

**KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ**

---

**KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY**

**Yıl | Year: 2020**

**Sayı | Issue: 2**

**E-ISSN: 2148-9327**



Kilikya Felsefe Dergisi – 2020 / 2 | Kilikya Journal of Philosophy – 2020 / 2

## KİLİKYA FELSEFE DERĞİSİ KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

Uluslararası, hakemli akademik bir felsefe dergisidir.	is an international, peer-reviewed academic philosophy journal.
Yılda 2 kez yayımlanır (Nisan-Ekim).	Published twice a year (April-October).
Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.	Publication languages of the journal are Turkish and English.
Yayın kurulunun izni olmaksızın yayının tamamı ya da bir bölümü kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.	No parts of this publication may be reproduced, copied or transmitted without the permission of the editorial board.
Tüm hakları saklıdır.	All rights reserved.
Bu dergide öne sürülen düşünceler makale yazar(lar)ına aittir.	The moral and/or legal rights of the author have been asserted.
© Mersin Üniversitesi yayımıdır.	© 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 Atıf 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

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü  
070058, Antalya, TÜRKİYE  
E-posta | E-mail: [kfdergisi@gmail.com](mailto: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**

Funda NESLİOĞLU SERİN  
Ondokuz Mayıs University, Turkey

### **Editör | Editor**

Eray YAĞANAK  
Akdeniz University, Turkey

### **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  
Eray YAĞANAK, Akdeniz University, Turkey  
Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey  
Funda NESLİOĞLU SERİN, Ondokuz Mayıs University, Turkey  
Naciye ATIŞ, Mersin 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

---

<b>Aaron GARRETT</b> Boston University, USA	<b>Elly PIROCACOS</b> The American College of Greece, Greece
<b>A. Kadir ÇÜÇEN</b> Uludağ University, Turkey	<b>Erdem ÇİFTÇİ</b> Mersin University, Turkey
<b>Afşar TİMÜÇİN</b> Kocaeli University, Turkey	<b>Ertuğrul R. TURAN</b> Ankara University, Turkey
<b>Ahmet İNAM</b> Middle East Technical University, Turkey	<b>Eyüp ERDOĞAN</b> Mersin University, Turkey
<b>Alexander BIRD</b> University of Bristol, United Kingdom	<b>Graham OPPY</b> Monash University, Australia
<b>Andrea ROBIGLIO</b> KU Leuven University, Belgium	<b>Harun TEPE</b> Hacettepe University, Turkey
<b>Antonio RUSSO</b> University of Trieste, Italy	<b>Hasan ÜNDER</b> Ankara University, Turkey
<b>Arslan TOPAKKAYA</b> Erciyes University, Turkey	<b>İsmail SERİN</b> Ondokuz Mayıs University, Turkey
<b>Aydan TURANLI</b> İstanbul Technical University, Turkey	<b>Jim WETZEL</b> Villanova University, USA
<b>Aynur YURTSEVER</b> Mersin University, Turkey	<b>Kamuran ELBEYOĞLU</b> Toros University, Turkey
<b>Barış PARKAN</b> Middle East Technical University, Turkey	<b>Kubilay AYSEVENER</b> Dokuz Eylül University, Turkey
<b>Betül ÇOTUKSÖKEN</b> Maltepe University, Turkey	<b>Kurtul GÜLENÇ</b> Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey
<b>Bill WRINGE</b> Bilkent University, Turkey	<b>Marie-Elise ZOVKO</b> University of Zagreb, Croatia
<b>Bülent GÖZKAN</b> Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey	<b>Martin THIBODEAU</b> Université Saint-Paul University, Canada
<b>Celal TÜNER</b> Ankara University, Turkey	<b>Martin van HEES</b> University Amsterdam, Netherlands
<b>Cengiz M. TOSUN</b> Mersin University, Turkey	<b>Mehmet ELGİN</b> Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
<b>Cihan CAMCI</b> Akdeniz University, Turkey	<b>Melih BAŞARAN</b> Galatasaray University, Turkey
<b>Doğan GÖÇMEN</b> Dokuz Eylül University, Turkey	<b>Metin TOPUZ</b> Mersin University, Turkey
<b>Duncan PRITCHARD</b> University of Edinburgh, Scotland	<b>Michael O'SULLIVAN</b> 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  
**Sibel KİBAR KAVUŞ**  
Kastamonu 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 değerlendirmeye 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 eleştirisi 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 1st**, and the manuscripts for the **October** issue are to be submitted before **August 1st**. 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**
-

## 2020 YILI HAKEMLERİ | REFEREES OF 2020

Prof.Dr. Aslı Yazıcı	Doç.Dr. Özge Ejder Johnson
Prof.Dr. Aydan Turanlı	Doç.Dr. Sibel Kibar Kavuş
Prof.Dr. Doğan Göçmen	Doç.Dr. Sinan Kılıç
Prof.Dr. Hakan Çörekcioğlu	Dr. Öğr. Üyesi Aysun Aydın
Prof.Dr. Harun Tepe	Dr. Öğr. Üyesi Deniz Soysal
Prof.Dr. Hülya Şimşak	Dr. Öğr. Üyesi Fırat İlim
Prof.Dr. Hüseyin Gazi Topdemir	Dr. Öğr. Üyesi Fulden İbrahimhakkioğlu
Prof.Dr. Kubilay Aysevener	Dr. Öğr. Üyesi Güçlü Ateşoğlu
Prof.Dr. Mehmet Hilmi Demir	Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Okan Akkın
Prof.Dr. Mustafa Cihan Camcı	Dr. Öğr. Üyesi İsmail Serin
Prof.Dr. Yavuz Kılıç	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Arslan
Prof.Dr. Yavuz Unat	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih Elmas
Doç.Dr. Aliye Kovanlıkaya	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şiray
Doç.Dr. Aylin Çankaya	Dr. Öğr. Üyesi Naciye Atış
Doç.Dr. Aysel Demir	Dr. Öğr. Üyesi Özlem Ünlü
Doç. Dr. Cevriye Demir Güneş	Dr. Öğr. Üyesi Pakize Arıkan Sandıkcioglu
Doç.Dr. Demet Taşdelen	Dr. Öğr. Üyesi Pınar Türkmen Birlik
Doç.Dr. Deniz Kundakçı	Dr. Öğr. Üyesi Saniye Vatansever
Doç.Dr. Elif Çırakman	Dr. Öğr. Üyesi Soner Soysal
Doç.Dr. Ercan Salğar	Dr. Öğr. Üyesi Vedat Kamer
Doç.Dr. Erdem Çifçi	Dr. Öğr. Üyesi Ayhan Dereko
Doç.Dr. Hüseyin Fırat Şenol	Dr. Didem Delice
Doç.Dr. Lale Levin Basut	Dr. Mete Ulaş Aksoy
Doç.Dr. Mustafa Günay	Dr. Selma Aydın Bayram
Doç.Dr. Ömer Faik Anlı	

## İÇİNDEKİLER

### CONTENTS

Dergi Künyesi   Front Matters .....	i
Yayın Kurulu   Editorial Board .....	ii
Danışma Kurulu   Advisory Board.....	iii
Yazarlara Bilgi   Author Guidelines.....	v
<b><u>Araştırma Makaleleri   Research Articles</u></b>	
<b>Port-Royal Mantığı'nda Tasımsal Geçerliliğin Saptanışı</b> Detection of Syllogistic Validity in the Port-Royal Logic	
<b>Arman BESLER</b> .....	1-14
<b>Phaidon'da Ruhun Ölümsüzlüğü: Karşıtların Döngüsellik Argümanı (70C-72A)</b> The Immortality of the Soul in the <i>Phaedo</i> : The Cyclical Argument (70C-72A)	
<b>Refik GÜREMEN</b> .....	15-23
<b>Yeniçağ'daki Spiritüel Cevher Anlayışına De La Mettrie'nin İtirazı</b> The Objection of De La Mettrie on the Spiritual Substance Opinion in the Early Modern Age	
<b>Atakan ALTINÖRS</b> .....	24-36
<b>Kadavranın Donuk Metamorfozunda İzler Bakış ve Müstehcen-Bakış</b> In the Frozen Metamorphose of A Cadaver Watching Gaze and Obscene-Gaze	
<b>Özlem DERİN</b> .....	37-56
<b>Stoacı Alegori: Herakles ve İşleri</b> Stoic Allegory: Heracles and His Labours	
<b>Melike MOLACI</b> .....	57-74
<b>Feminist Tarih yazımında Soykütüksel Yaklaşım: Eleştirel Tarih</b> Genealogical Approach to Feminist Historiography: Critical History	
<b>Serpil DURĞUN</b> .....	75-91
<b>Emancipation in Capitalist Society: Sovereignty as Renunciation and Expenditure in the Thought of George Bataille</b> Kapitalist Toplumda Özgürleşme: Georges Bataille Düşüncesinde Vazgeçme ve Harcama Olarak Egemenlik	
<b>Zeliha DİŞÇİ</b> .....	92-109
<b>Bilim Felsefesi Bilim Pratiğinden Ne Öğrenebilir?</b> What can Philosophy of Science Learn from Scientific Practice?	
<b>A. Dinçer ÇEVİK</b> .....	110-132

<b>Nagel'in Düşüncesinin Öncüleri: Farrell ve Sprigge</b> Precursors of Nagel's Thought: Farrell and Sprigge <b>Nazım GÖKEL</b> .....	133-149
<b>Emmanuel Levinas'ta Komşuluk Kavramı</b> The Concept of Neighborhood in Emmanuel Levinas <b>Yusuf BUHURCU</b> .....	150-168
<b>Heideggerci Sahih Kendiliğe Giden Yolda Zaman, Varlık ve Aşkınlığın Önemi</b> The Significance of Time, Being and Transcendence on the Road to the Heideggerian Authentic Self <b>Volkan ÇİFTECİ</b> .....	169-182
<b>David Hume'un Beğeni Standardı I: Farklılıklar ve Standart</b> David Hume's Standard of Taste I: Differences and the Standard <b>Soner SOYSAL</b> .....	183-196
<b>Kant Felsefesinde Hukuk, Kamusalılık ve Yurttaşlık</b> Right, Publicity and Citizenship in Kant's Philosophy <b>Zeynep SAVAŞÇIN</b> .....	197-213
<b>"Nedir?" ve "Nereden/Nasıl Anlarız?" Sorularından Performatif Felsefenin Ürettiği "Devinen Bilgi"ye Doğru</b> From the Questions "What is?" and "How Do We Understand?" Towards Knowledge-in-Motion that Performative Philosophy Produces <b>Demet KURTOĞLU TAŞDELEN</b> .....	214-228
<b>Fizik ve Astronomi Bilimlerindeki Gelişmeler Bağlamında Modern Dönem Doğa Tasarımının Oluşumu Üzerine Bir Sorgulama</b> An Inquiry on the Genesis of Modern Period Idea of Nature in the Context of Developments in Physics and Astronomy Sciences <b>Seçil ÖZDEMİR</b> .....	229-246
<b>Rawls ve Nozick Bireysel Haklar, Tercihler ve Yetenekler Üzerine</b> Rawls and Nozick on the Individual Rights, Preferences and Abilities <b>Aysun AYDIN</b> .....	247-262
<b>Immanuel Kant'ın Canlı Doğa Sorununa Teleolojik Yaklaşımının İncelenmesi</b> Analysis of the Teleological Approach to Immanuel Kant's Living Nature Problem <b>Nefise BARAK</b> .....	263-277

Makale Geliş Tarihi | Received: 05.08.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 26.08.2020

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

## PORT-ROYAL MANTIĞI'NDA TASIMSAL GEÇERLİLİĞİN SAPTANIŞI

Arman BESLER\*

**Öz:** Antoine Arnauld ile Pierre Nicole'ün *Mantık veya Düşünme Sanatı* – daha iyi bilinen takma adıyla *Port-Royal Mantığı* – kitabı, geleneksel terim mantığının gelişim tarihinde en az iki bakımdan önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Birincisi, bu kitap, “eski” mantığı, René Descartes'ın bilgi ve varlık anlayışınca belirlenmiş olan modern felsefeye ayarlı hale getirmekte ve sonraki dönemlerin mantıkçıları için terim mantığının terminolojisini bir dereceye kadar yeniden tanımlamaktadır. (Terminolojiyle ilgili nokta, en belirgin olarak Immanuel Kant'ın mantık yazılarında takip edilebilmektedir.) İkincisi ve daha önemlisi, bu kitap, kategorik tasım kuramında geçerlilik denetimi/saptaması için kullanılan ve Aristoteles'e dayanan standart kanıt-kuramsal yaklaşım yerine, Ortaçağlarda geliştirilmiş, daha çok semantik yönelimli olduğu söylenebilecek alternatif bir yaklaşımı ana öğretisi olarak sunmaktadır. Bu yaklaşımda, geçerli tasım biçimleri, kategorik önermelerde geçen terimlerin semantik bir özelliği olan dağıtım fikrini merkeze alan az sayıda kural yoluyla tespit edilir. Bu yazının asıl amacı semantik yönelimli bu yaklaşımın özünü Port-Royal örneği üzerinden aydınlatmaktır. Öncelikle, Port-Royal mantıkçılarının ilgili kuralları geçerli tasımsal biçimleri saptamak için nasıl uyguladıkları, bağlantılı bazı kavramların ve sorunların ışığında, ayrıntılı olarak açıklanmaktadır. Sonra da Port-Royal mantıkçılarının (belki de Aristoteles'i izleyerek) altık tasım biçimlerini eleyişlerinin, semantik yönelimli yaklaşımın ruhuna uygun olmayan bir tutum oluşturduğu, dolayısıyla da *Port-Royal Mantığı*'nın bu yaklaşımın arı olmayan bir örnekleme olarak görülmesi gerektiği savunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasım, Tasım Kuralları, (Mantıksal) Uzanım, Dağıtım, Altıklık.

## DETECTION OF SYLLOGISTIC VALIDITY IN THE PORT-ROYAL LOGIC

**Abstract:** Antoine Arnauld and Pierre Nicole's book *Logic or the Art of Thinking* – better known as the *Port-Royal Logic* – represents a certain phase in the history of the development of the traditional logic of terms, important in at least two respects. First, the book adjusts in a sense the “old” logic to the modern philosophy determined by René Descartes's conception of knowledge and being,

\* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Turkey  
armanbesler@gmail.com

Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0553-9131>

Besler, A. (2020). Port-Royal Mantığı'nda Tasımsal Geçerliliğin Saptanışı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 1-14.



and redefines to a certain extent the terminology of the logic of terms for the subsequent logicians. (The point about terminology could be followed most clearly in the logical works of Immanuel Kant.) Secondly and more importantly, the book presents as the main doctrine, not the standard proof-theoretical approach to validity test/detection that is based on Aristotle's work, but instead an alternative approach that has been developed in the Middle Ages, and that seems to be rather semantically oriented in nature. In this approach, the valid syllogistic forms are detected by means of few rules centering around the idea of distribution, a semantic property of the terms that occur in categorical propositions. The main purpose of this paper is to clarify the essence of this semantically oriented approach through the Port-Royal instance. The paper first gives, in light of some relevant concepts and problems, a detailed explanation of how the Port-Royal logicians apply the mentioned rules in order to detect the valid syllogistic forms. Then it argues that the Port-Royal logicians' elimination (probably to follow Aristotle) of the subaltern syllogistic forms is an attitude which does not conform to the general spirit of the semantically oriented approach, and accordingly that the *Port-Royal Logic* should be seen as an impure instance thereof.

**Keywords:** Syllogism, Syllogistic Rules, (Logical) Extension, Distribution, Subalternation.

## 1. Giriş: Tasımsal Geçerliliğe İki Farklı Yaklaşım

Geleneksel terim mantığının merkezinde yer alan kategorik basit tasımlar kuramı, sadece A-I-E-O tipinde kategorik iki öncülden ve üç farklı terimden oluşan çıkarımları inceler; bu çıkarımlarda, üç önermeden her ikisi için ortak bir terim bulunur. İnceleme, esas olarak, tasımların kip ve şekil gibi yapısal özelliklerine başvurarak tasımsal akıl yürütmenin geçerli biçimlerini sistematik olarak saptamayı hedefler. Geçerlilik saptamasında tarihsel olarak iki temel yaklaşımın bulunduğu söylenebilir. Birincisi, belli sayıda tasımsal biçimi, apaçıkça geçerli (İng. *evidently valid*; Aristoteles'in deyişiyle *mükemmel* veya *tam*<sup>1</sup>) kabul edip, öteki geçerli biçimleri bunlara (ve bazı tek öncüllü çıkarım kurallarına) dayanarak kanıtlamak biçimindedir. Kategorik tasım kuramını ilk kez kuran Aristoteles'in kendisinin benimsediği bu yaklaşım, modern incelemelerde, temel olarak iki farklı tarzda, (i) aksiyomatik bir sistem olarak (örn. Łukasiewicz 1957 [1951] veya Bochénski 1951) veya (ii) bir tür doğal türetim sistemi olarak (örn. Corcoran 1974<sup>2</sup>) yorumlanmıştır. Her durumda, bu yaklaşımın özü itibarıyla kanıt-kuramsal yönelimli olduğu söylenebilir.

İkinci yaklaşım ise, kategorik önerme tiplerinin anlam değerleriyle ilgili belli bir semantik öğretiyi, yani Ortaçağlarda geliştirilen *dağıtım* (Lat. *distributio*) öğretisini merkeze alan belli sayıda kural yoluyla verili tasımsal biçimler için bir tür geçerlilik denetimi (validity test) yapmak biçimindedir.<sup>3</sup> Bu yaklaşımda, ne geçerli biçimleri apaçıkça geçerli olanlar ve olmayanlar olarak ayırmanın ne de kanıt-kuramsal öğelerin

---

<sup>1</sup> Bochénski, 1951, s. 53.

<sup>2</sup> John Corcoran'ın, anılan derlemenin Üçüncü Kısım'ında yer alan "Aristotle's Natural Deduction System" başlıklı yazısı, ss. 85-131.

<sup>3</sup> Terence Parsons bu yaklaşımın ilk örneklerinin 12. yüzyıla kadar takip edilebildiğini gösterir: bkz. Parsons 2006. Ama Chenique 2006'da (s. 209) anılan Bizanslı ansiklopedist M. Psellos daha erken bir örnek oluşturmaktadır.

(örneğin çeşitli kanıtlama yöntemlerinin veya meta-değişkenlerle ifade edilecek çıkarım ilkelerinin) bir yeri vardır. Standartlaşmış bu iki farklı yaklaşım sıklıkla terim mantığının konu edinen ders kitaplarında birlikte yer alırlar, ama aslında mantık tarihinde belli bir dönemden itibaren bu iki yaklaşımın alternatif yaklaşımlar olarak ele alındığı görülebilmektedir.<sup>4</sup>

Antoine Arnauld ve Pierre Nicole'ün, *Port-Royal Mantığı* olarak da bilinen *Mantık veya Düşünme Sanatı*'nda (1662) sundukları mantık kuramı, terim mantığının tarihinde, bu alternatif yaklaşımlardan ikincisinin özellikle öne çıkarıldığı önemli bir durağı oluşturur. *Port-Royal Mantığı*'nda geçerli tasımsal akıl yürütme biçimleri genel tasım kurallarının iki farklı düzeyde uygulanması yoluyla saptanır: İlk olarak, kuralların kategorik önerme sıralanışlarıyla ilgili olanları kullanılarak, mümkün 256 sıralanıştan meşru olanlar (yani geçerli bir tasımsal biçime dönüşebilecek olanlar) ayırt edilir; sonra da, genel kuralların tasım şekillerine özel sonuçları kullanılarak, verili bir şekilde meşru sıralanışlardan hangilerinin geçerli bir tasım biçimi oluşturduğu saptanır. Aslında burada bütün iş, kategorik önermenin anlam yapısıyla ilgili olan ve tasım kurallarının merkezinde yer alan az sayıda aksiyom tarafından görülmektedir. İzleyen paragraflarda, Port-Royal mantıkçılarının geçerli tasım kiplerini saptayışlarının aşama aşama açıklaması ve bir eleştirisi bulunmaktadır.

## 2. Dağıtım ve Mantıksal Uzanım

Tasım kurallarının merkezinde semantik bir kavram olan *dağıtım* yer alır. Dağıtım, çok kabaca, terimin (kategorik) önermedeki niceliği olarak tanımlanabilir. Tanımı biraz daha inceltirsek, bir terimin bir önermedeki dağıtım durumu, o önermenin terimin kaplamasının bütünü hakkında mı yoksa belirsiz bir kısmı –daha kesin bir ifadeyle, en az bir üyesi– hakkında mı olduğudur. Bir terimin kaplaması, modern standart anlayışta,<sup>5</sup> o terimin doğru olarak yüklenebildiği nesnelere (tikel varlıkların) kümesi olarak düşünülür; işte kategorik bir önermenin belirttiği yargı, bu kümenin bütün üyeleri hakkındaysa ilgili terim o önermede dağıtılmış, yalnızca bir kısmı veya en az bir elemanı hakkındaysa ilgili terim o önermede dağıtılmamıştır. Standart öğretilere göre, dört kategorik önerme tipindeki dağıtım durumları şöyledir (Martin, 2020):

Kategorik önerme tipi	Özne terimi	Yüklem terimi
A	Dağıtılmış	Dağıtılmamış
I	Dağıtılmamış	Dağıtılmamış
E	Dağıtılmış	Dağıtılmış
O	Dağıtılmamış	Dağıtılmış

<sup>4</sup> Örneğin Alberto Vanzo, Kant'ın erken tarihli bir mantık yazısını konu edinen çalışmasında, 18. yüzyıl Alman mantıkçılarının tam da bu kıstasa göre gruplanabildiklerini gösterir. Bkz. Sgarbi & Cosci (2018), "Kant's False Subtlety of the Four Syllogistic Figures in its Intellectual Context" başlıklı bölüm (ss. 157-90).

<sup>5</sup> Bu anlayışın yakın kökleri G. Frege'de, biraz daha uzak kökleri G. W. Leibniz'de bulunabilir (Martin, 2020).

Port-Royal mantıkçıları kendi dağıtım öğretisi yorumlarını, terimlerin işlem ve kaplamı hakkındaki gözlemlerinde ve kabullerinde ortaya koyarlar. Bu yorumda, “dağıtıl(ma)ma” ifadesi yerine “tümel/tikel olarak alınma” (*être pris universellement/particulièrement*) ifadesini, dil düzeyi ile düşünce düzeyi arasındaki ayrımı (işe yarar bir tarzda) bulandıran “terim” ifadesi yerine de daha çok düşünce tarafına yakın duran “ide” (*idée*) ifadesini kullanırlar. Elbette bu terminoloji tercihi, özellikle de “ide”nin kullanımı, Port-Royal mantıkçılarının Kartezyen konumlanışlarıyla ilgilidir, ama bu tercihten daha önemli bir nokta, bugün de dil felsefesinde ve mantıkta kullanılan işlem-kaplam ayrımıyla ilgili yaklaşımlarında yer almaktadır.

Port-Royal mantıkçıları işlem-kaplam (İng. *intension-extension*) ayrımını *kapsam* (*compréhension*) ve *uzanım*<sup>6</sup> (*étendue*) ifadelerini kullanarak çizerler. Modern anlayışla çok da uyumsuz olmayan kapsam (işlem) tanımları şöyledir: “Bir idenin kendinde barındırdığı ve o ideyi yok etmeden ondan koparılamayacak olan özelliklere/vasıflara (*attributs*) idenin *kapsamı* adını veriyorum...” (Birinci Kısım, VI. Bölüm, s. 52)<sup>7</sup>. Kendi verdikleri örneği kullanırsak, *üçgen* idesinin (veya kavramının) mantıksal kapsamı, fiziksel uzanım (yani boyutluluk), şekil olma, üç kenarlı olma, üç açılı olma vb. özelliklerden oluşur. Aynı yerde verilen mantıksal uzanım (kaplam) tanımı da şöyledir: “Bir idenin uyduğu (*convenir*) özneler o idenin *uzanımı* adını veriyorum.” Hemen ilk bakışta bu tanım da modern anlayışla uyumlu görülebilirse de öyle değildir. Leibniz ve Frege’ye dayanan modern anlayışta kaplam, bir terimin doğru olarak yüklenebildiği (veya uyduğu) bireylerin kümesidir. Örneğin “üçgen” teriminin kaplamı, kendisine *üçgen olmanın* doğru olarak yüklenebildiği tek tek varlıklardan, yani basitçe üçgenin tek tek örneklerinden oluşan kümedir. Oysa Arnauld ve Nicole “idenin uyduğu özneler” ifadesini açıklarken kastettiklerinin yalnızca bu olmadığını gösterirler: “buna genel terimin astları (*inférieurs*) da denir ve genel ideye de bunlara göre üst (*supérieur*) denir, örneğin genel olarak üçgen idesi bütün farklı üçgen *türlerine* uzanır” (Birinci Kısım, VI. Bölüm: 52; vurgu bana ait). Öyleyse “idenin uyduğu özneler”le kastedilen tek tek varlıklar değil, ama bunlar yerine (veya en azından bunlarla birlikte) idenin bütün türleşmeleridir. Öyle ki İkinci Kısım’da da mantıksal uzanım yine “ideyi içeren özneler” olarak açıklanır (İkinci Kısım, XVII. Bölüm, ss. 159-60; vurgu bana ait).

John N. Martin’in gösterdiği gibi, yalnızca mantıksal kapsamın değil aynı zamanda mantıksal uzanımın da ideler arası bağıntılar cinsinden açıklanması, Port-Royal mantıkçılarının korumak istedikleri mütekabiliyetçi doğruluk tanımıyla ve olumsal

---

<sup>6</sup> Bu ismi *kaplam* olarak çevirmiyorum, çünkü böyle yaparsam, ismin arkasındaki *étendre* (uzatmak) ve *s’étendre* (uzanmak) fiillerinin iletliği anlamdan –ki Arnauld ve Nicole’ün kavramlaştırmasına tam uymaktadır– uzaklaşmış olacağım. Benzer bir durum “compréhension” ismi için de geçerli: *comprendre* fiili bu bağlamda, *kapsamak*, *ihativa etmek* gibi bir anlamda kullanılıyor. Dolayısıyla bu yazı boyunca “kapsam” ve “uzanım” ifadeleri kullanıldığında, kastedilenin, sırasıyla, işlem ve kaplam kavramlarının Port-Royal versiyonları olduğunu bilmemiz gerekli ve yeterlidir.

<sup>7</sup> Metin boyunca *Port-Royal Mantığı’na* yaptığım atıflarda, kitabın özgün bölümlemesine göre verilen Kısım-Bölüm bilgisinin ardından, kullandığım Fransızca edisyondaki (Arnauld & Nicole 1996, Paris: Gallimard) sayfa numarası veriliyor olacak.

doğruluk fikriyle uyuşmamaktadır (Martin, 2017, özellikle s. 13 ve Martin, 2020). Kneale'ler de, özellikle, mantıksal uzanımın astlık fikri üzerinden tanımlanmasının onu kiplik bakımından mantıksal kapsamdan farksız kılacağını, çünkü bu tanıma göre uzanımın da ilgili ide ortadan kaldırılmadan değiştirilemez, yani ide için asli ve zorunlu bir öge olacağını düşünürler (Kneale & Kneale, 1962, ss. 318-20). Yine de Martin, Port-Royal semantiğinde (Fregeci terimlerle söylersek) *gönderim alanıyla* (*realm of reference*) bir irtibatın bulunduğunu ayrıntılı çözümlenmelerle göstermeye çalışır. Buraya taşımam imkansız olan bu tartışmaya dair şu notu düşmekle yetineceğim: özsel tanımları verilmiş, dolayısıyla da mantıksal kapsamı kesin olarak belirlenmiş bir idenin astları, Kneale'lerin eleştirisini etkisiz kılacak tarzda, her biri bu kapsamla tutarlı olan *farklı* bölümlenmelerden (*divisions*) birine göre belirlenmeye *ilkece* açıktır.<sup>8</sup> Öyleyse idenin uzanımında aranan olumsuzluk, belki de "doğa"nın (veya Tanrı'nın vb.) bölümlenme tercihinin olumsuzluğu yoluyla sağlanabilecektir.<sup>9</sup>

Sonuç olarak, Arnauld ve Nicole kategorik önerme biçimlerinin anlam değerlerini tümel/tikel olarak alınma, yani dağıtım fikri üzerinden formülleştirirler; dağıtım ise mantıksal uzanımın bir fonksiyonudur.

### 3. Aksiyomlar, Genel ve Yerel Kurallar

Port-Royal Mantıkçıları, (i) kategorik önermenin anlam yapısıyla ilgili *aksiyomları*, (ii) kategorik basit tasımlar için verilen *genel kuralları* ve (iii) bu kuralların şekillere özgü sonuçlarını – benim deyişimle, *yerel kuralları*– kullanarak toplam 19 tane geçerli kategorik tasım biçimi saptarlar. Bu biçimler tam olarak Aristoteles'in geçerli saydığı biçimlerdir; tek bir farkla ki, Aristoteles bunları üç tasım şekli içine sığdırırken (Parsons, 2014, s. 16) Port-Royal mantıkçıları Aristoteles'te birinci şeklin dolaşık (*indirect*) biçimleri olan beş tasım biçimini (Aristoteles'in tanımadığı) ayrı bir dördüncü şekle oturturlar. Şimdi bu 19 biçimin nasıl elde edildiğini aşama aşama açıklayayım.

Arnauld ve Nicole, yargılarla (önermelerle) ilgili olan İkinci Kısım'ın XVII. Bölüm'ünde, kapsam ve uzanım arasındaki ters orantıyı evetleme ve değilleme bakımından incelerler ve gözlemlerini kategorik önermenin anlam yapısıyla ilgili toplam altı aksiyom yoluyla kodlarlar. Ama daha sonra akıl yürütmeyi konu edinen Üçüncü Kısım'da genel tasım kurallarını tanımlarken bu aksiyomlar yerine dört aksiyomdan oluşan daha özet bir liste verirler. Bu yeni listede artık mantıksal kapsam konu edilmemektedir; bu anlaşılır bir şeydir, çünkü tasım kuralları yalnızca mantıksal uzanıma göre formüle edilmiştir. Kısaltılmış liste (mealen) şöyledir:

<sup>8</sup> Örneğin, klasik doğal türcü bir görüşü kabul etsek bile, bir cins olarak *canlı varlık*'ın olduğundan farklı bir şekilde türleşebilecek olduğunu kabul etmek herhalde zor olmayacaktır.

<sup>9</sup> İroniktir ki, işlem-kaplam ayrımını, gayet modern bir gözle semantik bir ayrım olarak okumuş olan Leibniz'in (Swayer, 1995) kendisi, doğruluğu tamamen içlemci bir biçimde *praedicatum inesse subiecto* olarak tanımlamıştır. Bu tanımla bütün doğruluğu (modern anlamıyla) analitikleştirilen Leibniz, bu kez olumsuzlukla analitikliği uzlaştırabilmek için sonsuzluk matematiğine başvurmak zorunda kalacaktır.

A1. Tikel bir önerme, ilgili tümel önerme<sup>10</sup> tarafından mantıksal olarak içerilir (i.e. A-I ve E-O altıklamaları).

A2. Öznenin niceliği önermenin niceliğidir. (Yani özne tümel/tikel olarak alınmıştır, eğer ve ancak önerme tümelse/tikelse.)

A3. Olumlu bir önermenin yüklemi her zaman tikel olarak alınmış kabul edilir. (Bazı durumlarda, örneğin önerme özne teriminin *tanımını* veriyorsa, yüklem tümel olarak alınabilir, ama bu arızı bir durumdur ve dolayısıyla önermenin genel yapısınca garantilenmez.)

A4. Olumsuz bir önermenin yüklemi her zaman tümel olarak alınmıştır.

Bu aksiyomlardan sonra tasımsal çıkarımın genel kuralları şöyle listelenir:<sup>11</sup>

K1. Orta terim en az bir kez tümel olarak alınmış olmalıdır.<sup>12</sup>

K2. Sonuç önermesinin terimleri, öncüldekinden daha yüksek bir nicelikle alınamaz.

K3. İki olumsuz önermeden hiçbir sonuca varılamaz.

K4. İki olumlu önerme yoluyla olumsuz bir önerme kanıtlanamaz.

K5. Sonuç önermesi her zaman zayıf kısmı izler.

K6. İki tikel önermeden hiçbir şey çıkmaz.

Arnauld ve Nicole'ün bu kurallar için verdikleri kanıtlamaları buraya almıyorum; ama şunu söylemek gerekir ki, burada altı *ayrı* kurala ihtiyaç olmadığı görülmektedir. Örneğin altıncı kural, birinci ve üçüncü kuralların bir sonucudur; yine, öncüllerde tikellik ve/veya olumsuzluk bulunduğu takdirde sonuç önermesinin de tikel ve/veya olumsuz olması gerektiğini söyleyen beşinci kural, aksiyomlarla birlikte ikinci ve üçüncü kurallar kullanılarak kanıtlanabilmektedir vb.

Kurallar verilirken bunların kullanışlı bazı sonuçları (*corollaire*'leri) da verilmektedir. Özellikle ikinci kuraldan beş önemli sonuç çıkmaktadır:

---

<sup>10</sup> İlgili tümel önerme: karşıolumdaki ve aynı nitelikteki tümel önerme.

<sup>11</sup> Bu listeyi verirken olabildiğince orijinal metnin deyişine bağlı kalmaya çalışıyorum. Aynısını aksiyom listesi için yapmadığımı söylemem gerekiyor.

<sup>12</sup> Bu kural, aslında, Psellos'un listesinde (11. yüzyıl) yer alan *terminus esto triplex* kuralına dayanmaktadır: terim sayısının üçten fazla olmaması için orta terimin öncüller boyunca özdeşliğini garantilemek gerekir, bu da ancak orta terimin en az bir kez tümel olarak alınmasıyla mümkün olacaktır. Bkz. Chenique, 2006, s. 211.

K2-(i). Öncüllerde tümel olarak alınmış terimlerin sayısı sonuçtakinden her zaman bir fazladır.

K2-(ii). Sonuç önermesi olumsuz olduğunda, büyük terim büyük öncülde genel (tümel) olarak alınmış olmalıdır.

K2-(iii). Sonuç önermesi olumsuz olan bir çıkarımın büyük öncülü asla tikel olumlu olamaz.

K2-(iv). Küçük terim öncüllerde her zaman sonuç önermesinde olduğu gibidir.

K2-(v). Küçük öncül tümel olumsuz olduğunda, küçük terim sonuç önermesinde genel (tümel) olmalıdır.

Bunlara ek olarak beşinci kuraldan da şu sonuç çıkar:

K5-(i). Genel (tümel) sonuca varan, ilgili tikel sonuca da varabilir.

Bu altı sonuçtan, *altık (subalterne)* tasım biçimleriyle ilgili olan K2-(iv), K2-(v) ve K5-(i)'i aşağıda tekrar ele alacağım. Tartışmalı olan K2-(iv) dışındaki sonuçların, genel kurallardan ve/veya diğer sonuçlardan kolayca elde edileceği açıktır.

Arnauld ve Nicole, genel kuralların tasım şekillerine özgü sonuçlarını vermeden önce tasımın yapısal özellikleri olan *kip (mode)* ve *şekil (figure)* kavramlarını kısaca tanımlarlar. Kip, üç önermenin dört farklı tipe –A-E-I-O tiplerine– göre sıralanışı/düzenlenişi (*disposition*), şekil ise üç terimin –yani orta terim ile sınır terimlerinin– öncüllerdeki sıralanışı/düzenlenişidir (Üçüncü Kısım, IV. Bölüm, s. 177). Burada hemen belirtilmesi gereken bir nokta kip kavramındaki bulanıklıktır. Üç kategorik önermenin tiplerine göre sıralanışı bir kip oluşturmaya yetiyorsa (ki verilen tanıma göre yetmektedir), öyleyse belli bir tasım şekline oturtulmuş olan bir kip için başka bir etiket kullanmak gerekecektir. Örneğin AII sıralanışı tek başına bir kip oluşturuyorsa, birinci şekilde *Darii* ve üçüncü şekilde *Datisi* gibi biçimler birer kip değil, AII kipini ortak olarak barındıran daha belirli kalıplardır. Şimdiye kadar bu bulanıklığın önüne geçmek için bu daha belirli kalıplardan “tasım biçimleri” olarak bahsettim. Elbette kip kavramındaki bu bulanıklık Port-Royal’ın değil bütün bir geleneksel mantığın sorunudur.

Şimdi, üç önermeden her biri dört farklı tipten birinde olabileceğine göre toplam 64 farklı basit tasım kipi bulunacaktır. Genel kurallardan, “şekilsiz” sıralanışlarla (yani tanımda verilen anlamıyla kiplerle) ilgili olan K3-K6 yoluyla bu kiplerin 54 tanesi elenir:

28 kip K3 ve K6 yoluyla,

18 kip K5 yoluyla,

6 kip de K4 yoluyla

elenirken, IEO kipi de K2-(iii) yoluyla elenir. Son olarak Arnauld ve Nicole, yalnızca altık bir tasım biçimine (tam olarak söylersek ikinci şekilde *Camestrop'*a) dönüşebilecek olan AEO kipinin de genel kuralların sonuçları yoluyla elendiğini, çünkü AEE varken bu sıralanışın ayrı bir kip oluşturamayacağını iddia ederler. (Aşağıda bu noktayı tekrar ele alacağım.)

Böylece geriye kalan olumlu ve olumsuz kipler şunlardır:

Olumlu kipler: AAA, AII, AAI, IAI.

Olumsuz kipler: EAE, AEE, EAO, AOO, OAO, EIO.

Arnauld ve Nicole, şekil için verdikleri tanımın lafzına bağlı kalarak toplam üç değil dört şekil bulunduğunu kabul ederler (çünkü orta terim öncüllerde dört farklı tarzda konumlanabilmektedir), ama Aristoteles'in ve takipçilerinin dördüncü şekli reddedişini de, bu şeklin doğal olmayan bir akıl yürütme düzeni oluşturduğunu teslim ederek gerekçelendirirler (Üçüncü Kısım, IV. Bölüm, s. 178).<sup>13</sup> Bundan sonraki iş, aksiyomlar ve genel kurallardan hareketle dört şekilden her biri için yerel kuralları oluşturma ve yerel kuralların yukarıdaki 10 kipten hangilerinin ilgili şekilde geçerli bir tasım biçimine dönüşmesine izin verdiğini göstermektir.

Orta terimin büyük öncülde özne, küçük öncülde yüklem konumunda olduğu *birinci şeklin* iki yerel kuralı vardır:

B1. Küçük öncül olumlu olmalıdır.

Kanıt: Olumsuz olursa, büyük öncül olumlu olacak (K3) ve sonuç olumsuz olacaktır (K5). Ama bu durumda da büyük terim sonuç önermesinde tümel olarak alınırken (A4), büyük öncülde tikel olarak alınmış olacaktır (A3) ki bu imkansızdır (K2).

B2. Büyük öncül tümel olmalıdır.

Kanıt: Orta terim küçük öncülde tikel olarak alınmıştır (A3), öyleyse büyük öncülde tümel olarak alınmalıdır (K1) ki bu durumda büyük öncül tümel olacaktır (A2).

Birinci şekil için IAI ve OAO kipleri B1 yoluyla, AEE ve AOO kipleri de B2 yoluyla elenir. Ayrıca, AAI ve EAO da yine daha güçlü versiyonları (AAA ve EAE) bulunduğu için elenirler. Böylece birinci şekilde dört geçerli tasım biçimi bulunur: *Barbara*, *Darii*, *Celarent* ve *Ferio*. Arnauld ve Nicole, birinci şekilde akıl yürütmenin şu iki zemin ilkede özetlendiğini iddia ederler:

---

<sup>13</sup> Aristoteles'in kendi gerekçesinin bu olup olmadığı, hatta ortada bir gerekçelendirme ihtiyacı bulunup bulunmadığı tartışmalıdır.



*Barbara* ve *Darii* için: *Quod convenit consequenti, convenit antecedenti*. (Ne ki yüklem uyar, özneye uyar.<sup>14</sup>)

*Celarent* ve *Ferio* için: *Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti*. (Ne ki yüklem için değillenir, özne için değillenir.)

Orta terimin her iki öncülde de yüklem konumunda olduğu *ikinci şekil* de iki yerel kuralı bulunur:

İ1. Öncüllerden biri –ve dolayısıyla sonuç da (K6) – olumsuz olmalıdır.

Kanıt: Her iki öncül de olumlu olursa orta terim iki kez tikel olarak alınmış olacaktır (A3) ki bu imkansızdır (K1).

İ2. Büyük öncül tümel olmalıdır.

Kanıt: Büyük terim sonuç önermesinde tümel olarak alındığından (A4), büyük öncülde de tümel olarak alınmalıdır (K2). Ama bu ancak büyük öncülün tümel olmasıyla mümkündür (A2).

İkinci şekil için bütün olumlu kiplerle (İ1) birlikte OAO kipi (İ2) elenir. Geriye kalanlardan EAO da yine daha güçlü versiyonu olan EAE bulunduğu için elenir. Böylece ikinci şekil geçerli biçimleri dört tanedir: *Cesare*, *Festino*, *Camestres* ve *Baroco*.

Arnauld ve Nicole, ikinci şekildeki akıl yürütmenin yine iki zemin ilkeye dayandığını düşünürler. Büyük öncülleri tümel olumlu olan *Camestres* ve *Baroco*'nun zemini şöyledir: "Tümel bir idenin kaplamında (*extension*) kapsanan (*compris*) ne varsa, ideyi kendisi için değillediğimiz öznelerin hiçbirine uymaz..." (Üçüncü Kısım, VI. Bölüm, s. 184). *Cesare* ile *Festino*'nun zemin ilkesi ise, Arnauld ve Nicole'e göre, birinci şekil olumsuz kiplerinin ilkesiyle aynıdır: tümel bir ide için değillenen şey, bu idenin bütün özneleri için de değillenir. Aslında bu ilkede öngörülen yüklem sırası *Cesare* ile *Festino*'nun büyük öncülüne uymuyor görünür, ama Arnauld ve Nicole tümel olumsuz önermedeki semantik simetriden hareketle bu öncüldeki her iki terimin de birbiri için değillendiğini öne sürerler. Örneğin, "Hiçbir yalancı güvenilir değildir" yüklemesinde, özne konumundaki *yalancı* idesinin yüklem konumundaki *güvenilir insan* idesi için en azından dolaylı olarak değillendiği söylenebilir.<sup>15</sup>

Orta terimin her iki öncülde de özne konumunda olduğu *üçüncü şekil* yerel kuralları şunlardır:

<sup>14</sup> Bu formüllerde "consequens" (sonra gelen, ardıl) ve "antecedens" (önce gelen) terimleri sırasıyla *yüklem* ve *özne* anlamında alınmaktadır. Bu anlam kaymasının kökü, Aristoteles'in halefi Theophrastos'un, bileşik tasımları, kategorik tasımlar gibi *şekillere* oturarak çözümleyen yaklaşımına dayandırılabilir. Bkz. Belna, 2014, s. 26.

<sup>15</sup> Hatta Arnauld ve Nicole'e göre, *Cesare Celarent'e*, *Festino* da *Ferio*'ya göre daha dolaylı olsa da insan zihni için daha doğal olan bir akıl yürütme düzenini örneklemektedir. (Üçüncü Kısım, VI. Bölüm, s. 184)



Ü1. Küçük öncül olumlu olmalıdır.

Kanıt: Birinci şekildekiyle aynı.

Ü2. Sonuç tikel olmalıdır.

Kanıt: Küçük öncül olumlu olduğu için küçük terim tikel olarak alınmıştır (A3); öyleyse sonuç önermesi tikel olmalıdır (K2 ve A2).

İlk yerel kural AEE ile AOO'yu, ikincisi de AAA ile EAE'yi (ve bir kez daha AEE'yi) dışarıda bırakır. Böylece üçüncü şeklin geçerli biçimleri şunlardır: *Darapti*, *Datisi*, *Disamis*, *Felapton*, *Bocardo* ve *Ferison*. Yine olumlu biçimler için bir, olumsuzlar için de başka bir zemin ilke tanımlanabilir.

Olumlu biçimlerin ilkesi: "İki terim aynı şey için evetlenebildiğinde, bunlar birbirini için de tikel olarak alınmış olarak evetlenebilir".

Olumsuzların ilkesi: "Aynı şey için iki terimden biri evetlenip öteki değıllendiğinde, bu iki terimin biri öteki için tikel olarak alınmış olarak değıllenebilir".<sup>16</sup>

Son olarak, orta terimin büyük öncülde yüklem küçük öncülde de özne konumunu tuttuğu *dördüncü şekil* için üç tane yerel kural elde edilir:

D1. Büyük öncül olumlu olduğunda, küçük öncül her zaman tüemeldir.

Kanıt: Orta terim büyük öncülde tikel olarak alınmıştır (A3), dolayısıyla da küçük öncülde tümel olarak alınmış olmalıdır (K1); öyleyse küçük öncül tüemeldir (A2).

D2. Küçük öncül olumlu olduğunda, sonuç önermesi her zaman tikeldir.

Kanıt: Küçük terim küçük öncülde tikel olarak alınmıştır (A3), dolayısıyla da sonuç önermesinde de tikel olarak alınmış olmalıdır (K2); öyleyse sonuç önermesi tikeldir (A2).

D3. Sonuç önermesi olumsuzsa büyük öncül tümel olmalıdır.

Kanıt: Büyük terim sonuç önermesinde tümel olarak alınmıştır (A4), öyleyse büyük öncülde de tümel olarak alınmış olmalıdır (K2). O halde büyük öncül tümel olmalıdır (A2).

Bu kurallarla elenen kipler: AAA (D2), AII (D1), EAE (D2), AOO (D1), OAO (D3). Şimdi dördüncü şeklin geçerli biçimlerinin belletici kodları her zaman tartışma konusu

---

<sup>16</sup> Bu ilkenin zayıf bir biçimde formülleştirildiği görülmektedir, çünkü O tipi, semantik olarak simetrik bir kategorik tip değildir.

olmuştur, çünkü bu biçimler birinci şeklin dolaşık biçimleri olarak da görülebilmektedir.<sup>17</sup> Arnauld ve Nicole, bu biçimleri dördüncü ayrı bir şeklin doğrudan biçimleri olarak görmeyi tercih ettikleri için kullandıkları kodlar şöyledir: *Barbari*<sup>18</sup>, *Calentes*, *Dibatis*, *Fespamo* ve *Frisesom*. Öteki yolu izleyenler için şu kodları<sup>19</sup> önerirler: *Baralipton\**, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo* ve *Frisesomorum\**. Ne olursa olsun, bu kodların zaten bir önemi yoktur, çünkü bu kodların *raison d'être*'i Aristoteles'in belirlediği indirgeme (tamamlama, mükemmelleştirme) planını özetlemektir ki Port-Royal'ın kural temelli yaklaşımında tasım biçimlerini birbirleri yoluyla geçerlilemenin hiçbir yeri yoktur.

#### 4. Sorun: Küçük Terim ve Altık Biçimler

Kategorik önermelerin anlam yapısıyla ilgili dört aksiyomdan ilki (A1), yukarıda söylendiği gibi, altıklama (*subalternation*) olarak bilinen karşılıklı çıkarımlarını geçerlilemektedir. İlginçtir ki, Arnauld ve Nicole bu geçerlilemeye ve onunla ilintili *corollaire*'lere, tasım kuramında *altık kipler* olarak bilinen tasım biçimlerini meşrulaştırmak için değil, tam aksine bunları sistem dışında bırakmak için başvururlar. Kullandıkları akıl yürütme şöyle açıklanabilir: altık bir biçim, ancak halihazırda geçerlilenmiş olan bir biçimden altıklama işlemi yoluyla elde edilebilmektedir; öyleyse kendi dışında bir tasım biçimi tarafında kuşatılmıştır (*enfermé*), yani *ayrı bir biçim* değildir.

Bu gerçekten sağlam bir akıl yürütme midir? Aslında geçerli biçimlerin saptanışında *yalnızca ve yalnızca* aksiyomlara ve genel tasım kurallarına (ve bunların mantıksal sonuçlarına) dayanmayı bir kez kabul ettiğimizde, altık biçimler de diğerleri kadar meşru hale gelmektedir. İlgili kural olan K2, öncüllerde tikel olarak alınmış olan bir terimin sonuç önermesinde tümel olarak alınmasını yasaklar, ama öncüllerde tümel olarak alınan terimler hakkında herhangi bir sınırlama getirmez. Dolayısıyla, örneğin *Cesare*'yi geçerlileyen bu kurallar, hem de bağımsız bir altıklama çıkarımına da hiç ama hiç ihtiyaç duymadan, *Cesaro*'yu da geçerlileyecektir. Çünkü kurallara dayanan bu yaklaşımda, bir tasım biçiminin geçerlilenişi, olumlu belli özelliklerin bulunması yoluyla değil, olumsuz bir özelliğin bulunmaması yoluyla sağlanır. Başka deyişle, geçerlileme işlemi, bir *ponens* (ortaya koyan) değil, bir *tollens* (ortadan kaldıran) karakteri taşır: sonucun öncülleri mantıksal olarak izlediğini göstermek için, sonucu fiilen öncüllerden

<sup>17</sup> Ortaçağlardaki standart yaklaşım da budur. Petrus Hispanus'un eserindeki orijinal belletici kodlar da buna göre belirlenmiştir. (Parsons, 2014, s. 16)

<sup>18</sup> Aslında "Barbari", standart olarak, *Barbara*'nın altıklaması olan biçimi (yani birinci şekilde AAI sıralanışını) adlandırmak için kullanılır, ama Arnauld ve Nicole altık biçimleri kabul etmedikleri için bu uyuşuma da uymak durumunda kalmamışlardır.

<sup>19</sup> "\*" işaretli olanlar, şekil değişse de kip (yani sıralanış) değişikliğine uğramayan biçimlerdir.

*çıkarmamız* gerekmez; ilgili izlemenin hiçbir kuralı ihlal etmediğini göstermemiz yeterli olacaktır.

O halde, Arnauld ve Nicole'ün yukarıdaki akıl yürütmeyi kullanarak altık kipleri bloklaması en azından benimsedikleri kural temelli yaklaşıma uygun görünmemektedir. (Aynı akıl yürütmenin Aristoteles'in kanıt-kuramsal yaklaşımına uygun olduğu savunulabilir, çünkü orada bir tasım biçiminin geçerliliği, tam da öncüllerden sonucun *çıkartılabilirliği* üzerinden gösterilir.) Arnauld ve Nicole bütün işi kurallarla görmek istedikleri için, genel kurallardan altık kipleri bloklayacak sonuçlar çıkarmaya çalışırlar. Özellikle de, küçük terimin öncüllerde ve sonuç önermesinde aynı nicelikte olmasını sağlayan K2-(iv) burada öne çıkmaktadır. Arnauld ve Nicole bu *corollaire*'i nasıl gerekçelendirirler?

Şimdi, K2 zaten küçük terimin küçük öncülde tikel olarak alındığı durumda sonuçta da tikel olarak alınmasını garantilemektedir. Öyleyse küçük terimin küçük öncülde tümel olarak alındığı durumlara bakmamız yeterlidir. Böyle üç mümkün durum vardır.

Durum 1: Küçük öncül tümel olumludur ve küçük terim küçük öncülün öznesidir.

Durum 2: Küçük öncül tümel olumsuzdur ve küçük terim küçük öncülün öznesidir.

Durum 3: Küçük öncül tümel veya tikel olumsuzdur ve küçük terim küçük öncülün yüklemidir.

Bu durumların her birinde orta terim, kendisi ister tümel isterse tikel olarak alınmış olsun, küçük terimin uzanımının *bütünüyle* bağıntıya girer: "...küçük terimin genel [tümel] olduğu bir önerme ya orta terimin bütün bu küçük terimle birleşmesine, ya da orta terimin bütün bu küçük terimden ayrışmasına işaret eder." (Üçüncü Kısım, III. Bölüm, s. 174). Böyle olduğu sürece de, diğer öncülde tümel olarak alınmış olması gereken (K2) orta terim, üçüncü terimi (yani büyük terimi) küçük terimin uzanımının yine bütünüyle bir ilişkiye sokacaktır:

Şimdi, orta terimin küçük terimle olan bu birliğinden, bir başka idenin bu küçük terime ilişik olduğu sonucunu çıkarıyorsak, onun küçük terimin yalnızca bir kısmına değil bütün bir küçük terime ilişik olduğu sonucunu çıkarmamız gerekir; çünkü bütün bir küçük terime ilişik olan orta terim, bu birlik sayesinde, küçük terimin bir kısmı için, öteki kısımlar için kanıtlayamayacağı hiçbir şeyi kanıtlayamaz, çünkü bu kısımların hepsine ilişiktir.

Keza, orta terimin küçük terimden ayrıklığı küçük terimin herhangi bir kısmı için herhangi bir şeyi kanıtlıyorsa, aynı şeyi bütün kısımları için de kanıtlıyordur, çünkü bütün kısımlarından aynı derecede ayrıışmıştır. (Üçüncü Kısım, III. Bölüm, s. 174)

Bu gerekçelendirme tipik bir *petitio principii* barındırmaktadır, çünkü bir tasımsal çıkarımın, daha güçlü bir sonuç vermek dururken daha zayıf sonucu vermesinin

mantık-dışılığını kanıtlamak yerine, bunu yeniden öne sürmekle kalmaktadır. Öyleyse K2-(iv) aslında aksiyomlarla genel kuralların bir sonucu, bir *corollaire*'i değildir; onun, bu kurallar sisteminden bağımsız, mantıksal verimlilikle ilgili bir tür önkabule dayandığı söylenebilir. K2-(iv) ortadan kalktığında, onun doğrudan sonucu olan K2-(v) de ortadan kalkar; diğer taraftan da (altık kiplerin meşruiyetini onuyor olarak da okunabilecek olan) K5-(i), böyle bir verimlilik mefhumu olmadan tek başına altık kipleri dışarıda bırakmaya yetkili değildir.

O halde, yukarıdaki genel kurallar ve aksiyomlar, birinci, ikinci ve dördüncü şekillerdeki geçerli altık biçimleri, 19 geçerli biçimi onadığı kadar (ve ancak o kadar) onamaktadır.

## 5. Sonuç

Aslında bir ders kitabı olarak görülmesi gereken *Port-Royal Mantığı*'nin ilk basımında, bugünün geleneksel mantık ders kitaplarında olduğu gibi, Aristotelesçi kanıt-kuramsal yaklaşım ve dağıtım kavramını merkeze alan kural temelli yaklaşım bir arada yer almıştır (Martin, 2020); ama izleyen basımlarda kural temelli yaklaşım tek başına sunulmuştur. Biraz da niyet okuması yaparak, Arnauld ve Nicole'ün, mantık bilimini bugünkü anlamıyla salt bir kuramsal inşa olarak görmek yerine, insan zihninin kavrama, yargı verme, akıl yürütme ve düzenleme yetilerinin bir kuramı olarak görmelerinden hareketle, daha doğal bir mantık kuramına yöneldikleri ve bu yönelimin de kanıt-kuramsal yaklaşımdan uzaklaşmalarına neden olduğu söylenebilir.

Kural temelli (ve dağıtım kavramını merkeze aldığı için de semantik yönelimli addettiğim) yaklaşımın en azından kategorik tasım kuramının sınırları içinde kalındığında yeterli bir denetleme/saptama yöntemine dönüştüğü savunulabilir; hatta 20. yüzyılda bazı yazarlar, bütün bir terim mantığını – dolaysız çıkarımlar öğretisini de dahil ederek– dağıtım değerleri üzerinden anlamaya ve geliştirmeye girişmişlerdir.<sup>20</sup> Ne var ki, kural temelli yaklaşımın iki bakımdan sorunlu olduğu söylenmelidir. Birincisi, modern yazarların da gösterdikleri gibi, yaklaşımın merkezinde yer alan terim niceliği fikri en iyi olasılıkla bulanıktır. (Peter Geach'in çizdiği daha karamsar resimde<sup>21</sup>, bulanıklık yerine ayan beyan tutarsızlıkla karşılaşırız.) Bulanıklık giderilmediği sürece de dağıtım fikri *sentaktik* olarak denetlenen bir özellik olmakla kalacaktır.<sup>22</sup> Arnauld ve Nicole özelindeyse, özellikle zihinsel terimlerle anlaşılan mantıksal uzanım fikri bu bulanıklığı daha da koyulaştırmaktadır. İkincisi, bu yaklaşım, kanıt-kuramsal yaklaşıma gerçek bir alternatif oluşturacaksa, geçerli akıl yürütme biçimlerinin saptanışında kendi alternatifinden devraldığı ama aslında ihtiyaç duymadığı ve/veya gerekçelendiremediği öğeleri dışarıda bırakmalıdır. Port-Royal örneği yoluyla görüldüğü üzere, geçerli biçimler *arası* bağıntıları göz önüne almayı gerektiren altık tasımlar sorununun kural temelli yaklaşımda hiçbir karşılığı yok gözükmektedir. Belki bunun gibi başka öğeler de

<sup>20</sup> En ilginç örneklerden biri Williamson, 1971'dir.

<sup>21</sup> Bkz. Geach, 1980'de dağıtım öğretisiyle ilgili olan Birinci Kısım.

