

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ

KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

Yıl | Year: 2020

Sayı | Issue: 1

E-ISSN: 2148-9327



Kilikya Felsefe Dergisi – 2020 / 1 | Kilikya Journal of Philosophy – 2020 / 1

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ | KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

uluslararası, hakemli akademik bir felsefe dergisidir.
Yılda 2 kez yayımlanır (Nisan-Ekim).
Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
Yayın kurulunun izni olmaksızın yayının tamamı ya da bir bölümü
kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.
Tüm hakları saklıdır.
Bu dergide öne sürülen düşünceler makale yazar(lar)ına aittir.
© Mersin Üniversitesi yayımıdır.

is an international, peer-reviewed academic philosophy journal.
Published twice a year (April-October).
Publication languages of the journal are Turkish and English.
No parts of this publication may be reproduced, copied or
transmitted without the permission of the editorial board.
All rights reserved.
The moral and/or legal rights of the author have been asserted.
© Published by Mersin University

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

TR Dizin: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index: Social Sciences and Humanities Database
SOBİAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini | SOBIAD: Social Sciences Citation Index
Google Akademik | Google Scholar
The Philosopher's Index
Philosophy Documentation Center

Kurucu | Founder

Eray YAĞANAK

Tasarım | Design

Selma AYDIN BAYRAM

Yazışma Adresi | Mailing Address

Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Çiftlikköy Yerleşkesi / 33343, Yenişehir, Mersin, TÜRKİYE
Telefon | Phone: +90 324 361 00 01-14529
E-posta | E-mail: kfdergisi@gmail.com
Web Adresi | Web address: <http://dergipark.org.tr/kilikya>

E-ISSN: 2148-9327

Yayın Kurulu | Editorial Board

Baş Editör | Editor-in-Chief

Eray YAĞANAK
Mersin University, Turkey

Yardımcı Editör | Associate Editor

Sezen BEKTAŞ
McMaster University, Canada

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Daria OR
Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Aret KARADEMİR, Middle East Technical University, Turkey
Elif ÇIRAKMAN, Middle East Technical University, Turkey
Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey
Eray YAĞANAK, Mersin University, Turkey
Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey
Funda NESLİOĞLU SERİN, Ondokuz Mayıs University, Turkey
Philip Anthony GOFF, Central European University, Hungary
Sam COLEMAN, University of Hertfordshire, United Kingdom
Selma AYDIN BAYRAM, Middle East Technical University, Turkey
Vedat KAMER, İstanbul University, Turkey

Danışma Kurulu | Advisory Board

| | |
|--|---|
| Aaron GARRETT Boston University, USA | Elly PIROCACOS The American College of Greece, Greece |
| A. Kadir ÇÜÇEN Uludağ University, Turkey | Erdem ÇİFTÇİ Mersin University, Turkey |
| Afşar TİMUÇİN Kocaeli University, Turkey | Ertuğrul R. TURAN Ankara University, Turkey |
| Ahmet İNAM Middle East Technical University, Turkey | Eyüp ERDOĞAN Mersin University, Turkey |
| Alexander BIRD University of Bristol, United Kingdom | Graham OPPY Monash University, Australia |
| Andrea ROBIGLIO KU Leuven University, Belgium | Harun TEPE Hacettepe University, Turkey |
| Antonio RUSSO University of Trieste, Italy | Hasan ÜNDER Ankara University, Turkey |
| Arslan TOPAKKAYA Erciyes University, Turkey | İsmail SERİN Ondokuz Mayıs University, Turkey |
| Aydan TURANLI İstanbul Technical University, Turkey | Jim WETZEL Villanova University, USA |
| Aynur YURTSEVER Mersin University, Turkey | Kamuran ELBEYOĞLU Toros University, Turkey |
| Barış PARKAN Middle East Technical University, Turkey | Kubilay AYSEVENER Dokuz Eylül University, Turkey |
| Betül ÇOTUKSÖKEN Maltepe University, Turkey | Kurtul GÜLENC Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey |
| Bill WRINGE Bilkent University, Turkey | Marie-Elise ZOVKO University of Zagreb, Croatia |
| Bülent GÖZKAN Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey | Naciye ATIŞ Mersin University, Turkey |
| Celal TÜRER Ankara University, Turkey | Martin THIBODEAU Université Saint-Paul University, Canada |
| Cengiz M. TOSUN Mersin University, Turkey | Martin van HEES University Amsterdam, Netherlands |
| Cihan CAMCI Akdeniz University, Turkey | Mehmet ELGİN Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey |
| Doğan GÖÇMEN Dokuz Eylül University, Turkey | Melih BAŞARAN Galatasaray University, Turkey |
| Duncan PRITCHARD University of Edinburgh, Scotland | Metin TOPUZ Mersin University, Turkey |

Michael O'SULLIVAN
The Chinese University of Hong Kong, China

Moira GATENS
University of Sydney, Australia

Philip KITCHER
Columbia University, USA

Ray MONK
University of Southampton, England

Robin ÇELİKATEŞ
University of Amsterdam, Netherlands

S. Atakan ALTINÖRS
Galatasaray University, Turkey

Soraj HONGLAAROM
Chulalongkorn University, Thailand

Stephen LAW
Heythrop College-University of London, England

Ş. Halil TURAN
Middle East Technical University, Turkey

Taşkıner KETENCİ
Mersin University, Turkey

Thom BROOKS
Durham University, United Kingdom

Yavuz ADUGİT
Kocaeli University, Turkey

Zehragül AŞKIN
Mersin University, Turkey

Zeynep DİREK
Koç University, Turkey

Yazarlara Bilgi | Author Guidelines

- 1) **Kilikya Felsefe Dergisi, uluslararası, hakemli** akademik bir dergidir.
- 2) Dergi, **Nisan** ve **Ekim** aylarında olmak üzere yılda **2 sayı** ve **elektronik** (e-dergi) olarak yayımlanmaktadır. **Nisan** sayısı için gönderilecek çalışmalar **1 Şubat**, **Ekim** sayısı için gönderilecek çalışmalar ise **1 Ağustos**'a kadar kabul edilmektedir. Bu tarihler sonrasında gönderilen çalışmalar derginin sonraki sayısında yayımlanmak üzere değerlendirilmeye alınır.
- 3) Dergi, Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- 4) Yazarlardan çalışma alanlarına uygun olarak, felsefe problemlerine ilişkin özgün katkılar sağlaması beklenmektedir. Dergiye gönderilecek çalışmalar “Araştırma Makalesi” türünde yazılmalı ve daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- 5) Dergiye gönderilen çalışmaların değerlendirilmesinde **çift-kör hakemlik** sistemi uygulanmaktadır. Hakemlerin kimlikleri hakkında yazarlara, yazarlar hakkında ise hakemlere bilgi verilmez.
- 6) Gönderilen çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmadan önce editör ve/veya yayın kurulu üyeleri tarafından içerik, yazım ve referans kuralları açısından ön değerlendirmeye alınacaktır. Dilbilgisi ve yazım kurallarına, makale şablonunda yer alan biçimsel özelliklere ve/veya referans kurallarına uygun olarak hazırlanmamış çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmayıp, eksik ve/veya hataların durumuna göre, ya gözden geçirilip düzeltilmesi önerisiyle yazar(lar)a **geri gönderilecektir** ya da doğrudan **reddedilecektir**.
- 7) İngilizce hazırlanmış çalışmaların dergiye gönderilmeden önce, dil ve yazım açısından düzeltileri (*Proofreading* ve *Editing*) yapılmış/yaptırılmış olmalıdır. Olası dilbilgisi ve yazım hataları yazarlara aittir. Kilikya Felsefe Dergisi dil ve yazım hataları bakımından sorumlu değildir.
- 8) Çalışmalar, **100-250** kelime aralığında olmak üzere Türkçe ve İngilizce özet ile **beş (5)** adet **anahtar kelime** içermelidir.
- 9) Gönderilecek çalışmalar, kaynakça bölümü hariç, **3.000-6.000** kelime aralığında olmalıdır. Değerlendirmeyi yapan hakem(ler)in önerisiyle ve/veya yayın kurulunun uygun gördüğü durumlarda bu kelime sınırının üstündeki çalışmalar yayımlanabilir.
- 10) Gönderilecek çalışmalar derginin internet sayfasındaki **Makale Şablonu** kullanılarak hazırlanmalıdır. Şablon içinde yer alan Makale Geliş Tarihi, Makale Kabul Tarihi, Sayfa Numaraları, vb. eksik bilgiler, çalışma, hakem değerlendirmesi sonrasında yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde tarafımızdan eklenecektir.
- 11) Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından American Psychological Association (APA) 6.0 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır. Yazarlar, kaynak gösterimi ve kaynakça oluşturma hakkında detaylı bilgi için derginin internet sayfasında yer alan **Kaynak Gösterme ve Kaynakça Oluşturma Rehberi**'ni esas almalıdır.
- 12) Ön değerlendirmeden geçen çalışmalar, çalışma dosyası üzerindeki her türlü kimlik bilgisi silinerek içerik bakımından değerlendirilmek üzere ilgili alanda çalışma yapmış en az iki hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin “olumlu” görüş bildirmesi gerekmektedir. İki hakemin de “olumsuz” görüş bildirmesi halinde çalışma reddedilir. Hakemlerden birisinin “olumsuz”, diğerinin “olumlu” görüş bildirmesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanmasında üçüncü hakemin raporu belirleyici olur. Ancak bazı durumlarda çalışma üçüncü hakeme gönderilmeden yayın kurulu kararı ile kabul veya reddedilebilir.

- 13) Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda yazarlara bilgi verilir. Düzeltme istenmesi durumunda, yazarların ilgili hakemlerin eleştiri ve önerilerini dikkate alması beklenmektedir. Hakem değerlendirme sürecinin öncesinde veya sonrasında yayın kurulu ve/veya editörler tarafından da düzeltmeler önerilebilir. Düzeltilmiş çalışmanın belirtilen süre içinde dergiye ulaştırılması yazarların sorumluluğundadır.
- 14) Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlar akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır. Dergiye gönderilen çalışmaların Turnitin Programı aracılığıyla özgünlük denetimi yapılacaktır.
- 15) Kilikya Felsefe Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarda belirtilen görüşler yazarlarına aittir; çalışmaların yayımlanması, derginin bu görüşleri savunduğu anlamına gelmez.
- 16) Yayımlanan çalışmaların tüm hakları Kilikya Felsefe Dergisi'ne aittir. Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.
- 17) Çalışmalar kfdergisi@gmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

-
- 1) **Kilikya Journal of Philosophy** is an **international, peer-reviewed** academic journal.
 - 2) The journal is published **twice a year** in electronic format (**e-journal**) in **April** and **October**. The manuscripts for the **April** issue are to be submitted before **February 1**, and the manuscripts for the **October** issue are to be submitted before **August 1**. Submissions after these dates will be assessed for the next issue of the journal.
 - 3) The journal accepts submissions in Turkish and English.
 - 4) Authors are expected to make unique contributions to philosophical problems in accordance with their field of study. Manuscripts are to be written in the form of "Research Article" and accepted for publication on the understanding that they have not been previously published or submitted for publication.
 - 5) The double-blinded assessment system is applied in evaluating the manuscripts submitted to the journal. The authors are not informed about the identities of the referees and the referees are not informed about the identities of the authors.
 - 6) The articles are taken into preliminary examination in terms of writing and reference rules before the editorial team sends them for peer review. For this reason, authors need to pay attention to the rules of spelling and reference. Manuscripts that are not prepared in accordance with grammar and writing rules, article template and/or reference rules will not be accepted for the referee evaluation and, depending on the severity of the mistakes/deficiencies, will be **sent back** to the author(s) with the suggestion to revise it or will be **rejected** directly.
 - 7) Articles in English are expected to have been *proofread* and *edited* prior to submission. The authors shall be **solely responsible** for any grammatical or orthographic mistakes. Kilikya Journal of Philosophy shall not be responsible for any such mistakes.
 - 8) The articles should include an **abstract** of **100-250 words** in English and Turkish, as well as **five (5) keywords** for each language.
 - 9) Articles are expected to be in the range of **3000-6000 words** (*without bibliography*). Longer manuscripts may be published by the recommendation of the reviewing referee(s) and/or where the editorial board deems appropriate.

- 10) Manuscripts are to be prepared according to the **Article Template** on the web page of the journal. The information in the letterhead of the template shall be filled by the editorial team once the article is accepted for publication. The date of arrival, the date of acceptance, the page numbers and other information in the template letterhead will be added by the Editors if the manuscript is accepted to be published after the referee evaluation.
 - 11) The manuscripts should be prepared in accordance with the American Psychological Association (APA) 6.0 style in terms of reference system, format of footnotes and bibliography. Authors should consult our **Reference Guidelines** on the web page of the journal for detailed information on creating bibliography references and footnotes.
 - 12) Manuscripts that pass the preliminary evaluation will be sent for evaluation by at least two referees related to the field of study. At least two referees need to “approve” in order for the manuscript to be published. If both referees “disapprove”, the manuscript will be rejected. If one of the referees “disapproves” and the other “approves” the manuscript, the manuscript will be sent to the third referee, whose opinion will determine whether the manuscript is to be published or not. However, occasionally the manuscript can be accepted or rejected by the editorial board without sending it to a third referee.
 - 13) The author(s) will be informed in accordance with the referee reports. If correction is requested, the authors are expected to consider the criticism and recommendations of the relevant referees. Corrections may also be proposed by the editorial board and/or editors before or after the referee evaluation process. It is the responsibility of the authors to deliver the corrected manuscript within the specified time limit.
 - 14) The scientific, ethical and legal responsibility regarding the manuscript belongs to the author/authors. Authors should consider academic ethical principles and prepare their work in line with these principles. Manuscript authenticity check will be conducted using Turnitin Program.
 - 15) The opinions expressed in the works published in the Kilikya Journal of Philosophy belong to their authors; the publication of works does not mean that the journal defends or supports these views.
 - 16) All rights of published works belong to Kilikya Journal of Philosophy. Citations can be made provided that the source is explicitly indicated.
 - 17) Please submit the manuscripts to **kfdergisi@gmail.com**
-

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

| | |
|--|-----|
| Dergi Künyesi Front Matters | i |
| Yayın Kurulu Editorial Board | ii |
| Danışma Kurulu Advisory Board | iii |
| Yazarlara Bilgi Author Guidelines | v |

Araştırma Makaleleri | Research Articles

| | |
|--|---------|
| Levinas'ın "Azizlik Etiği"nde Heidegger'i Bağışlama Olanığı The Possibility of Forgiving Heidegger in Levinas' "Ethics of Sainthood" Cevriye DEMİR GÜNEŞ | 1-19 |
| Duyu Verisi Kuramı ve Algının Fenomenal Belirsizliği Sense-Datum Theory and Phenomenal Indeterminacy of Perception Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU | 20-31 |
| Üst Düzey Ontoloji İnşasındaki Felsefi Yaklaşımlar Philosophical Aspects of Building Upper-Level Ontologies Dilek YARGAN | 32-50 |
| Bir Eksik Demokrasi One Less Democracy Okan AKKIN | 51-61 |
| Açık Sınırlar mı Kapalı Sınırlar mı: İşte Bütün Mesele Bu Mu? Open Borders vs. Closed Borders: Is This the Whole Issue? Sibel KİBAR | 62-76 |
| Merleau-Ponty'nin Bedenlenme Fenomenolojisi: Bilinç ve Beden Bütünlüğü Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment: The Unity of Mind and Body Aysun AYDIN | 77-90 |
| Mikhail Bakhtin'in Ütopik Materyalizmi: Karnaval ve Diyalog Bağlamında Kairolojik Bir Zaman Kavramsallaştırması Mikhail Bakhtin's Utopic Materialism: A Conceptualization of Kairologic Time in the Context of Carnivale and Dialogue Mustafa Çağlar ATMACA | 91-101 |
| Adorno'nun Bilgi Kuramı Eleştirisinde Husserl Fenomenolojisinin Yeri The Place of Husserl's Phenomenology in Adorno's Critique of Epistemology İsmail SERİN | 102-109 |

Makale Geliş Tarihi | Received: 20.10.2019
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 28.03.2020

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

LEVINAS'IN "AZIZLIK ETİĞİ" NDE HEIDEGGER'İ BAĞIŞLAMA OLANAĞI

Cevriye DEMİR GÜNEŞ*

Öz: Avrupa'da Nazi Almanyası ve II. Dünya savaşı sonrasında "Alman Suçluluğu" kavramı temelinde tartışılan bağışlama sorunu, Levinas tarafından Mişna'da geçtiği şekliyle ele alınır. Yoma Risalesi, "İnsanın Tanrı'ya karşı kabahatleri Kefaret Günü'yle bağışlanır; insanın başkasına karşı kabahatleri Kefaret günüyle bağışlanmaz, meğerki öncelikle o kişinin gönlünü almamış olsun..." (Yoma Risalesi, 85a-85b) der. Makalede Levinas'ın bağışlama fikri ve Heidegger ile olan ilişkisi Mişna'da dile getirildiği ve Levinas'ın "azizlik etiği"nde konumlandığı şekilde irdelenmektedir. İnsanın Tanrı'ya ve Başkası'na karşı işlediği suç ve bağışlama koşullarını içeren makalede, Levinas'ın *Dört Talmud Okuması* adlı eserinde bağışlama sorununu Heidegger'i anarak tartışmış olmasının anlamı ve bu tartışmanın Heidegger'i bağışlama olanağı taşıyıp taşımadığının sorgulanması ele alınmaktadır. Levinas bağışlama fikrini, bağışlamayı olanaklı kılan "mağdurun iyi niyeti" ve "suçlunun tam bilinçliliği" koşullarını açığa vuran Talmud hikâyelerinden yola çıkarak ortaya koyar. Bağışlamanın diyalektiğine işaret eden hikâyelerden ikincisi, Nazi dehşetinin açığa çıkardığı "nafile acı"yı anımsatacak bir şekilde Heidegger anılarak ortaya konur. Hikâyede hocası Rabi Hanina'ya karşı suç işleyen ve hocasından on üç yıl boyunca Kefaret Günü'nde bağışlanma dileyen öğrenci Rabi'nin "bağışlanmasının çok zor olduğu" yorumu Levinas tarafından Nazi zulmüyle ilişkisi bağlamında Heidegger'e uyarlanır: "Çoğu Alman'ı bağışlayabiliriz, ama bağışlamanın zor olacağı Almanlar da vardır. Heidegger'i bağışlamak zordur. Hanina hakkaniyet ve insaniyet sahibi Rabi'yi aynı zamanda son derece parlak birisi olduğu için bağışlayamadıysa Heidegger'i bağışlamak daha da zordur". Levinas'ın Heidegger'i diğer Almanlardan ayrıcalıklı görerek öğrenci Rabi'nin durumuyla benzerliği içinde ele alması ve Nazi Politikasıyla/dehşetiyle ilişkisi içerisinde bağışlanmasının olanağı ve olanaksızlığı üzerine düşünmesi, özellikle bunu bir azizlik ilişkisi çerçevesinde tartışmaya açması, Heidegger'e atfettiği değer ve onunla hesaplaşmasının büyüklüğünü gösterir. Makalede Başkası'nın hatalarını da üstlenen sonsuz sorumlulukla şekillenmiş, varlığın ötesindeki iyi'yi açığa çıkaran Levinas'ın "azizlik etiği"nin Heidegger'i bağışlama olanağı taşıdığı ileri sürülmektedir

Anahtar Kelimeler: Levinas, Heidegger, Etik, Bağışlama, Azizlik.

* Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye, | Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Turkey.

cevriye.demir@hbv.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-6539-0527

Demir Güneş, C. (2019). Levinas'ın "Azizlik Etiği"nde Heidegger'i Bağışlama Olanağı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 1-19.

THE POSSIBILITY OF FORGIVING HEIDEGGER IN LEVINAS' "ETHICS OF SAINTHOOD"

Abstract: The question of forgiveness debated in Europe on the grounds of Nazi Germany and the concept of "German Collective Guilt" is dealt with by Levinas as it appears in Mishna. The Tractate Yoma remarks: "The transgressions of man toward God are forgiven him by the Day of Atonement; the transgressions against other people are not forgiven him by the Day of Atonement if he has not first appeased the other person" (85a-85b). This article examines Levinas' conception of forgiveness and his relationship with Heidegger in parallel with how the same concept appears in Mishna and how Levinas perceives it in his "Ethics of Sainthood". With an eye to Levinas' *Four Talmudic Readings* in which he discusses the question of forgiveness with reference to Heidegger, this article also discusses the conditions of forgiveness for transgressions of man against God and other people and questions if Levinas' discussion has a potential to contain the possibility of forgiving Heidegger. Levinas displays his conception of forgiveness on the basis of Talmudic myths that designate the conditions of forgiveness as 'the good will of the victim' and 'full consciousness of the perpetrator'. The second of these myths that points to the dialectics of forgiveness is handled by Levinas with reference to Heidegger as well as to the "unavailing pain" created by the Nazi terror. Levinas' reading of the myth of Rabi, who transgresses against his master Rabi Hanina and asks for his forgiveness for thirteen years, emphasizes the remark that Rabi is "hard to forgive" and transcribes it for Heidegger's case in relation to the Nazi outrage: "One can forgive many Germans, but there are some Germans it is difficult to forgive. It is difficult to forgive Heidegger. If Hanina could not forgive the just and humane Rab because he was also the brilliant Rab, it is even less possible to forgive Heidegger". That Levinas excludes Heidegger from the rest of the Germans, associates him with Rabi with an eye to Heidegger's involvement with the Nazi party posing a problem about the possibility of forgiving him and discusses these issues within the framework of sainthood displays the value Levinas attributes to Heidegger as well as the gravity of this confrontation. Thus, this article claims that the Levinas' "ethics of sainthood", which is embodied by a sense of infinite responsibility embracing even the transgressions of the Other and reveals the good 'otherwise than being', inherently possesses the possibility of forgiving Heidegger.

Key Words: Levinas, Heidegger, Ethics, Forgiveness, Sainthood.

1. Giriş

Nazi dehşetinin önsezisi ve bizzat dehşetin anısı (Levinas, 1976, s. 434) Levinas felsefesinde silinemez izler bırakmış ve etik felsefesi, söz konusu dehşetin önsezisi ve geride bıraktıklarıyla şekillenmiştir. "Çağın trajedisi", "insanın insanlığının tehdidi" gibi sıfatlarla adlandırılan Shoah¹ veya Holokost Levinas için "...Kasıtlı bir şekilde

¹ İbranice'de "felaket" anlamını taşıyan terim, Fransa'da 1970'lerden itibaren kullanılmaya başlanmıştır. 1944'te Yahudilerin Nazi rejimi tarafından katli için "soykırım" ifadesi kullanılmış, ancak bu terim Yahudiler'in katli dışındaki başka felaketler için de kullanılmaya başlanınca (örneğin fok balıklarının soykırımı uğraması) yalnızca Yahudi soykırımına özgü olan bir terim arayışına gidilmiş ve Shoah sözcüğü kullanılmıştır. Holokost terimi de yine Yahudi tarihinde "en son facia", "en büyük felaket" anlamında

dayatılan fakat politikleşmiş ve her türlü etikten kopmuş aklın şiddetlenmesi içinde hiçbir aklın sınırlandırmadığı ıstırap/acı ve kötülük” (Levinas, 1991, s. 107) olarak betimlenir. Holokost, yani Avrupa Yahudilerinin sistematik imhası ve beraberinde getirdiği sıra dışı ve “nafile acı” (*la souffrance inutile*) Levinas’ın etik anlayışını anlamının temel dinamiklerinden birisidir. Levinas bu yüzyılı tamamen barbarlık saplantısına dönüşün, temelsiz acının ve şeytani korkunçluğun yüzyılı olarak nitelemiştir (Levinas, 1991, s. 107). Bu anlamda Levinas felsefesi Bernstein’in öne sürdüğü şekliyle, “Teodisenin bitiminin ardından, kötülüğe, yirminci yüzyılda patlak vermiş olan kötülüğün dehşetine verilmiş bir tepki” (Bernstein, 2010, s. 210) olarak da anlaşılabilir; ancak yine de onun felsefesi sadece Holokost’a ve ona verilmiş bir etik tepkiye de indirgenmemelidir, eşzamanlı ve daha kökensel olarak aynılık fikri temelindeki Batı felsefesi eleştirisi, aşkınlık düşüncesi, ilk felsefe olarak etik ve azizlik/kutsiyet felsefesi yönüyle de ele alınmalıdır.

Makalenin amacı, Levinas’ın Nazi dehşeti ve İbrani/İbrahimi geleneğin sınırları içerisinde kalarak anlamaya çalıştığı bağışlama sorununu onun bakış açısıyla betimlemek ve Heidegger’in bu tartışmadaki ayrıcalıklı yerini göstererek Levinas’ın “azizlik etiği”nde bağışlanma olanağını tartışmaktır. Heidegger’in hem felsefi fikirleri hem de politik tercihi dolayısıyla Levinas felsefesinin oluşumunda ve değişiminde başrole sahip bir filozof olduğu daima, bizzat Levinas’ın kendisi tarafından vurgulanmıştır. Dolayısıyla Hitlerizm’in yükselişi, sonuçları ve özellikle Heidegger’in Nasyonal Sosyalist Parti’ye katılımı ve 22 Nisan 1933’te Freiburg Üniversitesi’ne Rektör² olarak atanmasının Levinas üzerindeki travmatik etkisi bağışlama sorunundan ayrı düşünülemez. Tüm gerçekliğine rağmen Heidegger’in politik tercihinin başlangıçta Levinas tarafından “...bir zihnin geçici pratik bayağılığı içinde yolunu şaşırması” (Levinas, 2003a, s. 87) olarak yorumlanması ve geçici bir durum olması yönündeki umudu içinde taşıyor olması paradoksal ve bir o kadar da etkileyici bir görünüm arz eder. Zira Levinas, filozof Heidegger’den böylesi bir tercihi beklemezken, pratik yaşamda bu durumu geçici bir aldanma olarak görmek ister. Makalede öncelikle 20. yüzyılda (Holokost sonrası) temel tartışma konularından birisi olan “Heidegger Vakası” anlatılacak, ardından Levinas’ın bağışlamaya ilişkin fikirleri “bağışlama sorunu ve Talmud” başlığı altında Tanrı’ya ve Başkası’na karşı işlenen suç ayrımıyla ortaya konacaktır. Sonrasında ise makalenin ana sorununu oluşturan “Başkası’na karşı işlenen suç ve bağışlama konusu”,

kullanılır ancak bu terim daha çok Anglosakson dünyanın kullandığı dile getirilir (Ender, 2014, s.). <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/6578/holokost-yerine-shoah-teriminin-kullanimi-tartismalara-yol-aciyor>.

Levinas ise metinlerinde hem Shoah hem de Holokost (*Holocauste*) terimini kullanmıştır.

² Heidegger, 27 Mayıs 1933’te *Üniversite Hocaları Genel Kurulu*’na rektör seçilir ve ardından siyasal ontolojisini belirleyen *Alman Üniversitesinin Kendini Hakim Kılması* adlı bir konuşma yapar (Ökten 34), Yaklaşık bir yıl sonra (27 Nisan 1934) istifa eder ve istifası yürürlüğe girer. II. dünya savaşından sonra öğretim üyeliğinden uzaklaştırılır, sonrasında ise emekli hoca sıfatıyla ders ve konferanslar verir. Siyasal angajmanıyla ilgili olarak o dönemde Spiegel’e mülakat vermişse de, asıl konunun tartışılması 1980 ve 1990’lı yıllara kalır. Ocak 1948’de Marcuse’ye mektubunda “1934’te siyasal hatamın farkına vardım ve devlet ve partiyi protesto etmek amacıyla rektörlük görevimden istifa ettim” diye yazar. Artık Nazi düşüncesiyle bir ilgisinin kalmadığının göstergelerinden sayılabilecek durumlardan birisi de 1935 yılında *Varlık ve Zaman*’ın yeni baskısına daha önceki baskılarda çıkardığı Husserl’e ait ithafı yeniden koymasını gösterilebilir. Üstelik Heidegger’e göre bu yeni duruş veya isyanı kendisine pahalıya patlar ve savaşın sonuna dek partililerce taciz edilir (Bakawel, 2017, s. 81- 89).

bağışlamanın temel koşulları olan "mağdurun iyi niyeti" ve "suçlunun tam bilinçliliği"ne ilişkin Talmud örnekleri üzerinden tartışmaya açılacaktır. Makalenin sonucu olarak düşünülmüş bölümde ise, Levinas'ın "azizlik etiği"nin Heidegger'i bağışlama olanağına sahip olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Levinas felsefesinin oluşumu dikkate alındığında, bağışlama fikri filozofun bütün serleri ile ilişkilendirilebilecek ölçüde geniş bir yayılıma sahip olmasına karşın burada sadece *Dört Talmud Okuması* bağlamında ele alınacaktır. Bağışlama'nın yalnızca Mişna'daki metin üzerinden tartışılacak olmasının nedenlerinden birisi de yıllarca Mösyo Couchani'den Talmud dersleri alan Levinas'ın bir Talmud yorumcusu olarak bağışlamayı, Yahudi bilgeliğinden hareketle ele alarak, Heidegger örneği üzerinden Nazizm'le, ontolojik ve radikal kötülükle aynı düzlemde düşünmüş olmasıdır.

2. Heidegger Vakası

20. yüzyıl, "Heidegger Vakası" olarak dile getirilen özellikle Fransa'da Yahudi entelektüeller arasında polemik konusu olan bir duruma tanıklık eder. Bu yüzyılda "Heidegger" ismi dönemin felsefesine kaynaklık eden felsefi kuramı ve Nasyonal Sosyalist Politikaya olan ideolojik ve kurumsal bağlanımı ile örtüştürülür (Badiou, Cassin, 2011, s. 11,12). Bu nedenle Heidegger'in büyük bir filozof olarak mı yoksa sıradan bir Nazi olarak mı yargılanması gerektiği sorunu 20. yüzyıl düşünürlerinin zihnini uzun bir süre meşgul etmiştir. Bu tartışmanın gereği olarak Heidegger'in felsefi kuramı olduğu kadar, politik yaşamı da didik didik edilerek adeta bir vicdan rahatlığına ulaşmak istenmiştir; bu bağlamda karısı Elfride ile olan mektuplaşmalarından filozof dostlarıyla ve öğrencileriyle olan ilişkilerine kadar çoğu ilişkisi mercek altına alınmıştır. Artık 20. yüzyıl Avrupası'nda kökeni Holokost'a ve II. Dünya Savaşı'na, dolayısıyla "Alman Suçluluğu"na uzanan bir bağışlama sorunu vardır, Heidegger de bu tartışmadan/suçlamadan -yaklaşık bir yıl süreyle Hitler dönemi rektörlerinden olması, Nazi'lerle birlikte çalışması nedeniyle- bir Nazi olarak payına düşeni alır ve bir suçlu olarak tartışmanın odak noktası haline gelir. Yıllar sonra 1963'te, 20. yüzyılın "insanlık dışı dehşeti", "şeytani kötülüğü" ve "büyük soykırım" olarak adlandırılan Yahudi Holokostu'nun saçtığı vahşetin sonucuna ilişkin Fransız Yahudi entelektüeller tarafından açılışını V. Jankélévitch'in³ yaptığı bir "Bağışlama Kolokyumu" düzenlenir. Levinas'ın da katıldığı ve ısrarla altını çizdiği şekliyle bu "Kolokyum"un temelinde "Heidegger'i temize çıkarma ve sorumluluğunu üstünden alma girişimleri" (Levinas, 2011, s. 43) bulunmaktadır. Heidegger'in Nasyonal-Sosyalizm'e duyduğu yakınlığı 1933'ten önce bir Almanya gezisi dönüşünde dostu Alexandre Koyré'den öğrendiğini Levinas'ın tepkisi dikkate değerdir.

Doğruluğundan kuşku duymadığım bu haberi, hayal kırıklığı ve şaşkınlıkla karşıladım. Ama bunun, büyük bir spekülasyonun geçici olarak pratik bayağılığın

³ Vladimir Jankélévitch, o dönemin Fransız entelektüelleri arasında bağışlamayı, *Le Pardon* (Bağışlama) ve *L'Imprescriptible-Pardonnez? Dans L'honneur et la Dignité* (Telafi Edilemez Olan, bağışlamak mı? Onurda ve Saygınlıkta) adlı eserlerinde tartışan filozoftur. Derrida'nın *Bağışlamak* metninin çerçevesi de yine Jankélévitch'in belirlenimleri ve iddialarıyla şekillenmiştir.

içinde yolunu şaşırması olduğu yönünde zayıf bir ümidim de vardı. Kötülüğün, *Mein Kampf*'in⁴ sayfalarında haykırdığı çılgınca ve canice öfke ile yeni bir felsefi sorgulamanın olanaklarını açan *Sein und Zeit*'in ortaya koyduğu entelektüel güç ve son derece ustalıkla yaptığı çözümlenmeler arasındaki mesafenin aşılmaz olduğuna inancım bu haberle gölgeleniyordu (Levinas, 2003a, s. 87).

Levinas'ın tepkisinden de anlaşılacağı üzere, Heidegger'in politik tutumu Levinas tarafından ilk önce geçici bir durum veya aldanma olarak anlaşılır. Heidegger'e ilişkin almış olduğu haber, Levinas'ı gerçek anlamıyla şaşırtmıştır. *Varlık ve Zaman* adlı başyapıtıyla ontolojiye ve fenomenolojiye yeni bir bakış getiren bu "büyük spekülâtif zihnî" politik tutumunun, "geçici olarak pratik bayağılığın içinde yolunu şaşırması" ümidinin bu haberle 1933 yılından önce "gölgelenmesi", Levinas'ın Nazi dehşeti ve Heidegger'e ilişkin önsezisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nazi zulmü yaşanmadan önce açığa vurulan bu önsezinin önemi, zulüm ve insanlık dramı yaşandıktan sonra yapılan Heidegger tartışmalarının içeriğine bakıldığında gittikçe artar. Nazi dönemiyle ilgili tartışmalara kayıtsız kalmayan bir Yahudi ve aynı zamanda Heidegger'in öğrencisi ve sevgilisi olan H. Arendt'e⁵ göre ise "*düşünürün sophia'sı (bilgeliği), dünyevi meselelere bulaştığında, böyledir ve tek başına ihtiyattan ve pratik bilgelikten yoksundur*"⁶ (akt. Badiou, Cassin, 2011, s. 17). Heidegger'i temize çıkarma uğraşlarının bir parçası olarak algılanabilecek olan Arendt'in düşüncelerinin Levinas tarafından kabul görmeyeceği açıkça ortadadır. Levinas'ın Heidegger'in pratik bayağılık içinde yolunu şaşırmasına ilişkin öngörüsü Nazizm'e eğiliminin başlangıç dönemine karşılık gelirken, Arendt'in filozofun pratik bilgelikten yoksun oluşuna ilişkin düşüncesi Nazizm sonrası döneme karşılık gelmektedir. Dolayısıyla her iki filozof, pratik bilgelik gerçeğinin gerçekleştirilmesinin güçlüğü konusunda görüş birliği içindeyken Heidegger söz konusu olduğunda farklı düşünmektedirler. Levinas *sophos*'un gereği olan pratik bilgelik Heidegger'in göstermesi zorunluluğunu düşünürken Arendt, pratik bilgelik gerçeğinin gerçekleştirilmesinin filozoflarda bile güç olduğuna dikkat çeker. Almanya'dan Heidegger

⁴ *Mein Kampf*: Hitler'in "Kavgam" Kitabı.

⁵ Arendt, 1932-33 kışında Heidegger'e bir mektup yazarak Nazi sempatzanı olup olmadığını doğrudan sorar. Heidegger ise Yahudi öğrencilere ve meslektaşlarına yardımcı olduğunu belirten kızgın bir mektup yazar ve hakkındaki iddiaları reddeder. Heidegger'in mektubu Arendt'i ikna etmez ve birbirleriyle 17 yıl boyunca iletişim kurmazlar. Heidegger'in Rektör olması beraberinde parti üyesi olmasını da gerektirmişti. 1933 yılındaki Nazi yasaları hocası Husserl'i de etkiledi ve emekli olmasına rağmen *emeritus* ünvanını ve üniversite tesislerine giriş ayrıcalığını kaybetti. Husserl'in Kiel Üniversitesi'ndeki hukuk profesörü oğlu Gerhart da işini kaybetti. Gerhart I.Dünya savaşı gazilerindendi, kardeşi ise şehit olmuştu. Heidegger ve eşi Elfride'nin bu vatanperver aileye yaptığı tek yardım, Malvin Husserl'e bir buket çiçek ile Husserl ailesinin vatanperver sicilini vurgulayan Elfride imzalı bir mektup olmuştur (Bakawel, 2017, s. 79-81).

⁶ Arendt, pratik bilgelik göstermenin güçlüğüne vurgu yapsa da 1949'da hocası Jaspers ile olan mektuplaşmalarından birinde Heidegger'in davranışlarındaki düşünme yoksunluğu veya düşüncesizliğin, insanları karşı karşıya bıraktığı zorluğun (öğrencisi Müller Hakkında sunduğu rapor bunlardan bir tanesidir) farkında olmaması hakkında, "...mesele Heidegger'in kötü bir karaktere sahip olması değil mesele Heidegger'in (bir) karakterinin olmaması" diye yazar (Bakawel, 2017, s. 92). Sartre da 1944 tarihli bir denemesinde Heidegger'in Naziliği hakkında "Heidegger'de karakter yoktur, işin gerçeği bu" yorumunu yapar (Bakawel, 2017, s. 92).

keşfiyle dönen Levinas, Heidegger'i büyük filozof⁷ olarak konumlandırır ve tam da bu nedenledir ki pratik/politik yaşamda aldığı kararlarda *phronesis*'in/pratik bilgeliğin ve felsefenin tanımı olarak benimsediği "sevginin bilgeliği"nin gereğini görmek ister.

Heidegger, Nazi'lerle birlikte çalışmış olması, Antisemit beyanları, hatta daha da aşırı bir ifadeyle Nazizm'i felsefeye sokuşu nedeniyle hiçbir pişmanlık ya da af dileme ifadesine yer vermemesi; barış zamanında ise, gaz odaları ve ölüm kamplarıyla ilgili tartışmalar karşısındaki suskunluğu nedeniyle -özellikle karısı Elfride ile 1933'ten 1938'e kadar olan mektuplaşmalarında Yahudi kıyımına ilişkin sessiz kalışıyla- Levinas'ın bütün felsefesinin ve bağışlama fikrinin merkezine oturur.

Heidegger'i Levinas'ın gözünden düşüren olaylardan birisi de yine politik bağlanımıyla ilişkili olarak düşünülen Husserl'e ithaf edilerek kaleme alınmış olan *Varlık ve Zaman*'ın beşinci baskısından ithafın -Husserl'e teşekkür kısmı korunmak suretiyle- çıkartılmasıdır. Bunun yanı sıra Levinas Heidegger'i Almanya'nın mağlubiyeti sonrasında partiyle bağlarını koparmasına rağmen, 1936'da Roma'da Löwith ile yakasında gamalı haç ile görüşmesi, vasiyetinin ölümünden sonra Spiegel'de yayımlanması ve bu vasiyette nihai çözüm olarak görülen soykırım, Shoah konusunda sessiz kalışı, düşünce adı dahi verilemeyecek olan Nasyonal Sosyalizm'in şeytansı caniliğın, mutlak kötülüğün ölüm kamplarındaki yok etmede açığa çıkışını göremeyişi veya dile getiremeyişi nedeniyle suçlar. Ayrıca hocası Husserl'in hastalığı ve ölümü sırasında saygısını dile getirmediği için Husserl'in eşinden özür dilerkenki insani zayıflığını dile getiren tutumu, üstelik barış zamanında bile gaz odaları ve ölüm kampları konusundaki sessizliği, tüm özürlerin ötesinde bütünüyle duyarlığa kapalı bir ruha sahip oluşunun Levinas açısından "dehşeti onaylamak" dışında bir anlamı yoktur. Burada tam da Başkası'na, Başkası'nın acısına yönelememiş ve açıklamayış kendini göstermektedir (Levinas, 2003a, s. 89). Levinas Heidegger'i sessiz kalışı nedeniyle suçlamış ve Heidegger'in 1949'da teknik üzerine yapmış olduğu bir konuşma sırasında tarımı mekanize bir gıda sanayi olarak tasvir ederken, ölüm kampları ve gaz odalarından söz etmesi karşısında oldukça öfkelenmiştir. Heidegger'in sözleri şöyledir: "*Şu anda tarım, mekanize bir gıda sanayiidir; özüne gelince, ölüm kamplarında ve gaz odalarında ceset imalatıyla aynı şeydir, ülkeleri ablukaya almak ve onları açlığa mahkûm etmekle aynı şeydir, hidrojen bombası imalatıyla aynı şeydir*" (Levinas, 2003a, s. 89, 90). Levinas için Heidegger'in barış döneminde Nazi dehşetine ilişkin tek kelime etmezken tekniğe ve tarıma ilişkin yorumlarında ölüm kamplarında yapılanlarla kurduğu bu benzeşim, yorumun ötesinde ve çileden çıkartıcı boyutlardadır.

Levinas'ın gözünde Heidegger felsefesi, ontolojiden hareketle yapılan felsefenin insani olmayan sonuçlarını sergilemesi bakımından ibret verici bir özelliğe sahiptir. Heidegger başlangıçta fikirleriyle Levinas üzerinde etkili olmuşken, Nazi iktidarına olan sempatisi/yakınlığı ve sonrasında iktidar ile olan ilişkisi nedeniyle de Levinas'ın fikirlerinin merkezinde yer alır. Dolayısıyla Levinas, Nazi sonrası dönemde başta Fransa

⁷ Cheron, Levinas'ın Heidegger'i beş büyük filozof (Platon, Kant, Hegel, Bergson, Heidegger) arasına çok erken yerleştirdiği görüşündedir (Cheron, 2015, s. 125).

olmak üzere Avrupa’da yapılan “Alman Suçluluğu” (hem hukuki hem de ahlaki düzlemde) bağlamındaki tartışmalara kayıtsız kalmamış, Holokost ve Heidegger tartışmalarının çok öncesinde zaten bu tartışmaları başlatmış biri olarak tartışmalardaki yerini almıştır.

3.Bağışlama Sorunu ve Talmud

3.1. Tanrı’ya karşı işlenen suç ve bağışlama

Avrupa’da “zaman aşımına uğramayan” ve “Alman Suçluluğu”na bağlı olarak ele alınan Holokost’a ilişkin bağışlama sorunu o dönemin bazı Yahudi⁸ filozofları tarafından derinlemesine ele alınır ve bağışlamaya ilişkin kavramsal çerçeve çizilmiş olur. Bağışlama (*pardon*) sözcüğü hem Fransızca’da hem de Almanca’da (*vergebung*) köken itibariyle bağış ile ilişkilidir. Fransızca’da bir ad olarak *pardon* sözcüğüyle ifade edilen bağışlama, Latince kökeni itibariyle *don’a*, *donation’a* (verme, armağan, bağış) göndermede bulunur. Derrida’ya göre bağış (*don*) ile bağışlama (*pardon*) yani verme/bağış ve bağışlama kavramları ilkece koşulsuz olmalarının yanı sıra, zamanla ve zamansallaştırma hareketiyle de ilişkilidirler (Derrida, 2012, s. 13). İbranice’de ise bağışlama *kappara* kelimesinin “örtmek” anlamındaki *kappara* kökünden gelir. Bu anlamda bağışlama bağışla değil, telafiyle, alacağını toplamayla, toparlanmayla, kefaretle ilişkilidir. *Kappara* kökündeki üç ünsüz harf *kipper*’i de verir ki bu “yatıştırmak,” “günahını bağışlamak,” “bir hatayı silmek anlamındadır” (Cheron, 2015, s. 163). İbranice ve Fransızca’daki bağışlama sözcüğünün anlamı birbirinden farklıdır. Yahudilikte “*çaba sarf etmeden, sonuçta hiçbir şey talep etmeden, hiçbir şey beklemeden bir bağış kabul edilebilir, oysaki bir çalışma ya da kişisel bir manevi çabayla yanlışlarının kefareti fiilen ödemedi hatalardan arınılamaz, keza kendi kendine herhangi bir şeyi telafi etmeden de başkasından telafi elde edilemez*” (Cheron, 2015, s. 164). Bu da bize gösteriyor ki Yahudilikte bağış daha edilgen bir duruma karşılık gelirken, bağışlama aktif bir durumu ve çabayı içerir.

Levinas, bağışlama sorununu insani ve ilahi sınır içerisinde ve bu ikisi arasındaki ilişkide ele alır. *Dört Talmud Okuması*’nın birinci dersi bağışlama tartışmasına ayrılmıştır;

⁸ Örneğin Jankélévitch, Holokost’un insanın insanlığını hedef alan suçlar ve ırkçı cinayetlerden olduğunu söyler. Ona göre Holokost, “varlığın kendiliğini, onu o yapan bireysel kimliğini yani her insanın insanlığını” hedef almıştır. Bu cinayetler genel anlamda insana karşı ciddi ağır bir tecavüzdür” ve Yahudiler’de reddedilen şey onların görüş veya inançları değil, bizzat varoluşun kendisidir, onlar varoldukları için suçlanmışlardır (akt. Derrida, 2012, s. 69). Jankélévitch Yahudilerin maruz kaldığı ontolojik kötülüğü, “zaman aşımına uğraması söz konusu olmayan dolayısıyla, zamanın hiçbir biçimde etki edemeyeceği suçlar” olarak betimler. Holokost’tan hareketle saf bağışlamanın olanağını tartışan Jankélévitch’e göre saf bağışlama her türlü nedenselliği aşar, zira “bağışlama arkasına bir nedeni aldığı anda, yani “bir şey için” yapıldığında adeta bir rüşvete dönüşür ve mazur görmenin sınırlarına kayar” (akt. Acar, 2016, s. 215, 220). Bağışlama sorununu tüm yönleriyle ele alan Jankelevitch, hem Derrida ve hem de Levinas’ın bağışlama tartışmalarının kavramsal çerçevesini belirlemiştir.

"Başkası'na Karşı" adını taşıyan bölüme Levinas, Mişna⁹ ve Gemara'daki¹⁰ alıntidan hareketle başlar ve bağışlama fikrini, söz konusu metinlerde dile getirildiği şekliyle ve kendi etik öğretisi doğrultusundaki Talmud yorumundan hareketle oluşturur. Levinas'ın bağışlama sorununu Talmud'dan hareketle ele almasının Arendt'in dikkat çektiği gibi Yahudi olmakla¹¹ elbette ilişkisi vardır; ancak asıl nedeni Talmud metninin otoritesine boyun eğmek değil, konuya ilişkin "*tartışmanın düzeyini yükseltmeyi ve tartışmanın anlamını belirleyen verilerin gerçek kapsamını değerlendirmeyi sağlayan bir bağlama*" (Levinas, 2011, s. 36) ulaştırma isteğidir. Levinas bağışlama sorununu Yahudi teolojisi içerisinde ele alır, ancak sadece teolojik yorumla yetinmeyip teolojik dilin ötesine geçen rasyonel anlamların da peşine düşer. Ona göre dinsel deneyim öncelikle ahlaki bir deneyim olduğundan dini metinlerdeki ahlaki deneyime ulaşma çabası, bağışlama sorununun felsefi dile katılarak tartışılmasına ve kolokyumlarla yaşıatılmasına imkân verir. Böylece Talmud metni, teolojik olanın içerisinde akli seçebildiğimiz evrenselliğe bir ahlaki anlam kazanır (Levinas, 2011, s. 27). Bu bağlamda Levinas'ın derdinin teolojik olanın ötesine geçerek felsefi anlamın öne çıkarılması olduğunu söyleyebiliriz

Tanrıya karşı işlenen suçlar, Yahudi bağışlamasının evrenselliğine işaret eden ve aynı zamanda dini bir bayram olan Yom Kipur (Cheron, 2012, s. 157) yani Kefaret Günü (bağışlama günü) bağışlanır. Levinas, Kefaret Günü'nün erdeminin o günün özel ya da kutsal bir gün oluşuyla değil de, "*pişmanlık, tövbe, perhiz, oruç ve daha iyi davranmak için söz vermek*" le (Levinas, 2011, s. 28) ilişkilendirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Metnin ilk bölümü Tanrı'ya karşı işlenen suçlarla ilişkilidir, dolayısıyla tek yönlü pişmanlık ve tövbeye dayalı olan bağışlama sadece Tanrı'ya karşı işlenen suçlar için geçerlidir.

Tanrı'ya karşı işlediğim kabahatlerin bağışlanması için onun iyi niyetine tabi olmam gerekmez. Tanrı, bir anlamda *par excellence* (mükemmel) başka'dır, başka olarak başka, mutlak olarak başkadır, bununla birlikte benim Tanrı'yla olan durumum yalnızca bana bağlıdır, benimle ilgilidir. Bağışlanma aracı benim elimdedir (Levinas, 2011, s. 28).

İnsanın Tanrı'ya karşı işlediği suçlar yasakla, ritüele ilişkin emirler, putperestlik ve ümitsizlik ile ilişkilidir. Tanrı'ya karşı işlenen suçlarda tövbenin gereğinin yerine getirilmesi gerekir. Tövbe (Teşuva), nefsin iyileşmesi ve kendini tartmasını gerektirir; bu şekilde ahlaki bilinç yeniden inşa edilir, bu süreçte hem Tanrı'yla ilişki hem de suçlunun yaşadığı mutlak içsel bir olay gerçekleşmiş olur (Levinas, 2011, s. 29, 30). Tövbe

⁹ Mişna, Talmud metnidir (asıl), Yahudilerin Tevrat'tan sonra kendileri için koydukları ilk kanuni prensiplerdir. M.S. 190-200 tarihlerinde Judah Hanasi (Rabi Yeuda Anasi) tarafından derlenmiştir (Han, 1982, s.139) (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9809.pdf>).

¹⁰ Gemara, Mişna'nın şerhidir, Mişna'nın temel prensiplerine ilişkin tartışmaları içerir (Han, 1982, s. 139) (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9809.pdf>). "Mişna'nın yazıya dökülmesini izleyen döneme ait sözlü öğretiler olup, V. yüzyılın sonuna doğru Rabi Aşi ve Rabi Hanina tarafından yazıya geçirilmiş"tir (Levinas, 2011, s. 27).

¹¹ H. Arendt, *Essays in Understanding'de* "Eğer kişi bir Yahudi olarak saldırıya uğramışsa, kendisini bir Yahudi olarak savunmalıdır. Bir Alman olarak değil, bir dünya vatandaşı olarak değil, bir insan hakları savunucusu veya başka bir şey olarak değil" demektedir.

vesilesiyle etkin kılınan ahlaki bilincin tesisiyle birlikte insanda bir değişikliğe yol açması beklenir. Tanrı karşısında bağışlanma ediminin gereğini yaparak tövbe eden kimse, Tanrı'nın mutlak başkılığının kuşatıcılığı eşliğinde bağışlanma olanağını elde eder. Zira Tanrı'ya karşı işlenen kabahatlerde bağışlanma olanağı bizzat kişinin kendi çabasına, kendi ellerine bırakılır, oysaki Başkası'na yani komşuma, kardeşime, yakınıma, başka insana karşı işlenen suçların bağışlanmasında bağışlama edimi Başkası'na yani haksızlığa uğrayan, kötülüğe maruz kalan mağdura bırakılır.

İnsan olarak Başkası, Tanrı'nın mutlak başkılığından daha az bir başkılığa sahip olsa da belli bir anlamda Tanrı'dan çok daha Başka'dır. Dolayısıyla Kefaret Günü bağışlanmasını elde edilebilmek için Başkası'nın/mağdurun gönlü alınmalı (Levinas, 2011, s. 28, 29) ve Başkası'nın/mağdurun rıza göstermesi sağlanmalıdır. Ancak, suçlu ve mağdur arasındaki ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan bağışlama sorunu, çoğu zaman kolaylıkla çözüme kavuşmaz, mağdurun rızasını kazanmak çoğu zaman fazlasıyla zorlayıcı olabilir. Eğer söz konusu bağışlama, radikal kötülük ve insanlık dışı durum olarak adlandırılan Nazi dehşeti ile ilişkili ise durum paradoksal bir hal alır. Ayrıca Holokost'un "evrensel suçluluk" fikrine karşılık geldiği göz önüne alınırsa Holokost'a ilişkin bağışlamada tekil pişmanlıklar ve kefaret adeta etkisiz kılınır (Cheron, 2012, s. 196) ki bu durum bağışlama sorununun açmazlarından birisidir. Bu noktada K. Jaspers, kolektif suç kavramından söz eder ve Alman halkının Hitler rejiminin işlemiş olduğu suça ortak edilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Ona göre suç, siyasi, hukuki, ahlaki ve metafizik boyutlarıyla düşünülmeli ve tartışılmalıdır.

Levinas'ın bağışlama fikri Mişna'daki şu metinle şekillenir ve temellendirilir: "...İnsanın Tanrı'ya karşı kabahatleri Kefaret Günü'yle bağışlanır; insanın başkasına karşı kabahatleri Kefaret Günü'yle bağışlanmaz, meğerki öncelikle o kişinin gönlünü almamış olsun..." (Levinas, 2011, s. 27). Levinas'ın bağışlama fikrine zemin oluşturan ve bu makalede üzerinde durulacak olan temel varsayım, metnin ikinci bölümüyle yani "insanın başkasına karşı kabahatleri"nin bağışlanma koşuluyla şekillenir. Kötülük probleminden bağımsız düşünülemeyen bağışlama sorunu, insanın Başkası'na karşı işlediği kabahatle, suçla ilişkilidir. Levinas'a göre insanın insana karşı işlediği kabahat ya da suç, Tanrı'nın dahi erteleyemeyeceği bir sorumlulukla ilişkilidir. Tanrı insanın bir Başkası ile ilişkisinin arasına giremez, örneğin Kabil'in kardeşi Habil'e karşı işlediği suç her ne kadar Tanrı nezdinde sorgulanmışsa da, Tanrı'ya karşı değil insana (Habil'e) karşı işlenmiş bir ayık ilgisizlik (sorumluluk) suçu olarak nitelendirilir. Burada Kabil'in insanlıkla bağını koparan kötücül bir ayık ilgisizlik (kayıtsızlık) suçu söz konusudur (Şimşon, 2017, s. 119).

