur. Siyasi meselelerde topluluğun tüm üyelerinin mutluluğunun amaç edinilmesi gerekirken, özel konularda kişinin kendi çıkarlarına hizmet etmesinin imkânlarının oluşturulması gerekir (Bentham 1781: 32). Tatbikî geliştirilmesi gereken standartlar için haz hesabı önemli bir referans niteliğindedir. Çünkü haz hesabı hem bireyin egoist eylemlerinin sınırını hem toplumun iyiliğinin ölçüsünü belirleyecek ve talep ile genel mutluluğun örtüşmesine katkı sunacaktır. Bir başka ifade ile haz veya yarar, avantaj, zevk, iyi ve fayda olarak ifade edilebilecek, mutluluğun asli unsurları, yönetimin sınırlarını/ölçülerini de belirleyecek, tayin edecektir (Bentham 1781: 14-15). Haz ve acının bireysel, toplumsal ve yönetsel uygulamaların temel kaynağı olduğu yönündeki değerlendirmeler, asla

bireysel duygular, antipati-sempati kavramlarıyla karıştırılmamalıdır. Örneğin; yasal düzenlemeler açısından bakıldığında çok nefret çok fazla ceza veya az nefret az ceza veya nefret duygusunun uyanmaması, yokluğu, cezanın da yokluğunu getirmemelidir. Zira bu duygular, siyasal fayda adına tiranlaşmanın önünü açabilecek aşırılıklardır (Bentham 1781: 23).

Diğer taraftan siyasal yönetimin sorumluluğu veya meclisin atması gereken adımlar olduğu kadar kaçınması gereken çeşitli tutumlar da söz konusudur. Karar alma mercilerinin dikkat etmeleri gereken en önemli husus ise geliştirilecek olan her taktikte haklı gerekçe olarak ancak daha büyük bir kötülüğün önlenmesi olabilir. Bu ana ilke etrafında kaçınılması gereken tutumlar ise şöyle sıralanabilir: durağanlık, toplumsal yarara katkı sunmayacak kararlar, biçimsel olup içerikten yoksun şekilsel düzenlemeler, sahtekârlık ve çatışma gibi tutumlar. Bunlar toplumsal yarara katkı sunmayacağı için doğası gereği bireysel yararın oluşmasına da engel olacaktır. Düşünür açısından devlet denilen örgütlü yapı içinde bireyden beklenen feragate birey, ancak daha büyük olası mutluluğu bu yapının tesis edebileceği düşüncesinden hareketle rıza gösterir.

Bütün bu değerlendirmeler dikkate alındığında Bentham, iktisadi politik süreç açısından devletin, bireyler ve toplumlar arasında çıkar düşüncesini ahenge kavuşturması gerektiğini savunur. Bu ahengi ise temel olabilecek şu üç ilke üzerinden sağlamalıdır:

- a- Devlet, kişisel çıkarın diğerlerinin veya kamunun çıkarlarına zarar vermemesi için ceza kanunları koymalıdır.
- b- Devlet, doğal bir hak olmayan mülkiyet hakkını, üretim girdileri hizmeti için piyasanın ödediği getirinin kaynağı ve ölçüsü olması esasından korumalıdır.
- c- Devlet ekonomik aktivitelerinde bireysel veya toplumsal mutluluğu optimize edecek şartlar ürettikçe bu eylemler desteklenebilir (Stark, 2005: 24).

İfade edilen bu üç ilke Bentham’ın geliştirdiği teoriden beslenir. Üretim kavramının ekonomik açıdan önemini vurgulayan düşünür, bu önemli pratiğin

oluşmasında çeşitli ayrımlar yapar. Ona göre etkili bir üretim, eğilim, bilgi ve güç unsurlarına dayanır. Toplumsal refah, bu üç temel unsurun ne derece rasyonel planlanabildiği ile ilgilidir. Devletin eğilim denilen unsur için özel bir teşebbüse girmesine gerek yoktur, zira bu zaten insan doğasından kendiliğinden türer. Bilgi ise yine eğilimin meyvesi olarak ortaya çıkar ve yine yasa yapıcının burada özel bir sorumluluk yüklenmesi söz konusu değildir. Yukarıda dile getirilen esaslar dikkate alınarak gerçekleşmiş olan bir yönetim etkinliğinde “bilgi” doğal bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkar. Üçüncü unsur ise ancak serbest pazarın temel saiklerine uygun adımların atılması sonucu oluşur. Yani devlet, iktisat politikası açısından, *optimal şartlar* çerçevesinde *laisser-faire* ilkesini takip etmelidir (Stark, 2005: 24). Bentham geliştirdiği teoride etkili bir üretim pratiği için sözleşmecî düşünürlerin temel bir hak olarak gördüğü mülkiyet hakkına yer vermez. Düşünür açısından, mülkiyet hakkı her ne kadar sözleşmecî düşünürlerin azımsanamayacak bir kısmı tarafından doğal bir hak olarak görülse de mülkiyet doğal bir hak olmayıp sadece devletin yarattığı hukuk düzeni ve toplumsal fayda açısından haklı gösterilebilir. Bir başka açıdan bakıldığında Bentham’a göre mülkiyet hakkı, özellikle de eşitsiz bir gelir bölüşümüne kapı araladığı için eleştiriye oldukça açıktır. Fakat yine bu hak, herkesi sahip olduğu varlık için güvenceye kavuşturduğu, kendi emeğinin ürününden yararlandığı ve bireyin topluma üretken katkısını artırdığı için (Kazgan 1993: 52) kabul edilebilir bir özellik taşımaktadır.

5. Sonuç

İlkçağda dile getirilen hazcı ifadeler bireyin mutlak merkezियeti üzerinden ifade edilmiştir ve burada egoizm vurgusu çok bariz olarak görünmektedir. Ancak Bentham’ın geliştirdiği teori açısından bakılırsa düşünür bu bencilliği aşmak istemekte ve çözüm olarak insanın zorunlu toplumsallığından hareket etmektedir. Bireyin mutluluğunun kendi eylemi aracılığıyla ortaya çıkma olasılığı üzerine düşünen Bentham, başkalarının mutluluk ve acılarının kaçınılmaz etkisinden söz etmekte ve bunun birlikte yaşanılan bir süreç olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre “bir insan

başkaları için kendi hazzından yüz çevirmeli” demek doğru olmamakla birlikte, toplumsal mutluluğu artıracak eylemlerin kârlı birer yatırım olduğunu da unutmamak gerekir.

Bentham açısından yarar ilkesinin temel amacını salt bireyin çıkarı ile ifade etmek, yarar ilkesini bütün boyutları ile ele alamamak anlamına gelir. Zira yarar ilkesi hem bireye hem yöneticiye, bir başka ifade ile eylem ve faaliyetlerinden etkilenecek herkese en yüksek faydayı veya mutluluğu sağlayacak şekilde davranma görev ve sorumluluğu yükler. Yani yarar ilkesi bencil bir keyfiyetin denetimsiz tatmini olarak ele alınmamalı, onun toplumun refahına yönelik arka planı göz ardı edilmemelidir.

Aynı bağlam çerçevesinde geleneksel toplum sözleşmesi teorileri gerçeklikten uzak, bireysel/toplumsal mutluluk tatmininin taleplerinden ziyade farazi değerlendirmelere yönelik çıkarımlar içermektedir. Haklar böyle bir sözleşmenin ürünü olarak değerlendirilemez. Haz ve acının psikolojik bir gerçeklik, doğru ve yanlışın mihengi olduğu tereddüt edilmeyecek gerçekliktir. Bunun dışında genel kavramsallaştırmalar, haklar ve genel refah gibi ifadeler uydurmalarıdır ve bir gerçeği ortaya çıkarmak yerine perdelemeye yönelik sosyal gerçekliğe dayanmayan beyanlardır. Bentham açısından siyasal otoritenin gerekçesi de ifade edilen soyutlamalar olamaz, siyasal otoritenin varlık sebebi de ancak ve ancak haz denilen gerçeklikte aranabilir. Yasal düzenlemeler bireysel veya toplumsal çıkara uygun olmalı, bununla çelişik eylemler otorite tarafından cezalandırılmalıdır.

Toplum belirli bir ahengi, bir başka ifade ile düzeni olması gereken temel bir kurumdur. Lakin geleneksel politika anlayışlarında kolektif olan ile bireysel olan arasında bir çatışma varsayımı üzerinden teoriler geliştirilmiştir. Bu bir çatışmanın alanı olarak görülmemeli ve her türlü eylemin temel motivasyonu olan haz ve acı burada da hesaba katılmalıdır. Yani yönetim her türlü düzenlemesinde haz ve acıyı, toplumun genel mutluluğunu ve bireysel mutluluğu hedefleyen düzenlemeleri kendisine ilke olarak almalıdır. Bu, yasa yapımından yönetmeliklere kadar uzanan geniş bir örgütlenmenin ahengini oluşturacak mihenk taşıdır.

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia (1998). *Mutluluk Ahlakı*, İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- ARSLAN, Ahmet, (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- BACON, Francis (1999). *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara: Doruk Yayınları.
- BENTHAM, Jeremy a- (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1871)*, Kitchener: Batohche Books.
- BENTHAM, Jeremy b- (1823). *A Fragment on Government*, London: Lincoln’s Inn.
- BENTHAM, Jeremy (2018). “Jeremy Bentham Sözleri ve Hayatı”, Erişim Tarihi: 14.11.2018, (<https://www.sozkimin.com/jeremy-bentham-kimdir-sozleri-ve-hayati-2227.html>).
- BRUNIUS, Teddy (1958). “Jeremy Bentham’s Moral Calculus, *Acta Sociologica*, Vol:3, Issue:1.
- CEVİZCİ, Ahmet (2009). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- JUDSON, N. Frederich (1910). “A Modern View of the Law Reforms of Jeremy Bentham”, *Columbia Law Review*, Vol.10, No.1.
- KAZGAN, Gülten (1993). *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- MACINTYRE, Alasdair (2001). *Etiğin Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- MACİT, M. Hanifi (2009). “Teleolojik Etik Anlayışın Deontolojik Eleştirisi”, *Kaygı*, 13: 83-91.
- ÖZLEM, Doğan (2004). *Etik*, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- PIEPER, Annemarie (1999). *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman ve Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ROSEN, F. & P. SCHOFIELD (Gen. Edit) (1999). *The Collected Works of Jeremy Bentham: Political Writings*, Oxford: Clarendon Press.
- SKIRBEKK, Gunnar ve Nils GILJE (2006). *Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları.
- SCHOFIELD, Phillip (2013). *The Legal and Political Legacy of Jeremy Bentham*, Annu.Rev.Law. <http://lawsocsci.annualreviews.org>

STARK, W (2005). *Jeremy Bentham’s Economics Writings: Vol. III*, Routledge: London and New York.

Makale Geliş | Received: 11.10.2019
Makale Kabul | Accepted: 27.02.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.699593

Habip TÜRKER

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

Şiire İlişkin Felsefi Bir Soruşturma II: İmge ve Mecaz

Öz

Bu makale imge nedir sorusuyla yola çıkmıştır. Ancak bu sorunun temelinde mecaz meselesiyle alakalı olduğu görülmüş, mecazın ne olduğu aydınlatılmadan imgeyle ilgili doğru bir görüşe varılamayacağı kanaati oluşmuştur. Bu yüzden makalenin ilk kısmında klasik kaynaklar eşliğinde mecazın ve onunla alakalı olarak kinayenin ne olduğunu soruşturuyoruz. Geleneksel mecaz tanımını, sorunlu yanlarına işaret ederek, tadil ediyor, imgenin dil içindeki işlevlerini göstererek, mecazdan ayrı bir dil unsuru olmadığını, geniş anlamda tüm mecaz türlerine atfedilebileceğini, bunun yanında bilinen herhangi bir mecaz türü içine girmeyen, bambaşka bir şekilde de olabileceğini, imgeyi somut nesne nitelikleri ve nesne durumları üzerinden tanımlama girişimlerinin yanıltıcı olduğunu, imgenin zorunlu olarak somut şeylerin nitelikleri ve özellikleri üzerinden kurulmadığını, aksine soyut anlamları havi lafızlar arasında da kurulabileceğini, dolayısıyla böyle bir yaklaşımı temel alan bir tanımın doğru olmayacağını savunuyoruz. Vardığımız imge tanımı şudur: İmge ister somut isterse soyut, ister bağdaşık ister zıtlaşık, ister ilgili isterse ilgisiz olsun tüm varlık hallerini ifade eden lafızlar arasında yeni anlam ilişkisi geliştirmektir. İmgenin, dolayısıyla mecazın temelinde varlık halleri arasında kurulan ilişkiyle ortaya çıktığını; sonuçta imgenin dar kalıp ve biçimlerinden özgürleştirilmiş mecaz olduğunu; bununla birlikte, modern şiirde imgenin kurulumunun öznel karakter taşıdığını, geliştirilen tüm anlam ilgilerinin insan öznelliğinden kalktığını ya da öznelliğimizce güdülendiğini, bu yüzden modern imge karakteristiğinin Kartezyen olduğunu iddia ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: İmge, Şiirsel İmge, Mecaz, Kinaye, Mürsel Mecaz (Metonimi), Deyim.

A Philosophical Investigation into Poetry II: Imagery and Metaphor

Abstract

This article sets out to investigate the quiddity of poetic imagery. I came to believe that imagery cannot be clarified without a grasp of metaphor. For this purpose, I modify traditional definition of metaphor in pointing out its problematic implications. I claim that imagery is not an element of language separately from the metaphor in general, and give some concrete examples in ordinary language which would be called conveniently both metaphor and imagery. Defining poetic imagery in terms of only concrete objective qualities is very common. I hold that any definition of imagery based objective qualities or properties and the concrete state of affairs is misleading; The establishment of imagery is not necessarily in this way. I hold the possibility of abstract imagery either. In conclusion, I suggest such a definition for imagery: Imagery is developing new relations of meaning between the utterances which express all states of being whether they are concrete or abstract, coherent or opponent, related or indifferent. Imagery, and hence, metaphor emerge in establishing relations between states of being. Therefore, imagery is the metaphor itself which is freed from its traditional forms and patterns. However, there is a difference between modern conception of imagery and that of classical

one. The establishment of imagery in modern poetry is characteristically subjective; all meaning relations of imagery depart from, or motivated by our subjectivity. Thus, modern imagery of poetry is rather Cartesian.

Keywords: Poetic Imagery, Metaphor, Periphrasis, Metonymy, Idiom, Poetry.

İmge günümüzde de Türk şiirindeki tartışmaların merkezinde yer aldı. Özellikle şairin imge karşısındaki tutumu ne olmalıdır sorusu hayati bir soru oldu. Bazıları onu bütünüyle dilin dışında görme eğilimindeyken, bazıları da şiir sanatının merkezine yerleştirdi. Ancak bu tartışmaların üzerinde döndüğü kavram olan imgenin neliğine ilişkin açık seçik fikirler, kamil manada teorik çözümler ortaya konmadı. İlginç bir şekilde bu tartışmalarda mecaz kavramına pek yer verilmemiştir; yani poetik tartışmalar mecaz kavramı üzerinden değil de, daha ziyade imge kavramı üzerinden yürümüştür. Mecaz sanki daha çok klasik edebiyat bağlamında ele alınması gereken bir kavram olarak görülmüştür. Peki, imge nedir? Nasıl oluşur? Şiirin özü, mayası imge midir? Mecaz nedir? İmge ile mecaz arasında bir ilişki var mıdır? Varsa nasıldır? İmge ve mecazın hem dilde hem de şiirdeki konumu nasıldır? Bu makalede peşine düştüğümüz sorular bunlardır.

Yazımızın hemen başında şunu belirtelim; imgenin mahiyetini, ontik statüsünü anlamak için şiirden önce, bizatihi kullandığımız dilin bir düşünceyi ifade yollarına bakmak gerekiyor; yani, dilin ifade yollarına ilişkin açık seçik bir fikir edinmeden ne imgenin neliği, ne de şiirdeki konumu takdir edilemez. Bu da bizi doğrudan mecaz kavramına götürecektir; mecazın mahiyetini ve belli başlı unsurlarını tartıştıktan sonra onun dil içindeki işlevini, imgeyle ilgisini ve bu sayede imgenin mahiyetini ve şiirdeki konumunu öğrenebileceğiz. Çözümlerimizde bu sırayı takip ederek adım adım ilerleyeceğiz.

Mecaz

Klasik edebiyatımızda meramı ifade etmenin üç yolu olduğu kabul edilir: Hakikat, mecaz ve kinaye; yani, söylediğimiz bir söz ya hakikat, ya mecaz ya da kinaye

kategorisindedir. Buna göre, muradımızı bu üç formdan biriyle dile getiririz. Kinayeyi mecazın yanında zikreden bu tasnif onu aslında mecazdan ayrı, başlı başına bir kategori olarak değerlendirmektedir. Buna göre, hakikat vazedilen anlamın lehinde kullanılan lafızdır (A. Cevdet Paşa 1323: 114); yani lafzın anlamı karinesiz anlaşılıyorsa bu kullanım hakikattir. Örneğin, 'kapı' kelimesinin üzerinde mutabakatın olduğu anlamı (bir mekana girmemizi ve o mekanı kapamamızı sağlayan alet) onun vazedilmiş (gerçek) anlamıdır. Bir kelimenin birden fazla gerçek anlamı olması bu durumu değiştirmez. Hakikat ve mecaz arasında bir yerde duran ve menkul, yani 'taşınmış anlam' denilen bir başka formdan daha bahsedilir ki kelime sözlük anlamından bir alaka ve münasebetle hukuki ya da örfi anlama taşıma yoluyla vaz olunursa, bu kelime bir yönüyle hakikat, bir yönüyle mecaz olur (A. Cevdet Paşa 1323: 114-5). Örneğin, içki lügat olarak içilecek şey demekken, örfte alkollü içecek anlamına taşınmıştır. Burada içki kelimesini lügat manasında kullandığımız takdirde örfteki manası mecaz, örfteki manasını kullandığımız takdirde lügatteki manası mecaz olur.

Şiir tarihi içinde en fazla öne çıkan kavram kuşkusuz mecaz kavramıdır. Sözün bu veya benzeri tasarruflarla sanata dönüştüğü mülhaza edilmiş ve pek çok söz sanatı gelişmiştir. Gerek mecaz gerekse dilimize Batı dilleri aracılığıyla giren Yunanca *metaphor* (metaphora/μεταφορά) sözcüğü benzer bir kök anlama sahiptir; mecaz bir yerden bir yere, öteye geçme anlamına gelen *ceviz* kökünden; *metaphora* sözcüğü ise 'öteye, öbür tarafa nakletmek, taşımak' anlamına gelen *meta-pherein* kökünden gelir. Geleneksel yazında mecaz iki başat türe ayrılır; lügavi mecaz ve akli mecaz. Mecaz dendiğinde akla ilk gelen, lügavi mecaz da denen lafız mecazıdır. Buna göre, bir lafız, bir alakaya dayalı olarak, vazedildiği anlamın dışında bir anlamda kullanıldığında, vazedilen anlamın anlaşılmasına mani bir karine varsa ona mecaz denilir. Başka bir deyişle, lafız ya da sözcük başka bir şeyle ilgi kurularak kendi anlamının dışında kullanılır ve bu kullanım bağlamında o lafız gerçek anlamıyla almaya dair bir engel varsa orada mecazi bir kullanım söz konusu demektir. Kinaye mecazla, bir farkla, hemen hemen aynı şekilde tanımlanır; kinayede bir lafız, bir ilgiye dayalı olarak, gerçek anlamının dışında bir anlamda kullanılır; ancak mecazın tersine kinayede bu gerçek anlamın anlaşılmasına

engel bir karine yoktur. Lügavi mecaz teşbih, istiare, mürsel mecaz gibi türlere ayrılır. Asıl anlamı dışında kullanılan lafız benzerlik ilgisinden kaynaklanıyorsa istiare; benzerlik ilgisinden değil de, farklı bir ilgiden kaynaklanıyorsa mürsel mecazdır (A.Cevdet Paşa 1323: 115-6).

Bu tanım bir üst kavram olarak mecazla ilgili üç şeyi zorunlu görmektedir: İlki, bir lafzın gerçek anlamında kullanılmaması; ikincisi, bir alakanın bulunması; üçüncüsü, lafzın gerçek anlamda kullanılmadığını gerekçelendirecek bir karinenin olması. Bir emare olmadan lafızları kafamıza göre mecaz sayamayız. Geleneksel yaklaşıma göre, tüm mecaz türlerinin bu zorunlu koşulları taşıması gerekir. İstiare ve mürsel mecaz gibi iki alt tür bu zorunlu koşulları, aşağıda tadil edeceğimiz şekilde, paylaşır; geliştirilen ilgiye göre birbirinden ayrılır. İstiarede her zaman bir benzerlik ilgisi kurulurken, mürsel mecazda başka türden bir ilgi kurulur. Bu ilgileri aşağıda tartışacağız.

Ancak mecazın lafzın gerçek anlamı dışında kullanılması olarak tanımlanmasına çok esaslı bir itiraz orta zamanların meşhur dilbilimcisi ve düşünürü Abdülkahir Cürcani’den (öl. 1078-79) gelir. Cürcani’ye göre, gerçek ve mecaz arasında ileri sürülen söz konusu ayırım yanlıştır; zira mecazda lafız sözlük anlamı dışında kullanılmaz. Örneğin, “Mehmet aslandır” dendiğinde, ‘aslan’ burada yiğit anlamında kullanılmamıştır, aksine Mehmet yiğitliğinden dolayı aslan yerine konmuştur (Cürcani 2008: 315). Başka bir deyişle burada, iddia edildiği gibi, ‘aslan’ lafzı kendi anlamından başka bir anlama, yiğit anlamına taşınmamıştır. Aksine, aslan anlamı aynı anlamda ‘Ali’ lafzına taşınmıştır. Cürcani nakledilenin lafız değil, anlam olduğu görüşündedir. Mecazın iki alt türü olan teşbih ve istiare de bu meyanda anlaşılır. Cürcani’ye göre, “istiare bir lafzın başka bir anlama taşınması değildir.” Zira “istiarede lafzın ödünç alınması anlamın ödünç alınmasından sonraki bir işlemdir” (Cürcani 2008: 362); yani o adam ancak aslan türünün kapsamına girdikten sonra aslan lafzına ortak olur. (Cürcani 2008: 364). “İstiare bir ismin anlamının başka bir şeyde bulunduğunu iddia etmek”tir (Cürcani 2008: 365). Cürcani’nin bu yorumu gerçekten orijinal olup, genel kabulü ters yüz etmektedir.

Ancak ben hem Cürcani'nin hem de yaygın ya da geleneksel görüşün telif ve tadile muhtaç olduğu kanısındayım. Anlamı lafız olmadan taşımak şu cihetle imkansızdır. Anlam ve lafız mutlak bir birlik içindedir. Lafız (sessel im) olmadan anlam ifade edilemez, anlam olmadan da lafız anlaşılabilir. Çünkü anlamla lafız arasındaki ilişki bir işaret değil, ifade ilişkisidir. Bir lafız anlamı olmadan, bir anlamı da lafız olmadan taşımak lafız ve anlamın birbiriyle olan ifade ilişkisini ihlal etmeden mümkün değildir. İfade ilişkisini ihlal etmemiz durumunda anlam olmadan lafzın başka bir anlama taşınması teorik olarak mümkündür; ancak bu durumda lafzın eski (gerçek) anlamıyla hiçbir alaka içinde olmayan, yeni bir gerçek anlam koyutlarız. Başka bir deyişle, anlam olmadan sadece lafzın başka bir anlama taşınması o lafza ikinci bir vaz'î delaletle anlam oluşturmaktır; yani taşınan anlam onun mecazi anlamı değil, gerçek anlamı olur. Lafız olmadan anlamın taşınması ise, kendisine anlamın taşındığı lafzın yeni bir vaz'î (gerçek) anlama sahip olması demektir. Her iki cepheden sonuç aynı olur. Dolayısıyla, mecaz eski vaz'î (gerçek) anlamın ne aynıdır, ne de tam olarak gayridir.

Mecaz dışında da kelimelerin tabii seyirindeki anlam değişmelerine baktığımızda kesinlikle ifade ilişkisinin ihlal edilmediğini görürüz. Anlam değişimleri hep gerçek anlamlarıyla ilişki içinde gerçekleşmiştir. Örneğin, bugün gıpta etmek anlamında kullandığımız 'imrenmek' kelimesi arzulamak, âşık olmak gibi anlamlara gelen amramak kökünden gelir. Dönüştürücü yapıda bir fiil olan 'imrenmek' arzu etmek anlamıyla ilişkisini hala korumaktadır. Ancak imrenmek yine de arzu etmek değildir; bununla birlikte, lafızda onunla hiçbir alaka barındırmayan, tamamen farklı bir anlam da söz konusu değildir. İşte mecazi anlamın oluşumunda da benzer bir şey yürürlükte. Bu yüzden, mecazi anlamın eski vaz'î (gerçek) anlamın ne aynı, ne de tam olarak gayri olduğunu söyledik. 'Benim her yerde gözüm, kulağım vardır' demek her yerde bana ait göz ve kulak organı olduğunu söylemek değildir. Böyle anladığımız takdirde ortaya olgusal olarak imkansız bir şeyin çıktığını görürüz. Bu durumda göz ve kulak lafızlarını vazedildiği anlamda anlamaya engel bir karine vardır demektir. Geliştirdiğim bir ilgiden ötürü 'görme işini yapan organ' anlamını bir grup insanın benimle bir bağlamda olduğu belli bir ilişki veya bulunuşla ilgi içine sokarım. Böylece göz olma anlamını, yani

‘görme işini yapan organ’ anlamını bir grup insanın şu şu bulunuşuna taşıyorum. Bu durumda mecazda lafız hiçbir zaman gerçek anlamından tam anlamıyla kopmamaktadır. Lafız asli anlamından koparıldığı zaman mecazın zorunlu koşullarından biri olan ‘alaka kurma’, kanımca, gerçekleştirilemez. Çünkü alaka iki taraf arasında kurulur. Mecaz adı üzerinde çift taraflı bir ilişki, mecazi anlam da çift taraflı bir ilişkiye delalet eden bir anlamdır. Ancak lafız (göz) artık ‘görme işini yapan organ’ anlamında da değildir. Lafız gerçek anlamıyla birlikte yeni bir bulunuşla ilişkiye sokulduğunda yeni bir anlam kazanır. İşte biz bu anlama mecazi anlam diyoruz. Bu yüzden, mecazın gerçek anlamından tamamen kopuk olduğunu ve aynı şekilde gerçek anlamını aynıyla devam ettirdiğini söylemek pek makul görünmemektedir.

Bu durumu istiarede daha açık bir şekilde gözlemleriz. ‘Ali aslandır’ sözünü ne ‘Ali’nin delalet ettiği anlamdan, ne de ‘aslan’ın delalet ettiği anlamdan ayrı düşünürüm. Mecazi anlamın düz dilde mütekabili olabilecek anlamlar olabilse de, bunun tam bir karşılık olmaktan çok, yaklaşık bir karşılık olduğunu kanısındayım. İkincisi, mecazi anlam düz dilin her zaman sağlayamayacağı tecrübi somutluğu, muazzam çağrışım zenginliğini sağlar. Dolayısıyla mecaz dilin iç imkanlarına ilişkin bir hamledir ve dile müthiş bir işlev ve zenginlik katar. Mecazi anlamın delalet kapsamı düz dilin delalet kapsamından daha geniş ve zengindir. Düz dile ait ‘Ali yiğittir’ sözünü bir istiare olan ‘Ali aslandır’ sözüyle kıyasladığımızda, ikincisinin delalet kapsam alanının daha geniş ve anlatımının daha somut ve etkileyici olduğunu görürüz. Mecaz; istiare gibi kimi biçimlerinde, tek bir anlamdan ziyade pek çok bağlantı ve nesne durumunun olduğu bir anlamlar yumağına, daha doğrusu ağına delalet eder.

Kuşkusuz, mecazın şiir ve edebiyat tarihi açısından en önemli biçimlerinden birisi, belki de birincisi, istiaredir. Gerek istiare gerekse teşbih (benzetme) benzerlik ilgisinden doğar. Bununla birlikte, ikisi arasında bir bulunuş farklılığı vardır. Benzetmede iki şey arasındaki bulunuş mesafesi hiçbir zaman sıfırlanmaz; söz konusu olan sadece yaklaştırmadır. Bu yaklaştırmaya benzetilenin, kendisine benzetilenin çağrışım ufku içine alınmasını sağlar ve böylece onu bu ufuk içinde düşünmeye başlarız. Ancak düşündüğümüz şey aslan değil, aslan çağrışımıyla Ali’dir. Ama hiçbir

zaman onunla tam bir özdeşlik ilişkisi içerisinde düşünmeyiz. Dolayısıyla benzetmede matuf nitelikler her zaman bir ihtiyatla, kapanması istenmeyen bir mesafeyle çağrılır. Düşünmemiz istenen aslan değil, Mehmet’tir. İstiare ise tam bir ontik mesafesizlik durumudur. İstiarede bir şeyi başka bir şeyin çağrışım ufku içerisinde düşünmekten ziyade, benzetilene kendisine benzetilen olarak düşünmeye başlarız; yani, o şeyin bulunuşunu ötekinde eritiriz. Aradaki varlık mesafesi ortadan kalkar. Mehmet’i değil, aslanı düşünürüz. Başka bir deyişle, benzetmede müracaat edilen sıfattır, istiarede müracaat edilense zattır. Benzetme ile istiare arasında sadece bir vurgu farkı yoktur; fark aynıyet farkıdır. “Bir aslan gördüm” dediğimizde aslanın zati varoluşunun tüm içerimlerine referansta bulunurum.

Mecazda her zaman gerçek anlamdan mecazi anlama geçişi sahih kılacak bir münasebetin olması gerekir. Bu münasebet mürsel mecazda benzerlik değil de farklı bir ilgiden kaynaklanır. Ahmet Cevdet Paşa dilimizdeki benzerlik dışındaki bu ilgileri şöyle sıralar: Alet, mazhariyet, hulül, sebebiyet, cüziyyet, umum (genellik), ıtlak, kevniyet (oluşum) ve evveliyet (öncelik) (A. Cevdet Paşa 1323: 119). Bu ilgiler mürsel mecazın ortaya çıkma zeminidir. Örneğin, dil normalde organın adı olmasına rağmen lisanın adı olmuştur. Burada mürsel mecaz alet alakasıylaadır. Mazhariyette ise, gerçek anlam ile mecazi anlamdan biri ötekinin ortaya çıkma mahalli olur. Kol gücün zuhur mahalli olduğu için güç kuvvet anlamında kullanılır. ‘Senin kolun uzundur’ denilir. Hulül ise, gerçek anlam ile mecazi anlamdan birinin diğerine mahal olmasıdır. Sobayı yak dediğimizde kastımız sobanın içindeki odunları yak demektir, yoksa sobanın kendisini değil. Burada yakma mahallini zikrederek yakılacak şeyi kastederiz. Sebebiyet mecazında ise, gerçek anlam ile mecazi anlamdan birinin diğerine sebep olmasıdır. Mesela ‘ateş bastı’ deriz, ancak kastımız sıcaklıktır. Ateş sıcaklığın nedenidir. Nedeni (ateş) zikrederek nedenliyi (sıcaklık) dile getiririz. Cüziyyet ise hakiki mana ile mecazi manadan birinin diğerinin parçası olmasıdır (A. Cevdet Paşa 1323: 129-20). Mesela ‘saçlı geliyor’ dediğimizde cüz (uzun saç) bütünün (ilgili şahıs) yerini tutar, onu ifade eder. ‘İstanbul’a gidiyorum’ demek yerine ‘Türkiye’ye gidiyorum’ derken de bütün (Türkiye) parçanın (İstanbul) yerini almıştır.

Umum ya da genellik mecazında ise hakiki mana ile mecazi manadan birinin ötekinden daha genel olması söz konusudur. Örneğin, ‘mal’ dediğimizde büyükbaş hayvanların anlaşılması buna örnektir (A. Cevdet Paşa 1323: 121). Genellik mürsel mecazının dildeki dönüştürücü işlevine dair çok örnek vardır. Örneğin, mal, mülk anlamına gelen ‘davar’ sözcüğü söz konusu metonimik kullanımından ötürü sadece koyun, keçi gibi küçük baş hayvanlar için kullanılmaya başlanmış ve böylece mecazi anlam gerçek anlamın yerini almıştır. Bazı bölgelerimizde canavar sözcüğüyle kurtun kastedilmesi aynı metonomik kullanıma örnektir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta genelliğin mantıksal bir içlem-kaplam ilişkisi bildirmemesidir. Bu durumda mürsel mecaz söz konusu olmaz.

Bir diğer mürsel mecaz ilgisi ‘ıtlak’tır. İtlak gerçek anlam ile mecazi anlamdan birinin mutlak, ötekinin ise kayıtlı olmasıdır (A. Cevdet Paşa 1323: 121). ‘O gün ben ben değildim’, ‘o adam adamdır’ örneklerinde ilki mutlak, ikincisi mukayyettir (kayıtlı). İkincide aynı lafız (ben ya da adam) belli nitelikte bir ben ya da adam anlamını ifade eder. Belagat kitaplarında bahsedilen diğer ilgiler kevnîyet (oluşum) ve evveliyettir (öncelik). Kevnîyet bir şeyi eski halinin adıyla veya eski hali üzerine adlandırma, evveliyet ise bir şeyi sonra alacağı hal üzere adlandırmaktır (A. Cevdet Paşa 1323: 121). Oluşum ilgisine örnek: ‘Çocuk ergen oldu’ dediğimizde ergeni eski hali üzere adlandırırız. Zira ergen olduktan sonra çocuk artık çocuk değildir. Öncelik ilgisinde ise bunun tersini yaparız. Örneğin, karanlıktayken ‘ışığı yak’ deriz. Oysa ışığa dönüşecek şeyi kastederiz. Zaten ışık mevcut olsaydı ışığı yakmağa gerek kalmazdı. Gördüğümüz gibi burada da dilin metonimik işlevi devreye girmekte ve bir şeyi sonra alacağı hal üzere adlandırmaktayız.

Diğer başat mecaz türü olan akli mecaza gelince; lafız ya da kelimedede değil de isnatta (yüklem) olan mecaza akli mecaz denir. Akli mecaz bir fiili kendisinin gerçek failinden, yine o fiille alakası olan başka bir şeye (yer, zaman, sebep vs) isnat etmektir. Bu unsurların fiile karışmada (mülâbese) fail ile ortak olmaları akli mecazın bir alakasıdır. Ancak bu durumda dahi gerçek anlamın anlaşılmasına engel bir karine bulunması şarttır. Akli mecaz da üç biçimde bulunur. İlkinde özne ve yüklem her ikisi

de hakikat olur, yani lafızlar gerçek anlamlarında kullanılır, ama isnattan ötürü yine mecaz olur. İkinci durumda özne ve yüklemden biri hakikat, diğeri lügavi mecaz olur. Üçüncü durumda ise, her iki tarafı da lügavi mecaz olur (A. Cevdet Paşa 1323: 116).

Akli mecazda özne ve yüklem iki tarafından birinin mecaz olmasından ötürü mecaz oluşmaz. Lügavi mecazdan farklı olarak akli mecaz özne ve yüklem arasında kurulan ilişkiden, yani yüklem özneye isnadından doğar. Örneğin, ‘dağ beni hastalandırdı’ dediğimde her iki tarafı dilsel açıdan hakikat olan bir mecaza başvurmuş olurum. Ama yüklemi özneye isnat edişim (akli) bir mecazdır, çünkü beni hasta eden aslında dağ değil, dağdaki soğuk havadır. ‘Feleğin çarkına çomak soktu’ dediğimde ise her iki tarafı lügavi mecaz olan akli bir mecaza başvurmuş olurum. ‘Hapishane sana yaramış’ dediğimde öznesi hakikat (hapishane), yüklemi (lügavi) mecaz olan bir akli mecaza başvurmuş olurum. Zira ‘yaramak’tan kastım muhatabımın hal ve tavır olarak daha mutedil bir insan olmasıdır. ‘Ankara, Baküye taziye mesajı yolladı’ dediğimde lügavi bir mecaza başvurmuş olurum, ama burada akli bir mecaz yoktur. Buradaki lügavi mecaz benzerlikten değil, farklı bir alakadan, bütün-parça (cüziyyet) ilgisinden kaynaklanmaktadır. O yüzden burada söz konusu olan mürsel mecazdır. ‘Ali adamın dibidir’ dediğimde de mübalağalı bir akli mecaza başvurmuş olurum. ‘Yıllar saçlarımı ağarttı’ dediğimde saçları ağartma eyleminin faili yıllar olmamasına rağmen, o eylemde zamanın işe karışmasından (mülabese) ötürü eylemin failiymiş gibi gözükür. Bu da akli bir mecazdır.

Ayrıntısına girmemizin gereksiz olduğu bir başka akli mecaz türü ise hazfi mecazdır. Buna tamlanan mecazı da diyebiliriz. Tamlayanın düşürülüp yerine tamlananın ikame edildiği mecazdır (A. Cevdet Paşa 1323: 119). ‘Büyük şehir belediye yetkilisiyle görüştüm’ demek yerine ‘büyük şehirle görüştüm’ demek bu kabil mecaza örnektir.

Yukarıda görüldüğü gibi mecaz dilin ifade imkanının sınırlarını genişleten vazgeçilmez bir yoldur. Mecaz türleri içinde de mürsel mecaz (metonymy) en hayati işlevi görür. Dilden bir an için mürsel mecazı çıkardığımızı düşünelim, ifade olanağımızın çok kısıtlandığını, buna mukabil kelime israfının arttığını görürüz.

‘Sobanın içindeki odunları yak’ yerine ‘sobayı yak’ dediğimizde sadece kelime tasarrufu yapmış olmayız; ayrıca anlamsal bir ince farkı dile getirmiş oluruz. ‘Sobanın içindeki odunları yak’ dediğimizde doğrudan muhatap olmadığımız nesne durumuna (sobanın içindeki odun) ilişkin bir emir vermiş oluruz. Ama sobayı yak dediğimizde sobanın kendisini doğrudan muhatap almış olurum ve deneyim ufku içerisinde yer alan sobadan yayılan sıcaklığı karşıma koymuş olurum. İlk ifade ısınma deneyim ufkunun çerperindeyken, ikincisinde merkezdedir. Bu durumda, ‘sobayı yak’ dediğimde doğrudan ısınma isteğimi dile getirmiş olurken, ‘sobadaki odunları yak’ dediğimde böyle bir isteğimin olup olmadığı belli değildir. Yine oluşum (kevnîyet) veya öncelik (evveliyet) ilgisi olmadan gündelik bir konuşmayı dahi tasavvur edemeyiz. Mürsel mecaz yukarıda ele aldığımız ilgileriyle bir dilin içinde onu rahatlatarak, ifade olanağını sonsuzca genişletecek yeni yollar, kanallar açar. Tek kanatlı dile adeta yeni bir kanat daha takar. Bu açıdan dil için en hayati işlevi gören söz şekli mürsel mecazdır (metonymy). Akli mecazın da keza dil için ne kadar işlevsel olduğunu görüyoruz. Metonimiyle birlikte akli mecaz konuşma dilimizi, ifade olanağımızı rahatlatan bir mecaz türüdür.

Kinayeye gelince; örtmek anlamına gelen *kny* kökünden gelen kinaye örtülü anlatım, yani bir şeyi bir şeyle örtterek ifade etme sanatı olarak kabul edilir. Mecazdan farklı olarak kinayede lafzın anlamının hem gerçek hem de mecazi anlama uygun düşme durumunun söz konusu olduğu; yani, mecazda lafız ya da sözü gerçek anlamda almayı engelleyecek bir karine varken, kinayede böyle bir durum söz konusu olmadığı belirtilir. Bu yüzden, kinayenin bir mecaz türü sayılıp sayılamayacağı tartışma konusu olmuştur. Bazıları kinayede aslolanın lafız veya sözün mecazi yönü olduğunu, bu yüzden onu mecazdan saymak gerektiğini ileri sürerken, bazıları da kinayede lafız veya sözü mecaz olarak almayı zorunlu kılan bir karine olmamasından ötürü onu mecazdan ayrı bir kategori sayar.

Hatırlanacağı üzere, mecazı lafzın gerçek anlamından başka bir anlama taşınması olarak değil; gerçek anlamıyla ilişki içinde yeni bir anlama taşınması olarak tanımlanması gerektiğini, lafzın gerçek anlamından tamamen koparılmasının söz konusu olmadığını, zira lafzın asli anlamından koparılması durumunda mecazın zorunlu

koşullarından biri olan ‘alaka kurma’nın gerçekleştirilemeyeceğini, ilginin iki taraf arasında kurulacağını, mecazın adı üzerinde çift taraflı bir ilişki (bir yerden bir yere geçme, nakletme), mecazi anlamın da çift taraflı bir ilişkiye delalet eden bir anlam olduğunu; kısaca, lafzın gerçek anlamıyla birlikte yeni bir bulunuşla ilişkiye sokulduğunda yeni bir anlam kazandığını, böylece mecazi anlamın meydana geldiğini söylemiştik. Bu durumu tüm mecaz türlerinde gözlemlemek mümkündür. Şimdi aynı yerden kinayeye bakalım.

Kinayede gerçeklikle uyuşan ilk unsur, yani örten; ikinci unsura, yani örtülene geçmek için bir zemin teşkil etmektedir. “Eli açık” dediğimizde, ifade etmeye çalıştığımız anlam hakikaten elinin açık olması değildir; aksine, eliyle insanlara ihtiyaç duyduğu şeyleri verirken, elin açılması eyleminden, insan bunu sürekli yapıyorsa eli sürekli açık olacaktır, yola çıkarak o kişinin cömertlik erdemini ifade edecek bir ilgi geliştirilir. Bu ilgi geliştirilmeden elinin açık olması cömert olmak anlamına kesinlikle gelmez. Başka bir deyişle, kinayede, tıpkı mecaz türlerinde olduğu gibi, gerçek anlamla kinayeli anlam arasında geçişi sağlayan bir ilişkinin olması zorunludur. Böylece vaz’î anlam bir ilgi vasıtasıyla başka bir anlama taşınır. Bu durum kinayenin kesinlikle bir mecaz türü sayılması gerektiğini göstermektedir.

Nitekim lafzı gerçek anlamda almayı engelleyecek bir karine bulunmaması şartınının kinaye tanımına sonradan konulduğu, bu şartın temel eserlerde yer almadığı savunulmuştur. Aksine, belagatin temel kaynak eserlerinde hakiki anlamla kinayeli anlam arasında, tesadüfi olmayan, mecburî bir ilişkinin olduğu, zihnin bu anlamdan yola çıkarak kinayeli anlamı kavradığı belirtilmiştir. Aksi takdirde ifadenin sanat olma özelliği kalmayacaktır (Coşkun 2008: 67).

Kinaye için söylediğimiz şeyin tevriye için de geçerli olduğu kanısındayım. Örneğin, “mum dibine ışık tutmaz” veya “armut dibine düşer” dediğimizde muhatabımıza gerçekten mumun dibini ısıtmadığını ya da armudun dibine düştüğünü söylemek istemiyoruzdur. Aksine, gerçek anlamı başka bir anlama geçebilmek için bir ilgi kurma zemini olarak kullanıyoruz. Bu yüzden, sadece kinaye değil; tevriye de bir

mecaz çeşididir. Tüm söz sanatlarını ele almak konumuz dışında olduğu için diğerlerine değinmiyoruz.

O halde bir meramı ifade etmenin kategorik olarak üç değil, iki yolu vardır; bunlar hakikat ve mecazdır. Mecazın tüm türlerinde gerçek bir anlamdan ilgi geliştirilerek asıl ifade edilmek istenen anlama geçiş yapılır. Mecazı sadece istiare anlamında almaya alıştığımız için dil, dolayısıyla şiir için ne kadar hayati bir rolü olduğunu gözden kaçırıyoruz. Salt istiare olarak mecaz dil için çok hayati bir şey değildir. İşin gerçeği, şiir dildeki bu çift kanatlılığı, yani hakikat ve mecaz ilişkisini özgün bir tarzda yeniden kurmaktır. Şiir bizatihi dilin bu kendi yapıları üzerindeki tasarrufla oluşur. İmge ise, göreceğimiz gibi, dilin mecazi kullanımından ayrı bir unsuru değildir.

İmge

Dilin anlamın nesnel görünüşü olarak ifadedir. Şimdi anlamın bu nesnel görünüşü olarak ifadeye düz ya da doğrusal dil diyelim. “Beklentilerim karşılanmadı”, ya da “umduğumu bulamadım” kabilinden bir söz bu düz dilin sınırları içindedir. Ancak “hayallerim suya düştü” dediğimde, nesnel anlamın görünüşü olarak ifade şeklinde tanımladığım düz dildeki anlam kurma ilişkisinden saparım ve mütehayyile aracılığıyla adeta düz dilin içinde çapraz bir dile; başka bir deyişle, mütehayyel olmayan dil içinde mütehayyel bir dile başvururum. Bir deyim olan “hayallerim suya düştü” ifadesinde bağdaşmayacak iki unsuru, yani hayal ve suya düşmeyi bağdaştırarak çok çarpıcı ve yeni bir anlam elde ederiz. Burada hayal gerçek anlamından çok daha vurgulu, kuvvetlendirilmiş bir anlam kazanır. Bir istek için hayal dediğimizde onun gerçekleşme olasılığının çok çok düşük, hatta sıfıra yakın olduğunu kastederiz; yani, onu umutsuz arzular anlamında kullanırız. Ancak hayal lafzını su ve düşme lafızlarıyla ilgi içine soktuğumuzda, bilakis hayal lafzı çok arzulanan ve gerçekleşme umudumuzun son kertede olduğu istek ve beklenti anlamı kazanır. Böylece hayal, mecazi kullanımda eski anlamından tamamen kopmadan, onunla ilgi içinde yeni bir anlam kazanır.

Yine, “beklentim çok büyüktü, ama olmadı”, veya “bu işin olacağına dair umudum son raddede idi, ama olmadı” dediğimde, bu cümlelerin temel (nesnel) anlamı

“hayallerim suya düştü” ifadesindeki temel anlamla aynıdır. Bu iki tür cümle de kuvvetli bir beklenti veya umudun karşılıksız kaldığını bildirir. Ancak arada esaslı bir fark vardır. İkinci tür cümlede sadece anlamı iletmekle yetinmek istemeyiz, duygularımızı tüm varlığıyla aktarmak ve içinde bulunduğumuz hali muhatabımızın duyumsamasını, adeta gözlerinin önüne getirmeyi isteriz. Duygumuzu, düşüncemizi muhatabımızda olabildiğince somutlaştırmak isteriz. “Hayallerim suya düştü” cümlesi çok daha çarpıcı bir anlam ifade eder.

Yaşadığımız hayal kırıklığı apansız ve şok edici ise “tepemden kaynar sular döküldü” deriz. Bu deyiimi sadece beklenmedik değil, ayrıca aniden karşılaştığımız şok edici olaylar karşısındaki hissiyatımızı ifade etmek için de kullanırız. Başımızdan aşağı kaynar su dökülmesi aniden, kaza gibi beklenmedik ve istenmedik durumlarda meydana gelir. Bu ilgiyi başka bir bağlama taşıyoruz ve anlam bu bağlamda kalıplaşır. Mecazi kullanım kalıplaştığında deyim haline gelir. Bunun yanında, yaşadıklarımızla kaynar suyu deneyimlemenin anlamı arasında bir ilişki kurarız. Kaynar suyun ne olduğunu bilen muhatabımız kafası ve yüzünün kaynar suyla ansızın temasını zihninde canlandırır. Böylece yaşadığımız ani, şok edici hayal kırıklığını onun daha iyi anlamasını sağlarız. Bu deyim de imgenin bir örneğidir. İmgede hem yeni anlam ilişkileri hem de bu anlam ilişkilerinin somut olarak tecrübe edilmesini sağlamaya çalışırız. Ancak yukarıdaki verdiğimiz iki örnek de anlamı konusunda uzlaşma olduğu için nesnel bir nitelik kazanmıştır; sadece tecrübi somutluğu sağlamaktadır. İşte düz dil içinden mütehayyile yoluyla çıkagelen bu çaprazlama dil tüm söz şekillerinin temelini oluşturur. İngilizce literatürde figüratif dil denen bu dile biz mecazi dil diyebiliriz.

Burada figüratif ya da mecazi dille mütehayyel dilin özdeş olmadığını vurgulamak istiyorum. Her ne kadar mecazi dil mütehayyel olsa da mütehayyel olmakle mecazi olmak arasında tam girişimlilik yoktur; yani her mecazi dil mütehayyeldir, ama her mütehayyel dil mecazi değildir. Şiir, roman, öykü gibi tüm söz saatları mütehayyilemizin eseri olduğu için mecazi olmasa da bu türe ait eserlerdeki bir söz, örneğin şiirdeki bir dize, mütehayyeldir. Mütehayyel dilde bilincin yönelme tarzı çok farklıdır. Aynı söz hem düz hem de mecazi dilde yer alabilir; ancak yine de statüleri

farklıdır. Telefonda konuştuğumu ve arkadaşımın bana şu an nerede olduğumu sorduğunu farz edelim. Etrafıma bakıp, “sokaktayım, kimsesiz bir sokak ortasında” dediğimde, kurduğum cümle anlamın nesnel görünüşü olarak ifadedir ve düz dile aittir.

Ancak bu dize “Kaldırımlar” şiirinde yer aldığında, yani bir şairin yaratıcı, sezici, yani tahayyül edici bir yönelişin eseri olduğunda mütehayyel dile ait bir ifade olur. Bu durumda mecazi dil mütehayyel dilin bir alt işlevi olmaktadır. Bu işlev, bir yandan, düz dilin içinde onun anlam sınırlarını genişleten bir şey olarak; öte yandan, dil sanatlarının ontik zemini olarak mütehayyel dilin yeni anlam katman ve karmaşıklıkları (kompleks) oluşturmasında kendini gösterir. Başka bir deyişle, insanoğlu mantıksal düzlemdeki ifade bildirişimine tahayyül yetisi üzerinden müdahale eder. “Tepemden kaynar sular döküldü” kabilinden tüm deyimler ve dile vazgeçilmez ifade olanakları kazandıran mürsel mecazlar mütehayyilemizin eseridir. Bunun böyle olduğunu anlamak için, mürsel mecazları gerçek anlamıyla ele almayı deneyelim; o zaman ne kadar olgu saçmalıkları işlediğimizi görürüz. “Sobayı yak” ifadesini düz dile ait bir ifade olarak anlarsak, bu ifade soba aletinin kendisini yakma olarak anlaşılır. Oysa bu mürsel mecazla biz sobanın içindeki odunu yakmayı kastederiz. Ancak nesnel bildirişimin merkezde olduğu düz dildeki tahayyül eseri mecazi unsurlar anlamları konusunda kesin bir uzlaşma olduğu için nesnel birer ifade olarak anlaşılır, öyle muamele görür. Ama bu deyimleri incelediğimizde onların mecazi olduğunu ve doğrusal dil içindeki çapraz bir ilişkiyle ortaya çıktığını görürüz. Tüm türleriyle birlikte mecaz ve aliterasyon, onomatope, asonans, konsonans ve cinas gibi ses figürleri mütehayyel dile aittir. Şiirdeki imge meselesini bu doğrultuda değerlendirmek gerekiyor.

Burada ses figürlerine bir ayraç açmak yerinde olur. Aliterasyon, yansıma (onomatope), asonans, konsonans ve cinas bu grubun başlıca üyeleridir. Aliterasyon ve konsonans aslında birer ünsüzlük uyumudur. Kelimelerin baş ve ortalarındaki sessiz harflerin yinelenmesiyle muhatap müzikal yoldan şiirin içine çekilir. Şiire dair farkındalığı artırılır. Hece veya kelimelerdeki ünlü uyumu olan asonans aynı işlevi ünlü sesler aracılığıyla yapar. Burada ünsüz sesler yerine ünlü sesler bir harmoni oluşturur ve muhatap şiirin etkisine sokarak anlamın tecrübi somutlukta deneyimlenmesi sağlanır.

Bu yüzden, aliterasyon ve konsonansla asonansın işlevi aynı, ama yolu (ünsüz ve ünlülerin uyumu) farklıdır. Burada benzer seslerin tekrarıyla bir ahenk farkındalığı oluşturulur. Bu ayracı kapattıktan sonra meselemize dönebiliriz.

İmge mütehayyilemizin (*imagination*) en temel işlevlerinden biridir. En yalın anlamıyla imgeyi (1) bir şeyin zihnimizdeki sureti ve resmi, yani hayal anlamında; bunun yanında (2) izlenim/intiba ve (3) tasavvur, mefhum anlamında kullanılmaktadır. İzlenim ve tasavvur birbirine yakın olmakla birlikte aralarında ayırım mümkündür. İzlenim veya intibada daha ziyade psikolojik bir anlam söz konusudur; izlenimde bir şeyi tecrübe etmekten hasıl indî duygu ve mülahazalar edilgin bir şekilde oluşmuştur, yani daha öznelidir. Tasavvur ise daha nesnel karakterlidir; edilgin değil, etkin bir tecrübe ve düşünce faaliyetinin sonucudur. “Batı’da Türk imgesi” dediğimizde ise umumi efkârda ya da popüler kültürde doğru ya da yanlış olarak oluşturulmuş mefhumu kastediyoruz. İster düz dil, isterse mecazi dil sınıfından olsun imge zorunlu olarak mütehayyileye aittir; çünkü o, evvel emirde mütehayyilenin beş duyu vasıtasıyla gelen ağılardan zihinde oluşturduğu hayaldir; başka bir deyişle, suret ve tasvirdir. Gördüğümüz işittiğimiz, kokladığımız, tattığımız ve dokunduğumuz her şeyin zihnimizde bir hayali, yani resmi ya da sureti olur. Tecrübe ettiğimiz nesnelere ilgili zihnimizde bu tarz resim, suret ve saire olur. Ancak edebi bir ifade aracı olarak imge (*imagery*) bundan farklı ve daha fazla bir şeydir.

Edebi bir ifade aracı olarak imge (*imagery*) denince iki farklı şey anlaşılır: Tasviri (figüratif) imge ve mecazi imge. Türk edebiyatında imge denince daha ziyade mecazi imge olarak adlandırdığımız tür anlaşılır. Burada makaleye konu teşkil eden imge de mecazi imgedir. Ancak olası karışıklığın önüne geçmek için tasviri ya da figüratif imgeyi de kısaca ele almak yararlı olacaktır. Bu tür imgede sanatçı okurun zihninde, onun beş duyusuna hitap ederek, kelimelerle bir tasvir, suret oluşturur. Görsel imge gördüğümüz şeyin rengini (siyah, beyaz, kırmızı yeşil vs), şeklini (kalın, ince, düz, yuvarlak vs.), boyutunu (yüksek, alçak, derin, sığ); işitsel imge sesin tiz, pes, hırıltılı, boğuk, duru, gürültülü, kısık vs. oluşunu; koku imgesi kokuları (kük, misk, gül ve saire); tat imgesi tatları, yani o şeyin tatlı, acı, ekşi, kekre, sası, tuzlu ve sair oluşunu; dokunsal

imge dokunduğumuz şeyin sertliğini, yumuşaklığını, yapışkanlığını, kayganlığını, pürüzlülüğünü, pürüzsüzlüğünü, sıcaklığı, soğukluğu, kuruluğu, yaşlığı tasvir eder. Sanatçı zihnimizde pürüzlü ya da kaygan bir yüzeye dokunmanın, çalışan arabanın ya da akan şelalenin sesini işitmenin, şeklini görmenin, herhangi bir şeyi tatmanın bir tasvirini oluşturur. Bu anlamda imgenin mecazi olma zorunluluğu yoktur, hatta sanatsal bir faaliyet söz konusu değilse düz dile bile ait olabilir. “Üzerimden kara bir bulut geçti” sözü gerçek bir olayı tasvir yönelimiyle söylenmişse düz dile aittir ve burada hiçbir şekilde mecaz yoktur. Düz dilde beş duyumuzun nesnelere tasvir eden cümleler olabilir. “Otobüs gürültüyle duvara çarptı” dediğimde ne mütehayyel ne de mecazi olan bir cümle kurarım. Ancak edebi bir eda olarak (figüratif) imge mütehayyel tasviri bir dildir.

Bu tarz imgenin işlevi okuyucuya gerçekliği tasvir edip, duyumsatmasıdır; hatta tek işlevi budur denebilir. Burada, mecazi imgede olduğu gibi yeni anlam ilgi ve katmanları oluşturmaya çalışmayız; sadece iletimizin, düşüncelerimizin, duygularımızın, gözlemlediğimiz nesne ve eylemlerin, muhatabımız tarafından daha somut olarak duyulmasını veya duyumsanmasını sağlayacak şekilde, temsil ve tasvirine çalışırız. Okuyucu bu sayede şiirin temsil ettiği dünyayı daha iyi bir şekilde tahayyül edebilir.

Görme, işitme, tatma, koku ve dokunma duyularına hitap eden imgeler temel imge türleridir. Fakat bunlara ilaveten, bir de kinestetik ve organik imgeden daha bahsedilir. “Kinestetik imge bir nesnenin ya da karakterin eylem ve hareketlerinin temsilidir.” Bedenin ya da bir cismin fiziki hareketi, kalp atışı, nabız, soluma gibi eylemleri tasvir veya temsil eder (<https://literarydevices.net/kinesthesia/>). Organik imge ise iç duyumun imgesidir; yani, açlık, korku, kızgınlık, sevinç ve sair duyguları tasvir eden imgelerdir. (Bu minvalde aslında soyut imgelerden de bahsedilir. Beş duyumuza hitap etmeyen türden niteliklerle yapılan imgeler bu sınıfa sokulur. “Mehmet mütevazı bir eda ile gülümsedi” kabilinden bir söz, tevazunun duyusal değil de, ruhi bir nitelik olması hasebiyle bu türe sokulur).

Şimdi bu yukarıda ele aldığımız imge tiplerinin hemen hemen hepsini görebileceğimiz bir örnek sunalım. Mecazi olmayan, bu tasviri (figüratif) imge şiirinin en mükemmel, en unutulmaz örneği, sanırım, Orhan Veli'nin “İstanbul'u Dinliyorum” adlı şiiridir:

İstanbul'u dinliyorum, gözlerim kapalı [İstanbul burada mürsel mecaz/metonimi işlevi görmektedir]
Önce hafiften bir rüzgar esiyor; [hem işitsel hem dokunsal imge]
Yavaş yavaş sallanıyor
Yapraklar, ağaçlarda; [kinestetik imge]
Uzaklarda, çok uzaklarda,
Sucuların hiç durmayan çingırakları [işitsel]
İstanbul'u dinliyorum, gözlerim kapalı.

İstanbul'u dinliyorum, gözlerim kapalı;
Kuşlar geçiyor, derken; [görsel imge]
Yükseklerden, sürü sürü, çığlık çığlık. [görsel ve işitsel imge]
Ağlar çekiliyor dalyanlarda; [görsel]
Bir kadının suya deşiyor ayakları; [kinestetik]
İstanbul'u dinliyorum, gözlerim kapalı.

İstanbul'u dinliyorum, gözlerim kapalı;
Serin serin Kapalıçarşı [dokunsal imge]
Cıvıl cıvıl Mahmutpaşa [işitsel imge]
Güvercin dolu avlular [görsel imge]
Çekiş sesleri geliyor doklardan [işitsel imge]
Güzelim bahar rüzgarında ter kokuları; [kokusal imge]
İstanbul'u dinliyorum, gözlerim kapalı.

İstanbul'u dinliyorum, gözlerim kapalı;
Bir kuş çırpınıyor eteklerinde; [kinestetik]
Alnın sıcak mı, deşil mi, biliyorum; [dokunsal]
Dudakların ıslak mı, deşil mi, biliyorum; [dokunsal]
Beyaz bir ay doğuyor fıstıkların arkasından [görsel imge]
Kalbinin vuruşundan anlıyorum; [kinestetik imge]
İstanbul'u dinliyorum.

Ancak şiir tartışmalarında kastettiğimiz hususi anlamdaki imge bu yukarıda ele aldığımız türden imgeler deşildir. Kastettiğimiz imge yeni anlam katmanları oluşturma ve böylece şiire güç, hatta hayatiyet kazandırma iddiasındaki imgedir; yani mecazi

imgedir. Bu hususi anlamdaki imgeyle ilgili Encyclopedia Britannica şöyle bir tanım getirmektedir:

Şairin temaşa ettiği nesne veya deneyim o şair tarafından ikinci bir nesne veya olay ya da şeyle ilişki içinde algılanır. Şairin bu ikinci nesneden bir takım nitelikleri, o zaman orijinal nesnenin ana nitelikleri olarak algılanmaktadır, aktardığı düşünülebilir; şairin niyeti temaşa edilen şeyin orijinal karakterini bu tür aktarımlarla dekore etmek, aydınlatmak, vurgulamak ya da yenilemektir. İmgenin yapılışı ve bulunuşu şairin okuyucuyu bir takım ilişkileri kurmaya davet etme etkinliğidir. Söz konusu bu ilişkiler yine değer yargılarını işin içine katar. İmge ve sembol bir anlamda birdir; şairin çokluktaki birliği algılama veya görünüşte alakasız deneyimleri bir araya getirme gizli, yarı gölgesel ifadelerle düz dilin kaynaklarının ötesinde olan manalarla iletişim kurma itkisinin sonucudur. İmgeler ayrıca hem ima edilen anlamların derinliği veya şümulüğü veya karmaşıklığında hem de amaç ve orijinlerinde ayrışır; şiirdeki diğer imgelerle bağlamsal ilişkilerinden ilave güç ve canlılık elde edebilir. Aynı imge tüm şiir boyunca tutarlı olarak kullanılırsa onu sembol olarak adlandırmak uygun olabilir (<https://www.britannica.com/art/physical-poetry>).

Evet, şair olay ve kişiler de dahil en geniş anlamda nesne veya nesne durumlarında sezdiği bir takım nitelikleri başka nesne veya nesne durumlarına aktarır. Ancak imge bununla sınırlı değildir. Bu yüzden, *Encyclopedia Britannica*'nın yukarıda aktardığım tanımı tamamen yanlış olmasa da imgeyi bütünüyle nesne ve nitelikleri üzerinden tanımladığı için eksik, tek yanlı kalmaktadır. İşin gerçeği, alıntılıdığım bu pasajda imgenin tanımını verilirken, dikkat edilirse, dolaylı olarak mecazın tanımına da işaret edilmektedir. Meseleye dilin içinden bakmadığımız zaman imgeyi dilin başka bir unsuru sanabiliyoruz. İmge mecazdan ayrı olarak dilin bir unsuru değildir. İmge belli bir söz sanatıyla ilişkilendirilecek bir şey olmayıp, geniş anlamda tüm mecaz türlerine atfedilebilir. İster istiare, ister kinaye, ister akli mecaz, ister teşhis, isterse mürsel mecaz olsun hepsine imge bir nitelik olarak atfedilebilir.

Ayrıca imge bilinen herhangi bir mecaz türü içine girmeyen, bambaşka bir şekilde de olabilir. İmge zorunlu olarak somut şeylerin nitelikleri veya özellikleri üzerinden kurulmaz. Aksine soyut anlamları havi lafızlar arasında da kurulur. O halde imgenin doğru tanımı şudur: İmge ister somut isterse soyut, ister bağdaşık ister zıtlaşık, ister ilgili isterse ilgisiz olsun tüm varlık hallerini ifade eden lafızlar arasında yeni anlam ilişkisi geliştirmektir. Bu anlam ilişkisi her karakterde olabilir. Bu kimi zaman bağdaştırma, zıtlştırma; homojen dururken, heterojenleştirip ayrıştırma; ilgisiz

dururken ilgi kurup köprüleme, yakınsak değilken ilişikleştirme, bitleştirme ve saire kategoride olabilir. Bu anlam ilişkisinin imkanının nihai zemini ‘taşımaya’ veya ‘nakletme’dir; buna köprülemede diyebiliriz. Zira yeni anlam eski anlam bağlantı içinde orta çıkmaktadır. Bu yüzden, imge zorunlu olarak mecazidir.

Hatta modern şiirdeki imge mecazın standart türlerinin ötesine geçerek tam anlamıyla bağımsızlaşmasıdır. Bu bir nesne durumu olabileceği gibi, soyut bir bulunuş ya da anlam da olabilir; yani, nesne özellikleri, somut nesne durumları ve onların tecrübeleri imgenin sadece bir boyutunu oluşturmaktadır, tamamını değil. İmge tanımını nesne ve nesne durumlarıyla, onların tecrübeleriyle sınırlandırdığımızda modern şiirde bolca gördüğümüz soyut imgeleri kapı dışarı etmek zorunda kalırız. Aşağıdaki şiire baktığımızda bunu daha iyi anlarız.

Bir sargın umut yakaladım onu kuşandım
Serin mavi bir gökyüzü buldum onu kuşandım
Denize doğru sokaklar gördüm onları da kuşandım
Üstlerine üstlük seni kuşandım
Tedirgindim namussuzdum deli deliydim
Uslandım (T. Uyar, Yılgın/Dünyanın En Güzel Arabistanı)

‘Sargın umut’ soyut bir lafzi imgedir. ‘Sargın umudu yakalamak’, ‘sargın umudu kuşanmak’ ifadeleri soyut ve somut anlamları ifade eden lafızlar arasındaki bağdaştırmayla kurulan bir isnat veya yüklem imgesidir. Farz-ı muhal, ‘sargın umudu özlemek’ denilmiş olsaydı tamamen soyut anlamlı lafızlardan müteşekkil bir yüklem mecazı olurdu. ‘Serin mavi bir gökyüzü bulup, kuşanmak’, ‘denize doğru sokakları kuşanmak’ vs. ise somut anlamları havi lafızlar arasında bir bağdaştırma gerçekleştiren isnat (yüklem) imgeleridir. “Düşünceli sayılar saydım” türünden soyut anlamlı lafızla ideal varlık statüsündeki bir şeyin (sayı) anlamını havi bir lafzın bağdaştırılmasının da mümkün olduğu kanısındayım.

Tüm bu çözümlerimiz bize imgenin, dolayısıyla mecazın temelde varlık halleri arasında kurulan ilişkiyle, bu ilişkileri ifade eden soyut ya da somut anlamlı lafızlar arasında kurulmuş ilgiyle ortaya çıktığını; sonuçta imgenin dar kalıp ve biçimlerinden kurtulmuş mecaz olduğunu; eş deyişle, mecazın özgürleşmesi olduğunu

göstermektedir. Nesne niteliklerini ve nesne durumlarını temel alarak yapılan bir tanım imge ve mecazın asli bir boyutuna gözleri kapamaktadır. Modern şiirde imge mecazın sınırlarını genişletmiştir. Bunda özellikle soyut imgenin ciddi bir payı vardır. Mütehayyile yetimizin tahayyül edimi diğer yetilerden farklı bir şekilde cereyan eder, farklı bir bilişsel ilişki kurar. Tüm bağdaşır ve bağdaşmaz, ilgili ve ilgisiz, benzer ve benzemez varlık hallerini sezici bir bakışla keşfeder, terkip ve tefrik eder, birbirlerine karşı konumlarını yeniden düzenler, ampirik ilişkilerin ötesindeki daha öz ilişkilerini kavrar. Bu açıdan tahayyül edimi sadece olana yönelmez, aksine sonsuz olanaklara da yönelir. İmgelemin (tahayyül) eşyaya çaprazlama bakma kapasitesi vardır. Deneyim ufku içindeki şeyleri ideleştirebilir, imkana yönelerek bir şeyi başka bir şeyle şimdide ve anıda, hatırdada (retention) ve beklentide (protention) birleştirir.

“İssız ve çorak bir yerde
orada rüzgarın toprağı ürkütmeyen hafif bir esintisi vardır”

Bu güzel iki dizinin modern dönemde yaşamış herhangi bir şairin şiirinden alıntı olduğunu sanabiliriz. Burada “rüzgarın toprağı ürkütmeyen hafif bir esintisi” ibaresinin imgesel bir ifade olduğuna hiç kuşku yok. Bu dizeler 11. yüzyıl yazarı Cürcanî'nin ilgili eserinde bahsettiği, Sevvar İbn'ül-Mudarrab adında birine aittir ve Cürcani bunu istiare örneği olarak zikreder (Bkz. Cürcani 2008: 77). Burada insan ve hayvanlara ait bir nitelik olan ‘ürkmek’ fiili olumsuz yoldan toprağı nakledilmiştir. Burada aynı zamanda teşhis (toprak) de vardır. Kuran'dan örnek verecek olursak; *وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا* (Yeri de göz göz fişkırttık) (Kamer: 54/12) ayeti de aslında tipik olarak imgesel bir ifadedir. Buradaki imgesel başarı bağdaşmayacak iki şeyi, yani yer ve fişkırtma fiilini bir ilgiyle (göz/pınar) bağdaştırmaktır. Pınara ait olan fişkırtma özelliğı yerin kendisine taşınmıştır. Böylece yeryüzü kendisine galip bir sıfatla sıfatlanmıştır. Burada yeryüzü sahne, pınar da onun dekoru değil; tam tersine yer dekor pınar da onun sahnesi olmuştur. Böyle yapılarak, verilen lütfun, nimetin ehemmiyeti ve bolluğı ifade edilmiştir. Bazıları bu ayete “yerden pınarlar/kaynaklar fişkırttık” şeklinde meal vermektedir. Böyle bir çeviri yanlış olup, ifade ettiğimiz tüm anlam ilgi ve inceliğini bir çırpıda boşa çıkarmaktadır. İmgenin klasik Türk şiirinde örnekleri istemediğimiz kadar verilebilir. Hatta mazmunlar

klişemiş, kalıplaşmış imgeler dünyasıdır. Klasik şiirin şairleri bu klişeler içerisinde devinir, onların müsaade ettiği kadar özgün imge veya mecazlar geliştirirlerdi. Sembol gelince, onun imgenin tutarlı kullanımı olarak tanımlanmasını doğru buluyorum. Sembol tutarlı lafzi imgedir. Sanatçı eserinde aynı imgeyi, diyelim at imgesini, tutarlı bir şekilde, yani hep aynı anlam ilişkisi içinde kullanıyorsa buna sembol demek daha doğru olur.

İmgenin mahiyetiyle ilgili umumi manzara böyle olmakla birlikte, modern şiirde imgenin kurulumunun klasik şiirdekenden temel bir farkı olduğu kanatındeyim; bu fark birinin ilk planda daha çok, ötekinin daha az özgün olmasında değildir. Her devirde şairler özgün olma çabası içinde olmuştur ve bu onlardan beklenmiştir. Aradaki fark modern imgenin kurulumunun daha öznel karakterde oluşudur (Turgut Uyar’ın yukarıdaki bu dizeleri bunu göstermeye yeter). Bu öznel oluş da, dolaylı olarak, klasik şiire kıyasla, daha özgün imge yaratımına imkan vermiştir. Modern bir şey olarak imge özneliğin hareket noktası alınarak kurulan mecazdır; geliştirilen tüm anlam ilgileri insan özneliğinden kalkar ya da özneliğimizce güdülenir. Bu yüzden, modern imge Kartezyendir. Geliştirilen tüm anlam ilgisi insan özneliğinden kalkar. Bu, birey olgusuyla; insan bilinciyle ilgili yapılan keşiflerle yakından alakalıdır. Nitekim modern şiirde mazmun denen hadise kalmamıştır; hatta her şair kendi mazmun dünyasını oluşturabilme imkanına kavuşmuştur.

İmgenin (veya genel olarak mecazın) bazı temel işlevi olduğunu düşünüyorum; bu temel işlevler muvacehesinde başka işlevler de ileri sürülebilir. Bu işlevlerin kamil zuhur mahallli şiirdir; yani, bu işlevleri en mükemmel şekilde şiirde gözlemleriz. İmgenin (veya genel olarak mecazın) birinci işlevi yeni anlam ilgisi geliştirmektir. İkinci işlevi ise muhataba daha etkili yoldan, yani duyuşsal ve tecrübi yoldan nüfuz edebilmektir. Yeni anlam ilişkileri oluşturulurken, başarılı bir imgeden beklenen özgün bağdaştırmalar veya bağdaşmasızlıklar inşa edebilmek, düz dilin sınırlarını genişlettiğini ikna edici bir şekilde göstermektir. Bu ikna ediciliğinden yollarından biri de okurun, elbette nitelikli okurun, bu anlam ilişkilerine katılabilesinin olanaklarını vermektir. Bu yüzden, kurulan her imge zorunlu olarak makbul ve başarılı değildir.

“Duvarın boynuzuyla yıkandım” sözü de bir imgedir. Ancak bunu rasgele oluşturdum ve burada herhangi bir anlam ilgisi oluşturmayı düşünmedim. O halde imgenin başarısının birinci koşulu yeni anlam ilgileri oluşturabildiğine bizi ikna etmesidir. Elbette çağının ilerisindeki kimi eserler takdir görmeyebilir, ancak eninde sonunda hak ettiği değeri görür. Bu durumu gözardı etmiyoruz.

Okuyucunun bu anlam ilgisine erişebilmesini ve yazar açısından da okuyucuyu ele geçirmesini sağlayan imkanlardan biri, belki de birincisi onun kurduğu anlam ilgisine duyusal veya tecrübi kanallar açabilmesidir; bu sayede okuru psikolojik ve estetik olarak etki altına alabilmesidir. Kısaca, bu anlam ilgisini hissettirebilmesidir. Hatta bazı şiirlere ancak bu yolla giriş yapılabilmektedir. Bu da okuyucunun şiirin davetine etkin bir şekilde katılımını sağlar ki bu durumun kendisi imgenin başarılı olduğunun en önemli delillerindedir.

İmgenin duyusal-estetik kanallar açabilmesi bizi imgenin üçüncü işlevine getirmektedir; imgenin bu işlevi güzelleştirmektir; yani imge sanat eserine güzellik katar; bu güzelliği bizde bıraktığı estetik etkiyle gösterir. İmgenin dördüncü temel işlevi mesajı, duyguyu muhtabın zihninde somutlaştırma, beşinci işlevi ise inandırıcılığı sağlamak için delillendirmedir. Anlamı ya da mesajı delillendirme, özellikle tevriye ve kinaye gibi sanatlarda, çok önemli bir işlevdir. “Mum dibine ışık vermez” derken, mumun bu halini aynı zamanda muhtabımızla ilgili iddiamızın delili olarak sunarız. Tevriye durumundan farklı olarak da imge mesajı delilendirici bir işleve sahiptir. Altıncısı; imge kimi zaman açık bir düşünceyi korku, utanma, nezaket vs. sebeplerden ötürü örtücü bir işlev de görür. Bunlara ilaveten; vurgulama, sarahate kavuşturma gibi başka işlevler öne sürülebilir. Bu saydıklarımızdan en temel olanı ilk üç işlevdir. Diğer işlevler bu üç temel işlevin birer açılımı ya da alt işlevi şeklinde görülebilir.