<sup>22</sup> Martin, 2020'ye göre kural temelli yaklaşım "sentaktik bir karar prosedürü"nden ibarettir.

vardır (örneğin tasım şekli kavramının bile bu yaklaşımdaki işlerliği çok tartışmalıdır); bunu tam olarak görmemiz, yaklaşımın *minimal* bir örneğinin geliştirilmesini gerekli kılmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Arnauld, A. & Nicole, P. (1996). *La Logique ou l'Art de Penser*. Paris: Gallimard.
- Belna, J.-P. (2014). *Histoire de la Logique*. Paris: Ellipses.
- Bochénski, I. M. (1951). *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Buroker, J. (2017). Port Royal Logic. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition). Edward N. Zalta (ed.), ISSN 1095-5054:  
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/port-royal-logic/>.
- Chenique, F. (2006). *Éléments de Logique Classique*. Paris: L'Harmattan.
- Corcoran, J. (1974) (ed.). *Ancient Logic and its Modern Interpretations*. Boston: Reidel.
- Geach, P. T. (1980). *Reference and Generality*. New York: Cornell University Press.
- Łukasiewicz, J. (1957). Aristotle's Syllogistic: From the Standpoint of Modern Formal Logic. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, J. N. (2017). Extension in the Port Royal Logic. *South American Journal of Logic*, 3 (1): 1-20.
- (2020). The Port Royal Logic. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/>.
- Parsons, T. (2014). *Articulating Medieval Logic*. Oxford: Oxford University Press.
- Swoyer, C. (1995). Leibniz on Intension and Extension. *Noûs*, 29 (1): 96-114.
- Williamson, C. (1971) Traditional Logic as a Logic of Distribution-Values. *Logique et Analyse*, 56: 729-746.

Makale Geliş Tarihi | Received: 15.04.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 10.07.2020

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

## PHAIDON'DA RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ: KARŞITLARIN DÖNGÜSELLİĞİ ARGÜMANI (70C-72A)

Refik GÜREMEN\*

**Öz:** Bu yazı, *Phaidon* diyalogunda Sokrates'in ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamak için öne sürdüğü argümanlardan biri olan Karşıtların Döngüsellik argümanını değerlendirmektedir. Argümanın merkez terimleri olan "yaşıyor olma" ve "ölü olma"nın argüman boyunca aldığı ya da alabileceği çeşitli anlamlar göz önüne alınarak dört itiraz öne sürülmektedir. Bu iki terimin alabileceği farklı anlamlar, öznenin "beden" ya da "ruh" olarak alınmasına göre farklılık göstermektedir. Yazıda, bu terimlerin alabileceği anlamların hiçbirinde Karşıtların Döngüsellik argümanının başarılı sayılamayacağı yani ruhun ölümsüzlüğünü ispatlayamadığı ileri sürülmüştür. Argümandaki temel sorun, ruhun yaşıyor olması ve ölü olmasının döngüsellik izin veren bir karşıtlık oluşturacak şekilde kullanılamamasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** *Phaidon*, Sokrates, Ruhun Ölümsüzlüğü, Döngüsellik, Beden

## THE IMMORTALITY OF THE SOUL IN THE PHAEDO: THE CYCLICAL ARGUMENT (70C-72A)

**Abstract:** This paper evaluates the so-called Cyclical Argument for the immortality of the soul in the *Phaedo*. The Cyclical Argument turns around the concepts of "being alive" and "being dead" as opposites. However, throughout the argument these central concepts seem to assume different meanings according to whether they have "the body" or "the soul" as their subjects. This paper develops four objections to Socrates' Cyclical Argument on the grounds of its ambiguous use of these central concepts; and it argues that in none of their uses as opposites, Socrates can prove the immortality of the soul. The main problem with the argument is its inability to establish "being alive" and "being dead" as cyclical opposites for the soul.

**Keywords:** *Phaedo*, Socrates, the Immortality of the Soul, the Cyclical Argument, Body

---

\* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey  
rguremen@metu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-0795-331X

Güremen, R. (2020). *Phaidon'da Ruhun Ölümsüzlüğü: Karşıtların Döngüsellik Argümanı (70C-72A)*. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 15-23.

## 1. Giriş

Phaidon diyalogunda “Karşıtların Döngüsellığı” olarak bilenen argüman, Sokrates’in, zindandaki son saatlerinde, onu son kez göremeye gelen yakınlarını ruhun ölümsüzlüğüne ikna etmek için dile getirdiği argümanlardan biridir. Sokrates, onu biraz sonra bütünüyle kaybedecek olduklarını düşünerek üzülen arkadaşlarını, ölümün kendisi için bir kötülük olmadığına inandırmak istemektedir. Ona göre, bilgiyi aramaya adanmış bir yaşam için ölüm bir kötülük değil, nihayet bir tür özgürleşmedir. Bilgeliğe (*sophia*) ulaşmak tutkusuyla, yaşamını akıl (*noûs*) etkinlikleri içinde geçirmeye çalışan bir filozof için beden, kesintisiz ihtiyaçları yüzünden her zaman bir yük ve dikkat dağınıklığı kaynağıdır. Beden, filozofun yaşamını sürekli ve en yüksek seviyede akıl etkinlikleri içinde yaşamasının önünde bir engeldir. Bu yüzden, ölüm dediğimiz şey, aslında, filozofun bu yükten sonunda kurtulması ve kendisini kesintisiz bir biçimde ve tüm gücüyle akıl yaşamına vereceği yeni bir evrenin başlamasıdır. Gerçek bir filozof için bu ancak iyi haber olabilir. Ölümde bedenden kurtulacak olan ruh nihayet gittiği yerde kendi doğasına uygun olan türde bir etkinliği en saf haliyle sürdürebilecektir.

Etrafındakiler Sokrates’in bu fikriyle teselli bulmaya isteklidirler ancak bu fikir beden ölümünün ruhun da ölümü olmadığını yani ruhun gittiği yerde yaşamaya devam ediyor olacağını varsaymaktadır. Bu yüzden arkadaşları Sokrates’ten kendilerini önce ruhun ölümsüz olduğuna ikna etmesini isterler.

Bu yazıda, arkadaşlarının talebi üzerine Sokrates’in ruhun ölümsüzlüğü için dile getirdiği argümanlardan ilki olan Karşıtların Döngüsellığı argümanının başarısız bir argüman olduğunu yani ruhun ölümsüzlüğünün bu argüman yoluyla ispatlanamadığını göstermeye çalışacağım ve bu amaçla dört eleştiri, ya da itiraz, sunacağım<sup>1</sup>.

## 2. Argüman<sup>2</sup>

Karşıtların Döngüsellığı (70c-72a) argümanı şöyledir:

- (1) Bir karşıtı olan ve varlığa-gelişe tâbi olan her şey, karşıtıdan varlığa-gelir (*gignesthai*). (Örneğin, bir şey uzunlaşıyorsa, uzun olmaya kısa olmaktan gelmiştir; güçsüzleşiyorsa, güçsüz olmaya güçlü olmaktan gelmiştir.)

---

<sup>1</sup> Karşıtların Döngüsellığı argümanı konusunda yazarların hemen hepsi, farklı gerekçelerle de olsa, bu argümanın zayıf bir argüman olduğunu düşünüyor. Farklı bir görüş için bkz. Greco (1996). Gallop (1975, s. 104) ise bu argümanın Platon’un gerçekten sahiplendiği bir argümandan ziyade, diyalogdaki diğer argümanlara diyalektik bir giriş gibi alınmasının daha yerinde olduğunu düşünüyor. (Bu makalede Sokrates’in argümanını kendi cümlelerimle aktarıyorum, fakat Phaidon’un muazzam Türkçe çevirisi Nazile Kalaycı’ya [2012] aittir.)

<sup>2</sup> Burada söz konusu olanın tümüyle geliştirilmiş, tamamlanmış bir argüman olmadığı ve Sokrates’in buradaki amacının, 70b’de kullandığı ifade (*diamythologômen*) göz önünde tutularak, sadece “*mythos*’la giden enine boyuna bir konuşma yapmak” olduğu söylenebilir. Bu noktaya dikkatimi çeken hakeme teşekkür ederim. Ancak, aynı kelimenin *Savunma* 39e’deki kullanımını da göz önüne alarak, bu kelimenin “uzun bir söyleşi yapmak” anlamında olduğunu düşünüyorum. Zira diyalogda bu noktadan itibaren ruhun ölümsüzlüğü konusunda dört ayrı argüman dile getirilecektir. Kaldı ki, Phaidon’un bu ilgili bölümünde ruhun ölümsüzlüğünü ilgilendiren ve bir *mythos* olduğu söylenebilecek tek unsur Hades bahsi olabilir.

- (2) Karşıtlar arasındaki bu varlığa-geliş karşılıklıdır yani iki yönlüdür. (Örneğin, uykuda olmak uyanık olmaktan gelir ama uyanık olmak da uykuda olmaktan gelir.)
- (3) Yaşıyor olmak (*to dzên*) ve ölü olmak (*to tethnanai*) birbirlerinin karşıtıdır.
- (4) Ölü olma hali yaşıyor olma halinden gelir.
- (5) Ancak 1., 2., 3. ve 4. öncüller doğruysa, yaşıyor olma halinin de ölü olma halinden gelmesi gerekir.

Sokrates argümanın bu ilk sonucunu bir de şu şekilde söylüyor: (5') "[O halde] yaşayanlar da bu yolla [yani karşıtların karşılıklı döngüsellığı yoluyla] ölümlerden gelirler" (ταύτη τοὺς ζῶντας ἐκ τῶν τεθνεώτων γεγονέναι - 72a).

- (6) Ancak 5'in doğru olması için de ölmüş olanların ruhunun bir yerde yaşıyor olmaya devam etmesi gerekir ki, oradan geri gelişi mümkün olsun. (yani 5. öncül, 6.'yı gerektirir)
- (7) O halde, 6 doğru ise, ölmüş olanların ruhu yok olmuyordur yani ruh ölümsüzdür.

### 3. Birinci İtiraz

Bu argümana ilk bir itiraz ilk iki öncülün doğruluğuna yönelik olacaktır. Bu argüman analogi yoluyla çalışacak şekilde tasarlanmış bir argümandır. Yani yaşıyor olmak ve ölü olmak arasındaki karşıtlığın karşılıklı bir döngüsellik ilişkisi içinde olduğu açık olmadığından, ilk iki öncülde uzun-kısa, uyku-uyanıklık gibi daha açık örneklerle başvurulmuş, bunlardan hareketle karşıtlar ve karşıtlık ilişkisi konusunda tümel iddialara varılmış (birinci ve ikinci öncüllerde) ve yaşıyor olmak ile ölü olmak arasındaki ilişkinin de bu örneklerle benzerliği gerektiği sonucu çıkarılmıştır.

Ancak Sokrates'in bu analogiyi kurarken başvurduğu örneklerde uygunsuz bir biçimde seçici olduğunu görmek hiç de zor değil. En az "uykuda olmak - uyanık olmak" ve başvuru diğer örnekler kadar karşıtlık barındıran bir başka çift "genç olmak - yaşlı olmak" olabilir. Lakin uykuda olmak ile uyanık olmak arasında karşılıklı bir döngüsellik bulunduğu ne kadar açık ise genç olmak ve yaşlı olmak arasında böyle bir döngüsellik *bulunmadığı* da o kadar açıktır<sup>3</sup>. O halde, ilk iki öncülde dile getirilen düşünce, yani bir karşıtı olan ve varlığa-gelişe tâbi olan şeyler karşıtıdan gelir ve bu ilişki karşılıklıdır iddiası doğru değildir<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Julian Wolfe'un (1966, s. 238) itirazı buna eklenebilir. Wolfe'a göre eğer Sokrates "A yaşıyordur" önermesinden "A, önceki bir zamanda ölüdür" önermesini çıkarıyorsa, bu geçerli bir çıkarım değildir çünkü "yaşıyor olmak", "artık ölü olmamak" değil, "henüz ölmemiş olmak"tır. Yaşıyor olmak ile ölü olmak arasında Sokrates'in kast ettiği gibi bir döngüsellik yoktur. Benim burada kullandığım örnek bu itiraz için de uyarlanabilir: "genç olmak", "artık yaşlı olmamak" değildir.

<sup>4</sup> Bu nokta başkaları tarafından da görülmüştür. Bkz. Gallop, 1975, s. 107-108 ve 1982, s. 213; Greco, 1996, s. 235-36. "Genç olmak"- "yaşlı olmak" örneklerini Greco da kullanıyor. Ancak Greco, bir sonraki paragrafta benim işaret ettiğim tersine, burada bir *petitio principii* sorunu olmadığını düşünmektedir. Greco'nun bu görüşü hakkında bkz. aşağıda not 13.



İlk iki öncülde dile getirilen fikre verilebilecek bu karşı örnek, Sokrates'in akıl yürütmesinde bir dairesellik olduğunu da göstermektedir. Sokrates, "yaşıyor olmak - ölü olmak" çifti konusunda ispatlamak istediği şeyi örneklerindeki seçicilik yoluyla var saymıştır.

Sokrates'in bu itiraza karşı kendisini savunmasına ve argümanında bir düzeltmeye gitmesine izin verilebilirdi. Argümanda bu itiraza yönelik yapılabilecek düzeltme ilk iki öncüldeki iddianın kapsamını daraltmak olabilir. Buna göre, tüm karşıtlıkların değil kimi karşıtlıkların karşılıklı bir döngüsellik barındırdığı söylenebilirdi ve argümanın kapsamı bunlarla sınırlı tutulabilirdi. Ancak bu yolun Sokrates'e argümanını kurtarmak için yardımcı olması mümkün görünmüyor. Çünkü ilk iki öncülün kapsamı bu şekilde daraltıldığında, argümanın artık analogi yoluyla çalışması mümkün görünmüyor zira "yaşıyor olmak - ölü olmak" çiftinin, analogi için Sokrates'in başvurduğu örneklerden çok "genç olmak - yaşlı olmak" çiftine benzediği açıktır. Sokrates bizi bu güçlü benzerlikten caydırmak isterse bu kez "yaşıyor olmak - ölü olmak" çiftinin neden kendi verdiği örneklerle daraltılmış kapsama girmesi gerektiğini açıklaması gerekecektir. Bu ise artık analogi yoluyla döngüsellığe dayanan değil, döngüsellığın *ispatlandığı* bambaşka bir argüman kurmak anlamına gelecektir. Yani Sokrates'in gidebileceği bu yol, mevcut argümanı kurtarmanın bir yolu olamaz.

#### 4. İkinci İtiraz

Sokrates'in argümanına yöneltilebilecek ikinci itiraz 6. öncülün doğruluğuna ve bunun sonucu olarak da 5'in doğruluğuna yönelik olabilir.

Karşıtların Döngüsellığı argümanının haklı var sayımlarından bir tanesi, söz konusu karşıtlığın aynı öznenin birbirine karşıt hallerine dayanması gerektiğidir. Yani bu argümanda "karşıtlar"dan bahsetmek aynı öznenin birbirine karşıt hallerinden bahsetmek olmalıdır. Kast edilen, aynı öznenin karşıt hallerinin birbirinden geldiği ve karşılıklı bir döngüsellik içinde bulunduğudur. "Uyanık olmak - uykuda olmak" çiftini düşünerek söyleyecek olursak, örneğin, x kişinin uykuda olması y kişinin uyanık olmasında geliyor olamaz. Karşıt hallerin ikisi de aynı özneye yani sadece x'e (veya sadece y'ye) ait olmalıdır:

(x) uyanık olmak ---- (x) uykuda olmak

Bu noktanın, Sokrates'in argümanı için doğurduğu sorunu görmek için, "yaşıyor olmak"ın *karşıtı* olarak "ölü olmak" için daha düz ve doğrudan bir ifade olan "yaşamıyor olma"yı kullanalım. Argümanda karşıtlığın aynı özne hakkında olması gerektiği var sayıldığına göre, "yaşıyor olmak" ve "yaşamıyor olmak" arasındaki karşıtlık da bu şekilde anlaşılmalıdır. Burada özneniz artık ruhtur:

(x = ruh) yaşıyor olmak ---- (x = ruh) yaşamıyor olmak

(I)

(II)

Eğer bu doğru bir yorumsa, ruhun iki hali arasındaki karşıtlık şöyle anlaşılmalıdır: ruh, I safhasında sahip olduğu özelliğe II safhasında sahip değildir. Böyle olmalı, zira aksi

halde bir *karşıtlık* söz konusu olmayacaktır<sup>5</sup>. Ancak bunun Sokrates için doğurduğu sorun açıktır: I ve II safhaları arasında bir karşıtlık olacaksa, ruh II safhasında yaşama sahip olma özelliğinden yoksun olmalıdır. Yani ruh II safhasında *ölü* olmalıdır<sup>6</sup>. Böyle ise 6. öncül doğru olamaz. Ruh “ölüler diyarında”, *ölü* olmalıdır. 6 ile birlikte 5 de yanlışlanacaktır: ruh için yaşıyor olmak, ölü olmaktan gelmez<sup>7</sup>. Bu durumda argümanın başarısız olduğu kabul edilmelidir.

### 5. Üçüncü İtiraz

Sokrates’e üçüncü itiraz olarak, argümanın terimlerinde değilse bile, argümanın bütününde bir çift anlamlılık hatası yapıldığı söylenebilir. Buradaki çift anlamlılık şudur: bu argümanın makul bir okumasına göre “yaşıyor olma” terimi beden bir özelliği olarak kullanılırken, “ölü olmak” terimi ruhun bir özelliği olarak kullanılmaktadır.

<sup>5</sup> D. Gallop argümandaki anahtar kelime olan “gignesthai” fiilinin “şeylerin, belirli bir karşıtlık çiftinin bir tarafıyla karakterize edilmiş olmaktan diğer tarafıyla karakterize edilmeye gelmesi” (Gallop, 1975, s. 104) şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtiyor.

<sup>6</sup> “Yaşıyor olma”nın karşıtı olarak “ölü olma”nın “yaşama sahip olma özelliğinden mahrum” olmak şeklinde anlaşılmasına karşı şu söylenebilir: yaşama sahip olma özelliğinden mahrum olmak zorunlu olarak ölü olmak anlamına gelmez zira eşyalar, vs. gibi şeyler de bu özellikten yoksundur ama onlara bu yüzden ölü diyemeyiz. D. Bostock’un (1986, s. 52-3) Sokrates’in argümanına bir itirazı budur. Ancak Bostock, “yaşıyor olma”nın karşıtının “yaşamıyor olmak” şeklinde anlaşılması imkânını da değerlendiriyor. Bu kez de “yaşamıyor olma”nın “hiç var olmamak” anlamında alınabileceğini söylüyor (Bostock, 1986, s. 53). Bu anlamda yaşayanların hiç var olmamaktan geldiği doğru olsa bile (örneğin doğum yoluyla) Bostock’a göre bunun hala Sokrates’in istediği gibi ölü olmanın sıradan anlamını karşıladığı söylenemez. Benzer bir şekilde, Barnes (1978, s. 409) Sokrates’in “yaşıyor olma” ve “artık yaşamıyor olma”nın tüketici bir karşıtlık tesis etmediğini çünkü “henüz yaşamda olmama”nın da üçüncü bir hal olarak mümkün olduğunu düşünüyor. Bu itirazlar mantıksal açıdan yerinde olmakla birlikte, bunun Sokrates’e adil bir yaklaşım olmadığını düşünüyorum. Yaşama sahip *olabilecek iken* bu özellikten yoksun olan şeyler ölüdür ve Sokrates’in argümanına göre ruh bu türden bir şeydir. Dahası, açık ki Sokrates’in argümanı yalnızca bu türden şeyler hakkındadır. Benzer bir görüş için bkz. Greco (1996, s. 235).

<sup>7</sup> Bu yorumun, Barnes’ın (1978, s. 407) “Varoluş İlkesi” dediği ilke doğrultusunda yaptığı yorumla farkına işaret etmeliyim. Barnes, Karşıtların Döngüselliliği argümanının en fazla “doğum öncesi ölüm ve varoluş”u ispatladığını, ölüm sonrası hayat konusunda hiçbir eskatolojik iması olmadığını savunuyor (Barnes, 1978, s. 417). Barnes’ın Varoluş İlkesine göre “eğer z zamanında var olan bir şey z zamanında bir özellik kazanıyor ise, o halde bu şey z zamanından hemen önceki bir anda var olmalıdır.” (Barnes, 1978, s. 407). Böyleyse, Barnes’a göre, Platon’un 70c8-d2’de, benim ise yukarıda 6. öncül olarak ifade ettiğim düşünce en fazla ruhun, bu dünyada *yeniden hayata gelişi* öncesinde Hades’te *var olduğu* ve *ölü* olarak var olduğu anlamına gelebilir. Sonuç olarak Barnes, argümanın en fazla ruhun Hades’te ölü bir şekilde var olmaktan bu dünyada yaşıyor olmaya geldiğini ispatladığını düşünüyor. Ben ise argümanın bunu bile ispatlayamadığını düşünüyorum ve Barnes’a katılmıyorum çünkü 70c8-d2’deki fikrin Barnes’ın yorumladığı gibi değil, benim 6. öncülde aktardığım şekilde kast edildiğini düşünüyorum. (Aynı yorum için ve Barnes eleştirisi için bkz. Gallop, 1982, s. 214-15). Zira diyalogun ilerleyen satırlarında (105d3-4) Sokrates’in daha açık ifade edeceği gibi ruh ve canlı olmak birbirinden ayrılamaz yani ruh için “var olmak” ile “canlı olmak” her zaman bir aradadır ve ruh için biri yoksa diğeri de yoktur. Benim buradaki iddiam, “ölü olma”nın bir anlamına göre 6. nın doğru olamayacağı ve bununla 5.’in (ve 5)’in de) doğru olamayacağı. Ancak bu sonuç Barnes’ın “Varoluş İlkesi”nin de doğru olmadığını ima eder, çünkü ona göre ruh için “var olmak” ve “canlı olmak” birbirinden ayrı tutulabilir.

“Yaşıyor olmak” terimi bu argümanda bu dünyadaki “ruh sahibi beden”ler için, yani canlı bedenler için kullanılmıştır. Buna göre, yaşayan şeyler bu dünyadaki ruh sahibi bedenlerdir. Bu okumada, özne bedendir, bedenın sahip olduğu özellik ise “bir ruha sahip olmak”tır. Sokrates’in ruh-beden ikiliği konusundaki ikici (düalist) tutumu da göz önünde bulundurulduğunda, Karşıtların Döngüsellığı argümanı için bunun makul bir yorum olduğu kabul edilmelidir.

Buna göre argümanda “yaşıyor olmanın” karşıtının, bedenın bu özelliğe sahip olmadığı bir hal olması gerekir. Yani karşıt halin “ruha sahip olmama” veya “ruhsuz olma” olmasını bekleriz. Ancak Sokrates’in dillendirdiği şekliyle argümanda “yaşıyor olmanın” karşıtı olarak “ölü olmak” ile kast edilen, ruh için “bedensiz olmak”tır ve bu da ruhun bir özelliği olarak kullanılmaktadır. Yani ölüler diyarı Hades’e geçişteki ölüm, bedenın yok oluşudur ama buradaki ölüler kalabalığı bedensiz ruhların kalabalığıdır. Bedensiz olmanın öznesi ruhtur. Özetle, Sokrates’in dillendirdiği şekliyle karşıtlık şöyle kurgulanmıştır:

(x= beden) yaşıyor olmak (=ruh sahibi olmak) --- (y= ruh) ölü olmak (= bedensiz olmak)

Sonuç olarak, Karşıtların Döngüsellığı argümanının merkez terimleri argüman boyunca farklı özneler için kullanılmaktadır; terimlerin öznesi argüman içinde “beden”den “ruh”a kaymaktadır. Yani argüman aynı bir özne hakkında değildir. Bu durumda argümanın “yaşıyor olma”nın “ölü olmaktan” geldiğini ispatladığı söylenemez. Ya da Sokrates’in (5')te kullandığı dile başvurarak söylersek, argümanın yaşıyor olan şeyin ölü olan şeyden geldiğini ispatladığı söylenemez zira bunlar iki farklı şeydir. 5. öncül ispatlanamadığı için ona dayanan sonuç (7. önerme) da ispatlanamamıştır.

## 6. Dördüncü İtiraz

Karşıtların Döngüsellığı argümanının bir önceki itiraza karşı savunulup savunulamayacağını ve sonuç olarak kurtarılıp kurtarılamayacağını görmenin yolu argümanın merkez terimlerini tutarlı bir biçimde tek bir özne hakkında kullanmaktır. Ancak bunu yaptığımızda da argümanı kurtarmak mümkün görünmüyor: argüman ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlayamıyor.

Özneyi ilkin beden olarak alırsak, “yaşıyor olmak” terimi “yaşayan (ya da canlı) bir ruha sahip olan beden” için kullanılıyor olmalıdır. Burada, özne olarak bedenın sahip olduğu özellik “yaşayan bir ruha sahip olmak”tır. Bu durumda, aynı öznenin karşıt hali olarak beden için “ölü olmak”tan anlaşılması gereken, “yaşayan bir ruha sahip olmamak”tır:

(x = beden) yaşıyor olmak (= yaşayan bir ruha sahip olmak) ---- (x = beden) ölü olmak  
(= yaşayan bir ruha sahip olmamak)

---

<sup>8</sup> Burada “canlı” kelimesini “yaşayan” kelimesinin dengi olarak sadece Türkçede daha rahat bir ifade olanağı sağladığı için kullanıyorum. Argüman boyunca ruh için “canlı olma”nın örtük bir sıfat olarak kullanıldığını düşündüğüm için, burada, yeni itirazımın daha kolay takip edilmesi amacıyla açık bir biçimde yazıyorum.

Eğer varlığa-gelişin karşıtlar arasında karşılıklı, iki yönlü, bir ilişki olduğu fikri korunmak isteniyorsa, argümanın merkez terimlerinin öznesini bu şekilde tutarlı bir biçimde beden olarak aldığımızda, üç sorun ortaya çıkmaktadır:

- a) Argüman artık ruh hakkında değil beden hakkındadır ve ileri sürdüğü iddia bedeninin yaşıyor olmaktan ölü olmaya geçtiği<sup>9</sup> ve ölü olmaktan yaşıyor olmaya geri geldiğidir. Yani bu haliyle argüman ruhun ölümsüzlüğü hakkında değil bedeninin ölümsüzlüğü hakkındadır. Bu haliyle argümanda kanıtlanabilen bir şey varsa o, bedeninin ölümsüzlüğü olabilir<sup>10</sup>.
- b) Ancak bedeninin ölümsüzlüğünü ispatlamaya yönelik bir argüman, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışan bir argümana kıyasla çok daha az ikna edici zayıf bir argüman olabilir çünkü "ölüm" dediğimiz olguda ruhun değilse bile bedeninin yok olduğunu, dağıldığını, çürüdüğünü güçlü bir biçimde gözlemliyoruz. Bu gözleme dayanan inançlarımızdan böyle bir argüman yoluyla vaz geçmemiz mümkün görünmüyor.
- c) Argüman bu haliyle bedeninin ölümsüzlüğünü kanıtlayabiliyor bile olsa, bu Sokrates için istenmedik bir sonuç olurdu. Sokrates bedeninin ölümsüzlüğüne inanmak isteyecek bir filozof değildir<sup>11</sup>.

Sonuç olarak argümanın merkez terimlerinin öznesini tutarlı bir biçimde beden olarak aldığımızda argümanı kurtarmak mümkün görünmüyor. Bunun için denenmesi gereken ikinci yol terimlerin öznesini tutarlı bir biçimde ruh olarak almaktır. Gördük ki yaşam-ölüm karşıtlığının öznesini tutarlı bir biçimde ruh olarak alsak bile döngünün ikinci safhasında ruh canlı olmadığında yani yaşama sahip olmadığında Sokrates için IV. bölümde ele alınan sorun ortaya çıkmaktadır. O yüzden argümanı bu kez özne olarak ruhu yaşama sahip olduğu haliyle yani canlı haliyle ele alarak değerlendirmeliyiz. Ancak bu durumda, IV. bölümde açıklanan sorunla birlikte, Sokrates için paradoksa dönüşecek ikinci bir sorun ortaya çıkmaktadır.

Özneyi ruh olarak aldığımızda, "yaşıyor olmak" terimi bu dünyada "bedende bulunan canlı ruh"lar için kullanılıyor olacaktır. Burada özne olarak ruhun sahip olduğu özellik bedende olmaktır. Bu halin karşısını, ruhun bu özellikten yoksun olduğu bir hal olarak

<sup>9</sup> Beden için ölü olmak ile kast ettiğim şeyin ne olduğunu vurgulamak isterim: Yaşayan bir ruha sahip olmama halinde var olmak, yani Hades'te yaşayan bir ruha sahip olmadan var olmaya devam etmek. Bunun nasıl mümkün olabileceğini açıklama yükü elbette argümanın sahibindedir. Argümanda "beden" ve "ölü olmak" ilişkisi konusunda ayrıca bkz. Gallop, 1975, s. 106.

<sup>10</sup> Julian Wolfe (1966, s. 238) buna benzer bir itiraz dile getirmektedir. Ancak Wolfe'a göre, bu şekilde yorumlandığında argüman bedeninin öldüğünü ama bu ölümü atlatıp geri geldiğini var saymaktadır. Benim burada anladığım şekliyle ise, argümanın bu yorumunda bedeninin özne olarak hiç kaybolmadığı var sayılacağı için beden "ölümsüz" olmalıdır. Nihayet Sokrates'in argümanı, ölüp ölümden dönmeyi değil, ölümsüzlüğü ispatlamaya yöneliktir. Özne ruh ya da beden olsun, ispatlanmak istenen öznenin hiç ölmemiş olmasıdır. Gallop'un da (1982, s. 208-9) işaret ettiği gibi "ölümsüzlük" için kullanılan Yunanca kelime "athanatos" da ölümden daimi bir biçimde muaf olmayı çağırır. Argümanın bu anlamda ima edildiği konusunda ayrıca bkz. Bostock, 1986, s. 42 ve Greco, 1996.

<sup>11</sup> Barnes (1978, s. 413) argümanın bedeninin ölümsüzlüğüne de işaret ettiğini ima ediyor.

düşünürsek “ölü olmak” terimi de “bedensiz bir canlı ruh” anlamında kullanılıyor olmalıdır:

(x= canlı ruh) yaşıyor olmak (= bedende bulunmak) --- (x=canlı ruh) ölü olmak (bedensiz olmak)<sup>12</sup>

(I)

(II)

Argümanla ilgili şu noktaya kadar açıklanmaya çalışılan sorunları bir kenara bırakabilirsek, Sokrates'in aklındaki asıl karşıtlığın bu olduğu söylenebilir çünkü bu haliyle I. ve II. safhalar arasındaki ilişkide her şey Sokrates'in olmasını isteyeceği gibidir: ruh her iki safhada da ölümsüzdür ve II. safhada yani ölümlerin safhasında ruh bedenden özgürleşmiştir; burada “ölüler” diye adlandırılanlar artık bedensiz canlı ruhlardır. Bu doğru olmakla birlikte, karşıtlık böyle kurulduğunda argümanın en temel sorunu da açıkça görülür hale geliyor. Sorun iki şekilde tarif edilebilir:

- a) I. ve II. safhalar arasındaki karşıtlık böyle kurulduğunda, I'den II'ye geçişte ruh yaşıyor olmaktan yine yaşıyor olmaya gitmiştir ve ölü olmaktan yaşıyor olmaya geçiş olduğu iddia edilen II. safhadan I. safhaya geçişte de *zaten* yaşıyor olmaktan yaşıyor olmaya gelmiştir. Eğer ruh II safhasında da “yaşıyor olmak” özelliğinden yoksun değilse argümanda artık bir karşıtlık yok demektir. Ancak bu durumda, karşıtlığın bu kurgulanışındaki anlamıyla “yaşıyor olmak” ile yine buradaki anlamıyla “ölü olmak” 3. öncülde söylendiği gibi *ruh için* karşıt değildir. Ruh için argümanın 3. öncülü doğru değildir<sup>13</sup>.
- b) Elbette, özneyi ruh olarak aldığımızda doğan sorunun bu ilk tarifine karşı, ruh için buradaki karşıtlığın bedenli olmak ve bedensiz olmak arasındaki karşıtlık olduğu söylenebilir. Lakin eğer argümandaki karşıtlık buysa, ruhun bu dünyadaki bedenli halinden Hades'teki bedensiz haline canlı gittiği kabul edilmiş, dahası bu varsayıyor demektir. Yani bu haliyle argüman daireseldir. Ruhun ölümsüz olduğunu ispatlıyor değil var sayıyordur<sup>14</sup>. Sonuç olarak, 3. öncül “bedenli olma – bedensiz olma” karşıtlığı anlamında alınsa ve bu anlamda

---

<sup>12</sup> Argümanın varsaydığı asıl döngüsellik I ve II arasında gidip gelen bir döngüsellik değildir. Argümanda ölümsüzlüğü kanıtlanacak olan özne belirli bir zamanda yaşıyor olacak, daha sonraki bir zamanda Hades'e geçecek ve yine bundan sonraki bir zamanda da yeniden yaşama dönecektir ve döngü böyle doğrusal bir biçimde ilerleyecektir. Ancak burada dile getirmeye çalıştığım itirazlar için bu doğrusallığın özel bir önemi olmadığından, basitlik için şemayı böyle tutuyorum.

<sup>13</sup> Greco (1996) da ruh için “yaşıyor olma”yı ve “ölü olmayı” benim burada anladığım şekilde alıyor. Ancak Greco bunun bir karşıtlık olmadığını görmüyor. Bu haliyle “yaşıyor olmak” ve “ölü olmak” arasındaki karşıtlık ruh için gerçek bir karşıtlık değil nominal bir karşıtlıktır. Ruh her iki durumda da canlıdır ve bu iki terim yalnızca ruhun canlılığının iki safhasının iki farklı ismidir. Greco, Sokrates'in argümanını konusundaki savunmasını bu nominal karşıtlık üzerine kuruyor.

<sup>14</sup> Bu nokta Gallop (1975, s. 105) tarafından da görülüyor. Ancak Gallop'a göre bu zorluk “yaşıyor olmak” ve “var olmak” arasında bir ayrım yaparak çözülebilir, *eğer* ruhun yaşamadan var olmasının mümkün olduğu gösterilebilirse. Ancak bunu göstermek Sokrates için mümkün olmamalı çünkü bizzat Sokrates, kendisi, diyalogun ileriki satırlarında (105d3-4) ruhu her zaman, zorunlu olarak, kendisi ile birlikte yaşamı da getiren şey olarak tanımlayacak.

ruh için doğru bile olsa, Sokrates'in istediği gibi ruhun ölmediğini göstermekte kullanılabilecek bir öncül olamaz çünkü bu haliyle ruhun ölmediğini halihazırda var sayan bir öncüdür.

Ele aldığımız bu son sorun ile IV. bölümde açıklanan sorunu bir arada değerlendirdiğimizde, argümanın öznesini tutarlı bir biçimde ruh olarak aldığımızda Sokrates'in aslında bir paradoks ile karşı karşıya olduğunu görebiliriz: *ya* "yaşıyor olma"nın karşıtı "yaşamıyor olmak"tır ve bu durumda ruh II. safhada ölüdür; *ya da* "yaşıyor olma"nın karşıtı "bedensiz bir canlı ruh olmak"tır, ama bu durumda da argüman daireseldir ve hiçbir şey ispatlıyor değildir. Her iki durumda da argüman ruhun ölümsüzlüğünü ispatlayamıyordu.

## 7. Sonuç

Karşıtların Döngüselligi argümanında "yaşıyor olmak" ve "ölü olmak" birbirlerinin karşıtı olacak şekilde birçok anlamda kullanılabilirler. Yukarıdaki değerlendirmeler sonucunda, bu anlamların hiçbirinde Sokrates'in argümanının başarılı olduğunun söylenemeyeceği kabul edilebilir. Argümandaki temel sorun, "yaşıyor olmak" ve "ölü olmak" terimlerinin, özne olarak ruh için, döngüsellige izin veren bir karşıtlık içinde kullanılamıyor olmasıdır. Elbette, burada dile getirilen itirazlar ışığında varılabilecek sonuç, ruhun ölümsüzlüğünün ispatlanamadığı ya da ruhun ölümsüz olmadığı değil, sadece Karşıtların Döngüselligi argümanının bunu ispatlamakta başarısız olduğudur.

## KAYNAKÇA

Barnes, J. (1978). Plato: Phaedo by David Gallop. *Canadian Journal of Philosophy*, 8 (2), 397-419.

Bostock, D. (1986). *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.

Gallop, D. (1975). *Plato. Phaedo. Translated with Notes*. Oxford: Clarendon Press.

Gallop, D. (1982). Plato's 'Cyclical Argument' Recycled, *Phronesis*, 27 (3), 207-222.

Greco, A. (1996). Plato's Cyclical Argument for the Immortality of the Soul. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78, 225-252.

Platon (2012). *Phaidon. Ruh Üzerine* (Nazile Kalaycı, çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Wolfe, J. (1966). A Note on Plato's "Cyclical Argument" in the *Phaedo*, *Dialogue*, 5 (2), 237-238.

Makale Geliş Tarihi | Received: 17.05.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 04.06.2020

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

## YENİÇAĞ'DAKİ SPİRİTÜEL CEVHER ANLAYIŞINA DE LA METTRIE'NİN İTİRAZI

S. Atakan ALTINÖRS\*

**Öz:** Yeniçağ felsefesinde spiritüel cevher, Descartes gibi düalist ya da Berkeley gibi immateryalist filozoflar tarafından savunulduğu kadar, maddî dünyanın mevcudiyetini kerhen tasdik eden Leibniz ve Malebranche gibi filozoflarca da savunulmuş bir görüştür. Düalistler nezdinde fiziksel-maddî cevher ile birlikte mevcut, ama mahiyeti bakımından ondan kökten farklı addedilen; Leibniz ile Malebranche içinse “fiziksel” denen fenomenlerin dayanağı olan spiritüel bir *substratum* faraziyesi, Hıristiyanlığın resmî öğretisine uygun düşmesi itibarıyla çok sayıda taraftar bulmuştur. Böylece, düşünme, hissetme, irade gibi yetilere sahip ve uzamlı olmayan spiritüel cevher, söz konusu yetilerden yoksun ve uzamlı maddî cevher karşısında yüceltilmiş ve kutsanmıştır. Bu anlayış, düşünce tarihinin farklı dönemlerinde olduğu gibi, anti-tezine eleştirel hareket noktası sağlamıştır ve böylece yegâne cevherin maddî olduğunu savunan bir grup Yeniçağ filozofu sahneye çıkmıştır. Hobbes ve Locke gibi dinibütün görünen materyalistlerden bir asır sonra, Aydınlanma döneminde çok sayıda filozof dinsel dogmaların insan aklının önünde engel teşkil ettiğini savunarak materyalist ve ateist bir tavır takınacaktır. Makalemizde, “Fransız materyalistleri” diye anılanların öncüsü De La Mettrie'nin spiritüel cevhere itirazını inceledik. De La Mettrie “ruh” adlandırmasının, hakkında hiçbir ideaya sahip bulunmadığımız boş bir terimden ibaret olduğunu savunur. Ona göre bizlerdeki düşünen kısmı kastetmek üzere kullanılan bu sözümona “ruh”a atfedilen bütün yetiler de aslında beynin ve bedeninin organlaşmasına tâbidir. Dolayısıyla da duyumsayan varlık neticede, düalistlerin ve spiritüalist monistlerin savunduğunun aksine, organlaşmış maddedir. Böylece madde, De La Mettrie'nin nezdinde var olan tek cevherdir.

**Anahtar Kelimeler:** Yeniçağ Felsefesi, Ontoloji, Cevher Problemi, Maddî Monizm, Tıbbî Materyalizm

---

\* Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Galatasaray University, Faculty of Humanities and Sciences, Department of Philosophy, Turkey

E-posta: aaltinors@gsu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0001-6072-288X

Altınörs, S. A. (2020). Yeniçağ'daki Spiritüel Cevher Anlayışına De La Mettrie'nin İtirazı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 24-36.

## THE OBJECTION OF DE LA METTRIE ON THE SPIRITUAL SUBSTANCE OPINION IN THE EARLY MODERN AGE

**Abstract:** In the early modern philosophy, the spiritual substance is a opinion defended by the philosophers such as Leibniz and Malebranche who reluctantly confirm the existence of the material world, as well as by the dualist philosophers like Descartes and the immaterialist philosophers like Berkeley. The supposition of spiritual *substratum*, which exists beside the physical-material substance, but which is considered fundamentally different from its nature, in the eyes of dualists; which is the support of the so-called “physical” phenomena according to Leibniz and Malebranche, has found many supporters as it conforms to the doctrine of Christianity. Thus, the spiritual substance, which has the abilities like thinking, feeling, and will, and is non-extended, is glorified and blessed against the extended material substance lacking these abilities. This opinion, as in different periods of the history of thought, provided a critical starting point for own anti-thesis, and a group of Early Modern Age philosophers, who defended that the unique substance was material, appeared to the stage of history. A century after pious materialists such as Hobbes and Locke, many philosophers will take a materialist and atheist stance during the Enlightenment, arguing that religious dogmas are an obstacle to the human mind. In our article, we examined the objection of De La Mettrie, the pioneer of philosophers so-called “French materialists”, to spiritual substance. De La Mettrie argues that the term “soul” is an empty term for which we have no idea. According to him, all the abilities attributed to this so-called “soul” used to mean the thinking part of us are actually subject to the organization of the brain and the body. Therefore, the sensuous being is ultimately an organized matter, contrary to what the dualists and spiritualist monists argued. Thus, the matter is the only existing substance for De La Mettrie.

**Keywords:** Early Modern Philosophy, Ontology, Problem of Substance, Material Monism, Medical Materialism

### 1. Giriş

Yeniçağ materyalizminin öncü ismi De La Mettrie’nin spiritüel cevhere hangi gerekçeyle itiraz ettiği hususunda, felsefe tarihi kitapları dışında Türkçe literatürde müstakil bir inceleme bulunmaması, bu makalemizin ilk motivasyon kaynağı olduğunu belirterek başlayalım. Onun potansiyel bir materyalist olarak gördüğü Descartes’ın *Metot üzerine Konuşma*’sında aslında bir oksimoron olarak ortaya attığı “makine-insan” faraziyesi, De La Mettrie tarafından yeniden ele alınmıştır: İnsan da doğadaki benzeri hayvanlar gibi fizyolojik ve mekanik yasalara tâbi, duyumsayan âlelade bir organizmadır; konu hakkındaki eserinin başlığında da [*L’Homme Machine*] dile getirdiği gibi ona göre insan bir makinedir. Kartezyen felsefede doğada insana atfedilen imtiyazlı konumun gerekçesi olan “ruh” ise De La Mettrie’nin nazarında, hakkında hiçbir ideaya sahip bulunmadığımız boş bir terimden ibarettir. Böylece De La Mettrie, Yeniçağ’ın egemen ontolojik pozisyonu olan düalizme ve Berkeley gibi az sayıdaki filozofta rastlanan spiritüalist monizme karşı, mevcut tek cevher türünün maddî cevher olduğunu savunacaktır. Ona hasrettiği bir incelemesinde övgüyle bahsettiği Epikuros’un Antik materyalizminden aldığı ilham ile De La Mettrie Yeniçağ’da Hobbes ve Locke’un ardından materyalizmi açık açık savunacaktır.



Makalemize De La Mettrie'nin spiritüel cevhere yönelik itirazının arka planını tasvir ederek başlayacağız. Bu tasvir girişimimizde öncelikle, felsefe tarihi boyunca hâkim ontolojik pozisyon olan düalizmin spiritüel cevhere vurgusunu gözden geçireceğiz. Düalizmin "standart" versiyonunu Yeniçağ'da formüle eden Descartes'ın, düşünme özniteliğine sahip cevherin ruhanîliğini gerek şart addetmesine dikkat çekeceğiz. Ardından da en az Descartes kadar dini bütün görünen iki Yeniçağ filozofunun, Hobbes'un ve Locke'un düşünme yetisine sahip olan varlıkların mutlaka gayricismanî bir mahiyet taşımak zorunda olmadığına dair tespitlerini nakledeceğiz. Sonra da Berkeley'in, dünyada mevcut tek cevherin spiritüel cevher olduğuna yönelik müdafaasına değineceğiz. Makalemizin, meselenin arka planına ilişkin kısmını, Leibniz'in, Berkeley'vârî bir yoldan gidip de işi fiziksel fenomenleri inkâr etmeye vardırarak yerine, psikofiziksel paralelizmi merkeze alan bir çözüm sunduğunu belirterek tamamlayacağız.

De La Mettrie'nin başta Descartes, Malebranche, Leibniz ve Wolff olmak üzere Yeniçağ'daki düalist ve spiritüalist sistemlere yönelik eleştirilerini, makalemizin ikinci alt başlığında ele alacağız. Bu esnada, De La Mettrie'nin Descartes'ı neden potansiyel bir materyalist olarak gördüğünü açıklayacağız. Onun Malebranche'ın düalizmine itirazını gözden geçirdikten sonra, Leibniz'in ve halefi Wolff'un spiritüalist monad anlayışına yönelik reddiyelerini sunacağız. Adı anılan filozoflara mukabil, Boerhaave'da, Locke'ta ve Spinoza'da takdirle karşıladığı fikirlere değineceğiz. İncelemelerimizden çıkan sonuçları, makalemizin "sonuç" kısmında takdim ederek bitireceğiz. Çizdiğimiz bu çerçevede içinde makalemizde, Descartes'ın, Hobbes'un, Berkeley'in, Locke'un ve elbette De La Mettrie'nin eserlerinden oluşan birincil bibliyografya yanında, Adjukiewicz'in, Vartanian'ın ve Ryle'in çalışmalarına da ikincil bibliyografya olarak müracaat edeceğiz.

## 2. Başlıca Örnekleriyle Yeniçağ'da Düalizm, Materyalizm ve Spiritüalizm

Dünyanın biri maddî, cismanî, fiziksel, diğeryse gayrimaddî, gayricismanî, zihinsel veya spiritüel iki tür cevherden müteşekkil olduğunu öne süren bir düalizm, felsefe tarihindeki en yaygın ontolojik pozisyonudur. Henüz felsefî düşüncenin tarih sahnesine çıkmadığı kadim çağlarda bile düalizmin o tür bir versiyonuna inanıldığını gösteren kanıtlar mevcuttur. Onun gerçekten de, ayrıntılı refleksiyonlarla az çok standart bir felsefî düalizmi savunmuş filozoflardan onbinlerce sene önce, henüz yazının bile icat edilmiş olmadığı dönemlere uzanan bir kökeni vardır. Crick'in de dikkat çektiği gibi (2005, s. 3), arkaik atalarımızın ölümlerini muhtelif ritüellerle defnetme âdetleri, ölümden sonraki ebedî bir hayata besledikleri inancın emaresidir. Böylece, ölümsüz bir ruh ile maddî-biyolojik ve dolayısıyla da fânî bir beden bileşkesi olarak insan tasavvurumuzun kökleri, ilk atalarımıza kadar geriye götürülebilir. Ruhânî ve cismanî şeyler olarak dünyanın iki tür cevherden müteşekkil olduğu inancı, düalizmin alışıldık versiyonunu meydana getirmektedir. Bu versiyonunda düalizm, monoteist olanlarının çoğundan tutunuz da aynı anda yüzlerce, binlerce mabuda tapanlara kadar muhtelif dinlerden aldığı destekle ve ölüm olgusuna sunduğu büyük teselliyle, dünyadaki en yaygın "halk tipi ontoloji"dir dersek yanlış olmaz. Bu ontoloji ihtiva ettiği moral veçhesiyle, ruhanî olanı takdis etmekte ve onu cismanî olan karşısında mümtaz

adedmektedir. Düalizmin alışıldık versiyonu, gündelik hayatta olduğu kadar, Antikçağ'dan günümüze felsefî düşüncede de en sık rastlanan ontolojik pozisyonudur. Algılanan hâliyle fiziksel fenomenlerin ve zihinlerimizin altındaki destek olarak birbirinden radikal biçimde farklı iki cevherin, yani bir yanda gayrimaddî cevherin, diğer yandaysa maddî cevherin mevcudiyeti, filozofların birçoğunun savunduğu hâkim ontolojik görüşür. Standart felsefî formu içinde düalizm, birbirinden apayrı mahiyetteki iki tür cevherden sadece gayrimaddî olanın düşünme, hissetme, irade gibi melekelerin taşıyıcısı olabileceğini iddia eder. Bedenden ayrı olarak da mevcudiyetine halel gelmeyen bir ruhanî cevhere Yeniçağ'da da tahsis edilmiş imtiyaz, en ünlü ve veziz ifadelerinden birini, Descartes'ın metafiziğinde bulur:

Her ne kadar belki de (yahut, birazdan diyeceğim gibi, kesin olarak) pek sıkı sıkıya bitişik bulunduğum bir bedenim varsa bile yine de, bir yandan sadece düşünen ve uzamsız bir şey olmam bakımından kendime dair açık ve seçik bir ideaya sahip olduğumdan, diğer yandansa sadece uzamlı ve katiyen düşünmeyen bir şey olarak bedene/cisme dair seçik bir ideaya sahip olduğumdan, bu "ben" in, yani onun vasıtasıyla olduğum şey olduğum [*je suis ce que je suis*] ruhumun, bedenimden tamamen ve sahiden ayrı olduğu ve de onsuz da var veya mevcut olabildiği muhakkaktır. (Descartes, 1647, ss. 81-2)

Descartes'ın bu surette, düşünen, hisseden, isteyen zihnin veya ruhun, uzamlı fiziksel bedenden, yani maddî cevherden bağımsız olarak mevcudiyetini apaçık kabul etmesine karşı çıkan çağdaşı filozoflar arasında Hobbes ön sırada gelir. Descartes'ın *Meditasyonlar'*ına itirazlarında Hobbes, hissetme, algılama, tahayyül etme, vb. fiillerin faili olarak *ego cogitans'*ın, Descartes'ın öne sürdüğünün aksine maddî bir dayanağa muhtaç olduğunu savunur. Hobbes'un bu hususta Descartes'a karşı, bizzat muhatabının verdiği balmumu örneğinden yararlandığı görülür: Hobbes nasıl ki balmumunun renginin, katılığının, şeklinin, vb. niteliklerinin maruz kaldığı etkilerle değişmesine rağmen, onun daima aynı şey olarak anlaşılmasını sağlayan bir maddesi oluşundaki gibi, birtakım zihinsel fiillerin faili olarak *ego cogitans'*ın da sabit kalan bir maddî dayanağı olması gerektiğine kanidir (1824, s. 469). "Öyle görünüyor ki" der Hobbes, "düşünen bir şeyin gayrimaddî olmaktan ziyâde, maddî olduğu sonucunu çıkarmak gerekir" (1824, s. 470).

Descartes gibi Hobbes da dini bütün görünen bir Hıristiyan olarak Tanrı'nın ve meleklerin mevcudiyetini savunduğu hâlde, cevher hakkında materyalist bir yaklaşım sergiler. Filozof kimliğinin yanı sıra Eski ve Yeni Ahit'in titiz bir okuru ve bir müfessiri de olan Hobbes, spiritüel varlıkların gayricismanî olmasının gerektiğine yönelik Kitab-ı Mukaddes'te herhangi bir kayda rastlanmadığını tespit eder:

Her ne kadar Kitap akıllı ruhları [*spirits*] kabul ediyorsa da, hiçbir yerinde akıllı ruhların -boyutlardan ve niteliklerden yoksun olmaları anlamında- gayricismanî olduğunu söylemez; dahası, gayricismanî kelimesinin İncil'in tümünde geçtiğini düşünmüyorum. Ama orada, insanlarda ikâmet eden [*abideth*], yer yer de insanlara inen ve gidip gelen akıllı ruhtan; ve akıllı ruhların melekler olduğundan, yani elçilerden söz edilir. Bu kelimelerin hepsi de mekânsallığı [*locality*] kasteder; ve mekânsallık da boyuttur; ve boyutu olan her ne ise o cisimdir ve o kadar da ince

olamaz. Bu yüzden bana öyle geliyor ki Kitap, meleklerin ve akıllı ruhların gayricismanî olduğunu iddia edenlerden ziyade cismanî olduğunu iddia edenlerin tarafındadır. (Hobbes, 1811, ss. 61-2)

Hobbes bu surette işi, düalizmin standart versiyonunun aslında Kitab-ı Mukaddes'e de aykırı olduğunu söyleme noktasına kadar vardırmıştır. Kısacası ona göre, hatalı olduğuna hükmettiği geleneksel kabulle ruhaniyet atfedilegelen şeyler de esasen cismanîdir. Vatandaş ve çağdaşı Hobbes gibi Locke da geleneksel ruh-beden düalizmine aykırı bir tutumla, "düşünen varlık gayricismanî olmak zorunda değildir" diyecektir. Hobbes'tan farklı olarak Locke ise açık açık materyalizmi savunmak yerine, tâbir câizse materyalizme göz kırpmayı tercih edecektir. Bu tespitimizi, Locke'un cevher hakkındaki temel önermeleri ışığında, takip eden paragrafta gerekçelendirelim.

Locke dünyada insanın bildiği veya kavradığı iki varlık türü olduğunu savunur: [1] Düşünen varlık: Bizler gibi duysal, düşünen, algılayan varlıklar. [2] Düşünmeyen varlık: Duyu, algı ve düşünceden yoksun, sırf maddî varlıklar (Locke, 1825, ss. 476-77). Locke'un bu tasnifi şu açıdan mânidardır: Standart düalist öğretilerin temel postülası icabı düşünen varlığın gayrimaddî olması, Locke'un nezdinde zorunlu değildir. Şu gerekçeyle: Locke bizde "madde" ve "düşünme" idealarının bulunduğunu, fakat sırf maddî bir varlığın düşünüp düşünmediğini bilmiyor olabileceğimizi kaydeder (Locke, 1825, s. 399). Locke vahiy olmaksızın, kendi idealarımızın teması yoluyla, kadir-i mutlak Tanrı'nın uygun biçimde düzenlenmiş bazı madde sistemlerine bir düşünme ve algılama gücü verip vermediğini ya da böyle düzenlenmiş maddeye düşünen bir gayrimaddî cevher ekleyip eklemediğini bilmenin bizim için imkânsız olduğunu belirtir (Locke, 1825, s. 400). Çünkü, der Locke, "ilk ve ezeli-ebedî düşünen Varlık'ın, isterse, birtakım yaratılmış duysuz madde sistemlerine belli derecelerde duyu, algı ve düşünce ihsan etmesinde hiçbir çelişki görmüyorum" (Locke, 1825, ss. 404-5). Böylece, düşünen cevherin gayrimaddîliğinin zorunlu olmadığı yönündeki bu fikriyle Locke çağının yaygın düalist ontolojileri karşısında, materyalizme göz kırpan bir tavır almıştır.

Yeniçağ'da Berkeley ise Malebranche'ın maddî dünyanın mevcudiyetini gayrimecburî kılmasından alacağı ilhamla, yegâne cevher türü olarak zihin lehine immateryalizmi temellendirme yolundan gitmiştir. Sübjektif idealist tavrıyla, ikincil nitelikler kadar birincil nitelikleri de algılayan özneye tâbi kılmak suretiyle Berkeley, "zihnin dışında" mevcut olduğu varsayılan şeyleri, bir idealar demetine kolayca indirgemıştır. Berkeley "düşünmeyen şeylerin *esse'si percipi'* dir, [düşünmeyen şeylerin] onları algılayan zihinler veya düşünen şeyler dışında bir mevcudiyetlerinin olması imkânsızdır" der (1843, s. 88). Ona göre "mevcut olmak", "algılanmış olmak"tan ibarettir. İdealarımızın kaynağı, Berkeley için neticede yalnızca zihinsel muhteviyatımızın algısıdır ve "dış dünya" gündelik hayatımızdaki pragmatik bir hüsnükuruntumuzdan ibarettir. Böylece, Berkeley varlığından söz edilebilecek tek cevher türünün gayrî-maddî, spiritüel cevher olduğuna hükmeder. Adjukiewicz'in (1994, s. 130) genel olarak idealizm için kullandığı tabirini ödünç alıp söylersek, Berkeley "cisimlerin dünyasına zihinlerimizden bağımsız bir varoluşu çok gören" bir pozisyonu tercih etmiştir.

Leibniz'in cevher anlayışına gelince. Berkeley gibi, işi fiziksel fenomenleri inkâr etme noktasına vardırılmamak üzere, Leibniz en nihayetinde saf spiritüel ve yegâne cevher türü olan monadlardan müteşekkil gördüğü kâinata, farkındalık hiyerarşisinde en alt basamaktaki koma durumunda bulunan monadların kendilerini, bizim "madde" dediğimiz bir surette; buna mukabil farkındalık hiyerarşisinde üst basamaklardaki monadların ise kendilerini "bilinç" denen bir surette dışa vurduğunu düşünür. Yani bizim "madde" dediğimiz şey esasen, spiritüel cevherin fenomenal plandaki tezahürüdür. Aslında, fiziksel olan ile zihinsel olan, Descartes'ın öne sürdüğünün aksine ikisi arasında hiçbir nedensel etkileşim olmadığı hâlde, Tanrı tarafından önceden tesis edilmiş âhenk icabı, sanki aralarında etkileşim varmış gibi paralel tezahür ederler.

Yukarıda ontolojilerine göz gezdirdiğimiz On Yedinci Yüzyıl filozoflarından bir asır sonra, Fransız Aydınlanma filozofları düalist ve spiritüalist metafizikler karşısında, natüralist bir tutumla materyalizmi açık açık savunacaktır. Onların materyalizmine, Hobbes'tan ve Locke'tan farklı olarak, tanrıtanımaz bir din eleştirisi de eşlik edecektir. Makalemizin ikinci kısmında, Fransız materyalistlerinden biri olan De La Mettrie'nin spiritüel cevherin mevcudiyetine itirazını gerekçeleri eşliğinde inceleyeceğiz.