3.2. Başkası'na karşı işlenen suç ve bağışlama

3.2.1. Mağdurun iyi niyeti

Levinas etiğinin kronolojisine sadık kalarak ifade edildiğinde, Başkası; Ben'i kendisine raptolunmuşluğundan, *conatus essendi* olmaklığından sıyrıran, varlığın dışına çıkmasına/kaçışına ve etik bir özne oluşuna imkân tanıyandır. Ölüm, aşk ve veludiyet türünden bir başkılığa sahip olan Başkası, Ben'in özneliğini kurmasını sağlayan,

kendisinden sonsuzca sorumlu olduğum; kendisi-için-olduğum, yerine geçebileceğim/kendimi onun yerine ikame edebileceğim, kendisinin rehinesi olduğumdur.

Levinas Başkası'na karşı işlenen suç ve bağışlamayı Yahudi geleneğinden hareketle "mağdurun iyi niyeti" ve "suçlunun tam bilinçliliği" olmak üzere iki temel koşul etrafında ele alır, öyle ki bağışlama sadece bu iki koşul sağlandığında mümkün olabilecektir. Yine de bağışlama sorununu çözüme kavuşturmak söz konusu iki koşul içinde düşünüldüğünde dahi güçtür. Çünkü Levinas'ın gözünde suçlu, bilinç dışı hareket eden ve *par excellence* (mükemmel) dikkat eksikliği gösteren bir kişi de olabilir. Böyle düşünüldüğünde bağışlama özü itibariyle imkânsız olacaktır (Levinas, 2011, s. 42). Levinas bağışlamanın zor olacağı yorumunu, Talmud'da geçen "mağdurun iyi niyeti ve öldürücü olabilen saflığın hikâyesi" olarak adlandırdığı olaya atıfla yapar.

Rabi bir gün kasapla atıştı... Metin bize kimin haklı kimin haksız olduğunu söylemiyor- açımlayıcılar ittifakla Rabi'yi haklı buluyorlar. Fakat kasap Yom Kipur'un arifesinde Rabi'den bağışlanma dilemeye gelmiyor. Rabi de suçlunun lehine olsun diye bu bağışlanmayı dilemeyi teşvik etmeyi görev biliyor ve kendisine hakaret etmiş olan kişinin yanına gitmeye karar veriyor. Burada yükümlülüğün tersine döndüğünü görebiliriz. Suçlunun pek umursamadığı bağışlamayla ilgilenen mağdurdur. Rabi kasabın vicdanını harekete geçirebilmek için zahmete giriyor. Kolay bir iş değil bu! Rabi'nin yolda karşılaştığı talebesi bunun farkındadır. Talebe Rabi Houna soruyor: "Nereye gidiyorsun üstadım?- filan kişiyle aramı düzeltmeye." O zaman Rabi Houna hiç yanılmadan şöyle dedi: Abba (Rabi'nin günlük dildeki söyleyişi) birini öldürecek (Levinas, 2011, s. 39).

Levinas'a göre öğrenci Rabi Houna, hocası Rabi'nin bu davranışından kasabın etkilenmeyeceğinden emindir, mağdur Rabi'nin bu tutumu kasabın/suçlunun kabahatini/suçunu ağırlaştıracaktır, dolayısıyla Rabi'nin aşırı ahlaki hassasiyeti kasabın/suçlunun ölüm sebebi haline gelecektir. Levinas burada, "*cömertçe ve egemence urbi et orbi (her yere yayılmış)*" (Levinas, 2011, s. 39) bir bağışlamadan uzakta olduğumuzu söyler ve bu noktada suç ve bağışlama oyununun tehlikeli olduğuna vurgu yapar. Fakat Rabi, öğrencisinin nasihatini dinlemez ve kasabı işini yaparken bulur. Kasap oturmuş bir hayvan başını çekiçle dövmetedir. O sırada kendisine alçakgönüllülükle gelen kişiye (Rabi'ye) yeniden hakaret etmek için gözlerini kaldırır ve "*Git buradan Abba, seninle işim yok*" (Levinas, 2011, s. 39) diyerek son derece keskin ve durumun çok önemli veçhelerinden birinin altını çizer. Levinas'a göre bu durum içerisinde artık insanlık farklı düzeylere ayrılmıştır; düzey farkından dolayı birbirine kapalı farklı dünyalardan oluşmuştur ve insanlar henüz bir insanlık meydana getirmemişlerdir. "*Kasap kendi düzeyinde kalmakta inat ettiğinden, hayvan başını çekiçle dövmeye devam eder ve aniden fırlayan bir kemiğin boğazına batmasıyla ölür*". Levinas'a göre bu hikâyede "*anlatılmak istenen bir mucize değildir, insanlığın kendi içine kapandığı sistemlerin içindeki ölümdür; şu ana dek eşit olmayan biçimde gelişmiş bir insanlık dairesi içerisinde öldürücü olabilen bir saflığın hikâyesi; Rabi'nin Başkası'nın insanlığında vakitsiz bir itimatla üstlendiği sorumluluğun büyüklüğüdür*" (Levinas, 2011, s. 39).

Levinas'ın yorumu Ben'in Başkası karşısında duyduğu köken öncesi (an-arşik) sorumluluğun büyüklüğüne işaret eder. Bu sorumluluk öylesine büyük bir sorumluluktur ki Başkası'nın suçunu da içerir. *Karamazov Kardeşler'*de Alyoşa'nın "Hepimiz tüm diğerlerinden sorumluyuz ama ben tüm diğerlerinden daha fazla sorumluyum" (Levinas, 2003b, s. 280) ve Markel'in "...her insan herkese karşı yapılan her şeyden ötürü suçludur" (Dostoyevski, 1995, s. 414) sözleri hatırlandığında hikâyede Rabi'nin suçlunun sorumluluğunu da üstüne alan bir sorumlulukla hareket ettiğine tanık oluruz. Rabi'nin tavrı kendisini Başkası'nın/suçlunun yerine koyabilen Aziz tavrıdır. Ancak vakitsiz bir itimatla üstlenilen sorumluluk birisinin ölümüne yol açmıştır. Hikâyede sergilenen sorumluluk örneği, Levinas'ın Ben'in sorumluluğu başkasının hatası için -onun işlediği suçları da kapsayacak şekilde- sorumluluğuma kadar uzanır (Cheron, 2012, s. 141) düşüncesiyle örtüşür. Buradaki sorumluluk, "komşunun bahtsızlıklarına ve hatalarına karşı kayıtsız kalmanın imkânsızlığını" (Levinas, 2003c, s. 181) içeren ve bununla birlikte, "Başkasının özgürlüğünün hesabını verme ve onun sorumluluğundan sorumlu olma yükümlülüğüne dek uzanan bir sorumluluktur" (Levinas, 2003c, s. 181). Ancak hikâyeye bizi Başkası'nın suçunu üstlenmek kadar yüce olan bir sorumlulukla, Başkası'nın ölümüne neden olan sorumluluk arasındaki farkın ne olduğuna ve Başkası'nın ölümüne neden olan sorumluluğun vakitsiz bir itimattan kaynaklanan sorumsuzluğa mı yol açtığına ilişkin bir sorgulamaya götürür.

Düşüncelerini Batı felsefe geleneği ve Heidegger karşıtlığı üzerine kuran Levinas'ın söz konusu hikâyeden hareketle, suçlunun yani Heidegger'in pek ilgi göstermediği, kayıtsız kaldığı bağışlama konusuyla haddinden fazla bir sorumlulukla ilgilendiğini ileri sürmek mümkündür. Kasap hikâyesinden hareketle Levinas öncelikle kendi içine kapalı, Başkası'na, bağışlanmaya ya da af dilemeye kendisini kapatmış sadece kendisini düşünen *conatus essendi* düzeyinde kalmış suçlunun tavrını esas alır. Hikâyede kasabın/suçlunun tutumu, Levinas felsefesinde etikten uzak, bireyin sadece kendisiyle ilgilendiği, Başkası'nı tanımadığı veya Başkası'na yönelmediği ontolojik tutuma karşılık gelir. Kasabın hikâyesi, ontolojinin Başkası'nı göz ardı ederek bireyin kendisini özgürce öne çıkaran özerk ve otonom yaklaşımının etik olmayan sonucunu göstermiş olur. Aynı hikâyeden hareketle insanlığın öldüğü Shoah'ı, Auschwitz'i de başka insanın başkılığından ve etik duyarlıktan yoksun ontolojik şiddetin yol açtığı insanlık düzleminden uzak canavarca bir yaklaşımla anımsamak mümkün hale gelir.

Levinas'ın konuyu ele alış amacıyla anlatılan hikâyeyi ilişkilendirdiğimizde kasabın Heidegger'i temsil ettiği düşünülebilir. Kasabın, kendisinin suçlu olduğunu kabul etmek istememesi ile Heidegger'in kendisine yöneltilen eleştiriler karşısında anlamlı bir savunma yapmayışı arasında da bir ilişki kurularak, Heidegger'in bir özeleştirici yapılmayarak, aslında yaptığının yanlış olmadığına dair bir düşüncesinin olduğu inancının Levinas'ta hâkim olduğunu anlıyoruz. Rabi'nin (Abba) kim olduğu konusunu ise biraz irdelemek gerekir. Eğer Levinas Rabi'yi kendisi ile özdeşleştirme eğiliminde ise bu durumda Levinas'ın kendisini sorguladığı ileri sürülebilir. Büyük bir hayranlık duyduğu filozofu bağışlamak için olmadık çalışmaların içine girdiğini, hatta onu temize çıkarma misyonu olan "Bağışlama Kolokyumu"na gelmesini "aşırı ahlaki hassasiyet" in bir göstergesi olarak ele alabiliriz. Ancak Levinas bunun doğru bir yaklaşım olmadığını

"kasabın ölümüne yol açan" bir duruş olduğunu belirterek bir özeleştirici de yapmaktadır. Bağışlanma dilemeyen zaten ölmüştür ama biz bu gereksiz hassasiyeti göstermeseydik belki de sonuç farklı olabilirdi. Bu yönüyle bakıldığında Jaspers'in "Alman Suçluluğu" konusunda yaptığı çözümler akla gelmektedir. Bir itiraf furyasının olduğu dönemde Heidegger'in bu furyanın içinde yer almayı reddetmesinin anlamlı bir tavır olabileceği savunusu ile suçunu itiraf etmenin erdemi arasındaki tartışma bir yönüyle bize Rabi'nin yaptığını sorgulatmaktadır. Rabi'nin temsil ettiği aşırı ahlaki hassasiyetin, bir yönüyle olmadık zamanda olmadık sonuçlara yol açması nedeniyle sorumluluğu öncelikle bağlamında başkasına yönelik etik tavra denk düşmediğini de görmüş oluruz. O halde Levinas'ın Abba örneğinden hareketle kendisinin ve zamanının entelektüellerinin Heidegger hassasiyetlerinin etik sorumluluk içermeme endişesi taşıdığı ileri sürülebilir.

3.2.2. Suçlunun tam bilinçliliği

Bağışlamada Başkası ya da mağdurun rızası esas alınır, ancak hiçbir zaman mağdurun suçluyu bağışlama zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla suçlunun mağdur tarafından reddedilme, bağışlanmama olasılığı hep vardır. Levinas'a göre "Başkası bağışlamayı reddedebilir ve beni sonsuza dek bağışlanmamış bırakabilir" (Levinas, 2011, s. 29). Böylesi bir durumda Tanrısallığın özü dikkate alınmalıdır çünkü "*komşuya karşı işlenen kabahatler ipso facto (kendiliğinden) Tanrı'ya karşı işlenmiştir*" (Levinas, 2011, s. 29). Suçluyu bağışlama sadece suçlu ve Başkası/mağdur ile olan ilişkiyi içerse de Teşuva'dan, Dönüş'ten ayrı olmadığı için Tanrı'yla ilişki ve bağışlama dileyenin içsel bir olayı olarak görülür. Levinas'a göre burada kolektif olanla içten olanın diyalektiği söz konusudur (Levinas, 2011, s. 30).

Kutsal Yom Kipur (Kefaret Günü) yani Yahudi halkına yılda bir kez sunulmuş olan bağışla-n-ma günü, hem zamansaldır hem de "*zamanın zamansallığından mutlak bir ayrılmadır, dokunduğu her şeyi yıpratır gündelik hayat Aziz'in azizliğinin her an bozulabileceğini bize hatırlatmak için gereklidir*" (Cheron, 2012, s. 163). Bağışlama, zamanın geri döndürülemez akışına meydan okumayı içerir. Yahudi bağışlamasının diğerlerinden farkı, azizlik düşüncesinin kendine özgüllüğü ile donatılmış olmasıdır. Levinas Yahudilikte bağışlamayı ele alırken lafzi olanın ötesinde tinsel anlamı öne çıkarma çabasıdadır. Bu anlamda Mişna'da geçen "*başkasına karşı kabahat işlemiş birinin, onun gönlünü almadığı takdirde Tanrı'nın bağışlamasına nail olamayacağı fikri*"nin (Levinas, 2011, s. 31) Gemara'dan hareketle insanın Başkası'na karşı hatalarının/suçlarının mağdurun rızası/gönlü alınmadan Tanrı'nın inayetiyle düzeltiliyor veya bağışlanabiliyor olması yorumu Mişna'ya bütünüyle karşıttır.

Bir insan diğer bir insana karşı bir kabahat işlerse Tanrı araya girmez. Dünyevi bir mahkemenin insanlar arasında adaleti sağlaması gerekir. Suçlu ile suça maruz kalan arasındaki uzlaşmanın da üstünde bir şey gerekir- hak ve hâkim. Ve yaptırım. Bağışlama dramı yalnızca iki kişiyi değil üç kişiyi kapsar (Levinas, 2011, s. 32).

Ona göre Gemara'nın bu yorumu "*öznel ve tikel olana, münferit küçük olaylara sert yaklaşan, evrensel olanın dışlayıcı değerini yücelten, azametden hazzeden ruhumuzda kendine karşılık*

bulan bir doktrin"dir (Levinas, 2011, s. 34). Burada önemli olan "*ölmümlülerin gözyaşları ya da gülüşleri değil, mutlak düzendir, telifisi olmayan suç ise Tanrı'ya karşı işlenen suçtur*" (Levinas, 2011, s. 34). Levinas, -Hegel'de yankıları bulunabilecek olan- evrensel düzeni, bireylerin üstünde gören Gemara'nın yorumuna karşı çıkar ve Başkası'na karşı işlenen suçun tek muhatabının Tanrı değil mağdur olduğunu belirtir. Ona göre "*mağdur bireyin her koşulda gönü alınımalı, ona el uzatılmalı ve bireysel olarak teselli edilmelidir, Tanrı'nın bağışlaması ya da tarihin bağışlaması ancak bireye duyulan saygı çerçevesinde gerçekleşebilir*" (Levinas, 2011, s. 34). İki insan (suçlu ve mağdur) arasındaki bağışlama ilişkisinde önceliği mağdura veren Levinas'a göre "*Tanrı, belki de kişilerin gözyaşlarıyla bir şekilde uzlaşabilen bir tarihin sürekli bir reddinden ibarettir. Tesellinin varolmadığı bir dünyada barış kurulamaz. Tam tersine Tanrı'yla, evrenselle, ilkeyle uyum sadece benim içselliğimin mahremiyetinde gerçekleşebilir ve bir anlamda benim gücüm dâhilindedir*" (Levinas, 2011, s. 34) Levinas tüm bu düşüncelerinin "Alman Suçluluğu" nun ortaya koyduğu bağışlama problemiyle ilgili olduğunu altını çizer ve yineler, "*...mağdurun rızasını almadan bağışlama mümkün değildir*" (Levinas, 2011, s. 35). Bağışlamayı olanaklı kılan temel koşullardan ikincisi suçlunun hatasının bilincinde olmasıdır. Levinas'ın Heidegger ile ilişkilendirerek öne çıkardığı ikinci hikâye şöyledir:

Rabi (az önce bahsi geçen çok hassas ve tehlikeli adam) Rabi'nin okulunda ve huzurunda (Mişna'yı neşreden meşhur Rabi'nin huzurunda) bir metni açmıyordu. (Rabi'nin amcası olan) Rabi Hiya içeri girdiğinde metni baştan aldı. Daha sonra Bar Kapra girdi, tekrar aldı. Rabi'nin oğlu (müdürün oğlu) Rabi Simon geldi ve Rabi metni tekrar en başından aldı.... O sırada Rabi Hanina bar Hama geldi ve Rabi dedi: Kaç defa geriye dönüp tekrarlayacağız? Başa dönmedi. Rabi Hanina buna alındı. Rabi on üç yıl boyunca Kipur'un arifesinde gidip bağışlanma diliyordu, ama Rabi Hanina barışmıyordu. Rabi Hanina Hiçbir zaman bağışlamadı (Levinas, 2011, s. 40).

Levinas bu hikâyeden hareketle bağışlama sorununu Heidegger'e bağlayacak bir düzlemde ele alır ve metinden çıkarılabilecek anlamlardan birisi olarak, "*entelektüeller arasındaki suçun telifisi daha mı güçtür?*" (Levinas, 2011, s. 40) temel sorusunu sorar. Levinas bu soruyu sormakla sıradan insanlar ile entelektüeller veya filozoflar arasındaki ayrıma da işaret etmiş olur. Ona göre suçun bağışlanmadığı, "*bizden azami özen talep eden bazı durumlar vardır. "Adaletli Rabi bile bağışlanmaya nail olamayabiliyor"* (Levinas, s. 40). Bu noktadan itibaren hocası Rabi Hanina'dan bağışlanma dileyen öğrenci Rabi'nin sıradan bir insan olmadığı, istisnai bir varlık olduğu ya da durumun istisnai olduğu gösterilmeye çalışılır. Hocaya karşı işlenen suç diğer bütün suçlardan farklıdır. "*Başkası bir dereceye kadar her zaman hocanız değil midir?*" (Levinas, 2011, s. 40, 41) sözleriyle Levinas Başkası'nın istisnai yönüne işaret etmiş olur.

Talmud'un "*her kim komşusundan kendisini bağışlamasını dilerse bunda üç defadan fazla direktmemeli*" uyarısına rağmen, öğrenci Rabi'nin hocası Rabi Hanina'ya on üç kez bağışlanmak için yakarması Levinas'a göre onun istisnai bir varlık olmasıyla ilişkilendirilmelidir. Ona göre "*biz alçakgönüllü davrandıkça yanlıklarımızı daha iyi görmeye başlarız. Bağışlanma arayışı asla bitmez. Hiçbir şey asla tamamlanmaz*" (Levinas, 2011, s. 41). Oysaki hikâye, öğrenci Rabi'nin tüm alçakgönüllülüğüne rağmen bağışlanmadığını söyler. Peki, öğrenci hocasından on üç kez af dilemesine rağmen niçin bağışlanmamıştır?

Levinas, Hoca Rabi Hanina'nın öğrencisini bağışlayamamasının nedenlerinin Gemara'da yapılan yanlış yorumla ortaya konulamayacağına işaret eder.

Gemara'da yapılan yoruma göre Rabi Hanina öğrencisinin okulun başına geçeceğini ima eden bir rüya görür ve onu on üç yıl boyunca reddeder. Levinas için bu yorum rahatsız edici, saçma ve metinle muhabbetten yoksundur. Ona göre asıl mesele, Rabi'nin hatasını kabul edip Hanina'dan bağışlanma dilemesidir. Çünkü ancak suçlu hatasının ayırında vardığında mağdur olan taraf onu bağışlayabilir. Levinas bağışlamanın güçlükleri olduğunu hatta bağışlamanın tehlikeli bir oyun olduğunu belirtmişti, bu güçlüklerden ilki (aynı zamanda bağışlamanın ilk koşulu) mağdurun iyi niyetli olmasıyla ilişkiliyken, ikinci güçlük suçlunun hatasının kapsamını ölçmeye muktedir olup olmamasıyla ilişkilidir. Kuşkusuz öğrenci Rabi, hocası Rabi Hanina sınıfa girdiğinde metni baştan almamasının ona karşı yapılmış kaba bir davranış ya da saygısızlık olduğunu biliyordu. *"Oysa Rabi Hanina, Rabi'nin kendisi hakkında bildiğinden daha fazlasını bir rüyayla öğrenmişti. Rüya, hadisenin temelindeki zararsız hareketin ötesinde Rabi'nin gizli isteklerini açığa çıkarıyordu. Rabi, bilmeden hocasının yerine geçmeyi arzuluyordu. Bu yüzden Rabi Hanina onu bağışlayamadı"* (Levinas, 2011, s. 42).

Levinas, öğrenci Rabi'nin bağışlanmayışını anlayabilmek için *"Kendisi derinde yatan düşüncelerinden habersiz olduğu için bağışlanma dileyemeyen bir suçluyu nasıl bağışlayabilirsiniz?"* (Levinas, 2011, s. 42) sorusunu sorar. Ona göre öğrenci Rabi gerçek suçunu bilmediği ve bağışlanma dilemediği için bağışlanmıyor. Burada bilinç dışı olarak ortaya çıkan suçluluğun bilincine varılması önemli bir koşul olarak öne çıkar. Suçlunun tam bilinçliliği ve öğrenci Rabi'nin istisnai konumundan hareketle Levinas nihai yorumunu Heidegger'i de işin içine dâhil ederek şu şekilde dile getirir:

...Fakat kehanetimsi bir biçimde hocasına ifşa olunmuş büyük bir talihe yazgılı olan ve tamamen bunun bilincinde olan Rabi'yi bağışlamak çok zordur. Çoğu Alman'ı bağışlayabiliriz, ama bağışlamanın zor olacağı Almanlar da vardır. Heidegger'i bağışlamak zordur. Hanina hakkaniyet ve insaniyet sahibi Rabi'yi aynı zamanda son derece parlak birisi olduğu için bağışlayamadıysa Heidegger'i bağışlamak daha da zordur (Levinas, 2011, s. 43).

Levinas nasıl ki Rabi'nin durumunu istisnai bir şekilde ele almışsa, Heidegger'i de istisnai koşul içerisinde ele alır. Onu "çoğu Alman"dan ayırır -bu durumda bağışlama diğer Almanlar için kısmen de olsa olanaklıdır- böylece Levinas, zaman aşımına uğramayan insanlık dışı suça ortak oluşu ve Jankélévitch'in de işaret ettiği gibi bağışlamaya anlam katacak ve bir varlık sebebi verecek olan ıstırap (pişmanlık) ve terkedilmişlikten yoksun oluşu nedeniyle Heidegger'in bağışlanmasının zor olacağını dile getirir. Oysaki pişmanlık ve vicdan azabı, telafi edilemez ve geri döndürülemez olanı telafi edecek, affı doğuracak temel unsur olarak öne çıkar. Levinas'a göre vicdan azabı, affı doğuran pişmanlığın habercisidir ve affın telafi edici, zamanın geri çevrilmezliğini ortadan kaldıran bir özelliği vardır (Levinas, 2003d, s. 42). O, bağışlamaya ilişkin konuşmayı Heidegger'i temize çıkarma ve sorumluluğunu üstünden alma girişimi olarak yorumladığı Fransız Yahudi entelektüeller'in katıldığı

“Bağışlama Kolokyumu”nda yapar. Bu tam da bağışlamanın daha yüksek bir bedelle elde edildiği bir duruma karşılık gelmektedir.

Levinas, “...kehanetimsi bir biçimde hocasına ifşa olunmuş büyük bir talihe yazgılı olan ve tamamen bunun bilincinde olan” (Levinas, 2011, s. 43) öğrenci Rabi’yi bir bakıma Heidegger olarak betimlemekle, kendisine hoca/Aziz rolünü vermiş olur. Hoca olarak ya da bir Aziz olarak kendisinden beklenen, af dilemek için kapısını aşındıran birisini affetmesidir. Bu aynı zamanda bağışlamanın şanı ile de ilişkilidir. Yani bağışlamanın yüceliği suçun büyüklüğü ile de orantılıdır ve bu nedenle bağışlama ancak imkânsız olduğu durumda mümkün olmaktadır. Fakat burada Levinas Aziz’e verilen ilahi güç üzerinden yeni bir değerlendirme yapar. Aziz’e yani hocaya öğrencisinin yani suçlunun durumu rüyasında adeta bir kehanet olarak bildirilir. Bildirilen, Rabi’nin hocasına karşı olan tavrının ardında başka bir niyet taşıması ve aslında bu niyetin bilincinde olmasıdır. Levinas rüyayı şair dostuyla tartışır ancak psikanalitik bir yorumdan uzak durur. Buradan hareketle Levinas’ın Heidegger’le ilgili olarak, gelecekte de aslında benzer bir durumla karşılaşıldığında benzer biçimde hareket edeceği önsezisine sahip olduğu söylenebilir. Bu durumda gelecekte de yaptıklarından ders almayarak aynı hatayı yapacak olanı bağışlamalı mıyız? sorusuyla karşılaşırız. Bu şekilde düşünüldüğünde ise bağışlanma talep edeni bağışlamamak bağışlamanın ruhuna aykırıdır. Ancak Tanrı o kişiye gaybın/geleceğin bilgisini vermişse, normal insanlara anlamsız gelecek bu durum o kişi nezdinde oldukça makul olabilir. Azizlik felsefesi olarak da niteleyebileceğimiz Levinas felsefesine yönelik eleştirilerden birisi de azizlik ilişkisinin mümkün olamayacak kadar gerçeklikten kopuk ve ütöpik oluşudur. Bu yönüyle bakıldığında Levinas’ın “azizlik etiği”nin Heidegger’i bağışlaması olanağı taşıdığı, ancak Levinas’ın Heidegger’i bağışlamasının zor olduğu gerçeği ile karşılaşırız.

Eğer Rabi bir Aziz ise ya da Aziz olma yolunda bir öğrenci ise ve kendisinin dahi bilmediği bir arzusu/niyeti nedeniyle (hikâye bize öğrenci Rabi’nin niyeti konusunda bilinçli olduğunu da hissettirir/düşündürür) hocası tarafından bağışlanamıyorsa, politik tercihi ve Hitlerizm’in felsefesine kuramsal katkısı nedeniyle bir filozof olarak Heidegger’in bağışlanmasının “zor” olması, Levinas’ın deyişiyle bağışlama oyununun zorluğunu bir kez daha gözler önüne serer. Heidegger’i Levinas etiğinin temelindeki sorumluluk -Başkası’nın sorumluluğu- kavramından hareketle ele alırsak tıpkı hikâyede geçen kendisini dışa ve bağışlamaya kapatmış bir bilinç olarak veya öğrenci Rabi gibi kendisinin dahi farkına varamadığı arzuları nedeniyle bağışlanması sorunlu/zor bir filozof olarak ele almak mümkündür. *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde*’de yer alan fikirlerindeki azizlik felsefesine doğru yönelim dikkate alındığında Heidegger’in azizlik ilişkisi içerisinde yer bulması Levinas üzerindeki derin etkiyi gösterir. Başkası’nın yerine geçecek ve sorumluluğu gereği Başkası’nın esareti altına girecek kadar ileri giden bir etik öznenin betimlendiği Levinas etiği, Heidegger’i bağışlamayı neden bu kadar dışta bırakır sorusu Levinas etiğinin açmazlarını sorgulama imkânını da vermektedir.

4. Sonuç Yerine: Azizlik Etiği ve Heidegger'i Bağışlama Olanığı

Levinas'ın bağışlama sorununu tartışırken tekil bir örnek olarak Heidegger'i ele alması, üstelik onu Aziz örneğindeki gibi bir yere konumlandırması Heidegger'e atfettiği değerlerin büyüklüğü ve onu sıradan bir Nazi olarak göremeyişi ile ilişkilendirilmelidir. Heidegger ontolojisi ve fenomenolojisi, Batı felsefe geleneği olarak adlandırılan aynılık temelindeki varlık odaklı felsefeye yeni bir soluk kazandırmanın yanında, varlık-varolan ayırımı başta olmak üzere, varlığın anlamını varolan olarak Dasein üzerinden sorgulama yaklaşımıyla Levinas'a ilham kaynağı olmuş olsa da, varlığın dışına çıkıp varlıktan başka olanın alanına (etiğe) yönelmede yetersiz kaldığı için aşılması gereken bir felsefe olarak görülür. Bu yönüyle Heidegger felsefesinin de Batı felsefe geleneğinin bütünü ve aynı olanı temele alan bakış açısında karşılaşıldığı gibi, Levinasçı ilk felsefe olarak etiğin doğuşuna olanak tanıdığını söylemek mümkündür. Varlık odaklı felsefenin gerçek anlamıyla erişemediği etiği ilk felsefe olarak öne çıkaran Levinas, felsefesini varlıktan başka olan etiğin ilkselliği üzerine konumlandırır. İlk felsefe olarak etik, Başkası merkezinde, "Başkası-için-olmak", "Başkası'nın rehinesi olmak", "Başkasının yerine geçmek" fikri temelinde geliştirilir. Başkası'ndan sonsuzca sorumlu etik özne betimlemesiyle Levinas, bütün simetrik etik ilişkileri asimetrik/disimetrik bir zemine taşır ve etik öznenin omuzlarına dünyanın yükünü/sorumluluğunu yükler.

Heidegger'in bir dönem yakın arkadaşı olan K. Jaspers'in, "Alman Suçluluğu"nu konu edindiği *Suçluluk Sorunu* adlı yapıtındaki ayırmadan hareketle, Heidegger'in Nazi rejimini desteklediği ve kısa bir süre de olsa onlarla işbirliği yaptığı için ahlaki açıdan, suçlar işlenirken pasif kaldığı için de metafizik açıdan suçlu (Jaspers, 2015, s. 76) bulunduğu ileri sürülebilir. Jaspers, suçlar arasında ayırım yaparken insanlık dışı suç kavramının Alman halkına değil Hitler rejimine yöneltilmesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda Levinas'ın da Alman halkının suçluluğu ve bağışlanamazlığı üzerinde değil de, Heidegger'in suçluluğu üzerinde durduğunu, suçluluk sorununu ahlaki açıdan ele aldığını söyleyebiliriz. Levinas, Yahudi Holokost'una ilişkin bağışlamayı Yahudi geleneği içerisinde açılar, zira bağışlama yani suçlu ruhun kurtulması, Nazizm'in yol açtığı radikal kötülüğe işaret eden "Alman Suçluluğu" ile ilgilidir. Heidegger bu suçta politik tercihi nedeniyle ve Nazizm'in kuramsal yönüne güç katan fikirleriyle ortak olmuştur. O halde Heidegger'in yargılanacağı düzlem Yahudiler ve Yahudilik ile ilişkili olacaktır. Levinas Heidegger'in hukuki bir zeminde yargılanmasından çok, pişmanlığını açığa çıkarma çabasındadır. Levinas'ın son dönem eserlerine bakıldığında tekil bir örnek olarak Heidegger'in bağışlanmasına yönelik herhangi bir yorum yapmadığı görülür. *La Souffrance Inutile* (Nafile Acı) adlı denemede Holokost, gerekçelendirilmemiş, temelsiz insani acının yüzyılı olarak betimlenir ve gereksiz yere, bir hiç uğruna çekilen "nafile acı" Başkası'nın çektiği acı olarak öne çıkar. Kusursuz kötülükte açığa çıkan bu acı, her türlü düşünce ve öneriyi imkânsız ve bir o kadar da tiksindirici kılmaktadır. Levinas'a göre bu durum tam da Başkası'nın acısını haklılaştırmaya çalışan Teodise'nin sonu anlamına gelir ve Başkası'nın acısının haklı çıkarılması her türlü ahlaksızlığın kaynağıdır (Levinas, 1991, s. 109). Teodise'nin Holokost'la birlikte sona erdiğini düşünen Levinas, 1974'te *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde* adlı kitabındaki fikirleriyle Holokost'a ilişkin bağışlama sorununu insani düzlemin dışında görmeyip

insanlığa yeni umutlar vaat eden varlık ötesi/sonsuz fikrinin kuşatıcılığı içinde düşünmemize imkân verir.

Derrida, her ne kadar gerçek bir bağışlamanın olanaksız olduğunu ileri sürse de, bağışlamayı anlamlı kılan şeyin “bağışlanamaz olanı bağışlama olanağında” gizli olduğunu ileri sürerek önemli bir noktaya, yani bağışlamanın koşulsuzluğuna ve bir o kadar da olanaksızlığına dikkat çeker. Buradan hareketle Levinas’ın azizlik felsefesi olarak da adlandırılabilir olan son dönem fikirlerinde Başkası’na karşı koşulsuz verme’den, koşulsuz, karşılıksız sorumluluktan, varlıktan çıkarı olmaksızın Başkası’na karşı sonsuz sorumluluk ve suçluluktan söz ederken -her türlü istisnai koşuluna rağmen- bu etik felsefenin Heidegger’i bağışlama olanağı içerdiği söylenebilir. Nasıl ki Holokost ve Holokost’la ilgili olaylar istisnai görülerek insani sınırların ötesinde ele alınıyorsa, Holokost’a ilişkin bir bağışlamanın da ancak Levinas’ın azizlik üzerine inşa edilen etik anlayışı ile olanaklı olduğu söylenebilir. Ancak yine de “Heidegger’i bağışlamanın zor olduğu” yargısının Levinas’ın Heidegger’de tanık olduğu “ayık ilgisizlik” (Kabil’in kardeşi Habil’e karşı tavrındaki gibi) tavrıyla ilişkili olduğu unutulmamalıdır. Levinas Heidegger’in vicdanını harekete geçirerek pişmanlık duymasını, dolayısıyla hiç değilse vicdan azabı duyarak bağışlamanın kefaretinin ortaya koymasını ister. Levinas Heidegger adını sıklıkla zikretmiş olsa da (Rabi’nin kasabın ayağına kadar gidip ona bağışlanma fırsatı sunmak isteğinde olduğu gibi) bir türlü onun dikkatini çekemez. Heidegger’in Başkası’na/Levinas’a ya da Yahudilere karşı işlenmiş radikal kötülüğe ilgisiz tavrı karşısında, Mişna’daki bağışlama metninin yorumu sırasında Heidegger’e yer vermesi “öldürücü olabilen saflığın hikâyesi”ndeki gibi Levinas’ın Heidegger’e bir çağrısı olarak düşünülebilir.

Ancak açıktır ki Heidegger bu çağrıya kulaklarını tıkamış ve Levinas’ın beklediği Başkası’na “yanıt veren” ve “işte buradayım!” diyen (İbrahim tavrını) Aziz tavrını gösterememiştir. Levinas Heidegger’i Nasyonal Sosyalist Parti üyeliği ve rektörlük görevinden daha büyük bir kabahatle suçlamaktadır. O, temelde Heidegger’i ciddi bir suçla, yani Nazizm’in kuramını oluşturmakla, Nazizm’i felsefeye sokmakla suçlamaktadır. Heidegger ise –asıl suçunun farkında olmayan ya da farkında değilmiş gibi davranan Rabi gibi –parti üyeliğini veya rektörlüğünü bağışlanma dilenecek bir kabahat olarak görmediği için Levinas’a karşı tepkisiz kalmaktadır. Levinas etiğinde dudu, yetimi, yoksulu kendisine nazaran öncelikli kılan sahipsiz bir ben ile karşılaşılır ve alışılmışın dışında, “*olmaktan başka türlü, düşünmekten başka türlü, sevmekten başka türlü*” olan bir düzeye çıkmış olur. Başkası’nın hatasını da içeren Levinas’ın sorumluluk anlayışı, bilme bilgeliğinin ötesinde sevginin bilgeliği ya da aşk olarak bilgeliği, başka insanın yüzünü öğreten bilgeliğe (Cheron, 2012, s. 141) işaret eder, ne yazık ki Heidegger bu bilgeliği gösterememiştir.

Sonuç olarak Levinas felsefesinde “Kötülüğün Dehşeti”nden İyi’nin keşfine giden hareket” (Levinas, 2003b, s. 165), içinde etik tavrın da olduğu pratik bilgeliği gösterememiş olmasına karşın, Heidegger’i bağışlama ve Tanrı’nın başkalığında ortaya çıkacak olan İyi’nin ortaya çıkış olanağına sahip olmalıdır. Tanrısal vahyin Holokost ile birlikte sona erdiğini düşünen Levinas, karşımıza başka insan sevgisiyle, yani bir azizlik

felsefesiyle çıkar. Levinas'ın insanlık için tek çıkar yol olarak gördüğü "azizlik etiği"nin Başkası'na karşı köken-öncesi sorumluluğu/suçluluğu temele alan yaklaşımından hareketle, Heidegger'i bağışlama olanağına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Levinas'ın "Bağışlama Kolokyumu"nda konuşmasını bitirirken öne çıkardığı sözler, Heidegger'i bağışlama olanağını içinde taşır. Konuşma, her türlü ilkenin ötesinde konumlandırılan "azizlik etiği"ndeki bireysel fedakârlığa ve bağışlama olanağına vurgu ile sona erer.

Bu salondaki hiç kimse cellatlarımızın soyunun kayalıklara çivilenmesini istemese de, kolokyumun açılış konuşmasında Bay Jankélévitch'in hatırlattığı konuya vardığımı hissediyorum. Talmud bize kısas adaleti isteyen insanları bağışlamaları konusunda zorlayamayacağımızı öğretir. İsrail'in, zaman aşımına bağlı olmayan bu haktan kimseyi yoksun bırakamayacağını öğretir. Ama şu konuda da bizi özellikle bilgilendirir ki, İsrail bu hakkı tanımakla birlikte onu kendisi için talep etmez ve İsraili olmak o hakkı talep etmemektir (Levinas, 2011, s. 48).

Levinas, bağışlama metninde Davud'un Givonlular'ın¹² talep ettikleri kısas adaletini sorgularken en çok İsraili olmanın etik kavramları, yani alçakgönüllü, acıyan ve karşılıksız iyilik edimine sahip olan olarak tanımlanan İsraili olmak üzerinde durur. Tevazu, adalet ve karşılıksız iyilik atılımı (Levinas, 2011, s. 48) İsraili olmanın gereğidir. Ancak yine de tek başına katı bir adalet bağışlamayı olanaklı kılmak için yeterli değildir. Her zaman olduğu gibi burada da bağışlama tartışması kaçınılmaz olarak adaletin düzlemine taşınır ve iki kişi arasındaki bağışlama sorunu açmazda girdiğinde bir hâkim ilişkiye dâhil olur. Levinas yine de adalet peşinde koşup karşılık talep etmektense içinde diyalektiğin olduğu bireysel fedakârlığı öne çıkarır ve bireysel fedakârlığın gücünün her adaletin ve hukukun üzerinde tutulması gerektiği üzerinde durur.

KAYNAKÇA

Acar, S. M. (2016). Vladimir Jankélévitch'te Bağışlamanın Olanığı Üzerine, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 22, 208-226.

Badio, A., Cassin, B. (2011). *Nazizm, Kadınlar, Felsefe*. (H. G. Özkoray, Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.

Bakawel, S. (2017). *Varoluşçular Kahvesi, Özgürlük, Varoluş ve Kayısı* Kokteylleri. (E. Gözgülü, Çev.). İstanbul: Domingo Yayınları.

Bernstein, R.J. (2010). *Radikal Kötülük, Bir Felsefi Sorgulama*. (N. Doğan, F. Deniztekin, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.

¹² Samuel'in 21.Bab'ında ele alınan ve ana teması istesek de istemesek de kan dökmenin kısası gerektirdiğine dair olan hikâyede, Kral Davud zamanında üç yıllık bir kıtlık olduğu anlatılır, Davud ebedi olana danışır ve öğrenir ki yaşanan kıtlığa neden olan şey, Saul (Davud'dan önceki Kral) ve kan şehridir. Çünkü Saul, Givonlular (Gibeonlular) öldürmüştür. (Givonlular, İsrail soyundan olmayan Amorlu'lardan Kenanlı bir kavimdir) Davud Givonlular'ı çağırır, taleplerini sorar ve nihayetinde onların kendilerine yapılan haksızlık karşısında Saul'ün soyundan yedi kişiyi kayalıklara çivileyerek ölüme bırakmak üzere kendilerine teslim edilmesi önerisini kabul eder" (Levinas, 2011, s. 43-45).

- Cheron, M. de S. (2015). *Emmanuel Levinas ile Söyleşi Yüz Fenomenolojisinden Kopuş Felsefesine*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Derrida, J. (2012). *Bağışlamak*, (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Monokl Bellek Yayınları.
- Dostoyevski, F. M. (1995). *Karamazov Kardeşler*. cilt 1. (L. Soykut, Çev.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Ender, R. (2014). Annette Wiewiorka ile Söyleşi: Holokost Yerine “Shoah” Teriminin Kullanımı Tartışmalara Yol Açıyor. *Agos*. <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/6578/holokost-yerine-shoah-teriminin-kullanimi-tartismalara-yol-aciyor>
- Han, Z. İ. (1982). Talmud’un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri. (M. Aydın, Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt.25, 139-152. Erişim adresi <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9809.pdf>
- Jaspers, K. (2015). *Suçluluk Sorunu*. (G. Y. Demir, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Levinas, E. (1976). *Difficile Liberté*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Levinas, E. (1991). “La souffrance Inutile”. *Entre Nous, Essais sur le Penser à l’Autre*, Paris: Grasset.
- Levinas, E. (2003a). “Dehşeti Onaylar Gibi”. *Sonsuza Tanıklık* içinde. (C. Uslu, Z. Direk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003b). “Fenomenolojiden Etiğe”. *Sonsuza Tanıklık* içinde. (Ö. Gözel, Z. Direk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003c). “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce”. *Sonsuza Tanıklık* içinde, (Z. Direk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003d). “Tanrı ve Felsefe”. *Sonsuza Tanıklık* içinde. (Ö. Gözel, Z. Direk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2011). *Dört Talmud Okuması*. (E. B. Şaman, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Levinas, E. (2012). “Aşkılık ve Kötülük”, *Levinas* kitabı içinde. (Ö. Gözel, Çev. Ed.). İstanbul: Say Yayınları.
- Ökten, K. H. (2002). *Heidegger ve Üniversite*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Şimşon, E.(2017). Kabil’in İlgisizliği: Levinas’ın Düşüncesinde kötülük Sorunu. *Cogito*, 86, 109-123.

Makale Geliş Tarihi | Received: 20.09.2019
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 18.03.2020

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

DUYU VERİSİ KURAMI VE ALGININ FENOMENAL BELİRSİZLİĞİ

Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU*

Öz: Duyu verisi kuramı algılamada doğrudan farkındalığına sahip olunan şeyin, dışsal, fiziksel nesnelere değil, 'duyu verisi' adı verilen ve nesnelere algılanmasına aracılık eden bir takım zihinsel unsurlar olduğunu iddia eder. Duyu verisi kuramının en güçlü argümanı, yanılsama, sanrı, çift görme gibi algılanan nesnenin kendisi ile doğrudan farkındalığına sahip olunan şeyin örtüşmediği algısal durumlara dayanır. Buna göre, görünen ve gerçekliğin arasında olduğu düşünülen bu farklılık, doğrudan farkındalığın nesnesinin duyu verileri olması gerektiğini gösterir. Öte yandan, bazı düşünürler algısal verinin fenomenal olarak belirsiz olabileceği, dolayısıyla duyu verilerinin var olduğu iddiasının makul olmadığını dile getirerek duyu verisi kuramını reddetmektedirler. Bu çalışmanın amacı, 'benekli tavuk' adı ile anılan bu argümanı değerlendirip duyu verisi kuramının yanlışlığını ortaya koyamadığını göstermektir. Bunun için Fred Dretske'in algıyı 'şeylerin farkındalığı' ve 'gerçeklerin farkındalığı' olarak sınıflandırdığı kuramı temel alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Algı, Duyu verisi kuramı, Duyu verisi, Belirsizlik, Epistemik görme, Epistemik olmayan görme.

SENSE-DATUM THEORY AND PHENOMENAL INDETERMINACY OF PERCEPTION

Abstract: According to the sense-datum theory, things that we are directly aware of in perception are not external, physical objects but rather some mental items that are called 'sense-data' and that mediate perception. The strongest argument given for sense-datum theory is based on perceptual states such as illusions, hallucinations, double seeing, in which the object being perceived and the thing that the subject is directly aware of do not match. It is claimed that the difference that is supposed to exist between appearance and reality, shows that direct objects of awareness should be sense-data. On the other hand, some philosophers reject the sense-datum theory by claiming that perceptual data can be indeterminate, hence it would be implausible to claim that they exist. The aim of this paper, is to present this argument known as the 'speckled hen' and to show that it cannot falsify sense-datum theory. To this aim, Fred Dretske's theory of

* Doktor Öğretim Üyesi | Assist. Prof. Dr.

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Social Sciences, Department of Philosophy, Turkey.

pakizearikan@yahoo.com

Orcid Id: 0000-0002-9781-075X

Arıkan Sandıkçioğlu, P. (2020). Duyu Verisi Kuramı ve Algının Fenomenal Belirsizliği. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 20-31.

perception through which he distinguishes 'awareness of things' and 'awareness of facts' will be taken as a ground.

Keywords: Perception, Sense-datum theory, Sense-datum, Indeterminacy, Epistemic seeing, Nonepistemic seeing.

1. Giriş

Algının doğrudan nesnesinin, dış dünyadaki somut nesnelere olduğu birçoğumuza göre şüphe edilemezdir. Buna göre, algıladığımız şeylerin dış dünyada var olan ağaçlar, insanlar, hayvanlar, masalar veya sandalyeler gibi fiziksel nesnelere olduğundan ve algılarımızın da çoğunlukla bizleri bu nesnelere var olduğu konusunda yanıltmadığından oldukça eminizdir. Ancak bazı felsefecilerin algı konusunda öne sürmüş oldukları kuram ve iddialar, aslında algının nesnesinin fiziksel nesnelere değil de, birtakım duyu verileri olduğu yani, bir takım zihinsel unsurlar olduğu fikrinin de son derece makul olduğunu gösterir (Ayer, 1940, s. 5). Bu anlayış "duyu verisi kuramı" (*sense-datum theory*) adıyla sayısız tartışmanın odağı haline gelmiş ve algı konusunda çok çeşitli argüman ve görüşün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Duyu verisi kuramına hem ontolojik hem de epistemolojik temelli birçok karşı-argüman getirilmiştir. Bu argümanların içinde özellikle bir tanesi algısal içeriğin doğası konusunda ilgi çekici sonuç ve tartışmalara yol açmış olması sebebiyle incelenmeye değerdir. Bu çalışmanın temel konusunu teşkil edecek olan bu argüman, algının belirsizliği olgusuna dayandırılan, Gilbert Ryle tarafından A.J. Ayer'e bir eleştiri olarak yöneltildiği bilinen literatürdeki yaygın adıyla "benekli tavuk" (*speckled hen*) argümanıdır.¹ Bu argümana göre duyu verileri, eğer duyu verisi kuramcılarının iddia ettiği gibi var ise, bizler algılama durumunda söz konusu duyu verilerinin doğrudan bilincinde isek ve yine söz konusu duyu verileri tam da farkında olduğumuz niteliklere sahip ise, bu varlıklar belirsiz (*indeterminate*) niteliklere (belirsiz bir renk tonuna, belirsiz bir sayıya) sahip olabilirler. Zira duyu deneyimleri şeylerin niteliklerini kimi zaman belirsiz bir biçimde sunmaktadırlar. Öte yandan belirsiz niteliklere sahip bir şeyin varlığını öne sürmek ontolojik açıdan oldukça sorunludur. Bu çalışmanın amacı, benekli tavuk argümanı çerçevesinde algılamada doğrudan bilincinde olunan unsurun belirsiz olup olmadığını sorgulamaktır. Her ne kadar çalışma duyu verisi kuramının bir savunusu olmayı amaçlamasa da söz konusu argümanın kabul edilebilir olmadığı, diğer bir deyişle, algısal verinin iddia edildiği gibi belirsiz olmak zorunda olmadığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla Fred Dretske'nin görme kuramının söz konusu probleme bir çözüm teşkil edebileceği iddia edilecektir. Buna göre, algılamanın fenomenal ve epistemik yönlerine ilişkin yapılacak bir ayrımın fenomenal belirsizlik sorununu çözeceği gösterilmeye çalışılacaktır.

2. Duyu Verisi Kuramı:

Duyu verileri bilincin doğrudan nesnelere olarak tanımlanırlar. Diğer bir deyişle, duyu verisi duyumsamada doğrudan bilinen, farkında olunan şeydir (Russell, 1912, s. 12).

¹ Bu argümanın neden bu şekilde isimlendirildiği çalışmanın ilerleyen bölümlerinde açıklanacaktır.

Duyu verilerinin ontolojik statüsü ve dış dünya ile olan ilişkisi farklı şekillerde yorumlanabilse de, genellikle tartışma konusu olan duyu verisi kavramı zihinsel bir varlığa gönderme yapmak için kullanılır. Buna göre, duyu verilerinin zihinden bağımsız bir varlığı yoktur ve bu duyu verileri zihinden bağımsız fiziksel nesnelerin algılanmasında aracılık ederler. Örneğin turuncu bir portakala baktığımız zaman doğrudan farkında olduğunuz unsur dışsal, zihinden bağımsız, fiziksel nesnenin kendisi değil, zihninizdeki duyu verisinin kendisidir. Bununla birlikte duyu verisi farkında olduğunuz niteliklere sahiptir ve siz onun ne şekilde *algılıyor* iseniz oyledir. Portakalı turuncu, yuvarlak ve lekeli olarak algılıyorsanız, bu durumda sahip olduğunuz duyu verisi de turuncu, yuvarlak ve lekeli.

Duyu verilerini ortaya koymanın ardında yatan temel motivasyon, nesnelerin gerçekte görüldüğünden farklı olabileceği düşüncesidir. Bu düşüncüyü destekleyen en bilinen fenomen yanılısamalardır. Durağan bir nesneyi hareketli olarak veya suya konulmuş düz bir çubuğu kırık olarak algıladığımız durumlar, görünen ve gerçeklik arasındaki farkın en açık şekilde ortaya çıktığı algısal durumlardır. Bir yanılısma anında doğrudan farkındalığına sahip olunan şey ile nesnenin kendisi arasındaki fark aşıkardır; sözünü ettiğimiz örneklerde doğrudan farkındalığına sahip olduğumuz veriler hareketli ve kırık iken, nesnelerin kendileri sırası ile düz ve durağandır. Görünen ile gerçekliğin farklılığını ortaya koymanın çok daha çarpıcı örneği sanrılardır. Zira bir sanrı durumunda ortada algılanan bir nesne yoktur, ama yine de bir duyu verisi, öznenin bilincine sunulmuş bir şey mevcuttur. Benzer bir durum “çift görme” adı verilen görsel fenomendir. Çift görme durumunda gerçekte yalnızca tek bir nesne mevcut iken, kişi niteliksel olarak benzer birden fazla nesne algılayabilmektedir (Broad, 1925, s. 253). Bahsedilen tüm bu algısal durumlar ortak bir noktanın altını çizmektedir; algılamada doğrudan farkında olunan şey ile dış dünya birebir örtüşmemektedir. Bu durumda, doğrudan farkındalığına sahip olunan şeyin dışsal nesnenin kendisi olduğunu iddia etmek, bizi bir nesnenin aynı anda düz ve eğri olabileceğini (örneğin suya konmuş bir çubuk dokunma duyunuza göre düz iken, görme duyunuza göre eğridir) yani tek bir nesnenin tutarsız özelliklere sahip olabileceğini kabul etmek durumunda bırakır. Dahası, bir sanrı durumunda doğrudan farkındalığına sahip olunan şeyin, dış dünyada bir karşılığı bile yoktur. Tüm bu ontolojik problemlerden kaçınmanın en makul yollarından birinin, doğrudan farkında olunan ile nesnenin kendisi arasında bir ayırım yapmak olduğu düşünülür. Çünkü verilen tüm örnekler, dışsal nesne ile doğrudan farkında olduğumuz şeyin aynı olamayacağına delil teşkil etmekte ve duyu verisi ile nesnenin kendisi arasındaki ayırımı kaçınılmaz kılmaktadır (Russell, 1912, s. 12).