Son olarak geriye şu soru kalıyor: Bu çözümler çerçevesinde, kimilerinin iddia ettiği gibi, imgeyi şiirin özü, mayası olarak görebilir miyiz? Cevap: Kesinlikle hayır. Zira imge şiir sanatına mahsus bir şey değildir; roman, öykü, hatta hitabette bile kullanılır. Şiir sanatına mahsus olmayan, aksine diğer dil sanatlarıyla paylaşılan bir özellik şiiri şiir yapan şey olamaz. Mütelayet bir ifadenin şiir olup olmadığının ölçütü

bizatihi onun ifade formunun beyan edici veya örtücü değil, ifade edici olmasıdır. Ancak şiirdeki imge kurulumunun öteki dil sanatlarına nazaran daha radikal ve kökten (fundamental) gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Böyle olmakla birlikte, aynısını romanda, öyküde, anlatıda gerçekleştirmeye bir mania da yoktur. Bu yüzden imge şiiri şiir yapan, onları diğer dil sanatlarından ayıran bir husus değildir. Şiirin ayırıcı karakteristiği, ifade formunun bizatihi ‘ifade edici’ olmasıdır.

KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa. *Belâgat-i Osmaniye*, Dersaadet: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1323.

CÜRCANİ, Abdülkahir (2008). *Sözdizimi ve Anlam Bilim (Delailu'l-İ'caz)*, çev. Osman Güman, İstanbul: Litera Yayıncılık.

COŞKUN, Menderes (2008) “Kinayenin Belâgat Kitaplarındaki Seyri ve Onu Yeniden Anlama ve Sunma Denemesi”, *Bilig*, 44: 63-88.

VELİ, Orhan (2003). *Bütün Şiirleri -Karşı-*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

<https://www.britannica.com/art/physical-poetry>

<https://literarydevices.net/kinesthesia/>

Makale Geliş | Received: 30.01.2020
Makale Kabul | Accepted: 27.02.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.700885

Dilek ARLI ÇİL

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Maltepe Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
Maltepe University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0001-8004-4916
dilekarli@maltepe.edu.tr

Özgür DEMİRCİ

Arş. Gör. | Res. Assist.
Maltepe Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
Maltepe University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0001-9876-7370
özgürdemirci@maltepe.edu.tr

Kartezyen Anlam Görüşünün Eleştirisi Olarak *Felsefi Soruşturmalar*'da Dil ve Anlam

Öz

Bu çalışmanın amacı, Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'da ortaya koyduğu dil ve anlam görüşünün, Kartezyen felsefenin öne sürdüğü dil ve anlam görüşünün eleştirisi olarak ele alınabileceğini ortaya koymaktır. Bu amaçla, öncelikle, Descartes'ın, kişinin kendi bilinç içeriklerine doğrudan erişimi olduğu varsayımından hareketle geliştirdiği ve özel bir dilin olanaklı olduğu düşüncesini içeren dil ve anlamla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Descartes'a göre anlam, dilin, kişiye özel zihin içerikleriyle ilişkilendirilmesi sonucunda oluşur. Bu görüş bizi, ortak bir anlamın olanaklı olmaması gibi bazı sorunlarla baş başa bırakır. Çalışmanın ikinci bölümünde, Wittgenstein'in Kartezyen anlam görüşüne yönelik eleştirileri ortaya konulmuş; dil oyunları ve "özel dil argümanı"na dayanarak anlamın kişiye özel bir şekilde zihin içeriklerine gönderimde bulunarak değil, dil oyunları çerçevesinde, sosyal bir uzlaşma dayanarak oluşturulduğu gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Wittgenstein, Dil Oyunları, Kural İzleme, Özel Dil, Kartezyen (Dil ve) Anlam Görüşü.

Language and Meaning in the *Philosophical Investigations* As the Criticism of Cartesian Theory of Meaning

Abstract

In this study, it is argued that Wittgenstein's ideas on language and meaning in the *Philosophical Investigations* can be evaluated as an objection to Cartesian view of (language and) meaning. With this aim, first, Descartes' thoughts on language and meaning is presented. Assuming that one has a direct access to the contents of his own mind, Descartes argues that private language is possible. According to Descartes, meaning is created through a relation between language and the contents of one's own mind. This view faces us with the problem of the impossibility of a meaning which is shared by all. In the second part of the study, Wittgenstein's criticisms against Cartesian theory of meaning is presented with reference to language games and private language argument. And it is showed that meaning cannot be created in a way which is special to the subject by referring to mental contents, but it is created publicly through social agreement in language games.

Keywords: Wittgenstein, Language Games, Rule Following, Cartesian View of (Language and) Meaning.

1. Giriş

Wittgenstein, birinci dönem eseri olan *Tractatus Logico-philosophicus*’ta (2002), evrensel bir dil anlayışı üzerinde dururken ikinci dönem eseri olan *Felsefi Soruşturmalar*’da evrensel olmayan hatta öznel arası ve bağlamsal bir dil kullanımından bahseder. Wittgenstein, bu bağlamda, ikinci döneminde gündelik dili ele alır ve dili, kullanımından hareketle inceler. Bu anlayışa göre dil, insanın etkinliklerinden ayrıştırılarak değerlendirilemez ve eylem dünyasının bir parçası olarak görülür. Bu, sözcüklerin kullanımlarının, dolayısıyla anlamlarının uzlaşım ile belirlenmesi demektir. Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar*’da ortaya koyduğu anlam görüşü, Descartes’ın zihin ve beden ayırımından hareketle savunduğu içselci¹ anlam görüşünün eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Wittgenstein’in aksine Descartes, dili, kişinin zihnindeki duyularını adlandırmasının ve düşüncelerini ifade etmesinin aracı olarak görür. Descartes’a göre anlam, uzlaşım ile değil, içsel süreçler sonucunda, yani kişinin sadece kendisinin erişimine açık olan zihin içeriklerine işaret edilmesiyle oluşmaktadır.

Bu çalışmada, Wittgenstein’in ortaya koymuş olduğu uzlaşım dayanan dil ve anlam görüşünün, Descartes’la birlikte başlayan, zihin ve beden ikiliğinden hareket ederek zihni merkeze alan ve kişiye özel bir dilin olanaklı olduğunu savunan içselci dil ve anlam görüşünün eleştirisi olarak değerlendirilebileceği öne sürülecektir. Bu eleştiri, Wittgenstein’in “dil oyunları” kuramı ve “özel dil argümanı” üzerinden temellendirilecektir. Bu amaçla, öncelikle Descartes’ın, kişiye özel bir dilin olanaklı olduğunu öne süren dil ve anlamla ilgili görüşlerine ve bu görüşlerin içerdiği sorunlara yer verilecektir. Daha sonra, dil oyunları kuramı ve özel dil argümanı detaylı olarak ele alınarak, Wittgenstein’in, Kartezyen dil ve anlam görüşüne yönelik eleştirileri ortaya konulacaktır.

¹ Bu çalışmada, anlamın, dildeki simgelerin, zihin içeriklerine işaret etmesi yoluyla oluştuğunu savunan görüşler “içselci” anlam görüşleri olarak adlandırılacaktır. Wittgenstein’in içselci anlam görüşlerine yönelik eleştirisi, özel dilin olanaklı olduğunu savunan Descartes’ın düşünceleri üzerinden ortaya konulacaktır.

2. Descartes’ın İçselci Anlam Görüşü

Descartes, düşünen tözü maddesel tözden ayırarak varolanları ikiye böler. Düşünsel ve maddesel türde varolanlar birbirinden tamamen ayrı türdedir (Descartes 2007: 89). Kartezyen düalizm olarak adlandırılan bu düşünce, zihin ve bedeni birbirinden ayrı iki töz olarak ele alır. Kartezyen düalizme göre, insan hem düşünen hem de yer kaplayan bir varlıktır; fakat Descartes hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan düşünmeye yani zihne öncelik verir. Düşünmenin ontolojik açıdan öncelikli olmasının nedeni, insanı diğer canlılardan ayıran öznelik olmasıdır. Epistemolojik açıdan önceliği ise, kişinin, kendi zihin içeriklerine doğrudan erişimi olmasından kaynaklanır (Priest 1991: 57). Descartes’ın bu yaklaşımının etkisi, dil ve anlamla ilgili görüşlerinde de görülebilir. Ona göre, konuşma yeteneği, insanın öz niteliği olan düşünme gücünden ayırt edilemez (Altınörs 2003: 26). Her ne kadar Descartes’ın ana meselesi doğrudan dil ve anlam olmasa da, bu konularla ilişkili düşünceleri *Yöntem Üzerine Konuşma*, *Felsefenin İlkeleri ve Aklın İdaresi İçin Kurallar* eserlerinden çıkarılabilir. Bu eserlerden hareketle, Descartes’ın, dili, duyu verilerini adlandırma ve düşünceleri aktarma aracı olarak gördüğü, anlamın da içsel bir şekilde, yani eylemlerden ve sosyal bağlamdan bağımsız olarak oluştuğunu öne sürdüğü söylenebilir.

Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* (2017) eserinin beşinci bölümünde, düşünen töz olarak ruha sahip olan varlığın yalnızca insan olduğunu göstermek için dil yetisi üzerinde durur (Altınörs 2010). İnsana çok benzer otomatlar ya da devinen makineler yapılmış olsaydı, bu makineleri, eylemleri değil konuşmaları aracılığıyla insandan ayırabileceğimizi söyler. Çünkü onlar, insanın yaptığı gibi düşüncelerini anlatmak için konuşmayı ya da başka simgeleri kullanamazlar. (Descartes 2017: 69) Descartes, bu otomatların insandan farkını şöyle ortaya koyar:

Zira, sözler sarf eden ve hatta iç yapılarında bazı değişimlere neden olan gövde hareketleri hakkında bazı sözler eden bir makinenin tastamam yapılmış olması, pekâlâ kavranabilir: meselâ herhangi bir yerine dokunulduğunda, kendisine ne söylemek istendiğini sorar, bir başka yerine dokunulduğunda canını acıttığımızı haykırır, vb.; ama bu makine, en kıt zekâlı insanların bile yapabildiği gibi, karşısında söyleyeceğimiz her şeyin manâsına karşılık vermek üzere sözleri ve diğer işaretleri çeşitli biçimlerde düzenleyemez. (Descartes 2017: 69).

Descartes, bu makinelerin, konuşabilseler bile belirli düzenlemelerin dışına çıkamayacaklarını, insanın ise akli sayesinde sözcükleri farklı şekillerde düzenleyerek farklı söylemler oluşturabildiklerini söyler. Aynı ölçüt, insanı hayvandan ayırmak için de kullanılabilir. Kimi hayvanlar, örneğin papağanlar, bazı sözcükleri söyleyebilseler de, farklı sözcükleri farklı şekillerde bir araya getirip cümleler oluşturamazlar. (Descartes 2017: 71) Descartes’a göre, düşüncelerini aktarmak için sözcükleri farklı şekillerde bir araya getirebilen, farklı söylemler oluşturabilen tek varlık insandır.

İnsanın diğer varlıklardan farkını ortaya koyan belirlemelerinden yola çıkarak, Descartes’ın, dili, zihindeki düşünceleri aktarma aracı olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Bununla ilişkili olarak da, dilsel ifadelerin anlamının, doğrudan dış dünya ile bağlantı olmadan, öznenin zihninde oluştuğunu ifade edebiliriz. Descartes’ın anlamla ilgili bu düşünceleri “işselci” olarak adlandırılabilir. Descartes’ın, kendisinden sonra gelen ve yine bir işselci görüş olan ideci anlam kuramını ortaya koyan Locke’tan farkı, Locke, anlamı idealara dayandırırken Descartes’ın daha genel bir zihin içeriği olan duyumlarla ve düşüncelerle ilişkilendirmesidir. Anlamı dış dünyadan bağımsız olarak zihinsel süreçlerde arayan işselci kuramlar, ortak bir anlamın oluşturulup oluşturulamayacağı sorunu ile karşı karşıya kalırlar. “Zihinsel süreçler kişiden kişiye değiştiğine göre, bir sözcüğün anlamı da kişiden kişiye, hatta aynı kişinin farklı zamanlardaki zihinsel durumuna göre değişebilir” (İnan 2013: 25). Böylece, işselci kuramların, aynı sözcüğün iki kişi için aynı anlama sahip olmasının nasıl mümkün olduğunu açıklamakta zorlandığını söyleyebiliriz (İnan 2013: 26). Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*’da bu sorunu görmüş ve uzlaşımaya dayalı bir dil ve anlam görüşü geliştirerek bir bakıma bu soruna yönelik bir çözüm önerisi sunmuştur.

Kartezyen görüşe göre, kelimeler, dış dünyadaki nesnelere değil doğrudan zihinsel içeriklere gönderimde bulunurlar. Bir sözcüğü kullanan kişinin, bu sözcüğün gösterdiği zihinsel içeriği –kendi zihnine ait olduğu için- dolaysız bir biçimde bilebileceği varsayımından hareketle (Descartes 1989: 12), yalnızca kişiye özel bir dilin olanaklı olduğu sonucuna varılır (Priest 1991: 57). Grayling, Descartes’a göre kişiye özel bir dilin nasıl olanaklı olduğunu şöyle açıklar:

Descartes’ın hareket noktası, ‘varım’ın garantisi olan ‘düşünüyorum’ kavrayışıdır; empiristler için duyu yaşantıları ile bizim dışımızdaki nesne ve diğer zihinlerin varlıkları hakkında inançlarımıza temel oluşturan duyular üzerine düşümlerimizdir. Bu tür düşünceler üzerine kişisel dil pekala mümkündür, çünkü bu tür düşünceler, sözcükleri yaşantılarla ilişkilendirme yoluyla kişisel, yalnızca kişinin kendisinin bilebildiği gösterimsel tanımlamalardan oluşan bir dilin kurulabileceği anlamında doğuştan Robinson Crusoe düşüncesine izin vermektedir. (Grayling 2008: 126).

Kelimelerin, zihin içeriklerine gönderimde bulunarak anlam kazandığı düşünülürse, bir kişinin öznel deneyim süreçleriyle edindiği anlamın, başka bir kişinin kendi öznel süreçleriyle edindiği anlam ile aynı olup olmadığına dair şüphe ortaya çıkar (Kenny 2006: 142). Wittgenstein’in dil oyunları kuramı ve özel dilin olanaksızlığı argümanı çerçevesinde geliştirdiği dil ve anlamla ilgili görüşleri, Descartes’tan itibaren savunulan içselci anlam kuramlarına yönelik bir eleştiri ve bu kuramların sorunlara yönelik bir çözüm önerisi olarak değerlendirilebilir. Bu düşünceyi temellendirmek için, bir sonraki bölümde, dil oyunları kuramı üzerinde durulacak ve daha sonra özel dil argümanı üzerinden Wittgenstein’in, içselci anlam görüşünü eleştirisi ortaya konulacaktır.

3. *Felsefi Soruşturmalar*’da Dil Oyunları

Wittgenstein, birinci dönemde olduğu gibi, ikinci dönemde de “anlam” ve “doğruluk” kavramları üzerinde durur; ancak bu dönemde doğruluk ve anlamın, tasarımlar bağlamında yani nesnelere gönderimde bulunarak değil (Wittgenstein 2002), “dil oyunları” çerçevesinde ele alınması gerektiğini iddia eder. Wittgenstein, bu dönemde ayrıca, dil ve anlamın, bireyin tek başına oluşturabileceği bir yapı olmadığını iddia ederek, öznel bilinç içerikleri temelinde bilginin kurulabileceği ve kişiye özel bir dilin olanaklı olduğu düşüncesine karşı çıkar. Ona göre dil, bireylerin ve bireylerin oluşturduğu toplulukların aralarında oynadıkları dil oyunlarından oluşur. Baş’a göre, “Bu yeni dönemde Wittgenstein’da görülen ana temalardan biri kelimelerin zihnimize nesnelere ilişkilendirdiğimiz durağan simgeler olmasından çok, toplumsal/sözel eylem kapsamında kullandığımız *araç-gereçlere benzediği fikridir*” (2001: 47-60). Bununla bağlantılı olarak, “dil oyunları” görüşüyle karşılaşırız.

Wittgenstein’a göre, dil oyunları, yaşama biçimleridir ve uzlaşma dayanırlar. Dil oyunu, sözcükler ve onlara eşlik eden eylemlerin birlikteliğine verilen isimdir. “‘Dil oyunu’ deyimini burada, dilin *konusulmasının* bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu belirgin kılmalıdır”. (Wittgenstein 2004: 32).

Wittgenstein’a göre bir çocuk konuşmayı öğrenirken de bir dil oyunu gerçekleşmektedir. “Burada, dili öğretme açıklama değil, alıştırmadır... Alıştırmanın önemli bir bölümü, öğreticinin nesnelere işaret etmesi, çocuğun dikkatini onlara çekmesi ve o sırada da bir sözcük kullanmaktan ibaret olacaktır” (2000: 13). Wittgenstein’ın “alıştırmanın önemli bir bölümü” demesinin nedeni, dil oyununun sadece adlarla nesnelere arasında kurulan ilişkiden ibaret olmamasıdır. Çocuğun dili öğrenmesi, belirli bir etkinlik çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu etkinliğin bütünü bir dil oyununu ifade eder. “Dil oyunu terimi, dili konuşmanın, bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğunu öne çıkarma anlamına gelir” (2000: 24). Wittgenstein, dil oyunlarının tam bir açıklamasını yapmaz; ama “dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne verilen ad” olduğunu söyler (2000: 15).

Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*’da, sözcüklerin, emir vermek, betimlemek, bildirimde bulunmak, oyun oynamak, şaka yapmak, rica etmek, teşekkür etmek, sövmek, selamlamak, dua etmek, vb. gibi geniş bir kullanım yelpazesi olduğunu söyler (Wittgenstein 2004: 32). Bu geniş kullanım yelpazesi, dil oyunlarının çeşitliliğini ifade eder. Bir dil oyununun öğrenilmesi, sözcüklerin anlamının öğrenilmesini de içerir. Bir sözcüğün anlamı, o sözcüğün kullanıldığı bağlam içerisinde oluşur. Böylece bir sözcüğün anlamı ve kullanımı arasında bir bağlılık oluşur (Grayling 2008: 114). Bir sözcüğü ait olduğu davranışsal ve dilsel bağlamdan çıkarmak, yani ait olduğu dil oyunundan çıkarmak, sözcüğün anlamını bulmada yanlış yönlendirici bir işlemdir; çünkü anlam kamusal ve davranışsaldır (Priest 2018: 102). Böylece Wittgenstein, ikinci dönemde, sözcüğün anlamının onun kullanımı olduğunu, dolayısıyla da anlamın belirli bir bağlamda, kişiler arası uzlaşım ile oluştuğunu savunmuştur.

Wittgenstein’a göre, “‘anlam’ sözcüğünü kullandığımız durumların geniş bir sınıfı için bu sözcük şöyle tanımlanabilir: Bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımıdır.

“Kavramlar ya da sözcüklerin anlamlarını belirleyen kullanımlarıdır. Anlam kullanımdadır, sözcük bir dil oyunu içinde anlam ya da anlamlar kazanır. Dil oyunu değişirse, bu kavramlara, sonuçta sözcüğün anlamına da yansır” (Tepe 2003: 82). Bir sözcüğün anlamı, belirli bir dil oyunu içerisinde oluşur ve bu dil oyununa dahil olan kişiler tarafından belirlenir.

Wittgenstein, zaman içerisinde, bazı dil oyunlarının önemini yitirdiğini, bazılarının ise önemli hale geldiğini söyler. Bu değişim zamanla ve yavaş yavaş olur. Dil oyunları değişince onlarla birlikte sözcüklerin anlamı da değişir (Soykan 1995: 91). “Wittgenstein, doğru ve yanlış sözcüklerine de bu açıdan bakılması gerektiğini düşünür. Sözcükler hep bir dil oyununun unsurudur” (Tepe 2003: 82). Yani doğruluğun anlamının da diğer sözcüklerin anlamları gibi kullanımla belirlendiğini ve sözcüklerin kullanımlarının dolayısıyla da anlamlarının zaman içerisinde değişebileceğini söyler. Buna göre, önermelerin gerçeklikle örtüşmesi şeklinde tek bir doğruluk tanımından söz edemeyiz; ama belirli bir dil oyunu içerisinde, bu tanımın doğruluğun anlamını belirlediğini söyleyebiliriz.

‘Oyun’, ‘dil’, ‘önerme’ gibi genel terimler, ortak özelliklerin tanınması temelinde değil, “benzerlik” temelinde tanımlanmıştır. Wittgenstein, dil oyunları arasındaki benzerliğe dair şunları söyler: “Bu benzerlikleri nitelemek için "ailevi benzerlikler"den daha iyi bir ifade düşünemiyorum. Çünkü aile üyeleri arasındaki çeşitli benzerlikler de bu şekilde üst üste biner ve kesişir: Boy, yüz hatları, göz rengi, yürüyüş tarzı, mizaç, vs., vs. —Ve şunu söyleyeceğim: 'Oyunlar' bir aile oluşturur” (Wittgenstein 2014: 52). Yani oyunlar farklılaşır fakat oyunların işleyişinin mantığı aynıdır.

Farklı dil oyunlarının ortaya çıkabilme imkânı, her bir dil oyununun kendi içinde farklı kuralları olmasıdır. Kurallar, bir pratiği yerine getirmek için farklı türde reçetelerdir. Dil oyunlarını kurallar belirler. Bir dil oyunu, bir binayı inşa etmek gibi bir şeyi yapmak için iki veya daha fazla kişinin katıldığı konuşma ve pratik karışımı bir şeydir (Sprague 1999: 45). Wittgenstein için kural, bir uygunluk modelidir, ancak bu model doğa yasası benzeri bir özellik değildir. Aksine, kurallar, uzlaşım ile belirlenen yasalara benzetilebilir (2000: 44). Bir kural ile kurala uyma arasında kavramsal bir

bağlantı vardır. Pratikte gösterilen bir kuralın uygulama yöntemi ve kuralların uygulanma şekli, bu kurala uymayan bir şeyin olup olmadığını belirler.

Kural izleme, bir tekniğin komutudur ve genellikle farklı durumlarda açığa çıkar. Wittgenstein, bir kuralla uyum içinde olmanın, bir kişinin uygun olduğunu düşünmesiyle değil, onunla uyumlu olan pratikteki eylemlerle belirlendiğini iddia eder (Addis 2006: 105). Wittgenstein’a göre, belirli bir dil oyunundaki kurallar, o oyunun pratiği izlenerek öğrenilir. Belirli bir dil oyunundaki eylemler, o oyunun kurallarına göre gerçekleştirilir. Bu kurallar, zaman içerisinde ve uzlaşım ile değişebilir; fakat belirli bir dil oyununu belirleyen kurallar, tüm katılımcılar için doğal bir şekilde bağlayıcıdır.

Kuralların, Wittgenstein için özel öneme sahip olmasının nedeni, kural izlemenin kişiye özel değil, toplumsal temelli bir etkinlik olmasıdır (Grayling 2008: 120). Dil oyunları çerçevesinde, anlamın kendisi dışsal ve toplumsal ölçütler tarafından belirlendiği, yani belirli kuralların izlenebileceği bir dil oyununda olduğu için bireyin zihinsel yaşantısına özgü veya içsel olarak ortaya çıkamaz. Bir bireyin kendi başına bir kurala uyma girişiminin hiçbir nesnelliği olmadığı görüşü, Wittgenstein’ın özel dilin olanaklı olmadığı savunusunun bir parçasıdır.

4. Wittgenstein’in Özel Dil Argümanı ve Kartezyen Dil ve Anlam Görüşünün Eleştirisi

Wittgenstein’in özel dil argümanı, özel dil olasılığını ortadan kaldırmak için öne sürülmüş bir kanıttır. Bazı zihin kuramları özel bir dilin varlığını varsayar. Özellikle Descartes, kişinin zihin kavramını, bizzat sahip olduğu kendi ayrıcalıklı durumundan hareketle edindiğini düşünür. Descartes için zihinsel olan, yalnızca zihin sahibi kişinin kendi zihinsel içeriklerine dolaysız bilişsel erişime sahip olması anlamında mahremdir. Descartes, kişinin sadece kendi zihninin içeriklerine göndermede bulunarak anlam kazanan bir dilin varlığını önvarsayıyor görünmektedir (Priest 2018: 95). Oysa Wittgenstein’in özel dil argümanı, birazdan ortaya koyacağımız gibi, kişinin, duyularını anlamlı olarak adlandırabileceği kendine özel bir dil geliştiremeyeceğini ortaya koyar (Pears 1996: 51).

Kartezyen görüş, herhangi bir kişinin kendi duyuları ile tanışık olduğu ve onların bilgisine yanılmaz bir şekilde sahip olduğunu kabul ettiğinden, bu duyuları nasıl adlandırabileceği konusunda hiçbir zorluk çekmiyor gibi görünmektedir. Wittgenstein, bu durumu şöyle açıklar: “Bu işaretleri söyler ya da yazarım ve aynı zamanda dikkatimi duyum üzerinde yoğunlaştırırım ve böylece, sanki ona içeriden işaret ederim” (Wittgenstein 2000: 135). Kartezyen görüş, “acı” gibi kelimelerin anlamlarının, işaret ettikleri içsel süreçlerle bağlantılı olarak oluştuğunu söyleyecektir. Buradaki birincil sorun, aynı sözcüğün işaret ettiği, farklı zamanlarda oluşan duyuların birbiriyle aynı olduğunun kesin olarak bilinip bilinemeyeceğidir.

Descartes’tan bu yana, bilginin temelini öznel öz-kesinlikte verildiği tekrarlanan bir tema olmuştur. Bu öznel kesinlik unsurları ile ilgili olarak bu gelenek içinde anlaşmazlık için yeterli yer vardır. Bunlar, apaçık gerçekler (örneğin, “düşünüyorum”) veya bilinçteki belirli önerme dışı öğeler (örneğin duyu verileri) olabilir; fakat bu bilinç içerikleri ne olursa olsun, asıl zorluk, bu bilinç içeriklerini temel alarak bilgiyi kurmaktır (Fogelin 1995: 166). Bu da bizi özel dil ve kişiye özel bir anlamın olup olmadığı tartışmasına götürür.

Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*’ın 243. Paragrafında, özel dil meselesini şu şekilde gündeme getirir:

Peki bir insanın kendi iç yaşantılarını—duygularını, ruh hallerini, vs.—kendi kullanımı için yazıya dökebileceği ya da dile getirebileceği bir dil de düşünebilir miyiz? Bunu normal dilimizle de yapamaz mıyız? Benim kastettiğim bu değil ama. Bu dilin sözcükleri, yalnızca konuşanın bilebileceği bir şeyle; onun dolaysız, kişiye özel duyularıyla ilişki kurmak durumundadır. Yani başka biri bu dili anlayamaz. (2014: 107).

Özel dili, kelimelerin konuşmacının özel duyularına karşılık gelen bir dil olarak tanımlayan Wittgenstein, tüm acılarımızın öznel bir karakteri olmasının, özel bir dil gerektirdiğini ve böyle bir dilin saçma olduğunu iddia eder. Acı, her bir kişi için farklı bir şekilde his uyandırabilir. Sahip olduğunuz bu özel hissi ifade edecek ve bu hissi diğer bireylerin acı hissinden ayırt etmeye yarayacak yeni bir kelimeye ihtiyacınız olsun. Buna “böcek” diyelim. Yani bir gün “böcek” olarak tanımladığınız bir hissiniz

var ve birkaç gün sonra tekrar aynı hissi duyuyorsunuz ve kendinize “başka bir böcek var” diyorsunuz. Buradaki sorun şudur: Bugün sahip olduğunuz bu hissin, birkaç gün önce hissettiğinizle aynı his olduğunu nasıl bilebilirsiniz? Bu hissin nasıl olduğu tam olarak hatırlanamayabilir. Belki de şu an sahip olunan his, daha önce sahip olunan hisle benzerdir, ancak onunla aynı olmayabilir. Buradaki zorluk, kelimenin doğru uygulamasını belirlemek için genel kriterler olmadan, sözcüğü doğru kullanıp kullanmadığımızı söyleyemiyor olmamızdır. “Acı” kelimesini doğru kullandığınızdan emin olmanın bir yolu yoksa bu kelimeyi kullandığınız zaman aslında hiçbir şey ifade edemezsiniz. Wittgenstein’a göre, herhangi bir özel dilin durumu budur. Bunun ışığında, acının belirli bir tür özel deneyim farkındalığından oluştuğu fikrini reddetmek gerekir. “Kutudaki böcek” düşünce deneyi ile Wittgenstein, bu düşüncenin tamamen tutarsız olduğunu savunur:

Şimdi, herkes bana, kendine ilişkin olarak, ağrının ne olduğunu yalnızca kendisinden bildiğini söylüyor! Diyelim ki herkesin bir kutusu var ve kutunun içinde de "böcek" dediğimiz bir şey bulunuyor. Hiç kimse hiçbir zaman başkasının kutusunun içine bakamıyor ve herkes böceğin ne olduğunu yalnızca kendi böceğinin görünüşünden bildiğini söylüyor.—Bu durumda herkesin kutusunda pekâlâ farklı bir şey bulunabilir. Hatta böyle bir şeyin sürekli değişim geçirdiğini bile düşünebiliriz.—Ama ya bu insanların "böcek" sözcüğünün yine de bir kullanımı varsa?—Bu durumda bu, bir şeyin imlemi olmak olmayacaktır. Kutunun içindeki şey dil-oyununa hiç mi hiç dahil değildir, bir bir-şey olarak bile: çünkü kutu boş bile olabilir.—Hayır, kutudaki bu şeyle sadeleştirme yapılabilir; bu, her neyse, kendini ortadan kaldırır. (Wittgenstein 2014: 118).

Analojinin amacı oldukça açıktır. “Böcek” ifadesinin kamuya açık kullanımı, ne olursa olsun, kimsenin kutusunda ne olduğuna bağlı değildir. Bu nedenle, böcek sözcüğü, herkesin kendi kutusundaki böceğe gönderim yapmaktan ziyade, birçok konuşmacının ortaklaşa kullandığı böceğe gönderim yapar. Wittgenstein’a göre, Kartezyen düşüncenin özel dil argümanının bizi baş başa bıraktığı sonuç, aynı şekilde adlandırdığımız duyuların gerçekten aynı olup olmadığının bilinemeyeceği ve ortak bir anlamın oluşturulamayacağıdır. Davranışa eşlik eden şey özel olduğu sürece, duyulara gönderimde bulunan kelimelerin ve cümlelerin anlamlarının belirlenmesinde hiçbir rol oynamaz.

Wittgenstein, Kartezyen düşüncenin, dil ve anlamla ilgili sorunlarından kurtulmanın tek yolunun, dilin tek taraflı işleyişinin, yani sözcüklerin zihnimizdeki duyular aracılığıyla dış dünyadaki nesnelere işaret ediyor olduğu görüşünün, değiştirilmesi olduğunu söyler (Bax 2011: 40). Böylece, Kartezyen felsefenin, anlamın, duyuların adlandırılmasıyla oluştuğu düşüncesine alternatif bir açıklama getirerek ortak bir anlamın oluşturulmasını olanaklı kılar.

5. Sonuç

Wittgenstein’in birinci dönem eseri olan *Tractatus Logico-philosophicus*’ta (2002), dil ve düşünce, zihinden bağımsız bir gerçekliğin tasarımı olarak karşımıza çıkarken, ikinci dönemde, referans olarak kabul edilen bu gerçeklik önemini kaybetmiş, yerini kişiler arası uzlaşım almıştır. Böylece, doğruluk ve anlamı belirleyen ölçüt olan uygunluk, yerini uzlaşım bırakmıştır. Wittgenstein’in dil ve anlamla ilgili görüşlerini değiştirerek tasarım yaklaşımını terk etmesi, Descartes’tan itibaren benimsenen, zihin ve bedenden oluşan ikili dünya anlayışına dayanan dil ve anlamla ilgili görüşleri reddetmesi olarak da yorumlanabilir. Anlamı, deneyim sonucu oluşan duyular ve dildeki simgeler arasındaki ilişkiye dayanarak açıklamaya çalışan Descartes’ın içselci görüşü, anlamın, belirli bir topluluğun oynadığı dil oyununa göre belirlendiğini ve bu dil oyunlarının kullanımlarını gözlemleyerek ve kurallarını izleyerek anlaşılabilirliğini savunan Wittgenstein’in dışsalci görüşünün tam karşısında durur.

Wittgenstein, anlamı, yalnızca kişinin kendisinin erişebileceği zihinsel süreçlere, dolayısıyla özel bir dilin olanaklı olduğu varsayımına dayanarak açıklayan Kartezyen görüşün içerdiği bazı sorunlar üzerinde durur. Bu sorunlardan en önemlisi, kişinin sözcüklerle ilişkilendirdiği zihin içeriklerinin değişip değişmediğine, yani farklı zamanlarda sahip olduğu zihin içeriklerinin – örneğin farklı zamanlarda duyulan acı hislerinin – birbirinin aynısı olduğuna emin olamayacağıdır. Bir diğer önemli sorun da kişiye özel bir dilin ortak bir anlamın kurulmasına olanak vermemesidir. Wittgenstein, “özel dil argümanı” ile kişiye özel bir dilin kurulamayacağını göstererek Kartezyen dil ve anlam görüşünü eleştirir ve bu görüşün doğurduğu sonuçları reddeder.

Sonuç olarak, Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar*’da yapmaya çalıştığı şey, anlamın oluşumunun, Descartes’tan itibaren savunulduğu gibi sadece zihinsel süreçlere indirgenerek açıklanamayacağını, bu görüşün bizi, ortak bir anlamın oluşturulmasının olanaksızlığı gibi bazı önemli sorunlarla baş başa bıraktığını ortaya koymaktır. Wittgenstein’in görüşlerinde, anlamın oluşumu, sadece kişiye özel zihinsel bir süreç olarak değil, uzlaşımaya dayalı, sosyal bağlam içerisinde belirlenen bir süreç olarak karşımıza çıkar. Böylece, kişiler arasında ortak bir anlamın oluşturulması da olanaklı kılınmış olur.

KAYNAKÇA

- ADDIS, Mark (2006). *Wittgenstein: A Guide for the Perplexed*, New York: Continuum.
- ALTINÖRS, Atakan (2003). *Dil Felsefesine Giriş*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- ALTINÖRS, Atakan (2010). Düşünce ile Dil Arasındaki İlişkiye Descartes’ın Yaklaşımı, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 28 Yıl: 2010/1.
- BAÇ, Murat (2001). Wittgenstein ve Anlamın Ortalıkta Olması, *Felsefe Tartışmaları*, 28. Kitap, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- BAX, Chantal (2011). *Subjectivity After Wittgenstein. The Post Cartesian Subject and the Death of Man*, New York: Continuum International Publishing Group.
- DESCARTES, René (1989). *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, çev. M. Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- DESCARTES, René (2007). *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Akın, İstanbul: Say Yayınları.
- DESCARTES, René (2017). *Metot Üzerine Konuşma*, çev. A. Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- FOGELİN, Robert J. (1995). *Wittgenstein (Arguments of the Philosophers)*, New York: Routledge.
- GRAYLING, A.C. (2008). *Düşüncenin Ustaları: Wittgenstein*, çev. M. Yılmaz, İstanbul: Altın Kitaplar
- HACKER, P. M. (1987). *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, London: Oxford University Press.
- İNAN, İlhan (2013). *Dil Felsefesi*, edt. D. Taşdelen, Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- KENNY, Anthony (2006). *Wittgenstein*, Oxford: Blackwell Pub.
- PEARS, David (1996). Wittgenstein’s Criticism of Cartesianism, *Synthese*, Vol. 106. No.1, ss. 49-55.
- PRIEST, Stephen (1991). *Theories of the Mind*, New York: Houghton Mifflin Company.
- PRIEST, Stephen (2018). *Zihin Üzerine Teoriler*, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- SOYKAN, Ömer Naci (1995). *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SPRAGUE, Elmer (1999). *Persons And Their Minds: A Philosophical Investigation*, Boulder: Westview Press.

TEPE, Harun (2003). *Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2000). *Felsefi Soruşturmalar*, çev. D. Kanıt, İstanbul: Küyerel Yayınları.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2002). *Tractatus Logico-philosophicus*, çev. O. Aruoba, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2014). *Felsefi Soruşturmalar*, çev. H. Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.

Makale Geliş | Received: 20.11.2019
Makale Kabul | Accepted: 28.12.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.701236

Zeynep BERKE

Arş. Gör. | Res. Assist.
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR
ORCID: 0000-0002-1389-597X
zeynepberke@gmail.com

İki Ayrı Perspektiften Mitos-Logos İlişkisi¹

Öz

İnsanlık tarihindeki en etkili ve önemli kırılmalardan biri felsefenin Antik Yunan'daki başlangıcında gerçekleşmiştir. Binlerce yıl öteden bakıldığında Yunan filozoflarının iki dönemi birbirinden ayıran noktada durduğunu görmemek imkânsız gibidir. Pre-Sokratik filozoflar ile birlikte Yunan dünyasında başlayan “düşünsel devrim”in temel nedeni, gerçeği anlamaya ve açıklamaya yönelik yeni bir tavır alınmasıdır. Bu tavır geleneksel olarak kabul edilmiş olan mit ve din kaynaklı açıklamaların yerine rasyonel açıklamalar getirme çabası olarak özetlenebilir. Dolayısıyla ortaya çıkan yeniliği ve gerçekleşen değişimi anlamak için karşıtlığın iki tarafına da bakmak gerekmektedir. Bu nedenle *mitos* ve *logos* kavramları ile ne kastedildiğini, bu kavramların hangi açılardan farklılaştığını, nasıl bir evren tahayyülü ortaya koyduklarını ve aralarındaki etkileşimi incelemek Antik Yunan felsefesinin ruhuna ilişkin daha derin bir kavrayışa ulaşmamıza yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Antik Yunan Felsefesi, *Mitos*, *Logos*.

Two Perspectives on the Relation of Mythos and Logos

Abstract

One of the most influential and important turning points in the history of mankind took place in the inception of philosophy in Ancient Greece. When observed beyond thousands of years, it is impossible to unsee that Greek philosophers stand on a point which separates two eras. The fundamental reason of the “intellectual revolution” that has been started by Pre-Socratic philosopher in Greek world is the adoption of a new attitude towards comprehending and explaining the truth. This attitude can be summarized as an afford to replace traditionally accepted mythical and religious explanations with rational explanations. Therefore it is necessary to look at both sides of the opposition in order to understand the innovation and change that has been realized. Thus investigating the meanings of *mythos* and *logos*, how they differentiate, what kind of a conception of cosmos they represent and how they interact with each other will help us gain a deeper comprehension regarding the ethos of Ancient Greek philosophy.

Keywords: Ancient Greek Philosophy, *Mythos*, *Logos*.

¹ Bu makalenin bazı kısımları Doç. Dr. Funda Günsoy danışmanlığında hazırlamış olduğum “Pre-Sokratiklerden Aristoteles’e Ruh ve Ölümsüzlük Anlayışları” başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş: *Mitostan Logosa* Geçiş İfadesinin Ortaya Çıkışı

Bugün yaşadığımız çağdan, insanlık tarihine bakmak, büyük ölçekli bir dünya haritasına bakmaya benzetilebilir. Böyle haritalar dünyayı bir bütün olarak görmemizi sağladığı; ayrımları, farklılıkları, sınırları gösterdiği için oldukça işlevseldir. Haritadaki enlem ve boylamlar coğrafi konumlandırmayı kolaylaştırırken, ülke sınırları politik konumları belirler. Tıpkı bunun gibi binlerce yıllık insanlık tarihine çok uzak bir zamandan baktığımızda da çağlar, dönemler, dönüşümler, kırılmalar, bilimsel, siyasi, felsefi vb. devrimlerle keskin bir biçimde birbirinden ayrılmış zaman dilimleri çıkar karşımıza. Haritada olduğu gibi tarihte de bu kategorizasyonu yapan insanın ta kendisidir. Amaç büyük resmi görmek olduğunda çağları birbirinden ayırarak isimlendirmenin, büyük toplumsal değişimleri dönüm noktaları olarak imlemenin, düşünmeyi, anlamayı, anlamlandırmayı, genellemeler yapmayı, araştırmayı, analiz ve sentezi –özellikle sosyal bilimler açısından– kolaylaştırdığı bir gerçektir.

Öte yandan dünyaya da tarihe de bakmanın tek yolu bu değildir –ve olmamalıdır. Çünkü makro ölçekten bakmak, bir yanıyla fayda sağlarken, diğer bir yanıyla detayları, organik bağlantıları, etkileşimleri kaçırmamıza, kendi koyduğumuz isimler ve çizgilerin zihnimizi sınırlandırmasına neden olabilir. Nasıl ki büyük ölçekli bir haritada nehirleri ve denizleri besleyen ufak dereleri, bir dağı oluşturan katmanları göremiyorsak; nasıl ki bir dağın eskiden okyanusun dibinde olduğunu ya da kıtaların eskiden bir bütün olduğunu fark edemiyorsak ve nasıl ki o suni çizgiler aslında yoklarsa; tarihe uzaktan baktığımızda da dönüşümlerin ne kadar yavaş ve kademeli biçimde gerçekleştiğini, eski düşüncelerin –çoğu zaman bilinçsiz bir biçimde– yenisi içinde sindirilerek var olmaya devam ettiğini, bir kavramın sayısız kavramla bağlantılı olduğunu gözden kaçırabiliriz. Bu sebeple kendisine tarihsel bir dönemi ya da olguyu konu alan bir araştırma, gerçekçi bir resme, ancak her iki perspektife de yerleşerek ulaşabilecektir.

Tarihteki böyle büyük ve önemli kırılmalardan biri de hiç kuşkusuz felsefenin Antik Yunan’daki başlangıcıdır. Gerçekten de, binlerce yıl öteden bakıldığında Yunan filozoflarının iki dönemi birbirinden ayıran noktada durduğunu görmemek imkânsız

gibidir. Yunan felsefesi, kesintisiz bir biçimde ilerlemiş olan batı rasyonalizm geleneğinin ve batı kültürünün tüm kurumlarının (sanat, din, bilim, etik eğitim, politika, ekonomi, hukuk vb.) kaynağı olarak görülür (Villarmea 2011: 45). Bu nedenle tarihçiler ve filozoflar için, felsefenin nasıl bir yenilik getirdiğini, önce ile sonra arasındaki farkı yaratan faktörleri anlamak ve nitelendirmek büyük bir önem taşımaktadır. Bu nitelendirmelerden bir tanesi ünlü Alman felsefeci Wilhelm Nestle'nin, felsefenin ortaya çıkışı ile birlikte gerçekleşen değişimi konu aldığı *Vom Mythos Zum Logos* adlı eserinde kullandığı “*mitostan logosa*” geçiş ifadesidir.² Bu ifade bir süre ‘Yunan mucizesi’ düşüncesinin merkezi bir parçası olarak görülmüş ve yaygın biçimde benimsenmiştir (Buxton 1999: 45). Ancak zaman içinde bu ifade çeşitli sebeplerle ve farklı açılardan yoğun eleştirilere de maruz kalmış ve pek çok yorumcu tarafından tümüyle terk edilmiştir. Bu çalışmanın amacı, “*mitostan logosa*” geçiş ifadesini her iki perspektifi de göz önünde bulundurarak eleştirel bir biçimde ele almaktır.

Bir Karşıtlık Olarak *Mitos* ve *Logos*

Yunan felsefesinin M.Ö. 6. yüzyılda Thales ile başladığı kabul edilir. Bu dönem yalnızca Yunanistan’da değil dünyanın çeşitli yerlerinde düşünsel değişim ve sıçramaların yaşandığı bir dönemdir.

Tüm dünyada büyük bir varoluş krizi yaşanmaktaydı ve bunun sonucunda bağlamına göre birbirinden farklı olan büyük değişimler gerçekleşti: Çin’de Lao Tzu ve Konfüçyüs, Hindistan’da Buda, Perslerde Zerdüş, İsrail’de peygamberler ve Yunanistan’da Pre-Sokratikler. ... Yunanlıların bu krizi çözmeye yollarını farklı ve özel kılan şey, onların felsefeye, bilime ve demokrasiye başvurmuş olmalarıdır (Villarmea 2011: 1).

Gerçekten de Pre-Sokratik filozoflar ile birlikte Yunan dünyasında bir “dönüşüm” ve “düşünsel devrim” sürecinin başladığı açıktır. Bu büyük ve kökten değişimin nedeni, gerçeği anlamaya ve açıklamaya yönelik yeni bir tavır alınmasıdır. Bu tavır geleneksel olarak kabul edilegelmiş olan mit ve din kaynaklı açıklamaların yerine rasyonel açıklamalar getirme çabası olarak özetlenebilir. Dolayısıyla ortaya çıkan yeniliği ve

2 Elbette bu ifade Nestle'nin icadı değildir. Platon'un diyalogları ve Aristoteles'in eserleri başta olmak üzere *mitos* ve *logos* kavramlarının filozoflar tarafından –genellikle de bir karşıtlık olarak– ele alındığını biliyoruz. Nestle'nin yaptığı, gerçekleşen dönüşümü bu karşıtlık üzerinden formüle ederek açıklamasıdır.

gerçekleşen değişimi anlamak için karşıtlığın iki tarafına da bakmak gerekmektedir. Bu nedenle *mitos* ve *logos* kavramları ile ne kastedildiğini, bu kavramların hangi açılardan farklılaştığını ve nasıl bir evren tahayyülü ortaya koyduklarını sırası ile incelemek anlamlı olacaktır.

İlkel dönemde karşımıza çıkan mitsel açıklamalardaki temel ortaklık, dünya üzerinde gerçekleşen doğal ve beşeri olayların açıklanmasında, bilinçli ve insanüstü güçlere sahip varlıklara, yani Tanrılara başvurulmasıdır. Bu açıdan mit ile dinsel gelenek ilkel dönemde birbirinden ayrılması mümkün olmayan bir öğretiler bütünü temsil eder.

Mitoloji dinsel geleneklerden ayrı tutulamaz. Mitlerin çoğu onlara can veren tapınma ortamından çıkarıldıklarında anlamsızlaşır, dindışı alanlarda anlaşılmaz olur (Armstrong 2005: 8).

Mitlerde ve dinlerde Tanrılar, insana benzer bir biçimde tahayyül edilmiş, dolayısıyla da onlara öfke, kıskançlık, aşk, nefret gibi insani duygular atfedilmiştir. Tanrıların bu insani yönü, doğal ve beşeri âlemde gerçekleşen olayların açıklanması için kullanılmış, örneğin bir deprem felaketi ya da bir savaş, insanlar tarafından yeterli saygı görmediği için sinirlenen bir Tanrının gazabı olarak yorumlanmıştır. Nitekim ilkel dinlerde ve mitlerde karşımıza çıkan kurban kesme ve adak adama gibi ritüellerin amacı da Tanrılarını memnun ederek felaketlerden korunmaktır. Bu dünya görüşü belli bir Tanrısal düzen fikri üzerine kurulmuştur ancak bu düzenin kendisi Tanrılarının duygusal durumlarına, karpislerine, kıskançlıklarına ya da memnuniyetine bağlıdır. Bu da dünyevi olayların belirsiz ve ön görülemez olduğunu göstermektedir. Ancak tüm bu belirsizliğe ve keyfilığe rağmen evrene, Tanrılarının bile değiştirmeye güçlerinin yetmediği bir şey hükmetmektedir: Kader. Fakat kader de insan aklının ulaşamayacağı gizli ve ilahi bir plan gibidir. O halde bu evren tasavvurunda insan kendisini, kaderin ve Tanrılarının kendilerine biçtiği hayata itaat etmek zorunda kalan ve olaylar üzerinde ancak sınırlı bir kontrole sahip olan edilgen bir varlık olarak görmektedir. Mitolojik öykülere konu olan kahramanlar bile tüm cesaretlerine, güçlerine ve yeteneklerine rağmen Tanrılarının müdahalesinden muaf değildir.

“Söylence, mit, salt söz, eylemsiz söz, ağızdan çıkan söz” (Peters 2004: 225) gibi anlamlara sahip olan *mitos* kavramı, yukarıda genel hatlarıyla ele almaya çalıştığımız mitsel düşüncenin temel kabullerini, evren ve insan kavrayışını, dünyayı açıklama biçimlerini bir bütün olarak sembolize etmek için seçilmiş bir terimdir. *Mitos*, nesilden nesle sözlü bir biçimde aktarılan, herhangi bir kanıtı başvurmaksızın gücünü ve otoritesini yalnızca gelenekten alan ve bu yüzden de sorgulanamayan bir açıklamalar sistemini temsil eder. İnsanlık tarihinin binlerce yılına hükmetmiş olan bu mitsel evren tasavvuru elbette bölgeden bölgeye, kültürden kültüre önemli farklılıklar göstermiş, daha da önemlisi zaman içinde büyük değişikliklere uğramıştır. Yunan kültürü, bu değişikliğin açık bir biçimde takip edilebildiği kültürlerden biridir.

Yunancadaki ilk yazılı eserler olan Homeros’un destanları, her ne kadar yukarıda bahsettiğimiz dünya görüşünün bir uzantısı olsalar da, hem insana hem de genel evren tasavvuruna yönelik kavrayışta büyük bir değişimi ve dönüşümü gözler önüne sererler. “Homeros’un ilk filozof olduğunu söyleyen Aristoteles bu savında haklıdır; çünkü Homeros bir dünya görüşünün habercisi, dünya ve hayatın bir yorumcusudur” (Kranz 1994: 1). Homeros, içinde bulunduğu kültürün bir parçası olan inanışlardan, kültürden, mitlerden ve dinî uygulamalardan beslenmiş de olsa, bu devasa kütleyi, kendi zihinsel tasarımı doğrultusunda şekillendirmiştir. Homeros’un ki, kendi içinde tutarlı, belli düşünce ve inanç kalıpları üzerinde temellenen ve onun görüşlerini yansıtan bir dünyadır. Homeros, dağınık bir şekilde duran inançları sınıflandırırken aynı zamanda da sınırlandırır, yerel kült ve inançlarda sayısız tutarsızlığın ve çelişkinin ardında, tek bir evrensel ve genel kavram bulur. Örneğin, ilkel toplumun ortak hafızasında yer etmiş binlerce Tanrı imgesini alır ve hepsini Olympos’a taşır. Artık Tanrıların buldukları yer, dünyaya ne ölçüde müdahale ettikleri ve nelere muktedir oldukları bellidir. Ancak Tanrılar bile kozmosun ve doğanın yasalarına tabidirler (Snell 1982: 29). Her Tanrının, huyları, güçleri, kişiliği belirlenmiştir. Ona göre tek bir Zeus, tek bir Apollo vardır. Bu Tanrılar tek bir mekânla da sınırlandırılmamıştır. İstedikleri yere gidebilirler, ancak Olympos dağında yaşar ve orada buluşurlar. “Onun çizdiği resimde, tanrılar, tıpkı politik durum, tavır ve ahlak gibi tek biçimlidir” (Rohde 2010: 25). Homeros’un

gerçekleştirdiği bu düzenleme çalışmasının sonunda, Zeus adını taşıyan sonsuz sayıdaki yerel tanrı ve bunlara yönelik ibadetler, yerini biricik ve kudretli, insanların ve tanrıların babası Zeus figürüne bırakmıştır. Hatta Zeus figürü de bir dönüşüm geçirmiş, İlyada’da eylemlerini gördüğümüz, bizzat karşımıza çıkan bir varlık olarak betimlenirken, Odysseus’da doğrudan insanın karşısına çıkmayan, etkisi ancak dua, adak, dilek gibi dinsel uygulamalarda ortaya çıkan biri olarak resmedilmiştir (Türkkan 1976: 18). Ayrıca Homerik dünyada insan iradesinin önemi de ilk kez vurgulanmaya başlar. İnsanın başına gelen şeylerde tanrıların etkisi olmakla birlikte, kimi durumlarda insanın kendi tercihlerinin onun kaderini belirlediği de ifade edilir.

Bizlerden geldiğini söylüyorlar kötülüklerin, halbuki kendileri | Kendi budalalıkları | yüzünden kismetten çok acılara katlanıyorlar (Kranz 1994: 6).

Bu açılardan ele alındığında Homeros, ilkel düşünce yapısında bir kırılma noktası sayabileceğimiz değişikliklerin ilk örneğini verir. Homeros’un destanlarında yansımaları bulan bu dönüşüm, aslında Yunanların kültürel ve dinî bilincinde gerçekleşen bir değişimin sonucudur. Tanrılar hala insanlara egemendir, doğaüstü ve kaprisli güçleri vardır ancak genel dünya düzenine yönelik yeni bir kavrayış oluşmaya başlamıştır. Evrenin aslında, bir kozmos, kusursuz bir organizasyon olduğuna yönelik inanç artmıştır. Snell’e göre “Homeros’un dini, deyim yerindeyse, Yunanların inşa ettiği yeni entelektüel yapının ilk detaylı tasarısıdır” (Snell 1982: XII). Bu bağlamda Homerik destanlar, ilkel insan zihnini felsefeye hazırlayan bir ara aşama, ilkel düşünce ile felsefe arasına gerilmiş bir köprü gibidir.

Mit felsefenin dolaylı müjdecisiydi ve felsefeyi yalnızca tohum halindeki belli kavramsallaştırmalarla değil, dünyanın işleyişine ilişkin içgörülerle de donatmaktaydı. Mit zaten bir dünya düzenini, filozofların *kozmos* diye adlandıracakları şeyi öngerektirir, fakat onu esasen tanrılar arasındaki soy kütük bağlarında temellendirir (Peters 2004: 6).

Homeros destanlarında, evreni sistemli bir biçimde açıklamaya, Tanrılar da dâhil her şeyi yerli yerine koymaya çalışır ve pek çok yönüyle kendisini önceleyen ilkel düşünceden ayrılır. Ancak düzeni, aşkın ve şahsi öğeden, yani dünyanın ötesinde duran, insana benzer Tanrılardan hareketle açıklama çabasıyla tümüyle kopamaz. Ancak,

akılla yaşayan Homerik dünyanın Tanrıları, anlaşılabilir varlıklardır. Bu dönüşümü gerçekleştiren insanların, daha sonrasında bilim ve felsefeyi “icat eden” adamlarla aynı gruba ait olduklarını ve ilkel kültürün karşısına akli koymaya başladıklarını söylememiz mümkündür (Rohde 2010: 29). Zeller’in ifadesiyle “heroik şiirin ve onun mitoslarının görünen yüzeyinin altında, logos kıpırdanmaya başlar, çok geçmeden belirginleşir ve başı çeker” (Zeller 2008: 39). *Mitosun*, insan zihnini felsefeye, rasyonel düşünceye, yani *logosa* hazırlayan bir süreci temsil ettiğini Hesiodos’un eserlerinde de görmek mümkündür. Jaeger’in ifadesiyle,

[H]esiodos’un Teogoni’sini kısa bir zaman sonra ortaya çıkacak olan felsefenin hazırlık safhalarından biri olarak görmemek için hiçbir sebep yoktur. ... Onun dünya görüşünde, büyük filozofların bilhassa dikkatlerini yöneltmekten hoşlandıkları belli noktalar vardır (Jaeger 2010: 27).

Yukarıdaki açıklama ve örneklerin de gösterdiği üzere, *mitos* felsefenin doğması için uygun bir zihin durumunun oluşmasında rol oynamış, sorgulama ve şüphenin bir ölçüde yolunu açmıştır. Ancak bu olumlu etkilere gereğinden fazla anlam yükleyerek, ilk Yunan filozoflarını, şairlerden ayıran faktörleri göz ardı etmemek gerekir. Unutulmamalıdır ki *mitosun* özgür, rasyonel ve eleştirel düşünceye direnen bir tarafı her zaman olmuştur çünkü daha önce de bahsettiğimiz gibi *mitos*, otoritesini geleneğe duyulan sarsılmaz bağlılıktan alır, bu nedenle de tartışmaya açık olmayan, dogmatik temellere dayanan açıklamaları kabul eder.

Yunan filozoflarının yaptığı düşünsel devrimin temelinde işte tam da bu mitsel açıklamaları ve otoriteyi cesurca sorgulamaları ve gücünü gelenekten değil gözlem ve rasyonel akıl yürütmeden alan bir sistem kurma çabaları yatmaktadır. O halde *mitostan logosa* geçiş ifadesi ile anlatılmak istenen, herhangi bir olaya ilişkin mitolojik açıklamaların, akla başvurarak ulaşılan açıklamalar ile ikame edilmesi yönünde çabadır (Villarmea 2011: 2). “Konuşma, açıklama, hesap, akıl, tanım, akıl yetisi” gibi çok sayıda farklı kelime ile karşılanan ancak dilimize birebir çevrilmesi mümkün olmayan *logos* kavramı, aslında açıklamaların bundan böyle dayanacağı yeni kaideyi temsil etmektedir. “*Logos* terimi doğrudan aklın etkinliğini, rasyonaliteyi ve son olarak da akıl

yürütmeyi ve akıl yürütmeye temel oluşturan kanıt üzerine yükselmeyi ifade eder” (Erkızan ve Çüçen 2013: 31). Guthrie’nin ifadesiyle,

Felsefe ve bilim fenomenlerin altında kaprisin değil içkin bir düzenliliğin yattığını ve doğanın açıklamasını bizzat doğada aramak gerektiği şeklindeki cüretkâr bir inançla başlar (Guthrie 2011: 58).

O halde Yunan felsefesini doğuran iki temel kabul içkin bir düzenin varlığı ve aklın tek başına bu düzeni keşfetmek için yeterli olduğudur. Bu, modern terimlerle ifade edilirse, bir paradigma değişimidir. Filozofların projesi, artık tatmin edici bulmadıkları öte dünyacı düşünceyi bir kenara bırakarak, dünyada olup biten her şeyi, bu dünyaya içkin olan doğal bir ilkeye dayandırmak ve bu şekilde de evrende doğal bir düzenin hüküm sürdüğünü ortaya koymaktır.

Peki, evreni ve insanı kavrayış biçimlerine yönelik köklü bir değişikliğin ve Batı rasyonalite geleneğinin tohumlarını atan ilk filozofların ortaya çıkmasında hangi faktörler rol oynamıştır? Düşünürler felsefenin doğuşunu hazırlayan pek çok etmenin Antik Yunan’da bir arada bulunduğu dikkat çekerler. Tarihteki ilk filozoflar olarak adlandırılan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes’in felsefi yolculukları, Miletos şehrinde başlar ve Yunan felsefesinin bu kentte filizlenmesi, kesinlikle bir tesadüf değildir. İyonya’daki büyük liman şehirlerinden biri olan Miletos’un jeo-politik konumu, ekonomik refah düzeyinin artması ve diğer kültürlerle kurulan ilişkiler felsefenin bu şehirde doğması için adeta ideal koşulları sağlamıştır. Miletos, Lidya ve Pers egemenliğindeki Küçük Asya’nın Batı sınırında bulunan ve pek çok koloniye sahip olan bir şehirdir. Dolayısıyla farklı kültürler ile sürekli ve yoğun bir etkileşim halindedir. Bunun yanında, refah düzeyinin oldukça yüksek olduğu ve insanların hayatta kalma mücadelesinden özgürleşerek insanı, doğayı, evreni temaşa etmesine olanak sağlayan bir kenttir. Pers, Mısır, Mezopotamya ve Anadolu kültürlerinin, Yunan kültürü ile sentezlenmesi de yaratıcı düşünce üzerinde olumlu etkilerde bulunmuştur. Tüm bunların yanında insan zihni, değişmekte, dönüşmekte, kendisine kattığı yeni deneyim ve bilgiler ile farklı fikirler inşa etmektedir. Homeros’ta ilk emarelerini gördüğümüz sorgulayıcı bakış açısı giderek güçlenmekte, teolojik ve mito-poetik

açıklamaların tatmin ediciliği ve açıklayıcı gücü azalmaktadır. Özellikle farklı kültürlerin birbirinden çok farklı, çeşitli ve birbiriyle örtüşmeyen dinsel ve mitsel açıklamaları ile tanışılması, ister istemez hangisinin doğru olduğu sorusunu doğurarak kuşku, merak, şüphe gibi felsefi düşünceyi besleyen duyguların ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Felsefenin doğmasında etkili olan bir diğer unsur da politik yapıda gerçekleşen değişimdir. Yunanistan’da tek kişinin otoritesine dayanan krallıkların yerini demokrasiyle yönetilen şehir devletlerinin alması, halkın yönetimde söz sahibi olmaya başlaması, dolayısıyla da ilk kez otorite figürlerini sorgulamaya başlamaları, tartışılmaz bir otoriteye dayanan mitlerin de sorgulanması ile sonuçlanmıştır. Fowler felsefe öncesi dönemde yazılan metinlerde, *mitosun* hakikati ve doğruluğu temsil ettiğine ve aynı zamanda eril bir kavram olduğuna, *logosun* ise yanlılığı ve yanılıcılığı temsil ettiğine ve dişi bir kavram olarak algılandığına dikkat çeker.

Otoriteye yapılan muazzam vurgu bu kavramların nasıl ve neden 180 derece değiştiğini göstermektedir. Eğer büyük söz olarak *mitos* onu ileten büyük adama dayanıyorsa, insanlar rutin biçimde böylesi adamların otoritesini sorguladığında bu yapı da parçalanacaktır. ... Otoritenin yapıları değiştiğinde, *mitoslara* inanılmasına neden olan geleneksel sebepler de ortadan kalkar (Fowler 2011: 53-54).

Şu halde felsefenin Antik Yunan’da doğmasını sebebi, pek çok faktörün aynı anda aynı bölgede bir araya gelerek eleştirel ve rasyonel düşüncenin yeşermesi için ideal koşulları ortaya çıkarmaları olarak görülebilir.

Yunan filozofları “akılla temellendirilmiş söz” anlamıyla *logos* geleneğinin ilk temsilcileridir. *Logos* geleneği ile kastedilen, filozofların artık tatmin edici bulmadıkları öte dünyacı, mitsel düşünceyi bir kenara bırakarak, dünyada olup biten her şeyi, bu dünyaya içkin olan doğal bir ilkeye dayandırmak ve bu şekilde de evrende doğal bir düzenin hüküm sürdüğünü ortaya koymaktır. Yunan filozofları, bu arayışlarında gelenekten gelen mitsel ve dinsel açıklamalara değil kendi gözlem ve akıl yürütmelerine dayanmış, görünenin ardındaki gerçekliğe, çokluğun ardındaki birliğe, değişenin ardındaki değişmeye akıl ile ulaşmaya çabalamışlardır.

Verimli Yunan toprakları felsefi açıdan çok çeşitli ve farklı ürünlere can vermiş, filozoflar kendi bilgi birikimleri, yaşam tecrübeleri ve mizaçları doğrultusunda kendi özgün sentezlerini ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla münferit bir kavram olarak *logos* her filozofta aynı şekilde açıklanmamıştır hatta bazı filozoflardan kalan fragmanlarda *logos* kavramı hiç karşımıza çıkmaz. Kavramı ilk kez ayrıntılı biçimde ele alan filozof olan Herakleitos'ta *logos*, her şeyin kendisine uyduğu, değişimin dayandığı, varolan her şeyi düzene sokan, her şeyi yöneten, her şeye nüfuz eden evrensel yasadır. Sofist Gorgias'a göre ise *logos*, büyük bir ikna gücüne sahip baştan çıkarıcı sözdür. Stoacılar da ise *logos* “evrendeki rasyonel düzenin ve rasyonel biçimde düzenlenmiş faaliyetin yaratıcısı olan kozmik akıl ilkesidir” (Cevizci 2000: 604).

Ancak tüm farklılıklarına rağmen onları *logos* ortak paydasında buluşturan tavır, hakikate ulaşmak için tümüyle veya kısmen³ akla başvurmuş olmaları, gelenekten gelen açıklamaları sorgulamaları ve *logosun* sesini duyma yönündeki samimi çabalarıdır. Barnes'ın ifadesiyle;

Pre-Sokratiklerin *logos* terimi hakkında tek ve açık bir anlam oluşturdukları söylenemez. Ayrıca onların akıl ve akılsallık kavramlarını da bulup ortaya çıkardıkları iddia edilemez. Fakat onların *logos* terimini kullanmaları, bilimin ve felsefenin temelinde olan bu kavramın oluşturulmasına bir ilk ve asıl temel teşkil etmiştir (Erkızan ve Çüçen 2013: 31-32).

Mitostaki Logos, Logostaki Mitoş

Thales ile başlayan, evreni akıl yoluyla kavrama ve açıklama teşebbüsünün, insanlık tarihi açısından taşıdığı önem ortadadır. Ancak –daha önce de belirttiğimiz gibi– dikkat etmemiz gereken nokta bu teşebbüsü, mitolojik ve teolojik düşünceden ani ve topyekûn bir kopuş gibi görmemektir.

[B]u altıncı yüzyıl düşünürleri tarafından gerçekleştirilen dramatik dönüşüm, geriye dönüp bakıldığında gerçekte olduğundan daha radikal ve ani bir dönüşüm gibi görünür. Ama unutulmamalıdır ki, diğer beşeri faaliyetler gibi, felsefe de hiçbir

3 Burada “kısmen” ifadesini vurgulamamız gerekiyor, çünkü çalışmanın ileriki bölümlerinde de göstereceğimiz üzere filozofların düşüncelerinde gerek bilinçsizce gerekçe açık biçimde dinsel ve mitsel yönler bulunduğu yadsınamaz bir gerçektir.

zaman yoktan varlığa gelmez; filozoflar da, ormanda toprağın bağırından çıkmış, başka her şeyden ve herkesten tecrit olmuş kimseler değildirlir (Cevizci 2011: 20).

Felsefe “bilim öncesi bir çağın sisleri arasından” “yavaş ve aşamalı olarak” açığa çıkmıştır, bu yüzden de “sarsılmaz gibi görünen aklın çatısı ve duvarları dâhilinde mitlerin nasıl barındıklarını gözlemlemek” (Guthrie 2011: 9) bize çok şey öğretecektir. Tarihin nesnesi insandır, bu anlamda tarih, parçaları arasında sürekli bir iletişim ve etkileşimin sürüp gittiği organik bir yapıya benzer. Bu organizma, yeni gıdalar olarak gelişir ve büyür, ancak o güne değin sindirdiği her şeyi, kendi içinde, yapıtaşları olarak barındırmaya ve dönüştürmeye de devam eder.

[T]ümüyle barbarca bir çağın ilkel, mitsel düşüncesinden, tümüyle medenileşmiş ve rasyonel bir çağa doğrusal bir geçiş olduğu düşüncesi, tarihten çok kendine hizmet eden bir ahlaktır (Fowler 2011: 48).

Cornford ve Whitehead, aynı çağda ortaya konan felsefi tartışmaların, o dönemin tüm filozoflarınca bilinçsizce doğru kabul edilen bir dizi ortak varsayım üzerinde temellendiğini vurgular (Guthrie 1988: 18-19). Guthrie'nin *Yunan Felsefe Tarihi* adlı kitabından, özellikle bu durumu irdelediği “Bilinçdışı Ön Kabuller” adlı bir bölüm bulunmaktadır (Guthrie 2011: 130-132). Bu bölümde Guthrie, felsefe ve bilimin, akıl ve gözlem gibi tamamen bilimsel olan yöntemlerin yanı sıra ikinci bir kaynaktan da beslendiğini öne sürer. Ona göre filozoflar, bilinçdışı bir düzeyde, içine doğdukları dönemin, çevrenin ve dilin kendilerine dayattığı bazı ön kabullere sahiplerdir ve bunlar, filozofların oluşturacakları felsefi düşünceyi alttan alta, adeta filozofa hissettirmeden etkilemektedir. İlk Yunan filozofları için bu ortak varsayımların bir kısmı felsefe öncesi düşüncenin açıklamalarına dayanmaktadır. Miletosluların felsefi anlamda bir önceli olmaması, onları önceleyen düşüncenin mitolojik öğelerle iç içe geçmiş geleneksel halk inanışları olması, bildikleri tek edebî formun şiir olması, farklı dillerde metinler okuyamamaları da onların düşüncelerine sınırlar koymuştur. Öyleyse, filozofların düşüncelerinde, mitlerden ve kùltlerden izler bulunmasının, tarihsel gelişim sürecinin doğal bir sonucu olduğunu da hesaba katmamız gerekmektedir.⁴ Filozofların düşünsel

4 Guthrie'ye göre bu durum yalnızca ilk filozoflar için değil her çağda yaşayan tüm insanlar için de geçerlidir. “İnsanlar mitsel kavramları alttan alta kabul etmekten asla kurtulamamıştır ve asıl tehlikeli

yolculuğunu, kendilerini önceleyen düşünceden bir kopuş olarak değil, insanlık tarihinin doğal gelişim sürecinin zamanı gelmiş bir aşaması olarak görülmelidir.

Felsefe yeni doğmuştur, kendi ayakları üzerinde zar zor durmaktadır, bunu ancak sürekli geriye, annesine bakarak, hatta onun eline sınıksız tutunarak yapabilir; yine de işte o artık doğmuştur, çünkü biri çıkıp Tanrıları, kozmogoni sahnesinden çıkarmıştır (Guthrie 2011: 83).

Tam da bu nedenle mitsel ve dinsel düşünceler, filozofların görüşlerinde kimi zaman açık kimi zaman örtük bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Tüm filozofları ele almak bu çalışmanın kapsamını ve amacını elbette aşacaktır ancak birkaç örnekle *logosa* sinmiş olan *mitosun* izlerini göstermek mümkündür.

Thales’in ilk ilke olarak neden suyu seçtiği konusunda iki farklı görüş vardır. Bir görüşe göre, suyun seçilmesi, rasyonel bir seçimdir zira doğaya baktığımızda canlıların hayatta kalmak için suya muhtaç olduğunu, suyun yaşam verici gücünü gözlemleyebiliriz. Ayrıca doğada hem katı, hem sıvı hem gaz halini gözlemleyebildiğimiz tek madde sudur, bu Thales’e suyun her maddeye dönüşebileceği fikrini vermiş olabilir. Ancak ikinci bir görüşe göre bu seçimin temeli mitsel düşünceye dayanır zira hem Mezopotamya hem Mısır hem de Yunan mitolojilerinde su, merkezi ögedir. Mısır’da tüm yaşamın sudan doğduğuna inanılır. Babil Enuma Eliş kozmolojisinde de evrenin ilk başta sudan meydana gelen bir kaos olduğu ve daha sonra üç farklı ögenin (Apsu, Tiamat, Mummu) bu bütünden ayrıştığı ve evreni yarattığı anlatılır. Yine hem Yakındoğu ülkelerinde hem de Yunan kültüründe suyun her şeyi kuşattığını anlatan tufan öyküleriyle karşılaşırız. Homeros, dünyanın Okeanos (okyanus tanrısı) ve Tethys’ten (deniz tanrıçası) meydana geldiğini söyler. Bütün bu örneklerden hareketle, suyun temel ilke olarak seçilmesinde, mitolojik açıklamaların etkili olduğu düşünülebilir.

olan insanların mitten tümüyle bağımsız olduklarını ve yalnızca mantığa ve bilimsel çıkarıma dayanan bir düşünce biçimi izlediklerini zannetmeleridir.” (Guthrie 2011: 19-20). Benzer bir uyarıyı Fowler da yapar ve şöyle der: “Bizim de mitlerimiz var ve bunlar yüzünden gelecekteki nesiller de ... bizde kusur bulacak.” (Fowler 2011: 48).

Bilinç düzeyinde mitolojiden planlı bir kopuş gerçekleştirerek rasyonel açıklamalar arasa da, Thales’in zihninin gerisinde hala eski fikirlerin bulunması ve düşüncesini belli biçimlerde yönlendirmesi gayet olasıdır (Guthrie 2011: 75).

Benzer şekilde Anaksimenes’in ilk ilke olarak havayı seçmiş olmasının ardında da mitsel düşüncenin etkileri bulunduğunu düşünen pek çok felsefeci vardır. Örneğin Capelle ve Guthrie’ye göre Anaksimenes’in ilk ilke olarak havayı seçmesinin nedeni, ilkel düşünme tarzının etkisinde kalarak nefes ile canlılık ve ruh arasında bir ilişki kurmuş olmasıdır (Capelle 1994: 77). Bu görüşü destekleyen bir fragmana göre şöyle demiştir Anaksimenes:

Havadan müteşekkil olan ruhlarımız nasıl bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa, nefes (*pneuma*) ve hava da dünyamızı öylece sarar ve kuşatır (Zeller 2008: 59).

Gördüğümüz gibi Thales ve Anaksimenes’te mitlerin izleri belirgin değil, örtük ve yoruma açık bir biçimde görülmektedir. Ancak pre-Sokratik filozoflar içinde mitsel ve dinsel öğelerin apaçık bir şekilde karşımıza çıktığı filozoflar da vardır. Bu filozofların başında, felsefe öncesi dönemde Trakya bölgesinde ortaya çıkan Orpheuşçuluk öğretisinin felsefedeki temsilcisi olarak adlandırabileceğimiz Pythagoras gelmektedir. Pythagoras, yalnızca bir filozof değil aynı zamanda dinsel bir tarikatın kurucusudur ve kurduğu tarikat dinî dogmalar ve bunun öngördüğü bir yaşam biçimi üzerinde yükselmektedir. Dolayısıyla o, bir yanı ile evreni rasyonel bir biçimde kavramaya çalışırken, bir yanıyla dogmatik öğretileri ve gizemleri kabul etmekle felsefe ile dinin iç içe geçtiği, alışıık olmadığımız türde bir sentez ortaya koymuştur.

Pythagoras’ın bu arayışta, aklının rehberliği kadar, yaşadığı topraklarda var olan dinî ve mitolojik açıklamaların rehberliğine de başvurmuş olduğu görülmektedir. Pythagorasçı öğretinin merkezinde ruhun ölümsüzlüğüne duyulan inanç ve ruh göçü öğretisi durmaktadır. Onlara göre ruh, kişisel olmaktan başka ölüm esnasında yok olmayan, bedenden ayrı olarak yaşamını sürdürebilen ve tanrısal doğaya sahip olan bir varlıktır. Ancak ruh işlediği günahlar nedeniyle, cezalandırılmış ve etten bir giysinin içine hapsedilerek dünyaya gönderilmiştir. Ruhun nihai amacı, günah işlemeyen önce bulunduğu tanrısal mertebeye geri dönebilmektir. Bunu başarabilmesi için ruhunu, onu kirlüten öğelerden tamamen arındırması gerekmektedir. Bir ömür, tümüyle arınmak için

yeterli olmadığından, ruh farklı bedenler içinde, kimi zaman bitki, kimi zaman hayvan, kimi zaman insan olarak yeniden doğmakta ve her bir yaşamında ruhunu biraz daha arındırmaya, kutsal varoluş durumuna biraz daha yaklaştırmaya çalışmaktadır.