### 3. De La Mettrie'nin İtirazı

Tam adıyla Julien Offray De La Mettrie, *L'Homme Machine* [makine-insan] başlıklı eserinde kendi görüşünü izaha, insan ruhuna ilişkin felsefî sistemleri ikiye ayırarak başlar: Materyalizm sistemi ve spiritüalizm sistemi (2006, s. 6). De La Mettrie, Locke'u kastederek, "maddenin düşünme yetisine pekâlâ da sahip olabileceğini imâ eden metafizikçiler, akıllarını aşağılamamıştır" der (2006, s. 7). De La Mettrie o tür metafizikçilerin sadece demek istediklerini iyi ifade edememiş olduğunu düşünür; onlar, demek istediklerini, maddeyi olduğu hâlden başka türlü mütalâa etmeksizin söylediklerinden, "madde düşünebilir mi?" sorusu, "madde saatin kaç olduğunu söyleyebilir mi?" sorusu gibi mânâsız gelir. De La Mettrie bu itibarla, Locke'un uğradığı talihsizlikten kaçınmak üzere, meseleye kendi yaklaşımını "düşünen madde" şeklinde formüle etmeyeceğini kaydeder (2006, s. 7). Devamında ise, Leibniz'cilerin "monad" hipotezleriyle, ruhu maddileştirecekleri yerde, maddeyi ruhanileştirmelerini eleştirir. De La Mettrie, Descartes ve de aralarına epeydir Malebranche'çilerin de katıldığını belirttiği bütün Kartezyenler'inse, sanki onları görüp de kaç tane olduğunu saymış gibi insanda iki ayrı cevherin bulunduğunu kabul ettiklerini söyler (2006, s. 7). Bu noktada, bahsimizi bir süreliğine De La Mettrie'nin itiraz ya da takdir ettiği Yeniçağ filozoflarının sitemlerini gözden geçirdiği *Abrégé des Systèmes* başlıklı metnine kaydırmak yerinde olacaktır.

De La Mettrie söz konusu metninde, sırasıyla Descartes'ın, Malebranche'ın, Leibniz'in, Wolff'un, Locke'un, Boerhaave'ın ve Spinoza'nın<sup>1</sup> sistemlerini temel tezleriyle, alt başlıklar hâlinde inceler. İlk alt başlıkta, De La Mettrie'nin Descartes'ı potansiyel bir

<sup>1</sup> De La Mettrie'nin, Boerhaave ile Spinoza'nın düşüncelerinin takdirle karşıladığı yanlarına, gövde metnimizde yer vermektense 3 numaralı dipnotumuzun sonunda kısaca değinmeyi, ana problematiğimizi işlemeye doğrudan katkı sağlamayacağından daha uygun bulduk.

materyalist olarak değerlendirdiğine şahit olunur: “Bu filozofun nezdinde, spiritüel, uzamsız, ölümsüz ruh, Sorbonne’un yüz gözlü canavarlarını [*les Argus*] uyutmak için boş seslerdir” (1796a, s. 235). Hatta Descartes’ın idealarımızın kökenini Tanrı’ya bağlaması da De La Mettrie’ye göre aynı maksatla yaptığı bir şeydir. Uzamsız cevherin herhangi bir mekân işgâl edemeyeceğini kabul eden Descartes’ın ruhun karargâhını arayıp sonunda kozalaksı bezi öne sürmesini de mânidar bulan De La Mettrie neticede “Descartes ruhtan sadece, ondan bahsetmeye mecbur edildiğinden ve de ondan öyle bahsetmeye mecbur edildiğinden bahsetti” kanısına varır (1796a, s. 235). Ardından, Malebranche’ın sistemine geçen De La Mettrie, onun düalist cevher anlayışının, Tanrı’nın insan ruhuyla içsel birliği, dışsal cisimleri/bedenleri Tanrı’da gördüğümüz gibi temel tezlerini naklederek bunların ciddiye alınıp çürütülmeye bile değmeyecek iddialar olduğunu kaydeder (1796a, s. 241) ve ekler: “Zaten bende ne tanrı<sup>2</sup> ne de akıllı ruh [*esprit*] ideası var; dolayısıyla, ruhumun tanrıyla nasıl birleşmiş olduğunu kavramam imkânsızdır” (1796a, s. 241). De La Mettrie Leibniz’in sistemine ayırdığı alt başlıkta, onun cevher meselesi bağlamında ortaya attığı “monad” iddiasının en nihayetinde muhayyel bir faraziyeden ibaret kaldığını kaydeder (1796a, s. 244). Leibniz’in monadlar hakkında söylediklerinin doğruluğuna karar verebilmek üzere, varlığın ilk belirlenimini bilmek gerekeceğine, fakat varlıkların yaratıldığı ilk âna kimse tanık olmadığından bunu bilemenin imkânsızlığına dikkat çeker (1796a, s. 244). De La Mettrie spiritüel ve uzamsız bir monadın sadece iradî bir fiille -Leibniz’in savunduğu gibi- gövdeyi teşkil eden monadların hepsini nasıl olup da istediği şekilde harekete geçirebildiğini ve bütün organlara hükmedebildiğini anlaşılmaz bulur (1796a, ss. 246-247). Bunu takip eden alt başlıkta De La Mettrie, Wolff’un esasen Leibniz’in sistemini yorumlamakla yetindiğini gösteren birtakım tespitlerde bulunur. Wolff hakkındaki tespitleri arasında biri, De La Mettrie’nin cevher meselesine yaklaşımının hareket noktasını anlamada çok önemli bir ipucu sağlar: De La Mettrie, Wolff’un, cisimlerin özünün mizacı veya yapısı [*nature*] hakkında bir şey bilmediğini itiraf etmesi itibarıyla Locke’u kınamasını haksız bulur (1796a, s. 254). De La Mettrie, cevher meselesine Locke’un yaklaşımını revizyona tâbi tutmak suretiyle kendi yaklaşımını formüle edecektir. Burada, bahsimizi kısa süreliğine Locke’un cevher meselesi karşısındaki pozisyonuna kaydırmamız yerinde olur.

Makalemizin ikinci kısmında da açıkladığımız gibi, Locke düşünen cevherin gayrimaddîliğinin zorunlu olmadığı yönündeki fikriyle çağının yaygın düalist ontolojileri karşısında, materyalizme göz kırpan bir tavır almıştı. Ne var ki Locke, epistemolojisinin temel bir içerimi gereği, genel olarak “cevher”in “ne olduğunu bilmediğimiz bir şey” (1825, s. 45) olarak kaldığı kanısındadır. Zira ona göre insan bilgisinin menzili ancak idealara kadar uzanabilmektedir ve bu hususta ilham verdiği Kant’a mahsus bir tâbiri ona uyarlayarak söylersek, Locke’un nezdinde de “kendinde şey” insan bilgisine kapalıdır. İdealarımızın altında yatan destek [*substratum*] olarak cevher, Locke açısından en nihayetinde hakkında hiçbir pozitif, seçik, münferit [*particular*] ideamızın bulunmadığı, refleksiyondan kaynaklanan bir faraziyeden ibarettir (1825, s. 45). Bu noktada, De La Mettrie Locke ile mutabıktır: O da Locke gibi -

---

<sup>2</sup> De La Mettrie eserlerinde bu kelimenin ilk harfini küçük yazıyor.

madde hakkında bir ideamız bulunduğu hâlde- maddenin özüne ilişkin hiçbir ideamız olmadığı kanısındadır (1796b, s. 70). Fakat bu durumun, maddenin birtakım özellikleri hakkında duyularımızın keşfettiklerini inkâr etmeyi de gerektirmeyeceğini ekler (1796b, s. 70). Buna mukabil De La Mettrie, Locke'un yanlış anlaşılabilir "düşünen madde" ifadesini, "düşünen beyin" şeklinde açmak suretiyle kendi görüşünü ortaya koyacaktır<sup>3</sup>.

Filozofluğu yanısıra bir hekim olan De La Mettrie, insan organizmasının sözümona ruhanî fiillerini de mekanistik bir perspektiften açıklamaya çalıştığı *L'Homme Machine*'de, karşılaştırmalı anatomi ve fizyoloji gibi alanlardaki bilgi birikiminden ve de biyolojik gözlemlerinden yararlanarak natüralist bir felsefî antropoloji taslağı sunmaktadır. Onun taslağının ilk bakışta dikkati çeken yanı, insan ile hayvan arasında ontik bakımdan radikal bir ayrım bulunduğu postülasını temel alan Kartezyen antropolojiden farklılığıdır. Bu tespiti gerektiren üzere, Descartes'ın *Metot üzerine Konuşma*'daki ünlü "makine-insan" faraziyesine başvuralım. Descartes bizi şöyle bir düşünce deneyi yapmaya davet eder: Çevremizde tıpatıp insana benzeyen ve bütün davranışlarımızı mükemmelen taklit eden makinelerin hareket ettiğini düşünelim. Descartes mükemmel taklitlerine rağmen o makinelerin insan olmadığını şu iki ölçüte dayalı olarak belirleyebileceğimizi öne sürer (1966, s. 79): Birincisi, onlar hiçbir zaman, bizim düşüncelerimizi başkalarına bildirmek için yaptığımız gibi, sözleri ve diğer işaretleri birleştirerek kullanamayacaklardır; çünkü bu makineler en kıt zekâlı insanların bile yapabildiği gibi, karşısında söyleyeceğimiz her şeyin mânâsına karşılık vermek üzere sözleri ve diğer işaretleri çeşitli biçimlerde düzenleyemez. İkincisi, o makineler birçok şeyi bizim kadar ve belki bizden de iyi yapsalar bile, yapamayacakları şeyler vardır ki bu da onların bilgiyle değil, yapılarına bağlı hazır bulunuşluklarla [*dispositions*] hareket ettiklerini gösterir. Descartes "makine-insan"ı hakikî bir insandan ayırmak üzere geliştirdiği iki ölçütün, insan ile hayvan arasındaki farklılığı teşhis etmede de işlevsel olduğunu düşünür:

Yine bu iki yolla, insanlarla hayvanlar arasındaki farklılık da bilinebilir. Zira, kaçıklar, şaşkalozlar ve aptallar da dâhil olmak üzere, kendi düşüncelerini anlatmak için değişik sözleri bir arada düzenlemeye ve onlardan bir söylev meydana getirme becerisinden yoksun bir insan olmaması; bunun tersine, doğuştan ne kadar mükemmel ve talihli olursa olsun buna benzer bir şey yapabilecek başka bir hayvanın da bulunmaması çok dikkat çekicidir. (Descartes, 1966, ss. 79-80)

Descartes'a göre bu durum hayvanlardaki bir organ eksikliğinden kaynaklanmaz; çünkü saksaganlar ve papağanlar da insanların sözlerini telâffuz edebildiği halde insanlar gibi konuşamazlar; yani söylediklerini düşünemezler. Hâlbuki organları

<sup>3</sup> Locke'un yanı sıra, makalemizin bir önceki alt başlığında görüşlerine değindiğimiz Hobbes'un materyalizmi de De La Mettrie'nin ilham kaynaklarından biridir. Vartanian'ın da vurguladığı gibi (1960, s. 65) Hobbes'un *De Homine*'deki mekanistik psikolojisi ile De La Mettrie'nin *L'Homme Machine*'deki fikirleri arasında benzerlikler mevcuttur. Ayrıca De La Mettrie, determinizm anlayışını takdir ettiği Spinoza'nın, insanı "hakikî bir otomat", "en dirençli zorunluluğa tâbi bir makine" olarak değerlendirmesini, kendi "makine-insan" kavrayışına yakın bulduğunu da ifade eder (1796a, s. 262). Son olarak da, Boerhaave'ın insan organizmasını fizik kanunlarıyla çalışan bir yapı olarak izah çabasından, De La Mettrie'nin övgüyle söz ettiğini de ekleyelim (1796a, s. 258).

bakımından engelli olan doğuştan sağır ve dilsizler bile, işaretler uydurup düşündüklerini başkalarına bu işaretlerle anlatırlar. Descartes'ın bu gözlemlerinden çıkardığı sonuç, hayvanların insanlardan daha az akıllı olduğu değil, akıldan tamamen yoksun olduğudur (1966, s. 80). Sonuç itibarıyla Descartes açısından insanın hayvandan farklılığı derece bakımından değildir, aralarında ontik açıdan kapanmaz bir uçurum, radikal bir farklılık vardır. De La Mettrie ise insan ile hayvanlar arasında böyle bir radikal farklılığın bulunmadığını, bilâkis insanın, bir hayvan türünden ibaret olan atalarının biyokültürel evrimi neticesinde akıllı varlık seviyesine yükseldiğini esas alan bir yaklaşıma sahiptir. Bir başka deyişle, Descartes'ın aksine De La Mettrie insanın yetileriyle bazı hayvan türlerinin yetileri arasında sadece derece farklılığı bulunduğunu iddia eder. Bu iddiasını gerekçelendirmedi De La Mettrie de Descartes gibi dil becerisi üzerinde özellikle durur. Descartes'ın seslerin taklidinden ibaret saydığı papağan ve saksagan gibi türlerin sergilediği performans hakkında De La Mettrie farklı kanıdadır: "Hayvanlar arasında bazıları konuşmasını ve şarkı söylemesini öğrenebiliyor; melodileri akıllarında tutarlar ve bütün tonları bir müzisyen kadar dosdoğru yakalarlar" (2006, s. 14). Ona göre, daha akıllı görünen maymun gibi hayvan türlerinin böyle bir beceri sergileyememesinin tek nedeni ise, söz söyleyecek organ noksanlığıdır (2006, s. 14). Bilhassa da, "büyük maymun" diye andığı türün söz konusu organ eksikliğinin eğitmek suretiyle ikame edilebileceğini düşünür:

Bu hayvana bir dil öğretmek kati surette imkânsız mı olacaktır? Sanmıyorum. Rastlantı bize, kendi türümüze daha benzer bir başka tür -bizce bilinmeyen yörelerde onlardan olmasında hiçbir beis yoktur- keşfettirinceye kadar, diğer hayvanların hepsine tercihen büyük maymunu ele alacağım. Bu hayvan bize öyle çok benzer ki doğabilimciler ona "yabanî insan" veya "orman insanı" adını vermiştir. [...] Maymunların eğitilmesi neden imkânsız olsun? Nihayetinde neden, özen gösterildiğinde, sağırlar gibi telâffuz için gereken hareketleri taklit edemesinler? Ne yapsak da maymunların söz organlarının, hiçbir sesi eklemeyi beceremeyeceği kararına varmaya cüret edemem; ama bu kati imkânsızlık, maymun ile insan arasındaki büyük benzeşim sebebiyle ve de içiyle de dışıyla da bunca çarpıcı bir şekilde insana benzeyen, şimdiye dek bilinen hiçbir hayvan olmaması itibarıyla beni şaşırttı. (2006, ss. 14-5)

De La Mettrie genel olarak da, insan beyninin şeklinin ve yapısının dört ayaklı hayvanlarınkine hemen hemen aynı olduğunu vurgular; beyinleri arasındaki temel farklılık, insan beyninin kütlece daha büyük ve daha kıvrımlı olmasından ibarettir (2006, s. 13). Ardılı olan [Lancisi'nin ardılı mânâsında] ve bu görüşüne bir sürü deneyle örnek sunacak De La Peyronnie'den evvel Lancisi'nin ruhun barınağını oraya yerleştirdiği *corpus callosum* bakımından da aynı tedricî benzeşime dikkat çektiğini ekler De La Mettrie (2006, s. 13). Böylece De La Mettrie doğada hayvandan insana tedricen geçilmiş olması gerektiğini varsayar. "Hayvanlardan insana geçiş sert olmamıştır" diyerek şöyle sorar: "Kelimelerin icadından ve dillerin bilinmesinden önce insan ne idi?" (2006, s. 15). De La Mettrie'nin kendi sorusuna verdiği cevap, insanın da, diğerlerine nazaran sahip olduğu çok daha az doğal içgüdüyle kendini kral da zannetmeyen, onlardan sadece fizyonomisiyle farklılık gösteren, kendi türünde bir hayvan olduğudur (2006, s. 15).

De La Mettrie hayvandan insana doğru evrimin sırf biyolojik bir süreç değil, -bu terimi kullanmamakla birlikte- biyokültürel bir süreç olduğunu öngörür: Ona göre doğada hayvandan insana biyolojik geçişin ardından “kelimeler, lisanlar, yasalar, bilimler, güzel sanatlar geldi; ve bunlar sayesinde en sonunda zihnimizin ham elması da cilalanmış oldu. Bir hayvan olarak insan dikildi; bir hamal olarak insan eser veren [auteur] hâlini aldı” (2006, s. 16). De La Mettrie insanın zeki bir varlık olma serüveninde, ona ilk ilhamı, hislerinin ve içgüdülerinin verdiği kanidir. “Anlayabildiğim kadarıyla” der, “Doğanın<sup>4</sup>, onları alımlamak üzere biçimlendirmiş olduğu beynimizi idealarla doldurmamız işte bu surette gerçekleşmiştir”. (2006, s. 16)

De La Mettrie “ruh” adlandırmasının, hakkında hiçbir ideaya sahip bulunmadığımız boş bir terimden ibaret olduğunu savunur (2006, s. 27). Bizlerdeki düşünen kısmı kastetmek üzere kullanılan bu sözüme ruha atfedilen bütün yetilerin de aslında beynin ve bedeninin organlaşmasına [organisation] tâbi oluşu da De La Mettrie’ye göre insanın bir makine olduğunun delilidir (2006, s. 26). Bu hususta şunları kaydeder:

[Henüz] bilinmeyen sebepler, kolayca yaralanabilen bu hassas vicdanı/bilinci, maddeye düşünceden daha fazla yabancı olmayan bu vicdan azabı hislerini, kısacası burada farzedilebilen bütün farklılığı üretebilir. Öyleyse, organlaşma hepsine kâfi gelecek midir? Bir kez daha evet. Mademki düşünce gözle görülür şekilde organlarla geliyor, zamanla duyumsama yetisini kazandığında, organların imal edildiği madde neden vicdan azabı hislerine duyarlı olmasın? [...] Hareketin en ufak bir ilkesi bulunduğu, canlı cisimler hareket etmek, düşünmek, pişmanlık duymak, kısacası fiziksel olanın içinde ve de ona tâbi ahlâkî olanın içinde kendini sevk ve idare etmek üzere onlara gereken her şeye sahip bulunacaktır. (De La Mettrie, 2006, ss. 26-7).

De La Mettrie için, yerleşik hatalı alışkanlıkla “ruh” denen şey, aslında maddî-biyolojik bir organ olan beyin ile sinir sisteminin sağladığı duyumsama ve düşünme yetimizdir (1796b, ss. 119-20). Ona göre duyumsayan varlık maddîdir (1796b, s. 120). Yani düalistlerin -ve spiritüalist monistlerin- savunduğunun aksine, organlaşmış maddedir aslında duyumsama yetisi taşıyan şey. De La Mettrie kendisinden önce filozofların maddenin iki esas vasfı olarak değerlendirdiği uzamlılık ve hareket etme kabiliyeti yanında üçüncü bir vasfı daha bulunduğunu düşünür: Duyumsama (1796b, s. 81). De La Mettrie Kartezyenler’in maddeyi duyumsama yetisinden yoksun sayma çabalarına sitem eder. Onların, insanın akıllı ruhu [l’esprit] lehine, hayvanları sırf makineler gibi görmelerini ve duyumsama yetisinden yoksun olduklarını savunmalarını eleştirir (1796b, s. 81). De La Mettrie söz konusu eleştirisinde bir bakıma Descartes’ın “dil argümanı” silahını onun aleyhine çevirir. Bu tespitimizi açıklayalım: De La Mettrie deneyimin, en az insanlar kadar hayvanların da duyumsama yetisi taşıdıklarını ispatladığını belirtir. Descartes’ın dili, düşünmenin ve duyumsamanın başlıca emaresi olarak insanın sahip bulunduğu bir imtiyaz addetmesi, De La Mettrie’ye göre pek de iyi

<sup>4</sup> De La Mettrie bu kelimenin ilk harfini büyük yazıyor.



niyetli sayılmayacak bir hatadır. De La Mettrie, Descartes'ın muhakemesinin şu tür bir hatalı kıyas olduğunu söylemeye çalışır (1796b, s. 82):

[1. öncül] İnsan, hemcinslerinin duyumsayan varlıklar olduğunu onların dilsel beyanlarıyla teşhis eder.

[2. öncül] Hayvanlar konuşamaz.

[sonuç] O hâlde hayvanlar duyumsamaz.

De La Mettrie mutabakata dayalı dilin [*langage de convention*], yani sözün, duyumsanan şeyleri dışa vurmanın tek yolu olmadığı gibi, onları en iyi dışa vurma tarzı da olmadığını söyler (1796b, s. 82). Bunun bir başka ve daha iyi yolu da vardır: Duyguların dili [*langage affectif*]. İniltilerden, çığlıklardan, okşayışlardan, iç çekişlerden, vb.'den meydana gelen işte bu dil, der De La Mettrie, insanlar ile hayvanlardaki müşterek dildir. İnsanlar kadar hayvanların da ıstıraplarını, üzüntülerini, tiksintilerini, öfkelerini, korkularını, vb. teessürlerini mükemmelen dışa vurdukları bu dil, pekâlâ hayvanların da duyumsadığının açık ispatıdır (1796b, s. 82). Duyumsama, De La Mettrie'nin nezdinde, Kartezyenler'in öne sürdüğü gibi akıllı ruhla donanmış olması imtiyazı itibarıyla insanla kısıtlı bir yeti değildir. Üstelik ne duyumsama ne de düşünme, farazî bir akıllı ruhun değil, çok uzun süreçte organlaşmış olan maddenin bir işlevidir De La Mettrie'nin nazarında.

De La Mettrie böylece, spiritüalizm karşısında kararlı bir materyalist pozisyon alarak şunları kaydeder: “Maddede, onu en parıltılı eserlerinde görmezden gelen kaba bakışlardaki hiçbir aşağılık yan yoktur; ve Doğa hiç de dar kafalı bir işçi değildir. En karmaşık kol saatini yapmakta hiç güçlük çekmeyen bir saatçiden daha kolayca ve keyifle milyonlarca insan üretir” (2006, s. 36). De La Mettrie böylece, düalist ve spiritüalist monist metafizik öğretilerin mukaddes bir yan atfettiği spiritüel cevhere kıyasen aşağıladıkları maddeyi müdafaa eder. Söz konusu sistemlerin iddia ettiğinin aksine De La Mettrie mevcut yegâne cevher türünün de sadece maddî cevher olduğunu savunur: “O hâlde, İnsanın bir Makine olduğu ve bütün kâinatta, muhtelif biçimlerde dönüşmüş sadece tek cevher bulunduğu sonucuna cesaretle varalım” (2006, s. 37).

#### 4. Sonuç

İncelememizde De La Mettrie'nin yaklaşımının, spiritüalite atfedilen insan aklını, biyokültürel evrimin bir ürünü olarak değerlendirmeyi esas aldığını gördük. De La Mettrie, Descartes'ın, Hıristiyanlığın antropolojisinde insana tahsis ettiği varoluşsal imtiyazı destekleme maksadıyla ve esasen bir oksimoron olarak ortaya attığı, bir deyişle tepetaklak duran “makine-insan” faraziyesini ayakları üzerine oturtmaya çalışmıştır. Descartes'ın savunduğunun aksine, hayvanlar kadar insanın da en nihayetinde bir makine, biyomekanik yasalara tâbi bir organizma olduğunu ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu itibarla Carneiro de Oliveira Franco Donatelli (2013, s. 870) De La Mettrie'nin düşüncesinin özgün yanının, felsefeyi ve bilimi bir araya getirerek “tbbî materyalizm”i kurması olduğu tespitinde bulunur. Belki De La Mettrie'nin iddia ettiği

gibi Engizisyon korkusu nedeniyle, belki de Ryle'in iddia ettiği gibi (2009, s. 8) "çifte mizacı"nın dindar ve doğabilimci kutupları arasındaki çatışmada ilk kutbun galip gelmesi neticesinde, hakikî bir anatomi ve fizyoloji bilgini olmasına rağmen Descartes'in at(a)madığı son adımı De La Mettrie atmaya başarmıştır.

Yeniçağ'ın gerek Descartes'inki gibi düalist, gerek Berkeley'inki gibi spiritüalist monist metafiziklerinin "spiritüel cevher" kategorisinin, deneyimde karşılığı olmayan kurgusal [*chimérique*] bir mefhumdan öteye gitmediğini açık açık savunan De La Mettrie, kendisinden yaklaşık bir asır önce Britanya'da Hobbes ve Locke tarafından öne sürülmüş "düşünen ve duyumsayan madde" anlayışına açıklık kazandırmak suretiyle Aydınlanma Çağı'nın Fransız materyalist filozoflarının doğrudan ilham kaynağı olmuştur. De La Mettrie'yi böylece, sistemini çok takdir ettiği ve özel bir inceleme hasrettiği Epikuros'un Antik materyalizmi ile d'Alembert, Diderot, d'Holbach gibi Yeniçağ materyalistleri arasındaki köprü olarak nitelendirmek de mümkündür. Makalemizi kaderin garip bir cilvesine değinerek bitirelim: Spiritüel olana kutsiyet atfeden Kilise'nin gadrine uğramaktan, bütün dindarâne ve dahi açık düalist tavrına rağmen kaçınmayı başaramayan Descartes ile, net bir materyalist pozisyonu olan De La Mettrie'nin adları, Papalık'ın yasaklı kitaplar listesinde<sup>5</sup> [*index librorum prohibitorum*] buluşacaktır.

## KAYNAKÇA

Adjukiewicz, K. (1994). *Felsefeye Giriş* (A. Cevizci, Çev.). Ankara: Gündoğan Yayınevi.

Berkeley, G. (1843). *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, in *The Works of George Berkeley*, vol. I, London: Thomas Tegg,  
<https://books.google.com.tr/books?id=yKU3AAAAMAAI>

Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, M. (2013). "Filosofia e medicina em La Mettrie", in *Scientiæ studia*, v. 11, n. 4, São Paulo, <https://www.scielo.br/pdf/ss/v11n4/v11n4a06.pdf>

Crick, F. (2005). *Şaşkırtan Varsayım* (S. Say, Çev.). Ankara: Tübitak Yayınları.

De La Mettrie, J. O. (1796a). *Abrégé des Systèmes*, in *Œuvres Philosophiques De La Mettrie*, tome premier, Paris: chez Charles Tutot,  
[https://books.google.com.tr/books?id=DnxCUdXZXHcC&printsec=frontcover&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=DnxCUdXZXHcC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)

De La Mettrie, J. O. (1796b). *Traité de l'âme*, in *Œuvres Philosophiques De La Mettrie*, tome premier, Paris: chez Charles Tutot,

<sup>5</sup> Muhtelif arama motorlarında bulunabilen farklı tarihlerde yayımlanmış nice yasaklı kitaplar listeleri arasında şunu referans gösterebiliriz: <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/indexlibrorum.asp>

[https://books.google.com.tr/books?id=DnxCUdXZXHcC&printsec=frontcover&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.tr/books?id=DnxCUdXZXHcC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)

De La Mettrie, J. O. (2006). *L'Homme Machine*, [http://www.ali-aix-salon.com/La\\_mettrie\\_homme\\_machine.pdf](http://www.ali-aix-salon.com/La_mettrie_homme_machine.pdf)

Descartes, R. (1661). *Méditations Métaphysiques*, (Duc de Luynes, Fr. Çev.), Paris, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k164903n/f104.image>

Descartes, R. (1966). *Discours de la Méthode*. Paris: Garnier-Flammarion.

Hobbes, T. (1811). *Human Nature*, in *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. IV, London: John Bohn et alii, <https://archive.org/details/englishworksofth029531mbp>

Hobbes, T. (1824). "Objections aux Méditations" in *Œuvres de Descartes*, publiées par Victor Cousin, tome: I, Paris: chez F. G. Levrault, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94258n.texteImage>

Locke, J. (1825). *An Essay Concerning Human Understanding*, <https://archive.org/details/humanunderstandi00lockuoft/page/n27/mode/2up>

Papalık, *Index librorum prohibitorum*, (erişim tarihi: 17.05.2020): <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/indexlibrorum.asp>

Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. London and New York: Routledge Press.

Vartanian, A. (1960). *La Mettrie's L'Homme Machine*, Princeton: Princeton University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 14/05/2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 07/07/2020

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

## KADAVRANIN DONUK METAMORFOZUNDA İZLER BAKIŞ VE MÜSTEHCEN-BAKIŞ

Özlem DERİN\*

**Öz:** Kadavranın yaşam ve ölüm arasındaki anlamsız, tanımsız ve belirsiz konumuna odaklanan bu metin; karşılıklı ilişkiyle belirlenen gündelik yaşamın içindeki ben, öteki, ben-olmayan ilişkisini temel almaktadır. Ölü bedeninin bozulma ve çürüme evresi, bir yandan kaçınılan bir iğrençliği açığa çıkarırken diğer yandan da bozulmanın, içte olanın-dışa taşmasının tuhaf çekiciliği kendisiyle karşı karşıya kalan kişinin bakışını avlamaktadır. Toplumda ben ve öteki arasında bir kontrol mekanizması olarak açığa çıkan izler-bakış, kadavra/ben'in yabancı/canavarımsı olanla olan karşılaşmasında müstehcen-bakışa evrilmektedir. Julia Kristeva'nın, Abject (İğrenç) kavramının ben ve öteki, ben ve ben'i dışlayan kadavra anlayışı üzerinden ilerleyen düşünsel süreç, İvana Başıć'in "Abject Art" çalışmalarından örneklemelerle sürdürülecektir. Bu noktada esas amaç iğrencin yaşamdaki karşılığının ölüm ve sanatla olan ilişkisinin ne denli müstehcenlik yarattığı ve kendine yabancılaşmış olan insanın mevcut sınırları aşmasında benzer etkiyi yarattığının sergilenmesidir. Ölüm ve çürümenin getirdiği donuk metamorfoz hali, Başıć'in çalışmalarındaki kaygan ve sümüksü dokunun insan-canavar arası bir metamorfoz geçişini sergilemesiyle eş hale gelmekte ve tanımsız ve anlamsız olan yaşamın içine tehditkâr biçimde yerleşmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İğrenç, Abject Art, Kadavra, İzler Bakış, Müstehcen-Bakış

## IN THE FROZEN METAMORPHOSE OF A CADAVER WATCHING GAZE AND OBSCENE-GAZE

**Abstract:** This text focuses on the meaningless, undefined, and ambiguous position of the cadaver between life and death. It is based on the self, the other, the non-self relationship in everyday life determined by mutual relationship. The phases of the corruption and decay of the dead body, on the one hand, reveals abominable abjection, while on the other hand, the strange appeal of the

\* Dr. Öğretim Üyesi | Assist. Prof. Dr.

İstanbul Gelişim Üniversitesi, İİSBF, Sosyoloji Bölümü, Türkiye | Istanbul Gelisim University, Faculty of Economics Administrative and Social Sciences, Sociology, Turkey  
ozlemderin22@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-5866-6628

Derin, Ö. (2020). Kadavranın Donuk Metamorfozunda İzler Bakış ve Müstehcen-bakış. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 37-56.

deterioration, the inner-outward, catches the eye of the person who faces him. The watching gaze that emerges as a control mechanism between "I" and the "other" in society evolves into obscene-gaze in the confrontation with the cadaver/stranger/monstrous one. The intellectual process of Julia Kristeva's concept of Abject (Disgusting), which is based on the cadaver understanding that excludes "I" and the "other", I and non-I, will be continued with examples from the works of Abject Art by Ivana Bašić. At this point, the main purpose is to show how abject in life creates the relationship with life and death in an obscene way and that art creates obscene and the same effect on the alienated person's overcoming existing boundaries. The dull metamorphosis state brought about by death and decay becomes synonymous with the slippery and slimy tissue in Bašić's work, exhibiting a metamorphose between human and beast and settles threateningly into a life that is undefined and meaningless.

**Keywords:** Abject, Abject Art, Cadaver, Watching Gaze, Obscene-Gaze

## 1. Giriş

Benliğin ne olduğu ve nasıl oluştuğu felsefe tarihinin derinlikli bir problemi olarak günümüze kadar sürüp gelmiştir. Özellikle ben'in salt kendilikle oluşmadığı, ben'in inşa edilen bir şey olduğu görüşü temelinde ele almak istediğimiz bu metinde gösterilecek olan; ben'in kendi yabancıları olan öteki tarafından nasıl inşa edildiği ve ötekinin anlam sınırlarının nasıl ben'in anlam sınırları içinde yer alacağıdır. Ancak bunu yaparken yalnızca bir yabancı ya da bilinmeyen olarak öteki problemi ele alınmayacaktır. Bu metinde temel amacımız ben'in öncelikle bir beden olarak görüldüğü toplumda bedenin ötekisi olarak nitelendirilebilecek olan ölü bedenin incelenmesidir. Metnin genelinde ölü beden üzerine yapılacak atıflar kadavra ile nitelendirilecektir. Zira, ölü beden neredeyse bütün toplumlarda geçip gitmiş yaşama saygı olarak ritüellerle yaşamın sonuna uğurlanmaktadır. Ancak bizim temellendirmek istediğimiz ölü beden özellikle Kristeva'nın üzerinde durduğu iğrenç (*abject*) kavramıyla ilişkili olarak incelenmek istenmektedir. Bu nedenle bakışı cezbeden, hatta bakışı hapseden ve incelenmeye açık olan kadavra tabirinin ölü bedenle eşleştirilmesi uygun görülmektedir. Böylelikle beden, yaşamı son bulmuş olan bir nesne olarak değil de halen değişen ve formu farklılıklar gösteren ve yaşam içinde yer bulmaya devam eden bir olgu olarak görülebilecektir. Çürüme sürecindeki ölü bedenin, yaşamı bozulma olarak devam eden kadavranın oluşturduğu duyuşsal tiksime ve tekensizlik hissinin ben inşasında nasıl etkili olduğu anlaşılmalı çalışılacaktır. Aynı zamanda metnin son bölümünde özellikle İğrenç Sanat olarak dilimize geçen Abject Art sanatçısı İvana Bašić'in çalışmalarından birkaç örnek incelenecektir. Abject Art'ın Kristeva'nın teorileri üzerinden ele alınmasının esas nedeni bu sanat biçiminin ortaya çıkması ve ilerlemesinde Kristeva'nın iğrenç kavramının derin etkilerinin bulunmasıdır. 1980'lerde teorisyen ve sanatçıların beden üzerine eğilmeye başlamasıyla, iğrenç olan ve toplum-dışı olan sanatın içinde rahatsız edici bir formda kullanılmaya başlanmıştır. "Bedene dönüş ya da geri dönüş, bölünmüş, histerik, kırılğan, grotesk, arınmamış ve idealize olmayan bedenler sorunu ile ortaya çıkmıştır. Bu estetik anlayış *abject* ve *informe* (formsuzluk/şekilsizlik) kavramları arasında bir polemik şeklini almıştır." (Doğan, 2014, s. 57) Bu bozulmuş ve değiştirilmiş, bazen formel olarak yeniden oluşturulmuş bazen kanla ya da dışkıyla kaplanmış çıplak bedenlerin çarpıcı biçimde sergilenmesiyle de hayat bulmuştur. Bozulma ve çürümenin

getirdiği formsuzluk ve insan bedeninin başkalaşması üzerinden kendi ölümlülüğüne ve bozulmasına şahit olan, bu durum tarafından bakışları avlanan ben'in kendini iğrenç üzerinden yeniden tanımlamasına uzanan bu örnekler, pek çok farklı sanatçının eserleri arasından özellikle tercih edilmiştir. İğrenç Sanat'ın örnekleri incelendiğinde bedensel grotesk bozuklukların, idrar ya da kan gibi nesnelere yaygın biçimde kullanıldığı görülmektedir. Ancak diğer sanatçılar nesnelere donuk bir an içinde tutarak bakışı yakalamayı amaç edinmiş gibidirler. Genel olarak eserlerin ardında bir anlam arayışına düşülmüştür. Ancak bizim istediğimiz anlamın bozulması ve bunun da akışkanlık gösteren yani donukluğu metamorfozla birleştiren bir değişim ve dönüşümü ortaya koyarak bunu an içinde ve avlanan bakış dolayında sergileyebilmek olacaktır. Bu bakımdan Başı'ın çalışmaları hem donuk bir malzemede, özellikle mermer üzerinde akışı korurken hem de dönüşümsel izleri her bakan için taşımaya devam etmektedir. Böylelikle insan formunun bozulduğu ve bakışın dönüşüme gebe bir biçimde avlandığı bu eserler insanın kadavranın çürümesi karşısında hissettiği duruma karşılık gelmektedir. Ritüellerle onurlandırılarak defnedilen ölü beden yerine, çürüyen kadavranın algılarda yarattığı iğrençlik ve tikslenme hissine odaklanacağımız bu metnin amacı, insanın kendi bedeni üzerinde geliştirdiği algının derinden sarsılması ve kendi çürüme halinin farkına varması ile birlikte kendini esas anlamda inşa etmesinin gösterilmesidir. Bu insanın çarpıcı bir farkındalığa gereksinim duymasının sebebi ise yaşamın akıp giderliğinin ancak ölüm ve bozulmayı içeren böyle bir bakışla askıya alınabilmesinden kaynaklanmaktadır. Askıya alınmayan gündelik yaşam içinde ben'in kavranması ya da yapısal bozukluklara maruz kalması mümkün değildir. Bunun için önce tuzağa düşürülmesi sonra da kadavra üzerinden kendinden tiksilmesi ve ardından kendiliğinin farkına varması esastır. Böylece ben, ben olmayan üzerinden kendini algılayarak ben'inin esaslı inşasını gerçekleştirebilecektir. Kendi dışımızda kalan üzerine yapılan tanımlama başlangıç noktasında faydalı olacaktır.

Kendimiz dışında kalan bir şey, bize zarar verebileceğini ya da bizi yok edebileceğini düşündüğümüz herhangi bir şey bizi boğar [...] bizler yaşadığımız evrende karşımıza çıkmaya devam eden, kendimizi etkin birer birey olarak düşünmemizi son ana kadar baltalayan bir şeyin olağan kurbanlarıyızdır. (Fisher, 2002, s. 15)

Kendi ve kendi-dışında olan, ben ve ben-olmayan insanın varoluşundan ileri gelen bir problematiği ortaya koymaktadır. Varolduğu andan itibaren insan başkası ya da öteki olanla ilişki içindedir. Hatta insanı insan yapan temel kıstaslardan biri de başkası ile kurduğu bu iletişime bağlanmaktadır. Başkasına kendini anlatmak ve onun ötekiliğini kavramak bir sınır ilişkisi doğurmaktadır. Ben ve ben-olmayanın sınırı her an ihlale açık yapısıyla bir tehdit alanı sunmaktadır. Ancak burada tanımlanan öteki, ben ile benzerlik gösteren bir yapıdadır. Ben'e benzer olan bu ötekilik ben ve sen arasındaki geçişlilik durumuna gönderme yapmaktadır. İnsan nefes aldığı her an tehdit altındadır. Ötekinin bakışıyla, sözüyle ve duruşuyla tehdit edilmekte, hatta kontrol edilmektedir. Ancak bunları aşan ve ben'i avlayan en önemli etmen farklı bir ötekilik anıdır. Bu farkın nedeni ölümün tümüyle açığa çıktığı, kadavra ile karşı karşıya kalınan bir momente işaret etmesidir. Burada söz konusu olan başkasının bakışıyla ya da varlığıyla kontrol edilmek, izlenmek ya da avlanmak değildir. Tam tersine tanımlanamaz ve sınırlanamaz olan

karşısında benliğin sarsılmasıdır. Burada söz konusu olan benzer bir öteki tarafından değil de, bir yabancı ve canavarımsı bir yapı olarak ölümü tüm çıplaklığıyla ortaya koyan ve çürüten formuyla halen yaşamdaki dönüşümüne devam eden kadavra ile karşılaşmadır. Buradaki ötekilik ben ve sen arasında değil, yaşamsal olan ve yaşam içinde imkansız görülenle olan bir ötekilik bağıdır ki bu aynı zamanda bir özdeşleşme getirmektedir. Yaşamını sürdüren özne, yaşam formu olmayan ancak yaşamsal anlamda çürümeyle canlılığını sürdüren ve iğrenç olan grotesk yapıyla, kendi iğrençliğini keşfettiği bir özdeşleşme yaşamaktadır. Metnin devamında bu süreç ele alınarak kadavra ve ben arasındaki ilişki incelenerek, kadavravari yapının sanatla nasıl yaşamda açığa çıkmaya devam ettiği İğrenç Sanat üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır.

## 2. 1. Kadavra Karşısındaki Özne Neden Onun Tarafından Avlanmaktadır?

Ölü bedeninin yalnızca artık nefes almayan bir insan kalıntısı olarak değil de kadavra olarak ele alınmasının öneminden bahsederek yola çıktığımız noktanın ardından, söz konusu beden üzerine düşünmek yerinde olacaktır. Yaşamayan ancak yaşam alanında durmaya devam eden bu beden, yani çürümeye ve şekil değiştirerek bu anlamda yaşamaya devam eden kadavra kendi yıkımıyla birlikte karşısındakinin de yaşam akışını askıya almaktadır. Onun devam eden süreci, onun karşısında ona bakmaktan, onun korkusunu almaktan ya da düşüncesinde ölüm tarafından kısıvrak çevrelenmekten kaçınamayan ben, kendi yaşamının yıkımını kadavra üzerinden tasarlayarak yaşamını askıya almakta ve donakalmaktadır. Bu nedenle onun tarafından avlanmış, hareketsiz bırakılmış ve düşünceleri yalnızca bu noktada toplanarak geri kalan bütün faaliyetlerden alıkonmuştur. Halen gündelik yaşam içinde yer alan ve yaşamsal sürecini çürüme üzerinden devam ettiren kadavra olarak ölü bedeninin kendisi, yaşamını devam ettiren ben'in karşısındaki kıskaçtır. Bu kıskaçta tutulan bireyin kendiliği tekinsiz olan, biçimsiz olan ve kokuşmuş olan tarafından çepeçevre sarılmakta ve hapsedilmektedir. Bedensel bütünlüğün ortadan kalktığı bu anlarda sarsıcı bir deneyim açığa çıkmaktadır. Bu deneyimde, ölüm karşısında yaşamın çaresizliği ve ben'in zaman karşısında ölüme sürüklenişi görülmektedir. "Kişinin bütün yaşamı bedensel bütünlük, 'sağlam bir beden' yanılması üzerine kurulur... Ardından, kesip parçalara ayrılan bir kadavrayı görür... bir tür kıkırdak ve kemik yığının dışında hiçbir şeye yer bırakmayan bir şeye ulaşır... bu bedensel bütünlüğün olmadığı çarpıcı bir deneyimdir." (Barber, 1970, s. 157) Bedensel bütünlüğün ortadan kalkması bir metamorfoz halini getirmektedir. Beden parçalanmakta, başkalaşmakta, bozulmakta ve formunu yitirmektedir. Kendisini tanımlayan, dolduran ve kendisi üzerinde hakim olan içerik belirleyiciler artık önemini yitirmiştir. Bir et ve kemik yığına dönüşen ölü beden anlamsızlığın taşıyıcısı olarak karşımızda durmaktadır. O ya da öteki olan olarak tanımlanmanın dışına taşan ve sınırları ihlal eden bu benzersiz deneyim, ben-dışı eylemsizliği ve donuk anlamsızlığı sahneleyen bir metamorfozdur. Buna metin boyunca donuk metamorfoz demek ölü bedeninin eylemsiz eylemliliğini, bedeninin eylemsizken çürümenin devam ettirdiği eylemliliği sergileyecektir. Ölü bedeninin eylemsizliğine eşlik eden çürümeye yönelik başkalaşım yaşamın tam tersi yönde devam eden yaşamsallığı işaret eder. Ölümün devam ettirdiği eylemlilik alanını çürüme ve bozulma üzerinden sergiler.

Ölüm yalnızca iğrenç şekilde kötü kokması nedeniyle değil, kendisinin yaşamı sonlandıran bir süreç olmaksızın sonsuz bir döngünün parçası olması nedeniyle korkutucu ve iğrençtir. Derecelenmiş, kokuşmuş ve dokununca bozulan – üretken çürümenin organik dünyasıyla uyum içinde yaşamak ve yaşamış olmak. Yapışkan bir çamur, pis bir gölet yaşamın çorbasını, doğurganlığın kendisini oluşturur: sümüksü, kaygan, kıvrandırıcı, boşalan hayvani yaşam çürümeyle kendiliğinden fosilleşmektedir. (Miller, 1998, ss. 40-1)

Bu engellenemeyen fosilleşmeyi temsil eden donuk metamorfoz ben olmayanın ben olmağını getirmektedir. Kadavranın bozulmuşluğu ve çürümüşlüğü karşısında ortaya çıkan iğrenme daha önce öteki olanın artık tanımsızlığa dönüşmesini açığa çıkarmaktadır. Bu tanımsız ve anlamsız donuk metamorfozla kurulan etkileşim kişinin kendi çürüme formasyonunu temellendirmektedir. Donuk metamorfozda açığa çıkan iğrenme bir ötekiliği, benin dışında olmak suretiyle taşınmasına rağmen; bir yandan da kendi ben'ini dışlamış olanı sergilemektedir. “Engellenemeyen çürüme, iğrenç ve ölü şey olarak ceset (cadere\*, ölmek, düşmek), onunla kırılğan ve yanıtıcı bir rastlantıyla karşı karşıyaymışçasına yüz yüze gelen kişinin kimliğini daha şiddetli bir şekilde altüst eder.” (Kristeva, 2004, s. 16) Ben'in dışlanması, donuk metamorfozu iğrenç kılmaktadır. Aynı zamanda kirlenmenin temsili haline gelen ölü beden artık istenmeyen; karşı karşıya kalınacak derecede temiz olmayanın sembolü haline gelmektedir. “Çürümüş, cansız, tamamıyla atık, canlı ve cansız arasında yeri olmayan unsur, geçiş kaynaşması, yaşamı simgeselle karıştırılan bir insanlığın ayrılmaz çiftine dönüşmüş beden: Kadavra, temel kirlenmedir. Ruhsuz bir beden, olmayan bir beden, ne olduğu belli olmayan bir madde...” (Kristeva, 2004, s. 133) Kristeva'nın tanımıyla canlı ve cansız arasında yeri olmayan unsur olarak kadavra bir ara oluşumdur. Çürüme sürecinin etkin olarak devam ettiği ve halen görünür olduğu bu süreçte daha önce canlılık taşıyan bedenın sönmesi, kurtçuklarla kaplanması, kemirilmesi, bozulması, kokması ve sümüksü bir yığına dönüşmesi kendisini görenlerin iğrenmesine neden olmaktadır. Sümüksü yapıya karşı duyulan iğrenme bir benlik krizi yaratmakta, yaşamı ve devamlılığı görünür biçimde tehdit etmektedir. “Kurtçuklarla kaplı olan kadavra, odanın uzun bacaklı örümcekler tarafından istila edilen bir köşesi, hatta etrafı güvelerle sarılmış bir lamba iğrençliği getirmektedir... bu onların bir yandan amaca hizmet ederken, diğer yandan öteki olandaki yaşam enerjisine yönelmesiyle ortaya çıkan ikilemden beri böyledir.” (Heinamaa, 2020, s. 8) Ancak bu iğrenme hali bir nefret unsuru değildir.<sup>1</sup> Bir şeyden iğrenmek temel olarak o şeyi bayağı bulmaktır. Onun karşısında durmaktan ya da bir anlığına onunla karşı karşıya kalmaktan duyulan hoşnutsuzluğu ifade etmektedir. Zira, o aşağılık olandır. Bir atıktır, insanın artığıdır. Ondaki geri kalanlar ne öteki gibi muhatap alınabilirler ne de yaşamsal bir değerleri vardır. Aynı zamanda ölümlü de tam anlamıyla özdeş değildir. Zira ölüm bir şeyin yok oluşunu ve sınırlamaların dışına çıkmayı getirir bile ölüm ritüelize edilerek saygınlık ve itibarı gözetilen bir faktöre dönüştürülmektedir. Özellikle ölü bedenın saklanması, üzerinin örtülmesi, gömülmesi, yakılması ya da toplumsal değerlere göre bir şekilde artık yurttaş olmadığı ya da herhangi bir kategori

<sup>1</sup> “İğrenme ölüm korkusu ya da ölü bedenlere karşı duyulan nefretle ilgili değildir; insanın ölümlülüğü ya da savunmasızlığına dair kaygıya da indirgenmemelidir. O, yaşam ve ölümün orantısız biçimde birbirini içine geçişliğini kapsayan daha karmaşık bir hoşnutsuzluktur.” (Heinamaa, 2020, s. 9)



altına sokulamadığı alandan uygun biçimde gönderilmesi esaslı bir veda ve yas sürecini doğurmaktadır. Bu ölüme gönderme halidir, ölü beden ölüm yolculuğu ve itibarının teslim edilmesidir.<sup>2</sup> Ritüelin dışında kaldığında ise ölü beden artık toplumsal ve kişisel sorumlulukların ve ritüelistik gerekliliklerin dışında, bir yığın ve sümüksü bir çorba olarak kokuşmuşluğun ve dışkı-vari çürümüşlüğü simgesi haline gelmektedir. Ceset iğrenç olma noktasında kaçınılan şeye dönüşmektedir. Ritüele teslim edilmeyen donuk metamorfoz tiksintiyi getirmektedir. “Ceset, bana yaşayabilmem için durmaksızın uzaklaştığım şeyi gösterir. Ceset –Tanrıyı hesaba katmadan ve bilimin dışında düşünüldüğünde– iğrençliğin zirvesidir. Ceset yaşamı yağmalayan ölümdür. İğrenç. Tıpkı ayrılamadığımız, kendimizi koruyamadığımız bir nesne gibi dışarı atılır.” (Kristeva, 2004, s. 16)<sup>3</sup> Kaçınılan her şey ölümlerle birlikte açığa çıkmaktadır. Üzeri örtülemeyen çıplaklık, deriyle kapatılmayan et ve iç organlar. Kemiklerin deriyi deşip geçmesi, bağırsakların şişmesi, kokuşmuşluk, kan, irin... Bunlar olağan durumlar içinde tanık olmaktan kaçındığımız şeylerdir. Üstelik yaşam alanında ben ve öteki maskelenmiş, boyanmış ve bir bukalemun gibi çevresine uyum sağlayarak görünmez kalmayı bir şekilde başarmıştır. Görünür olduğu anlar bir ihlal durumuna evrilen, çevreyle uyumsuzluk teşebbüsünü taşıyan ve bu anlamda öteki'nin bakışına maruz kalınan anlardır. Ötekinin bakışı bilinçte “Yapmamalısın!”ı doğururken aynı zamanda “Seni görüyorum, seni izliyorum, aklımdan geçenleri biliyorum” imgelemine de yaratmaktadır. Böylece eylemlilik alanı belli sınırlar dahilinde asılı kalmaya devam etmektedir. Ancak bir ceset ya da kadavra söz konusu olduğunda artık bir sınırlama ya da izlenme bilinciyle edim gösterme görülmemektedir. Aksine ben-olmayı ve çürümüş sümüksülüğü niteleyen donuk metamorfoz ara konumuyla iğrenilen, mide bulandırıcı ve gözün kaçırılıp burnun tıkanıdığı, temas edilmek istenmeyen şeye dönüşmektedir.

Engellenemeyen çürüme, iğrenç ve ölü şey olarak ceset, onunla kırılğan ve yanıltıcı bir rastlantıyla karşı karşıyaymışçasına yüz yüze gelen kişinin kimliğini daha şiddetli bir şekilde altüst eder. Kanlı ve irinli bir yaranın, terin veya çürümenin yavan ve keskin kokusu, ölüm anlamına gelmez. Anlamlandırılmış ölümü anlayabilir, ona tepki verebilir veya kabul edebilirim. Ama makyajsız ve maskesiz bir gerçek tiyatro misali atık ve ceset, bana yaşayabilmem için durmaksızın uzaklaştığım şeyi gösterir. Bu sıvılar, bu kir, bu dışkı, yaşamın zor katlandığı, ölüm sıkıntısıyla katlandığı şeylerdir. (Kristeva, 2014, s. 16)

Tüm bu kalıntılar ve atıklar murdar olanı, dokunulmaz olanı simgelemektedir. Ölümle karşı karşıya kalmak yaşamın sınırını da belirleyen bir oluşum sunmaktadır. Bu tekinsiz sınırda beden canlılığı ve yaşamın devam ettirilmesi ile artık ben olmayı

<sup>2</sup> “Ölümün kendisine gösterilen tepkiler ve ritüeller sosyal aktivitelerle, ekonomik gelişmişlikle ve çevresel etkilerin ortak paylaşımıyla şekillendiği görülmektedir. Çünkü kültürel yapı, sosyal sistem içinde toplumların düşünce yolunu kullanır ve topluma yön vererek onu şekillendirir. Bu işlev hem dışsal etki olan mantıksal çıkarım hem de içsel etki olan hislerin talebiyle olgunlaşmaktadır. Sosyal etkinin harekete geçmesi için mantık, değer bilinci, duygusal etki ve gelenek-görenek gibi özelliklerin toplumda amaç edinilmesi gerekmektedir. Ölüm öncesi ve sonrası uygulanan ritüeller, sembolik olarak uygulanması gereken birtakım zorunlulukları kişilere yükler”. (Parlıt – Uhri, 2018, s. 23)

<sup>3</sup> “Ölüm en basit şekliyle çürüten yaşam formlarının göz kamaştırıcı düzeninde form değiştirirken, bireyin organları üzerinde beden zaferidir”. (Williams, 1999, s. 33)

dışsallaştırmış ve bir tanım taşımaktansa, kaçınılması gereken bir şeye dönüşmüş olan ölü beden durmaktadır. Yaşam ve ölüm arasındaki belirsiz sınırdan anlamdan ve ben'den yoksun ceset-kadavra uzanmaktadır. Atıklar ya da sümüksü olan, çürümeye yatkın olan her şey dışsallaştırılmalıdır. Dışkı, idrar, salya gibi bedensel salgıların bütünü dışarı atılmaktadır. Yaşam bu nedenle murdar olan kalıntıları dışsallaştıran bir sınır deneyimi sunmaktadır. Sınırın ötesine geçilerek bir kadavraya dönüşülecek olan ve artık donuk bir metamorfozu sürdüreceği olan yaşam kesintisine kadar dışsallaştırma devamlıdır. Ceset ya da kadavra Kristeva'nın *Korkunun Güçleri*'nde ifade ettiği biçimiyle "atıkların en tiksindiricisi"dir ve "her şeyi kuşatan bir sınır" olarak açığa çıkmaktadır. (2004, s. 16)

İğrencin ortaya çıkışı genellikle özneyle temas halinde gerçekleşmektedir. Zira öncelikle bozulmuş olanın bir muhatap olarak görülmesi gerekmektedir. Aksi durumlarda bilinç düzeyinde açığa çıkan bir ceset ya da anlamını yitirmiş ben-olmayan deneyimi söz konusu değildir. Öncelikle ölüm ve ölü bedenle temas edilmesi ve bundan duyulan, nesne aracılığıyla açığa çıkan bir tiksintinin form bulması gerekmektedir. Bu noktada iğrençle olan temasın esaslı amacı bir anlam bulma çabası değildir. Kadavra zaten yaşamın içinde halen varlığını sürdüren anlamsız ve tekinsizliğin simgesi olarak açığa çıkmaktadır.<sup>4</sup> Bu da ben'in inşasında önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü insanın kendisi olabilmesi için öncelikle anlamsız ve dışlanmış olanla teması deneyimlemesi gerekmektedir. Zira toplum içinde, en küçük birim olan ailenin içinden başlayan ben oluşturma yolculuğunda benlik; anne ve babanın ya da toplumsal yapının bir yansıması halini almaktadır. Bu bakımdan tekdüze, düzenli ve birbirine benzer yaşamların içinde sürüp giden benler söz konusudur. Diğer yandan yaşamdan dışlanmış ve yaşamsal bakımdan bir anlama gebe olmayan; aynı zamanda kendini açıkça sergileyen ve kokuşmuşluğuyla cezbeden çürümüş kadavra toplum-dışıdır.<sup>5</sup> Bir ritüelin nesnesi olarak defnedilmiş ya da başka bir törene maruz bırakılmış değildir. Öylesine çıplaktır ve öylesine içindeki her şeyi dışarı çıkarmaktadır. Ortada olan bağırsakları, deşilmiş karnı, sönmüş vücudu ve moraran, renk değiştiren bazen şişen organlarıyla bir iğrenme noktasıdır. Yine de gözünü ondan alamayan insan kendiyi özdeş olan bu bedensel yansımanın çürümüşlüğü ve bozulmuşluğu karşısında kendi yansımasıyla karşı karşıya kalmaktadır. Üstelik bu yansıma ölçülü ve düzenli olan ötekilerden oldukça uzaktır. Bu izler-öznenin kendi üzerine dönen, kaçırılmayan bakışlarla öznenin içine çekildiği bir süreci temsil etmektedir. Kristeva'nın deyimiyle bu sürecin içinde ben "kendimi oluşturmaya çalıştığım aynı edimle aslında kendimi dışarı atarım, kendimi tükürürüm, kendimden tiksindiririm". (2004, s. 15) Tam da bu tiksinti imkansız olanla ilişkiden ileri gelmektedir. Bunun ölüm ve kadavrayla eşleşmesinin nedeni bir imkansızlık

<sup>4</sup> "İğrenç, nesnenin niteliklerinden yalnızca özne-ben'in [Je] karşıtı olma niteliğine sahiptir. Nesne, özne-ben'e karşıtlığıyla beni bir anlam arzusunun kırılan yapısında dengeye kavuşturur; bu anlam arzusu beni nesneyle belirsizce ve sonsuzcasına türdeşleştiren bir anlam arzusudur. Tam tersine, iğrenç olan, düşmüş nesne ise radikal olarak bir dışlanmış, beni anlamın çöktüğü yere doğru sürükler". (Kristeva, 2004, s. 14)

<sup>5</sup> "Ölümlerim karşı karşıya kaldığımda, yaşayan varlık olma halimin sınırlarında yer alırım. Bedenim canlılığını bu sınırlardan alır. Bu atıklar yaşayabilmem için atılır, bu atılma atıla atıla bana geriye hiçbir şeyin kalmadığı ve bedenimin tamamen sınır ötesine geçtiği, ölüye, cesede dönüştüğü ana kadar devam eder. Eğer pislik, olmadığım sınırın öte yanı anlamına geliyorsa ve bana var olma imkanı taniyorsa, atıkların en tiksindiricisi olan ceset, her şeyi kuşatan bir sınırdır. Dışarıya atan artık ben değilim, "ben" dışarıya atılanım. (Kristeva, 2004, s. 16)

deneyimidir. Özellikle de yaşayan bir insan için ölümün ya da ölü olmanın deneyimlenmesi imkansız olduğundan, ancak bu imkansızlık içinde yer alan; aynı zamanda bütün iğrençliğiyle açıkça sergilenen bir form onu anlamsızlık sınırlarına getirecek ve yaşamsal sınırlardan kopararak anlamsız ve belirsiz olana taşıyacaktır. İnsanın kendi varlığını yeniden ancak kendinin bozulmuş bir yansımalarının eşliğinde oluşturması, benliğini bu kez başkalarının söylem ve öngörülerinden değil de gerçekten kendi istediği biçimde kurmasını sağlayacaktır. Bunun için öncelikle iğrencin muğlak deneyimini yaşaması gerekmektedir.