Elbette, her ne kadar kimi algı deneyimleri nesnelerin gerçek nitelikleri konusunda yanıltıcı olsalar da, nesnelere çoğu zaman gerçekte oldukları gibi algıladığımız düşünülebilir. Diğer bir deyişle, doğrudan farkında olunan ile nesnenin kendisi arasında var olduğu düşünülen bu farkın yalnızca yanılısma ve benzeri durumlar için geçerli olduğu ve duyu verisinin yalnızca bu çeşit algısal durumlarda söz konusu olduğu iddia edilebilir. Ancak duyu verisi kuramı, duyu verilerinin yalnızca yanılısma, sanrı, çift görme gibi durumlarda değil, tüm algısal durumlarda mevcut olduğunu iddia etmektedir. Zira Ayer’in belirttiği gibi, yanılısamalar ve diğer algı durumları arasında

bir tür farkı yoktur. Eğer yanılısamalarda doğrudan farkındalığına sahip olunan şeyin duyu verileri olduğu kabul edilecekse, bu tüm algı durumları için geçerli olmak durumundadır. Örneğin, birçok yanılısma ile doğru (*veridical*) duyu deneyimleri arasında bir devamlılık söz konusudur. Uzak bir mesafeden baktığınız cisme yaklaşılmaya başladığınız zaman algıladığınız nesnenin boyutu giderek büyür gibi görünür ve neticede doğru deneyime dönüşür. Tüm deneyimlerimiz, ister yanılısma olsun ister doğru deneyimler olsun, ışıklandırma, öznenin bulunduğu konum, fizyolojik ve psikolojik özellikleri gibi bir takım koşullara bağlıdır (Ayer, 1940, s. 11). Dikdörtgen bir masayı kare olarak, uzaktaki bir nesneyi olduğundan küçük veya belirli bir uzaklıktan baktığımız hareketli bir nesneyi durağan olarak algılayabiliriz. Hatta bir nesneye baktığımız zaman algıladığımız şekil ve boyut hareketimizle beraber sürekli bir değişim içerisinde olur (Russell, 1912, ss. 10-11). Üstelik bu durum Russell'ın da belirttiği gibi yalnızca görsel algılama ile ilgili bir durum da değildir. Bir masaya dokunduğumuzda doğrudan farkındalığına sahip olduğumuz sertlik hissi, masaya ne kadar sert bir şekilde ve vücudumuzun hangi bölgesi ile dokunduğumuza göre farklılık gösterir. Öte yandan maddesel nesnelere sahip olduğu özelliklerin gözlemciden bağımsız olması gerektiği düşünülmektedir. Algılamada doğrudan farkında olunan şeyin nesnenin kendisi olduğunu iddia etmek ve duyu verisinin varlığını inkâr etmek bizi nesnenin bulunduğu konum ve bakış açısına göre sürekli olarak nitelik değiştirdiğini kabul etmek zorunda bırakır ki bunun sağduyuya oldukça ters olduğu düşünülür.²

Duyu verisi kuramı çoğu düşünür tarafından farklı nedenlerle reddedilmiştir. Duyu verisi kuramının makul bir görüş olmadığını iddia etmenin en temel dayanağı, duyu verilerini kabul etmenin düalist bir ontolojiyi gerektirdiği, diğer bir deyişle, duyu verisi kuramının fizikalizmle bağdaşmayan varlıklar öne sürdüğü iddiasıdır. Bu bağlamda, düalizmin karşı karşıya kaldığı tüm felsefi problemler, duyu verisi kuramları için de geçerlidir. Bu nedenle, eğer duyu verisi kuramı kabul edilecekse, ya duyu verilerinin de fiziksel olduğunun açıklanması ya da düalizmin karşı karşıya kaldığı sorunların bertaraf edilmesi gerekmektedir. Duyu verisi kuramına karşı geliştirilen bir diğer argüman ise tamamıyla epistemolojik gerekçelere dayanır. Buna göre, duyu verileri ve dış dünya arasında bir ayrım çizmek, bizi kaçınılmaz olarak şüpheciğe götürür. Gerçeklik ile görünen arasında olduğu varsayılan ayrım, dış dünyanın hiçbir zaman bilinmeyeceği sonucuna yol açmaktadır (Huemer, 2019). Elbette bahsettiğimiz bu tartışmalar felsefenin çok temel ve geniş kapsamlı tartışmalarıdır. Yine duyu verisi kuramcılarının da şüphesiz bu karşı argümanlardan kaçınmak için öne sürmüş oldukları temellendirmeleri mevcuttur. Ancak bu çalışmada bu tartışmalar üzerinde durulmayacaktır.

3. Algının Fenomenal Belirsizliği Argümanı:

Bu çalışmanın konusu olan argüman yaygın adıyla "benekli tavuk argümanı" algının fenomenal belirsizliği olgusuna dayanır. Buna göre, algıda doğrudan farkında olunan şey belirsiz niteliklere sahip olabilir. Duyu verilerinin varlığı kabul edildiği durumda,

² Elbette bu noktada nesnelere en azından kimi niteliklerinin gözlemciye bağlı olmadığına da ayrıca gerekçe verilmelidir.

belirsiz niteliklere sahip varlıkların olabileceği öne sürülmüş olur. Ancak bu sonuç ontolojik açıdan sorunlu bir durumdur, zira birçok düşünürü göre var olmak belirli olmayı gerektirir. "The Problem of the Speckled Hen" (*Benekli Tavuk Problemi*) isimli makalesinde Chisholm (1942) problemi şu şekilde ifade eder: "Benekli bir tavuğa kısa bir bakış atarak sahip olunan duyu verisini düşünelim. Duyu verisinin çok sayıda benek içerdiği söylenebilir. ... Problemimiz şu soru ile alakalıdır: duyu verisinde kaç benek vardır?"(s. 368).

Bu sorunun duyu verisi kuramı için bir problem teşkil etmesinin nedeni şudur: Duyu verisi kuramına göre (en azından birçok versiyonuna göre);

Duyu verileri tam olarak algısal deneyimde bize sunulan niteliklere sahiptir. Eğer bir kişi kırmızı bir şey algıyormuş gibi görünen bir deneyime sahipse, o kişinin duyu verisi kırmızıdır: bununla beraber, eğer bir kişi kırmızı bir şey algıyormuş gibi görünen bir deneyime sahip değilse, kişinin kırmızı bir duyu verisi yoktur (Huemer, 2019).

Bu şu anlama gelir; duyu verileri *tam olarak* ve *yalnızca* doğrudan farkında olduğumuz niteliklere sahiptir. Diğer bir deyişle, eğer bir duyu verisi herhangi bir niteliğe sahipse biz o niteliğin doğrudan farkındalığına sahibizdir ve eğer bir niteliğin farkındalığına sahip değilsek duyu verisinin öyle bir niteliği yoktur. Bu nedenle, yukarıda verilen örnekteki duyu verisinin belirli bir sayıda beneği olduğunu, ancak öznenin bu sayının farkındalığına sahip olmadığını iddia etmek duyu verisi kuramcısı için açık bir seçenek gibi gözükmemektedir. Üzerinde fazla sayıda benek olan bir cisme baktığımız zaman sahip olunan duyu verisinin ya belirli bir sayıda, örneğin kırk iki, beneğe sahip olduğunu söylememiz gerekir ki, tek bir bakışla bu sayının farkında olmak mümkün görünmemektedir. Ya da eğer beneklerin sayısının farkında değil isek, sahip olduğumuz duyu verisinin belirsiz bir sayıda beneğe sahip olduğunu söylemek durumunda kalırız. Şüphesiz duyu verisinin benekli olmadığını söyleyemeyiz; zira her ne kadar sayısı konusunda bir belirsizlik olsa da algılamakta olduğumuz nesneyi benekli olarak algılarız. Eğer duyu verileri iddia edildiği gibi farkındalığına sahip olunan niteliklere sahip ise, sahip olduğumuz duyu verisi "benekli olmak" niteliğine sahip olmak durumundadır.

Bu argümanın ilk olarak dile getirildiği *The Foundations of Empirical Knowledge (Deneyisel Bilginin Temelleri)* isimli eserinde Ayer (1940) bu örneğin Ryle tarafından kendisine önerildiğini ifade eder. Örneğin Ayer tarafından ifade edilişi ise şu şekildedir;

Bir insana yeterince kuvvetli bir şekilde vurulduğu zaman, kişinin yıldızlar görme olarak tasvir edilen bir deneyime sahip olabileceği oldukça popüler bir inançtır. Bu olayın tanıdığımız bir insanın başına geldiğini ve ona kaç tane yıldız gördüğünü sorduğumuzu varsayalım. Bu kişi yıldız gördüğünün bilincinde olduğu halde onların belirli bir sayıya sahip olduğunun farkında olmadığını söyleyebilir (s. 124).

Örnekteki kişinin aslında belirli bir sayıda yıldız gördüğü, ancak onları sayamayacak kadar sarsılmış olduğu düşünülebilir, ancak Ayer'e göre durum böyle değildir. Duyu verileri fiziksel nesnelere değildir. Fiziksel nesnelere bilincinde olmadığımız niteliklere

sahip olabilirler. Örneğin gökyüzüne baktığınızda görmekte olduğunuz yıldızların siz farkında olmasanız da belirli bir sayısı vardır. Ancak duyu verileri, bilincinde olmadığımız niteliklere sahip olamazlar, bu nedenle duyu verisinin belirli bir sayısal niteliğe sahip olduğunu ancak kişinin bu niteliğin farkında olmadığını söylemek mümkün değildir. Bir nesnenin belirli bir sayısal niteliğe sahip olması onun “sayılabilir” (*enumerable*) olduğu anlamına gelmektedir, bu nedenle duyu verisi sayılabilir olmadığı sürece belirli bir sayısal nitelikten yoksundur. Öyleyse Ayer’e göre, bir duyu verisi “sayılabilir” olarak algılanmıyorsa, duyu verisi basitçe sayılabilir değildir. Öte yandan bir duyu verisinin sayılabilir olması, duyu deneyiminin öznesi tarafından “sayılmış” olmasını gerektirmektedir. Diğer bir deyişle, ancak özne belirli bir sayısal niteliğin (kırk iki, elli gibi) farkındalığına sahip ise, o duyu verisinin sayılabilir olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin farklı koşullar altında algılamakta olduğu yıldızları sayabilen bir kişinin sahip olduğu duyu verisi sayılabilir niteliğe sahip bir duyu verisidir. Bu durumda algıladığı yıldızları sayabilen ve algıladığı yıldızları sayamayan iki kişinin sahip oldukları duyu verileri niteliksel olarak farklı olacaktır (Ayer, 1940, ss. 124-125).

Chisholm, Ayer’in bu cevabının iki biçimde anlaşılabilirliğini ifade eder. Bunlardan ilkinde göre üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi duyu verilerine uygulanabilir değildir. Yani, örnekte verilen duyu verisinin kırk iki beneğe sahip olduğu ne doğrudur ne de yanlıştır. Fakat üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi duyu verilerine uygulanabilir değilse, bu tüm duyu verileri için böyle olmak zorundadır. Oysa algılanan nesnedeki benek sayısı düşük olduğu zaman, örneğin normal koşullar altında üç benekli bir nesneye baktığımız zaman, duyu verisinin sayısal olarak belirsiz olmadığını ve bu duyu verisinin üçüncü halin olanaksızlığı ilkesini sağladığını söyleyebiliriz. Zira, üzerinde üç adet beneği olan bir nesneye baktığımız zaman, duyu verisinin üç beneğe sahip olduğu çoğu zaman doğrudur. Ancak, üçüncü halin olanaksızlığı ilkesinin yüksek sayısal niteliklere sahip duyu verilerine uygulanamazken düşük sayısal niteliklere sahip duyu verilerine uygulanabilir olması, Chisholm’a (1942) göre *ad hoc* bir açıklamadır. Bu nedenle, bu yorumuyla Ayer’in çözümü makul görünmemektedir (s. 369).

Ayer’in yanıtını yorumlamanın bir diğer yolu şudur; örnekte verilen duyu verisi her ne kadar çok sayıda beneğe sahip olsa da, sahip olduğu benek sayısı belirsizdir. Diğer bir deyişle “duyu verisinde kaç benek vardır?” sorusunun bir yanıtı yoktur. Bu durumda “söz konusu duyu verisi kırk iki beneğe sahiptir” önermesi doğruluk değerinden yoksun değil, açıkça yanlıştır. Benekler sayıca fazladır, ancak bu sayının, kırk iki, kırk sekiz veya herhangi bir başka sayıda olduğunu söylemek bir hatadır (Chisholm, 1942, s. 369). Demek ki, bu yoruma göre herhangi bir şey sayıca fazla, ancak belirli bir sayıda olmayabilir. “Görsel duyu deneyimi beneklerin kesin sayısı konusunda *yorumsuz* kalabilir” (Tye, 2009, s. 259). Elbette bu belirsizlik, yalnızca sayısal nitelikler ile ilgili olmak zorunda değildir. Örneğin, bir nesneye baktığımız zaman nesnenin rengi size belirsiz bir tonda görünebilir. Böyle bir durumda, Ayer’in yorumuna göre, duyu verisi renkli, örneğin mavi, ancak belirsiz bir mavi tonuna sahiptir. Şimdi sorgulanması gereken böyle bir iddianın ontolojik sonuçlarının ne olacağıdır. İster duyu deneyimi olsun ister fiziksel nesne olsun, bir varlığın belirsiz niteliklere sahip olması mümkün müdür? Herhangi bir şey sayıca çok, ama aynı zamanda belirsiz bir sayıda olabilir mi?

Veya herhangi bir şey renkli olup aynı zamanda belirsiz bir renge sahip olabilir mi? Belirsiz varlıkların olduğunu kabul etmek ontolojik bir ilke olan “belirlilik ilkesini” açıkça ihlal etmektedir.³ Zira, David Armstrong (1968) *A Materialist Theory of Mind (Maddeci bir Zihin Kuramı)* isimli kitabında, belirsiz bir duyu verisine karşı “var olmak belirli olmaktır” sloganına başvurur (s. 220). Buna göre belirli olmayan bir şey var olamaz ve eğer duyu verileri belirsiz iseler var olamazlar. Zihinsel varlıkları bu ontolojik ilkedен muaf tutmak makul değildir.

Algının fenomenal belirsizliği argümanından kaçınmanın bir yolu, algısal verinin belirsiz olduğunu tümüyle reddetmektir (Armstrong, 1968, s. 220). Frank Jackson bu yolu takip eder ve duyu verilerinin belirsiz olamayacağı konusunda Armstrong’la hemfikirdir. Ancak Jackson’a (1977) göre, bir duyu verisi kuramcısının “yalnızca duyu verisinin belirli bir sayıda beneği olduğunu ancak bizlerin bu belirli sayının ne olduğunu farkında olmadığımızı söylemesi yeterlidir” (s. 116). Jackson’a göre bir niteliğin algısal farkındalığına sahip olmak duyu verisine o niteliği atfetmek için yeterlidir fakat duyu verisine herhangi bir nitelik atfetmek için söz konusu niteliğin farkındalığına sahip olmak *gerekli* bir koşul değildir. Öyleyse, farkındalığına sahip olduğumuz tüm nitelikler duyu verisinde mevcuttur ancak duyu verisinin tüm niteliklerinin algısal farkındalığına sahip olmak zorunda olduğumuz doğru değildir. Eğer belirsiz bir sayısal niteliğe sahip olmak ontolojik olarak kabul edilemez ise, bu durumda duyu verisine belirli bir sayısal nitelik atfetmek gereklidir, hatta bu izlenecek en makul yoldur (Jackson, 1977, s. 116). Jackson’un bu önerisini duyu verisi kuramından taviz vermek olarak değerlendirmek mümkündür. Zira, algının doğrudan nesnesi olarak tanımlanan bir unsurun, algısal farkındalığın dışına taşırılması Armstrong’a göre duyu verilerini gereksiz kılmaktadır. Jackson bu iddiasıyla, yalnızca fiziksel nesne ve duyu verisi ayrımını ortaya koymamış aynı zamanda duyu verisi ve bu duyu verisinin farkındalığının arasında da bir fark olduğunu öne sürmüştür. Daha önce de belirtildiği gibi, duyu verilerini ortaya atmanın asıl amacı, dış dünya ve algı arasındaki farkın açıklamasını vermektir. Ancak, duyu verisinin farkında olunmayan niteliklere sahip olabileceğini söylemek asıl problemi ikiye katlamak ve duyu verilerinin kendilerine atfedilen fenomenal işlevi gerçekleştiremedikleri anlamına gelmektedir (Armstrong, 1968, s. 221).

Aslında Jackson’ın çözüm yolu birçok açıdan haklı görünmektedir. Ancak bu çözüm yolunu daha makul hale getirecek bir yoruma ihtiyaç vardır. Bu yorum kısaca söz konusu belirsizliğin, algının fenomenal yönüne değil, epistemolojik ya da bilişsel yönüne atfedilmesi olarak özetlenebilir. Buna göre, tek bir bakışla uygun bir mesafeden kırk iki benekli bir nesneye bakıldığı zaman, öznenin kırk iki beneğin farkındalığına sahipken bu sayının kırk iki olduğunu bilmemesinin mümkün olduğu iddia edilecektir. Özne kırk iki adet beneğin farkındadır, zira beneklerin her birinin farkındadır, bu nedenle duyu verisinin kırk iki beneği vardır. Öte yandan özne algıda farkındalığına sahip olduğu şeyi kavramsallaştıracak kavramsal veya bilişsel donanım veya beceriden

³ Örneğin P. T. Geach bir şeyin renk, boyut, şekil gibi özelliklere sahip olabilmesi için, bu özelliklere *belirli* bir şekilde sahip olmak zorunda olduğunu ifade eder. Bu durumda bir şey renkli ise belirli bir renkte, şekilli ise belirli bir şekilde olmak zorundadır. Bkz. Geach, P.T. (1979). *Truth, Love and Immortality*, s. 55.

yoksundur (örneğin kısa bir zaman dilimi içerisinde benekleri sayacak yetenekten yoksundur). Bu yönüyle, özünde benekli tavuk argümanında hayal edilen senaryo ile bir çınar ağacını algılayıp, algıladığı nesnenin bir çınar ağacı olduğunu bilmeyen bir kişinin durumu arasında radikal bir fark yoktur. Bu nedenle, duyu verisinin kaç beneği olduğu sorusu, duyu verisinin bir çınar ağacı olup olmadığı sorusuna oldukça benzerdir.

Bu tarz bir yaklaşım özellikle Fred Dretske'nin (1969, 1993, 1995, 2010) ortaya koyduğu *epistemik görme* veya *gerçeklerin farkındalığı* ve *epistemik olmayan görme* veya *şeylerin farkındalığı* arasındaki ayrım ile temellendirilebilir. Dretske (1993) bu ayrım ile "bir yanda tekil (uzamsal) nesnelere, (zamansal) olaylar, diğer yanda ise bu şeyleri içeren gerçeklerin " farkını ortaya koymaya çalışır. Gerçekler (*facts*), şeyler (*things*) hakkında doğru önermeler kurarak ifade ettiğimiz şeydir. Ona göre, nesne olarak sınıflandırabileceğimiz bir insan, bir piyano ve olay (*event*) olarak sınıflandırabileceğimiz insanın piyano çalması birer *şey* iken, bir insanın piyano çalıyor olduğu bir *gerçektir* (s. 264).⁴ Daha basit bir örnek vermek gerekirse, bir çınar ağacı bir *şey* ve bu şeyin bir çınar ağacı olduğu bir *gerçektir*. Dretske'ye göre şeylerin farkındalığı kavramların kullanımını gerektirmese de, gerçeklerin farkındalığı bir takım kavramların kullanımını gerektirmektedir. Örneğin, "piyano" kavramına sahip olmadan da bir piyanoyu algılayabilirsiniz, ancak "piyano" kavramına sahip değilseniz algıladığınız şeyin bir piyano olduğunun farkında olamazsınız. Bu durumda, eğer nesnelere farkında iken, o nesnelere parçası olduğu gerçeğin farkındalığına sahip değilseniz, bu kavramsal bir eksiklikten kaynaklanıyor olmalıdır. Dretske'nin (1993) de ifade ettiği gibi;

Armadilloların ne olduğu veya nasıl göründükleri konusundaki bilgi eksikliği bir insanın şeyler (yolun karşısına geçen armadillolar) hakkındaki farkındalığına en ufak bir zarar vermeden, bir takım gerçeklerin (yolun karşısına geçen nesnenin bir armadillo olduğu) bilincinde olmasını önleyebilir (s. 266).

Bu Dretske'ye göre şunu göstermektedir: Belirli özelliklere sahip herhangi bir şeyin (nesnenin, olayın veya bir duyu verisinin) farkında olmak, o şeyin o özelliğe sahip olduğu gerçeğinin farkında olmayı gerektirmez (1993, s. 266). Turuncu bir portakalı, portakalın turuncu olduğunun farkında olmadan da algılayabilir, onun farkındalığına sahip olabilirsiniz. Dretske 2010 yılında kaleme aldığı yazısında, nesnelere ve olaylara ek olarak niteliklerin algılanmasından da söz eder. Ona göre, bir portakalın renginin, portakalın turuncu olduğu gerçeğini bilmeden de, bilincinde olabilirsiniz. Bu durumda, nesnelere niteliklerini algılamak ta, kavramların kullanımını ve gerçeklerin farkındalığını gerektirmemektedir. Yine, sayı, problem, fark gibi soyut olarak nitelendirilebileceğimiz nesnelere algılanmasını da Dretske, şeylerin farkındalığı ve gerçeklerin farkındalığı arasındaki ayrıma dayandırarak açıklar. Buna göre, A ve B gibi iki nesnenin farklı olduğunun bilincinde olmak, bu iki nesne arasındaki farkın kendisini

⁴ İngilizce'de gerçekler "that" sözcüğü ile ifade edilir. Örneğin, "that Clyde is playing his piano" bir gerçeği ifade eder. Bunu Türkçe'de "Clyde'in piyanosunu çalıyor olduğu" şeklinde tercüme etmeyi uygun gördük.

algılamak için gerekli değildir. İki nesne arasındaki farkı, söz konusu nesnelerin farklı olduğunun bilgisine sahip olmadan da algılayabilirsiniz. Örneğin, aralarında çok ufak bir şekil farkı olan iki nesneye baktığınız zaman, her ne kadar onları farklı kılan niteliğin bilincinde olsanız da, iki nesnenin farklı olduğu gerçeğinin bilincinde olmak zorunda değilsiniz (Dretske, 2010, s. 58). Algının fenomenal belirsizliği tezinin dayandırıldığı sayısal nitelikler için de durum tam olarak böyledir. Dretske (1993) benekli tavuk argümanına doğrudan göndermede bulunarak şunları ifade eder;

S'nin üzerinde (görünen yüzünde) 27 benek bulunan bir tavuğu gördüğünü varsayın. Beneklerin her biri açıkça görülebilir olsun. Saymakla uğraşmayan S, 27 benek olduğunun farkında değildir. Yine de, S'nin nesneye her bir beneği görecektik kadar uzun ve dikkatli baktığını varsayıyoruz. Böyle bir durumda, S 27 beneğin (şeyin) farkında olmasına rağmen, beneklerin sayısının farkında değildir zira beneklerin sayısının farkında olmak o sayıda benek olduğunun (gerçek) farkında olmayı gerektirir ve S bu gerçeğin farkında değildir (s. 267).

3. Sonuç:

Şimdi makalesinin başında Chisholm'un sorduğu soruya geri dönelim: "duyu verisinde kaç benek vardır?" Dretske'in epistemik ve epistemik olmayan algı ayrımı göz önünde bulundurulduğunda bu yanıt kırk iki, yirmi yedi veya başka bir sayı olabilir. Diğer bir deyişle, duyu verisinin belirli bir sayıda beneği olduğu söylenebilir. Bunun nedeni, öznenin (yeterli ışıklandırma, uygun mesafe, görme organlarının düzgün çalışması gibi uygun koşullar altında) her bir beneğin farkında olmasıdır.⁵ Özne, belirli bir sayıda beneği algılamaktadır ve doğrudan farkındalığına sahip olduğu şey sayısal olarak belirlidir. Örneğin, kırk iki beneği olan bir nesneye bakan bir öznenin sahip olduğu duyu verisi, kırk bir beneğe sahip bir nesneye baktığı zaman sahip olacağı duyu verisinden niteliksel olarak farklıdır, zira iki duyu verisindeki benek sayısı farklıdır. Ancak, duyu verisinin belirli bir sayısal niteliğe sahip olması, duyu verisinin bu niteliklere sahip olduğu gerçeğinin farkındalığını gerektirmemektedir. Bu noktada akla gelebilecek ilk soru, bu çözüm önerisinin Jackson'a karşı sunulan eleştiriden muaf olup olmayacağıdır. Hatırlanacağı üzere Jackson duyu verilerinin farkında olmadığımız niteliklere sahip olabileceğini iddia etmiş, Armstrong da böyle bir anlayışın duyu verilerinin fenomenal işlevini gereksiz kıldığını dile getirmişti. Sonuçta, sahip olunan duyu verisinin bir kısım fenomenal özellikleri farkındalığın dışında bırakılacaksa, duyu verilerinin var olduğunu iddia etmenin bir amacı kalmayacaktır. Ancak, şeylerin farkındalığı ve gerçeklerin farkındalığı ayrımını temel alarak, belirsizliği gerçeklerin farkındalığına atfetmek Armstrong'un eleştirilerinden muaf olacaktır. Zira, gerçeklerin farkındalığına sahip olmamak, bir takım fenomenal özelliklerin farkındalığına sahip

⁵ Michael Tye (2009), benekli bir nesneye bakıldığı zaman her ne kadar tüm benekleri algılasak da, beneklerin her birini algılamadığımızı iddia eder. Bununla beraber, her bir beneğin farkında olunmadığı ve söz konusu sayısal niteliğin farkında olunmadığı durumlar da mevcuttur. Örneğin uzak bir mesafeden benekli bir nesneye baktığınız zaman her bir beneğin farkında olmamanız ve onları bir bütün olarak görmeyiz mümkündür. Bu durumda duyu verisi benekli olmayacak ve "duyu verisinde kaç benek vardır sorusu" anlamlı olmayacaktır. Ancak bu çalışmada tartışılmakta olduğumuz örnek, beneklerin görülebilir olduğu durumla alakalıdır. Bu konuda ilginç bir tartışma Bence Nanay tarafından kaleme alınmıştır. Bkz. Nanay, B. (2009) 'How Speckled is the Hen?', *Analysis*, 499-502.

olmamak anlamına gelmemektedir. Gerçekler duyu verilerinin içerdiği birer nitelik, olay veya nesne değildir. Öte yandan, deneyimler bilince düşündüğümüzden çok daha fazla ayrıntı ve belirlilik sunmaktadır. Diğer bir deyişle, siz beneklerin sayısının kırk iki veya bir rengin lacivert olduğu gerçeklerinin farkında olmadığınız zaman, algınızın fenomenal niteliklerinde hiçbir eksilme olmayacaktır (onun yine kırk iki beneği veya belirli bir renk tonu olacaktır), çünkü gerçeklerin farkındalığının deneyimin fenomenolojisine bir katkısı yoktur. Dretske'nin (2010) de ifade ettiği gibi;

Gördüğümüz gerçekler deneyimin dokusuna katkıda bulunmazlar. İkimiz de nergisi görüyoruz. İkimiz de onu aynı açıdan aynı ışıkta görüyoruz. İkimize de tam olarak aynı şekilde görünüyor. Sen, deneyimli bir bahçıvan, onun ne türden bir çiçek olduğunu görüyorsun. Onun bir nergis olduğunu (nergis olduğu gerçeğini) görüyorsun. Ben görmüyorum. Ancak yine de tam olarak aynı deneyime sahibiz (s. 57).

Bu durumda, benekli tavuk argümanının hatalı bir temele dayandırıldığı iddia edilebilir. Yukarıda belirtildiği gibi argüman, öznenin benek sayısını bilmediği olgusundan yola çıkarak, duyu verisine fenomenal bir belirsizlik atfetmektedir. Diğer bir deyişle, algının fenomenal boyutu ile kavramsal veya epistemik boyutunu birbirine karıştırarak, epistemolojik bir belirsizlikten fenomenolojik bir sonuca ulaşmaya çalışılmıştır. Algılanan nesnenin özelliklerinin veya bir duyu verisinin doğrudan farkındalığına sahip olmak, ne algılanan nesne veya farkında olunan duyu verisi ile ilgili gerçeklerin bilgisine sahip olmakla eşdeğerdir ne de bunu gerektirmektedir. Bu noktada, duyu verisinin sahip olduğu özellikler ile duyu verisinin söz konusu özelliklere sahip olduğunun bilgisi birbirinden ayrılmalıdır.

Eğer bir deneyimin dokusu, dünya hakkındaki bilinçli deneyimlerimizde ne türde detayların sunulduğu konusunda bir sonuca ulaşmak istiyorsak, bu sonuçlara kişinin bilmediklerinden veya göremediği gerçeklerden ulaşmamaya dikkat etmemiz gerekmektedir (Dretske, 2010, s. 58).

Her ne kadar algının epistemik ve epistemik olmayan algı olarak ikiye ayrılması ve duyu verisinin belirli olduğu iddiası ayrıntılı olarak göz önünde bulundurulup gerekçelendirilmesi gereken ifadeler olsa da, bunun mevcut çalışmamızın sınırlarını aşacağını söyleyebiliriz. Çalışmanın giriş bölümünde de ifade edildiği gibi, bu çalışmanın amacı duyu verisi kuramının doğruluğunu ortaya koymak da değildir. Burada gösterilmek istenen algının fenomenal belirsizliğinden yola çıkarak duyu verisi kuramının reddedilemeyeceği ve Dretske'nin sunmuş olduğu algı kuramının bu konuda bir çıkış yolu sağlayabileceğidir. Dretske'nin epistemik ve epistemik olmayan algı ayrımı elbette duyu verisi kuramını zorunlu olarak yanıtlamamaktadır, ancak duyu verisi kuramına olanak sağlayarak bu kuramın en azından fenomenal belirsizlik temelinde reddedilemeyeceğini göstermektedir. Dretske'nin kuramı bize şunu söylemektedir; belirli niteliklere sahip bir duyu verisine sahip olmak başka, bu duyu verisinin o niteliklere sahip olduğunu bilmek başka meselelerdir. İlki algının fenomenolojisi ile ilgilidir. Dünyanın bize ne kadar ayrıntılı ve belirli bir şekilde sunulduğunun ifadesidir. Öte yandan ikincisi, öznenin epistemolojik konumu ile

ilgilidir. Dünyanın bize ayrıntılı ve belirli sunulduğu gerçeğinin farkında olup olmadığımız meselesidir.

Chisholm'un yönelttiği "duyu verisinde kaç benek vardır?" sorusuna, özne tarafından verilecek herhangi bir yanıtın bulunmayışı, duyu verisinin belirsizliğini değil, öznenin duyu verisinin bir parçası olduğu gerçeğin bilgisine sahip olmadığını göstermektedir. Bu durumda, duyu verilerinin sadece ve yalnızca bilincinde olduğumuz niteliklere sahip olduğu iddiasını muhafaza ederek algının fenomenal belirsizliğini reddetmek son derece mümkün görünmektedir. Üstelik, her ne kadar Chisholm'un dile getirdiği argüman algısal verinin sayısal niteliğine odaklansa da bu niteliklerle sınırlı değildir. Bir duyu verisi belirli bir renk tonuna, belirli bir şekle, belirli bir tat veya kokuya sahipken, deneyimin öznesi duyu verisinin bu niteliklere sahip olduğu gerçeğinin farkındalığına sahip olmayabilir. Bu, duyu verisinin üstlenmesi gerektiği varsayılan fenomenal işlevi göz ardı etmek anlamına gelmemektedir.

KAYNAKÇA

Armstrong, D. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge and Kegan Paul.

Ayer, A. J. (1940). *The Foundations of Empirical Knowledge*. New York: The Macmillan Company.

Broad, C. C. (1925). *The Mind and its Place in Nature*. London: Routledge and Kegan Paul.

Chisholm, R. (1942). The Problem of the Speckled Hen, *Mind* (51), 368-373.

Dretske, F. (1969). *Seeing and Knowing*. Chicago & London: University of Chicago Press ve Routledge and Kegan Paul.

Dretske, F. (1993). Conscious Experience. *Mind* (102) 406, 263-283.

Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge & London: The MIT Press.

Dretske, F. (2010). What We See: The Texture of Conscious Experience, Bence Nanay (Ed.), *Perceiving the World* içinde (ss. 54-67). Oxford: Oxford Univeristy Press.

Geach, P. T. (1979). *Truth, Love and Immortality*. University of California Press.

Huemer, M. (2019). "Sense-Data", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/sense-data/>>.

Jackson, F. (1977). *Perception: A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nanay, B. (2009). How Speckled is the Hen? *Analysis* (69) 3, 499-502.

Russell, B. (1912). *The Problems of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1997.

Tye, M. (2009). A New Look at the Speckled Hen. *Analysis* (69) 2, 258-263.

Makale Geliş Tarihi | Received: 12.12.2019
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 15.03.2020

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

ÜST DÜZEY ONTOLOJİ İNŞASINDAKİ FELSEFİ YAKLAŞIMLAR[†]

Dilek YARGAN*

Öz: Veri bilimi günümüzün en önemli uğraşlarından biri sayılmakta, veriye verilen önem ve değer günden güne artmaktadır. Bu durumun ardındaki neden makinelerin veri depolama, toplama, üretme ve işleme kapasitesindeki olağanüstü artıştır. Enformasyon sistemleri makinelerin bu yetilerinden faydalanarak bilgi üretimine makineleri dahil etmek için çeşitli modellemeler geliştirmektedir. Ancak, veri yapılandırmasındaki çeşitli esneklikler modellerin değiştirilmesi ve/veya geliştirilmesi süreçlerinde sıkıntılara neden olmaktadır. Oluşabilecek kavramsal, teorik ve pratik uyumsuzlukları çözmek hedefiyle, felsefi bir uğraş olan ontoloji bilgi temsiliinde ortaklık oluşturması için bilgisayar ve bilişim bilimlerinde, öncelikle enformasyon yönetimi sistemlerinde kullanılmaya başlanmıştır. Ontolojiler, temel olarak, bir alanın bilgisinin standardizasyonunu sağlamak için kurulurlar. Ancak her bilim kendi sorusu etrafında çalışmalar yaptığından farklı ontolojik seçimler standartlaşmalarda uyumsuzlukları beraberinde getirir. Bu nedenle, bilimsel ontolojik seçimlerinde ortaklaşma sağlayacak bir sisteme, yani tam da felsefi ontolojilerdeki gibi varlığa ait en üst kategorileri standartlaştıran bir sisteme ihtiyaç vardır. Yazımızda bu standartlaştırmanın, yani üst düzey ontoloji inşasındaki seçimlerin felsefi temellerini inceleyeceğiz. Ardından, belirli felsefi yaklaşımlara göre bir üst düzey ontoloji oluşturacağız.

Anahtar Kelimeler: Üst düzey ontoloji, formel ontoloji, ontolojik seçim, bilgi temsili, ontoloji inşası

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF BUILDING UPPER-LEVEL ONTOLOGIES

Abstract: Data science is considered as one of the most important endeavors of today, and the significance given to the data dramatically increases. The reason behind this is the extraordinary rise in the capacity of machines to store, collect, produce, and process data. Information systems take advantage of these capabilities of machines and develop various models to incorporate

[†] Bu yazı "A Philosophical Approach to Upper-Level Ontologies" başlığıyla ODTÜ Felsefe Bölümü'nde tamamlanan yüksek lisans tezinden türetilmiş olup, II. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu'nda, "A Philosophical Introduction to Upper-Level Ontologies" başlığı ile sunulan çalışmanın genişletilmiş halidir.

* Araştırmacı | Research Associate

Berimsel Ontoloji Laboratuvarı, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, Türkiye | Laboratory for Computational Ontology, Middle East Technical University, Ankara, Turkey

dilek.yargan@metu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0001-9618-6740

Yargan, D. (2020). Üst Düzey Ontoloji İnşasındaki Felsefi Yaklaşımlar. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 32-50.

machines into knowledge production. However, multiple flexibilities in structuring the data cause problems in the process of modifying and/or developing models. Intending to solve the conceptual, theoretical, and practical discrepancies that may occur, the ontology, which is a philosophical endeavor, has begun to be used in computer and information sciences, primarily in information management systems, to form a controlled vocabulary in knowledge representation. Ontologies are basically established to provide standardization of knowledge of a field. However, since each science studies its own subject, different ontological choices bring about inconsistencies in standardizations that could embrace science as a whole. Therefore, there is a need for a system that will provide an overarching schema for any ontological choices, that is, a system that standardizes the highest categories of being, just as in philosophical ontologies. In this article, we will examine the philosophical foundations of this standardization, that is, the choices in upper-level ontology construction. We will then establish an upper-level ontology according to certain philosophical approaches.

Keywords: Upper-level ontology, formal ontology, ontological choice, knowledge representation, ontology building

1. Giriş

Veri bilimi günümüzün en önemli uğraşlarından biri sayılmakta, veriye verilen önem ve değer günden güne artmaktadır. Bu durumun ardındaki neden makinelerin veri depolama, toplama, üretme ve işleme kapasitesindeki olağanüstü artıştır. Dijital devrimden önce veri toplama, üretme ve işleme sadece insanların sahip olduğu bir yeti olarak görülüyordu. 1890'da Amerikan nüfus sayımında makinelerin ilk büyük veri işleme görevinde başarılı olmasıyla bu kırıldı. Teknolojik gelişmeler sayesinde makineler de veri toplamaya ve üretmeye başladı. Veri miktarındaki artış ve veriyi anlamlandırmak için kullandığımız matematiksel modellerin makinelerin yardımı olmaksızın çözülememesi, makineleri bilgi üretiminin olmazsa olmaz parçası haline getirdi. Ancak, günümüzde uzun zamandır sadece insanların tekelinde olan bilgi üretimi görevini makinelerle paylaşma gerekliliği söz konusudur. Tam da bu yüzden günümüz makinelerinin alametifarikası enformasyon açısından anlamlı parçalar, yani bilgi, çıkarabilmesi olmalıdır. Bu doğrultuda enformasyon sistemlerinde¹ veri toplama, saklama, birleştirme, bütünleştirme ve veri tabanlarının tekrar kullanılabilirliği konularında yıllardır çalışılmaktadır. Bu çalışmalarda bir düğüm ile karşılaşmıştır. Makinelerde bilgiyi temsil etme biçimindeki çeşitli özgürlükler -örneğin makinenin okuyabilmesi için oluşturduğumuz yapısal verilerin işaretlenmelerindeki esneklik- veri işlemede kullandığımız sistemlerdeki uyumsuzlukların nedenidir. Makinelerin okuyabildiği yapısal verilerin oluşturulması sırasında aynı kavramlar farklı biçimlerde, farklı kavramlar aynı biçimde, aynı kavram farklı detaylarla temsil edilebilir. Bu olanaklılık ise kavramlarda anlam karmaşasına, dolayısıyla bilgiyi edinme, saklama, işleme ve ortak kullanmada ciddi çelişkilere yol açar. Enformasyonu kontrol edilebilir hale getirecek, yani düğümü çözecek olan yöntem ise standartlaştırmadır. Bilgisayar ve

¹ Enformasyon sistemlerini enformasyon yönetimi, enformasyon modelleme, enformasyon elde etme ve çıkartma, veritabanı tasarımı, nicelik modellemeleri, dil mühendisliği, nesne-yönelimli analiz, bilgi mühendisliği, bilgi temsili, bilgi yönetimi gibi alanları kapsayan bir terim olarak kullanıyoruz. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Guarino, 1998, s. 3.

bilişim bilimlerinde, öncelikle enformasyon yönetimi sistemlerinde, kavramsal, teorik ve pratik uyumsuzlukları çözmek hedefiyle, bilgi temsiline ortaklık oluşturan, yani standardizasyonu sağlayan araçlara formel ontoloji, ya da kısaca ontoloji denir.² Ontolojiler belirli bir alanın bilgisini ortaklaştırılmış kavram ve tanımlarla makinelerde formel araçların (çeşitli matematik kuramlarının -topoloji, küme kuramı, kategori kuramı, cebir gibi- ve formel mantık dillerinin) sınırlarında temsil ederler (Smith, 2014, s. 77). Bir alanın bilgisini temsil ettikleri için de bu ontolojilere alan ontolojileri (*domain ontologies*) denir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta enformasyon sistemlerinde kurulan ontolojilerin gösterim, saklama ve paylaşım amaçlarına hizmet edecek bir bilgisayar uygulamaları olmalarıdır. Bu nedenle felsefi ontolojilerdeki gibi bir entelektüel varlık sorgusundan ziyade, pragmatik amaçları yerine getirmek üzere tasarlanmış ürünlerdir (Gruber, 1995, s. 908).

Alan ontolojilerine örnek olan uygulama ontolojilerinde (*application ontologies*) bir alanın bilgisi belirli bir amaç -bilgi tabanında sorgu yapmak gibi- için standartlaştırılır. Bu aracı kullanan herkes kavramların neye işaret ettiklerini, ilişkilerin ne tür özelliklere sahip olduklarını bilir. Uygulama ontolojilerinin işlevsizleştiği iki önemli durumdan bahsedebiliriz. İlki sisteme yeni bir kavram ve/veya ilişki tanımlanması durumudur. Yeni kavram ile diğerleri arasındaki tüm ilişkilerin belirlenmesi, yeni ilişki ile alakalı tüm kavramların belirlenmesi gerekmektedir. Bu değişiklik çoğu zaman uygulama ontolojilerinin sil baştan hazırlanmasını gerektirebilir, çünkü yeni ilişkilerin tanımlanmasında tüm ontolojinin baştan ele alınması, belki de sadece bu kavramı sisteme dahil etmek için başka kavram ve ilişkilerin de tanımlanması gerekebilir. İkinci durum ise farklı uygulama ontolojilerini beraber kullanmak istediğimizde karşımıza çıkar. Her ontoloji kendi kavramsal sistemi içinde tutarlıyken, başka bir ontoloji ile ortaklaşması gerektiğinde standartlaştırma sorunu ile karşılaşırız. Biri moleküler düzeyde hücreyi, diğeri dokuları inceleyen iki biyoloji laboratuvarında kullanılan birbirinden farklı ontolojileri aynı anda kullanacağımız bir araştırma yaptığımızı düşünelim. Her ne kadar iki ontolojide hücre kavramı aynı şeye işaret etse de bu kavramın tanımlarındaki detaylar farklılık gösterebileceğinden kullanılan ontolojiler arasında ortak bir dil olmayacaktır: Her iki ontolojide 'hücre' farklı taksonomiler içinde sınıflandırılmıştır. Örneğin, moleküler düzeyde hücreye ait bilgileri temsil eden bir ontolojide proteomik çalışmalarından gelen protein sınıfları yer alacakken, doku ontolojisinde bu detay entiteler bulunmayacaktır. Kaldı ki terimler arası ilişkiler de farklılaşacak, iki ontolojinin uyumlanması için yeni birkaç tanımlama yapmak, yeni bir taksonomi içinde tüm bu terimleri yeniden tanımlamak ya da gerekli durumlarda köprü ontolojiler ile iki ontolojinin birlikte işlemlerini geliştirmek gerekecektir. Bilim dünyasındaki gelişmeler bu tarz yamaların pek de ekonomik olmadığına işaret eder: Araştırma gruplarının sayısındaki artışa ek olarak disiplinler arası çalışmaların sayısının çoğalması bilimsel bilgi üretiminin üssel biçimde arttığını gösterir. Enformasyon artışı aynı zamanda enformasyon çeşitliliğinin artışını da haber verir ki bu çeşitlilik içinde

² Ontoloji ve formel ontoloji terimleri felsefenin alt disiplinleri olduğundan enformasyon sistemlerindeki ontolojilere uygulamalı ontolojiler (*applied ontologies*) de denir. Odak noktamızda uygulamalı ontolojiler olduğundan, anlatımı kolaylaştırmak için kısaca 'ontoloji' demeyi uygun buluyoruz. Formel ontolojiler hakkında genel bir özet için bkz. Yargan, 2019, ss. 3-7.

farklı derecelerde detaylandırılmış çalışmalar vardır. Bu durumda, tüm yapının ortak bir çerçeve altında toplanması için tüm seviyelerin bilinmesi gerekebilir. Bu gerçek hikâyeden öğrendiğimiz ise bir alana ait tüm nesne, ilişkiler, süreçler ve özellikleri, yani entiteleri,³ kapsayacak ortak, türlerden bağımsız, standardize edilmiş sözcüklerle bir yapı oluşturmamız gerektiğidir. Bu yapı aslında yine bir ontolojiyi işaret eder, ancak bu kez alanın tüm bilgisini olabildiğince kapsayacak bir sistemden bahsederiz. İşte bu ontolojilere referans ontolojiler (*reference ontologies*) denir. Ontolojilerin bilgisayar ve enformasyon bilimlerinde adeta hayat kurtaran ilk en önemli çalışması bir referans ontoloji olan Gen Ontoloji'dir (*Gene Ontology*) (Smith, 2014, s. 79). İnsan Genom Projesi'nde 13 sene içinde 6 farklı ülkeden 20'den fazla laboratuvar görev almıştır ("The Human Genome Project", 2019). Üretilen enformasyonun çeşitliliği ve büyüklüğü göz önünde bulundurulunca, çeşitli yamalarla veri bütünleştirilmesinin imkânsızlığı ile karşılaşıldığından, bütünleştirilmiş veriden çıkarımlarda bulunabilmek için tüm enformasyonu ortaklaştırılacak bir yapı olacak Gen Ontoloji için çalışılmıştır. Bilim dünyasının dikkatini çeken bu ontolojiden sonra birçok referans ontoloji üretilmiştir.

Günümüzün en baskın bilim yapma biçimi olan disiplinler arası çalışmalarda referans ontolojilerini kullanırken ontolojiler arasında bağdaşamama sorunu ile karşılaşmaktayız.⁴ Çünkü, her bilim kendi sorusu etrafında çalışmalar yaptığından farklı ontolojik seçimlerde uyumsuzlukların olması son derece doğaldır. Bununla beraber aynı entitenin iki farklı referans ontolojideki temsillerinin kalibrasyonunun yapılamaması muhtemeldir. Örneğin, bir gelişim ontolojisinde 'ergenlik' bir süreç, bir toplum ontolojisinde ise belirli bir sınıfa atfedilen bir öznelik olarak tanımlanmış olsun. Aynı entitenin bu denli farklı kategorilerde -süreç ve öznelik- yer alması bu iki ontolojinin beraber kullanılmama sonucunu doğurur. Uygulama ontoloji cephesinden örnek vermek gerekirse, bir referans ontolojiden faydalanılarak oluşturulmuş bir muhasebe ontolojisinde 'para transferi' bir sınıf olarak temsil edilmiş, başka bir referans ontoloji kullanılarak oluşturulmuş bir banka ontolojisinde aynı entite bir ilişki olarak temsil edilmiş olsun.⁵ Bu durumda, bu iki uygulama ontolojisine de ihtiyaç duyduğumuz bir

³ 'Entite' sözcüğü varlık anlamına gelen Latince '*ens*' sözcüğünden türetilmiş İngilizce sözcüğün (*entity*) Türkçeleştirilmiş halidir. Kulakta pek de nazik çınlamayan bu sözcüğü seçmekte iki nedenimiz vardır. İlki felsefi ontolojilerde özenle kullandığımız 'varlık' (*being*), 'varolan' (*existence*), 'oluş' (*becoming*) kullanımlarındaki farklılıkları enformasyon sistemlerine sirayet ettirmemek içindir. İkincisi ise formel ontolojilerde sıklıkla kullanılan 'şey' (*thing*), 'nesne' (*object*) kullanımlarının fiziksel varlıkları çağrıştırdığı gerçeğidir. Bu nedenle, entite sözcüğünü varlığı en genel anlamda, en kapsayıcı şekilde hiçbir çağrışım hissettirmedeği ve felsefenin hassasiyetinden etkilenmediği için seçiyoruz. O halde, 'masa', '√2', 'Kedi Kadın', 'kromozomal çaprazlama', 'adalet' birer entitedir.

⁴ Elbette kullanılan formel diller arası uyumsuzluklar da söz konusu olacaktır. Araştırmamızı sadece ontolojilerin doğal dil ile ifade edilen kısmında tutuyoruz.

⁵ Para transferinin sınıf olarak düşünüldüğü muhasebe ontolojisindeki formel ifadesini "Para_Transferi(x)", iki banka hesabı arasında belirli bir zamandaki belirli bir tutarın aktarılması olarak tanımlandığı banka ontolojisindeki formel ifadesini "Para_transferi(Hesap₁, Hesap₂, Zaman, Tutar)" olarak gösterdiğimizde, muhasebe ontolojisinde bir entitenin para transferini örneklendirdiğini, banka ontolojisinde para transferinin örneklendirilmesi için üç farklı entitenin kullanıldığını görürüz. Anlamsal ağdaki (*Semantic Web*) n-li ilişkilerin gösterimindeki farklıları kavramak için şu adrese bakılabilir: <https://www.w3.org/TR/swbp-n-aryRelations>.

senaryoda formel ifadelerdeki uyumsuzluk sistemden çıkarım yapmamıza engel olacaktır. Bu da entitelerin doğalarına dair sorgulamaların alana özgü kullanımlara baskın olması gerektiğine işaret eder. Diğer bir deyişle, ontoloji inşasında entitelerin taksonomisi ve ilişkiler ağının çıkarılmasının yanı sıra, entite ve ilişkilerin zaman, uzay, parça-bütün, soyutluk gibi varlığın varlık olarak incelenmesinde kullanılan kategorik özellikleriyle de ele alınması gereklidir. O halde, referans ontolojilerinin de üzerinde alan-bağımsız, varlığı varlık olarak inceleyebilen yeni bir standardizasyona ihtiyaç vardır. Bu da bize tüm alanlarda kullanılabilir bir ontoloji kurmamız gerekliliğini ögütler.

2. Üst Düzey Ontolojiler

Enformasyon sistemlerinde ontolojilerin kullanım amaçlarından bazıları bilgi temsili, bilgi temsili tutarlılığını ölçme, bilgi tabanlarının paylaşımı ve otomatik bilgi çıkarımıdır. Bu aracın etkin biçimde kullanılabilmesi için onun üç temel özelliğe sahip olmasını bekleriz: Tekrar kullanılabilirlik (*reusability*), paylaşılabilirlik (*shareability*) ve birlikte işlerlik (*interoperability*). Yukarıda referans ontolojilerin entitelerin doğalarına ait yapıları sorgulamamasından dolayı bu özelliklere tamamen sahip olamadıklarını ve ihtiyacımızın adeta tüm entiteleri birleştirebilecek bir yapı olması gerektiğini gördük. O halde, birçok alanda -tıptan hukuka, tecimden eğitime- kullanabileceğimiz bir temsil sistemi olsun ki bu sistem ile üretilmiş referans ya da uygulama ontolojileri ortaklaşabilsinler ve bu sistem anlamsal birlikte işlerliği sağlayabilen bir çerçeve olsun. İşte bu çerçeveye enformasyon sistemlerinde üst düzey ontolojiler (ÜDO) (*upper-level ontologies*) denir. Bu alan-bağımsız ontolojiler, diğer tüm alan-bağımlı ontolojilerin geliştirilmesi için bir şablon görevi yapar, böylece aynı üst düzey ontolojiden üretilmiş ontolojiler arasında birlikte işlerlik en üst seviyede gerçekleşebilir. En bilinen üst düzey ontolojiler Temel Formel Ontoloji (*Basic Formal Ontology* (BFO)),⁶ Dilbilim ve Bilişsel Mühendislik İçin Betimsel Ontoloji (*Descriptive Ontology for Linguistics and Cognitive Engineering* (DOLCE))⁷ ve Cyc'dır.⁸ Bir üst düzey ontoloji kullanılarak oluşturulan ontolojilere en güzel örnek Açık Biyolojik ve Biyomedikal Ontoloji Dökümevi'ndendir (*Open Biological and Biomedical Ontology* (OBO) Foundry).⁹ OBO'nun kurulma amacı biyoloji ve biyomedikal alanlarına ait referans ontolojilerin üretilmesi ve bu ontolojileri kullanarak uygulama ontolojiler oluşturulmasıdır. Temel Formel Ontoloji (BFO), OBO'nun üst düzey ontolojisidir; yani OBO'daki tüm ontolojiler BFO kullanılarak hazırlanmıştır.

Şu ana kadar üst düzey ontolojilere neden ihtiyacımız olduğunu söyledik, şimdi sıra onların nasıl kurulacaklarına dair bilgi vermeye geldi. Uygulama ontolojilerinde entite seçimi ontolojinin oluşturulma nedenine göre yapılır. Örneğin, bir oyuncak fabrikasındaki üretim bandına ait bilgi tabanı oluşturulduğunda aynı fabrikanın halkla

⁶ Bkz. <https://basic-formal-ontology.org>.

⁷ Bkz. <http://www.loa.istc.cnr.it/dolce/overview.html>.

⁸ Bkz. <https://www.cyc.com>.

⁹ Bkz. <http://obofoundry.org>.

ilişkiler birimine ait entiteler ya da başka bir fabrikanın üretim bandına ait entiteler ontoloji içinde tanımlanmaz. Referans ontolojilerinde ise belirli bir alana ait en güncel ve en kapsamlı bilgi tabanı oluşturulması hedeflenir. Örneğin, herhangi bir fabrikadaki üretim bandına ait bir ontoloji için gerekli olan entiteler ve bu entiteler arası ilişkiler titizce belirlenir. Peki, nasıl bir yapı inşa etmeliyiz ki bununla hem herhangi bir teknolojik ürün geliştiren bir şirketin işleyişine ait bir ontoloji oluşturulsun hem de arkeolojiye ait bir bilgi tabanını kurabilelim?

Felsefenin bir alt dalı olan ontoloji, varlığı, oluşu, varlığın yapısını, özelliklerini ve varlıklar arası ilişkileri inceleyen disiplindir. Varlığı varlık olması açısından inceleyen bu disiplin, bir şeye “var” demenin ne olduğunu, var olanların, hatta var olabileceklerin diğer varlıklar ile ilişkisini bir sistem içinde tam ve en kapsamlı biçimde sunmayı hedefler. Enformasyon sistemlerinin ihtiyacı olan tam da tüm entiteleri kapsayabilen bir sistemdir; yani varlıkları en üst kategorilere göre sınıflandıran bir yapı. Makinelerin enformasyonu işlemesi için oluşturmak istediğimiz bu sınıflandırmanın son derece açık, tutarlı ve kesin olması gerekir. Madem filozoflar iki bin beş yüz yılı aşkın süredir varlık kategorilerini oluşturmakla titizce uğraşmışlar, bu süre içinde oluşturdukları sistem tutarlılık ve kesinlik ölçütlerine göre incelenmiş, o halde biz de onların bu deneyimlerinden üst düzey ontoloji inşasında pekâlâ faydalanabiliriz.