Görüldüğü gibi Pythagorasçı öğretisi, açıkça mitsel ve dinsel öğeler, dogmatik kimi kabuller üzerinde yükselmektedir, hatta bu niteliklerinden ötürü öğretinin ruh ve ölümsüzlüğe ilişkin kısımlarının *logostan* çok *mitosa*, felsefeden çok dine ve mitlere ait olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak Pythagorasçı öğretiyi felsefe tarihi açısından önemli ve kritik hale getiren olgu, onun Platon üzerindeki etkisidir. Platon, Batı felsefesindeki en önemli ve merkezi figürlerden biridir. Bu da Platon üzerinde etkisi bulunan filozoflara ayrı bir önem kazandırmaktadır zira Platon’u layıkıyla anlamamanın yolu onun düşüncesinin nüvelerini barındıran bu filozofları anlamaktan da geçmektedir. Platon’un İdealar Teorisi’nin taşıyıcı sütunlarından olan olan ölümsüz ruh ve ruh göçü fikirlerinin Pythagorasçılıktan geldiğini göz önünde bulundurduğumuzda, bu öğretinin felsefe tarihi açısından ne denli büyük bir öneme sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de Pythagoras’ın felsefe sahnesine taşıdığı ruh öğretisi, Platon yoluyla tüm felsefe tarihini etkilemiş ve bugün bile süren ruh-beden-zihin-ölümsüzlük tartışmalarının temelini oluşturmuştur. Bu tespit, *mitosun logosun* içine nasıl nüfuz ettiğini, bu tip öğretilerin bilinçli veya bilinçsiz bir biçimde nasıl felsefi rasyonalleştirme sürecine dâhil olduğunu göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Logostaki mitosun bir diğer örneği ise Empedokles’tir. Empedokles’in felsefesi, mistisizm kaynaklı dünya görüşlerinin, Yunan kültüründe ve felsefesinde kalıcı bir yer edinmeye başladığının da bir işaretidir. Empedokles aynı zamanda mito-poetik düşüncenin Yunan kültüründe hâlâ etkili olduğunu ve mitsel anlatımların felsefi düşüncedeki yerini görmemizi sağlar. O, bir yandan evrenin yapısına, varlığa ve değişime yönelik rasyonel bir açıklama getirmeye çalışırken, bir yandan da bu dünyanın dışında ölümsüz ve mutlu *daimonların* –tanrısal varlıkların– yaşadığı bir dünya bulunduğunu söyleyerek felsefi çizgiden uzaklaşır. Empedokles, insanların cennete benzeyen bu mekândan işledikleri suçlar nedeniyle kovulduklarını ve bu dünyada *3000 horae* boyunca bitki, hayvan ve insanda tekrar tekrar bedenlenmek suretiyle ceza çeken

*daimon*lar olduklarını öne sürer. Tanrısal mekândan suç işleyerek kovulma ve ruh göçü temaları Pythagorasçı öğretinin devamı niteliğindedir. *Daimon* kelimesinin seçilmiş olması ise Hesiodos'ta karşımıza çıkan, ölen kişilerin ruhlarının bu dünyada *daimon*lar olarak varlığını sürdürdüğüne yönelik miti hatırlatmaktadır. Empedokles, düşüncesindeki iki yönlülük nedeniyle, felsefe ile din arasında gidip gelir. Bir yandan insanın evreni aklıyla anlayabileceğine inanırken, bir yandan da bu anlayışın kısıtlı olduğunu bu yüzden de tanrıların yardımına ihtiyacı olduğunu düşünür.

Sonuç

Felsefe tarihine yönelik tek bir doğru yaklaşımın bulunduğu kesinlikle iddia edilemez. Bilakis her farklı perspektif, bu döneme ait kavrayışımızı çeşitlendirmekte ve zenginleştirmektedir. Ancak şunu belirtmemiz gerekmektedir: Yunan felsefesi ile felsefe öncesi döneme ait olan mitler, gelenekler, efsaneler, ayinler, dini inanışlar vs. arasına keskin bir çizgi çeken yaklaşımlar, bunlar arasındaki paralellikleri ve etkileşimleri açıklama noktasında yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada ele aldığımız iki bakış açısının bir bütün olarak ele alınması, felsefenin başlangıcına ilişkin çok daha doyurucu, tutarlı ve açıklama gücü yüksek bir çerçeve sunmaya imkân vermektedir.

Yunan düşüncesine ışık tutmak ayrıca hayal gücü, anlayış ve sezgi gibi hünerleri de gerektirir. Yani, farklı dilde yazıp konuşan, zaman ve mekân bakımından bizimkine uzak bir uygarlık içinde şekillenmiş insanların düşüncelerine nüfuz edebilmek gerekir. Onlara filozof desek de bu insanlardan bazıları için hakikate giden yollar akıl kadar şiir, mit ve Tanrısal vahiyden de geçiyordu (Guthrie 2011: 9).

Çalışmamızda örnekler üzerinden göstermeye çalıştığımız gibi, filozofların, mitsel anlatımlara, dinsel kabullere ve öğelere bilinçli ve bilinçsiz olarak başvurduğu pek çok örnek karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca filozoflar, kimi zaman felsefi kavramların yetersiz kaldığı yerlerde, düş gücünden yardım almış ve mitsel anlatımlarda bulunan simgeler ve çağrışımlar yoluyla düşüncelerini daha etkili bir biçimde ifade etmeye çalışmışlardır. Yunan toplumunda mitsel ve şiirsel anlatımın ne kadar büyük bir yer tuttuğunu, bu tip anlatımların toplumsal bellekteki izlerinin ne denli güçlü ve etkili olduğunu

düşündüğümüzde, bu toplumun birer üyesi olan filozofların kimi zaman mitsel anlatım yoluna başvurması çok daha anlaşılır hâle gelmektedir. Guthrie'nin de vurguladığı gibi, mitlerle, büyülerle ya da özdeyişlerle bizden çok daha içli dışlı olan Yunanlıların bu öğelerden etkilenmiş olmaları, onların doğa felsefesinde, metafizikte, psikolojide, epistemolojide, etikte ve politikadaki görkemli başarılarına gölge düşürmediğini görmek önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

ARMSTRONG, Karen (2005). *Mitlerin Kısa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: Merkez Kitapçılık.

BUXTON, Richard (1999). *Introduction, From Myth to Reason?*, New York: Oxford University Press.

CAPELLE, Wilhelm (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

CEVİZCİ, Ahmet (2011). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yayınevi.

CEVİZCİ, Ahmet (2000). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

ERKIZAN, Nur ve Abdülkadir ÇÜÇEN, (2013). *Felsefe Tarihi I - Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Sentez Yayıncılık.

FOWLER, Robert (2011). “*Mythos and Logos*”, *The Journal of Hellenic Studies*, 131: 45-66.

GUTHRIE, W.K.C. (1988). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları.

GUTHRIE, W.K.C. (2011) *Yunan Felsefe Tarihi*, çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

KRANZ, Walther (1994) *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

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

ROHDE, Erwin (2010). *Psyche*, New York: Routledge.

SNELL, Bruno (1982). *The Discovery of the Mind*, New York: Dover Publications.

TÜRKKAN, Candan (1976). *Mitoloji*, Ankara: Turizm Eğitimi Genel Müdürlüğü Yayınları.

VILLARMEA, Stella (2011), “*The Revolution of Thought: From Mythology to Hellenistic Science*”, Erişim Tarihi : 06.10.2014) ([www.academia.edu/526612/ The_revolution_of_thought_from_mythology_to_Hellenistic_science](http://www.academia.edu/526612/The_revolution_of_thought_from_mythology_to_Hellenistic_science)).

ZELLER, Eduard (2008). *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.

Makale Geliş | Received: 20.12.2019
Makale Kabul | Accepted: 03.03.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.702448

Diler Ezgi TARHAN

Dr. Öğr. Üyesi
İstanbul Gelişim Üniversitesi, Uygulamalı Bilimler Yüksekokulu, Sosyal Hizmet Bölümü, İstanbul, TR
İstanbul Gelişim University, School of Applied Sciences, Social Service, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0003-3208-9962
dilertarhan@gmail.com

Von der Analytischen Philosophie zu der Phänomenologie: Von Internamen zu den Intersinnen

Zusammenfassung

Das Ziel dieses Artikels ist es, was in den Philosophien von Frege und Husserl über die Beziehungen der Bedeutung der Justiz mit dem Inhalt der Justiz, den Inhalt mit der Bedeutung, die Bedeutung mit dem Objekt und das Objekt mit den Namen, gesagt wird, über die korrelative Bindung zwischen dem, was wir nennen, und dem, was wir meinen, zu diskutieren. Zu diesem Zweck wird die Husserl-Phänomenologie, mit der Bedeutung der von Frege gegründeten analytischen Tradition, beginnend mit den Dingen, die in die Sprache mit irgendeinem Name vertreten wird, seiner Meinung über Inhalt geprüft und den Unterschied der phänomenologischen Bedeutung mit der analytischen Bedeutung untersucht. Nebenan werden auch die Nebenbedeutungen diskutiert, die mit diesem Problem in beiden Traditionen verbunden sind, und diese Diskussion, die über Husserl und Frege geführt wird, wird mit den Ansichten beider Philosophen über Konzepte wie Design, Objekt, Konzept, Denken und Phänomen erweitert.

Schlüssel Wörter: Vorstellung, Gegenstand, Begriff, Gedanke, Sachverhalt.

From Analytical Philosophy to Phenomenology: From Internames to Intersense

Abstract

The aim of this article is to discuss what is said in Frege and Husserl philosophy on the meaning of the judgment, the content of the judiciary, the meaning of the content, the meaning with the object, and the relation of the object with the names through the correlational link between what we name and what we mean. For this purpose, Husserl's phenomenology will be analyzed from the point of view of the meaning which represented with the name in the language of the analytical tradition that Frege was the founder and the difference of phenomenological meaning from analytical meaning will be investigated. On the other hand, the side meanings associated with this problem in both traditions will also be discussed and this discussion, which is carried out through Husserl and Frege, will be expanded with with the views of both philosophers about concepts such as design, object, concept, thought and fact relation.

Keywords: Design, Object, Concept, Thought, Fact Relation.

*"Etwas benennen, das ist etwas Ähnliches,
wie einem Ding ein Namenstäfelchen anheften."
(Wittgenstein 1984: 244).*

Einleitung

In Folge des 19. Jahrhunderts bildeten sich logische Paradoxien im Bereich der Mathematik, grundlegende Veränderungen im Verständnis der Raumzeit führten bekanntlich dazu, dass feststehende philosophische Ansichten ins Schwanken gerieten. So mussten sich Frege und Husserl wie die Vertreter aller philosophischen Traditionen mit dieser Krise befassen. Wegen dieser Aufgabe entstand die Notwendigkeit, die *a priori* Fundamente der Mathematik und die der Objektivität der Wissenschaft neu zu sichern. Dementsprechend hatten seinerzeit philosophische Traditionen bereits begonnen, die Bedeutung der Objektivität und ihre philosophischen Grundlagen infrage zu stellen. Um die Grundlagen von Wissenschaft und Philosophie objektiv bestimmen zu können, haben Philosophen verschiedene Lösungsvorschläge entwickelt. Einer dieser Vorschläge, derjenige Freges, war die mathematische Sprache zu rationalisieren, d.h. dem Bereich der Logik anzunähern, und sowohl Mathematik als auch Philosophie mithilfe einer formallogischen Sprache zu behandeln. Die Gegenstände der Mathematik und damit ihr gesamtes Gebiet wurden durch diese formale Sprache neu problematisiert, wodurch ihre Objektivität garantiert bleiben sollte. Außerdem konnte damit die *a priori* Geltungsbasis der Mathematik mithilfe der formalen Logik definiert werden. Der mithin wichtigste Punkt hierbei ist, dass Frege, um den Verlust der Objektivität zu vermeiden, Logik und Mathematik unabhängig von allen tatsächlichen, intuitiven und metaphysischen Elementen behandelt hat. Weil er so vorgegangen ist, stellt Freges formalisierte Sprache der Logik einen bemerkenswerten Schritt dar bzgl. der Klärung der Frage nach den objektiven Grundlagen der Wissenschaft. Doch auch wenn oder sogar deshalb weil Frege mit seiner (bloß) logischen Definition der Zahl, im Zuge seiner Arbeit "*Die Grundlagen der Arithmetik*" (Frege 1884) viel Anerkennung bekommen hatte, hat seine Definition der Zahl auf begrifflicher Basis in Russels

Auseinandersetzung der Fregeschen Ausführungen ein Paradoxon in dessen Theorie sichtbar werden lassen.

Anders als Boole hat Frege auf der Suche nach der Möglichkeit von Objektivität in der Sprache *qua* Logik, die Logik nicht mathematisiert, sondern die Arithmetik rationalisiert (Whitesitt 1973: 27). Als andere Vertreter dieses Projekts haben Peano und Russel zu gelten, die jeweils eine rationalisierte Arithmetik vorstellen, die dem Projekt Freges ähnelt. Aus philosophischer Sicht haben sie sich der Mathematik von einer logischen Perspektive aus angenähert. Es ist bekannt, dass es neben diesem Vorschlag mithilfe einer arithmetisierten Logik die Grundlage der Mathematik zu sichern, hierfür noch weitere Vorschläge gibt wie etwa den Intuitionismus oder den Formalismus.

Wir aber konzentrieren uns auf den Begriff der Bedeutung in den Philosophien Husserls und Freges. Unsere Aufgabe wird es hier nicht sein, auf der Seite mathematischer Ansichten zur Mathematik dieser beiden Philosophen zu behandeln, sondern auf der Seite von Husserls Theorie vor Phänomenologie oder Freges Logik, sondern Husserls Ansichten zur frühen Philosophie und Freges Ansichten zur Logik. Aus diesem Grund werden wir unsere Aufmerksamkeit darauf lenken müssen, wie sie jeweils die Beziehung zwischen dem Wissenden und dem Gewussten in Bezug auf die Semantik interpretieren.

Richten wir unseren Blick auf die Folgen der Krise der Grundlagen der Mathematik, dann sehen wir, dass nicht nur neue und verschiedene Ansichten über das Thema entstanden sind, dass eine Neubefragung der Wissenschaft begonnen hat und neue Kenntnisse über die logische Sprache gesammelt wurden, und wichtiger, dass der Versuch der Wiederbelebung einer universalen, philosophischen, auf Wissenschaften gestützten Ideologie, infrage gestellt wurde. Dank der formallogischen Sprache, die von Frege in seiner "*Begriffsschrift*" (Frege 1964) entwickelt wurde, konnten mathematische Berechnungen mit dieser Logiksprache gemacht. Ziel dieser formalen Begriffssprache war es, eine universale mathematische Sprache zu entwickeln. Sie soll die Erforschung der wissenschaftlichen Objektivität mit sprachlichen Mitteln ermöglichen und die Objektivität der Bedeutung sichern.

Husserl hat sich mit der phänomenologischen Untersuchung des Konzepts von Bedeutung mithilfe einer anderen Methode, d.h. auf Grundlage der Intentionalität befasst, um dieselbe objektive Basis zu erreichen. Das Hauptthema unserer Arbeit hier ist es, die Unterschiede zwischen den Philosophien Freges und Husserls hinsichtlich des Konzepts der Bedeutung zu untersuchen, und zu interpretieren wie nah sie jeweils der Objektivität gekommen sind. Zu diesem Zweck erforschen wir die Bedeutung mit Hilfe der Thema-Gegenstand Beziehung der Sprache, was unsere Arbeit mithin zu einer semantischen macht, insofern sie von einem bestimmten Urteil abhängt. Denn jede konzeptuelle Forschung, die durch sprachliche Analyse und Analyse von Urteilen durchgeführt wird, bringt uns zu einem semiotischen Punkt, sei es nun in Bezug auf die Bedeutung mathematischer Objekte oder diejenige kategorische Objekte. An diesem Punkt bedeuten die Arbeiten von Husserl und Frege zwei philosophische Traditionen und zwar die der „arithmetischen Philosophie“ und die der „Phänomenologie“ mit einem effizienten eine Überkreuzung, der es erlaubt diese zwei Philosophien zweifellos innerhalb einer semantischen Ansicht zu vergleichen. Natürlich bedeutet diese Kreuzung nicht, dass sich die beiden Philosophen in ihren Ansichten über das Konzept der „Bedeutung“ ähnlich oder überhaupt nur nahe sind. Das Gegenteil ist der Fall und so ist es das Ziel unserer Studie, die methodologischen und inhaltlichen Unterschiede zwischen Husserls und Freges Konzept der Bedeutung offenzulegen.

Ob nun im phänomenologischen Zusammenhang von 'Erscheinung' - 'Wesen' die Rede ist oder im Zusammenhang der analytischen Philosophie von 'Sinn' - ‚Bedeutung‘: eine Untersuchung im semantischen Raum muss Bezug auf die Intentionalitätstheorie nehmen. Bolzano wollte in der Zeit vor Frege und Husserl die Mathematik unabhängig von Anschauung begründen und suchte deshalb die Grundlage von Bedeutung in Vorstellungen als solchen. Im Zuge dessen konnte er das Feld der Semantik begründen. In seiner *“Wissenschaftslehre“* (Bolzano 1929) vertritt er die Ansicht, dass nur reine Logikgesetze subjektunabhängige Existenz haben. So konnte er die Möglichkeit von objektiver Bedeutung erhalten und indem er das Vertretene und die Art des Vertretens von Vorstellungen als solche trennte, hat er die Vorlagen für die Theorien von Husserl

und Frege bereitgestellt. In Folge Bolzanos, mathematisierte Boole die Logik, woraufhin Peirce die Grundlagen der Mathematik im Feld von Semiotik untersuchen konnte.

Neben Husserl und Frege hatten Boole und Peirce sowie auch Peano, ein Zeitgenosse Freges, an Bolzano anschließend, die Bolzanos formale Sprache angeeignet, was sich konkret in der Fregeschen formalen Logik, als auch in er Husserlschen Phänomenologie zeigt.

Deshalb gelten sie alle als Schlüsselpersonen für die Entwicklung des Prozesses der Mathematisierung und Logifizierung der Philosophie, mit denen sich Frege und Husserl, wie Bolzano, Peirce und Peano in Bezug auf Freges Logik als auch in Bezug auf Husserls Phänomenologie befassen müssen. Natürlich soll diese Beziehung nicht nur als ein Einfluss, sondern auch als eine Angelegenheit für die 'Auswirkung - Reaktion' gesehen werden. Frege und Husserl haben sehr verschiedene Theorien und Fachsprachen entwickelt, indem sie die intellektuellen und historischen Hintergründe der oben genannten Philosophen in Betracht gezogen haben.

Die Beziehung von Sinn und Bedeutung bei Frege

Frege war der Ansicht, dass es für die Arithmetik darauf ankommt, strenge und objektive Grundlagen für einen von allem Psychologischen und Empirischen unabhängigen Begriffsraum zu haben. Hierfür hat er die axiomatische Rechnung von Urteilen mit den entwickelten Implikationen durch die Verwendung von Quantifizierungen entwickelt. Um die Arithmetik von den Ambiguitäten natürlicher Sprachen zu befreien, hat er sie axiomatisch formalisiert. Bei der Analyse arithmetischer Urteile in der analytischen Struktur mit Hilfe von Freges rein formaler Logiksprache lässt sich nicht leugnen, dass eine semantische Analyse der arithmetischen Objekte in diesen Urteilen geboren wurde. Die semantische Analyse veranlaßte Frege, zwischen Sinn und Bedeutung zu unterscheiden, ebenso wie Vorstellungen ohne Wahrheitswert, die frei von allen anderen metaphysischen und empirischen Elementen aus dem Bereich der Arithmetik sind. Frege versucht, die

zuverlässigen Grundlagen der grundlegenden Arithmetik auf der Grundlage von Objektivität zu erreichen. Er versuchte daher, die Definition für die „Anzahl“ zu finden. Er definierte einen sehr signifikanten Unterschied in der Semantik und offenbarte die Unterscheidung von Sinn und Bedeutung. „Anzahl“ definiert er als „Gedankeninhalte ohne Geist oder Empfindung.“ Freges Zahlen sind weder reale Objekte, noch mentale Vorstellungen. Frege behauptet ferner, dass Zahlen Abstraktionen sind, die aus zählbaren Mengen bestehen und definiert sie als logische Objekte, die zu einer Raumzeitlichen „Gedankenwelt“ gehören.

Nach Frege erfassen wir die Bedeutung von Zahlenobjekten im Kontext arithmetischer Urteile auf analytische Weise. Frege hat zwar dieses Einfangen vermieden, indem er die Gefahr, in den Psychologismus zu fallen, geklärt hat, aber es ist möglich, die Menge der Zahlen zu erreichen, nicht die Objekte selbst, sondern die umfassende Menge. Die Aufgabe der Philosophie besteht demnach nach Frege darin, die Funktion der Eigennamen im Kontext der Urteile zu klären, welche für die Zahlenobjekte in Zahlenangaben ausgedrückt werden. Genauer gesagt, geben sich uns Zahlenobjekte nicht direkt, sondern werden durch ihre Bedeutung erreicht, indem wir die Funktion des numerischen Kontextes der *Zahlwörter* an ihrer statt analysieren. Die Analyse der objektiven Beziehung zwischen 'Eigenamen' und 'Zahlobjekten', für die die Eigennamen stehen, erfordert also einerseits eine linguistische Analyse des Urteils und andererseits die Untersuchung der semantischen Grundlage von Urteilen als solchen. Dieser Forderung gemäß versucht Frege die Definition von Zahlen, ohne Rückgriff auf anschauliche, sensorische, intuitive oder fiktive Bestandteile, allein mithilfe der Logik aufzustellen.

Im Zuge der Bestimmung der Zahl als solcher wurde eine logische Analyse der Funktionen der numerischen Objekte im Satzkontext der Eigennamen durchgeführt, die die Gegenstücke der Zahlen sind. Mit dieser Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung, fand Frege eine Möglichkeit die Husserlsche Phänomenologie zu fördern. Wenn wir auf diesen Punkt ein wenig näher eingehen, so stellen wir mit Frege fest, dass mit der Unterscheidung, die er zwischen Sinn und Bedeutung gefällt hat, die

Zeichnungen immer auf Dasselbe zeigen, das sich uns auf viele verschiedene Weisen geben kann. Sicher wird jede These, die verschiedene Gegebenheitsweisen impliziert, in gewissem Sinne phänomenologisch sein müssen. Nichtsdestoweniger betrachtet die Phänomenologie die Beziehung zwischen dem Wissen und Gewusstes, dem gegeben Gegenstand in Hinsicht seiner Selbstgegebenheit und Selbstinsistenz und berücksichtigt, was und wie die Bedeutung gegeben ist. Obwohl die Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung als Ergebnis der Fregeschen Bemühungen, den Begriff/ die Definition der Zahl zu klären, nicht direkt als phänomenologische Sichtweise vertreten werden kann, lässt sich sagen, dass sie dem phänomenologischen Unterschied von Erscheinung und Wesen einen Impuls gibt. Wenn wir nun zu Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung zurückkehren, ist es wichtig zu betonen, dass Frege mit dieser Unterscheidung 'Vorstellungen' aus dem Arithmetikbereich lässt und sich von den Zahlen ausgeschlossen hat, um nicht in die Falle des Psychologismus (wie Locke und Hume) zu tappen.

Locke und Hume haben, wie wir wissen, die Psychologie der Logik und Mathematik aufgrund dieser, auf Vorstellungen basierenden, Erklärung, die durch Gedanken und durch auf Empfindungen basierende Mathematik erklärt werden, falsch verstanden. Darüber hinaus haben Hume und Locke, die eine Verbindung zwischen „Darstellungen“ und „Entwürfen“ in Richtung „Assoziation als Verbindendes“ hergestellt haben, die naturwissenschaftliche Kausalität auf psychologische Assoziationsgesetze reduziert, weshalb sie auf die Objektivität psychologischer und empirischer Erfahrung angewiesen sind. Frege, Locke und Hume verteidigten die Idee der Zahl als 'Abstraktion', wie auch die Psychologen es getan haben. Laut Frege ist die Zahl keine fiktive Vorstellung, die von der sinnlichen Erfahrung zählbarer Objekte abstrahiert wird. Obwohl Denker wie Locke und Hume argumentieren, dass das Abstrahieren kein fiktionales Element sei, sondern viel mehr eine apriorische Idee, hat Frege es vermieden, die Zahlen vom Verstand abhängig zu machen. Aus diesem Grund versuchte Frege, der nicht nur die psychologische und empirische Grundlage, sondern auch die intuitive oder anschauliche Erklärung vermied, eine logische Erklärung der

Zahl ohne die Objektivität preisgeben zu müssen. Frege akzeptiert die anschauliche Geometrie, jedoch keine arithmetischen Objekte. Wenn wir laut Frege versuchen, Zahlen und andere arithmetische Objekte (Mengen, Einheiten usw.) basierend auf Anschauung zu erklären, brechen wir sie von ihren Objekten auseinander. Alle die arithmetischen Objekte, die erklärt werden müssen, werden jedoch in Bezug auf ihre eigenen Objekte begriffen. Daher kritisiert Frege Psychologen, wie Hume und Locke, dadurch dass die Fiktion sich auf die Art konzentrieren, wie der Denker spricht, anstatt sich auf den Inhalt des objektiven Denkens. Aus demselben Grund kritisierte er neben den oben genannten Psychologen auch Formalisten wie Boole und Hilbert. Frege positionierte irrtümlicherweise, um arithmetische Objekte in ihrer Objektivität zu begreifen, diese in einem "dritten Reich", außerhalb der Raumzeit. Denn für Frege "sind Gedanken weder Dinge der Außenwelt noch Vorstellungen." (Frege 1918-1919: 50). So will Frege es schaffen, sich auf den logischen Inhalt von „Gedanken“ in einem Bereich zu beziehen, der unabhängig ist von mentaler Fiktion und materieller Realität; so gilt ihm die Gefahr des Psychologismus als beseitigt.

Frege versuchte, die apriorischen Grundlagen der Arithmetik zu erhalten, indem er die objektive Bedeutung der Eigennamen der Zahlen im Satzzusammenhang analysierte. Nach Frege ergibt sich das Zahlenobjekt indirekt durch den Eigennamen, der das Objekt repräsentiert. Dieses „Zahlenobjekt“, das indirekt zum Wissen um es gehört, ist die Bedeutung, auf die das Wort „Anzahl“ anstelle der Zahl selbst verweist. Nach Frege bedeutet die Kenntnis eines besonderen Bedeutungstyps daher, den Gegenstand mittelbar zu identifizieren, auf den sich der Eigenname bezieht. Frege bezeichnet dieses 'Zahlenobjekt' als 'Bedeutung' und den Zahlwert des Zahlenobjekts als 'Sinn'. Mit anderen Worten: Der Eigenname als Ausdruck, der die Zahl als 'Zahlenobjekt' darstellt, gibt den Sinn des Zahlenobjekts an. Abgesehen von dieser inhaltlichen Unterscheidung zwischen Bedeutung und Sinn wird auch zwischen Sinn und Zahlen unterschieden. Während das Zahlenobjekt das sprachliche Zeichen der Zahl ist, ist das Zahlenwort oder der Eigenname der Sinn der Zahl. Mit Freges Worten:

"Die Bedeutung eines Eigennamens ist der Gegenstand selbst, den wir damit bezeichnen; die Vorstellung, welche wir dabei haben, ist ganz subjektiv; dazwischen liegt der Sinn, der zwar nicht mehr subjektiv wie die Vorstellung, aber doch auch nicht der Gegenstand selbst ist (Frege 1994b: 44)."

Zeichen, Eigenname und schließlich 'Vorstellung' sind die individuelle und fiktionale Entsprechung des Zahlenwortes, d.h. der Sinn der Zahl. Um die Objektivität der Bedeutung zu bewahren, hat Frege die individuelle Gestaltung des Sinnes der Zahl aus ihrem objektiven arithmetischen Bereich herausgehalten. Laut ihm: "Von der Bedeutung und dem Sinne des Zeichens ist die mit ihm verknüpfte Vorstellung zu unterscheiden (Frege 1994b: 43)." So zeigt Frege, im Gegensatz zu den Psychologen, den Unterschied zwischen objektivem Sinn und subjektiver Vorstellung von vornherein. Er spaltet die Vorstellungen und erwirkt so, dass sie auf objektiver und logischer Basis arithmetischer Objekte behandelt werden können. Laut Frege:

"Wir können mit den Vorstellungen gleich die Anschauungen zusammennehmen, bei denen die Sinneseindrücke und die Tätigkeiten selbst an die Stelle der Spuren treten, die sie in der Seele zurückgelassen haben. Der Unterschied ist für unseren Zweck unerheblich (Frege, 1918-1919: 40)."

Außerdem:

"Wenn Frege von den Gedanken schreibt, dass sie Eigentum von vielen sein können, so unterscheidet er sie damit scharf von den Vorstellungen, die er, wie bereits erwähnt, als rein subjektive, mit Gefühlen und Emotionen getränkte innere Bilder ansieht und von denen er ausschließt, dass sie gemeinsames Eigentum von mehreren Menschen sein können (Frege 1918-1919: 46)."

Freges konzeptioneller Eingang¹ in die Definition der Zahl wurde durch die Theorie der Mengen und durch die Äquivalenz- und Gleichheitsassoziationen zwischen Mengen realisiert. Es geht uns jedoch darum, wie die Bedeutung der Zahl gelöst wird, wie die Funktion des Sinnes der Zahl gelöst wird, wie die Beziehung zwischen Bedeutung und Sinn darauf beruht und wie sich die Position auf den Sinnbegriff

¹ Frege benutzte die 'Humes Paarungsrelation' zwischen den Kontexten der Konzepte, um die logische Definition der Zahl zu erreichen. Der Philosoph, der die numerischen Zahlen erhält, indem er die Menge der äquivalenten und gleichförmigen Mengen findet, d.h. die Menge der äquivalenten und gleichmäßigen Mengen der Zahlen, die Menge der äquivalenten und ungleichen Mengen, basierend auf der Gleichmäßigkeit und Äquivalenzbeziehung zwischen den Deckungen der zweiten Gruppe. Er behauptet, dass sie sich unter den Mengen befinden. Die zu einem Begriff nach Frege gehörende Zahlenzahl ist daher die Deckung des zu diesem Begriff äquivalenten Begriffs.

beschränkt. Aber um diese Punkte leichter verständlich zu machen, werden wir Freges Ausdrücke in Bezug auf Zahlenäquivalenz und Äquivalenz kurz erwähnen: Nach Frege ist es möglich die Gleichheitsrelation zwischen verschiedenen Zahlen wie etwa '2⁴' und '4²' zu erklären. Das gelingt ihm allerdings nicht durch eine Gleichheit zwischen dem Sinn dieser Zahlen, sondern durch eine Gleichwertigkeit (Äquivalenz). Frege hat also gezeigt, dass, obwohl sich die Anzahl der Wörter in Hinsicht von Sinn unterscheidet, sie dieselbe Bedeutung haben könnten. Es gibt also keinen Unterschied in der Bedeutung, auch wenn es in den Vorschlägen, die zusammen den gleichen Wahrheitswert haben, auch wenn es "zwar eine Verschiedenheit des Sinnes zu erkennen (Frege 1998: 3)" gibt. Denn es gibt in äquivalenten Ausdrücken mit demselben Wahrheitswert einen gemeinsamen konzeptuellen Inhalt. Frege sagt über diesen gemeinsamen Inhalt folgendes:

"Ich nenne nun denjenigen Theil des Inhaltes, der in beiden derselbe ist, den begrifflichen Inhalt. Da nur dieser für die Begriffsschrift von Bedeutung ist, so braucht sie keinen Unterschied zwischen Sätzen zu machen, die denselben begrifflichen Inhalt haben (Frege 1964:3)."

Die logischen Erklärungen zu Relationen von Aussagen wie bspw. der Äquivalenz, Gleichheit oder Einheitlichkeit von Sätzen, tragen dazu bei, die Objektivität bei der Beschreibung der Beziehungen zwischen arithmetischen Objekten zu bewahren. Beispiel: "Wenn wir nun in der Gleichheit eine Beziehung zwischen dem sehen wollten, was die Namen 'a' und 'b' bedeuten, so schiene $a = b$ von $a = a$ nicht verschieden sein zu können, falls nämlich $a = b$ wahr ist. Es wäre hiermit eine Beziehung eines Dinges zu sich selbst ausgedrückt, und zwar eine solche, in der jedes Ding mit sich selbst, aber kein Ding mit einem anderen steht (Frege 1994b: 40)." Hier ist eine semantische Korrektur, die im Hinblick auf all diese Relativierungen und Details durchgeführt werden sollte, im Allgemeinen nötig für die logische Erklärung der Bedeutung und die Bewahrung ihrer objektiven Grundlagen. Aus diesem Grund versuchte Frege die Grundlagen der Arithmetik auf einer konzeptuellen Ebene zu klären, indem er jede Stufe semantisierte, und zwar insofern er die arithmetischen Objekte mit Sinn und Bedeutung verknüpfte, sodass die objektiven Prämissen der

Bedeutung während der Untersuchung der apriorischen Arithmetikbasen nicht ignoriert wurden. Frege sagt also, dass logische Gedanken, die im Gedankenreich unabhängig von uns auf ontologische Weise positioniert werden, nur auf der Satzebene ergriffen werden können. Frege vermeidet, dieses 'ergreifende' Ding mit dem Psychologismus zu erklären, sieht den Besitz der Bedeutung eines Gegenstandes nur durch die Analyse der Funktion des Satzkontextes von Sinn, der dieses Objekt auf dem Boden darstellt.

Frege bewertete nicht nur logische Objekte, sondern auch Vorschläge in Bezug auf Sinn und Bedeutung. Laut ihm ist der Wahrheitswert der Bedeutung die objektive Bedeutung, also die sprachliche Aussage hingegen ist der Sinn. Wenn sich der Sinn ändert bleibt der Wahrheitswert derselbe, aber die Bedeutung nicht. Daher kann sich in einem Urteil die logische Form, also der Sinn verändern, aber der Wahrheitswert, der dem Satz entspricht, ändert sich nicht. Solche Situationen, in denen sich die Bedeutung trotz dem Sinn nicht ändert, zeigen, dass Sinn nicht der Träger der Bedeutung ist. Bedeutung ist ontologisch vom Sinn unabhängig, wird aber durch den Sinn bekannt gemacht. Wenn Bedeutung von Sinn nicht ontologisch unabhängig wäre, wäre es nicht möglich, von bedeutungslosen Ausdrücken zu sprechen, obwohl sie einen Sinn ergeben mögen. Allerdings gibt es solche Ausdrücke und sie können sinnvoll sein, obwohl sie keine Bedeutungen haben, wie der folgende Satz bspw. deutlich macht: "Die Worte 'der von der Erde am weitesten entfernte Himmelskörper' haben einen Sinn; ob sie aber auch eine Bedeutung haben, ist sehr zweifelhaft. [...] Dadurch also, daß man einen Sinn auffasst, hat man noch nicht mit Sicherheit eine Bedeutung (Frege 1994b: 42)." So erfordert die Anwesenheit eines Sinnes nicht das Vorhandensein einer Bedeutung. Laut Frege liegt die Sache bei arithmetischen Objekten jedoch anders, da arithmetische Objekte als logische Objekte charakterisiert werden, die sowohl einen Sinn, als auch eine Bedeutung haben. Frege aber stellt fest, dass alle nicht-numerischen Objekte einen Sinn haben müssen, um bedeutungsvoll zu sein. In anderen Worten, gibt es solche Objekte, die zwar Sinn, aber keine Bedeutung haben, womit sie keinen Wahrheitswert erhalten, aber dank nur dem Sinn trotzdem sinnvoll sein können. Ebenso sagt Frege, dass Begriffe nicht notwendig an eine Bedeutung gebunden sind, obwohl sie einen Sinn

haben; also Begriffe, die nicht thematisiert sind, d.h. leere Haufen sind und nicht einem Gegenstand unter enthalten sind.

Frege nennt Namen "welche Eigennamen ohne Bedeutung enthalten (Frege 1994b:47)" 'gefälschte Eigennamen'. Diese haben keinen Wahrheitswert, also keine Bedeutung, sind aber inhaltvolle Ausdrücke. Der Grund hierfür ist, dass sie einen Sinn haben. 'Warum wollen wir denn aber, dass jeder Eigenname nicht nur einen Sinn, sondern auch eine Bedeutung habe? Warum genügt uns der Gedanke nicht? Weil und soweit es uns auf den Wahrheitswert ankommt (Frege 1994b: 48)'. Hier erfüllen die Zahlenangaben diesen Anspruch, d.h., dass sie alle Sinn und Bedeutung besitzen, und enthalten daher eine Erklärung über einen Begriff. Frege glaubt, dass Begriffe der 'sekundären Ebene' in den Zahlenwissenschaften eine Aussage über 'Begriffe auf der primären Ebene' machen sollten. Genauer gesagt, der allgemeine Begriff des bspw. Zählens ist ein Begriff der zweiten Ebene, der unter einen Begriff der ersten Ebene fällt.

Das oben erwähnte Konzept von 'Begriffen auf der primären Ebene' und 'Begriffe aus der sekundären Ebene' sind Konzepte, die keine leeren Mengen sind, d.h. Sie enthalten sowohl Sinn als auch Bedeutung. Was den Unterschied zwischen diesen beiden Konzepten anbelangt, sind Objekte unter dem Begriff der ersten Ebene; Begriffe fallen unter die sekundäre Ebene. Mit anderen Worten: Elemente von Begriffen der ersten Ebene sind Objekte, während Elemente von Begriffen der zweiten Ebene Begriffe sind. Wenn Begriffe der ersten Ebene unter die Begriffe der zweiten Ebene fallen, d.h., wenn sie ihre Mitglieder sind, kann der allgemeine Begriff der einzelnen Zahl in den Zahlenwissenschaften identifiziert werden. Frege erklärt in einer logischen Ebene die Bedeutungstheorien der Arithmetik mit Hilfe einer Mengentheorie, die auf der Unterscheidung zwischen Begriff und Objekt über die Beziehung des Umfassens und des Begriffsinhaltes beruht. In dieser begrifflichen Erklärung gibt es keine anschaulich, intuitiv, psychologisch oder empirisch begründete Grundlage. Diese Bemühung, die nur unter der Logik durchgeführt wurde, hat die Entwicklung einer Theorie der analytischen und semantischen Qualitäten zur Verfügung gestellt, um die zugrundeliegenden Bedeutungsgrundlagen der Objektivität zu bestimmen. Diese

Theorie auch zu wichtigen Diskussionen über das Problem der Bedeutung in der Sprache der formalen Logik.

Um das Bedeutungsproblem bei Frege und Husserl zu vergleichen, sollte zunächst Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung hinsichtlich der Unterscheidung von Begriff und Argument untersucht werden, um daraufhin die Husserlsche Unterscheidung zwischen Noesis und Noema in den Blick zu nehmen.

Laut Frege sendet eine Funktion wie $f(x)$ einen anderen Wahrheitswert an das Argument, das in es prädiziert wird, d.h. den Wert von x , der für die Funktion ausgefüllt wird. Das heißt die Bedeutung einer Funktion ist wahr oder falsch, je nach dem Argument, also den Begriffen die unter sie fallen. Es gibt Begriffe denen Objekte unterliegen und Begriffe denen wiederum Begriffe unterliegen. Daher ist die Tatsache, dass ein Begriff, also eine Funktion, eine Bedeutung haben kann, bzw. einen unterliegenden Wert hat, das heißt, dass sie keine leere Menge ist, sondern sie schon vom einen Argument gefüllt wurde. Aus diesem Grund ist für Frege die Konzeption des Begriffs identisch mit dem Wert einer Funktion. Jedoch ist zu beachten, "daß das Argument nicht mit zur Funktion gehört, sondern mit der Funktion zusammen ein vollständiges Ganzes bildet; denn die Funktion allein ist unvollständig, ergänzungsbedürftig oder ungesättigt zu nennen (Frege 1994a: 21)." Ein Beispiel: legen wir "die Hauptstadt des x " zugrunde, so erhalten wir etwa den Funktionswert 'Berlin' für das Argument 'deutsches Reich (Frege 1994a: 29)." Offensichtlich hat Frege diese Formulierung so nicht nur für Urteile und deren wahrheitsgemäße Werte verwendet, sondern auch für Begriffe und deren Unterordnung unter ein Objekt. Während also ein Begriff mit Bedeutung an einen Gegenstand gesendet wird, sendet ein Urteil mit Bedeutung es zu einem Wahrheitswert. Gesetze, die festlegen welchen Wahrheitswert ein Urteil als Prädikat hat und welche Funktion es nach dem Argument haben wird, sind Wahrheitsgesetze und laut Frege werden diese von der Logik geleitet. Frege meint, dass die Wahrheit zur Bedeutung eines Urteils prädiziert wird. Daher plädiert Frege dafür, dass die Logik, 'die allgemeinsten Wahrheiten' in der logischen Struktur, Objektivität garantiert. Seine Ansicht ist parallel zum Kontext der Begriff des Kontextes bei Kant,

wenn er sagt, dass begriffliche Inhalte im Rahmen eines Urteils ergriffen werden können. Frege schreibt von diesen konzeptionellen Inhalten, die er 'Gedanken' nennt, folgendes: "Ich verstehe unter Gedanken nicht das subjektive Tun des Denkens, sondern dessen objektiven Inhalt, der fähig ist, gemeinsames Eigentum von vielen zu sein (Frege 1994b: 46)." Frege meint, obwohl sich die Urteilsformen auf jeder Ebene ändern, dass die „Wahrhaftigkeit“ dieselbe bleibt, weil alle Menschen mit verschiedenem Sinn die gleichen Gedanken ausdrücken können. Deshalb "ersetzen wir nun in ihm ein Wort durch ein anderes von derselben Bedeutung, aber anderem Sinne, so kann dies auf die Bedeutung des Satzes keinen Einfluß haben (Frege 1994b: 47)." Frege unterscheidet entsprechend zwischen der subjektiven Bedeutung des Ganzen, den Gedanken und den Modi des subjektiven Ausdrucks dieser Inhalte insgesamt. Frege zieht eine Grenze zwischen Inhalt und Inhaltserklärung. Ein Urteil ist, wenn die Bedeutung seines Inhalts wahr ist, auch wahr und wenn sie falsch ist dann falsch. Weil das so ist, wird der Wahrheitswert von der Bedeutung bestimmt. Wie wir sehen, akzeptiert Frege die in aristotelischer Tradition stehende Korrespondenztheorie nicht, in der Wahrheit von einer äußeren Quelle des urteilenden Kontextes definiert wird. Die Frage, wie Gedanken durch Vernunft im Rahmen des Urteils wieder ergriffen werden, bleibt bei Frege unbeantwortet. Er vermeidet es über die Existenz von Gedanken zu sprechen. Der Grund dafür, dass er keine Aussagen zu diesen beiden Punkten macht, ergibt sich aus der Tatsache, dass er, wie oben erwähnt, weder die Korrespondenztheorie akzeptiert, noch der Psychologismus nicht angesprochen werden will.

Die Beziehung von Sinn und Bedeutung bei Husserl

Husserl (1859 – 1938) ist der Gründer Phänomenologie im 20. Jahrhundert. Er hat versucht mit seiner eigenen Terminologie und seiner eigenen These offenzulegen, wie Freges Begriff vom "Gedankensinhalt" zu verstehen ist. Husserl versuchte dieses Problem zu lösen, indem er die Gefahr des Psychologismus wahrnahm und dabei von der Intentionalitätstheorie profitierte. Jedoch sind Husserls Begriff von "Inhalt" und derjenige von Frege verschieden. Was der frühe Husserl unter 'Inhalt' versteht, sind

Sinneseindrücke, die zeitlich sequentiell, intermittierend und bewusst geschehen. Husserl nennt Sinneseindrücke Inhalt oder Vorstellung (Husserl 1992: 32). An genau diesem Punkt wurde er allerdings dafür kritisiert, objektive Entwürfe mit subjektiven Inhalten zu verwechseln. Zum Beispiel 'die Vorstellung eines Pflanzenstengels, eines Blattes oder einer Farbe (Husserl 1992b: 72)', jedes kommt von einer Teilvorstellung (Husserl 1992b:72) zueinander und bildet den Inhalt. Aus diesem Grund sind Vorstellung und Inhalt zwei empirisch fundierte Begriffe zu nennen, die bei Husserl miteinander verknüpft sind. Selbst der Psychologist Hume hat bereits "zwischen den 'impressions', den 'Sinneseindrücken', und den 'ideas', den 'Vorstellungen', unterschieden (Hume 1989:8)."

Husserl nahm an, dass es in der Außenwelt neben den Ereignissen und allen Dargestellten, die sich mir zeigen, viele verschiedene Weisen gibt und dass sie den Unterschied zwischen ihren gegebenen Bedeutungen und Wahrheiten an sich darstellen. Genau in Verbindung mit dieser Ansicht, versucht Freges Unterscheidung zwischen 'Sinn und Bedeutung', die Unterscheidung zwischen 'Sinn' und 'Vorstellung' von Dingen hervorzubringen und 'Bedeutung' durch Sinn zu erreichen.

Frege vermied es, die ontische Struktur des Gedankens zu kommentieren und darüber zu reden, ob sie direkt zu erkennen sind oder nicht. Laut Frege sind 'Gedanken' die "Begriffsinhalt", die vom Bewusstsein erfasst werden, und nicht als im Bewusstsein als konstituierende Teile gelten. Außerdem hat der konzeptuelle Inhalt kein transzendentes Verhältnis zum Gedanken. Frege unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen dem phänomenalen Sinn der Dinge und dem Zustand, in dem sie sich darbieten. Gleichzeitig macht er zwischen Bedeutung und Sinn eine Ableitung dieser Unterscheidung, also zwischen ihrem Wesen und ihrer Erscheinung. Frege sagt aber nichts direktes über Bedeutungen an sich aus. Während Bedeutungen nicht unmittelbar erfasst werden können, kann die Menge von ihnen sehr wohl erkannt werden. Laut Frege liefert die logische Analyse, die im Rahmen der Urteile durchgeführt wird, Wissen über die Menge jeweiliger Bedeutung, das heißt über das Verdecken von Ideen. So kann bspw. im Fall von Zahlen ihre 'Bedeutung' nicht direkt

als ‚Gedankeninhalt‘ eingesehen werden, sondern nur die Menge ihrer Anzahl kann über eine Menge von Begriff-Umfang (Paarungsrelation) erreicht werden. Aus diesem Grund hat Freges mathematische Philosophie nicht die phänomenologische Polarisation der Unterscheidung ‚Erscheinung‘ und ‚Wesen‘, aber das Verhältnis von ‚Bedeutung-Sinn‘ ernährt die Idee der ‚Intention der Bedeutung‘, wie sie im Kontext der Husserlschen Phänomenologie diskutiert wird. Denn nach Frege können wir, abgesehen von der Bedeutungsmenge, nur etwas über die Beziehung zwischen Sinn und Bedeutung wissen.

Husserl glaubt, dass Zahlen nur dann bestimmt werden können, wenn man den reinen Gedankeninhalt, der in Freges Definition von Zahlen enthalten ist, als Grundlage des mathematischen Wissens zurückweist. Die Rückkehr des Wissens ist nur möglich durch die reflexive Selbstorientierung, d.h. durch die Logik des Subjekts selbst. Husserl, der die Phänomenologie als Wissenschaft der Wissenschaft konstruieren will, argumentiert, dass die objektive wissenschaftliche Idee, die allen Wissenschaften zugrunde liegt, durch apophantische formale Logik realisiert werden kann. So ist die Quelle der Phänomenologie als Wissenschaft der Wissenschaften die Logik im Status der ‚Semantik des Wissens‘ und die Bedeutung aller Wissenschaften wird durch Logik untersucht. Gemäß der Phänomenologie behandelt das Bewusstsein die Objekte als Bedeutungen.

Husserl, der die universale Bedeutung der Wissenschaft als Fundament der leibnizschen ‚mathesis universalis‘ (gemäß der leibnizschen Vorgabe als *mathesis universalis*?) erforschen will, sieht in einer Reihe phänomenologischer Reduktionen eine zuverlässige wissenschaftliche Erkenntnisquelle, die objektives und apriorische Wesensallgemeinheiten in einem von psychologischen und sonstigen faktischen Elementen freien Raum bestimmt. Hier, infolge der phänomenologischen Reduktion, ist Bewusstsein kein psychologisches oder metaphysisches ‚Selbst‘, sondern reines Bewusstsein, das an sich in der Lebenswelt mit anderen Dingen reduziert ist und somit reine Essenzen in Sinn verwandelt. Husserl achtete bei der Bewertung darauf, dass das Bewusstsein in einer Reinheit ist, die die objektive und apriorische Natur der Essenzen

nicht überschatten kann. So führt uns die Suche nach Wissen und Wissenschaft innerhalb der Phänomenologie zur Konkretheit und damit zum Bewusstsein. Mit anderen Worten, der Versuch, die Grundlagen der Wissenschaft und ihrer Möglichkeit offenzulegen, führt Husserl zu einer Untersuchung des 'Bewusstseins', welches logische Bedeutungen schafft und für sie Sinn ergibt. Zu diesem Zweck kommt Husserl, der mit reduktiven Methoden auf das Wesentliche zurückzugreifen versucht, zu dem Schluß, dass eine Wesensschau notwendig ist, welche das Ideal direkt zum Vorschein bringt. Das heißt, nach Husserl ist reine Anschauung keine psychologische oder empirische Eigenschaft, sondern eine kategorische Anschauung, die die universale Existenzkonzeption gibt und die Möglichkeit liefert objektive Essenz zu erreichen.

Husserls objektive Grundlage, die auf arithmetischen und anderen Wissenschaften beruht, wurde durch formale analytische Überlegungen aufgeklärt. Im allgemeinen diskutierte Husserl, der die urteilende Formen zuerst mit dem Konzept der apophantischen Logik studierte, die Bedingungen der Semantik des Urteils und der Semantik im Kontext der reinen Logikgrammatik. Er behandelte danach die Urteile und Bedeutungen der 'Logik der Widerspruchslosigkeit' und untersuchte die Inferenzformen. Die formale analytische Logik bestimmt die Wahrheitswerte der Urteile, die bei der Wahrheitslogik in der Endphase ihrer Eignung des Sachverhaltens nicht entgegengesetzt sind und Widerspruchslosigkeit widerlegt werden kann. An dieser Stelle scheint Husserl die Konformitätstheorie angenommen zu haben, die Frege als Gesetz der Wahrheit und die ganze Theorie als Gesetz ablehnt.

Die Husserlsche Logik versucht insbesondere, die Bedeutungsstrukturen wissenschaftlicher Theorien zu untersuchen und Bedeutungskategorien zu bestimmen. Denn nach Husserl basieren die grundlegenden Konzepte und begrifflichen Beziehungen in den Wissenschaftstheorien auf den Bedeutungskategorien. Husserls Hauptziel ist es daher, die Bedeutungsformen zu bestimmen, die sich aufgrund von Aussagenkategorien und alten Formen zu neuen Bedeutungen zusammenfinden. Tatsächlich betont Husserl, der die logische Grammatik auf der Grundlage der Theorie der Bedeutungsformen studiert, in der vierten Untersuchung des zweiten Bandes der

"Logischen Untersuchungen (Husserl 1992a)" die logische Form als Grundelement des Wissenstransfers. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass Husserl nicht klar zwischen der logischen Form und dem Inhalt unterschieden hat. Das zeigt sich daran, dass dasjenige, das in einem Urteil als Form gegeben ist, in einem anderen Urteil als Inhalt verwendet werden kann. Frege hingegen unterscheidet zwischen dem logischen Gehalt des objektiven Gedankeninhalts und der logischen Form. Das veranschaulicht er an Situationen, in denen sich die Einreichung nicht ändern kann, selbst wenn sich die Bedeutung des Vorschlags ändert.

Die verborgene Objektivität in den Tiefen des konzeptuellen Bewusstseins wird durch die Zurückführung auf die bewussten Grundlagen der logischen Objekte bestimmt, die mit einer kategorialen Anschauung erhalten werden. An diesem Punkt ist Husserls Annäherung an Frege im Vergleich zu ihm keine bloße Arithmetik, sondern ein Bestreben, in allen seinen Objektivitäten die Mittelbedeutungsgründe zu erreichen, durch die alle Wissenschaften zur objektiven Erkenntnis gelangen können. Husserl erforscht die Fähigkeit, Sinn in Bezug auf das reine Bewusstsein und die Sinnhaftigkeit im Rahmen der Intentionalitätstheorie zu machen; Frege hat die Objekte der Arithmetik auf dem Gebiet des objektiven Denkens positioniert und diese reinen Gedankeninhalte in einem Kontext des juristisch urteilenden Kontextes mit einer Reihe logischer Analysen der Sprache identifiziert. Husserls hauptsächlichster Unterschied zu Frege ist, dass Husserls objektive Ideale im Gegensatz zu Freges ausdrücklicher Vermeidung, wie Ideen im urteilenden Kontext und auch in der Anschauung verfangen werden, als Mittel zum Wissen innerhalb seiner eigenen Anschauung und deren Anwendung eingesetzt werden. Er versuchte dies mithilfe der 'Intentionalität' zu erklären.

Husserl unterscheidet drei semantische Kategorien: nominale Bedeutung, adjektivierende Bedeutung und urteilende Bedeutung. Nach Husserl hängen die nominale und die adjektivierende Bedeutung von der Bedeutung der Urteilsbedeutung ab. Ihrer Beziehung aufeinander sowie ihre Positionen innerhalb des Urteils werden durch apriorische Gesetze bestimmt. Die Bedeutung der Aussage hat eine unabhängige Bedeutung und viele weitere Aussagen können aus der logischen Form des

grundlegenden Satzes abgeleitet werden. Das Pragmatische kann zwar in das Nominale umgewandelt werden, die Nominalbedeutung und die Adjektivbedeutung können hingegen nicht synonym verwendet werden.

Husserl behandelt während seines Versuchs, die apriorischen Logikgesetze, welche Bedeutungen verbinden, zu bestimmen, auch die 'sinnlosen' Sätze, die in Unstimmigkeit syntaktischer Regeln bestehen und 'gegensätzliche Bedeutung' aufweisen (können), welche durch unsinnige Ausdrücke im Kontext von Urteilen entstehen. Husserl, der die Verwendung von Ausdrücken wie ein 'rundes Quadrat' oder ein 'geflügeltes Pferd' im Urteilkontext für bedeutungslos hält, behauptet, dass Regeln der 'Widerspruchslogik' Sinnlosigkeit verhindern würden. Die Logik der Wahrheit, die auf der Unmöglichkeit beruht, die richtigen Werte zweier widersprüchlicher Gesetze zusammenzufassen, legt Regeln nahe, die die Mehrdeutigkeit der Art und Weise verhindern, in der jede der einzelnen syntaktischen Ausdrucksformen sich befindet. Nach Husserl kann jedoch, wenn die Regeln der Wahrheit eingehalten werden, der Widerspruch vermieden werden. Der Philosoph, der versucht, die Wahrheit des Urteils eindeutig zu machen, ohne sie von der Tätigkeit des Bewusstseins, das sie enthüllt, und von dem, worauf es bezogen ist, zu abstrahieren, hält das rein scheinbare Abbild für die notwendige Zugehörigkeit. Als Bewusstseinstätigkeit findet die Logik im transzendentalen Selbst, in dem die Objektivität in sich selbst liegt, eine Quelle der Geltung und ist der allgemeinen wissenschaftlichen Idee zugänglich, die für alle Wissenschaft durch die Evidenz möglich ist. Wesen, die auf transzendentaler Ebene durch evidente Anschauung erfasst werden, werden gleichzeitig mit den apriori Bedeutungen im Bewusstsein bemerkt. Evidenz ist der Akt, der dies ermöglicht. Evidenz ist kein mythisches Erlebnis, es intendiert die Wesen von Ideationsobjekten, welche beständig reduziert werden. Diese rationale Anschauung leitet sich aus dem Bewusstsein und der Abstrahierung des Vernünftigen ab. Obwohl Husserl behauptet, dass anschaulicher Inhalt, der ein Noema erfüllt, reine Anschauung sei, die frei ist von allen psychischen und sinnlichen Elementen, gibt es keinen Konsens darüber, dass Husserls Verständnis der Idee nicht von den empirischen Grundlagen entfernt ist.

Die 'Begriff-Objekt'-Relation, die bei Frege auf der 'Funktion-Argument'-Unterscheidung basiert, wird von Husserl als 'Intentionalität' auf der Basis der 'Noema-Noesis' Unterscheidung aufgegriffen. Husserl folgt eher der Vorstellungserkenntnis von Mill und Bolzano, statt derjenigen Kants und von der Hinsicht, dass sie auf Intentionalität basiert folgt Husserl Frege. Die beiden Konzepte, die sich in der Regel ähneln, sind durch den Husserls 'Noema' Begriff und Freges Bedeutung voneinander getrennt. Bei Frege bedeutet 'Bedeutung', das Objekt in einem bestimmten Kontext auszudrücken; bei Husserl hingegen ist Noema die Verallgemeinerung des Begriffs der Bedeutung für den Bereich aller Handlungen. Wir können es auch klarer formulieren: Wenn ich etwas wahrnehme ist meine Wahrnehmung eine von vielen; genau das was ich unter vielen Möglichkeiten wahrnehme ist laut Frege der 'Sinn'. Die Menge von allen Möglichkeiten der Wahrnehmungen des Dinges hingegen ist laut Husserl etwas anderes als der 'Noema'.

Für Husserl bezieht sich Freges Definition von 'Sinn' und seine Definition im Kontext der Sprache, auf eine nichtsprachliche Quelle: reine Anschauung. Bei Frege hingegen gibt uns 'Sinn' eine objektive und logische Bedeutung. Husserl benutzt Freges 'Bedeutung' anstelle von 'Sinn'. Nach Husserl bedeutet 'Noema' als 'Bedeutung' die sprachlichen Handlungen und Ausdrücke; es besteht aus dem Gegenstand und wandelt Daten über das Objekt in Anschauungen um. Das Wort 'Sinn' wird von Husserl als 'breiterer Sinnbegriff für alle Handlungen' gebraucht. 'Bedeutung' ist bei Husserl, anders als bei Frege, nur im Kontext von 'Ausdrücken' nutzbar. Husserl verwendet den Begriff 'Gegenstand' anstelle von Freges 'Bedeutung'. Er vermeidet, ähnlich wie Frege, über dieses Thema zu kommentieren. Das einzige, was nach Husserl getan werden kann ist, durch Reflexion zu der vorgefundenen Lebenswelt zurückzukehren und die Erscheinungen von Phänomenen 'vor-Noema' auf dem Gebiet der Wesen zu bestimmen. Freges 'Erfassung objektiver Denkinhalte' bezieht sich somit auf den Erwerb reiner Ansprüche bei Husserl im Bereich der transzendentalen Wesen.

Einer der Punkte, an dem sie sich ähneln ist, dass sowohl Husserls Noema als auch Freges Sinn objektive und ideale Strukturen sind. Eine weitere Ähnlichkeit

zwischen den beiden Philosophen besteht darin, dass Husserl das 'Noema' vom Gegenstand getrennt hat, ähnlich wie Freges 'Sinn-Bedeutung' Unterscheidung. Hier sind allerdings nicht Husserls 'Gegenstand' und 'der intendierte noematische Gegenstand' das Wichtige, sondern dass der Sinn, von dem das Noema stammt, auf den Gegenstand deutet. Sowie bei Frege 'Bedeutung' ein von 'Sinn' Verschiedenes ist, so ist bei Husserl 'Gegenstand' ein von 'Bedeutung' Verschiedenes. Beide sehen also einen Unterschied zwischen Sinn und Bedeutung.

'Noema' ist als objektive Bedeutung in der Husserl-Terminologie ist kein Objekt, das real im Bewusstsein enthalten ist, obwohl es inhärent von bewussten Handlungen abhängig ist, sondern eher Gegenständlichkeit. Weil Intentionalität die Relation zwischen Bewusstsein und dieser Gegenständlichkeit bewirkt, werden während einer noetischen Aktanalyse (aktmäßige Analyse) neben reinen Erlebnissen auch noematische Strukturen behandelt. Aus diesem Grund wird die eidetische Analyse sowohl in 'Noesis' als auch 'Noema' Feldern entsprechend der bilateralen Struktur der Intentionalität durchgeführt. Daher hat sich das reflexive Urteil und die Logik der Phänomenologie zum 'Sinn' gewandelt. Noema trägt auch als die Gegenständlichkeit von Intentionalität seine eigene Objektivität und ihren eigenen Sinn mit sich. Der Sinn von Noema ist der Sinn von Bedeutung und wird in einer vorübergehenden Ebene aufgedeckt, in der das Bewusstsein reflexiv auf seine bewussten Handlungen ausgerichtet ist. So werden die Vorstellung und das Bewusstsein der Welt durch die Wirkung des apriorischen Wesen der ihnen entsprechenden Bedeutungen und Ausdrücken erreicht.

Husserl konzentriert sich auf Inhalte, die sich auf das Wesen der Rede beziehen, und hinterlässt die logische Form, die in den 'Ideen' die Form des Erzählens vermittelt, indem er es durch Noema-Noesis erklärt. Gemäß dieser Unterscheidung gibt es eine Unterwerfung von Aussagen, in denen es möglich ist, dass die Erzählung als Apriori auftritt. Bei Vorstellungen wird Einbildungskraft, die nicht apriorisch realisiert werden kann, als 'sinnlos' betrachtet. Trotzdem können Ausdrücke ohne Sinn dank dem Noema bedeutungsvoll sein. Die Gegenstände der Arithmetik sind nach Husserl leere Noemata, die im Verlauf der Zeit mit kategorischen / kategorialen Anschauungen gefüllt werden.

Ähnlich wie bei der Annahme, dass laut Frege eine Funktion mit einem Argument vervollständigt wird, schlägt Husserl vor, dass das leere 'Noema' einer 'Noese' entsprechen würde, nachdem es mit einer Anschauung erfüllt wurde. Statt der Funktion, die Freges Träger der Bedeutung ist, ist also das leere Noema bei Husserl der Träger der Bedeutung. Nach Husserl beruht die Wahrheit arithmetischer Sätze niemals auf empirischer Adäquatheit. Die in arithmetischen Sätzen ausgedrückten Idealitäten beruhen auf den Gesetzen der logischen Wahrheit, die unabhängig vom Bewußtsein sind. Mit einer "objektiven Theorie der Erkenntnis [...], einer reinen Phänomenologie der Denk- und Erkenntniserlebnisse (Husserl 1992a: 6)" trug Husserl den Bereich der Objekte außerhalb der psychologischen und empirischen Recherchebereiche. Husserl verteidigt folgendes: Die "reine Phänomenologie der Erlebnisse überhaupt [...] hat es ausschließlich mit den in der Intuition erfaßbaren und analysierbaren Erlebnissen in reiner Wesensallgemeinheit zu tun, nicht aber mit empirisch apperzipierten Erlebnissen als realen Fakten, als Erlebnissen erlebender Menschen oder Tiere in der erscheinenden und als Erfahrungsfaktum gesetzten Welt (Husserl 1992a: 6)." Trotzdem bleibt er bei Analysen der Erlebnisse empirischen Phänomenen treu. Elisabeth Ströker klärt dies folgendermaßen auf:

"Zwar mußte in einer solchen Wesensanalyse allemal auf konkrete Erlebnisse eines individuellen Bewußtseins rekuriert werden; doch geschah dies nicht, wie in der Psychologie, mit der Zielsetzung, zu bestimmten Klassifikationen oder einer bestimmten Typik von realen Bewußtseinseigentümlichkeiten zu kommen. Vielmehr fungierten darin die Einzelerlebnisse realer Personen nurmehr exemplarisch zu dem Zweck, daß auf solchem 'exemplarischen Grund' mögliche Wesenseinsichten über apriorische Bewußtseinsstrukturen erlangt werden konnten (Ströker 1987:97)."

Die Husserlsche Phänomenologie behandelt die Objekte der Arithmetik durch die 'Noema-Noesis' Unterscheidung. Mit anderen Worten, arithmetische Objekte gewinnen Form, wenn sie sich durch das 'leere x', was ein Bedeutungsverleihendes Merkmal des Bewusstseins ist, einem Objekt nähern. Das 'leere x', das ein logisches Phänomen ist, ist die Quelle der Klarheit. 'Leeres x' ist die logische Möglichkeit von Informationen. So führt der Rückzug aus der Welt durch Reduktionen der Konzeption der Lebenswelt zu leeren logischen Formen, in denen phänomenologische Inhalte geleert werden. Auf diese Weise wird ein Übergang von einer sinnlichen Raum-Zeit Ebene zu einer

formalen Apriori Ebene gemacht. Apriori-Idealitäten, die das Forschungssubjekt der Logik und Arithmetik sind, können auf das reale Feld angewendet werden, auch wenn sie unabhängig von der Lebenswelt sind. Zum Beispiel kann, obwohl alle Zahlen ideal sind, die mit ihnen durchgeführte Zählung auf das reale Feld angewandt werden.

Schluss

Infolgedessen hat das Problem der Bedeutung, das im Prozess der Erlangung der objektiven Arithmetikbasis über die formale Sprache entsteht, zur Ausbeutung der Arithmetik geführt, die im Sinne phänomenologischer Erklärungen versucht wird, logisch begründet zu werden. Die Wirkung von Frege auf Husserl ist die zwischen Sinn und Vorstellung zu unterscheiden und die Objektivität der Bedeutung zu retten: Husserls Noema ist eine generalisierte Version von Freges Sinn. Er griff Freges Überlegungen zu ‚sinnlosen Objekten‘ auf und setzte sie in seiner Terminologie um als das Bedeutung verleihende Noema und den Gegenstand der Bedeutung.

Die Partnerschaft zwischen Frege und Husserl auf der Grundlage von Objektivität und die Erlangung einer fundierten Darstellung bestimmter Kenntnisse hat aufgrund ihrer unterschiedlichen Qualitäten zur Etablierung unterschiedlicher Philosophien geführt. Frege hat die Grundlagen der Objektivität und damit die arithmetischen Objekte, in einer objektiven Struktur außerhalb der Raum-Zeit, sowie außerhalb des mentalen und nichtraumzeitlichen Faktisches verortet. Husserl hingegen lehnte Freges Kritik am platonischen Realismus ab und versuchte im Bereich der reinen transzendentalen Essenz die Grundlagen der Objektivität zu finden. Um Mehrdeutigkeit bei Bedeutungen zu beseitigen und das Objekt zu bewahren, hat Frege eine formale Logiksprache als Werkzeug benutzt, während Husserl alle relevanten Urteile über Existenz und empirische Vernunft in einer Reihe phänomenologischer und eidetischer Reduktionen eingeklammert hat. Beide Philosophen profitieren letztlich von reiner Logik, bei ihrem Versuch sicheres Wissen zu begründen. Sie versuchten ihre Forschung auf einem objektiven Grund zu realisieren. Der Punkt, der Husserl und Frege voneinander unterscheidet, ist, dass Husserl dies versucht, indem er sich der Tiefe des

Subjekts zuwendet und die reine Objektivität, die dort liegt, findet und so das Subjekt stärkt, während er versucht, die Objektivität zu sichern.² Frege hat versucht, auf dem objektiven Boden zu bleiben, indem er das Thema völlig außer Frage stellt. Frege hat einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts geleistet, indem er konzeptionelle Erklärungen für die Gegenstände und Prinzipien der Arithmetik gegeben hat, gleichwohl er damit metaphysische Schwierigkeiten verursachte, weil wir die Objektivität vermieden hat um nicht in die Falle vom Psychologismus zu geraten. Frege argumentiert ferner, dass die Arithmetik aus der Logik abgeleitet werden könne und behandelt sie auf einer apriorisch analytischen Basis. Husserl hingegen argumentiert, dass Logik und Arithmetik die Formalitäten sind, die entstehen, wenn das Bewusstsein sich selbst zuwendet und seine eigenen Phänomene erforscht. Genauer gesagt, Husserl hat keine vernünftige Sichtweise auf die Objektivität von Arithmetik und Logik, mit einem arithmetischem Verständnis, das noch nicht aus seinen empirischen und subjektiven Grundlagen herausgerissen wurde entwickelt.

Die beiden philosophischen Traditionen wurden in dieser Arbeit mit verwandten Punkten behandelt. Die Aspekte der phänomenologischen Interpretationen der Arithmetik, die sich auf die Sinnfrage beziehen, wurden in den Vordergrund gezogen. So sind die phänomenologischen Betrachtungen auf den Grundlagen des Sinnproblems, das wir mit Frege und Husserl allgemein zu erklären versuchten, im Rahmen der Beziehung von Mathematik, Logik und Sprache behandelt worden. Wie wir gesehen haben, haben Frege und Husserl versucht, in jeweils eigener Terminologie, zwischen Sinn, Bedeutung, Vorstellung und Gegenstand zu differenzieren, um so den Begriff der Bedeutung zu verstehen und seine Objektivität zu sichern. In diesen Bemühungen rettete Frege die Objektivität der Bedeutung, indem er nicht nur zum Zeitpunkt der

² Objektivität ist nicht allein vom vereinzelteten Subjekt verbürgt, sie ist eine Sache der Intersubjektivität, d.h. mehrerer Subjekte als interagierende. Eine objektive Gegenständlichkeit (etwa Geometrie) kann evident gestiftet sein (als originales Erlebnis) und persistiert ferner, weil es sich immer wieder evident (als reproduziertes originales Erlebnis) reaktiveren lässt. Kommuniziert und nacherlebt von Subjekten qua Mitteilungskonnex bewährt sie sich als objektiv. Schriftlich fixiert kann sie über die jeweilige Lebensdauer des urstiftenden Subjekts und seiner Gesprächspartner hinaus eine Überzeitlichkeit konstituieren → Objektivität (jeweiliger Sache).

Bedeutsamkeit im logischen Raum blieb. Husserl wurde vorgeworfen, er habe die objektiven Grundlagen der Philosophie der kategorischen Sicht nicht zeigen können. Er habe psychische Akte auf psychologische Vorgänge reduziert und sei deswegen in die Falle des Psychologismus getreten. So hat er bspw. vertreten, dass mathematische Begriffe und Operationen, wie Zählen und Summieren, nur durch psychische Akte möglich sind: laut Husserl ist "Kolligieren (Husserl 1992b: 146)" als Einigung von konkreten Inhalten zu Inbegriffen (Husserl 1992b:146) eine psychische Tätigkeit. (Also stimmst du nun zu, dass Husserl in die ‚psychologistische Falle‘ getappt ist?) Es ist offensichtlich, dass das Problem der Bedeutung für Husserl wie für Frege ein sehr wichtiges ist, das die beide Philosophen auf vielerlei Weisen untersuchen; von Logik und Wahrheit über Objektontologien bis hin zu Beziehungen mit Psychologismus und Methoden. Wir versuchten in dieser Arbeit zusammenzufassen, wie und in welchem Zusammenhang die beiden Philosophen den Begriff der Bedeutung behandeln und worin er sich unterscheidet.

(Genişletilmiş) Türkçe Özet

Frege'nin başını çektiği analitik felsefe geleneğinde aritmetiğin nesnel temellerinin formel dil üzerinden elde edilmesi sürecinde ortaya çıkan 'anlam sorunu', mantıksal olarak temellendirilmeye çalışılan aritmetiğin, fenomenoloji açısından verimli açıklamalarla ele alınmasına yol açmış ve Frege tarafından Husserl'e yöneltilen eleştirilerle fenomenolojinin olgunlaştırılmasına katkı sunmuştur. Husserl, anlamın nesneyle bağıntısını açık kılmak adına Fregeci anlam görüşünün geliştirilmiş versiyonu olan, tüm anlamları kuşatıcı mânâ olarak 'noema' düşüncesini ortaya atmıştır. Doğruluk değerinden yoksun ifadeleri Frege'nin yaptığı gibi gönderimsiz olmakla değil, 'noesis'ten yoksun olmakla kategorize eden Husserl, ifadelerin anlamlı olma ölçütünü, 'noema', doğruluk değeri alma koşulunu ise 'noesis' olarak tayin etmiştir. Dolayısıyla *noema* sayesinde anlamı, bir nesneye sahip olup olmama durumundan bağımsız biçimde ele alan filozof, bilinç *Intention*'larının görüsel bir yaşantıyla tamamlanması hâlinde doğru ya da yanlış olabildiklerini, aksi hâlde anlamlı olmalarına karşın doğruluk değerinden yoksun olacaklarını kabul etmektedir. Aynı şekilde Frege de gönderimi (*Bedeutung*) olan her ifadenin doğruluk değeriyle birlikte aynı zamanda bir anlam (*Sinn*) sahibi olmasına karşın, anlamlı olan her yargının bir doğruluk değeri almak zorunda olmadığını savunmakla Husserl'e yakın bir görüş benimsemektedir. Farklı Husserl ile Frege arasındaki en büyük fark, Husserl'in doğruluk değeri alma ölçütü olarak gördüğü görüsel yaşantıya, Frege'nin başvurmamış olmasıdır. Öte yandan kullandıkları terminoloji bakımından da ayrılan Husserl ile Frege'de anlam, doğruluk ve nesne, farklı gelenek ve üslûplar üzerinden tartışılmıştır. Öyle ki Frege'deki gönderime (*Bedeutung*); Husserl'deki nesnenin (*Gegenstand*); Frege'deki anlama (*Sinn*) ise Husserl'deki *Bedeutung*'un karşılık düştüğü görülmektedir. Frege'den farklı olarak Husserl'in *Sinn* kavramına biçtiği rol ise Türkçe'de en iyi „mânâ“ kelimesiyle karşılanabilmektedir. Zira Husserl'deki *Sinn*, tümel anlam olarak düşünülmektedir. Böylece adlararasılıktan anlamlararasılığa geçişte anlam ile nesne, ad ile anlam ve ad ile nesne arasındaki bağıntılar bizi semantik bir alana taşımaktadır. Zira dilde adını koyduğumuz her şeyin, sahip olduğu anlamı, içerik üzerinden mi, tasarım üzerinden mi, gönderim üzerinden mi yoksa dilin kullanım bağlamı üzerinden mi kazandığı sorusu, nesnel bilginin olanağını ve dil aracılığıyla ifade edilebilme koşullarını ortaya koyabilmek açısından önemli bir sorudur. Fakat bu soruyla bağlantılı olarak dilin nesnel anlamı nasıl temsil edebildiği sorusunu da yanıtlamak gerekir ki bu soruyu yanıtlayabilmek için dil ile bilinç arasındaki ilişkinin analiz edilmesi

gerekmektedir. Husserl bu analizi olgu bireşimleri üzerinden, Frege ise düşünceler üzerinden kurmaktadır. Husserl fenomenolojisinde *Intention* üzerinden, Frege'nin başını çektiği analitik perspektifte ise kavram-kaplam ilişkisi üzerinden temellendirilen bu bağ, bilinçteki nesnel anlamların dilde adlara karşılık gelecek şekilde kullanılabilme ve bir anlam sahibi olabilme olanağı olarak görülmektedir.