İğrencin öznenen hem yardım istediği hem de onu bozguna uğrattığı doğrusu eğer, kendini kendi dışında arama çabalarından bitkin düşmüş bu özne, imkansızla içeride karşılaştığında; imkansızın tam da kendi varlığını, iğrencin ta kendisinden başka bir şey olmayan varlığını oluşturduğunu gördüğünde, kendini gücünün doruklarında deneyimler. Özne bu deneyiminin doruk noktasına kendi benliğinden iğrenerek ulaşır; böylelikle özne, tüm nesnelere, kendi varlığının temellerini atan başlangıçtaki yitime dayandığını görür. (Kristeva, 2004, s. 17)

İğrenç ve imkansız olanın sınırında muğlak olan kadavra deneyimi, özneye musallat olarak onun karşısında egemenliğini ilan etmeli ve onda bir kaçınma isteği meydana getirmelidir. Ölüm, olmayan-nesnelere yitirmiş olduğundan yolunu kaybeden bir olmayan-öznenin, iğrenme deneyimi aracılığıyla hiçliği tahayyül ettiği bu tuhaf hali en çarpıcı şekilde betimler. Özne-ben'in olduğu (benim olduğum) ölümün dehşeti, içeriyi dışarıdan ayıramayan ama birini diğerinde sonsuzcasına soğuran boğulma: bu işkencenin tartışmasız tanığıdır. (Kristeva, 2004, s. 38) Böyle bir işkenceden kaçınmak bir özdeşleşme ve iğrenme çizgisinde deneyimlenmektedir ki daha önce bahsettiğimiz gibi bu ötekilikten-çıkış-öteki ile deneyimdir. Tehdit eden ötekiden, sarsıcı-öteki'ye bir geçiş sürecidir. "Ölüm halinde insanın bedeni bir şeye, psikolojik bir tanım olmayan bir nesneye dönüşür." (McGinn, 1997, s. 14) Bu bakımdan deneyimin sarsıcılığı su götürmez bir gerçek haline gelmektedir. İlk kez beden hayvani ve kendini sınırlardan kurtaran ilkel bir hale bürünmektedir. Kontrol mekanizması olmaktan çıkarak gözlerimizin önünde kendini açıkça sergileyen ve bu sergilemeyi gitgide daha bulaşık ve kaygan hale getirerek, içimizdeki bulantıyı harekete geçiren bir unsura evrilmektedir. O artık kendi üzerindeki bakışlara endişeyle karşılık veren ya da başkalarına bakışlarını diken bir izleyici değildir. Kontrolcü gözden, donukluğa ve hareketsizliğe geçmiştir. Bu deneyimin sarsıcı olmasının nedeni bilinç ya da bilinçsizliği değildir. Ben-olmaması ve ben-olmayan üzerinde hareket edimini ve çürümeyi gerçekleştirmeye devam eden benliksiz metamorfoz görünümüdür. Bedenin aşırı görülen edimleri bu kez çıplak biçimde karşımızdadır. Örtüsüz ve apaçık. Üstelik içeride gizlenen her şeyin dışarı çıktığı ve çürüdüğü bir görünümle...

Tarih boyunca insan bedenine baktığımızda aşırılık görürüz. İnsan ilk zamanlarından beri beden bakışını çok değiştirmiştir. İlkel zamanlarında diğer hayvanlardan ayırt edilemezken gün geçtikçe bir üst canlı oluvermiştir. Kendini böyle görmesindeki sebep beden değil ruhtur. İşte bu yüzden metafiziğin ilk zamanlarından beri ruh yüceltilmiştir. Beden hayvani zevklere yönelen, kontrol edilmesi gereken bir araçtır. (Yücel, 2013, s. 1)

Hakimiyet altına alınmaya çalışılan tensel arzular ve tenin kendisi görünümü temellendiren esaslı unsurlardır. Bu bakımdan başkasının bakışına maruz kalmak ve onun tarafından avlanmak da daha çok tenle alakalı bir durumdur. Görünümlerin çatışması ve izlenme durumu içte olanı örten bu çeperi ilişkisel bağlamda bir koruma haline getirmektedir. Bu bakımdan bir maske ya da örtü olarak ten ya da derinin kendisi iç ve dışı ayıran sınır olarak işlemektedir. Bozulmanın kendisi de her zaman ilk olarak tende görülmektedir. Doğumdan itibaren gelişmeye ve değişmeye başlayan deri insanın yaşam içindeki metamorfozunu sergileyen en önemli etmen olarak karşımıza çıkmaktadır. Zamana karşı koyamayan ve başkalaşan tenin kendisi ölüme doğru evrilmenin esaslı işaretini sergilerken, ötekinin bakışından kaçamamanın ve fark edilmenin de temeli haline gelmektedir.

Ten görünendir. İçi dıştan, dışı içten ayırır. Saklar, korur; cansız değildir. Dışarıdan bir müdahale olmadıkça içi göstermez. Sağlığı, mutluluğu, gençliği temsil edebileceği gibi, iğrenç olanı, hastalığı, yaşlılığı, acıyı da temsil edebilir. Pürüzsüzdür ya da bozulmuş. Hissetmemizi ve dokunmamızı sağlayan organdır. Dokunan ve dokunulan, tenle ilgili algılananı değiştirir. (Kunak, 2013, s. 1)

Algının değişimi ve algıya bağlı olarak ortaya konulan her unsur içimizde olan her şeyi kapsayan örtüye, zihnimizi bile kapatan o perdelemeye bağlı olarak gerçekleşmektedir. Diğer bedenlerin algısı ve kendi bedenimizin algısı... Tüm bunlar deri ve derinin örtücü yapısıyla mümkün hale gelmektedir. Ben'imizi kapsayan bu yapı ötekileşmenin önündeki unsuru ortadan kaldırmaktadır. Yani, içte olanın. Kendi algımızın mevcut ten üzerinden olması içimizde olup biteni görmezden gelebilmemizi sağlamaktadır. Başkalarının bedenleri üzerindeki algımızda ortaya çıkan salgı ve bedensel atıklar karşısındaki dışsallaştırma ve ötekileştirme güdüsü, kendi bedenimiz söz konusu olduğunda bu niteliğini yitirmektedir. Bunun nedeni tam da bunların üzerini örten deridir. "Deri paradoksal ve muğlak olarak yalnızca kapsayıcı değil, aynı zamanda bedeni diğer bedenlere de açan bir çeperdir. Deri bu nedenle beni ötekilerden korurken, aynı zamanda içte olanı dışa çıkmaktan ve beni ötekileşmekten de korumaktadır." (Vosloo, 2017, s. 24)

Diğer yandan kadavra söz konusu olduğunda ötekileştirme ve dışsallaştırmanın yerini doğrudan iğrenme almaktadır. Zira başkasına gözümüzü diktiğimizde gördüğümüz şey bir benzerlik ve benzer bir beden kılıfının içinde olma halinden öteye gitmemektedir. Öte yandan ölü bedene bakıldığında çeperin parçalandığı ve içte olan her şeyin olduğu gibi dışarı taşıdığı görülmektedir. İğrenci açığa çıkarıcı ve mevcut bedenimizi ve düşüncemizi bulantıya sürükleyen şey tam da budur. Bozulmaya maruz kalan ve çürümeye tabi olan donuk metamorfoz içindeki ölü beden kendini açıkça sergileyerek ben'i tehdit<sup>6</sup> etmesidir. "İğrencin kastedilen içeriği deneyimleyen özneye ister algısal ister hayali olarak sunulan rahatsız edici ya da tehditkâr odak nesnesini içermektedir.

<sup>6</sup> "İğrenç kılan, kirlilik ya da hastalık değil, bir kimliği, bir sistemi, bir düzeni rahatsız edendir. İğrenç sınırlara, konumlara ve kurallara saygı göstermeyen bir şeydir. Arada, muğlak ve karışmış olandır." (Kristeva, 2004, s. 17)

Deneyimlenen tehdit nesnenin canlı temsiline özgü olarak gerçekleşmektedir.” (Heinamaa, 2020, s. 1)

Yaşam alanına özgü olan her şey ya da bireyin/ben'in yaşadığı toplumu ortaya koyan unsurların tümü ben ve öteki arasındaki ilişkiden evrilmektedir. Ben, özdeş ve aynı olanı nitelerken; Öteki, ben'in dışında ve ben'den ayrı olanı/farklı olanı nitelemektedir. Yaşam denilen düzlem karşılıklılık ilkesinde aynı ve başka olan iki bilincin ilişkisini ele almaktadır. “Aynı olan Öteki ile karşı karşıya kalındığında kavranabilmektedir. Böylece, Ben ya da Aynı olanın özdeşliği yapısal ve mantıksal olarak mevcut Ötekilerin dışarıda bırakılmasına ve paradoksal olarak, bu Ötekilerin Ben ya da Aynı olanın özdeşliği karşısındaki uyum ve dayanıklılığın merkezi haline getirilmesine dayanmaktadır.” (Vosloo, 2017, s. 5) Uyum ve dayanıklılık yaşamsal faktörlerdir. Ben ve öteki, aynı ve başka karşılımları ve çarpışmaları ise öncelikle bir kabulü, sonrasında da bilinçsel bir izlemeyi (gözünü dikip bakmak/karşındakini kontrol hareketi) gerektirmektedir. Böylece standartlara oturtulmuş yaşamın devamlılığının sağlanması hedeflenmektedir. Diğer yandan murdar olan ölü beden, kirli sayılan kadavra ise bilinçsiz bir iğrenme sembolü olmaktadır. Kadavra ya da ceset öteki olmaktan uzak ve kontrolü imkansız bir nesnellik sunduğu ve bozulmuş beden imgesiyle temiz atfedilen toplumsal bedeni tehdit ettiği için kinle karşılanmaktadır.<sup>7</sup> İğrenmenin temel sebebi de bu kindir. “Toplumsal bir bütün açısından belki de murdar, konuşan varlığın kırılan kimliğini kuşatan iğrenmenin muhtemel kurumlarından murdarı kutsayan ritüellerle birlikte başka bir şey olamaz. Bu anlamda iğrenme hem bireysel hem de kolektif düzlemde toplumsal ve simgesel sisteme içkindir.” (Kristava, 2004, s. 98) Peki, bu iğrenmeyi neden duyarız? Bunun cevabı çok açıktır. İğrenme duyulan unsur öteki olan değildir; aksine tanımadık, bilmedik, tehditkâr ve yabancı olandır. Kadavra ya da ceset, donuk metamorfoz halindeki ben'i-dışlayan etsel-kemiksel ve salgısal yığın bizim yabancımızdır.

## 2. 2. Yabancıdan Canavara Biçimsiz Kadavra

Toplum içinde ben olarak görülmeyen ancak ben dışında kalıp aynı topluma ait olan öteki (ben'in benzeri) olarak da ele alınmayan her özne yabancı, barbar, bilinmez ya da canavar olarak nitelendirilmiştir. Hakkında bir fikir sahibi olunamayan, bilinmeyen her şey tekinsiz ya da korkutucudur. Kadavra öznenin yabancı olarak açığa çıkmaktadır. Bilinebilir ya da anlaşılabilir olan, ben üzerinden ya da karşıdaki üzerinden yapılan yansımayla hakkında fikir yürütülebilecek olan değildir. O tümüyle dışsal ve yabancıdır. Aynı zamanda yarattığı tekinsizlik hissi ve anlam kaybı bir korku yaratmakta aynı zamanda canavarca bir sergilenim sunmaktadır. Nasıl ki bilinmez olan canavarımsı yapılar korkunun yanında bir donakalma ve merak da uyandırıyor, kadavranın da yaptığı budur. Muğlak bir yapı olarak beliren kadavra, öznenin ya da

---

<sup>7</sup> “Bataille, pisliğe, sapıklığa, zillete (*abjection*) karşı kusmaya kadar varan tepkilerin toplumsal, ahlaki şartlanmalara bağlı olduğunu belirtir. Bu durum bedeninin atıklarından toplumun atıklarına uzanır: lümpenler, fahişeler, caniler, serseriler, aylaklar, istenmeyenler, dışlananlar, 'ötekiler'. Bataille'in bakış açısından bayağılık, her kavramı, her maddeyi alaşağı ederek, onları yerin dibine batırır. Çürüme, pas, kokuşmuşluk, formu bozar”. (Artun, 2015)

izler-öznenin yabancı ve canavarımsı yönünün yansımasıdır. Kristeva'ya göre yabancı, "herhangi bir yer ya da zamana sahip değildir, sevgisizdir, evsizdir, daima yüzüne çeşitli maskeler geçirmek ve kendisini başka biri olarak göstermekle meşguldür, yabancı ben'i yoktur." (1991, s. 3) Yabancı şunu ifade etmektedir, "ben senin gibi değilim. Beni böyle bil. Bu nedenle o hem çekici hem de tiksindiricidir. Sonuçta, yabancı öteki olarak, ikamet edilen alana ait olmayan, geri kalanlarla aynı mülkiyeti paylaşmayan biri olarak her zaman olumsuz bir tarzda tanımlanmaktadır". (Kristeva, 1991, s. 96)

Yabancı kaçınılan ve iğrenilen bir şey olarak görülse de hazırlıksız yakalanan bu görünüm insanı gafil avlamaktadır. Her ne kadar bu duruma, iğrenme ve bulantıyla karşılık verilse de, süreç özdeşleşmeyi de getirmektedir. Kaçınılmaz olanın su yüzüne çıkması ve yine toplumsal görünürlük kazanması bu hali tetiklemektedir. Üzeri örtülen ve bir izleyici bakış karşısında kendisini gizleyen her şey özdeşleşimle açığa çıkmaktadır. Yabancı olan, iğrenç olan, içte gizlenen her şeyi açığa çıkaran ben'i dışlayan beden izleyici ve kontrolcü bakışı, müstehcen-bakışa evrilmektedir. İğrenilen aynı zamanda çekici olmaktadır. İnsanın gözünü alamadığı bir çekicilik de söz konusudur. Merak ve müstehcen formdaki sergilenme hali tuhaf bir çekim alanı doğurmaktadır. Örtülü olanın açığa vurulması, çıplaklaşması ve müstehcenleşmesi aniden sürece dahil olmayı, özdeşleşmeyi, iğrenmeyi ve reddi getirirse de; durumun tuhaf çekiciliği meraklı ve müstehcen-bakışı tetiklemeye devam etmektedir. "İğrenç olanla özdeşleşme, travmanın yarattığı yarayı deşmek için bir şekilde ona yaklaşmak, gerçeğin müstehcen nesne- bakışıyla temas etmektir. İğrençlik sürecini abartarak iğrenici eylem esnasında yakalamak, geri yansımaları, hatta kendi açısından tiksindirici hale getirmek için işleyişini abartmaktır." (Foster, 2009, s. 197) Bu anlamını yitirmiş, benliksiz yabancı bir canavardır. Maskesini takmayan, kendini toplumsal olarak var eden deriyi giymeyen, bütün salgılarını dışarı akıtan, sümüksü ve yapışkan çekim alanını doğuran bir canavardır. "O, gerçek olan ve gerçek olmayanın sınırları üzerinde yaşamaktadır, o, adlandırılmayan, kalıba sokulamayan ve kontrol edilemeyen canavar olarak kadavra iğrenici bedenleştiren esaslı yapılanmayı teşkil etmektedir.

Canavarca olanın tarihi her zaman sınıflandırılmaz olanla yakından ilişkilendirilmiştir. Doğa bilimlerinin tarihi bir sınıflandırma tarihidir; buna rağmen canavarca olan, kolayca hasıraltı edilen devamlı bir kaçınma halini almaktadır. Tekinsiz ve iğrenç olana dair fikirlerin yanında, canavarca olan... pek çok farklı biçimde... iğrenç beden kavramını çevrelemektedir. Aslında, canavar kavramı tamamlanmamış bir varlıktır – yalnızca tamamlanmamış değil aynı zamanda daha çok yüzeyde açığa çıkan bir görünümün imasıdır. (Haig, 2013, s. 80)

"İğrenmenin ve büyülenmenin en üst düzeyde yoğunlaşmasına olanak tanıyan kadavra" esir aldığı müstehcen-bakışta kendini tekrar tekrar var eden biçimsiz/biçimini yitirmiş ve bir kalıba sokulamayan tehdit olarak kendini sürekli biçimde yinelemektedir. (Kristeva, 2004, s. 189) "Biçimsiz olan yalnızca verili bir anlama sahip olan bir sıfat değildir, o her şeyin genel olarak bir forma sahip olması gereken yeryüzünde, şeyleri indirgeyen bir terimdir. Ortaya koyduğu tasarı esasen anlamsızdır ve ortaya çıktığı her

yerde bir örümcek ya da solucan gibi ezilmektedir.” (Bataille, 1929, s. 382) Ancak bu ezilmenin başarısı tartışılır bir düzlem sunmaktadır. Müstehcen-bakışın çekiciliği ve iğrenç aynı noktada toplaması bu ezilmeyi bir yok oluştan çok heyecan verici bir anı olarak tutma noktasında takılıp kalmaktadır. Böceğin ya da solucanın içinden taşanları, ortalığa yayılanları merak ve tiksintiyle izleyen göz; aynı şekilde kadavranın sümüksü çekiciliği/iğrençliği tarafından tuzağa düşürülmektedir. İçte olan her şeyin dışa taşıdığı biçimsizlik, tenin altındaki canavarımsı yapıyı ortaya koymaktadır. Müstehcen-bakış karşısındaki biçimsizliğin çıplaklığıyla büyülenirken, kendi derisinin altında içten içe çürüyen yapının derisinden taşmaya hazır olduğu hissini deneyimlemektedir. Bulantının ve iğrenmenin asıl kaynağı bu durumdur. Toplumsal bedenin dışına çıkmış ve tanımlar ortadan kaldırılmıştır. Mevcut öteki imgesini yerle bir eden kadavra, bozulmuş ve çürümüş yapısıyla bir çatışmayı temellendirmektedir. Tanımlamaların yıkıldığı bu hal kendi ben’inin güçlü farkındalığını getirmektedir. Kadavraya yönlendirilen müstehcen-bakış, hazzı tetiklemekte ve iğrençliğin bulantısı bu haza eşlik etmektedir. “Özne bir nesne karşısında ikileme düşerse, nesnenin bilgisi ve imgesi çakışırsa özne bir tavır alır. Bu alınan tavırdan, haz aldığı söylenebilir ancak bu haz hoşlanma, beğenme gibi bir haz değildir. Sefil ve içler acısı bir hazdır. Bir nesneye karşı böyle bir ilgide olan bir özne, nesnenin bilgisi ve imgesi arasında sıkışır ve bu bilinç varlığı da ‘ben’ anlamına gelir.” (Bilgin, 2018, s. 48)

### 2. 3. Abject ve Abject Art

İğrenç olan kendini her yaşta insan üzerinde farklı duygusal geçişlerle ortaya koymaktadır. İğrenç Sanatla ortaya çıkan ve beslenen bu duygusal geçişler kendilerini korku, üzüntü, öfke vb. tutumlarla açığa çıkarmaktadırlar. Temelde ilkel olan bu duygu formları gündelik düzen içerisinde kontrol altında tutulması gereken yapılardır. Çünkü ister toplumsal yapı olsun ister içerisinde yaşanan yerin yönetsel/yasal buyrukları olsun; insan duygusal ve düşünsel bakımdan zapt edilmiş ve ehlileştirilmiş olmalıdır. Diğer yandan toplumda ortaya çıkan değişme ve gelişmeler aykırı seslerin çıkmasına izin verirken iğrençin de sanatta kendini göstermesine ve özellikle sergilenen bir form olarak yükselmesine neden olmuştur. Kristeva’nın çağdaş bir düşünür olarak özellikle beden ve atıklar üzerine yaptığı çalışmalar bu anlamda öncülük etmeyi halen devam ettirmektedir. Çünkü İğrenç Sanat yalnızca bir sanat formu değil, aynı zamanda teorik, felsefi ve düşünsel bir yapısı da olan rahatsız edici bir yapılanma unsurudur. Bazen hükümet yapılarının, bazen insanların kendileri üzerine yaratılan sahte algıların, bazen cinsiyetçiliğin bazen de ırkçılığın eleştirildiği bu sanat formu özellikle şok etkisi uyandıran ve tiksinti meydana getiren betimlemelere eğilmektedir. Bu sanat formunda cinsel organların sergilenmesinden, çıplak beden üzerinde oluşturulan organların açıkça gösterimi ya da yara biçimlerine, dışkı, idrar ya da menstrüel kanın kullanımına kadar gündelik yaşamın dışsallaştırdığı pek çok form kullanılmaktadır.

Abject Sanat, izleyici üzerinde tiksindirici etkileri nedeniyle, pislik, dışkı, çöp, çürümüş yiyecekler ve diğer tabu maddelerin kullanıldığı estetik anlayış olarak tanımlanır. İçerik olarak bireyin dışlanmasıyla ilgili konular ön plandadır. Tiksindirici biçimde şişmanlık veya homoseksüelliğin toplumsal reddini de içerebilir. Bu kategoride ele alınan bir sanat eserinde, bazı eleştirmenler eserin iğrenç

olan parçasının eserin ana konusu olduğunu eserin öykündüğü veya uğraştığının gerçek dünya olduğunu (kastedilen nesne veya kavram olarak) savunurken diğer bazı eleştirmenler eserin yansıttığı şeyin süreç olduğunu, reddediş eylemi olduğunu bunun da iğrençlik kavramına uygun düştüğünü savunurlar. (Zurek, 2011, s. 3)

Kristeva'nın "Abject" olarak tanımladığı iğrenç olanla gerçekleşen karşılaşmalar travmatik bir ben-olmama halinin temellendirilmesi ve ben-olmayanla özdeşleşerek yakınlaşılması durumunun bir getirisini ortaya koymaktadır. Açık hale gelen müstehcen-bakış, o anda kendini öteki karşısında sergilemekten bile kaçınmaz. İzleyen bakıştan daha etkili ve tuzağa düşürücü olan müstehcen-bakış utanmaz bir hali temellendirmekten geri durmaz. "Abject ile yakınlaşmak travmanın yarattığı soruna yüzleşerek onu travmadan çıkararak yakınlaşmayı sağlar. Gerçeklikle kurgusal olanın arasındaki sınır da eridiğinden izleyicinin bakışı da orada gizlenmeden yakalanılır, görünür olur" (Akkol, 2018, s. 1357). Biçimsizliği, içsel ve gizli olanın açığa çıkmasını niteleyen bu yaklaşım sanatsal müstehcenlikle birleşerek Abject Art'ın ortaya çıkmasına izin vermiştir. Abject Art canavarımsı olan taşkınlığın apaçık sergilemesini sunarak müstehcen-bakışı avlamaktan geri durmamaktadır. Bu anlamda kadvraların ve örtük olanların keskin biçimde saklandığı ilişki düzlemi ele alındığında, bu sanat formunun olağan düzlemde müstehcen-bakışı açığa çıkarmasının kaçınılmazlığı fark edilmektedir.

Abject; iğrenç olanı, aşağılık görülen, ilişki düzleminde yasaklanmış olan ve dışarıda bırakılmış olanı temsil etmektedir. Bu iğrençliğin bir çekim noktası olarak da açığa çıkması dünya, yaşam ve toplumsal ilgili kurallarımıza zarar vererek bunları sarsan bir müstehcenlik taşımaktadır. Benlik algımızı sarsıntıya uğratan bu yaklaşım sahip olduğumuzu düşündüğümüz bütünlüğü parçalamaktadır. 1980'li yıllarda Abject Art'ın açığa çıkması tarihsel bağlamda büyük krizlerin yaşandığı sarsıcı bir dönem olarak izlenmektedir. Bu bağlamda ben ve öteki üzerine geliştirdiği algıda kırılmalar ve şüpheler yaşayan birey yalnızlaşmaktadır. Anlam arayışının ya da varoluşa bir temel bulma çabasının yetersiz kaldığı bu dönemde, ötekinin – izleyen gözün ya da genel anlamıyla toplumun yasa ve yasaklarına saldırmak çekici ve baştan çıkarıcı bir evrimi başlatmıştır. Sarsıcı ve tahrik edici, müstehcen-bakışı güdüleyen bu sanat anlayışı biçimsiz kadvrayla olan ilişkiyi birebir olarak yaşamın akışına dahil etmekte ve böylece izleyen göze aldırılmazlıkla karşılık vermektedir.

Ancak her neyi savunursa savunsun iğrenç olanın, ya da iğrenç olarak nitelendirilen şeyin bakışı esir alması üzerine gerçekleştirilen, canavarımsı ve çıplaklaştırıcı bir eğilim olduğu açıktır. Yabancılaşma sonucunda aranan şey temellendirilmiş yapısının dışına çıkan, şüpheye düşüren ve kışkırtan yeni bir yapılanma bulabilmektir. Bunun iğrençle olan ilişkisi toplumun ya da verili düzenin dışarıda bırakmak istediği her şeyin; biçimsiz, tekinsiz ve anlamsız olanın esaslı görünümüdür. "Beden sanatı pratikleri, izleyiciyi yabancılaştırmaktan ziyade kışkırtır, onu özneler arası bir alış verişe çeker." (Jones, 2014, s. 314) Buradaki özne tanımlı bir özne olmaktan çok, ben'i dışlayan tanımsız öznedir. Biçimsiz ve anlamsız olanla gerçekleşen karşılaşmanın sonucudur. "Abject sanat, iğrenç olanla özdeşleştirilerek, travmanın yarattığı yarayı deşer ya da iğrenç abartarak ve geri yansıtarak yüzleşmeyi sağlar. Sadece güzel olanın uyuşmasına kendini bırakmayarak, abject gibi tabu ve travma olarak kabul edilenleri de sanat alanına taşımış



ve sanatın sınırlarını bir üst seviyeye çıkarmış” olan bu yeni biçim kendi içinde bir sıyrılma ve yeni bir özgürlük alanı doğurmuştur. (Akkol, 2018, s. 1360) Bu bağlamda çarpıcı ve sarsıcı olanın müstehcen-bakışla temasını gündelik yaşama taşıyan form, İğrenç Sanat olarak kendisini göstermiştir. İzler-bakış aynı zamanda çıplaklık ve iğrençliğe olan eğilimini açıkça ve kesintisiz biçimde göstererek ortaya koyduğu müstehcen eğilimle İğrenç Sanatta esas olarak yakalanmak isteyen noktayı ön plana koymuştur. Diğer sanatçıların arasında, bu metinde İvana Bašić’i incelememizin nedeni Bašić’in bedeni bütüncül bir form olarak korumaması ya da bedensel atıkları kullanarak bir çalışma gerçekleştirmemesidir. Aksine o, insanın formunu bozmuş ve onu akışkan kılmıştır. Ancak bunun hem iç organlarla hem de beden-in-bozulmasıyla ilişkili olduğu bir bakışta anlaşılmaktadır. Sümüksü, salyangoz ya da midyevari bir formla eşleştirdiği insan bedeni grotesk görünümünün yanında, hareketli ve akışkan bir yapıyı simgeler hale gelmektedir. Bu da mermerle oluşturulan sümüksü hissin devamlı olduğu ve formun değişmeye devam ettiği yapıyı bize sunmaktadır. Kadavradan bahsederken ifade etmiş olduğumuz gibi, kadavrayı ele almamızın asıl sebebi bunun yaşam içinde duran ve değişmeye devam eden yaşam-dışı bir form olmasından ileri gelmekteydi. Şimdi Bašić’in çalışmaları söz konusu olduğunda yaşam-dışı ve akışkan form insanla özdeşleştirilerek hem çıplaklık hem de salgılarda görüldüğü şekliyle sümüksülük ve akışkanlık hallerini ortaya koymaktadır. Bu halde izler-bakışı avlayan müstehcenlik formlarının yanı sıra dönüşüme gönderme yapan akışkanlık da bütünsel olarak sergilenmektedir.

İlk eserde kendine kapanmış, ancak ayakta durması kendisine tutturulan çelik iplerle sağlanır gibi duran akışkan ve çarpık bir insan formu görülmektedir. Işığın yoksun kalan ya da gündelik yaşamı bir şekilde sekteye uğramış olan grotesk ve çıplak bir bedenin sergilendiği bu eserde hem korku hem de çaresizlik hissi verilmektedir. Aynı zamanda yerde bulunan toz bir yıkım haline gönderme yapmaktadır.

Şekil 1 "Belay My Light, the Ground Is Gone", 2018.

Balmumu, pembe kaymaktaşı, nefes, toz, ağırlık, yağlı boya, basınç, paslanmaz çelik. Fotoğraf: Aurélien Mole



Ele alacağımız ikinci eserde görülen biçimsiz yapı hem insanın karın bölgesindeki yumuşak dokuya bir gönderme yapmakta hem de rahim ve cinsel organa benzer yapısıyla yine müstehcen bir formu sergilemektedir. Yeniden doğuşa vurgunun olduğu bu eserde akışkan formun içinden akan damlalarla desteklenmesi akla hem salgıyı hem de menstrüel kanamayı getirmektedir. Bu da doğurganlık simgesi olarak yerleşen ancak açıkça sergilenmeyen toplum-dışı bir sergilenime sahiptir. Bunun yanı sıra altın renkli vurgu bir anlamda değer atfedilen ancak şekilsiz bir form fikrini de güçlendirmektedir.

Şekil 2 "I too had thousands of blinking cilia, while my belly, new and made for the ground was being reborn". (2019)

Balmumu, bronz, cam, yağlı boya, ağırlık, paslanmaz çelik, basınç. Fotoğraf: Pjilippe de Putter. Galerie PACT, Paris.



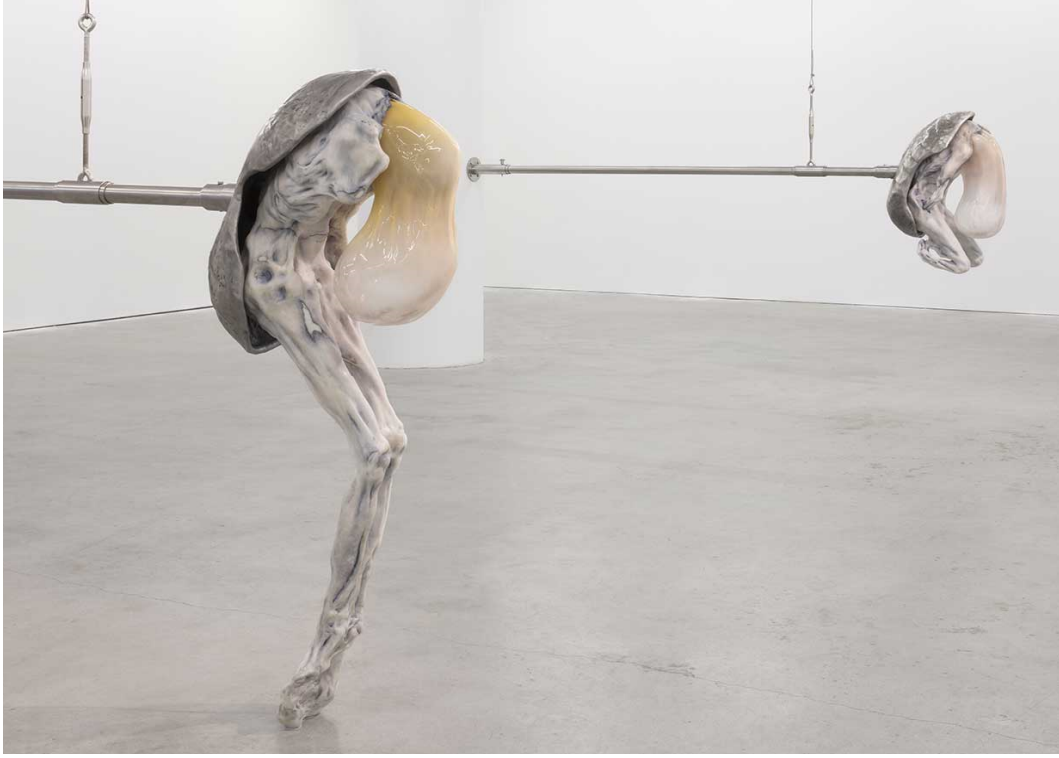
Bašić çalışmalarında ne sabit bir formdan sıyrılma ne de potansiyel bir özgürlük anını sergilemektedir. Biçimsiz bedenler onun heykellerinde yinelenen et yığınlarına dönüşmekte, bedensel formu kaybetmenin sınırında dolaşmaktadır. Hem hissiyat hem de tasarım olarak iğrenç olan; insanın anlamın, özne ve nesne arasındaki ayrımın, ben ve öteki arasındaki idrakın çöküşü karşısında verdiği tepkidir. (Hessler, 2019)

Sanatçının eserlerinin potansiyel bir özgürlük alanı sağlamamasının başlıca nedeni iğrenç olanın yaşam formu içine yerleştirilmesi arzusudur. Nasıl ki kadavra, ölü ve çürümekte olan bir beden olarak yaşamın ve ölümün arasında bir alanda kendisini anlamsız ancak bir o kadar da iğrenç ve çekici kılıyorsa; bu eserlerde sergilenilmeye çalışılan da bozulan formla birlikte seyreden müstehcen-bakışın özgürleşmesi değil de formsuz ve tanımsız nesne tarafından avlanmasıdır. Aynı kadavranın yaşam ve ölüm arasındaki sıkışmışlığı ve aidiyetsizliği gibi, Bašić de çalışmalarında ne insan ne canavar bir formu temellendirmekte; bir yandan kaygan ve sümüksüz bir hali sergilerken diğer yandan bir metamorfozu gözler önüne sermektedir. Biçimsizleştirilmiş olan bu bedenvari (beden denemeyecek, ancak benzerlik taşıyan) yapılar ben ve öteki kurulumunu yerle bir ederken, ben'in tanımsız-anlamsız ve başkalaşmış olan karşısındaki tavrını donuk bir metamorfoz etkisiyle vermeye çalışmaktadır. Bir dönüşüm halinin olduğu kıvrımlı silüetler ve akış etkisiyle sunulurken, heykelin donukluğu kadavra sürecinin benzer etkisini müstehcenleşmesi-amaçlanan gözün hizmetine sunmaktadır.

Ele alacağımız son eser midyevari, akışkan ve sümüksü yapıyla birleştirilen insan bedenini ele alırken, burada küçük ve büyük form arasında bir doğum ve kendini

yeniden doğurma ilişkisi gözlemlenebilir. Aynı zamanda eser adında kullanılan uyku ve uğultu vurgusu düşüncelerin sekteye uğraması ve başka bir evren içinde sürüklenerek gündelik-olandan kopuşu ifade edebilmektedir.

Şekil 3 “Through the hum of black velvet sleep.” Marlborough Contemporary, New York, 2017.  
Fotoğraf: © Pierre Le Hors ve Marlborough Contemporary, New York / Londra.



Birinin bütüncül varlığını tehdit eden bir şey olarak algılanan iğrenç, aynı zamanda muhafazakârların bedensel bütünlük ve iddia edilen temizlik fikirlerini zorladığı için kınadığı sapkın cinselliğin ihlal edici arzusuyla bağlantılıdır. Başıç'ın metamorfozu bir kaçış olanağı olarak kavramaktadır. Bu kaçış dışarı giden bütün kaçış yolları kapatıldığında özellikle içe yönelmektedir. İçe doğru olan bu süzülme sadece bir kaçış değildir. Bu, mevcut/verili ben'i ben-olmayanla özdeşliğin tamamlandığı bir noktaya dönüştürme girişimidir, bu da artık “ölecek bir ben'in kalmadığı” noktaya vurgu yapmaktadır. Salgının ortaya çıktığı bedenin metamorfozu ne-tamamen-insan-ne-bütünüyle-iğrenç olan ara-bir-durumda olmaktadır. (Hessler, 2019)

Başıç'ın çalışmaları bakışın avlandığı kadavravari bir yapı sunarak bakışın nasıl oluştuğuna ve hangi duyguları uyandırabileceğine dair iyi bir örneklendirme sunmaktadır. Özellikle beden formunun kadavradaki gibi sümüksü ve apaçık biçimde bozguna uğraması, aynı zamanda kullanılan malzemelerle akışkanlığın ve canlılığın devam ettirilmesi yaşam-dışı bir formu yaşamda devamlılık gösteren bir yapıda sunmaktadır. Böylece muğlak, müstehcen ve tekinsiz olan form bakışı avlayarak kişinin kendi beni üzerinde bir anlam kaybı ve duygusal karmaşaya teslim olmasını kolaylaştırmaktadır. Kadavralaştırılan formlarla oluşturulan İğrenç Sanat toplumsal

artıkları sergileme biçimiyle yarattığı dehşet ve korkuyu öznelere kendi ben'lerini sorgulama aracı haline getirirken sanat, düşünce ve çatışmayı aynı noktada açığa çıkarmakta gibidir.

### 3. Sonuç

İnsanın yaşamdaki konumu ben ve ben-olmayan arasındaki geçişlilik haliyle ve potansiyel tehditle sarılmış biçimdedir. Bu metinde göstermek istediğimiz nokta, gündelik yaşamın ya da toplumsal akışın sekteye uğradığı küçük bir anda rutinden kopan insanın anlamsızlıkla ya da iğrenç olanla karşılaşarak, bunun yarattığı duygusal ve düşünsel tekinsizliği kendisini anlamdan kopararak kendi ben'ini yeniden anlamlandırma sürecine sokabileceğidir. İnsanın kendisi ve etrafında tanımlanabilir olarak gördüğü şeyler dışında kalan yabancı ya da canavarımsı tekensizlikler sınırlarda oluşan herhangi bir çatlakla birlikte ben'in toplumsal kabuğunu kırmaya hazırdır. Burada bir zırh gibi giyilen gündelik yaşam oldukça ince ve çatlamaya hazır bir yapı sunmaktadır. Kristeva'nın iğrenç üzerine geliştirdiği teoriler ışığında gördüğümüz en temel durum toplumsal olanın reddettiği şeylerden kaçındığı ancak bunların her an açığa çıkma tehdidini taşıdığıdır. Bunlar, örneğin; dışkı, idrar, menstürel kanama, cinsel salgılar, çıplaklık, işlevlerini devam ettiren bağırsaklar, deforme olmuş bedensel yapılar, ölüm, ceset vb. yaşamın içinde yer almaya ve değişip dönüşmeye devam etmektedirler. Ancak üzerleri örtük biçimde bunu devam ettirirler. Diğer yandan bunlarla gerçekleşen en küçük bir karşılaşma bile duygusal bir karmaşa yaratarak hem meraklı hem de dehşete kapılmış olan özneyi avlamaktadır. Canavarımsı donuk metamorfozun yarattığı müstehcen-bakış ölüm ve yaşam arasındaki süreçte insanın kendi dönüşümünü ve örtük içselliğini kavramasında esaslı bir yaklaşım teşkil etmektedir. Konuşulmayan ya da üzeri örtülenin kapsamlı ve yırtıcı açığa çıkışı olarak sanat formlarında – konu bağlamında özellikle İğrenç Sanat kapsamında – görülen değişim ve algının kırılması insanın kendini tanıması için bir zorunluluk halini almaktadır. Ölüm ve sanatla olan ilişki benzer düzlemde ben ve ben-olmayan arasındaki geçişsiz geçişliliği sergilemektedir. Bu anlamda hem kadavravari yapılar hem de “iğrenç” olarak sanat formu yıkıcı yırtıcılığıyla ben'i avlayan iki alanı aynı noktada yaşamın içinde tutarak, izler bakışı kırıp müstehcen-bakışla insanı teninden arındırmakta, kişi kendi ölümlülüğünü yaşam içinde kavrama potansiyelini kazanmaktadır. Bu karşılaşmalar ben'in inşasının en temel unsuru olarak kendini açığa çıkarmaktadır.

### KAYNAKÇA

Akkol, N. (2018). “Abject Art Olarak Kadın Bedeni ve Performans Sanatındaki Kışkırtıcılığı”, *Ulakbilge*, Cilt 6, Sayı 29, 1349-1361.

Artun, A. (2005). “Georges Bataille’da Erotizmle Ölümün Birliği ve Sanat”, *Skopbülten*, (online), (Erişim Tarihi: 25.06.2020) <https://www.e-skop.com/skopbulten/sanat-ve-olum-georges-batailleda-erotizmle-olumun-birligi-ve-sanat/2304>

- Barber, L. (1970) "J.G. Ballard interview", *Re/Search* 8 -9, Penthouse.
- Bataille, G. (1929). "Formless", *Vision of Excess. Selected Writings, 1927-1939* (Allan Stoekl with Carl R. Lovitt and Donald M. Leslie Jr. Çev.), Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bilgin, T. (2018). *Bedenden Nesneye, Nesneden Bedene (Transfer): Figür, Fragman*, Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Heykel Anasanat Dalı, Yüksek Lisans Sanat Çalışması Raporu, Ankara.
- Butler, J. (2012). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (Başak Ertur, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Doğan, H. (2014), *Çağdaş Sanatta Çirkinlik*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi.
- Doğan, H. (2017). "Çağdaş Bir Eğilim Olarak Abject Art (İğrenç Sanat)". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 46, Mayıs, 421-436.
- Ertem, C. (2013). "Andre Gide ve Dostoyevski'de İkilik Teması Üzerine Düşünceler". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/10 Fall, 281-286.
- Fisher, P. (2002). *The Vehement Passions*. Princeton: Princeton University Press.
- Foster, H. (2009). *Gerçeğin Geri Dönüşü*. (E. Hoşsucu, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Haig, I. (2013). *Dirty Bodies and Clean Technologies The absent abject body in media arts culture*, PHD Thesis, UNSW, COFA, Media Arts.
- Heinamaa, S. (2020). "Disgust", *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*. Eds. Thomas Szanto – Hilge Landweer, London: Routledge.
- Hessler, S. (2019). "Transformation, Immortality, and the Abject in Ivana Bašić's Sculptures", *Flash Art*, <https://flash---art.com/article/ivana-basic-by-steffanie-hessler/>
- Jones, A. (2014). "Beden Sanatı Özneyi Sahnelemek" *Ahu Antmen, Sanat Cinsiyet, Sanat Tarihi ve Feminist Eleştiri*. (Esin Soğancılar, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kearney, R. (2012). *Yabancılar, Tanrılar, Canavarlar Ötekiliği Yorumlamak*. (Barış Özkul, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Kristeva, J. (2004). *Korkunun Güçleri İğrençlik Üzerine Bir Deneme*. (Nilgün Tural, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: Essays on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.

Kunak, G. (2013). "Hem İç Hem Dış Hem Parça Hem Tekrar". *Skopbülten*, (online) (Erişim Tarihi: 25.06.2020) <https://www.e-skop.com/skopbulten/hem-ic-hem-dis-hem-parca-hem-tekrar/1567>

McGinn, M. (1997) *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. London, New York: Routledge.

Miller, W. (1998). *The Anatomy of Disgust*. London: Harvard University Press.

Parlıt, U. – Uhri, A. (2018). "Geçmişten Bugüne Ölüm Olgusuna ve Ritüellere Bilimsel Yaklaşım", *TÜBA-AR Özel Sayı*, 13-28.

Vosloo, J. (2017). *Towards a Border that Feels: Theorising Otherness in Conversation with Julia Kristeva*, BA Honours Philosophy Research Paper, Stellenbosch University.

Williams, L.R. (1999) The Inside-out of Masculinity: David Cronenberg's Visceral Pleasures, in Michele Aaron (ed.), *The Body's Perilous Pleasures, Dangerous Desires and Contemporary Culture*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Yücel, D.M. (2013). "Beden Algısı ve Modern Zamanlar Yorumu". *DMY Felsefe*. (online), (Erişim Tarihi: 25.06.2020) <https://www.dmy.info/modern-beden-algisi/>

Zurek, A. (2011). *Abjection: The Theory And The Moment*. Visual Studies Senior Thesis, University Of Pennsylvania/School Of Arts And Sciences.

Makale Geliş Tarihi | Received: 21.07.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 28.08.2020

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

## STOACI ALEGORİ: HERAKLES VE İŞLERİ

Melike MOLACI\*

**Öz:** Bir metnin alegoriler, semboller ya da mecazlar aracılığıyla söylediğini gizlemesi ya da söylediğinden başkasını söylemek istemesi, hakikatin doğrudan anlaşılamayacağını ya da aktarılamayacağını gösterir. Hermeneutik tarihinde alegorik yorumun üstünlüğünü vurgulayan ve onu düz anlama mahkûm etmeyen pek çok örneğe rastlanır. Alegorileri bir araç, alegorik yorumu da bir yöntem olarak benimseyen bu örneklerin en önemlilerinden biri de hiç kuşkusuz bu çalışmanın konusunu oluşturan Stoacılar. Alegorilere olan yaklaşımları ve alegorik yorumu bir yöntem olarak kullanmalarıyla hermeneutik tarihinde önemli bir yer işgal eden Stoacılar, kadim metinlerde kullanılan alegorilerin söylediklerinden ötesini imlediklerini ve şairle filozofun aslında birbirinden çok da farklı olmadıklarını düşünürler. Mitoslara dair yorumlarıyla hem felsefi kuramlarını temellendirmeyi hem de bu kuramlar aracılığıyla geleneğe yönelik eleştirileri ortadan kaldırmayı amaçlayan Stoacılar, geleneksel imgeleri de belirli bakımlardan dönüştürürler. Alegorilerin felsefi bir araç olarak nasıl kullanıldığı, temellendirmelerde onlardan ne ölçüde yararlandığı, alegorik yorum ile neyin amaçlandığı ve geleneksel imgelerin nasıl dönüştürülebileceği, Stoacıların alegorik yoruma ilişkin yaklaşımlarında dikkate aldıkları hususlardır. Alegorik yorumun pek çok probleme cevap veren özgün bir yöntem olduğu öncülünden hareket eden bu yazıda, Stoacıların alegorik yorum etkinlikleri, geleneksel bir imgenin dönüşümü aracılığıyla tartışılmakta ve alegorinin üçlü işlevi temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bu amaç doğrultusunda mitosların, tragedyaların ve komedyaların eşsiz kahramanı Herakles'e dair Stoacı alegorik yorum örnekleri, alegorinin işlevi, anlamı ve kapsamıyla ilgisinde ele alınmaktadır. Bu iddia, izlek ve amaç doğrultusunda çalışmada ilkin Stoacılık öncesi mitoslarda, tragedyalarda ve felsefi metinlerde Herakles'in nasıl alındığı incelenmekte, ardından Stoacıların semboller ve metaforları kullanarak Herakles'in çoklu kişiliklerini felsefi açıdan nasıl yorumladıkları ve bu imgeyi nasıl dönüştürdükleri tartışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Stoacılık, Hermeneutik, Mitos, Alegori, Herakles

\* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof. Dr.

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, Turkey.

melikemolaci@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-8128-7706

Molacı, M. (2020). Stoacı Alegori: Herakles ve İşleri. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 57-74.



## STOIC ALLEGORY: HERACLES AND HIS LABOURS

**Abstract:** The fact that a text conceals what it says through allegories, symbols or metaphors, or it wants to say something else than it already does indicates that the truth cannot be understood or conveyed directly. There are many examples in the history of hermeneutics, which emphasize the superiority of allegorical exegesis and do not condemn it to literal. Stoics are undoubtedly one of the most important of these examples since they adopt allegories as a tool and allegorical exegesis as a method. Stoics, who have an important position in the history of hermeneutics with their approach to allegories and their usage of allegorical exegesis as a method, think that allegories used in ancient texts are beyond what they say and the poet and philosopher are not very different from each other. Stoics, who aim to both justify their philosophical theories with their comments on myths and eliminate criticism on tradition through these theories, also transform traditional images. How the allegories are used as a philosophical tool, to what extent they are used, what is aimed with allegorical interpretation, and how traditional images can be transformed are the issues that Stoics take into consideration. Based on the premise that allegorical exegesis is a unique method that responds to many problems, this article discusses the allegorical exegesis of Stoics through the transformation of a traditional image and tries to justify the threefold function of allegory. For this purpose, examples of Stoic allegorical exegesis of Heracles, the unique hero of myths, tragedies and comedies, are dealt with in relation to the function, meaning and scope of allegory. This study first examines how Heracles was interpreted in pre-Stoic myths, tragedies and philosophical texts, and then discusses how Stoics interpreted Heracles' multiple personality philosophically through symbols and metaphors and how they transformed this image.

**Keywords:** Stoicism, Hermeneutics, Mythos, Allegory, Heracles

### 1. Giriş

Semboller, metaforlar, analogiler ve alegoriler aracılığıyla söylediğini gizleyen bir metin, sıradan okuyucuya değil de, bulmacaları seven bir azınlığa hitap eder. Metinlerde kullanılan tüm gizleme teknikleri, hakikatin doğrudan ifade edilmesinin olanaksızlığını gösterir. Bir metnin aslında söylediğinden ötesini ya da başkasını söylemek istemesi, “bir şeyi söylerken (*agoreuōn*)” söylediğinden “başka bir şeyi (*alla*)” ifade etmek anlamına gelen alegorinin etimolojisinde zaten bellidir. Kadim metinlerin anlam katmanlarından örülü olduğu düşünüldüğünde, metinleri tarihsel bağlamında inceleyen, gramere, anlam düzenine ve tarihsel sahilliğe odaklanan yorumcuların aksine, alegorilere, sembollere ve metaforlara düşkün olan alegorik yorumcular, hem hakikatin gizini çözmeye hem de olgusallığı bu hakikate uygun bir şekilde açıklamaya çalışırlar.

Felsefe tarihinde hakikati anlamak ve anlamlandırmak üzere alegorileri bir araç, alegorik yorumu da bir yöntem olarak kullanan pek çok filozofa ya da okula rastlanır. Alegorik yorumun bir yöntem olarak başlangıcını tespit etmek zor olsa da, Brisson’a göre yoruma konu olan ilk yazarın Homeros olduğuna şüphe yoktur. (2004, s. 32) Homeros’a olan bu ilginin iki nedenden kaynaklandığı ifade edilir: İlk alegorik yorum, geleneksel şiire getirilen eleştirileri ortadan kaldırmayı sağlar ve Homeros’a derin bir bağlılık duyan yorumcular, bu yöntemle onu savunabilirler. Alegorik yorumun

apolejetik işlevi, Homeros'ta yatan derin hakikatleri gün yüzüne çıkarır ve mitosları rasyonelleştirerek geleneğin korunmasına katkıda bulunur. (Morgan, 2004, s. 62) Alegorik yorumla geleneksel tanrılar ile kahramanlar, doğal güçler, ruhun bölümleri ve erdem ile erdemsizlikler olarak yorumlanırlar. İkinci olarak doğalcı dil anlayışını savunanların adlar ile nesnelere arasındaki ilişkiyi konu edinen etimolojik çözümlenmeleri, Homerosçu şiiri konu edinir ve şiirde geçen adların etimolojisi ile bu üç tür alegori arasında yakınlık kurulur. (Brisson, 2004, ss. 32-3)

Apolojetik bir amaca dayanan ve etimolojik bir etkinlik olarak ortaya çıkan alegorik yorum, Porphyrios'a göre M. Ö. 6. yüzyılda yaşamış olan edebiyatçı Rhegiumlu Theagenes'e dayanır. (Porphyry & MacPhail, 2011, ss. 240-1) Bununla birlikte tanrılarla ilgili geleneksel söylenceler halk ve kanun yapımcılar tarafından da benimsenir. Dahası söylenceler, yalnızca şiirde muhafaza edilmez; uygulamalar ve kanunlar aracılığıyla geleneğin savunusu yapılır. (2011, ss. 242-43) Hem yöneticiler hem de sıradan insanlar tarafından savunulan kadim metinler, alegorik yorum aracılığıyla felsefenin de konusu olurlar. Alegorik yoruma ilişkin bilinen ilk felsefi ve bütünlüklü metin, M. Ö. 4. yüzyıla ait olduğu düşünülen *Derveni Papirüsü*'dür. Orpheusçu kültleri benimsemiş olan anonim bir yazara ait olan bu yazmada, mitoslar kozmogonik ve teogonik açıdan incelenir ve tanrılarının adları etimolojik çözümlenmelere konu edilir. Mitos ile logos arasında yakınlık kuran bu yazma, tanrılarını doğal ve ruhsal güçlerle özdeşleştirir ve geleneğin imgelerini felsefi kavramlara aktarır. Bununla birlikte metnin alegorik rasyonalizasyon ile eskatolojik ritüeller arasında anlaşılması zor bir ilişki kurduğu ifade edilir. (Laks & Most, 1997, s. 4) *Papirüsü*'ün Orpheusçu dinsel mirası açık olmakla birlikte, eserde geçen felsefi düşüncelerin kaynağı oldukça tartışmalıdır. Yazarın Erinysler, Dike ve güneş arasında kurduğu benzerliği Herakleitosçu yangına atıfla temellendirmesi (Betegh, 2004, Col. 4, Col. 15), kaynağın Herakleitos olduğunu akla getirir. Yine Zeus'un her şeyin kaynağı ve sonu olarak düşünülerek, "bir başına (*einai monon*)" bulunan *nous* ile özdeşleştirilmesi (Betegh, 2004, Col.16-18), yazarın Anaksagoras çevresinden olma ihtimalini güçlendirir. Yüzeysel bir okumada göze çarpan bu bariz benzerliklerin yanı sıra yazarın Empedokles, Arkesilaos, Apollonialı Diogenes ve Pythagoras'ın düşüncelerinden esinlendiği de çeşitli yazarlar tarafından ifade edilir.<sup>1</sup> Felsefi temelleri tartışmalı olan bu ilk örneğin üç noktayı belirginleştirdiği görülmektedir: İlk gelenekle felsefe arasında kopmaz bir bağ vardır, ritüeller ve geleneksel inançlar rasyonelleştirilmeye muhtaçtır. İkinci olarak şiir felsefi amaçlara hizmet edebilir ve alegorik yorum felsefi bir yöntem olarak kullanılmaya elverişlidir. Son olarak alegorik yorum, düzenlamı mahkûm eder ve geleneğin imgeleri felsefi amaçlar doğrultusunda dönüştürülebilir. Bu son husus, felsefeyi imgelerin hareketini belirleyen bir etkinlik olarak da düşünmeyi sağlar ve böylece sanat ile felsefe karşıtlıkla değil, ilişkisellikle birlikte düşünülebilir hale gelir.