3. Üst Düzey Ontoloji İnşasındaki Felsefi Yaklaşımlar

Tüm entiteleri kapsayacak standart bir kategorik şemaya ulaşmak enformasyon sistemlerinden önce felsefenin amacıydı. Bu konuda başvurabileceğimiz ilk filozof, elbette, Aristoteles'tir. Filozof, *Kategoriler* adlı eserinde varlığı nasıl inceleyeceğimiz hakkında bir kılavuz verirken, *Metafizik* adlı eserinde bu kılavuz eşliğinde varlığın varlık olarak nasıl incelendiğini gösterir. Aristoteles *Kategoriler*'inde tamamlanmamış bir liste olarak en üst kategorileri sunar. Bunlar töz, nitelik, nicelik, ilişki, mekân, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilgenliktir (1b25-2a5). Bu kategoriler tikele belirli sorular sorulmasından türetilmişlerdir (Ackrill, 1981, s. 25). Aristoteles'in en üst kategorileri felsefe tarihinde çeşitli revizyonlardan geçmiş, tümele ait sorularla yeni kategoriler elde edilmiş, bazı kategoriler ise değiştirilmiştir. Tüm bunlar filozofların doktrinlerine göre ele alınmış, nihayet varlığı hangi en üst kategorilere göre sınıflandıracığımız *ontolojik seçimlerimizle* ortaya çıkmıştır. O halde, enformasyon sistemlerinde standart yakalamak için oluşturacağımız sistemin temellerini felsefeden alması son derece akla uygun ve ekonomik olacaktır. Üst düzey ontolojiler bu nedenle ilk aşamada daha çok felsefi bir çalışma olarak düşünülmelidir. Bu bölümde enformasyon sistemlerindeki en kapsamlı ontolojiyi sunabilecek bir sistemde olması gereken ontolojik seçimleri sunacağız.

Entiteleri sınıflandırmada başvurulan ilk ayırım bağımlılık ilişkisidir. Aralarında bağımlılık ilişkisi olan bağımsız entiteler ve bağımlı entiteler birbirlerinden tamamen ayrı iki sınıftır. Bu sınıflandırmanın felsefe tarihinde bilinen en meşhur örneği Aristoteles'in varlıkları birincil tözler ve ikincil tözler diye ikiye ayırmasıdır (2a11). Birincil tözler -ya da sadece tözler- Sokrates, bu kalem, şu bilgisayar gibi belirli tikellerken, ikincil tözler -ya da ilinekler- ise birincil tözleri nitelik, nicelik, etkinlik gibi kategorilerle birbirinden ayıran diğer entitelerdir. İkincil tözler varlıklarını ancak ve

ancak birincil tözlerden alırlar. O halde, renklerin varlıkları fiziksel nesnelere göre ikincil olduğu için, bardak ve bardağın rengi aynı kategori altında olmazlar. Bu kriter entitelerin doğru sınıflandırılması için elzemdir: Bir havuzdaki suyun hacmi, o havuzda su var oldukça vardır; su bitince bu entiteden artık söz edilemez. Özetlersek, tözler sınıfına giren entiteler var olmak için başka bir entitenin varlığına bağımlı değildirler, ancak ilinekler sınıfında olan entiteler ontolojik olarak tözlere bağımlıdır. Ontologlar bu ayrımı doğrudan, birebir almasalar bile, üst kategorileri belirlerken bu sınıflandırmayı dikkate almaları gerekir.¹⁰

Aristoteles'in kategorilerinden bahsederken, bu kategorilerin entitelere sorular sorularak elde edildiğini ve listenin genişletilebileceğini söylemiştik. Şimdi bu listeyi süreci sisteme dahil ederek genişletelim.¹¹ Hedefimiz en kapsamlı ontolojik şemayı elde etmek ise tüm entiteleri doğru ayırt edici özellikler ile doğru kategoriler altında tanımlamamız gerekir. Bitcoin üretimi, çürüme, bebeğin uyuması, kromozomal çaprazlama gibi entiteler başlangıcı ve sonu olan, zaman parçalarına sahip entitelerdir. Bu nedenle, kek ile kekin pişmesi arasındaki en önemli ayırt edici özellik, kekin pişmesinin zaman içinde kendisini tanımlayacak değişimleri bünyesinde bulundurması ve kekin buna benzer zamansal parçasının olmamasıdır.¹² Başka türlü ifade edersek, kekin pişmesini birbirini takip eden süreçler bütünü olarak anlatmamız, yani t_1 anından t_n anına kadarki tüm t 'lerde pişmeyi değişimlerinin bütünü olarak ifade etmemiz gerekir. Herhangi bir t_i , $i \in [1, n]$, kromozomal çaprazlamayı temsil edemez. Bu durum kek için aynı değildir. Tüm t 'ler, $i \in [1, n]$, için kek yine kektir. Özetlersek, burada iki çeşit entiteden bahsediyoruz: (1) bir entite (2) bu entiteye ait bir süreç. İlk gruptakilere zamansal parçası olmayan entite ya da sürekli entite (*continuant*; *endurant*), ikinci gruptakilere ise zamansal parçası olan entite ya da oluşmuş¹³ (*occurrent*; *perdurant*) denmektedir.¹⁴ Jansen bu geleneksel ayrımın tüm entiteleri kapsamayacağını söyler (2008, ss. 184-185): Eş zamanlı var olan nitelik ve niceliklerin aynı yapıda temsil edilemeyeceğini iddia eder. Örneğin, havası inik bir topu şişirmeye başladığımızda topun hacmi arttığından şeklinde -niceliğinde- değişme süreci başlar, bu nedenle topun ağırlığı -niteliği- aynı kalmaz. Eş zamanda var olan nitelikleri ve nicelikleri kategori

¹⁰ Felsefeden bu ayrıma haklı eleştiriler gelebilir. Ancak unutulmamalıdır ki bizler makinelerde dünyayı temsil etmeye çalışıyoruz. Renkleri tözlerden bağımsız olarak ele aldığımızda, mesela bir yeşil domatesin kırmızıya dönmesinde yeşilin kırmızıya geçmesini, trafik lambasındaki yeşilin kırmızıya geçmesinden ayrı nasıl anlatacağız? "Yeşilin birden kırmızı olması" ve "yeşilin zamanla kırmızı olması" gibi zamansal eklenti elbette sorunu çözemez. İlineklerdeki bu değişimler tözlere bağımlı olarak ele alınmalıdır. Bu nedenle sağduyuya son derece uygun olan bu yaklaşımın benimsenmesini tavsiye ediyoruz.

¹¹ Felsefe tarihi birçok kategori sistemine sahiptir. Eleali Zenon için oluş söz konusu değilken, Whitehead her şeyi süreç ile açıklamıştır. Bizler bu sistemleri inceleyerek bilgi temsilinde en kapsamlı yapıyı elde etmeyi amaçlarız. Bu doğrultuda, Zenon'u dinlemek pratik amaçlarımız ile uyumsuz, örneğin biyolojide gelişim süreçlerini incelemek başlı başına bir meseledir. Whitehead'in süreç ontolojisi tek başına kullanışlı değildir.

¹² Elbette kek potansiyel olarak çeşitli değişimleri, dolayısıyla zamansal parçaları bünyesinde bulundurur. Ancak burada keki bir töz olarak ele alıyoruz.

¹³ Arda Denkel'in *Nesne ve Özellik* eserindeki çeviriyi kullanıyoruz.

¹⁴ Poli, Healy ve Kameas "endurant ve perdurants" ikilisinin "continuants ve occurrents" ikilisi ile aynı terimlermişçesine kullanılmasına karşı çıkar (2010, s. 43).

sisteminde ayrı ayrı temsil edebilmemiz için an ontolojileri (*SNAP ontologies*) ve müddet ontolojilerinin (*SPAN ontologies*) kullanılmasını önerir. Böylece entiteler hem bir t_i anında hem de bir $[t_1, t_n]$ zaman aralığında temsil edilebileceklerdir.¹⁵

Felsefe tarihinin en tartışmalı konularından biri tümel-tikel ayrımıdır. Üst düzey ontoloji kurmada bu ayrımın gerekli olup olmadığını tartışmadan önce yine felsefeye göz atmakta fayda vardır. Araştırmamızı kolaylaştırmak için şu altı entiteyi inceleyelim: Halil Cibran, bu masanın üzerindeki domatesin yeşil rengi, Usain Bolt'un 2008 Olimpiyatlarındaki koşusu, bilgisayar, cesaret, şarkı söylemek. Halil Cibran eşsiz şiirleri olan bir bireydir, yerine bir şey konulamaz ve hiçbir şekilde örneklendirilemez; bu nedenle Halil Cibran tikel bir tözdür. Bu masanın üzerindeki domatesin yeşil rengi de örneklendirilemez, zira bu yeşil renk sadece bu belirli domatededir; bu nedenle tikel bir ilinektir. Usain Bolt'un 2008 Olimpiyatlarındaki koşusu üstün başarı ile tarihe geçmiştir. Bu koşu da biriciktir; bu nedenle tikel bir oluşlanmıştır. Bilgisayar ise örneklendirilebilen -şu anda kullanılan bilgisayar, bu binada olan diğer bilgisayarlar gibi- bir özneye yüklenilebilen bir entitedir; bu nedenle tözsel tümeldir. Cesaret de bilgisayar gibi bir özneye yüklenilebilen ancak bağımlı bir entitedir; bu nedenle cesaret bir ilineksel tümeldir. Şarkı söylemek zamansal parçaları olan ve örneklendirilebilen -Tarkan'ın şarkı söylemesi gibi- bir entitedir; bu nedenle o da tümel bir oluşlanmıştır. O halde tümel-tikel ayrımı töz, ilinek ve oluşlanmış üzerine dağılarak ikili entite grupları çıkaran kategoriler üstü (*transcategorical*) bir ayrımdır (Jansen, 2008, s. 185). Bu durumda, saydığımız tüm örnek entitelerin ontolojilerimizde belirli kategoriler altında bulunmasını isteriz. Bunu nasıl yapacağımızı felsefeden öğrenmeye çalıştığımızda ise biraz zora düşeriz, zira belirli öğretiler bu saydığımız altı kategorinin altısını da kabul etmezler. En başta Aristoteles'in oluşlanışları kategorilerinde bulundurmadığını biliyoruz. Nominalistler ise tümelleri reddederken, tropistler için var olan sadece tikel ilineklerdir, zira tikel tözler bu ilineklerin yığınlarıdır.¹⁶ Tümel ve tikel ayrımının töz, ilinek ve oluşlanmış üzerine dağılmasının felsefi öğretileri nasıl çeşitlendirdiğini burada detaylandırmayacağız. Amacımız bu ayrımın üst düzey ontoloji kurumunda ne gibi bir rol oynayacağını göstermek olduğundan, yazımızın ilerleyen bölümlerinde bu ayrımın nasıl bir felsefi tutuma yol açacağını, bunun da mimariyi nasıl etkileyeceğini tartışacağız. Kısacası, tümel-tikel ayrımını nasıl ele alıyor olursa olsun, yukarıda verdiğimiz örneklerin üst düzey ontolojilerde kendilerine yer bulması şarttır.¹⁷

¹⁵ An ve müddet ontolojileri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Grenon ve Smith, 2004.

¹⁶ Farklı nominalist ve tropist tanımlarından en yaygın olanlarını kullanıyoruz.

¹⁷ Tikel-tümel ayrımında neliği en çok tartışılan tümeller hakkında uzunca bir uyarıda bulunmayı gerekli görüyoruz. Enformasyon sistemlerinde tümeller genellikle kümelere, sınıflara, özelliklere, yüklemelere ve soyut entitelere işaret ederler (bkz. Gangemi, Guarino, Masolo ve Oltramari, 2001, s. 28; Borgo, Gangemi, Guarino, Masolo ve Oltramari, 2002, ss. 11-12). Tümelleri kümeler olarak gösteren sistemler hata yaparlar. Tümelleri kümeler teorisindeki gibi işlediğimizde tikelleri eleman olma ilişkisi ile incelememiz gerekir. Eleman olmak ise teker teker tespit edilmeyi gerektirdiği gibi bu elemanlardan birinin kümeden ayrılması ya da yeni bir elemanın kümeye eklenmesi yeni bir küme oluşturur. Aynı zamanda, $\{2, \text{elma}, \{*\}\}$ örneğinde de olduğu gibi kümeler rastgele entitelerden oluşabildikleri için küme kuramını kullanarak tümellere işaret etmek yanlıştır. Kümeler arası hiyerarşi kapsama ilişkisi ile verilir ki bu tümellerin en bilindik

Sağduyuya en uygun ayrımlardan biri olan somut-soyut ayrımını veren ayırt edici özellik uzay-zamanda yayılıma sahip değildir: Somut entitelerin uzay-zamanda yayılımları varken, soyut entitelerin yoktur. Felsefi ontolojilerde soyut entitelere ontolojik statü vermeyen bazı nominalistlere karşın (Bknz. Rosen, 2018), enformasyon sistemlerinde hangi soyut entitelerin nasıl ontolojik statü kazanacağı önemli bir sorudur. Baştan alırsak, bir ontolog ilk önce küme ve sayılar gibi soyut entiteleri ontolojisinde bir sınıflandırma içinde sunup sunmayacağına karar verir. Eğer, soyut entiteler ontolojide olacaksa, diğer felsefi tutumlarını göz önüne alarak sınıflandırmasını yapar. Eğer soyut entiteleri reddedecekse bu kez sayıları ontolojide nasıl göstereceğine -mesela formel dilin özelliklerini kullanarak- karar verir. Burada bir uyarıda bulunmak gerekir: Ontoloji kurarken yapılan en büyük hatalardan biri ilinekleri ve ilişkileri soyut entite olarak sınıflandırmaktır. Töz ortadan kalktığıında ilineklerden ve ilişkilerden söz edemeyiz. Örneğin, beyaz olan tüm entiteler yok olduğunda beyaz tümel ilineğini örneklendirecek bir entite olamayacağından artık beyaz entitelerden bahsedemeyiz. Aynı ilişki için de geçerlidir. Bir ilişki herhangi iki entiteyi bağlayamıyorsa artık yoktur. Oysa, π sayısını yok etmek için tüm insanlığın zihninden, tüm kayıtlardan onu ve onu nasıl elde ettiğimizi silmemiz gerekir; çemberin çevresini çapa oranlayarak bu sayıya ulaşan biri çıkıncaya kadar da onu yok etmiş oluruz. Sözün özü, iyi bir ontolog, bir üst düzey ontoloji oluştururken soyut entitelerin neler olduğu ve bunların nasıl alt sınıflandırılacağını ya da temsil edileceğini önceden çok iyi tasarlamış olmalıdır.

Varlığın neliğine dair felsefe içinden gelen birçok yanıtı kabaca özetledik. Şimdiki görevimiz, yukarıda saydığımız bazı kategorilerin kabulü ya da reddinin bizim ontolojik seçimlerimizi etkilemesinden, bunun ise ontoloji inşa sürecinde bir ontologun bu seçimleri nasıl yönetmesi gerektiğinden bahsetmektir. Çünkü, üst düzey ontoloji kurarken filozofların kategorik sistemlerini ontolojik seçimleri doğrultusunda nasıl yönettiklerini *de* göz önünde bulundurmamız gereklidir. O halde ilk ontolojik seçim olan bazı entitelerin reddi ile başlayalım.

özelliklerinden biridir. Ancak, kümelerin rastgele kurulabilmeleri bu hiyerarşinin genel geçer bir yapıya bürünmesini engeller. Bu probleme çözüm sınıf kuramında aranabilir. 'Küme' ve 'sınıf' birbirleri yerine kullanıldıkları için herhangi bir ayırım aşıkâr olmayabilir. Oysaki kümelerin oluşturulması için uyulması gereken bir kural yokken, sınıflar belirli bir özellik aracılığı ile belirlenirler: Bu özelliğe uyanlar sınıfın içindedir, uymayanlar değildir. Jansen'a göre eğer sınıfı belirleyen genel terim bir tümele işaret ediyorsa bu sınıflara doğal sınıflar (*natural classes*) denir (2008, s. 192). Bunun yanında bir tümele işaret etmeyen sınıflar da olacağı için sınıf kuramı ile de tümeller anlatılamaz. Bu nedenle kümeler ve sınıflar ne tümel ne de tikel olarak değerlendirilmeli, karmaşık entiteler olarak alınmalıdır (*a.g.e.*, s. 189). Tümellerin başka bir ifade biçimi için de özellik veya yüklem olarak ifade etmektir. Ancak bu durumda da sadece ilineksel tümeller gösterilebilirken, tözsel tümeller ifade edilemez. Elbette bu bir ontolojik seçim olabilir, fakat daha da dikkatli olunması gereken yüklemelerin mantık değişmezleri ile yeni ifadeler meydana getirebilme güçleridir. Örneğin, p bir yüklem (ya da F özellik) olduğu durumda, $\neg p$ 'nin (ya da $\neg F$ 'nin) de ontolojik bir statüsü olacaktır. Ancak, bir tümelin değilinin ontolojik statüsünden bahsetmek mümkün değildir. Son olarak, tümeller, soyut entiteler ile denk tutulurlar. Soyut entiteleri uzay-zamanda yayılımı olmayan entiteler olarak tanımlarsak, π soyut bir entitedir, ancak bir tümel değildir. Sonuç olarak, tümel-tikel ayrımının kategorik yapıda nasıl gösterileceği konusunun çetrefilli bir uğraş olduğunun farkına varılmış olduğunu düşünüyorum.

Felsefi ontolojik seçimlerden ilham alarak, enformasyon sistemlerinde bilgi temsilinde kullanılacak gerçekliğin kavramsal sınıflarının belirli ön kabullerle nasıl oluşturulduğunu inceleyeceğiz. Bunlardan ilki entitelere çoğulcu (*multiplicativist*) mu, yoksa indirgemeci (*reductionist*) mi yaklaşılacaktır. Çoğulcu ontoloji (*multiplicativist ontology*) gerçekliği olabildiğince ifade etmek için azami sayıda basit kavramlar kullanır. İndirgemeci ontolojide (*reductionist ontology*) ise gerçeklik asgari sayıdaki basit kavramlarla gösterilir. İlkinde gerçeklik tüm seviyeleri ile yani mikro-meso-makro düzeylerde ifade edilebilmeliyken, ikincisinde entiteler bazı seviyelere indirgenerek sınıflandırılırlar (Smith, 2003). Bu ayrımı en güzel açıklayan örneklerden biri bir vazonun ve o vazonun yapıldığı kilin ontolojide nasıl anlatılacağıdır (Borgo ve ark., 2002). Çoğulcu yaklaşıma göre, vazonun yapıldığı belirli miktardaki kil ile vazonun kendisi aynı zamanda ve aynı yerde bulunurlar; ancak bunlardan biri entitenin maddesini diğeri ise entitenin kendisini gösterdiğinden bu iki ayrı entite -kil ve vazo-özleri gereği birbirinden farklıdır, zira belirli bir vazonun var olabilmesi için belirli bir kilin varlığı zorunludur. Yani, her ne kadar uzay-zamanda paydaşlar da bu iki entitenin ontolojide farklı gösterilmeleri gerekmektedir. Diğer yandan, indirgemeci yaklaşıma göre, bu iki entite aynı uzay ve zamanı paylaştığı için birbirinden artık ayrılamaz, bu yüzden de ikisi bir ve tek entitedir. İndirgemedede dikkat edilmesi gereken nokta, entitelere ait zorunlu özelliklerin ne dereceye kadar ontolojide temsil edilmesi gerektiğine karar vermekte yatar. Örneğin, kişi olarak Sokrates ve onun bedeni zorunlu özellikleri birbirinden farklı olacaktır. Sokrates'in bir yöneliminin olması kişi olmasının zorunlu özelliği iken, onun bedeninin zorunlu özelliği belirli bir şekle yani insan formuna sahip olmasıdır. Bu çoğulcu yaklaşıma yanıt olarak, indirgemeciler, Sokrates'in kişi olmasının ve bedensel formunun Sokrates'te zorunlu olarak bulunduğunu, ancak bunların Sokrates'in aynı anda olan özellikleri olarak değerlendirilmesi gerektiğini, bu özelliklerin de ontolojik bir farklılık yaratmayacağını savunurlar. Üst düzey ontolojilerin inşasında, en başta düşünülmesi gereken felsefi sorulardan biri olan çoğulcu-indirgemeci yaklaşımı genellikle çoğulcu tutumun lehinde oluyor. Bunun sebebi, bazı alan ontolojilerindeki zorunlu nüansların ifadelerini sistemlerinde yansıtma gücüne sahip olmalarıdır.

Çoğulcu ve indirgemeci yaklaşımlara ek olarak, bir ontolog betimleyici (*descriptive*) ve yeniden-düzenleyici (*revisionary*) yaklaşımlarından hangisini seçtiğini de belirtmelidir. Betimleyici ontolojilerin amacı, doğal dilin ve sağduyunun da sunduğu tüm varlıkları olabildiğince, bir sınırlandırma olmadan içermeyi hedeflerken (Borgo ve ark., 2002), yeniden-düzenleyici ontolojiler dünyayı olduğu gibi modellemeyi amaçlar (Poli, Healy ve Kameas, 2010). Diğer bir deyişle, bir betimleyici ontoloji, farklı disiplinlerden gelen tüm kategorileri kabul eder; örneğin, dilsel kategorileri ve/veya bilişsel kategorileri ontolojik yapıda sunar; bir yeniden-düzenleyici ontoloji ise sağduyuya ait ve hatta farklı disiplinlere ait kategorileri olabildiğince gerçekliğe içkin olan kategorilere indirgeyerek ontolojik yapısını sunar. Örneğin, sosyal adetler gibi bilişsel nesnelere ait kategoriler dilsel ve bilişsel açıları göz önünde bulundurarak gerçekliği çeşitli bakış açılarından en zengin şekilde sunmaya çalışan betimleyici ontolojilerde mevcuttur. Oysaki, yeniden-düzenleyici ontolojiler gerçekliğin insani kavramsallaştırmasından bağımsız, gerçekliğin içkin özelliklerine bağlı bir ontolojik sınıflandırma sunmayı ilke edinir, bu

nedenle de bilişsel yapıtlara ait kategoriler betimleyici ontolojidekilere nazaran çok daha kapsayıcı ve sayıca az olur. Bu bakımdan, bilişsel ilkelerin kurulumunda kullanılmadığı yeniden-düzenleyici ontolojilerde 'sosyal adetler' yer alamaz. Bu nedenle, örneğin, kek ve kekin pişmesi betimleyici ontolojilerde ayrı entiteler olarak yer alırken, yeniden-düzenleyici ontolojilerde böyle bir ayırım yoktur. Yukarıdaki entite ayrımlarından da hatırlanabileceği gibi, kek ve kekin pişmesi sağduyuya göre birbirinden farklıdır, zira kek uzamsal bir entite iken, kekin pişmesi süresel bir entitedir. Tüm bunlara rağmen, *her şeyin* uzay-zamanda olduğunu savunanlar için kek ve kekin pişmesi birbirlerinden ayrı entiteler değildir;¹⁸ demek ki, uzamsal entiteler ile süresel entiteler diye iki ayrı kategori oluşturmaya gerek yoktur, ikisi bir ve aynı şeydir. Bu nedenlerle, betimleyici ontolojilere sağduyu ontolojisi (*commonsense ontology*), gerçekliğin tüm seviyelerini yeterince göstermeyi hedeflediği için gerçekçi ontoloji (*realist ontology*) (Smith, 2002); yeniden-düzenleyici ontolojilere ise sınıflama ontolojisi (*classification ontology*), yönerge ontoloji (*prescriptive ontology*) ve gerçekliği kendine içkin olarak gösterdiği için gerçek ontoloji (*true ontology*) denir. Tüm bu ontoloji çeşitlerinin isimleri birbirinin yerine kullanılıyor olsa da literatürde farklı ontoloji çeşitleri farklı tanımlanmış olabilir. Bu nedenle, kullanılan ya da oluşturulacak üst düzey ontolojinin hangi felsefi tutumları benimsediği yanında bu felsefi tutumlardan ne anlaşıldığının da açıkça bilinmesi elzemdir. Bu kural, aşağıda sayacağımız diğer felsefi tutumlar için de geçerlidir.

Felsefe tarihinde Stoacılar'dan itibaren varlık (*being*) ile varoluş (*existence*) arasında bir fark olup olmadığı tartışılmıştır. Felsefi ontolojiler için çok önemli bir yere sahip olan bu konu, alan ontolojilerinde aynı ehemmiyeti taşımaz, zira varlığa ya da varoluşa ait ifadeler -ister ontoloji kurulmadan önce ister ontoloji kurulduktan sonra olsun- formel dillerin kipler veya zaman operatörleri ile gösterilebilirler. Ancak, söz konusu üst düzey ontolojiler olunca, önem tekrar felsefi ontolojiler seviyesine çıkar ve bir üst düzey ontoloji inşasında bu ayırımın kabul edilip edilmeyeceğine en baştan karar verilmesi gerekir. Cocchiarella'ya göre varlık ve varoluşa karşı tavrımız ontolojik seçimlerimizi gösterir (2010, s. 105). Öyle ki varlığın varoluş ile bir ve aynı şey olduğunu kabul ettiğimizde etkinlik (*actualism*) yaklaşımını ontolojimizde benimsemişiz demektir. Etkinci perspektif ile üretilen ontolojiler, üretildikleri zamanda var olan dünyamızdaki/gerçekliğimizdeki entiteleri ve entiteler arası ilişkilerini göz önünde bulundurlar. Diğer yandan, varlığın şu anda var olanların yanı sıra tüm olanaklı durumlar ve/veya dünyaları da kapsadığını düşünüyorsak, olanaklılık (*possibilism*) yaklaşımını benimseriz ve bu durumda varlık ile varoluşun ayrı varlık kipleri olduğunu savunuruz. Olanaklılığı iki farklı açıdan benimseyebiliriz. İlkinde Wittgensteinci bir yaklaşım benimseyerek tüm olanaklı olgu durumlarını bu dünyanın gerçekliği ile

¹⁸ Ontolojide bu yaklaşıma 4 Boyut (4B) görüşü -tüm entitelerin uzay-zamanda olması- denmektedir. Bunun karşısında olan 3 Boyut (3B) görüşüne göre ise entiteler var oldukları sürece zamansal yayılımda bütün olarak kendilerini korurlar. Tüm entitelerin uzay-zamanda olduğunu savunan filozofların, David Lewis gibi, görüşünü takip eden ontologlar *tüm* entiteleri dört boyutu nesnel olarak tanımlarlar. Her ne kadar birbirlerini besler gibi görünseler de bu ontolojik tutumu yeniden-düzenleyici yaklaşımla bir tutmak yanlıştır. Bir diğer yanlısı da oluşmuşları dört boyutlu entitelerle bir tutmaktır (Hennig, 2008, ss. 281-282). Çalışmamız çerçevesinde önemli olan yeniden-düzenleyici ontolojilerin dünyayı kendine içkin olarak tüm kavramsallaştırmalardan münezze olarak temsil edilme çabasının ürünü olmalarıdır.

sınırlandırırız (Cocchiarella, 2010, s. 116). İkincisinde ise bilimsel olarak mümkün olan çoklu evrenler teorisi içinde olanaklılığı, yani çoklu evrenlerde ontolojik statüsü olan tüm entiteler ve bu entiteler arası ilişkileri değerlendiririz. Tüm bunlara ek olarak, etkinsilik ve olanaklılık ile paralel düşünülebileceği iddia edilebilir diğer felsefi perspektifler ise sırasıyla şimdıcilik (*presentism*) ve sonsuzculuktur (*eternalism*) (Borgo ve ark., 2002, s. 7). Adından da kolayca anlaşılacağı gibi şimdıcilik perspektifi ile kurulan ontolojilerin entiteleri ontolojinin kurulduğu zaman varolanları içerir. Sonsuzculuk ise ezeli ve ebedide olan ve olacak tüm entiteleri kapsar. Madem etkinsilik yaklaşımı şu anda varolan entiteler üzerinden bir ontoloji inşasını gerektiriyor, o halde bu ontolojinin şimdıcilik yaklaşımını da kabul ettiğini söyleyebiliriz. Doğrusu, etkinsilik zamanın üzerinde bir kabuldür: Aristotelesçi bakışla entitelerin fiile geçmiş olmaları, yani varlığa gelmelerinin bir olasılık zemininde olmaması, entite olmanın şartıdır. Oysaki, şimdıcilikte varlıktan gitmiş fiiller birer entite değildir. O halde nesli tükenmiş Dodo kuşu ilk ontolojide kendine bir yer bulabilecekken, ikincisinde bulamaz. Paralel evrenler kuramını düşündüğümüzde de benzer bir ayırım ile karşılaşırız: Şimdıcilik paralel evrenlerin varlığını kabul ederken, içinde çeşitli olasılıklar barındıran etkinsilik bu kuramı reddedecektir. Aynı akıl yürütme sonsuzculuk ve olanaklılık üzerinden de şu şekilde yapılabilir: Sadece olası tüm olgu durumlarını incelediğimizde şimdinin ve geleceğin olanaklılığını tartışabiliriz, zira geçmiş gerçekleşmiş, dolayısıyla tüm olanaklı durumlarından sadece biri fiili duruma ulaşmıştır; o halde sonsuzculuk ile olanaklılık bir ve aynı ontolojik seçim değildir. Özetle, her ne kadar bir paralellikten bahsetmek mümkün olsa da etkinsilik ve olanaklılık varlığa içkin kiplere dair tutumlara işaret ettikleri için zamana ait öğeleri zorunlu olarak bünyelerinde barındırırken, diğer ikili varlığa içkin durumları değerlendirmek zorunda değildir; bu yüzden de ontologların bu iki ontolojik seçim kategorilerini ayrı ayrı değerlendirmelerini tavsiye ediyoruz.

Bir sonraki bölümde tüm bu anlatılanlara örnek olması için bir üst düzey ontoloji oluşturacağız. İlk üç seviyesini vereceğimiz bu ontolojinin hangi felsefi tutumlarla geliştirildiğini açıklayacağız. İlgilenen okuyucular bir sonraki bölüme geçmeden önce kendi üst düzey ontolojilerinin felsefi tutumlarını belirleyebilir, kim bilir belki de bir ontoloji kurmaya teşebbüs edebilirler.

4. EBO: Üst Düzey Ontoloji İnşasına Örnek

4.1. Felsefi ön kabuller

Bu bölümde bir üst düzey ontoloji kurmaya basitçe giriş yapacağız. Amacımız belirli felsefi tutumları ontoloji inşasına nasıl yansıtmanız gerektiğine örnek sunmaktır. Bu suretle, evrende olup biteni bir bütün olarak açıklayacak ve tanımlayacak entite kategorilerinin neler olacağı sorusuna yanıt vermeye çalışacağız (Smith, 2014, s. 76). Bir üst düzey ontolojinin kurulma amacı olabildiğince tüm alanlarda kullanılacak bir çerçeve sunabilmesidir. Örneğin, tamamen bilimsel bilgi ile oluşturulacak Nükleer Kimya Ontolojisi, kurgusal öğeleri barındıran Hayali Kahramanlar Ontolojisi ve sosyal yapılara dayanan Evlilik Ontolojisi bu üst düzey ontolojiyi kullanabilirler.¹⁹ Bu

¹⁹ Başka bir üst düzey ontoloji sadece bilimsel çalışmaları kapsamak amaçlı kurulabilir.

da demek oluyor ki bu ontolojimiz çoğulcu bakışa sahip olmak zorundadır. O halde, sınıflandırmalar çeşitliliği kapsayacak yapıda sunulmalıdır. Örneğin, matematiksel nesnelerin ontolojimizde gösterilebilmeleri soyut entitelerin ontolojimiz tarafından kabul edildiğini gösterir. Her ne kadar soyut entiteleri uzay-zamanda yayılmamış entiteler olarak tanımlasak da onları hiçbir zaman tözlerden bağımsız düşünmüyoruz. Bu entiteler, uzay-zamandan *soyutlaştırılmış* entitelerdir. Bir sonraki bölümde detaylandıracağımız soyutlaştırma ölçütümüz kaynağı fiziksel dünya olan kavramsallaştırmalarımızın zihinsel yetilerimizce tözlerden soyulması, değiştirilmesi, dönüştürülmesine işaret eder. Ontolojimizin kategori seçimindeki çoğulcu yaklaşımını entiteler üzerine de taşıyarak Smith'in ortaya koyduğu Ontolojik Altılı'nın (tümel tözler, tikel tözler, tümel ilinekler, tikel ilinekler, tümel oluşlanmışlar ve tikel oluşlanmışlar) (2005), bir bütün olarak üst düzey ontoloji mimarisinde olması gerektiğini savunuyoruz. Bu da bizim tümel-tikel ayrımını, yani tümellerin varlığını²⁰ ve birincil-ikincil tözler ayrımını kabul ettiğimiz anlamına gelir. Tümellerin sınıflandırmaya doğrudan yansımayaacağını daha önce belirtmiştik, bu itibarla ontolojimizde töz-ilinek ayrımı ilişkiler ile, örneğin parça-bütün ilişkisi, gösterilecektir.

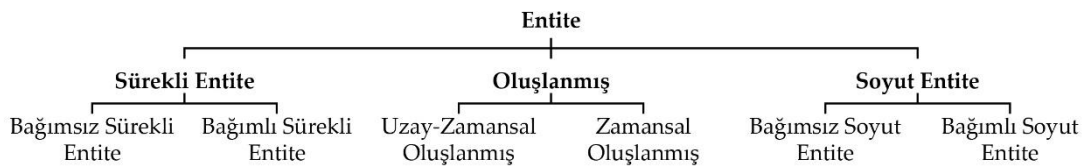
Tüm alanlarda kullanılabilir olması için tasarladığımız ontolojimiz elbette dilsel ve bilişsel kavramsallaştırmalara, sağduyuya ait kategorilere olabildiğince izin verecektir. Coğrafi kategoriler, örneğin uzam, değişmeyen ve tanımlamaları çok net bilimsel kategoriler oldukları gibi aynı zamanda sosyal dinamikleri de içinde bulundurulan kategorilerdir (Kavouras ve Kokla, 2011). O halde, belirli seviyelerinde psikolojik, bilişsel, dilsel temelli kavramsallaştırmaları içerdiği için ontolojimiz betimleyicidir. Tüm bu kavramsallaştırmalar yanında bir de teori-bağımsız zihinsel entiteler vardır ki Hüma onlardan biridir. Efsanevi bir kuş olan Hüma'nın gerçek dünyamızda bir karşılığı yoktur; uzay-zamanda da örneklendirilemez. Şu anda öğrenci olan birini de rektör-olacak olarak da gösteremeyiz. Hirst, Hüma gibi uzay-zamanda yayılımı olmayan entiteler için sadece tikel niceleyicileri, *t* zamanında gerçekten varolan entiteler, yani belirli bir uzay-zamanda yayılımları olan entiteler için ise zamansal dizinli yüklemeleri kullanır (1991). Bu görüşün ışığında ontolojimizi kurarken Hüma'yı da rektör-olacak-öğrenciyi de bir sınıfın içinde tanımlamayı tercih etmeyebiliriz. Böyle bir durumda, ontolojimizi makineye anlatmak için kullanacağımız formel dilde çok dikkatli olmalıyız: Tümel-tikel, somut-soyut ayrımları ile olanakçı ve sonsuzluk yaklaşımlarını aynı ontoloji içinde barındırabilmek için çok açık ve etkin ifade gücüne sahip zaman kurgusuna ihtiyacımız olacaktır. Bu seçeneği tercih ettiğimizde zamansal operatörlerle tanımlanmayan entiteler soyut entiteleri, zamansal operatörlerin bir biçimi sürekli entiteleri diğer bir biçimi de oluşmuşları göstermede kullanılmalıdır. Sözde kolay özde pek çetrefilli olan formel dilin tüm bu ayrımları ve tutumları gösterebilmesi ontoloji disiplindeki en temel çalışmalardandır.

²⁰ Felsefeden bu kadar çok bahsettikten sonra, felsefi yönelimi olan okuyucuya bir uyarı yapmak gerekir. Elbette sadece tümellerin varlığını kabul eden felsefi görüşler mevcuttur ancak bunları enformatik sistemleri içinde zikretmenin bize bir faydası yoktur. Bizler makinelerde dünyayı temsil edip, makinelerin bilgiyi işlemeleri için bu ontolojileri kuruyoruz.

4.2. EBO'nun temelleri

Yukarıdaki ilkelerle kuracağımız ontolojinin adı *En Basit Ontolojimiz* (EBO) olsun.²¹ EBO için en yüksek kategori olarak 'Entite'yi seçiyoruz. İkinci seviyede *Sürekli Entite*, *Oluşlanmış* ve *Soyut Entite* sınıflarını tüm entiteleri kapsayacak sınıflar olarak belirliyoruz. Üçüncü seviyede sürekli entiteleri *Bağımlı Sürekli Entite* ve *Bağımsız Sürekli Entite*; oluşmuşları *Uzay-Zamansal Oluşlanmış* ve *Zamansal Oluşlanmış*; soyut entiteleri ise *Bağımlı Soyut Entite* ve *Bağımsız Soyut Entite* olarak ayırıyoruz. Şekil 1'de de görülebileceği gibi bu üç seviye EBO'nun en temel kategorilerini oluşturur. Şimdi, bu üç seviyeyi detaylı inceleyelim.

Şekil 1: *En Basit Ontolojimiz'in İlk Üç Seviyesi*



Ontolojilerin en yüksek cinsinin ne olacağı/olduğu alan ontolojilerinde çok fazla dikkat edilen bir konu değildir. Söz konusu bir üst düzey ontoloji ise her şey bu en yüksek cinsten türeyeceği için onun ne olacağını belirlemek son derece önemlidir. Örneğin, Cyc'daki gibi "Şey" (*Thing*) ile başlayan bir ÜDO'nun soyut varlıkları gösterebileceği düşünülmeyebilir. Çünkü "şey", "nesne" (*object*), "töz" (*substance*) gibi sözcükler fiziksel varlıkları çağrışırlar. Bu fiziksel çağrışımı bertaraf etmek için EBO'da en yüksek kategoriyi 'Entite' olarak seçiyoruz. Birinci seviyede bulunan *Entite* sınıfı var olmuş, olan, olacak ve olabilecek -matematikselsel nesnelere kadar tüm entiteleri içerir.

İkinci seviyemizde Smith'in sunduğu Ontolojik Altılı'nın en başarılı sınıflandırmasını veren *Sürekli Entite* ve *Oluşlanmış* ayrımını kabul ediyoruz. Sürekli entiteler zaman içinde kendi kimliklerini koruyan entiteler, oluşmuşlar ise zaman içinde ortaya çıkan, kendilerine ancak bir zaman aralığıyla işaret edilebilen entitelerdir. Matematikselsel nesnelere zamansal parçaya sahip olmadıkları için bu altılı yapının içinde bulunamazlar. Bu nedenle matematikselsel nesnelere gibi uzay-zaman yayılımı olmayan entitelerin EBO'da bulunmaları için bu temel ayrıma *Soyut Entite* sınıfını ekliyoruz.

Üçüncü seviye incelememize *Bağımsız Sürekli Entite* ve *Bağımlı Sürekli Entite* olarak iki alt sınıfa ayrılan *Sürekli Entite* ile başlayalım. Bağımsız sürekli entiteler var olabilmesi için herhangi bir koşulu olmayan, yani herhangi bir t anında herhangi bir entiteye bağımlı

²¹ EBO bu çalışmaya örnek olması için oluşturduğumuz *tamamlanmamış* bir üst düzey ontolojidir. Ontolojilerin kategori sistemlerinin kurulması için tüm sınıflarını titizce hazırlamak, yinelemeli bir süreç gerekir. Kaldı ki, felsefi tartışmaları ortaya koymanın yanında berimsel özelliklerin tartışılması, kullanılacak formel dilin belirlenmesi gibi uzmanlık gerektiren uğraşlar vardır. Bu nedenle EBO'nun sadece ilk üç seviyesini sunmakla yetineceğiz.

Sorumluluk Reddi: EBO'daki üst düzey kategoriler nihai üst düzey ontoloji fikrimizi yansıtmaz.

olmayan sürekli entitelere. Halil Cibran, Güneş, bu makine, bu çip bağımsız sürekli entitelere örnektir. Var olabilmesi için bir zaman ve/veya uzamda bir bağımsız sürekli entiteyi gerektiren entitelere bağımlı sürekli entite denir. Kahve kokusu zamansal parçaya sahip olmayan somut bir entite olduğu için sürekli entitedir, bunun yanında var olması kahvenin ya da aromalı bir maddenin varlığını gerektirir. Orkestra, aynı şekilde, sürekli bir entitedir ancak var olmasının koşulu yani fonksiyonunu yerine getirebilmesi için belirli görevlerdeki bir grup müzisyenin varlığını gerektirir. Üçüncü seviyede inceleyeceğimiz *Oluşlanmış*'ın alt sınıflarından *Zamansal Oluşlanmış* sınıfındaki entitelerin sadece zamana ait parçalarında değişim gözlemlenir. Örneğin, oturmak, masanın üzerindeki domatesin yeşilden kırmızıya dönmesi bu sınıftaki entitelere örnektir. *Uzay-Zamansal Oluşlanmış* sınıftakiler ise süreç boyunca hiçbir parçası aynı kalmayan entitelerin sınıfıdır. Tarla sürmek, kitap yazmak, büyümek bu tarz oluşmuşlardır. Üçüncü seviyede inceleyeceğimiz son sınıf olan *Soyut Entite* iki alt sınıftan oluşur: *Bağımlı Soyut Entite* ve *Bağımsız Soyut Entite*. İlk alt sınıf ikincil tözlerin yani ilineklerin üst sınıfıdır. Doğaları gereği sürekli entitelere ve oluşmuşlara bağımlıdır. *Nitelik, Nicelik, Fonksiyon* (dördüncü seviyede) bu alt sınıfın altındaki olası sınıflardır. *Bağımsız Soyut Entite* alt sınıfı ise zihnin soyutlaştırdığı ya da oluşturduğu entiteleri içerir. Zihnin soyutlaştırdığı bağımsız entitelerin başında matematiksel nesnelere gelir. O halde bu alt sınıfın altında *Matematiksel Entite* sınıfı (dördüncü seviyede) bulunur. Zihnin oluşturduğu bağımsız entitelerin başında ise bilimde, sosyal hayatta kullandığımız kavramsallaştırmalarımız gelir. Örneğin, toplumsallaşmanın parçası olan ve üzerinde anlaşılabilir bir kurguya dayanan Kurumsal Yapılar, bu alt sınıfının altında yer alan bir entitedir. *Hayali Entite* sınıfı (dördüncü seviyede) da bu alt sınıfın en önemli parçalarından biridir. Hayali entiteler gerçekte olmayan ya da olamayacak entitelerin ontoloji içinde yer bulması için oluşturulmuştur. Hüma, *Hayali Sürekli Entiteler* sınıfının (beşinci seviyede), uçan halıyla yolculuk ise *Hayali Oluşlanmış* sınıfının (beşinci seviyede) örneklendirimidir.

Ontolojimizi kurmaya başlamadan önce çizdiğimiz felsefi çerçeve içinde ilk üç seviyenin felsefi tutarlılığını denetleyelim.²² İlk seviye 'Entite' düğümü ile başlar, tanımından ontolojimizin tüm zamanlarda ve tüm olanaklı durumlardaki entiteleri içerdiği için olanakçı ve sonsuzluk yaklaşımlarını benimsediğini daha ilk aşamada görürüz. İkinci seviyeye geldiğimizde sürekli entite-oluşmuş ayrımı da bize çoğulcu yaklaşımın benimsendiğini, hatta *Soyut Entite* sınıfının varlığı bu yaklaşımın özümsemiğini gösterir. Ancak, bu felsefi yaklaşımın bu şekilde ifadesi çelişkiye yol açabilir: ilinekler bağımlı oldukları tözlerle değişime uğradığından, Smith ilineklerin zamansal parçalarının olmasından dolayı onların soyut olmadıklarını iddia eder (1998, s. 22). Örneğin, bir bebeğin kilosu aylar içinde değişecektir. İlinekteki değişimi, yani kilo artışını, tözde bebeğin bedeninin genişlemesi olarak gözlemleyebiliriz. Domatesin yeşilin kırmızıya dönmesinde de domatesin tadının değişmesini gözlemleyebiliriz. Dolayısıyla, ilinekler bağımlı oldukları tözlerden bağımsız bir değişime uğramazlar. EBO, ilineklerin Aristotelesçi yapısını kabul eder, ancak aynı zamanda Aristotelesçi yaklaşımı devam ettirerek ilineklerin tözlerden *düşüncede ayrılabilir* olduğu öğretisini de

²² Berimsel tutarlılık makineye aktarıldıktan sonra denetlenebilir.

kullanır (Bkz. 193b34; 194a1-7). Bebeğin kilosu, Smith'in bakış açısıyla somut bir entitedir, ancak biz düşüncemizde bebeğin kilosunu bebekten soyarak soyut bir entite olarak ele alabiliriz. Bu durumda elde ettiğimiz entite sadece bir sayı olacaktır. Burada savunduğumuz en önemli nokta bebeğin kilosunun bebeğe bağımlı olduğu her zaman geçerlidir, soyutlaştırmak bize yeni kategoriler kurma olanağı sunar.²³ Soyutlaştırma yetimiz bize çeşitli sınıfları keşfetmemiz, icat etmemiz için zemin hazırlar. Dişi kavramı sürekli bağımsız bir entite iken ırk kavramı soyut bir entitedir. Çünkü, dişi olmanın ayırt edici özelliğini biyolojik üreme üzerinden tanımlanabilir. 'İrk' sosyal-siyasi-kültürel özelliklerin tespitiyle icat edilir. Benzer şekilde, var olması imkânsız, uzay-zamanda bulunamayacak hayali oluşlanmışları dahi EBO'da temsil edebiliriz. Tüm bunlara rağmen, Jansen soyut oluşlanmışları reddeder (2008, s. 194). Ona göre, kendileri somut olmadıkları için uzay-zamanda bulunmayan tümel oluşmuşlardan bahsedebileceğimizi, ancak oluşmanın her zaman somut olduğunu savunur (*a.g.e.*, s. 195). Aslında biz de Jansen ile aynı çizgideyiz. Farkımız soyutlama yetimizi kullanarak oluşturduğumuz kategorilerin de ontolojide bulunması gerektiğini savunmamızdır.²⁴ Soyut entiteler uzay-zamanda bulunmadıklarından somut entitelere işaret edemezler, onlar somut entitelerin sahip olduklarının, ki onlar her neyse, düşüncede ayrılabilen taraflarının zihinsel kalıpları ya da tasarımlarıdır. O halde, Jansen'ın "tüm oluşmuşlar ve tüm soyut entiteler zorunlu olarak ontolojik bağımlı entitelere" görüşüne katılıyor (*a.g.e.*, s. 195), buna ek olarak soyut oluşmuşlar da dahil olmak üzere bilimsel kavramsallaştırmalarda karşımıza çıkabilecek birçok entiteyi *Soyut Entite* sınıfı altına alabileceğimizi iddia ediyoruz. Örneğin, masadaki yeşil domatesten yeşili düşüncede ayrırabiliriz. Ancak, biliriz ki yeşil bir ilinedir- bu haliyle o *Sürekli Bağımlı Entite* sınıfındadır- ve yine biliriz ki bu düşüncede ayırma sonucu Renk kategorisine ulaşırız. Bu nedenle bize göre Renk soyut entiteler sınıfında, hatta *Nicelik* alt sınıfında olmalıdır. Buradan çıkaracağımız bir başka sonuç ise üçüncü seviyenin dilsel, bilişsel ve insan üretiminin diğer alanlarındaki sağduyuya uyan sınıflarla zenginleştirilmesi EBO'nun betimleyici olduğunu göstermesidir.

5. Sonuç

Ontolojiler, enformasyon sistemlerinde veri yapılandırılması, bilgi temsili ve bilgi üretimi için geliştirilen en önemli alanlardandır. Ontolojilerin tekrar kullanılabilirlik, paylaşılabilirlik ve birlikte işlerlik özelliklerine sahip olması amacıyla ontoloji inşasını standartlaştırmak için üst düzey ontolojiler kurulur. Disiplinler arası bir çalışma olan üst

²³ Ontoloji kurmadaki hassasiyet tüm bu söylediklerimizin formel yapıda da titizlikle gösterilmesini gerektirir.

²⁴ Soyutlama yetimizden gelen kategoriler sağduyuya uygun, bilim ve düşün insanlarının uzlaşımında olması gerekir. Dilsel ifadelerimizin nasıl ayrıştırılacağı konusunda uzmanlar hemfikir olmuşlar, böylece dil kurallarımızda kullandığımız dilsel entitelerin sınıfları ortaya çıkmıştır.

Yeri gelmişken, melekleri *Sürekli Entitelerin* altında sınıflandırmak belirli dini görüşler ışığında hazırlanmış bir ontolojiye işaret eder ki böylece bir alan ontolojisi ortaya çıkar. Halbuki, bir üst düzey ontoloji hazırlamak istiyorsak meleklerin varlıklarını gösterebileceğimiz bir sınıfa ihtiyaç olacaktır. Bu nedenle, toplumsal ve dini yapıları ait kategorilerin ontolojilerde yer almasını sağlayacak üst kategorilerin olması gerekir. EBO'nun bu haliyle bunlara ne derecede sahip olduğu tartışmaya açıktır.

düzyer ontolojiler, felsefi tartışmaları bünyesinde barındırarak, enformasyon sistemlerindeki pragmatik amaçlarına hizmet etmek için bilgisayar bilimleri, veri bilimi, mantık gibi birçok alandan faydalanmaktadır. Bu yazının amacı üst düzey ontoloji inşasında felsefenin zorunlu payının anlatılması ve örneklendirilmesidir. Yine bu çalışma, enformasyon sistemlerinde pek önemsenmeyen felsefenin rolünün ve felsefecilerin yabancı olduğu bu konunun örnekle açıklanması olarak ontoloji çalışmalarındaki bir eksiği kapatma çabasıdır. Bu doğrultuda, çalışmamızda üst düzey ontoloji inşasının felsefi bir uğraş olduğunu inceledik: Ontolojik seçimler üst düzey ontolojinin gerçekliği nasıl temsil edeceğini, bu da bilginin *makinelere* nasıl temsil edileceğini belirler. Aynı zamanda, ontoloji inşasının diğer bir ayağı olan formel ifadeler de makinelere bu bilgi temsilinin nasıl işleneceğini belirler. Felsefenin enformasyon sistemlerindeki önemli görevleri şunlardır: Felsefe dünyayı nasıl sınıflandıracığımızı, yani bilgiyi nasıl temsil edeceğimizi ve formel olarak bunları nasıl ifade edeceğimizi bize söyler,²⁵ biz de makineye bu temsili nasıl işleyeceğini söyleriz.

Bir üst düzey ontolojinin kategorik sistemini oluşturmak yinelemeli bir uğraştır. Tüm taksonomik yapı elde edildikten sonra tüm bu yapının belirlediğimiz formel dile çevrilmesi ve makinelere aktarılması işleri gelir. Kullanılacak aksiyom ve teoremlerin oluşturulması, bir gerçekleştirim dilinde bu yapının aktarılması, makineye bu yapıyı aktarırken kullanılan programın seçimi gibi teknik detaylar üst düzey ontoloji inşası sırasında sürdürülür. Çalışmamızda sunduğumuz *En Basit Ontolojimiz* bu çetrefilli yinelemeli işin ilk aşamalarını yansıtır. Bu örneğin sunulma amacı ise disiplinler arası bir uğraş olan ontoloji inşasındaki felsefenin eşsiz rolü ve katkısına dikkat çekmek içindir.

Teşekkür

Bu çalışmanın üretilmesinde değerli desteğini esirgemeyen kıymetli Aziz F. Zambak'a ve yazılarımı titizlikle okuyan ve eleştiren kıymetli Onur Eylül Kara'ya çok teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Ackrill, J. L. (1981). *Aristotle The Philosopher*. Oxford: Clarendon Press.

Aristoteles. (1984). *The Complete Works of Aristotle* (Cilt 1). (D. Ross, Çev.). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Borgo, S., Gangemi, A., Guarino, N., Masolo, C., & Oltramari, A. (2002). WonderWeb Deliverable D15 Ontology RoadMap. *ISTC-CNR; IST Project 2001-33052 WonderWeb: Ontology Infrastructure for the Semantic Web*, Padua, İtalya

²⁵ Formel dilin felsefi mantık ile sınırlandırılmadığını hatırlatırız.

Cocchiarella, N. B. (2010). Actualism Versus Possibilism in Formal Ontology. (R. Poli & J. Seibt, Ed.) *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives* içinde (ss. 105-117). Springer, Dordrecht.

Denkel, A., (2007). *Nesne ve Özellik*. (C. A. Kanat, Çev.). Doruk Yayıncılık.

Gangemi, A., Guarino, N., Masolo, C., & Oltramari, A. (2001). Understanding Top-Level Ontological Distinctions. *Proceedings of IJCAI-01 Workshop on Ontologies and Information Sharing* içinde (ss. 26-33). AAAI Press, Seattle, ABD.