Frege nesnellüğün ve dolayısıyla da nesnel yapıdaki aritmetik nesnelere temellerini, zihinsel ve olgusal olanın dışındaki uzam-zaman dışı bir düşünceler aleminde konumlandırırken Husserl ise nesnellüğün temellerini saf eidetik alandaki transendental anlamlar üzerine inşa etmektedir. Bu yolda karşılaşılabilecek anlam belirsizliklerinin ortadan kaldırılması ve nesnellüğün muhafaza edilmesi için Frege formel bir mantık dilini araç edinmiş, Husserl ise bir dizi fenomenolojik ve eidetik indirgeme ile varoluş ve empirik nedensellik ile ilgili tüm önkabullerle birlikte dili de paranteze almış, düşünceye konu olan her şeyi içeriksizleştirip saflaştırmıştır. Neticede her iki filozof da nesnel bilgiyi temellendirmeye çalışırken saf formel bir dil ile iş görmüş, mantık kılavuzluğunda ilerlemiş ve araştırmalarını dolaysız bir kesinlikle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Husserl ile Frege'nin ayrıldıkları temel nokta ise Husserl'in bunu yapmaya çalışırken öznel derinliklerine dönmek suretiyle orada yatan saf nesnellığı bulup çıkarması, dolayısıyla da nesnellığı güvenceye almaya çalışırken öznel gücünü güçlendirmesi; Frege'nin ise öznel tamamen konu-dışı ilan ederek nesnel zeminde kalmayı başarmış olmasıdır. Öte yandan Husserl kimi eserlerinde yer yer anlam ile tasarım arasındaki ayrımı koruyamadığı için eleştirilmekte, Frege ise aynen öznel olduğu gibi tasarım konusunda da bunların aritmetik, mantık ve felsefe alanından uzaklaştırılması gerektiğine inandığı için tasarımları peşinen konu dışı ilan etmektedir. Her ne kadar Frege, psikolojizme düşmemek pahasına, düşünceler alanında bulunan mantıksal nesnelere bizim tarafımızdan nasıl yakalandığını açıklamaktan kaçındığı için metafizik sıkıntılara sebebiyet vermişse de, aritmetiğin nesne ve ilkelerinin kavramsal açıklamasını sunmak bakımından 20.yy felsefe tarihinde başat bir konumda görülmektedir. Ayrıca Frege, aritmetiğin mantıktan türetilebileceğini savunup onu apriori analitik zeminde ele alırken Husserl ise mantık ve aritmetiğin, bilinçteki saf eidetik özlerle iş gören formel bilimler olduğunu savunmuştur. Çalışmamızın genelinde adlararasılıktan anlamlararasılığa evrilen güzergâhlarıyla bu iki felsefi gelenek, aritmetiğin, mantık ve dil ile olan ilişkisi üzerinden ele alınmıştır. Frege, nesnel anlamı mantıksal zeminde elde etmeye çalışırken Husserl anlamın dolaysız bir apaçıklıkla kavranılmasını temellendirmeye çalışırken başvurduğu 'kategorik görü' savıyla nesnel bilgiyi

hâlâ empirik bir yaşantı üzerinden elde ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Böylece bu makaleyle analitik adlararasılıktan fenomenolojik anlamlararasılığa geçişte saf transzendenal anlamların reflektif *Intention*'u üzerinden anlamın dilde açığa çıkma koşulları betimlenmeye çalışılmıştır.

BIBLIOGRAPHIE

BOLZANO, Bernard (1929). *Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Leipzig.

FREGE, Gottlob (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Verlag von Wilhelm Koenner, Breslau.

FREGE, Gottlob (1918-1919). *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus – II*, ss.58—77. 21.12.19, (<http://www.gavagai.de/texte/HHPTX01.htm>).

FREGE, Gottlob (1964). *Begriffsschrift. Über den Zweck der Begriffsschrift*, Hildseim, Geroge Olms.

FREGE, Gottlob (1994a). *„Funktion und Begriff“: Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*, Hrsg. und eingel. Von Günther Patzig. 7.Nachdruck, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, ss.18-39.

FREGE, Gottlob (1994b): *„Über Sinn und Bedeutung: Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien“*. Hrg: Günther Patzig. 7. Auflage, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, ss.40-65.

FREGE, Gottlob (1998). *„Begriffsschrift und andere Aufsätze. Zweite Auflage. Mit E. Husserls und H. Scholz' Anmerkungen“*, herausgegeben von Ignacio Angelelli. 5. Nachdruck der 2. Auflage. Georg Olms Verlag, Hildesheim.

HUME, David (1989). *„Ein Traktat über die menschliche Natur, Erstes Buch: Über den Verstand“*, mit neuer Einführung herausgegeben von Reinhard Brandt, Hamburg.

HUSSERL, Edmund (1992a). *„Logische Untersuchungen I“*, *Gesammelte Schriften, Band IV*, Elisabeth Ströker, Meiner, Hamburg.

HUSSERL, Edmund (1992b). *„Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen, Erster Band“*, *Gesammelte Schriften, Band-I*, herausgegeben von Elisabeth Ströker, Meiner, Hamburg.

STRÖKER, Elisabeth (1987). *„Phänomenologische Studien“*, Frankfurt am Main.

WHITESITT, J.E. (1973). *„Boolesche Algebra und ihre Anwendungen - Logik und Grundlagen der Mathematik“*, Vieweg Verlag, Braunschweig.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). *„Philosophische Untersuchungen“*. In: *„Ludwig Wittgenstein. Werkausgabe Bd. I“*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, ss.225-589.

Makale Geliş | Received: 16.01.2020
Makale Kabul | Accepted: 02.03.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.702862

Mete Ulaş AKSOY

Dr. | Dr.
ORCID: 0000-0001-6590-8990
metaksoy@hotmail.com

Dövüş Kulübü ve Egemen-Şiddet: Georges Bataille ve Walter Benjamin'in Görüşleri Işığında Bir *Dövüş Kulübü* İncelemesi

Öz

Dövüş Kulübü, insanları konfor ve eşyalaşma ile köleleştiren tüketim toplumuna karşı başkaldıran bir beyaz-yakalının hikyesidir. Bir direniş odağı olarak dövüş kulübünü ilginç kılan şey, burada sergilenen şiddetin karakteri ve mahiyetidir. *Dövüş Kulübü*'nün hikaye ettiği şiddet, ilk bakışta Georges Bataille ve Walter Benjamin'in tanımladığı şekliyle bir egemen-şiddet anlatısı olarak gözükmetedir. Ancak dövüş kulübündeki bu spontane, söylesiz ve dolayimsız şiddet tanındıkça (*recognition*), egemen olma vasfını yitirerek, kanun-koyucu şiddete dönüşmeye başlamıştır. *Dövüş Kulübü*'nün dile getirdiği şiddetin doğasını inceleyen bu çalışma, Bataille ve Benjamin'in şiddet ve egemenlik üzerine olan görüşlerinden yola çıkarak, bir *Dövüş Kulübü* okuması sunmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde, *Dövüş Kulübü*'nün egemen-şiddet ve tanınma paradoksu bağlamında genel bir incelemesi sunulacaktır. İkinci bölümde, Benjamin ve Bataille'in egemenlik ve şiddet üzerine olan görüşleri, *Dövüş Kulübü* ile ilgili olacak şekilde ortaya konacaktır. Üçüncü bölümde, Benjamin ve Bataille'in ortaya koyduğu yaklaşımlar ve görüşler doğrultusunda, *Dövüş Kulübü*'nde sergilenen şiddetin, egemen-şiddet olup olmadığı meselesi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dövüş Kulübü, Egemenlik, Georges Bataille, Şiddet, Walter Benjamin.

***Fight Club* and Sovereign-Violence: An Analysis of *Fight Club* with the Views of Georges Bataille and Walter Benjamin on Sovereignty and Violence**

Abstract

Fight Club is a story of a white-collar who revolts against the system that has enslaved human-beings with comfort and commodification. This study, which aims at analyzing this revolt, suggests that Bataille's and Benjamin's views on sovereignty and violence have a critical importance to understand the nature of violence displayed by *Fight Club*. Considering Benjamin's and Bataille's views on sovereign violence, this study concludes that *Fight Club* falls short of bringing about the sovereign violence it promised. In the first part of the study, *Fight Club* is to be placed within the context of sovereign violence and recognition paradox. In the second part, what Bataille and Benjamin understand as sovereign violence and sovereignty is to be analyzed. In the last part, the issue of whether *Fight Club* is a case of sovereign violence or not is to be taken into consideration.

Keywords: *Fight Club*, Georges Bataille, Sovereignty, Violence, Walter Benjamin.

Giriş

*Dövüş Kulübü*¹, tüketim toplumunun neden olduğu varoluşsal krizi *insomnia* olarak yaşayan bir beyaz-yakalının hikâyesidir. Joe adındaki bu beyaz-yakalı, tüketim toplumunun eşyaları ve imajları ile örülü bir yanılısama içinde yaşadığını fark etmenin sancısını çekmektedir. (Liktör, 2016, 379) Katıldığı terapi gruplarının bu sancıya son veremediğini fark eden Joe, alter egosunun farklı bir kişilik (Tyler Durden) olarak karşısına çıkması ile birlikte, dövüş kulübünü kurar ve şiddeti bir terapi ve direniş aracı olarak kullanmaya başlar. Bu sadomazoşist direnişin hedefi, tüketim kapitalizmi ve onun neden olduğu anlamsızlıktır. Bu anlamsızlığın temelinde yatan şey, insanın, tüketim toplumunda ancak tüketimin bir fonksiyonu olduğu oranda değer sahibi olabilmesidir. Böylece insan gittikçe artan oranda *şeyleşmekte* ve eşya haline gelmektedir. Erken kapitalizm döneminde emeğin yabancılaşması olarak kendini gösteren bu kriz, geç kapitalizm döneminde, hizmet sektörünün ve tüketimin ön plana geçmesiyle varoluşsal ve psikolojik bir boyut kazanmıştır. (Sertalp, 2016, 398) Bu krizin kökeni, modernite ile birlikte yaşamaya başladığımız bir ikileme dayanmaktadır. Modern birey, bir yandan kendini aydınlanmanın etkisiyle içinde bulunduğu süreçlerin ve yapıların öznesi olarak görürken, diğer yandan kapitalist üretim ilişkileri sonucu, gittikçe artan oranda *şeyleşmektedir*. Kişisel gelişim mottoları, reklam sloganları ve kamusal imajlarla kendilerinin ne kadar biricik/eşsiz olduklarına inandırılan bireyler, aynı zamanda eşyalaştırılmanın ve şeyleştirilmenin sancısını çekmektedirler.

Dövüş Kulübü'nün çıkış noktası, tüketim kapitalizminde kendini biricik/eşsiz ve her şeyin emrine amade kılındığını zanneden bireyin, yaşadığı bu varlık krizini şiddet vasıtasıyla çözmeye ve aşmaya çalışmasıdır. Ancak *Dövüş Kulübü*'nü ilginç kılan nokta, şiddetin bir araç olarak kullanılmasından ziyade, bu şiddetin yöneldiği hedeftir, yani kişinin şiddeti kendi bedenine yöneltmiş olmasıdır. Kısacası, dövüş kulübünü diğer direniş hareketlerinden farklı kılan şey, teolojik veya siyasi herhangi bir Aşkın'a yahut bir davaya gönderme yapmayan sadomazoşist tavrıdır. Şiddetin yöneltildiği hedef,

¹ Dövüş kulübü ibaresi, romana veya filme işaret ettiği zaman italik, diğer durumlarda italik olmayacak şekilde yazılmıştır.

Ötekinin (sistemin) her hangi bir tezahürü değil, bizatihi direnişçinin kendi bedeni olmuştur. Birey, bedeninde duyduğu acı vasıtasıyla, tüketim toplumunun zihinleri örten fantezi dünyasına son verebilmekte ve adeta gerçeğe *uyanabilmektedir*. (Bauer, 2012) Böylelikle, dövüş kulübünün parçası olan kişiler, kendilerine “bir kopyanın kopyasının kopyası” olmaktan başka bir imkân bırakmayan sıkıcı ve tekdüze ofis ortamının ötesinde, gerçek ve otantik bir şeyi tecrübe eder hale gelmektedirler.

Dövüş Kulübü, her ne kadar bir tüketim toplumu eleştirisi olarak olumlu yorumlar almışsa da, cinsiyet ayrımcılığı konusunda, özellikle de erilliği ve maçoluğu bir ideal olarak sunması bakımından ciddi bir eleştiriye muhatap olmuştur. (Craine ve Aitken, 2004, 289; Krister, 2005; Tripp, 2005, 183) Demek oluyor ki *Dövüş Kulübü*, bir yandan tüketim kapitalizminin insanı robotlaştıran ve duyarsızlaştıran yapısını ortaya koymakla eleştirel bir perspektif sunmaktadır, diğer taraftan tahakküme geçit verecek bir şekilde, belli aidiyetlerin ve kimliklerin olumlamasını yapmaktadır. Bu çalışmada, Georges Bataille ve Walter Benjamin’in şiddet ve egemenlik üzerine olan görüşlerinden yola çıkarak, *Dövüş Kulübü*’nün bir eleştirisini ortaya koymaya çalışacağız. *Dövüş Kulübü*’ne bu perspektiften baktığımızda, mevzunun sadece tüketim toplumu ile sınırlanamayacak bir boyutunu da fark ederiz. *Dövüş Kulübü* nihayetinde karanlık bir nihilizm anlatısıdır (Garrison, 2012) ve söz konusu anlatıyı karanlık kılan şey, “değersizleşen” bir dünyada “değersizleşen” bireyin, kendini değersizleştiren sisteme karşı, hakiki bir direniş aracı olarak, elinde sadece kendine zarar vermenin kalmasıdır. *Dövüş Kulübü*’nün sahnesindeki birey, ne modernlik öncesini çağrıştıracak şekilde belli bir Aşkın’a davet edilerek “terapi” edilmektedir ne de travmasını yaşadığı anlamsızlığı Nietzscheci bir tavırla *estetize* etmeye teşvik edilmektedir. Birey yani Joe, ilk bakışta anlamsız görülen bir şiddet vasıtasıyla, toplumun fantezi dünyasının dışına çıkarak, kendine dokunabilmekte ve bir bakıma kendini bulabilmektedir.

Bu noktada, *Project Mayhem* ile birlikte dövüş kulübünde yaşanan dönüşümün, *Dövüş Kulübü*’nü değerlendirmek için son derece önemli olduğunu görmekteyiz. (Friday, 2003) *Project Mayhem*’in devreye girmesi ile dövüş kulübünün toplantıları, sıradan bir kendini yaralama toplantısı olmaktan çıkmaya başlamıştır ve dövüş kulübü

bu andan itibaren, bütün medeniyeti ortadan kaldırma arzusuyla organize olan askeri bir yapılanmaya dönüşmüştür. (Garrison, 2012, 92) Dövüş kulübünün oluşum aşamasındaki hali ile bu son hali arasındaki fark son derece dikkat çekicidir. Dövüş kulübünün kuruluşu, gayet sıradan insanların gayet sıradan bir şekilde, protokollere ve sembollere tabi olmaksızın bir araya gelerek birbirlerini “pataklamalarından” ibarettir. Ve birbirlerini “pataklamak” için bir araya gelen bireylerin buluştukları bu yasa-ötesi alan, bir süre sonra tüketim toplumunun sahte dünyasına karşı bir direniş sahasına dönüşür. İlk aşamalarında, bu direniş sahası son derece sade, sıradan ve spontanedir. Dövüş kulübünün kurallarındaki sadelik ve basitlik bu noktaya işaret eder. Dövüş kulübünün birinci kuralı, dövüş kulübü hakkında konuşmamaktır. İkinci kural yine dövüş kulübü hakkında konuşmamaktır. Diğer bir kural ise, taraflardan biri kavgaya son vermek istediğinde kavganın sona erecek olmasıdır. Fark edileceği üzere, bu kurallar, oyun-sahasının devamını ve işlerliğini sağlamaya yönelik basit hatırlatmalardan farklı bir şey değildir. Aynı durumun, dövüş kulübünün lideri için de söz konusu olduğunu görüyoruz. Bu aşamada Joe/Tyler her ne kadar karizmatik bir önder olarak ortaya çıkmışsa da, henüz kavgaların organizatörü olmaktan öte bir role sahip değildir.

Project Mayhem ile birlikte, dövüş kulübünün ayırıcı bütün vasıflarında ciddi bir dönüşüm yaşandığını görmekteyiz. Joe’nun yaşadığı metruk ev bir anda, askeri disiplin içinde yaşayan “uzay maymunlarının” kışlası haline gelmiştir. Joe yahut Tyler Durden, artık dövüş kulübünün organizasyonunu sağlayan kişi olmaktan çıkarak verdiği emirlerin mutlak itaat ile yerine getirildiği bir lidere dönüşmüştür. Dövüş kulübündeki şiddetin yapısı da, söz konusu değişimden etkilenmiştir. Dövüş kulübünün sıradan müsabaka şiddeti, yerini medeniyeti yok etmeye azmetmiş bir organizasyonun stratejik ve planlı şiddetine bırakmıştır. Dövüş kulübünde spontane ve sıradan bir şekilde bedenlerini tahrip eden bireyler, *Project Mayhem* ile birlikte, bütün medeniyeti yeryüzünden silmeyi arzular hale gelmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında, *Project Mayhem*’i, dövüş kulübünün temelinde yatan kendi bedenini tahrip etme arzusunun toplumsal forma uyarlanmış bir hali olarak görmek mümkündür. Anlamsız ve sahte bir dünyanın fantezilerini silmek için bedenlerini tahrip eden bireyler, bir süre sonra anlık

bir *katharsis* ile yetinmeyerek, bu sahteliğe ve anlamsızlığa neden olan medeniyeti kati bir şekilde tamamen ortadan kaldırmayı hedeflemişlerdir.

Dövuş kulübünün postmodern gösteri toplumunda mebzul miktarda örneğini gördüğümüz kendini-feda-etme kültlerinden ve intihar saldırılarından farkı ortadadır. *Project Mayhem*, belli bir grubu, belli bir zümreyi ve belli bir yasanı değil, iyi kötü ayırımı yapmaksızın medeniyetin tamamını yok etmeyi hedeflemektedir. *Project Mayhem*, bu bakımdan, faydaya dayalı ekonomik dünyanın mutlak reddidir. (Handerson, 2011, 149) Kısacası, *Project Mayhem*'in ıslah etmek gibi bir amacı yoktur. O, kötü bir yasanın iyi bir yasa ile, kötü bir medeniyetin iyi bir medeniyet ile değiştirilmesinin peşinde değildir. *Project Mayhem*, bugünkü anladığımız anlamıyla yasanın, toplumun ve medeniyetin yeryüzünden tam anlamıyla silinmesini arzulamaktadır. Medeniyetin zirvesini teşkil ve temsil eden binalar, alışveriş merkezleri ve otobanlar, eğer *Project Mayhem* gerçekleşirse, ceylanların ve onları avlamak isteyen vahşilerin yaşadığı yerlere dönüşecektir. Kısacası, dövuş kulübünde aldıkları yaralar vasıtasıyla, bedenlerini toplumun kusursuz bir fonksiyonu ve uzanımı olmaktan kurtaran bireyler, *Project Mayhem* ile birlikte tüketim ve fayda ekseninde hayatlarını köleleştiren ve kişiliksizleştiren medeniyeti de yeryüzünden silmek ister hale gelmişlerdir.

Bu noktada, Walter Benjamin'in ve Georges Bataille'ın şiddet ve egemenlik üzerine yaptıkları okumaların, *Dövuş Kulübü*'nde tanık olduğumuz şiddeti değerlendirmek için mühim bir yerde durduğunu görmekteyiz. Özellikle, Benjamin'in yasa-koyucu şiddet ile egemen şiddet (*waltende Gewalt*) arasındaki farka yaptığı vurgu, bu açıdan son derece aydınlatıcıdır. Benjamin'in formüle ettiği egemen-şiddet perspektifinden *Dövuş Kulübü*'ne baktığımızda, *Project Mayhem* ile yaşanan dönüşümün *Dövuş Kulübü*'nü anlamak için neden önemli olduğunu görebiliriz. *Project Mayhem*'in medeniyeti yeryüzünden külliyen silme arzusunu, bir bakıma, Benjamin'in anladığı anlamda bir egemen-şiddet tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür. Benjamin'e göre egemen-şiddetin en önemli vasfı, kurmaya ve inşa etmeye yönelik her türlü istekten ve iradeden arınmış olmasıdır. İkinci bölümde inceleyeceğimiz gibi,

egemen-şiddet iyi yasa-kötü yasa ayırımını ret ederek, yasaya her türlü referansı silme arzusunu ortaya koymaktadır. Dövüş kulübünün ilk kuruluş anı ve beyaz-yakalılar arasında hızla revaç görmeye başlaması, Benjamin yahut Bataille’in tarif ettiği gibi bir beliriş ve anlık bir tecellidir. Söylemin, anlamın ve zihnin çöktüğü ve zamanın her şeyi birbirine bağlayan dizisi ortadan kalktığı bir anda ortaya çıkan bir-anlık-beliriştir. Ancak bu egemen-şiddet, tanınmaya başlandıkça yasa ile irtibatlı hale gelerek, egemen olma vasfını yitirmiş ve yasa-koruyucu bir iktidara dönüşmüştür. Dikkatli bir bakış, yasayı ve medeniyeti ortadan kaldırma arzusuna rağmen, *Project Mayhem*’de yasa-koyucu ve yasa-koruyucu şiddetin varlığını fark edecektir. Daha açık bir şekilde ifade edersek, *Project Mayhem*’in ortaya çıkması ile birlikte, dövüş kulübü bir yandan ütöpik (yapasız) bir toplum söylemi ile hareket ederken, diğer yandan eleştirdiği medeniyetin tekniklerini ve kalıplarını kullanmaya başlayarak, yasa ile iç içe geçmiş (yasal hale gelmiş) bir şiddeti üretir hale gelmiştir. Bu noktalar dikkate alındığında, bir egemen-şiddet anlatısı olarak *Dövüş Kulübü*’nün vaat ettiklerini gerçekleştiremediğini görüyoruz. Ancak bu bağlamda daha fazla ilerlemeden, Bataille ve Benjamin’in şiddet ve egemenlik hakkında görüşlerini daha detaylı bir şekilde ele almak yararlı olacaktır.

Georges Bataille ve Walter Benjamin’in Fikriyatlarında Egemen-Şiddet

Benjamin’in şiddet hakkındaki en detaylı açıklamalarını, “Şiddetin Eleştirisi” adlı çalışmasında buluruz. Bu çalışmanın açılış teması, şiddeti değerlendirmek için hangi kriteri kullanmamız gerektiği meselesidir. (Benjamin, 1977a, 179) Benjamin bu konuda elimizde iki temel kriter olduğunu dile getirir: amaçlar ve araçlar. Bu minvalde iki temel yaklaşım/söylem gündemdedir: Doğal hukuk ve pozitif hukuk. Doğal hukuka göre, amaçlar meşruysa, bu amaçların hizmetindeki şiddet de otomatik olarak meşrudur. Pozitif hukuk için ise temel kriter araçlardır ve şiddetin meşruluğunu tespit etmek için başvuracağımız kriter amaçlar değil, araçlardır. Söz konusu şiddet, kendini mümkün kılan hukuki düzenin prosedürlerine (araçlarına) uygun olduğu sürece legal yani meşrudur. Benjamin’in çıkış noktası, akademik ve siyasi hayatta egemen olan bu iki yaklaşımın, şiddetin meşruluğu konusunda tatmin edici bir kriter ortaya koymadığı

gerçeğidir. Bu nokta dikkate alındığında, şiddeti değerlendirmek için, legal pozitivizm ve doğal hukuktan farklı bir perspektif bulma zarureti ortaya çıkmaktadır. (Benjamin, 1977a, 279-280)

Benjamin, amaçlar ve araçlar arasında sıkışmış bu bağlamı aşmak için Çağdaş Avrupa Hukuk’unun tarihi-felsefi bir bakış açısı ile derinlemesine incelenmesini salık verir. Bu noktada en çok dikkat çeken husus, Çağdaş Avrupa Hukuk’unun hakim temalarından biri olan “şiddet tekeli” (*Monopolisierung der Gewalt*) meselesidir. (Benjamin, 1977a, 183) Şiddetin devlet aygıtlarının elinde toplanmış olmasının ifade ettiği şey, kişilerin bireysel amaçları için şiddeti kullanamayacak olmalarıdır. Amaçlar, kurucu iradenin belirlediği bir anayasal çerçevenin içinde gerçekleştirilmeli ve haklar ancak bu çerçevenin sınırları içerisinde talep edilmelidir. Ancak dikkatli bir şekilde incelendiğinde görülecektir ki, bu prosedürlerin tabi olduğu anayasal çerçevenin bizatihi kendisinin şiddet ile yapısal bir bağı vardır. (Direk, 2010, 218-224) Kısacası, bir fiilin yahut faaliyetin legal olup olmadığına karar veren sözleşmenin bizatihi kendisi, (söylemler, semboller, mitolojiler ve ritüeller vasıtasıyla) bir zamanlar şiddet olduğu gerçeğini gizlemeyi başarmış bir şiddetten başka bir şey değildir. (Tuitt, 2006, 10) Dolayısıyla, legal pozitivizmin, neyin meşru şiddet neyin gayri-meşru şiddet olduğuna objektif bir şekilde karar vermesi mümkün değildir. Benjamin’e göre, hukukun şiddet karşısındaki bu hassasiyetinin ve onu her daim sınırlamaya çalışmasının altında yatan faktör, gayri-hukuki şiddetin, sadece şiddet olmakla yetinmeyerek, tıpkı *sözleşme*’nin bir zamanlar yaptığı gibi, kendini yasallaştırarak alternatif bir iktidar ve sözleşme üretecek olmasıdır. Bu da göstermektedir ki şiddetin tek elde toplanmasının asıl amacı, bireysel şiddetin içindeki potansiyel yasa-koyucu nüvenin alternatif bir iktidar oluşturmasına mani olmaktır. (Benjamin, 1977a, 182-183) Kamuoyunun büyük suçlular karşısındaki bilinçli ve bilinçdışı hayranlığı, suçlunun ortaya koyduğu şiddetin, nasıl kolaylıkla yeni bir yasallığa dönüşebileceğini göstermektedir. (Benjamin, 1977a, 189) Bu durumun dövüş kulübündeki izdüşümünü yakalamak zor olmayacaktır.

Benjamin, çalışmasının sonlarına doğru, yasa-koyucu ve yasa-koruyucu şiddet arasındaki bu kısır döngüden kurtulmak için, yasa ile irtibatlanmamış yani bu kısır

döngüye hapsolmemiş bir şiddetin koşulları üzerine düşünmeye başlar. Bu noktada, yasa-koyucu/yasa-koruyucu ikiliğinin yanına, yeni bir ikilik daha koyar: mitik şiddet (*mythische Gewalt*) ve egemen- yahut ilahi-şiddet (*göttliche Gewalt*). Yasa-koyucu ve yasa-koruyucu şiddetin ortak vasfı, mitik olmaları yani mite dayanmaları; belli bir mit doğrultusunda ortaya çıkmaları ve kendilerini ortaya çıkaran bu miti baki kılmak için çabalamalarıdır. (Benjamin, 1977a, 197) Bu yüzden mitik şiddet, her halükarda iyi/kötü, doğru/yanlış, bizler/onlar gibi ikilikleri üretmeye devam edecektir. (Martel, 2011, 53) Bu durumun en hazin neticesi, tarihin akışının, yasal şiddetler arasında vuku bulan kanlı diyalektikler tarafından belirlenecek olmasıdır.

Mitik şiddet ile egemen-şiddet arasındaki fark kendini şiddetin işleyiş şeklinde de gösterir. Mitik şiddet, cezalandırmaya ve intikam almaya dolayısıyla sınırları tekrar çizmeye çalışır. Egemen şiddet ise bütün sınırları ve izleri ortadan kaldırır. Mitik şiddet kanlıyken (*blutig*), egemen şiddet geride hiçbir iz bırakmayacağı için kansızdır. Bu son derece ilginç bir noktadır. Çünkü fenomenal âlemde beliren bir şeyin geride hiç bir iz bırakmaması demek, onun zamanın dışında kalması daha doğrusu zamanın akışına girmemesi anlamına gelir. Bu noktada, Benjamin’in işaret ettiği egemen-şiddetin ilginç bir hal aldığını görmekteyiz. Benjamin’in tabiri ve tasviriyle, egemen-şiddet anlık bir belirmeden/zuhurdan (*Manifestation*) farksız bir tecellidir. Bir anda belirir ve geride hiç bir şey bırakmamak üzere bütün izleri siler/yutar. Bu şiddet geride hiç bir şey bırakmadığı için yani zamanın akışında, bu akışı zapt etmeye kalkan bir özelliği olmadığı için, arkasında bir kurum yahut yasallık bırakması da söz konusu olamaz. İlahi bir tecelli gibi zuhura gelen egemen şiddet, sahte ilahları yutar ve birden kaybolur. Bu anlık tecelli, bir amacın hizmetinde (*nicht Mittel, sondern Manifestation*) değildir. (Benjamin, 1977a, 196-199) Dolayısıyla, egemen şiddet herhangi bir amacın emrinde araçsallaşmayan *saf* bir araçtır. (Çelebi, 2010a, 17; Smith, 2012, 467)

Bu noktalar dikkate alındığında, Benjamin’in şiddet eleştirisi, siyasi iktidarı hedefleyen bir aktivizm için yol haritası sunmaktan ziyade, muhalif olsun olmasının mevcut bütün şiddetlerin eleştirisini yapmaya yönelik bir kavramsal atılım olarak

değerlendirilebilir.² (Martel, 2014) Yani kötü bir şiddet karşısında iyi bir şiddetin koşullarını ortaya koymaktan ziyade, iyi bir şiddetin imkansızlığına işaret etmektedir. Şiddetin iyi araçlarla iyi amaçlara yönelik olarak gerçekleştirilmesi, bu şiddetin kötülükten arındığı anlamına gelmeyecektir. Bir şiddet, iyi/kötü söylemini ürettiği sürece zaten hali hazırda mitik bir şiddettir ve mitik olan şiddet, bir şekilde bizler/onlar, iyi/kötü ve doğru/yanlış ikiliğini üreterek, yasa-koyucu ve yasa-koruyucu kısır döngüsünde kalmamıza neden olacaktır. Bu kısır döngüden bizi kurtaracak şey ise, miti, onun kanunlarını ve yandaşlarını yutacak olan anlık bir tecellidir. Benjamin bu tecelliye örnek olarak, Karun’un yer tarafından yutulmasını örnek verir. Egemen-şiddete teolojik mahiyete sahip bir örneğin verilmesi gayet düşündürücüdür, çünkü bu örnek, egemen şiddetin beşeri alana değil ilahi düzene ait bir şey olduğu izlemine vermektedir. Ancak Benjamin, Georges Sorel’in genel grevini de bir egemen-şiddet tezahürü olarak okumaktadır ve bu okuma egemen-şiddetin siyasi/pratik hayatta da yol göstericiliğini tasdik etmektedir. (Çelebi, 2010b, 281)

Benjamin’in yasa-koyucu/yasa-koruyucu şiddet arasındaki kısır diyalektikten çıkış yolu bulmak için dile getirdiği egemen-şiddetin, politik mahiyetinin ötesinde ontolojik boyutuna da dikkat çekmek yararlı olacaktır. Benjamin’in tasavvur ettiği şekliyle egemen-şiddet, zamanın, tarihin dolayısıyla yasanın izlerini sildiği için, ister istemez *mesiyamik* bir karaktere sahip olacaktır. Ve zamanı ve tarihi askıya alan böyle bir zuhurun nasıl tanınabileceği sorusu, ister istemez gündeme gelmektedir. Çünkü tanınma zaman içerisinde gerçekleşir ve zamanın akışına tabidir. Bu durum, tanınma paradoksu diye adlandırabileceğimiz olgunun mahiyetini net bir şekilde ortaya koymaktadır: egemen-şiddet ya egemen olarak zuhura gelecektir ama onu kimse tanıyamayacaktır/fark edemeyecektir ya da bu egemen-şiddet tanınacaktır ancak bu sefer de egemen olma vasfını kaybedecek, kaçınılmaz bir şekilde yasallaşmaya

² Ancak bu tespitten yola çıkarak, Benjamin’in pasifizm yahut mutlak bir şiddet aleyhtarlığı yaptığını düşünmek de doğru olmayacaktır. Benjamin’in yaklaşımı, ön kabullere dayalı kategorik bir tavırdan ziyade dinamik bir sürece işaret eder. Hatta Benjamin, Musa Peygamberin getirdiği “öldürmeyeceksin” emrinin bile kategorik olarak kabul edilemeyeceğini dolayısıyla istisnaya açık olduğu fikrine yakındır. (Benjamin, 2002) Kategorik kabuller ve emirler, yasa ile irtibatlı olmak durumunda olduğu için Benjamin açısından sıkıntılıdır. (Martel, 2014)

başlayacaktır. Benjamin bu paradoks üzerinde çok durmamış hatta bize bu paradoks üzerinde durmamamız gerektiğini salık vermiştir. Benjamin, egemen-şiddetin *profane* (dünyevi) dünyada geçerli olabileceğini belirtmekle yetinir ve şöyle der: “İnsanlık için daha az acil (*dringend*) ve daha az mümkün olan şey, söz konusu bu saf şiddetin tikel hadiselerde gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğine karar vermek olacaktır.” Ve şu tespiti de ekler: “sadece mitik (yani egemen olmayan) şiddet tanınabilir (*mit Gewissheit erkennen lassen wird*). (Benjamin, 1977a, 203) Ancak egemen-şiddetin tanınıp tanınamayacağı meselesi üzerinde ısrarlı ve detaylı bir şekilde durmak, *Dövüş Kulübü*’ndeki şiddetin doğasını değerlendirmek için elzemdir. Dahası bu mesele, dövüş kulübünün bir direniş hareketi olarak sisteme ne dereceye kadar meydan okuduğunu ve mitik bir karaktere bürünüp bürünmediği sorularına cevap verecektir.

Egemen-şiddetin tanınması meselesinde Benjamin’in bizi bıraktığı yerden devam etmek için Bataille’in egemenlik hakkındaki görüşlerine bakmak yararlı olacaktır.³ Bu hususta dikkat çeken nokta, her iki düşünürün egemenlik ve şiddet anlayışında benzer bir ontolojik zeminin mevcut olduğudur. Bu noktada Benjamin gibi, Bataille da egemen-şiddeti, zamansallığı ve ontolojik temeli askıya alan/dumura uğratan bir deneyim/meydana çıkış olarak tanımlamaktadır. Bataille, böyle bir tecrübeyi *imkansız* olarak adlandırır. (Bataille, 1976, 258) Egemenlik ona göre, imkansız olanın orada olmasıdır. (*impossible, pourtant là*). “Orada-olan-imkansız” faydaya, menfaate ve hesaplama dayalı dar ekonominin ötesinde, Bataille’in tabiriyle “genel ekonomiye” ait bir alanda ortaya çıkar. Ancak “imkansız” ortaya çıktıktan sonra, bir şekilde orada olmaya devam ettiği an, zamansallığın içine girecek ve imkansız

³ Bataille ile Joe’nun arasındaki benzerlikler son derece dikkat çekicidir. Bataille her ne kadar, ofis ortamına kapanmış bir kütüphaneci olsa da, erotizm ve şiddet konularında son derece cüretkar görüşlerin dile getiricisi olmuştur. Bataille’in Joe ile olan benzerliğini daha ilginç kılan şey ise, Jean-Paul Sartre’in biraz da istihza içeren bir şekilde ifade ettiği gibi, gayet sıradan bir şekilde kütüphaneci olarak hayatını kazanan *monsieur* Bataille’in, dövüş kulübünü andıran “Acéphale” adında bir organizasyonun kurucusu olmasıdır. Üyelerinden birini kurban etmek gibi bir amacı da olan bu organizasyonun, dövüş kulübünden ayrıldığı nokta, dışarıya kapalı ve kitleleşmeye karşı olmasıdır. Detaylar için bkz. (Stoekl, 1985) Bu durumu daha ilginç kılan şey ise, Benjamin’in bu topluluğun bir veya bir kaç toplantısına katılmış olmasıdır. Bataille ile dostlukları bilinen Benjamin’in bu topluluğa tepkisi nettir: “faşizmin hizmetinde çalışıyorsunuz.” (Agamben, 1998, 113)

olmaktan çıkarak *mümkün* hale gelecektir. (Bataille, 1976, 257) Kısacası, böyle bir deneyim, mümkün hale geldiği an, neden-sonuç ilişkisinin içine hapsolacak ve ister istemez faydalı hale gelecektir. Faydalı olan bir şey, mutlaka bir şeylerin hizmetinde olacağı için, her şey olabilecek fakat *egemen* olamayacaktır. Ancak ve ancak neden-sonuç ilişkisini ve dolayısıyla fayda matrisini ve bunun şekillendirdiği yasallığı ortadan kaldıran bir şey, egemen olacaktır. Ve içinde bulunduğu dizgeleri bu şekilde ortadan kaldırarak varlık kazanan egemen-tecrübe, içinde bulunduğu sistem tarafından, kaçınılmaz olarak şiddet olarak algılanacaktır.

Bataille, faşizm üzerine olan makalesinde egemenliğin ve şiddetin üretim ve tüketim süreçleri ile olan sıkı ilişkisini ortaya koyar.⁴ (Bataille, 1970a, 353) Bataille’in kurduğu bu ilişki, *Dövüş Kulübü*’nü anlamak için son derece mühim bir yerde durmaktadır. Çünkü *Dövüş Kulübü*’nün işlediği ana tema, tüketim toplumunun neden olduğu yabancılaşmanın ancak egemen-şiddet yoluyla aşılabileceğidir. Bataille’in tabiriyle tam anlamıyla homojenleştirilmiş bir hayat yaşayan Joe, heterojen bir ögenin yani Tyler’in ortaya çıkmasıyla birlikte, tüketim toplumunun sunduğu konforu ve kazanımları bir kenara bırakmış ve sistemin bir çarkı olmayı ret etmiştir. Joe bir beyaz-yakalı olarak yaşadığı hayatı tasvir ederken, sistemin kendisini ve insanları nasıl homojenleştirdiğini ve beyaz-yakalıları fayda/zarar hesabı yapan robotlara nasıl dönüştürdüğünü çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Özellikle, işini anlatırken söyledikleri manidardır.

Eğer şirketim tarafından üretilen bir araba saatte 60 millik bir hızla Chicago’dan ayrılırken, frenleri kilitlenir ve kaza yaparsa ve bu kazada araba, içindekiler ile birlikte yanarsa, şirket piyasadaki arabaları geri çeker mi? Arabadaki kişi sayına (A) deyin, bunu olası kaza oranı (B) ile çarpın ve sonra elde edilen sonucu mahkemeden çıkan tazminat masrafı (C) ile çarpın. A çarpı B çarpı C eşitir X. Bu geri çekme gerçekleşmediği zaman ortaya çıkacak maliyettir. Eğer X geri çekme maliyetinden daha büyükse, arabaları piyasadan çekeriz ve kimse zarar görmez. (Palahniuk, 30).

⁴ Fayda, Bataille için, toplumsal topoğrafyayı çizen temel kavramdır. Faydayı askıya alan öğeleri, unsurları ve süreçleri Bataille heterojen olarak niteler. Faydanın hizmetinde olanlar ise homojen olarak tanımlanır. Faydayı askıya alan harcamalar Bataille için egemendirler. Faydayı askıya almayan harcamalar ise egemenlikten uzaktır. Toplumsal hayat, bu iki harcama kipi arasındaki gerilimin ve nazik dengeğin bir sonucudur. Detaylar iki bkz. (Bataille, 1970b).

Bataille’ya göre toplumsal hayat heterojen ögeler ile homojen ögeler arasındaki daha doğrusu heterojen süreçler ile homojen süreçler arasındaki diyalektik ilişki içinde devinim gösterir. Heterojen öge, tabuya yani yasaya olan karşıtlığı ile bir ihlaldir. (Bataille, 1985, 112) Heterojen öge her ne kadar maddi üretim süreçlerinin dışında yer alsada, toplum tarafından *tanınarak* sembolik açıdan faydalı bir hale getirilir. Ritüeller, semboller, törenler, festivaller... vs. bu heterojen ögenin, maddi ilişkileri de kapsayacak şekilde toplumun yeniden üretilmesinde faydalı hale geldiğini ortaya koyar. Burada ilginç olan şey, heterojen ögenin kendini, zamansallığın içinde sürdürür hale gelmesi ile toplum tarafından tanınması ve akabinde resmi bir karakter kazanmasıdır. Zamansal ve tarihi bir boyut kazanan egemen-tecrübe (yahut Benjamin’in tabiri ile egemen-şiddet) söylemini üretmekten geri kalmaz ve zamansallık içinde kendini bir şekilde kurumsallaştırır. (Bataille, 1976a, 253; Bataille, 1976b, 329) Bu durum gerçekleştiğinde, varoluşsal egemenlik yani egemen-şiddet sonlanır ve onun yerinde siyasi ve toplumsal egemenlik (iktidar) ortaya çıkar.

Heterojen ögelerin, sembolik unsurlara ve süreçlere dönüştürülmek suretiyle, yasallığın ve maddi üretimin bekasına hizmet eder hale getirilmelerine yani egemen-şiddetin tanınmak suretiyle terbiye edilmesi olgusuna dikkat etmek, *Dövüş Kulübü*’nü okumak için bizlere mühim bir perspektif sunmaktadır. Joe, yaşadığı anlamsızlığa ve sıradanlığa son vermek için, üretimin ve maddi faydanın askıya alındığı heterojen bir zaman dilimi içinde *heterotopik* (festivalvari) bir saha açar. Bu anlık heterojen beliriş, bir anda ülkenin ezilmiş beyaz-yakalılarının bir araya geldiği bir meydan okuma organizasyonuna dönüşür. İlginçtir ki bu festivalvari tavır ve hareket tanınmaya başladıkça, tıpkı kabilelerin festivallerinde tanık olunan heterojen ögelerin beyliklerin ve krallıkların nüvelerini teşkil etmesi gibi, askeri bir iktidar yapılanmasına doğru evrilmeye başlar. Spontane, sıradan ve kendiliğinden bir şiddet zuhuru, kısa bir süre sonra homojenleştirici bir mekanizmaya dönüşmüştür.

Dövüş Kulübünün Şiddeti

Bataille ve Benjamin’in şiddet ve egemenlik üzerine olan görüşlerini inceledikten sonra, *Dövüş Kulübü*’nde sergilenen şiddetin doğası üzerinde daha detaylı bir şekilde durabiliriz. Bu noktada Joe’nun alter egosu Tyler üzerinde durmak faydalı olacaktır. Benjamin’in “Yıkıcı Karakter” adlı çalışmasında işaret ettiği kişilik tipi ile Tyler arasındaki benzerlik dikkatlerden kaçmayacaktır. Benjamin’e göre, yıkıcı karakter sadece konfor isteyenlerin düşmanıdır. (Benjamin, 1978, 301) Yıkıcı karakterin anlaşılır olmak, derdini anlatmak ve dahası ikna etmek gibi bir amacı yoktur. Burjuva toplumunun ve adetlerinin amansız bir düşmanı olan yıkıcı karakter, yıkım/şiddet karşısındaki korku ve çekingenliği, küçük burjuva tavırlarının en küçüğü ve en değersiz olarak görür. (Wohlfarth, 1978, 47) Tyler’ın yaptığı ilk işin Joe’nun evini ve sahip olduklarını havaya uçurmak olması, onun yıkıcılığını net bir şekilde göstermektedir. Tyler’ın bu hareketi, Kuzey Amerikan yerlilerinin, dövüş kulübünü andıran ve antropologların zihnini oldukça kurcalayan *potlatch* geleneğine benzemektedir. Joe, Tyler’ın yardımıyla, kişisel bir *potlatch* yaşayarak sahip olduğu her şeyi yok etmiştir ve bunun akabinde tüketim toplumunun sıkıntılarını yine tüketim toplumunun ürünü olan terapi grupları ile yatıştırma yolundan ayrılmış ve dövüş kulübünü kurmuştur.

Dövüş kulübü, ilk aşamalarında amaçsız ve kendiliğinden saf bir şiddet hali olarak *tanınmanın* dışındadır. Dövüş kulübü, toplumsal hayatın sembolik ve maddi her türlü değişim/değerlendirim ölçütünü ret etmektedir. Böyle bir tecrübe, modernitenin neden olduğu rutinleşme ve mekanikleşmeden bir kaçış sağladığı gibi, toplumun tüketim ve gösteriş tarafından köleleştirilmesine ve kolonileştirilmesine karşı da bir başkaldırı ortaya koymaktadır. Bu başkaldırı en radikal ifadesini, “dibe vurma”nın bir ideal olarak sunulduğu noktada bulur. Tyler’ın Joe’ya kızarak anlatmaya çalıştığı gibi, ancak dibe vurduktan sonra, yani sahip olunan tüm sahtelikleri kaybetmeyi göze aldıktan sonra, kurtuluş mümkün olabilecektir. Dibe vurmak, tanınmayı ve bir söylemin içine hapsolmayı radikal şekilde ret eden bir tavidir. Fakat 9. bölümde dibe vurmanın ifade ettiği söylemsizliğe ve anlamsızlığa rağmen bir söylemin ve projenin, dövüş

kulübü bünyesinde yavaş yavaş geliştiğini görmeye başlarız. Burada en çok dikkat çeken nokta, Joe’nun heterojen/ayırksı alter egosunun, tarihe referans vererek konuşur hale gelmesidir: “Sabun ve insan kurban etmek el ele gider. İnsanlar derenin üzerindeki tepede kurban edildiler. Binlerce insan. Beni dinle. Kurbanlar kesildi ve bedenler odunların üzerinde yakıldı... Benim için değersiz olduğunu bilene kadar öleceksin.” (Palahniuk, 76) İlginçtir ki Tyler, tarihe ve kurban referans vermeye başlar başlamaz, faydalı/faydasız ve değerli/değersiz gibi ikilikler, söylemini oluşturan temel referanslar olarak ortaya çıkar. Dibe vurmayı Joe’ya temel motivasyon olarak gösteren Tyler, aslında Joe’dan bir şekilde faydalı ve değerli olmasını istemektedir. Kısacası, dibe vurmak faydaya hizmet eden bir tavır haline gelmiştir. Tyler’ın faydaya referans verdiği bu aşamada, hijyen ve arınma da onun söyleminin parçası olmuştur: “Binlerce yıl sonra yağmurların etkisiyle, tepede oluşan sabun nehre aktığında, insanlar, kıyafetlerini bu bölgede yıkadıklarında kıyafetlerinin daha iyi temizlendiğini fark ettiler.” (Palahniuk, 77).

Tyler’ın söylemindeki değişikliği, daha doğrusu söylemsizlikten (saf egemen-şiddet halinden) söyleme geçişi, bir tutarsızlık olarak okuyabiliriz. Tyler medeniyetten nefret etmektedir ama tarihi ve medeniyeti üreten fedakarlıkları gündeme getirmekten de kendini alamamaktadır “... ilk sabun kahramanlardan yapılmıştır. Ürün deneyindeki hayvanları düşün. Uzaya gönderilen maymunları düşün. Onların ölümü, onların planı, onların kurban edilmişlikleri olmasaydı biz bir hiç olurduk.” (Palahniuk, 78) Kısacası, Tyler hem medeniyeti yok etmek istemektedir hem medeniyeti var eden fedakarlıklara hayranlık duymaktadır. Bu durumun nedeni olarak, kapitalist medeniyetin bünyesinde barındırdığı ve birbiri ile çatışan iki akımın varlığını görmekteyiz. Bir yandan bireyin kendini koşulsuz bir serbesti içinde ifade etmesini temel alan olan Romantik hareket ile diğer yandan disiplin ve çalışmayı merkeze alan Protestan tavır. (Lizardo, 2007, 237-238) Tahrik ettiği sınırsız tüketim tutkusu nedeniyle bireyselleşmeye ve bireyin keyfiyetine maksimum şekilde kapı aralayan tüketim toplumu, tıpkı ayın karanlık yüzü gibi, insanları gittikçe artan çalışma saatleri boyunca, acımasız bir rekabetin hakim

olduğu ofis ortamına kapatmakta ve onları hizmet sektörünün emrinde çalışan otomatlara dönüştürmektedir.

İşte Tyler’in medeniyete olan nefreti ile gizli bir şekilde ifade etmekten kendini alamadığı medeniyet hayranlığı bu noktada düğümlenmektedir. Tyler’in söylemindeki Rousseauvari tavır dikkat çekicidir. Tyler, Yunan kültür ve felsefesinin etkisiyle, atalarının fedakarlıklarını ve yiğitliklerini bir kenara bırakarak kibarlaşan Romalılar karşısında hicap duyan Rousseau’yu andırır şekilde, tüketim toplumunun insanı yumuşatmasına ve yozlaştırmasına tepki duymaktadır. Tyler’in 20. bölümde Raymond K. Hessel ile yaşadığı olay bu noktada manidardır. Bu bölümde ana tema insan kurbanıdır. Tyler kendine Raymond K. Hessel adında bir kurban seçer. Raymond, bütün gece bir markette kasiyerlik yapmaktadır. Tyler Raymond’u öldürmek üzereyken, ona “büyüdüğünde ne olmak isterdin? Zamanını nasıl geçirmek isterdin?” diye sorar. (Palahniuk, 153). Raymond veteriner olmayı istediğini söylemesi üzerine Tyler, onu serbest bırakır ve şöyle der: “O halde, okula geri dön diyorum... Nerede yaşadığını biliyorum... Bay Raymond K. Hessel, seni kontrol edeceğim. Üç ay sonra ve altı ay sonra ve bir yıl sonra; eğer veteriner olmak için okula dönmemişsen, öleceksin.” (Palahniuk, 154). Bu pasaj, dövüş kulübünün geçirdiği evreleri göstermesi bakımından son derece anlamlıdır. Saf, söylemsiz ve kendiliğinden bir şiddet hareketi, kurbanı ve medeniyete referans verir bir hale gelmiş, tüketime karşı çalışmaya ve disipline vurgu yapan Protestan bir tavra evirildikten sonra, Amerikan Rüyasının ifadesi olan bir kariyer planlaması ile neticelenmiştir.

İlk bölümde değindiğimiz *Project Mayhem*’e bu bağlamda daha dikkatlice baktığımızda, dövüş kulübünde dile getirdiğimiz dönüşümün yani yasadızlıktan yasaya, söyleme ve tanınmaya geçişin, şiddeti de nasıl dönüştürdüğünü görebiliriz. *Project Mayhem*’in kuralları ile dövüş kulübünün kuralları arasındaki fark bu noktada son derece dikkat çekicidir: 1. kural: soru yok; 2. kural: soru yok; 3. kural: aşırılık/ıfrat yok, yalan yok. (Palahniuk, 125) Bu kurallarda gördüğümüz şey, askeri bir disiplin ve mutlak bir itaat. Buna ilave olarak, *Project Mayhem*’de *mesihyanik* bir tavrın varlığı da dikkat çekmektedir. *Project Mayhem* tarihe son vermek istemektedir: “dünyayı tarihten özgür

kılacak şekilde havaya uçurmak istiyoruz.” Ancak tarihe son vermek ne kadar *mesiyanik* bir tavır olsa da, *Project Mayhem*’in kendisi tarihi bir misyon olarak ortaya çıkmaktadır. Tam bu noktada, *mesiyanik* şiddette kendini hissettiren bir tehlikenin dövüş kulübünde net bir şekilde ortaya çıktığını görmekteyiz. Tarihi çağları kapatacak olan *mesiyanik* şiddetin, Makyavelci bir güç-aygıtına dönüşebilecek olması. (Düttman, 1991, 123) Ki bu aşamada, Joe Tyler’ın Makyavelci bir prens gibi hareket ettiğinden şikâyet etmektedir: “*Project Mayhem*’in amacının diğer insanlara yönelik bir ilgisi yoktur. Tyler, diğer insanların zarar görüp görmemesi ile ilgilenmiyor.” (Palahniuk, 122) Dövüş kulübü, kuruluşundaki egemen-şiddete rağmen, Bataille ve Benjamin’in işaret ettiği manada bir egemen beliriş olmaktan hızla uzaklaşmış ve yasa-koruyucu şiddetin gölgesinde bir otorite kaynağı haline gelmiştir.

Heterojen ögenin homojenleştirilmesinin en dramatik ifadelerinden birini, 24. bölümde buluruz. Joe dövüş kulübünü sonlandırmak istediğinde, üyelerin sert tepkisi ile karşılaşır ve kapı dışarı edilir. 26. bölümünde, üyelerin Joe’ya karşı olan tepkisi onu iğdiş etme noktasına kadar yükselir. İğdiş etme eylemi, bir tehdit olarak yarıda bırakılsa bile bu harekettin sembolik anlamı nettir: Dövüş kulübü, kendini kuran heterojen ögeden bağımsız işleyen bir mekanizmaya dönüşmüştür. Heterojen ögenin tanınarak egemenliğinden arındırılmış olmasını, *Dövüş Kulübü*’nün film uyarlamasında net bir şekilde görmekteyiz. Filmin sonunda, Joe Tyler’ı öldürmeyi/ortadan kaldırmayı başarmıştır. Hollywood açısından ihtiyaç duyulan mutlu son, gökdelenlerin yıkımını günbatımını izler gibi el ele tutuşarak izleyen bir çift ile sağlanmıştır. (Craine ve Aitken, 2004, 295) Dolayısıyla filmde yıkılan gökdelenler, medeniyetin çöküşünden ziyade, *psyche*’de vuku bulan ve Tyler’ın bastırılması/yok edilmesini ifade eden durumun, dış dünyaya projeksiyonudur. Aynen Tyler’ın Joe tarafından ortadan kaldırılması gibi, ayrık unsurlar (ki gökdelenler tarafından temsil edilirler) birbiri ardına yıkılırken, Joe ve Carla uyumlu, mutlu ve sevimli bir çift olmayı nihayet başarırlar. Filmde söz konusu olan melodramik finalin, romanda mevcut olmadığını görmekteyiz. Romanın sonunda sisteme entegre olmayan heterojenik öge, bürokratik iktidar yapısı tarafından sağaltım amacıyla akıl hastanesine kapatılmıştır. Her iki finalde

de, tanık olduğumuz Şey, heterojen öğenin homojenleştirilmek suretiyle sisteme dahil edilmesidir.

Egemen şiddetin imkânsızlığına ve bu şiddetin tanınma sonucunda sistemik/yasal/resmi hale getirilmesine dair yaptığımız bu okumanın, Palahniuk tarafından da, farkında olmadan tasdik edildiğini görmekteyiz. Palahniuk “Son Söz” kısmında, dövuş kulübünün tanınması meselesine bir Şekilde değinmekten kendini alamamıştır. Bu “Son Söзде” belirttiği üzere, *Dövuş Kulübü*’nden sonra yedi tane kitap yazmış olsa da, insanlar hala kendisine yaşadıkları yerlerde bir dövuş kulübünü nerede bulabileceklerini sormaktadırlar. (Palahniuk, 217) Bu insanlar, yani hizmet sektöründe çalışmaktan bunalmış beyaz-yakalılar, bir dövuş kulübü aramaktadırlar. Lakin, anlık bir belirişin/tecellinin fenomelojik âlemden sessizce ve geride çok az iz bırakarak çekilmesi gibi, aradıkları dövuş kulübünü bir türlü bulamamaktadırlar. Peki, gerçek dövuş kulübünü nerede bulabiliriz? Daha doğrusu, bir roman ve film ile belli bir temsile dönüştürölmemiş hakiki dövuş kulübüne nerede rastlayabiliriz? Palahniuk’un cevabı ilginçtir. Hakiki dövuş kulübüne, daha açıkçası bir kopyanın kopyasının (roman) kopyası (film) olmayan dövuş kulübüne, bir ihtimal, kitabın basılmadığı Bolivya dağlarında, yani dövuş kulübünün karlı bir kültürel temsil ile tanınır kılınmadığı bir yerde rastlayabiliriz. Palahniuk’un dövuş kulübünün nerede bulunabileceğine dair şu sözleri manidardır:

Kitabın henüz basılmadığı Bolivya dağlarında, her yıl düzenlenen Tinku festivalinde Andes köylülerinin en fakirleri bir araya gelir. Orada adamlar birbirlerini mahvederler. Sarhoş ve kanlar içinde, bir yandan birbirlerini çıplak elleriyle yumruklarken diğer yandan da: “biz adamız, biz adamız, biz adamız...” diye çarkı söylerler. Erkekler erkekler ile dövuşür. Bazen de kadınlar, kadınlar ile dövuşür. Yüzyıllardır dövuştükleri Şekilde dövuşürler. Yok denecek kadar az bir gelire ve varlığa sahip, fırsatlardan mahrum bu eğitimsiz insanların dünyasında bu kutlama, onların bütün yıl boyunca dört gözle bekledikleri festivaldir. (Palahniuk, 218).

Bu sözler de göstermektedir ki tanınma ve temsilden bağımsız hakiki bir dövuş kulübüne ulaşmak için, bir beyaz-yakalının oturma odasında yahut sinema salonunda yaşayacağı *katharsis*’den öte bir yolculuğa ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Standford: Standford California Press.

BATAİLLE, G. (1976b). *Theorie de la Religion, Œuvres Completes VII*, Paris: Gallimard.

BATAİLLE, G. (1976a). *La Souveraineté, Œuvres Completes VIII*, Paris: Gallimard.

BATAİLLE, Georges. (1970a). La Structure Psychologique du Fascisme. *Œuvres Completes I, Premiers Ecrits 1922-1940*. Paris: Gallimard.

BATAİLLE, G. (1970b). La Notion de Depense. *Œuvres Completes I, Premiers Ecrits 1922-1940*, Paris: Gallimard.

BATAİLLE, G. (1962). *Death and Sensuality: A Study of Eroticism and the Taboo*. New York: Walker and Company.

BAUER, N. (2012). The First Rule of Fight Club: On Plato, Descartes, and Fight Club. T. E. Wartenberg (der.), *Fight Club*. New York: Routledge, (112-132).

BENJAMİN, W. (2002). The Right to Use Force, *Walter Benjamin: Selected Writings Volume 1 1913-1926*, M. Bullock ve M. W. Jennings (der.) New York: Belknap Press (231-234).

BENJAMİN W. (1978). The Destructive Character. P. Demetz (der.), *Reflections*. New York: Schochen Books, (301-304).

BENJAMİN, W. (1977a). Zur Kritik der Gewalt. R. Tiederman & H. Scheepenhäuser (der.) *Walter Benjamin Gesammelte Schriften II*, (ss. 179-203). Frankfurt: Suhrkamp.

CRAİNE J., & STUART A. (2004). Placing the Crisis of Masculinity in David Fincher's Fight Club. *GeoJournal*, 59(4): 289-296.

ÇELEBİ, A. (2010a). Bir Parıltı... Sonra Gece. A. Çelebi (der.) *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.

ÇELEBİ, A. (2010b). Şiddete Karşı Siyaset Hakkı. A. Çelebi (der.) *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.

DEWİLDE, M. (2011). Meeting the Opposites: The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt. *Philosophy and Rhetoric*, 44(4), 363-381.

DİREK, Z. (2010). Yasa, Adalet ve Siyaset. A. Çelebi (der.) *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.

DÜTTMANN, A. G. (1991). Tradition and Destruction: Benjamin's Politics of Language. *MLN*, 106(3), 528-554.

FRİDAY, K. (2003). A Generation of Men Without History: Fight Club, Masculinity and the Historical Symptom. *Postmodern Culture*, 13(3).

GARRISON J. (2012). God's Middle Children, Metaphysical Rebellion in Chuck Palahniuk's Fight Club, *Humanitas*, 25(1-2), 79-106.

HANDERSON, L. G. (2011). What was Fight Club? Theses on the Value Worlds of Trash Capitalism. *Cultural Geographies*, 18(2), 143-170.

LÍZARDO, O. (2007). Fight Club, or the Cultural Contradictions of Late Capitalism. *Journal of Cultural Research*, 2007, 11(3), 221-243.

LİKTÖR, Ç. (2016). Abandon All Hope Ye Who Enter Here: The Critique of Consumer Society in American Psycho and Fight Club. *Journal of Cultural Studies Faculty of Communication Hacettepe University*, 3(2), 369-384.

MARTEL, J. (2014). A More Exact Criterion: Law's Violence and the Possibility of Nonviolence in the Work of Walter Benjamin. *Wake Forest Law Review*, 49(3), 757-770.

MARTEL, R. J. (2011). *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*, New York: Routledge.

MATTHEWS, G. (2013). Consumerism's Endgame: Violence and Community in J. G. Ballard's Late Fiction. *The Journal of Modern Literature* 36(2), 122-139.

PALAHNIUK, C. (2005). *Fight Club*, New York: Norton.

SERTALP, E. (2016). Parçalanmış Benlikler, Parçalanmış Hayatlar ve Parçalanmış Filmler: Bir *Dövüş Kulübü* Okuması. *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 2016, 3(2), 385-408.

SMİTH, A., T. (2012). Politics in the Wake of Divine Violence. *Studies in Christian Ethics*, 25(4), 454-472.

STOEKL, A. (1985). Introduction. (der.) A. Stoekl, *Visions of Excess Selected Writings of Georges Bataille*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

TRİPP, D. (2005). Wake Up!: Narratives of Masculine Epiphany in Millennial Cinema. *Quarterly Review of Film and Video*, 22(2), 181-188.

TUİTT, P. (2006). Individual Violence and the Law. *Studies in Law, Politics and Society*, 39(3-14):,3-14.

WOHLFARTH, I. (1978). No-Man's Land: On Walter Benjamin's Destructive Character. *Diacritics*, 8(2), 47-65.

Makale Geliş | Received: 25.01.2020
Makale Kabul | Accepted: 03.03.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.702999

Utku ÖZMAKAS

Dr. | Dr.
Uşak Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Uşak, TR
Uşak University, Faculty of Letters and Sciences, Department of Philosophy, Uşak, TR
ORCID: 0000-0001-9671-4523
utku.ozmakas@usak.edu.tr

“Homo Homini Lupus” Sözü Üzerine

Öz

Thomas Hobbes’un siyaset felsefesi ele alınırken en çok gönderme yapılan ifadelerden birinin “homo homini lupus”, yani “insan insanın kurdudur” sözü olduğu söylenebilir. Geleneksel yorum, düşünürün bu sözü, doğa durumundaki insanın halet-i ruhiyesini ve insanın doğasını betimlemek için kullandığını ileri sürmüştür. Ne var ki, bağlamından kopartılmış bu yorum pek çok açıdan yanlıştır. Bu yanlışın düzeltilebilmesi için öncelikle Hobbes’un düşüncesinde “metafor” kavramının yerinin ve öneminin tespit edilmesi gerekir. Böylelikle metaforun felsefi ve politik anlamı gözler önüne serilebilecektir. Bu makalenin esas amacı, Hobbes’un meşhur ifadesini yerli yerine oturtmak ve böylelikle doğru bilinen bir yanlış düzeltmeye çalışmaktır. Buna bağlı olarak ikinci amacı da, kurt metaforunun kullanımının felsefi bir polemik içerdiğine dair ipuçlarına işaret etmektir.

Anahtar Kelimeler: Thomas Hobbes, Homo Homini Lupus, Metafor, Kurt, Doğa Durumu, Savaş.

On “Homo Homini Lupus” Motto

Abstract

It can be said that when examining the political philosophy of Thomas Hobbes, one of the most cited statements is “homo homini lupus.” The traditional interpretation claimed that the philosopher uses this motto in order to describing the human figure and human nature in state of nature. But that interpretation, which is detached from its context, is wrong in many ways. In order to correcting this mistake, first of all, it requires the determination of the place and importance of the concept of “metaphor” in Hobbes’ thought. Thus, the philosophical and political meanings of metaphor can be revealed. The main aim of this article is to put Hobbes’ famous motto into the proper context and try to correct a false fact. Accordingly, its second purpose is to point out clues that the Hobbesian use of the wolf metaphor contains a philosophical polemic.

Keywords: Thomas Hobbes, Homo Homini Lupus, Metaphor, Wolf, State of Nature, War.

Giriş

Thomas Hobbes, felsefesiyle yalnızca Skolastik felsefenin siyasal yaşama ve insan doğasına ilişkin görüşlerinin bir eleştirisini yapmakla kalmamış; aynı zamanda bu felsefenin sözdağarına ve üslubuna da mesafe almıştır. Ne var ki, yüzyıllar boyunca etkisini sürdürmüş bir geleneğe ve onu çerçeveleyen üsluba mesafe almak sanıldığı kadar kolay değildir. Bu, Hobbes için de umduğu kadar kolay olmamış, “dil” ona bazen bu imkânı tanımamıştır. Bu bağlamda Hobbes’un bilhassa “metafor”larla kurduğu ilişki epey şaşırtıcıdır.

Hobbes, metaforları akıl yürütmenin önünde bir engel olarak görür; ancak tuhaf olan, en meşhur kitaplarından bazılarının adları da (*Leviathan* veyahut *Behemoth*) birer metafordan ibarettir. Dahası, kitaplarında sık sık metaforlara başvurur. Örneğin, *Leviathan*’ın daha giriş kısmında insanın ürettiği yapıtlar ile Tanrı’nın yaratımını (doğa) karşılaştırarak iki sayfa boyunca döneminin çok meşhur bir metaforunu tartışır. Hobbes, metaforları her ne kadar yeni felsefesinin söz dağarcığından silmeye çalışsa da, onlar bir şekilde *geri gelmektedir*. Bu bakımdan düşünürün metaforlarla kurduğu paradoksal ilişki, üzerine esaslı şekilde düşünülme hak etmektedir. Ne var ki, bu bağlamdaki asli sorunlardan biri, yalnızca Hobbes’un metaforlarla kurduğu ikircikli ilişki değil, bizzat bir metaforun felsefesinin alımlanma üzerinde yarattığı “yanıltıcı” etkidir: “Kurt” metaforu.

Düşünce tarihi boyunca Platon’dan Niccolò Machiavelli’ye, Thomas Hobbes’tan Giorgio Agamben’e kadar pek çok büyük düşünürün kitaplarında izine rastlanabilecek kurt, bilhassa Hobbes açısından önemli bir yere sahiptir. Bu metafora, ağırlıklı olarak “homo homini lupus”, yani “İnsan insanın kurdudur” sözü bağlamında gönderme yapılır. Ne var ki bu söze, çoğu zaman bağlamından kopartılarak Hobbes’un “doğa durumu”ndaki insanını tasvir etmek üzere başvurulmaktadır. Örneğin, Macit Gökberk *Felsefe Tarihi*’nde şöyle der:

Bu öğretiye [Hobbes’un naturalist antropolojisine] göre, insan, her şeyden önce, *kendi varlığı ayakta tutmağa*, koruyup sürdürmeğe çalışır; bu, onun anagüdüsüdür;

onun bütün eylemlerini belirleyen bu güdüdür. Bu da insanı doğa nimetlerinden elden geldiğince çok yararlanmağa sürükler. Ama bu yüzden de herkes, ister istemez, birbirinin düşmanı olur ve “herkesin herkese karşı savaşı” durumu (“*bellum omnium contra omnes*”) başlar. Bu durumda “insan, insanın kurtu”dur (“*homo homini lupus*”) (Gökberk 1993: 285).

Benzer bir biçimde, Filiz Zabcı doğa durumunu anlatırken şöyle der:

İnsanlar doğa durumunda iken, kendi doğalarından kaynaklanan nedenler yüzünden sürekli bir belirsizlik, çatışma ve şiddet yaşarlar. Doğa durumu, Hobbes’un “insan insanın kurdudur” (*homo homini lupus*) şeklinde kısaca formüle ettiği bir savaş durumudur. “Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan yaşamı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısadır” diye ekler Hobbes (Zabcı 2015: 434-435).

Burada önemli bir hata yapılmaktadır. Zabcı, “insan insanın kurdudur” sözünün *Leviathan*’da geçtiğini; bu sözün doğa durumunu formüle etmek üzere kullanıldığını ve bu kısmın “Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan yaşamı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısadır” şeklinde devam ettiğini ima ederken, ileride göstereceğimiz üzere iki bağlamı birbirine karıştırmaktadır.

Benzer bir hataya önemli yorumculardan Cemal Bali Akal da düşer. Akal şöyle der:

Hobbes bir kurumu ya da bir *artefact*’ı tabii fazlalıklarından arındırmanın yolunu varsayımsal bir tabii hal tanımlamasında bulacaktır: “*homo homini lupus*” ya da “insan insanın kurdudur” ünlü devlet parolasının karşıtı “insan insanın kurdu değil, insandır” önermesinden başka şey olamaz. İkinci önerme tabii düzene olumlu, Hobbes’un önermesiye tabii düzene olumsuz bakışın ifadesidir (Akal 1998: 93-4).

Akal da, “*homo homini lupus*” ifadesini “doğa durumu”na olumsuz bakışın özlu bir ifadesi olarak kullanır. Ne yazık ki, Türkçe literatürde son derece yaygın olan bu yanlış, yalnızca Gökberk, Zabcı ya da Akal’a has değildir. Jacqueline Russ editörlüğünde hazırlanan felsefe tarihinde France Farago’nun kaleme aldığı “Modern Siyaset Kuramı: Hobbes ve Locke” başlıklı bölümde de aynı hata yinelenir: “Doğal durum: *Homo homini lupus*.” (Farago 2012: 286). Benzer bir biçimde Willis B. Glover “Human Nature and the State in Hobbes” başlıklı makalesinde düşünürün insan doğasına ilişkin yaklaşımını eleştirirken bu söze başvurur: “Hobbes’un etiği sığ ve yasacı [*legalistic*] bir boyutta kaldı ve bu bağlamda ‘insan acımasız bir kurttur’

anlayışının anti-sosyal saldırganlığı –rasyonalizminin kavrayamadığı veyahut açıklayamadığı– ahlaki bir sinizme meyletti” (Glover 1966: 305). *Politics and Vision* başlığını taşıyan önemli ve kapsamlı siyaset felsefesi tarihi kitabında Sheldon Wolin de aynı hatayı tekrar ederek doğa durumunu “homo homini lupus” sözünde ifade edilen fikirle özdeşleştirir:

Doğa durumunda iki türlü tuhaflık vardır: mantıksal ve ahlaki. Doğa durumu, hakların mutlak şekilde en fazla olduğu, mükemmel bir özgürlük durumudur. İnsanların canlarının istediği her şeyi söylemeye ve yapmaya hakkı vardır. (...) Durum aynı zamanda ahlaki açıdan da tuhaftır: Mükemmel özgürlük altında, insan denen özgürlük düşkününü hayvan bir *hominini lupus*’a dönüşüyordu (Wolin 2004: 235).

Önemli bir başka düşünce tarihçisi olan Norberto Bobbio da, Hobbes ve doğal hukuk geleneği üzerine kaleme aldığı meşhur metninde aynı hatalı özdeşleştirmeyi sürdürür. Bobbio, “homo homini lupus” ifadesini doğrudan kullanmasa da, “kurt” metaforuna gönderme yaparak “doğa durumundaki kurt-insan”dan söz eder (Bobbio 1993: 100). Oysaki Hobbes hiçbir eserinde bu sözü doğa durumundaki insanı anlatmak için kullanmaz. Hatta hususi olarak “kurt” metaforuna bile bu bağlamda başvurmaz.

Kısacası, bu özdeşleştirme pek çok yorumcu tarafından yinelenerek galatimeşhur haline gelmiştir. Öncelikle söz konusu ifade, Zabcı’nın ima ettiği gibi *Leviathan*’da değil, *De Cive*’de geçmektedir ve daha da önemlisi ifadenin geçtiği bağlama bakıldığında, Hobbes bu mottoya doğa durumunu formüle etmek ya da betimlemek için başvurmadığı gibi, insanın doğası gereği kötü bir varlık olduğunu ileri sürme üzere de başvurmamıştır.

Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle Hobbes’un düşüncesinde metaforların yeri ele alınacak, daha sonra “kurt” metaforunun Hobbes felsefesindeki kullanım biçimleri saptanacaktır. Ardından Hobbes’un düşüncesinde “doğa durumu”nun özelliklerine değinilerek, “homo homini lupus” sözünün ve “kurt” metaforunun neden doğa durumundaki insanı anlatmak üzere kullanılamayacağı açıklığa kavuşturulacaktır. Son olarak da bu yanlış ilişkilendirmenin olası nedenleri üzerinde durulacaktır.

Hobbes’a Göre Metafor: *Ignis Fatuus*

Hobbes’un “metafor” kavramına ilişkin tutumunu anlamak için *Leviathan*’ın birinci kısmına odaklanmak gerekir. Düşünür, “İnsan Üzerine” başlığını taşıyan bu kısımda sözleşmeyle kuracağı devleti sağlam bir temele oturtabilmek için öncelikle sıkı bir çerçeve inşa etmeye çalışır. Algıdan bilgiye, tahayyülden duygulara, erdemlerden doğa durumuna kadar pek çok kavramı sistematik bir biçimde inceler. Hobbes’un bu kavramları bilimsel bir kesinlik ve yöntemle inceleyerek tasniflemesinin nedeni, “ölümlü Tanrı”nın öğelerini yerli yerine konumlandırabilmektir. Bu çerçevede her kavram eksiksiz şekilde tanımlanmalı, anlamlar arasındaki ayrımlar netleştirilmeli ve böylece hiçbir karışıklığa mahal verilmemelidir.

Leviathan’da kurduğu sistemle iç savaşın yarattığı kaos ve karmaşayı siyasal alanda ortadan kaldırmak isteyen düşünür, Aristoteles metafiziğini Hıristiyan teolojisinin hizmetine sunan Skolastik düşüncenin dilde yarattığı kaos ve karmaşaya da bir son vermek ister. Bu bakımdan Hobbes’un metni oldukça açık ve seçik; adeta bir sözlük gibidir. On yedinci yüzyıl düşüncesine uygun bir biçimde bilimsel bir kesinlik ve yöntem arayışı peşindedir. Robert E. Stillman’ın ifade ettiği üzere,

Leviathan’daki akıl yürütmeler ilerledikçe, metin mütemadiyen bir sözlüğe dönüşür. Bütün yapıt, üniversitelerde sivil felsefesinin öğretilmesi için eksiksiz bir kılavuz ve devlette gerçekleştirilecek politik operasyonlar için bir taslak olarak tasarlanmıştır. *Leviathan* sivil felsefeye dair bir yapıttan daha fazlasıdır; politik yaşama ilişkin bir mantık ve evrensel bir dil yaratmayı (ya da çağdaş bir terminoloji kullanmayı) hedefleyen bir metindir (Stillman 1995: 804).