Felsefe aracılığıyla geleneği savunmak, gelenek aracılığıyla felsefeyi temellendirmek ve felsefenin yalnızca kavramla değil, imgeyle de ilgili olduğunu düşünmek mümkün olduğuna göre, alegorik yorumu hem ikili işleviyle açık bir şekilde kullanan hem de

<sup>1</sup> *Derveni Papirüsü*'ünün felsefi temelleri için ayrıca bkz. Tsantsanoglou & Parrásoglou, 1988; Burkert, 1997; Kahn, 1997; Sider, 1997; Betegh, 2004, ss. 278-348; 2007; 2014.

alegori örnekleriyle geleneksel imgeleri dönüştüren bir örneği ele almak, alegorik yorumun felsefi bir yöntem olarak geçerliliğini teyit etmeyi sağlar. Bu noktada alegorik yorum geleneğinde etkisi inkâr edilemez bir örneğin seçilmesi gerekmektedir. Kuşkusuz felsefe tarihinde bu üç hususu alenen ya da zımnen dikkate alan pek çok örneğe rastlanır. Fakat kadim metinlere olan yaklaşımı ve alegorik yorum örnekleriyle, hermeneutik tarihinde önemli bir yer işgal eden Stoacılık, özgün kuramlarıyla ön plana çıkar. Zira Stoa mantığının konuları arasında sayılan şiir (Laertios, 2015, VII.44), teolojik temellendirmelerin de önemli bir bölümünü oluşturur (Arnim, 1964, I.539). Homeros'un düşüncelerinde herhangi bir çelişki görmeyen Stoacılar, hem geleneği rasyonelleştirirler hem de gelenek aracılığıyla kendi düşüncelerini temellendirirler (Arnim, 1964, I.274; Cicero, 2012, I.41). Hatta Strabon'un belirttiği üzere "yalnızca şairlerin bilge olduklarını" (Strabo, 1917, I.2.3) düşünen Stoacılar, kendilerini geleneğin mirasçısı, şairleri ise "erken Stoacılar" olarak düşünmüş görünürler. Bunun yanı sıra Stoacıların tanrılar ile kahramanları konu alan alegorik yorum örnekleri ve kılı kırk yaran etimolojik çözümleri tüketilemez sayıdadır. Okulun tarihi boyunca sürekli genişleyen alegorik panteonun mitolojik ya da tarihsel kahramanları, sürekli dönüşen ve yeniden anlamlandırılan bir imgeler deposunu andırmaktadır. Dahası Stoacıların bu konuda ortaya koymuş oldukları düşünceler, başta erken Hristiyan düşünürler olmak üzere ardılları üzerinde de oldukça etkili olmuştur.<sup>2</sup>

Alegorilerin felsefi bir araç olarak nasıl kullanıldığı, felsefi temellendirmelerde onlardan ne ölçüde yararlandığı, alegorik yorum ile neyin amaçlandığı ve geleneğin imgelerinin nasıl dönüştürüldüğü, Stoacı yorumlama etkinliğinin anlaşılmasını sağlayacak önemli izleklerdir. Alegorik yorumun pek çok probleme cevap veren özgün bir yöntem olduğu öncülünden hareket eden bu yazıda, Stoacıların alegorik yorum etkinlikleri, belki de düşünce tarihinde muadili olmayan bir kahramandan, Herakles'ten hareketle ele alınacaktır. Stoacıların bilge, ideal, model ya da örnek olarak izledikleri bu kahraman, Stoacı alegorik yorumlama pratiğine ilişkin eşsiz bir örnek sunar ve Herakles, yukarıda anılan izlekleri tutarlı bir bütünlük içinde bir araya getirmeyi sağlar. Bunun yanı sıra Herakles'in Stoacılık öncesi eposlarda, tragedyalarda ve komedyalarda doldurduğu bütün konumlar, Stoacılık ile birlikte yeniden yorumlanır ve ona yepyeni bir konum açılır. Böylece bu eşsiz kahramana dair Stoacı imge, Stoacılık sonrası düşüncede de uzun süre etkisini sürdürür; komik, erotik ve romantik yanları yeniden hatırlanana değin tanrının oğlu Herakles, hem teolojik problemlerin esin kaynağı hem de "kutsal insan"ın prototipi olarak sanatın, dinin ve felsefenin vazgeçilmez kahramanı olmayı sürdürür.<sup>3</sup> O halde alegorik yorumlamanın tarihine bir not düşmek ve düşünce tarihinde bir imgenin belirli amaçlar doğrultusunda dönüştürülmesinin ne anlama gelebileceği üzerine düşünmek için, bu yazıda ilkin genel olarak Stoacılık öncesi düşüncede Herakles'in nasıl alımlandığı incelenecek, ardından çok katmanlı Herakles imgesine ve Herakles'in çoklu kişiliklerine dair Stoacı yorumlara değinilecektir.

---

<sup>2</sup> Stoacı yorumun erken Hristiyan düşüncesindeki yansımaları için bkz. Kennedy, 2011; Anagnostou-Laoutides, 2020; Yıldırım, 2018.

<sup>3</sup> Herakles imgesinin tarihsel değişimi için ayrıca bkz. Galinsky, 1972; Stafford, 2012.

## 2. Stoacılık Öncesi Dönemde Herakles

Herakles'e dair mitosların belirli bir bölgeyle sınırlandırılması ve ona bir köken tayin edilmesi hayli zordur. Sicilyalı Diodoros'un Mısırlı, Giritli ve Mikenoslu olmak üzere üç Herakles'ten bahsetmesi (1935, III.67-74), Cicero'nun bu sayıyı altıya çıkartması (2012, III.42) ve Herodotos'un Herakles'in vatanı olarak Fenike'ye işaret etmesi (2011, II. 43-5), kahramanın kimliğini belirlemeyi zorlaştırır. Graves'in de belirttiği üzere "Herakles'in konu edildiği hikâyeye esasen, üzerine çok sayıda ilgili, ilgisiz ya da çelişkili efsanenin asıldığı bir askî niteliği taşımaktadır." (2010, s. 603) Bu çeşitliliğin Yunan düşüncesindeki imgeyi karmaşıklaştırdığı açık olmakla birlikte, yine de Stoacıların ait olduğu gelenekte Herakles, yaşamı ve ölümüyle insanlara örnek olan sıra dışı bir kral olarak düşünülür. Dahası o yalnızca insanlara değil, bütün kahramanlara da örnek olur ve Yunan toplumunun geleneklerini ve yaşantısını belirler. Yunan kahramanlar içinde en çok tanınan ve sanat eserlerine en çok konu olan bu eşsiz kahraman, olağandışı doğası ve insanüstü güçleriyle adeta "kahramanlık idea"sına karşılık gelir; adıyla ve işleriyle kahramanlığın bütün özelliklerini sergiler.<sup>4</sup>

Herakles'in tarihsel değişimine değinmeden evvel, bu bahadırın ismiyle müsemma oluşunun ayrıntılarıyla yola koyulmak gerekmektedir. İnsani soyundan gelen adı Alkides olan kahraman, Pythia kâhini tarafından Herakles olarak yeniden adlandırılır. "Hera'nın şanı (*Hera-kleos*)" anlamına gelen bu ad (Diodorus, 1933, I.24.4), yarı tanrı Herakles'in ölümsüzlüğü elde etmek için meşakkatli bir yoldan geçmesi gerektiğini imler. Adı ya da kaderi kehanetle yazılan Herakles, tanrının oğlu olmasına rağmen ölümsüz değildir; kahramanın ölümsüzlüğü kazanması için önce ölmesi, acı çekmesi gerekir. Zaten Herakles'in olağanüstü on iki işi, üvey annesi Hera'nın kumpası sonucu krallığı elinden alınan kahramanın tanrı katına yükselebilmek için tamamlaması gereken sembolik görevlere işaret eder. Ölümü ile nihai ölümsüzlüğe erişen kahraman, adına yazılmış "övgü şiiri (*kleos*)" ile onurlandırılır ve ölümsüzlüğünü şiirlerde muhafaza eder. Bununla birlikte Herakles yalnızca "Hera'nın şanı" demek değildir; o aynı zamanda Hera'nın etimolojisinde içerilen zamansızlığın (*hōra*) yani kahramanın (*hero*) ölüm-yaşam döngüsünden bağımsız oluşunun da sembolüdür. (Nagy, 2013, s. 32) Dahası Herakles'in *kleos'u* aynı zamanda onun *telos'udur*. Zira Hera *telos'un* tanrıçasıdır ve bu haliyle insan için bir ideal olan mükemmelliğin, tamamlanmışlığın ve ölümsüzlüğün Herakles imgesinde yansıtılışıdır. (Nagy, 2013, s. 44) İşleriyle adını gerçekleştiren Herakles, aynı zamanda kahramanın işleri (*athloi*) ile atletlerin (*athlos*) yarışmaları arasında koşutluk kurulmasını sağlar. Nitekim Herakles olimpiyat oyunlarının kurucusu ve en büyük atletidir. (Diodorus, 1935, IV.14) Özellikle bu husus başta Epiktetos olmak üzere, yaşamı olimpiyat oyunlarına, kişileri de atlete benzeten Stoacıların yorumlama etkinliğinin anlaşılması bakımından oldukça önemlidir.

Herakles'e ilişkin literatür hayli geniş olsa da, Herakles imgesinin tarihsel değişimini Stoacılığa değin üç ana noktada izlemek mümkündür. Homeros ve Hesiodos'un eserlerinde geçtiği şekliyle *epik* olarak adlandırılabilir bir Herakles; Yunan

<sup>4</sup> Herakles'le ilgili mitoslar için bkz. Hesiod, 2007, ss. 3-39; Diodorus, 1935, IV. 11.3-26.4; Bonnefoy, 2000, ss. 393-400; Graves, 2010, ss. 599-783.

tragedyasında insani özellikleri vurgulanan *trajik* bir Herakles ve son olarak Stoacı alegorik yoruma yakınsayan *Kinik* Herakles.<sup>5</sup> Bu üç izlek Stoacıların Herakles'e ilişkin yorumlarında devraldıkları mirası göstermesi bakımından önemli olmakla birlikte, bu mirasın Stoacılar tarafından nasıl dönüştürüldüğü de oldukça ilgi çekicidir.

Adıyla kaderi, işleriyle de şanı örtüşen Herakles, antik metinlerde oldukça belirgin bir değişime uğrar. *Epik* Herakles, *İlyada*'da Agamemnon'un Akhilleus'un ganimetini kendine alıp, buna ilişkin savunmasını sunduğu sırada hikâyeye dâhil edilir. Doğumunda onur payesi elinden alınan ve Eurystheus'un uyruğu olarak acımasız işlere katlanan Herakles'in bu durumu, Zeus'un *ate* tarafından aldatılmasıyla ilişkilendirilir. (Homeros, 2007, XIX. 76-134) Herakles'in anlatıya bu bağlamda dâhil edilmesi, *İlyada*'nın konusu -Akhilleus'un öfkesi- açısından hayli anlaşılırdır. Galinsky'e göre Homeros için "mitolojik bir paradigma" olan Herakles'in bireyselliği, *İlyada*'nın toplumsal payeleri ve kolektif onuru vurgulayan bağlamı içerisinde anlamlı değildir. (1972, s. 9-10) Fakat yine de bu bölümde dikkat çekici olan husus, Herakles'in "acımasız işlere (*aeikēs ergon*)" katlanmak zorunda oluşudur. Yine *İlyada*'da da Akhilleus ile onun mitolojik öncülü olan Herakles'in ölüme ve ölümsüzlüğe olan bakışları, önemli bir özelliği daha açığa çıkarır. Metinde hem Zeus'un sevgilisi (*philtatos*) güçlü Herakles (1920, XVIII. 117) hem de ölümsüzlerin gözbebeği (*philteros*) Akhilleus (1920, XIX. 334) ölümden kaçamazlar. Ne var ki ikisi de ölümü üstün bir ün kazanmanın aracı olarak görmekten geri durmazlar (1920, XVIII. 120-1). Daha "medenî" bir döneme ait olan *Odysseia*'da ise "büyük işler başaran yürekli yiğit" Herakles, barbarlığı nedeniyle eleştiri konusu olur (2006, XXI. 25-7). Tanrıların akıl almaz işleri yerine insanlığın öyküsüne odaklanan *Odysseia*'da insani acılar ve arzular konu edinilir. Odysseus'un ölümler ülkesinde rasgeldiği Herakles'in gölgesi (*eidōlon*), kendi kaderiyle Odysseus'un yolculuğu arasında bir benzerlik kurar (XI. 600-26) ve yine Herakles'in çilesi ve ölümsüzlük arzusu Homerosçu izleğin ana teması olmayı sürdürür. Odysseus'un yolculuğu ile Herakles'in işleri arasında kurulan benzerlik ise Seneca'nın, "zorluklara yenilmeyen, yeryüzündeki hazları ve zaferleri küçümseyen bilge adamlar" a örnek olarak Herakles ile Odysseus'u birlikte anma (2017, II.1) gerekçesini anlaşılır kılar.

Homeros'ta tanrıçanın gazabına uğrayan ve Zeus'un kaderine müdahale edemediği kahraman, *Homerosçu İlahiler*'de pervasız (*atasthalos*) eylemlerine rağmen dayanıklılığın (*anetlē*) sembolü haline gelir. (Evelyn-White, 1914, HH15) *Theogonia*'da ise olağanüstü işleriyle insan soyuna musallat olan yaratıkları ortadan kaldırarak (Hesiod, 1914, ss. 289-

<sup>5</sup> Bu izleğe dâhil edilmeyen bir Herakles'ten daha bahsedilebilir. Trajik olarak adlandırılan imgeyle eş zamanlı ortaya çıkan *komik* Herakles, satirlerde, Aristophanes'in komedyalarında ve vazo resimlerinde betimlenir. İnsanüstü gücü, gülünç işleri, anormal alışkanlıkları, içkiye, yemeye ve cinselliğe düşkünlüğü ile parodileştirilen Herakles, Dorların kahramanı ya da Barbarların tanrısı olarak genellikle tiranlığa tepki gösteren toplumların festivallerinde sergilenir. Herakles'in satirlerde Dionysos'un *personası*, komedyalarda ise Apollon'un ölümlü yansıması olarak betimlenmesi, kahramanın insanlaştırılmaya başlandığı bir dönemin alametidir. Zira aynı dönemde tragedyalarda insani erdemini taşıyıcısına dönüşen *trajik* Herakles ile insanüstü özellikleri parodileştirilen *komik* Herakles, aynı düşüncenin iki yüzüdür. Bununla birlikte Stoacı Herakles'in komik imgeyle herhangi bir ilişkisi bulunmaz; Stoacılar Herakles'i bir ideal olarak düşünürlerken komedyacı külliyyatındaki hususları göz ardı ederler. Bu durum Stoacıların "körlük"ü ya da "tercih"i olarak düşünülebilir. *Komik* Herakles için ayrıca bkz. Galinsky, 1972, ss. 81-100.

94, ss. 313-18, ss. 326-32) babasını onurlandırır. Burada Herakles'in işleri ve anlı şanlı namı Zeus'un izniyle edinilir. (Hesiod, 1914, ss. 529-30) Galinsky'e göre bu bariz fark, oğullarının işleriyle gururlanan babalar geleneğinden kaynaklanır. (1972, s. 16) Ayrıca *Herakles'in Kalkanı*'nda insanların kurtarıcısı olarak betimlenen Herakles, artık tanrılara karşı savaşan bir kahraman olmaktan çıkar. Hesiodos bu eserde Herakles'i tanrılarla barıştırır ve adeta onu tanrılarının hizmetine sunar. Bu husus Herakles'in tanrısallığını ikincil hale getirirken, tanrılar ile insanlar arasındaki uçurumun açılmaya başladığını gösterir. Bu haliyle Hesiodos, Herakles'i etik bir güç olarak düşünür.

Tragedya öncesi çağın şairleri olan Pindaros ve Bakkhylides'in lirik şiirlerinde Herakles'e ün kazandıran işlerinden çok, onun insani duygularının ve korkularının betimlendiği görülür. (Galinsky, 1972, ss. 23-39) Herakles'i insanileştirme yolunda atılan bu adımla birlikte Herakles, insani erdemi tanrısallığa yeğler hale gelir. Kahramanı tam anlamıyla insanileştiren Euripides'in *Herakles*'i ise aynı zamanda onu trajikleştirir.<sup>6</sup> Trajik düşüşün mükemmel imgesine en uygun karakterlerden biri olan Herakles, tanrılar tarafından gönderilen dışsal nedenlere karşı, içsel nedenlerini harekete geçiren insanın örneği olarak sunulur. *Herakles*'te dosta yöneltilen şiddetin nedeni, tanrıların insani değerleri alt üst eden müdahalesidir ve bu haliyle iyi bir aile babası, eş ve oğul olan Herakles'in erdemi ile onu "tanrısallaştıran" kahramanca eylemleri karşı karşıya getirilir. Euripides için erdem, Herakles'in insanüstü eylemlerinde ortaya çıkan şan, güç ya da servet değildir; aksine erdem Herakles'in suçunun sorumluluğunu üstlenerek yaşamaya katlanması ve dostluğu en yüce değer olarak benimsemesidir. Tragedyanın son bölümünde Herakles'in kahramanlık *ethos*'unun çöküşü, tanrının oğlunun çaresizliği aracılığıyla izleyiciye sunulur ve böylece yazar, yeni ve insani bir *ethos*'u Herakles'in dönüşümü aracılığıyla müjdelir. Başlangıçta Zeus'u ve ölümlü Amphitryon'u babası olarak gören Herakles'in, yıkımından sonra insan babasını sahiplenmesi (Euripides, 2018, s. 48), insanlık-tanrısallık sınırında nereye konumlandırıldığını net bir biçimde gösterir. Son tahlilde *trajik* Herakles, "kendine bağlı olan"ın sınırlarını aşmaması gerektiğinin farkına varırken, bilinçli olsun ya da olmasın geçmiş eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen bir fail olarak düşünülür.

Erdem ve adalet timsali olan Herakles'in felsefe sahnesine ilk çıkışı ise, Sofist Prodikos'a atfedilen ve "Herakles'in Seçimi" olarak bilinen bir alegoriye dayanır. *Memorabilia*'da bahsi geçen alegoriye göre Herakles erdemi mi yoksa erdemsizliği mi seçmesi gerektiği konusunda kararsız kaldığı sırada, karşısında iki kadın belirir. Bunlardan ilki Herakles'e bedensel ya da ruhsal hiçbir zahmete katlanmaksızın hazzı ve mutluluğu vaat eden kötülük (*kakia*) iken; diğeri soylu ve güzel şeylerin çalışıp didinmeden elde edilemeyeceğini, tanrıların takdiri ve dostluğu için hem sanatların bilgisinin hem de erdemli eylemlerin zorunlu olduğunu vurgulayan erdemdir (*aretē*). (Ksenophon, 1997, II.21-30) Ne kadar zahmetli görülürse görülsün erdemün ödülü, tanrılarının dostu olmak, dostları tarafından sevilme, yurtlarında onurlandırılmak ve sonsuza kadar anılarda

<sup>6</sup> Tragedya külliyatı içerisinde Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus*'u ve Sophokles'in *Trakyalı Kadınlar*'ı ile *Philoktetes*'inde de Herakles'e rastlanır. Fakat Herakles'in adına yazılmış Euripides'in eseri, *trajik* Herakles'e dair çözümleme için seçilebilecek en kapsamlı örnektir. *Trajik* Herakles için ayrıca bkz. Galinsky, 1972, ss. 40- 80.

canlı kalıp şarkılarda yaşamaktır. (1997, II. 33) Herakles'in işleriyle erdemlin zorlu yolu arasında kurulan bu benzerlikle, mutluluğun ve kutluluğun ancak erdemli bir yaşamla olanaklı olduğu vurgulanmaktadır. Yine Ksenophanes'in *Şölen*'inde fiziksel gücü yerine ruhu övülen Herakles (Xenophon, 2013, VIII.30), eğitilmiş ve kültürlü insanın sembolü, insanların dostu (*philanthropia*) ve pratik bilgeliğin (*phronēsis*) taşıyıcısı haline gelir. (Isocrates, 1928, s. 29, s. 109, s. 132, s. 137)

Henüz bir paradigma olarak düşünülmemiş Herakles, adını kahramana adanmış Kynosarges Gymnasium'undan aldığı da iddia edilen (Laertios, 2015, VI.13) Kinizmle birlikte, pek çok şeyin sembolü haline gelir. Kinik Antisthenes Herakles'i örnek göstererek çaba harcamanın iyi bir şey olduğunu kanıtlarken (Laertios, 2015, VI. 2), Diogenes hırpani harmanisiyle Herakles'in aslan postu arasında benzerlik kurar ve kendisinin de, tıpkı bu kahraman gibi hazla sürekli savaş halinde olduğunu belirtir. (Luck, 2011, s. 96) Bu bağlamda Kinikler için Herakles kendine yeterliliğin, dayanıklılığın, kararlılığın ve hazlara savaş açan çileci insanın sembolüdür. (Laertios, 2015, VI.70; Lucian, 2017, s. 13) O asası ve postu ile yeryüzü nimetlerine ve hazza yüz çevirmeye teşvik eder; doğaya uygun yaşamının ne demek olduğunu gösterir. Herakles kahramanca cesareti sayesinde insan ve hayvan kılığındaki korkunç yaratıkları yenip yeryüzünü onlardan temizlerken, aslında insanın hazlara karşı erdemi yeğlemesi gerektiğini gözler önüne serer. İmparator Julianus'un ifadesiyle,

... bu felsefeyi dayandıracığımız kurucuyu bulmak o kadar kolay değil. Bazıları Kinizm adının Antisthenes'e ve [ya da?] Diogenes'e yakıştığını düşünüyor. Görünüşe göre Oinomaos şunları boşuna söylemiyor: "Kinizm ne Antisthenesçilik ne de Diogenesçiliktir." Zira "köpekler" in en soyluları, yüce Herakles, insanların ona borçlu olduğu birçok iyiliğin yanı sıra, bize bu yaşam tarzını da parlak bir örnek olarak miras bırakmıştır. (Luck, 2011, s. 468)

Kinikler için rol model olan Herakles, Kinik yorumcular için ise yeryüzünde Kinik suretine bürünür. Herakles ile Zenon'un hocası Kinik Krates arasında açık bir benzerlik kuran Apuleius, "bu filozof Herakles de insan ruhundaki hastalıklara, öfkeye, kıskançlığa, açgözlülüğe, şehvete ve tüm öteki korkunç itkilere karşı savaşta aynı şeyleri yapmıştır" (2017, s. 22) ifadesiyle, hem kinik felsefede Herakles'in önemini vurgular hem de Stoacı Herakles'in asli kökenini tayin eder.

### 3. Stoacı Herakles

Doksografik kanıtlarda Stoacıların mitosları yedi açıdan yorumladıkları ifade edilir. (1) Mitosların tanrıları ve kahramanları, bazen doğal olgular ve göksel cisimler olarak, bazen de insan soyuna (2) faydalı ya da (3) zararlı şeyler olarak düşünülürler. Yine onlar (4) hâlihazırdaki durumlara (*pragmata*) ya da (5) tutkulara (*pathos*) karşılık gelirler. (6) Ayrıca Stoacılar mitosları ders alınacak iyi hikâyeler olarak düşünüp, geleneksel anlatıyı belirli bakımlardan dönüştürürler. (7) Son olarak mitolojik panteonun müstesna figürlerinin tarihsel olaylarla ilişkilendirilmesi ve insan soyunun yararına olan nimetlerle bu figürler arasında yakınlık kurulması söz konusu olur (Boys-Stones, 2003, ss. 194-5; Arnim, 1964, II.1009). "İkame (*substitutive*)" olarak adlandırılan bu

yorumlamada (Konstan, 2005, s. xxiii), anlatının tekil figürleri bağlamlarından kopartılarak soyutlanır ve bunlar kavramlar ya da doğal güçlerle özdeşleştirilir. Bununla birlikte Stoacı alegori yalnızca soyutlamadan ya da etimolojiden ibaret değildir. Bireysel figürlerle ilgilenmek yerine, anlatıyı bir bütün olarak ele alan ve onda içerilen sembolleri evrensel düzen ya da ontolojik düzeyler bakımından yorumlayan “ayırıcı (*diaeretic*)” yorumlama metodunun da, bu yedi farklı perspektifte bulunduğu ifade edilmelidir. Bu yedi yorumu genel olarak üç (*fiziksel, ahlaki ve tarihsel*), Herakles bağlamında ise iki başlıkta sınıflandırmak mümkündür.<sup>7</sup> Özellikle erken dönem Stoacılıkta baskın olan bir eğilimin yansıması olarak Herakles’in karakteri ve işleri, evrensel düzenin işleyişiyle birlikte ele alınır. *Kozmik* ya da *fiziksel* alegori olarak adlandırılacak bu yorumlarda Herakles, evrensel düzenin faili olarak düşünülür ve Stoa kozmolojisinin temellendirilmesini sağlar. *Etik* ya da *psikolojik* olarak adlandırılacak ikinci tür alegoriler ise Stoa felsefesinin bütün dönemlerinde bir araç olarak kullanılır ve Herakles’in etik yorumları, onun bir ideal olarak görülmesine neden olur.

Herakles’e dair *fiziksel* yorumlara, erken dönem Stoacı filozofların düşüncelerini aktardığını iddia eden üç yazarda rastlanır. Plutarkhos, Seneca ve Kornoutos, Herakles’i evreni kuşatan ve nihayetinde ilksel ateşe dönüşecek olan evrensel akıl ile özdeşleştirirler. Plutarkhos’a göre tanrıyı pek çok şeyle bir arada ele alan ve bu nedenle tutarsız görüşler sergileyen Stoacılar, Herakles’i yıkıcı (*plēktikos*) ve ayırıcı (*diaretikos*) bir güç olarak düşünürler (Plutarch, 1976, 1050A-1052C; Arnim, 1964, II.1093). Seneca’ya göre ise her şeyin babası, yaratıcısı (*semen*) ve yaşam kaynağı olan *Liber* (*Dionysos*), Stoacılar için Merkür (*Hermes*) ve Herakles’e karşılık gelir. Buna göre yenilmez Herakles, işlerini yerine getirmekten yorulduğunda, ateşe (ilk kaynağa) geri dönecektir (Seneca, 1935, IV.8.1). Son olarak *Epidrome*’un yazarı Kornoutos’a göre Herakles, gücü (*iskhuros*) ve dayanıklılığı (*krataios*) nedeniyle “evrensel akla (*holos logos*)” karşılık gelir ve onun on iki işi tanrıya atıfla açıklanır. Herakles’in silahı olan ok, tanrının her yere uzanmasına; okçuluktaki başarısı ise tanrının öngörüsünün değişmezliğine karşılık gelir. Nitekim tanrı da tıpkı Herakles gibidir; o, düşmanlarıyla yüz yüze gelen akılsız bir komutan değildir. Dahası Herakles’in postu ve asası, gücün ve asaletin sembolü olup tanrısaldır ve onu emsallerinden ayırmaktadır (Cornutus, 2018, s. 31).

Bu üç yorumda vurgulanan ortak hususlar, Herakles’in Stoa kozmolojisini temellendirmede oldukça işlevsel olduğunu gösterir. Şöyle ki Stoa tanrısı yaratıcı olduğu kadar yok edici de olan bir güçtür. Kendinde ölümsüz olan tanrı, doğası gereği yok olmaya mahkûm olan evrenin yıkıcı gücüdür (Arnim, 1964, II. 526, 1021; Long &

<sup>7</sup> Tarihsel olarak isimlendirilen alegori türü ile kastedilen yedili sınıflandırmanın altıncı ve yedinci türleridir. Herakles söz konusu olduğunda Stoacı metinlerde onun Sokrates, Kinik Diogenes, Kleanthes, Cato, Hannibal vb. kişilerle özdeşleştirildiği aşırı yorum örneklerine rastlanır (Italicus, 1934; Epictetus, 1928, III.22, 24, IV.10; 1998 I.6, II.16, 18; Cicero, 2014, III.25; Laertios, 2015, VII. 170). Ayrıca Aetios yedili sınıflandırmayı aktardığı satırlarda Dionysos ve Dioskoros ile birlikte andığı Herakles’in, Stoacılar tarafından bir ölümlü olarak insan soyuna yardımları nedeniyle yorumlama konusu olduğunu belirtir (Arnim, 1964, II. 1009). Bununla birlikte mitos ile tarih arasında kurulan bağlantıların ayrıntılarına değinmek hem bu çalışmanın kapsamını hem de Herakles’in mitoslarda geçen işlerinin ve kişiliğinin sınırlarını bir hayli aşar. Bu nedenle bu bölümde bu bağlantılar göz ardı edilmiştir.



Sedley, 1987, 46H). Kademe kademe ateşten meydana gelen Stoa evreni, hem biyolojik bir sürecin sonu hem de ahlaki bir arınmanın gerekliliği olarak vadesini doldurduğunda, başlangıcın tersine işleyen bir sürecin nesnesi haline gelmektedir. “Büyük tutuşma (*ekyprosis*)” olarak adlandırılan bu kurama göre yok oluş sürecinde bütün öğeler ateşe dönüşerek ya da ateş tarafından dönüştürülerek bir ateş kütleli oluştururlar. Yeni bir evrenin habercisi olan bu saf ateş durumu, bir önceki evrenle aynı ya da benzer olacak olan yeni evrenin de başlangıcını oluşturur (Arnim, 1964, II. 623-627). İşte Herakles ve işleri Stoa kozmolojisinde yaratıcı bir ateş olarak tanımlanan tanrının da, evrenin vadesi dolduğunda (yorulduğunda) kökenine (ateşe) dönüşeceğini ifade etmeye yarar. Nitekim işlerini tamandıktan sonra Olympos’a yükselip ölümsüzleşen Herakles’in ölümü de buna benzer şekilde –yanarak- gerçekleşir. Bunun yanı sıra Kornoutos’un yorumunda vurgulanan evrensel akıl, hangi tanrıyla bir arada düşünülmüş olursa olsun, Stoa tanrısının *par excellence* niteliğidir ve onun kuşatıcılığını, her şeyin nedeni oluşunu ve değişmez öngörüsünü ifade eder (Cicero, 2012, II. 78-80; III.92; Seneca, 1992, 65.24). Bazen kaderin ya da tanrının “nedenlerin nedeni (*causa causarum*)” olarak düşünülmesi (Seneca, 1971, II. 45) anlamına da gelen bu durum, kaderin değişmezliğini ve kuşatıcılığını ifade etmek üzere kullanılan “zincir metaforu”nda yinelenir (Gellius, 1927: VII. 2. 1-2; Alexander of Aphrodisias, 1983, 192.1-3). Zincirin kırılmazlığı ile Herakles’in dayanıklılığı arasında kurulan benzerlik ve kederde içerilen nedenlerin mahiyetine ilişkin epistemolojik yetersizlikle, okun nereden geldiğini bilmeyen insanın aciz durumu arasındaki paralellik, geleneksel bir imge aracılığıyla felsefi bir kuramın nasıl temellendirilebileceğini gösterir. Bu haliyle doğaya, akla ya da kadere karşılık gelen Stoa tanrısı, Herakles sayesinde geleneksel tanrı tasavvuruyla uyumlu hale getirilir ve Stoa kozmolojisi gelenek ile temellendirilmiş olur.

Herakles’e ilişkin fiziksel yorumlarda kahramanın kişiliği ve işleri kozmolojinin konusu olarak düşünülürken, geleneksel imgenin dönüşümü pek hesaba katılmaz. Oysa *etik* Herakles uzun süre egemen olacak bir imgenin habercisi olarak ortaya çıkar ve genellikle Stoacı alegorinin eşsiz örneklerinden biri olarak sunulur. *Etik* Herakles’e dair yorumlar, fiziksel olana nazaran daha verimli bağlantılar kurulmasını sağlarlar. Erken dönem Stoacıların Herakles’e dair düşüncelerini içeren herhangi bir kaynak günümüze ulaşmamış olsa da, Cicero, Seneca, Silius Italicus, Lukanus, Dio Khrysostomos, Epiktetos, alegorist Herakleitos (M.S. 1. yüzyıl) ve erken dönem Hristiyan düşünürlerin Herakles’e atıf yaptıkları pek çok eser bulunur. Bu eserlerde Herakles çok katmanlı bir imge ve etkisi uzun sürmüş bir ideal olarak ortaya çıkar. Cicero ve Seneca’da dayanıklılığı ile hazzara yenilmeyen insanın örneği olarak gösterilen Herakles, “doğaya uygun (*secundum naturam*)” eylemleri nedeniyle mümkün olduğu ölçüde taklit edilmesi gereken bir örnek olarak sunulur (Cicero, 1913, III. 25). Prodikos’un alegorisini aktaran Cicero, Herakles’in seçimini tanrı soylu olmasına dayandırırken, bu seçimin yükümlülük bağlamında insanlara örnek olması gerektiğini belirtir (1913, I.118). Cicero’ya göre hemcinslerine yardım eden, onları koruyup kollayan Herakles’in doğasından daha değerli bir doğa bulmak olanaksızdır. Zira Herakles ölümlü yaşamı boyunca yolunu kendisi çizmiş ve tercihleriyle ölümsüzlüğü bizzat kendisi kazanmıştır (1927, I.14.32). Cicero açısından Stoacı kahramanlığın bütün özellikleri sergileyen

Herakles, mitoslara ilişkin tutumu ikircimli olan<sup>8</sup> Seneca'ya göre katlandığı acılar ve başarmış olduğu işlerle açıkça Stoacı "kahramanlık (*virilis*)" anlayışının esin kaynağıdır (Seneca, 2017, I.1). Eserlerinde Herakles'e dair yorumları oldukça kısıtlı olmasına rağmen, Stoacı alegorik yoruma dair önemli örnekler sergilemiş olan hatip Dio Khrysostomos<sup>9</sup> ise Herakles'i genellikle Kiniklerle birlikte düşünür. İnsanların en çok zahmet çeken olan Herakles, ıstıraplı yaşamı ve işleriyle birlikte anılır. Dio Khrysostomos'un Kinik Diogenes'e atıfla dile getirdiği bu söylevi, ağır işlerle dolu bir yaşamın ıstırap olarak görülmemesi gerektiğini; aksine hazlarla savaşan insanın hem insanlar hem de tanrılar tarafından onurlandırılacağını vurgulayarak sonlanır (1932, 8. 27-8). Stoacı Herakles'in kinik kökenlerini belirlemeye hizmet eden bu husus, bir Libya Mitini konu edinen *Beşinci Söylev*'de, Stoacı bilge üzerinden ele alınır. Burada tutkuları zihninden tamamen söküp atmayan insanın kaçınılmaz olarak onlara yenileceğini, fakat akıyla onların zihninde kök salmasına müsaade etmeyen Herakles gibi bir kahramanın savaşı kazanacağı vurgulanır. (1932, 5.3-23)

Herakles'in etik yorumlarının asli kaynaklarından Epiktetos ise onu bir ideal olarak düşünür. Epiktetos'un Herakles'ini öne çıkarılan özellikler bakımından birkaç başlıkta değerlendirmek mümkündür. İlk Herakles'in, zorlu işleri sayesinde Herakles olduğu anlaşılmalı ve başa gelen sözde felaketler ve kötülükler, erdemi sergileyecek fırsatlar olarak düşünülmalıdır (Epictetus, 1998, I.6.32-6). Seneca'nın *Tanrısal Öngörü*'deki savunmasını andıran bu husus, erdemin yolunun zahmetli olduğunu; kaderin erdemli insanları dayanıklı kılmak, her türlü tehlikeyi küçümseyecek hale getirmek ve onlara dingin bir yaşamı sunmak için sınıdığını gösterir. Zira "örnek alınacak büyük insan yaşadığı kötü kaderle keşfedilir" (Seneca, 2007, IV). Epiktetos Herakles'in Kiniklerle olan yakınlığını vurguladığı bir bölümde ona dair önemli bir özelliği daha açığa çıkarır. Herakles, her bakımdan kendisinden aşağı olan Eurystheus'un uyruğu olmasına rağmen bundan şikâyet etmeksizin işlerini tamamlar; nitekim bu işlerin Zeus tarafından kendisine verildiğini bilir (1928, III.22.57). Herakles'in bu tutumu Stoacı bilgenin doğaya uygun yaşaması gerektiğini gösterir ve kaderini, kaderi olarak kabullenmesi anlamına gelir. Ariston'un ifadesiyle yaşamda kendisine verilen rolü sızlanmaksızın kabul eden

<sup>8</sup> Seneca *Epistulae Morales* ve *De Beneficiis*'de Homeros ve Hesiodos üzerine yapılan çalışmaları gereksiz bulur ve onları bilge olarak nitelendiren düşüncelere karşı çıkar (1935, I.3.4; 1992, 88. 5-6). Yine *Hercules Furens*'de Seneca tarafından betimlenen kibirli Herakles, ahlaki açıdan yetkinlikten uzaktır (2002, 596-615). Seneca'nın Herakles'i Stoacı ideal olarak konumlandırması ile bazı mitosları itibar edilmemesi gereken kaynaklar olarak düşünmesi açık bir çelişki gibi görünse de, bu tutumun makul nedenleri bulunur. Şöyle ki Seneca, İskender gibi tiranların, mitosların yanı sıra yorumlanmasından dolayı, Herakles gibi kahramanları örnek almalarını tehlikeli bulur (1992, 94.62). Ayrıca Kornoutos tarzı alegorik yorum, Epikourosçuların ve tanrıtanımazların Stoa teolojisine yönelttiği itirazlara dayanak sağladığı için okulun itibarını sarsar (Most, 1989, 2047). Fakat mitos kahramanları tercihleri ve niyetleriyle ele alındıklarında, yani hikâyeler "ders alınacak" şekilde yorumlandıklarında, ahlaki kavramların mahiyetini öğretirler (Seneca, 1992, 88. 8). Bununla birlikte Seneca'nın bu ikircimi Platon'u andırır: Seneca da tıpkı Platon gibi bir yandan felsefi bilginin üstünlüğünü savunur (1992, 88.24-42), öte yandan Platon'dan daha ileri giderek sanat eserleri kaleme alır. Bu nedenle çeşitli açılardan Platonculuğa yakınsayan Seneca'nın mitoslara dair tutumu hakkında nihai bir yargıda bulunmak oldukça güçleşir.

<sup>9</sup> Dio Khrysostomos'un Stoacı alegorik yorum geleneğindeki yeri için bkz. Sijl, 2010, ss. 181-246.

“bilge, iyi bir oyuncu gibidir. İster Thersites’in ister Agamemnon’un rolünü canlandırırsın, her ikisini de gereğince canlandırır” (Laertios, 2015, VII, 160).

Stoacı bilgenin kaderini kabullenişini, Herakles’in yaşamı üzerinden vurgulayan bu iki özelliğin yanı sıra, Epiktetos’a göre amaçlarını gerçekleştirirken, içinde bulunulan koşulların farkında olması ve kendini buna göre hazırlaması gereken insan da Herakles’in hikâyesine öykünmelidir. Nasıl yaşanması gerektiğine ilişkin olan “atlet analojisi”nde adı geçmese de, Epiktetos’un aklında Herakles vardır. Analojiye göre Olimpiyat Oyunları’na katılmak isteyen kişi, istemekle kalmamalı, öncesinde ve sonrasında olacakları düşünmelidir. Bunun için disiplinli olmak, sıkı bir diyet uygulamak, dakik ve düzenli idmanlar yapmak gerekir. Bunun yanı sıra yarışma sırasında ortaya çıkabilecek her türlü aksiliğe dair yapılması gereken zihinsel hazırlık, amacın gerçekleşmesi için zorunludur (Epiktetos, 2019, XXIX). Bu haliyle Herakles’in işleriyle oldukça benzer olan atletlerin yaşamı kararlılıkla amacının peşinde giden insanın yaşamına dair açıklayıcı bir örnektir.

Ayrıca Epiktetos için Herakles, kendine yeterliliğin ve dayanıklılığın sembolüdür: “O kendi kendisinin bile kralı değildi; fakat bütün karaların ve denizlerin hâkimiydi, adaletsizlikleri ve haksızlıkları ortadan kaldırdı, adaleti ve doğruluğu yüceltti; ne var ki bunları yaparken çıplak ve bir başıydı” (1928, III.26.32). Dünyadan ayrılma vakti geldiğinde, edindiği dostlarını ve ailesini pişmanlık hissetmeden ardında bırakan Herakles, bu bağların geçici olduğunu bilen ve bütün insanların tanrı soylu olduğunun bilincinde olan bilgenin düşüncesini yansıtır:

...[B]ütün insanları daima gözetten bir baba vardır. Çünkü Herakles Zeus'un bütün insanların babası olduğunu işittiğinde bu, ona yalnızca bir hikâye gibi gelmedi. Zeus'u her zaman babası bilen ve öyle seslenen [Herakles], işe koyulmadan önce bakışlarını ona çevirdi. Tam da bu nedenle dünyanın her yerinde mutlu bir yaşam sürebilme gücü vardı. Zira mutluluk ve gerçekte var olmayan bir şeye duyulan arzunun birlikte bulunması olanaksızdır. Mutluluk istenilen her şeyin elde edilmesi olmalıdır; o artık ne susuzluk ne de açlık hissetmeyen, doymuş bir kişiye benzemelidir. (Epictetus, 1928, III.24.14–16)

Epiktetos’a göre tanrıya olan bağlılığı ile erdemsizlikten ve kaderine karşı savaştan geri duran Herakles, bütün insanlara tanrının çocuğu olduklarını ve tanrısallığa yakışır bir biçimde ruhlarını arındırmaları gerektiğini gösterir (1998, II. 16). Savaşın kadere değil de tutkulara karşı olması anlamına gelen bu durum, “kendini bilme”yi öğütleyen Sokrates’in, Herakles’in tezahürü olarak görülmesine de neden olur ve böylece Sokratesçi olarak anılmak isteyen Stoacılar (Giannantoni, 1990, V.B126), Sokrates ile kendilerini ilişkilendirilebilirler:

Gidin Alkibiades'in yanında uzanırken onun gençliğe has güzelliğine aldırmanın Sokrates'e bakın. Kendisine karşı nasıl bir zafer kazanmış olduğunu ve bir Olimpiyat şampiyonu gibi kendini nasıl bildiğini düşünün, o ki Herakles'in hemen yanı başında almıştı yerini. Tanrılar onu selamlıyordu: “Ne mutlu sana harikulade insan, sen bu atletleri, dövüşçüleri, gladyatörleri geride bıraktın!” (Epictetus, 1998, II. 18.22)

Kendine yeterliliği, dayanıklılığı, dinginliği, kaderini ve doğasını kabullenışıyle Stoacı bilgede bulunması gereken bütün özellikleri taşıyan Herakles, Herakleitos'un yorumunda ise kişiliğinden çok işleriyle birlikte ele alınır. *Homerosçu Problemler'*de Herakles'i bedensel gücü (*sōmatikēs dynamōeōs*) ile yorumlamayacağını açıkça belirten Herakleitos, onun zihninin (*emphrōn*), göksel bilgeliğin (*sophias ouraniou*) yansıması olduğunu ve derinlerde gizlenmiş olanın (*batheias akhluos*) felsefe aracılığıyla aydınlatılabileceğini ifade eder (Heraclitus, 2005, 33.1). Stoa felsefesinde Herakles'in diyalektikçilerin, kâhinlerin ve filozofların en yeteneklisi olarak düşünülüp, sanatının örnek alındığı Plutarkhos tarafından da belirtilir (1936, 387d-e). Herakles'in işlerini, bilgenin tutumları ve insani durumlarla ilişkilendiren Stoacı yorumlar ise şöyledir:

[Herakles'in] üstesinden geldiği yaban domuzuyla, ölçsüzlüğü (*akolasia*); aslanla, uygun olmayan eylemlere yönelik gelişigüzel aceleyi (*akritōs hormōsan*); benzer şekilde zincirlediği vahşi boğayla da akıldışı tutkuları (*tymous alogistous*) dizginlediğine inanılır. O Keryneia Geyiği ile korkaklığı (*deilia*) yaşamdan sürmüştür. Ayrıca pek sık anılmasa da, gübre temizleme işi [Augeias'in ahırları], yani insanı küçülten iğrençliklerin (*aēdia*) temizlenmesi de vardır. Yok ettiği kuşlar, hayatımızı besleyen boş umutlardır (*elpis*); kestikçe yeniden baş veren çok başlı *hydra*'nın ateşe verilmesi, dinmek binmez haz (*hēdonē*) ateşi gibidir. Öte yandan üç başlı Kerberos'un yeryüzüne getirilmesiyle muhtemelen felsefenin üç bölümü – mantık, fizik ve etik- kastedilir; zira onlar [Stoacılar], felsefenin tek bir boyunda büyüdüğünü ve üç kafaya bölündüğünü söylerler. (Heraclitus, 2005, 33.3-10)

Herakleitos bu sekiz işe dair aktardığı yorumların ardından, kendi düşüncelerini dile getirir. İlk Herakles'in Hera'yı yaralama hikâyesini ele alır ve burada kahramanı, bütün insanların zihnini bulanıklaştıran sisi/havayı (*aer*) (Hera'nın karşılık geldiği öge) tanrısal akli kullanarak dağıtan bir örnek olarak yorumlar. Herakles'in Hades'i hedef alan okları ise, felsefenin erişemeyeceği hiçbir yer olmadığını gösterir ve felsefe aracılığıyla göklerden en aşağı bölgelere değin bütün sınırlara ulaşmanın olanaklı olduğu anlaşılır. Bu yüzden "hedefine odaklanmış olan bilgeliğin okları, hiçbir [sıradan] insanın ayak dahi basamayacağı Hades'in karanlığını aydınlatır" (Heraclitus, 2005, 34.6). Herakles'in okuyla göğü de hedef alması, ölümlü olmasına ve dünyevi bir bedende bulunmasına rağmen, düşüncelerini kanatlı bir ok gibi yukarıya yönelten bütün filozofları simgeler. (2005, 34.4-5)

#### 4. Sonuç

Herakles'e dair Stoacı yorumlar, alegorik yorumun kullanışlı bir yöntem olarak kullanılabileceğini ziyadesiyle gösterir. Eposlarda, insan-tanrı, ölüm-ölümsüzlük, tanrısal adalet-insani eylem gibi gerilimleri çözüme kullanışlı olan Herakles, zamanla bu gerilimlerde tarafı belirli olan bir kahramana dönüşür. Başlangıçta arafta duran kahramanın insanların safına katılmasının ve insani nitelikleri nedeniyle onurlandırılmasının ardından, Stoacıların atmaları gereken iki adım kalır. İlk kahramanı kişiliğiyle ve ona mahsus işleriyle mümkün olduğunca yüceltmek ve hatta insani erdemleriyle onu tanrısalılaştırmak. Bu noktada asketik yaşamı ve dayanıklılığıyla Kinizmden devralınan Herakles, bir yandan bu özellikleriyle muhafaza edilmelidir, fakat öte yandan Stoacı ideal olarak düşünülmemelidir. Acımasız ve barbarca görünen

işleri ideal içinde eritilen ve akıl sır ermez tercihleri bilgelik adı altında savunulan kahraman, bilgenin norm dışı karakterini, topluma aykırı duygu ve düşüncelerini anlamayı sağlar. Bu noktada erken dönem Stoacıların topluma ve politikaya yönelik “aykırı” fikirlerinin tepkiyle karşılanmamasının yolu, geleneksel anlatıyla ilişkilenebilir. Fakat bu aykırılığın, Kinikçe bir reddiye olarak düşünülmemesi gerekir; zira Stoacılar toplumsal konumları ve politik görevleri reddeden inziva savunucuları değildirler. Stoacılar için bir ideal olarak Herakles, insanların dostu ve tanrıların sevgilisi olacak insanın, kutlu ve mutlu bir yaşam sürmesi için felsefenin ve bilgeliğin gerekliliğini vurgulamaya hizmet eden bir imgedir.

İkinci adımda fiziksel yorumların konusu olan Herakles, ontolojik ve teolojik kuramların gelenek aracılığıyla temellendirilebileceğini gösterir. Stoa felsefesinde karmaşık kuramlar ve yeni kavramlarla ifade edilen fikirlerin, aslında topluma yabancı olmadığı; toplumsal hafızaya kayıtlı hikâyelerin ve imgelerin felsefi düşünceden radikal olarak farklılaşmadığı vurgulanır. Geleneksel imgeleri felsefe diline tercüme etmek demeye gelen yorumlar, bilge şairlerin düşüncelerinin felsefe aracılığıyla korunup aktarılabilmesini ve geleneğe yönelik felsefi eleştirilerin, yine felsefe aracılığıyla ortadan kaldırılabileceğini göstermeye yarar. Geleneksel anlatının zamane koşullarına uygun hale getirilmesinin yanı sıra bilgeliğin bir bütün olduğunu düşünen Stoacılar, -Herakles örneğinde görüldüğü üzere- eksik kalan fiziksel ve teolojik yorumları, hâlihazırdaki çeşitliliğe eklemeler. Son tahlilde Stoacı alegorik yorum, ne şiirin ne felsefenin ne şairin ne de filozofun zannedildiği denli farklı olmadıklarını; hakikat söz konusu olduğunda ister doğrudan ister dolaylı yoldan olsun onu dile getirmeye çalışanların, aynı hakikatin taşıyıcısı olarak düşünüldüklerini gösterir.

## KAYNAKÇA

Alexander of Aphrodisias (1983). *On Fate* (R.W. Sharples, Trans. & Comm.), London: Duckworth.

Anagnostou-Laoutides, E. (2020). The Tides of Virtue and Vice: Augustine’s Response to Stoic Herakles (L. Allan, E. Anagnostou-Laoutides & E. Stafford, Eds.), *Herakles Inside and Outside the Church* içinde (ss. 45-69) Leiden: Brill.

Apuleius (2017). Florida (C. P. Jones, Trans. & Ed.), *Apologia. Florida. De Deo Socratis* içinde (ss. 242-339). Cambridge: Harvard University Press.

Arnim, H. V. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*. Stuttgart: Teubner.

Betegh, G. (2004). *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*. New York: Cambridge University Press.

Betegh, G. (2007). The Derveni Papyrus and Early Stoicism, *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. IV, 133-152.

Betegh, G. (2014). Pythagoreans and the Derveni Papyrus (F. Schefffield & J. Warren, Ed.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy* içinde (ss. 79-93). London: Routledge.

Bonnefoy, Y. (2000). *Antik Dünya ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*. (L. Yılmaz, Ed.), Ankara: Dost Kitabevi.

Burkert, W. (1997). Star Wars or One Stable World? (A. Laks & G. W. Most, Ed.). *Studies On the Derveni Papyrus* içinde (ss. 167-74). Oxford: Clarendon Press.

Boys-Stones, G. R. (2003). The Stoics' Two Types of Allegory (G. R. Boys-Stones, Ed.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions* içinde (ss.189-216). Oxford: Oxford University Press.

Brisson, L. (2004). *How Philosophers Saved Myths*. Chicago: The University of Chicago Press.

Cicero, M. T. (1913). *On Duties* (W. Miller, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Cicero, M. T. (1927). *Tusculan Disputations* (J. E. King, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Cicero, M. T. (2012). *Tanruların Doğası* (Ç. Menzilcioğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Cicero, M. T. (2014). *Yükümlülükler Üzerine* (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Cornutus, L. A. (2018). *Greek Theology, Fragments, and Testimonia* (G. Boys-Stones, Trans. & Ed.). Atlanta: SBL Press.

Diodorus, S. (1933). *Library of History, Volume I: Books 1-2.34* (C. H. Oldfather, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Dio Chrysostom (1932). *Discourses 1-11*. (J. W. Cohoon, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Diodorus, S. (1935). *Library of History, Volume II: Books 2.35-4.58* (C. H. Oldfather, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Euripides (2018). *Herakles* (T. Y. Öğüt, Çev.). İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.

Evelyn-White, H. G. (1914). *Hesiod: The Homeric Hymns, and Homeric*, Cambridge: Harvard University Press.

Epictetus (1928). *Discourses Books 3-4- Fragments the Encheiridion* (W.A. Oldfather, Trans.), Cambridge: Harvard University Press.

Epictetus (1998). *Discourses Books 1-2* (W.A. Oldfather, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Epiktetos (2019). *Enkheiridion* (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Galinsky, K. (1972). *The Herakles Theme: The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Totowa, N.J: Rowman and Littlefield.

Gellius, A. (1927). *The Attic Nights of Aulus Gellius* (J. C. Rolfe, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Giannantoni, G. (1990). *Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G.G. (Collana Elenchos, XVIII)*. Napoli: Bibliopolis.

Graves, R. (2010). *Yunan Mitleri* (U. Akpur, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Hesiod (1914). *Theogony* (H. G. Evelyn-White, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Hesiod (2007). *The Shield. Catalogue of Women. Other Fragments* (G. W. Most, Trans. & Ed.). Cambridge: Harvard University Press.

Heraclitus (2005). *Heraclitus, Homeric Problems* (D. A. Russell & D. Konstan, Trans. & Ed.). Atlanta: SBL Press.

Herodotos (2011). *Tarih* (M. Ökmen, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Homer (1920). *Homeri Opera in Five Volumes* (D. B. Monro & T. W. Allen, Ed.). Oxford: Oxford University Press.

Homer (2006). *Odyseia* (A. Erhat & A. Kadir, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.

Homer (2007). *İlyada* (A. Erhat & A. Kadir, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.

Isocrates (1928). *To Philip* (G. Norlin, Trans.), *To Demonicus*. *To Nicocles*. *Nicocles or the Cyprians*. *Panegyricus*. *To Philip*. *Archidamus* içinde (ss. 244-339) Cambridge: Harvard University Press.

Italicus. S. (1934a), *Punica, Volume I: Books 1-8* (J. D. Duff, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Italicus. S. (1934b), *Punica, Volume I: Books 9-17* (J. D. Duff, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Laertios, D. (2015). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (C. Şentuna, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Laertius, D. (1931). *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10* (R.D. Hicks, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Long, A.A. & Sedley, N.D. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lucan (1928). *The Civil War (Pharsalia)*, (J. D. Duff, Trans.), Cambridge: Harvard University Press.

Lucian (1967). Cyniscus (M. D. MacLeod, Trans.). *Soloecista. Lucius or The Ass. Amores. Halcyon. Demosthenes. Podagra. Ocyprus. Cyniscus. Philopatris. Charidemus. Nero* içinde (ss. 379-412). Cambridge: Harvard University Press.

Luck, G. (2011). *Köpeklerin Bilgeliği Antikçağ Kiniklerinden Metinler* (O. Özgül. Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Kahn, C. H. (1997). Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus? (A. Laks & G. W. Most, Ed.), *Studies On the Derveni Papyrus* içinde (ss. 55-64). Oxford: Clarendon Press.

Kennedy, P. (2011). *Christianity: An Introduction*, London and New York: I. B. Tauris.

Konstan, D. (2005). Introduction. (D. A. Russell & D. Konstan, Trans. & Eds.), *Heraclitus, Homeric Problems* içinde (ss. xi-xxx). Atlanta: SBL Press.

Ksenophon (1997). *Sokrates'ten Anılar* (C. Şentuna. Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Laks, A & Most, G. W. (1997). Introduction (A. Laks & G. W. Most, Ed.), *Studies On the Derveni Papyrus* içinde (ss. 1-6). Oxford: Clarendon Press.

Martindale, C. (1981). Lucan's Hercules: Padding or paradigm? A note on de bello civili 4. *Sjmbolae Osloenses Vol. LV*, pp. 71-80.

Morgan, K. (2004). *Myth and Philosophy From The Pre-Socratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nagy, G. (2013). *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*. Cambridge: Harvard University Press.

Most, G. W. (1989). Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report. W. Haase (Ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 36.3 içinde, 2014-2066.

Plutarch (1936). The E at Delphi (F. C. Babbitt, Trans.), *Moralia, Volume V: Isis and Osiris. The E at Delphi. The Oracles at Delphi No Longer Given in Verse. The Obsolescence of Oracles* içinde (ss. 194-255). Cambridge: Harvard University Press.

Plutarch (1976). *Moralia Volume XIII: Part 2* (H. Cherniss, Trans.), Cambridge: Harvard University Press.

Seneca, L. A. (1935). *Moral Essays Vol III* (J. W. Basore, Trans.), Cambridge: Harvard University Press.



Seneca, L. A. (1971). *Natural Questions Books I-III* (T. H. Corcoran, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Seneca, L. A. (1992). *Ahlaki Mektuplar* (T. Uzel, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Seneca, L. A. (2002). Hercules (J. G. Fitch, Trans. & Ed.), *Tragedies, Volume I: Hercules. Trojan Women. Phoenician Women. Medea. Phaedra*. Cambridge: Harvard University Press.

Seneca, L. A. (2007). *Tanrısal Öngörü* (Ç. Dürüşken, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Seneca, L. A. (2017). *Bilgenin Sarsılmazlığı Üzerine* (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Porphyry, & MacPhail, J. A. (2011). *Porphyry's Homeric Questions on The Iliad: Text, Translation, Commentary*. New York: De Gruyter.

Sider, D. (1997). Heraclitus in the Derveni Papyrus (A. Laks & G. W. Most, Ed.), *Studies On the Derveni Papyrus* içinde (ss. 129-48). Oxford: Clarendon Press.

Tsantsanoglou, K. & Parrásoglou, G. M. (1988). Heraclitus in the Derveni Papyrus (A. Branacci, Ed.), *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica* içinde (ss. 125-33). Florence: Olschki.

Sijl, C. V. (2010). *Stoic Philosophy and the Exegesis of Myth (Quaestiones Infinitae, 61)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Utrecht University, Netherlands.

Stafford, E. (2012). *Herakles*. Abingdon: Routledge.

Strabo. (1917). *The Geography of Strabo I* (H. L. Jones, Trans.). London: William Heinemann Ltd.

Xenophon. (2013). *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. (E. C. Marchant & O. J. Todd., Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

Yıldırım, F. B. (2018). Yorum Tarihinden Öğretici Bir Hata: Kitabı Mukaddes Yorumculuğunda "Tanrı'nın İsmi" Meselesi, *Monograf*, 2018/10, 166-199.