Grenon, P., & Smith, B. (2004). SNAP and SPAN: Towards Dynamic Spatial Ontology. *Spatial Cognition and Computation*, 4(1), 69-104.

Gruber, T. R. (1995). Toward Principles For The Design of Ontologies Used for Knowledge Sharing?. *International Journal of Human-Computer Studies*, 43(5-6), 907-928.

Guarino, N. (1995). Formal Ontology, Conceptual Analysis and Knowledge Representation. *International Journal of Human-Computer Studies*, 43(5-6), 625-640.

Hennig, B. (2008). Occurrents. (K. Munn & B. Smith, Ed). *Applied Ontology: An Introduction* içinde (ss. 255-284). Frankfurt: Ontos Verlag.

Hirst, G. (1991). Existence Assumptions in Knowledge Representation. *Artificial Intelligence*, 49(1-3), 199-242.

Jansen, L. (2008). Categories: The Top-Level Ontology. (K. Munn & B. Smith, Ed). *Applied Ontology: An Introduction* içinde (ss. 173-196). Frankfurt: Ontos Verlag.

Kavouras, M. & Kokla, M. (2011). Geographic Ontologies and Society. (T. Nyerges, H. Couclelis, & R. McMaster, Ed.) *The SAGE Handbook of GIS and Society* içinde (ss. 46-66). 55 City Road, London: SAGE Publications, Inc. doi: 10.4135/9781446201046

Masolo, C., Borgo, S., Gangemi, A., Guarino, N., & Oltramari, A. (2003). WonderWeb Deliverable D18 Ontology Library (final), *IST Project 2001-33052 WonderWeb: Ontology Infrastructure for the Semantic Web*, Padua, İtalya.

Niles, I., & Pease, A. (2001). Towards a Standard Upper Ontology. *Proceedings of the International Conference on Formal Ontology in Information Systems-Volume 2001* içinde (ss. 2-9). Ogunquit, ME, ABD.

Poli, R., Healy, M., & Kameas, A. (Ed.). (2010). *Theory and Applications of Ontology: Computer Applications*. New York: Springer.

Rosen, G. (2018, Winter Edition). Abstract Objects. (E. N. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. Erişim tarihi 16 Mayıs 2019, Erişim adresi <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/abstract-objects>

Satioğlu [Yargan], D. (2015). *A Philosophical Approach to Upper-Level Ontologies*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara

Satioğlu [Yargan], Dilek. (2017). "A Philosophical Introduction to Upper-Level Ontologies" [Öz], *Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu Bildiri Kitabı* içinde (s. 514). Erişim adresi

https://drive.google.com/file/d/1oFe4EQX86l92rN_2z9AHQP60pIPbGj4t/view

Smith, B. (1998). The Basic Concepts of Formal Ontology. (N. Guarino, Ed.), *Formal Ontology in Information Systems* içinde (ss. 19-28). IOS Press.

Smith, B. (2014). The Relevance of Philosophical Ontology to Information and Computer Science. (R. Hagengruber & U. Riss, Ed.), *Philosophy, Computing and Information Science* içinde (ss. 75-83). Routledge.

The Human Genome Project. (2019, Ekim 7). Erişim tarihi 9 Aralık 2019, Erişim adresi National Human Genome Research Institute, <https://www.genome.gov/human-genome-project>

Yargan, Dilek. (2019). "Formel Ontolojiler ve Betimleyici Mantıklar" *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy*, 51: 271-281. doi: <https://doi.org/10.26650/arcp2019-5119>

Makale Geliş Tarihi | Received: 02.08.2019

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 12.02.2020

<https://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

BİR EKSİK DEMOKRASİ

İbrahim Okan AKKIN*

Öz: Bu metinde Deleuze ve Guattari (D+G)'nin demokrasi kavrayışı, algılamalar ve uygulamalar ile düşünen sanatın “demokratik-oluşa” ilişkin hayal gücüne dayanarak ele alınacaktır. Demokrasi, D+G için ulaşılması düşlenebilecek siyasi bir hedef ya da dünya için uygun bir yönetim biçiminin adı olmadığı gibi, bir temsil mekanizması olduğu kertede—çoğunluk tahakkümünü desteklediği için—negatif anlamlarla yüklü bir sistemdir. Demokrasiyi olumlamanın tek yolu onu bir toplumsal ölçüm aracı olarak sabitleyen yönetsel boyutundan arındırıp eksilterek “çokluk” ve “oluş” ile yeniden ilişkilendirmektir. Bu bağlamda, demokrasi ancak demokratik-oluş, devrimci-oluş ve azınlık-oluş kavramlarıyla bir arada ele alındığında olumlanabilir. Öte yandan, demokrasi hakkında fikir yürütmenin yegâne yöntemi ana akım siyaset felsefesi yapmak ya da meslekten siyasetçilik değildir. “Sanatın kendiliğinden siyaseti” demokratik-oluşu düşünmek için yararlı olabilir; çünkü kendisi de bir düşünme biçimi olan sanat, siyaset üzerine düşünürken, gündelik hayatta gerçekleşmesi zor olan ya da üzerinde ancak kuramsal düzeyde konuşulabilecek çoğu meseleyi, yalnızca eserin kendi dünyasında olsa da, yaşayan bir düzleme yerleştirebilir. Kısacası, bir temsil aygıtına dönüşmediği takdirde, sanat ilgili olduğu tüm oluşların yanı sıra demokratik-oluşu düşünmenin de vasıtası olabilir.

Anahtar Kelimeler: Demokratik-oluş, azınlık, sanat.

ONE LESS DEMOCRACY

Abstract: In this article, Deleuze & Guattari (D+G)'s conception of democracy will be approached with regard to art's envisagement of “becoming-democratic” as a mode of thinking through percepts and affects. For D+G, democracy is, by no means, a desirable political goal or the name of a type of governance appropriate for the world. On the contrary, as long as it is a representation mechanism, democracy has negative connotations since it promotes the dominance of majority. For this reason, the only way of affirming democracy is to cleanse and subtract the governmental layers which fix it as a system of social measurement, and re-associate it with “multiplicity” & “becoming”. In this respect, democracy can only be affirmed if it is paired with the notions of becoming-democratic, becoming-revolutionary and becoming-minor. Nevertheless, it is not the case that mainstream political philosophy or professional politics are the only methods for

* Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor

Ardahan Üniversitesi, Ardahan İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Ardahan University, Faculty of Humanities & Letters, Department of Philosophy, Turkey

okanakkin@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-9548-4209

Akkin, İ. O. (2020). Bir Eksik Demokrasi. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 51-61.

formulating opinions on democracy. "Politics of art" would provide means of thinking upon becoming democratic since art – being a mode of thinking by itself – may place many issues about which one could talk only theoretically (or which would hardly become a part of daily life) on a living plane, even though that plane would solely exist in the world of the work of art. In brief, on the condition that it is not an apparatus of representation, art may turn into a medium of thinking upon becoming-democratic, in addition to all the other becomings that it is related to.

Keywords: Becoming-democratic, minority, art.

1. Giriş

Deleuze ve Guattari 'siyaset felsefesi' adını verdikleri düşüncelerde kendilerini sanata yerleştirmekte bir beis görmezler; çünkü sanat, *simulakrum*, temsil olmadığı ölçüde kendinden muktedir bir gerçekliktir (Deleuze, 2015, ss.282-283). Başka bir deyişle, sanat ve edebiyat sayesinde politik bir meseleyi siyaset kuramlarına ya da siyasal tarihe yerleşerek tartışma zorunluluğumuzdan özgürleşebiliriz. Öten yandan böyle bir etkinliği sanat hakkında/üzerine konuşan bir felsefe yapma biçimi olarak görmememiz gerekir; çünkü sanat başlı başına bir düşünme biçimidir. Bu bağlamda, Deleuze ve Guattari'nin demokrasi hakkındaki düşünceleri, sanat eserinin siyasal uzamına yerleşmiş siyasal etkinliğin kendiliğindenliğine kulak vererek çıkarılabilir.

2. Sanat, Özne ve Temsil

Deleuze, yazarların ve sanatçıların en az hekimler ve klinik psikologlar kadar iyi birer "semptomatolojist" olabileceğini düşündüğü için, edebiyat üzerine yazarken derdi eleştirmenlik yapmak değildir; aksine, ona göre roman, yaşama dair çok temel bir problemin kavranmaya çalışıldığı bir tür sosyal deneydir (Smith, 2013, ss. 10, 16). Seçtiği eserlerin ya da düşünce deneylerinin ortak noktası, bilhassa Spinoza'dan alıp geliştirdiği "içkinlik ontolojisi"ni felsefi kavramlar yerine sanatın kendine has aletleri olan duygulamaların ve algılamaların toplamı olan "duyumsama blokları" aracılığıyla mercek altına yatırabilmeleridir.

Nietzsche sonrası felsefedeki üstinsan ile modern bireyin çatışması problemi edebiyat ve sanatta saf olaylar ya da tekillikler (içkinlik) ile Öznenin (aşkınlığın) karşıtlığı sorununa paraleldir (Deleuze, 2017b, s.397).

Deleuze ve Guattari (2005)'ye göre "...oluş ilişkiler arası bir eşitleme değildir. Ne de benzerlik, taklit ya da sonuçta bir özdeşleşmedir" (s.257). Oluş gerçektir; çünkü oluşta gerçeğe dönüşen şey oluşun kendisidir. Bunun anlamı oluşun mimetik bir edim olmadığı ve sonucunda kendiyile özdeş nesnelere ya da Özneler üretmediğidir. Bu bağlamda, sanat eserinin oluşu bir duyumsama-oluştur. Nietzsche'nin "görü metaforu" kavramı yerine "duyumsama yığını" koyarsak Deleuze'de sanatın anlamının kavramsal düşüncenin tam tersi olan "duyumsamalarla düşünmek" olduğunu söyleyebiliriz (Lemm 2018, ss.224-8). Nietzsche-Deleuze ekseninde sanat bir hayvan-oluş ya da öteki-oluştur. Hakikatin Varlıktan değil, var-gibi'den yani tekil oluşlardan ibaret olduğu bu kavrayışa göre; bizde duygulanımlar yaratan estetik olgu da Varlık

değildir. Başka bir deyişle, sanatta söz konusu olan Bir'in ya da mutlağın değil, "kararsız çokluğun", "işaret edilemez olanın", "Özne olmayanın" yani içkin-oluş'un estetiğidir. Örneğin, Francis Bacon'un triptiklerinde, öncesiyle sonrasının bir arada olduğu "oluşlar" ya da içkin süreçler, virtüelden aktüele ve aktüelden virtüele geçişler resmedilir (Deleuze, 2009, s.99); resmin konusu bazen lavabodan akan bir insan, bazen bir çılgın ya da bir çiftleşme sahnesindeki iki bedenin ortak olgusudur (s.66). Edebiyata dönersek, Musil'in *Niteliksiz Adam*'ında da söz konusu olan, şeyleşmeyen insandır. Yani herhangi biri olmayan, bir nitelikler kümesine indirgenemeyen, ama yine de tekil bir oluşa karşılık gelen; fakat "belli biri" olmadığı için de parmakla gösterilemeyecek olan, işaret edilemeyen bir yaşam (Deleuze, 1998, ss.74-75). Aynı bağlamda, Melville'in anlatıcısı, kendisine verilen bütün görevlere, "Yapmamayı tercih ederim" ya da "Yapmayı tercih etmem" formülüyle karşılık veren Bartleby'den bahsederken şu sözleri kullanır:

Başka kâtiplerin bütün hayatını yazabilirim, ama Bartleby için böyle bir şey mümkün değil. Bu adamın tam ve tatmin edici hayat hikâyesini yazmak için ortada hiçbir malzeme olmadığı inancındayım. Edebiyat için telafisi imkânsız bir kayıp. Bartleby ilk elden bilgi dışında hakkında fikir yürütülemeyen, hakkında doğru dürüst ilk elden bilgi de olmayan yaratıklardan biri (Melville, 2016, s.1).

Apaçık ki Bartleby, kendisini algılanabilir kılacak herhangi bir tercih ortaya koymayarak kâtip fonksiyonunu işlevsizleştirir ve "normalleşme"ye, kategorik olarak Bireyleşmeye direnen yaşamın edebiyattaki erken örneklerinden biri olarak karşımıza çıkar.

Bartleby, [...] olmayan insanları, gelmekte olan kişileri düşlemek ediminin en iyi örneklerindendir, [...] Melville hikâyeyi anlatırken okuyucuya Bartleby hakkında en ufak imgesel bir ipucu vermez. Hikâyenin sonunda, gözlerimizi yumduğumuzda, Bartleby hakkında aklımızda hiçbir imge canlanmamasının nedeni budur; o gösterileni olmayan bir gösterendir. Gelecekte varolması beklenen bir kimliği üstlenmemenin tercih edilmesidir; reddin bir positivite içinde olumlanmasıdır (Aracagök, 2017, s.61).

Benzer şekilde, Carmelo Bene'nin *S.A.D.E.* oyunundaki 'efendi' bir türlü efendi olamadığı gibi hizmetçi de içine girip çıktığı varyasyonlarla bu kimliklerin her ikisini de bozuma sokan engeller kurar (Deleuze, 2019, s.90). *Bir eksik Hamlet*'te (*One Less Hamlet*) ise oyunun içinden Hamlet'in bir birey olarak eksiltildiği durumda sahnede ön plana çıkan başka oluşlara tanık oluruz. Bene, aynı yöntemle, Romeo ve Juliet'ten Romeo'yu kesip alır ve oyunda Mercuzio'nun oluşuna tanık oluruz; ancak oyun tam ortada başlar ve yine orta yerde biter (s.77). Ne Hamlet ne Romeo ne de Mercuzio bir "şey"e dönüşmeden, bir yere varmadan, tamamlanmadan anlatı da sona erer (ss.75-79). O halde, bu eserlerin ortak yanını bireyleşmenin engellenmesi ya da temsil edici unsurların kastrasyona uğratılması, ampute edilmesi, şeklinde ifade edebiliriz. Zaten Deleuze'ün felsefesinin siyasal boyutunu da Özne ve özdeşlik problemi ile temsil eleştirisi oluşturur. Özne ve temsil mefhumları Anayasal demokrasilerin temel dayanağı olan "eşitlik" ve "haklar" söylemiyle doğrudan ilişkilidir.

2.1. Sanatın politik öngörüsü

Batıda demokrasi ve insan hakları düşüncesini önceleyen romantik edebiyat, Özne'nin merkezine oturacağı yeni bir dünyanın gelişini çoktan tespit etmişti. On sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren gündelik hayatı kuşatan 'özneleşme doktrini', bir yandan bireyin iç dünyasındaki ve özel alandaki zenginleşmeyi yücelten ve en bilindik örneklerini Alexandre Dumas, Victor Hugo, Lamartine, Goethe, Puşkin, Voltaire ve Schiller'in ortaya koyduğu romantik edebiyat tarafından, diğer yandan insan hakları, eşitlik ve özgürlük terminolojisini içselleştirmiş olan Rousseau ve Montesquieu gibi demokrasi savunucuları tarafından yaygınlaştırıldı (Arendt, 2003, ss.77-81).

Bu yüzden, Bene, Beckett, Kafka, Melville ve Musil gibi yazarlar, bir sonraki asırda, kendilerinden önce yaşamış ve yazmış olan Avrupalı romantiklerin gerçekleştirmiş kehanetlerinin; yani "birey" ve "insan hakları" mitine dayanan modern dünyanın eleştirisini yapmaya koyuldular ve bunu siyaset felsefecilerinden çok daha önce yaptılar (Arendt, 2017, ss.105-109).

Elbette buradaki mesele illa politik eleştiriye yüceltmek ya da sanata bir tür kâhinlik vasfı yükleyip ona asli bir görev olarak siyasal bir içerik yüklemek ya da demagogluğu savunmak değildir. Mesele, yaşamı en az felsefe kadar kendine dert edinmiş olan sanatın; geleceğin toplumuna, yani "insan sonrasına" ya da üstinsana dair saptamasından felsefece nasıl bir sonuç çıkartılabileceğidir. Çünkü Deleuze ve Guattari'ye göre felsefe ya da "kavramların yaratımı, 'kendi içinde bir müstakbel biçime, henüz varolmayan yeni bir yeryüzüne ve insanlara çağrıda bulunur'" (Patton, 2016, s.145; Deleuze ve Guattari, 2019, s.109).

3. Demokrasinin Serüveni

Kapitalist toplumu niceliksel çoğunluğunu daima kaybedecek bir şeyleri olan ancak hayata sıfırdan başlamak gibi radikal bir karar almalarına imkân verecek genişlikte servet birikimleri bulunmayan insanların oluşturduğu ve üretim-tüketim ilişkilerini daimî ve döngüsel kılan bir değerler sistemi tarafından üst-kodlanan bir ekonomik örgütlenme formu olarak tanımlayabiliriz. Bu tanıma göre, iş bölümü ve uzmanlaşma kapitalist toplumda orta gelir düzeyindeki insanın bir daha kurtulamamak üzere yakalandığı örümcek ağının harcını oluşturan iki temel unsurdur.

Dünya genelinde kırsaldan kente giderek artan nüfus göçü de hesaba katıldığında, günün birinde iş bölümü zincirinin kopması durumunda salt kendi imkânlarıyla karınlarını doyurabilecek insanların sayısının giderek azaldığı ortaya çıkmaktadır. Daha açık ifade edilirse, "iş bölümü" ve "uzmanlaşma," hayatta kalmak için zorunlu olan beslenme gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak isteyen bir bireyi, bütünüyle başkalarına ve toplumsal düzenin kendisine tabi kılan ve diğerleri olmazsa su bile içemeyecek derecede bağımlılaştıran fertlerden oluşan bir toplumsal örgütlenmenin ana bileşenleridir. Bu bakımdan, mevcut dünya düzeni kendi devamlılığını garantiye almak için toplumsal atomları birbirlerine sıkı sıkıya bağlamıştır. Deleuze, bir heterojen çokluğun, "bir öbekleşmenin" [assamblage] içsel homojenlik düzeyini veya sınırlarının katılık düzeyini

arttırarak, onun kimliğini istikrarlı" hale getiren bu tip bir sürece "yerli yurtlulaşma", der. Aynı çokluğu yeniden "istikrarsızlaştırma" süreçlere ise "yersiz yurtsuzlaşma" kavramı karşılık gelir (DeLanda, 2018, s.27). Yerliyurtlulaştırma mekanizması toplumdaki akışkanlığa ve toplumsal hareketlerin dinamizmine ket vurmaktadır. Öte yandan, bu görünmez katı yapının üzerinde, yüzeyde, modern toplumsal örgütlenme oldukça esnek ve 'bireyci' bir görünüme sahiptir. Öyle ki, modern dünyada romantizmin etkisi hala devam ediyor diye düşünebiliriz. Muhafız kesimlerin büyük bir bölümü hala "insan haklarına" ve "evrensel değerlere" inancını yitirmemiştir ve demokrasi savunuculuğu sol kanat siyasal hareketin önemli bir unsurudur. Ancak Deleuze ve Guattari (2019)'ye göre kapitalizmde evrensel bir şey varsa o da yalnızca "pazar"dır. Bu yüzden, "evrensel demokratik Devlet" yalnızca bir düştür (s.107).

Dünya pazarı, demokratik, totaliter ya da diktacı modeller arasındaki ayrımı bir bakıma önemsizleştirir; çünkü modern demokrasi her ne kadar "eşitlik" ve "evrensel insan hakları" söylemiyle temellendirilse de, piyasa "gelişme eşitsizliklerini" üretmek zorundadır: Bu nedenle, "insan haklarının savunulması, zorunlu olarak, her tür demokrasinin içsel eleştirisinden yola çıkmak zorundadır" (Deleuze ve Guattari, 2019, s.108). Zaten demokrasi "çoğunluktur" ve çoğunluk hiç de demokratik bir güç değildir. Çoğunlukçuluğun bir zamanlar felsefenin yeryurtluğu olan Antik Yunan'la da alakası yoktur.

Tesadüfen de olsa filozoflar imparatorluktan gına getirmiş diğer kaçak yabancılar (zanaatkârlar ve tüccarlar) gibi felsefenin yeryurtluğu olan Yunanistan'da "felsefenin kendiliğinden koşulu olan üç şey buldular": Farklı görüşlere sahip özgür yurttaşların bunları sonuna kadar savunmaktan aldığı agonistik haz; aşkın, dikey bir toplumsal değerler sisteminin yokluğu, içkinlik ve öbekleşmelerin [assemblage] kurulmasına ya da topluluk olmaya olanak veren dostluk mefhumu (Deleuze ve Guattari, 2019, ss.88-90).

Deleuze'e göre Yunan toplumunda içkin fark kent devletlerinin agonistik ve çoklukçu yaşam tarzında ve bunun mimari ifadesi olan geometrik örgütlenme biçiminde kendisini gösteriyordu. Fikirlerin, arzuların ve çıkarların çokluğu bunlar arasında en iyi olanın seçilebilmesi için her birinin diğerlerinden daha üstün olma mücadelesi içine girmesini zorunlu kılıyordu. Emperyal modelde ise devletin aşkın egemenliğinin devamı adına herkes için ortak, verili, bir genel çıkar tüm topluma dayatılıyordu. Bu anlamda "emperyal devletlerde yurtsuzlaştırma Aşkın niteliktedir... Sitedeyse... içkin niteliktedir" (Deleuze ve Guattari, 2019, ss.88-89). Bu verili kodlama bilge-adamların, rahiplerin ve bilicilerin gücünün de dayanağını ve sınırını belirliyordu. Antik Yunan Kent devleti ise "bilgeliği kendi tekeline alan" bilgeyi, bilgeliğin-dostu olan filozofla ikame etti.

Pierre Vidal'e göre "rekabet" kent devletinin karakteristik bir özelliği olmasının yanı sıra mitopoetik düşünceden rasyonel düşünceye geçişin de tarihsel koşuluydu; çünkü Yunanlılar komşuları olan imparatorlukların karakteristiği olan mitik düşünme biçimlerini seküler hale getirip bunları rekabetçi bir ortam olan agora'nın yani kamusal alanın meselelerine dönüştürdüler. Haliyle, felsefenin antik Yunan'da doğması bir

'Yunan mucizesi' değildi belki, ama antik-Yunan toplumsal örgütlenme biçiminin doğal sonucuydu (Smith'te alıntılanıldığı şekliyle, 2012, s.5, dipnot 8).

Ege halkları (antik Yunan'ın siteleri) ve özellikle de 'yerli' Atina, Doğu'nun arkaik imparatorluklarına bir bakıma çok yakın bir taraftansa onlardan oldukça uzak bir örgütlenme yapısı içindedir. Deleuze ve Guattari (2019), antik Yunan'a özgü bu yurtsuzlaştırma kipini "içkinlik" kavramı ile tanımlar: "...birbirine bağlı, bağımsız sitelerin ya da ayrı toplulukların çokluğu arasında örgütlenmiş... Doğu'nun kıyısında yer alan bir 'uluslararası pazar'"; imparatorluklar, zanaatkâr ve tacirlerin bu denli özgür ve hareketli olmasına izin vermezdi (s.89).

Arkaik İmparatorluğun aksine, ticaretin gereği olarak metaların sınırlar-arası dolaşımına—pazar ekonomisine—dayanan kent devletleri, ticaret ağlarıyla birbirine bağlanan yatay ve geometrik bir örgütlenme modeline sahiptiler. Ekonomik rekabete paralel olarak kanıların rekabeti her yurttaşın kendi adına konuştuğu bir doğrudan demokrasi modeliyle somutlaşmıştı. Bu yüzden, antik felsefenin Yunan sitesine ve modern felsefenin de kapitalizme eklenmesi şaşkıncı değildir; ancak Deleuze ve Guattari (2019)'ye göre kavramları metalaştıran iletişim gurularının "demokratik söyleşi", cogito'lar arası zihinsel alış-veriş, felsefe ise; reklamcılarının ve pazarlamacıların kendilerini çağımızın "en yetkin kavramcı, ozan düşünür[leri]" olarak görmeleri doğaldır ve antik felsefe de Sofistler yüzünden Yunanlılara benzer bir utanç yaşatmıştır (ss.100-101).

"Kapitalizm, Yunan dünyasını ekonomik, siyasal ve toplumsal temeller üzerinde yeniden canlandırır. Yeni Atina'dır bu... Yunan düşünüyü yeni baştan oluşturan kardeşlerin ya da yoldaşların yeni toplumu..." (Deleuze ve Guattari, 2019, s.100). İşte bu formüle göre demokrasi modern ulusal devlet üzerinde yeniden yer-yurtlanmaya çalışır.

4. Demokratik Aygıt: Çoğunlukçuluk ve Temsil

Günümüzde yürürlükte olan haliyle demokrasi, çoğu anayasal devlet için yalnızca yürütme organının belirlenmesini sağlayan bir seçim aygıtına dönüşmüş durumdadır. Seçici aygıt ya da "kapma aygıtı" iki temel prensibe bağlıdır: Hükümetlerin toplumda nicelik bakımından en büyük paya sahip grubun kararıyla belirlenmesini sağlayan 'çoğunlukçuluk ilkesi' ve seçilen hükümetin bu grubun içindeki kanaatler toplamının ortalamasını yansıtmasını zorunlu kılan 'temsil ilkesi'.

Öte yandan, siyasetçiler "temsil ve "çoğunluk" kavramlarından fazla söz etmezler. Bunların yerine "halk" ve "irade" sözcüklerini tercih ederler. Bu tercih sebepsiz olamaz; eğer iktidar partileri meşruiyetlerini "halkın iradesi" yerine "çoğunluğun tercihi" formülüyle ifade ederlerse demokrasiye 'en üstün yönetim biçimi' kisvesini veren o sorgulanamaz, Aşkın, dayanak yerini hemen mesnetsiz bir "kafa sayma" işlemine bırakır ki bu da demokrasinin gerçekten demokratik bir siyaset biçimi olup olmadığını sorgulayanların sayısının artmasına neden olur.

Bir kendinde neden ya da amaç görünümündeki modern demokrasi, aslında çeşitli kodlamalarla yerli-yurtlulaştırılarak akışkanlığını yitirmeye zorlanan ve artık 'halk' olarak adlandırılacak olan bir kitleye dayatılmayı bekleyen bir dizi örtük amacın kendini gerçekleştirmesine hizmet eden bir kapma aygıtıdır. Çoğunlukçuluk ilkesi artık seçmen fonksiyonuna indirgenmiş insan çokluğunun içinde halen sapma potansiyeli taşıyan göçebe tekilliklerin öbeksizliğine ve belli bir politik etkiye sahip olma ihtimaline engel olan bir halk mitinden beslenir.

Bir "kapma aygıtı" (*apparatus of capture*) olarak temsil mekanizması, toplumsal karar verilemez bileşenleri olan özgünlükleri, *haecceities*, verili tercih, karar, kanaat ve eğilimlere göre tasnif edip belirli noktalarda sabitlemeye çalışır. Bu kapma işleminden kaçışın mümkün olduğuna inanan Deleuze, sanat ve edebiyatı geleceğin toplumunun koşullarını mercek altına yatırabileceğimiz bir düşünce laboratuvarı gibi görür. *Kritik ve Klinik*'te Melville'in *Bartleby*'si ile *Pierre*'ini ve Musil'in *Niteliksiz Adam*'ını normalleşme süreçlerine direnen birer kahraman gibi anlatır; çünkü bu roman karakterleri birer birey değil, içkin bir fonksiyonla, yeğin-oluşla, hareket eden ve bu yüzden de kapma aygıtına yakalanmayan tekilliklerdir (Arnott, 2005, s.19). Örneğin, Pierre kız kardeşi Isabelle ile girdiği ikili oluş sürecinde kadın ve erkek kimliklerini bulanıklaştırırken, Niteliksiz Adam herhangi bir niteliğe indirgenemeyen özne-öncesi bir saf içkin yaşamın, *homo-tantum*'un, olanaklılığını ortaya koyar (Deleuze, 2003, s.395). Deleuze'ün bu olanağı yalnızca *Kritik ve Klinik*'te ele aldığı romanlarda değil, "Bir Eksik Manifesto"da ortaya koyduğu üzere; Carmelo Bene'nin tiyatrosunda da gördüğü barizdir.

4.1. Demokrasinin eksiltilmesi

Demokrasiden kendi iç çelişmesini yani onu anti-demokratik kılan unsuru, "temsil mekanizmasını", çekip çıkartırsak geriye kalan, yani "demokratik-oluş", Deleuze ve Guattari'nin savunması muhtemel bir formüldür.

Kodlanmış olanın, var olanın, kendini tekrarlayanın, çoğunluğun ya da halkın haklarını savunan bir indirgemeciliğe, majör siyasete, karşı bütün öngörülemezliğiyle yaşamı savunan bir siyasal yaklaşımdır bu. Devrimin olası bir sonucunu değil "devrimciliği", yani devrimci yaşamayı, seven bir tutum; çünkü yaşam Varlığı gelecekte olan kutsallaştırılmış bir tanrıya, bir tür ülkeye, adak olarak sunulamayacak kadar değerlidir. Bu anlamda, Deleuze ve Guattari'nin siyasal perspektifini her şeyden çok Nietzscheci özel bir tür elitizm ile yaşamın yaşamdan başka bir amacı olamayacağı anlamındaki Spinozacı bir dünyaya bağlılık hattında anlamak gerekir. *Henüz olmayanın siyasetini* savunan Deleuze ve Guattari'nin vurgusu olmayanın olma ihtimalinden çok o olana kadar olup bitenlerden ibaret olan "aradalık"tır. Bu yüzden her şey ortada olup biter, siyasal sistemlere inat yaşam başlangıçta ya da sonda değil ortadadır (Deleuze, 2016, ss.169-172). Çözüm, oraya buraya ütopyalar perçinlemek değildir; çözüm felsefeyi, Öteki ile arasına katı ve net sınırlar koymuş Ben'in *cogito*'sunda yani kendi içsel mahzeninde yurtlandırmak da değildir (Deleuze ve Guattari, 2019, s.109). Deleuze ve Guattari'ye göre bütün mesele yaratıcılık ilgidir.

Deleuze, *Fark ve Tekrar*'da problemleri insan bilgisinin "pratik sınırlılıkları itibariyle geçmek mecburiyetinde olduğu geçici ve öznel durum[lar] olarak" değerlendirmenin sakıncasına değinir. Ona göre, "problematik" doğrudan yaşamla ve dünyayla ilgili bir saf olaydır ve bu haliyle virtüel bir gerçekliktir; ancak felsefe aracılığıyla kavramda ifade bularak farklılaştığında aktüel olur ve bu noktada çözüme kavuşur (Deleuze, 2017a, s.364). Bu yüzden, kavramların doğuşu bir sorunun çözümüne çağrı ve şimdiki halin eleştirisi niteliğindeki bir yaratımdır (Deleuze ve Guattari, 2019, s.109). Sanat ve felsefenin el ele vererek eksikliği duyulan "bir toprak ve bir halkın oluşturulması" için yaratıcı biçimde bir araya gelmesi gerekmektedir (s.110). Bu çağrıyı yapan felsefi kavram "Oluş"tur. Zamansız (*untimely*) bir şimdide zamana karşı eylemde bulunan oluş: Şimdinin "[anayasal] devletlerinin ne olduklarıyla karışmayan bir demokratik-oluş [...] devrimlerin ne geçmişiyle ne şimdisiyle ne de geleceğiyle birbirine karışan bir devrimci-oluş" (Deleuze ve Guattari, 2019, ss.113-114).

Devrim, yeni toprağa, yeni halka çağrı yapan mutlak yurtsuzlaşmadır ve

içkinlik düzlemi, sonsuz devrim, mutlak yukarıdan seyir olarak ve bu çizgiler kapitalizme karşı savaşında burada ve şimdi gerçek olarak varolan şeye eklemlediği ve bir öncekinin her ihanete uğrayışında yeni savaşları başlattığı ölçüde [...] bir içkinlik ütopyasıdır (Deleuze ve Guattari, 2019, ss.101-102).

Demokrasinin demokratikleşebilmesi için onu iktidarla ilişkilendiren unsurlardan arındırmak gerekir; yani temsil mekanizmasından. Temsil sistemi bir taraftan uçuşan çoklukları, kaçış çizgilerini kimliklere indirgeyerek sabitleme ve diğer yandan Majör, *molar*, yapıların, Devlet, Ordu, Aile, Hukuk Sistemi, Kilise vb. uydu haline getirme işlevi görür (Deleuze ve Guattari, 2005, ss.224-225).

Bir içkinlik ortamı olarak anlaşıldığı kertede demokrasinin kendisi azınlıktır (*minoritarian*). Örneğin, Tarih, Kültür, Öğreti birer majör yapı iken; oluşlar, yaşamlar ve düşünceler minördür (Deleuze, 2019, s.81). Majör yapılar aracılığıyla üst-kodlanan oluşlar çoğunluklaştırılarak iktidarın unsurları haline getirilir ve demokrasinin halkçı fonksiyonu tam olarak bu işe yarar. Ortada bir halk yoktur ancak atomik parçalar kodlanıp iktidarın belirlediği türde bir halk-oluş'a yönlendirilir (Deleuze, 2013, ss.183-184).

Her şeyin bir majörü ve minörü varsa buna dil ve edebiyat da dâhildir. Majör dil, majör Edebiyat, iktidar dilidir (Deleuze, 2019, s.82). Bu bağlamda, Deleuze ve Guattari (2000) Goethe Almancası ile Kafka'nın azınlık Almancasını karşılaştırırlar (s.37). İster edebiyatta olsun ister sanatta ve yaşamın kendisinde, minör olan her zaman çokluğun ve göçebe düzenlemelerin bir unsuru iken majör olan çoğunlukla ilişkilidir. Ancak azınlık-çoğunluk ilişkilerini niceliksel anlamda düşünmemek gerekir. "Çoğunluk daha büyük bir miktarı değil, öncelikle ne olurlarsa olsunlar diğer miktarların orantısal olarak küçük olduğunu söyleyeceği ölçüyü belirtir" (Deleuze, 2019, s.97). Örneğin, Amerikalı ya da Avrupalı, büyükşehirde yaşayan, beyaz, Hristiyan erkeklerin sayısı, siyahlardan, Hintlilerden, kadınlardan ve çocuklardan çok daha az olsa bile, bu grup (beyaz erkekler)

tarihsel, yapısal bir iktidarın modeline bağlı olduğu ölçüde çoğunluktur ve diğer herkes bu modelden saptıkları ölçüde azınlık olabilir (s.97).

Bu yüzden, demokratik-oluş Demokrasiyle alakalı bir şey değildir, aksine bir sistem olarak Demokrasinin, temsil mekanizmasının, kimlik siyasetinin, partili siyasetin ve seçimin, parlamentonun... , molar entitelerin, kesilip atılmasıyla ilgili bir kastrasyon operasyonudur: Mesele kapma aygıtını devre dışı bırakmak ve moleküler çizgiler üzerinde örgütlenmektir. Başka bir deyişle, siyasetin de minörü ve majörü vardır ve majör unsurların eksiltildiği durumda geriye kalan oluş bir eksik demokrasi ya da demokratik-oluştur.

Deleuze'e göre, "halk", "yoksullar" gibi kavramlar çoğunlukçu sistemin yani ikili karıştırlıklar sisteminin ürünüdür (Deleuze, 2016, s.151; Deleuze, 2019, s.98):

[Carmelo Bene] Puglia insanlarından bahsettiğinde, "yoksullar" sözcüğünün hiç de uygun düşmediğini hisseder. Çalışmaktansa açlıktan ölmeyi tercih eden insanlara nasıl yoksul denilebilir? Efendi-köle oyununa girmeyen insanlara nasıl köle denilebilir? [...] Fakat işte onlara tuhaf bir organ nakli, tuhaf bir operasyon yapıldı: Planlandılar, temsil edildiler, normalleştirildiler, tarihselleştirildiler, çoğunlukla bütünleştirildiler ve o noktada, evet, yoksullara, kölelere dönüştürüldüler, halkın içine, Tarihin içine sokuldular, majör kılındılar (Deleuze, 2019, s.99).

5. Sonuç

Deleuze ve Guattari'de bir siyaset felsefesinin varlığından söz edilebilir. Hem de güçlü, radikal bir siyaset felsefesidir bu; ancak ikilinin felsefesinde savunulan kurumsal bir model olmadığı gibi "siyasal iktidarın temellendirilmesi, doğası ve sınırları" gibi konular üzerine de kafa yormamış görünürler (Patton, 2016, s.144). Siyaset felsefesinin büyük düşünürlerinin aksine onlar siyaset mekanizmaları aracılığıyla bireyin temsili mümkün kılacak bir sistem üretmek ya da mevcut bir sistemi savunmak yerine, "...+a+b+c+...+n+..." şeklinde örgütlenen sabit olmayan bir topluluk (*assamblage*) şeklinde ifade ettikleri sosyal bedenin kurumsal ve kimliksel aidiyetten kaçışı hakkında fikir yürütmüş ve "siyasal temsile" karşı çıkmışlardır (s.145).

Aynı nedenden ötürü, "demokrasi", Deleuze ve Guattari'nin Felsefe Nedir?'in dışında doğrudan yer verdikleri bir kavram olmamıştır. Hatta polis ile imparatorluk karşılaştırması yaptıkları metinlerde bile Antik Yunan kent devletlerinden "demokratik devlet" ya da "Atina demokrasisi" olarak bahsetmek yerine, bunları "geometrik örgütlenme biçimi" şeklinde betimlemeyi tercih etmişlerdir. Öte yandan, demokrasiyi ya da başka bir siyaset kurumunu kendi kavramıyla bile temsil etmekten kaçınan Deleuze ve Guattari'nin siyaset felsefesinde, demokratik-oluş'un hem bir tür evrensel bilinç olarak "azınlık bilinci" kavrayışına, hem de bir eylem tarzı olarak "algılanamaz-oluş" düşüncesine içkin olduğu iddia edilebilir. O halde, Deleuze ve Guattari'nin siyaset felsefesi bir demokrasi güzellemesi değil ama temsil edilemez olanın evrensel bir azınlık bilincine doğru eylemi yani demokratik-oluş'u şeklinde ele alınabilir. Deleuze ve Guattari'nin siyasi görüşlerini bir tür demokrasi kavramsallaştırmasına indirgeme

iddiasında olmamakla birlikte, demokratik-oluş kavramı, demokrasilerde neyin anti-demokratik olduğunun ortaya konulması bakımından işlevsel olabilir.

KAYNAKÇA

Aracagök, Z. (2017). *Kavramsız Negativite: Adorno + Hayat + Deleuze*. İstanbul: SUB Yayınları.

Arendt, H. (2003). *İnsanlık Durumu* (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

__. (2017). *Devrim Üzerine* (O. E. Kara, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arnott, J. S. (2005). Tekbencilik ve Deleuze Etiğinde Topluluk Olanığı (B. Başaran, Çev.), *Gilles Deleuze'de Toplum ve Denetim* içinde (ss. 7-29). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

DeLanda, M. (2018). *Yeni Bir Toplum Felsefesi Öbekleşme Teorisi ve Toplumsal Karmaşıklık* (S. Çalıcı, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.

Deleuze, G. (1998). *Essays Critical and Clinical* (D. Smith & M. A. Greco, Çev.). New York: Verso.

__. (2003). *İki Delilik Rejimi Metinler ve Söyleşiler 1975-1995* (M. E. Keskin, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

__. (2009). *Francis Bacon Duyumsamanın Mantiği* (C. Batukan & E. Erbay, Çev.). İstanbul: Norgunk.

__. (2013). *Müzakereler* (İ. Uysal, Çev.). İstanbul: Norgunk.

__. (2015). *Anlamın Mantiği* (H. Yücefer, Çev.). İstanbul: Norgunk.

__. (2016). *Diyaloglar* (A. Akay, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

__. (2017a). *Fark ve Tekrar* (B. Yalın & E. Koyuncu, Çev.). İstanbul: Norgunk.

__. (2017b). *Issız Ada ve Diğer Metinler Metinler ve Söyleşiler 1953-1974* (F. Taylan & H. Yücefer, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

__. (2019). Bir Eksik Manifesto (İ. Uysal, Çev.) *Bindirmeler* içinde (ss. 73-102). İstanbul: Norgunk.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2000). *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin* (Ö. Uçkan & I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

__. (2005). *A Thousand Plateaus* (B. Massumi, Çev.). London: The University of Minnesota Press.

__. (2019). *Felsefe Nedir?* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Lemm, V. (2018). *Nietzsche'nin Hayvanları* (V. Ay, Çev.). İstanbul: Gram Yayınları.

Melville, H. (2016). *Kâtip Bartleby* (H. Koç, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Patton, P. (2016). Demokratik-Oluş (E. Ünal, Çev.). *Cogito*, 82, 144-163.

Smith, D. (2012). Platonizm *Essays on Deleuze* içinde (ss. 3-26). Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.

__. (2013). *Saf İçkin Yaşam* (E. Koyuncu, Çev.). İstanbul: Norgunk.

Makale Geliş Tarihi | Received: 02.09.2019
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 27.02.2020

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

AÇIK SINIRLAR MI KAPALI SINIRLAR MI:

İŞTE BÜTÜN MESELE BU MU?

Sibel KİBAR*

Öz: Bu çalışma, son yıllarda muazzam düzeyde artan göç dalgalarıyla ve göçmenlik talepleriyle yaşanan insanlık krizine yönelik üretilen felsefi argümanları değerlendirmekte ve eksiklerini sergilemektedir. Felsefecilerden Carens, Kukathas, Wilcox ve Blake gibi bazıları sınırların zor durumdaki göçmenlerin tamamına açılması gerektiğini savunurken; Miller, Wellman, Rawls, Kymlicka ve Walzer gibi diğer düşünürler, devletlerin de hakları olduğunu ve dilediğinde sınırlarını dilediği göçmenlere veya mültecilere kapatabileceğini savunurlar. Pogge ve Wellman, yoksul, siyasi baskı altında ve/veya savaş koşullarında yaşayan insanlara sınırların dışında yardım etme ödevini gerekçelendirirler. Esasen liberal eşitlikçi adalet kuramcılarının çoğu, göç konusunda koşulsuz şartsız sınırların açılması tezini savunmamaktadırlar zira göç olgusu ulusal düzeyde adaletin nasıl dağıtılacağından çok daha çetrefilli bir konudur. Bu çalışmada, sınırların göçmenlere açılması, sınır kontrolünün devletin hakkı olduğu ve sınırların dışındaki tahakkümün engellenmesi olarak adlandırılacak yaklaşımların argümanları değerlendirilerek; sınırların açılması talebinin hem göçmenler hem de mevcut vatandaşlar açısından pek çok olası tehlikeyi (aracı mafyatik sektörlerin doğması ve beslenmesi, güvenlik tehdidi, açlık, yoksulluk, işsizlik, kamusal yaşama aktif katılamama vb.) göz ardı ettiğini vurgulanmaktadır. Öte yandan, sınırların göçmenlere kapatılması yaklaşımı ise, göç edilmek istenilen ülkelerin savaşlardaki ve küresel yoksulluktaki payını görmezden gelerek, mültecilerin ve göçmenlerin yaşam hakkını hiçe sayar. Sınırların açılmaması gerektiğini savunanlardan Wellman ve Pogge tahakküm olgusuna dikkat çekerek, sınırların dışındakilere maddi ve teknik yardım sağlayarak ve askeri müdahaleyle tahakkümün önlenmesi gerektiğini savunurlar.

Bu çalışmada, tahakküm altındaki ve özellikle ölüm kalım savaşı veren insanlara karşı ahlaki olarak yükümlü olduğumuz ama bu ahlaki yükümlülüğün içeriğinin ve kapsamının sınırların iki tarafındaki tahakküm ilişkilerini göz önünde bulundurarak belirlenmesi gerektiği ortaya konulmaktadır. Göç olgusu ve göçmenlerin maruz kaldıkları tahakküm ve temel insan hakları ihlalleri, bir tarafta egemen devletlerin hakları diğer tarafta mültecilerin veya göçmenlerin yaşama hakkı ikileminden farklı bir düzlemde tartışılmalıdır. Tahakkümü önleyecek kalıcı

* Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Kastamonu University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey
skibar@kastamonu.edu.tr

Orcid Id: orcid.org/0000-0002-4790-6614

Kibar, S. (2020). Açık Sınırlar Mı Kapalı Sınırlar Mı: İşte Bütün Mesele Bu Mu? *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 62-76.

mekanizmalar yaratılmadan, göçmenleri içeride de dışarıda da ölümden daha ciddi tehlikeler beklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Göç, Göçmenler, Sınırlar, Eşitlikçilik, Tahakküm.

OPEN BORDERS VS. CLOSED BORDERS: IS THIS THE WHOLE ISSUE?

Abstract: This study evaluates and displays the deficiencies of the philosophical arguments produced for the humanitarian crisis with immense waves of immigration and immigration demands in recent years. Some of the philosophers such as Carens, Kukathas, Wilcox and Blake argued that the borders should be opened to all migrants imperilled; other thinkers such as Miller, Wellman, Rawls, Kymlicka and Walzer argue that states also have rights to close their borders to immigrants and even to refugees. Pogge and Wellman justify our moral duty to help people either poor or under political pressure without admitting them as immigrants but giving aids outside of the borders. In fact, most liberal egalitarian justice theorists cannot defend the thesis of opening borders unconditionally because migration is a much more complicated issue than how justice is distributed at the national level. In this study, first, the arguments of the different approaches such as, open borders, closed borders and prevention of domination as an alternative attitude are assessed. Then, it is emphasized that the demand for opening borders ignores many potential dangers (emerging mafiotic sectors, security threats, hunger, poverty, unemployment, not being able to participate actively in public life, etc.) for both migrants and existing citizens. On the other hand, the approach of closing borders to immigrants neglects the right of refugees and immigrants to life by ignoring the share of affluent countries in wars and global poverty. Defending closed borders, Wellman and Pogge draw attention to the phenomenon of domination, and argue that domination must be prevented by providing material and technical assistance (and also military intervention) to those outside the borders.

In this study, it is revealed that we are morally responsible for people under domination and especially those who fight life and death, but the content and scope of this moral obligation should be determined by considering the domination relations on both sides of the border. The phenomenon of immigration and the fundamental human rights violations faced by immigrants should be discussed on a different level than the dilemma of the rights of the sovereign states on the one hand the rights of refugees or immigrants on the other. Without constructing permanent mechanisms to prevent domination, more serious dangers await immigrants, both inside and outside.

Keywords: Migration, Immigrants, Borders, Equality, Domination.

1. Giriş: Açık Sınırlar Kapalı Sınırlar

Son dönemde zorunlu veya tercihe bağlı olarak artan göç hareketlilikleri siyaset felsefesinde haklar ve hakların öncelikleri tartışmalarını alevlendirmiştir. Göçmenlerin, mültecilerin veya sığınmacıların istedikleri ülkeye kalıcı veya belli bir süre için yerleşmek istemeleri çoğu zaman devletlerin sınırlarını koruması hakkıyla gelişmektedir. Devletlerin sınırlarının korunması hakkının karşısında daha acil ve öncelikli olan yaşam hakkı ağır basmaktadır. Göçmenlerin önemli bir oranının ve mültecilerin tamamının buldukları coğrafyada tahakküm altında yaşadıkları ve yaşam haklarının güvencede olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Öte yandan sınırların açılması güvenlik, kültürün bozulması, refahın ve kaynakların azalması,

liberal demokrasinin zarar görmesi, emeğin ucuzlaması vb. sorunları beraberinde getirir. Sorun bu şekilde ortaya konulduğunda haklar ve adalet tartışmalarının yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Gerçekten de çağımızın, yirmi birinci yüzyılın en büyük sorunlarının başında gelen göç olgusu karşısında, pek çok siyaset felsefecisi, adalet kuramlarını yeniden ele almak durumunda kalmışlardır.

Çağdaş siyaset felsefesine damgasını vurmuş liberal eşitlikçi düşünürlerin, konu, göç gibi çetrefilli bir sorun olunca yaşam hakkının önceliği, özgürlükler, liberal eşitlik ve çoğulculuk gibi değerlere kimi rezervler koyması hayli ilginçtir. Liberal eşitlikçi kuramcılarının bazıları, idealinde sınırların açık olması düşüncesine sıcak bakarken, ideal olmayan koşullarda sınırların olmamasının yaratacağı sorunları göz önünde bulundurarak, meşru devletlerin sınırlarını kapatması hakkını savunmaktadırlar (Abizadeh, 2008, 42, 44). Göçe ilişkin bu tür rezervlerin, öngörülmemiş ve kotasız göç dalgalarının yaratacağı sorunların büyüklüğü düşündüğünde haklılık payı vardır. Ancak bu tartışma, öncelikle mültecilerin her an ölüm kalım ikilemiyle burun buruna yaşadıkları göz önünde bulundurularak yapılmalıdır. Yaşam hakkı tüm diğer haklardan daha ağır basmaktadır. İdeal olmayan koşullardaki ideal olmayan kuramlar her an bir mültecinin ölümle yüz yüze olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmalıdır. Elbette, yaşam hakkının önceliği ve aciliyeti, sınırların açılmasıyla doğacak sorunları görmezden gelmemiz anlamına gelmemelidir. En başta, sınırların açılmasının göç eden insanların yaşamını ve güvenliğini koruyabileceğinin garantisi yoktur. Göç etmeye çalışan kişilerin, yolculukları esnasında vahşi şekillerde öldüğüne ve öldürüldüğüne, kötü muameleye maruz kaldığına, insan kaçakçılarının, mafyanın eline düştüğüne tanıklık ediyoruz. Bu nedenle, bu çalışmada da iddia edildiği üzere, yaşam hakkının korunmasının sınırların açılmasıyla doğrudan bir ilişkisi yoktur.

Göçmenlerin ve mültecilerin hakları söz konusu olduğunda, liberal haklar ve adalet kuramları bir tür çıkmaza girmektedir. Bireyin temel hak ve özgürlükleri, içeridekilerin ve dışarıdakilerin olmak üzere sınıflandırılmaktadır. Liberal kuramların benimsediği soyut birey; sorunlarıyla, ten rengiyle, yaşam biçimiyle, diniyle, gelenek ve görenekleriyle somut bir yabancıya dönüşmektedir. Elbette bu sav, bütün liberal adalet kuramcıları için geçerli değildir. Bazıları sınırların açılmasıyla ortaya çıkacak sorunlara odaklanırken, bazıları da göçmenlerin insan haklarına odaklanmaktadır. Böylelikle, göç, sınırlar ve göçmen hakları konusunda argüman üreten Anglosakson akademik dünyasındaki liberal düşünceyi benimsemiş kuramcıları çok kabaca iki kampa ayırmak mümkündür: açık sınırlar ve kapalı sınırlar (bkz. Wellman, 2019). Ancak elbette, iki kamp arasında bir yerlerde duran veya konuya farklı bir perspektiften bakmaya çalışan felsefeciler de vardır.

Bu çalışmada, öncelikle, göç hakkının temel insan haklarından olup olmadığı ve devletlerin kendi sınırları üzerindeki hakların mutlak olup olmadığı soruları karşısında, başta sözü edilen, bir yandan 'açık sınırlar' ve diğer yandan 'kapalı sınırlar' yaklaşımlarının argümanları karşılaştırılmaktadır. Carens (1987), Kukathas (2005), Wilcox (2012) ve Blake (2001; 2006) gibi felsefeciler, sınırların zor durumdaki mültecilerin veya göçmenlerin tamamına açılması gerektiğini savunurlarken; Miller

(2005), Walzer (1983), Rawls (2007), Kymlicka (2003) ve Wellman (2008) gibi düşünürler, devletlerin de hakları olduğunu ve dilediğinde sınırlarını dilediği göçmenlere veya mültecilere kapatabileceğini savunurlar. Wellman ve Pogge (1997) gibi kuramcılar ise yoksul, siyasi baskı altında ve/veya savaş koşullarında yaşayan insanlara sınırların dışında yardım etme ödevini gerekçelendirirler. Abizadeh, liberalizmin ve eşitlikçiliğin sınırları kapatmayı mı açmayı mı gerektirdiğini sorgular ve “delikli sınırlar” adını verdiği yaklaşımda, liberal karar alma mekanizmalarının sınırların iki yanındaki insanları dahil etmesi gerektiğini iddia eder (2008, 43, 52-3).

Bu makalede, göçmenlerin hakları ve devletlerin sınırları üzerindeki hakları tartışmasında, iki uç kampın temel bir sorun olarak küresel tahakküm ilişkilerini göz ardı ettiğini vurgulamaktayım. Elbette sınırların göçmenlere açılması ve devletlerin göçmenlere kapılarını kapatma hakkı olarak sınıflandırılacak iki temel yaklaşım, bu konudaki yelpazenin iki ucudur. Bu iki ucun arasında pek çok kuramcı, daha ılımlı yaklaşımlar üretmeye çalışmışlardır. Liberal eşitlikçi düşünürlerden bazılarının bireylerin evrensel hakları, devletlerin yükümlülükleri ve sosyal adalet konusundaki görüşlerini, doğrudan göç sorununa uyarlayamadıkları, göç konusunda sınırların kapalı kalmasıyla birlikte göçmenlerin içinde buldukları zor koşulları iyileştirebilecek başka çözümler önerdikleri aktarılmaktadır. Bu çalışmada, bu düşünürlerin hepsine hakkıyla yer vermek mümkün olmadığından, öncelikle açık sınırlar ve ardından devletlerin sınırları üzerindeki kontrol hakkı yaklaşımları kabaca aktarılmaktadır. Bu çalışmanın tezi, göç tartışmalarında odağı tahakküm sorununa çekmek gerektiği olduğundan, özellikle Wellman’ın ve Pogge’nin argümanlarına ayrı başlıklarda yer verilmektedir. Christopher Heath Wellman ve Thomas Pogge gibi liberal düşünürlerin konu göç olduğunda, kişinin yaşamını sürdürmek istediği yeri dilediğince seçme özgürlüğüne rezerv koydukları ve devletlerin egemenlik haklarını ve meşru sınırlarını ister istemez tanıdıkları görülmektedir. İnsanların yaşama hakkını birincil planda gören, zor durumdakilere yardım etme ödevimizi temellendiren bu iki düşünürün, göçmenlere sınırların açılmasını talep etmemesi, bu düşünürlerin tutarsızlıklarından veya ikircikli tutumlarından kaynaklanıyor olamaz. Sınırların açılmasının yaratacağı sorunların farkındalar ama sorunun kaynağına, küresel tahakküm ilişkilerine göndermede bulunmadan, sorunları sınırların dışında çözebilmeyen yollarını aramaktadırlar.