Hobbes, bu nedenle bir sözlük gibi tasarladığı *Leviathan*’da ayırım yapmayı yönteminin temel adımlarından biri olarak benimser. Ayrımlar, düşüncenin incelmesini sağlayarak insanın karmaşık durumların ve kullanımların tuzaklarına düşmesine engel olur. Bu bağlamda filozofa göre akıl yürütmenin en büyük düşmanlarından biri “anlamı kesin olmayan adlar”dır. *Leviathan*’ın “Konuşma Üzerine” başlıklı dördüncü bölümün son paragrafında Hobbes bu adları ele alırken, insanın seçtiği sözcüklere çok dikkat etmesi gerektiğini ve muğlak sözcüklere yaslanmanın muhakemeye ket vuracağını ifade eder:

Dolayısıyla, bir insan düşünürken sözcüklere dikkat etmelidir; sözcükler, onların düşündüğümüz doğasının anlamı yanı sıra, konuşmacının doğasını, kişiliğini ve ilgilerini de ifade ederler; erdemlerin ve kötülüklerin adları işte böyledir; birinin *bilgelik* dediğine başka biri *korkaklık*; birinin *vahşet* dediğine başka biri *adalet*; birinin tutumsuzluk dediğine başka biri büyüklük; birinin ciddiyet dediğine başka biri aptallık diyebilir, vs. Dolayısıyla, bu gibi adlar asla doğru muhakeme zemini olamazlar. Benzetmeler [*metaphors*] ve mecazlar da böyledir: fakat bunlar daha az tehlikelidirler, çünkü anlamlarının kesin olmadığı baştan bellidir; diğerlerinininki ise belli değildir (Hobbes 2004: 40).¹

Hobbes, anlamı belli olmayan adlara nazaran metaforların daha tehlikeli olduğunu söylerken, aslında eleştirisinin muhatabı son derece açıktır. Bu, salt retorik ya da dilin kullanımı üzerine bir tercih ya da ihtilaf değildir. Hobbes, anlamı belirsiz sözcükleri ve metaforları politik dilden çıkarmaya çalışırken, aslında Platon ve Aristoteles ile başlatılabilecek siyaset felsefesi geleneğiyle hesaplaşır. Erdemlerin sağlam bir devlet ve siyasal yaşam için zemin teşkil edemeyeceğini ifade eder. Bu bakımdan düşünürün metaforlara yönelik eleştirisi, aslında belirsiz dil kullanımına müsaade eden siyasal terminolojiye yönelik eleştirisinin bir parçası olarak düşünülmelidir. Yani Hobbes’un “metafor düşmanlığı”, siyasalın temellerini etik içerisinde arayan geleneğe yönelik eleştirisinin bir yansımasıdır.

Düşünürün metaforlarla savaşı, bir bölüm sonra, yani “Akıl ve Bilim Üzerine” başlıklı beşinci bölümünde çok daha açık hale gelecektir. Hobbes, burada sisteminin temelleri açısından son derece önemli olan iki kavramı ele alır. Öncelikle aklın tanımını yapıp insanı hata ve saçmalığa götüren koşulları sıralar; ardından da bilimin neliğini ortaya koymak için kollarını sıvar. Ona göre bilim, çok genel bir ifadeyle söylersek, olgular hakkında sistematik bir bilgi üretimidir. Bu üretimin asli amacı da hiç şüphesiz nedenleri bilmektir. İster doğal ister yapay olsun, bütün cisimlerin hareketlerinin nedenlerini anlamının felsefenin asli amacı olduğunu ileri sürmek için dillendirilen bu satırlar, bilimin tanımı yapıldıktan sonra epey ilginç bir iddia içerir. Hobbes, bilim insanı olmayan kişilerin akla dayanmadan, yani yalnızca sağduyularıyla yargı vermesinin yanlış muhakemeye yol açtığını ileri sürdükten sonra şöyle der:

¹ Burada bir noktaya işaret etmemiz gerekiyor: *Leviathan*’ın başvurduğumuz Semih Lim çevirisinde “metaphor” kavramı tutarlı bir şekilde “metafor” olarak çevirilmemiştir. Lim, bu kavramı zaman zaman “mecaz” ya da “benzetme” diye çevirdiği için kavram takibi yapmak güçleşmektedir. Bu makalede takibi kolaylaştırmak adına zaman zaman köşeli parantez içinde kavramın orijinaline yer verilecektir.

Sonuç olarak, insan zihinlerinin ışığı açık sözcüklerdir, fakat belirsizlikten tümüyle arındırılmış kesin tanımlara dayalı açık sözcükler; *hareket noktası akıldır; bilimin gelişmesi yöntem; insanlığın yararı ise amaç*. Benzetmeler [*metaphors*] ve anlamsız ve belirsiz sözcükler ise *ignes fatui* [parlak ama boş veyahut aldatıcı şeyler] gibidir; ve onlara dayanarak düşünmek sayısız saçmalıklar arasında dolaşmaktır; bunların etkisi nifak ve ifsat veya istihfatur (Hobbes 2004: 45).

Bu, neresinden bakılırsa bakılsın, son derece ilginç bir paragraftır. Hobbes, açık bir biçimde metaforlarla düşünmeye karşı çıkmış, bunları “anlamsız ve belirsiz” sözcükler sınıfında anmıştır. Metaforlara dayanarak düşünmenin kargaşa (ifsat) yaratacağını, düşünme nesnesinin gerçek değerini azaltacağını ileri sürmüştür. Bu sözlerin ilginçliğiye bizzat düşünürden ileri gelir; çünkü hiçbir düşünsel bir güvence sunmadığı için akıl yürütmelerde metafordan uzak durulmasını salık veren Hobbes, en temel siyasi fikirlerini açıklamaya çalışırken sıklıkla metaforlara başvurmuş, hatta bazı kitaplarına ad olarak çok bilindik metaforları tercih etmiş bir düşünürdür.

Hobbes’un metafor kullanımına yönelik eleştirisi, yalnızca dördüncü ve beşinci bölümlerdeki sözleriyle sınırlı değildir. “Genellikle Düşünsel Denilen Erdemler ve Bunların Karşıtı Olan Kusurlar Üzerine” başlıklı sekizinci bölümde de şöyle der:

Kanıtlamada, hukukta ve gerçeğe yönelik bütün sistemli arayışlarda, bütün işi muhakeme yapar; şu kadar ki, bazen, anlatımı kolaylaştırmak için uygun bir benzetme [*similitude*] gerekebilir; ve işte o zaman bir ölçüde hayal gücüne gerek olur. Mecazlara [*metaphor*] gelince, onların bu alanda hiçbir yeri yoktur. Mecazlar, açıkça aldatmaya yönelik oldukları için; onları hukuka veya muhakemeye [*reasoning*] sokmak tam bir çılgınlık olurdu (Hobbes 2004: 60).

Hobbes, metafor ve benzetmeleri akıl yürütme sürecinin dışına çıkarmaya çalışırken, burada bir kez daha açıkça görüldüğü üzere “yeni felsefe”sinin temellerini sağlamlaştırmak istemektedir. Katı, sarsılmaz, muğlaklığa müsaade etmeyen bir dil kullanımı, aynı şekilde katı, sarsılmaz ve belirsizliğe tahammülü olmayan bir devlet düşüncesinin temelini oluşturacaktır. Aksi takdirde, devlet “parlak ama boş” sözcüklerin ikna kapasitesine bağlı kalır.

Filozofun metafor eleştirisi geleneksel siyaset felsefesine yönelik bir karşı çıkışı somutlaştırdığı veyahut yeni sistemine sağlam bir temel oluşturma çabasını içerdiği kadar, aynı zamanda bilimin on yedinci yüzyıl felsefesi üzerindeki etkisinin ve materyalist cisim öğretisinin doğal bir sonucudur da. Ne var ki, burada konumuz

açısından daha önemli olan, metaforların terk edilmesinin politik nedenleridir ve Hobbes için bu sakıncalı tutumun sadece bilimsel ve felsefi değil, politik bir nedeni de olduğunu derhal eklemek gerekir:

Bilhassa iç savaş yıllarında metafor düşmanlığı, dilsel yasaya yönelik canavarca [*monstrous*] bir isyan olarak hepten şedit hale gelir; metafor, güruhun yönetimine ilişkin büyük [*monstrous*] isyanlarla ilişkilendirilir. Metafora saldırmak, isyana teşvik eden tüm felsefelerin canavarca anasına ve bizzat canavarca bir isyanın fitilini yakan ögeye saldırmak demektir (Stillman 1995: 792).

Dilsel canavarlar olarak metaforların canavarca (doğal olmayan) varlıklarla özdeşleştirilmesi, dilsel düzenin ihlal ya da alt üst edilmesi veyahut tümenden yıkılmasıyla, yani Hobbes’un tabiriyle “nifak ve ifsat”la (Hobbes 2004: 45) ilişkilidir. Başka bir deyişle, Hobbes siyasal düzenin sorunsuzca tesis edilebilmesi için canavarları/yaratıkları felsefi sisteminden çıkarmayı tasarlarlarken, metaforları da elemek istemiş; ancak bunu başaramamıştır.

Hobbes’un metafor kullanımı sadece kitaplarının adıyla veyahut *Leviathan*’ın giriş kısmındaki karşılaştırmayla sınırlı değildir. *Leviathan*, *De Cive* veyahut *Behemoth* gibi eserleri tabiri caizse *tıka basa* metaforlarla doludur. Örneğin, düşünür, sisteminin en önemli parçalarından biri olan doğa durumunu betimlerken, –ileride ele alacağımız üzere– “hava durumu” metaforuna başvurur (Hobbes 2004: 94). Kısacası, metaforlar Stillman’ın ifade ettiği üzere, “*Leviathan*’ın kavramsal tasarımının ayrılmaz” bir parçasıdır (Stillman 1995: 792). Dolayısıyla Hobbes’un en meşhur metaforlarından birine artık daha yakından bakabiliriz.

“Kurt” ve Doğa Durumu

Hobbes’un düşüncesinde hayvanların ve dolayısıyla hayvan metaforlarının özel bir yeri olduğu bilinir. Filozof, en temel eserlerinden biri olan *Leviathan*’da bilhassa “sözleşme” kavramı bağlamında sık sık hayvanları olumsuz bir öge, insan-altı bir varlık olarak zikretmiştir: Hayvanlar ahit yapılamayacak varlıklardır. Kitabın ikinci bölümünde insanın anlama kapasitesi bakımından hayvandan üstün olduğu vurgulanır; beşinci bölümde ise bu bağlamda insanın sonuçları genel kurallara dönüştürme

kabiliyeti açısından da üstün olduğu yinelenir. Anlama ve akıl yürütme bağlamındaki bu üstünlük iddiası, aslında insanın siyasal kapasitesine dair bir üstünlüğün zeminini oluşturur.

Bu bağlamda *Leviathan*’da “kurt” da dahil olmak üzere pek çok hayvanın adı geçer; ancak “homo homini lupus”, yani “insan insanın kurdudur” sözüne yer verilmez. *Leviathan*’da “kurt” son derece sınırlı bir anlamda kullanılmıştır. İlk kez “Konuşma Üzerine” başlıklı dördüncü bölümde geçer:

Fakat, bütün icatlar içinde en soylu ve yararlı olanı, adlar ya da adlandırmalardan ve onların bağlantısından oluşan, KONUŞMA idi; insanlar, bu sayede, düşüncelerini ifade etmekte, geçmişte kalan düşüncelerini hatırlamakta ve karşılıklı fayda ve haberleşme için onları birbirine söylemektedirler. Onlar olmadan önce, insanlar arasında, aslanlar, ayılar ve kurtlar arasında olduğundan daha fazla devlet veya toplum veya anlaşma veya barış yoktu (Hobbes 2004: 34).

Burada kurt, bir metafor olarak kullanılmaz; birinci anlamıyla, yani düşünürün terminolojisine göre sözleşmeye imza atamayacak, insan-altı bir canlı olarak başka hayvanlarla birlikte anılır. İnsanların doğa durumunda birbirini öldürmeye niyetlenmiş birer kurt ya da aslan olduğundan da söz edilmez. Yalnızca bu hayvanlar arasında toplum denebilecek bir birliktelik olmadığından dem vurulur. Dahası, açıkça görüldüğü üzere, burada “homo homini lupus” sözüne de bir gönderme yapılmamaktadır.

Aynı kitapta kurda değinilen bir başka yer ise “Devleti Zayıflatan ve Çökmesine Yol Açan Şeyler Üzerine” başlıklı yirmi dokuzuncu bölümdür. Hobbes bir şehirde çok fazla kurum olmasının devlete verdiği zararlardan söz ederken şöyle der:

Bir devletin bir başka zayıflığı, kendi içinde, büyük bir ordunun sayısını ve masrafını karşılayabilecek kadar büyük bir kenti olmasıdır: çok sayıda şirketlerin [*corporation*] varlığı da böyledir; bunlar, doğal bir insanın bağırsaklarındaki kurtlar gibi, bir devletin içinde bulunan devletçiklere benzer (Hobbes 2004: 233).

Burada öncelikle çeviri hususunda dikkatli olmak gerekir. Lim’in “şirket” diye çevirdiği “corporation” buradaki anlamıyla “kurum”lara gönderme yapmaktadır. Ne var ki daha önemli kısmı şudur: Hobbes burada “kurt”tan [*wolf*] değil, “kurtçuk”tan [*worm*] söz etmektedir. Ayrıca burada sözleşme sonrası bir bağlama gönderme yapıldığı için doğal insan ile kurt [*wolf*] arasında bağlantı kurmak mümkün değildir.

Kurda *Leviathan*'da bir kez daha “Kutsal Kitab’ın Cüzlerinin Sayısı, Eskiliği, Amacı, Otoritesi ve Yorumcuları Üzerine” başlıklı otuz üçüncü bölümde rastlarız. Hobbes, Yeni Ahit’ten söz ederken şöyle der:

O zamanlar, kilisenin büyük âlimlerinin hırsı, Hıristiyan olan imparatorlara, halkın çobanları olarak, ama sadece koyunlar için, saygı göstermek; ve Hıristiyan olmayan imparatorlara da kurtlar olarak saygı göstermekle sınırlı olmakla birlikte, ve bu âlimler öğretilerini, vaizlik yaparak, tavsiye ve bilgi olarak değil de; mutlak yöneticiler biçiminde, yasalar olarak kabul ettirmeye çalıştıkları; ve halkı Hıristiyan öğretilerine daha yatkın kılmaya hizmet eden sahteciliklerin helal olduğunu düşündükleri halde; Yeni Ahit kitaplarının nüshalarının sadece din adamlarının ellerinde olmasına rağmen, Kutsal Kitapları tahrif etmedikleri inancındayım (Hobbes 2004: 273).

Hobbes bu bağlamda kurttan söz ederken, Yeni Ahit’teki bir mesele gönderme yapmakta ve bunu doğa durumunu tasvir etmek için kullanmamaktadır. Aksine, koyunları yurttaş, kurtları da heretik bir yönetici olarak simgeleştirmektedir. Hobbes, “Ruhani İktidar Üzerine” başlıklı kırk ikinci bölümde kurda bir kez daha değinecektir. Gelgelelim, bu sefer de Kutsal Kitap’tan bir alıntı yapmaktadır: “Ve onları, inançsızlara gönderdi; seni kurtlar arasında koyun gibi gönderiyorum (Matta X. 16) diyor; diğer koyunlara koyun olarak değil” (Hobbes 2004: 347). Metafor, aynı bölümde bütün teolojik yüküyle tekrar tekrar karşımıza çıkacaktır:

Yine, Kurtarıcımız Mesih’in havarilerin ve tilmizlerine verdiği yetki, haldeki değil gelecekteki krallığını ilan etmek; ve bütün milletleri eğitmek ve inanları vaftiz etmek; ve onları kabul edenlerin evlerine girmek, ve kabul edilmedikleri takdirde, ayaklarının tozunu onların karşısında silmek; fakat onları yok etmek için gökten ateş çağırılmamak veya kılıç zoruyla onları itaate icbar etmemek idi. Bütün bunlarda, iktidar değil ikna vardır. O, onları uyruklarına krallar gibi değil, kurtlara koyunlar gibi göndermiştir (Hobbes 2004: 362).

Görüldüğü üzere, kurt metaforu burada da doğa durumuyla tamamen ilgisiz bir bağlamda kullanılmaktadır. Aynı bölümün sonuna doğru “kurt”la dört kez daha karşılaşırız ve bu metafor her seferinde dini açıdan sapkınlara işaret etmek için kullanılır (Hobbes 2004: 401). Başka bir deyişle, bu metafora *Leviathan*'da hiçbir şekilde “doğa durumu”nu açıklamak için başvurulmamaktadır. Aksine, “doğa durumu” bambaşka bir metaforla, yani “hava durumu” metaforuyla betimlenir:

Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır. Çünkü SAVAŞ, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur: Dolayısıyla, savaşın doğasında *zaman* kavramı, havanın doğasındaki gibi düşünülmelidir. Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, birçok günlerin eğiliminden oluşursa: Savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimlerden oluşur. Bunun dışında bütün zamanlarda BARIŞ vardır (Hobbes 2004: 94).

Bu uzunca alıntıda görüldüğü gibi, doğa durumu herkesin herkese karşı daima savaş halinde olduğu bir durumdur; ancak Hobbes durumu “homo homini lupus” sözünün ima ettiği birey odaklı bir perspektiften tasvir etmez. Aksine, burada bir canlı veyahut hayvan değil “hava durumu” metaforuna başvurması, doğa durumunu betimlerken kişiler ve kişiler arasındaki ilişkilerden daha ziyade bütün insanlar üzerindeki etkisine odaklandığını ima eder. Doğa durumundaki bireylerin ahvalini ele alacağı ve Zabcı’nın gönderme yaptığı satırlar bu paragrafın hemen ardından gelir:

Dolayısıyla, herkesin herkese düşman olduğu bir savaş zamanı nelere yol açıyorsa; insanların, kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri olmadan yaşadıkları bir dönem de aynı şeylere yol açar. Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik, ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan yaşamı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer (Hobbes 2004: 94-5).

Hobbes’un insan yaşamına dair çizdiği karanlık tablo, “kurt”ların birbirini yemeye meylettiği bir dünya değil, aksine “kurt sürüsü”nün *bir araya bile* gelmediği bir dünyadır. Barınak yapmanın veyahut çalışmanın hiçbir anlamı yoktur. Şiddetli ölüm korkusu, insanların güçleri ve yaratıcılıklarından doğan güvencelerin anlamını yitirmesine yol açar. Oysaki Hobbes’un gözünde bir hayvanın varlığı zaten ancak gücüyle ilişkilidir. Bu bakımdan doğa durumundaki insan, bir kurt ya da aslandan bile kötü durumdadır. Sürü oluşturacak bir kapasiteye dahi sahip değildir. Belki de, John Bramhall’ın dediği gibi, “Hobbes’un insanının doğası, Arıların, Kurtların veyahut en

vahşi canavarların doğasından bile beterdir” (Bramhall 1844: 551: aktaran Rosello 2012: 258).

Negatif epistemoloji yoluyla elde edilen bu doğa durumu tasviri, hiç şüphesiz iç savaş durumunun genelleştirildiği bir kaos anlatısından başka bir şey değildir. Buradaki insan yaşamı “yalnız, yoksul, kötü, vahşi” olmakla kalmayıp “kısa sürer”. İnsan, doğa durumunda yurttaş statüsünde olmadığı gibi, tamamen tek başınadır. Dolayısıyla doğa durumu “her koyunun kendi bacağında asıldığı” bir yaşam tarzına işaret eder.

Homo Homini Lupus

Peki, bu durumda “homo homini lupus” sözü *Leviathan*’da geçmediğine ve bu kitapta kurt metaforu hiçbir surette doğa durumuyla özdeşleştirilmediğine göre bu söz nerede ve hangi bağlamda geçmektedir?

İfade, filozofun *Leviathan*’dan dokuz yıl önce kaleme aldığı *De Cive*’nin (1642) ithaf kısmında geçer. Hobbes şöyle der:

İkisi de kesinkes doğru olan iki ilke vardır: İnsan insan için Tanrıdır ve İnsan İnsanın kurdudur. Bunlardan ilki yurttaşların birbirleriyle olan ilişkisinde; ikincisiyse devletler [*commonwealth*] arasındaki ilişkide doğrudur. Adalet ve hayırseverlikte, barışın erdemlerinde yurttaşlar Tanrıya bazı benzerlikler gösterir. Gelgelelim, devletler arasında, kötü insanların habisiği, korunmaları için iyileri –şiddet ve desiseden başka bir şey olmayan– savaşın erdemlerine, yani canavarların [*beasts*] yırtıcı doğasına başvurmaya mecbur bırakır (Hobbes 2003: 3-4).

Burada açıkça görüldüğü gibi, Hobbes “homo homini lupus” ifadesini doğa durumundaki insanlar arasındaki ilişkiyi tasvir etmek üzere değil, tam aksine doğa durumu sözleşmeyle aşılabildiği devletler kurulduktan sonra bu devletler arasındaki ilişkiyi anlatmak üzere kullanmıştır. Aslına bakılırsa ilk kez Titus Maccius Plautus tarafından *Asinaria* oyununda kullanılan, daha sonra Seneca ve Erasmus gibi düşünürlerin de gönderme yaptığı bu ifadenin yanlış bir bağlama oturtulmasının en az kendisi kadar uzun bir tarihi vardır. Örneğin, bu ifade Plautus’un *Asinaria*’sının 495. satırında şöyle geçer: “Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non nouit.” Bu ifade tam olarak “insan insanın kurdudur” anlamına gelmez. Voisset-Veysseyre’den aktarırsak,

daha ziyade “insan uğraştığı muhatabının kim olduğunu bilmediğinde bir kurt gibi davranır” şeklinde çevrilebilir (Voisset-Veysseyre 2010: 129).

Yeniden Hobbes’a dönersek, bu ifadenin “doğa durumu”nu anlatmak üzere kullanılması iki bakımdan son derece yanıltıcıdır: Birincisi, *Leviathan*’da doğa durumu tasvir edilirken kullanılan “herkesin herkese karşı savaşı” ve “insan yaşamı[nın] yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa” (Hobbes 2004: 94-5; vurgu bana ait) olduğu ifadeleri dikkate alındığında, doğa durumundaki bireyin *bir başına* olduğu görülür. Oysaki *De Cive*’deki bağlam, “her koyunun kendi bacağından asıldığı”, *bireysel bir dünya* yorumuna olanak tanımaz. Aksine, Hobbes “homo homini lupus” ilkesinin geçerli olduğu durumu ifade ederken, iyilerin içinde kötülerin de yer aldığı, kalabalık bir topluluğu ima eder. Kurt metaforunun izinden ilerlese bile, burada “yalnız kurt”tan daha ziyade “kurt sürü”sünden söz etmek gerekir. Başka bir deyişle, “insan insanın kurdudur” ifadesi doğa durumundaki yalnız, sefalet içinde ve her an ölümle burun buruna olan insanlar için kullanılmış değil, zaten bir araya gelip birlik/topluluk oluşturmuş “kurt”lar, toplum olmayı başarmış insanlar için kullanılmış bir ifadedir.

Hobbes’un metninde kurt, Skolastisizmle girilen politik tartışmanın klasik bir örneğidir. Dahası, bu motif devletin [*commonwealth*] temeli için bireyselci –atomistik– modelin yanlış bir okumasını sunar; insanlar her daim –az ya da çok– birlikte yaşarlar; çünkü doğa durumu klanlara karşı klanlara, uluslara karşı uluslara [*fikrine*] karşı çıkar. İnsanlar doğal olarak kardeş değilse bile, kurtlar da birbirini parçalayıp yemeye kalkmaz (Voisset-Veysseyre 2010: 129).

Voisset-Veysseyre’nin “kurt” metaforu üzerinden yaptığı bu yorum, geleneksel Hobbes yorumlarının yanlışlığına dikkati çeker. “Homo homini lupus”taki kurt, değillenmesi yoluyla toplumsal yaşama ulaşılacak doğa durumunda yaşayan tekil birey olamaz. Aksine, buradaki bağlam, kurt metaforunu geleneksel şekilde yorumlasak bile, doğa durumunda insanların tek başlarına ve zavallı şekilde hareket etmediklerini, zaten az çok bir topluluk oluşturmayı başardıklarını dile getirmektedir. Başka bir deyişle bu söz bağlamında kurt, doğa durumundaki, henüz “yurttaş” olamamış birine değil, aksine tam da “yurttaş” olup başka yurttaşlarla çatışan birine gönderme yapmaktadır. Hobbes, çoğunlukla iddia edildiğinin aksine, “homo homini lupus” doğa durumundayken birbirine düşman olan insanları betimlemek üzere kullanmamaktadır. Yani kast ettiği,

bireyler arasındaki bir mücadele ya da herkesin herkese karşı savaşı değil, tam aksine devletler (ve dolayısıyla yurttaşlar) arasındaki bir savaş durumudur.²

Bu mottoyu doğa durumunu anlatmak için kullanan yorumcuların bir başka yanlışı da, Hobbes’un burada zaten doğa durumunun terk edildiği, devletin [*commonwealth*] kurulduğu ve artık “erdem”, “yasa”, “hak” gibi kavramlardan söz edebileceğimiz bir durumda olmamızdır. Yani, doğa durumundaki herkesin herkese karşı savaşı ile medeni durumdaki –ileride değineceğimiz– savaş duruşu birbirine karıştırılmaktadır. Muhtemelen Hobbes’un bu sözden sonra kullandığı ifadeler, yani “(...) kötü insanların habisliği, korunmaları için iyileri –şiddet ve desiseden başka bir şey olmayan– savaşın erdemlerine, yani canavarların yırtıcı doğasına başvurmaya mecbur bırakır” ifadesi yanlış yorumlanarak iki farklı “savaş” birbiriyle özdeşleştirilmektedir.

Hobbes’un burada, devletler kurulduktan sonraki savaşı “şiddet ve desise”yle ilişkilendirerek düşünmesi, “canavarların yırtıcı doğası”ndan söz etmesi muhtemelen “herkesin herkese karşı savaşı” ifadesini çağrıştırdığı için yanlış bir yorum bu derece yaygın hale gelmiştir. Oysaki iki savaşın düzeyi –her ne kadar Hobbes ikisine de bir son vermek istese bile– birbirinden tamamen farklıdır. Hobbes doğa durumunda bireylerin henüz birbirleriyle hiçbir “ilişki”sinin olmadığı, başka bir deyişle “herkesin her şeye hakkı” (Hobbes 2004: 97) olduğu bir durumu resmeder. *De Cive*’deki bağlam ise “herkesin her şeye hakkı” olduğu bir evreni anlatmaz; çünkü artık devlet kurulmuştur.

Burada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir nokta daha vardır: Hobbes, “homo homini lupus” derken, en az bunun kadar geçerli ve onunla birlikte düşünülmesi gereken ikinci bir argüman daha dile getirir: “İnsan insan için Tanrıdır” (*Homo homini deus*). Yani sadece “insan insanın kurdudur” ifadesini alıntılıyıp “insanın doğası gereği

² Biraz bağlam dışına çıkma riskini alırsak, bu yorum Jean-Jacques Rousseau’nun Hobbes eleştirisini oldukça ilginç bir hale getirmektedir. Anımsanacağı üzere Rousseau, Hobbes’un doğa durumu tasarımını eleştirirken “Öyleyse savaş insanın insanla değil, devletin devletle olan bir ilişkisidir ve bu ilişkide tekler birbirlerine yalnız rasgele düşmandırlar, insan ve yurttaş olarak değil, asker olarak; yurdun üyeleri değil, koruyucuları olarak” (Rousseau 2014: 10) der. Doğa durumu çerçevesinde değil de, “homo homini lupus” sözü bağlamında bakılırsa Hobbes’un bu konuda Rousseau’yla hemfikir olduğu söylenebilir.

kötü” bir varlık olduğunu söylemek mümkün değildir. Aksine, burada bir tarihüstü veyahut değişmez bir doğa anlayışı yoktur. Hobbes, açık bir biçimde insanların birbirleri arasındaki davranış tarzını Tanrısal bir iyilikle özdeşleştirir. Doğa durumundaki sefil ve korku içindeki insandan söz etmek mümkün değildir.

Burada gönderme yapılan husus, insanların birbirlerine nasıl davranabildiğidir. İlkinde yurttaşlar olarak toplumsal rolleri içerisinde “Tanrı” gibidirler ve ikincisinde, savaş içerisindeki ‘şehirler’de ya da devletlerde nasıl davranmaya zorlandıklarından söz edilmektedir. İkinci durumda, yani ülkeleri savaş halindeyken, Hobbes “iyi” insanların (burada “iyi” sözcüğünü vurguluyorum) koşullar gereği desiseye, şiddete ve genel olarak kurt gibi [*wolfish*] davranmaya mecbur kalabildiklerini söylemektedirler. Bu pasajda, Hobbes’un insan doğasına ilişkin görüşünün bir özeti olarak “adı çıkmış kurt” ifadesini alıntılamaı meşrulaştıracak bir şey olmadığı gibi, Hobbes’un insanların ilahi varlıklar olduğunu söylemeyi meşrulaştıracak bir şey de yoktur (Johnson 1987: 140-1).

Hobbes, “homo homini lupus” derken doğa durumuna gönderme yapmadığı gibi, insan doğasına ilişkin olumsuz bir fikir de belirtmemektedir. Aksine, eğer burada tartışma insan doğasına ilişkinse, o halde olsa olsa insanın “doğasının” değişmeye müsait olduğundan, iki uca da savrulabileceğinden söz edilebilir.

Bu noktada Diego Rossello söz konusu mottunun tamamen yeni bir yorumunu önerir. Ona göre bu ifade, on yedinci yüzyıl politikası ve kültürü açısından temel önemde olan iki öğeyle ilişkindir: “Melankoli” ve “insan-hayvan ayrımı”. İkincisine daha önce kısaca değindiğimiz için ilkinde yakından bakabiliriz. Rosello’ya göre Hobbes’un politik teorisi, bugüne kadar dönemin en önemli melankolik sendromlarından biri olan “likantropi” [*lycanthropy*], yani “kurda dönüşme” sendromunun etkisi göz ardı edilerek yorumlanmıştır (Rosello 2012: 255). İnsanın bir hayvana (ağırlıklı olarak da bir kurda) dönüştüğüne dair hezeyanlar gördüğü bu rahatsızlık, düşünürün döneminde son derece yaygın bir tartışma konusudur; Jean Bodin gibi düşünürler veyahut James Howell gibi tarihçiler, bu sendromu çeşitli açılardan düşünme nesnesi haline getirmiştir. Başka bir deyişle, Rosello’ya göre modern okura son derece mitolojik bir öğe gibi görünen bu rahatsızlık, hem dönemin entelektüel zihinlerini etkileyen bir olgu hem de Hobbes’un düşüncesinde “hayvanlaşma ile yeniden-insanlaşma” (2012: 265) arasındaki ilişkinin bir semptomudur. Bu bağlamda Hobbes’un söz konusu metaforu kullanma nedeni, siyasal olan ile olmayan arasındaki

sınırı çizme ve böylelikle iç savaşın yarattığı melankolik havaya direnme çabasıdır. Ne var ki, Rosello son derece ilginç bir yorumlama açısı önermiş gibi görünse de, Wolin ve Farago ile aynı hataya düşer. Metnin kaynağındaki tartışmayı es geçerek, “homo homini lupus” sözünü yanlış bir biçimde doğa durumundaki insanla ilişkilendirir (Rosello 2012: 257).

O halde *De Cive*’deki asıl bağlama geri dönebiliriz. Hobbes burada Tanrı ve kurt metaforları üzerinden devlete ikili bir rol verir: İç ve dışı birbirinden ayıran aygıt olarak devlet, hem yurttaşlığı yaratır hem de “başka” yurttaşları birbirine düşman kılar. Bu anlamda “Tanrı”, barış içinde yaşayan bir devlette yurttaşların birbirine karşı beslediği anlayış ve şefkate; “kurt” ise şiddet ve desiseyi barındıran hasmane bir tutuma gönderme yapar; ancak her ikisi de sözleşme sonrası tutumlardır.

Leviathan’da da doğa durumu tasvir edilirken böylesi bir sahneye gönderme yapan bir paragraf bulunur; ancak dikkatli olmak gerekir:

Rastgele insanların bir diğerine karşı savaş durumunda [*a condition of war one against another*] buldukları bir dönem hiç olmamasına rağmen; bütün dönemlerde, krallar ve hükümlerlik sahibi kişiler, bağımsız oluşları nedeniyle, sürekli kıskançlık içinde olup birbirlerine silahlarını doğrultmuş ve gözlerini dikmiş gladyatörler gibidirler; yani, krallıklarının sınırlarına kalelerini, ordularını ve toplarını dikmişler ve komşularına sürekli casuslar göndermişlerdir; bu bir *savaş duruşudur* [*a posture of war*]. Fakat onlar, böylelikle, uyruklarının işlerini koruyorlar diye, belirli insanların özgürlüğü yanı sıra sefaletin bulunması gerekmez (Hobbes 2004: 95; vurgu bana ait).

Burada Hobbes, doğa durumundaki savaş ile doğa durumu sonrasındaki “krallar ve hükümlerlik sahibi kişiler”in birbirine karşı girdikleri savaşı aynı pasajda bir araya getirmekte; birbirlerine karşı konumlarını *De Cive*’deki bağlamı anımsatırcasına bir “savaş duruşu” olarak anmaktadır. “Homo homini lupus” ifadesinin yanlış bir şekilde “doğa durumu” bağlamında düşünülmesinin nedenlerinden biri, sözleşme öncesi savaş ile sonrasındaki savaşı birbirine “bulayan” bu paragraf olabilir. Oysaki bu bağlamda Hobbes terminolojisi çerçevesinde iki farklı durumdan söz edilmektedir: Doğa durumu, herkesin herkese karşı savaşını içerirken, sözleşme sonrası devletler, krallar ve hükümlerlik sahibi kişiler arasındaki ilişki bir “savaş duruşu” [*a condition of war one against another*] değil, “savaş duruşu”dur [*a posture of war*].

Peki, söz konusu mottonun yanlış bir biçimde doğa durumuyla ilişkilendirilmesinin nedeni yalnızca metin içindeki bu anıştırma ve benzetmelerden mi ibarettir? Paul J. Johnson’a göre bir neden daha vardır: Hobbes’un ilk eleştirmenlerinden olan John Eachard, 1672 yılında *Mr. Hobbes’s State of Nature considered: In a Dialogue between Philautus and Timothy* başlığını taşıyan bir kitap kaleme alır (Johnson 1987: 139). Hobbes felsefesinin diyalog tarzında topa tutulduğu bu kitapta, filozof Philatus karakteriyle temsil edilir. Metnin daha başında Philautus, Timothy’ye şöyle der:

O halde sana bir sır vereyim Tim, insanlar doğal olarak kurt gibi aç [*ravenous*] ve kavgacıdır [*currish*]; öfkeli [*snarling*] ve yakıcı [*biting*] bir doğaları vardır; kısacası, insanlar kendi başlarına birer kurt [*wolf*], kaplan ve Kentauros’tur (Eachard 1672: 7).

Johnson’a göre Hobbes’un yaşadığı dönemden günümüze kadar uzanan “homo homini lupus”un insanın doğası gereği kötü olduğunu ifade ettiği şeklindeki tezin doğum noktası, Eachard’ın bu indirgeyici eleştirisidir. Ne var ki, söz konusu eleştirinin bu kadar uzun bir süre boyunca bütün yorumları etkilediğini ileri sürmek pek de ikna edici değildir. Dolayısıyla “homo homini lupus” mottosunun doğa durumundaki insanla ve insanın doğası gereği kötü olduğu fikriyle yanlış şekilde ilişkilendirilmesinde daha ziyade düşünürün bazı pasajlarındaki anıştırmaların ve göndermelerin etkili olduğunu söylemek çok daha yerinde görünmektedir.

Sonuç

Metinlerinden canavarları ayıklamaya çalışan ama yaşarken “Malmesbury Canavarı” lakabıyla anılan; akıl yürütmeye ket vurduğu için metaforlardan uzak durmaya çabalayan ama yine “parlak ama boş” sözlerin kapanına düşen Hobbes’un, yüzyıllar boyunca yorumcular tarafından tam da mesafe almak istediği bir metafor yüzünden yanlış anlaşılması tarihin bir ironisi olsa gerek. Düşünürün ne doğa durumunu anlatmak ne de insan doğası hakkında konuşmak üzere başvurduğu bir motto ve metafor, ilginç bir biçimde düşünürün yanlış anlaşılmasına sıra dışı denebilecek bir

nitelikte katkıda bulunmuş; tam da dile getirdiği gibi karışıklığa yol açmış ve galatımeşhur haline gelmiştir.

Belki de, Hobbes’un düşüncesinde kurt metaforunun anlamak için bakmamız gereken yer, bu yanlış bağlantı değil; bir canavarı başka bir canavara, yani *Behemoth*’u *Leviathan*’a bağlayan “köpek”tir. Hobbes, *Behemoth*’ta şöyle der:

Kim ilkelerini Cicero, Seneca, Cato ve Roma’nın öteki politikacıları ile –krallardan nadiren söz edip daha çok kurtlardan [*wolves*] ve öteki yırtıcı [*ravenous*] canavarlardan [*beasts*] bahis açan– Atinalı Aristoteles gibi monarşi düşmanlarından alan bir monarşi için daha iyi bir uyruk olabilir ki? (Hobbes 1845: 362; aktaran Voisset-Veysseyre 2010: 132).

Derdimizi aktarabilmek için uzunca ama son bir alıntıdan kaçınmayalım. Hobbes, *Leviathan*’da, siyasetin neliği üzerine fazlaca kafa yormadan Yunanların ve Romalıların yolunu izlemek isteyenlere şu sert sözlerle bir eleştiri getirir:

Özel olarak monarşiye isyan edilmesine gelince; bunun en sık görülen nedenlerinden biri, politika kitaplarının ve eski Grekler’e ve Romalıları’na ait hikâyelerin okunmasıdır; genç insanlar ve akıl denilen o panzehirden yoksun olan bütün diğerleri, bu tür kitaplar ve hikâyelerden, onların [Grekler ve Romalıları – çev.] ordularının komutanları tarafından kazanılmış büyük savaş ganimetleri hakkında güçlü ve keyif veren bir izlenime kapılarak, başka neler yapmış olduklarına ilişkin hoş bir düşünce edinirler; ve onların büyük zenginliğinin, münferit kişilerin gayretinden değil, halkçı yönetim biçiminden kaynaklandığını düşünürler: Ben derim ki, böyle kitapları okumak yüzünden, insanlar krallarını öldürmeye teşebbüs etmişlerdir, çünkü Grek ve Latin yazarlar, kitaplarında ve politik konuşmalarında, bir insanın kralını öldürmesini, öldürmeden önce onu bir tiran olarak nitelenmek şartıyla, meşru ve övgüye değer yapmışlardır. (...) Özet olarak, monarşiye, böylesi kitapların, onların zehrini almaya ehil ağzı sıkı efendilerin tedbirlerini uygulamaksızın herkesçe okunmasına izin verilmesi kadar zararlı başka bir şey düşünemiyorum: bu zehri, hekimlerin *hidrofobi* veya *su korkusu* dedikleri bir hastalık olan, kuduz bir köpeğin ısırmasına benzetmekte tereddüt etmeyeceğim (Hobbes 2004: 229-230).

Belki de, “homo homini lupus” sözüne, doğa durumundaki insanı değil, Yunan ve Roma düşünürlerinin siyaset anlayışı ile Hobbes’unki arasındaki ilişkiyi betimlemek için başvurulabilir. Ne de olsa, Hobbes’un gözünde, siyasetin doğasını anlamadan Yunan ve Romalı düşünürlerin “parlak ama boş” vaatlerine kanarak monarşiye eleştiren

“kuduz köpek”lerin³ başka bir dünyanın siyaset anlayışına savaş açan birer “kurt”a dönüşmesi pek de şaşırtıcı değildir.

³ Hobbes, “köpek” ile “kuduz köpek”i birbirinden ayırır. *Leviathan*’ın “Tahayyüllerin Birbirini İzlemesi Üzerine” başlıklı üçüncü bölümünde “köpek”i “sınırları içinde arama yapacağı belli bir yeri” (Hobbes 2004: 31) bilen insanın metaforu olarak anar. Burada epistemolojik sınırlarını bilmek veyahut çiğnemekle siyasal sınırlarını bilmek veyahut çiğnemek arasında bir benzerlik olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- AKAL, Cemal Bali. (1998). *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- BOBBIO, Norberto (1993). *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, çev. Daniela Gobetti, Londra: Chicago University Press.
- EACHARD, John (1672). *Mr. Hobbes's state of nature considered in a dialogue between Philautus and Timothy*, Erişim Tarihi: 04.01.2020, (<https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A39266.0001.001/1:4?rgn=div1;view=fulltext>).
- FARAGO, France (2012). “Modern Siyaset Kuramı: Hobbes ve Locke”, *Modern Dünyanın Yarattılması* içinde, Ed. Jacqueline Russ, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları.
- GLOVER, W. B. (1966). “Human Nature and the State in Hobbes”, *Journal of the History of Philosophy*, 4 (4), 292-311.
- GÖKBERK, Macit (1993). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HOBBS, Thomas (2003). *On the Citizen*, Ed. ve çev. Richard Tuck ve Michael Silverthorne, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, Thomas (2004). *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- JOHNSON, P. J. (1987). “Hobbes and the Wolf-Man”, *Hobbes's 'Science of Natural Justice* içinde, Ed. C. Walton ve P. Johnson, ss. 139-152, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- ROSELLO, Diego (2012). “Hobbes and the Wolf-Man: Melancholy and Animality in Modern Sovereignty”, *New Literary History*, 43, 255-279.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. (2014). *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- STILLMAN, Robert E. (1995). “Hobbes's ‘Leviathan’: Monsters, Metaphors, and Magic”, *ELH*, 62 (4), 791-819.
- VOISSET-VEYSSEYRE, C. (2010). “The Wolf Motif in the Hobbesian Text”, *Hobbes Studies*, 23(1), 124-138.
- WOLIN, Sheldon (2004). *Politics and Vision*, New Jersey: Princeton University Press.
- ZABCI, Filiz (2015). “Thomas Hobbes: Devlet ya da “Ölümlü Tann”ya Övgü”, *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* içinde, ed. Mehmet Ali Ağaogulları, ss. 427-456, İstanbul: İletişim Yayınları.

Makale Geliş | Received: 03.07.2019
Makale Kabul | Accepted: 12.09.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.619184

Tayfun TORUN

Dr. | Dr.
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR
ORCID: 0000-0001-7169-5944
tayfuntorun@gmail.com

Jürgen Habermas'ın Kamusal Alan Kavrayışı: Rasyonel Politik İrade Oluşumu

Öz

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, felsefe, sosyoloji, tarih, iletişim gibi farklı disiplinlerin verilerini sentezleyerek demokrasilerin örgütlenme ya da meşruiyet ilkesi olarak *kamusal alanın* jeneolojisini yapan olağanüstü kapsamlı, *paradigmatik* bir eserdir. Bu eserin önemi, her şeyden önce, Eleştirel Teori'nin normatif bir temelde yeniden yapılandırılmasına imkan veren "tahakkümden bağımsız iletişim" düşüncesinin ele alındığı ilk yer olmasıdır. Habermas'ın felsefesinde kamusal alan, bireylerin özel alanlarından çıkarak eşit yurttaşlar olarak tartışmaya katılabildikleri, toplumsal, kültürel ve politik her türlü mesele üzerine söz söyleyebildikleri, özgür tartışmanın alanı olarak tanımlanır. Ona göre, burjuva toplumuna özgü tarihsel bir kategori olarak ortaya çıkan ve gelişen bu alan, rasyonel tartışma yoluyla yurttaşlar arasında mevcut problemlerin çözümü için rasyonel bir uzlaşmanın tesis edilebilmesini mümkün kılmaya anlamında demokrasilerin kurucu/normatif unsurlarından birini oluşturur. Bu anlamda, kamusal alan, yurttaşların kendi kaderlerini özgür tartışma yoluyla belirleyebildikleri, rasyonel politik irade oluşumu alanı olarak kavranır. Eserin son bölümünde, 19. Yüzyıldan itibaren bu yapıların çözülme eğiliminde olduğunu, kamusal alanın bireylerin tahakküm altına alınmasına götüren yapısal bir dönüşüme uğradığını ileri sürse de, Habermas'ın felsefesinin evriminde (farklı teorik çerçeveler içerisinde de olsa) rasyonel politik irade oluşumunun mekanı olarak kamusal alanın ideal bir şekilde nasıl tesis edileceği daima merkezi bir tema olarak kalır. Bu makalede, ilk olarak *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde hem tarihsel hem de normatif bir kategori olarak kamusal alanın ele alınış biçimi tartışılmaktadır. İkinci olarak Habermas'ın, kamusal alanın yapısal dönüşümüne ilişkin yorumunun açmış olduğu temel tartışmalar ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Jürgen Habermas, Kamusal Alan, Özel Alan, Uzlaşım, Anlaşmaya Varma, İletişimsel Eylem, İletişimsel Rasyonellik.

Abstract

Jürgen Habermas' *The Structural Transformation of the Public Sphere* is a remarkably comprehensive and paradigmatic work, which explains the genealogy of the public sphere as organization and legitimation principle of the democracies by synthesizing data from different disciplines like philosophy, sociology, history, and communication. The primary significance of this work is that the idea of "communication free from domination" was dealt with for the first time and facilitated the reconstruction of Critical Theory on a normative basis. In Habermas' philosophy, the public sphere is defined as the realm of free discussion, where individuals can join the discussion as equal citizens and speak about all social, cultural, and political matters. This sphere, which emerged and developed as a historical category peculiar to the bourgeois society, is one of the constitutive/normative elements of democracies, and enables the constitution of a rational consensus among citizens for problem-solving thanks to rational discussions. In this sense, the public sphere is conceived as the

realm of rational political will formation, in which citizens could determine their destiny through free discussion. Although it is claimed in the last part of the book that these structures have dissolved since the 19th century, and that the public sphere have been undergoing a structural transformation leading to the domination of individuals, how to ideally establish the public sphere as the medium of rational political will formation always remains a central theme in the evolution of Habermas’ philosophy (albeit within different theoretical frameworks). In this article, the ways in which public sphere as a historical and normative category is dealt within the *Structural Transformation of the Public Sphere* are discussed. Secondly, the main debates that followed Habermas’ work and his comments on the structural transformation are tackled with.

Keywords: Jürgen Habermas, Public Sphere, Private Sphere, Agreement, Reaching an Understanding, Communicative Action, Communicative Rationality.

Jürgen Habermas’ın felsefi düşüncelerinin çıkış noktası, kendi deyimiyle, “insanın doğası gereği *toplumsal* bir varlık olduğu”dur.¹ Toplumsal bir varlık olarak insanı anlamak için, Aristoteles’in *zoon politikon* tanımlamasına başvurulabilir. “İnsan politik bir hayvandır” demek aslında onun *kamusal* bir varlık olduğuna atıfta bulunur. Habermas’ın ifadeleriyle,

insan, ancak toplumsal ilişkilerden oluşan bir kamusal ağın içine doğumundan itibaren yerleşmesi sayesinde, onu bir kişi haline getiren becerileri geliştiren bir hayvandır. [...] Her şeyi birbirimizden öğreniriz. Bu işe sadece kültürün oluşmasına neden olan bir ortamın kamusal alanında mümkündür.²

Siyasi kültürün henüz tam olarak oturmadığı, kısmen dışarıdan empoze edilmiş, sancılı bir demokratikleşme sürecinden geçen İkinci Dünya Savaşı sonrası Almanya’nın entelektüel olan Habermas, Eleştirel Teori’nin birinci kuşağının bireyin özgürleşimi konusunda pesimist bir noktaya sürüklendiği yerde, politik kamusal alanın bireyin özgürleşimi açısından büyük bir öneme sahip olduğunu ileri sürer.³ Öyle ki, kamusal

¹ Habermas, 2009: 17.

² Habermas, 2009: 17-18.

³ Habermas, 2009: 24-25. Ayrıca Eleştirel Teori’nin iki kuşağını temel tezleri üzerinden karşılaştıran bir çalışma için bkz. Helmut Dubiel, “Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie”, *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung*, (Hgg. von A. Honneth&T. McCarthy&C. Offe und A. Wellmer), F. am Main, Suhrkamp Verlag, Zweite Auflage, 1989, s. 504-518. Eleştirel Teori’nin birinci kuşağının kapitalizm, araçsal akıl, aydınlanma ve kültür endüstrisi eleştirileri, yalnızca işçi sınıfının devrimi gerçekleştirmesine dair umudun değil, bir bütün olarak öznenin kendisini gerçekleştirmesine ve özgürleşimine dair umudun ortadan kalktığını ilan eder niteliktedir. Buna karşın Habermas’ın felsefesi, belirli bir özne arayışı yerine özgürleşim problemini öznelarası iletişim süreçlerine referansla yeniden tanımlar. Kamusal alan nosyonu, öznelarasılığa yapılan vurgu bağlamında Habermas’ın felsefesinin bütününde daimi bir tema olarak önemli bir yere sahiptir.

alan, Habermas’a göre, toplumsal bütünleşmenin gerçekleşebileceği yegane mekandır. Bu mekan, karmaşık toplumsal bütünde bireyleri bir arada tutan toplumsal bir “iç yapıştırıcı” görevi görür.

Daha basit etkileşimlerde ortaya çıkan genel “kamusal alan” olgusu, öznelarası gizemli, farklılıkları birbirine denkleştirmeden birleştirme gücü açısından beni daima ilgilendirmişti. Kamusal alanlarda, toplumsal bütünleşmenin yapılarını okumak mümkündür. Kamusal alanların düzeninde ilk önce, çürümenin anormal nitelikleri veya baskıcı bir toplumsallaşmanın çatlakları kendini gösterir. Modern toplum koşulları altında, özellikle de demokrasi kurumunun siyasi kamusalılığı, toplumun bütünleşmesi için semptomatik bir anlam kazanır. Çünkü karmaşık toplumlar normatif olarak sadece vatandaşlar arasında hukuk aracılığıyla soyut bir dayanışma sayesinde bir arada tutulabilir. Artık şahsen tanışmayan vatandaşlar arasında, sadece kamusal fikir ve istenç oluşumu süreci aracılığıyla kırılabilir bir ortaklık sağlanabilir ve yenelenebilir. Bir demokrasinin durumu, politik kamuoyunun nabzı dinlenerek anlaşılabilir.⁴

Dolayısıyla, “kamusal alan” nosyonuna Habermas’ın düşüncesinde *toplumsal alanın demokratik inşası ve bireye bir özgürlük alanı* tesis edilmesinde merkezi bir rol atfedilir. *Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü*, kamusal alana atfedilen bu merkezi rolün hem tarihsel hem de felsefi temellerinin ilk ortaya konduğu yerdir.

Habermas’ın ilk büyük yapıtı kabul edilen ve modern toplumların gelişimini ele alan *Kamusal alanın Yapısal Dönüşümü*, modernite söylemine iki bakımdan eklenir. Eserin birinci bölümü, modern öznenin özgürleşiminin önünü açan ve ona kendini gerçekleştirme olanağı sağlayan olgunun “burjuva kamusal alanı”nın doğuşu olduğunu tespit eder. Habermas burada burjuva kamusal alanının doğuşunun tarihsel anlatımı üzerinden bu özgürleşimin gerçekleşmesini olanaklı kılan koşulları ele alır. Bu bağlamda burjuva kamusal alanının politik irade oluşumunun mekanı olarak taşıdığı öneme odaklanır. Habermas’ın felsefesinde kamusal alan, bireylerin özel alanlarından çıkarak eşit yurttaşlar olarak tartışmaya katılabildikleri, toplumsal, kültürel ve politik her türlü mesele üzerine söz söyleyebildikleri, özgür tartışmanın alanı olarak tanımlanır. Ona göre, burjuva toplumuna özgü tarihsel bir kategori olarak ortaya çıkan ve gelişen bu alan, rasyonel tartışma yoluyla yurttaşlar arasında mevcut problemlerin çözümü için rasyonel bir uzlaşmanın tesis edilebilmesini mümkün kılması anlamında demokrasilerin

⁴ Habermas, 2009: 25.

kurucu/normatif unsurlarından birini oluşturur. Bu anlamda, kamusal alan, yurttaşların kendi kaderlerini özgür tartışma yoluyla belirleyebildikleri, rasyonel politik irade oluşumu alanıdır. Onun felsefesinde “iletişim” kavramına yapılan ilk ve en temel vurgu da burjuva kamusal alanı içerisinde politik irade oluşumunun olanaklılık koşulu olarak burada yapılır. Kariyeri boyunca Habermas, bireyin özgürleşiminin “tahakkümden bağımsız” ya da “çarpıtılmamış” iletişim koşullarında mümkün olduğunu savunur. Dolayısıyla burjuva kamusal alanının doğuşunun hikayesi ve anlatılan tarihsel koşullar, modernitenin kazanımlarının belirlenmesi noktasında hayati bir öneme sahiptir. Bununla birlikte, kitabın son bölümü, burjuva kamusal alanının çöküşü temasını ele alır. Çöküş analizi, gerek Weber tarafından gerekse Eleştirel Teori’nin kendinden önceki düşünürleri tarafından tasvir edilen, modern özneyi tahakküm altına alan koşulların ortaya çıkması düşüncesine dayanır. Bu noktada yapılan tespitlerin, özellikle selefinin Aydınlanma ve kültür endüstrisi eleştirisiyle muazzam bir paralellik taşıdığı söylenebilir. Yine de Habermas’ın düşüncelerinin özgün yanı, sözü edilen yapısal dönüşümün bir kader olmadığı noktasında yatar. Modernitenin krizi (kamusal alanın çöküşü teması) tespiti doğru olmakla birlikte, özne için hala kendini gerçekleştirme yolu açık görünmektedir. Dolayısıyla bu eser, Habermas’ın öznenin yeniden tesisinin bir ideal olarak “iletişim”e bağlı olduğunu ve hatta tarihte mutlu ancak kısa bir an olarak bu durumun koşullarının gerçekleştiğini tespit ettiği ilk yerdir.

Habermas analizine öncelikle bir kavram analiziyle başlar. Günlük dilin olağan akışı içerisinde sıklıkla karşılaştığımız *Kamusal*, *Özel* ve *Kamu* kavramları, yalnızca günlük dil için değil, başta hukuk, siyaset bilimi ve sosyoloji olmak üzere pek çok bilim dalı için de kendilerinden vazgeçilemeyen kavramsal kategorilerdir. Söz konusu kavramların, gerek günlük dildeki gerekse de bilim alanındaki kullanımları göz önüne alındığında, bu kullanımların, değişik tarihsel evrelerden kaynaklanan ve birbiriyle uyuşmayan çok çeşitli anlam içeriklerine gönderimde bulunduğu kolaylıkla görülebilir. Örneğin, *kamusal* ve *kamu* kavramlarının kullanımlarına baktığımızda, şayet herkese açık iseler toplantıları ‘kamusal’ olarak adlandırırız; ya da yine herkese açık olması anlamında “kamusal binalardan” söz ederiz. Ancak bu kullanım bile, bu tür binaların

herkese açık olmasının ötesinde, devlet kurumlarını barındırmasına gönderimde bulunan ilave bir içeriğe sahiptir. Devletin kendi hukukuna tabi olanların “kamusal selametini” sağlaması anlamında “kamu erki” olmasından söz edilebileceği gibi; öte yandan, “kamu görüşü anlamında, tepki gösteren veya olan bitenden haberdar kamuoyunu ifade eden, halkla, aleniyetle, ilan etme/yayımlamayla bağlantılı”⁵ daha yaygın bir başka kullanım bağlamından daha bahsedebiliriz. Kısaca, söz konusu kavramlar, “bir yandan ortak ve herkese açık alanları işaret ederken, öte yandan da devlete ait olan, kamu ajansı olmayanlara kapalı mekanları ifade ediyorlar; yani birbirlerine zıt anlamlarda”⁶ kullanılmaktadırlar. Örneklerini çoğaltabileceğimiz anlam sendromları dikkate alındığında, Habermas’a göre, yerlerine daha kesin kavramsal yapılar ikame edemediğimiz ancak kendilerine başvurmaksızın da yapamadığımız bu kavramlar, örgütlenme ilkesi hala kamusal alan olan mevcut düzeni anlayabilmek için açıklanmak, aydınlatılmak zorunda olunan kategorilerdir.

Habermas, etimolojik kökeni dikkate alındığında Kamu kavramının Almanca’da ilk olarak 18. yüzyılda “kamusal” sıfatından türetilerek kavramsallaştırılmış olmasından hareketle, bu kavram kategorisinin açıkça burjuva toplumundaki bir oluşuma işaret ettiğini iddia eder. Bunun aksine, kamusal-alan ya da özel-alan kavramsallaştırmalarına ise çok daha erken dönemde rastlamak mümkündür.

Hannah Arendt’in açıklamalarına referansla Habermas, modern dönemin *kamusal alan-özel alan* karşıtlığının kökeninin Antik Yunan’ın *polis-oikos* karşıtlığında bulunduğunu ve de günümüze bu formlar üzerinden aktarıldığını dile getirir. “Olgun Yunan şehir devletlerinde, özgür vatandaşların ortak kullandığı (*koine*) polis’in alanı, tek tek şahıslara ait olan (*idia*) oikos’un alanından kesin olarak ayrılmıştır. Kamusal hayat, *bios politikos* Pazar meydanında, agora’da cereyan eder,...”⁷ bunun aksine özel alan, Yunanca adından da anlaşılacağı üzere eve bağlı olan, mahremin alanından başka bir şey değildir. Bu bağlamda Antik Yunan’da bireyler, “Pazarda (Agora’da), Site sorunlarının tartışılmasında, mahkemelerde, savaşlarda ve savaş oyunlarında bir

⁵ Habermas, 2005: 58.

⁶ Timur, 2008: 36.

⁷ Habermas,2005: 60.

kamusal alan (*Polis*) içinde birlikte olurken, evlerinde de (*Oikos*) özel hayatlarını yaşıyorlardı.”⁸ Habermas’ın ifadeleriyle,

Yunanlıların bilincinde kamu, özel alanın karşısında bir özgürlük ve istikrar âlemi olarak yükselir. Her şey ancak kamunun ışığında açığa çıkar, herkesin gözüne orada görünür. Meseleler vatandaşlar arasındaki konuşmalarda dile gelir ve şekillenir; eşitler arasındaki çatışmada en iyi olan ortaya çıkar ve gerçek özüne bürünür –şanın ölümsüzlüğüne. Hayat kavgası ve hayati ihtiyaçların karşılanması zorunluluğu, *oikos*’un sınırları içinde utançla saklanırken, *polis* onur kazanılabilen serbest bir alan sunar: elbette vatandaşlar eşitler olarak ilişki kurarlar (*homoioi*), ama hiç kimse temayüz etmeye çalışmaktan (*aristoiein*) geri kalmaz. Aristoteles’in bir katalog halinde derlediği erdemler yalnızca kamu alanı içinde geçerlidir, orada takdir edilir.⁹

Ortaçağda tümüyle ortadan kalktığını gördüğümüz *kamusal alan-özel alan* ayırımının yeniden ortaya çıkması modern devletin ve ondan ayrılan burjuva toplumunun oluşumu eliyle gerçekleştirilir.¹⁰ Habermas’a göre, Antik Yunan’dan uyarıldığı haliyle bu *kamusal alan-özel alan* karşıtlığı, burjuva bir kamunun siyasal bilincinin oluşmasına ve hukuksal kurumlaşmasına hizmet etmiştir. Başka bir ifadeyle, bireylerin eşitler olarak tartışmaya katılabildikleri modern kamusal alan doktrini kaynağını *polis*’in alanında bulurken; karşıt kutbu oluşturan mahremiyet alanı (her ne kadar niteliği değişmiş olsa da) yine ailenin (ancak bu kez ataerki ailenin sınırları) içerisinde cereyan eder.

Habermas, modern devletin ve onun asli bir unsuru olarak burjuva kamusal alanının doğuşunu, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesi bağlamında açıklar. Ona göre, toplumsal yapının değişmesine neden olan iki temel unsur, kapitalizmin iki karakteristik özelliği “mal ve haber dolaşımı”dır. Etkileri ancak kapitalizmin merkantilist/ticari aşamasından itibaren yıkıcı bir karakter kazanan mal ve haber dolaşımı, modern devletin “kamu erki” olarak kavramsallaştırılmasına neden olan en önemli etkidir. Bu haliyle, artık şehirlerin sınır duvarlarının ötesine geçen bir ticaret olgusunu, büyük ticari şirketlerin ve pazarların kurulması takip eder. Bu bağlamda,

⁸ Timur, 2008: 37.

⁹ Habermas, 2005: 60.

¹⁰ Ortaçağda bu ayırım bütünüyle ortadan kalkarak, yerini temsili bir kamusalığa bırakır. Buna göre, “daha yüksek ve daha alçak ‘üst makamlar’, ya da daha yüksek ve daha alçak ‘hakkaniyetler vardır; fakat özel şahısların, kamu alanına onun zemininden çıkarak dahil olacakları, özel hukuka göre kesinleştirilmiş bir statü yoktur.” [Habermas, 2005: 62]. Başka bir ifadeyle bu dönem, bir *yurttaşlık* düşüncesi ile değil, önünde yalnızca otoritenin temsil edildiği bir *teba* anlayışı ile karakterize olur.

Habermas’a göre, modern devletin bir vergi sistemiyle birlikte kavramsallaştırılması, ticari faaliyetlerin korunma talebinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır.¹¹ Habermas’ın ifadesiyle, “Mal ve haber dolaşımındaki (borsa, basın) ilişkilerin sürekliliği, bundan böyle kesintisiz bir devlet etkinliğini gerekli kılmaktadır.”¹² Kapitalizmin merkantilist aşamasında devlet, mevcut ticari yapının devamlılığını daimi yönetim ve bir ordu ile garanti eden, “resmi el” konumundadır. Merkantilizm, mal dolaşımında olduğu kadar, “haber dolaşımı” anlamında basın alanında da muazzam bir etki yaratır. Haber artık aleni bir karaktere bürünür. Her ne kadar bir alenilik vurgusu yapıyor olsa da, haber dolaşımında, hala bir sansürün olduğunu ve alenilikten anlaşılan şeyin sınırlı yapısını Habermas şu sözlerle ifade etmektedir: “Hükümetin açıklamalarının gittiği adres, ‘umum’du, yani ilke olarak tebaanın tümü. Fakat genellikle açıklamalar bu yoldan ‘sıradan adam’a değil, en nihayet ‘tahsilli zümrelere’ ulaşıyordu.”¹³

Habermas, haber dolaşımının muhatabı olarak halkın içinde merkezi bir yer işgal eden yeni bir toplumsal zümreye işaret etmektedir: burjuva sınıfına. “Bu ‘burjuva’ tabakası, kendisini başlangıçtan itibaren okuma topluluğu olarak ortaya koyan kamusal topluluğun esas taşıyıcısıdır.”¹⁴ Sözü edilen burjuva sınıfının içeriğini ise, hükümdarlık idaresinin memurları, hukukçular, hekimler, papazlar, subaylar, profesörler, öğretmenler ve diğer tahsilliler, meydana getirir.

Kamusallığın Yapısal Dönüşümü’nde burjuva sınıfının ortaya çıkışı, bir bilinçlenme süreci, hükümet ya da genel anlamda iktidar karşısında kendi bilincine varan bir toplumsal yapılanmanın ortaya çıkışı olarak tanımlanır. 18. Yüzyılın son çeyreğinde, kamusal alan (haberleşmenin ve aleniyetin alanı), kamusal olarak bir araya toplanmış özel şahısların, kamu erkini, kamuoyu önünde meşrulaşmaya zorlamaya

¹¹ Habermas’ın vurguladığı gibi, “merkantilizm asla devlet işletmeciliğini himaye etmez; merkantilizmin işletme politikası daha çok, elbette bürokratik yollardan, kapitalistçe çalışan özel işletmelerin kurulup geliştirilmesini teşvik eder.” [Habermas, 2005: 88].

¹² Habermas, 2005: 80.

¹³ Habermas, 2005: 86.

¹⁴ Habermas, 2005: 87.

yöneldikleri bir forum olarak kamu erkinden kopuşu temsil eder. *Publicum* halka, *subjektum* özneye, hükümetin tebaası ise onun sözleşme ortağına dönüşmeye başlar.¹⁵

Burjuvazinin, kamu erki olarak devlet ve onun tebaası/muhatabı olarak halk arasındaki gerilimli ilişkide üstlendiği muhalefet misyonu şu şekilde ifade edilebilir:

Burjuva toplumunda kamu, kendisini ilkin kamusal topluluk olarak bir araya gelmiş özel şahıslar suretinde ortaya koyar. Özel şahıslar, hükümetin düzenlemelerine tabi olan kamuoyunu, kamusal erke karşı vakit geçirmeksizin sahiplenerek; bu erkle, esasen özelleşmiş olan ama kamusal bakımdan da önem taşıyan mal dolaşımı ve toplumsal emekle ilgili genel kurallar konusunda hesaplaşmaya koyulurlar. Bu siyasal mücadelenin, kendine özgü, tarihsel olarak benzeri olmayan bir aracı vardır: kamusal akıl yürütme [usavurum, muhakeme].¹⁶

Burjuvazinin muhalefeti, kamu erki karşısında “aleniyet” ilkesi uyarınca, kamusal akıl yürütme ile her şeyin gün yüzüne çıkartılmasında ifadesini bulur.

Fransa, İngiltere ve Almanya örneklerinden hareketle Habermas, burjuva bir kamusal topluluğun doğuşu ile birlikte 18. Yüzyılda kamunun mekanının saraylardan şehirlere geçtiği tespitinde bulunur. Buna göre, şehirler, özgür bireylerin eşitler olarak tartışmalara katılabildiği mekanlarıyla aydınlanmanın taşıyıcısıdır. Bu dönemde ortaya çıkan salonlar, kahvehaneler, okuma cemiyetleri vb. yerler kamusal tartışmanın mekanları olarak Habermas’a göre, oldukça önemli bir işlevi yerine getirmiştir:

Şehirlerin ağırlığı, bütün farklılıklarına rağmen İngiltere’de de Fransa’da da aynı toplumsal işlevleri üstlenen yeni kurumlarla pekişir: bunlar [İngiltere’de] 1680 ile 1730 arasında, serpilen kahvehaneler ile [Fransa’da] Devrime kadar Naiplik döneminde ortaya çıkan salonlardır. Bunlar hem İngiltere’de hem de Fransa’da, aristokratik toplulukla burjuva entelektüelleri arasında okumuşluk temelinde eşdeğerliğin de olduğu yerler; önce edebi olarak başlayıp sonra siyasal nitelik kazanan eleştirinin merkezleridir.¹⁷

Habermas’ın felsefi tarihsel analizine göre, burjuva sınıfının kamu erki karşısında tam anlamıyla siyasal bir aktör olarak konumlanmasından önce, kahvehaneler ve salonlarda ortaya çıkan bu sınıfın oluşturduğu yapı, edebi bir kamudur. Edebi kamu, “henüz kendi içinde dönüp duran kamusal akıl yürütme faaliyetlerinin deneme alanı;

¹⁵ Habermas, 2005: 90.

¹⁶ Habermas, 2005: 93.

¹⁷ Habermas, 2005: 100.

özel şahısların, içinde var oldukları yeni ‘özel’lik¹⁸ alanının sahici deneyimleri hakkında kendilerini aydınlatma sürecidir.”¹⁹ Bu bağlamda, şehir, burjuva için yalnızca ekonomik açıdan bir merkez niteliği taşımaz; o aynı zamanda kahvehanelerde (coffee-house), salonlarda ve yemek davetlerinde kurumlaşan bir edebi kamunun mekanıdır. Her kesimin kendi ilgilerine göre gidebileceği farklı tartışma mekanlarının varolması bir yana, tartışmalara katılmanın da önünde hiçbir engel bulunmamaktadır.

Almanya’da ise edebi karakterli bir kamunun ortaya çıkışı görece yavaş bir seyir izlese de, bu dönüşüm benzer bir şekilde eski sohbet toplulukları, yemek davetleri ve en belirgin şekilde de Alman Cemiyetleri eliyle gerçekleşir. Nihai anlamda edebi karakterli bir kamunun üstlendiği misyonun önemi Habermas’ın şu ifadelerinden çok net bir şekilde anlaşılmaktadır: “18. Yüzyılın büyük yazarlarından hiçbirisi yoktur ki, temel düşüncelerini önce akademilerde ve bu salonlardaki tartışmalarda ortaya koymamış olsun.”²⁰

Habermas’ın analizinin en çarpıcı noktası, edebi karakterli burjuva kamusunun yerini siyasal karakterli bir kamuya devretmesinde yatmaktadır. Zira sanatsal ve edebi konularda gerçekleştirilen akıl yürütmeler, çok geçmeden ekonomik ve siyasal konuların da ele alındığı akıl yürütmelere dönüşmüşlerdir. İştirak edenlerin nitelikleri ve sayısı ya da tartışma ortamı ya da tartışılan konulardaki muazzam çeşitlilik bir yana, akşam yemeği davetleri, kahvehaneler ve salonlar, özel şahısların eşitler olarak tartışmaya katılabildiği; dolayısıyla toplumsal veyahut da ekonomik statünün değil yalnızca “insan” olmanın ölçüt olarak alındığı mekanlardır.

Bu tartışmaların bir diğer özelliği ise, o zamana değin hiçbir suretle kendilerinden söz edilemeyen, haklarında soru sorulamayan konuların da ele alınabiliyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle bu süreç, otoritenin sır *praksisi* altında yer alan ve tabu olarak görülen yapıların da yıkılması, aleniyet ilkesinin ışığında, otoritenin kutsallığını ortadan

¹⁸ Habermas, bu aşamada özel alan kavrayışının artık Antik Yunan’daki gibi *oikos*’un sınırları ile tanımlanamayacağını, daha geniş bir anlamda bir mahremiyet alanı olarak tasavvur edilebileceğini ifade eder.

¹⁹ Habermas, 2005: 96.

²⁰ Habermas, 2005: 103.

kaldırılması sürecidir. Bu sürecin tamamlayıcı unsuru ise, hiç kuşkusuz, “basın”dır. Cemiyetlerin, kahvehanelerin ve salonların çatısı altında gelişen ve bu sınırların dışına taşan düşünceler çok geçmeden yazılı basında da bir karşılık yakalamıştır: Eleştiri artık dergi ve gazetelerdedir ve kamusal topluluk, aynada kendisine bakmaktadır.

Kurumlaşmış sanat eleştirisinin araçları olarak sanat ve kültür eleştirisine yer veren *Journals* [Dergiler], 18. Yüzyılın tipik ürünleridir. Dredner haklı olarak, “dünyanın binyıllarca onsuz idare etmesinden sonra sanat eleştirisinin 18. Yüzyılda birdenbire gün yüzüne çıkmasının garipliği” karşısında şaşkınlığa kapılır. Bir yandan felsefe artık tamamen eleştirel felsefedir, edebiyat ve sanat da artık ancak edebiyat ve sanat eleştirisiyle birlikte yürüyebilmektedir; bu durum, eserlerin bizzat kendilerinin eleştirisini yaptığı “eleştirel dergi”lerde uç noktaya varır. Öte yandan kamusal topluluk da ilk olarak bu yolla felsefeyi, edebiyatı ve sanatı sahiplenerek aydınlanır, evet, kendisini aydınlanmanın canlı süreci içinde kavrar.²¹

Habermas edebi nitelikli kamusal topluluğun siyaset arenasında kendisine başvuru bir güç olarak görülmesi, siyasal kamunun ortaya çıkışı, 18. Yüzyılda ilk olarak İngiltere’de gerçekleşir. Bu dönüşümün başlangıcında, Habermas’a göre, İngiltere tarihindeki 3 temel olgu yer alır: (1) Merkantilizmin geride kaldığının ilanı olarak kapitalizmin yeni bir aşamasını ifade eden, İngiltere Bankası’nın kurulması; (2) basında ön-sansürün kalkması ve nihayetinde (3) parlamentonun kurulmasındaki ilk adım olarak algılanmak durumunda olan, ilk kabine hükümetinin kurulmasıdır. Siyasi bir nitelik kazanan burjuva kamusal alanının devletın bir organı olabilmesi, hiç kuşkusuz ancak bir parlamenter sistemin oluşmasıyla mümkün olacaktır.

İngiltere’de siyasal nitelikli bir kamunun, iktidarla mücadele halinde olan basın eliyle ortaya çıkması olgusu Habermas’ın şu ifadeleriyle oldukça çarpıcı bir şekilde ifade edilebilir:

Muhalefetin başardığı yenilik bir halk oyunun yaratılması olmuştur. Bolingbroke ve arkadaşları, bir noktaya yöneltilmiş, duygudaş iradelerin kuvvetiyle donatılmış ve ona dayanarak siyaset yürütebilecek bir kamuoyu inşa etmeyi becerdiler. Halk tahrikçiliği ve slogan yaygaracılığı, huzursuzluk ve ayaklanmalar gibi yenilikler henüz yoktu. ...Düzenli kamusal toplantılar da henüz yoktu. ...Bu kamuoyu, daha ziyade bir başka etkenle yönlendirildi: hükümete karşı kendini ileri sürebilen ve

²¹ Habermas, 2005: 114-115.

hükümete yönelik eleştirel yorumları ve kamusal muhalefeti normalleştiren bağımsız gazeteciliğin kurulması.²²

Bunu takip eden diğer önemli bir gelişme ise, artık sesi kısılamayan ve eleştirileri, muhalefeti bir şekilde dikkate alınmak durumunda kalan kamusal topluluğun, parlamentoya siyasi bir unsur olarak katılmasıdır. Bu gelişmeyle birlikte 19. Yüzyılda kamuoyu, siyasi bir güç odağı olarak resmen tanınır hale gelir.

Fransa’da burjuva kamusal topluluğunun siyasi bir karakter kazanması ise, ancak Devrim ile mümkün hale gelir. Habermas “Devrim, İngiltere’de bir asrı aşan kesintisiz bir gelişim gerektiren şeyi, yani siyasi düşünce üreten kamusal topluluk için o zamana kadar mevcut olmayan kurumları, şüphesiz daha az istikrarlı bir şekilde bir gecede yarattı.” sözleriyle Fransa’da kamunun siyasi bir karakter kazanmasının İngiltere’ye kıyasla daha geç bir şekilde ortaya çıktığını gösterir. Bununla birlikte Fransız devriminin bütün bir Avrupa tarihi açısından önemi ise, yurttaşların haklarının anayasal bir güvenceye alınması olgusunda yatar.