Makale Geliş Tarihi | Received: 29.05.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 08.09.2020

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

## FEMİNİST TARİHYAZIMINDA SOYKÜTÜKSEL YAKLAŞIM: ELEŞTİREL TARİH

Serpil DURĞUN\*

**Öz:** Amerikalı feminist tarihçi Joan Wallach Scott kadın deneyimlerine yer vermeyen ideolojik, kısmi ve çarpık tarihi aşan yeni bir tarihyazımının geliştirilmesini ister. Bu doğrultuda Scott, toplumsal yapıdaki ayrışma ve hiyerarşi kategorilerinden biri olarak ele alınan toplumsal cinsiyet kategorisinin, sınıf, ırk, etnik köken gibi diğer hiyerarşi kategorilerini de kapsayacak şekilde yeniden tanımlanmasını önerir. Tarihi, zamansız olma iddiasındaki düşünceleri sorgulamamızı sağlayan ve böylece değişim hakkında düşünme imkânının yolunu açan bir disiplin olarak gören Scott, bu görüşünü özgürleştirici ancak sabit olmayan eleştirel tarih projesi olarak adlandırır. Söz konusu proje, Foucault'nun şimdinin tarihi dediği soykütüksel yaklaşıma karşılık gelir. Doğruluğundan şüphe edilmeyen doğal ya da verili olduğu kabul edilen kavram ve kategorilerin soruşturulmasını içeren soykütüksel yaklaşımda tarihsel soruşturmaya şimdiden başlanır. Şimdiden geçmişe belirli bir kırılmaya ya da dönüşüme ulaşmaya kadar gidilir ve ardından yakalanan kırılma ya da dönüşümün izi takip edilerek şimdiye gelinir. Böylece, insanın kendisini tanımasını sağlayacak olayların, diğer bir ifadeyle insanın düşündüğü, dile getirdiği, yaptığı şeylerle kendisini bir özne olarak nasıl kurduğuna ilişkin olayların tarihsel bir soruşturmada geçirilmesi mümkün olur. Bu kapsamda makale, feminist tarihyazımında farklılığın birtakım amaçlara hizmet eden belirli bir tarihsel temsil olarak görülmesinde, Foucault'nun soykütük düşüncesinin yerini anlama amacına yöneliktir.

**Anahtar Kelimeler:** Feminist Tarihyazımı, Scott, Toplumsal Cinsiyet, Foucault, Soykütüksel Yaklaşım

## GENEALOGICAL APPROACH TO FEMINIST HISTORIOGRAPHY: CRITICAL HISTORY

**Abstract:** The American feminist historian Joan Wallach Scott desires to develop a new historiography which transcends ideological, partial and distorted history that does not include the experiences of women. In this context, Scott suggests and proposes that a redefinition of the gender category, which is considered to be one of the categories of segregation and hierarchy in

---

\* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

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

s.durgun@alparslan.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-7590-5600

Durğun, S. (2020). Feminist Tarihyazımında Soykütüksel Yaklaşım: Eleştirel Tarih. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 75-91.

the social structure, to include the other hierarchy categories such as classes, races and ethnicities. Scott who considers history as a discipline that allows us to question thoughts that claim to be timeless and thus paves the way for thinking about change and she names this view of her a liberating yet unstable critical history project. The project in question corresponds to the genealogical approach that Foucault calls the present history. In the genealogical approach, which involves the investigation of concepts and categories considered to be natural or ascribed without suspicion, historical investigation is to begin from the present. A journey is made back from the present to the past until a certain break or transformation is attained and hence the present is reached by following the trace of the captured break or transformation. And thus, it will be possible to undergo a historical investigation of the events that will enable the human to know herself, in other words, the events about how a person builds herself as a subject with his thoughts, expressions and deeds. As such, the article aims at comprehending the standing point of Foucault's thought of genealogy in the feminist historiography, in observing the difference as a certain historical performance that serves some purpose.

**Keywords:** Feminist Historiography, Scott, Gender, Foucault, Genealogical Approach

## 1. Giriş

Tarihin ideolojik, kısmi ve çarpık olmaması için, tarihin yazılmasına ve yorumlanmasına kadınların da hiç şüphesiz etkin olarak katılmaları gerekmektedir. Çakır'ın (2004) da belirttiği gibi cinsiyetleştirilmemiş bir tarih, tarihin öznesinin hem erkek hem de kadından oluştuğu gerçeğinin hiçbir zaman unutulmamasıyla mümkündür. Buna karşın, geleneksel tarihyazımı sadece erkeği tarihin öznesi olarak konumlandırmıştır. Eril söylem ve bakış açısının egemen olduğu geleneksel tarihyazımının metodolojisi ve kavramsal çerçevesi, insan toplumunun yarısını oluşturan kadınların deneyim ve faaliyetlerinin tarihsel bir öneme sahip olmadığı kabulünden hareketle kadınları tarih sahnesinden dışlamıştır. Kadın deneyimlerini ve faaliyet alanlarını görmezden gelen geleneksel tarihyazımı, sadece erkeği tarihin öznesi olarak gördüğünden erkeklerin yaşam pratiklerinden kaynaklanan olayları (2004), diğer bir ifadeyle erkekle özdeşleştirilen kamusal alanın sınırları içindekileri yazmaya değer görmüştür.

Cinsiyetler arasındaki hiyerarşiye paralel bir şekilde eril ve dişil deneyimler arasındaki hiyerarşinin bir tür yansıması olan bu geleneğin kavramsal ve yöntemsel tüm araçları, 1970'lerden itibaren tarihsel bilginin kim tarafından üretildiği, kayda geçirildiği ve yayıldığına ilişkin konular çerçevesinde feminist tarihçiler tarafından yoğun bir şekilde tartışılıp sorgulanmaya başlanmıştır. Kadın deneyimlerine ve faaliyet alanlarına tarih sahnesinde yer açmak isteyen feminist tarihçiler, tarihin konusunun erkeklerin siyasi meselelerinden ibaret olmadığını vurgulayarak siyasi ve ekonomik etkinlikler kadar kişisel ve öznel deneyimlerin de tarihin konusu olduğunu savunmuşlardır. (Scott, 2013)

Feminist tarihçiler önceleri, kadın deneyimlerine yer vermeyen ideolojik, çarpık ve tek yanlı tarihin, tarihteki ünlü kadın kahramanların deneyimlerini bilindir, görünür kılmakla aşılacağı inancıyla tarihe ünlü kadın kahramanları dahil etmeye girişmişlerdir. Ancak, ideolojik ve kısmi tarihin böyle bir girişimle aşılamayacağını anlaşıldığına üzerine feminist tarihçiler yeni bir bakış açısına, yeni dönemselleştirmelere, kadının

faaliyet alanlarını ve deneyimlerini ortaya çıkaran yeni sorulara ve yönetime ihtiyaç olduğunu öne sürmüşlerdir. (Berktaş, 2015)

1980'lerden itibaren Batı'daki üniversitelerde kadın tarihine yönelik bölümlerin açılmasıyla birlikte kadın tarihine yönelik çalışmalar artarak feminizm akademide kurumsallaşmaya başlamıştır. Kadınların da erkekler gibi tarihsel özneler olduğunu belgelemeye yönelik tarih çalışmaları yerini, tarihin konusunu ve kavramlarını yeniden tanımlayıp genişleterek yeni bir metodoloji ile toplumsal cinsiyetin faydalı bir tarihsel analiz kategorisi olarak kullanılmasına bırakmıştır. Daha açık bir ifadeyle, feminist tarihyazımı kadınları tarih sahnesinde görünür kılmayı hedefleyen telafi edici ya da düzeltmecî tarih anlayışını 1980'lerde geride bırakarak kadın kategorisi yerine toplumsal cinsiyet kategorisini kullanmaya başlamıştır. (Berktaş, 2015, s. 29) Tarihsel çözümlemede ırk, sınıf, etnik grup gibi tarihsel kategorilerden biri olarak görülüp kullanılmaya başlanılan toplumsal cinsiyetin, iktidar eşitsizliklerinin örgütlendiğini en önemli eksen olduğunun kavranması, söz konusu kategorinin yeni bir tarihyazımında feminist akademisyenlerce yoğun bir şekilde kullanılmasını da beraberinde getirmiştir. Bu girişim, görmezden gelinen, değersiz bulunan kadın deneyimlerini hem görünür hem de önemli kılmasının yanı sıra, kadın ve erkeğin karşılıklı ilişkilerinin iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığını, iktidar ilişkileri tarafından biçimlendirilmiş olduğunun açığa çıkarılmasını da sağlamıştır. (Scott, 2013)

Kadın ve erkeğin karşılıklı ilişkilerinin iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığını açığa çıkarmaya yönelik çalışmaların başında, Amerikalı feminist tarihçi Joan Wallach Scott'un tarih çalışmaları gelir. Scott (2007) yeni bir tarihyazımının geliştirilmesinde, toplumsal yapıdaki ayrışma ve hiyerarşi kategorilerinden biri olarak ele alınan toplumsal cinsiyet kategorisinin, sınıf ve ırk gibi diğer hiyerarşi kategorilerini de kapsayacak şekilde yeniden tanımlanmasını önerir. Bu öneri, Scott'un toplumsal cinsiyeti hem cinsiyetler arasındaki farklılıklara dayanan toplumsal ilişkilerin kurucu bir ögesi hem de toplumsal yapıdaki iktidar ilişkilerini açığa çıkarmanın en temel yolu olarak görmesinden kaynaklanır. Scott hiyerarşik yapıların, toplumsal eşitsizliğin nasıl örgütlendiğinin, iktidarın inşasının ve sağlanmasının anlaşılmasının ancak toplumsal cinsiyet ile iktidar arasındaki belirgin bağlantıları ortaya çıkarmaya odaklı tarih araştırmalarıyla mümkün olacağını düşündüğünden, toplumsal cinsiyetin tarih yazımında bir tarihsel analiz kategorisi olarak kullanılmasını ister. Çünkü Scott'a göre, kadın ve erkek farklılığına dayanan toplumsal cinsiyet temsili, verili, zamanın dışında düşünülmesi gereken, bir süreklilik ve değişmezlik arzeden bir temsiliyet değildir. Toplumsal cinsiyeti iktidar ilişkilerinin kavranması, meşrulaştırılması, eleştirilmesi ve değiştirilmesine yönelik sürekli tekrar eden referanslardan biri olarak gören Scott, devletlerin yaşadıkları tarihsel dönemdeki ihtiyaçlarına yönelik düşüncelerine göre toplumsal cinsiyet tanımlarının ve ilişkilerinin değiştiğini vurgular. Bundan ötürü toplumsal cinsiyetin tarihsel analizinde sadece akrabalık sisteminin değil toplumsal kurumların ve örgütlenmelerin de referans alınması, eğitimin, işgücü piyasasının ve siyasi yapının bu analize dahil edilmesi gerekliliğinin altını çizer.

Esas olarak Scott'un bu düşünceleri, Foucault'nun soykütüksel yaklaşımla iktidar-bilgi arasındaki ilişkileri ortaya çıkaran çalışmalarının etkisi altındadır. Çünkü Foucault'nun çalışmaları Skinner'in de belirttiği gibi, dünyanın farklı zamanlarda nasıl görüldüğünün farklı kayıtları ile nasıl görülmesi gerektiğine yönelik algımızı karşılaştırmaya çalıştığından ötürü pek çok tarih çalışmasına hem ilham vermiş hem de kanıt kaynağı olmuştur. (2015, s. 21) Nitekim Foucault'nun soykütüksel yaklaşımı, feminist tarihyazımının eleştirel yönde şekillenip ilerlemesini önemli derecede etkilemiştir. Soykütük olarak adlandırdığı eleştirel bir tarihi savunan Foucault, eleştiriye evrensel bir değer yüklenen yapılarla ilişkilendirmez. Foucault'nun cephesinden bakıldığında eleştiri, insanın düşündüğü, dile getirdiği, yaptığı şeylerle kendisini kurmasını, anlam inşa etmesini ve böylece kendisini tanımasını sağlayacak olan olayların tarihsel bir soruşturmadan geçirilmesini imler. Böyle bir soruşturma ise, tarihsel soruşturmaya şimdiden başlanarak belirli bir ayrıma ulaşınca kadar geçmişe gidilmesini, ardından yakalanan ayrımın izi takip edilerek şimdiye gelinmesini içeren soykütüksel bir yaklaşımla mümkündür.

Geleneksel tarihyazımında tarihin öznesi olarak sadece erkeğin konumlandırılması, insan toplumunun yarısını oluşturan kadınların tarih sahnesinden dışlanması, geçmişten beri süregelen kadının erkek karşısındaki ikincil konumunun, cinsiyetler arasındaki hiyerarşinin bir yansımasıdır ve bu durum esas olarak adaletle ilgili temel bir sorunsaldır. Bu bakımdan, bu tarihsel adaletsizliği bertaraf etmeye yönelik her çaba ya da girişim hiç şüphesiz başlı başına değerlidir. Bu noktada, Scott'un tarih sahnesinden dışlanmış ya da ikincilleştirilmiş olan tüm grup, kesim ya da alanları görünür ve anlaşılır kılma amacına yönelik olan feminist tarihyazımı, böyle bir çabadan biri olarak belirir. Buradan hareketle, Scott özelinde feminist tarihyazımında, farklılığın birtakım amaçlara hizmet eden belirli bir tarihsel temsil olarak görülmesinde, Foucault'nun öne sürdüğü soykütük düşüncesinin etkisinin açıklanması, bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır.

## 2. Soykütüksel Yaklaşım ve Feminist Tarihyazımı

Michel Foucault birbirine karşıt olarak konumlandırılan felsefe ile tarihi birleştirerek bugünün tarihini yazmayı kendisine amaç edinmiş postyapısalcı akım içinde yer alan Fransız düşünürdür. Batı'nın geçmişinde verili ya da doğal kabul edildiğinden dolayı sorgulanmadan kalan cinsellik, delilik, ceza ve denetleme, dil ve bilim gibi birtakım kavram ve kategorileri tarihsel bir bağlamda soruşturup kavramsal temellerine ulaşarak çağdaş kültüre yönelik eleştirel bir tarih ortaya koymak istemiştir. Beşeri bilimlerin öne sürdükleri bilgi iddialarının Modern toplumda bireyleri denetleme ve disipline etmeye yönelik işlediğini öne süren Foucault, tıp, psikiyatri, psikoloji, kriminoloji ve sosyoloji gibi bilimlerin disiplinler mekanizmaları aracılığıyla normallik standardını oluşturarak yeni bir iktidar rejimi kurduğunu savunmuştur. (Philp, 2015, s. 89) Çalışmalarında toplumsal açıdan dışlanmış kişilikleri ve süreçleri ele alan Foucault, "toplumsal bilimlerden ve psikiyatriden suçluları ele alışıma ve cinselliğe ilişkin anlayışıma kadar çeşitli alanları kapsayan birtakım toplumsal pratikler düzeyinde yaşanan anın tarih öncesini yakalamaya çalışmıştır." (Merquior, 1986, s. 22) Diğer bir ifadeyle, şimdinin/bugünün tarih öncesine toplumsal bir pratik olarak düşünce ya da söylem

düzeyinde ulaşmak istemiştir. İktidarın tâbi kılıcı etkilerine, dayattığı kimliklere karşı durmak için hoşgörüyü, çeşitliliğe, farklılığa, özgül ve yerel bilgiye yer açmayı arzulayan Foucault'nun çalışmalarının asıl amacı, Philip'in de belirttiği gibi, "her şeyden çok put kırıcılıktır." (2015, s. 89)

Foucault'dan bir hayli etkilenen Amerikalı feminist tarihçi Joan Wallach Scott da aynı Foucault'da olduğu gibi felsefe ile tarihi birleştirmeye çalışır. Verili kabul edilen kategorilerin anlamlarını istikrarsızlaştırmak için kuram ve tarihi bağdaştırmaya çalışan Scott Marksizm, liberalizm, psikanaliz, yapısalcılık, postyapısalcılık gibi kuramların alternatif görme ve bilme biçimlerini sağladığını düşündüğünden felsefe/kuram ve tarihin/eleştirin bir aradalığını savunur. Scott'a göre, Foucault'nun iktidarın bilmeyele bağlantısı savı üzerinde yükselen eleştiri yüklü tarih çalışması, tarihin feminist eleştiriyeye nasıl katkıda bulunduğu ortaya konulmasında önemli bir kapı aralamıştır. (2013, s. 47) Tarihsel nesnelliğe zarar vereceği düşüncesiyle felsefe-tarih karşıtlığını benimseyen tarihçilerin tersine Scott, eleştirel tarih düşüncesinin tarih çalışmalarında geçmişin yeni bir şekilde analiz edilmesinde, kadınların neden tarihin özneleri olmadıklarının ve buna neden karşı çıktığının anlaşılup bu sorunsalın ortaya konulmasında felsefenin bir projeksiyon işlevi gördüğüne inanır. Çünkü, ona göre ancak bu şekilde verili, sabit, güvenilir ve dolayısıyla sorgulanamaz kabul edilen kavram ve kategorilerin sorgulanıp irdelenmesinin, diğer bir ifadeyle altüst edilmesinin önü açılır.

Hakikat, mantık, olay, cinsellik, kadın, erkek gibi verili ve nesnel kabul edilen kategorileri anlayış ve bilgi tarafından üretilen, düzenlenen, şekillenen ve dolayısıyla varoluşumuzu düzenlemeye yarayan sabit olmayan söylemsel hakikat rejimleri olarak gören Foucault, soykütük olarak adlandırdığı eleştirel bir tarihi savunur. Eleştiriye, evrensel bir değer yüklenen yapılarla ilişkilendirmeyen Foucault, esas olarak eleştiriye insanın düşündüğü, dile getirdiği, yaptığı şeylerle kendisini kurmasını, anlam inşa etmesini ve böylece kendisini tanımasını sağlayacak olan olayların tarihsel bir soruşturmadan geçirilmesini imler. Foucault böyle bir soruşturmanın önünü, bir tarihsel çözümleme olan soykütükle açar. Soykütüksel çözümlemeyle Foucault, "insanların bir hakikat olarak kabul ettiği tarihin belirli bir anında oluşturulmuş olan bazı temaların ve sözde kanıtların eleştirilebileceğini, yıkılabileceğini" göstermeye çalışır. (1999, s. 13) İnsan varoluşunun birtakım evrensel zorunlulukları olduğu düşüncesini kabul etmediğinden dolayı, evrensel olduğu kabul edilen pek çok şeyin, esas olarak bazı tarihsel değişimlerin sonucu olduğunu ortaya çıkarmayı hedefler. (1999)

Benzer şekilde, Scott için de eleştiri, doğruluklarını sorgulamadan kabul ettiğimiz verili, değişmez kabul edilen kavram ve kategorilerin tarihlerinin ortaya çıkarılması, tarihselleştirilmesi anlamına gelir. Scott'a göre, böyle bir girişim söz konusu kavram ve kategorilerin farklı zamanlarda farklı anlamlara geldiğinin, değişkenlik gösterebildiğinin anlaşılabilir olarak doğruluklarının sarsılmasına neden olacak ve böylece tek bir hakikat olduğuna ilişkin düşüncenin yerinden edilmesini sağlayacaktır. Buradan hareketle, Scott için tarih günümüze egemen olan düşüncelerin nereden geldiklerinin, geçmişte nasıl bir anlama sahip olduklarının soruşturulup tarihselliklerinin ortaya çıkarılmasını sağlayan bir yöntem durumundadır. Bu yöntem, Foucault'nun 'şimdiki

zamanın tarihini yazmak' düşüncesine dayanır. "Şimdiki zamanın tarihi, şu an böyle olan şeyin her zaman böyle olmuş olmadığını göstermeye hizmet etmek ve böylece şu an böyle olan şeyin bundan sonra neden ve nasıl böyle olmayabileceğini göstermek için bir tarih yazmayı" işaret eder. (Scott, 2013, s. 49)

Böyle bir tarihyazımı, bütüncül, özcü, teleolojik ve nedensel tüm tarih anlayışlarına karşı olan Foucault'nun soykütüksel yaklaşımına dayanır. Her türlü bilginin hem öznesi hem de nesnesi durumuna gelen modern, ideolojik öznenin inşasının tarihsel koşullarını soruşturan Foucault, bu soruşturmayı kendisinin arkeoloji ve soykütük olarak adlandırdığı yöntem ve çözümlemeyle gerçekleştirir. (2016, s. 186) Burada arkeoloji kavramı, söylemsel olayları bir arşivde kayıtlılaşmış gibi ayrıştırmaya çalışan araştırma türüne işaret eder. Foucault, arşivin betimlenmesi olarak tanımladığı arkeolojinin geçmişin araştırılması olduğunu söyler. (2011, ss. 84-9) Bu araştırmanın alanı ise, tarihtir. Bu bağlamda arşiv, "fiilen dile getirilen tarih boyunca işlev görmeye, dönüşmeye, başka söylemlere ortaya çıkma imkânı sunmaya devam eden bir söylemler bütünü" olarak belirir. (2011, s. 185) Arkeolojik yöntemle bu söylemler bütününe köklerine inmek, onları betimlemek ve böylece belli bir kültürün işleyişini anlamak mümkün olur.

Yaptığı şeyin, şimdiki zamana bir teşhis koymak olduğunu söyleyen Foucault, Nietzsche'nin kendisi üzerindeki fiili etkisinin çok derin olduğunu belirtir. (2011, ss. 89-96) Nitekim, bir tarihsel çözümleme olan soykütüğe Nietzscheci bir tavırla yönelir ve onun tarih anlayışını açıklarken aslında kendi tarih anlayışını serimler. "Kendi değerlendirmelerini soykütükleri olarak tanımlayan" Foucault, sözünü ettiği teşhisi koymak için tarihsel soruşturmaya şimdiden başlar. (Philp, 2015, s. 101) Şimdiden geçmişe belirli bir kırılmaya ya da dönüşüme ulaşıncaya kadar gider ve ardından yakalanan kırılma ya da dönüşümün izini takip ederek şimdiye gelir. (Bayram, 2018, s. 221) İnsanın düşündüğü, dile getirdiği, yaptığı şeylerle kendisini bir özne olarak kurmasını, kendisini tanımasını sağlayacak olan olayların tarihsel bir soruşturmada geçirilmesini hedefleyen bu çözümlemeyle Foucault, tarihte heterojenliğe, kesintili olana, rastlantısallığa, kırılmalara ve dönüşümlere, yerel, özgül ve tekil olana odaklanır. Bu odaklanmayla söylemlerin yüzeyinde olan ilişkileri tanımlamaya, şeylerin fazlasıyla yüzeyinde olduğu için görünmez olan şeyi görünür kılmaya çalıştığını düşünür. (Foucault, 2011, s. 185) Böylece, egemen olan söylemin tahakkümüne karşı durmaya kapı aralar.

Foucault, olayları hiç beklenmedikleri ve hiçbir tarihleri yokmuş gibi görünen yerlerde gözetlemeyi, olayların farklı roller oynadığı çeşitli sahneleri bulmayı ve onların ortaya çıkamadıkları noktaları da tanımlamayı soykütüğün görevi olarak görür. (1994, ss. 128-29) Buradan hareketle soykütüğünü, Descartes'ın özne merkezli felsefesine karşıt olarak, aşkın konumdaki özneyi, kurucu özneyi bir kenara bırakan, tarihin akışı içinde bomboş kimliğiyle koşturan bir özneye gönderme yapmayan, öznenin tarihsel örgü içinde kurulmasına açıklık getiren, söylemlerin, bilgilerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilen eleştirel bir tarih biçimi olarak bize sunar. (Foucault, 2016, ss. 67-68) Bu tarih biçiminde, söylemin dönüşümünün tarihsel analizini yapan Foucault, söylemi, görünür varlığı içinde kurallara itaat eden bir pratik olarak ele alır. (2011, s. 185) Çünkü,

Foucault için söylem, genel iktidar mekanizması içinde işleyen bir dizi unsura karşılık gelir ve anlamın üretilmesiyle ve dolaşımıyla ortaya çıkar. (2016, s. 182) Söylemi, “en uygun biçimde bilginin olasılığı sistemi olarak” (Philp, 2015, s. 92) anlayan Foucault, söylemin dönüşümünün hangi düzen içinde meydana geldiğini araştırır. (Foucault, 2011, s. 185) Foucault böyle bir araştırmayı ancak, “farklı anlamların üstünlük kurma mücadelelerinin kumarını ortaya çıkararak” soykütükle mümkün görür. (Foucault, 1994, s. 137) Çünkü soykütük, kaynaklandığımız toprağı, konuştuğumuz dili, bize hükmeden yasaları, ‘ben’ maskesi altında bize her kimliği yasaklayan heterojen sistemleri ve tüm bunların iktidarla olan bağlantılarını ortaya çıkarmak üzere araştırır. (1994, s. 152)

Bu nedenle Foucault için tarihyazımı soykütüksel bir analizdir ve bu analiz geleneksel tarihyazımının tersine, tüm süreksizlikleri görünür kılmak ister. (Foucault, 1994, s. 151) Soykütüksel analizin tam karşısında yer alan geleneksel tarihyazımı ise, kopmaları ya da kırılmaları meydana getiren olayları araştırmak yerine süreklilikleri araştırır. (Foucault, 2011, s. 186) Bu noktada Foucault hem süreksizliklerin serbest bırakılmasını ister hem de geleneksel tarihin nedenselliğinin olmadığı bir tarihin tarih olamayacağı önyargısından kurtulması gerektiğini düşünür. Basit, doğrusal bir tarih kavrayışından kaçınılmasını, içirme, dışlama, dönüşüm, olumsuzluk gibi mantıksal türde ilişkilerin tarihsel analize dahil edilmesini arzular. (2011, ss. 89-91)

Foucault, Nietzsche’nin anladığı şekilde metafiziğe bağlı olmayan tarihsel anlamın –bakış açısı içeren, mutlak olan her şeyden tamamen arındırılmış bir tarihsel anlam-soykütüğün aranan bir aracı olduğunu söyler. Çünkü, bu şekilde bir tarihsel anlam, insanda ölümsüz sayılan her şeyi yeniden oluşa bağlar ve kalıcı olduğu öne sürülen şeylerin kalıcı olmadığını, bir tarihe sahip olduklarını gösterir. (Foucault, 1994, s. 141) Gerçek tarihyazımıyla geleneksel tarihyazımını ayırt eden şeyin, işte bu tarihsel anlam olduğunu söyleyen Foucault iki tarihyazımına ilişkin temel farkı aşağıdaki gibi ifade eder:

Geleneksel tarihyazımı tekil bir olayı, ideal bir süreklilik içinde teleolojik bir devrim ya da doğal bir zincirlemede belirsizleştirmek ister. Gerçek tarihyazımı ise, olayı, bir kesit veren tekliği içinde öne çıkarır. Olayla kastedilen bir karar, bir sözleşme, bir yönetim dönemi veya bir muharebe değil, bir güçler ilişkisinin tersine çevrilişi, bir erkin devrilişi, bir dilin işlev değiştirilişi ve o ana kadarki konuşanların karşısında kullanılışıdır. (1994, s. 143)

Foucault için gerçek tarihyazımı, geleneksel tarihyazımının tarihin konusu olarak görmediği şeyleri –bir duygu, bir düşünce, insan bedeni vb.– tarihin konusu yapmasının yanı sıra yozlaşma olarak görülen şeyleri de araştırır. Böyle bir araştırmayı ise, kendi bulunduğu noktadan en yakındakine, “gövdeye, sinir sistemine, beslenme ve sindirime, enerjilere...” bakarak yapar. (Foucault, 1994, s. 144) Ayrıca, geleneksel tarihyazımının tersine, hiçbir sabite dayanmayan gerçek tarihyazımının karakteristik özelliği köken ya da temel arayışına karşıt olmasıdır.

Görüldüğü gibi, Foucault gerçek tarihyazımı dediği şeyi soykütük adını verdiği eleştirel tarih düşüncesine, eleştirel tarihsel analize dayandırmaktadır. Foucault’nun bu



düşüncesine paralel olarak ideolojik, çarpık ve kısmi geleneksel tarihyazımını aşma gayretinde olan Scott, yeni bir tarihyazımı geliştirilmesini Foucault'nun öne sürdüğü işte bu soykütüksel yaklaşımla mümkün görür. Nitekim, Scott doğal cinsel farklılığa yönelik belli bir bilginin nasıl kurulduğu ve bir hakikat rejiminin nasıl bir başka hakikat rejimi tarafından ikame edildiği konusu üzerine, Foucault'nun kendi üzerindeki etkisiyle ilişkilendirdiği birtakım sorular yönelttiğini söyler. (2013, ss. 186-88) Buradan hareketle toplumsal cinsiyeti, cinsel farklılığın toplumsal örgütlenişinin aldığı belli formları araştırmanın bir yolu olarak eleştirel bir şekilde çalışmalarında kullanır. Bu sayede, ataerkil tahakkümün değişmeyen sabit bir tema olmaktan çıktığını, somut tezahürlerin dikkatli bir şekilde okunmasını sağlayarak aynı kelimelerin farklı anlamlara da sahip olduğunun ortaya çıkarılmasını sağladığını düşünür. Örneğin, toplumsal cinsiyet her zaman erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkilerin tasavvur edilme biçimlerine gönderme yapsa da, erkek ve kadın terimleri ve bu terimler arasındaki ilişki her durumda ve her dönemde aynı şekilde ele alınmamaktadır. Bunun gün ışığına çıkarılması için söz konusu terimleri aynı Foucault'nun yaptığı gibi tarihsel bağlamda sorgulamak ve böylece onları tarihselleştirmek gerekmektedir. Bunun için Scott kadınlara ve erkeklere atfedilen rollerin ve onların hangi deneyimlere sahip olduklarının sorulması yerine, erillik ve dişillik biçimlerinin nasıl, ne şekilde ve hangi yollarla tanımlanıp düzenlendiği, bu tanımlamalara hangi toplumsal değerlerin nasıl ve hangi koşullar altında yüklendiği, yüklenen değerlerin nasıl ve hangi koşullar altında değiştiğinin soruşturulmasını tarihsel analizinin merkezine yerleştirir. Ancak bu noktada, tarihyazımında fenomenolojik bağlamda deneyimin devre dışı bırakılması eğilimine kadın deneyimini merkeze alan feministler tarafından birtakım eleştiriler yöneltilmiştir.<sup>1</sup>

Örneğin, Alcoff ataerkillikle mücadelesinde feminist hareketi güçsüz kılacağı gerekçesiyle Foucault'nun etkisi altındaki postyapısalcı feminizmi, fenomenolojik bağlamda deneyimin bilgideki biçimlendirici rolünü ortadan kaldırmasına yönelik olarak eleştirir. Feminist felsefenin fenomenolojiye gereksinim duyup duymadığı sorusuna odaklanan Alcoff'a göre, postyapısalcı feminizm deneyim ve özneliğin özne tarafından değil, söylemsel pratiklerle –söylemsel pratiklerin karşılıklı bir etkileşim ve belirlenim içinde olduğu iktidar sistemleri aracılığıyla– üretildiğini savunarak deneyimin bilişsel önemini büyük ölçüde reddetmiştir. (2000, ss. 39-40) Eleştiri ideolojisine odaklanan feminist teorinin fenomenolojiden epeyce uzaklaştığını belirten Alcoff, mevcut feminist teorinin fenomenolojik bağlamda deneyim düşüncesinden faydalanabileceğini savunur.

Buna karşın, Scott anlam yoksa, deneyimin de olmadığını öne sürer. (2010, s. 122) Scott'a göre, dili dikkate almayan bir kuram insan kişiliğinin ve insan tarihinin

---

<sup>1</sup> Bu eleştirilerin yanı sıra soykütük bağlamında kurucu öznenin yerinden edilmesine, kadın deneyimini merkeze alan feministler tarafından özellikle cinsel şiddet kapsamında önemli eleştiriler yöneltilmiştir. Esas olarak bu eleştiriler Foucault'nun tecavüzü salt fiziksel bir şiddet olarak ele alan düşüncelerine yöneliktir. Söz konusu eleştirilere dair detaylı bir okuma için bkz. Cahill, A. J., 2000. Foucault, Rape, and the Construction of the Feminine Body. *Hypatia*, 15 (1), 43-63; Özdemir, O., 2013. Bir Cinsiyetlendirme Pratiği Olarak Tecavüz. *Felsefe Yazın*, 21 (Ocak/Şubat), 28-34.

tanımlanmasında simgelerin, metaforların ve kavramların oynadığı önemli rolü gözden kaçırmaz. Öznelerin ve kimliklerin kuruluşunda dilin gücünü öne çıkaran Scott için, yaşamın belli yönlerinin öne çıkarılıp vurgulanması, deneyimin nasıl kavramsallaştırıldığını imleyen dilsel bir meseledir. Bu mesele, söylemin gücünün ve iktidar ilişkilerinin karmaşık yapısını anlamayı gerekli kılar. Scott feminist tarihin asıl rolünü, kadınları özneler olarak üretmek değil, zamanla ve koşullarla çeşitlenen özne üretiminin araçlarını ve etkilerini araştırmak ve tartıştırmak olarak görür. (2013, ss. 219-20) Zira, Scott'a göre "herhangi bir kimlikle yetinmek –oluşmasına yardım ettiğimiz bir kimlik olsa bile – eleştiri uğraşısını bırakmak demektir." (2013, s. 220)

Buradan hareketle, cinsel farklılığın inşa edilmesinin, toplumsal cinsiyetin odak noktasını oluşturması gerektiğini savunan Scott, toplumsal cinsiyet denildiğinde çoğunlukla kadın ve erkek anlamlarının sabit kabul edildiği bir metodolojiye ya da programa ait bir yaklaşıma göndermede bulunulduğuna dikkat çekerek, toplumsal cinsiyetin faydalı bir analiz kategorisi olarak kullanılabilmesi için bundan vazgeçilmesini önerir. Farklılaşan rolleri tasvir etmeyi bir kenara bırakıp, onların sorgulanmasını öne çıkaran Scott, esas olarak toplumsal cinsiyet kavramının cinsiyetlendirilmiş bedenlere dair anlamlarının nasıl birbiriyle ilişkili olarak üretildiğine, bu anlamların nasıl düzenlendiğine ve nasıl değiştiğine yönelik eleştirel bir şekilde düşünmek için kullanılması gerekliliğini öne sürer. Bu doğrultuda Scott bir tarihten eleştirel bir tutumla tarih araştırmalarına ve tarihyazımına yönelmesini isteyerek şunları söyler:

Temsil ve analiz kategorileri –sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet, üretim ilişkileri, biyoloji, kimlik, öznellik, faillik, deneyim ve hatta kültür- nasıl temel bir statü elde ettiler? Dile getirilmeleri hangi etkilerde bulundu? Günümüzde göze çarpan bu kategorilerin mevcut durumları ile geçmişteki varoluş biçimleri arasındaki ilişki nedir? Tarihçiler için geçmişi bu kategoriler çerçevesinde araştırmak, kişiler için ise kendilerini bu terimler bağlamında düşünmek ne anlama gelir? Bu tarz sorular tarihçiyle geçmiş arasındaki aktarıma dayalı ilişkiyi .... düşünmemiz için alan açarlar. Ayrıca, bir temel olarak işlev gören her şeyin sabitliğini ve aşkınlığını reddetmek ve dikkatleri daha ziyade temel kavramların kendi tarihleri üzerinde yoğunlaştırmak yoluyla ilişkinin iki tarafını da tarihselleştirirler. Söz konusu kavramların tarihi (ki anlaşıldığı kadarıyla tartışmalı ve çelişkilidir) böylelikle deneyimin kavranabildiği ve tarihçi ile tarihçinin yazdığı geçmiş arasındaki ilişkinin dile getirebildiği bir kanıt haline gelir. Foucault'nun soykütüğü ile söylemek istediği de budur. (2013, s. 171)

Scott'a göre, soykütük düşüncesi feminist tarihyazımında farklılığın birtakım amaçlara hizmet eden belirli bir tarihsel temsil olarak görülmesine neden olmuştur. Böylece, doğal olduğu kabul edilen cinsiyet, ırk, coğrafi köken gibi birtakım özelliklerin esas olarak toplumsal, siyasal ve ekonomik ayrımcılık biçimlerini meşrulaştırdığı anlaşılmıştır. Sözelimi, "ırk nasıl toplumsal cinsiyete dair bazı tartışmalarda üstü kapalı olarak rol oynar veya toplumsal cinsiyet açık bir şekilde ırka dair olan tartışmalarda nasıl yer alır?" gibi soruşturmalarla belirli olayların temsilini inşa etmede farklılık düşüncesinin olağanüstü bir rol oynayarak hiyerarşi ya da eşitsizlikleri beslediği vurgulanmıştır. (Scott, 2013, s. 15) Foucault başta olmak üzere Derrida, Kristeva, Irigaray gibi

düşünürlerin farklılık hakkında nasıl düşünülebileceğini öğrenmesinde ve iktidar-bilgi arasındaki ilişkiye odaklanmasında çok büyük bir esin kaynağı oluşturduklarını söyleyen Scott, feminist tarihyazımında toplumsal cinsiyeti faydalı bir tarihsel analiz kategorisi olarak ele alarak egemen ya da baskın failliğin dışında bırakılmış söylemsel kaynakları soruşturmak, tarihsel olaylara muhalif failliğin söylemsel cephesinden sorular sormak ve buradan hareketle feminist eleştiriyle feminist tarihi ilişkilendirme gayreti içerisinde. (2013, s. 50)

Bu nedenle, Scott tarih sahnesinden dışlanan kesimlerin görünür kılınmasını sağlayıp birtakım baskı mekanizmalarını ifşa ettiğinden dolayı merkeze farklılığı yerleştiren tarihsel çalışmaları destekler. Bununla birlikte, verili ya da doğal kabul edilen kavram ve kategorilerin, deneyimin anlamlarını nasıl kazandıklarını soruşturmadığından ya da tarihselleştirmedeğinden ötürü bu tür çalışmaları yetersiz görür. Toplumsal cinsiyetin insanlar tarafından inşa edilmiş bir şey olduğu şeklindeki güncel ve betimleyici kullanımının pek çok toplumsal tarihçi tarafından yoğun bir şekilde kullanıldığını belirten Scott, söz konusu kullanımın cinsiyetler arasındaki ilişkinin neden bu şekilde inşa edildiğine, bu ilişkinin nasıl işlediğine ve hatta nasıl değiştiğine ilişkin söyleyecek bir şeyi bulunmadığını, sadece ideolojik ve yapısal alanları imleyen erkek ve kadın arasındaki ilişkileri betimlemekle sınırlı kaldığını söyler. (Scott, 2007) Bunun aşılabilmesi için, toplumsal yapıdaki hiyerarşi kategorilerinden biri olan toplumsal cinsiyetin verili ve değişmez olduğu düşüncesinin kabul edilmemesinin yanı sıra, kadın ve erkek cinsel farklılık terimlerinin yapıbozuma uğratarak tarihselleştirilmesini önerir. Diğer bir ifadeyle, cinsiyetler arasındaki karşıtlığın doğal olmadığı, tarihsel-söylemsel olarak inşa edildiği daima göz önünde bulundurularak bu ikili karşıtlığın nasıl işlediğinin tarihsel süreçte eleştirel bir şekilde analiz edilerek hiyerarşik inşasının yerinden edilmesini ve böylece bunların ebedi ve değişmez olduğuna yönelik düşüncenin yıkılmasını talep eder. Tarih çalışmalarında tekil kökenleri aramaktan vazgeçmeye, birbirleriyle iç içe geçmiş olan süreçlerin bulunup ortaya çıkarılmasına dayanan bu talep, tarih çalışmalarını yürütürken süreçlere odaklanılmasını, neden sorusu yerine nasıl sorusunun daha sık sorulmasını ve analiz yöntemlerinin değiştirilmesini gerekli kılar. (Scott, 2013)

Scott'un cephesinden bakıldığında tarihsel analiz, tarihinin toplumsal cinsiyeti "belirli bir zamanda belirli bir toplumda cinsler için uygun olduğu varsayılan davranışların kültürel tanımına" yönelik olarak soruşturmasını içermelidir. (Berktaş, 2015, s. 29) Cinsler arasındaki iktidar ilişkilerini açığa çıkarmayı sağlayacak olan bu soruşturma tarihsel sürecin doğru bir şekilde anlaşılmasında elzemdir. Bunun önemini anlaşılması ise, Foucault'nun iktidar-bilgi arasındaki ilişkileri ortaya çıkaran çalışmaları sayesinde olmuştur.

İktidarla bilginin iç içe olduğunu, her bilgi alanının iktidar ilişkileriyle ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğunu savunan Foucault iktidarı, "bir aktörün başka bir aktörün eylemini etkileyecek bir tarzda edimde bulunması şeklindeki bireyler arası bir ilişki olarak görür." (Philp, 2015, s. 99) Bu ilişkinin işleyişi ya aktörlerin eylemlerinin kısıtlanması ya da onlara açık olan yönde eylemde bulunmaları yönündedir.

Dolayısıyla, Foucault için iktidar, sadece devlet aygıtı denilen şeyden oluşmaz. Özellikle 1960'lı yıllardan bu yana delilik, ceza sistemi, psikiyatri, cinsellik gibi önemsiz ya da marjinal görülen pek çok şeyin siyaset alanında merkezi bir yer işgal ettiğini vurgulayan Foucault, iktidarın artık tek bir yerde değil, cinsler arası ilişkiler, aile, cinsel yaşam, eşcinsellerin dışlanması, akıl hastalarına karşı davranış tarzı gibi çok sayıda yerde, insanların arasında, içinde, benliğinde işlediğini öne sürer. (Foucault, 2016, s. 191) Bu ilişkilerin tümünü siyasi ilişkiler olarak gören Foucault'nun öne sürdüğü iktidar/bilgi kavramı, bilginin üretimi ve önceden görünmez olan öznelerin görünür kılınmasını sağlama konusunda feminist tarihyazımının yolunu aydınlatarak tarihsel düşüncenin eleştirel bir yöntemle ele alınıp üzerinde çalışılmasını sağlamıştır. Nitekim Scott'a göre, tarih çalışmalarında verili kabul edilen kavram ve kategorilerin sorgulanmaması, betimleyici tasvirlerle yetinilmesi eleştirel bir tarihyazımını ortaya çıkaracak olan türden sorular sorulmasının önünü tıkamaktadır. Verili ya da doğal kabul edilen kavram ve kategorilerin tarihsel süreçte uğradıkları dönüşüm ya da değişimler soruşturulmadan eleştirel tarihyazımının mümkün olmadığını savunan Scott, bunların iktidar yapılarıyla iç içe geçmiş olan bağlantılarının, ilişkilerinin ortaya çıkarılması gerektiğini vurgular. Bu vurgu, "iktidarı ideolojiden bağımsız görmeyen, iktidarın ideolojik temellerde sorgulanmasını" isteyen Foucault'nun, "iktidarla ilgili bütün sorunların güç ilişkileri çerçevesinde" kavranması gerektiğine ilişkin düşüncesinden kaynaklanır. (2016, s. 187, s. 74) Bundan ötürü, Scott her türlü hiyerarşiye ve güç ilişkilerine göndermede bulunan kadın-erkek gibi farklılık içeren kavram ve kategoriler üzerine yoğunlaşarak bunların tarihselleştirilmesini ister.

Bu noktada Scott tarihin, "zamansız olma iddiasındaki düşünceleri sorgulamamızı sağlayan ve böylece değişim hakkında düşünme imkânının yolunu açan bir disiplin" olduğunu söyler. (2013, s. 16) Scott'un özgürleştirici ancak sabit olmayan eleştirel tarih projesi olarak adlandırdığı bu görüş, Foucault'nun "şimdinin/bugünün tarihi" dediği şeye tekabül eder. Böyle bir görüş, doğal olduğu düşünülen cinsiyet, ırk, etnisite, insan, doğa gibi kavram ve kategorilerin baskın ve dayatmacı anlamlara sahip olmasını sağlayan iktidar yapılarının soruşturulması, geçmişte olayların her zaman böyle olmamış olduğunu göstererek, öyle kalmak zorunda olmadıklarını ortaya çıkarma çabasını imler. Geleneksel betimleyici tarih anlatılarının tam karşısında konumlanan ve tarih pratiğini düşünme biçimine muhalif olan bu yönelim eleştirel bir şekilde, bilgi ile iktidar arasındaki bağlantıya odaklanarak doğal olduğu kabul edilen tüm pratiklerin geçmişteki düşünme biçimlerinden çekip çıkarılmasını ve böylece verili kabul edilen pratiklerin dönüşümünün ya da değişiminin mümkün kılınmasını içerir. Dolayısıyla, Foucault'nun savunduğu "şimdinin tarihi" düşüncesi, feminist tarihyazımının tarihi düşünme ve yazma biçimini etkileyerek tarihyazımının eleştiri pratiği ile birleşmesinin yolunu açmıştır. Foucault'ya göre tarih, deneyimin içinde bizlere ne verilmişse ondan ibaret olma halidir. Farklı dönemlerde problemler kendilerini farklı bir şekilde ortaya koyarlar ve bu problemlere yönelik çözümlerden bazıları dayatmacı ve baskınken, bazıları da dışarıda bırakılır. Bu nedenle, Foucault gerçek bir tarihçiden eleştirel bir düşünceyle doğruluğundan şüphe edilmeyen her şeyi soruşturmasını istemiştir. (Scott, 2017, s. 26)

İnsanın kendisine ilişkin bilginin, bilgi nesnelere, problem çözme süreçlerinin hepsini iktidar ilişkilerinin bir sonucu olarak gören Foucault, insanlığın oluşumunun bir yorumlamalar dizisi olduğunu düşünür. Her kavramın soykütüksel anlamda düşünülmesini isteyen Foucault için soykütük, işte bu yorumlamalar dizisinin tarihi olmaktadır. (1994, s. 140) Sözelimi, eşcinsellik yüzyıllardan beri var olan bir durum olmasına karşın, eşcinsel kimliğin 19. yüzyılın icadı olduğunu söyleyen Foucault, eşcinsellerin ancak söz konusu yüzyılda hukuk öznelerine ve bilim nesnelere dönüştürüldüğünü vurgular. Bu vurguya paralel olarak, Foucault'nun eleştirel yaklaşımını benimseyen feminist tarihyazımında hangi etmenlerin cinsiyet, sınıf ve ırk gibi kimlik kategorilerinin inşa edilmesinde rol oynadığı sorusu başat bir yer tutar. Bu bağlamda, deneyimi bir kanıt olarak kabul eden tarih pratiği, deneyimi bir çözümleme nesnesi olarak görüp eleştirel bir şekilde soruşturur. Böylece, deneyimin politik yatırımlarının hep yeni baştan üretilmesinin önü kesilir. Öte yandan, tarihsel süreçte gerçekleşmiş olan bir olayın tarihinin, kaçınılmaz ve zorunlu bir gerçeklikten ziyade onun bir yorumu olduğunu öne süren Foucault, bu yorumun diğer yorumları dışarıda bırakarak kendisini dayatmış olduğunu söyler. Bu nedenle tarih yazıcılığı iktidarın ilişkisel kurulumuna odaklanarak tarihte süresiz olana yönelmeli, kavramların anlamlarını kazmalı ve kesitlere ayırmalıdır. Çünkü ancak bu şekilde tarihin alanının genişlemesi, verili ve sabit kabul edilen pek çok kavram ve kategorinin sorgulanabilmesi mümkün hale gelir. Bu noktada Scott, Batı'nın iddia ettiği evrenselciliğin esas olarak özel tarihsel koşullara göre özcü hale getirilmiş kavramların stratejik dağılımına dayandığının anlaşılmasında Foucault'nun azımsanmayacak bir etkiye sahip olduğunu düşünür. (Scott, 2017, ss. 30-3)

Foucault'nun çalışmaları Lloyd'un da belirttiği gibi, "eski rasyonalite kavramlarının ve bu kavramlarda örtük olarak bulunan dışlamanın, düzgüler ve kalıpların kullanış biçimlerine olan katkılarını açığa çıkardığından" ötürü, Scott'un bu düşüncesi oldukça yerindedir. (2015, s. 160) Örneğin, *Cinselliğin Tarihi*'nde cinselliği toplumsal denetleme sürecinin bir parçası olarak ele alan Foucault, analitik ve açıklayıcı bir tutumla cinselliğin daima aile biçiminde tarihsel ve kültürel biçimlere bürünen çeşitli ittifak kalıplarıyla bütünleştirilmiş olduğunu söyler. Ona göre bu kalıpların aldığı tarihsel ve kültürel biçimlerin gerçekçi bir şekilde incelenmesi, saf durumunda bir cinselliğin olmadığını anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Cinselliği doğanın yarattığı bir sonuç olarak görmeyen Foucault, cinselliğin tarihsel bağlamlar içinde üretildiğini, onun tarih ve siyasetin sonuçlarından biri olduğunu düşünür. Cinselliği teorik ve pratik söylem gereğince bir formülasyon olarak ele alıp, bir söylemin başka bir söylemle yer değiştirebileceğini öne sürer. (Collin, 2005, ss. 256-57)

Esas olarak, kalıcı ya da daimi olmayı ortaya çıkarmak isteyen Foucault, Aydınlanma rasyonalizminin evrensel ve zorunlu olduğunu iddia ettiği kavram ve kategorilerin değişken olduğunu göstermek için onların tarihsel dönemlere göre farklı anlamlara sahip olduğunu soruşturup gün ışığına çıkartarak söz konusu kavram ve kategorileri yeniden tanımlamıştır. Foucault'nun öne sürdüğü eleştirel tarih, tarihte mutlaklık ve nesnellik düşüncesini yerle bir ettiğinden çoğu çevrelerde hakikatin ne olduğuna ilişkin büyük bir rahatsızlığa neden olmuştur. Anlamın ayrımsal olarak oluştuğunu savunan

Foucault'nun cephesinden bakıldığında hakikat denilen şey "yanlış oldukları kabul edilen şeylere göre ayrımsal olarak tanımlanmıştır." (Scott, 2017, s. 33) Foucault için hakikat dilsel olarak inşa edilmekte, söylem toplumsal kurumları ve örgütlenmeleri yapılandırıp görünürlük kazandırarak onları geçerli ve etkin kılmaktadır. Bu doğrultuda, insanın bir özü olduğuna ilişkin düşünceyi reddeden Foucault, öznenin, toplumun, kurumların söylem yoluyla kurulduğunu, kavram ve fikirlerin dile getirdikleri söylemlerle tüm gerçekliğin inşa edilip öznenin tüm davranışını etkilediğini, diğer bir ifadeyle tüm varoluşumuzun söylem aracılığıyla oluşup düzenlendiğini savunmuştur. Bu düşünceye paralel olarak Scott da tarih araştırmalarında insanın kendisini bir özne olarak inşa etmesine, tanımına neden olan kavramlardaki değer ve anlam değişimlerinin tarihsel olarak araştırılmasına odaklanmıştır.

Ayrıca, Foucault söylemin kendisini iktidar ilişkilerinin stratejik dispositifinin bir unsuru olarak gördüğünden, iktidarı söylemin dışında değil, söylem boyunca işleyen bir şey olarak ele alır. (Foucault, 2016, s. 182) Foucault'nun ileri sürdüğü iktidar düşüncesini savunan Scott, tarihin dayandığı objektif temellerden biri olduğu düşünülen deneyimin, ancak iktidarla ilişkilendirilen türden sorular sorularak anlaşılacağını öne sürer. Çünkü, Scott'a göre, yaşamın belli yönlerinin öne çıkarılıp vurgulanması, deneyimin nasıl kavramsallaştırıldığını imleyen dilsel bir meseledir. Bu mesele söylemin gücünün ve iktidar ilişkilerinin karmaşık yapısını anlamayı gerekli kılar. Bu noktada Scott, toplumsal iktidarın birleşik, tutarlı ve merkezi olduğu şeklindeki iktidar düşüncesinin, Foucault'nun toplumsal güç alanlarında söylemsel olarak kurulan eşitsiz ilişkilerin dağınık kümelenmeleri olarak ifade ettiği türden bir iktidar kavramıyla yer değiştirmesi gerektiğini belirtir. (2013, s. 84) İktidarı "bütün toplumsal bünyenin içinden geçen üretken bir ağ olarak" değerlendiren Foucault gibi, Scott da süreçler ve yapılarla iç içe olan bir iktidar düşüncesine vurgu yaparak, belirli sınırlar ve olanaklar içeren kavramsal dili olan bir toplum içinde öznenin, failliğin, kimliğin, ilişkilerin, yaşamın söylemsel olarak inşa edildiğine inanır. (2016, s. 70)

Özetle, Foucault da olduğu gibi Scott için de söylem, bilgi, iktidar arasındaki ilişki varoluşumuzu etkilemekte, insanın kendisini bir özne olarak inşa edip tüm düşünce ve davranışlarını düzenlemektedir. Var olan tüm şeyler kendilerini tanımlayan kavramlar aracılığıyla görünürlük kazandığından söylem aracılığıyla bilgi nesnesi haline gelen insan, iktidar ilişkileri ile birlikte özne olarak ortaya çıkmakta, böylece belirli bir konum elde edip faillik kazanmaktadır. Öznenin deneyim aracılığıyla kurulduğunu, faillik denilen şeyin bireyin iradesine özgü olmadığını, toplumsal olarak oluşturulduğunu düşünen Scott, öznelerin ve kimliklerin kuruluşunda dilin gücünü öne çıkararak eleştirel tarihyazımının önemini vurgulamış ve böylece tarihsel ortodoksluğa meydan okumuştur.

### 3. Sonuç

Foucault'nun çalışmaları feminist tarih araştırmalarında popüler bir kaynak durumundadır. (Nye, 2004, s. 6) İktidarsız bir toplumun olmadığını, sadece iktidarların yer değiştirmesinin söz konusu olduğunu savunan Foucault'nun "iktidarın şekillenmesiyle eklenilen" Klasik ve Modern dönem ayrımı, çoğu feminist tarihçi için

birçok nedenden ötürü çekici gelmiştir. (Lash, 2011, s. 160; Nye, 2004, s. 6) Foucault'ya göre Klasik dönemin homojen epistemisinin yerini, Modern dönemin heterojen epistemisinin almasıyla birlikte, aşkın iktidar için bir iktidar şekline dönüşmüştür. Gözetim olgusunun yeni bir iktidar biçimi olarak belirlediği Modern dönemde, iktidarın için bir biçim alması yeni ve güçlü toplumsal denetim sistem ve teknikleriyle ruhlar üzerinde ve ahlaki bir bilinç yoluyla iktidarın edimde bulunarak kişileri kontrol altına aldığı imlemektedir. (Lash, 2011) Bu noktada tıp, psikiyatri, psikoloji, kriminoloji, sosyoloji gibi beşeri bilimlerle bunun sağlandığını öne süren Foucault'nun, eşcinselliğin nasıl baskı altına alındığına ilişkin görüşlerinden hareketle pek çok feminist tarihçi, kadınların da erkeklerden farklı olarak kabul edilip baskı altına alındığını ve ayrımcılığa maruz kaldığını vurgulamıştır. Tarih çalışmalarında hiyerarşik içerime sahip farklılık kategorisi üzerine odaklanılarak, söz konusu kategori kadınların erkek karşısında nasıl boyun eğdirildiğini anlamının, çözümlemenin ve bu boyun eğişi yok etmenin yeni bir yolu olarak görülmüştür. Ayrıca, Foucault'nun beşeri bilimlere ilişkin öne sürdüğü düşünceler, cinsiyet ile cinsiyetler arasındaki farklılığı rasyonelleştiren disiplinlerin otoritelerinin sarsılmasına ve böylece özgürlüğe giden yolun az da olsa önünün açılmasına neden olmuştur. (Nye, 2004) Son olarak, Foucault'nun bio-iktidar düşüncesi, cinselliğin ve üremenin seyri içinde kadınların vücudunun nasıl incelemeye tâbi tutulduğuna ışık tutan bir egemenlik sürecini gün ışığına çıkardığından dolayı pek çok feminist tarafından desteklenmiştir. (Collin, 2005, s. 257)

Bunun yanı sıra, feminist tarihyazımında farklılıklara odaklanan eleştirel tarihsel analiz, Foucault'nun iktidar-bilgi arasındaki ilişkileri ortaya çıkaran çalışmalarından ve bunu ortaya koyarken kullandığı soykütütsel yaklaşımdan epeyce etkilenmiştir. Hedefi, sadece kadınları tarih sahnesinde görünür kılmakla sınırlı olmayan feminist tarihyazımı insan, birey, yurttaş, toplumsal cinsiyet gibi doğal ve nötr olduğu kabul edilen kavram ve kategorileri iktidar ile bağlantısına odaklı bir şekilde soruşturarak kimliğin kurgu ve söylem dolayımıyla nasıl oluşturulduğunu ortaya çıkarmaya yoğunlaşmıştır. Böylece, toplumsal tarihin farklı bakış açılarına ve anlam yorumlarına kapı aralayan bir perspektif ve metodolojiyle ele alınıp yeniden yönlendirilmesini öngörmüştür. (Berktaş, 2015, ss. 10-1) Ayrıca, ikili karşıtlıklar üzerine kurulan hiyerarşik ayrımların iktidar ve iktidar ilişkileri bağlamında işlevselliğini ortaya çıkaracak yeni kavramsallaştırmalarla, eleştirel ve sorgulayıcı bir şekilde bu kavramların tarihselleştirilmesiyle tarih sahnesinden dışlanmış ya da ikincilleştirilmiş olan kesim ya da alanların görünür ve anlaşılır kılınacağını savunmuştur. (Davidoff, 2016)

Günümüzde, feminist tarih araştırmalarının nesnesi olan tekil kadın kategorisi, yerini toplumsal cinsiyet kategorisine bırakmaya başlamıştır. Hatta, toplumsal cinsiyet cinsten ayrılmakta ve toplumsal cinsiyetin ırk, milliyet, etnisite, din gibi kimlikle ilgili farklılık eksenlerinden sadece biri olduğu vurgulanmaktadır. İktidar ilişkilerinin daima farklılıklar aracılığıyla gösterildiğinin belirlenmesi için kimliğe ilişkin cins, cinsellik, ırk, milliyet, etnisite gibi tüm atıfların kesişme biçimlerinin ortaya çıkarılmasına yoğunlaşmaktadır. (Scott, 2013)

Bu yönde bir tarih çalışmasına odaklanan Scott sadece kadın kimliğinin oluşmasına çabalamakla yetinmenin eleştiri uğraşını bir kenara bırakmak anlamına geldiğini düşündüğünden kadınları özneler olarak üretmek yerine, zamanla ve koşullarla çeşitlilik gösteren özne üretiminin araçlarının ve etkilerinin araştırılmasını feminist tarihin asıl rolü olarak görür. (2013, ss. 219-23) Bu bağlamda, toplumsal cinsiyetin sadece cinsi değil, sınıfı ve ırkı da kapsayan siyasi ve toplumsal eşitlik vizyonu ile birlikte yeniden tanımlanıp yapılandırılmasını talep eder. Scott'un cephesinden bakıldığında, feminist eleştirel tarihsel analiz, farklılıkların –cinsel, ırksal, dinsel, etnik, ulusal- nasıl inşa edildiğine daima iktidarla ilişkisi bakımından yönelmelidir. Bunun yanı sıra, sadece kadınlarla ilgili verilerin kullanılması eleştirel tarihyazımına pek bir yol kat ettirmeden disiplinlerarası bir tarih çalışmasını savunan Scott, farklı disiplinlerin sorunsallarından gelen soruların geleneksel olmayan cevapların açığa çıkarılmasına katkı sağladığını düşünür. Verili kabul edilen kategorilerin anlamlarını istikrarsızlaştırmayı feminizmin amacı olarak gören Scott, feminist tarihyazımında tarihçilerin kadınlık ve erkeklik gibi verili, doğal, değişmez kabul edilen kavram ve kategorilerin anlamlarının çok yavaş olsa da zamanla değişiklik gösterdiğini bildiklerinden onların zamansal boyutta uzmanlaşmış olduklarını belirtir. Bundan ötürü feminist tarihçilerin aynı zamanda iyi birer kültürel eleştirmen de olduklarını söyleyen Scott, günümüzün temel kabul edilen doğrularının tarihselleştirilebileceğine ve ne tür yatırımların bunları harekete geçirdiğinin ifşa edilebileceğine dikkat çeker. Böyle bir yönelim, geçmişi bugünün karşılaştırılabileceği bir örnek olarak kullandığından, resmi tarihin tipik görevi olan geçmişin bugün ne olduğunun bir göstergesi olarak ele alınmasından tamamen farklıdır. Ortodoks tarihsel düşüncenin sürekliliğe ve nedenselliğin tek yönlülüğüne (geçmişten bugüne) beslediği inancı reddeden Scott, tarihi yeni muhalif çalışmaların eleştirilerini derinleştirmek ve keskinleştirmek için kullanır. Bu noktada, feminist tarihyazımının tek bir yöntemi olmadığını ve nihai bir kurtuluş vaadinde de bulunmadığının altını çizen Scott, sadece verili kabul edilen kategorilerin anlamlarının sorunsallaştırılarak istikrarsızlaştırılmasını ve eleştirel olunmasını feminizmin amacı olarak ortaya koyar. Scott için bu amaç, dilsel süreçler tarafından doğallaştırılan iktidar ilişkilerinin, bu ilişkilerin düzenleyip dayattığı düşünce ve normların tarihsel olarak soruşturulmasını da beraberinde getirir.