2. Göçmenlere Sınırların Açılması Savunuları

Sınırların göçmenlere açılması konusundaki iki karşıt kampın argümanlarını kısaca değerlendirmek gerekirse, ilk olarak, sınırların kapatılmasına yönelik argümanları sıralayabiliriz. Sınırların kapatılmasına karşı, göçmenlerin göç etmek istedikleri ülkelere gidebilmesi hakkı savunusu kısaca ‘açık sınırlar’ yaklaşımı olarak adlandırılabilir. Bu yaklaşımın temel argümanı, dünya üzerinde hiç kimsenin doğduğu yeri seçmediği ama yaşamak istediği yeri seçebilme hakkı olduğu ve bu hakkın da Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi’nin 13. Maddesinde de belirtilen ‘seyahat özgürlüğüyle’ garanti altına alındığı savıdır. Bu yaklaşım aynı zamanda ‘küresel ve kozmopolit eşitlikçilik’ düşüncesine yaslanır. Küresel eşitlikçilik kavramı, ilk olarak, John Rawls’un bir devletin sınırları içerisinde yaşayan insanların eşitliğine dayalı adalet kuramını küresel boyuta

genişletmeye çalışan Charles Beitz tarafından kullanılmıştır (Aktaran, Kok-Chor, 2018). Buna göre, doğduğumuz yeri ve koşulları seçemediğimizden, doğduğumuz yerde kalmamız ve o koşullara mahkûm bir şekilde yaşamımızı sürdürmeğe zorlanmamız adil değildir. Adalet ve eşitlik, kişilerin yaşamak istedikleri yerlere gidebilme ve orada yaşayabilme özgürlüğüyle başlar.

Göç tartışmalarında, Joseph Carens (1987) ve Micheal Blake (2001; 2006) kozmopolit eşitlikçilik düşüncesini savunurlar. Sınırların kapalı kalması tezi karşısında duran Carens, Batı liberal demokrasilerini Ortaçağ'ın feodal beyliklerine benzetir: "Batılı ülkelerdeki vatandaşlık modern dünyanın feodal bir ayrıcalığıdır ve o ülkede doğmamışsanız, bu ayrıcalıktan yararlanamazsınız" (Carens, 1987, 252). Carens da kendi göç etiği kuramını Rawls'un adalet kuramına ve onun "bilgisizlik peçesi" düşünce deneyine dayandırmaktadır (1987, 255). Rawls'un bu düşünce deneyine göre, kendi yeteneklerimizi, sosyal sınıfımızı, konumumuzu, engelli veya zeki olup olmadığımızı bilmediğimiz hayali bir doğa durumunda, yapacağımız toplumsal sözleşmede adalet ilkelerine karar verirken, hakların, fırsatların ve pozisyonların dağıtımında hem herkesin yararına olacak şekilde hem de en kötü koşulda olma ihtimalimizi hesaba katarak en dezavantajlının saygın bir yaşam sürebilme imkanını sağlayacak adalet ilkeleri üzerinde uzlaşırız. Rawls bu düşünce deneyine dayanarak oluşturulan adalet kuramının küresel olmadığına, yalnızca liberal demokratik devletlerin kurumlarını düzenleyici ilkeler olduğunda direktse de, Carens ve Beitz ve başka kuramcılar da Rawls'un adalet kuramının küresel ölçeğe uyarlanabileceğinde ısrar ederler (Carens, 1987, 255, 259). Carens'a göre, nerede ve hangi koşullarda doğacağımızı bilmiyor olduğumuz bir kurgusal doğa durumunda, kendimizin de en kötü koşullarda doğacağını düşünerek, göç etme hakkını savunuruz. Diğer alternatif, içerisine doğduğumuz ayrıcalıklı koşulları hak etmişçesine savunmak, Orta Çağ'daki asillerin doğuştan gelen hakları olduğunu savunmalarına ve asil kandan gelmeyenlerin bu ayrıcalıklara sahip olamayacaklarını iddia etmelerine benzer (1987, 255-62).

Micheal Blake, liberal değerlerin evrenselliğini ve bireylerin özerkliğini savunurken, devletin birlik kurma özgürlüğü argümanının karşısında, devlet ve toplum gibi birliklerin içine doğduğumuzu, tıpkı ırkımızı ve akrabalık bağlarımızı seçemediğimiz gibi devletimizi de seçemediğimizi ve bu tür bağların ve sınırların yapay olduğunu belirtir (2001, 260); Amerikan tarihini örnek vererek, ayrımcılık karşıtı yasanın göçmenlere sınırları kapatmama konusunda dayanak oluşturduğunu öne sürer (Blake, 2012, 32). Ayrıca Mattias Risse'yle birlikte yazdığı makalesinde de "dünyanın insanlığın ortak mülkiyeti olduğunu" Hobbes ve Locke'un doğa durumu ve mülkiyet hakkı fikirlerine dayanarak savunur (2006, 5-6). Blake ve Risse, bugünkü devletleri ve sınırları meşru gördüklerini de belirtirler; onlara göre, sınır güvenliğini sağlamak da devletin görevidir ama aynı zamanda yardıma muhtaç göçmenlere sınırlarını açmak da devletlerin ahlaki ödevidir (2006, 3, 42).

Kukathas (2005) da özgürlüğün sınır kontrolüyle çeliştiğine dikkat çekerek, açık sınırlar tezini savunur. Ona göre, bir tür eşitliği savunmaz ve sağlamazsak, özgürlük bazılarının sahip olduğu bir ayrıcalık haline gelir. Şu an göç edilmek istenilen devletlerin

vatandaşları, özgürlüğü bir ayrıcalıkmuşçasına sahiptirler ama göçmenler yer değiştirme özgürlüğüne ve o devletlerin vatandaşlarıyla eşit haklara sahip olamamaktadırlar. Kukathas'a göre, eşitlik ve özgürlük, liberal ve demokratik toplumların temel ilkeleridir; göçmenler söz konusu olduğunda bu ilkelerden taviz vermek, liberal demokrasi düşüncesine aykırıdır. Kısacası, sınırların göçmenlere kapatılması yaklaşımı, liberal demokrasiyle uyumsuzdur (207-219).

3. Sınırların Göçmenlere Kapatılması Yaklaşımları

Sınırların kapatılması yaklaşımı, egemen bir devletin çeşitli nedenlerle sınırlarını göçmenlere kapatması, sınır geçişi ve vatandaşlığa geçiş prosedürleri üzerinde kontrol hakkı olduğu düşüncesi olarak özetlenebilir. Bu yaklaşım, belli bir ülkeden veya bölgeden gelen göçmenlere sınırları açıp, başka bölgeden gelenlere kapatma hakkını da barındırır. Sınırlar üzerinde devletin kontrol hakkı olduğu iddiası, temel olarak, bir devletin siyasi bakımdan kendi kaderini tayin hakkı (*political self-determination*) olduğu argümanına dayanır. Mülteciler söz konusu olduğunda dahi sınırların kapalı tutulmasının bir hak olduğu; örgütlenme veya birlik kurma özgürlüğünün (*freedom of association*) diğer eşitlikçi ve liberal haklardan daha ağır olduğu savunulur (Wellman, 2019). Michael Walzer (1983), David Miller (2005) ve Christopher Heath Wellman (2019) bu görüşü savunurlar. Onlara göre, kurumların da ahlaki hakları vardır ve bir kurumu veya bir siyasi birliği oluşturanlar kimlerle bu birliği oluşturacaklarına ve kimleri dışarıda bırakacaklarına karar verme yetkisine ve hakkına sahiptirler.

Devletlerin birlik kurma özgürlüğü ve egemen bir devletin kendi sınırları üzerindeki kontrol hakkı argümanının yanı sıra, göçmenlerin göç edilen ülkedeki istihdam dengesini bozacağına, mevcut işçilerin işlerini kaybedeceğine ve ücretlerin düşeceğine ilişkin kaygı ve öngörülere dikkat çekmek de kapalı sınırları gerekçelendiren argümanlardır. Bu argümana göre, göçmenlerin ülkelere girişi ve nüfusun artmasını takiben, refah devletlerinin vatandaşlarına sunduğu refahın ve sosyal imkanların çok sayıda kişiye bölüştürülmesiyle birlikte düşeceğinden endişe edilir. Bir başka haklı endişe, sınırların dışındaki güvensiz ortamın, sınırların açılmasıyla içeri dahil edileceği, ülkeyi güvenliğe ilişkin tehditlere daha zayıf hale getireceği iddiasıdır. Son olarak, kültürün korunması argümanından söz edilebilir. Buna göre, kültürler uzun yıllar boyunca bir arada yaşayan insanların maddi pratikleriyle, ortak değerleriyle meydana gelmişlerdir. Farklı bir kültürden gelecek kitlesel göç, oluşturulan bu kültürel birikime zarar verebilir (Kymlicka, 2003, 199, 206).

Sınırlar, devletlerin hakları ve göçmenlerin diledikleri ülkelere göç edebilmeleri konularında felsefi argümanlar, yukarıda kabaca değindiklerimizle sınırlı değildir elbette. Göç olgusu giderek artan bir hızla devam ettiğinden, bu konudaki literatür de aynı hızla genişlemektedir. Ancak bu çalışmanın kapsamı bu argümanlara daha fazla yer vermeyi gerektirmemektedir. Kısaca değindiğim tartışma, kendilerini liberal eşitlikçi olarak değerlendiren, adalet tartışmalarında eşitlikçiliği temel dayanak haline getirmiş düşünürlerin, göç konusundaki çekincelerini anlayabilmek için bir zemin sağlaması amacını taşımaktadır. Bu çalışmanın dikkat çekmek istediği konu tahakküm olduğundan, özellikle Wellman'ın ve Pogge'nin göç meselesinde ürettiği argümanları

ve kendi adalet kuramları daha uzun yer verilmeyi ve tartışılmayı hak ediyor. Her iki düşünür de göçün sınırlandırılması gerektiğini kendi eşitlikçi adalet anlayışları içinde temellendirirken, göç edilmek istenilen bölgelerde yaşayan insanların maruz kaldığı tahakkümün azaltılması gerektiğinin altını ısrarla çiziyorlar.

4. Wellman: Adaleti Dışarıya İhraç Etmek

Christopher Heath Wellman (2008), "Immigration and Freedom of Association" (Göç ve Birlik Kurma Özgürlüğü) adlı makalesinde sınırların yalnızca göçmenlere değil, mültecilere dahi kapatılmasını savunur ve bu savunusunu da "birlik kurma özgürlüğü" (*freedom of association*) argümanı ile temellendirir. Wellman'a göre, birlik kurma özgürlüğü, birliğin dışındakileri, yani göçmenleri dışarıda bırakmayı da içerir; ayrıca, eşitlikçi ve liberal kaygılardan daha ağırdır (109). Birliği; bir evlilik, bir dernek, bir spor kulübü, bir dini cemaat veya bir sendika olarak düşündüğümüzde, birliğe birinin dahil edilip, başkalarının dışarıda bırakılmasını makul karşılarız (110). O halde, kimi dışarıda bırakıp, kimi göçmen olarak, kimi vatandaş olarak kabul edeceğine karar verme yetkisi ve hakkı, o birliği temsil eden devletindir. Bunun ayrımcılıkla ilgisi yoktur; bir ırkın, bir bölgenin, bir dinin veya bir cinsel yönelimin tamamını almamalık edemezsiniz ama ayrımcılık içermeyen kriterler belirleyerek, istediğinizi seçebilirsiniz. (111). Walzer, evlilik analogisine daha da sıkı bağlanır ve heteroseksüel bir insanın homoseksüel bir insanla veya ırkçı bir insanın da kendisinden farklı bir ırka mensup bir insana evlenmeyi tercih etmeyeceği gibi, devletlerin de dini, ırksal, bölgesel, kültürel ve benzeri kriterler koyarak, göçmenleri seçebilme hakkı olduğunu iddia eder (1983, 47). Ancak Wellman ve Miller, Walzer'ın bu görüşünün ayrımcılığı meşru kılacağını belirterek, İsrail'in dini ve Avusturalya'nın da ırksal seçimlerine şiddetle karşı çıkarlar (Wellman, 2008, 138).

Wellman'ın sınırların kontrolü hakkına ve devletlerin birlik kurma özgürlüğüne temel olarak sunduğu evlilik analogisini pek çok düşünür uygun bulmamıştır. Stilz (2016), gönüllü kurulan birlikler ve devlet arasında ciddi farklar olduğu için bu analoginin yanlış olduğunu belirtir. Öncelikle, bir devlet, o devletin sınırları içerisinde doğmuş insanların oluşturduğu bir birliktir. İnsanlar nerede doğacaklarını seçemediklerinden, o devlet birliğinin üyesi olup olmamayı seçmemişlerdir; bu durumda seçebilecekleri tek şey, o devletin vatandaşlığından çıkmaktır. İkinci olarak, Stilz bunu tam olarak böyle ifade etmese de, devlet ve vatandaş arasında karşılıklı haklar ve yükümlülükler vardır. Gönüllü olarak üyesi olduğunuz birlikler için de bu durum geçerli olsa da, gönüllülük esas olduğunda, üyeler üyelikten doğan hakları yetersiz buluyorlarsa veya yükümlülükler ağır geliyorsa, üye olmayabilirler. Ama devlet ve vatandaş arasındaki karşılıklı ilişkiden doğan yükümlülükler ihlal edildiğinde hukuki yaptırımlar doğar. Son olarak, devlette ilişkiler, yüz yüze, birincil türden ilişkiler değildir. Evlenirken ortaya konulan seçme kriterleri devlet söz konusu olduğunda geçerli olamaz, çünkü devlet birliği evlilik birliğiyle kıyaslanamayacak kadar çok kişi içerir. Dolayısıyla, evlilik ve golf kulübü benzetmeleriyle, devletin birlik kurma özgürlüğü temellendirilemez. (Stilz, 2016, 7)

Devletlerin birlik kurma hakkının sınırların kontrolünü gerektirdiğinde ısrar eden Wellman devletlerin göç etmek isteyen zor durumdaki insanlara kendi sınırlarını

açmayıp, sınırlarının dışına yardım edebileceklerini söyler. Sınırların dışındakilere yardım etme ödevini “samaritanizm” kavramıyla temellendirir. Wellman’ın dışarıdakilere yardım etmekle neyi kastettiğini anlamak için, devletin “samaritan ödevi” olarak tarif ettiği ahlaki gerekçelendirmeye bakmak iyi olabilir (2008, 124-30).

Wellman 1996 yılında yayımlanan “Liberalism, Samaritanism, and Political Legitimacy” (Liberalizm, Samaritanizm ve Siyasi Meşruluk) adlı makalesinde, devletin varlık nedenini, diğer toplum sözleşmecisi ve liberal düşünürler gibi, onu oluşturan bireylerin güvenliğini sağlamak olarak görmüştür. Ama buna ek olarak, devletin ödevinin vatandaşlarına verdiği hizmetin karşılığını ödetmemek olduğunu da iddia etmiştir. Bu düşüncesini “samaritanizm” kavramıyla ifade eder. Samaritanizm sözcüğünün Türkçe karşılığı, şefkat, merhamet ve fedakârlık anlamına gelmektedir; esasen, Kant’ın dördüncü maksimi türünden pozitif yardım etme ödevini ima eder. Ahlak ve siyaset felsefesinde çeşitli düşünürler samaritan ödevi farklı şekillerden tanımlamaya ve temellendirmeye çalışmışlardır. Bu çalışmanın kapsamında Wellman’ın samaritanizm anlayışına kısaca yer vermek yeterli olacaktır. Wellman, Singer’ın uzaktaki açlıkla mücadele eden insanlara yardım etme ödevimizi, yanı başımızda nehre düşerek boğulmak üzere olan çocuğu kurtarma ödevimizle eş düzeyde görmesini abartılı bulsa da, Singer’ın ahlaki ödevler olarak ortaya koyduğu bu iki türden ödevi de samaritan ödevler olarak tanımlar (2000, 649-650). Ödevlerimiz farklı şekillerde gerekçelendirilebilirler; örneğin karşılıklı bir sözleşmeden doğan ödevlerimiz vardır veya başkasına zarar vermeme ödevimiz bulunur. Ancak Singer’ın verdiği örnekler bu iki türden ödevlere uymamaktadır. Wellman da benzer bir örnekle samaritan ödevleri anlatır: A kişisi, fırtınanın gelmekte olduğunu görüp, otostop çeken B kişisini arabasına alır. B’nin gitmek istediği yer olan X, zaten A’nın güzergahındadır. A yalnız seyahat etmekten hoşlandığını, bu nedenle B’yi baştan söylediği X noktasına kadar götürebileceğini ama daha sonrasında yolculuğuna yalnız devam etmek istediğini açıkça söyler. B de kabul eder ancak X noktasına geldiklerinde burada gangsterlerin ve epey güvensiz bir ortamın olduğunu görürler. B arabadan inmeyip devam etmek istediğini söyler. B’yi X’ten daha ileri bir noktaya götürmek A’nın ödevidir. A’nın bu ödevi, B ile aralarındaki sözleşmeden doğmamıştır, ve B’yi indirerek ona zarar vermeme ödevini de ihlal etmiş sayılmaz. A’nın ödevi, B’nin çok zor durumda kalmış olmasından ve A’nın B’ye yardım etmesinin A’ya fazladan bir yük getirmeyecek olmasından kaynaklanır. Wellman bu türden ödevlerimize samaritan ödevler adını verir (1996, 214-5).

Kısacası, samaritan ödevimiz, karşımızdaki çok güç bir durumdaysa ve acil bir yardıma ihtiyaç duyuyorsa ve ona yardım etmek bize fazlaca yük bindirmeyecekse, o kişiye yardım etme ödevimize işaret eder. Negatif ödevlerin gerektirdikleri daha nettir ama pozitif ödevleri gerçekleştirmenin pek çok yolu vardır.

Wellman’ın göç konusundaki yaklaşımına dönersek, Wellman göç etmek isteyenlere karşı göç edilmek istenilen devletin ödevinin sınırları açmak değil ama tehlike altındaki bu insanlara yardım etmek olduğunu söyler. Sınırları açmak, yardım etmenin bir yolu olabilir ama tek yolu değildir. Zengin devletler, eşitlikçi ödevlerini, yoksul devletlerin

halklarına maddi yardımlar yaparak veya halkına zulmeden devletlere askeri müdahalelerde bulunarak yerine getirebilirler. Wellman'ın liberter samaritanist yaklaşımına göre, tehlike altındaki insanlara, kişinin pek fazla zahmete girmeden yardım etme ödevi vardır; başkalarına yardım etmek kişinin kendisine ağır bir maliyeti olmayacaksa doğal bir ödevdir. Aksi halde, bu fedakârlık olur ve kişilerin kendi yaşamlarından, mal varlıklarından feda ederek başkalarına yardım etmesi veya bir devletin sınırlarını göçmenlere açması ahlaki olarak kolay temellendirilebilir bir ödev değildir. Wellman kendi sözleriyle "adaleti dışarıya ihraç etmekten" söz eder: Zengin devletlerin yardım etme ödevi, zorunlu olarak sınırları açmayı gerektirmez; zengin devletler sınırların dışında adaleti sağlayarak ahlaki ödevlerinin sorumluluğundan kurtulabilirler (2008, 124-30).

Bu noktada Wellman'ın (2008) dünyanın başka yerlerindeki zor durumdaki insanlara yardım etme ödevini, eşitlikçilikle temellendirmediğini belirtmek gerekir. Wellman'a göre, çoğu kuramcı küresel adaleti ve yardım etme ödevini eşitlikçilikle temellendirirler. Adalet ve göç meselesinde genellikle dile getirilen eşitlikçilik "şans eşitlikçiliği" (luck egalitarianism) olarak bilinir. Buna göre, eşit koşullarda doğmamış insanlar arasındaki eşitsizlik başlangıçta şansa dayanmaktadır ve Rawls'un ünlü sözleriyle: "Adalet şansa dayanmamalıdır." (Rawls 1971, 74, 75) Dolayısıyla, kamu kurumlarının şansa dayalı eşitsizliklerden doğan dezavantajları gidermesi adildir. Açıktır ki, Wellman şansları eşitlemek gerektiğini savunmaz çünkü şansa bağlı eşitsizlikleri törpülemek devlet kurumları ve devlete vergi veren bireyler açısından epey maliyetlidir. Daha da önemlisi, kişilerin ve devletlerin zenginliklerinin şanstın çok, sıkı çalışmalarına bağlı olduğunu düşünür (2008, 124).

Wellman'a göre, açık sınırlar argümanı, şans eşitliğine dayanmaktadır ve bu argümanı savunan kuramcılar, şansa bağlı eşitsizlikleri gidermek için sınırları açmak gerektiğini iddia etmektedirler. Oysa şans eşitliği, Wellman'a göre zayıf bir eşitlik savunusudur, zor durumdakilere karşı ahlaki ödevlerimizi yeterince gerekçelendiremez (2008, 122).

Kymlicka'nın dediği gibi, günümüzdeki bütün siyaset felsefesi kuramları eşitlikçi olduğunu iddia etmek durumundadır (2004, 5). Dolayısıyla Wellman da eşitlikçiliğin küresel adaleti gerekçelendirmekteki önemini reddetmez ama eşitlikçiliği şansa dayalı eşitsizlikleri gidermek olarak görmez; bunun yerine, ilişkisel eşitlikçiliği (*relational egalitarianism*) daha makul bir yaklaşım olarak görür. Wellman'a göre, şansa bağlı eşitsizliklerden daha kötü olan, eşitsizliğin tahakküme ve baskıya neden olmasıdır. Wellman bu argümanını desteklemek için şuna benzer bir durum düşünmemizi ister: Birbirinden uzak A ve B adında iki ülke düşünelim; A'daki herkes zengin ve B'deki herkes de yoksul olsun ama A ve B birbirlerinin ekonomik koşullarından haberdar olmasın. Bu durumda ilkinin zenginliği ikincisine; ikincisinin yoksulluğu da ilkinin etki etmeyecektir. Şimdi C adındaki ülkeyi düşünelim, bu ülkede hem zenginler hem de yoksullar olsun. Zenginler ve yoksullar bir arada yaşadıkları için, yaşamları birbirini etkiler ve aralarındaki eşitsiz ilişki tahakküme yol açabilir (2008, 124-5).

İlişkisel eşitlik, liberal ve liberter yaklaşımlarla daha uyumludur ve göç konusunda da sınırları açmadan çözüme katkı sağlamayı temellendirebilir. Göç edilmek istenilen

lkelerde de daha ziyade sorun yoksulluk ve siyasi baskıdır. Tahakküme neden olan ve insanları göçe sürükleyen bu koşulların ortadan kaldırılması için, zengin devletler yardım etme ve insani müdahale ödevlerini yerine getirmelidirler. Böylelikle, sınırları açmanın maddi manevi yüküne kıyasla, devletler samaritan ödevlerini çok daha az bir fedakarlıkla yapabilirler. Yukarıda tanımlandığı haliyle samaritanizmin devlete ve bireylere yüklediği dev, epey czidir.

5. Pogge: Peki ya göç bile edemeyenler?

Thomas Pogge, "Migration and Poverty" (Gç ve Yoksulluk) adlı makalesinde ayrıcalıklı, zengin, güçlü kişilerin ve devletlerin, yardıma muhtaç yabancılara yardım etmesi devi olduğunu savunur. Ancak Pogge'ye göre, bu sorumluluk sınırların açılmasını ve göçmenlere vatandaşlık verilmesini içermez. Esasen Pogge, kendi kişisel dncesinin zengin devletlerin zor durumdaki göçmenlere kapılarını açmasını ve vatandaşlık vermesini içerdiğini belirtir ama ona göre bu tutum, savunulması ve topluma benimsetilmesi zor bir pozisyonudur. Dolayısıyla, zengin devletler ve onların vatandaşlarının kabul edeceği bir yerden balayarak, sınırların dışındaki zor durumdaki insanlara yardım edebiliriz ve böylelikle ahlaki ödevimizi yerine getirmiş oluruz. Pogge'ye göre, sınırları açmadan, sınırların dışına yardım götürmek daha kolay gerekçelendirilebilir ve toplumlar tarafından daha kabul edilebilir bir yaklaşımdır. (1997, 12).

Pogge sorunu anlamak için üç sorunun yanıtlanması gerektiğini söyler: İlk olarak, gç etmek isteyenler kimlerdir; ikincisi, neden belirli devletlere gelmek istemektedirler; ve üçüncü olarak, bu bize ne gibi bir ahlaki sorumluluk yükler? İlk sorunun yanıtı açık: Genellikle dünyanın yoksul ve/veya anti-demokratik ülkelerindeki insanlar refah içerisinde, özgürce ve barış koşullarında yaşamak için gç etmek istemektedirler. İkinci sorunun yanıtı da açıktır: Gç edilmek istenilen devletlerin refah koşulları daha yüksektir ve demokratik yapıları daha stabildir, keyfi olarak değişmez ve savaşlar da bu ülkelerin dışında cereyan eder (1997, 12).

nc soruya gelindiğinde, Pogge göçmenler denilince genellikle belirsiz, kimliksiz sayılardan bahsedildiğini, oysa aslında göçmenlerin yüzlerini dnmemiz gerektiğini söyler. Yüzlerini, onların da sürdürmeye çalıştıkları bir yaşamları olduğunu düşündüğümüzde, kapıyı onların suratına kapatamayacağımızı iddia eder (1997, 24). Bu Pogge'nin duygusal gerekçelendirmesidir; bunun yanı sıra, dünya düzeninin Şu anki halinden dünya düzeni kontrol eden zengin devletlerin sorumlu olduğunu, bu nedenle isteseler bitirebilecekleri sorunları, hem yarattıkları hem de zmedikleri için göçmenler konusunda harekete geçmeleri gerektiğini vurgular. Yukarıda da belirtildiği gibi, Pogge göçmenleri sınırların içerisinde kabul etmenin ve onlara vatandaşlık vermenin kabul edilmesinin güç olduğunu, ve vatandaşların genelinin desteğini almadan göçmenleri içeri almanın, vatandaşların göçmenlere karşı bir düşmanlık beslemesine neden olacağını; bu nedenlerden ötürü, sınırları açmanın dışında, yardım etmenin diğer yollarına odaklanmamız gerektiğini düşünür (1997, 23). Pogge'ye göre, zenginlikle yoksulluğu dengelemek mümkündür, yeter ki zenginler yoksullara zenginliklerinin bir kısmını aktarmaya razı olsunlar (1997, 13). Ama bunun için hem zenginlerin hem de

varlıklı demokratik ülkelerin sıradan vatandaşlarının göçmenlere yardım etme konusunda ikna edilmeleri gerekmektedir.

Pogge açıklıkla mücadele ve küresel adaletin sağlanması konusunda da önermiş olduğu “dünya üzerindeki doğal kaynakların kullanımından ve işletilmesinden kâr payı aktarımı” teklifini, göç konusunda da yineler (1997, 21). Bunun yanı sıra, elbette savaşları önlemek, anti-demokratik yönetimleri kısıtlamak gibi eylemler de göç sorununa çözüm olacaktır. Doğrudan para aktarmanın çözüm olmadığı durumlarda, nüfus planlaması, temel eğitim, bulaşıcı hastalıklarla mücadele, temiz su kaynaklarına ulaşım ve benzeri konularda da yoksul bölgelerdeki insanlara uluslararası örgütler aracılığıyla destek verilmelidir (1997, 19).

Ayrıca, Pogge sınırları açmanın neden çözüm olamayacağına dair, benim de katıldığım iki güçlü argümanı öne sürmektedir: İlki, göç etmek için yola çıkmış insanları içeri almak, geride kalanların sorunu çözmez. İkincisi de, yasal ve yasal olmayan yollardan gelenler, aslında en kötü durumdakiler değildir (1997, 14). Göç edebilenler, muhtemelen İngilizce veya diğer Batı dillerinden birini biliyorlardır. Ayrıca, göç etmek için pasaport çıkarttırmak ve vize almak gibi, gerekli işlemleri halledebilecek ve yol masraflarını karşılayabilecek mal varlığına sahip kişiler, gelebilenlerdir. Pogge, böyle göçmenlere, “Üçüncü Dünyanın elitleri” adını verir (1997, 15). Elbette şu son yıllarda yaşanan göç dalgasındakilerin çoğu kendi dili dışında başka bir dil bilmiyor ama yine de dil bilenlerin daha erken davranmış olduğunu varsayabiliriz. Son zamanlardaki göçmenler, kendi yaşamlarını, organlarını ve hatta çocuklarının yaşamını tehlikeye atarak, belki organlarını satarak, göç etmenin yollarını arıyorlar. Yine de, Pogge bazılarını kurtarmanın açlık ve tahakküm koşulları altında yaşamlarını sürdürmeye çalışan geride kalanların sorunlarını çözmeyeceği konusunda çok haklıdır.

6. Sınırların Dışında ve İçinde Tahakküm

Sınırların açılmasına yönelik çekincelerini dile getiren düşünürler arasında Wellman ve Pogge, öncelikle göç edilmek istenilen ülkelerdeki tahakküm sorununa dikkat çekerek, sorunun doğru kavramlarla ortaya konulması yolunda önemli bir adım atmışlardır ve zengin devletlerin ve toplumların sadece göçmenlere yönelik değil, tüm yoksul ve bir çeşit baskı altındaki insanlara karşı ahlaki ödevleri olduğunun altını çizmişlerdir. Ancak Wellman’ın liberter konumu, dünyanın bugünkü mevcut düzenini eleştirmesine engeldir. Wellman, şansa bağlı eşitsizlikleri giderilmesi gereken eşitsizlikler olarak görmemektedir. Dahası, zengin devletlerin ve çokuluslu şirketlerin dünyanın geri kalanını yoksullaştırmaktaki payını da göz ardı etmektedir. Tahakküm sorununu ortaya koyarken, tahakkümü, dünyanın mevcut düzeninden, emperyal ilişkilerden ve kapitalist üretim biçiminden bağımsız bir şekilde ele almaktadır.

Wellman’ı benzer bir yerden eleştiren Shelley Wilcox, Wellman’ın göçmenlere karşı ahlaki ödevin ağırlığını azımsadığını ve göç olgusunu dünyanın mevcut iktisadi düzeninden soyutladığını iddia eder (Wilcox, 2012: 124-5). Oysa ilişkisel eşitlik kavramı, Elizabeth Anderson’ın ilk tanımladığı haliyle, insanlar arasındaki ilişkilerin ve sosyal konumların yapısal ilişkilerden kaynaklandığını işaret eder ve ilişkisel eşitlikçiler bu

baskıcı sosyal ilişkileri, tahakküme neden olan toplumsal yapıyı ortadan kaldırmayı hedeflerler. Dolayısıyla, Wellman'ın hem ilişkisel eşitlikçi anlayışı yeğ tutup hem de tahakküme neden olan küresel düzeni ortadan kaldırmayı hedeflememesi çelişkili bir tutumdur (Wilcox, 2012: 127-8). Wilcox, toplumların sınırları açmayı, sadece dışarıdan yardım ederek eşitlikçi ödevlerinin yükünden kurtulamayacaklarını savunur ve ona göre, ilişkisel eşitlikçilik, sınırları açmayı gerektirir (123, 128, 131).

Pogge'nin göçmenler ve tahakküm sorununu ele alışı, Wellman'ınkine göre daha somuttur. Tahakkümü mevcut dünya düzeniyle ilişkilendirir ve göç bile edemeyen kesime dikkat çeker. Sınırları açmanın aslında en kötü durumdakilerin sorunlarını çözmeyeceğini göstermekle, göç konusunda takındığı tavır daha tutarlı hale gelir. Ancak göç ve tahakküm konusunda söylenecekler, Pogge'nin işaret ettiklerinden çok daha fazladır.

Pogge'nin açtığı yerden iki argümanla devam etmek isterim. İlki, Pogge'nin dediği gibi göç etmek masraflı bir iştir, özellikle de yasa dışı göç, epey maliyetlidir. Yasa dışı göçler mafyatik araçlar yaratır. Göç etme umudu, insanların mafyatik organlara bir sürü para kaptırmasına ve bir nevi onlara kendilerini satmalarına neden olmaktadır. Sınırdan girebilme umudu olmasa, bu kişiler mafyaya kaynak aktarmayacaklar ve muhtemelen kendilerinin ve yakınlarının yaşamını tehlikeye atmayacaklardır. İkinci olarak, Pogge'nin ikinci argümanını derinleştirerek devam edersek, "Üçüncü Dünyanın elitleri" ülkelerini terk ettiklerinde geride kalanlar baskıya ve yoksulluğa daha fazla maruz kalacaklardır. Geride kalanların seslerini duyuracak olanlar da gittiğinde, dünya onların sorunlarından habersiz olacaktır.

Üçüncü olarak, göç etmek isteyenlere sınırlar açıldığında, onlar için sorunlar bitmez. Belki de kendi ülkelerinde karşılaştıklarından daha ağır tahakküm biçimleri altında ezilirler. Açlık, yoksulluk, sağlıklı bir yerde barınamama gibi sorunlar, işsizlik, aşırı emek sömürüsü, insan ticareti, kölelik, organ ticareti, ayrımcılık gibi zalimane muameleler sınırlar açıldığında göçmenleri hedef almaktadır. Göçmenlerin bu koşullara rağmen göç etmeyi göze alması, geride bıraktıkları ortamın koşullarının daha kötü olduğunu düşündürtebilir. Göçmenlerden bazıları için bu doğru olsa da; bir kısmı da, içerisinde yaşadıkları koşulların zaman içerisinde düzeleceği umudu taşıyarak, ülkelerine geri dönmekten imtina ederler. Daha eski kuşak göçmenlerin başarı hikayeleri onlara umut olur. Kendi yaşam süreleri içerisinde olmasa da çocuklarının saygın bir yaşam sürebilmesi için katlanırlar.

Sınırların göçmenlere açılması, sınır kontrolünün devletin hakkı olduğu ve sınırların dışındaki tahakkümün engellenmesi olarak adlandırılabilir görüşlerinin argümanları değerlendirildiğinde, sınırların dışındaki ve içerisindeki tahakküme çok az vurgu yapıldığı görülmektedir. Sınırların açılması talebi, hem göçmenler hem de mevcut vatandaşlar açısından pek çok olası tehlikeyi (aracı mafyatik sektörlerin doğması ve beslenmesi, terör, açlık, yoksulluk, işsizlik, kamusal yaşama aktif katılmama vb.) göz ardı etmektedir. Öte yandan, sınırların mültecilere ve göçmenlere kapalı kalması yaklaşımı da, göç edilmek istenilen ülkelerin savaşlardaki ve küresel yoksulluktaki payını görmezden gelerek, mültecilerin ve göçmenlerin yaşam hakkını hiçe sayar.

Görüldüğü gibi, asıl sorun sınırların açılması veya kapatılması değil, içeride ve dışarıda tahakkümün önlenmeye çalışılmasıdır. Bu nedenle, göç hakkından ve egemen devletlerin sınırlarını kontrol etme hakkından daha öncelikli olan, tahakküme karşı mevcut vatandaşların ve göçmenlerin birlikte mücadele etmesi gerekliliğidir.

7. Sonuç

Göç insanlık tarihi kadar eski bir konu olsa da, son dönemdeki (son otuz yıldır ama son on yılı daha yoğun) kitlesel göçler felsefecileri göç konusunda etik bir yaklaşım arayışına itmiştir. Bu çalışmada, sınırların zor durumdaki göçmenlere açılmasıyla, devletin sınırlar üzerinde kontrol hakkının mutlaklığı yaklaşımları tartışılmıştır. Tüm insanlığa karşı aynı derecede sorumlu olduğumuz yaklaşımı, pratikte karşılaşılan pek çok sorunu açıkta bırakır. Sınırların açılması yaklaşımı da aynı nedenle ütöpiktir ve pek çok olası tehlikeyi göz ardı eder. Gerçekten de, tahakküm altındaki ve özellikle ölüm kalım savaşı veren insanlara karşı ahlaki olarak yükümlüyük, ancak ne o insanlar ne de göç meselesi mevcut küresel ilişkilerden soyutlanmamalıdır.

Göçün nedenleri, savaşların, kıtlığın, küresel ve ulusal ölçeklerdeki eşitsizliğin nedenlerine göndermede bulunmadan sorunun salt ahlaki bir ikilem olarak tartışılması, tahakküm ilişkilerinin yeterince anlaşılmasında sonucunu doğurmaktadır. Ben, bu çalışmada, bu düşünürlerin, sosyal adalet konusundaki kuramlarını göç meselesinde de sürdürmemelerine hak verdiğimi, ancak sorunu etraflıca tarif edemediklerini ve bundan dolayı da göçün hem göçmenler hem de göç edilmek istenilen ülkelerin vatandaşları açısından tahakkümün yeni biçimlerini doğurduğunu göremediklerini ortaya koymaya çalışmaktayım. Hem sınırların dışında hem de içerisinde, insan kaçakçılığı, organ ticareti, fuhşa zorlama, aşırı emek sömürüsü, barınak bulamama, işsizlik, yoksulluk ve açlık gibi ağır sorunlar göçmenleri beklemektedir.

Sınırların açılmasının göç eden insanların yaşamını ve güvenliğini koruyabileceğinin ve tahakkümü azaltacağıının garantisi yoktur. Tahakküm göç edilen ülkelerde başka biçimlerde sürmekte, ve giderek artan göçler aracı mafyatik bir sektör yaratmaktadır. Göç etmeye çalışan kişilerin, yolculukları esnasında vahşi şekillerde öldüğüne ve öldürüldüğüne, kötü muameleye maruz kaldığına, insan kaçakçılarının, mafyanın eline düştüğüne tanıklık ediyoruz. Bu nedenle, bu çalışmada da iddia edildiği üzere, yaşam hakkının korunmasının sınırların açılmasıyla doğrudan bir ilişkisi yoktur.

Sınırların kontrolünü savunan kuramcılar çekincelerinde haklıdır ancak sorunu içeridekiler-dışarıdakiler karşıtlığı üzerinden kurmak, ne içeridekilerin ne de dışarıdakilerin sorununu çözmez. Yaşam hakkının önceliği ve başkasına karşı ahlaki yükümlülüklerimiz, artan göç dalgalarıyla beraberinde oluşan tahakküm ilişkileri göz önünde bulundurularak tartışılmalıdır. Sınırların içerisinde de dışarısında da devam eden ağır tahakküm ilişkileri vardır. Tahakküm sorununu ele alan kuramcılardan Wellman'ın ve Pogge'nin yaklaşımları da eksiklidir. Wellman, sınırların dışarısında yoksul ve baskı altında yaşam mücadelesi veren insanlara yardım etmeyi ahlaki sorumluluk olarak ortaya koyarken, tahakküm sistemselsel bir sorun olduğunu göz ardı eder. Pogge, sorunun egemen devletlerin dünyanın yoksul bölgeleri üzerine uyguladığı

tahakkümü dile getirmekte son derece haklıdır. Pogge dikkatimizi, göç edemeyenlere, göç edebilecek kültürel ve mali sermayesi olmayanlara çekmekte de son derece haklıdır. Ancak göç ettiklerinde veya göç etme umuduyla belki kandırılıp yollara düştüklerinde onları sınırların içerisinde bekleyen ağır tahakküm koşullarında da bahsetmek gerekir. Sınırların göçmenler açılması-kapatılması ikiliğinin dışında tahakküm üreten koşullarla mücadele etmek gerektiği yüksek sesle dillendirilmelidir.

KAYNAKÇA

Abizadeh, A. (2008). Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Borders. *Political Theory* 36: 37-65.

Blake, M. (2001). Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy. *Philosophy and Public Affairs*, 30: 257-296.

Blake, M. Risse, M. (2006). Is There a Human Right to Free Movement? Immigration and Original Ownership of the Earth. KSG Working Paper No. RWP06-012. Erişim adresi: <https://ssrn.com/abstract=902383> veya <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.902383>

Blake, M. (2012). Immigration, Association, and Antidiscrimination. *Ethics*, Vol. 122, No. 4: 748-762.

Carens, J. H. (1987). Aliens and Citizens: The Case for Open Borders. *Review of Politics* 49: 251-73.

Kok-Chor T. (2018). Global Egalitarianism. *Routledge Handbook of Ethics and International Relations*. Erişim adresi: <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315725932-5>

Kukathas, C. (2005). The Case for Open Immigration, Cohen ve Wellman (ed.) *Contemporary Debates in Applied Ethics* içinde (ss. 207-220), Blackwell Publishing Ltd.

Kymlicka, W. (2004). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kymlicka, W. (2003). Immigration, Citizenship, Multiculturalism: Exploring the Links. *The Political Quarterly*. Volume74, Issues1. 195-208.

Miller, D. (2005). Immigration: The Case for Limits. Andrew I. Cohen & Christopher Heath Wellman (ed.) *Contemporary Debates in Applied Ethics* içinde (ss. 193-206) ed.. Wiley-Blackwell.

Pogge, T. W. (1997). Migration and Poverty. Bader V. (ed.) *Citizenship and Exclusion*. içinde (s.12-27). Londra: Palgrave Macmillan.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, J. (2007). *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Stilz, A. (2016). The Duty to Allow Harmless Migration. Erişim adresi: <https://www.law.berkeley.edu/wp-content/uploads//01/The-Duty-to-Allow-Harmless-Migration.pdf>

Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Basic Books

Wellman, C. H. (1996). Liberalism, Samaritanism, and Political Legitimacy. *Philosophy & Public Affairs* Vol. 25, No. 3 (Summer) 211-237.

Wellman, C. H. (2000). Introduction. *Law and Philosophy*, Vol. 19, No. 6, The Moral and Legal Limits of Samaritan Duties, 649-653.

Wellman, C. H. (2008). Immigration and Freedom of Association. *Ethics* 119:1, 109-141.

Wellman, C. H. (2019). Immigration. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Erişim adresi: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/immigration>

Wilcox, S. (2012). Do Duties to Outsiders entail open Borders? A Reply to Wellman. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 169, No. 1, 123-132.

Makale Geliş Tarihi | Received: 08.11.2019
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 12.04.2020

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

MERLEAU-PONTY'NİN BEDENLENME FENOMENOLOJİSİ BİLİNÇ VE BEDEN BÜTÜNLÜĞÜ

Aysun AYDIN*

Öz: Bu çalışmanın amacı Fransız düşünür Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojik yaklaşımını bir bedenlenme teorisi olarak ele almak ve düşünürün kavramsal çerçevesini *bedenlenmiş özne* ya da *bedenlenmiş bilinç* kavramı bağlamında sunmaktır. Merleau-Ponty'nin felsefesi öznenin dünya ile ilişkisini algı fenomenolojisi temelinde sunan ve bu noktada algının öznenin bedenselliğinden bağımsız değerlendirilemeyeceğini, algının öznenin bu dünyada bedenli bulunuşuna ait olduğunu söyler. Bu bağlamda düşünür algı zemininde bir beden fenomenolojisi sunar. Merleau-Ponty'nin kendisinin de sıklıkla dile getirdiği gibi, düşünürün bu yaklaşımı geleneksel felsefenin epistemolojik ve ontolojik ayrımlarına, özne ve düşünme süreçlerine dair tanımlamalarına bir karşı çıkıştır. Bununla birlikte, çağdaş ontolojik tartışmalarda, düşünürün felsefesi ve sözü edilen bağlamda sunduğu bedenlenme kavramsallaştırması felsefenin farklı alanlarında ilgi görmekte ve bu tartışmalardaki bedenlenme teorileri arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, bu çalışmanın amacı, Merleau-Ponty'nin bedenlenme fenomenolojisini bilinç-beden bütünlüğü kavramı çerçevesinde ele almak ve düşünürün felsefesini geleneksel düalizmlere ve bu düalizmlerin çağdaş felsefedeki yansımalarına bir karşı çıkış olarak değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Maurice Merleau-Ponty, algı, yönelimsellik, beden, bedenlenme

MERLEAU-PONTY'S PHENOMENOLOGY OF EMBODIMENT

THE UNITY OF MIND AND BODY

Abstract: The aim of this study is to evaluate French philosopher Maurice Merleau-Ponty's phenomenological approach as an embodiment theory and to present his conceptual framework within the context of embodied subject or embodied mind. The philosophy of Merleau-Ponty, which represents the relationship between subject and the external world on the basis of phenomenology of perception, argues that the perception cannot be evaluated

* Doktor Öğretim Üyesi | Assistant Professor

Düzce Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Düzce University, Faculty of Arts and Sciences, Philosophy Department, Turkey

aysunaydin@duzce.edu.tr

Orcid Id: 0000-0003-2679-2184

Aydın, A. (2020). Merleau-Ponty'nin Bedenlenme Fenomenolojisi: Bilinç ve Beden Bütünlüğü. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 77-90.

independent from the corporeality of the subject and that the perception belongs to the bodied beingness of the subject. In this regard, he presents an embodiment phenomenology based on perception. As Merleau-Ponty puts into words the whole time, his view is an opposition to the traditional epistemological and ontological distinctions and to the traditional definitions on the subject and the mind process. At the same time, in contemporary ontological debates, his philosophy and his conception of embodiment draw interest in the different areas of philosophy and they are involved in the embodiment theories in these debates. In this context, the aim of this study is to evaluate Merleau-Ponty's phenomenology of embodiment within the frame of the unity of mind and body and to evaluate his objections to the traditional dualisms and the reflections of these dualisms in contemporary philosophy.

Keywords: Maurice Merleau-Ponty, perception, intentionality, body, embodiment

1. Giriş

Çağdaş düşüncede beden kavramının felsefi bağlamda ele alınışı pek çok farklı yorum ve değerlendirme ile karşımıza çıkmaktadır. Beden kavramı üzerine yeni yorumlar ve kavramsallaştırmalar; ontolojik, epistemolojik ve etik-politik düzlemde yeni tartışma ve konuları da beraberinde getirmektedir. Bu yaklaşımlar, en temelde, *bedenlenme*, *bedenleşme*, *beden-oluş* gibi kavramlarla geleneksel felsefenin sabit, belirlenmiş ve bilinç üzerinden tanımlanan özne kavramsallaştırmasına bir karşı çıkış niteliği taşımaktadır. Bu tür bir bedenlenme kavramsallaştırmasına göre, bilincin varlığı ve bilinç süreçleri öznenin bedenli bir varlık oluşundan ve dünya ile bedenli bir varlık olarak karşılaşmasından, hem epistemolojik hem de ontolojik bağlamda, bağımsız düşünülemez. Öznenin dünya ile ilişkisi bedenli bir ilişkidir ve bedenden yalıtılmış bir bilinç varsayımı özneyi dünyadan ayırarak dünya ile etkileşimini dünyanın yaşamsal gerçekliğinden kopuk ve sabitlenmiş bir bilinç durumuna indirgemektedir.

Geleneksel epistemolojinin özne-nesne ayırımına ve geleneksel ontolojinin zihin-beden ayırımına eleştiri niteliğindeki bu karşı çıkış, günümüzde etik-politik düzlemdeki pek çok pratik probleme çözüm getirmek açısından da yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Örneğin, bilişsel bilimlerin alanında ve yapay zekâ tartışmaları içerisinde düşünmenin ne olduğu ve öznenin bedenli varlığının bu düşünme sürecindeki yeri önemli bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer şekilde, çağdaş feminist kuramlar kadının varlığını beden nosyonu üzerinden yeniden kurup kadın ve erkek arasındaki cinsiyet farklılığına dayanan ayrımları aşmaya çalışırken; çağdaş göç çalışmaları mültecinin varlığını benzer bir beden nosyonu üzerinden tanımlayarak mülteci ve yerleşik olan arasındaki özne ve öteki ayırımını aşmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla, öznenin bedeni ve bedenli varoluşu üzerinden yeniden kurulan bir felsefi bakış açısı hem geleneksel felsefenin ayrımlarına dair bir eleştiri olmak bakımından hem de öznenin dünya ile ilişkisini beden zemininde yeniden tanımlamak bakımından önemlidir.

Bu bağlamda, insanın dünya ile ilişkisini ve tüm düşünsel üretimlerini bedenleşmiş bir öznenin dünyanın içinde ve dünya ile etkileşimsel olan varlığı üzerinden tanımlayan farklı bedenlenme teorileri karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak bedenin insanın tüm

bilişsel süreçlerindeki yeri ve en temelde de bedensiz bir düşünmenin ya da bedensiz bir bilinç olmanın olanaklı olamayacağını iddia eden; ya da bedenün düşünme süreçlerindeki yerini düşünüm-öncesi bağlamda tanımlayan farklı bedenlenme teorileri vardır. Aynı zamanda bu teoriler genel olarak insanın bedenli varoluşunu, insanın var oluşunun farklı yaşamsal ve çevresel öğeleri bağlamında ele alırlar. Bu açıdan baktığımızda bazı teorilerde insanın biyolojik bir varlık ya da bir organizma oluşu öne çıkarken, bazı teorilerde insanın sosyal ve kültürel bir varlık oluşu öne çıkar. Bunun yanı sıra insanı psikolojik özellikleri ile ele alan bedenlenme teorileri olduğu gibi, insanı ve bedenün varlığını tarihselliği bağlamında ele alan teoriler de vardır. Bu noktada, genel olarak teorilerin insanın dünya ile ilişkisinde bedenli bulunuşunu temel yaşamsal öğeleri bağlamında ele aldığını söyleyebiliriz.

Fransız düşünür Maurice Merleau-Ponty'nin felsefesi beden nosyonuna dair epistemolojik ve ontolojik bağlamda sunduğu fenomenolojik yaklaşımı ile bedenlenme teorileri arasında önemli bir yer tutar. Merleau-Ponty'nin felsefesi bir taraftan geleneksel epistemolojinin duyum merkezli ve özne-nesne ayırımına dayanan yaklaşımına karşı çıkarken, diğer yandan zihin-beden ayırımına dayanan ontolojik kavramsallaştırmaya da bir karşı çıkış sunar ve insanın dünya ile ilişkisi ve düşünme süreçleri üzerine beden merkezli bir yaklaşım sunar. Merleau-Ponty'nin sunduğu bedenlenme fenomenolojisi sözü edilen bedenlenme teorileri arasında insanın dünyadaki bedenli varoluşunu yaşamsal koşullarının tüm öğeleri ile ele alması bakımından önemli bir yer tutar. Bu bağlamda, çağdaş ontoloji tartışmalarında, özellikle de bilinç ve bilinç süreçlerinin tanımlanmasında, Merleau-Ponty'nin sunduğu bedenlenme fenomenolojisi¹ (*phenomenology of embodiment*) ve düşünürün görüşünün kavramsal çerçevesinin bir değerlendirmesi önemlidir.

Merleau-Ponty'nin bedenlenme fenomenolojisi, günümüzde en çok da zihin felsefesi alanında, hem zihin-beden düalizmini aşma iddiası bakımından hem de bedensiz bir bilinç tasarımı ya da düşünme varsayımına karşı olmak bakımından bir meydan okuma olarak görülür. Özellikle Hubert L. Dreyfus'un savunduğu bu bakış açısı; alışkanlığa bağlı, sosyal ve kültürel bir bedenden bağımsız, belirli bilişsel işlemlere ve temsile bağlı bir düşünme ve davranışın olanaklı olmadığını iddia eder. Buradaki olanaksızlık, insanın yaşamsal deneyim alanının ya da yönelimsel ilişkiler ağının genişliği ve belirlenemezliği, ve bedeninin bu deneyim alanına çok yönlü katılması temelinde savunulmaktadır (2002, s. 368). Böyle bakıldığında, Merleau-Ponty'nin de sunduğu şekilde, insanın bedenli ve alışkanlığa bağlı düşünme, öğrenme, davranış

¹ Dilimizde, genellikle Merleau-Ponty'nin felsefesi Bedenlenme Fenomenolojisi ifadesi yerine Vücut Fenomenolojisi ya da Ten Ontolojisi ifadeleri ile tanımlanmaktadır ve Merleau-Ponty'nin kullandığı *Corps* kavramı beden yerine vücut olarak tercüme edilmektedir. Bunun nedeni, Merleau-Ponty'nin vurgu yaptığı bedenün yaşam ve canlılık boyutunu vücut kavramının daha iyi karşıladığının düşünülmesidir. Merleau-Ponty yaşayan, algılayan, hisseden bir bedene gönderme yapmaktadır ve beden kavramının öne çıkan cisimsel boyutu yerine vücut kavramı tercih edilmektedir (Şan, 2017:64). Ancak bu çalışmada, Merleau-Ponty'nin ifadesi anlam olarak 'yaşayan beden' kavramı ile vurgulanmakla birlikte, çağdaş tartışmalardaki Bedenlenme Teorileri arasındaki yerini de göstermek amacıyla beden ve bedenlenme kavramları tercih edilmiştir. Bedenlenme kavramı Merleau-Ponty'nin felsefesine uygun şekilde bilinç ile bütünleşmiş ve canlı bir bedene gönderme yapmaktadır.

geliştirme biçim ve süreçlerinin, salt zihinsel ve kural merkezli düşünme ve öğrenme süreçlerine indirgenemeyeceği iddiası önemlidir.