Şimdi yanıtlanması gereken soru, bu burjuva kamusal topluluğun siyasi açıdan nasıl bir işlevi yerine getirmekte olduğudur. Habermas’ın merceğinde kamu, parlamenter hükümet biçimini içeren burjuva hukuk devletinin örgütlenme ilkesidir. Başka bir ifadeyle, burjuva toplumu kendi ihtiyaçlarına uygun düşen devlet erki arasında uzlaşımı sağlayan normatif bir organ olarak işlev görür. Habermas’a göre, burjuva hukuk devletinde kamu erkinin sınırlandırmalarından özgürleşmiş, ideal bir siyasi kamu,¹⁸ Yüzyıl kapitalizminin rekabetçi aşamasında, yalnızca çok kısa bir süre de olsa gerçekleşebilmiştir. Bu dönemde liberal bir pazar ekonomisinin etkili olduğunu, devletin yalnızca bir hukuk sistemi aracılığıyla pazar ilişkilerini belirleyen, ancak bireylere müdahalede bulunmayan bir karakter arz ettiğini ifade eden Habermas, son bir yüzyıldır burjuva kamusal alanının bir çöküş içine girdiğini dile getirir.

...rekabetçi kapitalizmin, kapitalizmin uzun tarihi içinde sadece mutlu bir an kadar sürdüğünü hatırlamak gerekir: ... özel bir alan olarak burjuva toplumu yalnızca bu

²² Habermas, 2005: 139.

aşamada, siyasal kamu oyunun burjuva hukuk devletindeki yetkin gelişimine ulaşabileceği derecede, kamusal erkin buyruklarından özgürleşebilmiştir.²³

Bu tarih, burjuva toplumunun kamu erki karşısına bir özne olarak çıktığı ve kendi haklarını mücadele yoluyla bir hukuk sistemi üzerinden kendi kendisine elde ettiği bir tarihtir. Bununla birlikte Habermas, yasa kavramının kendi içerisinde taşıdığı bir çelişkiyi de barındırdığını ifade etmekten geri duramaz: Kamu erkine karşı yürütülen mücadelede öne sürülen her iddia kendisi yeni türden bir erk yaratacaktır. Habermas’ın çalışmasının belki de en önemli yönlerinden birisi tam da bu noktada yatmaktadır. Burjuva siyasal kamusunun işlevi, kendisini yeni bir erk olarak tesis etmek değildir. Burjuva bir siyasal kamusal alan, özgürlüğün taşıyıcısı olarak, yasanın kaynağını güçten değil hakikatten aldığı gerekçesiyle, uzlaşımsal bir rasyonalite temeline dayanır.

Görüldüğü gibi, burjuva kamusal topluluğu Habermas’ın perspektifinden hukuk devletinin özgür bir yer olabilmesinin garantörü olarak görülmektedir.²⁴ Ne var ki, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* son bir yüzyıldır bu yapının kapitalizmin emperyal aşaması uyarınca çözüldüğünü ifade ederek sonlanır.²⁵ Habermas’ın terminolojisinde bu durum, “yeni feodalleşme” kavramıyla karşılanır. Devletle toplum arasındaki gerilimin kendisine bir alan tesis ettiği burjuva kamusal alanı, bu gerilimin ortadan kalkması ya da başka bir ifadeyle devletin topluma müdahalesiyle bir özgürleşim alanı olmaktan çıkar.²⁶ Habermas’ın vurguladığı üzere, “devletin payına yeni işlevler düştükçe, onunla

²³ Habermas, 2005: 165.

²⁴ Geoffrey Eley’in burjuva kamusunun aşırı stilize bir şekilde ele alındığı ve bunun da dayanaksız bir idealleştirmeye neden olduğu konusunda yaptığı eleştiri Habermas tarafından kabul edilir. Eley’in vurgulamak istediği nokta, burjuva kamusal alanının başlangıçtan itibaren rakip kamusal alanlar ihtiva ettiği. Dolayısıyla soru, homojen bir kamusal alandan söz edemediğimiz noktada, hatta baskın kamusal alandan dışlanmış iletişim süreçlerini de dikkate aldığımız durumda kamusal alana yüklenen merkezi rolün sarsılıp sarsılmayacağıdır. Kuşkusuz Habermas bu tarihsel perspektifin ötesine geçerek kamusal alanı bütün farklılıkların dile getirilebildiği bir politik irade oluşumu mekanı olarak olumlar. [Habermas, 2005: 18].

²⁵ Habermas kamusal alanın çözülme eğilimlerinin 19. Yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmaya başladığını tespit eder. Ancak Marksistlerin aynı döneme ilişkin “emperyalizm” başlığı altında yaptığı değerlendirmelere (sermayenin yoğunlaşması, tekel ve oligopollerin ortaya çıkması, finans-kapital egemenliği, dünya çapında Pazar kavgası vb.) içeriksel olarak değinmesine karşın bu kavramı kullanmaktan kaçınır. [Timur, 2008: 63].

²⁶ Habermas, 2005: 255-256.

toplum arasındaki ‘duvar’ sallanmaya başlar.²⁷ Devlet ve toplum arasındaki ayrımın ortadan kalkması ve bu iki alanın kaynaşması devletin özel alana sürekli müdahalesi ile karakterize olur.

Devletle toplum arasındaki gerilimin ortadan kalkması olgusuna odaklanan Habermas, bu eserinde toplumsal öznelere bu müdahalenin nesnelere olarak karakterize eder:

Aslında bu dönem Habermas’ın optiğinde, ikili ve çelişik bir yapı oluşturuyor: Bir yandan düşünürün ‘yeni-merkantilizm’ dediği müdahaleci süreç ‘sosyal devleti’ oluştururken, öte yandan da, açık ve özgür tartışmaya temel teşkil eden burjuva kamu alanı giderek ortadan kalkıyor ve bunun yerini yapay yollardan oluşturulmuş ve ‘yönlendirilmiş’ bir kamuoyu alıyor.²⁸

Bu noktada Habermas kapitalizmin yeni formunun kendi devamlılığını sağlayan bir sisteme dönüştüğüne yönelik geleneksel tespitleri izlemektedir. J. Strachey’in bir alıntısına yer veren Habermas, kapitalist sistemin devamlılığını tesis eden şeyin tam da ona karşı verilen demokratik mücadelede saklı olduğu konusunda onunla hem fikirdir. Zira kapitalizm, bir yandan emekçilerin yaşam koşullarını görece iyileştirip, dayanılır kılarken, öte yandan yeni pazarlar oluşturarak gelir dağılımındaki eşitsizlikten dolayı ezilen işçilerin intiharının önüne geçer.²⁹ Habermas *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*’ne yazdığı bu son bölümle birlikte aslında Eleştirel Kuram’ın “tahakküm altındaki birey” kavrayışına geri döner gibidir. Burjuva kamusal alanının ortadan kalkmasıyla birlikte ortaya çıkan, kapitalizmin eşitsiz koşulları altında yönlendirilen birey düşüncesi bu bölümü her bakımdan özetlemektedir. Finlayson bu koşulları şöyle ifade eder:

Gazete ve dergiler yavaş yavaş geniş alanlar elde ederek birkaç zenginin özel çıkarları doğrultusunda hizmet eden dev kapitalist şirketlerin parçaları haline geldi. Kamu fikri, kademeli olarak, eleştirel işlevinin yanı sıra çifte özerkliğini de kaybetti. Kamusal alan, akılcı düşünce ya da güvenilir inançların gelişmesine yardımcı olmak yerine, 19. ve 20. Yüzyıllarda kamu fikrinin yönetilebildiği ve manipüle edilebildiği bir alan haline geldi. Televizyon ve radyo yayınlarının yanında, büyük medya gazeteleri, dergileri, en çok satan romanlar, insanlığın yararına olmak ve özgürlüğü desteklemekten çok bunu engellemeye başlayan tüketici ürünler haline geldi.

²⁷ Habermas, 2005: 260. Dolayısıyla Habermas daha ilk eserinde burjuva kamusal alanının çöküşünü devlet müdahalesine bağlayarak, yaşam-dünyasının sistem eliyle sömürgeleştirilmesi tezinin de bir ilk versiyonunu geliştirmiştir diyebiliriz.

²⁸ Timur, 2008: 64.

²⁹ Habermas, 2005: 261.

Bundan emin olmak için, devlet, ekonomi ve politik kurumlar, halkın desteğini ve onayını kazanmak ve bunula yasaya uygun görünmek konusunda her zamankinden daha becerikli hale geldi. Bununla birlikte, köleliğe yatkın, eleştirmeyen ve ekonomik olarak bağımlı tüketicilerin özel fikirlerine dayanan bu destek, sağlıklı bir kamu düşüncesinden çok, akılcı kamu tartışması aracılığıyla çıktı.³⁰

O halde, Habermas’ın burjuva kamusal alanının yapısal dönüşümü ile kastettiği olgu, devletin kamusal alanla kaynaşma eğilimi ve özel alanın periferiye itilmesi ile birlikte aile yaşantısından oturdukları evlerin mimari özelliklerine, tüketim alışkanlıklarından siyasal tercihlerine değin belirlenen bir özne formasyonunun ortaya çıkmasıyla betimlenebilir. Habermas’ı ilgilendiren mesele, özgürleşimin garantörü olarak savunulabilecek olan ve hala mevcut düzenin örgütlenme ilkesi olan burjuva kamusal topluluğun kurtarılıp kurtarılamayacağıdır. Calhoun, Habermas’ın eserin birinci bölümünde öne sürmüş olduğu burjuva kamusal alanın tarihsel analizinden normatif bir kamusal alan idealinin türetilmesine ilişkin tezin, ikinci bölümdeki tezden çok daha özgün olduğunu dile getirir. İkinci bölümde ileri sürülen yapısal dönüşüm teması, Eleştirel Teori’nin kitle kültürü analizinin bir devamı niteliğindedir.³¹ Başka bir deyişle, ikinci bölüm, kamusal alanın depolitize oluşu ve eleştirel söylemin yoksullaşarak ortadan kalkmasının taslağını çizer.³²

Habermas modern toplumların gelişimi söz konusu olduğunda kamu alanına katılımın artırılmasını vazgeçilmez bir unsur olarak ele alır. *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*’nde “politik irade oluşumu” teması daha genel bir “söylemsel irade oluşumu” temasına evrilir. Başka bir ifadeyle, “[k]atılım, ancak dar bir şekilde tanımlanan politika alanında gerçekleşebilecek bir etkinlik olarak değil, toplumsal ve kültürel alanlarda da söz konusu edilebilecek bir etkinlik olarak görülmeye başlar.”³³

Benhabib’e göre, modernist bir katılım anlayışı üzerine bina edilen Habermasçı kamusal alan düşüncesi, hem Arendtçi *agonistik* hem de liberal anlayışa kıyasla çok daha verimli bir perspektif sunmaktadır:

³⁰ Finlayson, 2008: 37-38.

³¹ Calhoun, 1996: 23.

³² Calhoun: 1996: 24.

³³ Benhabib, 2012: 251.

Bu modernist katılım anlayışı, kamu alanı konusunda yeni bir görüşün oluşmasına yol açar. Bu görüşte kamusal alanı *agonistik bir şekilde* politik seçkinler arasındaki itibar kazanma ve adını sonraki nesillere bırakma mücadelesinin alanı olarak değil, demokratik bir şekilde genel toplumsal normlardan ve kolektif politik kararlardan etkilenenlere bu norm ve kararların oluşturulmasında, değiştirilmesinde ve benimsenmesinde söz hakkı tanıyacak prosedürlerin yaratılması olarak anlaşılır. Bu kamu anlayışı liberal anlayıştan da farklıdır. Habermas ve liberal düşünürler demokratik toplumlarda meşruiyetin ancak kamu diyalogunun sonucu olabileceğine inansalar da, Habermas’ın modelinde bu diyalog nötrlük kısıtlamasına tabi olmayıp ‘pratik söylem’ fikrinin temsil ettiği kriterlere göre değerlendirilir. Genel toplumsal ve politik eylem normlarından etkilenenler bunların geçerliliğini değerlendirmek üzere pratik söyleme katıldıkları her zaman ve her yerde kamu alanı ortaya çıkar. Gerçekte, normların geçerliliği üstüne genel tartışmaların sayısı kadar kamu alanı olabilir.³⁴

Dolayısıyla Habermas’ın felsefesinde katılım ilkesi temelinde ele aldığı kamusal alan, bireylere kendi kaderlerini belirleme imkanı sağlayan bir özgürleşim alanı olarak sunulur. Habermas’ın ifadeleriyle, kamuoyu, maksadı gereğince ne iktidarın sınırı, ne bizzat iktidar, ne de bütün iktidarların kaynağı olmak ister. Daha ziyade, kendi aracılığıyla yürütme erkinin karakterinin, bizzat egemenliğin değişmesini hedefler. Kamuoyunun “egemenliği”, kendi fikri gereğince, içinde genel olarak egemenliğin çözüldüğü bir düzendir. Başka bir ifadeyle, yasa kaynağını *güçten* değil, *hakikatten* alır. Bütün bu açıklamaların ışığında Habermas’ın projesini şu şekilde yorumlamak mümkün görünmektedir: Kitlelerin yeniden gerçek özneler olarak, kendi kaderini tayin edebilen özgür bireyler olarak varolabilmesi, ancak ve ancak kamusal alandaki iletişimin mahiyetine bağlıdır: bozulmamış-manipüle edilmemiş ve her türlü baskıdan muaf bir iletişime. Bu nedenle politik alanda söylemsel bir irade oluşumunun hangi zeminde yeniden tesis edilebileceği meselesine odaklanılmak durumundadır. Bu çerçevede, onun olgunluk dönemi düşünceleri, yapısal bir dönüşüme uğramış olan kamusal alanın hangi koşullarda yeniden canlandırılabilmesine yönelik bir toplum teorisinin ana hatlarını sunar.

Nihayetinde 1980’den bu yana süregelen demokrasi tartışmalarında merkezi bir yer tutan kamusal alan nosyonunun, *tarihsel bir kategori* ve *demokratik bir norm* olarak kavramsallaştırmasını Habermas’a borçlu olduğumuzun altını çizmek hayli önemlidir.

³⁴ Benhabib, 2012: 251.

Thomas McCarthy bu eserin paradigmatik karakterini ve kamusal alan konusundaki tartışmalarda temel metin işlevi gördüğünü şu sözlerle anlatır:

...hiçbir tek çalışmanın ya da çalışma gövdesinin yukarıda sözü edilen birbirinden farklı sorgulama çizgilerini Habermas’ınkiyle karşılaştırılabilir bir içgörü ve güçle birleştirmeyi başaramadığını söylemek, adil bir şey olur. Bu açıdan Habermas’ın çalışması paradigmatik bir çalışma olmayı sürdürüyor.³⁵

İnterdisipliner perspektifinin de etkisiyle pek çok tartışma damarı açmış olan söz konusu eserin paradigmatik çerçevesini kullanan ve onu eleştirerek aşan en önemli çalışmalardan biri Habermas’ın asistanlığını yapmış olan Oskar Negt ve Adorno’nun takipçilerinden biri olan Alexander Kluge’nin birlikte yazdıkları *Kamusallık ve Tecrübe: Burjuva ve Proleter Kamusallığın Analizine Doğru* adlı eserdir. Burjuva kamusal alanından farklı olarak, potansiyel bir tecrübe alanı olarak proleter ya da karşıt bir kamusal alan kavramsallaştırması yapan (ve bu iki alan arasındaki diyalektiği ele alan) Negt ve Kluge’nin eleştirileri, Habermas’ın çalışmasıyla sol kanattan girilen ilk ve kapsamlı eleştirel diyalogu oluşturur.³⁶ Bu çalışma, burjuva bir kamusal alan kavrayışının dışladığı *proleter kamusallık* ya da *karşıt kamusallık* biçiminin kendi *tecrübe* koşulları üzerinden politik söyleme nasıl ve hangi ölçüde nüfuz ettiğinin izini sürmektedir:

Negt ve Kluge kamusal alanı, devlet ile toplum arasında kalan ‘bir ara alan’ olarak ele alan yerleşik kategorileştirmeyi eleştirerek, kamusal alan analizini, maddi üretim ve toplumsal yeniden üretim zemininden kalkarak ele alıyorlar. Onların yaklaşımı, tam da küresel ekonomik politikalar altında çalışan sınıfların örgütsüzleştirilme ve yeniden proleterleşme (mülksüzleşme ve yoksullaşma) süreci derinleşirken, gündemden düşürülen ve değersizleştirilen ‘üretim’, ‘emek’ ve ‘sınıf mücadelesi’ kavramlarının, sadece metaların maddi üretim sürecinde değil, tüm yaşam bağlamlarındaki toplumsal üretim süreçlerinde de geçerli kavramlar olarak yeniden dolaşıma sokulmasını destekliyor. Negt-Kluge’nin ‘proleter’ ya da ‘karşıt’ kamusal alanı, kapitalizmin sömürdüğü, parçaladığı, dışladığı ya da bastırdığı, değersizleştirdiği ve tedavülden çıkardığı toplumsal emek gücünün tecrübe, yetenek, beceri ve ilişki biçimlerinin karşı stratejiler aracılığıyla bağlantılandırılmasının ve güçlendirilmesinin taşıdığı devrimci potansiyele işaret ediyor.³⁷

³⁵ McCarthy: 1989: 91.

³⁶ Bkz. Özbek: 2015: 21-90.

³⁷ Özbek: 2015: 39.

Habermas’a yönelik eleştirilerin en temel olanlarından bir diğeri de, karşıt kamusal alan kavramsallaştırmasıyla da bağlantılı olarak, onun burjuva kamusal alanına ilişkin kavramsallaştırmasının çok fazla idealleştirildiğine yöneliktir. Bu idealleştirmeye yönelik eleştirileri Özbek iki başlık altında şöyle dile getiriyor:

Bu idealleştirmenin, iki ayrı ama bağlantılı yönü var. İlk Habermas burjuva kamusunun ‘rasyonelliğini’; rasyonel tartışma ve ilke olarak konsensüs boyutunu fazlaca vurguluyor, deniyor. Aşağı yukarı 1820-30’lara kadarki sınırlı liberal burjuva kamusundaki ortak sınıf çıkarına endekslenmeye dayanan konsensüse ulaşılabilirlik durumu, kamusal alandan genel olarak homojen ve tekil bir alan olarak bahsetmesini getiriyor. Bu, o dönemde burjuva sınıfı dışındaki, gerek öncülleri itibariyle gerek iletişim tarzı ve süreçleri itibariyle farklı-ayrı kamusalılık biçimleri üreten... ‘rasyonel akıl yürütme’ karakteri taşımayan ya da iletişim zeminini, eski düzene karşı aydınlanmış aristokrat kamularının ahabapça, kibar tartışma geleneğinden değil de, tepkisel ve isyankar halk kültürü geleneğinden türeten rakip ve karşıt kamuların varlığını ihmal etmesine neden oluyor.³⁸

Söz konusu idealleştirme eleştirisi, öteki sınıfların, farklı cinsiyetlerin, ırkların ve siyasi yaklaşımların burjuva bir kamusal alanla olan diyalektiğinin, karşılıklı etkileşimlerinin ve dönüşümlerinin görmezden gelinmesine atıfta bulunurken, Habermasçı burjuva kamusal alan kavramsallaştırmasının *dışlayıcı* bir karaktere sahip olduğunu ilan eder niteliktedir. Özbek’in yorumuyla, öteki kamusalılık biçimlerinin dışlanması, yapısal dönüşümün bir tür çöküş ya da yozlaşma temasıyla sonlandırmasının da temel sebeplerinden birini oluşturmaktadır.³⁹ Öyle ki Habermas daha sonra bu eleştiriye kabul ederken, karşıt kamusal alan dinamiklerini hesaba katan bir teoride, keskin bir yükseliş ve çöküş ya da yozlaşma karşıtlığından başka bir resmin ortaya çıkacağını belirtir:

Liberal kamusalılık içinde öne çıkan gerilimlerin kendi kendini dönüştürme potansiyelleri çok daha açıkça formüle edilmeliydi. Böyle yapılırdı, (19. Yüzyılın ortalarına kadar süren) erken liberal kamusal alan ile iktidarın tahrip ettiği sosyal devletçi kitle demokrasileri altındaki kamusal alan arasındaki karşıtlık, idealistçe yüceltilmiş bir geçmişle, kültür eleştirisi aynasında çarpıtılmış bir bugün arasındaki karşıtlık çınlamasına sahip olmayacaktı.⁴⁰

Habermas’ın *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*’nde öne sürmüş olduğu teorik çerçeveye gelen diğer bir eleştiri dışlama nosyonunu feminist bir perspektiften

³⁸ Özbek: 2015: 67.

³⁹ Özbek: 2015: 68-69.

⁴⁰ Habermas’tan akt. Özbek: 2015: 72.

sahiplenen Nancy Fraser tarafından getirilir. Ona göre, 20. Yüzyılın sonunda geç kapitalizmin koşulları altında demokrasi adına burjuva ya da liberal bir kamusal alan kavrayışına yaslanmak mümkün değildir. Öte yandan Habermas’ın eserin sonunda anlattığı çöküş ya da yozlaşma temasından sonra Eleştirel Teori’nin ihtiyacı olan bir kamusal alan kavramı da geliştirilememiştir.⁴¹ Fraser’ın eleştirileri ve çözüm önerileri genel olarak dört ana başlık halinde, şöyle dile getirilebilir. Habermas’ın söylediğinin aksine: (1) kamusal alan toplumsal eşitsizliklerin yalnızca paranteze alındığı değil, fakat tümüyle ortadan kaldırıldığı bir alan olmak durumundadır. (2) Toplumların çok katmanlı yapısına istinaden çoklu kamular hesaba katılmak durumundadır. (3) Ataerkil burjuva kamusunun ‘özel’ yaftasıyla tartışma dışına ittiği meselelerin kamusal tartışmaya dâhil edilmesi gerekmektedir. (4) Farklı kamusalılıkların hesaba katılması, güçlü ve güçsüz kamusalılıklar arasındaki ilişkinin kurumsallaşması sağlanmak durumundadır.⁴² Bununla birlikte, Fraser’a göre, her ne kadar idealist bir perspektiften karşıt kamusalılıkları gözardı eden bakış açısında rağmen, demokratik toplumlarda kamusal alanın üstlendiği işleve yönelik Habermasçı vurgu önemlidir. Tam da bu kamusal alan fikri, böyle bir eleştiriye imkan vermektedir.⁴³ Dolayısıyla son söz olarak Habermas’ın bu çalışmasında demokrasilerin kolayca sırtından atamayacağı, kurucu bir kategori olarak kamusal alana ilişkin kavramsallaştırmasının bireyin özgürleşim problemi açısından tartışılmaya değer bir çözüm önerisi sunmuş olduğu vurgulanabilir.

⁴¹ Fraser: 2015: 105.

⁴² Fraser: 2015: 131.

⁴³ Fraser: 2015: 111.

KAYNAKÇA

BENHABIB, Seyla (2012). “Kamu Alanı Modelleri”, *Cogito: Kent ve Kültürü*, çev. Doğan Şahiner, 8. Sayı, 6. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

CALHOUN, Craig (1996). “Introduction: Habermas and the Public Sphere”, *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, MIT Press, pp. 1-48.

DUBIEL, Helmut (1989). “Herrschaft oder Emanzipation? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Theorie”, *Zwischenbetrachtungen: Im Prozess der Aufklärung*, (Hgg. von A. Honneth&T. McCarthy&C. Offe und A. Wellmer), F. am Main, Suhrkamp Verlag, Zweite Auflage, s. 504-518.

FINLAYSON, James Gordon (2005). *Habermas*, çev. Talat Kılıç, Ankara: Dost Kitabevi.

FRASER, Nancy (2015). “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı” çev. Meral Özbek&Cemal Balcı, *Kamusal Alan*, Ed. Meral Özbek, 3. Baskı, İstanbul: Hil Yayınları, ss. 103-139.

HABERMAS, Jürgen (2005). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora & Mithat Sancar, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yay.

HABERMAS, Jürgen (2009). *Doğalcılık ve Din Arasında: Felsefi Denemeler*, çev. Ali Nalbant, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

MCCARTHY, Thomas (2015). “Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü’ne Önsöz”, *Kamusal Alan*, Ed. Meral Özbek, 3. Baskı, İstanbul: Hil Yayınları, ss. 91-94.

ÖZBEK, Meral (2015). “Kamusal Alanın Sınırları”, *Kamusal Alan*, Ed. Meral Özbek, 3. Baskı, İstanbul: Hil Yayınları, ss. 21-90.

TİMUR, Taner (2008). *Habermas’ı Okumak*, 1. Baskı, İstanbul: Yordam Kitap.

Makale Geliş | Received: 05.10.2019
Makale Kabul | Accepted: 30.11.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.704494

Hanife BİLGİLİ

Dr. | Dr.
ORCID: 0000-0001-5639-8642
hanifebilgili@gmail.com

A Critique of Aristotelian Evaluation of Euripides's *Medea*

Abstract

Aristotle left a legacy of countless pages on many diverse topics such as biology, physics, metaphysics, politics and ethics. Of these many writings, one hasn't attracted the attention, at least not to the extent the others have, *Poetics*. *Poetics* deals mainly with poetry, but with tragedy in particular. In this work, Aristotle answers questions concerning this field, such as what makes a fine tragedy, what are the most important parts of a tragedy, what characteristics should a tragedy have, what makes a powerful plot, what magnitude should a fine tragedy be of, what qualities should a hero have, and what kind of a relation a good tragedy should establish with the audience. Aristotle refers to certain poets and their works as examples in answering these questions. One of these works, namely *Medea* was rewritten by the Greek poet Euripides in the 5th century BC. This study aims at giving an analysis of Euripides's version of the famous tragedy of *Medea*, from an Aristotelian standpoint following the principles Aristotle sets in *Poetics*. In line with this objective I argue that *Medea* has been misunderstood or misjudged, especially about its supposed immoral plot and characters; and try to show how it in fact can be moral with an atypical conception of morality.

Keywords: Aristotle, Poetics, Euripides, Medea, Tragedy, Morality, Women.

Euripides'in *Medea*'sının Aristotelesçi Değerlendirmesinin Bir Eleştirisi

Öz

Aristoteles, biyoloji, fizik, metafizik, politika, etik gibi farklı alanlarda sayısız sayfa miras bırakmıştır. Bu pek çok eserden biri olan *Poietika*, diğerleri kadar dikkat çekmemiştir. *Poietika*'nın başlıca konusu şiir olmakla birlikte, özel olarak trajedi başlığı üzerinde yoğunlaşmıştır. Aristoteles bu eserinde söz konusu alanla alakalı birtakım soruları cevaplamaktadır. Buna göre Aristoteles, iyi bir tragedya nasıl olmalıdır, tragedyanın en önemli parçaları nelerdir, bir tragedya hangi özelliklere sahip olmalıdır, güçlü bir tema nasıl olmalıdır, iyi bir tragedya ne uzunlukta olmalıdır, bir kahraman ne tür özelliklere sahip olmalıdır ve iyi bir tragedya, izleyicisiyle nasıl bir ilişki kurmalıdır gibi soruların yanıtlarını aramaktadır. Aristoteles bu soruları yanıtlarken, örnek teşkil etmeleri dolayısıyla belli başlı şairlere ve bu şairlerin eserlerine başvurmuştur. Bu eserlerden biri olan *Medea*, Yunan şair Euripides tarafından MÖ 5. yüzyılda tekrar kaleme alınmıştır. Bu çalışma, *Medea*'nın meşhur tragedyasının Euripides tarafından ele alınışının Aristoteles'in *Poietika* eserinde ortaya koyduğu ilkeler uyarınca, Aristotelesçi bir bakış açısından analizini yapmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda bilhassa ahlaka aykırı bir tema ve karakterlere sahip olduğu varsayımıyla *Medea*'nın yanlış anlaşıldığı veya yanlış değerlendirildiği savunulmakta ve alışılanın dışında bir ahlak anlayışıyla *Medea*'nın aslında ahlaki olabileceği gösterilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Poietika, Euripides, Medea, Tragedya, Ahlak, Kadın.

1. Introduction

Euripides, a Greek poet who lived from 480 to 406 BC, was renowned for his tragedies, predominantly on topics regarding women, as is the case with *Medea*. Euripides has rewritten *Medea*, which was originally a traditional Greek tragedy. He has adopted many changes in his version; among these changes the addition of the monologue where Medea decides to murder his sons, and around which the whole tragedy revolves is the most significant, without a doubt (Snell 1960: 124).

The first performance of Euripides's *Medea* on stage dates approximately back to 431 BC (Hall 2007: 264), roughly 47 years before Aristotle was born. The characters of the play in his version in order of appearance can be listed as; the nurse, Medea's sons and their tutor, Medea, the chorus of Corinthian women, Creon the king of Corinth, Jason, Aegeus the king of Athens, and the messenger.

Medea is a –formerly- noble woman of many skills, powers and knowledge; who is the granddaughter of the Sun-god. This organic relation to the Sun-god and him setting a model for Medea (Fraden 2001: 52) is essential to the plot, as it exposes the passionate and heated nature of Medea, maybe more than the degree "suitable" to a woman (Euripides 1963: 50). Between the rational choice of Jason and irrational actions of Medea, the play may well be claimed to have a dual nature also manifested through other excesses, such as love and hatred, joy and sorrow, fidelity and betrayal.

Medea is an exceptional tragedy in many ways including the characters, the plot, the twists and certain tragic elements. However, what makes *Medea* a powerful story is that it points to the problems that women suffered from, in almost every culture including ours. Güngör Dilmen, a distinguished Turkish playwright and dramaturgist who lived in the 20th century, wrote an Anatolian adaptation of *Medea* named "*Kurban*", and mounted the production of the play in 1967, in Istanbul. The play tells the story of Zehra, the mother of two children, who is betrayed by her husband Mahmut; and has a tragic end very similar to Medea's.

Risking to be disliked, and mocked, and ridiculed by authorities, chiefly by Aristophanes (Mitchell-Boyask 2008: viii), Euripides chose to be the voice of the voiceless; the women. In *Medea* the nature of women is discussed in a way that has never been done before in Greek tragedy (Pohlenz 1954: 258). Despite the accusations for being a misogynist, Euripides wrote on women with strong passions, who had yet noble and admirable qualities (Allen 1876: 4). Medea is one of these women, who suffers solely of being a woman, let alone being a stranger woman in a strange land and Euripides aims at putting her misery on stage while questioning the moral status of her actions. Through citing Aristotle's criteria for a fine tragedy and challenging the claim that she is an immoral heroine, this study proposes an alternative perspective to evaluate Medea's actions as moral, given that she –together with the promises given to her- is abandoned for a more advantageous political alliance and thusly betrayed.

A summary of the play can be presented as follows.

2. *Medea*, the Tragedy

The play opens with the words of the nurse. She informs the audience about the desperation and the sadness her mistress Medea suffers from. As the nurse talks, she also hints the nature of Medea. Some of these harbingers are comprised of positive features, such as her tremendous love for her husband Jason; or how obedient and helpful she was to her husband; but some of antagonistic ones as this helpfulness involved her putting her own father and brother to death for Jason's benefit. However, now that Jason has abandoned her and their two sons, and is marrying to Glauce, the daughter of Creon, the king of Corinth; nurse says that Medea, a frightening woman, hates her children and admits the fear this instils in her. After the nurse summarizes the situation as it is, the tutor enters and gives the latest news, that are to only make Medea even more miserable. Creon, the king, decides to banish Medea and her two sons. Since Jason does not interfere with king's decision concerning his sons, he betrays not only his wife but his children as well. At this moment Medea is heard, before she is seen, which reveals her suffering even more, causing a more wretched scene.

As the chorus of Corinthian women shows their sympathy to Medea for the misery she is suffering, Medea comes out, surprisingly calm, silent, by contrast with the way she was heard from inside, hinting about her ambivalent nature. She gives the reasons for her agony as the marriage being unexpected for her, also Jason's being her only family as she is a stranger to Corinth. She already makes up her mind for revenge from her husband, Creon and her daughter even before facing the news about her banishment.

As the chorus soothes her, Creon approaches and notifies Medea regarding the exile of her and sons. He confesses that he fears her due to her reputation with her intelligence and the skills she owns, and acknowledges what an irreparable harm she might do to him and his princess. Throughout her dialogue with Creon we witness a whole different Medea, almost unrecognizable, who is weak, vulnerable, also admitting that the king and the princess did nothing wrong, so she does not intend to hurt them. She asks and begs Creon for one more day in order to prepare and settle a plan for the verdict for their exile. Creon grants her this one more day before their banish, placing his confidence in her inability to accomplish in one day what he is afraid of.

After Creon leaves, Medea informs the audience that she fawned over Creon to gain her real purpose and declares her plan; the death of her three enemies, the king, the princess and her husband. Being the daughter of a king and the granddaughter of the Sun-god she is never to invite laughter from those three.

Then Jason arrives and tells Medea that although she hates him he cannot let them sent away with an empty purse, unprovided. However, this considerate gesture frustrates Medea instead of calming her, inflaming her confession about the past concerning everything she has done for Jason; a confession the audience hears from Medea for the first time. After she has saved his life at the deadly furrow and once more fighting with the serpent, lit the torch to his success and deceived her own father and left her home, and put King Pelias to death, and gave him two sons; after all these sacrifices, it was Jason who betrayed her. In need to defend himself Jason reminds her about her uplift from the barbarous homeland of hers to the civilized land of the Greek,

ruled by law and justice. Albeit he marries someone else, in Jason's eyes that doesn't purport to a betrayal; since he made this choice wisely, out of neither passion nor desire, but only of pure reason. His decision was made for his children and Medea's benefit, ensuring their future by providing them a rich, royal, powerful, secure life; all legitimate reasons according to Jason, none of which convinces Medea.

Following Jason's exit, Aegeus, the king of Athens, enters the stage. Aegeus recently paid a visit to the ancient oracle of Apollo in Delphi, the home of prophecy, and asked for a fertile seed. Medea, recognized by Aegeus for her brain and skills, promises him to end his sterility and beget children in exchange of a safe home in Athens, after her exile from Corinth. As the oaths given reciprocally, Aegeus leaves and Medea transforms her plan to its final version. She decides to call Jason back and admit he was right about her being wrong and that their sons should stay in Corinth with their father. This is the only way she can perform her plot, her hidden agenda; killing the princess with the help of her sons. And it is through this monologue, Medea suddenly sets her mind to the expected tragedy; murdering her own sons. As hurtful as this sounds, to her there is no life of her own; even if there is, it has no significance or meaning anymore. So sacrificing her life for the sake of revenge, her ultimate goal becomes making Jason suffer to the utmost degree possible. In accordance with her purpose, Medea calls Jason back, behaves calmly and lovely, and eventually convinces Jason to take his sons to the palace to ask the king for the suspension of their banishment. She succeeds to send her sons together with the tutor to the royal palace along with Jason holding the casket with a dress and a golden coronet anointed by deadly poison, as her wedding gift to the princess.

Tutor returns with good news, that the princess welcomes her sons. As what Medea asked for is accepted and her sons can stay at Corinth, her dilemma starts to ascend. She is weaker now, as the fortitude her revenge gave her is no more. She is doubtful whether she can hold on to her plans anymore, since she does not have the courage to do so. Nevertheless, as the fear of being looked down by her enemies seems

harder to her; and as she cannot allow her enemies hurt her sons for revenge of her murders, Medea justifies the infanticide, that rejuvenating her strength.

While Medea is expecting the news from the royal palace, a messenger approaches advising her to escape since both the king and the princess are dead now. Despite the joy these news give her, she seeks for details, hoping they died horribly which can only double her pleasure. After giving her the details she is delighted to hear, the messenger leaves; Medea decides that it is time for her to execute the rest of her plan and kill her sons. Looking for the vile murderess of her bride and father-in-law Jason comes to Medea, where he is to receive the news about his sons' murders by their mother's hands. It obviously is sad for the both of them, and Jason wishes to touch their skin and kiss their lips, a wish harshly refused by Medea. In the end, Medea is the victorious not only because she has caused Jason's suffering by destroying his both previous and next family, but also she is still the only one to own her sons' flesh. And as Jason bemoans to gods, Medea moves out of sight, beginning her promised journey to Athens alone.

3. Poetics

As *Medea*, the tragedy portrayed by Euripides can be thusly summarized, now it will be analyzed in the light of the principles from Aristotle's *Poetics* (περὶ ποιητικῆς). Aristotle holds almost a scientific approach to poetry, setting law-like principles that a fine tragedy should have and useful rules for the guidance of dramatists (Arnott 1959: 39). In each section after explaining the primary rules given by Aristotle, it will be examined whether *Medea* satisfies them.

3.1. Of the Plot

To Aristotle, of the six formal elements of a tragedy, which are structure of events or the plot, character, thought, diction, song and spectacle; the structure of events is the most important. This is due to the fact that being the medium of imitation, a tragedy is not an imitation of persons, but "of actions and of life" (Aristotle 1922: 25). Hence, both well-being and ill-being reside in action, along with the characters who are the

initiators of the action the tragedy aims to imitate. So the course of events, i.e. the plot, is the reason tragedy comes to existence; therefore making it the most significant and key element of a tragedy. In this respect Aristotle claims that the real arena the poet will exhibit his competence is not the verse or the measure as is usually assumed, but it is the plot (Aristotle 1922: 35).

Here Aristotle claims that the most important component of a tragedy and the thing that should be imitated through the tragedy is the plot, and it is what tragedy represents. This is essential to all tragedies; to *Medea* as well. Medea as a character is irrefragably a very fundamental part of the tragedy, and she also takes place in most scenes of the play. However, it is not Medea's character that is emphasized during this tragedy. It is rather the tragic story of her, and eventually of her family that is at the center. The fact that Jason has betrayed her is neither a sheer nor a direct repercussion of her character, nor can her last action be claimed to be an absolute result of her evil character, but rather an inevitable consequence of the plot. Obviously it cannot be claimed that everyone in her shoes would behave the same way as she did; there surely is a linkage to her character. Nevertheless, it is the plot that drove her to the edge and left her no choice other than her final act. In connection with this, the ingenuity of Euripides's version of the play is exhibited through the monologue aforementioned, where Medea considers her options and decides her final act, hinting that it is the course of events, hence the plot that pushed her to this end. In *Medea*, the tragedy is strong in plot, rather than mere characters, satisfying this criterion of Aristotle's.

3.1.1. Of Fear and Pity, or Catharsis

Collaterally to the aforementioned element, Aristotle claims there could not be a tragedy without any action (Aristotle 1922: 25). Reference to action is essential in Aristotle's conception of tragedy and as it is in his philosophy. Mimicry, or imitation in this case, is central to his philosophy, especially to his ethics, as it has a pedagogical value above all, a point we will refer to later in detail. A tragedy without an action, or a tragedy that is built merely upon the character cannot be successful.

As he breaks the first and the most important element of a tragedy, i.e. the plot down into its constituents, Aristotle refers to reversal and recognition (*peripeteia* and *anagnorisis*) as major components of a tragedy. These parts of the plot are the most important devices through which the tragedy sways emotions of fear (*phobos*) and pity (*eleos*), also known as "catharsis" (Aristotle 1922: 23).

Catharsis can be defined simply as the purgation of emotions of fear and pity from the audience (Shields 2016). This definition seems simple, however, what Aristotle meant by the purgation of these feelings is still a debated issue. What Aristotle means by purgation of fear and pity may be that since these are suppressed feelings they need to be lifted up to the surface, or it may be completely getting them out of one's system with the aid of tragedies and thusly being and living free of these cumbersome feelings. The discussion on the true nature of purgation is not in the scope of this study, and it is not necessary to the nature of this study either. So, an ordinary concept of catharsis as the purgation of emotions of fear and pity will suffice for our present purposes.

Aristotle asserts that these feelings of pity and fear are aroused most when family members harm one another, rather than enemies or strangers, as in the case of *Medea*. He claims that if two enemies kill each other there is nothing tragic in this event, since this is not unforeseen. To him when this happens between closed friends or family members; there appears a tragic element. Of these close relationships Aristotle gives the possible tragic combinations such as when "brother kills brother, son father, mother son, or son mother- or is on the verge of killing them, or does something else of the same kind" (Aristotle 1922: 49-51). Illustrating a perfect example for the mother killing son type, *Medea* indeed does both: holding the reputation from her earlier life as murderer of her own family to which she was born into, Medea first murders the royal family and then her own sons.

One way to elicit fear and pity is when the heroine goes from good fortune to bad fortune, or even misery, as a result of her own doings. This end should be an inevitable one, and involve a sense of surprise but not of chance, as mentioned earlier. In the case of *Medea*, before she puts her plan into action she stresses the point that she "must" kill

her own sons (Euripides 1963: 55) and that it is "inevitable" (Euripides 1963: 55). She even thinks that "no other thing is possible" (Euripides 1963: 42). This is the case, because after she murders the princess and Creon the king, people of Corinth will seek for revenge, and her sons will be affected and maybe become the victim of this revenge. Consequently, in order to save her sons from other people's slaughter, she, their mother who gave birth to them should kill them. It should also be emphasized that these are all a result of the plot, not of her character, another crucial point Aristotle considered. The remark by Aristotle concerning reversal and recognition, i.e. they "must arise from the actual structure of the plot", is perfectly compatible with Medea's case (Aristotle 1922: 39). Therefore, the flow of events brings them to the present situation they are in and it is intrinsic to the actual structure of the plot.

As to the preparing her own end with her own fair hands, Medea is witnessed confessing to her sins many times, and acknowledging these sins as the main cause of the misery she suffers. The lines from the play such as "my own evil-hearted plots, have led to this" (Euripides 1963: 42), "o my father, my city, you I deserted; my brother I shamefully murdered!" (Euripides 1963: 22) indicate this end's being a result of her own flaws and errors. Here the only problem is Aristotle's further clarification regarding the hero of the tragedy, which is as follows: "This is the sort of person who is not outstanding in moral excellence or justice; on the other hand, the change of bad fortune which he undergoes is not due to any moral defect or depravity, but to an error of some kind" (Aristotle 1922: 45) While mentioning the certain features of the characters Aristotle lists some possibilities; however, none of these is able to evoke fear and pity. They may evoke some other feelings, but what is significant is fear and pity which cannot be present in such cases. So he claims there is only one possibility left and this possibility is described in the quotation above. This person will not be outstanding in moral excellence or justice. So it is highly probable for this person to make a mistake, and cause the tragedy. Here the bad fortune is characterized with not some moral defect but with an erring. So, according to this possible scenario Aristotle describes the structure as hero's committing some terrible error unknowingly and then emergence of

recognition, leading to the tragedy. In *Medea*'s final act on the other hand, when she slaughters her sons, or her actions leading to this end, are definitely not due to an error. This is a planned murder, a rational deliberate choice. Although the plot in a way left her no other choice, she knew that they were her children, and did what she did knowingly. However, this still doesn't mean *Medea*'s character is not in accordance with the hero Aristotle describes; a complicated matter that will be discussed later.

The essential point of tragedies is a person's fortune turning from good to bad, or vice versa; or the unfortunate events that the hero or the heroine has to face. Only through intense turns or severe changes the spectator will experience fear and pity, the main functions of a tragedy, if not the most essential. Aristotle praises these very events' happening spontaneously or based on its own momentum, as the purgation of fear and pity will be achieved more successfully which are feelings a tragedy is supposed to deliver. And through reversal and recognition these emotions can be summoned successfully.

As to this criterion, an explicit recognition cannot be found in *Medea*. If the moment she kills her children were to be considered as an unconscious one, then the moment following their death may be regarded as recognition. Nonetheless, I believe this would be incorrect. This is because *Medea* deliberately murders her sons; although not planned from the very beginning, but still consciously planned and voluntarily put into action. Therefore, this moment cannot be considered as a recognition. There is not a genuine "uncovering" of any hidden relations or facts, not of the kind that Aristotle looks for.

As opposed to this, the other component, i.e. the reversal is surely observed in *Medea*. In the beginning, *Medea*, Jason and their two sons were a family; and they were recognized as one by the people of Corinth (Euripides 1963: 17). The change they went through can best be summarized with the words of the nurse: "Jason's house? It no longer exists; all that is finished" (Euripides 1963: 21). This verse implies that "it was" a house aforesaid, and that it is not anymore. Nevertheless, one can oppose this claim on reversal as well. From the opening line of the tragedy to the final, *Medea* is seen

suffering in constant agony. Her "wounds", or her "collapsing in agony", or her "learning through pain", or her "suffering in her own heart" are just few depictions of Medea that can be found in the first 50 lines. The audience is being informed through the lines of certain characters that they used to have a good fortune before it "reversed" to bad fortune; however during the tragedy the audience never witnesses this state of well being. There is reversal in the plot for sure; but it is an informed reversal the audience learns through the dialogues, rather than a witnessed reversal. So, the element of reversal in *Medea* might be open to question as well as the element of recognition. Hence, it can be claimed that Euripides's plot may have the characteristics of reversal, at least to some degree; although not of recognition at all.

To Aristotle, another praisable aspect that is to be found in a tragedy is reasoning. However, what Aristotle means here is not a rational inference or an argumentation, but rather the ability to say what is implicit in a situation and appropriate to that situation, "which in prose is the function of the arts of statesmanship and of rhetoric" (Aristotle 1922: 29). As the poets of the tragedies decide the way their characters talk and behave as they do, Euripides and Medea can be evaluated in this sense. Medea, as a character, is a clever woman, how much evil she is and she might have done. She knows well enough what to say and when to say, a skill bestowed upon her by her creator Euripides. Just by using her words, Medea has the ability not only to infuriate Jason (Euripides 1963: 31-32), but also to convince Creon, the king of Corinth, when she asks for one more day to stay in Corinth (Euripides 1963: 26), in addition to grant a place for herself in Athens after her encounter with the king Aegeus (Euripides 1963: 39-40). Thus, she – or her words- can be said to be appropriate or in tone with her initial purpose, eventually bringing her the triumph, as debatable as it is. If the whole text of *Medea*, is taken into consideration, it will be observed that Euripides is never lost in unnecessary or irrelevant details, but reaches directly to the heart of the subject. In relation to what Aristotle says in his *Poetics*, this is yet another praisable aspect of *Medea*, hence of Euripides as a poet.

As emphasized before, to Aristotle, the first and foremost component of a tragedy is the plot or the structure of events. Tragedy being the imitation or representation of action, Aristotle further questions what qualities the plot should have regarding action. To that end, he argues that “the tragedy is an imitation of a complete, i.e. whole, action, possessing a certain magnitude” (Aristotle 1922: 31). However, “a certain magnitude” is a vague term, requiring further specification. Since such a determination cannot be achieved through quantitative amounts, Aristotle puts forth the criterion of “having a certain length, and this should be such as can readily be held in memory” (Aristotle 1922: 33). Through these lines of Aristotle, plenty can and will be inferred regarding *Medea*.

3.1.2. Of Action

First of all, a tragedy should consist of a whole, complete action; meaning that a plot cannot imitate an action without a proper beginning or an end; or not even with a loose end. This structure should be built in an orderly way. Also it should have a certain magnitude, and the ideal magnitude which, according to Aristotle, is being memorable and materializing within a day. The single day criterion is aimed at revealing the quick devolution of the hero. *Poetics* is not only a work on what constitutes a fine poetry, but also what constitutes a fine tragedy. That is why what Aristotle strives to comprehend in this work is not only the constituents of a fine tragedy as a written work of art, but also the verbal production on stage, rendering memory an important factor since it is impossible to rewind.

Euripides’s *Medea*, in this sense, satisfies Aristotle’s criteria. It takes place within a day; thus it answers the criterion of ideal magnitude, i.e. being memorable; so that the audience can keep track of the plot. It imitates a whole and complete action, “a single action” (Aristotle 1922: 111) as well, another criterion set forth by Aristotle. It certainly has a beginning, and an end, and a middle connecting the former to the latter. Another genius aspect of the structure of events in *Medea* is how the marriage of Jason and Glauce has already been decided and is known to everyone, which shortens the tragedy

to a great extent. So every event, including the devolution of Medea, happens within a single day, satisfying the ultimate measure of length; i.e. being held in memory.

Nonetheless, the advantage that comes with the magnitude may raise other issues regarding the plot. According to Aristotle a tragedy should consist of "complication and resolution". Of these two components complication is the part that leads to the climax and resolution covers the part from the climax to the final. The complication is sometimes excluded from the play but often some of the complication is covered in the play (Aristotle 1922: 65). As to the complication, *Medea* offers almost nothing; some of the complication is conveyed only as information through narration, but no action takes place during the play that would amount to complication. The way Euripides arranged the plot is as though the story has already developed, and the play starts right at the climax. Of the resolution, *Medea* can be claimed to be a good tragedy, as there are no loose ends, as the play reaches the end the audience is not left with any questions about what happened to whom. Withal, since "both should be treated with equal care" according to Aristotle (Aristotle 1922: 67), a good resolution does not compensate for the absence of the complication. Hence, the advantage that comes with short magnitude becomes a disadvantage regarding the complication; and leads to an unbalanced handling of these two components; thusly dissatisfying Aristotle's criterion.

Unity is listed as the third most important element of the plot, right after completeness and magnitude. In order to correct a common misunderstanding about the relation between plot and the main character, Aristotle asserts that "...a plot is not (as some think) unified because it is concerned with a single person" (Aristotle 1922: 33). So, unity cannot be achieved merely by focusing on a single person. Aristotle gives the example of Homer and how Homer does not tell each event that Odysseus lived (Aristotle 1922: 33-35). In just the same way as Homer does, Euripides does not mention each and every event about Medea, but only the ones related or relevant to the main theme. Furthermore, Euripides does not even mention every event relevant to the main theme explicitly, but only implies them through the dialogue as in the case of Medea's "reputation" regarding her past (Euripides 1963: 26); and when he mentions

Medea's past, of Pelias and his daughters and her own father, it serves his purposes of revealing how dangerous she is capable of being. It is not any inutile information regarding her history, but conveying the message regarding Medea and her character that will contribute to the plot. Hence, as the imitation should be of "a single and unified action" (Aristotle 1922: 31), these remarks concerning *Medea* are in accordance with Aristotle's requirements.

Dwelling on a single and unified action is a necessary condition a fine tragedy should satisfy, but not a sufficient one according to Aristotle. He stresses that an imitation cannot be of "just a complete action, but also of events that evoke fear and pity" (Aristotle 1922: 39) as mentioned above. A tragedy's ability to cause feelings of fear and pity, also referred to as "astonishment", is an essential feature enabling the plot to function. These feelings of fear and pity are evoked from the audience the best, when the factor of chance is replaced with the factor of surprise. In this sense *Medea* demonstrates a perfect example. *Medea* is not merely an imitation of any action, but of a unified action of an optimal magnitude. Neither it is an imitation of an ordinary action, nor told in an ordinary way. Euripides presents the psychology of Medea with a flawless perfection. During the play, Medea is seen experiencing various states of mind, each created by certain course of events. Among these states of mind some can be sympathized, which are to be classified as pity; such as being betrayed, or being banished, or having no land or no identity, or one's urge to protect her own blood, her family. On the other hand some of these states the audience can only fear; like her brutal murders of her own father, brother and sons, along with the royal family. The former ones, i.e. events evoking pity can happen to anyone, portraying Medea as an ordinary figure; however, the latter ones that evoke fear make Medea the unique character she is. Therefore, if "tragedy should be an imitation of events that evoke fear and pity" (Aristotle 1922: 41), *Medea* elicits both these emotions successfully, revealing the intensity of Euripides's mind and writing.

3.1.3. Of Tragic Ends

For Aristotle the best tragedy’s structure goes from good fortune to bad fortune; accordingly he praises Euripides since he “follows this principle in his plays, many of which end unhappily” (Aristotle 1922: 47). As Euripides wrote a number of plays with spectacularly unhappy endings (Lucas 1968: 147), what he did is actually the correct thing to do from an Aristotelian point of view, since it is how a tragedy should end according to Aristotle. Although Aristotle criticizes his technique, he also recognizes Euripides as “the most tragic of poets” (Aristotle 1922: 47). Since, along with his many other plays, *Medea* has an indubitably tragic final, it satisfies this criterion put forth by Aristotle as well. Nevertheless, in *Poetics* Aristotle rates Euripides well below the poets of traditional tragedies such as Sophocles, claiming that Euripides’s heroes are unheroic and he creates unsatisfactory plots. In my opinion Aristotle discards the possibility of Euripides’s having another agenda like inventing a new genre altogether, instead of following traditional tragedies. As claimed above, Euripides forthrightly criticizes traditional tragedies and their poets, in an effort to be the voice of women of the ancient world. This view of his is made explicit in the verses “male poets of past ages, with their ballads of faithless women, shall go out of fashion” (Euripides 1963: 29) holding the wish that “a time comes when the female sex is honoured” (Euripides 1963: 29-30). Hence, Euripides can surely be claimed to be a revolutionary artist, fighting against the traditional works of his era which brings up the matters of morality and justice.

3.1.4. Of Morality

Aristotle’s ethical theory occupies a tremendous place in his philosophy. In most of the subjects he works in, there usually is a connection to ethics; and tragedy is not an exception in this sense. Hereinbefore tragedy has pedagogical value. If humanbeings learn through mimicry or imitation –as Aristoteles claims they do-, tragedy, being an imitation of action or of real life, gives the opportunity to simulate and hence relate to life without actually experiencing. So tragedy can be used as an internalizing mechanism by the spectator as she witnesses the suffering, fear and pity. In this sense, *Medea* has always been considered as an example of “immoral tragedy”, and that it does

not satisfy Aristotle's expectations (Snyder 1991: 87). Therefore, it can be asserted that *Medea* does not fulfill the main purpose of a tragedy. As valid as this sounds, there exists a huge drawback in this line of thought.

As mentioned earlier, according to Aristotle, the bad fortune a hero has to face in a tragedy cannot be "due to any moral defect or depravity" of his character (Aristotle 1922: 45-47). A hero necessarily should be a moral character, and a fine tragedy cannot cast an immoral hero. If it does cast an immoral heroine, then it fails to create feelings of fear and pity; since an evil heroine's suffering as a result of her own evilness is nothing to be pitied, nor can it be feared since the spectator can easily distance herself from the character and break the bond she is supposed to maintain. Nevertheless, I strongly argue that *Medea* as a tragedy is not immoral just like *Medea* as a character is not immoral, nor evil. In order to grasp this, a new perspective on morality is required. Before doing this a brief account of Aristotle's ethics will be given.

According to Aristotle everything aims at and is directed towards a good; and the highest and ultimate good in a person's life that doesn't serve as a means to another end and desired for itself is *eudaimonia*, which is usually translated as happiness (Aristotle 1925: 4-15). This ultimate good cannot be something that is shared by animals or plants, hence must be peculiar to human; and the only thing that makes human unique is reason. Thus, it cannot be mere life, but rather a life of rational nature. This requires working of the soul in accordance with reason in the way of excellence or virtue, and must be reflected in the actions of the person. Then, there is no higher end than a life centered on the exercise of moral virtue –which requires behaving in accordance with a mean between the extremes of deficiency and excess (Aristotle 1925: 37-40)- and practical wisdom (Broadie 1991: 324). Aristotle puts great emphasis on the action and practice, since morality can only be achieved through exercise and thusly the workings in the way of virtue determine whether happiness is attained. This is the reason why it is not inborn or god given, but can only be a result of a process of learning and training (Aristotle 1925: 18) and the nature of these actions determine happiness, hence their

morality (Aristotle 1925: 30). Since Medea's actions are not virtuous at all, she cannot be moral either, consequently *Medea* fails to be a moral tragedy.

However, deciding Medea's immorality, requires more than the number of murders she has committed. These murders, how voluntarily they might be committed, don't prove Medea's immorality; that is a judgment which gradually depends on how morality is defined. Following this idea, Euripides demonstrates how morality is not a definite concept, rather a relative or psychological one on the contrary. If someone or some action is to be condemned as immoral, the boundaries of morality, or of right and wrong has to be redetermined.

Euripides, knowingly, pushes the audience to draw the line between right and wrong; hence forces them to question where to draw it. If what Medea did was wrong, then what should have she done? She has helped her husband with all the power she has from the very beginning, which is an essential trait of a "good" and "committed" wife; she killed her own father because he didn't let her marry Jason, showing her "love" to Jason; she used her skills in order to save Jason's life, a trait of a "wise" wife; and finally she didn't let her sons suffer in stranger's hands, which is a sign of a "compassionate" mother. Taking these points into consideration, it is not as easy to claim that Medea is evil.

Aside from these, another reason for the alleged immorality of Medea can be revealed by probing into the Greek culture. According to this cultural understanding back then, women are expected to have traits of obedience, respect, and acceptance, all of which Medea lacks and hence considered immoral as a heroine. By making her own decisions and performing fully independent actions, Medea goes against her nature as a woman (Mulgan 1994: 180), and rebels against her husband's ruling.

A supporting evidence to this view can be found in Aristotle, who too restricts women to a subordinate role in the household (Mulgan 1994: 180). This restriction is due to the differences between male and female sexes, which is declared in Aristotle's theory of sexual reproduction. According to this theory the female simply provides the

matter, while the male semen provides the rational principle for the embryo. And when the male semen has an imperfect grip on the matter, the occurring embryo is a female. That is the reason why women are rationally inferior to men, as the part providing rationality is not perfectly realized in the embryo (Mulgan 1994: 196). And according to Aristotle, this is also the reason why women are more emotional, more passive, more compassionate, more jealous, more querulous (Mulgan 1994: 197). As a result of these differences in their natural capacities, women should be ruled by the ruler, i.e. men.

However, women are not devoid of all rational faculties, they too have a deliberative element but it lacks in authority (Mulgan 1994: 197). By men's ruling over women, as a consequence of their nature (Annas 1999: 49), this authority is put into action and the subordination of women is justified.

All these add up to the justification of Jason's betrayal in the eyes of Greeks or that Medea was evil. However, accepting the power or rationale of men would certainly not make every action they perform or decision they make legitimate. Since neither these cultural assents nor Aristotle's theory of reproduction justifies Jason's actions, it can be asserted that Medea is incorrectly condemned to be immoral.

3.1.5. Of Justice

Another way to decide who the real evil character in this tragedy is, considering the doings of Jason, since Medea does what she does as a reaction to them. Euripides foreshadows concerning the behaviours and personality of Jason, through the lines of different characters. For instance Aegeus, another male character, considers Jason's behaviours as "shameful" (Euripides 1963: 38) and "disgraceful" (Euripides 1963: 39); or the nurse sees his betrayal as "Jason's wickedness" (Euripides 1963: 18) and thinking that Jason "spurns and insults her" (Euripides 1963: 18) judges him as "guilty" (Euripides 1963: 19). And finally Medea, being the victim of the betrayal, considers herself as the one whose "all hopes deceived" (Euripides 1963: 32) and considering her selfless effort for Jason, asks him "what service I once rendered you, and how you have repaid me" (Euripides 1963: 59). Therefore, Jason has to pay his dues as a result of his

own doings in order for justice to be restored, since he is obviously not innocent in anyway.

Acknowledging these facts, Euripides in fact proposes a reconsideration of justice. From what is witnessed in this tragedy, laws exhibit injustice in themselves, they do not suffice on their own neither to establish nor to secure justice. Thus, a more inclusive and broader sense of justice is needed. Medea, as much as any other human being, should acquire rights not because she is a citizen of a certain city, but because she is simply a human. For instance, as the chorus, along with Medea seeks justice, they claim that "to punish Jason will be just" (Euripides 1963: 25) or "today we see the will of heaven, blow after blow, bring down on Jason justice and calamity" (Euripides 1963: 55), equating justice with calamity for Jason; recognizing this calamity as "earned". Or since "there is no justice in the world's censorious eyes" (Euripides 1963: 24), the establishment of a new justice of their own is proposed. And when the chorus talks to Medea, they stress their wish as "to uphold the laws of human life" (Euripides 1963: 42), not referring to the rights acquired from the city by free citizens, but by "life" as they are all human.

In addition, as mentioned above Medea is not from Corinth; she is an Asiatic barbarian, a stranger to the Greek land. Hence, even if she is married to Jason and recognized by the society as a wife, in the eyes of the law she cannot claim her marriage and cannot claim any rights that she should have through her marriage. So, Medea is not a "savage beast" or a "vile murderess", as Jason claims (Euripides 1963: 61), but a lonely miserable woman, whose hands are tied, without any rights, or any power or constitution to assure her rights.

Furthermore, the way Euripides wrote the play indicates that the foundation upon which morality is built, is not as secure as it is thought to be. As to the ethical code, Medea criticizes Jason on the grounds that "respect for oaths has gone to the wind". She further asks him "do you, I wonder, think that the old gods no longer rule? Or that new laws are now in force" (Euripides 1963: 31-32); meaning that there is no right and wrong anymore. The old laws where one is supposed to hold on to their oaths do not

function anymore, so no one is to be relied what oath they might take. Or when the chorus says "streams of the sacred rivers flow uphill; tradition, order, all things are reversed" (Euripides 1963: 29), and "the grace of sworn oaths is gone" (Euripides 1963: 30), and "honour remains no more" (Euripides 1963: 30), they refer to the fact that it is a different world now where old laws are useless and justice is not to be found in its own flow. Accordingly, this new world order demands new rules since the old ones are not in force anymore.

What Euripides does in this tragedy should not be considered as promoting evil over the good and the virtuous. Medea herself confesses that what she did was "impious" (Euripides 1963: 60) and "evil-hearted" (Euripides 1963: 50), so it is obvious that this is not a manifestation of evil as the new good. However, what he does is a reevaluation of right and wrong from a more Nietzschean perspective, rather than an Aristotelian one. This means that since the old laws are no more valid and since no oath is to be trusted as it used to be, a point quoted both from Medea and the chorus above, new laws are required to establish morality. And in order to establish new laws, as proposed, the old ones need to be destroyed. This understanding of morality seems to be psychological, which takes the agents' emotions as the primary and principle source. The nurse describes Medea's state of mind "as her anger rises, deep in passion and unrelenting" (Euripides 1963: 20), and despite the horror her plans evoke in her, Medea admits her "anger" "masters her resolve" (Euripides 1963: 50). So, there exists an undeniable conflict between the reason and the sentiment, and Euripides, in a way, questions why one should be superior to other, in the unique manner of his. As has been pointed out before, Medea is a disowned, alone, feared and banished woman who has been betrayed by her husband and cannot even seek her rights; so her actions –or reactions- cannot be reduced to a question of "jealousy" as Jason claims (Euripides 1963: 34). There is more to it than mere jealousy of the opposite sex; it is rather a question of social rights, of human rights and the big question of what justice is.

3.2. Of the Chorus

According to Aristotle chorus, another female figure in the play, should be an important part of the tragedy. He argues that the chorus should be handled as "one of the actors" and should be considered as a "part of the whole", and should "contribute to the performance" like an actor does. Aristotle claims that Euripides's plays fail to satisfy this criterion (Aristotle 1922: 69). This is because in his tragedies the role of the chorus is restricted. However, in the case of *Medea*, the chorus has the most essential role of all.

First of all, one of the most stressed features of Medea's character is her being an exile. Throughout the play Medea is repeatedly depicted as "alone" (Euripides 1963: 35), "a stateless refugee" (Euripides 1963: 36), "a wanderer" (Euripides 1963: 28), "disowned" (Euripides 1963: 38), "an exile" (Euripides 1963: 44) and finally being an exile from another exile (Euripides 1963: 48). This is because originally Medea is not from Corinth, but she is an Asiatic wife (Euripides 1963: 34) from a barbarous land that she has left to become a citizen of Hellas (Euripides 1963: 33). Thus, the fact that the chorus in *Medea* consists of a group of women who are native to Corinth, serves Euripides's goals in the most perfect way. In many scenes during the play the chorus is seen welcoming Medea, and showing her sympathy when they say "tell her (Medea) we are all on her side" (Euripides 1963: 23), or recognizing Jason's betrayal through the lines such as "her husband who has betrayed her" (Euripides 1963: 23) and "disregarding right and loyalty, your husband has abandoned you" (Euripides 1963: 47). This group of Corinthian women stand by Medea while they cast Jason out. These instances can be found through the lines such as "he (Jason) shall be no friend of mine" (Euripides 1963: 33), or "bring down on Jason justice and calamity" (Euripides 1963: 55). Therefore, how small or massive their part might be, the chorus in *Medea* serves as an intermediary to justify Medea's feelings; an objective mind outside of her who share her feelings concerning Jason and "justice", which has been discussed above.

4. Conclusion

Medea, has been misjudged as immoral for ages; but on the contrary, it questions the very core of the society and the laws that rule the society. Euripides pushes his audience to the edge, with a strong and overwhelming plot, which makes the audience feel uncomfortable, in accordance with his plan. In my opinion the audience's comfort is not Euripides's concern at all. If new laws are to be founded and put into action, the old ones should be destroyed, which seems to be the hidden agenda in *Medea*. Being wrongly accused of misogyny for centuries, Euripides's reputation should be restored. Considering his attempt for the restoration of women's honour Euripides may even be revalued as an early feminist, and *Medea* as a manifestation of feminism. Seeking for the repayment of justice, Euripides raises brilliant questions on many controversial topics such as the reputation of women, the distribution of justice and social rights and of course more generally human rights. In addition to this, his technique satisfies Aristotle's criteria in many ways; although it should be admitted that *Medea* fails to fulfill some of them. Among these failures, recognition seems to be the most essential, and complication of the plot following it. As to the question of morality, *Medea*, the heroine, can never be considered as moral in the Aristotelian sense. This is mainly due to her motives which are emotional, while they should have been in line with reason and virtues according to Aristotle. In addition to reason her actions do not purport to any virtues, nor approach any mean whatsoever that should be in between two vices. If anything *Medea* would be considered by Aristotle to be on point of the vices of excess. All in all, eventhough she fails to satisfy conditions for being moral put forth by Aristotle, from an atypical perspective her actions would not necessarily qualify as immoral.

BIBLIOGRAPHY

ANNAS, Julia (1999). "Aristotle on Human Nature and Political Virtue", in *Aristotle: Critical Assessments, Volume IV: Politics, Rhetoric and Aesthetics*, Lloyd P. Gerson (ed.), New York: Routledge, 48-66.

Aristotle, (1925). *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, David Ross (tr.), 4, London: Oxford University Press.

Aristotle, (1922). *The Poetics of Aristotle*, S. H. Butcher (tr.), London: Macmillan and Co. Limited.

ARNOTT, Peter (1959). *An Introduction to the Greek Theatre*, London: Macmillan Press Ltd.

BROADIE, Sarah (1991). *Ethics with Aristotle*, New York, Oxford: Oxford University Press.

Euripides (1876). *Medea of Euripides*, Frederic D. Allen (tr.), Boston: Ginn Brothers.

Euripides (1963). *Medea and Other Plays*, Philip Vellacott (tr.), 3, Middlesex: Penguin Classics.

MULGAN, Richard (1994). "Aristotle and the Political Role of Women", *History of Political Thought*, 15: 2, 179-202.

FRADEN, Rena (2001). *Imagining Medea: Rhodessa Jones and Theater for Incarcerated Women*, Chapel Hill University of North Carolina Press.

HALL, Edith (2007). "Greek Tragedy 430-380 BC", *Debating the Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy, and Politics*, pp. 264-287, (ed.) Robin Osbourne, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

LUCAS, D. W. (1968). *Commentary to Aristotle Poetics*, 3, Oxford: Oxford University Press.

MITCHELL-BOYASK, Robin (2008). *Introduction to Euripides Medea*, (tr.) Diane Arnson Svarlien, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

POHLENZ, Max (1954). *Die griechische Tragödie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SHIELDS, Christopher. "Aristotle", 10.12.2018, Winter 2016 Edition, (<https://plato.stanford.edu/entries/aristotle/>).

SNELL, Bruno (1960). *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, New York: Harper & Brothers.

SNYDER, John (1991). *Prospects of Power: Tragedy, Satire, the Essay, and the Theory of Genre*, Lexington: University Press of Kentucky.

Makale Geliş | Received: 01.12.2019
Makale Kabul | Accepted: 28.02.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.70462

Ahmet KAVLAK

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
ORCID: 0000-0002-4419-9440
ahmetkavlak@gmail.com

“İrade” ve “Kalam” Sıfatları Üzerine

Öz

Dinler arasındaki başlıca farklılığın tanrı tanımlarındaki farklılıktan ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü dinlerin tanrı tanımları dışındaki tüm inanç esasları temele aldıkları tanrı tanımının genişletilmesinden ibarettir. Bir dini tanımak o dinin tanrı tanımını doğru bilmek demektir. Tanrı tanımı ise inancın kaynağı olan tanrıya hangi sıfatlara sahip olarak inanılması emredildiğini bilmekten ibarettir. Sıfatların tanımı ise mutlak olarak tanrı tanımı demektir. Nihayetinde putperest inançlar ve politeist inançların bir bölümü müstesna, tüm dinlerde tanrı görünmez bir varlık olduğu için, tanrı zaten sadece sıfatlarıyla bilinen bir varlık durumundadır. Dolayısıyla tanrının sıfatlarının netleşmesi dinin doğru anlaşılması için en önemli kuraldır. Hıristiyanlıktan baba-oğul inancı ve muhtevası, Yahudilikten Yahudilere “seçilmişlik” veren ve altı günde kainatı yaratıp yedinci gün dinlenen tanrı Yehova inancı ve muhtevası çıkarılırsa geriye Hıristiyanlık ve Yahudilik kalmaz. Tüm dinler gibi İslam dininin de diğer dinlerden en önemli farkı sıfatlar konusundadır. Bu nedenle sıfatların netleşmesi İslam dininin doğru anlaşılması için zaruridir. İslamiyet konusunda araştırma yapan herkes için ve bilhassa başta din felsefesi olmak üzere tüm felsefi düşünce metodolojisi içinde araştırma yapanlar için en önemli hakikat, sıfatlar konusu netleştirilmeden İslam dininin anlaşılamayacağı hakikatidir. Bu çalışmada İslam dinini anlamada en kritik iki sıfat olan “kalam” ve “irade” sıfatlarının tanımı ve etkisi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sıfat, Varlık, Mahiyet, İrade, Kalam.

On Attributes of “Kalam” and “Will”

Abstract

It is possible to say that the main difference among religions is the difference in the definitions of god. That's because all the principles of faith in religions, other than the definitions of god, are based on expanding the definition of god. Knowing a religion means knowing the definition of the god in that religion accurately. The definition of god consists of knowing which attributes are ordered to believe in the god of faith. The definition of adjectives, on the other hand, necessarily means the definition of God. Eventually, since God is an invisible entity in all religions, except for some of the pagan beliefs and of the polytheist beliefs, God is a being known only through His attributes. Therefore, the clarification of the attributes of God is the most important rule for the correct understanding of religion. There will be no Christianity and Judaism left if the father- the son belief in Christianity and the faith in god Jehovah , who made the Jews “chosen”, created the universe in six days and rested on the seventh day, and related content is removed. Like all religions the difference of Islam from other religions is on adjectives. Therefore, the clarification of the adjectives is essential for the proper understanding of the Islamic religion. The most important truth for all those who do research on Islam, and especially for those who do research in all methodologies of philosophical thought, especially the philosophy of religion, is the fact that Islam cannot be understood without clarifying the subject of adjectives. In this study, the definition and explanation of the two most critical adjectives “kalam” and “will” are emphasized.

Keywords: Attribute, Being, Nature, Will, Kalam.

“Sıfat” ve “Tanrının sıfatları” kavramı

Sıfat ismi tanımlayan kelimedir. Bu dilbilgisindeki tanımdır. Ancak felsefe sadece bununla iktifa etmez. Felsefede hedef kesin bilgi olduğu için, her bir akıl yürütme başta **şart** ve **rükün**¹ ayırımı olmak üzere zorunlu olan ve olmayan öğelerin ayırımı noktasına bakmak zorundadır. Zorunluluğun vak’ayı tasdik eden önermeler şeklinde olma zarureti vardır.² Çünkü **vak’aya mutabık** gelmeyen önermeyi hayalden ayırmak imkanı yoktur.

Tüketilmemiş yani her yönü önermelere dökülmemiş nesne hakkında doğru bilginin imkanından söz edilemez. Kesin bilgi, yakini bilgi hedef olduğu için nesne tüketilmek yani tartışılmamış yönü kalmamak zorundadır.

Sıfatlar nesnenin hem duyularımızdaki, hem de duygularımızda ve aklımızdaki yönlerini ifade eder. “**Altıgen kalem**” tamlaması, duyularımızda var olan bir yönün yani sıfatın varlığına, “**güzel kalem**” tamlaması ise duygularımızda ve aklımızda var olan bir yönün yani sıfatın varlığına işaret eder. Kalem hakkında ne kadar sıfat tamlaması üretilmişse mutlak tanıma o kadar yaklaşmış demektir. Aklımıza karşılık gelen sıfatlar nesnenin varlığına ve varlığın zorunlu bağlantılarına, duygularımıza karşılık gelen sıfatlar ise nesnenin daha çok güzellik ve çirkinliğine ilişkin görünüyor.

Duyulara karşılık gelen sıfatlarda çok problem yok gibi görünüyor. Ancak söz konusu olan duygularda ve akılda tanımlanan sıfatlar olduğunda basit akıl yürütmelerin yeterli olamayacağı açıktır. Duygular kişiye özel olduğu için onları bir kenara bırakırsak, felsefi soruşturmada akla karşılık gelen sıfatların varlığı ve mahiyeti asıl problem olarak ele alınabilir.

¹ Şart, asli özellik, rükün, tali özellik demektir. Başka bir tabirle ağacın kökü, dalları, gövdesi, yaprakları **şart**; dal sayısı, yaprak sayısı, gövdenin kalınlığı vs. ise **rükün** demektir. Akıl yürütmelerde nesnenin hangi özelliğinin akıl yürütme konusu olduğu dikkate alınmalıdır. Bu açıdan en önemlisi *varlık* ve *mahiyet* ayırımıdır.

² Akıl yürütme ki en önemlisi tümevarımdır. $A \Rightarrow B, B \Rightarrow C, A \Rightarrow C$. Bu önermeler tipinde A ve B görünen ve bilinen nesnelere tekabül etmelidir ki, duyuşal olarak bilgi konusu olmayan ve doğrudan nesne edinilemeyen C gerçeğe tekabül edebilsin ve doğru olsun. A ve B’den her ikisi veya biri bile doğrudan gerçeğe tekabül etmiyorsa bu akıl yürütmenin hayalden öte bir zorunluluğu yoktur.

Tartışma konusu duyularda bulunmayan tanrının akıl yürütme ile tanımlanacak sıfatları olunca problemin çok daha büyük olacağı aşıkardır. Çünkü felsefede çoğunlukla akıl yürütmeler duyular dünyasıyla sınırlı olmak gibi bir usule sahiptir. Metafiziğe sınır çizen Kant, bilgiyi fenomenle yani zaman ve mekan içinde algılanmış olma şartına bağlamakla, her ne kadar zihni de kategorileriyle bilginin içine katmış olsa da yine de bilginin sağlaması duyulardan gelenlerle sınırlanmış oldu.³ Yine her ne kadar tümel akıl yürütmeler duyularda değil akılda elde ediliyorsa da, önermelerin sağlaması Popper’in “yanlışlama” kuramında olduğu gibi yine duyularla sınırlıdır.⁴ Fakat Aristoteles metafiziği, varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan nitelikleri yani zorunlu sıfatları inceleyen bir bilim olarak tanımlar (Aristoteles, 1996:187) Çünkü sıfatlar aklın varlığı bilme yollarıdır, daha doğrusu tek bilme yoludur.