“Klasik tarihçi Paul Veyne, Foucault'nun yapıtlarının yüzyılımız düşüncesinin en önemli olayı” olduğunu öne sürerken haklıdır. (Merquior, 1986, s. 13) Zira feminist tarihyazımında farklılıklara odaklanan eleştirel tarihsel analiz, Foucault'nun iktidar-bilgi arasındaki ilişkileri ortaya çıkaran çalışmalarına ve bunu ortaya koyarken kullandığı soykütüksel yaklaşıma epeyce borçludur. Bilgi alanlarının iktidarla olan bağını açığa çıkarmaya çalışan Foucault, bilgiyi dünyayı düzenleme biçimi olarak ele alır. Bu noktada, bilgiye yüklenen anlamı ve bilginin kullanımını iktidar ve ilişkilerinin kurgulanmasını, kendisine gerekli olan meşruiyeti kazanmasını sağlayan bir araç olarak görür. Foucault'nun bu düşüncesine paralel olarak, iktidar-bilgi arasındaki ilişkiye odaklanan Scott, tarihin bir iktidar alanı olduğunu vurgular. Tarihi, bilgi üretimine katılan unsurlardan biri olarak ele alıp iktidarla olan bağını soruşturur. Bu soruşturma, sadece tarih sahnesinden dışlanan kadınların değil, tarih sahnesinden dışlanmış olan



tüm grup, kesim ve alanların kolektif toplumsal yaşama yaptıkları katkıları görünür ve anlaşılır kılma amacına yöneliktir.

### KAYNAKÇA

- Alcoff, L. M. (2000). Phenomenology, Post-Structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience. (L. Fisher & L. Embree, Eds.), *Feminist Phenomenology in* (pp.39-56). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Erişim Adresi: <https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-015-9488-23>
- Bayram, A. K. (2018). Foucault'nun Yöntemi: Hakikatin Söylemsel İnşasının Arkeolojisi ve Soykütüğü. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 6 (2), 217-230.
- Berktaş, F. (2015). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Cahill, A. J. (2000). Foucault, Rape, and the Construction of the Feminine Body. *Hypatia*, 15 (1), 43-63. Erişim Adresi: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1527-2001.2000.tb01079.x>
- Collin, F. (2005). Felsefi Farklılıklar (A. Fethi, Çev.). (G. Duby&M. Perrot, Ed.), *Kadınların Tarihi V: Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru* içinde (ss. 241-271). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Çakır, S. (2004). Tarihyazımında Kadın Deneyimlerine Ulaşma Yolları. *Kadınların Belleği, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı*, 36 (Kasım). Erişim Adresi: <http://kadineserleri.org/wp-content/uploads/2018/08/kadinlarin-bellegi-kasim-2004.pdf>
- Davidoff, L. (2016). *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet* (Z. Ateşer & S. Somuncuoğlu, Çev.). (A. Durakbaşı, Ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Foucault, M. (1994). *Dostluğa Dair/ Söyleşiler* (C. Ener, Çev.). İstanbul: Hil Yayınları.
- Foucault, M. (2017). *Cinselliğin Tarihi* (H. U. Tanrıöver, Çev.). 8. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (1999). İktidar ve Benlik (G. Çağalı Güven, Çev.), *Kendini Bilmek* içinde (ss. 11-20). İstanbul: Om Yayınları.
- Foucault, M. (2011). *Felsefe Sahnesi/Seçme Yazılar 5* (I. Ergüden, Çev.). 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016). *Entelektüelin Siyasi İşlevi/Seçme Yazılar 1* (O. Akınhay, F. Keskin & I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lash, S. (2011). Modernite mi Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi. (M. Küçük, Çev.&Ed.), *Modernite versus Postmodernite* içinde (ss. 153-186). İstanbul: Say Yayınları.

Lloyd, G. (2015). *Erkek Akıl* (M. Özcan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Merquior, J.G. (1986). *Foucault* (N. Elhüseyni, Çev.). İstanbul: Afa Yayınları.

Nye, A. (2004). *Feminism and Modern Philosophy: An Introduction*. New York: Routledge.

Özdemir, O. (2013). Bir Cinsiyetlendirme Pratiği Olarak Tecavüz. *Felsefe Yazın*, 21 (Ocak/Şubat), 28-34. Erişim Adresi: [https://www.academia.edu/5096105/B%C4%B0R\\_C%C4%B0NS%C4%B0YETLEND%C4%B0RME\\_PRAT%C4%B0%C4%9E%C4%B0\\_OLARAK\\_TECAV%C3%9CZ...\\_Omca\\_%C3%96zdemir\\_](https://www.academia.edu/5096105/B%C4%B0R_C%C4%B0NS%C4%B0YETLEND%C4%B0RME_PRAT%C4%B0%C4%9E%C4%B0_OLARAK_TECAV%C3%9CZ..._Omca_%C3%96zdemir_)

Philp, M. (2015). Michel Foucault (A. Demirhan, Çev.). (Q. Skinner, Ed.), *Çağdaş Temel Kuramlar* içinde (ss. 89-109). İstanbul: İletişim Yayınları

Scott, J. W. (2007). *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi* (A. Tunç Kılıç, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Scott, J. W. (2010). Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi (D. Demirler & F. Dinçer, Çev.). *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, 12 (Ekim), 112-138.

Scott, J. W. (2013). *Feminist Tarihin Peşinde* (A. Günaydın, Çev.). (F. Dinçer & Ö. Aslan, Ed.). İstanbul: bgst Yayınları.

Scott, J. W. (2017). *Eleştirel Tarih Kuramı: Kimlikler, Deneyimler, Politikalar* (Z. Yaya, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Skinner, Q. (2015). Temel Kuramın Dönüşü (A. Demirhan, Çev.). (Q. Skinner, Ed.), *Çağdaş Temel Kuramlar* içinde (ss. 9-31). İstanbul: İletişim Yayınları.

Makale Geliş Tarihi | Received: 15.06.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 14.09.2020

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

## EMANCIPATION IN CAPITALIST SOCIETY: SOVEREIGNTY AS RENUNCIATION AND EXPENDITURE IN THE THOUGHT OF GEORGE BATAILLE

Zeliha DİŞÇİ\*

**Abstract:** This study aims to reveal the meaning of sovereignty in the context of Georges Bataille's critique of capitalist society. In order to determine how Bataille thinks about sovereignty, it firstly touches upon the conception of the capitalist society of the thinker. It draws attention to the nature of the practices here limited to capitalist production and profit/usefulness. This limit causes people to be alienated and enslaved. Then, in the face of the limited, that is, homogeneous structure of capitalist society, this study deals with the heterogeneous structure of existence in Bataille's view. It points out that the heterogeneous structure of existence is the primary condition of sovereignty and emancipation. It then clarifies the relationship of sovereignty with renunciation by determining the content of sovereignty. From the viewpoint of Bataille, sovereignty becomes visible through non-productive activities and therefore it is in contrast with the homogeneous society that exists with only productive activities. Pure productive activities are the most important activities that enslave humans and cancel sovereignty. According to Bataille, sovereignty dies in the life where concern bows to the future and the production. The way of capturing sovereignty in capitalist society is hidden in actions that give up being productive. Thus sovereignty is defined by the notion of expenditure rather than accumulation. The expenditure means renouncing possession and accumulation. To leave behind the forms of existence which are demanded by the capitalist society is to relinquish them. Consequently, the expenditure and relinquishing appear as two overlapping activities in sovereignty.

**Key Concepts:** Homogeneity, Heterogeneity, Sovereignty, Renunciation, Expenditure

---

\* Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor

Kafkas Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Türkiye |  
Kafkas University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science and  
Public Administration, Turkey

zelihadisci@gmail.com

Orcid Id: 0000-0001-5650-680X

Dişçi, Z. (2020), *Emancipation in Capitalist Society: Sovereignty as Renunciation and Expenditure in the Thought of Georges Bataille*. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 92-109.

## KAPİTALİST TOPLUMDA ÖZGÜRLEŞME: GEORGES BATAILLE DÜŞÜNCESİNDE VAZGEÇME VE HARCAMA OLARAK EGEMENLİK

**Öz:** Bu çalışma, Georges Bataille'ın kapitalist toplum eleştirisi bağlamında egemenliğin anlamını araştırır. Köle olmayan varoluşu ve egemenliği Bataille'ın nasıl düşündüğünü belirlemek için öncelikle düşünürün kapitalist toplum kavrayışına değinir. Buradaki pratiklerin kapitalist üretim ve yarar ile sınırlı yapısına dikkat çeker. Bu sınır insanların yabancılaşmasına ve köleleşmesine neden olur. Ardından kapitalist toplumun sınırlı, homojen yapısı karşısında Bataille'da varoluşun heterojen yapısını ele alır. Varoluşun heterojen yapısının özgürleşmenin ve egemenliğin öncelikli olanak koşulu olduğuna dikkat çeker. Ardından egemenliğin kapsamını belirleyerek vazgeçmeyle ilişkisini açıklığa kavuşturur. Üretici etkinliklerle var olan homojen toplum karşısında egemenlik, üretici olmayan etkinliklerle görünür olur. Saf üretici etkinlikler en önemli köleleştirilen, egemenliği iptal eden etkinliklerdir. Bataille'a göre ilginin geleceğe, üretime boyun eğdiği hayatta egemenlik ölür. Sınırlardan kurtulma, özgürlük deneyimi olarak egemenliği yakalamanın yolu üretici olmaktan vazgeçen eylemlerdir. Kapitalist toplumda egemenlik, üretici olmayan eylemlilikten kurtulmadır. Bu nedenle birikimden ziyade harcama nosyonuyla tanımlanır. Harcamak, sahip olmaktan, biriktirmekten vaz geçmektir. Kapitalist toplumun talep ettiği oluş biçimlerini geride bırakmak, onlardan feragat etmektir. Harcama ve vaz geçme egemenlikte çakışan iki eylemliliktir.

**Anahtar Kelimeler:** Homojenlik, Heterojenlik, Egemenlik, Vazgeçme, Harcama

### 1. Introduction

The distinctive feature of the state, which appears as a form of political power in modern society, is sovereignty. It indicates that the state's power is "superior" power. Thanks to this superiority, the state has the opportunity to represent social unity and totality. It appears as the power which all powers accumulate in a single center. The main feature of the social formation expressed by the sovereign state is the capitalist nature of relations. In the capitalist society, which Bataille calls bourgeois society, individuals are identified by their freedom. They make various contracts with their free will. The freedom in question is considered to make the individual sovereign at the same time. For instance, based on this idea, it is assumed that the worker, who does not have a means of production, participates in working life with his free will. In the face of such assumptions in the capitalist society, from Bataille's point of view, there is no freedom and sovereignty in the bourgeois world. Because human actions here are subject to expectations from the future. Freedom and sovereignty are replaced by working unceasingly for the future. The person who is thought to be free and sovereign is actually a slave. This determination of Bataille interrupts basic assumptions of modern thought and capitalist society since both are based on the idea of human freedom which is also condition of the sovereignty, and sovereignty is based on the superiority of a wise man over everything else, including his body. But when one says that modern human is a slave in capitalist society, the concepts such as freedom and sovereignty become hollow. It is here that Bataille challenges this becoming hollow with his critique of capitalist society on the one hand and his conception of sovereignty on the other. He tries to break

the slave life cycle by interpreting the concept of sovereignty differently from ways of existence in capitalist society.

For Bataille, who lived in a period of fascism and socialism, both experiences fail to solve the problems of capitalist society. Socialism wants to dissolve the difference of class by abolishing it, while fascism dissolves the difference with the unification of classes. In both, social phenomena take over human existence and deny sovereignty. In light of these thoughts, this study aims to reveal the meaning of sovereignty in the context of Bataille's critique of capitalist society. Thus it tries to reveal what Bataille's conception of sovereignty offers us in breaking the slave way of life in capitalist society. Therefore, it firstly touches upon the conception of the capitalist society of the thinker. It draws attention to the nature of the practices here limited to capitalist production and profit/usefulness. This limit causes people to be alienated and enslaved. Then, in the face of the limited, homogeneous structure of capitalist society, this study deals with the heterogeneous structure of existence in Bataille's view. It points out that the heterogeneous structure of existence is the primary condition of sovereignty and emancipation. It then clarifies the relationship of sovereignty with renunciation by determining the content of sovereignty. From the viewpoint of Bataille, sovereignty becomes visible through non-productive activities such as sacrificing, luxury, mourning, art, etc. and therefore it is in contrast with the homogeneous capitalist society that exists with only productive activities. Pure productive activities such as working, saving money, appropriation, etc. are the most important activities that enslave humans and cancel sovereignty. These actions think only of the future and sovereignty dies in the life where concern bows to the future and the production. The way of capturing sovereignty in capitalist society is hidden in actions that give up being productive. Thus sovereignty is defined by the notion of expenditure rather than accumulation. The expenditure means renouncing possession and accumulation. It is the existence of the self or ego that allows accumulation and appropriation in capitalist society. In this respect, sovereignty is also the victim of the self or ego. Sovereignty as leaving behind the forms of existence which are demanded by the capitalist society is to relinquish them. Consequently, the expenditure and relinquishing appear as two overlapping activities in sovereignty.

## **2. Capitalist Society and Sovereignty as Domination**

The concept of society is a modern phenomenon. An important feature of modern society is the tendency of homogeneity. According to Bataille, who had seen this tendency, homogeneity is the common measurability of the elements and the consciousness of this common measurability. (Bataille, 1985, s. 137) Human relations in society as a homogeneous structure are reduced to fixed rules that establish the identity of describable persons, situations, and roles. Thanks to this reduction, human relations are suspended. Production in society is the basis of social homogeneity. The society is the totality of productive, that is, useful and operable elements. Useful activities make society a product. Every useless, inoperable element is excluded from society as it disrupts social totality and homogeneity. Usefulness is a condition for persons and everything else in order to be counted in society.

In a homogeneous society, it is the common denominator that allows measuring elements in line with their benefits. The common denominator is the foundation of social homogeneity and action that reproduces it. According to Bataille, money is one of the common grounds in society which is also the area of capitalist relations. The money is the computable equivalent of the different products of collective action. It serves to measure all works and makes human the function of measurable products. Human is the function of a collective production which is organized within measurable limits. In the collective production, human has existence for something other than himself/herself. (Bataille, 1985, s. 138)

What appears in favor of individuals in the capitalist society based on production, benefit and profit reflect actually their weakness. In the capitalist life cycle, where production is turned into accumulation, individuals accumulate. Accumulation is based on a certain production relationship. Individuals lack the power to protect their accumulation and production relations. According to Bataille, the capitalist society, which appears as a whole and power, compensates for the weakness of the people with its own power. Provided that it is primarily connected to the future, the society becomes whatever the individual fails to be. (Bataille, 2014, s. 48-9)

A homogeneous capitalist society is a space for productive activities. Working for production is a general social activity. Continuous production enhances wealth and working brings power. (Bataille, 2014, s. 47) Will to power is growth for its own sake. (Bataille, 1991b, s. 137) In the capitalist society that gets stronger by working against nature and other things, the individual gains a stable environment within the frame of relations of interest. (Bataille, 2014, s. 50) Among the individuals who gain meaning and social value with their property, those who establish the homogeneous part of the society are owners of the means of production as well. Owners of the means of production manage the use of money as they wish. According to Bataille, the owners of the means of production are the middle segment of the capitalist or bourgeois class. The human character is the reflection of the homogeneous thing that individuals possess. The reduction in capitalist society expands as much as possible in the so-called middle class. Such that the capitalist society is identified with bourgeois society. (Bataille, 1985, s. 138)

As Karl Marx pointed out long before Bataille, the capitalist society has two main classes: On the one hand, the class that owns and manages the means of production and on the other hand, the class that survives only by selling its labor. Capital is "the power to manage labor and its products", or "accumulated labor". (Marx, 2011, s. 105) The proletariat, which does not own the means of production, always participates in the production and working through its labor. In terms of Bataille who describes the capitalist society similarly, the proletariat maintains a bilateral relationship with homogeneous action focused on production and accumulation: homogeneous action excludes it from profit while involving it in work. Workers as productive agents fall into the framework of social organization. But, as a rule, homogeneous reduction only influences their wage-earning/acquisitive actions. They participate in homogeneity in terms of their behavior at work, not as a human in general terms. A worker outside the factory is a stranger in the homogeneous society. It is the person of another nature that

cannot be subjugated. (Bataille, 1985, s. 138). While the proletariat, who is trapped in nature, is seen as an animal and is excluded from society, the bourgeoisie, who possesses the means of production and profit, is the person who is regarded as a human being in society. Accumulation in the capitalist society is possible thanks to the proletariat, who is reduced to nature and seen as an animal in the face of the bourgeoisie. Labor produces wealth without consuming within capitalism which is the way to gain wealth by accumulating. In this respect, the proletariat and slaves are similar. The consumption of the worker as a modern slave who does not have any means of production other than labor is limited by obligations. What they necessarily consume consists of products that people cannot live or work without. (Bataille, 1991a, s. 198) The life of a worker which only consists of nutrition and work is cyclical as well as limited. Similarly, according to Sigmund Freud who speaks about society in terms of “order obsession” in *Civilization and Its Discontents*, the circularity is the guarantee of social life. On the one hand, people use time and space in the best possible way, on the other hand, they do not waste their spiritual strength through social order. (Freud, 2013, s. 58) In the capitalist social order, the person who is obliged to work consumes only the products that production will be impossible when the worker does not consume them. Consumption and behavior, in general, are limited to the worker’s needs. In a fashion similar to the slave, the labor-force lives around the beneficial, useful. In this situation where there is a rupture between labor and its product, labor’s product dominates labor’s life. This dominance of the product over labor is discussed around the alienation category by Marx. (Marx, 2011, ss. 140-41) For Bataille, who does not use the concept of alienation directly but looks from a similar perspective, the laborer who has nothing today works hard and excludes today’s pleasure. Because these activities, which are only for pleasure, require spending and consumption. They are both devoid of the benefit of increasing wealth and thus inoperative. The consumption in question is excluded from capitalist society since it is not productive, it is based only on consumption. Productive activity is to invest in the future. The person, who prevents himself from consuming, has the hope of changing his future position. For Bataille, in this way, the life of an individual who sacrifices the present for the future is a slave life. Slavery is to use the present for the future. (Bataille, 1991a, s. 198) A life limited to the world of necessity indicates that the worker lives an animal life. The life of the worker, who is obliged to comply with the limits set for him, consists of obedience to the conditions and orders determined by the capitalist society. (Bataille, 1991a, s. 199) The expectations of the worker who is now the obedient being just because he thinks about his future justify his present subjection. Thus, things dominate man since he lives only for the enterprise and the future. (Bataille, 1991b, s. 133)

For Bataille, the expectation is always the inevitable calculation of mind. (Bataille, 1991a, s. 210) The individual who reasons certain conditions gets a prediction. According to this prediction, the individual manages his current conditions and tries to realize that prediction. In this case, individuals of capitalist society who participate in production and accumulation appear as smart, self-knowing, and rational beings who act according to this knowledge. The rational person, whose philosophical name is the subject, protects his freedom as he follows the conditions and orders in the light of his own mind. His obedient actions are interpreted as a sign that he is free rather than a slave. For Bataille,

however, the freedom of rational individuals of modern capitalist society is an illusion. In the world of things that are based on eternity and identity, expectations by which individuals act, the human serves capitalist purposes. Thus, the man himself becomes the thing or an object, that is, he alienates. The man who separates himself from the animal because of his mind leads a more slave life than the animal. (Bataille, 1991a, s. 214) The main desire of the slave man who lives a limited life with his goals and becomes alienated to himself and his life is to be everything. To be everything is to invert the obedient and slave life, that is, to be master.<sup>1</sup> Life in this way escapes from death. It benumbs, detracts from pain. (Bataille, 2015, s. 20) According to Bataille, this life is not sovereign as the future determines the present. Actions have limits and goals such as benefit, profit. This makes people forget their existence, eliminates the current existence of man. (Bataille, 2014, s. 35) The human who is into the illusion of rationality and freedom challenges his finitude while living for the future. He organizes everything in his life, draws borders; there is no place in his life for death. Body and everyday life are sterilized here. (Direk, 2012) Sterilization means decontamination and purification of life.

The main device that maintains social homogeneity in capitalist society and manages the limited economy is the sovereign state. In the modern period, social homogeneity is connected to the bourgeois class with essential bonds. The state is at the threatened homogeneity's service. (Bataille, 1985, s. 139) Social homogeneity based on a certain class is fragile and unsecured. Because it is shaped by the productive organization game. The existence of productive activities indicates that non-productive activities are also present in society. But non-productive activities are seen as a threat to social homogeneity. Therefore, the totality should be protected from elements that are not intended for social production. In other words, social integrity and homogeneity are reproduced through activities that are used to achieve these features. Reproduction depends on the categorical elements that are capable of destroying different, non-coping forces or

---

<sup>1</sup> This is a dialectical process and has been remarked for the first time by G. Wilhelm Hegel in the history of philosophy. In terms of Hegel, human being is open to development. The main element behind this development is self-consciousness. Another self-consciousness is required for a self-consciousness agent to be what it is. The development of self-consciousness is the resolution of two conflicting moments at higher moment. The way for the consciousness that encounters with another consciousness to advance into self-consciousness and to establish the certainty of its existence is to enter into a struggle for superiority with this another consciousness. In this struggle, the agent who is afraid of losing its life surrenders authority to the other side and the parties enter into a master and slavery relationship. The master's point of view determines the life of slave. But in this process, the slave reflects on his own status, understands the contingency of the master's sovereignty over himself. And also the master understands that the recognition he demands from the slave is a recognition by compulsion, therefore it is not a free recognition, and the particularity of the norms he established at the beginning. The freedom of the slave is the condition of recognition. (Hegel, 1986, s. 125-26; Pinkard, 2010, s. 200) According to Alexandre Kojève, who delivered in Paris a series of lectures on Hegel from 1933 to 1939 and influenced contemporary French philosophy includes Bataille, the freedom of the slave is only possible if the master gives up his master position. Therefore, mastership is a dilemma. The progress is made possible by the unfree slave's awareness of his freedom through working. Where there is work, there is necessarily changing, progress and history. (Kojève, 2015, s. 53) But working alone does not mean fighting for freedom against the master. It expresses that the slave is afraid of endangering its life as long as it continues to work. Kojève follows from this that what makes man a slave is his refusal to put his life in danger. (Kojève, 2015, s. 58)



gathering under the control of order. (Bataille, 1985, s. 139) Kings, heads of army/general, heads of the state, etc. are among the categorical elements in question. According to Bataille, who does not see the state among these categorical elements, the state is separate and different from the king, the head of the army, and nations: It is the result of the modifications of the homogeneous society. (Bataille, 1985, s. 139)<sup>2</sup>

In practice, the function of the state consists of the mutual interaction of authority and adaptation. The state shuts them up with its harsh authority against forces that cannot be assimilated. (Bataille, 1985, s. 139) Depending on the democratic or despotic tendencies of the state, the disposition of domination becomes either adaptation or authority. The state exists for individuals within the nation firstly and in this case, personal life separates itself from homogeneous existence, namely society, as a value that presents itself incomparably. (Bataille, 1985, s. 139) The sovereignty of the state as power over individuals is the sovereignty of the exception. Among the others, only one subject has the privilege of all subjects. Everything else becomes an object while the sovereign state positions itself as a subject. The general subject, which includes the subject in its existence, establishes itself against things. Exceptional sovereignty as the subject that overlies other subjects is based on the inequality of intra-community sharing. The sovereign who does not work itself benefits from the labor of others for its own account. Those under its domination give up their labor in favor of the sovereign. (Bataille, 1991a, ss. 239-40) The individual under the rule of the sovereign is the object as long as it works for the consumption of the sovereign. Sovereign power gains the opportunity to live as a result of the work of the individual. The sovereignty of the state is the ability to objectify/reify individuals. (Bataille, 1991a, s. 246) Thus the guarantee of limitations is the state's sovereignty in the capitalist-bourgeois society where everything is classified according to its productivity.

### 3. Heterogeneous Existence

From the viewpoint of Bataille, the real existence is heterogeneous in the face of limited economy and homogeneity on which the bourgeois society and the state as bourgeois society's main instrument are based. Heterogeneous is related to the presence of elements that cannot be homogenized, that is, not assimilated. (Bataille, 1985, s. 141) In terms of Bataille, heterogeneity is the condition of existence. In other words, it is not possible to exist on its own.<sup>3</sup> For instance, the world of human being is hybrid. It consists of prohibitions and violations. This is due to the opposite drives that human existence has. (Bataille, 1991a, s. 343) There opposite impulses, named in Sigmund Freud *eros* and

---

<sup>2</sup> For Bataille, in general, society is a whole which disposes of goods dedicated to the consumption. (2011, s. 250)

<sup>3</sup> In this respect, it can be said that Bataille understood existence as "mitsein" (co-being) and thus gets closer to another prominent German thinker of his contemporary, that is, Martin Heidegger. But their similarity ends when Heidegger's views come to affirm fascism. While for Bataille the main thing is the multitude of being, Heidegger melts this multiplicity into a particular idea of the people. Whereas the multiplicity of existence resists reduction to a particular being. Bataille begins to think about sovereignty from this point.

*thanatos*, cause the human being to have an unstable balance.<sup>4</sup> The heterogeneous existence of human is accompanied by the heterogeneous structure of society. In this respect, the modern capitalist society dominated by bourgeois values does not consist only of the bourgeoisie. Indeed, the proletariat that exists as a stranger in bourgeois society embodies the heterogeneity in question. Unification is a tendency for homogeneity against heterogeneity. But according to Bataille, existence is insufficient to find the motivation that requires and motivates its existence. Life consists of two classes: one of which, with respect to the other, is characterized by absolute heterogeneity. (Bataille, 2018, s. 31) It is compulsory to resort to the external necessity for an entity which tries to be one and a whole in itself. Referring to external necessity is valued as the primary obligation. Thus, the entity that separates itself from the other, the difference becomes purified. Being pure requires being for itself, a special form of heterogeneous existence. According to Bataille, purity escaping from heterogeneity cannot fully control heterogeneous existence. Heterogeneous existence escapes from being pure and can never be subjugated to it. Being manifests itself in heterogeneity rather than purity. Homogeneous existence is possible with heterogeneous existence. (Bataille, 1985, s. 147)

The sovereign state, which is a whole, indivisible force in itself, appears to have reached existence as a homogeneous formation. However, the state is actually an abstract, corrupt form of being. (Bataille, 1985, s. 147) It is the centralization of military, economic, and political power. It is the generalization of particular power. It appears as a completed condensation. This domination into the concentrated political and economic system prevents the other and various forms of dissolution as a form of contact with the other. The sovereign speaks through law and law is a monologue. In this regard, the existence of the state sovereignty is the corruption of the conditions of existence. (Bataille, 2015, s. 163) The state's sovereignty, which guarantees productivity, is the intensification of slavery and oppression.

According to Bataille, the privatization, concentration, and homogeneity pointed out by the sovereign state are not the main principles that regulate the existence. "The being is always the sum of particles whose relative autonomy is preserved. These two principles -the composition that transcends components and the relative autonomy of compounds- regulate the existence of every being". (Bataille, 2015, s. 111) Human existence is also subject to these general principles of being. But a third principle regulates human existence right along with these two principles: Human consists of parts, but also looks for the way to manage them. Tired of fear, human tries to make the world dependent on its own autonomy. This tendency reflects the desire of man to be everything, that is, to be universe. (Bataille, 2015, s. 111) However, loneliness or being alone is impossible. Nobody can escape from the social structure of being. The desire for loneliness is the will to dominate as the desire to be at the top. As Bataille stated it, one finds fear when one investigates the peak as being absolute or being the universe. The man who feels weakness because of fear chooses to transfer its power. "What causes this is

---

<sup>4</sup> This does not mean that Bataille is in the tradition of psychoanalysis. Bataille sacrifices the ego, reason and the head in general through the headless man motif (*Acephale*). Human, who sacrifices ego, is a violator. He affirms the life by facing death through sacrifice.

embarrassment of being thrown into the void... We get rid of the deviant craving of the peak by making this craving deceptive". (Bataille, 2015, s. 112) The being on the top reaches universality. Universality is to be single. It does not fight similar ones, it destroys the competition. If similar powers contrast, one of these powers must expand to the detriment of other. To seek universal is to seek competence. In the peak, existence reaches universality. Central subordinates environmental elements to its own law. The peak is a combination of parts in this regard (Bataille, 2015, s. 115). However, according to Bataille, inadequacy as weakness is the basis of existence and human existence, life in general. "Man cannot escape from inadequacy... The desire to escape comes from the fear of being human". (Bataille, 2015, s. 120) The being is wholeness as well as lack. The principle of life is the absence of salvation and the rejection of every hope. Ignorance and disagreement are essential in life which is open to other, death and based on communication:

Life is nothing more than a little knot. I want others to continue the experience that others started before me, like me, like others before me, to dedicate themselves to my experience... to go the very edge of possibility. (Bataille, 2000, s. 33) ... The other side of my being is nothingness. It is my own absence that I feel in the unbearable sense of deficiency, in fragmentation. The presence of someone else is revealed due to this feeling. (Bataille, 2000, s. 47)

The human existence that takes its share from the heterogeneity of being is dynamic. Its ground is the world of immanence. The world of immanence is the plane of animal life. There are diverse behaviors according to diverse situations. (Bataille, 2004, s. 36) Everything is intertwined in the plane of immanence. All creatures are together. This togetherness is the primary, original form of being. The state of immanence without distinction is the absence of orders that exist due to distinctions. Here, there is not distinctions such as animal-human, body-soul/reason, nature-culture, so on. The absence of orders is the negation of (power of) nothingness. Neither transcendence nor future, nothing dominates over me. (Bataille, 2000, s. 90)

The world of immanence or the uncertain ground of existence is regulated by two different worlds: While one of these worlds is the profane world that points to the limited economy is visible in the capitalist society, the other is the sacred world that points to the very opposite form of existence of the profane world. The arrangement of the ground of immanence is that wisdom escapes from death and turns onto the preservation of life. According to Bataille, "it is in our nature to create an entity that is superior to us (such as God, the State). Create something that surpasses us! This is the instinct of proliferation, action, and producing work". (Bataille, 2000, s. 188) The state of immanence that human tries to dominate includes "putting itself in the game completely... the game is to run after the eternity of possibility, from one promise to another". (Bataille, 2000, s. 189) It means beyond good and evil, moving away from the masters.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Here, it is possible to see the effect of Friedrich Nietzsche on Bataille. According to Nietzsche, the life is will to power. There is only power relations in life and thus bad and good can always turn to each other. But the thought of utility prevents this turning. In the society of usefulness, death rules me. The life of such a person is a life in slavery. (Nietzsche, 2003, s. 201-203)

In our age, the holistic character of existence has disappeared, and the distance between man and the ground of immanence has been opened much. In the limited economic world, the individual of capitalist society limits itself to activities that make each moment dependent on a result. Due to these limitations, the individual loses his heterogeneous existence while becoming a particular entity, a soldier, a regular revolutionary, or a scientist. (Bataille, 2000, s. 17-8) In this fragmented state of humanity, every action brings a deficient being condition. The integrity of man depends on the rejection of the result-oriented action, the negation of the superiority of the time devoted action. (Bataille, 2000, s. 17-8) If human refuses to sacrifice itself for others, it becomes whole; if human does not care about itself, he is enslaved, remains about freedom, within feudal or bourgeois borders. (Bataille, 2000, s. 25) Within these boundaries based only on the mind, body and everything about the body is disciplined. The primary form of discipline is continuous work. The reason that pleasure is subject to work is that it is a positive form of emotional life:

Unless we spend our resources inefficiently, we cannot feel pleasure. The pleasure is corrosive... However, there are two simultaneous requests in every person for every minute: one of them focuses on work (replication of resources) and the other on pleasure (spending of resources). While the work meets the anxiety felt for tomorrow and the pleasure meets the anxiety felt for today. Working is useful and satisfies; pleasure is useless and creates a feeling of dissatisfaction. (Bataille, 2015, s. 47)

The reason as thinking and calculating is just one aspect of human existence. The person who gives only weight to this direction loses his humanity. Indeed, in the capitalist society, for this reason, the pleasures of persons who lost their humanity are important. The pleasures give persons back their humanity. In the capitalist society, what makes an individual "human" is the existence of passion, generosity, something that is sacred and exceeds the manifestations of intelligence. One speaks justice and truth through them into the world or as Bataille said: "Speaking of justice and truth in the world of intelligent robots is nothing more than dealing absurd". (Bataille, 2014, s. 118) In the face of the limited economy in which individuals are reduced to their reasons, according to Bataille, we begin to live life by entering the region from which wisdom tells us to escape. (Bataille, 2014, s. 56) This world is the sacred world where the general economy and the plane of immanence prevail. Returning to the sacred world comes to mean rejecting loyalty to the profane world, the limited economy, and slavery. It is not about sovereignty as domination and being master, but about the violation of laws establishing slavery, that is, sovereignty as rebellion and renunciation.

#### **4. Sovereignty as Renunciation, Expenditure, and Dissociation**

For Bataille who does not see sovereignty into the limited economy of capitalist society as real sovereignty, real sovereignty is the displacement of domination and the end of slavery. The economy of the sacred world where sovereignty is possible is the general economy. Sovereignty as undoing the boundaries of the profane world transcends the limited economy, interrupts it, and disrupts its account. The reason for this undoing is

sovereign renunciation. Sovereignty is the cessation of investing in the future: It covers momentary consumption, wasting, and excess. (Yalım, 2015, s. 55) The general economy pointed out by the sovereign actions is that the limited economy is upside down.

The sovereign action terminates the limited economy and the goals which are based on accumulation. It is a transition to the general economy and the purpose of this transition is not to be master. Sovereignty is to kill the king, God, and all authorities that dominate human and embody power. The purpose is not to be something; it is a failure as not becoming something. (Derrida, 2005, s. 20) The failure in bourgeois society, where productivity is essential, manifests itself when individuals go out of the capitalist society that appears as an authority. The distinctive feature of sovereign action in the face of behavior of capitalist society based on productivity and accumulation is the expenditure as giving up production. What is now consumed is wealth. Wealth as something owned, accumulated is actually the excess. Sovereignty as the consumption of wealth is different from and opposed to labor and slavery in the capitalist social formation. Because labor and slave accumulates, produces wealth without consuming. (Bataille, 1991a, s. 198)

Sovereignty as renunciation and expenditure is “to take self-conscious death to the extent that it can never discuss the problem of being taken death”. (Bataille, 2000, s. 130) Sovereignty is a violation of the world scheme, the borders of the world which are constructed for us. Quaking moments that do not belong to the world are ways out of the world. Quaking is the world of immanence. (Direk, 2012) In this case, sovereignty is a transition from an impersonal ground/life to transcendent life. In sovereignty, human existence becomes a world-constructing being by stepping out of immanence. (Direk, 2012) As Bataille expressed:

Sovereignty is not something to be searched for; it is a bestowed feature just like the grace of God... inspired melody (beauty)... Beauty's inspiration for a melody is nothing more than a violation of rules and prohibitions, that is, the essence of sovereignty. (Bataille, 2014, s. 148)

Sovereignty as indifference to death is to go beyond the rules that ensure the continuation of life. In this area where the sovereign ascends, all distinctions are invalid. Opposites intermingle and harm each other. According to Bataille, the movement caused by endamaging and articulation can only offer us the truth. (Bataille, 2014, s. 148) The sovereign, which is out of time, without the future and embodies the existence, expends profusely. It consumes the surplus of collective production, that is, the excess. The excess provides for the possibility of acting in terms of individuals. (Bataille, 1991b, s. 28) It does not work as it does not limit itself to necessities. It goes beyond its needs and takes pleasure in the products of this world. The sovereignty of the sovereign lies in taking pleasure.

A sovereign life begins with the possibility of life which opens up to infinity. It is not limited to usefulness. There is no one standard for useful to man and grand narratives fill this void. In terms of Bataille, they serve to mask the original void. (Bataille, 1985, s. 116) All efforts in social life are limited to imperatives. The necessity includes production

and protection. Anything that brings financial gain and fulfills the needs is useful. In social life, where actions are limited by benefit, there is an abyss between action and pleasure. A very special and exceptional pleasure is reduced to privilege. One who is accustomed to constantly working, producing, and acting towards production feels useless when one does nothing. For instance, when one keeps time for oneself and spends it, one feels sick. The producer individual lacks non-utilitarian justification of his own action:

It does not occur to him that human society can have an *interest* in considerable losses, in catastrophes that, while *confirming to well-defined needs*, provoke tumultuous depressions, crises of dread, and, in the final analysis, a certain orgiastic state... He is obliged to give people the impression that for him no *horror* can enter into consideration. In this respect, it is sad to say that *conscious humanity has remained a minor*; humanity recognizes the right to acquire, to conserve, and to consume rationally, but it excludes in principle *nonproductive expenditure*. (Bataille, 1985, s. 117)

The action style of social life, which reduces the pleasure to the needs, makes people forget their existence. Unlike the non-sovereign action that forgets and prevents the existence of human, sovereign action/life does not eliminate the existence of human. What human looks “has no other task but to give human opportunity to watch itself while seeing itself”. (Bataille, 2014, s. 36)

Sovereign life is beyond usefulness, unlike the limited economy of the useful world. Civilization, as a limited economy, is the free limitation of sovereignty. (Bataille, 2014, s. 160) Sovereignty as the rejection of borders and slavery concerns the possibilities that cannot be justified by being useful. Sovereign thinks only of the present time and takes pleasure from the moment. Since it does not consider its present time subjected to the future, it does not use the moment according to the future. It uses the present for now. It is the kingdom of the instant. Here, the sovereign puts other men in the grip of dangerous acts, and also it remains there. (Bataille, 2011, s. 189) Its life is never in safety. Sovereign life, which is not limited to the needs, exceeding the world of necessity, shows that life cannot be lived only with bread. (Bataille, 1991a, s. 199) According to Bataille, the maneuvers that cause the general submission of interest to the future kill sovereignty. (1991, s. 379) Sovereignty is not an expected result of a calculated effort. It comes only from the arbitrary. There is no means of access like the useful of the limited economy. Not obedience to the useful indicates that it is a form of being. Sovereignty as a form of being fills the void of the world of useful works. (Bataille, 1991a, s. 226-27) The sovereign action has no purpose other than itself.

Any moment in its own name is sovereign and effective. In this respect, sovereignty is against the work of reason, which focuses on the future and expectation. The work of reason appears to aim to secure force as power, to protect itself in the future (the expense of other). The reason, for the sake of its purpose, reduces other to something, to object, to bare life. In the world where the value of everything is limited by its function, sovereign life is to get rid of functions, that is, the journey to the edge of life. But “there

is no perfect operation, and neither the slave nor the master is entirely reduced to the order of things". (Bataille, 1991b, s. 56) According to Bataille, real-life shows itself at the extreme: "Without the extreme, life is nothing more than a series of warless defeats, followed by weak defeat or than a long deception. This life is a collapse". (Bataille, 2015, s. 61) Going to the edge of life is to go to the limit. The limit which is the most extreme of possible arouses fear. This fearful life rising from ignorance is not less life than knowledge-filled life. (Bataille, 2015, s. 62) Ignorance reveals knowledge. It is fear as anxiety. Fear is disgust for nothing. Rational human, who builds his unity and finds strength by taking his reason as a basis, is a rotten monster devoid of the meaning of existence and life. This rottenness of human being scares him. (Bataille, 2015, s. 90) Bataille's emphasis on the limit and fragility shows that he transcends modern thought. While everything -such as object and subject, irrational and rational, body and soul- can be separated from each other by clear boundaries for modern thought, Bataille's sovereign problematizes these boundaries and thus it becomes sovereign.

Sovereignty which man bows to fear and weakness appears in moments of seizing the moment, that is, in a moment of rupture or disengagement. Seizing the moment can happen in the rhythm of a poem as well as in music, love, or dance. (Bataille, 1991a, s. 203) In all these moments, the self that enchains human is lost, bending towards the free spirit occurs. (Bataille, 1991a, s. 395) The loss of the self is a kind of dissolution.<sup>6</sup> It is the renunciation of being as it was until then. Breaking out of the limits of expectation is decisive in disengagement or renunciation. The expectation that is the inevitable calculation of reason is dissolved in the sovereign moment. The dissociated expectation is disappointing. This situation forces the person to suddenly reverse the course of life. "The disappointed anticipation heralds the reign of the moment... In this way, sovereignty celebrates its marriage with death". (Bataille, 1991a, s. 211) Death enters the immortal world that one has built through the benefit. Unlike the harmonious and consensus-based life of the self, the person who performs sovereign life is a dying being. To die is to abandon harmony. Death as disharmony is the realization of sovereignty. (Bataille, 2015, s. 97) Life progresses with death. The pain accompanies death.

Pain is the place where reason is not sovereign. The suffering being has been shattered. In this regard, pain is a sign of a weak being. (Bataille, 2015, s. 105) The sovereign life that undertakes pain is weak, powerless life. In the moment of sovereignty, human being is drunk, as he accepts the weakness and gives up everything that establishes power. As Bataille said, at this moment, "I want to become a monster, a storm, everything that is proper to human is foreign to me, I break all the laws that people made, I trample all the values, nothing can identify, restrict me, but I am and I will take a freezing breath that will destroy all kinds of life". (Bataille, 2014, s. 143-44). In the sovereign moment when

---

<sup>6</sup> Here, there is a tension between the idea of sovereignty and Marxism. For Bataille, the proletarian reason structure excludes sovereignty. For example, it sacrifices luxury for necessity. The Communist Party replacing individuals determines a particular system of values for all. This system is a function of productivity in Marxism. (Bataille, 1991, s. 298) However, Bataille's sovereign, who has no goal of producing better, denies its needs. It exists by violating its border which includes the Communist Party and its values as well.

human ceases to want to be everything, everything is a matter of debate. The sovereign, who doubts everything, faces up to pain and death. Breaking away from pain is not to be sovereign. Anyone who wants to steal out of pain merges into the whole universe, evaluates everything as he imagines, this actually means never dying. Pain is what a person who is free from poison admits. (Bataille, 2015, s. 20) Sovereignty is that person, who avoids pain, reduces everything to the position of the object and escapes from death, encounters with unbearable emptiness: "If we cannot find drugs, an unbearable emptiness emerges. I wanted to be everything. Instead of running out in this space, I was screwing up my courage and saying to myself: I am ashamed to ask for it because now I see that this desire (is about to be everything) means sleeping". (Bataille, 2015, s. 20) Sovereignty, in which human wakes from sleep, is a special experiment.

The experience of problematizing existence is sovereignty as revolt. The sovereign person violates the prohibitions of society. It does not serve the economy of meaning, the limited economy, and problematizes the present services. The rebellion begins when human undertakes to break them in favor of his own relatives, fellows. Riot as a refusal to submit to subjugation is a negation. (Bataille, 2015, s. 252) The rebellious is someone who has taken his share of sovereign glory and pushed the rebellion to its extreme limit. He freely reaches the world by self-conducting so as not to be a fool or a slave. The rebellion is the limit of what is possible. (Bataille, 1991a, s. 253) According to Bataille, sovereignty as going to the extreme/end is only possible with ignorance or unknowledge as the denial of another authority and his own becoming an authority. Rebellious reveals itself exactly by going towards the unknown, without deceiving. For Bataille, it is the unknown parts that reinforce slavery, provide great authority to God, or the experiment of poetry. But eventually, it requires an unknown, indivisible power. (Bataille, 2015, s. 27) The sovereignty that interrupts the given because it goes to the limit of what is possible is positioned on the outside of knowledge. Because knowing is always to try hard and to work. It is a slave-spirited action. Information is never sovereign, as it always moves again and starts all over again. (Bataille, 1991a, s. 202) However, we do not have the information on the sovereign moment. As soon as we know anything about it, the movement comes to a stopping point. (Bataille, 1991a, s. 202) Existential problems fall under the field of ignorance in the face of information that responds to the material needs of human life. Human being exists where knowledge ends. (Bataille, 2015, s. 8) The area of ignorance is the domain of sovereignty. Someone who knows before cannot go beyond a known horizon. (Bataille, 2015, s. 9) Thus, sovereignty as contacting with ignorance is to go beyond what is given. Sovereign has a world that extends the given world. One has this different world by pushing intellectual limits. (Bataille, 2011, s. 114)

The sovereignty that does not serve for knowledge, science, and dogma is an inner experience. Human encounters an extreme phenomenon in his ordinary daily life and gets clues about what his existence is. (Bataille, 2015, s. 7) In the inner experience, where all authorities are rejected, the experience itself is the authority. The experience is the problematization of given authority, the destruction of structures. The destruction of the structure is the emergence of non-perfect, the becoming visible of deficiency in human



life. The assumed unity or fusion is what is destroyed at first. The experience in which unity is dissolved is only to exist, to get rid of deception and ties. (Bataille, 2015, s. 34)

For the inner experience, the discourse that represents knowledge must stop and silence is based on ignorance must begin. (Bataille, 2015, s. 12) The moment of sovereignty as an inner experience can only be achieved from the most internal motions. Sovereignty as an objection is the emancipation of the power of words. The life that does not go to the extreme and escapes from the end is a life without freedom. It is frozen, stable, and tidy. In this respect, religious, ascetic, or capitalist life is lacking in freedom. They are not a sovereign life. However, freedom is the possibility to reach the very end and the introduction of complementary or profitless action. Freedom for Bataille is not “the freedom of one class over the others, but the freedom of human life against the moral slavery”. (Bataille, 2000, s. 207) It is to go above and beyond the call of duty, that is, social slavery. The human that overcomes social slavery is different from the current human being. The daily human being becomes the same with only one part of human possibility. The human that overcomes the current human being is the whole person who has been freed from his slavery. (Bataille, 2000, s. 208)

Freedom requires a sudden and unpredictable break that cannot be accomplished by premeditation. (Bataille, 2014, s. 43) The *amor fati* which does not go to the border and submits to destiny is the enemy of freedom. Those who have the potential to go to the very end are the others that are reduced to the body excluded by the soul. The other fragments, distorts. It does not contemplate, it forces fate and goes to pieces. (Bataille, 2015, s. 63) Others, which are not visible from the plane of knowledge and soul, do not exist in this plane. But in reality, they are children, mad, etc. and exist within that plane. Those who are visible are adults, elders, etc. However, those who embody sovereignty are not adults but children, mad persons, and others in general. Because, for example, being a child is to go into extreme, holding the crazy tragedy, not the reality. (Bataille, 2015, s. 65) Sovereignty as going into the extreme becomes the limit experience. The limit is the edge of the world that human knows as human. The possibility of sovereignty is hidden at this point. Here, all knowledge and given bases collapse. The limit experience is deterioration and destruction of benefit, interest, domination and slavery relations between people. (Yalim, 2015, s. 55) In this respect, the limit experience is the experience of immanence. It does not cause satisfaction and does not turn into any information.

For Bataille, the sovereignty in which the human being is free from harmony and exceeds subjugation to things is the only alternative to the traditional sovereignty as domination. (Bataille, 1991a, s. 368) According to Bataille, who does not limit traditional sovereignty to bourgeois society in terms of domination and slavery, communism and fascism that are two distinct extremes similar to bourgeois society. Both are based on slavery and the suppression of sovereignty. Neither fascism nor communism can be an alternative to bourgeois society from this point. What determines the alternative is the thought that includes Bataille’s idea of sovereignty. Bataille finds this idea in Nietzsche. Therefore, the idea of Nietzsche is put forward by Bataille as an alternative. For Bataille, Nietzsche is an expression of the free play of passions. (Giaino, 2016, s. 18) The unconditional, most extreme aspiration of human is voiced for the first time by Nietzsche, regardless of

a moral purpose and service to God. (Bataille, 2000, s. 10) Bataille, basing on Nietzsche, evaluates morality as slavery, that is, the rejection of sovereignty. However, in the essence of human being, there is a violent motion that demands the autonomy and freedom of being. (Bataille, 2000, s. 12) The morality that interrupts the dynamic existence and the movements of human, makes him a slave. For this reason, Bataille states that he prefers to live and die crippled rather than becoming a slave. (Bataille, 2000, s. 12)

## **5. Conclusion**

This study aimed to reveal the meaning of sovereignty in the context of Georges Bataille's critique of capitalist society. The main reason for the study to focus on the concept of sovereignty was that this concept was used by Bataille in a different way than the sovereignty which is the basic characteristic of the modern state and the "free" individual who founded that state. In other words, the concept of sovereignty appears as a specific concept that takes on a new meaning in Bataille's philosophy. For this reason, this study, which tries to reveal the scope of the concept of sovereignty in Bataille, primarily touched on the functioning mechanism of capitalist society in order to determine its difference from modern conception. It draws attention to the nature of the practices here limited to capitalist production and profit/usefulness. This limit which is remarked by Bataille causes people to be alienated and enslaved. Based on Bataille's ideas of alienation and enslavement, this study suggested that sovereignty in capitalist society is experienced in the form of domination. The domination in question operates not only between man and nature but also between people. Everything is a machine in the capitalist society and the main purpose of this machine is accumulation. A capitalist man, who separates himself from other people and nature, wants to appropriate everything. Since he imagines the world by centering his existence, everything including his body becomes the object of domination. Under this condition, liberation seems impossible. Because everyone does not mind other while just wanting to appropriate.

According to this study, with the idea of sovereignty as something different from domination, Bataille intervenes in the life cycle of the modern human. He makes us think about the possibility of a free life by making sense of sovereignty as giving up possession, appropriation, capture, and exploitation. Therefore, after mentioning Bataille's understanding of capitalist society and domination, this study discussed in detail the conception of sovereignty. It pointed out that emancipation requires a sudden and unpredictable break and that this requirement lies in the idea of sovereignty as renunciation or consuming. Sovereignty as a possibility of emancipation assumes that human life cannot be limited to closed systems based on logical insights. It is communication rather than isolation. (Bataille, 1986, s. 66) Thoughtlessness, flooding, excretion, sudden and major changes that are excluded by the intelligent and self-sufficient bourgeois individual are also parts of life. Sovereignty is the way of taking the surplus from wealth. (Bataille, 1991b, s. 59) According to Bataille, what is given to us on the path of order and need, the organized and protected/reserved powers are meaningful from the moment that liberate themselves for the purposes that cannot be

subjugated to anything. Only with such an uprising as sovereignty, human can stop being trapped in the unconditional splendor of material things. The human can become sovereign truly by experiencing freedom. To be free is to be sovereign as the limit experience. In the capitalist society, accumulation is the limit, and sovereignty as a limit experience lies in giving up accumulation as appropriation and exploitation. For this reason, it gains the meaning of sharing wealth rather than ruling it by domination.

## BIBLIOGRAPHY

Bataille, G. (1985). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939* (Allan Stoekl, Ed.) (Allan Stoekl, Carl R. Lovitt ve Donald M. Leslie Jr., Çev.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bataille, G. (1986). "Sacrifice" *Art, Theory, Criticism, Politics (Special Issue: Bataille)*. vol. 36, 61-74.

Bataille, G. (1991a). *The Accursed Share: An Essay on General Economy Volum III Sovereignty*, (Robert Hurley, Çev.). New York: Zeno Books.

Bataille, G. (1991b). *The Accursed Share: An Essay on General Economy Volume I Consumption*, çev. Robert Hurley, New York: Zeno Books.

Bataille, G. (2000). *Nietzsche Üzerine* (Mukadder Yakupoğlu, Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Bataille, G. (2004). "Animality" *Animal Philosophy* (Matthew Calarco ve Peter Atterton, Ed.). London: Continuum.

Bataille, G. (2011). *The Unfinished System of Nonknowledge* (Stuart Kendall, Ed.), (Michelle Kendall ve Stuart Kendall, Çev.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bataille, G. (2014). *Edebiyat ve Kötülük* (Ayşegül Sönmezay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bataille, G. (2015). *İç Deney* (Mukadder Yakupoğlu, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bataille, G. (2018). "Definition of Heterology". *Theory, Culture and Society*. Vol. 35 (4-5), 29-40.

Derrida, J. (2005). "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Sakınımsız Bir Hegelcilik" çev. Ragıp Ege, Erişim Tarihi: 18.03.2015, Erişim Adresi: <http://turcologie-ustrasbg.fr/ege-derrida.pdf>

Direk, Z. (2012). "Bataille: Tarih, Egemenlik ve Çöp", Erişim Tarihi: 15.02.2015, Erişim Adresi: <https://zeynepdirek.wordpress.com/2012/12/15/bataille-tarih-egemenlik-ve-cop/>

Freud, S. (2013). *Uygarlığın Huzursuzluğu* (Haluk Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Giaimo, S. (2016). "L'incontro, La Morte, La Comunita", Erişim Tarihi: 12.12.2017, Erişim Adresi: <https://blogs.mediapart.fr/serena-di-giaimo>

Hegel, G. W. (1986). *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.

Kojève, A. (2012). *Hegel Felsefesine Giriş*. (Selahattin Hilav, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Marx, Karl (2005). *1844 El Yazmaları*. (Kenan Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Nietzsche, F. (2003). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (Ahmet İnam, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Pinkard, T. (2010). *Hegel*. (Mehmet Barış Albayrak, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Yalım, B. (2015). "Bataille'in Hayvanı" *Cogito*, Sayı 80, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Makale Geliş Tarihi | Received: 08.07.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 28.09.2020

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

## BİLİM FELSEFESİ BİLİM PRATIĞINDEN NE ÖĞRENEBİLİR?†

A. Dinçer Çevik\*

**Öz:** Dünya’da bilim felsefesi çalışmaları büyük oranda “bilim pratiğini” odak noktası haline getirmişken, Türkiye’de zaten çok fazla ilgi görmeyen bilim felsefesi çalışmaları henüz bu değişimi yakalayamamıştır; Türkiye’deki bilim felsefesi çalışmaları daha çok bilim felsefesi *tarihi* veya bilim *tarihi* olarak adlandırılabilir. Pratik odaklı bilim felsefesine göre bilimi anlamak için analiz ve kavramların anlamlarını açıklama çabaları gerekli olsa da bu tek başına yeterli değildir. Bilim insanlarının çalışma pratiğini belli bir amaç doğrultusunda, tercihen, felsefecilerin dışarıdan dayattıkları ile değil bilim insanlarının kendileri tarafından belirlenen bir amaç doğrultusunda incelemeleri daha anlamlıdır. Bu makalede bilim felsefesi ve bilim pratiği arasındaki karşılıklı ilişkiyi durum çalışmalarından hareketle inceleyerek ana akım bilim felsefesi yerine bilim pratiğini odağa alan yaklaşımın doğru şekilde kavrandığında yöntem olarak bilim felsefesinin normatif/betimleyici ikileminden bağımsız şekilde ele alınabilmesinin yollarını göstermesi açısından daha verimli olduğunu iddia ediyorum.