Merleau-Ponty'nin bedenlenme fenomenolojisi öncelikle epistemolojik bir problem olarak bilme ediminin bedenden ayrı zihin temsiline ya da bilişsel içsel süreçlere indirgenmesine bir karşı çıkıştır. Bu bağlamda, Merleau-Ponty'nin bedenlenme teorisi düşünme sürecini rasyonel bir öznenin zihin temsili ya da bilgi işleme edimi olarak tanımlayan Temsilci (*Representationalism*) ve Bilişselci (*Cognitivism*) görüşlere karşı çıkar. Merleau-Ponty için bilme ve düşünme, dışardaki bir nesneden gelen verinin bilişsel olarak işlenmesi süreci değildir. Bilme, düşünme ve anlama öznenin bedenli oluşundan (bedenselliğinden) bağımsız değildir. Böyle bir özne kavramı aynı zamanda bedenden bağımsız düşünen bir zihin kabulüne, yani Kartezyen Düalizmin zihin ve beden arasında yaptığı ontolojik ayrıma bir karşı çıkıştır.

Epistemolojik ve ontolojik açıdan geleneksel felsefenin ayrımlarına karşı çıkarak bir bilinç ve beden bütünlüğü sunan Merleau-Ponty'nin bedenlenme teorisi ve kavramsal çerçevesi, hem düşünme ediminin ne olduğunun anlaşılması hem de öznenin dünya ile ilişkisinin fenomenolojik bir bakış açısıyla ele alınması açısından önemlidir. Merleau-Ponty'nin bedenlenme fenomenolojisi hem çağdaş beden felsefesi kuramları açısından hem de zihin felsefesi kuramları açısından önemli bir yer tutmaktadır. Bu amaçla, bu çalışmanın amacı, Merleau-Ponty'nin algı, yönelim, beden, alışkanlık ve deneyim kavramları temelinde sunduğu bedenlenme fenomenolojisini değerlendirmek ve düşünürün sunduğu bilinç-beden bütünlüğünün hem geleneksel felsefenin ayrımlarını aşma çabasını hem de çağdaş tartışmalardaki yerini bu kavramsal çerçeve ile göstermektir. Bu bağlamda önce Merleau-Ponty felsefesinde öznenin dış dünya ile ilişkisinin algı ve beden zemininde yönelimsel kurulumu değerlendirilecektir. Daha sonra yaşayan beden kavramı temelinde bedenden soyutlanmış ya da yalıtılmış bir düşünmenin ya da bilincin olanaksızlığına dair bakış açısı Düalist ve Temsilci görüşlere bir eleştiri olmak bakımından analiz edilecektir.

2. Bedenlenmiş Özne ve Dünya İlişkisi: Algılayan ve Yaşayan Beden

Merleau-Ponty bilincin dünya ile ilişkisini algı (*perception*) zemininde gerçekleşen yönelimsel (*intentional*) bir ilişki olarak tanımlar. Bu yönelimsel ilişki özne ve nesnenin ayrı ve tamamen bağımsız iki varlık olarak konumlandıkları ve öznenin dış dünyayı algı yoluyla bilmesini ifade eden bir bilme ilişkisi değildir. Bu ilişki, bilincin biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel tüm ilişki ağlarını (*intentional arc*) içine alan ve dünyaya bedeniyle bir bütün olarak yönelimini ifade eden bir ilişkidir. Yönelimsellik (*intentionality*), zihinsel-içsel bir süreci ifade etmez. Tam tersine “algı, hafıza, yargı ve beklentilerin bir zihin durumu ya da zihnin özelliği olmadığını ancak bizi dünyanın kendisine yönelten, birleştiren ve bağlayan şeyi” (Carman, 2008, s. 32) ifade eder ve bu nedenle yönelim öznenin dünyada bulunuş tarzıdır.

Merleau-Ponty'nin dış dünyaya bedeniyle yönelen bu özne kavramı, bilinç-beden bütünlüğü kabulünün temelini oluşturur. Aynı zamanda bu yönelimsel ilişki, öznenin uzamlı bir dış dünya içinde uzamlı bir varlık olarak dış dünyayla etkileşimsel ilişkiler

ağını temsil eder, yani öznenin bedeni nesnelere içinde bir varlık olarak sürekli bir etkileşime sahiptir. Öznenin dünyaya yönelimi sürekli, uzamlı ve karşılıklı olarak etkileşimsel bir ilişkiler ağı kurmasıdır. Düşünme, anlam ve dış dünyanın inşası bu yönelimsel ilişkide ortaya çıkar (Aydın, 2017, ss. 252-253).

Bu bağlamda, Merleau-Ponty, özneye dış dünya arasında algı zeminindeki hem yönelimsel hem de etkileşimsel ilişkiyi sabit ve belirli olmayan, başka bir deyişle mutlak olmayan bir öznenin, yine sabit ve belirli olmayan bir dünya ile iç içe geçmişliği olarak tanımlar. "Bilinç, dünya ve algılayan insan bedeni birbirinden ayrı entiteler değil, tam tersine iç içe dolanmış karşılıklı olarak birbirine bağlı var olmaktadır" (Uslu, 2016, s. 51). Bu iç içe geçmişlik, tam da dünyada bulunuşun belirsizliğini ifade eden ve Merleau-Ponty'nin söylemiyle "baş döndürücü bir içli dışlılık"tır;

Demek ki insanla şeyler arasında, şöyle bir ilişki görme eğilimi var artık: egemen bir zihin ile Descartes'in ünlü çözümlemesindeki balmumu parçası arasındaki gibi mesafeli bir tahakküm ilişkisi yok, daha belirsiz bir ilişki var, kendimizi şeylerden ayrı, saf bir zekâ gibi, şeyleri de her türlü insanca özellikten yoksun saf nesnelere gibi görmekten bizi alıkoyan baş döndürücü bir içli dışlılık var (2014, s.33).

Algı bize özne ve dünyanın birlikteliğini bir deneyim alanı olarak sunar. Bu deneyim alanı da özneye dünyanın gerçekliğini sunar. Merleau-Ponty bunu "algısal deneyim dünyanın bizzat kendisinin mevcudiyetini sahiplenmemize imkân verir" (Şan, 2015, s. 68) diyerek açıklar. Bununla beraber, Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi (Phenomenology of Perception)* adlı eserinin önsözünde, öznenin dünya içindeki bu etkileşimsel bulunuşunu şu şekilde açıklar; "dünya düşündüğüm şey değil yaşadığım şeydir; dünyaya açıktır ve hiç kuşkusuz onunla iletişim kurarım ama ona sahip değilim, o tüketilemez olandır" (2015, s. 213).

Merleau-Ponty felsefesinde algının ve öznenin algılayan bir beden oluşunun merkezi konumu, düşünürün bedenin canlılığına, yaşayan ve hisseden bir varlık oluşuna ve dünyaya katılışına yaptığı vurgudan kaynaklanır. Algı ve bedensellik birbirinden ayrı düşünülemez, çünkü algılayan öznenin dünya ile karşılaşması bedeniyle dünyaya katılışındır. Bu katılış, öznenin hem özne hem de nesne olduğu, şeyler arasında bir şey olarak kendini bulduğu ve algıda kendini var ettiği ya da ifade ettiği bir katılma ve karşılaşmadır. Şan algılayan ve yaşayan beden olarak öznenin dış dünya ile ilişkisini şu şekilde ifade eder;

Algı diğer tüm fenomenlere eşlik eden bir kaynaktır. Bu bağlamda bir algı felsefesi, sadece algının öznesinin felsefesi değil aynı zamanda algıyı öğreten bir felsefedir. Dolayısıyla Merleau-Ponty'nin projesi sadece algıyı düşünmek değil, algıya göre de düşündürmektir. Yaşayan vücutta verilen temel önem böyle anlaşılabilir. Algılamak "ölü" niteliklerin değil aktif özelliklerin verildiği bir deneyimi betimler, yani insan, dış niteliklerin edilgin alıcısı değil, vücut-bulmuş algılayan öznedir (2017, s. 65).

Merleau-Ponty, duyum ve duyum niteliklerinin alıcısı olmak bakımından tanımlanan pasif bir özne yerine algılayan ve canlı bir deneyim alanında olan, bedeni ile var olan bir özne koyar. Bu noktada, geleneksel psikolojinin algıyı duyumla indirgeyen ve varlığın uzamsal yanını yok sayarak algıyı bir bilişsel faaliyete ya da işleme dönüştüren yaklaşımını eleştirir (Merleau-Ponty, 2006, s. 11). Algılayan özne mutlaka bedenlenmiş bir özne ya da bedenlenmiş bir bilinçtir. Bu nedenle, algı dış dünyanın duyuşsal bir temsili değil, algılayan özne ile dış dünyanın birlikte var oluşu, iç içe geçmişliktir. "Fenomen dünyası zihnin ya da bilincin bir ürünü değil, yani fenomen dünyası dış dünyanın zihnin içsel dünyasındaki bir yansıması değil, tam tersine bu ikisinin iç içe geçmesiyle oluşur" (Uslu, 2016, s. 51).

Algılayan bir varlık olması öznenin bu dünyada bedensel bulunuşunun bir ifadesi ya da tarzıdır. Bu bulunuş tarzı zihinsel bir temsile değil, öznenin bedeniyle bir bütün olarak dünyaya yönelimine gönderme yapar. Algı bedeninin dünyadaki eylemi ve eylemleri ile dünyaya uyum sağlamasıdır. "Bu uyumu yaratan yalıtılmış bir zihin değil, tam da çevresiyle uyumlanma ilişkisine giren bedendir" (s. 55). Aynı zamanda, yönelim uyum sağlayan bedenin bir eylemi olduğu gibi, bu bedenin içinde bulunduğu uzamla dünyanın da bir özelliği ya da bedenlenmiş özne ile dış dünyanın karşılıklı etkileşimidir. Dünya bedenlenmiş bilinci çağırır, onunla ilişki kurar.

Geometride olduğu gibi psikolojide de vücutsuz bir zihnin önünde uzanan yekpare, homojen bir uzam düşüncesinin yerini, vücudumuzun özellikleriyle ve dünyaya fırlatılmış varlıklar olarak bizim durumumuzla ilişki kuran, ayrıcalıklı doğrultuları olan heterojen bir uzam alır. İnsan bir vücut ve bir ruh değil, bir *vücut* ile bir ruhtur (Merleau-Ponty, 2014, s. 25).

Görüldüğü gibi, algı, beden ve yönelim birbirinden bağımsız düşünemeyeceğimiz ve birbirini tamamlayan kavramlardır. Bedenlenmiş bir öznenin dünya ile bu uyumu ve kendini ifade edişi biyolojik bir varlık olan öznenin tüm var oluş koşullarını içerir. Bu koşullar algılayan özenin biyolojik, psikolojik, sosyal, tarihsel ve kültürel bir varlık olarak; dünyaya sahip olan, katılan, katlanan ve hissedilen bir varlık olarak; hafıza ve anlam yaratan bir varlık olarak ve aynı zamanda sanat, edebiyat, kültür ve entelektüel üretim yapan bir varlık olarak dünyada bulunuşunu ifade eder. Dünya, karşılıklı etkileşimsel ilişki sonucunda algılayan öznenin tavrını, tutumunu belirleyen ve onu dönüştüren bir şeydir. Merleau-Ponty bunu şu şekilde açıklar;

Öyleyse şeyler, karşısında düşünüp taşınacağımız, yalın ve tarafsız nesnelere değiller; her biri bizim için bir tutumu simgeler, bir tutumu anımsatır, bize olumlu olumsuz tepkiler uyandırır; bir insanın kendisini çevrelediği nesnelere, yeğlediği renklerden, dolaşmaya gittiği yerlerden, o insanın zevki, kişiliği, dünyaya ve dışardaki varlıklara tutumu okunur (s. 30).

Merleau-Ponty için insanın dünya ile birlikte var oluşu, bedenin ve algının iki ögesinde temellenir. Öncelikle dünyaya yönelen beden alışkanlığa bağlı bir bedendir (*habitual body*) ve bu alışkanlığın temelinde de, algısal deneyimin düşünüm-öncesi (*düşünümsellik-öncesi/pre-cognitive*) tarafı vardır. Bedenin alışkanlığa bağlı ve düşünüm-öncesi karakteri Merleau-Ponty felsefesinde bilinç ve düşünmenin bedenlenmiş

olmaktan ayrılamayacağını, bedene ait olan ile bilince ait olan gibi bir ayrımın yapılamayacağını ve dünya ile ilişkinin duyuşsal ve bilişsel gibi ardışık evreler şeklinde tanımlanamayacağını gösterir. Bir organizma olarak bedenın yöneliminin alışkanlığa bağılı karakteri Merleau-Ponty için dünyanın gerçekliğine dolayimsız (aracısız) olarak sahip olmayı ve algının düşünüm-öncesi tarafını ifade eder. Bu noktada deneyimin önceliğı bizzat algılıyor olmaktır ve sadece bir bilme değıl, sahip olma, katılma ve dünyaya açık olma söz konusudur.

Merleau-Ponty için yaşıyan beden anlam veren (*sense-giving*) varlık olarak nesneye yönelir ve bu yönelim nesnenin bilişsel farkındalığını önceleyen bir deneyim derecesidir.... Bu anlam bilişsel bir yönelime dayanmaz çünkü anlam alışkanlık tarafından sağlanan nesnellik-öncesi içeriğe bağılıdır. Merleau-Ponty için alışkanlıklar beden ve dünya arasında anlaşma kuran ve onları bir yapıda bağlayan yönelimsel bağılardır (*intentional arc*) (Aydın, 2017, s. 258).

Bu bağlamda, deneyimin iki tarafından düşünüm-sonrası olan düşünüm-öncesi olana bağılıdır ve iki taraf da bedenın dünya ile girdiğı bir birliğı ifade eder. Bu birlik dilsel ya da bilişsel bir işleme gönderme yapmaz, dünya ve beden arasındaki bu uyum birbirleri ile uyumlanma durumudur. Beden dünyaya uyumlanarak çevresi ile birlikte hareket eder ve dünyaya tepki verir (Uslu, 2016, s. 52).

Bedenlenmiş öznenin dünya ile ilişkisinin ya da dünyada bulunuşunun algı, yönelim, alışkanlık ve düşünüm-öncesi şeklindeki bu kavramsal çerçevesi, bize dünya aracılığı ile var olan, yaşıyan ve anlam yaratan bir özne sunar. Böyle bir özne tanımlaması, yalıtılmış bir bilinç kabulüne bir karşı çıkıştır ve beden ve bilincin ayrılmaz bütünlüğünü, hatta dünyada bedensiz bir var oluşun, yani dünya ile bedensiz bir bağıın olanaksızlığını gösterir. Bu çerçevede Merleau-Ponty'nin fenomenolojik yaklaşımı açısından bilinci bedenden ayırarak tanımlanan tüm özne kabulleri ya da ayrım üzerinden açıklanan düşünme ve bilme süreçleri hem epistemolojik hem de ontolojik açıdan bir boşluk yaratır.

3. Bedenlenme Fenomenolojisi: Düalizm ve Temsilcilik Eleştirisi

Daha önce sözüne edildiğı gibi, bedenlenme nosyonu çağdaş zihin felsefesi alanında sıklıkla ele alınan ve farklı görüşler tarafından temsil edilen bir konudur. İşlevselciliğe (*Functionalism*) dayanan klasik bilişsel yaklaşımların dışında, genel olarak bilişsel faaliyetin ancak bedenlenmiş bir öznede var olabileceğı konusunda uzlaşılsa da, bu bedenın nasıl bir beden olduğı, insan yaşamının hangi öğeleri ya da koşulları temelinde tanımlanacağı ve düşünme süreçlerinin epistemolojik ve ontolojik açıklamasındaki yeri tartışma konusudur. Özellikle makine öğrenmesi ve insansı yapay zekâ tanımlamalarında, bedenın bilince yansıyan ve hesaplanabilir fonksiyonları üzerine teoriler söz konusudur. Bu bağlamda, bedenın çevresi ile etkileşimini fiziksel olarak yer kaplamak veya bir konumda olmak, çevre ile gerçek zamanlı etkileşime girmek, çevre ile problem odaklı ilişki kurmak ve bilincin tahakkümünde eyleme geçmek gibi temel düzeyde bedensel varoluş tanımlamaları yapılmaktadır (Ziemke, 2003, s. 1305). Ancak problem ve eleştiriler, genel olarak bu yaklaşımların bilinci

tanımlarken indirgemeci bir tutumda olmaları ve yapay zekâ söz konusu olduğunda bu tanımlamaların insanın bilişsel faaliyetlerine dair açıklamalara yaklaştırılmasıdır. Bu nedenle, bedenlenmenin ne olduğuna dair tanımlamalar insana ait süreç içinde olan, sabit olmayan ve belirsiz yaşam deneyimleri göz önünde bulundurulduğunda tartışmalı görünmektedir.²

Merleau-Ponty'nin bedenlenme teorisi, zihin felsefesi alanındaki bu tartışmada indirgemeci olmayan bir tavır olarak yeniden ele alınır. Bu tavır, bedenden yalıtılmış ya da soyutlanmış bir bilincin ya da düşünmenin olanaklı olamayacağını savunan çağdaş görüşler tarafından benimsenmektedir. Bu tavır aslında daha önce düşünürün geleneksel felsefeye yaptığı eleştirilerde de ortaya çıkmaktadır. Merleau-Ponty eserlerinde Kartezyen Düalizmin düşünen özne ve yer kaplayan beden arasında varsaydığı ayrıma ve bunun yol açtığı özne-nesne ayrımına eleştirel bir bakış açısı geliştirmiştir. Geleneksel düalist görüşe göre, düşünen öznenin nesnesi olan ve düşünen öznenin ayrı olan dış dünya, bilginin konusu olmak bakımından bu öznde zihinsel bir temsil olarak tanımlanır ya da var sayılır. Dış dünyanın zihin içerikleri olarak temsili kabulü çağdaş düşüncede de yeri olan ve özellikle zihin felsefesi alanında bedenlenme teorileri tarafından eleştirilen Temsilci (*Representationalism*) görüşü tarafından savunulmaktadır.

Fenomenolojik beden kavramsallaştırması tam da bu temsil anlayışına karşı çıkararak, temsil olarak varsayılan şeyin aslında bedenin dünya ile etkileşimi sonucu ortaya çıkan, yani bedenin yönelimi ile dünyaya uyumlanması sonucu ortaya çıkan bir ürün olduğunu iddia etmektedir (Uslu, 2016, s. 52). Bu bağlamda fenomenolojik yaklaşım için bilme, hafıza, algı, öğrenme ve davranış gibi durumlar sabit ve belirlenmiş bir özne-nesne ilişkisine değil, bir bedenlenme sürecine tekabül eder. Bu noktada, bedenlenme argümanı nesnenin ve nesneye dair sahip olunan şeylerin öznenin zihninde temsil edildiği bir duruma karşı çıkararak; alışkanlığa bağlı bedenin düşünüm-öncesi yanını da ifade eden ve bedenin hareketli, değişen, tekrar eden, süreç içinde oluşunu gösteren bir deneyim alanı sunar. Bu deneyim alanı, öznenin geçmişle ve şimdiyle sürekli olarak içinde bulunduğu ve sürekli olarak bedensel etkileşimi ile var olduğu durumu yani bilinç ve beden bütünlüğünü sağlayan zemindir.

Bu bağlamda, çağdaş tartışmalarda Merleau-Ponty'nin bedenlenme fenomenolojisi öncelikli olarak Temsilci teorilere bir karşı çıkış olarak kabul edilir. Bu karşı çıkışın temelinde yönelimsellik ve düşünüm-öncesi kavramlarının dilsel ya da bilişsel bir temsil ya da temsil içeriği içermemesi iddiası vardır. Temsilci teori için yönelim, öznenin ya da bilincin dünya ile ilişkisinde temsil içeriklerinin aracı olduğu bir dolaylı kavrayışa gönderme yapar. Bu nedenle, yönelimsel ilişki bilinç, temsil içeriği ve dünya şeklindeki üçlü bir ilişkidir (Zahavi, 2012, s. 154). Buna karşın fenomenolojik yaklaşım,

² Bilişsel bilimler alanında, düşünme süreçlerinin tanımlanmasında farklı bedenlenme teorilerinin ele alınması ve tartışılması en genel olarak "Makineler Düşünebilir mi?" sorusuna verilen cevaplar çerçevesinde şekillenmektedir. Güçlü ve Zayıf yapay zeka savunucuları arasında ve bu soruya "evet" yanıtını veren teoriler arasında, insan bedeninin çevresi ile etkileşimini yapay zeka üzerinde tanımlamaya çalışan teoriler vardır. Ancak bu çalışmada, bedenlenme nosyonu yapay zeka bağlamında değil, insanın bilişsel süreçlerinin açıklanması bağlamında ele alınmaktadır.

dünya ile ilişkiyi dolaylımsız (aracısız) bir karşılaşma üzerine kurar. Yönelimsellik öznenin dünya içinde ve dünya ile var oluşunu bu dolaylımsız karşılaşmada karşılıklı etkileşim olarak ortaya çıkarır. Dolayısıyla yönelimin sadece bilincin nesneye yönelimi ve temsil içeriği kavrayışı ile açıklanması, özne-nesne düalizmi üzerine kurulmuş bir yönelimsellik tanımıdır ve Merleau-Ponty'nin fenomenolojik bakış açısı ile çelişir.

Öte yandan, yönelimsellik kavramının bir temsili ya da aracıyı dışarda bırakıp, bedenlenmiş bilinci dünyaya yönelen ve şeyler içinde bir şey olarak etkileşimsel ilişkisi üzerinden tanımlayan yönünün yanı sıra; bilmenin dışında öznenin başta hafıza durumu olmak üzere, anlam yaratımını ve tüm sosyal ve kültürel düşünsel üretimlerini de kapsayan bir yönü vardır. Bu bağlamda, Merleau-Ponty'nin bedenlenme teorisinin yönelimsellik kavramı, hem özne nesne ayrımını ve bilme süreçlerindeki temsili reddedişin temelindeki kavramdır, hem de daha önce dile getirildiği gibi öznenin tüm yaşam deneyiminin koşullarını içeren bir kavramdır. Dolayısıyla, bilinç durumlarının tümü bu bedensel yönelime bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

Fenomenolojik kavramsallaştırmada, yönelim hem sadece bilincin yönelimi değildir, hem de bilincin dışardaki nesnelere ayrı bir varlık olarak yönelimi değildir. Yönelim bedenleşmiş bir öznenin hem dışardaki şeylere sahip olma ve katılma olarak şeyleri bilme deneyimini hem de dışardaki şeyler arasında bedeniyle bulunuş ve farkındalık deneyimini içerir. Bu anlamda deneyimin iki yüzü olduğunu ya da iki taraflı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Deneyimin bu iki tarafı yönelimin dolaylımsız ve etkileşimsel bir deneyim alanı olarak ifadesi ya da tanımlanmasıdır (Gallagher&Zahavi, 2008, s. 120). Dolayısıyla, Merleau-Ponty'nin bedenlenme fenomenolojisini ve bilinç-beden bütünlüğü argümanını dünya ile bir temsil ilişkisine karşı olmak bakımından yönelimsellik temelinde kurması düşünürün bakış açısını ayrıcalıklı kılar. Hubert L. Dreyfus, Merleau-Ponty'nin bu bakış açısını başta John Searle olmak üzere Temsilci teori savunucularına bir meydan okuma olarak sunar. Dreyfus bu iddiasında bir yandan Merleau-Ponty'nin bilinç ve beden bütünlüğünü temel alırken, diğer yandan özne ve nesnenin karşılıklı etkileşimini temel alır. Dreyfus, Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* adlı eserinde dile getirdiği "bir bedenin şeylere yönelmesi, herhangi bir temsilden bağımsız şekilde kendini onların çağrısına yanıt vermeye bırakmasıdır" (Dreyfus, 2000, s. 293) şeklindeki ifadesini aktararak, bedenin şeyler ile karşılaşmasındaki karşılıklılık ve bu karşılıklılığın aracısız oluşuna dikkat çeker. Bu bağlamda Dreyfus dünya ile ilişkiyi şöyle ifade eder: "Arasında yaşadığımız anlamlı nesnelere, dünyanın bilincimizde ya da beynimizde depolanan bir *modeli* değildir; *dünyanın kendisidir*" (2005, s. 49).

Dreyfus, fenomenoloji ve bilişsel bilimler arasında kurduğu ilişkiyi Merleau-Ponty'nin yönelimsel bağ (*intentional arc*) ve azami kavrayış (*maximal grip*) kavramları çerçevesinde açıklar. Yönelimsel bağ, dünya ile bedenlenmiş özne arasındaki her türlü koparılamaz bağı ifade eder ve bu bağ yoluyla özne alışkanlıklar kazanır. Dreyfus'a göre bu alışkanlıklar bilinçte bir temsil olarak değil, öznenin dünya durumlarının çağrılarına karşılık verme eğilimleri olarak depolanır. Öte yandan azami kavrayış ise,

bedenin bu çağrılara karşılık verme eğilimidir ve her iki yetenek de bilinç ya da beyin temsillerine ihtiyaç duymaz (2002, s. 367).

Dreyfus'un burada vurgu yaptığı nokta, bedenlenmiş öznenin dünyayla ilişkisinde yönelimsel bağlar yoluyla kazandığı, bir yetenek olarak tanımladığı alışkanlıklardır. Aslında bedenlenmiş öznenin daha önce sözü edilen uyumlanma süreci, dünyadaki durumlara karşılık verme eğilimi ve bu eğilimi tekrar ederek, pratiklik ve alışkanlık kazanmasıdır. Bu noktada, saklanan ya da depolanan şey bir temsil içeriği değil, eğilimlere bağlı kazanılan yeteneksel baş ediş (*skillful coping*) ve alışkanlıklardır (s. 368). Bilme ve öğrenme yeteneklerin alışkanlığa bağlı olarak kazanımıdır ve bir süreçtir.³ Şeylerle ve dünya durumlarıyla karşılaşan bedenlenmiş öznenin, şeylerin kendisine görünüşüne göre verdiği karşılık ya da tepki, kazanılan ya da edinilen alışkanlıklar olarak tanımlanır. Dolayısıyla, bilme ya da öğrenme bu karşılaşmada bedenlenmiş öznenin karşısındaki şeylerin ihtiyaçlarına verdiği tepki tarafından belirlenen kazanımlardır. Böyle baktığımızda, yönelimsel bağ ve azami kavrayış kavramları ile Dreyfus, hem karşılıklı etkileşim kavramını, hem uyumlanmayı hem de deneyimin alışkanlığa bağlı tarafını kazanılan yetenekler temelinde açıklamaktadır.

Dreyfus için, bedenlenmiş öznenin dolaylı ve alışkanlığa bağlı olarak kazandığı yani temsil içermeyen yetenekleri; öznenin tüm bilme ve öğrenme süreçleri, yaşamsal deneyim alanı içindeki tüm ilişkileri ve sosyal ve kültürel normların kazanımı için de geçerlidir.⁴ Buna göre, öznenin bedeni kültürel olan dünyadan gelen çağrılar ile uyumlanır ve bu uyumlanma sonucunda kültürel bedenlenme (*cultural embodiment*) alışkanlığı edinir ya da yeteneği kazanır. Bedenlenmiş özne tüm kapasitesi ile ve uzamlı bir varlık olarak şekli ve fiziksel özellikleri ile dünyaya açıktır ve ona yönelir. Bu dünyaya açıklık üç şekilde gerçekleşir: “doğal yapısı, genel kazanılmış yetenekleri ve özel kültürel yetenekleri” (H. L. Dreyfus & S. E. Dreyfus, 1999, s.104). Dolayısıyla, yönelimsel ilişki ağı; bedenlenmiş öznenin sahip olduğu bedenin doğuştan var olan fiziksel ve biyolojik özelliklerini, dünya ile kurduğu alışkanlığa bağlı ve etkileşimsel ilişkisi sonucu edindiği yaşam pratiklerini, psikolojik ve sosyal kazanımlarını ve aynı zamanda içinde bulunduğu kültüre ait olan durumlarla karşılaşması sonucu edindiği kültürel yetenek ve kazanımlarını kapsar. Yönelimsel ilişki ağı, böylesine geniş bir kapsamla öznenin bedenselliğini ve dünya ile ilişkisini belirler.

Bu açıdan bakıldığında, Merleau-Ponty'nin öznenin tüm yaşam deneyimlerini yönelimsel ilişki ağları temelinde açıklayarak; özneyi hem dünyanın içinde bir bütünün sabitlenemez bir parçası olarak bulunan bedenlenmiş bir varlık olarak hem de bu bulunuşunda bilinçten ayrılmaz bir beden olarak sunduğu bu yaklaşımı, daha önce sözü edilen özne-nesne düalizmine ve zihin-beden düalizmine bir karşı çıkışı temsil etmektedir. Aynı zamanda, Merleau-Ponty bedenlenmiş öznenin dünyada

³ Hubert L. Dreyfus ve Stuart E. Dreyfus'un temsilsiz bilme (temsilsiz bilgi/nonrepresentational knowledge) tanımı ve beş farklı aşamadan oluşan temsilsiz bilme modeli için bkz. Dreyfus, H. L., & Dreyfus, S. E. (2000) ve Dreyfus, S. E. (2004).

⁴ Dreyfusçu “temsilsiz bilme (temsilsiz bilgi/ *nonrepresentational knowledge*) ve yeteneksel baş ediş (*skillful coping*) sosyal norm oluşumundaki yeri için bkz. Aydogmus, Cagatay, Gürpınar, & Oguz, 2017.

bulunuşunu alışkanlığa bağlı bir bedenün düşünüm-öncesi kazanımları ve pratikleri temelinde sunduğu için, Dreyfus'un da gösterdiği gibi, bedenlenmiş özne ve dünya arasında dolaylı ve temsil içermeyen bir ilişki söz konusudur. Bu bağlamda, öznenin dünyadaki şeylerle ilişkisi sabitlenemez, belirlenemez, süreç içinde ve etkileşimsel bir ilişkidir ve Temsilci görüşlerin savunduğu gibi sabit bir temsil içeriğine ve bedenden yalıtılmış bir bilinç durumuna indirgenemezdir.

4. Sonuç

Felsefe tarihi boyunca insanın dünya ile ilişkisi ve insanın dünyadaki bulunuşu, düşünürlerin insanın özne oluşunu sunuş biçimlerine göre, yani dünyada özne olarak var olmanın koşullarına dair temellendirmelere göre farklılık gösterir. Dünya ile ilişkiyi öznenin nitelikleri ve yetileri üzerinden açıklamak ile öznenin karşısında konumlandırılan nesnenin nitelikleri üzerinden açıklamak; buna karşın öznenin nesne oluşunun sorgulanması ve özne ve dünya arasındaki ayrımın karşı çıkılması genel olarak farklı bakış açılarıdır. Dünya ile ilişkinin felsefi zemini, hem insanın dünyayı bilmesi, öğrenmesi ve dünya üzerine düşünmesi anlamında epistemolojik bir bağlama, hem de insanın yaşayan bir varlık olarak dünyada bulunması anlamında ontolojik bir bağlama sahiptir.

Geleneksel felsefenin bu epistemolojik ve ontolojik bağlamı, özne ve nesne, ve aynı zamanda bilinç ve beden arasında yaptığı ayrım üzerine kurmuş olması pek çok düşünür tarafından ele alınmış, tartışılmış ve eleştirilmiştir. Bu açıdan, geleneksel felsefenin düalist yaklaşımına yapılan itirazlar felsefi tartışmalarda sıklıkla dile gelen bir konudur ve pek çok farklı felsefi teorinin temelini oluşturur. Ancak geleneksel felsefenin düalist bakış açısının yansımaları; ideolojik, kurumsal, etik-politik ve yasal zeminde devam etmektedir. İnsanın içinde bulunduğu dünyaya karşı ayrıcalıklı bir özne ve salt düşünen bir özne olarak konumlandırılmasının yarattığı durum, insanın yaşamsal deyimlerini anlamlandırması, dünyanın bir parçası olarak var olması ve kendini dünya aracılığı ile bedenli bir varlık olarak gerçekleştirmesi önünde bir engel olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, başta fenomenolojik yaklaşım olmak üzere, felsefi zeminde var olan bu ikiliği aşma çabası ve insanın dünya ile ilişkisinin yeniden tanımlanması çağdaş felsefede önemli bir yer tutmaktadır.

Fransız düşünür Merleau-Ponty bu bakış açısı temelinde, insanın dünya ile ilişkisini algı zemininde yönelimsel bir ilişki olarak tanımlar ve yönelimselliği insanın biyolojik, psikolojik, sosyal ve kültürel tüm bağlarını içeren bir ilişki ağı olarak sunar. Merleau-Ponty'nin felsefesi, yukarıda sözü edilen ve geleneksel felsefenin yarattığı ikiliklerin tümüne bir karşı çıkıştır. Bunun yanı sıra düşünür, insanın dünya ile ilişkisinin ve deneyim alanının sınırlı bir gözlemsel zemine indirgenmesine de karşı çıkar ve bilimsel indirgemeci çözümlemenin yönelimsel ilişki ağlarını temsil etmek bakımından ve insanın dünya ile ilişkisindeki sürekli ve değişen etkileşimini ifade etmek bakımından daima eksik kalacağını dile getirir. Bu nedenle insanın dünyada bulunuşunu sabitleyerek belirleyen ve tanımlamaya çalışan tüm indirgemeci bakış açıları Merleau-Ponty için yetersizdir.

Merleau-Ponty için, Geleneksel Felsefenin yarattığı bu ikiliği aşmak, insanın yaşayan bir beden olarak dünyada bulunmasının yeniden sunulmasıyla olanaklıdır. Buna göre, insan dünya aracılığı ile kendini gerçekleştiren ve var eden bir varlıktır. İnsan dünyaya yönelen, dünya ile etkileşimsel bir ilişki kuran, bu etkileşim sonucu tepki veren, değişen ve dönüşen, dünyadaki değişime ve harekete katılan, değişime uyum gösteren, bu uyuma bağlı olarak öğrenen ve alışkanlık geliştiren bir varlıktır. Dolayısıyla dünya ile ilişki, süreç içinde ve belirlenemez bir ilişkidir. Dünya ile ilişki birbirinden tamamen bağımsız iki varlığın belirli bir anda sabitlenmiş ve tamamlanmış bir ilişkisi değildir. Dünya ve dünya içinde bulunuş tüketilemez bir varlık alanıdır. İnsanın dünya ile ilişkisindeki bu bulunuşu bedenli bir bulunuştur. İnsanın dünyada bulunuşu; yaşayan bir beden olarak dünyaya katılması, dünya ile karşılaşması ve kendini ifade etmesidir. Beden algılayan, yaşayan, öğrenen, katlanan, hatırlayan ve sürekli olarak dünyaya yönelen bir varlıktır. İnsanın dış dünyayı algılaması, etkileşime girmesi, kendisinin de değişen bir varlık olarak içinde bulunduğu bir deneyim alanına katılması, alışkanlık geliştirmesi ve eylemde bulunması ve tüm düşünme süreçleri insanın bedenselliğinden bağımsız düşünülemeyeceği gibi, bu durumlar salt bilinç durumlarına indirgenemez.

Merleau-Ponty'nin dünya ile ilişkiyi bedenlenmiş bir öznenin dünyaya katılımı olarak sunan bu yaklaşımı, sadece Geleneksel Felsefenin ayrımcı yaklaşımına bir itiraz olmakla kalmaz, Çağdaş Analitik Felsefe geleneğinde, özellikle insansı yapay zekâ öğrenmesi ve bilinç süreçlerinin tanımlanmasına dair tartışmalarda önemli yer tutar. Bu noktada, yukarıda sözü edildiği gibi H. L. Dreyfus'un Merleau-Ponty'nin yaklaşımına dair yorumu önemlidir. Dreyfus, Merleau-Ponty'nin bedenlenme teorisini Temsilci teorilere bir meydan okuma olarak tanımlar. Dreyfus bu söyleminde, Merleau-Ponty'nin bilmeyi en temelde alışkanlığa bağlı bir bedenin dolayimsız kavrayışı olarak göstermesini temel alır. Dreyfus için bilme ve öğrenme, Merleau-Ponty'nin sunduğu gibi, bedenlenmiş bir öznenin sabitlenemez ve dolayimsız kavrayışına gönderme yapan, bu nedenle de sabitlenmiş bir zihin temsiline indirgenemez bir süreçtir.

Bu açıdan baktığımızda, Merleau-Ponty'nin algı, yönelim ve alışkanlık temelinde sunduğu ve bu kavramsal temelde insanın bedenlenmiş bir varlık olarak dünyada bulunuşunu açıkladığı fenomenolojik yaklaşımı, insanı dünyadan ayıran ve bedenselliğini yok sayan kabullere karşı olmak bakımından önemlidir. İnsanın dünya ile tüm ilişkisinin, düşünsel üretimlerinin ve anlam dünyasının kuruluşunun alışkanlığa bağlı bedene ait olması; insanın gündelik yaşamında, toplumsal, politik, ahlaki ve yasal zeminde bedenselliği ile var oluşunun gösterilmesi açısından önemlidir. Bedeni ile dünyaya katılan ve dünyayı değiştiren bir özne, bedeni ile toplumsal ve ideolojik olarak belirlenen ve değişen bir özne, aynı zamanda bu iki taraflı değişimi bedeni ile anlamlandırarak üreten ve eylemde bulunan bir özne vardır. Böyle bir özne kavramsallaştırması, yaşayan bir beden olarak insanın yaşam dünyasının tüm öğelerinin dâhil edildiği ve yaşam deneyiminin tüm boyutları ile ele alındığı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bakış açısı, felsefi zeminde pek çok problemin

çözümü açısından yol gösterici ve etik-politik problemleri insanın bedenselliği üzerinden değerlendirmek açısından önemlidir.

KAYNAKÇA

Aydın, A. (2017). Yaşayan Deneyim – John Dewey ve Maurice Merleau-Ponty, *Maurice Merleau-Ponty Cogito* (88) (ss. 247-266). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Aydoğmus, O., Çağatay, H., Gürpınar, E., & Oğuz, F. (2017). The Role of Tacit Knowing in Adherence to Social Norms, *Filosofia Unisinos*, 18(3), 140-145.

Carman, T. (2008). *Merleau-Ponty*, London & New York: Routledge.

Dreyfus, H. L., & Dreyfus, S. E. (1999). The Challenge Of Merleau-Ponty's Phenomenology Of Embodiment For Cognitive Science, *Perspectives on Embodiment – The Intersections of Nature and Culture*, London & New York: Routledge.

Dreyfus, H. L., & Dreyfus, S. E. (2000). *Mind Over Machine*, New York: The Free Press.

Dreyfus, H. L. (2000). A Merleau-Pontyan Critique of Husserl's and Searle's Representationalist Accounts of Action, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* (100), (ss. 287-302).

Dreyfus, H. L. (2002). Intelligence without Representation – Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (1), (ss. 367–383).

Dreyfus, H. L. (2005). Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (79- 2), (ss. 47-65).

Dreyfus, S. E. (2004). The Five-Stage Model of Adult Skill Acquisition, *Bulletin of Science Technology & Society*, 24(3), 177-181.

Gallagher, S. & Zahavi D. (2008). *The Phenomenological Mind*, London & New York: Routledge.

Merleau-Ponty, M. (2006). *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları*, (Y. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Kabalıcı.

Merleau-Ponty, M. (2014). *Algılanan Dünya*, (Ö. Aygün, Çev.) İstanbul. Metis Yayınları.

Şan, E. (2015). *Merleau-Ponty*, İstanbul: Say Yayınları.

Şan, E. (2017). Algıya Göre Düşünmek, *Maurice Merleau-Ponty, Cogito* (88) (ss. 63-84), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uslu, A. (2016). Hafıza ve Geçmişin Talebi Olarak Tarih Arasındaki Ayrım, *Vira Verita* (1), (ss. 42-64).

Zahavi, D. (2012). *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press.

Ziemke, T. (2003). What's that Thing Called Embodiment?, *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, (ss. 1305-1310).

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.08.2019

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 10.02.2020

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

MİKHAİL BAKHTİN'İN ÜTOPIK MATERYALİZMİ: KARNAVAL VE DİYALOG BAĞLAMINDA KAIROLOJİK BİR ZAMAN KAVRAMSALLAŞTIRMASI

Mustafa Çağlar ATMACA*

Öz: Bu yazıda Rus filozof Mikhail Bakhtin'in, özellikle karnaval, diyaloji ve grotesk realizm kavramları çerçevesinde, toplumsal ve politik tahayyülüne dair bir tartışma yürütülmeye çalışılmış ve bu kavramların politik içerimlerinin esasen zamansal olarak yüklü olduğu iddia edilmiştir. Bu bağlamda, antik Yunan'daki iki farklı kronolojik (*khronos*) ve kairolojik (*kairos*) zaman anlayışı üzerinden, Bakhtin'in zaman ve tarihi politik bir zeminde, karnaval, diyaloji ve grotesk realizm kavramsallaştırması çerçevesinde nasıl ele aldığı gösterilmiştir. Bakhtin'in kronolojik, lineer ve ereksel bir tarih anlayışı karşısında kairolojik bir zamansallık, lineer ve ereksel olmayan bir tarih anlayışı ortaya koyduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan Bakhtin'in ütopik bir materyalizmi savunduğu, karnaval, diyaloji ve grotesk realizm kavramlarının da esasen ütopik bir materyalizme ve bir eşik-zamana işaret ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bakhtin, karnaval, diyalog, grotesk realizm, eşik-zaman

MIKHAIL BAKHTIN'S UTOPIC MATERIALISM: A CONCEPTUALIZATION OF KAIROLOGIC TIME IN THE CONTEXT OF CARNIVALE AND DIALOGUE

Abstract: In this paper, we try to discuss the social and political imagination of the Russian philosopher Mikhail Bakhtin, especially within the framework of the concepts of carnival, dialogue and grotesque realism, and claim that the political implications of these concepts are essentially temporally-loaded. In this context, we show, with reference to two different chronological (*khronos*) and kairological (*kairos*) conceptions of time in ancient Greece, how Bakhtin treats the time and history within a political context through the conceptualization of carnival, dialogue and grotesque realism. We argue that Bakhtin conceptualizes a kairological temporality, non-linear and unteleological understanding of history against the chronological,

* Doktora Öğrencisi | Ph.D. Student

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Türkiye | Middle East Technical University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Sciences and Public Administration, Turkey
mustafa.atmaca@metu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0003-0026-3671

Atmaca, M.Ç. (2020). Mikhail Bakhtin'in Ütopik Materyalizmi: Karnaval ve Diyalog Bağlamında Kairolojik Bir Zaman Kavramsallaştırması. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 91-101.

linear and teleological understanding of history. In this respect, we argue that Bakhtin advocates a utopian materialism and that the concepts of carnival, dialogue and grotesque realism point to a liminal-time.

Keywords: Bakhtin, carnivale, dialogue, grotesque realism, liminal-time

1.Giriş

Gilles Deleuze (2005), düşünce tarihinde Lucretius'tan Spinoza'ya ve oradan Nietzsche'ye dek uzanan, olumlamanın gücünü işleyen bir hatta işaret eder. Bu "doğalcı" düşüncenin amacı, der Deleuze, "yanılsamayı, sahte sonsuzluğu, dinin sonsuzluğunu ve bunun kendini ifade ettiği tüm teolojik-erotik-düşsel mitosları ifşa etmektir":

Doğalcılığın en derin sabit özelliklerinden biri üzüntü veren her şeyi, üzüntü nedeni olan her şeyi, iktidarını uygulamak için üzüntüye gereksinim duyan her şeyi ifşa etmektir. Doğalcılık düşünceyi bir olumlamaya dönüştürür, duyumsamayı bir olumlamaya dönüştürür. Olumsuzun saygınlığına meydan okur, olumsuzu tüm gücünden mahrum bırakır, felsefede olumsuzluk ruhunun konuşma hakkını elinden alır. (2015, s. 306)

Biz de bu yazıda Rus filozof Mikhail Bakhtin'i Deleuze'ün işaret ettiği düşünce hattına dahil ederek bu bağlamda bir tartışma yürütmeye çalışacağız. Söz gelimi, Bakhtin'in temel kavramlarından birisi olan "grotesk realizm" de bu doğalcı felsefeye benzer şekilde tüm yüksek, tinsel, ideal ve soyut şeylerin alçaltılmasına, değerden düşürülmesine işaret eder. Esasen, kapalı ve tamamlanmış bir düşünce sistemi geliştirmek yerine fragmanlar halinde açık uçlu yazan ve düşünen bir figür olarak Bakhtin'i herhangi bir felsefi geleneğe yerleştirmek zor olsa da Bakhtin'in karnaval ve diyalog gibi kavramlarını Deleuze'ün işaret ettiği bu hatta yerleştirerek düşünmenin Bakhtin'in toplumsal ve politik tahayyülünü anlamak açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Peki Bakhtin'in edebiyat, söyleyiş, söylem etrafında tartıştığı ama asla bunlarla sınırlamadığı diyalog ve karnaval kavramları bize Bakhtin'in politik ve toplumsal tahayyülü hakkında ne söyleyebilir? Bakhtin için bu kavramlar asla edebiyat alanıyla sınırlı kalmaz. Başka bir deyişle, edebiyat asla sadece dilbilimsel bir mevzu değildir. Edebiyatın metalinguistik boyutu onu doğrudan hayata bağlar. Bakhtin için diyalojinin ufku bütün bir insan düşüncesini kat eder (Bakhtin, 1986, s. 120). Dil, edebi ürün ve dili şekillendiren toplumsal arka plan arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi (metalinguistik boyut) dikkate alarak Bakhtin bize bu kavramları (diyalog, çokseslilik, heteroglossia, karnaval, grotesk vs.) yaşama içkin kavramlar olarak düşünmeye imkân verir: "Açık uçlu, kapanmamış diyalog, insan yaşamının sözselsel ifadesini dışa vuran tek uygun biçimdir. Yaşam doğası itibariyle diyalojiktir. Yaşamak bir diyaloga dahil olmak demektir." (Bakhtin, 1984b, s. 293)

Bakhtin'in yukarıda bahsettiğimiz doğalcı filozoflarla birtakım benzerlikleri olduğunu söylemiştik. Hem Bakhtin hem de bu doğalcı felsefe, yaşama dışsal totaliter ve aşkınsal, olumsuzlayıcı bir iktidarın yaşam üzerinde tahakküm kurmasına karşı çıkar ve bunun karşısında çokluğu ve neşeyi olumlar. Bakhtin'in diyalog, çokseslilik, karnaval ve grotesk kavramları bu bağlamda böylesi bir totaliter, otoriter, aşkınsal iktidarın konumunu tenzil eder ve çokseslilik ile diyalogun konumu yükseltir. Benzer şekilde Bakhtin de özel olarak Rabelais'in ve genel olarak karnaval kültürünün korku, zorlama ve olumsuzlamaya dayanan resmiyet (dinin, devletin vs. resmiyeti) karşısındaki korkusuzluğunu vurgular:

Romantik grotesk imgeler yaşama dair korkuları yansıtır ve okurlarından korku duygusu uyandırmaya çalışır. Halk kültürü ise bunun aksine korkusuzudur ve herkese bu korkusuzluğu aşılamaaya çalışır. Bu, Rönesans edebiyatı için de geçerlidir. Bu korkusuzluk zirve noktasına Rabelais'in romanıyla ulaşmıştır; burada korku daha ilk anda yok edilir ve her şeye neşeye bürünür. Bu, dünya edebiyatının en korkusuz kitabıdır. (...) Korku, dar kafalılığın ve aptalca bir ciddiyetin en belirgin ifadesidir ve gülme ile defedilir. Tam anlamıyla bir özgürlük ancak tam anlamıyla korkudan kurtulmuş bir dünyada mümkündür. (Bakhtin, 1984a, s. 39-47)

Bakhtin'in özellikle Rabelais'e ve gülmeye yönelik bu sempatisini ve "resmi ciddiyete" yönelik antipatisini dikkate aldığımızda bu nokta daha fazla açıklığa kavuşmakta:

Kişiyi neşe ile korkudan azade kılan bu dünya anlayışı, değişime ve dönüşüme tavırlı duran, mevcut toplumsal düzeni mutlaklaştırmaya çalışan tek yanlı ve sıkıcı resmi ciddiyete karşıdır. Karnaval insanları tam da bu ciddiyetten kurtarır. Ama bu hiçbir şekilde bir nihilizm kırıntısı, boş bir bohem ciddiyetsizlik taşımaz. (Bakhtin, 1984a, s. 160)

Bu bağlamda Bakhtin'in, tek sesli otoriter söylem karşısında diyalogu ve çoksesliliği olumlayarak, Gramsci'ye referansla söyleyecek olursak, hegemonya karşısında anti-veya karşı-hegemonyayı, merkezci kuvvetler karşısında merkezkaç kuvvetleri üretecek ihtimaller üzerinde odaklandığını söyleyebiliriz. Karnaval tam da bu anlamda bir karşı-hegemonya ihtimali olarak politiktir. Gardiner'ın (1992) da ifade ettiği üzere, Bakhtin'de ve özellikle karnaval kavramında böylesi bir ütöpik ve politik tahayyülün izlerini sürebiliriz. Morson ve Emerson'un (1990) aksine, Gardiner Bakhtin'in "eleştirel ütöpik" olduğunu iddia eder. Bu iki yaklaşım arasındaki fark bize iki farklı Bakhtin okuması olduğunu gösterir: bir yanda, Bakhtin'deki bu ütöpik ve eleştirel veçheyi reddeden ve bu veçhelerin Bakhtin'i yoksullaştıran Marksist bir müdahale olduğunu öne süren bir yaklaşım (Morson ve Emerson'un yaklaşımı); diğer yanda, Bakhtin'in daha politik bir zeminde okuyan ve eleştirel veçheyi vurgulayan daha Marksist eğilimli yaklaşım (Gardiner'ın yaklaşımı). Bizce de Bakhtin, ütöpik ve eleştirel bir düşüncenin tohumlarını taşıyan baştan sona politik bir figür olarak alınmayı hak ediyor. Böylesi bir tartışma özellikle karnaval, grotesk ve diyalog kavramları etrafında yapılabilir ve bu yazıda biz

de Bakhtin'in toplumsal ve politik değişim-dönüşüme dair ütopik ve eleştirel düşüncesini bu kavramlar etrafında tartışacağız.

Bu yazıda karnaval ve diyalogun baştan sona politik kavramlar olduğunu ve bunların politik içerimlerinin de esasen zamansal olarak yüklü olduğunu iddia ediyoruz. Peki zamansal olarak yüklü demekle ne kastediyoruz? Yeni-olanı daima zamansal olarak düşünmek gerekiyor ve bizce Bakhtin'in bu kavramlarının gücü de yeni-olanın ortaya çıkma koşullarını ortaya koymalarından geliyor. Bu bağlamda karnaval, grotesk ve diyalog yaşama tek bir hakikat dayatan totaliter ve monoton sistemlerin altını oyan, bu hakikati sarsacak zamansal-olarak-yeni-olanı ortaya çıkaran, bu yönde oluşturulmuş kavramlardır. Diyalog, karnaval ve grotesk bu açıdan farklı bir zamansallığa, zamansal bir yeniliğe işaret ediyor ve bizce politik içerimleri de gücünü bu zamansal boyuttan alıyor.

Peki zaman neden önemli? Zaman, oldukça köklü ve derin bir mesele olarak, pre-Sokratiklerden Platon'a, Kant'tan Hegel'e, Marx'a, ya da Newton'dan Einstein'a kadar birçok düşünürün kendini, doğrudan veya dolaylı olarak, uğraşmak zorunda hissettiği bir kavram. Çünkü zaman, insan yaşamının varoluşsal bir vechesi olarak, toplumu ve evreni anlayışımız ile şekilleniyor ve bunları kavrayışımıza da şekil veriyor. Dolayısıyla Bakhtin'in de hiç şüphesiz, bir filozof olarak, zaman ve zamansallığı mesele ettiğini söyleyebiliriz ve bu meseleyi karnaval ve diyalog kavramları etrafında politik bir zeminde tartıştığını iddia edebiliriz.

2.Karnavalın Grotesk Eşik-Zamanı

Karnavalın eleştirel bir perspektife yerleştirilerek okunabileceğini söylemiştik: otoriter söylemin altını oyan anti-hegemonik merkezkaç kuvvetlerin ortaya çıkışı olarak karnaval. Fakat bu Bakhtin'i Marksist olarak saymak için yeterli değil ama Marksizm'den ziyaden Marksizmler olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Bakhtin için mesele, kendisini çokluğa dayatan tek bir ses, tek bir hakikat karşısında merkezkaç kuvvetlerin ortaya çıkacağı ihtimalleri keşfetmektir. Bu bağlamda Bakhtin'in Marksizm'i tek bir hakikati kabul etmez (Stalin veya ortodoks bir Marksizm'de olduğu üzere); daha ziyade kendisini hegemonik bir ilke olarak dayatan burjuva ideolojisi karşısında (Bakhtin'in otoriter söylemi gibi) popüler kültürü öne çıkaran Gramsci'ninkine yaklaşan bir Marksizm'dir. Bu açıdan karnaval Bakhtin düşüncesindeki en radikal politik kavram olarak kabul edilebilir.