Akıl, duyulardan farklı olarak var olanın ötesine geçebilme yeteneğidir. Ancak bu var olanın ötesine geçme durumunda doğruluğun sınanma problemi ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle felsefe, önermelerde tutarlılık prensibine göre hareket eder, yani mantığın ilkelerini esas alır. **Tutarlılık** önermeler arasındaki bağlantıda zorunluluk anlamı taşır. Bu nedenle bağlantılardan çok özellikle ilk önermenin doğruluğu yani vak’aya mutabık gelip gelmediği sorunu asıl sorun olarak kalır.

Nesne edindiğimiz mevcut, bilgimize iki açıdan kaynaklık eder. Birincisi o nesnenin değişmez özü demek olan varlığı, ikincisi de varlığın mahiyetidir. “**Mahiyet**” kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup “mâ hiye?”, “o nedir?” anlamında varlığın özünü, onu o yapan olmazsa olmaz yönü talep eden, ifade eden bir kavramdır. Daha doğrusu nesnenin sıfatlarının yüklenicisi olan ve daha başka şeye indirgenemeyen özdür. Varlığın varlığına ilişkin kararımız sıfatlar vasıtasıyla. “**Altıgen cetvel**” içindeki “altıgen” müstakil bir varlık olmayıp, bir var olanın tanımından bir bölümünü gösterir. Tüm sıfatlar varlığı bilmemizin yollarıdır. Yukarıda geçtiği gibi duyularla

³ Kant bilgiyi zaman ve mekan içinde kayıtlamıştır. Zaman ve mekanın dışı bilgi değil inanç alanı olabilir. Bu alanda yani numen alanda bilgi üretmeye çalışmak iki zıttın aynı anda kabul edilme durumu gibi çelişkilere yani antinomiye neden olacağını ileri sürmüştür (Kant 1995:64-65).

⁴ Popper, tümevarımdan elde edilen “tümel” önermenin duyularda karşılığı olmadığı için kesinliğinden bahsedilemeyeceğini, ancak her duyu denemesiyle sınanarak yanlışlanabileceğini (Popper, 2013: 8) söylemekle, tümevarımdan elde edilen tümel önermeyi yine duyularla sınırlamıştır.

bilinen sıfatlarda ortaya çıkan felsefi problemler, akılla tespit edilebilenlere kıyasla çok azdır. Bizim problemimiz de akılla tespit edilebilen sıfatlarla ilgili olacaktır. Ancak “**varlık**” ve “**mahiyet**” ayrımının netleşmesi,⁵ akılla tespit edilebilen sıfatlar türünün de anlaşılabilmesini mümkün kıldığından bu kavramlarda bilme açısından problem bulunmamalıdır. Tartışmalar, varlıktan çok doğru sıfatların tespiti yönünde olmak zorundadır.

Yukarıda geçtiği gibi şu nokta hatırdan çıkarılmamalıdır. Sıfatlar varlığa yüklenmiş ve varlığı bilmemizi sağlayan yönler oldukları için, müstakil varlık olmadıkları özellikle unutulmamak zorundadır. Çünkü, sıfat yüklendiği varlığın varlığına kendisi gibi varlık ilave eden değil, o varlığın tanımında yer alan bir özelliktir. “**Sivri uçlu kalem**” dediğimizde kalemin yanında farklı bir ikinci varlığı değil yine kalemi tanımlamış oluruz. Dolayısıyla sıfat kavramı ontolojik değil epistemik bir kavramdır. Sadece dilde mevcuttur ve sadece mutlak tanımın yapılabilmesi için başvurulur.

“Tanrının sıfatları” kavramı

Bir kısım putperest dinleri istisna edersek tüm dinlerde tanrı kavramı **görünmeyen varlık** sıfatına sahiptir. Görünmeyen varlık yani **duyularla bilinemeyen varlık** sıfatıyla tanımlandığı için bilme yolu sıfatlardan ibaret kalmaktadır. Duyular muhatap oldukları nesnelere bile sıfatlarının ötesine geçemediği için, tanrının bilinmesi konusunda elde bulunan mecburi bir bilme yolu sıfat-mevsuf zorunluluğu esas alınarak yapılan akıl yürütmedir. Burada akıl, sıfatları duyularda bulunmayan bir varlığın sıfatlarını tespit edebilmek için, sıfat-mevsuf ilişkisinin zorunluluğu ile tersine sıfat belirlemesi yapmak zorundadır.

Bu çalışma içinde ele alınacak **irade** ve **kelam** sıfatları yorum karışmaksızın sadece Kur’an’daki tanımlamalarıyla sınırlı olarak ele alınacağı için, eser ve müessir

⁵ “Varlık” ve “mahiyet”, düşüncenin nesnesi olması açısından tamamen farklı yerdedirler. Biz varlığını kesin bildiğimiz çok şeyin mahiyetini bilmeyiz. Bu durum o nesne edinilenin varlığına şüphe vermez. Tıpkı düşündüğümüzü bildiğimiz halde nasıl düşündüğümüzü bilmediğimiz gibi.

ilişkisindeki varlık zorunluluğundan farklı olarak bu sıfatların sıfatına ilişkin bir çalışma olacaktır. Varlığın varlığa olan delaleti gibi birinci dereceden zorunlulukların bilindiğini mecburen varsaymak durumundayız.⁶ Çünkü bu birinci sıfat-mevsuf ilişkisi anlaşılmadan sıfatların her dinde farklı olan özel tanımları anlaşılabilir. Şüphesiz eserdeki görme kabiliyeti müessirin gördüğüne, eserdeki işitme kabiliyeti müessirin işittiğine açık delalettir. Eserdeki görme özelliği, müessirdeki yeteneğin bir etkisi, bir yansıması özel tabirle bir tecellisidir. Ancak soruşturma konumuz olan kısım, bu delaletlere ilaveten farklı olarak Kur’an’da bu sıfatların, özellikle **irade** ve **kelam** sıfatlarının nasıl tanımlandığına, etkisinin veya tecellisinin nasıl anlaşılması ve bilinmesi gerektiğine ilişkin olacağı için bakış açısını varlık açısından “**eserden müessire**”, sıfatların tanımlanması, içeriklendirilmesi ve etkilerinin bilinmesi açısından da “**müessirden esere**” şeklinde sınırlamak gerekmektedir.

Tanrının sıfatları konusu aynı zamanda soruşturulan dinin belkemiğini oluşturduğu için, kavramları o dinin anladığı gibi anlamak ve değerlendirmek gerekmektedir. Felsefi akıl yürütmeler netleşmiş kavramlar üzerinden yapıldığı için, her kavram kendi dünyasında değerlendirilmelidir. Özellikle felsefede dinlerin inançlarıyla paralel olan tanrının varlığı ve ruh gibi kavramların tartışılmasında kullanılan kavramlar batı felsefesindeki içerikle sınırlı kalmamalıdır. Aksi takdirde örneğin İslam dünyasındaki tasavvufu “mistik” kelimesiyle karşılamak gibi bir hata olur. Çünkü mistik kavramı Hint dinlerini karşılayabilir, fakat mistik kelimesinin ifade ettiği anlamın tasavvufu eşdeğer bir yönü yoktur. Tasavvufta asli kelimeler olan “**kalp**” ve “**gönül**” gibi kavramların batı dillerinde karşılığı bulunmaz. Halbuki bu kelimeler anlaşılmadan tasavvufun anlaşılma ihtimali yoktur.

Sıfatlar konusunda ise İslam dini net tanımla diğer dinlerden ayrılır. 14 sıfat **zati** ve **subuti** olarak ayrılır. Bu sıfatlar kabiliyet itibariyle ezelidir. Bu ayrım sadece Yaratana has olanlarla, mahlukunda da tecelli halinde bulunanlar şeklinde sınıflanmıştır. Bu sınıflandırma, mantıkça sanatın sanatkarına iki şekilde delaleti şeklindedir. Bu iki delalet şekli şu şekilde anlaşılabilir:

⁶ Özellikle sıfat-mevsuf ilişkisindeki zorunluluklar iyi bilinmelidir.

Pratik bir sanat eseri olarak nesne edinilen bir eser sanatkarının sıfatlarına benzer ve zıt olarak iki tarza delalet eder. Birincisi eserdeki ışık ve sesin kullanılmış olması sanatkarın gördüğüne, işittiğine, kuvvetinin olduğuna, bilgisinin, zekasının olduğuna vs. işaret etmesi gibi subuti yani benzerlik sıfatlarıdır. İkincisi ise zıddıyla delalet etmektir. Yani eser ile sanatkar aynı anda veya sanatkar daha sonra var olmuş olamaz. Sanatkar sanatından öncedir. Sanat ve sanatkar aynı sıfatlara sahip olamaz. Sanat ve sanatkar aynı mükemmellikte olamaz. Sanatkar daha mükemmel olmalıdır. Sanatkarın varlığı sanatına bağlı olamaz vs. Yine birinci kısımdaki delalet de sadece sıfatların varlığına delalettir. Sıfatların varlığı bilinebilir fakat nasıl ve ne mahiyette oldukları bilinemez.

Açıktır ki, İslam dinindeki haliyle yaratan ve yaratılana, sanatkar ve sanat ilişkisi açısından bakıldığında ikisinde var olan sıfatlar arasındaki fark, yine yaratan ve yaratılan arasındaki fark kadar olmak zorundadır. Yani yaratanın görmesi ile yaratılanın görmesi arasındaki fark yaratan ve yaratılan arasındaki fark kadardır. Bu nedenle akıl yürütmeler mahiyette değil sıfatlarla sınırlı kalmak zorundadır. Sıfatlardaki benzerlik ismen benzerlikle sınırlıdır. Çünkü elimizde başka bilgisel sermayemiz yoktur.

İşte tartışma konumuz olan sıfatlar bu on dört sıfatın içindeki subuti sıfatlardan, yani mahlukunda benzerlik şekliyle tecelli eden sıfatlardan “irade” ve “kelam” sıfatlarıdır.

İrade sıfatı

Konumuz, Kur’an nasıl tanımlamışsa öyle anlamak zorunda olduğumuz sıfatlar şeklinde ve müessirden esere şeklinde olacağı için önce irade sıfatının nasıl tanımlandığına bakmamız gerekmektedir. Yukarıda geçtiği gibi sıfatlar varlığın tek varlık kategorisi içindeki tanımlarıdır. Tüm sıfatlar tek varlık tanımına dahildir, tıpkı “sivri uçlu, altıgen, sert, parlak, ağır kalem” vs. gibi sıfatların ayrı bir varlık olmayıp tek varlığın tanımına dahil olması gibi.

“İrade” sıfatı lügatteki karşılığında olduğu gibi Kur’an’da da “emir” olarak kendisini gösterir:

“...güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O'na mahsustur” (A'raf 54)

“Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.” (İsra 85)

“...diğer bir gurup da Allah'ın emrine bırakılmışlardır.” (Tevbe 106)

“İrade” ve “emir” aynı anlamdadır. Daha doğrusu emir iradenin fiili durumudur. Zaten “fiili” durum “subuti” demektir. Yani başkasında da, yaratılmışta da var olabilen demektir. İradenin varlığını emirden biliriz. Çünkü irade bir yetenektir, “emir” iradenin görünümü, ortaya çıkması anlamındadır. Eğer yaratılmışlar olmasaydı, irade sıfatı yaratanda sadece bir yetenek olarak bulunmuş olacaktı.

Birinci anlamda iradenin fiili olarak emir şeklinde görüldüğünü söyledik. **İkinci** anlamda emrin yerine gelmesi vardır. Bu da yine üç şekilde olur; birincisi “**var etmek**”, ikincisi “**emrin yerine getirilmesi**”, üçüncüsü bu “**yerine getirilme**” durumunun fiili karşılığıdır.

“**Var etmek**” konusunda Kur'an'daki ifadelerin bir kısmı şöyledir;

“(O), göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Bir şeyi dilediğinde ona sadece “Ol” der, o da hemen olur”. (Bakara 117)

“O, hem diriltten hem de öldürenidir. O, herhangi bir işin olmasını dilediği zaman yalnız “Ol” der. O da olur”. (Mü'min 68)

“Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen olur”. (Yasin 82)

Bu ifadeler varlık ve sıfat olarak yoktan yaratmayı, ilk yaratmayı, varlığa getirmeyi, var etmeyi ifade eden ayetlerdir. İkinci anlamda yani “**emrin yerine getirilmesi**” anlamındaki bir kısım ayetler şöyledir;

“Arş'a istiva eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır. (Ra'd 2)

“O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Yıldızlar da Allah'ın emri ile hareket ederler. Şüphesiz ki bunlarda aklını kullananlar için pek çok deliller vardır”. (Nahl 12)

“Allah dilediğine hesapsız lütufta bulunur”. (Bakara 212)

“Rahimlerde sizi dilediği gibi şekillendiren O'dur”. (Ali İmran 6)

“...Allah dilediğine hükmeder”. (Maide 1)

“Ümmetinden bir topluluk, hak üzerinde galip gelmeye devam edecektir. Onlar hak üzerinde hep böyle sebat edip durdukları müddetçe ta Allah'ın emri onlara gelinceye kadar muhalif olanlar onlara zarar veremeyecektir.” (Ebu Dâvud, Fiten 1, 4252; Tirmizî, Fiten 51, 2229; İbn Mâce, Mukaddime 1, 10, Fiten)

Üçüncü anlamda emrin yerine getirilmesindeki fiili durum ile ilgili yani **emrin uygulanmasında ve gerçekleşmesinde** var olan durum ile ilgili bir kısım ayetler şunlardır;

(Allah, meleklerine emreder:.) Zalimleri, onların aynı yoldaki arkadaşlarını ve Allah'tan başka tapmış oldukları putlarını toplayın. (Saffat 22)

“Onun önünde ve arkasında Allah'ın emriyle onu koruyan takipçiler (melekler) vardır. Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirmeye kadar Allah, onlarda bulunana değiştirmez”. (Ra'd 11)

“...Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildiklerini yapan melekler vardır”. (Tahrim 6)

“Meleklerin hepsi de hemen secde ettiler”. (Hicr 30)

Bu ayetlerin özetle vurguladığı iki nokta vardır. Birincisi meleklerin tamamının emirlere mutlak itaat eden varlıklar olduğu, ikincisi meleklerin aktif olarak sürekli emirleri yerine getiriyor olmasıdır. Buradaki vurgulanmış olan hakikati aşağıdaki ayetlerle bir arada düşündüğümüzde ortaya çıkan bir başka hakikati değerlendirelim:

“Süleyman'ın emrine de kasırga (gibi esen) rüzgarı verdik...” (Enbiya 81)

“...gökten yıldırımlar gönderir...” (Kehf 40)

“....gökten bir su indirdik de onunla su ihtiyacımızı karşıladık”. (Hicr 22)

“Ey iman edenler! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın; hani size ordular saldırmıştı da, biz onlara karşı bir rüzgar ve sizin görmediğiniz ordular göndermiştik. Allah ne yaptığınızı çok iyi görmekteydi”. (Ahzab 9)

“...rüzgarları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları....” (Bakara 164)

“...o (gökteki) taşların bazılarını şeytanlar(in yüzüne çarpmak) için taşlamalar kıldık.... (Mülk 5)

Yukarıdaki meleklerin itaatkar vasfını anlatan ayetleri ve kevnî tabir edilen tabiatta gerçekleştirilen hatta doğrudan tabiat⁷ demek olan şuarsuz fakat amaçlı fiillerin göz önüne alınması durumunda, o şuarsuz ve maksatlı fiillerin şuurlu temsilcilerinin melekler olduğu görülüyor. Çünkü şuarsuz mahlukun söz dinlemesi gibi bir şey olmayacağından, söz dinlemesi demek olan maksatlı ve sabit hareketin varlığı, onu idare eden bir şuurlu mahlukun varlığını gerektirir. Doğrudan tabiat olarak isimlendirilen sabit ve monoton fiillerin meleklerin icraatı olarak ifade edildiğini

⁷ Tabiattan maksat evrenin her bir cüzünün sahip olduğu farklı özelliğin ve bu özelliğin diğer farklı özelliklere sahip maddelerle bir araya geldiğinde sabit olarak ortaya çıkan davranma tipine verilen isimdir. Neden değildir. Neden hakkında bilgi vasfını hak edecek bir malumata sahip değiliz.

görüyoruz. Hem varlıkların sabit ve monoton fiilleri meleklerle ait olduğu gibi, yine buna bağlı olarak tabiat olarak isimlendirilen yani özü önceden belirlenmiş⁸ varlıkların sıfatlarının da⁹ meleklerle ait olduğu ifade edilmiş oluyor.

Canlı cansız her şeyin şüursuz maddelerden oluşmasına mukabil, sonuçta bir canlı teşekkül edecek kadar maksatlı ve hedefli hareket etmesi, iradeli insan ve hayvan gibi canlıların aksine iradesiz varlıklarda intizamın daha dakik olması tabiat olarak adlandırılan maddeye ait fiillerin ve sıfatların mutlak kontrol edildiği anlamına gelir. Bu kontrolün nedeninin Kur’an’ın tabiriyle mutlak itaat eden varlıklar demek olan melekler olduğu anlaşılıyor. Fakat nihayetinde meleklerin varlığı ve kuvvetleri de dahil tüm kudret yaratana ait olduğu için melekler icraatlarında temsil ile sınırlanmışlar demektir.

Şüursuz varlıklardaki daha dakik ve amaçlı hareketler, insanın bu hareketleri “**kanun**” olarak isimlendirmesine neden olacak kadar sabittir. Bu durumda adına kanun denilmesini sağlayan sabit ve monoton davranışların nedeninin melekler olduğu vurgulanmış oluyor. Bu durumda “irade” sıfatının muhatabı, adına “kanun” denilen sabit ve monoton hareketin nedeni mutlak itaat eden melekler demektir. Bu kanunların varlık nedeni olan “irade” sıfatının, iradeli varlıklar ile olan ilişkisini ve “irade” ile “kelam” sıfatının fiillerinin birbirinden farkını son bölümde göreceğiz.

Kelam sıfatı

Kelam sıfatı lügat manasıyla mahiyeti meçhul, varlığı kesin olan yaratandaki konuşabilme kabiliyetini ifade eden bir sıfattır. Tüm sıfatlar gibi mahiyeti meçhul olmakla birlikte, yaratılanlardaki konuşma kabiliyetinin delaletiyle yaratanın konuştuğuna dair bir kesinlik taşır. Tüm subuti sıfatlar gibi yaratılanlarda da sadece ismen benzerlik vasfıyla var olan bir sıfattır.

⁸ İnsanın bedeni de önceden belirlidir. Sadece insanın özü önceden belirli değildir. İnsanın bu belirli olan tabiatı ile önceden belirsiz olan özüne birlikte “fitrat” adı verilir.

⁹ Tüm elementlerin aynı parçacıklardan meydana geldikleri halde sadece parçacık sayısı değişmesiyle farklı bir sıfat kazanmalarının nedenine ilişkin bilgimiz yoktur. Bilgimiz nasıl olduğuyla değil, olanla sınırlıdır. Aralarında tek sayı farkı olan cıva ve altının her yönüyle birbirinden farklı olmaları veya iki farklı maddeden meydana gelen suyun, onu meydana getiren maddelerden tamamen farklı bir davranış sergilemesi gibi. Kur’an’ın ifadesi, bu farklı ve sabit davranış sergilettirilen maddenin sıfatlarının da kendisi gibi yaratılmış olduğudur.

Kelam ya da konuşma yine lügat anlamıyla, bir ses veya çılgılık değil, amaç taşıyan, anlam taşıyan bir muhatap alma veya iletişim türüdür. Konuşma, amaçlı bir durum için gerçekleşir. Emreden “irade” sıfatından farklı olarak kelamın bir varlığı muhatap alması, onun seçimini yani cüzi iradesini nazara aldığı anlamına gelir. Çünkü emreden irade sıfatı, muhatap aldığı varlığın tüm davranışını bizzat yöneten bir sıfattır. Fakat kelam sıfatı bizzat yönetmek yerine konuşma, söz söyleme anlamlarından hareketle muhatabın iradesini yok saymadan teklif etme anlamı taşır. “Küllî irade”nin yani “irade” sıfatının, “cüzi irade”ye yani insan iradesine mutlak olarak hükmetmemesi nedeniyle var olan eyleyebilme yeteneğini göz önüne alarak konuşan, yani emirlerine uymayı hür iradesi ile talep etmesine fırsat veren bir sıfattır. Bu anlamda “irade” sıfatının muhatabı; taşların, bitkilerin ve hayvanların davranışlarından sorumlu olan melekler iken, “kelam” sıfatının muhatabı farklı olarak hür iradesi olan insandır.

Kur’an’ın “kelam” sıfatının anlamına ve tecellisine ilişkin ayetlerinin bir kısmına kısaca bakalım;

*“Rabbinin sözü, doğruluk ve adalet bakımından tamamlanmıştır”(En’am 115)
“...Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele....”(Zümer 17-18)
“...Allah’ın kelamını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver....”(Tevbe 6)
“Allah bu sözü doğruları doğruluklarıyla sorumlu kılmak için aldı.” (ahzab 8)
“Allah’a verilen söz mesuliyeti gerektirir”(Ahzab 15)
“Allah asla sözünden dönmez”. (Ali İmran 9)
“...bugün sizin dininizi kemale erdirdim...” (Maide 3)
“Zira, kim zerre miktarı bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de, zerre miktarı bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir. (Zilzal 7-8)*

“Din nasihattir” (Müslim, İman 95. Buhari, İman 42; Ebu Davud, Edeb 59; Tirmizî, Birr 17; Nesaî, Bey’at 31, 41)

Ayetlerin ve sondaki Hadisi şerifin özetle ifade ettiği şey, insanlara mühlet verildiği, mühletin sonunda sözü kabul edenle etmeyene, itaat edenle etmeyene aynı davranılmayacağı, insanın mesul olduğu ve mesuliyetin var olması için gerekli uyarıların tamamlandığı şeklindedir.

İrade ve Kelam sıfatlarının karşılaştırılması

“Kelam” sıfatı, “irade” sıfatının aksine, zorlama yerine teklif içerdiği için, öncelikle akli muhatap alır. İnsan beden itibarıyla irade sıfatına, akli ile kelam sıfatına muhataptır. Kelam sıfatı insandaki iradenin de gereği olarak, insanın iyi ya da kötü tercihine müdahale etmez. Çünkü müdahale ederse bu teklif hakikatine zıt, iradenin varlığına ters bir hareket olurdu. Bu durumda zorunlu olarak şu hakikatler ortaya çıkmaktadır:

1- Kelam sıfatı akıllı ve hür bir varlık olarak insanı muhatap alırken, irade sıfatı (tekvini kanunların mümessili olan) melekleri muhatap alır.

2- İrade sıfatı varlıkların üzerinde yönlendirici bir kudretle¹⁰ birlikte bulunur, kendi kanununu tatbik eder. Kelam sıfatı ise teklif sınırında kalır.

3- İrade sıfatı kendisini evrendeki kanunlar şeklinde gösterir. Kelam sıfatı ise ihtiyari olarak kabul edilen kanun yani din şeklinde var olur. Kabulde hürriyet vardır.¹¹

4- İrade sıfatı herkes için aynı kanunu uygular. İnanıp inanmamakta fark yoktur. Kelam sıfatı ise inananı ve inanmayanı ayırt eder.

5- İrade sıfatına uymakta ve uymamakta karşılık hemen verilir. Kelam sıfatında ise karşılık mühlet bittikten sonradır.

6- İrade sıfatı vasıtaya, kelam sıfatı maksada bakar. Kim ve ne olduğuna bakılmaksızın dünyada meşru vasıta, meşru maksada galip olur.¹²

¹⁰ Yukarıda geçtiği gibi sıfatlar ontolojik değil epistemik bir hüviyet taşır. Yani var olanın varlığına bir ilavede bulunmaz. Tüm sıfatlar varlığı tek olarak ve eksiksiz tanımlayabilmemizin dildeki vasıtalarıdır. Dil ile tanımlanan sıfat sadece anlamak için ipucudur. Dildeki kelime ile zihne gelen anlam, sıfatın birebir karşılığı değildir fakat anlamının bir vasıtasıdır. Bu nedenle sıfatlar teklifi olan varlığı tanımlar. Bu açıdan bakıldığında “irade” sıfatı ve “tekvini” sıfatı bir varlığı tanımladıkları için “irade” sıfatının tercihi kudretle birlikte bulunduğu için yaratmayı da ifade eder.

¹¹ İkinci maddede geçtiği gibi “irade” sıfatı “tekvini” yani yaratma kudreti ile birlikte bulunur. “Kelam” sıfatı da teklif içinde bulunan bir sıfat olduğu için kudretle bulunması gerekir. Ancak “kelam” sıfatının muhatap aldığı insan iradesi tıpkı bir cismin sağ tarafı veya üst tarafı gibi ontolojik bir mahiyet taşıması gerekir. Aksi takdirde kudretin harici olamayacağı için hür irade gerçekleşmemiş olurdu.

7- Maddi dünya ve maddi yanımız irade sıfatının kanunları dairesinde, hür olan akıl ve insanın cüzi ihtiyarisi ise kelam sıfatının dairesinde kalır. İnsandaki iradenin varlığı irade sıfatından gelmekle beraber, tercihler kelam sıfatı dairesinde gerçekleşir.

8- Dünyada irade sıfatı, öbür dünyada kelam sıfatı hakimdir.

9- İrade sıfatı akli muhatap almadığı için, icraatlarında külli kanunlara muhalefet olup olmadığı noktasında hükmü vardır. Kelam sıfatının akli muhatap almasına mukabil, irade sıfatı iradeyle var olmadıkları için duygulara muhalefete de karşılık verir.

10- İnsan bedeni itibariyle irade sıfatının dairesinde, akli ve tercih edebilen cüzi ihtiyarisi itibariyle kelam sıfatının dairesinde olan görünür tek varlıktır.¹³

11- Varlıklarda, varlığın tabiatı denilen farklılık irade sıfatının tecellisidir. Bu alanda varlıkların iradesi söz konusu değildir. Ancak insanın sahip olduğu yetenekler yine irade sıfatından gelmekle beraber, bu yetenekleri kullanma yönünü tercih etme kelam sıfatına muhataplığında gerçekleşir.

12- Kelam sıfatı insanda sadece akli muhatap alırken, İrade sıfatı kalbi, hissi ve istidadı muhatap alır.¹⁴

Sonuç

Mahiyeti meçhul olan düşüncemiz kavramlar üzerinde gerçekleşir. Düşüncüyü hayalden ayıran şey kavramlarının insandan bağımsız karşılıklarının var olmasıdır. Karşılıklar duyu dünyasında bulunursa bu konuda yapılacak tartışmalar duyuların sağlamlığının ötesine geçmeyecektir, geçmemiştir. Ancak tartışılan kavramlar duyuların ötesinde ve ancak akılla bilinebilen kavramlar olunca ister istemez tartışmalar “doğru

¹² Vasıtanın meşruiyetinden maksat, tekvini kanunlara uyulması durumudur. Ateş yakmakta kimseyi istisna etmez. Ancak mühlet veren “kelam” sıfatı maksadın meşruiyeti noktasından hükmeder. Fakat hüküm “irade” sıfatı gibi anında değil, mühlet bitimindedir.

¹³ İnsan hem nedensellik dünyasının zorunluluğuna (beden itibariyle), hem de özgürlük dünyasına (akli ve iradesi itibariyle) ait bir varlıktır.

¹⁴ İnsanın çocuk hali ve hayvanların çok cüzi olan iradeleri onları “irade” sıfatının dairesinde tutar, “kelam” dairesinin muhatapı olacak seviyede değildirler. Bu nedenle irade sıfatının dairesindeki bazı hissiyatlara ters düşmeleri durumunda sıfatı irade dairesinde gerçekleştiği için anlık karşılık görürler.

bilgi” tartışmasına, doğru bilgi tartışması da doğru bilginin sınırlarına ve hangi usulle elde edilebileceği tartışmasına neden olacaktır ve olmuştur.

Söz konusu tartışma felsefenin ve dinin ortak kavramları üzerinde olduğunda neden-sonuç ilişkisi ve çelişmezlik ilişkisine ilaveten sıfat-mevsuf ilişkisinin de belirlenmesi gereklidir. Kesin bilgiyi elde etmede usul, zorunlu bağlantı içeren önermeler şeklinde olması gerektiği için, duyuların ötesine ilişkin tartışma neden-sonuç ve sıfat-mevsuf ilişkisi gibi yine duyular dünyasından başlamak zorundadır. “Bilgi”, bağlantılara ilişkin bir çıkarım olduğu için, bağlantının doğru ifade edildiği iddiası ister istemez ifadenin aksinin çeliştiği gösterilerek doğrulanması gerekmektedir. Zıddı çelişik olmayan iddia doğruluğu şüphelidir. Bu durum hem neden-sonuç, hem de sıfat-mevsuf ilişkisi için söz konusudur.

Eserden müessire şeklindeki akıl yürütme, var olanın varlığına ve sıfatlarına ilişkindir. Müessirden esere şeklindeki akıl yürütme de sıfatların etkisi ya da tecellisine ilişkindir. İslam dininde sıfatlar konusu inancın esaslarından olduğu için İslam dinini doğru anlamada bilgi yanlış olmaması gerekmektedir. Bu sadece inanan kimseler için değil, araştırmacılar için de geçerlidir. Çünkü sıfatların yanlış veya eksik bilinmesi İslam dininin bilinmediği anlamına gelir. Kelam ve irade sıfatlarının eksik veya yanlış bilinmesi bağlantılı olarak “kötülük problemi” ve “insan özgürlüğü” gibi yüzlerce sorunun cevapsız kalmasına neden olur. Sıfatlar konusu matematikteki dört işlem gibidir. Tüm problemlerin kaynağı dört işlem olduğu gibi, matematiğin diğer problemlerini anlamak da dört işlemi bilmekle mümkündür. Tüm inanç esasları sıfatlara dayandığı için, sadece İslam dinini anlamak için değil, İslam dini içindeki tüm diğer problemlerin çözümü de sıfatların doğru anlaşılmasına bağlıdır. “İlim” sıfatı bilinmeden “kader” inancı anlaşılamayacağı gibi, “tekvin” sıfatı anlaşılmadan da “ahiret inancı” anlaşılabilir. Çalışmamızda olduğu gibi “irade” sıfatı bilinmeden “kanunlar”, “kelam” sıfatı bilinmeden “insan hürriyeti” anlaşılabilir.

KAYNAKÇA

ARİSTOTELES (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul.

EBÛ DÂVÛD (2014). *Sünen-i Ebî Dâvûd Kavli Hadisler*, çev. Prof. Dr. Seyit Avcı, Serhat Kitabevi, Konya.

İBN-İ MACE (2015). *Sünen-i İbn-i Mace Tercümesi*, çev. Abdullah Parlıyan, Konya Kitapçılık, Konya.

KANT, Immanuel (1995). *Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

----- Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli, Haz. Elmalılı Hamdi Yazır, Şenyıldız Yayınevi, İstanbul.

İMAM-I NESAI, (2019). *Sünen-i Nesai Tercümesi Muhtasar Hadis Kitabı* çev. Kasım Yürekli, Kervan Yayın Dağıtım, Konya.

POPPER, Karl R. (2013). *Tarihsiciliğin sefaleti*, çev. Sabri Orman, Plato Yay. İstanbul.

İMAM MÜSLİM (1985). *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, çev. Ahmet Davudoğlu, Sönmez Neşriyat, İstanbul.

MUHAMMED İBN İSMAİL EL-BUHARİ, *Sahih- i Buhari ve Tercemesi*, (2009). (Çev: Mehmet Sofuoğlu), Ötüken Neşriyat, İstanbul.

İMAM TİRMİZİ, (2007). *Sünen-i Tirmizî Tercümesi*, (Haz: Abdullah Parlıyan), Konya Kitapçılık, Konya.

Makale Geliş | Received: 03.07.2019
Makale Kabul | Accepted: 04.03.2020
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.705300

Melina DUARTE

UiT The Arctic University of Norway Department of Philosophy
ORCID: 0000-0003-2099-7349
melina.duarte@uit.no

EU-Turkey Refugee Deal: Buck-Passing and Bargaining on Human Lives at Risk?

Abstract

Since the early stages, the EU-Turkey Refugee Deal has generated several controversies concerning its legal and moral standing. In the first section of this paper, for important informative purposes, I will briefly discuss several points related to how the legality of the deal could be contested. In the second section, I will turn my attention to a more detailed examination of whether the deal could be considered immoral with regard to two morally condemned practices, namely: buck-passing, or evasion of responsibility, and bargaining on human lives at risk. In the final section, I will attempt to outline guiding principles for a hypothetical deal that would be more responsive to the principles underpinning the Refugee Convention than the morally condemnable principles in the actual deal based on those two grounds discussed here.

Keywords: Refugee Crisis, Relocation, Human Rights, International Relations, State's Responsibilities.

AB-Türkiye Sığınmacı Anlaşması: Tehlike Altındaki İnsan Hayatlarına Dair Sorumluluğu Başkasına Yükleme ve Pazarlık mı?

Öz

AB- Türkiye Sığınmacı Anlaşması, başlangıcından beri, yasal ve ahlaki bakımdan çeşitli ihtilaflara yol açtı. Bu makalenin birinci bölümünde, önemli bilgiler vermek amacıyla, anlaşmanın meşruiyetine/hukuki geçerliliğine nasıl itiraz edilebilir olduğuna ilişkin kısaca bazı noktaları tartışacağım. İkinci bölümde, dikkatimi anlaşmanın ahlaken kınanan iki uygulama ile ilgili olarak ahlak-dışı sayılıp sayılmayacağı üzerine daha detaylı bir soruşturmaya çevireceğim: Yaşamları tehlike altındaki insanlar konusunda sorumluluğu başkasına yükleme ya da sorumluluktan kaçma ve pazarlık yapma. Son bölümde, olası bir anlaşmanın yönlendirici ilkelerinin ana hatlarını çizmeye çalışacağım. Bu yönlendirici ilkeler, sığınmacı anlaşmasını temellendirmede, mevcut anlaşmanın dayandığı burada tartışılan ahlaken kınanabilir iki temel ilkeye kıyasla daha etkili olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sığınmacı Krizi; Yer Değiştirme; İnsan Hakları; Uluslararası İlişkiler; Devlet Sorumlulukları.

Introduction

On 4 April 2016, the EU-Turkey Refugee Deal began being put into practice in an attempt to respond to challenges imposed by the current migration crisis. On the first day of operation, 202 asylum seekers were sent back to Turkey from Greece and many more followed after that.¹ The deal aims to hamper smugglers and ultimately stop irregular immigration from Turkey to the EU. In order to achieve this goal, the deal endorsed during the March 18 Summit outlines the following measures²: (1) all irregular immigrants arriving in Greece after March 20 will be returned to Turkey with the costs of this operation being covered by the EU; (2) for every Syrian refugee returned to Turkey from Greece, another Syrian refugee will be resettled in the EU in the territory of member states that voluntarily agree to receive them; (3) Turkey will be responsible for blocking illegal migration routes from Turkey to the EU; (4) the EU will start the resettlement of refugees from Turkey only after irregular crossings have stopped or at least “substantially and sustainably reduced”; (5) once Turkey has ensured its part of the deal, the EU will review the lifting of visa requirements for Turkish citizens; (6) the EU will immediately disburse three billion euros to the Facility for Refugees in Turkey and an additional three billion euros by the end of 2018; (7) the Customs Union between the EU and Turkey will be upgraded; (8) the EU will reconfirm its commitment to “re-energise the accession process” of Turkey into the EU and agreed to open Chapter 33 of the *Community Acquis*³ (total body of EU law) concerning financial and budgetary provisions.

Since the early stages, the deal has generated several controversies concerning its legal and moral standing. In the first section of this paper, for important informative purposes, I will briefly discuss several points related to how the legality of the deal could be contested. In the second section, I will turn my attention to a more detailed

¹ See: <http://www.theguardian.com/world/2016/apr/05/greece-deport-migrants-turkey-united-nations-european-union>

² See: <http://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2016/03/18-eu-turkey-statement/>

³ See: http://ec.europa.eu/enlargement/policy/conditions-membership/chapters-of-the-acquis/index_en.htm

examination of whether the deal could be considered immoral with regard to two morally condemned practices, namely: buck-passing, or evasion of responsibility, and bargaining on human lives at risk. In the final section, I will attempt to outline guiding principles for a hypothetical deal that would be more responsive to the principles underpinning the Refugee Convention than the morally condemnable principles in the actual deal based on those two grounds discussed here.

I. Does the EU-Turkey Deal violate International Law?

Legally, both the EU and Turkey might be infringing international law given that some aspects of the deal possibly violate the 1951 Refugee Convention and the 1967 Protocol, to which all EU state members and Turkey are signatories. The Convention is underpinned by three fundamental principles⁴: (a) non-discrimination, (b) non-penalization, and (c) *non-refoulement*.

Concerning non-discrimination, the fact that the EU-Turkey Refugee Deal refers mainly to Syrian refugees might violate the non-discrimination criteria regarding discrimination based on country of origin. Turkey, however, retains a geographical limitation to its ratification of the convention, allowing the country to recognize and grant refugee status only to those fleeing from Europe.⁵ Thus, if the deal does violate the non-discriminatory principle, only the EU would be legally subjected to the Convention and Turkey would so far appear to be immune from it. (b) The principle of non-penalization requires host countries not to charge refugees with immigration or criminal offences or to detain them arbitrarily merely on the grounds that they are seeking asylum. According to this principle, even if there were no formal charges for violating immigration laws on the part of the states, the mere treatment of asylum seekers as criminals might already entail a violation of the refugees' rights. If we think of how the borders are being managed now in Turkey and Greece, how militarized they are and how people have been forced to the camps escorted by armed personnel, we

⁴ See: <http://www.unhcr.org/3b66c2aa10.html>

⁵ See: https://www.hrw.org/reports/2000/turkey2/Turk009-10.htm#P469_114196, p.3

could believe that refugees are, in a way, being penalized, i.e. treated as criminals, simply for seeking asylum. If these allegations are proven, both the EU and Turkey could be charged for violating this principle. (c) The third principle is non-refoulement, meaning that "no one shall expel or return ("refouler") a refugee against his or her will, in any matter whatsoever, to a territory where he or she fears threats to life or freedom." This principle is so fundamental that it requires full compliance and no reservations are admitted. The sad news is that both the EU and Turkey seem to be violating this fundamental principle. According to the Director of the UNHCR's Europe bureau, Vincent Cochetel, among the 202 immigrants that were sent back to Turkey on April 4, thirteen (Afghans and Congolese) were not allowed to register their asylum claims due to the chaos in Greece and yet were returned to Turkey as irregular immigrants. To determine who is an irregular immigrant, asylum seekers must have the chance to register their claims and have their applications properly assessed, which possibly failed to happen in this case. Another possible violation of this principle by the EU relates to how safe for refugees Turkey really is when it comes to threats to life or freedom. John Dalhuisen from Amnesty International claims that enough evidence exists to believe that Turkey has been sending refugees back to Syria since mid-January and has already returned several thousand including unaccompanied children and pregnant women.⁶ Thus, even if Turkey could be considered a safe country for refugees regarding *in loco* threats to life, which is a contested point, the fact that Turkey seems to be violating the non-refoulement principle by sending refugees back to the country they fled from during an ongoing war, might show that the EU violates this principle when returning refugees from Greece to Turkey as well. The status of Turkey being a safe place for refugees is contested on multiple grounds, prominently highlighted by the Syrian Observatory for Human Rights who have documented a series of abuses from the

⁶ See: <https://www.amnesty.org/en/press-releases/2016/04/turkey-illegal-mass-returns-of-syrian-refugees-expose-fatal-flaws-in-eu-turkey-deal/>

Turkish authorities at the Syrian border including the recent shoot deaths of sixteen refugees. Three of them were children.⁷

II. Is the EU-Turkey Deal morally condemnable?

Is the Deal a political act of buck-passing?

Buck-passing is generally defined as "the practice of shifting the responsibility for something to someone else".⁸ When I was a child, my mother said that she wanted to see my and my sister's bed made soon after we got up. Based on my mother's demand, I quickly realized that the task could be accomplished without me actually having to make my own bed, but by persuading my little sister to do it for me. We played "house owner" and "housekeeper". She enjoyed playing, as did I, perhaps even more than her for secret reasons. Everything looked good on the surface: beds made and kids happy. The fact that the formulation of mother's demand was open allowed me to twist it by transferring my responsibility for doing something to somebody else without being directly accountable for the means used to accomplish the task. My mother did see the beds made soon after we got up after all and that was literally what she asked for. It is, however, needless to say that my mother's intention was to have us both make our own beds. In a deep sense, I knew I was construing the rule in my favor when passing the buck to my sister, trying to be smart and act in my best interest. My mother could not blame me directly because she felt that she should have set the conditions by which the task should be accomplished. Instead, she came up with a new demand that would make my misleading interpretation impossible. She said that she wanted to see us both making our own beds soon after we got up. Had she not done that, I would not have learned that evading responsibility was wrong and that it could compromise my relationship of trust with my sister. If my sister had found out by herself that she was being misguided by me and I had insisted there was nothing wrong with my behavior by rationalizing it though a biased interpretation of the rule, she would have enough

⁷ See: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2016/apr/01/turkey-safe-haven-refugees-shoots-border-illegal-deportations-syrians>

⁸ See definition: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/buck-passing>

reasons not to play with me anymore. She was being deceived. Buck-passing is indeed a common practice that happens even among children, but this does not make it less damaging for the flourishing of any kind of relationship. This example might appear naïve and applicable only the personal sphere, but it is not far from buck-passing in international politics where much more is at the stake.

In international politics, the term "buck-passing" has been used to describe a pattern of action in which one or more states strategically transfer the burden of dealing with a determined problem or challenge to another state or group of states, hoping to benefit from it such that they bear no or minimal costs. Stephen M. Gardiner (2011: 302-305), a philosopher working at the University of Washington, uses the term to understand our generation's reluctance to tackle effectively the problems of climate change, leaving the issue for future generations to resolve. John J. Mearsheimer (2001), a neorealist political scientist, used the concept to describe situations in history in which drawbacks were purposely used by great powers to achieve hegemony. From these descriptions, he was able to extract and systematize some of the common and complex dynamics among buck-passers, buck-catchers, and the target. Among other historical examples, he identifies Britain's minimal efforts in sending troops to war in the beginning of the WWI as an act of buck passing, leaving the burden of fighting the German Army to its allies, France and Russia. According to him, the goal was to get on board with troops in the final battles and, emerging as the strongest power, to set the terms of peace in their favor. A similar situation occurred during WWII when the US was said to benefit from buck-passing. Despite having formally entered the war in 1941, the US waited until the last half of 1944 to send troops into battle, a few months before the war ended, possibly shifting the responsibility of fighting to the Soviet Union. For this, the US were accused by Stalin of letting others bleed in order to emerge as the dominant power after the war. Since states are not as naïve as a little sister, they are, of course, aware of this practice and they do not want to be the buck-catchers themselves. The buck then passes from one to the other. In order to make it stop in someone else's hand, states have to use sophisticated methods of political negotiation. Mearsheimer

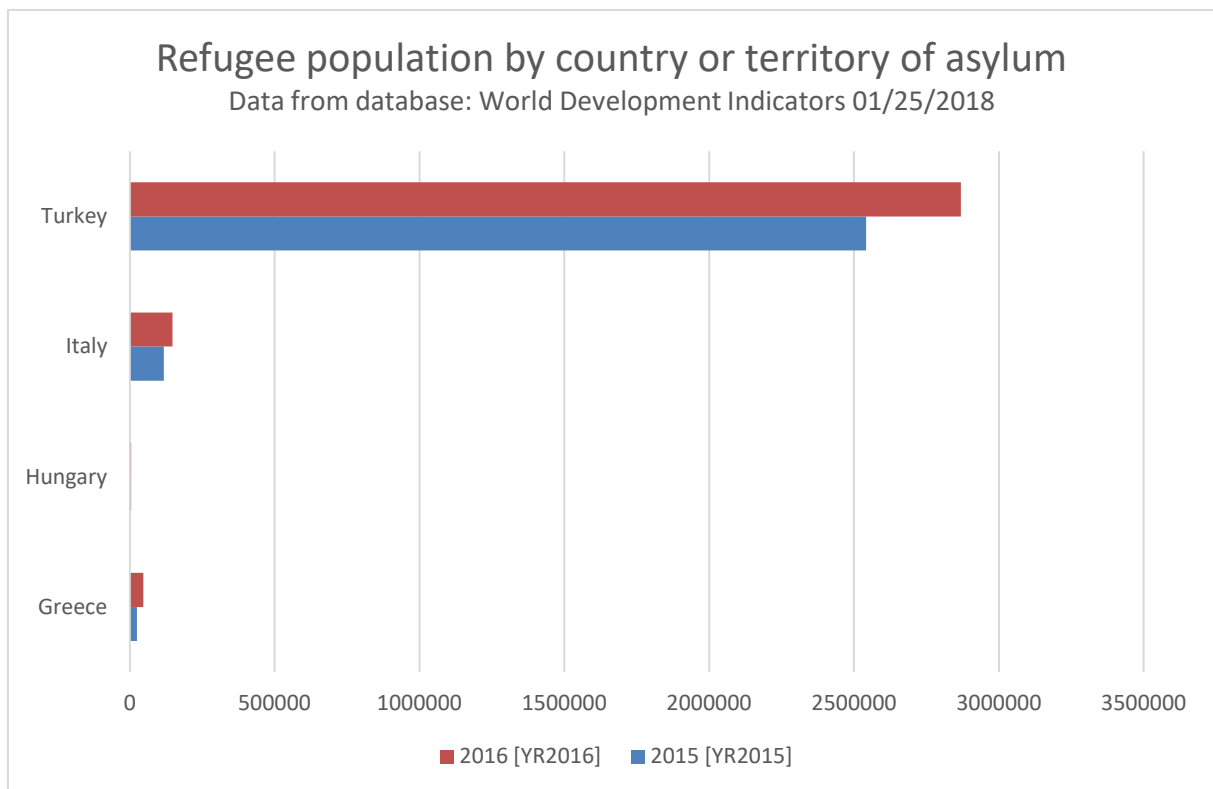
says, "great powers can mobilize additional resources of their own to make buck-passing work." This is, however, not a genuine share of responsibility, but an attempt to deceit other states. Being an attempt to get a "free" or a "cheap ride" by relying on others bearing most of the costs, buck-passing in politics can be very harmful when it comes to establishing successful alliances and genuine forms of international cooperation. If healthy international relations cannot be established because countries cannot be trusted, we should have no hope to tackle many global challenges that requires conjoint action such as international migration, poverty, climate change.

Now that we know enough about the concept of "buck-passing" and understand the basics on why it is harmful to the good functioning of international relations, I invite you to reflect with me on whether the EU-Turkey Deal can be considered an act of buck-passing and immoral on this ground. A leaked transcription of confidential negotiations⁹ between Recep Tayipp Erdogan, president of Turkey, Jean-Claude Juncker, president of the European Commission, and Donald Tusk, president of the European Council, can help us in this endeavor. In this conversation, Erdogan criticizes the EU for not wanting Turkey as a member and delaying the decision by failing to open the remaining chapters of the *Community Acquis*. Erdogan says: "You just want us to keep all the refugees." Tusk then replies: "I am not trying to cheat, but you have to recognize that the EU is complicated. We need all 28 [member states] on board." Based on what we know, do we have reasons to think that Erdogan is right when accusing the EU of evading responsibility when it comes to taking care of the refugees? Let us not consider the accession questions for now since this will be discussed in the next section, but rather concentrate on the refugee question. Is it possible that the EU is passing the buck to Turkey in order to solve the matter?

Usually migration flows are affected by geography, which means that those countries closest to the disturbed zones will end up by receiving the largest number of refugees and suffering the biggest burden. This is the case in Lebanon now where a very high ratio of natives per refugee exists and difficulties to provide for its their citizens

⁹ <http://www.euro2day.gr/news/economy/article/1397081/hontro-paihni-di-sth-plath-ths-elladas.html>

persists as a result. Correcting for these discrepancies is imperative to alleviate the pressure on the most affected countries and to ensure that proper assistance is provided for those refugees in need. If a country fails to provide the minimal to its own citizens, it is hard to expect that the basic needs of the refugees are going to be met in these places. This is, however, not an excuse for low-income and developing countries not to take in any refugees, but just a note that these economic and political differences should be taken into account when managing the resettlements.¹⁰ The chart below compares the refugee population in Turkey to those EU member states most affected due to their geographical position. It shows that Turkey has a much larger refugee population than the EU members states from where refugees are supposed to be relocated.



¹⁰ The EU Relocation Scheme (2015-2017) did take these differences into account in order to calculate a fair distribution system for the member states. Despite the mathematical problems in terms of calculating the distribution, and despite its actual failure in practice, the idea behind it is sound. See: EU Fact Sheet, 22 September 2015. Available at http://europa.eu/rapid/press-release_MEMO-15-5698_en.htm

In light of this chart, we have to ask: what is the point of sending refugees back to a country that is clearly already overstretched and that, despite being a developing country, has absorbed more refugees than countries where refugees are supposed to be relocated? In this respect, the deal seems not to be in favor of the refugees, but in favor of the EU. Not only does Turkey look like a buck-catcher, but so do Greece, Italy, and Hungary as they serve as a wall to migrants that would otherwise move to other places in Europe. The deal does not correct the influxes occurring due to geographical proximity of the disturbed zones, but actually does the opposite by sending migrants back to these zones. The official goal of the deal is not, however, to reduce the number of refugees coming to Europe, but to tackle the actions of smugglers and to contain irregular immigration from Turkey. As we saw in deal’s list of measures, the EU is also assuming some responsibilities. The EU will cover the costs of these return operations and will disburse a total of six billion euros to Turkey by the end of 2018 to maintain the camps and facilities hosting the refugees there. If the goal is to block the smugglers’ route, maybe the EU should make a similar deal with Libya in the future to stop the irregular immigration into Italy. President Erdogan says, in the leaked conversation cited above, that this amount of money is an insult, since the EU, in times of crises, has disbursed more than 400 billion euros to Greece. Tusk replies that the bailout was not only about Greece, but about the Euro zone. Erdogan interrupts by saying “...and about the Schengen, again a European project.” But there is another measure in the deal that suggests a shared responsibility from the EU side, namely the 1:1 measure which stipulates that for each irregular migrant sent back from Greece to Turkey, another refugee settled in Turkey will be resettled in the EU. The fishy part of this measure is that it is supposed to be put into practice only after Turkey has honored its part of the deal and the influx of irregular immigrants from Turkey is stopped or at least, how they put it in the official document, ““substantially and sustainably reduced”. This might be an unrealistic expectation or, at least, an open rule that would always allow the EU to evade its part of the deal by saying that the reduction or irregular immigration from Turkey was not substantially and sustainably reduced—whatever the numbers might be. The EU resettlements were also subjected to the voluntary will of the member states to

host these refugees and, in practice, only a small part of what was planned were actually resettled within the EU. Some member states are closing their borders in an attempt to regain sovereignty over border control and are increasingly distancing themselves from EU directives on the matter. Examples of this include the UK, Denmark, Hungary, and Poland. Thus, if the implementation of the 1:1 measure will be conditional on ending or substantially reducing irregular migration and depending on the willingness of the individual member states to take refugees in, the likelihood of its success might be very small. Observing the non-refoulement principle would also be of no help, since a state abiding by the convention does not have an obligation to resettle refugees that are already in a safe zone. Despite warnings by the UN and other international organizations, for all the effects, Turkey is considered a safe zone for the refugees now. Despite disagreements on the amount, the initial three billion euros is the only part of the deal that is assured. Recalling Measheirmer's words about great powers mobilizing additional resources to make the buck-passing work, this financial help does indeed seem suspicious. Will Measheirmer's theory of offensive realism one day be used to analyze and describe this fact as Europe's buck-passing in an attempt to achieve hegemony? For this we will have to wait for the history to be written.

Bargaining on Human Lives at Risk?

Perhaps we should not be under the illusion that EU states and Turkey are acting in best interest of refugees. The EU wants to stop the uncontrolled inflow of irregular immigrants coming through Turkey and Turkey wants to become a member of EU, but the negotiations had been frozen for years. In this context, the current migration crisis seems to have appeared to Turkey as an opportunity to reopen the negotiations. At the same time, Turkey's willingness to be part of the EU also seems to have appeared as an opportunity for the EU to make them catch the heavy buck of the migration crisis. The evidence points in this direction: the leaked transcriptions mentioned in the previous section of this paper starts with President Erdogan acknowledging progress made during the G20 Summit (November 2015) on migration and counter-terrorism. He said, "A lot

of good progress since on migration and counter-terrorism, etc. But still the EU hasn't open a single chapter. Not 15, 17, 23, 24, 25 or 31. We are lagging behind. What can be done?". Juncker then replied that "all these elements – migration, accession, visas, etc. – must be seen as a package". We see here that it is precisely this clear linkage between migration (here meaning the migration crisis), accession, and visas that reveals that these elements might have been exchanged in a dubious way. To use the vulnerable refugees in order to advance diverse national political agendas can be a case of bargaining on human lives at risk. After that, the conversation diverged to disputes about money. Erdogan said Turkey did not need any money from the EU and that they had already spent around eight billion euros on refugees by the then. This was to clarify that Turkey would not catch the buck only for money, let alone for a small amount. Tusk replied by explaining the difficult situation being faced by the EU, saying: "Some of the member states were ready to close down Schengen, especially after Paris. If we cannot show that we have a deal now, things can turn dramatic." And, of course, if the Schengen was closed down, the visa-free area for Turkish people would also be closed down. Then, Erdogan tried to dramatize the conversation by asking: "So how will you deal with refugees if you don't get a deal? Kill the refugees?" Tusk said that if they fail to strike a deal, the EU can also make itself less attractive to refugees. (This is actually what Denmark is already doing in various ways.) But before Tusk could reverse the advantage position in the negotiation, Erdogan came forth with a threat: "The EU will be confronted with more than a dead boy on the shores of Turkey. There will be 10.000 or 15.000. How will you deal with that?"

Although disturbing, there is something fascinating about this leaked confidential conversation: it provides us with a naked view of politics where we can really see what is at stake without the cover of a politically correct discourse. It seems that there is no doubt that human lives at risk are the object of political bargaining. For some, simply seeing such negotiations as bargaining on human lives is already enough to make it morally condemnable, especially when these lives are at risk. For others, however, states are somehow cornered into this practice as they must represent their citizens and

protect their interests. The consequences are unavoidable even if they are regrettable. Two factors appear to be affecting these different positions: (1) one related to the conception of politics and (2) another related to how duties and responsibilities towards the others are viewed. (1) While according to the former view, politics might be understood as an instrument of morality, for the latter politics is different from morality with politics not necessarily being moral – especially when this entails sacrificing the their self-interest and well-being and that of their kin. (2) Whereas the former extends the duties and responsibilities of the states to assist human beings regardless of their country of origin, the latter conceives states as having a priority of duties and responsibilities towards their own people. But is this strategy of bargaining on human lives at risk really smart in terms of politics? We have to keep in mind that there is a reason why we have moral principles to guide our actions. This is not just an invention of good and benevolent souls. The reason is to make politics possible and civilized among several actors. If politics were deprived of any morality, understanding it as a basic code of conduct, there would be no foundation for treaties, conventions, or even for human rights. International relations would be condemned to chaos.

Bargaining on human lives at risk is morally condemnable because it crosses the threshold of what is being traded. Human lives ca not simply be traded because this constitutes a failure to consider them as equals and worthy of dignity and respect.¹¹ Slavery is historically condemned for this reason and the marketing of refugees might fall into the same category when failing to take into account not only the welfare of the refugees, but their agency as well.¹² Thus, even if we were to assume that states must prioritize the wellbeing of their own citizens (which is contested by many cosmopolitans), marketing human lives should not be part of the equation. In this respect, the EU-Turkey Refugee Deal seems to violate this criterion of universal moral equality when treating the refugees as objects of a deal made to advance independent national political agendas. In this context, refugees are destitute of their most basic right

¹¹ For a detailed account on the moral limits of trade, see: Sandel 2013.

¹² For clarifications on this differentiation between welfare interests and agency, see Sen 1987.

when their status as human beings of equal standing is undermined for the gain of other parties. They are severely downgraded, humiliated, and subordinated to an unaccountable power that exploits and takes advantage of their situation of vulnerability. These extremely bad outcomes for the refugees are reduced to "externalities" or "collateral damage" when they are more than that. The political philosopher, Debra Satz (2012, Ch.4) defends an account of trade in which defining what should be part of the equation should pass the scrutiny of the quality of outcomes that are produced not only for the individual themselves (including third parties) but also to the society as a whole. According to her, a deal that exploits vulnerability supports extremely harmful and unequal social relationships, threatening not only individual rights but also the legitimacy of democratic governance. These reflections serve as a warning when showing that our attempts to be smart and act only according to our own interests, at the individual and state level, might actually be driving us farther away from our goals of living in a free and democratic society.

Conclusion

In this paper, I tried to show that the EU-Turkey Refugee Deal can be contested on legal and, especially, moral grounds. The deal and its implementation do seem to be violating some of the fundamental principles underpinning the Refugee Convention and Protocol and do appear to fall into the morally condemned cases of buck-passing and bargaining on human lives at risk. The question now is whether, realistically, we can expect to set up a deal that would not be condemned on these grounds. A realistic account should be sensitive to the fact that states would act in their best interest and that international relations are unstable and, to some extent, unpredictable. It is in best interest of states to manage the migration crisis in an effective way for them not to be overburden by the uncontrolled influx of migrants into their territories. It is also in their best interest to protect their citizens against the instability that might disrupt their territories and displace their own citizens in the future (e.g., today Europe is facing immigration pressures, but not so long ago it experienced significant emigration as

people fled war and poverty). For this relationship to work every state must become a buck-catcher. Divided, the buck will be much lighter and states can be ensured they are not going to be overwhelmed or threatened by it. As some states are not willing to comply with it in a voluntary manner, and the solution to such a global issue depends on a global undertaking, their discretionary rights over admissions and settlements of refugees should be revoked. There is nothing illegitimate about this if we already abide by laws at the domestic level. For example, say that I enjoy car racing and would prefer to drive over the speed limit. The reason why I cannot do that, and will be punished if I do, is not only because I could die or kill someone, but because if everyone else could do the same there would be a chaos and the roads would be even more inhospitable for drivers, pedestrians, and everybody else that uses this public space. As citizens and residents, we need to abide by some laws and compromise our individual wishes and desires when living in societies because this is the way our common existence can flourish. This compliance to the law is, in practice, not voluntary in the sense that we were not asked for our consent to become subjects of the law. It is at least puzzling that states can do whatever they want at the international level, given that their actions affect other states and peoples.

In a voluntary scheme of admissions of refugees, we can show at least two inefficient scenarios: (1) nobody wants to volunteer because the number of states that will not admit refugees is too large or growing and they are afraid of being left with more refugees than they think they can handle; (2) the majority of countries agrees to volunteer, but those who don't agree are indirectly rewarded for not spending resources on it and are, as a result, placed in a situation of advantage in relation to the others. Accounting for this and given that the migration crisis is affecting everybody in different degrees, a principle of justice could justify the end of voluntary participation in admission schemes. Admissions and settlements would then be better managed at the global level to which the states would be subjected to decisions take at the global level in a similar way that we, as individuals, are subjected to state laws today. If the state's authority towards us is legitimate, it becomes difficult to argue that a global order would

not be able to justify the same relationship towards states. This is because the arguments holding it back are based on an old conception of state sovereignty that no longer represents our current reality and cannot respond to our current global challenges. Going from voluntary to compulsory admissions and settlements is a change in the rule that would disable opportunistic states to evade their responsibilities on global issues. Of course, this change might not happen without struggle. If compulsory schemes of admission/relocation would avoid buck-passing, it would not yet avoid negative bargaining on human lives. To avoid bargaining about people's lives at risk, the number of admissions and settlements should be regulated by an objective formula accounting, for example, for the size of the territory, population and GDP, as seen in the EU Relocation Scheme (2015-2017) but with a larger, global scope. Although the EU Relocation Scheme failed in terms of the number of relocations executed, it did serve to create the possibility for a change in the default structures currently ruling border control-- from individual states to a common, in this case supranational, structure. Members states that refused to take part in the scheme are now being referred to the EU court of justice for "non-compliance with their legal obligations on relocation"¹³. The outcome of the lawsuit is still uncertain, but their replies provided in a former stage of the infringement procedure were considered unsatisfactory. Whatever happens, this is a clear sign that the era of state sovereignty over border control is already withering in practice. If this idea is embraced, we will need to work out ways of perfecting it. What cannot be perfected is a system that long ago became dammed to fail. The migration crisis is a global issue that cannot be treated within state borders by state agents in a world of increasing human mobility across borders. This is a retrograde way of understanding the current changes that fail to take into account that the influx of migrants will perhaps never stop. If not wars in Syria, Afghanistan, Iraq, other wars and conflicts may come. Also, other reasons press on international human mobility such as changes in the environment, globalization, family reunion, escape from poverty, and the hunt for opportunities. Thus, if we want to be smart and help ourselves, let us do in it a

¹³ See: EU Press releases 7 December 2017. Available at http://europa.eu/rapid/press-release_IP-17-5002_en.htm

proper way and think of better solutions. We cannot help ourselves without helping others.

Acknowledgments

This paper was developed as part of the project Exclusive Citizenship and Contemporary Theories of Transnational Justice, led by M. Turowski and A. Chmielewski. The project involved the cooperation of the University of Wrocław (Poland), Uludag University (Turkey), and the research group Pluralism, Democracy, and Justice (PDJ), UiT The Arctic University of Norway. I am grateful for the hospitality received in Poland and Turkey during my research visits and for the funding received from these three institutions. I am also grateful to A. Vitikainen, N. Holtug, Y. Yusukeda, M. Lemberg, T. I. Hanstad for their valuable and poignant comments on a previous version of this paper and to K. Mällberg for lending me some books on buck-passing.

REFERENCES

- Aamann, Preben. "EU-Turkey statement, 18 March 2016", European Council, Foreign Affairs & International Relations, Press release 144/16 , March 18, 2016.
- Amnesty International. Turkey: Illegal mass returns of Syrian refugees expose fatal flaws in EU-Turkey deal. April 1, 2016.
- European Neighbourhood Policy and Enlargement Negotiations. Chapters of the Aquis, 2014-2015.
- EU Press releases, 7 December 2017. Available at http://europa.eu/rapid/press-release_IP-17-5002_en.htm
- EU Fact Sheet, 22 September 2015. Available at http://europa.eu/rapid/press-release_MEMO-15-5698_en.htm
- Gardiner, Stephen M. *A Perfect Moral Storm: The Ethical Tragedy of Climate Change*. Oxford University Press, 2013.
- Human Rights Watch. Turkey: Human Rights and the European Union Accession Partnership. Protecting the Refugees. September 2000.
- Kingsley, Patrick. "Turkey is no 'safe haven' for refugees – it shoots them at the border." *The Guardian*, April 1, 2016.
- Kingsley, Patrick. "Greece may have deported asylum seekers by mistake, says UN." *The Guardian*, April 5, 2016.
- Mearsheimer, John J., *The Tragedy of Great Power Politics*. W.W. Norton & Company, 2014.
- Oxford dictionaries. Oxford University Press, 2016.
- Papamiltiadou, Angeliki, Thick game on the back of Greece, Euro2day, February 08, 2016.
- Sandel, Michael. *What Money Can't Buy: The Limits of Markets*. Farrar, Strauss and Giroux, 2013.
- Satz, Debra. *Why Some Things Should Not Be for Sale: The Moral Limits of Markets*. Oxford University Press. 2012.
- Sen, Amartya, *On Ethics and Economics*, Oxford, Basil Blackwell, 1987.
- UNHCR. 1951 Convention Relating to the Status of Refugees and 1967 Protocol.
- World Bank. World Development Indicators, Refugee Population by country or territory of Asylum. Database 2010-2014.

Makale Geliş | Received: 05.09.2019
Makale Kabul | Accepted: 02.11.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 25.03.2020
DOI: 10.20981/kaygi.705331

Gül GÜN DAYANIKLI

Dr. | Dr.
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ABD, Muğla, TR
Muğla Sıtkı Koçman University, Institute of Social Sciences, Public Administration Department, Muğla, TR
ORCID: 0000-0002-1945-9271
gul.gun11@hotmail.com

Ramazan GÜNLÜ

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ABD, Muğla, TR
Muğla Sıtkı Koçman University, Institute of Social Sciences, Public Administration Department, Muğla, TR
ORCID: 0000-0002-7499-7742
ramazangunlu@yahoo.com

Bursa’da Kent ve Siyaset İlişkisinin Analizinde Dinamik Elit Yaklaşımı

Öz

Kent ve siyaset ilişkisi, tarihsel bağımsız kentler olgusu bir yana bırakılırsa, sosyo-ekonomik olgular ve ulusal-küresel olgulardan bağımsız olarak ele alınamaz. Tarihsel bakımdan dünya sistemi, dünya-ekonomi olgusuyla şekillenmiş, kentler de dünya-ekonominin parçası olmuşlardır. Bu makalede kent ve siyaset ilişkisi kentsel elit sorunsalı çerçevesinde incelenmiştir. Kentsel elit sorunsalı yöntemsel olarak kentsel elit döngüsünü ve dinamik elit yaklaşımını varsaymakta, kentsel elit döngüsü ise sosyo-ekonomik ve siyasal-kültürel dinamiklerin bir ifadesi olarak ele alınmaktadır. Buna göre kentler, küresel-ulusal ve yerel ölçekteki dinamikler ile şekillenen sosyo-ekonomik ve siyasal-kültürel niteliğe sahip yapılardır. Kentler sosyo-ekonomik nitelikli değişmeler çerçevesinde bir kriz içine girmekte, krizin etkilerine karşı kentsel elitlerin örgütlü kamu muhalefeti ortaya çıkmakta ve direniş başarı ya da başarısızlıkla sonuçlanıp kentsel elit döngüsüne girmektedir. Bu kriz, kentlerin eski sosyo-ekonomik yapılarını, güç odaklarını ve örgütlü kamu ideolojisini bütünlük-parçalanmışlık diyalektiğine sokarak, dünya ekonomisinde ve finans-politiğinde oluşan değişmelere ve işlev ve etken değişikliklerine uyarlamaktadır. Makalede Bursa’da kentsel elit değişimi olgusu, “çokuluslu” Cargill şirketinin müdahalesi temelinde ele alınmış, müdahaleye karşı oluşan kentsel kamusal muhalefet/direniş, muhalefetin çözülmesi ve “yeni” kentsel kamu kavramlaştırması, kentsel elit döngüsünü açıklamada değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kent, Elit, Dünya Sistemi, Elit Döngüsü, Dinamik Elit Yaklaşımı.

A Dynamic Elite Approach for Analysing City and Politics Relationship in Bursa

Abstract

The relationship between city and politics, leaving aside the feature of the historical independent states, cannot be handled independently from global point of view. Historically, the world system is shaped by the global economic phenomenon and cities have become the part of global economy. The relation between city and politics in this paper is analyzed in the context of urban elite problem. Urban elite problem is assuming methodically the urban elite cycle and dynamic elite approach. Urban elite cycle and dynamic elite approach on

the other hand is considered as an expression of socio-economic and political cultural dynamics. According to this approach, cities are socio-economic and political -cultural structures shaped by global- national and domestic dynamics. Cities are undergoing to crisis caused by socio-economically based changes. The urban elites, affected by this crisis, demonstrate organized public opposition. The result of this opposition can be successful or unsuccessful leading to urban elite cycle. This crisis is putting the old socio-economic structure, power centers, organized public ideology into fragmented-holistic dialectic. By this way, this crisis is adapting these structures to changes of functions and factors of global economy and finance-politics. In this article, urban-elite transformation concept is studied in the context of multinational Cargill Company’s intervention and the reaction of urban public opposition/resistance, dissolution of the opposition and new urban public conceptualization.

Keywords: City, Elite, Global System, Elite Cycle, Dynamic Elite Approach.

Giriş

Kent ve siyaset ilişkisi, sosyo-ekonomik olgular yanında ulusal ve küresel olgulardan bağımsız değildir. Tarihsel olarak bağımsız kentler de ekonomi-politik olgunun merkezinde bulunmaktadır. Dünya sistemi dünya-ekonomi olgusuyla şekillenmiş, kentler de dünya-ekonomisinin parçası olarak değişim geçirmiştir. Kentlerin siyasal birimlere eklemlenmesi, en azından Avrupa siyasal birimleri açısından 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde tamamlanırken, dünyanın geri kalanı için bağımsız kent yönetimlerinden söz etmek zordur. Kentlerin ulusal siyasal birimlerle bütünleşmesi, yirminci yüzyılın temel olgularından biri olmuştur. Bununla birlikte ulusal ekonomiler içindeki eşgüdümleyici işlevler, dünya sistemindeki işlevler ile paralel özellikler göstermiştir. Küreselleşme süreciyle kent ekonomileri dünya sistemi içinde yeni işlevler yüklenmiş, bu işlevler daha ziyade üretim işlevlerinin tüketim işlevlerine dönüşümü şeklinde gerçekleşmiştir. Sermayenin üretim sürecindeki değerlenmesi, kentlerde yeniden değerlenme sürecine girmiş, nüfus hareketlerinin yaygınlaşması ile kent spekülasyonlarının (imar değişiklikleri, yeni kent parçaları oluşturma, geniş altyapı yatırımlarının kavşak noktalarına dönüşme vb.) yaygınlaşmasını getirmiştir. Bu durum sermayenin ikincil değerlenme süreci olarak görülebilir. Bu değişim, ekonomideki genel bir değişimin ifadesi olarak, siyasetin parametrelerini de değiştirmiştir. Kentler, dünya sisteminin kârları koruma, yeni kârlar elde etme sürecinde işlevler yüklenirken, siyaset de üretim alanlarından (fabrika, işyerleri, tarımsal üretim birimleri vb.) yaşam alanlarına

doğru genişlemiş, sınıf-siyaset dinamikleri kentlerde dolayım olarak belediyelerin ön plana çıktığı gelişmeye sahne olmuştur (İncioğlu / Erder, 2008).

Bu makale, kent ve siyaset ilişkisini yukarıda ortaya konulan küresel değişmeler çerçevesinde kent yönetimlerinin değişimini kentsel eliti sorunsalı çerçevesinde incelemiştir. Kentsel elit sorunsalı kentsel eliti döngüsü ve dinamik elit yaklaşımı çerçevesinde, sosyo-ekonomik ve siyasal-kültürel dinamiklerin bir ifadesi olarak ele alınmaktadır. Buna göre kentler, küresel-ulusal ve yerel ölçekteki dinamikler ile şekillenen sosyo-ekonomik ve siyasal-kültürel niteliğe sahip yapılardır. Küresel planda sermayenin kentlerde yeniden değerlendirilme süreci, somut kent örneğinde, sermaye sahiplerinin davranışlarının bir çerçevesini sunmaktadır. Bu açıdan Bursa kentsel değişimi içinde, sermaye sahiplerinin kentsel imar değişiklikleri ile bu sürece katılmaları, küresel sermaye yöneliminin yerel plandaki ifadesi olarak görülebilir.

Küresel kentsel değişimler sürecinde gözlemlenen olgulardan biri de küresel çaplı şirketlerin, kentlerin mevcut karakterini değiştiren yatırımlardır. Bu girişimler yatırımların teşvik edilmesi, altyapısal koşulların hazırlanması benzeri bir dizi hükümet kararı ile desteklenmiştir. Cargill şirketinin Bursa kenti özelindeki yatırım girişimi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Ancak şirketin tesis kurma süreci, geniş bir kamuoyunu arkasına kentsel muhalefetin karşıt direnişi ile engellenmeye çalışılmıştır. Benzer çatışma alanlarının ülkemizdeki altın arama, HES ve diğer madencilik faaliyetlerinde de gerçekleştiği bilinmektedir. Süreç içerisinde kentsel muhalefetin başlangıçta bütünlük gösteren kentsel kamuoyu zamanla gerilemiş, kent elitinin davranışlarında değişim gözlenmiştir. Makalenin somut gözlem ve analiz biriminin odağını Cargill karşıtı kentsel muhalefetin oluşumu ve çözülmesi oluşturmaktadır.

Makalede, küresel değişim sürecinde kentlerin yeni işlevleri ile bu süreçte büyük çaplı şirketlerin yatırımları karşısında “kent eliti”nin tutum ve davranışının belirlenmesi “kentsel elit döngüsü”nü açıklamada önemli bir veri kaynağı olarak görülmüştür. Kent elitinin niteliği, kentte bulunan mevcut kentsel kamu olarak; yeni işlevler ve girişimlerle karşılaşan kent elitinin bu sürece uyum sağlaması ise kentsel elit döngüsü olarak değerlendirilmiştir. Bu durum, kentin eski sahipleri ile yeni sahipleri arasında bir

gerilim ya da uzlaşma, kent dışından gelen güçlerle yeni bir ilişki, aynı zamanda kente yönelmiş yeni nüfus gruplarının katıldığı bir kent koalisyonu olarak görülebilir. Değişim, mevcut durum-yeni durum ve uyarlanma olarak değerlendirilebilir: uyarlanma ise bir dolayım olarak farklı güçlere alan açan kentsel büyüme olarak düşünülebilir ve bu değişim ilişkisi, dinamik elit yaklaşımı çerçevesinde kavramlaştırılabilir. Dinamik elit yaklaşımı, değişim sürecinde kent elitinin yeni sürece uyarlanması ve kendi varlığını yeni kentsel elit oluşumu ile ilişkilendirmesini açıklamayı mümkün hale getirmektedir.

Günümüzde pek çok kentte görülen müdahale şekillerinden biri olan Cargill müdahalesi, Bursa’da kentsel kamu ya da kentsel ittifakın harekete geçmesinin temel hedefini sağlamıştır. Bu tür kentsel değişim süreçleri, ister sektörel müdahale, isterse kentsel rantların yeniden dağıtımı çerçevesinde olsun ya da yeni kamu ve sermaye yatırımları ile gündeme gelsin, mutlaka mevcut kentsel kamu ya da kentsel ittifakı yeniden oluşturma işlevi görmektedir. Kente yönelmiş bu tür sermaye (Cargill, altın arama yatırımları, yeni maden ruhsatları, serbest bölgelerin ilanı, doğrudan sermaye yatırımları vb.) ve merkezi kamu müdahaleleri, (altyapı değişimi, otoyollar, TOKİ, kamu ve sanayi ve hizmet kuruluşlarının yer değişimi vb.) kentte yarattığı tedirginlikle, kentsel kamu ittifakını çözmeyenin bir sonucu olarak muhalefet ve direnişi ortaya çıkarmaktadır. Bu süreçte muhalefetin geçici başarıları ve eski hukuksal korumaların sağladığı avantajlar, çok kısa sürede fiili muafiyetlerle aşıldığında muhalefette çözülme ve direnişin zayıflaması, yeni kentsel kamu ve ittifak oluşumuna katılım ve kayıpları azaltma yarışına dönüşür. Kentsel elit döngüsü için çevrim, bu noktada ön plana çıkmaktadır. Bu makalede ileri sürmek istediğimiz dinamik elit yaklaşımı, muhalefetin çözülmesi ve "yeni" kentsel kamuya/ittifaka ilişkin kavramlaştırmanın kentsel elit döngüsünü açıklamaya elverişli potansiyel değer taşıdığı iddiasıdır.