Karnaval, Bakhtin'in Rabelais üzerine olan (doktora tezi olarak yazdığı) çalışmasında geliştirdiği, ya da başka deyişle, tarihte "keşfettiği" bir kavram. Tarihte keşfettiği diyoruz, çünkü karnaval Bakhtin'in yarattığı bir kavram olmaktan ziyade (elbette Bakhtin karnavalın içeriğini ve anlamı zenginleştirmiştir) Orta Çağ Avrupa halk kültürüne dair tarihsel bir olgudur. Çok farklı geleneklerde (İslam, Hristiyan, Pagan vs.) çok farklı isimlerde (Saturnalia, Bacchanalia vs.) ve çok farklı şekillerde yapılan kutlamalar, şenlikler, bayramlar, karnavallar Orta Çağ halk kültürünün esaslı bir

öğesiydi. Ama Bakhtin, özellikle Rabelais'ın edebiyatı üzerinden, bu “şenlikli hale” dair farklı bir okuma getirir: bu karnaval ortamı, bu şenlikli hal, tüm toplumsal hiyerarşilerin ve sınıfları askıya alındığı, her şeyin mümkün olduğu, tüm tahakküm biçimlerinden geçici olarak da olsa özgürleşilen, tahakküm altında olanların bir anlığına ve geçici olarak da olsa kendini tüm coşkusuyla gösterdiği bir tür özgürleşme ve eşitleme anıydı. Ekinlerin bolluğunu kutlamak, tanrılara adaklar adamak vs. ile sınırlı kalmayan bir bağlamı olduğunu gösterir Bakhtin karnavalların. Karnavallar aynı zamanda ezilenlerin, madunların, tahakküm altında olanların, tüm bu aşağı sınıfların “toplumsal bilinçaltının” açığa çıktığı bir tür patlama anıydı¹: soytarıların bir günlüğüne kral rolüne geçtiği, her tür “sapkınlığın” tolere edildiği, baskılanmış her şeyin yüzeye çıktığı istisna halleri... Karnaval “kronotopu” dünyayı alternatif bir şekilde düşünmeye, hatta alternatifleri alternatif bir şekilde, diyalojik bir şekilde düşünmeye, otoriter söylemin tek sesli düzenini alaşağı etmeye imkân verir:

Karnaval kahkahası da benzer şekilde daha üst bir şeye yöneltilir – bir otoritenin ve hakikatin, dünya düzenini değişimine atılır. Kahkaha değişimin her iki kutbunu da kapsar, değişimin ve krizin kendisiyle uğraşır. Ölüm ve yeniden doğum, olumsuzlama ve olumlama, karnaval kahkahasında birbirine kaynaşır. Bu tam anlamıyla dünyadaki tüm ihtimalleri barındıran evrensel bir kahkahadır. (Bakhtin, 1984a, s. 127)

Karnaval “mevcut düzenden tam bir kaçış” (Bakhtin, 1984a, s. 275) olarak anlaşıldığı ölçüde zamansal bir duruma da işaret eder. Karnaval Bakhtin için mevcut resmi düzenin, tüm hiyerarşilerin askıya alınışıdır; bu açıdan geleceğin ütöpik tohumlarını taşır (Bakhtin, 1984b, s. 89). Bakhtin'in ütöpik konumu kendisini tam da bu zamansal uğrakta gösterir:

Şenlik daima zamanla ilişkili olmuştur, ya doğal (kozmetik) döngüde yinelenen bir olaya ilişkin olarak ya da biyolojik veya tarihsel bir zamana ilişkin olarak. Dahası şenlik, tarihsel ilerlemenin her aşamasında kriz anıyla, doğa döngüsündeki veya bireysel yaşamlardaki kırılma noktalarıyla ilgili olmuştur. Ölüm ve diriliş, değişim ve yenilenme anları daima şenlikli bir dünya algısına işaret etmiştir. Şenlikler halkın ikinci yaşamıydı; halk bu zamanlarda toplumun, özgürlüğün, eşitliğin ve bolluğun ütöpik boyutuna girerdi. Öte yandan Orta Çağ'ın resmi bayramları, kilise, feodal düzen veya devlet tarafından desteklenseler de ne halkı mevcut dünya düzeninden çıkarabilir ne de ona ikinci bir yaşam sunabilirdi. Aksine, bu bayramlar mevcut düzeni onaylar ve sağlamlaştırırdı. Orta Çağ'da zamanla olan ilişki biçimsel bir hal almıştı; değişim ve kriz anları geçmişe ilişkin olarak düşünülüyordu. Resmi bayramlar esasen geçmişe bakar ve şimdiki kutsamak için geçmişe kullanır. Eski ve bozulmamış şenliklerin aksine resmi bayramlar durağan, değişmez ve sabit olanı tasdik ederdi: mevcut hiyerarşileri, mevcut dinsel, politik ve ahlaki değerleri, kaideleri ve yasakları. Halihazırda tesis edilmiş bir hakikatin,

¹ Emmanuel Le Roy Ladurie (1980), 16. yy'da Fransa'da böylesi bir karnavalın nasıl bir anda çığırından çıkıp isyana dönüştüğünü anlatır: Mumlar Bayramı'na, yaşanan kuraklık ve kıtlık ve aynı zamanda artan vergiler yüzünden halk o yıl huzursuz ve öfkeli bir şekilde girer ve karnavalın bu kestirilemez ve kontrol edilemez “coşkun” hali bir anda bir isyana dönüşür. Neticede çok kanlı bir şekilde bastırılmak zorunda kalınır.

ezeli-ebedi olarak tartışmasız kabul edilen bu hakikatin zaferi demektir. Resmi bayramların monolitik ciddiyetinin ve gülme unsuruna olan yabancılığının nedeni buydu. Karnavalın resmi bayramların aksine egemen hakikatten ve mevcut düzenden geçici bir özgürleşmeyi, tüm hiyerarşilerin, rütbelerin, ayrıcalıkların, kuralların ve yasakların askıya alınışını kutladığı söylenebilir. Karnaval, zamanın hakiki şenliği idi; oluşun, değişimin ve yeniden doğuşun şenliği. Daimî kılınmış ve tamamlanmış olan her şeye düşmandı. (Bakhtin, 1984a, s. 9-10)

Tıpkı Gramsci'nin *interregnum*² kavramı gibi Bakhtin'in karnavalı da "zaman ve ütopik bir gelecekle dolu, insanların umutlarını ve arayışlarını yansıtan" (1984a: 99) grotesk bir eşik-zamanına işaret eder. Gramsci için kriz anları eskinin silinmeye yüz tuttuğu ama yeninin de henüz oluşmadığı geçici bir zamandır, bir eşiktir; bu geçici zamanda eskinin ve yenini karışımından tuhaf – grotesk – yaratıklar türer. Bakhtin de karnavalın bu tarz grotesk bir zamansallığı olduğuna, eşiklik haline işaret eder:

Grotesk imaj doğumdan ve ölüme, büyümeden ve oluşa henüz tamamlanmamış bir metamorfoz olarak dönüşüm halinde olan bir olguyu yansıtır. Zamanla olan ilişkisi grotesk imajın belirleyici özelliklerindedir. Diğer bir özelliği ise müphemliğidir. Çünkü bu imajda eskiyle yeniyi, ölmekte olanla döllenmekte olanı, metamorfozun başını ve sonunu, dönüşümün her iki kutbunu birlikte görürüz. (Bakhtin, 1984a, s. 24)

Karnavalın grotesk zamansallığı bu açıdan hem bir zaman krizi hem de bir kriz zamanıdır. Karnaval zamansallığı düzenin değişmez sabitliğinin yerine değişimi ve yenilenmeyi koyar. Kriz anları aktüel ile potansiyel olanın eşitlenmesidir. Çünkü, Bakhtin için, "bu karnaval ruhu dünyaya yeni bir gözle bakma, var olan her şeyin göreceli olan doğasını fark etme, şeylerle olduklarından tamamen farklı bir şekilde ilişkilene imkânı verir." (1984a, s. 35) "Grotesk realizm" tam da bu anlamda potansiyel olanın aktüelleşmesi ve yeni-olanın ortaya çıkışı demektir:

Grotesk esasen Romantik biçimi de dahil olmak üzere tam anlamıyla farklı bir dünyanın, başka bir düzenin, bir yaşam biçiminin olanaklılığına işaret eder. İnsanı görünürdeki (sahte) birliğin kısıtlılıklarından, tartışılmaz olanın sabitliğinden kurtarır. (Bakhtin 1984a, s. 48)

"Kriz" kelimesinin kökenindeki Yunanca *krino* sözcüğünün "karar vermek, seçmek, yargıda bulunmak" gibi anlamlara gelmesi ilginçtir. Esasen tıbbi kökenli bir kelime olarak hastalıkların teşhisine ve tedavisine işaret eder. Bu bağlamda, kriz anları mevcut bir düzenin artık eskisi gibi sürmeyeceğine karar verilen andır. Bu bizi kriz anlarını belirsiz bir süreçteki belirleyici uğraklar, müdahale anları olarak düşünmeye itiyor. Dolayısıyla kriz anı bizim pasif bir şekilde maruz kaldığımız değil, aktif bir şekilde müdahale etmemiz gereken anlara işaret ediyor. Grotesk karnaval zamansallığı tam da bu anlamıyla farklı bir zamansallığı düşünmeye imkân veren geçmiş ile gelecek arasında

² "Kriz, eskinin sona ermekte olduğu ama yeninin henüz baş göstermediği bir anda, çok çeşitli arazların meydana geldiği bir fetret durumunda (*interregnum*) ortaya çıkar." (Gramsci, 1971, s. 276)

bir yarık, şimdiki zamanda açılmış bir çatlak, artık-olmayan ile henüz-olmayan arasındaki kapanmamış boşluktur. Karnavalın bu eşiklik hali, Bakhtin için, kriz anlarının ütöpik uğraklarını taşır:

Groteskin dayandığı güldürü ve karnaval ruhu, bu sınırlı ciddiyeti, zaman ötesi bir anlam ile gerekliliğin koşulsuz değerine dair bütün yönelimleri yerinden eder. İnsan bilincini, düşüncesini ve hayal gücünü yeni olanaklıklara açar. Bu yüzden büyük değişimler, hatta bilim alanındakiler bile, daima onlara bu değişim yolunu açan bir karnaval ruhunu takip ederler. (1984a, s. 49)

3.Geleceğe ve Yeni-Olana Yönelmiş Diyalog

Bakhtin için diyalogun her şey demek olduğunu biliyoruz: insan olmak insanlar-arası olmak demektir. Başka bir deyişle, Bakhtin'e göre diyalojik olmayan bir gerçeklikten söz edilemez. Bu açıdan Clark ve Holquist (1984) Bakhtin'in Freud'dan ziyade Marx'a yakın olduğunu iddia eder:

Eğer Freud için birey toplumsal olanın hizmetine sokulmuşsa Bakhtin için birey toplumsal olanın bir fonksiyonu, yaratımıdır. Freud için "daha fazla başkası daha az ben" demekken Bakhtin için "daha fazla başkası daha fazla ben" demektir. (1984, s. 206)

Ama Bakhtin'in bireyi toplumsal olanın tahakkümüne bıraktığını düşünmek hatalı olurdu. Birey Bakhtin'e göre toplumsal olanın basit bir fonksiyonu, bileşeni değildir. Bu açıdan Bakhtin hem bireyselcilğe/hümanizme hem de yapısalcılığa karşı çıkar; daha ziyade, diyalojik bir ilişkiyi savunur. Hem bireyselcilik hem yapısalcılık, her ikisi de esasen Bakhtin açısından benmerkezci, monolojik bir düşünüşün tuzağına düşmüş haldedir; her ikisi de ya bireyin ya da yapının belirleyiciliğini kabul eder ama bunlar arasındaki monolojik olmayan diyalojik ilişkiyi göz ardı eder. Dolayısıyla, Bakhtin'in toplumsal değişim-dönüşüme dair politik tahayyülü ancak diyalojik bağlama oturtularak anlaşılabilir.

Peki, diyalogu politik olarak önemli kılan şey nedir? Diyalogu sadece edebiyat alanına ait bir kavram olarak mı düşünmek gerekir, yoksa Bakhtin'in diyalog ile etik-politik bir ilişkilenebilir mi kastettiğini düşünmeliyiz? Bizce ikinci soru daha isabetlidir ve diyalogu karnaval ve onun grotesk ütöpik zamansallığı ile birlikte düşünmek Bakhtin'in politik tahayyülünü anlamak açısından daha faydalı olacaktır.

Bakhtin pek çok farklı metninde pek çok farklı tanımlamasını yapar diyalogun. Diyalogun ne olduğuna ve ne olmadığına dair pek çok tanım getirir. Ama bu yazının konusu itibarıyla, diyalogun şu yönünü vurgulamak faydalı olacaktır: diyalog, merkezkaç kuvvetlerin merkezci kuvvetler karşısındaki yaşam alanı, sığınağıdır. Bu açıdan diyalog aynı zamanda bir çatışmaya, "şeyleri bir arada tutmaya çalışan merkezci kuvvetler ile şeyleri koparıp dağıtmaya çalışan merkezkaç kuvvetler arasındaki kesintisiz bir savaşa işaret eder." (Bakhtin, 1981, s. xviii) Fakat bu çatışma merkezkaç

kuvvetlerin merkezci kuvvetlerin yerini almaya çalıştığı bir çatışma değildir; bu diyalogik çatışmanın sonunda bir hakikat başka bir hakikat ile yer değiştirmez. Daha ziyade, merkezkaç kuvvetlere alan açmak için merkezci, totaliter kuvvetlerin yerinden edilmesi, değerden düşürülmesi savaşıdır bu. Merkezci ve merkezkaç kuvvetler arasındaki bu çatışma dili farklı çıkarların, ideolojilerin, dünya görüşlerinin vs. çatıştığı bir savaş alanına dönüştürür. Dil, Bakhtin için, asla doğal, sabit, tarih-dışı bir şey olamaz; baştan sona inşa edilmiş ve toplumsal bir şeydir. Dolayısıyla dil, içinde geliştiği kültürel ortamdaki sosyo-politik çatışmaların ve gerilimlerin doğal olarak bir parçasıdır.

Bu açıdan diyalog karnavalda hakikatin kanonik ve resmi düzeni karşısında bir direnişe, mücadeleye dönüşür. Diyalogun dayandığı karnavalın grotesk realizmi hem "gerçek" dünyanın yok oluşunu hem de "alternatif" bir dünyanın ortaya çıkışını imler. Karnavalda diyalog geçmiş ve geleceğin şimdide eşitlenmesi olarak kutlanır. Dolayısıyla Bakhtin'e göre hakikatin resmi düzenindeki bir değişim-dönüşüm ancak diyalog üzerinden, merkezkaç kuvvetler aracılığıyla mümkün olabilir. Diğer bir deyişle, değişim olasılığı ancak diyalogun totaliter düzenden açığı gedikte mümkündür. Diyalog başkaları ile çok boyutlu ilişkilenenin, geleceği bu ilişki üzerinden farklı bir şekilde tasavvur etmenin imkanının yaratır. Bu açıdan diyalog yeni-olanı üreten, ben'i öteki'ne açan mekanizmadır. Hakikatin şimdi ve gelecek üzerindeki tahakkümün aşmak ancak diyalog ile mümkündür. Çünkü diyalog hakikatin katı düzenini esnetir, merkezci kuvvetlerin çekiminden kurtulmak ve düşünülemez-olanı, hayal edilemez-olanı fark etmek anlamına gelir. Bakhtin için diyalogdaki her söyleyiş, her karşılık, hakikatin katı düzenini esnetmeyi, geleceği yeniden tanımlamayı, şekillendirmeyi amaçladığı ölçüde için bir şekilde politiktir. Bu açıdan diyalog baştan sona geleceğe-dönük bir kavramdır.

Bu bağlamda karnavalın Marksist bir perspektife yerleştirilebileceğini düşünüyoruz. Bakhtin'in iki açıdan Marksist olduğunu söyleyebiliriz: birincisi, idealist değil materyalisttir ve ikincisi, tıpkı Marx gibi o da bireyi ilişki olarak kavrar. Bu yüzden hem karnaval hem de diyalog materyalist ve ilişki kavramlardır. Dolayısıyla Bakhtin'in politik tahayyülünün da materyalizme ve ilişkiselliğe dayandığını söyleyebiliriz. Materyalisttir, çünkü ütopik ve grotesk karnaval kronotopunun baştan sona bedensel ve maddi unsurlarla örülü olduğunu düşünür:

Grotesk gerçeklikteki maddi bedensellik ilkesi popüler şenlikli ve ütopik veçhelerinde ifadesini bulur. (...) Grotesk gerçekçiliğin temel ilkesi değerden düşürmek, yüksek, dinsel, ideal, soyut olan her şeyi yerinden etmektir; yukarıdakileri maddi düzeye, çözümler bütünlükleri dahilinde dünya ve beden alanlarına taşımaktır. (...) Bir kez daha vurgulayacak olursak, ütopik unsur, yani "altın çağ" fikri, Romantik öncesi dönemde soyut düşünce veya içsel deneyim lehinde bir ifade bulamamıştır; bütün insanlar tarafından düşünsel ve bedensel olarak deneyimlenmiştir. Başka bir dünyanın olanaklılığına yönelik bu bedensel katılım, başka bir dünyaya yönelik bu bedensel farkındalık grotesk açısından çok önemlidir. (Bakhtin, 1984a, s. 19-48)

Ve yine tıpkı Marks gibi Bakhtin de bireyin karşılıklı ilişkide oluştuğunu düşünür (Bakhtin, 1986, s. 127); birey kendini öteki üzerinden, öteki ile kurduğu diyalojik ilişki üzerinden tesis eder. Bakhtin karnavalın nihilist, bohem, burjuva bireyin yeri olmadığını, karnaval kültürünün öznel ve bireysel değil kolektif ve sosyal bir yaşamın alanı olduğunu özellikle vurgular. İnsanlar karnaval atmosferini diğer bedenlerle, öteki sınıflar ve gruplarla birlikte bir arada deneyimler. Diğer bir deyişle, grotesk ütopyik karnaval atmosferi bu diyalojik ilişkinin bir ürünüdür. Karnaval bu anlamda kolektif bir ütopya, ortak bir düş, bir gelecek tahayyülüdür.

Ama onun Marksizmi ortodoks bir Marksizmden ziyade Benjamin ve Bloch'unkine yakın ütopyik bir materyalizm, ütopyik bir Marksizmdir: karnavalın bir ereği, bir amacı yoktur; olumsal ve rastlantısaldır. Bu açıdan Bakhtin'de tıpkı diğer ütopyik materyalistler gibi ilerlemeci, rasyonel, ereksel bir tarih kavrayışından uzaktır. Tarih bir amaç ve anlam ile yüklü değildir karnavalda. Karnavalın grotesk zamanının bu amaçsızlığı tarihi bir hakikate sıkışmaktan kurtarır. Karnavalın merkezci kuvvetlerin hegemonyasını yıkabilme gücü bizce bu ereksel olmayan yönünden kaynaklanır. Benjamin'e referansla söyleyecek olursak, karnaval tarih treninin lokomotifini değil, bu trenindekilerin acil durum frenini çektiği andır. (Benjamin, 2003, s. 402) Zamanı değersizleştiren ereksel, ilerlemeci tarihe karşı başka bir zamansallığı inşa etmek bu açıdan Bakhtin'e göre etik-politik bir görev olarak karşımıza çıkar. Politikdir, çünkü ereksel, ilerlemeci zamansallık tarihe varması gereken bir hedef, tek bir hakikat dayatır; tek bir hakikat inşa etmeyi, anlamı teke indirgemeyi ve teksesliliği tesis etmeyi amaçlar ki bu da çokluğun ve değişimin sonu demektir. Dolayısıyla Bakhtin için zamanı tarihten kurtarmak politik bir görevdir:

Bu dünya görüşünde zaman yalnızca yok eden ve bozan bir güçtür; yeni olan hiçbir şey yaratmaz. Bu yüzden yeni bir zaman biçimi bulmak ve zamanın mekanla, dünyevi mekanla yeni bir ilişkisini tesis etmek gerekliydi. Gerçek yaşamı gerçek dünyayla ilişkilendirmeye imkân veren yeni bir kronotopa ihtiyaç vardı. Eskatolojinin karşısına yaratıcı edimle, yıkımla değil yaratımla ölçülen üretken ve yaratıcı bir zamanı koymak gerekliydi. (Bakhtin, 1981, s. 206)

4.Sonuç Yerine

Bu politik görevi, karnaval ruhunu ve bu ruhun zamansallığını daha iyi anlamak için antik Yunan'a giderek Yunancadaki zamana dair bir ayrımı hatırlamak gerekir: khronos ve kairos. Aslında mitolojide khronos'a dair isim benzerliğinden kaynaklanan bir karışıklık mevcut. Bir yandan, onu tahtından edecekleri korkusuyla evlatlarını yiyip yutan Uranos'a karşı çıkan bir titan olarak bahsedilir. Annesi Gaia'nın yardımıyla bir tek Khronos bundan kurtulur ve babasını öldürerek onu tahtından indirir, yerine geçer. Ancak kendisinin babasına yaptıklarını düşünerek evlatlarının da onu iktidarından edecekleri korkusuyla evlatlarını yeme işine o da girişir. Bu kez de Zeus babası Khronos'un karşısına dikilir ve iktidara geçer. Diğer Khronos ise zamanın tanrısı, kişileştirilmesi olarak karşımıza çıkıyor. Ama ezeli-ebedi bir zamanın değil dünyevi zamanın, geçmiş-şimdi-gelecek çizgisinin tanrısı olarak. Bu Khronos "gereklilik-

zorunluluk" tanrısı Ananke ile birlikte yaşamaktadır ve bunların evlatları olarak da kaderi çekip çeviren, kaderin iplerini eğiren, kesen ve pay eden Fates'lerden bahsedir. Karşımıza her iki durumda da zaman ve iktidar arasında bir ilişki çıkıyor (Khronos'un evlatlarını yemesi metaforuyla birlikte zamanı düşünmek bu açıdan oldukça ilginç). Zamanı bir zorunluluk, gereklilik olarak, neredeyse içinden çıkılmaz bir kafes gibi yaşatan bir iktidarın varlığını düşünebiliyoruz burada.

Diğer yandan zamana tekabül eden başka bir sözcük olarak kairos da vardı. Lineer, homojen ve belirlenmiş khronos zamansallığının aksine deneyimlenen anı ifade eden kairos, yani "an" ve "fırsat" karşımıza çıkıyor burada. Kairos, khronos gibi lineer akan bir zamansallık değil, khronos'un akışındaki anlar ve fırsatlar demek. Başka bir deyişle khronos'un lineer akışının her bir anında o akışı tayin eden anlar ve fırsatlar anlamına geliyor. Yani, bir zorunluluk olarak yaşanan kronolojik zamanın yanında zorunluluğun dışına çıkma, müdahale etme anı olarak kairolojik deneyimin zamanından bahsedebiliriz. Kairos bu açıdan tam da yeni-olanın ortaya çıkacağı boşluğa, kriz anına işaret ediyor. Khronos'un bize verili gelen işleyişini sekteye uğratan, onda kırılmalar yaratan bir sapma ya da daha doğrusu sapma ihtimali kairos. Çünkü kairos (hatırlayalım, "an" ile birlikte diğer anlamı da "fırsat" demek) kaçırılabilir, onu sezmek ve yakalamak gerekir.

Khronos'un belirlenmiş lineer zamansallığı ile bu zamansallığı bozup şeylerin düzeninin başka türlü de olabildiğini gösteren kairolojik anlar ve fırsatları birlikte düşündüğümüzde Bakhtin'de (Bloch ve Benjamin ile birlikte) bir tür kronoloji eleştirisi olduğu iddia edebilir. Bakhtin'in, tabiri caizse, üretken ve deneyimsel Zaman'ın önünü kesen ve yaratıcı potansiyellerini hadım eden Khronos'un tarihsel zamanı karşısında Zaman'ı özgürleştiren kairolojik anları ve fırsatları diyalog ve karnaval bağlamında vurguladığını iddia ediyoruz.

Sonuç olarak Bakhtin'in baştan sona politik bir düşünüyü olduğunu iddia ediyoruz. Bu açıdan karnaval ve diyalogun politik kavramlar olduğunu göstermeye çalıştık. Aynı zamanda Bakhtin'in bu kavramlarla zamanı ve tarihi de politik bir mücadele alanı olarak kavramlaştırdığını göstermeye çalıştık. Zamanı, anlamın ve hakikatin taşıyıcısı olan tarihle aynı şey olarak okumadığını kabul ederek, zamanı bir özgürleşme sahası olarak kavramlaştırdığını gördük. Bu bağlamda diyalog yeni-olanı üretmeye imkân veren geleceğe dönük özgürleştirici bir ilişkilene ve karnaval da bu diyalojik ilişkilenemenin inşa ettiği kronoptur. Eğer Bakhtin'in karnaval ve diyalog kavramlarıyla bize göstermeye çalıştığı tek bir şey varsa o da toplumsal değişime-dönüşüme dönük herhangi bir politik mücadelenin zaman ve yenilik meselesiyle uğraşmak zorunda olduğunu ortaya koymuş olmasıdır.

KAYNAKÇA

Bakhtin, M.M. (1981). *The Dialogic Imagination* (C. Emerson & M. Holquist, Çev.): Austin: University of Texas Press.

Bakhtin, M. M. (1984a). *Rabelais and his World* (H. Iswolsky, Çev.). Bloomington: Indiana University Press.

Bakhtin, M.M. (1984b). *Problems of Dostoyevsky' Poetics* (C. Emerson, Çev.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bakhtin, M. M. (1986). *Speech Genres and Other Late Essays* (V. McGee, Çev.). Austin: University of Texas Press

Benjamin, W. (2003). Paralipomena to 'On the Concept of History', *Selected Writings, volume 4: 1938-1940* içinde (ss. 401-412). Cambridge: Harvard University Press.

Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense* (M. Lester & C. Stivale, Çev.). London: The Athlone Press.

Gardiner, M. (1992). Bakhtin's Carnival: Utopia as Critique. *Utopian Studies* (3) 2, 21-49.

Gramsci, A. (1971). *Prison Notebooks* (Q. Hoare & G.N. Smith, Çev.). New York: International Publishers.

Le Roy Ladurie, E. (1980). *Carnival in Romans* (M. Feeney, Çev.). New York: Braziller.

Morson, G.S. & Emerson, C. (1990). *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaic*. Stanford, California: Stanford University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 11.08.2019
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 24.02.2020

E-ISSN: 2148-9327
<http://dergipark.org.tr/tr/kilikya>
Araştırma Makalesi | Research Article

ADORNO'NUN BİLGİ KURAMI ELEŞTİRİSİNDE HUSSERL FENOMENOLOJİSİNİN YERİ

İsmail SERİN*

Öz: Yalnızca özgürlüğün ön koşul olduğu eleştirel düşünmenin sağlam bir temele ihtiyacı vardır. Klasik modern felsefenin bu temeli artan bir ilgiyle bilimde bulacağına duyduğu inanç, bilgi kuramını felsefe için hayati değerinde bir alan haline getirmiştir. Bu çerçevede bir yandan deneyicilerin öte yandan akılcıların ortaya koydukları fikirler aynı temel soruya yanıt verme amacını taşıyalar da çözümlerinin birbirleriyle uzlaşmaz oldukları iyi bilinir. Descartes'tan bu yana çok değişmeyen felsefenin Janus yüzlü bu halini kalıcı bir çözüme kavuşturmak isteyen filozoflardan birisi de Husserl olmuştur. Husserl'in fenomenolojik yaklaşımının bilgi kuramının doğasına yönelik tespitleri Adorno'nun ilgisini çekmiştir. Husserl'in açık seçik sağlam bir temel arayışının fenomenolojik bir çözümlemeyle nasıl olumlu sonuçlandırılacağı büyük bir sorundur. Bu yazıda Adorno'nun; mantığın kuşku götürmez oluşunu örnek alsak sonsuz bir döngüye kapılmadan Husserl'in felsefeye uygun bir temel kuramayacağını öne sürdüğünü göstereceğiz. Husserl'in fenomenolojik yaklaşımından kaynaklanan tutarlı bir bilgi kuramına, yine Husserl'in betimlediği "bunalım" nedeniyle olanak kalmamıştır. Artık bilgi kuramının içinde kalmanın felsefece bir değeri yoktur; bilgi kuramını modern felsefenin ana konusu haline getiren koşulların ele alınması öncelik taşımaktadır. Adorno bu önceliğin, Husserl felsefesinde gözetilmeyişinin, onun hem kaçınılmaz bir sonucu hem de zorunlu bir başlangıcı olduğunu düşünür.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, Gerçeklik, Doğruluk, Deneyim

THE PLACE OF HUSSERL'S PHENOMENOLOGY IN ADORNO'S CRITIQUE OF EPISTEMOLOGY

Abstract: Only critical thinking, where freedom is a precondition, needs a solid foundation. The belief that classical modern philosophy will find this foundation in science with increasing interest has made the theory of knowledge a vital field for philosophy. In this context, although the ideas put forward by the empiricists and the rationalists aim at answering the same basic

*Dr.Öğr. Üyesi | Asst. Prof. Dr.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey.
ismail.serin@omu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-3164-5181

Serin, İ. (2020). Adorno'nun Bilgi Kuramı Eleştirisinde Husserl Fenomenolojisinin Yeri. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 102-109.

problem, it is well known that their solutions are incompatible with each other. Husserl was one of the philosophers who wanted to reach a permanent solution to this Janus-faced version of the philosophy that has not changed much since Descartes. The outcomes of Husserl's phenomenological approach towards the nature of epistemology draws Adorno's interest. It would be a major challenge how Husserl's explicit search for a solid foundation can be positively concluded by a phenomenological analysis. Even if we take an example of the unquestionable reasoning of logic, in this article, we will argue that from Adorno's perspective Husserl cannot establish a foundation suitable for philosophy without drawn into an infinite regress. A coherent theory of knowledge resulting from Husserl's phenomenological approach is no longer possible due to the "crisis" described by him. Remaining in the theory of knowledge has no philosophical value anymore, but reflecting on the conditions that make the theory of knowledge the main subject of modern philosophy bears a priority. Adorno thinks that this priority which is ignored in the philosophy of Husserl, is both an inevitable result and a necessary beginning for his phenomenology.

Keywords: Knowledge, Reality, Truth, Experience

1. Giriş

Descartes sonrası, bir başka deyişle klasik modern felsefenin ayırdedici özelliği, bilgiyi felsefenin temel konusu sayması olsa gerek. Elbette bu yeğlemenin hem siyasi hem de ekonomik bir arka planı olsa da bu yazıda bilgi kuramının modern felsefede kazandığı özgül konumun düşünsel temelini anlaşılmada kilit rolü olduğu düşünölen Adorno'nun bilgi kuramı eleştirisinin yapısal özellikleri irdelenecektir.

Adorno'nun düşünsel arka planda hem Kant'a hem de Hegel'e çok şey borçlu olduğu standart yorumlarda hep vurgulanmış olsa da (O'Connor 1994, s. 61) bu yaklaşımın onun bilgi kuramına dair görüşlerinin özgünlüğünün değerinin anlaşılmasının üstünü örten bir etkisi olmuştur. Çağdaşları Heidegger ve Wittgenstein gibi kimi önde gelen filozofların aksine Adorno, özellikle özne-nesne ilişkisi bağlamında bilgi kuramı dışından bir eleştiri getirmek yerine içeride kalan eleştirel bir tutum içinde olmuştur. Dolayım kavramına yüklediği işlev nedeniyle bilişin fenomenolojik bir temele oturtulmasının bir tür idealizme kapı aralayacağını ileri süren Adorno'nun bu eğilimini diyalektik bir bilgi kuramı saymak hatalı olmayacaktır.

Varlıkbilimsel yönden özne-nesne ilişkisi, ya aynı doğaya sahip olmalarından hareketle indirgeme yoluyla ya da farklı bir doğaya sahip olmalarından ötürü ikicilik açısından irdelenebilir. Oysa bilgi kuramsal yaklaşımın, anılan ontolojik sonuca bir seçenek oluşturacak bir olgunlukta olabileceği üçüncü bir yol üzerine düşünmenin önünde bir engel -ilk bakışta- yoktur. Gerçi Adorno bu seçeneğe *Hegel, Three Studies (Drei Studien zu Hegel)* adlı eserinde bilimsel yönden açıklık kategorisinin felsefeye sokulmasına, özne-nesne ikilisinin bilgi kuramı açısından çözümlenmeye bir tür direnç gösterdikleri için, karşı çıkar:

Açık seçikliğin sırf verili olan şeyin niteliği olmadığı ve kendi başlarına verilmedikleri bir kez onaylandıktan sonra artık bilginin değeri, tek tek bilgilerin kendilerini nasıl açıkça ve eşsizce ortaya serdikleriyle değerlendirilemez. (s. 100)¹

Tasarımlarımız, nesnelere ve zihin kavramsal olarak bulanıkta kalmaktadır. Bunların bilgi kuramsal kesinliğe kavuşturulamamış olmaları, özne-nesne ilişkisinin kesin bilgisinin elde edilemeyeceğine yönelik bir farkındalığa dayalı girişim olarak diyalektik bir bilgi kuramına olanak tanıyabilir. Üstelik Adorno'ya göre deneyci çerçevenin nesnellik için bir engel saydığı öznel perspektif tam da nesnelliğin koşulu haline gelecektir. Özellikle Husserl'in fenomenolojik yaklaşımını eleştirirken başvurduğu bu yol, nesnellik uğruna öznenin dışarıda bırakılmasını temelsiz sayar:

Düşünmenin, mantığın bir koşulu olarak öznel uğrağın bastırılmasıyla Husserl, düşünce ne olduğu bilinmeyen düşüncenin araştırma konusu nesnel olanı da ortadan kaldırır. Onun yerini, böylelikle doğrudan nesnelliğe yayılan aydınlanmamış düşünce alır. Kuşku duymaksızın en başından beri mantıksal mutlakçılık mutlak idealizmdir. Sadece 'genel olarak nesne' ifadesinin muğlaklığı, Husserl'in biçimsel mantığın önermelerini, nesne ögesi olmayan nesnelere diye yorumlamasına izin verir. (Adorno 2013, s.67)

Temel bilimlerin, bilim insanlarının öznel bakışını etkisizleştirmek üzere sanki "olmayan bir yerden" (Nagel 2012, s. 208) görmeyi talep etmesi, ister istemez böylesine ideal bir perspektifin olanaksız olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir; çünkü bilim insanlarının belli bir yerden bakmamasının nasıl sağlanacağı bilinmemektedir. Söz gelimi bir biyoloğun laboratuvara girdiğinde önceden sahip olduğu etkilerden kendisini eksiksiz arındırmasını bekleyemeyiz. En azından yapacağı deneyde izlemesi gereken "kuramsal" ilkeler olacaktır. Sosyal bilimlerde bu durum çok daha belirgin ve ciddi çekişmelerin kaynağı olarak bilinir. Toplumsal bir olayın çözümlenmesi sırasında bu işi yapacak bilim insanının kendi öznel geçmişinin bu çözümlenmenin önündeki en önemli engel olduğunu gözardı etmemesi gerekecektir. Demek ki, öznenin bilinçli olması, biliş açısından asla gözardı edemeyeceğimiz bir öneme sahiptir. Bilincin, deneyimlerin farkında olmanın ötesinde bilginin doğasını etkilemesi, Adorno'nun özne-bilinç ilişkisinin birbirlerine indirgenemez olduğu sonucuna varmasına neden olmuştur. Elbette bu indirgenemezlik, ilk bakışta bir tür kuşkuculuğa kaynaklık ediyor görünse de aslında bu indirgenemez oluşun apaçıklığı, kuşkuculuk olasılığını temelsiz kılmaktadır. İçinde bilincin olmadığı bir özne ya da içinde öznenin olmadığı bir bilinç kavranamaz kalmaktadır.

Sonuç olarak, bilgi konusu edilen nesnelere yukarıda anılan öznenin onunla girdiği ilişkinin ürünü deneyimlerle özdeş sayılıp sayılamayacağı temel sorunumuz olacaktır. Bilen özne, nesneye yönelirken izlediği yolun doğası gereği onu olduğu gibi bilemeyeceği için daha ilk adımda dolayım/dolayısızlık sorununa yol açar. On sekizinci yüzyılda Kant'ın fenomen-numen ayrımıyla aşmaya çalıştığı sorunu çağrıştıran bu durum, aslında tüm bilimsel gelişmelere karşın felsefeye bir açıklık içinde

¹ Alıntılanan parçaların Türkçesi yoksa, Türkçeye İngilizceden çevrilmiştir.

olmadığımızı göstermektedir. İdealizm ile materyalizm arasında salınan çözümler arasında Adorno'nun, Husserl'in fenomenolojisine yönelttiği eleştiriler ışığında idealizmden uzak durmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Öte yandan temel bilimlerin doğalcı tutumunu, teknikleşmiş bilgi anlayışını da benimsemediğini öne sürmek yanlış olmayacaktır.

2. Dolayım - Dolayımsızlık

Doğanın deneyimlenmesine nesnellik taşıyan bir başlangıç noktası bulmak ya da böylesi bir noktanın zaten varolduğunu düşünmek, deneyimin niteliklerinin felsefeye bir üslupla kavranabileceği yanılgısını güçlendirmektedir. Adorno, deneyiciliğin ya da geniş anlamıyla temel bilimlerin böylesi bir yanılgının öz bilincini taşıyamayacağını düşünür; çünkü farklı, çelişen sonuçlar elde edilse bile deneyimin doğruluğu esastır. Deneyimin üstüne, dışına çıkmak bu görüştekiler için ilkece olanaksızdır. Adorno'ya göre bilginin doğruluğunu sorgulamadan önce genel olarak bilgi üzerine düşünmeye öncelik tanımak gerekir. Bu önceliğin doğal sonucu ise, bilgiye yönelik eleştirilerin eleştirisi olacaktır. Yani bilgi felsefelerinden birisi olmak yerine, bunların üstünde bir bakış açısı elde etmek söz konusudur. Modern felsefede en yetkin örneğini Kant'ın eleştirel felsefesinde gördüğümüz bu tutumun, Kant'ın felsefesine oranla oldukça kötümser bir hava taşıdığını gözlemliyoruz.

Adorno'ya göre Husserl, düşünmeyi bir edim saymaz; o düşünmekten sanki bir resim galerisindeki resimlere bakıyor olmak gibi şeylere bakmayı anlar. Bu bakışın, geçici görülgülere kapılmasının önündeki engel, Husserl'in matematikçi geçmişinden başlayarak tüm kariyeri boyunca terketmediği sonsuz hakikat arayışı olacaktır. O nedenle, Adorno'ya göre, Husserl tıpkı akılcı eğilimdeki filozoflar gibi geçici görülgüleri küçümser. (1940, 6-7) Husserl'in, hocası Brentano'nun da etkisiyle miras aldığı insanın bilişindeki ruhsal öge ile *a priori* dayanak arasındaki boşluğu kapatmaya çalışması, daima ikincinin ilkinin baskın kılma damgasını taşır. Husserl, bir bakıma klasik modern felsefedeki akılcı-deneyci kamplarını uzlaştırmaya çalışır; fakat bu girişimin başarılı bir doğrultusu olmasından çok bir sarkaç hareketini andırdığı söylenebilir. Onun, psikolojizme karşı verdiği mücadele, bu sarkaç hareketinin açık örneğidir. Birinci Dünya Savaşının hemen ertesinde Almanya'ya hakim düşünsel hava, psikolojiden yanaydı. Husserl'in o dönemin hakim görüşüne karşı oluşu, tam da psikolojizmin temelinde varolduğu düşünülen olguculuğun bir gereğidir:

Eğer 'Olguculuktan' tüm bilimlerin 'olgu' denen şey üzerine yani ilk önce kavranacak şeyin üzerine önyargısız mutlak bir temellendirme yapmayı anlayacak olsak, gerçek olgucu biz oluruz. Aslında her türden görüyü tanıma hakkından bizi mahrum bırakacak hiçbir otoriteye, 'modern doğal biliminkine' bile izin vermiyoruz. Konuşan gerçekten doğa bilimi olduğunda, öğrencileri olarak isteyerek dinleriz. Ama doğa bilimcinin dili her zaman doğa biliminin dilinin diliyle aynı olmuyor; 'doğa felsefesi' ile 'doğa bilimlerinin bilgi kuramı' üzerine konuştuklarında kesinlikle böyle değil. (Husserl 1931, s. 86)

Husserl'e göre matematiksel doğruluk, ona dair psikolojik düşünüşlerimizle özdeş değildirler, onlara indirgenemezler. Matematiğin uygulanması ile matematiksel doğruluk nitelikleri yönünden farklı doğaya sahiptirler. Matematiksel doğruluğun varlığı, olgusal dünyamıza bağımlı değildir; matematiksel doğrular ideal varlıklardır. Adorno, Husserl'in yeni bir yüzyılın başlangıcında kurulmakta olan bir dünyanın, psikolojinin olumsuzluğuyla yetinmeyen daha sağlam bir temel olarak gördüğü matematikle yoluna devam etmesi gerektiğini düşünür. Matematiksel doğruluğun taşıdığı ideallik, yeni bir dogmatizme başvurmaktan çok deneyci kör olgulardan kurtulmayı ima eder. Adorno'nun deyişle "olgular dininden" böylece kurtulmak, eleştirel düşüncenin özgürleşmesine yolaçan Husserl felsefesindeki "doğru" ögedir. (1940, 9)

İnsanın gerçek saydığı şeylerin deneyim alanına düşmesi, bu gerçeklerin, olgusalığın kanıtı sayılması adına olumlu ve yeterli demek, temelsiz bir duruş olacaktır. Üstelik matematiksel doğruluğu da bu temele yaslamak, başlı başına sorunlu bir tutumdur. Öyleyse matematik doğruluğun olgusalığından ziyade ideallığından, yani saf düşünce alanına ait olmasından söz etmek daha uygun olacaktır. Gerçek olan ile ideal olan başından beri ayrılmış görünmektedir. Ayrılmışlığı sürdürmek Husserl'in de tercih etmeyeceği bir yoldur. Esas olan ikisi arasındaki ayrılığı gidermektir. Ancak, bunu ideal olanı olgusal olana indirgeyerek yapamayız. Descartes'ı çağırıştırır biçimde düşünen insanın ne yaptığına odaklanmaktansa, düşünmenin ne demek olduğuna yoğunlaşıyoruz. Düşünen insanın doğa ile tarih arasında bir yerde durduğunu, dolayısıyla bilincinin belirlenmiş olduğunu hatta parçalanmış olduğunu öngörebiliriz. Ama bu durumda bile en azından "yanlış olanı" düşünüyor oluruz. Husserl'in gerçek ile ideal olanı birleştirmesi, diyalektik bir sentez gibi görünmemektedir. Adorno'ya göre Husserl ikisi arasında bir "köprü" kurmaktadır; düşünen insanlar, kendi eserleri olmayan ideal doğruları, akılcı gerekçelere dayanarak düşünebilirler ve bu, onların olgu durumlarını anlamalarına yardımcı olur. (1940, 13)

Husserl'in şeylere dönme (*Zu den Sachen*) çağrısının, deneycilik ile akılcılık kamplarının karşıt yönlerde ilerleyişlerinin doğurduğu yarılmayı onarma amacı taşıdığı söylenebilir. Ne var ki, sloganlaşmış bu çağrının, idealizmin en önemli belirtisi sayabileceğimiz aklın kendiliğindenliğine kapılmadan nasıl etkili bir sonuç elde edeceği hala yanıtlanmayı bekleyen bir sorundur. Zira dönüşün önünde "olguculuğa düşmek ile sanata kaymak" (Piccone 1983, s. 233) tehlikeleri giderek büyümektedir. Bu noktada Dallmayr'ın (1981, s. 133) da altını çizdiği üzere Adorno'yu, Husserl'in fenomenoloji anlayışı özelinde harekete geçiren itkinin büyük ölçüde "kurucu özne"nin maddi gerçekliği bilinç alanına kaydırarak bildik idealizme kapıyı aralıyor oluşudur.

3. Fenomenoloji ile Bilgi Kuramı İlişkisi

Adorno, nedensel-mekanik düşünmenin felsefeye uygun bir düşünme biçimi olmadığı konusunda Husserl ile aynı çizgidedir. Foster (2007, s. 92) temeldeki bu ortaklığın ilerleyen evrelerindeki dönüm noktalarını ayrıntılı bir biçimde şöylece ortaya serer:

Adorno'ya göre Husserlci kopuşun odak noktası, deneyci doğacılığın ve deneyimde verili olan şeyin anlamlılığın sözümlenmesine ona indirgenişinin eleştirilmesidir. Adorno'nun Husserlci fenomenolojinin üst-eleştirisini doğru düzgün ifade etmek için, şu uğrakları ayımsayacağız: 1) Adorno nedensel-mekanik kavramsallaştırmadan kopmaya çalışan Husserlci girişimle bütünüyle aynı fikirdedir. 2) Ama Husserl'in yürüttüğü yönden bu kopma başarılı olamaz. 3) Ne var ki, bu başarısızlık epistemolojik hataların ya da Husserl'in anlatımındaki hoşnutsuzların bir sonucu değildir; daha ziyade kopuşun epistemolojik tasarımının kendi dışındaki koşullara (nihayetinde düş kırıklığının tarihsel sürecine) bağımlı olmasının sonucudur. 4) O nedenle, kopuş yalnızca epistemolojinin kendi-üzerine düşünülmesiyle, kavramlarının anlamını belirleyen koşullara bağımlı olduğunun öz-farkındalığıyla gerçekleştirilebilir ve gerçekleştirilmelidir.

Husserl özelinde bilgi kuramının, nedenselci-mekanik düşünmenin eleştirel felsefeyi sokacağı dar kalıptan çıkışın yöntemi gibi düşünülmesinin fenomenolojik dayanaklarını kurarken sonsuz bir döngüye kapıldığını gözlemliyoruz. Temel bilimlerin dilinin artık matematikselleşmiş olması nesnellüğün bir garantisi gibi görülse de, düşünme biçimlerimizin hala bu matematikselleşmenin çok gerisinde olduğu besbellidir. Düşünen insan ile genel olarak modern bilim arasındaki bu boşluğun, şimdi değilse bile gelecekte kapanabileceğini ummak için ilkin ödemek zorunda kalacağımız bedel, tam da düşünmenin kendisini bırakmak olabilir. Bu olumsuz sonucun kaçınılmazlığını, büyük ölçüde bilimsel çerçevenin meşruiyetine duyduğumuz sarsılmaz güven beslemektedir. Bilgi kuramsal sorunlara bilimsel çözümler aramak ya da sorun çözme yolu olarak bilimleri örnek almak elbette olanaklıdır. Fakat böylesi bir eğilimin felsefeye bir varlık göstermesi; olguda verili olandan bağımsız, özgür düşünme olanağı kalmayacaktır. Adorno'nun eleştirisi, filozofun elindeki kavramların bilimselleştirilerek nesnel geçerlilikle donatılmasının, yani felsefeyi bir tür bilim haline getirmek üzere bilgi kuramının icadının olanaksız olduğuna yöneliktir. Zira bilimsel bir terminolojinin çekimine kapılmadan önce bilimin bu kavramlarının açıklamaya çalıştığımız sorunun içinde kaldığını göz ardı ettiğimizin farkında olmalıyız. Bu bakımdan Adorno'nun Husserl'in fenomenolojik yöntemini onayladığını, ama bunun sonucu geçerli bir bilgi kuramından söz edemeyeceğimizi öne sürdüğünü anlıyoruz. Husserl'in, Adorno'ya göre, yanılığısı bilgi kuramsal bir çözümlemenin koşulsuz bilgiye, yani felsefeye düşünmeye olanak tanıyacağını varsaymasıdır. Böylesi bir çözümlemenin geçerli yol olduğunu öncelikle tanıtlamış olmak gerekir, yani epistemoloji üzerine düşünmek onun üst-eleştirisini yapmak gerekir. Oysa Husserl "İçsel Zaman Bilinci"nde bilginin nesnesini fizik dünyanın duyumsanması yoluyla değil, onun "idrak" edilmesiyle çözümlemekten yanadır:

Bir tebeşir parçasına bakalım. Gözlerimizi kapayıp açarız. Bu durumda iki algımız vardır, ama aynı tebeşir parçasını iki kez gördüğümüzü söyleriz. Dolayısıyla burada, birbirinden zaman bakımından ayrılmış içerikler söz konusudur. Fenomenolojik, zamansal bir ayrılık da görebiliriz, oysa nesnede ayrılık yoktur. O aynıdır. Nesnede süreklilik vardır, fenomende ise değişim. Bunun gibi, objektif olarak bir birlikte varoluşun kurulacağı yerde, subjektif olarak zamansal bir ardışıklık duyumlayabiliriz. Yaşanan ve deneyimlenen içerik "objektifleştirilmiş"tir ve bu obje artık, idrak tarzında, o içeriğin malzemesinden oluşmuştur. Ama bu nesne o "içeriğin" toplamı ya da dış görünüşü değildir; içerik nesneye girmez bile. Nesne içerikten daha fazla ve ondan başka bir şeydir. Objektivite "deneyim"e, yani deneyimin birliğine, doğanın yasalı olarak deneyimlenen bağlamına aittir. Fenomenolojinin diliyle söylenirse, objektivite "birincil" içerik yoluyla bile değil, idrak karakterleri ve bu karakterlerin özüne ait düzenlilikler yoluyla kurulur. Bunu

her yönüyle ele alıp tam olarak anlaşılır kılmak, bilgi fenomenolojisinin görevidir.
(s. 20-21)

Duyduğumuz bir sesi, ya da gördüğümüz bir rengi, her deneyimleyişimizde, onun aynı ses ya da renk olduğunu bize söyleten şeyin anımsama yetimiz olduğunu öne sürmek, psikolojik bir çerçevenin iş başında olduğu anlamına gelir. Böylesi bir modelde üstlenilmesi gereken ana görev, anımsamanın dosdoğru işlenmesini sağlamak olacaktır. Elbette deneycilik açısından belleğin anımsamayı, geçen zaman boyunca başarıyla uygulayışı etkileyici bir başarıdır. Ama bu başarının felsefeden çok psikoloji için bir değeri olacaktır. Zira zaman boyunca nasıl deneyimlediğimizden çok zamanın bilincine nasıl vardığımız Husserl için felsefece bir değer taşıyacaktır.

Deneyimlerin zamanın ardışıklığını açıklayıcı bir etkisi olması, psikolojik öneminin ötesinde felsefece bir anlama sahip olacak biçimde çözümlenmek, fenomenolojik bir çözümlenme olacaktır. Bir bakıma yaşadıklarımızı hayatımızın kendisi saymak yerine, yaşadığımız her anının önceki ya da sonraki anlara nasıl olup da bağlandığını anlamaya öncelik veriyoruz. Olayların, yani görünüşlerin gölgelediği ideal olanın kavranması, gerçek olanın geçiciliği karşısında elde edilmiş büyük bir zafer olacaktır. Husserl'in kazanmayı umduğu başarı o kadar parlaktır ki, tıpkı içinde yıkıldığı leğendeki pis suyla birlikte çocuğun da sokağa atılmasına benzer bir başarı göstermiş olacaktır. Düşünmede elde ettiği açık seçiklik eleştirel felsefeyi idealize etmekle sınırlı kalmıştır.

4. Sonuç

Filozofların, başka herkes gibi kendi çağlarının çocuğu olduğunu vurgulamak anakronizme düşmeme güvencesi sağlasa da, filozofun filozofluğunun tam da kendi çağının çocuğu olmamasıyla doğrudan bir ilgisi vardır. Husserl'in, ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın ilk çeyreği arasında kalan dönemde hakim olan derin bunalımı kendi düşünsel gündeminde tuttuğu apaçıktır. Ama bu gündemin üstüne çıkmanın bir yolunu bulmak da Husserl'i hep meşgul etmiştir. Adorno'nun, Husserl'in fenomenolojiye ve özel olarak bilgi kuramına dair tespitlerinin eleştirisine dayanak yaptığı sorunlar, büyük ölçüde Husserl'in varmak istediği erekten çok izlediği yolda bulduğu aşılmaz sorunlardır. Tarih ve doğa arasına sıkışmış bir aklın bütünsellik iddiasında bulunması için geç kalınmış görünmektedir. O halde Adorno'ya göre Husserl'in felsefesi kendi çağı için erken olmak, bizimki için geç kalmak gibi paradoksal bir konumdadır.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W. (1940). "Husserl and the Problem of Idealism." *The Journal of Philosophy*, 37(1), 5–18. <https://doi.org/10.2307/2017136>

Adorno, T. W. (1999). *Hegel Three Studies* (S. W. Nichol森, Çev.; 2nd MIT Press pbk. ed.). MIT Press.

Adorno, T. W. (2013). *Against Epistemology A Metacritique*. (W. Domingo, Çev.; 1st ed.). Polity Press.

Dallmayr, Fred R. (1981). *Twilight of Subjectivity Contributions to A Post-Individualist Theory of Politics*. University of Massachusetts Press.

Foster, R. (2007). *Adorno: The Recovery of Experience*. Albany: SUNY Press.

Husserl, E. (1931). *Ideas A General Introduction To Pure Phenomenology* (W. R. B. Gibson, Çev.). Allen and Unwin.

Husserl E. (1997). "İçsel Zaman Bilinci." (Doğan Şahiner, Çev.) *Cogito*, 11, 17-28.

Nagel, T. (2012). *Mortal Questions* (Canto edition.). Cambridge University Press.

O'Connor, B. (1994). "Adorno's Dialectical Epistemology." *Idealistic Studies*, 24 (1), 61-76. <https://doi.org/10.5840/idstudies19942415>

Piccone, P. (1983). "Against Epistemology: A Metacritique." *Telos*, (56), 229-235. <https://doi.org/10.3817/0683056229>