Yöntem

Kent hayatı içinde elitin, siyasetin örgütlenmesi ve kentsel idari süreçlere dönüştürülmesi, kırsal/kentsel sosyo-ekonomik meslek ve işbölümünün yapısı içinde

şekillenmektedir. Bu açıdan kentsel elit ve kentsel iktidar örgütlenmesi, siyasal retorikten ziyade, kent-kır farklılaşmasının belli bir bütünleşme biçiminin işlevselliğine dayalıdır. Buna göre nüfusun kırsal ve kentsel sosyo-ekonomik faaliyet biçimleri ile ilişkilene biçimi kent ve kır farklılaşmasının ve bütünleşmenin işlevselliğinin bir ifadesidir. Kentsel kamu ve ittifak, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel temelde nüfusun belli bir tarzda örgütlenmesi olarak kabul edilir ise merkezi iktidarın dayandığı sosyo-ekonomik temel ile kentsel kamu ve ittifak arasında belli bir gerilim ya da belli bir tamamlayıcılık bulunması iktidarın sosyo-ekonomik temelde örgütlenmesinin doğal bir sonucudur. Bu yönüyle merkezi iktidar ve yerel iktidar her durumda değişim içinde bulunmakta ve bu çerçevede merkezi ve kentsel elitin ulusal rejim ve kentsel rejim içindeki konumu döngüsel bir karakter taşımaktadır.

Elit döngüsü, siyasi rejim içinde eski ve yeni elit olarak konumlanır. Bu döngüye neden olan kuvvet, sosyo-ekonomik faaliyet ve nüfusun değişimi dinamiklerinden etkilenmektedir. Nüfusun sosyo-ekonomik faaliyetlerindeki değişim ile bir kent ya da ülkeye nüfus transferinin (göç ya da nüfus artışının azalması ya da artması vb.) ulusal ya da kentsel iktidarın yapı ve dinamiklerinde, aktörleri ile pratiklerinde değişme yaratması beklenebilir. Kırlardan şehirlere nüfus akımının artması ya da azalması, nüfusun sektörel dağılımında, bireylerin ilgi ve dikkatlerinde belirgin bir değişme yaratmaktadır. Bu durum merkezi ve kentsel siyasetin, ekonomik faaliyetin örgütlenmesinde ve bloklamalarda değişimleri birlikte getirir. Bununla birlikte merkezi iktidarın yönelimleri ile koşut ya da karşıt kentsel politik konumlara (kentlerin farklı siyasal partiler tarafından yönetilmesi) da tanık olunduğu dikkate alınır, buradaki etkenin kentsel ve kırsal sosyo-ekonomik faaliyetlerin yapısı ve nüfusun coğrafi örgütlenmesinin rolü çerçevesinde değerlendirilmesi mevcut durum ve değişimi açıklayabilir.

Kentsel elit analizinde bileşenlerin dinamik bir ilişki içinde ele alınması, Pareto’cu “elit dolaşımı” çerçevesinde ele alınabilecek bir konu değildir. Bu olguya yaklaşım şu şekilde anlaşılmalıdır: Somut örneklerden hareketle bir ülkede elit, sadece bir ülkedeki elit değildir. Bu nedenle bir yerdeki değişimin diğer yerleri de doğrudan etkilediği

söylenbilir. Dolayısı ile buradaki dinamikler hakim bir elitin kontrolü altında ilerleyen (ekonomik, politik, kültürel) kuşatıcı (omnipotent) bir karakter taşımaz. Belli bir biçim altında meydana gelen zafiyet, diğer biçimlerin canlanmasına neden olabilir. Bu nedenle bir iktidar yoğunlaşması, belli bir elit çevresinde ilişkilerin ve eşgüdümün yoğunlaşması olabilir. Bu yönüyle belli bir ülke ve ülkeler grubunda hakim grubun yaşadığı yıpranmanın yarattığı çatlaklar, yeni ilişkilerin meşrulaşmasına yönelik bir açıklık yaratır ve değişime dışarıdan bir müdahaleyi mümkün kılar. Ortaya çıkan yeni işbirliği kanalları özellikle neo-liberalizm dalgasının yayılmasında gözlenebilir. Bu anlamda “Montpelerin Topluluğu” neo-liberal fikirlerin örgütlenmesinde özel bir öneme sahiptir. Bu fikirler Bretton Woods sisteminin çözülme sürecine girdiği 1966 yılında, De Gaulle’ün NATO’nun askeri kanadından çıkması ve Avrupa içinde yeni uzlaşma arayışlarının sonucunda zirveye yerleşmiş, sistemin kurucusu olan Friedman ve Hayek’e Nobel İktisat ödülünün verilmesi ile taçlandırılmıştır.

Elit olgusunun bir şebeke ve hiyerarşinin iç içe geçtiği “iktidar eliti” (Mills, 1956, 1974) kavramı çerçevesinde ele alınması, konunun genel “soyut” kavramlar çerçevesinden somut elit örgütlenmesine dönüşmesinde etkili olmuştur. Mills’in *İktidar Eliti* kitabının ardında başlayan elit üzerine somut incelemeler, Marksist sosyal bilimcilerin “devlet” tartışmalarına konu olmuş; Ralph Miliband, Nicos Poulantzas, Ernest Laclau (1990) gibi düşünürlerin katıldığı bu tartışmalarda Marksizm’den türetilen kavramlar ile uluslararası yapıların ulusal hükümetler üzerindeki etkisi gündeme getirilmiştir. Bu çerçevede sermaye fraksiyonlarının siyasal iktidar içindeki etkisi ve konumu tartışmaya açılmıştır. Antonio Gramsci’nin “hegemonya” terimi de çözümleme sürecinde işlev gören terimlerdenidir. Bu süreçte “Yapısalcı analiz”in etkisi yaygın bir görünüm kazanmış, bununla birlikte somut elit sorunsalı da “politik planma” terimi ile ilgili bir ilgi alanı oluşturmuştur. Bu açıdan Amerikan politikasının “Dış İlişkiler Konseyi-CFR”, İngiltere’de Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü-Chatham House” ve 1970’lerin başında devreye giren “Üç-Tarafli Komisyon-Tri-lateral Commision” gibi kuruluşların uluslararası “Politik Planlama”da rolleri de gündeme gelmiştir (Peters, 2003). Bu durum, politik kararlarda elitin rolünü göstermek açısından önemli bir

referanstır. Zira neo-liberalizmin küresel politika haline gelmesinde etkenler arasında görülmüştür. “Marksist Devlet Tartışmaları” (Clarke, 2004), 1960’larda ve günümüzde de devlet çözümlemesinde etkisi olan bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu tartışmalardan ortaya çıkan sonuç, devletin tek tek kapitalistlerle ilişkisinden ziyade, “kapitalist sınıf” için devletin işlevinin önemini göstermesidir. Küresel “politik planlama” kuruluşları üzerine görüş ve tartışmaların, ezoterik bir karaktere bürünmesi ve gerçek sorunları tartışmaktan uzaklaşma etkisi de hesaba katılmalıdır. Bununla birlikte küresel politika değişikliklerinin sermaye birikimi sorunsalından uzak bir konu olmadığı bilinmelidir. “Teoride neo-liberalizm politikada Washington uzlaşması” (Williamson, 1990: 421) 1980 sonrası küresel politika değişiminin rotasını oluşturmuştur. Bu değişimin uluslararası, ulusal ve yerel düzeyler boyunca birçok dönüşümün çerçevesini çizdiği söylenebilir. Bu politik değişikliği temsil eden terimler, doğrudan üretim süreçleri dışındaki dolayım alanlarına yayılan “ticarileştirme” ve “metalaştırma”dır. Harvey (2015b: 27) neo-liberalizme yönelişin, bir bakıma ve dereceye kadar, ekonomi seçkinlerinin iktidarının yeniden kurulması ve yeniden inşası ile ilişkili olduğunu ifade etmiş, bu ilişkinin güçlü bir şekilde oluşturulduğunu örneklerle açıklamıştır.

Refah devletin kapitalizminden neo-liberalizme geçiş, söz konusu gelişmenin çok taraflı ve çok yönlü işleyiş ve etkileşimin bileşkesi olarak görülebilir. Politika değişimlerinde yörüngelerin oluşturulması, bir grubun sıkı işbirliği ve örgütlüğü bir faktörse, mevcut başarısızlıklar da diğer faktörü oluşturur. Bu nedenle küresel, ulusal ve yerel düzeyde bu tür geçiş yörüngeleri, hazırlayıcı diğer faktörlerle birleşerek eski güçlerin ve ekolojinin yenileriyle füzyona girmesinin bileşkesinde şekillenir. Bu çerçevede elit sorunsalı bir “dolaşım” veya “blokaj” sorunsalı değil, içerde kalan güçler ile hakim olanların bir mücadelesi içinde çözülmemiş sorunların türevi ve yerel, ulusal ve küresel matriste şekillenişidir. Bu olguda dinamik elit analizi, hem sanayici sınıfların hem ticari dağıtım ağlarının hem de genel nüfusun yaygın bir şekilde kent operasyonlarına katıldığı diyalektik bir sürecin sonucu olarak görülebilir.

1980 sonrası dünya pratiğinde kentler, ekonomi-politiğin ve finans-politiğin sermayenin değerlendirme sürecinin kritik bir nesnesi haline gelmiştir. Politika, bir boşluk

yaratma faaliyeti olarak neyin yok olduğunu gösterir ve onu arzulanır hale getirir. Kentler de bu boşluk yaratma sürecinde, Schumpeter’in değimiyle, “yaratıcı yıkım” alanı haline getirilmiştir. Türkiye açısından bakıldığında bu durum “büyükkent” belediyeciliğinin doğuşu anlamına gelir. Politikada ikinci boşluk yaratma alanı, ekonomide ve devlet işlerinde işin yapılma tarzı ile ilgilidir. Devlette ve ekonomide kolektif tarzdan bireysel (özel) tarza geçişin etkin, demokratik ve verimli olduğu ileri sürülerek, boşluk imal edilmiş ve bu iki boşluk yaratma süreci, yurttaş politikasından müşteri politikasına hızlı geçişin güzergahını oluşturmuştur. Müşteri memnuniyeti, kendisi ile ilgilenildiğini düşünen yurttaş için kolay bir geçiş bandıdır. Burada sadece öncelik konusu olan şey sorun edilmektedir, müşteri olmak zaten memnuniyet verici görülmektedir. Devletin önceki dönemdeki bütün kusurları ve gerici bloklarının arkaik eylemleri ön plana çıkarılarak, yerini önce yurttaş özgürlüğüne sonra müşteri memnuniyetine bırakacaktır.

Kapitalizm ve kentler ilişkisinin bu yeni mecrası, kamu eşitsizlikleri yaratarak geniş nüfus kesimlerini yaygın katılımcılara dönüştürmüştür. Sürecin erken katılımcıları sanayide ve ticari faaliyetlerde biriken servetlerini çoğaltma yolunda kent yönetimleriyle işbirliği halinde kent topraklarını servete dönüştürürken, geniş nüfus için de (göçün de dahil olduğu bir seçenekle) izlenecek yol konusundaki ilk modelleri oluşturmuştur. Kent eliti bu ilk döngüyü sağlayan güçlerdir. Diğerlerinin hareketi de buna göre şekillenmiştir. Yeni sağ siyaset, bu çerçevede kitleleri elit ile ortak bir kent yağmalaması politikasında birleştirmiştir. Bu makalede verileri değerlendirme çerçevesi ve veri oluşturma süreci bu ilişkiyi esas almıştır.

Kuram

Sosyal hayatın mesleklere, işbölümüne, farklı kültür gruplarına göre organize edildiği, kurumlaşmaların yoğunluk kazandığı, karmaşık insan ilişkilerinin bütün bir günlük yaşayışı etkilediği kentler değişim sürecine, politikanın boşluk yaratma süreci içinde gerçeklik kazandığı “neo-liberalizm”, “küreselleşme” ve “Washington

uzlaşması” ile bağlantılı olarak girmiştir. Altyapı, kentsel dönüşüm, kamu politikasında dönüşüm bu değişimin hızını yükselten kertilerektir.

Kentler eski sınıf uzlaşmalarının, kentsel kamu ve ittifakın mevzileri olmaktan çıkıp, taze para akışının ve yeni zenginleşme biçimlerinin cephe hattına, manevra alanına dönüşmüştür. Son kırk yılın retrospektifinde kentlerin aldığı bu yeni rol bize eski rejim ile yeni rejimin profillerini verir. Küreselleşmenin itkisi ile kentler, eski ve yeni rejim arasında “geçiş kemerleri” işlevi görmüş; küreselleşme süreci kentlerde ekonomik, siyasi, sosyo-kültürel boyutlara yön veren aktörler ile boy gösterip yapılardan etkilenirken, yapıları değiştiren boyutların da ifadesi olmuşlardır (Pustu, 2006: 130; Tosun, 1995: 45).

İktisat kuramında klasik ve neo-klasik iktisat yaklaşımı, iktisadın kendi kuralları temelinde işlediğini ileri sürerken; Marksist ve neo-Marksist iktisat yaklaşımı iktisadın belirleyiciliği üzerinde durur. Bu iki yaklaşımda farklılık ileri sürülmekle birlikte, iktisadın belirleyiciliği olgusu ortaktır. Politikaya duyarlılığından ziyade, politika iktisadın kurallarına tabidir. Ulus-devletleri yönlendiren güçlerin küreselleşme sürecinde girdikleri işbirliği şekilleri ulus-devletin (yurttaşlık temelinde işleyen) eski rejim pratiklerini değiştirmiş, yerini “müşteri memnuniyeti” temelinde işleyen neo-liberal rejim pratikleri ile doldurmuştur. Buna göre oluşan yapısal değişimler ulus-devletlerin dayandığı ekonomi-politiği değiştirmiş, iktisat politikaları ile siyasi hukuksal düzenleme yetkileri zeminsiz kalmıştır. Küreselden yayılan kısıtlamalar ve düzenlemeler hükümetlere dayatılmış, hükümetler kredi ve maliye politikası üzerindeki denetimi yitirmiştir (Duman, 2002: 1-15).

Peter Osborne küreselleşmeyi, Amerikanlaştırmanın üzerini örten bir mazeret olarak tanımlamaktadır. Osborne (2013: 243) ABD’nin dünyayı finansallaştırarak denetimine alan belli başlı üç küresel kurumda (IMF, Dünya Bankası, şimdi Dünya Ticaret Örgütü’nün desteğini alan GATT) en hakim güç olarak, Güney’in (Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından Üçüncü Dünya’nın yeni adı) Kuzey’in yardımları adı altında Kuzey’e kendi hayat tarzını sürdürmek adına hizmet ettiğini ileri sürmektedir. Yaklaşık otuz yıldır neo-liberalizmle şekillenen yaşam normu kamu politikalarını

oluşturmakta, dünya çapındaki iktisadi ilişkileri yapılandırmakta, toplumlara dönüştürmekte ve özneliği şekillendirmektedir. Bu normatif yapı, kimi zaman politik (iktidarın neo-liberal güçler tarafından fethi), kimi zaman iktisadi (küreselleşmiş mali kapitalizmin atılımı), kimi zaman toplumsal (toplumsal ilişkilerin bireyselleşmesi, kutuplaşmalar) ve bazen de öznel durumlarla (yeni bir öznenin ortaya çıkışı) tanımlanmıştır. Bu oluşum dünya genelinde olmasıyla küreseldir ve günümüzün dünya us biçimlerine işaret etmektedir (Dardot ve Laval, 2012: 1-2).

Giddens (2008: 9-12), modern toplumsal yaşamın endüstriyel üretim tarafından biçimlendirildiğini ileri sürer. Endüstri ve ulus-devletin kesişmesi kapitalizmin kavşağı olmuştur. Ona göre Marx, sınıf çatışmaları ve devrimci değişim süreçlerini tahmin etmiş, ancak dehşetli askeri şiddeti tahmin edememiştir; Weber ve diğer modern toplum kuramcılarında hiçbiri, günümüzdeki bazı güçlerin ne denli vahşi ve tahripkar olabileceğini öngörememişlerdir. Zira ulus-devletlerin çok başlı oluşu, idari yoğunlaşmalar (gözetlemenin genişlemesi) ve denetim diyalektiğinin değişken doğası bu durumun oluşmasındaki temel sebeplerdir. Ulus-devletlerin içsel idari koordinasyonu, uluslararası bir doğanın refleksif olarak gözlenen koşullarına bağlıdır.

Günümüzde küresel ekonomi politik, iktisadi/siyasi forumlarda (IMF, Dünya Bankası, DTÖ, Birleşmiş Milletler gibi uluslararası kurumlar ile Bilderberg Toplantıları, Üçlü Komisyon, Dünya Ekonomik Forumu, Dış İlişkiler Konseyi, Uluslararası Ticaret Birliği gibi ulusötesi seçkin planlama grupları) “uluslararası kapitalist sınıf”ın çıkarlarına hizmet eden, Gramsci’nin “burjuvazinin kolektif aydınları” dediği (Şenalp, 2009: 233) “idari/politik yoğunlaşmalar” yoluyla işlemekte; idari/politik yoğunlaşmalar aracılığıyla üretilen politikalar ve bunlara dayalı uygulamalar genişleyerek ve derinleşmektedir. Uluslararası kapitalist sınıfın hizmetindeki küresel kuruluşlarla yapısal uyum, uyarlanma, kredi işbirliği yapan ülkelerin ekonomilerinde iyileşmeler görülmediği gibi, daha da yoksullaştıkları bilinmektedir (Toros, 1998: 111-114; Boratav, 2004: 24-25; Şimşek, 2016: 44).

Uluslararası kuruluşlar aracılığıyla artan idari/politik yoğunlaşmalar, bizzat ulus-devletlerin öncülüğünde gerçekleşen politika ve uygulamalar içerdiğinden, küreselleşme

araçlarıyla gerçekleşen bir değişim sürecidir. Bu durum, kapitalizmin niteliksel bir değişimi olarak değerlendirilebilir. Ulus-devletler küresel yapıya daha yoğun bir bütünleşme yoluyla katılmakta, burada DTÖ, IMF gibi ulusötesi yapılar, ulus devletlerle; emek ilişkileri, finansal kurumlar, üretim devrelerini yeniden tanımlamaktadır. Robinson, ulusötesi kapitalist sınıfı, sermayenin dünya ölçeğindeki fraksiyonu olarak tanımlamış ve bu sınıfı ulus devlet sınırlarına bağlı kalmayan, yeni bir aygıt olan ulusötesi devlet mekanizması tarafından çıkarları korunan, kapitalizmin dördüncü aşamasının sermaye sınıfı olarak betimlemiştir. Dünyanın başlıca üretim kaynaklarının mülkiyetine sahip olan bu sınıfın, küresel üretim, piyasa ve finans ağlarına bağlı olarak ulusal değil küresel birikimlere yöneldiği ifade edilebilir (Şimşek, 2016: 24-28, 40-45).

Kapitalist ilişkiler, liberalizmin amentüsü “bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler” sloganında olduğu gibi önündeki engelleri yıkıp geçerek yayılmaktadır. Devlet, piyasalaştırma yoluyla kapitalist ilişkilerinin önünü açmakta, siyasal iktidar ile sermaye arasında doğrudan bir ilişkiyi göz önüne çıkarmaktadır (Kozanoğlu, 2008: 29-30). Wallerstein (2004), kapitalizm ve ulus-devlet arasındaki ilişkiyi oldukça sistematik olarak göstermiştir: Ulus-devlet çokluğu ile sermayenin pazarlık gücü arasındaki doğrudan ilişki bunun kanıtıdır. Sermayenin politik gücü kontrol edebilme kapasitesi, küreselleşme ile birlikte belirgin bir özellik kazanmıştır. Bu da sermayenin politik güç üzerindeki denetimi ya da Giddens’in deyişi ile “idari/politik yoğunlaşmalar” (ulus-üstü kuruluşlar) ile olası hale gelmiş, sürecin sermayeye kazandırdığı ivme, ona endüstriyel emekten soyut emeğe hükmeden bir karakter kazandırmıştır. Bu sürecin bir yansıması, politik ve ekonomik alan arasındaki çakışmanın yitip gitmesidir. Mekândaki kısıtlamalardan kurtulan kapitalist ilişkiler, sermayenin çıkarlarına bağımlı bir ulus-devlete yol açmıştır (Duman, 2014: 15-22). Kuramda neo-liberalizm ve politikada “Washington uzlaşısı” 1990’ların ortasından itibaren kapitalist ilişkilerin küresel yayılmasının önündeki engellerin tasfiyesine girişmiş (Williamson, 2005: 195) Birleşik Krallık ve ABD, neo-liberal modeli küresel sorunların “çözümü” için tüm dünyaya dayatmıştır (Harvey, 2015a: 101).

Dünya sisteminin işleyişine temel olan mekanizma, küresel bir aygıt halini almış ulusötesi örgütlerdir. Bu örgütler, artık uluslararası değil çok taraflıdır ve yürütme aygıtı haline gelen bürokratik yapılara sahiptir (Çok Taraflı Yatırım Anlaşması-MAİ- ve onun sigortası niteliğindeki MİGA, GATT ve GATTS). Ulusal ekonomiler sermayeye sonuna kadar açılırken, kalite standartları temelindeki rekabet, işsizliğin ve verimlilik düşüşünün hazırlayıcısı olmuştur (Atman, 2012: 3). Bu değişim sürecinde hukuk ve yasal olanın aşılması arayüzeyi esas alan bir politikanın hayata geçirilmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Bu “esnek insanlar”dan (Wedel, 2014) oluşan “girişimci politika”nın kulvarıdır. Özel ve kamusal yapıların iç içe geçtiği (Dardot ve Laval, 2012: 330-331) girişimci politika, sorumluluk-yetki ilişkisinin kopuşunun da bir ifadesi olmuştur. Özel-kamusal arasındaki ilişki kaynak transferlerinin bir yoludur. Bu durumda kamu yatırımları sürdürülürken rant, yolsuzluk, avanta bu yatırımların bir yansıması haline gelmektedir (Boratav, 2004: 189-190).

Türkiye’de küreselleşme temelinde dönüşüme itki veren temel dinamikler, Birleşmiş Milletler (ilgili programları), Avrupa Birliği (özellikle Gümrük Birliği ile), IMF, Dünya Bankası, DTÖ ve OECD gibi örgütlerin küresel sermayenin çıkarlarını demokratik reformlar olarak vazedilen bir yaklaşım içinde şekillenmiştir. Birbirini tetikleyen bu dinamikler aynı zamanda reform gündeminin hayata geçmesinde hükümetlerin destekçisidir (Şenalp, 2009: 229-230). Sermayenin her yere yayılan bu hareketliliği, finans piyasalarını ilgi merkezine dönüştürürken, doğrudan yabancı yatırımlarda da artışlar meydana gelmiştir (Harvey, 2015a: 98-101).

Neo-liberalizm risalesine bağlı (Dünya Bankası, IMF, DTÖ gibi) küresel kurumlar teşvik ve müdahalelerle 1980 sonrası Dünyayı özelleştirme rotasına sokmuştur. Türkiye’de 1986 yılı özelleştirmelerin başlaması açısından bir milat olarak görülebilir. Öte yandan aynı yıl, 1865’te kurulan ABD menşeli Cargill şirketinin ülkemizde faaliyete geçmesi bağlamında bir kesişim noktasını imler. Cargill, Fortune dergisine göre dünyanın en büyük 12. şirketidir ve asıl alanı (genellikle kimyasal-GDO’lu) tarımsal ürünlerdir. 1993 yılında Orhangazi’de 213 dönüm birinci sınıf tarım arazisi alan ve sonrasında yapılan tüm itirazlara rağmen verimli tarım arazileri üzerine

tesislerini kurarak nişasta bazlı kimyasal şeker üretimine başlayan şirket, hala İznik Gölü'nü besleyen sulara atıklarını göndererek çalışmaya devam etmektedir (Yalçın, 2017: 80-83). Bursa valisinden büyükşehir belediye başkanına, Baro ve tüm STK'lara dek başlatılan karşı duruş; davalar, geri çekilmeler, şirket yanında pozisyon alma gibi farklı şekillerde ifade bulmuştur.

İktidarın dayandığı mekanizmalar ve süreçler kentsel mekânda somut bir görünüm kazanır. Cargill girişimi sonrasında Bursa’da gözlemlenebilen bu olgu, kent elitini kavramlaştırma açısından irdelenebilir bir değerdedir. Lefebvre'ye göre mekân, her zaman politik ve stratejiktir ve kapitalizm mekâna yerleşerek varlığını sürdürebilir. Kapitalist toplumların sosyo-politik analizleri ise iktidar yapıları ve güç ilişkileri üzerinden yapılabilir (Arslan, 2006: 364). Bu noktada iktidarın mahal ile ilişkisi önem kazanır. Burada mahal, coğrafi anlamda kullanılan yer (place) olmayıp, içerisinde sistemik etkileşim ve toplumsal ilişki veçhelerinin yoğunlaşmış olduğu, ortamın fiziksel yönlerini de kapsayan etkileşim ortamlarına karşılık gelir. Mahaller şehirlerden ulus-devletlere ve ötesine dek içsel olarak bölgeselleşmiş, geniş kapsamlı ve zaman-mekân uzantılı ortamları içermektedir. Mahallerin iktidar kuramındaki önemi "iktidar kaplarını" biçimlendirmeleri ile ilgilidir. Bir mahal, tayin edici ve otorite olan kaynakların yoğunlaşmasına izin verdiği ölçüde bir iktidar kabıdır. Bu bağlamda şatolar ve malikânelerin ötesinde özellikle şehirler, iktidarın üretildiği kaplar olarak gösterilebilir. Buna ticari firmalar, okullar, hastaneler, hapishaneler, üniversiteler ve diğerleri eklenebilir. Devlet, idari sınırları belli olan bir idari birim olarak, iktidar kabının en üst biçimidir. İktidar kapları, en başta tahsis edici kaynaklarla otorite kaynaklarının yoğunlaşması sayesinde iktidar üretmektedir (Giddens, 2008: 23-24). İktidarın örgütlenmesinde ve mevcut ilişkilerin yeniden biçimlendirilmesinde tayin edici komplekslerin önemine işaret edilebilir. Otorite kaynaklarının şekillendiği bu yeni yoğunlaşma alanı idari/politik yoğunlaşmaların da temelini oluşturur. Bu durum mekânda yoğunlaşmış eski elitin yerini değiştirir ve yeni elitin doğuşunun sınırlarını çizer. Böylece sosyo-ekonomik ilişkilerin ve nüfusun etkileştiği parametreler bu yeni mekânsal değişikliğin izlerini taşır.

İktidarın bir gruptan diğerine doğru kayması ve toplumdaki ayrıcalıklı kişi ve gruplar iktidar kuramında pek çok disiplinin ilgi konusu içindedir (Arslan, 2003: 115-116). İktidarın parametrelerini değiştiren şeyin ne olduğu sorusu ve bu değişmeden itibaren iktidar bloğunda meydana gelen değişme ve bu değişimin dayandığı geçici ve sürekli değişkenler her zaman tartışma konusu olacak niteliktedir.

Toplumda elit ile sıradan insanların ayrıldığı temel çizginin karar verme süreçleri olduğu ileri sürülür. Demokrasi, karar verme süreçlerine sıradan insanların katılımı çerçevesinde değerlendirilse de elitin bir yolunu bulup onların bu yetkisini aşındırdığı ve işlemez hale getirdiği iddia edilmektedir. Özellikle elit teorisyenler adı verilen Vilfredo Pareto, Geatano Mosca, Robert Michels, elitin hakim olduğu süreçleri ve sebeplerini ayrıntılarıyla yazmışlardır (Kapani, 2016: 109-123). Öte yandan Schumpeter tarafından demokrasi içinde elit ve karşı elit şeklinde bir “demokratik elit” yaklaşımı ileri sürülmüş, elit sorununa eleştirel bir yaklaşım getiren W. Mills ise “iktidar eliti” kavramı ile ekonomik, askeri ve siyasal elitin koordinasyonu çerçevesinde işleyen bir düzenden söz etmiştir. Elitin yükseliş ve düşüşü, kendilerini yenileyememelerinin bir sonucudur. Bu nedenle Pareto tarihi “aristokratlar mezarlığı” olarak tanımlar (Vergin, 2004: 111-129). Bu tür bir açıklama, gerçeğin çarpıtılması olarak yorumlanabilir. Zira insanın eşitlik ve demokrasi mücadelesini küçülterek, onun boşunallığına işaret edilmektedir.

Elitin tarihsel olarak değişimi, tarihsel-sosyal mücadelelerin gerilimlerinden bağımsız değildir. Bununla birlikte, örgütlü bir azınlığın kitle karşısında gücü seferber etmesi, bireyleri kitleleştirerek pasifize ve kanalize etmesinin yolunu oluşturmaktadır. Muhafazakarlık, kitlelerin kontrolünde önemli bir hareket noktasıdır. Şeylerin değişimi, daha kötüsüne neden olabileceği bu kontrolde önemli bir yer tutar. Bu durum, elitin örgütlü hareket etmekle birlikte çatışma potansiyeli barındırdığını barındırdığını da ortaya koyar. Ağırlık ve dengeleri değişmekle elit dayanışması yanında, çatışmanın varlığı düşüş ve yükselişte rol oynayabilir. Pierre Bourdieu, bu konuda sürekliliği vurgulamak için toplumu yönetenlerin kökensele benzerliğine işaret eder (Yılmaz, 2011: 53-54). Kapitalizmin tarihsel değişimi, elit olgusunu değerlendirirken bize ihtiyatlı

davranmayı gösterir. Zira devlet ve kapitalistler arasındaki ilişki tek tek kapitalistlere özel teşvik ve muafiyet örnekleriyle dolu olsa da genel olarak kapitalist sınıfın varlığını sürdürecektir sermaye birikimi temelinde işlediği görülmektedir. Devletin sermaye birikimi işlevi, bazen meşruiyet sorununun askıya alınmasına yol açacak biçimde önem kazanmaktadır. Bu sorun için elit kavramı üzerinde durmaya ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Elit Kavramı Üzerine

Klasik elit kuramı (Pareto, Mosca, Michels) Marksizm’e karşı geliştirilen bir açıklama biçimi olarak görülebilir. Bu yaklaşımlar esas olarak elitin karar verme ve uygulama gücünü elinde tuttuğunu, sıradan insanların ise olup bitenler karşısında seyirci olduğunu ileri sürmüşlerdir. Modern elit kuramı (D.Reisman, H.Lasswell, R.Dahl, G.Sartori, R.Aron, W. Mills) elitler arasındaki güç dengesine, çelişkilerin varlığına, topluma yön vermelerinden ziyade koordine edebileceklerine, hatta demokratik olmayan rejimlerde elitin hükmüne işaret etmişlerdir. Bu noktada siyasi elit ve ekonomik elit arasında ayırım yapıldığı görülmektedir. Mills ise tüm toplumu yekpare bir elitin yönettiği sonucuna varmıştır (Kışlalı, 2016: 329-336).

Sermaye cephesindeki yoğun iç rekabete karşın, küresel birikimi elinde tutan tarihsel bloğun (iktidar bloğu) yönetici elitinden söz eden Kozanoğlu (2008: 29-33) yönetici elitin; imalat sanayi, finans ve hizmetler alanındaki yönetici elit ile OECD ülkeleri, Latin Amerika'nın büyük bölümü ve eski Doğu Bloğu'ndaki politik-sivil toplumun önde gelen liderlerinden meydana geldiğini ileri sürer. Küresel elit ise BM'in bazı bölümleri, Davos Dünya Ekonomik Forumu gibi "plütokratik" organların saflarından çıkmakta ve bazı ayrıcalıklı çalışanları içermektedir. Muhasebeciler, danışmanlar, mimarlar ve şehir plancıları, tasarımcılar, çok uluslu şirketlerin ithalat-ihracat firmalarının taşeronları ile şirket imajlarını sağlayan üst düzey spor yıldızları ve şöhretler bu grubun içerisinde yer almaktadır. Harvey egemen sınıfın yaygın ve derin uluslararası bağlantılarının olduğunu, bu kişilerin mensup oldukları devlet aygıtıyla avantajlar elde ettiğini ve ayrıca korunduğunu belirtmekte, arada gerilim de çıksa bu

grubun çıkar alışverişinde bulunduğunu söylemektedir. Küresel elit, Davos'taki Dünya Ekonomik Forumu benzeri organizasyonlarda fikir alışverişinde bulunmak, politik liderlerle değerlendirmelere katılmak gibi ayrıcalıklara da sahiptir. Neo-liberalizmin asıl kazananı küresel üretim ve tüketim ağlarına entegre olanlardır; bu kişiler, lüks yaşam, sosyal ve mekânsal ayrışma ile tanımlanır; polis ve askeri güçlerle korunmalarıyla betimlenir.

Küresel elitin yapısı üç halka şeklinde tasvir edilmektedir: İlk halkada, ABD ve Avrupa'daki aileler ve onların CFR (Amerika'yı yöneten 500 kişinin, 440'ı CFR üyesidir), Chatham House gibi yapılarda yer alanları bulunmakta, ikinci halkada (birinci halkayı örtmeye yarayan) popüler devlet adamları, iş adamları, akademisyenler, film sanatçıları, şarkıcılar ve diğerlerini bir araya getiren Bilderberg, Davos platformlarında bulunanlar yer almaktadır. Son halkada ise küresel sermayenin üçüncü ülkelerle iş birliği yaptığı iş adamları, basın ve diğer küresel sermaye uzantıları görülür (Yılmaz, 2014: 5). Ulus-aşırı elitler, finans kapitalin gücüyle yerel elitlerle işbirliğine girmekte, Devlet politika sürecinin yüksek merkezlerindeki (merkez bankaları, maliye, dışişleri) önemli konumlara yerleşerek, ulus-devlet aygıtını küreselleştirecek liberalizm ve kozmopolitizmi yaratmaktadır (Günlü, 2008a: 58-59).

Elit üzerine çalışmalar stratejik konumlara gelen kişilerin önceden hazırlandığını göstermektedir (Yılmaz, 2014: 1-5). Amerikan politik liderleri (Kennedy, Rostow gibi) yönetime gelmeden önce akademik dünyada çalışmalar yapmıştır. Cambridge, Massachusetts, Harvard gibi üniversitelerden çıkan bu kişiler, özellikle serbest piyasa şartları üzerine çalışan kişilerdir. ABD'nin Soğuk Savaş yıllarında oluşturduğu elit şeması yeniden yapılandırılarak yeni ağlara, değişen dinamiklere adapte edilmiştir. Batı değerlerini yayma adı altında birleşen bu küresel elit tabakanın, ABD'nde, Avrupa'da ve hedef ülkelerde şemayı etkinleştiren ağları örgütlediği görülür. İngiliz elitleri ise 1980'lerden günümüze, özellikle de son yıllarda emekli savunma bakanlarını şirket yönetim kurullarında görevlendirmiştir. Oxford ve Cambridge üniversiteleri bu elitlerin arka planında sıkça yer alır. Tarihçi ve istihbaratçı Arnold Toynbee'nin bu isimlerden biri olduğu bilinmektedir. Amerikan ve İngiliz elitleri birbirinden kökensel olarak da

farklıdır: İngilizler aristokrasiden gelirken, Amerikan elitleri finans aristokrasisinden gelmektedir. Amerika’da buna 1970 petrol şoku sonrası üretimden çekilerek emlak sektörüne giren ve 2008 krizini hazırlayan toprak sahipleri de katılmıştır. Sistem Amerikan halkına hizmet edecek ama nihayetinde en zenginlerin kazanacağı şekilde işlemektedir. Amerikan elitleri iş/şirket dünyası, akademisyenler, politikacılar, medya elitleri, askerler ve üst düzey askerler arasından çıkmaktadır. Bu ağa giremeyenler ise karşı-elit grubu oluşturmakta ve problem bu iki grubun çalışma ortamını yaratmadaki zorlukta açığa çıkmaktadır. Bürokrasiye hizmet eden bu elitler ülke çıkarlarına, politikalarına, savaşlarına, düşmanlarına karar veren zenginlerdir. 20. yüzyılda Rockefeller, Ford, Rothschild aileleri ile son dönemde Gates bu zenginler arasında sayılabilir.

Elitlerin belirli çevrelerden, sosyal alanlardan, üniversitelerden yetişmiş olmasına dikkat çekenlerden biri de Bourdieu’dur. Bourdieu, sosyal sermaye kavramı ile Marksizm’in kaynaklara erişimde eşitsizlik sorunsalının önemini ortaya koymuş, sıradan insanlar karşısında elitin toplumsal hiyerarşide bağlantıları nasıl kullandığını göstermiştir (Bourdieu’dan akt. Yarcı, 2011: 131-133). Onun çalışmaları elit yörüngeleri hakkındaki bilgileri somut gözlemlerle desteklemiştir.

Yasal ve yasa dışı alan arasında etkileşimi ve elit ağları ile demokrasinin bypass edilmesini göstermesi açısından Wedel’in (2014: 9-23) çalışmasının önemine işaret etmek gerekir: Küresel oyuncuları ve ağları mercek altına alan çalışmasında yeni gücün, nüfuz oyuncularının ve ağların devlet ile özeli, bürokrasi ile pazarı, siyasi ile ekonomik olanı, makro ile mikroyu ve küresel ile ulusalı kamusal kararlar alınırken birbirine bağladığını söyleyen Wedel, nüfuz sahiplerinin yeni türü olarak “esnek insanlar”ı göstermiştir. “Esnek insanlar”ın ait oldukları asıl örgüt resmi tanınma içinde olmaları değildir. Zira onun arkasındaki geri ve ileri bağlantılar onların asıl işlevlerini vermektedir. Ait oldukları şebekelerin çıkarlarını güden “esnek insanlar” kamu politikasının oluşturulmasında söz sahibi olmakla birlikte hiçbir sorumluluğa da sahip olmamalarıyla öne çıkmaktadır. Elit şebekelerin çalışma şekli açısından oldukça önemli verilere ulaşan Wedel, Doğu Avrupa’da Batı’nın bulduğu bu hazır şebekenin Batı’yı anlamak için de

önemli bir kavram seti olduğuna işaret etmektedir. Hiçbir resmi sorumluluğa haiz olmadığı halde resmi bilgilere erişme ayrıcalığına sahip bu kişiler, birkaç şapkayı birlikte giyenlere benzetilebilir. Bu kişiler aynı zamanda medya analisti, emekli general, savunma danışmanı, danışmanlık firması sahibi, yarı zamanlı profesördür; 11 Eylül sonrası George Bush yönetimi ve Temsilciler Meclisi’ne tavsiyeler veren uzman Barry R. Caffrey bu kişilerden biridir.

1960’larda ve 1970’lerin başında yeniden yapılanan bu süreç, yeni "küresel yönetsel elit"’in kuluçkası olmuştur; küresel iş adamları, sınır aşan multi milyarder vakıflar (Ford, Kellogg, Packard, Rockefeller, Soros) bize bu sürecin gayri resmi şebekeler içindeki niteliğini verir. Para, güvenlik, pazarlar mekânsızlaşırken, küresel dolaşımın temel unsurları haline gelmiştir. GATT, DTÖ, DB tarafından teşvik edilen bağımsız kurullar, uluslararası denetim ve izleme kurumları ve firmaları küresel çıkarları lehine işlemekte, devletler makroekonomik politika üretme işlevlerinden uzaklaşmakta, küreselleşen kapitalizmin emrine girmektedir (Günlü, 2008a: 57-58). Ön planda düşünmeye yatkın insan grupları, neden-sonuç ilişkisiyle bağlantısı kopmuş biçimde refleksif bir değerlendirme sürecinin bileşenleri haline gelmektedir. Onlara sunulan gerçekliğe teslim olmakta, çıkarlarını bu yanılsama içinde kavramaktadır. Hayatın her alanında bu tür pratiklere tanık olabiliriz.

Türkiye’de Elit Sorunsalı

Türkiye’deki ekonomik elit, 1950’lerin sonuna dek statülerini koruma amacıyla devlet ile iyi ilişkilere girmiş, iktidara yakın olmaya çalışmıştır. 1960-1980 arasında yaşanan üç askeri darbe, iki darbe girişimi, iki reform hükümeti, sekiz kısa süreli koalisyon hükümeti, oluşan bakanlık krizleri, şiddet olayları gibi birçok etmen, elitlerin hükümete olan bağlılık ve güvenini azaltmıştır. 1980’lere gelindiğinde iş dünyası ekonomik ve siyasal anlamda palazlanmış, bir güç kaynağı olabileceğini görmüştür. Bu dönemde birçok sivil ekonomik örgütlenmenin ortaya çıktığı bilinmektedir. Ekonomik ve Sosyal Etütler Konferans Heyeti, Sanayi Birliği ve TÜSİAD bu oluşumlara örnek olarak gösterilebilir. Ekonomik kesimlerin TOBB tarafından korunan çıkarları bu

dönemde farklılaşmıştır. TÜSİAD modeli, ABD’de kurulu "The Conference Board"dan alınmıştır. Başlangıçta ekonomik araştırmalar, kongreler seminerler vb. forum yaratmak amacıyla olan kuruluş, sonrasında ülkenin en ciddi baskı grupları arasında yer almış; gerek “hükümet dışı aktörler” arasında sayılmıştır. TÜSİAD üyelerinin varlıkları Türkiye ekonomisinde kamunun yarattığı katma değer dışında kalan değerlerin %50’sini oluşturmaktadır. Enerji ithalatı dışında kalan Türk dış ticaret değerinin % 80’i kontrol etmektedir. Bu büyüklüğüyle ülkenin siyasi, ekonomik, sosyal gündeminde başat rol oynadığı söylenebilir. Başlangıçtaki tutumuna tamamen zıt bir görünüş sergileyen son dönem Türk burjuvazisi, devlet eliyle kazandığı gücün etkisiyle dünya ekonomisine eklenmiş, devlet politikalarından yararlanan bir aktör iken, bu politikalara yön veren bir konuma gelmiştir (Ercan, 2015: 399-405).

İktidar analizinde önemli bir terim olan elit kavramı, 1980 sonrasında siyaset bilimcilerin yoğun ilgisiyle karşılanmış, Türkiye’de yaşanan toplumsal ve siyasi olayları değerlendirme çerçevesi olmuştur. Zira sosyoloji eylemi yapanın kimliğine odaklanmaktadır. Eylemin rutin olmaktan çıkarak, eylemciyi odak alan bir konum kazanması, elit sorununu kritik hale getirmektedir. Bu açıdan 1980 sonrası dünyada olduğu gibi Türkiye’de de eylemci yani elit olgusu ilgi konusu olmuştur. Yerel, ulusal ya da küresel ölçekteki olay ve olgular arasında bağlantı ve etkileşim, dünya sisteminin yönelimi ve tek tek ülkelerdeki görünüşleri, elit kavramı çerçevesinde anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Burada elit kavramı kapsamına alınan eylem ve eylemci kurumsal güç, kaynak kontrolü, karar alma ve etki gücü, dirençlere rağmen iradeyi yürütmedir. Kaynak kontrolü, zenginlik, prestij, statü olabildiği gibi, karizma, enerji, motivasyon da olabilir. Elit kapsamında ele alınan kişiler siyasal elit, ekonomik elit, medya eliti ve askeri elit olarak ayırt edilebilir. İktidarın toplumsal kaynakları değişkenlik gösterebilir. Fakat güç sahipleri gücü sürdürmek için her zaman karşı gücü dağıtma çabasındadır. Günümüz toplumunun iktidar yapısını tek bir elit profili ile betimlemek mümkün değildir. Türkiye’de gücün ne tek bir elit grubu, ne de çok fazla elit grubu arasında paylaşıldığı söylenebilir. Arslan (2004, 2004: 4-11), elit grup üzerinden yapılan bir incelemede, elit/yapı ilişkisinde iki adet güç unsuru tespit etmiştir.

Bunlar, iç güç merkezleri ve dış güç merkezleridir. Karar verme süreçlerine etki eden iç güç merkezleri ulusal iken, dış güç merkezleri özellikle Amerika'ya aittir. Bu etki güçlerinin başında CIA sayılmış, yine ağırlıklı olarak Amerika'nın kontrolündeki IMF ve Dünya Bankası'nın isimleri ön plana çıkmıştır. AB'nin iç ve dış politikalarındaki etkisi de benzer şekilde ifade edilmiştir.

Türkiye’de elit döngüsünü değerlendirmek için kent ve ulusal çapta karşılaştırmalı araştırmalar yeterli değildir. Bununla birlikte, ileri gelenlerin kimler olduğu üzerine fikir verebilecek örnekler bulunmaktadır. Yanlış biçimde kavramlaştırılan konulardan biri meslek yaşamına “ücretli” (Hacı Ömer Sabancı) ve “küçük esnaf” (Vehbi Koç) olarak başlayan kişilerden söz edilmesidir (Arslan, 2004: 4). Oysa 1910’larda ticari ağların son halkasında (perakende) Türklerin olduğu bir hayat söz konusudur. Bu noktada gayrimüslimlerin sürülmesi ya da mübadele süreci sonrasında perakende zincirinin önemine işaret etmek gerekir (Günlü, 2008b: 127-128). Ordu, iş dünyası, siyaset-bürokrasi ve üniversite Türkiye’de elit yörüngelerinin hareket zemini ve bağlantısındaki yerini gösterir. Medya eliti de aradaki bağlantının matrisi olarak görülebilir.

Elit olgusuna devlet aklının bir yansıması gibi yaklaşanlar da bulunmaktadır (Yılmaz, 2014: 1). Elit, tek tek vazgeçilmez insanlar değildir. Değişmeleri de, belirgin iktisadi ve politik değişimlerin tezahürü olarak görülebilir. Bununla birlikte, entelektüel ve örgütsel yetenek ve uyarlanma esnekliği dolayısıyla yeni girişimlerin ilgi merkezinde her zaman olası bağlantı noktaları olarak yer alır. Bu açıdan dolaşıma girmiş ilişkilerin bir tarzı olarak özellikli olanın özellikleri dolayısıyla işlevsel hale gelmesi, elitin toplumsal hiyerarşide ve şebekede düğüm noktaları ve ileri-geri bağlantıları tamamlaması mümkün hale gelmektedir.

Bu değişimlerin somut görünümleri, özellikle 1980’li yıllarla başlayan ve giderek yaygınlaşan rant spekülasyonları çerçevesinde kentsel alandaki eylem ve eylemcilerde gözlemlenebilir. "Örneğin, küresel ölçekte tasarım yapan bir mimarlık ofisinin yeni, kentli zenginler için tasarladığı bir kapalı site projesi; politik elite kurulan kayırmacı ilişki sayesinde sit yasaklarını delerek kentin en prestijli arazilerinde büyük inşaat sermayesi eliyle uygulanmakta; çok uluslu emlak-yatırım şirketleri tarafından da küresel

emlak pazarındaki alıcılara sunulmaktadır. Bu arazinin üzerinde devlet, yerel ve küresel sermaye arasında kurulan yeni kentsel arazi bağlantısı, o kentsel arazi üzerindeki eski kentsel arazi bağlantılarını çözerek, dışlayarak yeni düğümler oluşturmaktadır" (Kurtuluş, 2008: 319-320). Bu tarzda oluşan ileri-geri bağlantılar projelerin hayata geçirilmesinin anahtarı olmuştur. Ekonomik ve sosyal alanda değişimler bağlantıların belli noktalarında bulunanlar için önemli bir sıçrama imkânı verebilir (Kapani, 2016: 129-130). 1980’lerden 2000’lere küresel bağlantılarla siyasi iktidar ve kent iktidarı arasında belli hareket noktasında bulunan kişiler kazananlar arasına girmiştir. Bu durum mevcut elit ile yeni elit arasındaki dinamiği göstermesi açısından da önemli bir gözlem imkânı verebilir. Genel çerçeveyi ise eski ilişkileri çözen neo-liberal kuram ve politikada aramak olasıdır. Zira neo-liberal uygulamalar yasal olanla yasal olmayan arasındaki sınırı değiştirerek eylemcilere yeni potansiyellerini göstermiştir. Ancak bu değişim sürecinde büyük bir muhalefet bloğunun oluşması da olasılık içindedir. Bu durum Bursa örneğinde Cargill muhalefetinde kentin konumlanışında gözlemlenmektedir.

Cargill Odağında Bursa’da Elit Döngüsü

Bursa’da İznik Gölü kıyısında Cargill tesislerinin kurulması girişimine karşı ortaya çıkan kentsel muhalefet deneyi, aslında sadece Bursa özelinde gözlemlenebilecek bir durum değildir. Türkiye’de ve dünyada başka örneklerin varlığıyla ilişkili bir durum olarak görülebilir. Zira bu örnek, Türkiye’de kent muhalefetinin ortaya çıktığı birçok (İzmir, Artvin vb.) örnekten sadece biridir ve bir kentin kırsal ve kentsel sosyo-ekonomik faaliyet biçimlerinin değişmesine yol açan (kentin bileşenlerinin koordinasyonunu değiştiren) “oluşturucu” politikaların bir örneği olarak görülebilir. Bu nedenle bu tür şirket girişimleri herhangi bir tekil girişim olarak ele alınmamalıdır.

ABD'nin ilk beş, dünyanın ilk on şirketi arasında bulunan Cargill, 1865 yılında Iowa eyaletinde kurulmuş olup, halen dünyanın 57 ülkesinde 90.000 çalışanıyla faaliyet göstermektedir. Yıllık cirosu 60 milyar doları aşan Cargill, borsada işlem görmeyen, halka açılmamış bir aile şirkettir. Başlıca çalışma alanları tohum, tarım ürünleri, gıda

prosesi, finans ve metalurji olan şirket, ulusötesi bir tekel olması nedeniyle ABD siyasetinde etkili bir güce sahiptir. 1960'lı yıllarda İstanbul'da farklı ortaklarla çalışan firma, 1986'da İstanbul'a şube açmış ve üretim ve ticari faaliyetlerini buradaki ofislerinden yönetmeye başlamıştır. Aynı yıl, Yaşar Holding ile ortaklık kurmuş olan şirket yıl sonunda yapılan tohum ortaklığının tüm hisselerini almış, 1989'da Pendik'te Mısır, 1991'de Mustafa Kemal Paşa'da Tohum İşletme Tesisi kurmuş, faaliyetlerine Cargill Tarım Sanayi ve Ticaret A.Ş. olarak devam etmiştir (TMMOB, 2005).

Sonraki yıllarda farklı kentlerde (Afyon'dan Bolu, Gönen ve Lüleburgaz'a dek) ve farklı alanlarda yatırımlarına devam eden şirket, 1996'da Pendik Mısır İşleme Tesisine glikoz şurubu ve nişasta üretimini de eklemiştir. Cargill'in Cerestar firmasını satın almasıyla bu fabrikada %50 hissedar olmuş, diğer %50'lik hissenin sahibi olan Ülker Grubu ile ortaklığı doğmuştur. Metne konu olan Orhangazi'deki Mısır İşleme Tesisi inşaatına 1997'de YPK (Yüksek Planlama Kurulu) Kararı ile başlayan şirket, 2000'de yatırımını tamamlamıştır. Süreç içerisinde yasal düzenlemeler yapılmış, yürütmenin durdurulması kararları alınmış ancak alınan yargı kararları uygulamaya kon(a)mamıştır.

Bu çerçevede şirketin faaliyetlerinin önünün açılması için yapılan bazı yasal, idari düzenlemelere değinmek gerekir:

Başbakanlık Yüksek Planlama Kurulu'nun (YPK) 09.12.1997 gün ve 97/T-89 sayılı kararı gereğince Bursa ili Orhangazi ilçesi, Gemiç-Gürle Köyleri arasındaki mevkiinde yer alan 31-1310-1318 nolu parsellerdeki 194.072 metrekarelik alanda Cargill'in nişasta fabrikası kurmasına izin verilmiştir. 17.06.1998 gün ve 12/79 sayılı fabrika bina ruhsatı kararı ile 1998'de Mısır İşletme Tesisi temeli atılmıştır. Oysa girişimden kısa süre önce Bursa kentinin 2020 çevre düzeni planı ve 1/25.000 ile 1/100.000 ölçekli planları kentin tüm bileşenlerinin katılımı ile oy birliği ile kabul edilmiştir.

YPK'nın fabrika kurma izni vermesinin ardından Çevre Bakanlığı, 23.6.1997 tarihinde Çevresel Etki Değerlendirme (ÇED) Yönetmeliği'nde değişikliğe giderek, tarımsal sanayi kuruluşlarından ÇED raporu hazırlanması zorunluluğunu

kaldırılmıştır.1998 yılında Tarım Arazilerini Koruma ve Kullanma Yönetmeliği değiştirilerek Cargill'in birinci sınıf tarım arazisine sanayi tesisi kurmasına olanak veren yönetmelik yürürlüğe sokulmuştur. 05.07.2001 tarihinde Resmi Gazetede Milletlerarası Tahkim Kanunu yayımlanarak, şirketin sorunlarını uluslararası tahkime götürme olanağı sağlanmıştır.

19.01.2002 tarihli Resmi Gazetede yayımlanan 4737 sayılı Endüstri Bölgesi Kanunu ile TMOBB ve Odaların muhalefetinin önünü kesecek; yerli yabancı gerçek ve tüzel kişilere yönelik ayrıcalıklı işlem yapılmasına olanak tanınmış, 4562 sayılı Organize Sanayi Bölgeleri Yasası'nda değişiklik yapılmıştır. Bu doğrultuda, 01.07.2004 tarihli Resmi Gazetede yayımlanan, 5195 sayılı Endüstri Bölgeleri Kanununda Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun çıkarılmış ve bu yetki ilk olarak 5 Temmuz 2005 tarihinde Cargill için kullanılmıştır.

03.07.2005 tarihinde siyasi iktidara ait milletvekilleri oylarıyla çıkarılan Toprak Koruma ve Arazi Kullanımı Yasası, Cargill'in Orhangazi işletmesini kapsayacak şekilde, toprakları yok edenleri "af" eden geçici bir madde içermektedir. Bu geçici madde gereği “11.10.2004 tarihi öncesinde tarım arazileri, gerekli izinler alınmadan tarım dışı amaçlı kullanıma açıldıysa da arazinin istenilen amaçla kullanımı için Bakanlığa müracaat etmesi halinde metrekare başına 5 Yeni Türk Lirası ödenmesi” şartıyla izin verilmiştir.

05. 07.2005 tarihli 25886 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanan 2005/8944 Bakanlar Kurulu Kararı ile (Endüstri Bölgeler Koordinasyon Kurulu 05/04/2005 tarih ve 2005/01 sayılı kararı gereği) Cargill tesisleri Özel Endüstri Bölgesi ilan edilmiş, şirketin imar ve ruhsat sorunları on beş gün içerisinde çözülmüştür (Günaydın, 2006: 16).

Hukuka aykırı olarak yapılan işlemler nedeniyle Bursa Valisi'nden Büyükşehir ve ilçe belediye başkanlarına, Ticaret ve Sanayi Odası'ndan Ziraat Odalarına, siyasi yelpazenin içerisindeki siyasi partilerden değişik siyasi eğilimlerdeki SİAD örgütlerine, Bursa Barosu'na, meslek odalarından milletvekillerine ve sıradan vatandaşlara kadar sayısız örgüt, kişi davaya katılmıştır. Davaya katılanlardan bazıları çevre, bazıları su

kirliliği konusunda endişe duyduğu için, kimi emperyalist şirketlere karşı olduğundan, kimisi ise tarımsal alanların yok olması kaygısıyla bu karşı çıkışın içinde yer almıştır. Bu tavır alış, yerel elitlerin küresel elitler karşısında güç birliği içerisine girmesi şeklinde yorumlanabilir.

Projeyi şirket dışında destekleyen tek kesim, Ankara’da iktidar içinde bulunan bazı guruplardır. Bu nedenle de proje bürokratik engelleri hızla aşmış, ancak bu gizli destek Bursa’da projeye karşı tepkileri de hızla büyötmüştür. İlk tepkiler Ankara’ya farklı kanallardan sözlü olarak iletirse de bu yolla sonuç alınamayacağı kısa sürede belli olmuş ve yargı süreci başlatılmıştır.

Bu süreçte olanları hukuka aykırı bularak mücadeleye girişen bu kitle; yapılması planlanan tesisin tarımsal amaçlı olmaktan çok bir sanayi tesisi olması, doğaya, İznik Gölü’ne zarar vereceğinin bilirkişi raporlarıyla kanıtlanması, gölü besleyen Karsak deresinin koruma altında olması, içme suyu niteliğindeki bu sulara atık su boşaltılamayacağı gibi gerekçelerle mahkemeye başvurmuş Bursa 2. İdare Mahkemesi 27.06.2000 gün ve 2000/584 E ve 2000/690 K sayılı kanun kararı ile YPK kararının, Bursa İl İdare Kurulu kararının ve verilen inşaat ruhsatının iptaline karar vermiştir. Bundan sonraki süreç temyizler, karar düzeltme talepleri, yeniden yapı ruhsatı alınması, tesisin bu arada tamamlanması şeklinde devam etmiş, birbirini izleyen davalardan sonuç alınamayınca AİHM’ne başvurulmuştur.

TBMM'nin anayasaya aykırı yasalar çıkardığı, Bakanlar Kurulu Kararları ile çeşitli ayrıcalıkların oluşturulduğu, ABD Başkanı Bush'un devreye girdiği bilgisinin gazete manşetlerine taşındığı, şirkete af getiren düzenlemelerin yapıldığı bu hukuki ve siyasal süreç, küresel aktörlerin etkisiyle oluşan ve sonrasında karşı çıkan grupların çözüldüğü, dağıldığı ve söylemlerin tam olarak tersine dönüştüğü bir oluşumu beraberinde getirmiştir. Bu dengeler bazı elitlerin silikleşmesi ve bazılarının da ortaya çıkmasının nedenidir. Bu noktada küresel elitlerin etki gücüyle oluşan elit döngüsünde, bürokratik elitler ve kenti müdafa eden siyasal elitlerin dolaşıma girdiği görülür.

1997 yılından itibaren yaklaşık 15-20 civarında davaya konu olan bu süreçte (Taşkın, 2011: 164) kent muhalefetinin bir araya gelme ve çözülmesi durumlarının çeşitli aşamalardan geçtiği görülür: İlk etapta sivil toplum örgütleri, meslek odaları, siyasi çevrelerle başlayan tepkilere, yöre halkının da katılımıyla "Cargill'e Hayır" imza kampanyası düzenlemiş, çevre gönüllüleri ve çiftçiler de gösteriler düzenleyerek tepkilerini dile getirmişlerdir. Kentin ekonomik elitlerinin yapılandığı Bursa Ticaret Sanayi Odası (BTSO) düzenlediği Cargill konulu meclis toplantısında, yer seçimine itiraz ettiklerini gerekçeleriyle anlatmış, 37 oda ve STK tesisin kuruluşuna neden karşı olduklarını gerekçelendiren mektubu, imzalarını da ekleyerek Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'e iletmışlerdir.

Bürokratik ve siyasal elitlerin tavırları da benzer şekildedir: Dönemin DSP (sonrasında AKP) Milletvekili Ertuğrul Yağcımbayır, 2 Nisan 1998'de 7/4563-11587 sayılı yazılı soru önergesinde 1993'ten bu yana yatırımcıların talepleri reddedilirken bir Nişasta Fabrikasına izin verilme nedenini sormuş, Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanı Cumhur Ersümer konunun ÇED Yönetmeliği kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini bildirmiş, Çevre Bakanı İmren Aykut da uluslararası sözleşmeler uyarınca gerekli önlemlerin alınacağını belirtmiştir. Dönemin FP, (sonrasının AKP Milletvekili) Altan Karapaşaoğlu 23 Temmuz 1998'de TBMM tutanaklarına göre yatırımın durdurulmasını ve makul bir bölgeye sevkini istemiş, bu yatırıma izin verilmesi durumunda 6 fabrikanın izin almak için sırada olduğunu belirterek, konunun önemine dikkat çekmiştir.

Ancak güçlü Amerikan şirketinin başarılı PR çalışmaları, zaman içerisinde yerel medyanın geri çekilmesi ve var olan gücün parçalanması sonucunu yaratmış, sonrasında BUSİAD (Bursa Sanayicileri ve İşinsanları Derneği) çıkışlı bir kırılma noktası ve buna BTSO'nun (Bursa Ticaret Sanayi Odası) da eklenmesi ile savunma mekanizması çökmüştür. Fabrikanın yargı kararlarına rağmen açılmasının ardından, yasal süreç çok az kişi tarafından izlenir olmuş ve geri adımlar atılmaya başlanmıştır. Bu aynı zamanda, safların belirlendiği, yerel elit gücünün çözüldüğü ve elit döngüsünde değişimin gözlemlendiği noktadır.

Türkiye, tarihinin en büyük ekonomik krizinde (IMF'e başvurulmuş, niyet mektupları yükümlülükleri alınmış vb.), şeker sanayinde yasadışı yatırım yapan bir emperyalist şirketin önünü açmak için tüm yolları denemiş, Bursa'daki yatırım bütün yargı sürecine rağmen hızla ilerlemiştir. 55. Ansol-D hükümeti, 57. ANAP+DSP+DTP hükümeti ve AKP hükümetleri döneminde gerçekleşen Cargill davaları süreci, yaşananların hükümetler üstü olduğunu da ortaya koymaktadır. Danıştay 6. Dairesi proje ile ilgili yürütmeyi durdurma kararı verse de, projeye başından itibaren karşı çıkan dönemin valisi Orhan Taşanlar görevden alınmıştır. Nihat Canpolat ile birlikte bu iki vali yargı kararlarını uyguladığı ve işletme kurulum sürecini aksattığı gerekçesiyle cezalandırılmıştır. Bu olay, kararları uygulamayan siyasi ve bürokratik elitlerin yok olduğuna işaret etmektedir.

Cargill deneyimi, kent muhalefетinin niteliğini kavramlaştırma ve kent elitinin değişimi açısından bir “sınır” durumu olarak değerlendirilebilir. Direnişlerde kimin ne kadar direneceğini belirleyen “alışıldık” durumlar değil, “sınır” durumları olmuştur. Kent eliti, eski kentsel kamunun unsurları dış müdahale karşısında bir direniş odağı olmakla birlikte, konunun kapsamı ve niteliği hakkında geniş çaplı bir müdahalenin etkisi altında kendi konumlarını yitirmeme ve yeni fırsatlardan yararlanma yolunu seçerken, sürecin ortaya çıkardığı fırsat alanları yeni kent elitlerini görünür kılmıştır. Politik alandaki işlevsel bütünleşme, herkesi içine çeken bir fırsat alanına dönüşerek yerel politikayı yükseltmiştir. Yaşanan süreç, kentsel arazi bağlantılarını dönüştürerek geniş bir alanda ortaya çıkan müşterileşmeyi yapısal olarak değiştirmiş ve Bursa'daki kentsel muhalefeti çözmüştür. Bu durumu, elitin yeniden şekillenen ağlara katılması olarak değerlendirmek mümkündür.

Bursa'da yaşanan bu örnek, küresel düzeyde genişleyen sermayenin ülkelerin iç siyasetinde ve kentsel politikalarında ne denli etkili olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Ülkemizde “çevre hakkı” konulu birçok dava, elitlerle birlikte kentlerin dönüşüme uğratılma sürecini yansıtır. Bursa Orhaneli Termik Santrali, Gökova ve Muğla Yatağan Termik Santralleri, Bergama Altın Madeni, Uşak Kışladağ, Kozak Yaylası, Erzincan Çöpler Köyü gibi pek çok dava Yeni Dünya Düzeni'nin aracısı olan ve yüksek kâr

peşinde koşan yerli/yabancı şirketlerin, yörelerdeki sosyo-ekonomik dinamikleri dönüştürmesi içeriklidir.

İç hukuk yolları tükenince, sıra AİHM başvurusuna gelmiştir. Davacıların ülkelerini bu uluslararası mahkemeye şikayet etme nedeni ise mahkemenin söz konusu bir emperyalist şirket olduğunda ne yapacağına ilişkindir.

Sonuç

Cargill örneğinde Bursa’da yaygın ve etkili bir kentsel muhalefet ortaya çıkmıştır. Oluşan muhalefetin başlangıçtaki güçlü konumunu zaman içinde yitirmesi, kentsel elit arasındaki çözülme ve merkezi hükümetten güçlü müdahalelerin olması kentlerde elit döngüsü açısından oldukça önemli bir çevrimin varlığını ortaya koymaktadır. Bu çevrim sürecinde kentin eski kamusu ve kentsel ittifakı değişmekte, nüfus ve nüfuz bileşimi yerini yeni bir koordinasyon sürecine bırakmakta ve kentsel iktidarın değişmesine yol açmaktadır.

Bu olgudan hareketle elit grubun belli bir iktisadi ve sosyo-mesleki (kırsal ve kentsel) faaliyet biçimlerinde değişme gözlemlenebilir. Kentsel muhalefetin çözülmesi de temelde bu yönde meydana gelen değişimlerle ilişkilendirilebilir. Bu değişim kalıbında küresel, ulusal ve yerel iktidar bloklarının mevcut ve yeni işbirliği kanallarının her zaman görece bir açıklığa dayandığı ileri sürülebilir. Bu makalede ele aldığımız dinamik elit yaklaşımı, bir analiz çerçevesi olarak bu ilişkiyi görünür hale getirmektedir.

KAYNAKÇA

- Arslan, A. (2003). Eşitsizliğin Teorik Temelleri: Elit Teorisi. *Kocaeli Üniversitesi SBE Dergisi*, Sayı: 6, s.115-135.
- Arslan, A. (2006). Sınıf Teorisinin Açmazları Ve İktidar Analizinde Bir Alternatif Olarak Elit Teorisi. *Fırat Üniversitesi SBE Dergisi*, Cilt:16, Sayı:1, s.363-382.
- Arslan, A. (2004, Ocak). Türkiye'de İktidarın Sosyolojik Anatomisi Ve İktidar Seçkinleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi SBE Dergisi*, Cilt:6, Sayı: 1, s.1-25.
- Arslan, A. (2004, Temmuz). Türk İktidar Seçkinleri, *Akademik Bakış*, Sayı:3, ISSN: 1694-528X, s.1-14.
- Atman, T. (2013). Türkiye Şeker Fabrikaları A.Ş. Özelleştirmesi. (KESK isteği üzerine hazırlanmış yayılanmamış makale).
- Balıbar, E. ve Wallerstein, I. (1995). *İrk, Ulus, Sınıf*, İstanbul: Metis.
- Boratav, K. (2004). *Yeni Dünya Düzeni Nereye?* Ankara: İmge.
- Boratav, K. (Ekim 2004). Emperyalizm mi? Küreselleşme Mi? E. A. Tonak (Der.), *Küreselleşme: Emperyalizm, Yerelcilik, İşçi Sınıfı* (ss.21-32). Ankara: İmge.
- Clarke, S. (2004) *Devlet Tartışmaları*. İ. Yıldız (Çev.). Ankara: Ütopya.
- Dardot P. Ve Laval C. (2012). *Dünyanın Yeni Aklı*. F. Taylan (Ed.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Duman, Z. M. (2002). Hegemonya ve Güçler Dengesi Bağlamında Uluslararası Siyaset ve İktisat İlişkileri. *Kocaeli Üniversitesi SBE Dergisi*, Sayı: 4, s.1-16.
- Duman, Z. (2007). Türkiye'de Burjuva Sınıfının Sosyal Profili. *Sosyoekonomi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 5, s.33-46.
- Duman, Z. (2014). Küreselleşme, Sermaye Ve Devlet İlişkisi Üzerine Sosyolojik Bir Çözümleme. *Emek Ve Toplum Dergisi*, Cilt:3, Sayı:5, ISSN:2147-3668, s.8-29
- Ercan, A. ve Ercan, B. (2015). Türkiye'de Ekonomik Elit Davranışları Ve Bir Ekonomik Seçkinler Örgütü Olarak TÜSİAD. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:8, Sayı:41, ISSN:1307-9581, s.397-406
- Giddens, A. (2008). *Ulus Devlet ve Şiddet*. İstanbul: Kalkedon.
- Güler, B. A., (2005). *Yeni Sağ ve Devletin Değişimi*. Ankara: İmge.
- Günaydın, G. (2006). Cargill Uğruna Anayasa Çiğneniyor. *Tarım ve Mühendislik Dergisi*, Sayı:78-79, TMMOB Ziraat Mühendisleri Odası Yayınları, ISSN:1300-0071,s.16-18

- Günlü, R. (2008a). Devlet, Sermaye ve Emek. R. Günlü (Der.) *Devlet ve Sermayenin Yeni Biçimleri*. (ss.37-74). Ankara: Dipnot.
- Günlü, R. (2008b). Devlet ve Yurttaşları: Türkiye’de Siyasal Mücadele ve Demokrasi. R. Günlü (Der.) *Devlet ve Sermayenin Yeni Biçimleri*. (ss.121-165) Ankara: Dipnot.
- Harvey, D. (2015a). *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Sel.
- Harvey, D. (2015b). *Sermayenin Mekânları*. İstanbul: Sel.
- İncioğlu, N. ve Erder, S. (2008). *Türkiye’de Yerel Politikanın Yükselişi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Kapani, M. (2016). *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: BB101.
- Kışlalı, A. T. (2016). *Siyaset Bilimi*. Ankara: İmge.
- Kozanoğlu, H. (2008). Bugünün Kapitalizmi R. Günlü (Der.) *Devlet ve Sermayenin Yeni Biçimleri*. (ss.21-36). Ankara: Dipnot.
- Kurtuluş, H. (2008). Türkiye'nin Kentleşme Deneyiminde Devlet, Sınıflar ve Kentsel Arazi Bağlantıları. R. Günlü (Der.) *Devlet ve Sermayenin Yeni Biçimleri*. Ankara: Dipnot.
- Miliband, R., Poulantzas, N. ve Laclau, E. (1990). *Kapitalist Devlet Sorunu*. Y. Berkman (Çev.) İstanbul : Birikim.
- Mills, C. W. (1974) *İktidar Seçkinleri*. Ü. Oskay (Çev.) İstanbul: Bilgi
- Obsborne, P. (2013). *Eleştirel Bakış*. İstanbul: İletişim.
- Peters, M. (2003) Bilderberg Grubu ve Avrupa’nın Genişlemesi Projesi. M. Türkay (Ed.), *AB Türkiye-Gerçekler, Olasılıklar (İçinde)*. İstanbul: Yeni Hayat Kütüphanesi.
- Pustu, Yusuf (2006). Küreselleşme Sürecinde Kent "Antik Site'den Dünya Kentine". *Sayıştay Dergisi*, Sayı:60, s.129-151.
- Şenalp, M. G. ve Şenalp, Ö. (2009). Ulusötesi Kapitalizm: Sermayenin ve Devletin Ulusötesileşmesi ve Türkiye'de Ulusötesi Tarihsel Blok Oluşumu. *Praksis*, Sayı:19, s.191-240.
- Şimşek, O. (2016). W. I. Robinson'ın Tezi Üzerinden Küreselleşmeyi Okumak. *Bilgi*, Cilt: 18, Sayı: 1, s.24-55
- TMMOB, (2005). *"Cargill Orhangazi Mısır İşleme Tesis ve Gerçekler"*, Taslak Rapor, Bursa: TMMOB.
- Toros, A. D. (1998). MAI Yetmiş Beş Yılın Selameti Mi? *Sosyalist Politika*, Sayı:19, s.110-119.
- Tosun, G. ve Tosun, T. (1995). Türkiye'de Kentleşme- Siyasal Yapılanma İlişkisi. *Amme İdaresi Dergisi*. Cilt:28, Sayı:4, s.45-63.

Wedel, J. R. (2014). *Gölge Elitler*. İstanbul: Yarın.

Vergin, N. (2004). *Siyasetin Sosyolojisi*. İstanbul: Bağlam

Williamson, J. (1990) Latin American Adjustment: How much has happened?, Washington, DC: Institute for International Economics, 1990, Weltwirtschaftliches Archiv, ISSN 0043-2636, Mohr, Tübingen, Vol. 127, Iss. 2, pp. 421-423

Williamson, J. (2005). “The Strange History of the Washington Consensus” *Journal of Post Keynesian Economics* Vol. 27, No. 2 (Winter, 2004-2005), ss. 195-206 https://www.jstor.org/stable/4538920?seq=1#page_scan_tab_contents

Yalçın, S. (2017). *Saklı Seçilmişler*. İstanbul: Kırmızı Kedi

Yarcı, Selman, (2011). Pierre Bourdieu 'da Sosyal Sermaye Kavramı. *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt:6, Sayı:1, s.125-135.

Yılmaz, Nuh, (2011). 2000'li Yıllarda Elitlerin Dönüşümü: Devlet, Siyaset Ve Batı. A. Demirhan (Ed.). *Türkiye'de Toplum*, ISBN:978-605-5952-27-3, İstanbul: Mavi Ofset, s.51-74.

Elektronik Kaynaklar

Yılmaz, S. (2014). Türkiye'nin "Elit" İhtiyacı, <https://www.ulusal.com.tr/turkiyenin-elit-ihciyac-i-makale,3463.html>, Erişim Tarihi: 8.12.2019



KAYGI: YAYIN İLKELERİ

1. *Kaygı*, Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla *Kaygı*, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esâsen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşeri bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri”nden oluşur.

3. Dergiye Türkçe (“Yayın Kurulu”nun görüşüne bağlı olarak da İngilizce, Almanca veya Fransızca) yazılmış eserler kabul edilir (Bu husûs “Madde 2”de belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûridir). Gönderilen çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.

4. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Yayın Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeyen geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır.

5. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makalesi” eserlerinde sırasıyla Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalıdır (Bu husûs, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri” türündeki eserler için zorunlu olarak geçerli değildir).

6. Dergide, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler için “kör hakemlik” sistemi uygulanır. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan bu türdeki eserler iki “Hakem” tarafından değerlendirilir. Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğersinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Yayın Kurulu” karar verir. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans / Seminer Metinleri” türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı “Yayın Kurulu”ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır. Her sayının hakemleri, ilgili yılın son sayısında toplu bir şekilde unvan ve alfabetik sıraya göre verilir.

7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Yayın Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.

9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Kaygı* dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir).

10. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.