**Anahtar Kelimeler:** Metafelsefe, Bilim Felsefesi, Pratik-Odaklı Bilim Felsefesi, Bergson, Einstein

## WHAT CAN PHILOSOPHY OF SCIENCE LEARN FROM SCIENTIFIC PRACTICE?

**Abstract:** While studies on philosophy of science focus on the scientific practice itself in global level, the present state of philosophy of science in Turkey, which is an underrepresented field of philosophy already, seems to be slow to recognize this change. In fact, studies in philosophy of science in Turkey are generally being conflated with the studies in *history* of philosophy of science or *history* of science. According to practice-oriented philosophy of science, although analysis and explication of meaning of concepts may be necessary to understand science, this activity alone would not be sufficient. This approach also holds the view that scientific practices should be evaluated against a purpose, preferably one that is pursued by the scientists themselves and not imposed from outside by a philosopher. In this study, based on some case studies, I investigate

† Bu çalışma “1. ODTÜ Genç Akademisyenler Meta-Felsefe Kongresi”nde sunmuş olduğum (2017) aynı adı taşıyan bildirinin gözden geçirilmiş ve oldukça genişletilmiş bir versiyonudur.

\* Arş. Gör. Dr. / Research Assistant Dr.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Turkey  
dincercevik@mu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0001-5897-7381

Çevik, A. D. (2020), Bilim Felsefesi Bilim Pratiğinden Ne Öğrenebilir? *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 110-132.

the reciprocal relationship between scientific practice and philosophy of science and I claim that instead of what is called mainstream philosophy of science, practice-oriented philosophy of science, if it is conceived in a proper way, is a more fruitful methodological approach to take as it sheds light on the ways philosophy of science could be saved from normative/descriptive dichotomy.

**Key Words:** Metaphilosophy, Philosophy of Science, Practice-Oriented Philosophy of Science, Bergson, Einstein

## 1. Giriş

Dünya’da bilim felsefesi çalışmaları büyük oranda “bilim pratiğini” odak noktası haline getirmişken, Türkiye’de zaten çok fazla ilgi görmeyen bilim felsefesi çalışmaları henüz bu değişimi yakalayamamıştır; Türkiye’deki bilim felsefesi çalışmaları daha çok “bilim felsefesi tarihi” veya “bilim tarihi” olarak adlandırılabilir.<sup>1</sup> Bu anlamda bu makale bilim felsefesi metodolojisindeki pratik odaklı dönüşümün argümanları ile ilgili bir çerçeve sunarak bir yönüyle Türkiye’deki bilim felsefesi çalışmalarına katkı vermek amacını taşımaktadır. Pratik odaklı bilim felsefesine göre bilimi anlamak için analiz ve kavramların anlamlarını açıklama çabaları gerekli olsa da bu tek başına yeterli değildir. Literatürde bu değişim “pratiğe dönüş” (“practice turn”) olarak adlandırılmaktadır.<sup>2</sup> bilim pratiği ile gözleme, spekülasyon yapma, yorumlama yerine deneysel aktiviteler, tarihsel örnekler, laboratuvar ortamındaki etkinlikler, çekirdek teorilerin arka planlarını araştırılması, bilim insanlarının sahiden ne yapıp ettiklerine ve Hasok Chang’ın ifade ettiği gibi bilimin *ürünleri* yerine *aksiyonlarını* analiz etmeye odaklanma etkinliği anlaşılmalıdır (2014, s. 67, vurgu eklenmiştir).<sup>3</sup> Bu bağlamda pratik odaklı bilim

---

<sup>1</sup> Türkiye’de özellikle de mantıksal olguların bilim ve bilim felsefesi ile ilgili iddiaları ve görüşleriyle ilgili belirli bir literatür mevcuttur, bu anlamda Türkiye’deki bilim felsefesi çalışmaları tikel bilim pratikleri temelinden daha çok bilim tarihi ya da bilim felsefesi tarihi üzerinden yürütülmektedir. Bilim tarihi ve bilim felsefesi tarihi çalışmaları kendi başarılarına değerli olmakla beraber, söz konusu alanlar pratik odaklı bilim felsefesi açısından bilim pratiği ile kastedilen daha geniş bir kavramın yalnızca birer boyutuna tekabül etmektedir. Bu anlamda Türkiye’de bilim felsefesi alanındaki yayınlarda yer alan iddiaların vaka çalışmalarına ya da gerçek bilim pratiğine dayandırılma sıklığı dünyadaki örneklere göre görece sınırlı kalmaktadır. Öte yandan Türkiye’deki bilim felsefesi alanındaki yayımlar özellikle global ölçek baz alındığında bilim pratiğini odağa alma konusunda henüz yeterli gelişimi gösterememiş olsa da bilim pratiğini içeriden gözlemeye yönelik olarak bilimin sosyolojisi, antropolojisi ve etnografisini inceleme yönünde çabalar mevcuttur. “Bilim, Teknoloji ve Toplum” yüksek lisans programları, “STS Turkey Araştırma Ağı”, “İstanbul Lab” gibi program ve oluşumlar bu çabalara örnek olarak gösterilebilir. Bu noktanın altını çizen ve örnekleri veren hakeme teşekkür ederim.

<sup>2</sup> Bilim felsefesindeki bilim pratiğini giderek daha fazla odağa olan bu metodolojik değişimi “Bilim Pratiği Felsefesi Topluluğu” (“Society for Philosophy of Science in Practice”), “Matematik Pratiği Felsefesi Derneği” (“Association for the Philosophy of Mathematical Practice”) gibi bilim felsefesi ile ilgili yeni oluşumların adlandırılmasında ve bu oluşumların amaç ve hedeflerini açıkladıkları metinlerde görmek mümkündür.

<sup>3</sup> Bilimsel pratiğinin farklı anlamları için bakınız; Baigrie (1995) ve Stern (2003). Burada ana akım bilim felsefesinin bahsi geçen unsurları hiçbir zaman dikkate almadığı iddia edilmemektedir. Pratik odaklı bilim felsefesi ile yalnızca bilim tarihinin içerilmediği, daha geniş ve üzerinde tam bir uzlaşının olmadığı, heterojen bir etkinlik setine vurgu yapmaktadır. Bu set içerisinde bilim insanları günlük pratiklerinde farklı birçok etkinlik bulunabilir; örnek vakalar, laboratuvar deneyleri, proje yazımları ve uygulamaları, bilimsel

felsefesi metodolojisini benimseyenler yalnızca bilim tarihini değil, her türlü bilimsel pratiği ön plana çıkartarak süregelen bilim felsefesi metodolojisi için bazı eleştiriler ve öneriler dile getirmişlerdir. Tamamen kapsayıcı bir liste olmamakla beraber pratik odaklı bilim felsefesinin güncel savunucuları arasında biyoloji felsefecisi Kenneth Waters, fizik ve ekonomi felsefecisi Nancy Cartwright, kimya felsefecisi Hasok Chang, matematik felsefecileri Jose Ferreiros, Dirk Schlimm gibi isimler sayılabilir. Örneğin ekonomi felsefecisi Julian Reiss'a göre "Bilim insanların çalışma pratiğini belli bir amaç doğrultusunda, felsefecilerin dışarıdan dayattıkları ile değil bilim insanların kendileri tarafından belirlenen bir amaç doğrultusunda incelemeleri daha anlamlıdır."<sup>4</sup> (2013, s. 9)

Makalenin planı şu şekildedir: Birinci bölümde bilim felsefesinin değişimini ele alarak pratik odaklı bilim felsefesinin ne anlama geldiğini açıklamaya çalışacağım. Ardından, felsefenin daha özel olarak bilim felsefesinin bilim pratiğinden ne öğrenebileceği sorusunu Bergson ve Einstein arasındaki zamanın doğasına ilişkin tartışmayı ele alarak yanıtlamaya çalışacağım. Devam eden bölümde bilim pratiğinin bilim felsefesinden öğrenebileceği bir şey olup olmadığı sorusunu yine durum çalışmalarından hareketle yanıtlamaya çalışacağım. Sonuç ve değerlendirme kısmında ise ana akım bilim felsefesi yerine pratiği odağa alan yaklaşımın hem yöntem olarak hem de bilim felsefesinin normatif/betimleyici ikileminden bağımsız şekilde ele alınabilmesinin yollarını göstermesi açısından daha verimli olduğunu iddia edeceğim. Makaleyi bilim felsefesi ile bilimler arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği ile ilgili önerilerimle sonlandıracağım.

## 2. Bilim Felsefesi ve Değişimi: Pratik Odaklı Bilim Felsefesi Nedir ve Ana Akım Bilim Felsefesinden Hangi Açılardan Farklıdır?

Bilim felsefesi bilimin varsayımları, temelleri, metotları ve kavramları ile ilgili problemleri odağına alan felsefenin alt disiplinlerinden biridir. Bilim felsefesi metafizik ve epistemoloji gibi felsefenin diğer alanlarıyla zaman zaman iç içe geçebilmektedir. Bir süredir bilim felsefesi ilk olarak konularını ele alış biçiminde gözlemlenebilen ve temel kavramlarında da fark edilebilen bir değişim içindedir.<sup>5</sup>

---

makale yazma ve değerlendirme, meslektaşlarla bilimsel tartışmalar yapma, bütçe alabilmek için araştırma raporları yazma, ilgili literatürü tarama vb. bu aktiviteler arasında ilk akla gelenlerdendir.

<sup>4</sup> Pratik dönüşüme eşlik eden ilk yayınların ortaya çıkış tarihi 1970'lerin ortalarına kadar götürülebilir. Ancak bu akım ile anılan yayınlar daha çok 1990'larda basılmaya başlanmıştır. Bu yayınların bazıları şunlardır; *Science as Practice and Culture* (Pickering, 1992), *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science* (Lynch, 1993), *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions* (Stephen Turner, 1994), *Scientific Practice: Theories and Stories of Doing Physics* (Buchwald, 1995), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (Schatzki v.d., 2001), *How Scientific Practices Matter* (Rouse, 2002).

<sup>5</sup> Burada kavramlarda gözlemlenebilen değişimlere örnek olarak bilimsel açıklamaların doğası tartışmalarında artık açıklama teorilerinden çok "modellerin" kullanılmaya başlanması ve yine özellikle bilimsel açıklama tartışmalarında 'kavrayış' (understanding) kavramının da sık sık konu edinilmesi verilebilir. Örneğin çalışmaları büyük oranda 'bilimsel kavrayış' (scientific understanding) üzerine odaklanmış olan Henk W. de Regt "Understanding Scientific Understanding" kitabı ile 2019 yılında bilim felsefesinin en saygın ödüllerinden birisi olan "Lakatos" ödülünü almıştır.

Bilim felsefesi problemleri artık tikel bilim pratikleri bağlamlarında ele alınmaktadır. Özellikle son yıllarda bilim felsefesi alanında yayımlanan kitap ve makalelerin temel iddialarını ve argümanlarını büyük oranda ilgili bilimlerdeki örnek olayları merkeze alarak geliştirdikleri görülmektedir. Örneğin, James Woodward'ın *Making Things Happen* (2003) kitabı fizik, biyoloji ve ekonomiden, Daniel Hausman'ın *The Inexact And Separate Science of Economics* (1992) ekonomiden (kitabın 7. bölümü tamamen ekonomiden bir vaka çalışmasına ayrılmıştır), Robert W. Batterman Collin C. Rice "Minimal Model Explanations" (2014) adlı makaleleri biyoloji ve fizikten, Yasha Rohwer ve Collin Rice'in "Hypothetical Pattern Idealizations" (2013), makaleleri biyoloji ve ekonomiden, Uskali Mäki'nin "Models and the locus of Their Truth" (2011) ekonomiden, Jani Raerinne'nin "Abstraction in Ecology: Reductionism and Holism as Complementary Heuristics" (2018) ve Jay Odenbaugh'un "Idealized, Inaccurate But Successful: A Pragmatic Approach to Evaluating Models in Theoretical Ecology" (2005) makalesi ekolojiden gerçek vaka çalışmaları içermekte ve bu yayınlardaki analizler ve iddialar bu vaka çalışmalarına dayandırılmaktadır.<sup>6</sup>

Bilim felsefesindeki bu değişim "pratiğe dönüş" ("practice turn") olarak adlandırılmaktadır.<sup>7</sup> bilim pratiği ile gözlemlene, spekülasyon yapma, yorumlama yerine deneysel aktiviteler, tarihsel örnekler, laboratuvar ortamındaki etkinlikler, çekirdek teorilerin arka planlarını araştırılması, bilim insanlarının sahiden ne yapıp ettiklerine ve Hasok Chang'ın ifade ettiği gibi bilimin ürünleri yerine aksiyonlarını analiz etmeye odaklanma etkinliği anlaşılmalıdır (2014, s. 67). Pratiği odağına alan bilim felsefesi anlayışına göre Popper hatta Lakatos gibi bilim felsefecilerinin bilimi ele alış biçimlerine fazlasıyla idealize edilmiş, sadeleştirilmiş, a priori oldukları gerekçesiyle bilim anlayışlarına karşı çıkar. Bu anlayışa göre ana akım bilim felsefesi bilimsel sonuçlarla, ürünlerle, yani "bilgi olarak bilim" (Pickering, 1992) ile sınırlıdır.

Pratik odaklı bilim felsefesi bilimsel teorileri, bilim insanlarının yapıp etmelerini ve dünyayı eş zamanlı olarak ele almayı amaç edinirler. Bu bağlamda bilginin edinilmesi ve temellendirilmesinin ötesinde onun kullanımıyla da ilgilidirler ve bilimin ürünleri yerine bilimsel süreçlere odaklanırlar. Pratik odaklı bilim felsefesi ana akım bilim felsefesinden farklı olarak bilimi idealize edilmiş ve sadeleştirilmiş haliyle ele almaz. Bu anlayışa göre bilimsel aktivite monolitik değildir ve çoğu zaman temel problemlerde bilimsel sorular ile felsefi sorular arasındaki çizgiler belirgin değildir. Bu bağlamda bilim felsefesinin de tek başına yeterli olamayacağı durumlarda başka disiplinlerdeki

---

<sup>6</sup> Bilim felsefesi alanındaki en prestijli dergilerden birisi olan *British Journal for The Philosophy of Science*'ın editörlerinden Steven French derginin çevrimiçi sayfasında "Makale Reddinden Nasıl Kaçınılır" başlıklı bilgilendirme yazısında çok önemli iddialar içeren makaleleri bile ilgili bilim pratiği ya da vaka çalışmalarını içermedikleri taktirde ya da sadece bilim tarihi ve felsefe içerip bilim pratiğinden gerçek vakalarla desteklenmedikleri durumlarda yayımlanma şansının oldukça düşük olduğunu altını çizmektedir. Bakınız; <http://www.thebsps.org/auxhyp/deskrejectionfrench/>. Bu örneğe ulaşmamda yardımcı olan Mustafa Efe Ateş'e teşekkür ederim.

<sup>7</sup> Pratik odaklı bilim felsefesinin homojen bir yapıda olmadığı, bilim felsefesinin metodolojisi konusundaki tüm noktalarda tam bir uzlaşılmasının olmadığına altı çizilmelidir. Bu anlamda bu akımı hangi konularda uzlaştıkları üzerinden tanımlamak yerine neyi ve ne derece reddettikleri açısından değerlendirmek daha anlamlıdır.



kavramlara, ilkelere, teorilere başvurabilecektir. Ana akım bilim felsefesinin idealize edilmiş bilim tasvirinden farklı olarak pratik odaklı bilim felsefesi anlayışına göre iyi bilimin kötü ve başarısız teorilere de öncülük yapabilir. Pratik odaklı bilim felsefesi yalnızca matematik ya da fizik gibi bilimlere ele almak yerine tıp felsefesi, biyoloji felsefesi, ekonomi felsefesi, ekoloji felsefesi, teknoloji felsefesi gibi alanlardaki bilgi üretme pratiklerine de odaklanır. Bu pratikleri ele alırken laboratuvar gereçleri, modeller gibi dünya ile bilimsel teoriler arasında ilişki kurmaya yarayan insan yapımlarını ön plana çıkartır. Tüm bunları yaparken pratik odaklı bilim felsefesi bilim tarihini ve felsefesini bütünlük olarak ele alır ve bilim insanları, politika yapımcılar, mühendisleri de bilim felsefesinin öznelere olarak ele alırlar.

Pratik odaklı bilim felsefesi bilim insanlarının pratiklerinin tasnifi sonucu oluşan bilim tarihini de iki açıdan eleştirmektedir. Öncelikle, pratik odaklı bilim felsefesi anlayışına göre bilim tarihi, bilim insanlarının yapıp etmelere denk gelen bilim pratiği olarak değerlendirilen kavramın *yalnızca bir boyutunu* oluşturmaktadır. İkinci olarak, pratik odaklı bilim felsefesi ana akım bilim felsefesinin bilim tarihi anlayışını yöntemsel açıdan eleştirir. Pratik odaklı bilim felsefesi anlayışına göre ana akım bilim felsefesi bilimsel gelişmenin ve bilimin başarısının *ex-post facto* analizi yani geçmişe dönük tekrar inşasını rasyonel olarak ele almakla ilgilenir (Soler, v.d., 2014, s. 12). Bunu yaparken de “whig-histogramy” olarak anılan “şimdi odaklı bilim tarihi” anlayışına dayanır (Soler, v.d., 2014, s. 17). Bu anlayış içinde bulunduğumuz zamanda neyin doğru, rasyonel ve başarılı olduğundan hareketle geriye dönük olarak geçmiş bilimi yeniden yapılandırır. Sonuç olarak şimdiki bilim kavrayışımızda ileri dönük ya da gelişme olarak değerlendirilmeyen her şey ihmal edilir. Buna karşıt olarak pratik odaklı bilim felsefesi anlayışına göre geçmiş bilim felsefesini “içeriden” kavramaya çalışır. İçeriden kavramak ile kastedilen dönemin bilim insanları için neyin bilindiğine, neye değer verildiğine neyin bilinmesinin ve yapılmasının olanak dahilinde olduğuna göre bilim tarihinin kavranılmasıdır.<sup>8</sup>

Bilim felsefesinin yöntemlerinde gözlemlenen bu değişim bir taraflıyla bilim felsefesinin artık sadece fizik, kimya gibi “kesin” (exact) bilimlerin yanında biyoloji, ekonomi, sosyoloji, psikoloji gibi “özel” (special) bilimlerde ortaya çıkan metodolojik ve kavramsal sorunları ele almaya başlamasıyla ilişkilendirilebilir. Özellikle biyoloji ve ekonomi gibi bilimlerin açıklama ve öndeyi ile ilgili görece başarılarının soruşturulmaya başlanmasıyla beraber bilim felsefesi de bir değişim içine girmiştir. Bu değişimi bilim felsefesinin hem yönteminde hem de kavramlarında görmek mümkündür.

Bilim felsefesindeki pratik odaklı değişimin başlangıcı 1960’lı yıllara kadar götürülebilir olsa da bu yaklaşımın asıl başlangıç noktası 1980’lerde Ian Hacking, Nancy Cartwright, Robert Ackermann, Allan Franklin, Peter Gallian gibi isimlerle anılan “Yeni Deneycilik” (“New Experimentalism”) akımı ile ilişkilendirilir (Soler, v.d., 2014, s.

<sup>8</sup> Bilim tarihini içerisinden anlamlandırma ve kavrama önerisini ilk defa pratik odaklı bilim felsefesi dile getirmemiştir. Pratik odaklı bilim felsefesi bu öneriyi tekrar ve sistematik bir biçimde vurgulamıştır. (Soler, v.d., 2014, s. 16-7)

7).<sup>9</sup> Andrea I. Woody'e göre özellikle Ian Hacking'in *Representing and Intervening* adlı kitabı pratik odaklı bilim felsefesi anlayışı için bir çerçeve oluşturmuştur (2014, s. 124). Yeni Deneycilik akımının eleştirileri temel olarak pozitivist bilim felsefesi anlayışını hedef almaktadır (Ackerman, 1989, s. 185). Yeni Deneyciler kendi zamanlarında kabul gören pozitivist bilim felsefesi yönteminin dört temel özelliğini eleştirmişlerdir (Soler, v.d., 2014, s. 7). Yeni Deneycilik akımına göre pozitivist bilim felsefesi büyük oranda "teori merkezli" olarak yapılmaktadır. Yine bununla ilişkili ikinci eleştirileri ise pozitivist bilim anlayışında deneylere teorilere göre ikincil bir pozisyon atfedilmesidir. Yeni Deneycilerin üçüncü eleştirileri hakim bilim felsefesi yaklaşımında deneylerin gözlem raporlarına ve verilere indirgenmesidir. Dördüncü eleştiri noktası ise Ian Hacking'in adlandırmasıyla "seyirci bilgi kuramı"nın ("spectator theory of knowledge") teorilerin ve deneylerin dünya hakkında bize ne söylediğine odaklanmamıza neden olmasıdır (1983, s. 62). Hacking'e göre pozitivist bilim felsefesine hakim olan "seyirci bilgi kuramı" araştırılan şeylerin manipüle edilmesi ve dönüştürülmesi kısmını göz ardı etmektedir.<sup>10</sup> Bu anlamda Hacking "müdahale etmek için temsil ettiğimizi ve temsillerin ışığında müdahale ettiğimizi" vurgular (1983, s. 31). Yeni Deneyci bilim felsefesi anlayışına göre "eski tarz teorilerin (teyit teorileri ve endüktif mantık aracılığı ile) değerlendirmelerimize gözlemin nasıl bir temel sağladığı fikrinin yarattığı güçlükleri ortadan kaldırmayı ve *köklerini sahici prosedürlerde bulan bir açıklama ile deneysel bilgi ve deneysel veriye varmak için gereken yolu yeniden açmamızı önerirler.*" (Mayo'dan alıntılan Soler, v.d., 2014, s. 270, vurgu orijinaldir)<sup>11</sup>

Son yıllarda bilim pratiği merkezli bilim felsefesi fikrinin en önemli destekçilerinden birisi biyoloji felsefecisi Kenneth Waters olmuştur. Waters kişisel web sitesinde şu iddiada bulunmaktadır:

Bilim "gerçek" yasalara, "gerçek" açıklamalara sahip mi, söz konusu bilim bildiğimiz bilim tanımındaki kurallara "uygun" bir bilim mi gibi soruları yanıtlamanın en güvenilir yolu bilim insanlarının günlük bilgi üretme ve araştırma pratiklerini incelemektir. (2014)

Bir başka makalesinde Waters ana akım bilim felsefesi ile ilgili şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

Günümüzde felsefeciler bilimsel bilgiyi büyük oranda bilimin merkezi teorileri ve açıklamaları çerçevesinde ele almaktadır. Tikel bilimlerle ilgili yapılan çalışmaların çoğu teorilerin ve açıklamaların analiz edilmesi, tekrar inşa edilmesi, genişletilmesi ve bu açıklama ve teorilerin nasıl temellendirilebileceğinin incelenmesini içerir. (2014, s. 126-27)

Waters kuramsallaştırma yani modelleme ve açıklama pratiği ile bu pratiklerin daha geniş bağlamlarda bilimsel pratikte nasıl iş gördüğünden ayırmak amacıyla *geniş*

---

<sup>9</sup> Bilim felsefesinde bu değişimin tarihsel gelişimi için bkz. Soler, v.d., 2014

<sup>10</sup> Carnap, Popper, Lakatos ve Putnam'ın bilim felsefeleri Hacking tarafından "seyirci bilgi kuramı" örnekleri olarak değerlendirilmektedir. (1983, s. 130)

<sup>11</sup> Çeviriler aksi belirtilmedikçe tarafıma aittir.

anlamda pratik merkezli anlayış ile *teorize* etme pratiğini birbirinden ayırır (2019, s. 589). *Geniş* anlamda pratik merkezli bilim felsefesi teorize etmeyi, açıklama yapmayı, data toplamayı, şeylere ve süreçlere müdahale etmeyi ve fenomeni araştırmayı içerir (2019, s. 589).<sup>12</sup> Waters'ın bu ayırımına göre çekirdek teorilerin ifade edilmesi ve uygulamaları bilim pratiğinin parçası olmakla beraber özünü oluşturmamaktadır. Waters yaptığı bu ayırımı güncel genetik çalışmalarını teorik merkezli bir bakış açısıyla ele alarak açıklamaktadır. Waters, güncel genetik çalışmalarının çekirdek teorisini analiz ederek bunun gen temelli açıklamaların işleyişinde nasıl rol aldığını ele almaktadır. İncelemenin sonucunda Waters, çekirdek teorisinin kısmi ve belirli açılardan açıklama verebildiğini belirlemektedir. Analiz bu kadarıyla yalnızca çekirdek teorisinin ve ürettiği açıklamaların incelenmesine ve temellendirilmesine dayanmaktadır ve bu *dar anlamıyla* teorize etme ve açıklama işlerine odaklanmaktadır. Ancak Waters'a göre bu belirlenimden zorunlulukla olumsuz bir sonucun çıkmamaktadır çünkü pratik merkezli bilim anlayışı *geniş anlamıyla* değerlendirildiğinde genetiğin çekirdek teorisi açıklama verme pratiklerinde tek başına çok başarılı görünmese bile genetik çalışmalarına eşlik eden diğer disiplinlerle (örneğin hücre biyolojisi) beraber çok çeşitli fenomenlerin açıklanmasına öncülük etmekte, daha önemlisi birçok biyolojik fenomenin manipüle ve kontrol edilmesinde rol almaktadır. (2019, s. 589)

Waters'a göre bilimlerin "nasıl başarılı olduğu ve "bu başarının doğasının ne olduğu" bilim felsefesinin yanıtlanması gereken iki sorudur (Waters, 2019, s. 586). Bu bağlamda Waters (2019) şu üç noktanın altını çizmektedir:

1. Felsefecilerin teoriler, teorik modelleme ve açıklama üzerindeki geleneksel vurgusu bilim felsefesi araştırmalarını yanlış yönlendirmektedir.
2. Çekirdek teoriler ve bunların uygulamaları bilimsel pratiğin önemli bir parçası olsa da bilim pratiğinin özü değildir. Eğer bilim pratiği bir öze sahipse bu henüz anlaşılmamış olanın sistematik olarak araştırılması ve onun hakkında yeni şeyler öğrenilmesidir.
3. Pratik odaklı bilim felsefesi daha zengin, daha derin ve daha yararlı bilim felsefelerine rehberlik edecektir ve bu da bilim politikalarını ve kamunun bilim anlayışını etkileyecektir.

Bu özellikleriyle pratik temelli bilim felsefesi ana akım bilim felsefesinden daha detaylı bağlamlarda ele alması ve bu bağlamları vurgulaması, tarihsel ve betimsel olarak bilimi idealize edilmiş halinden ziyade olduğu biçimiyle ele alması noktalarında farklılaşır.

### 3. Zamanın Doğası Üzerine Bir Tartışma: Bergson ve Einstein

Bilim tarihçisi Jimena Canales'in Albert Einstein ve Henri Bergson'un arasında zamanın anlamı ve doğası üzerine 1920'lerde yürüttükleri tartışmaları ayrıntılı bir şekilde incelediği "Einstein, Bergson, and the Experiment That Failed: Intellectual Cooperation at the League of Nations" (2005) makalesi ve *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson, and the Debate That Changed Our Understanding of Time* (2015) kitabı bilimin

<sup>12</sup> Müdahale ile verilerin ya da süreçlerin çarpıtılması kastedilmemektedir. Daha ziyade müdahale burada James Woodward'ın (2003) müdahaleci (interventionist) açıklama modeli çerçevesinde anlaşılmalıdır.

kavramları, metotları, varsayımları ve işleyişi ile ilgili felsefe yaparken ilgili pratiğin odağa alınmamasının muhtemel sonuçları hakkında ve yine bilim pratiğini odağa almaksızın, sadece kavramlar üzerinden yürütülen bir tartışmanın nasıl hazin bir şekilde sonuçlanabileceğine dair çarpıcı bir örnek olarak oldukça bilgi vericidir.<sup>13</sup> Canales'e göre, Bergson ve Einstein psikolojik ve fiziksel zaman kavramları arasında özel bir farklılık olduğu konusunda hemfikirken bu belirlenimden her ikisi de farklı sonuçlar çıkarmaktadır (Canales, 2005, s. 1177). Bergson kendi felsefesinde zamanın fiziksel hesabını vermek yerine subjektif doğasına odaklanır. Bu anlamda Bergson, soyut, dışsal bir entite olarak 'zaman' yerine, yaşayan canlılar olarak zamanın bize ne ifade ettiğine odaklanır. Bergson'a göre insan algısından, bilincinden bağımsız olarak zaman hakkında konuşulmamalıdır. Einstein'e göre ise zaman ve uzay kavramları tamamıyla birbiriyle ilgilidir. Bergson'a göre hiç kimse, fizikçi bile, zamanı insani ilişkilerle ilişkilendirme probleminden kaçınmaz (Canales, 2015, s. 48). Bergson, fizik biliminin zamanı mutlak bir referans noktası olarak ele alıp mekanlaştırmasına karşı çıkar. Bergson ısrarlı bir şekilde zamanın bilim yardımıyla değil, felsefi olarak 'sezgi' yöntemiyle anlaşılması gerektiğini iddia eder.<sup>14</sup> "Sezgi derken kastedilen şey ne mistik bir bilme biçimi ne de kelimenin düz anlamıyla metafizik bir sezidir. Sezgi, en yalın haliyle, gerçekliğin dolaylı bir şekilde deneyimidir." (Çifteci, 2017, s. 114). Öte yandan Einstein zamanın psikoloji ve fizik açısından nasıl anlaşılabilirliğini açıklarken, felsefecilerin kavradığı şekliyle zaman kavramının var olmadığını iddia eder: "Felsefecilerin anladığı biçimiyle zaman yoktur, geriye yalnızca fizikçilerinkinden farklı olan psikolojik zaman kalmaktadır." (Einstein'dan aktaran Canales, 2005, s. 1175-76)

Canales'e göre Einstein ve Bergson yalnızca zamanın doğası konusunda değil, aynı zamanda bilimin zamanın doğasını ortaya koyabilme kapasitesi ile ilgili de farklı görüşlere sahiptirler. (2015, s. 24)

Görelilik teorisi üzerine yapılan tartışmalarda yer alan birçok düşünür için söz konusu tartışmalar *yalnızca* teknik meselelerle ilgili değildi. Bu tartışmalar, daha ziyade, görelilik teorisinin denklemlerinde yer alan farklı zamanlara ve bunların bizim gündelik zaman kavramımızla ilişkisine ne türden bir önem atfedilmesi gerektiği ile ilgiliydi. Bergson görelilik teorisinin "her sistemi [gerçek olarak] eş görme ve tüm zamanların eşit değere sahip olduğunu söyleyen otoritesine" karşıydı. Bergson Einstein'e bu otoriteyi teslim etmeyi reddetti. (Canales, 2015, s. 42, vurgu orijinaldir)

Canales'e göre "Einstein-Bergson tartışmasının çoğu yorumu Bergson'un *Duration and Simultaneity* eserinde *görelilik* teorisini tamamıyla anlayamadığı için hata yaptığı

---

<sup>13</sup> Burada Einstein ve Bergson'un zaman anlayışlarının ve teorilerinin ayrıntılarıyla ilgilenmiyorum. Zamanın doğası üzerine Einstein ve Bergson'un yürüttükleri bu tartışmanın temel noktalarda kıyaslanmasının tasviri vurgulamak istediğim nokta açısından yeterlidir. Bu kıyaslama bize filozoflar ya da bilim felsefecilerinin bilimin işleyişine dair konulara, kavramlara ve sorulara yalnızca "sezgi" ya kavramsal analiz gibi yöntemlerle yaklaştığında ya da en azından *yalnızca* bu tür yöntemleri kullandıklarında karşılaşılabilecekleri problemleri göstermektedir.

<sup>14</sup> Çifteci'ye göre "Sezgi yöntemini, Newton'cu belirlenimci/meکانik dünya görüşünü savunan bilime bir tepki" olarak değerlendirmek olanaklıdır. (2017, s. 113)

konusunda ısrarcıdır.” (2015, s. 25). Bilindiği gibi *görelilik* teorisine göre zamanın doğasını açıklamak için Einstein *ikiz kardeşler* düşünce deneyine başvurmuştur.<sup>15</sup> Paradoksa göre ikizlerden birisi uzaya ışık hızına yakın bir hızda seyahat ederken diğeri dünyada kalmaktadır. İkizlerin saat ve takvimleri zaman ve günleri farklı göstermektedir. Dünyada kalan ikizlerden diğeri uzaya seyahat edenden daha hızlı yaşlanmaktadır. Canales’e göre Bergson bu düşünce deneyini kabul etmemiş ve ikizler paradoksunu yanlış anlamıştır (2005, s. 1171). Bergson’un *görelilik* teorisine karşı çıkış denemeleri Canales’e göre başarısız olmuştur: “[Bergson’un] bu girişimleri... bütünüyle başarısız olmuştur: Bilim, bu mesele üzerinde, saf ve basit bir biçimde başarılı olarak genel bir kabul görmüştür.” (George ve André Metz’den aktaran Canales, 2015, s. 26). Canales, Bergson’un zamanın doğası ile ilgili Einstein ile yürüttüğü tartışmada başarısız olmasının nedeni ile ilgili olarak bir alıntı daha yapar: “Bergson’un bir bilim teorisyeni olarak şaşırtıcı sayılabilecek başarısızlığına getirebilecek en iyi açıklama aynı şekilde bir metafizikçi olarak başarısız olmasıyla mümkün olabilir: Öyle ki kendisi matematiksel fiziğin problemlerine ve bu problemlere ilişkin bir bakış açısına yeterli ölçüde aşına değildi.” (Thomas Hanna’dan aktaran Canales, 2015, s. 26). Canales yalnızca Bergson’un felsefesine adanmış bir derginin (*the Annales Bergsoniens*) bir yazarının bile benzer düşüncelere sahip olduğunu şu alıntıyla örnekler: “Bergson basit bir şekilde Onu [Einstein] anlayamadı.” (Hervé Barreau’dan aktaran Canales, 2015, s. 26)

Einstein’ın genel ve özel *görelilik* teorileriyle zamanın (ve tabii ki uzayın) doğasına ilişkin tartışmaların seyrini belirlemiş olması zamanın nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili tartışmadan kimin galip çıktığının kanıtı niteliğindedir. Öyle ki, felsefeci ve matematikçi Hilary Putnam 1967 yılında “Zaman hakkında artık herhangi bir *felsefi* problemin kaldığına inanmıyorum” iddiasında bulunmuştur (s. 247, vurgu orijinaldir). Üstelik Canales’in de altını çizdiği gibi, *Stanford Felsefe Ansiklopedisi* ‘zaman’ girdisi başlığı altında Bergson’un hiçbir görüşüne yer vermemektedir. (2015, s. 30)

Einstein ile Bergson arasındaki zamanın doğası üzerine yürüttükleri tartışma bilim pratiği ile belirli düzeyde bir ilişki kurmanın felsefeciler ve daha özeldir bilim felsefecileri için neden önemli olduğunu çok açık bir biçimde göstermektedir.<sup>16</sup> İlgili bilim ya da bilimlerin *araştırma, bilgi üretme ve öndeyide bulunma pratiğinin* incelenmeksizin, yürütülen bir felsefi araştırma ele aldığı soruların ontolojik ve bilgi kuramsal statüsünden bihaber kalıp kendi kavram ve kriterlerini bilime dayatan ve sonuç olarak “oturulan yerden yapılan felsefe” (armchair philosophy) olmaktan öteye gidemeyecektir.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Düşünce deneylerinin bilimlerde kullanımı ile ilgili literatürün genel bir değerlendirmesi için bkz. Ateş, 2015.

<sup>16</sup> Burada Bergson’un bilim felsefeci olmaması bilimin temel kavramları ile ilgili iddialarda bulunurken bu kavramların oldukları haliyle yalnızca felsefi analize tabi tutulmasının problemlere yol açabileceği dolayısıyla bu kavramların ilgili bilimlerin pratiğinde kullanılmasının analizinin gerekli olduğu yönündeki iddiamı etkilememektedir.

<sup>17</sup> İlgili bilimin pratiğini incelemeksizin yol almaya çalışan bir bilim felsefesi, katkı verebileceği sınırları aşip sahici bilim olan ile olmayanı belirleyecek ölçütler belirleme ve bu ölçütlere uymayan ama aslında gerçekten bilim olan alanları sahici bilim olmadıkları gerekçesiyle eleme noktasına kadar varabilir. Bu durumun bilim

#### 4. Bilimsel Yasalar, Bilim Pratiği ve Pratik Odaklı Bilim Felsefesi

Öte yandan bilim pratiğini bilim felsefesinin referans noktası olarak ele almanın nasıl önemli sonuçlara götürebileceğine dair güncel örnekler vermek mümkündür. Bilim pratiğinin önemli parçalarından birisi de bilimsel açıklama vermektir. Bilim felsefecilerinin birçoğuna göre başarılı açıklamalar doğa yasalarının alıntılandığı klasik açıklama biçimindedir. Öyle görünmektedir ki bu görüş fizik bilimini bilimsel açıklamalarda model olarak yasaların varlığını *sahici bilim pratiği* için vazgeçilmez bir koşul olarak görmektedir. Örneğin mantıksal olgular bir açıklamanın bilimsel olabilmesi için iki temel koşul önermişlerdir. Birinci koşula göre *explanans* kısmında yer alan cümleler doğru, kanıtlanmış ya da kanıtlanabilir olmalıdırlar. İkinci koşula göre öncüllerden en az bir tanesi doğa yasası içermelidir.

Ancak çoğumuz özel bilimlerin en azından bazen açıklama verebildiğine inandığımız halde özel bilimlerdeki genellemeler klasik yasalık standartlarına uymamaktadır; örneğin özel bilimlerdeki genellemeler istisnasız değildirler ve en iyi ihtimalle uzay-zamansal olarak kısıtlı durumlarda işlevseldirler. Dolayısıyla özel bilimlerde (biyoloji, ekonomi, psikoloji, sosyoloji vb.) açıklayıcı genellemelerin doğası ve statüsü temel bilim felsefesi problemlerindedir. Standart bilim felsefesi çerçevesi bu sorunu çözmek için birbirini dışlayan iki olanak sunmaktadır: Bir genelleme ya yasadır ya da tamamıyla rastlantısaldır. Ancak özel bilimlerdeki çoğu genelleme her iki kategoriye de girmemektedir. Bilim pratiğini odağa alan yaklaşımlarıyla Elliot Sober (1984, 1997), Mehmet Elgin (2003), James Woodward (2000, 2001), Sandra Mitchell (1997, 2000) gibi isimler yasalar için kabul edilen minimum ölçütlerin biyolojideki genellemeler için çok sınırlayıcı olduğunu savunmuş, biyolojideki açıklama pratiğine odaklanarak bilimsel açıklamanın mutlak yasalara başvurmadan da verilebileceğini iddia ederek bilimsel açıklamaların doğasına ilişkin tartışmaların zeminini değiştirmiştir.<sup>18</sup>

#### 5. Bilim Pratiği, Felsefe ve Bilim Felsefesi İlişkisi

Bilim insanlarının genel olarak felsefe özel olarak da bilim felsefesinin bilime katkısı ile ilgili görüşleri çeşitlilik göstermekle beraber özellikle fizikçilerin çoğu bilim felsefesinin

---

felsefesi tarihindeki belki de en çarpıcı örneği Popper'ın dönemin ruhuna uygun biçimde fiziği ideal bilim olarak ele alarak (daha sonra bu fikrinden vazgeçse de) evrimsel biyolojiyi totolojik önermeler içerdiği gerekçesiyle "metafizik araştırma programı" olarak ele almasıdır. Popper'ın evrimsel biyoloji ile ilgili görüşlerinin güncel bir değerlendirmesi için bkz. (Elgin & Sober, 2017)

<sup>18</sup> Doğal olarak burada verilen liste bu zeminin değişimini sağlayan isimlerin tamamını kapsamamaktadır. Ayrıca, bu zeminin değişimi bir yandan da bilim insanlarının ve bilim felsefecilerinin bilimsel teoriler yerine bilimsel modellerin statüsü ve işlevlerine odaklanmaya başlamasıyla da ilişkilendirilebilir. Bilimsel teorileri *sentaktik* olarak ele alan "standart gören görüş" (received view) görüş Mantıksal Olgulardan beri süre gelen bilimsel teorilerin matematiksel bir dilde cümleler tarafından tekrar inşa edilmesidir. Öte yandan 1960'lı yıllardan başlayarak Patrick Suppes'in başı çektiği bilimsel teorileri *semantik* olarak ele alan anlayışa göre bir bilimsel teori modeller topluluğudur. Yine altı çizilmesi gereken bir nokta burada doğa yasalarının açıklamalarda gereksiz olduğu iddia edilmemektedir. Daha ziyade iddia, doğa yasalarının bilimsel açıklamaların aracı olarak merkezi rollerini görece yitirmesi ile ilgilidir.

işlevleri konusunda olumsuz denebilecek görüşlere sahiptir.<sup>19</sup> Örneğin *A Universe from Nothing* (2012) kitabının yazarı fizikçi Lawrence Krauss “... felsefenin en kötü kısmı bilim felsefesidir; şunu ifade edebilirim ki bilim felsefecilerinin çalışmalarını okuyan insanlar yalnızca diğer bilim felsefecileridir.” görüşünü dile getirir. Stephen Hawking felsefecilerin modern bilimi, özellikle de fizik bilimini takip edemediğini ve felsefenin “öldüğünü” ilan etmiştir (2010, s. 5).<sup>20</sup> Ünlü Nobel ödüllü fizikçi Richard Feynman daha önce benzer biçimde “Bilim felsefesinin bilim insanlarına katkısı ornitolojinin kuşlara katkısı kadardır.”<sup>21</sup> iddiasında bulunurken felsefeci Craig Callender bu iddiaya yanıt olarak “eğer bilgisine sahip olabilselerdi ornitolojinin kuşlara gerçekten yararlı olabileceği” minvalinde bir yanıt vermiştir (Spencer, 2012, s. 212). Öte yandan, Daniel Dennett ise *Darwin’s Dangerous Idea* adlı kitabında “Felsefeden bağımsız bilim yoktur, yalnızca felsefi yükü incelenmeden ele alınan bilim vardır.” iddiasında bulunur. (1995, s. 21)

Öte yandan felsefenin fizik ve bilimler üzerinde etkisinin olmadığı ya da ihmal edilebilecek kadar az olduğu görüşü bütün fizikçiler tarafından paylaşılmamaktadır. Güncel bir örnek olarak teorik fizikçi Carlo Rovelli felsefenin bilimlerin özellikle de fiziğin gelişiminde her zaman önemli bir etkisinin olduğunu ve bu etkilenmenin büyük ihtimalle devam edeceğini iddia eder. Rovelli (2018) bu iddiası ile ilgili olarak şu noktaların altını çizer:

Felsefenin bilim için ilgisiz olduğu yönündeki iddiaların aksine, felsefe geçmişte ve günümüzde fizik üzerinde genel olarak düşünüldüğünden çok daha fazla etkiye sahiptir. Güncel felsefe karşıtı ideoloji bilimin üretkenliği üzerinde zararlı etkilere sahip olmuştur. Son dönemlerde deneysel fizik tarafından atılan çok önemli adımlar teorik fizikteki özgür spekülatif tutumun yanlışlığını göstermektedir. Higgs parçacığının ve yerçekimsel dalgaların belirlenmesi gibi empirik sonuçlar ve birçoğunun olmasını umduğu süper-simetriyi keşfetmedeki başarısızlık, teorik fizikçiler arasındaki yaygın felsefe karşıtı varsayımları sorgulatmaya ve bizi bilimsel metot ile ilgili daha net bir felsefi derin düşünme ile meşgul olmaya davet etmektedir.

Feynman, Krauss ve Hawking’in aksine Rovelli felsefe ile bilimlerin özellikle de fiziğin ilişkisinin geçmişte ve günümüzde yakın bir ilişkide olduğunu ve muhtemelen gelecekte de bu durumun geçerli olacağını fizikteki güncel deneysel çalışmalardan örnekler vererek temellendirmektedir.

Benzer şekilde fizik felsefesi Don Howard’ın çalışmaları bir fizikçi olarak Einstein’ın bilim felsefesi ile ne kadar yakın bir ilişki kurduğunu hatta onu bir bilim felsefesi olarak ele almanın mümkün olduğunu göstermektedir (1984, 1993, 1994 v.d.). Einstein özel görelilik teorisini geliştirirken Ernst Mach ve David Hume’dan etkilendiğini açık bir

<sup>19</sup> Bu noktada bilim felsefesi ve felsefe ile ilgili olumsuz görüşlere sahip fizikçilerin felsefe ve bilim felsefesi ile ilgili kavrayışları da sorgulanmaya muhtaç görünmektedir çünkü bu görüşlerin çoğunda fizikçilerin bilim felsefesinden tam olarak beklentilerinin ne olduğu açık değildir.

<sup>20</sup> Hawking’in iddiasına karşı felsefeciler tarafından verilen bir yanıt için bkz. Scott, 2012.

<sup>21</sup> Philip Kitcher’ göre Feynman’a atfedilen bu iddianın uydurma olması olasılık dahilindedir. (1998, s. 32)

şekilde ifade etmesinin yanı sıra bilim felsefesinin ve epistemolojinin bilim insanlarının çalışmaları için ne kadar önemli olduğunun altını net bir biçimde çizmektedir.<sup>22</sup> Örneğin Einstein, Thornton'a yazdığı bir mektupta şunları yazar:

Bilim felsefesi ve tarihine ek olarak metodolojinin eğitim açısından değeri ve önemi konusunda seninle tamamen aynı fikirdeyim. Günümüzde bir sürü insan- ve profesyonel bilim insanları bile- bana öyle geliyor ki binlerce ağaç görmüş ama bir ormanı görememiş kişilerdir. Tarihsel ve felsefi arka plan bilgisi birçok bilim insanının muzdarip olduğu kendi nesillerinin ön yargılarından bağımsız bir bakış açısı kazandırır. Bu bağımsız bakış açısı felsefi bir anlayış tarafından sağlanır ve bana göre bu sade bir zanaatkâr ya da uzman ile sahiden gerçeğin peşinde olanı birbirinden ayırır. (Einstein'dan aktaran Howard ve Giovanelli, 2019)

Einstein, Mach anısına yaptığı bir konuşmada benzer biçimde şunları söylemektedir:

Nasıl oluyor da donanımlı bir doğa bilimci epistemoloji ile ilgilenmeye başlıyor? Uzmanlık alanında çalışabileceği daha değerli bir şey yok mu? Birçok meslektaşımın ve daha fazlasından bu ve benzeri şekilde hissettiklerini duyuyorum. Bu hisleri paylaşmıyorum. Derslerimde denk geldiğim yalnızca zekâlarıyla değil bağımsız bakış açılarıyla da diğerlerinden sıyrılan en muktedir öğrencilerimi düşündüğüm zaman onların epistemolojiye çok güçlü bir ilgilerinin olduğunu onaylayabilirim. Bilimin metodu ve amaçları hakkında tartışmalara memnuniyetle başlıyorlar ve kendi görüşlerini kararlı bir şekilde savunarak şaşmaz biçimde konunun onlar için önemli olduğunu gösteriyorlar. Aslında buna şaşmamalı. (Einstein'dan aktaran Howard ve Giovanelli, 2019)

Yukarıdaki alıntılar Einstein'ın, felsefenin bilim çalışmaları ve bilim insanları üzerindeki etkilerine bakışını açık bir biçimde yansıtmaktadır. Einstein bilim felsefesinin, bilim tarihinin ve epistemolojinin bilim çalışmalarında ortaya çıkan problemlerle ilgili nasıl farklı bir bakış açısı sunabileceğini ya da var olan hakim bakışı nasıl farklılaştırabileceğini ve bunun önemini altını çizmektedir.<sup>23</sup> Einstein *görelilik* teorisini geliştirirken Riemann geometrisinden faydalanmıştır. Öklidyen olmayan geometrilerin keşfinde Bolyai ve Lobachevski ile beraber en önemli rollerden birisine sahip olan Georg Friedrich Bernhard Riemann'ın mekânı ele alış biçimi ve geometriyi Öklidyen olmayan biçimde yorumlamasında felsefenin yaratabileceği farklı bakış açılarının bilim çalışmalarında ne dereceye kadar önemli olabileceği ilgili başka bir tarihsel örnek olarak değerlendirilebilir. Riemann'ın matematiğe bakışı ile felsefeci Johann Friedrich Herbart'ın felsefeye bakışı temel bazı benzerlikler taşımaktadır.<sup>24</sup> Riemann bunu

---

<sup>22</sup> *Görelilik* teorisi bağlamında Einstein-Hume ilişkisi ile ilgili olarak bakınız; (Norton, 2010, Slavov, 2016). Konuyla ilgili daha güncel bir yaklaşım için bkz. <https://www.telegraph.co.uk/science/2019/02/19/albert-einsteins-theory-relativity-inspired-scottish-philosopher/>

<sup>23</sup> Bu makalede konu bütünlüğü açısından bilim tarihi ile bilim felsefesi arasındaki ilişkiye girmiyorum. Sözü edilen ilişki ile ilgili olarak bkz. Lakatos, 1970; Giere, 1973; Worrall, 1976; Kuhn, 1980; Laudan, 1990; Richards, 1992.

<sup>24</sup> Riemann ile Herbart arasındaki matematik, geometri ve mekân ile ilgili görüşleri arasındaki benzerliklerin derecesi ile ilgili görüşler farklılık göstermektedir. Bkz; Russell, 1956; Torretti, 1978; Scholz, 1982; Laugwitz, 1999; Banks, 2005; Ferreiros, 2007; Çevik, 2015; Erhard Scholz, 1982. Herbart'ın matematiksel araştırmanın oryantasyonu bağlamındaki Herbart-Riemann ilişkisinin benzerinin Schleiermacher-Grassmann arasında



*Habilitationsvortrag'*ında "Yazar [Riemann'ın kendisi] epistemolojide Herbart'cıdır, ama ontolojide değil" diyerek açık bir biçimde göstermektedir (Çevik, 2015, s. 118). Herbart'a göre matematik felsefi bir şekilde ele alındığında felsefenin bir parçasıdır, Riemann'ın matematik yapma biçimi tam da Herbart'ın matematiğin metodu ile ilgili önerisi ile uyumludur. Riemann, Herbart'ın mekânın doğasına ilişkin fikirlerini, bir bilim insanının gözüyle matematikle uyumlu hale getirmiştir. Herbart'ın Riemann üzerindeki etkisi genel anlamda matematiğin metodolojisi ve görevi ile ilgili eğilimlerinde görülür. Riemann, Herbart'ın bu konularla ilgili görüşlerini dikkatlice çalışmış ve kendi görüşleri ışığında yorumlamıştır. (Scholz, 1982; Çevik, 2015)

Felsefe ile bilim arasındaki etkileşiminin varabileceği sonuçlarla ilgili verilen örnekleri inceledikten sonra soralım: Sahiden bilim felsefesi Feynman'ın iddia ettiği kadar anlamsız bir uğraş mıdır? Felsefe, bilim üzerinde önemli ve etkili bir etkiye sahip olabilir mi? Lucie Laplane, Paolo Mantovani, Ralph Adolph, Hasok Chang, Alberto Mantovani, Margaret McFall-Ngaihi, Carlo Rovelli, Elliott Sober ve Thomas Pradeu tarafından yazılan "Why Science Needs Philosophy?" (2019) isimli güncel bir makale bu soruları yanıtlayabilmek için önemli ipuçları taşımaktadır.<sup>25</sup> Bu makalede Laplane v.d. bilim felsefesinin sahici bilim pratiği üzerinde nasıl ve ne derecede etkili olabileceğini bilişsel bilimler, kök hücre çalışmaları, immunojenesite ve mikrobiyom çalışmalarından verdikleri örneklerle göstermektedir. Laplane v.d. göre bilim felsefesi bilim çalışmalarına en azından dört farklı biçimde katkı sunabilmektedir (s. 3949):

1. Bilimsel kavramların daha açık hale getirilmesi
2. Bilimsel varsayım veya metotların kritik olarak değerlendirilmesi
3. Yeni kavram ve teorilerin formüle edilmesi
4. Farklı bilimler arasında ve toplum ile bilim arasında diyalogu teşvik etmek.

Laplane v.d. (2019) bilim felsefesinin *kavramsal netlik* ("conceptual clarification") kazandırma işi bilimsel terimlerin keskinliğini ve kullanılabilirliğini arttırmanın yanı sıra *yeni deneysel araştırmalar için yol açar* çünkü verilen kavramsal çerçeve deneylerin nasıl kavranabileceği ile ilgili sınırları gösterir. Yazarlar bu bağlamda kök hücre çalışmalarını örnek olay olarak ele almaktadır. Yazarlara göre kök hücre çalışmalarında "kök olma"nın ne anlama geldiğini tanımlayan özelliklerin ne olduğu ile ilgili olarak bilim felsefesi önemli bir katkı vermiştir. Makalenin yazarlarından birisi olan Lucie Laplane güncel bilimsel bilgi anlamında "kök olma" ("stemness") dört farklı anlama gelebileceği ile ilgili felsefi bir analiz ve çerçeve sunmaktadır. Laplane kendisinin kök olmanın ne anlama gelebileceği ile ilgili felsefi analizinin kök hücre ve kanser biyolojisi araştırmacısı Hans Clevers tarafından neden ve hangi biçimlerde kullanışlı bulunduğunu örnek olay sunmaktadır. Hans Clevers'a göre felsefi analiz, onkoloji ve kök hücre biyolojisi çalışmaları ile ilgili semantik ve kavramsal problemlerin altını çizmektedir ve daha da

da bulunduğunu iddia eder. Grassmann'ın döneminde pek tanınmamış olması, ama Riemann'ın dönemin matematiğinde merkezi bir figür olması dolayısıyla Herbart-Riemann arasındaki ilişki Schleiermacher ve Grassmann arasındaki ilişkiden daha çok dikkat çekmektedir. (Scholz, 1982, s. 428)

<sup>25</sup> Felsefenin bilim üzerindeki etkileri ile ilgili tartışmalar yeni değildir, bkz. Boas, 1951.

önemli olarak Clevers'e göre bu felsefi analiz kolaylıkla deneylere uygulanabilir (Laplane v.d., 2019, s. 3949). Laplane v.d.'ine göre bu durum çalışması göstermektedir ki bu felsefi çalışma gerçek dünyada uygulamalarında kendisine yer bulabilmektedir. (2019, s. 3949)

İmmünojenite ve mikrobiyom çalışmalarından örneklerle Laplane v.d. (2019) felsefenin kavramsal netleştirme işine ek olarak *bilimsel önermelerin etüt edilmesinde* ve daha ötesinde *yeni test edilebilir ve öndeyide bulunabilir teorilerin formüle edilmesinde* ve bu sayede empirik araştırmalar (çalışmaların) için yeni yollar açılmasında önemli roller üstlenebildiğini iddia etmektedir (vurgu eklenmiştir, 2019, s. 3949). Bu bağlamda immünojenite çalışmalarındaki bağışıklık sisteminin vücuda yabancı olan bir şeyi ya da durumu kendiliğinden algılaması olarak bilinen ("the immune self–nonself framework") genel teorik çerçevenin felsefi olarak etüt edilmesi iki önemli bilimsel katkı sağlamıştır. Bu felsefi analiz öncelikle "bağışıklığın süreksizlik teorisi" ("the discontinuity theory of immunity") olarak adlandırılan yeni teorik bir çerçevenin formüle edilmesini sağlamıştır. İkinci olarak, bu felsefi analiz diğer felsefi analizlerle beraber organizmaların genetik olarak homojen olmadığı, yanlarında birçok yabancı elementlerle, bakteri ve virüslerle beraber tanımlanan bir kavram olması yönündeki tartışmalara katkıda bulunmuştur. (2019, s. 3949)

Laplane v.d. bilişsel bilimler ve bilişsel sinir bilimleri örnekleri yardımıyla yapılan felsefenin bilim üzerinde derin ve uzun süreli etkileri olabileceğini iddia etmektedir. Bu bağlamda felsefecilerin etkili teoriler ve deneyler formüle ederek ve bu sayede *tikel araştırma programlarının oluşmasına* ve *paradigma değişimlerine* neden olabilmekte olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda Laplane v.d.'nin aktardığına göre, Jerry Fodor'un "zihnin modülarite teorisi" ("the theory of the modularity of mind") ile felsefenin 1960'lı yıllarda "davranışçılıktan" ("behaviorism") "bilişselciliğe" ("cognitivism") ve "hesaplamaçılığa" ("computationalism") yönelişte etkili olduğunu iddia etmektedir (2019, s. 3949-950). Öyle ki, örneğin önemli bilişsel psikologlardan James Russell bir röportajında İngiliz Psikoloji Derneği tarafından yayımlanan bir dergide Fodor'un 2017 yılında vefat etmesinden sonra "bilişsel gelişimsel psikolojiyi" ("cognitive developmental psychology") "Fodor'dan önce" ve "Fodor'dan sonra" olarak ayırmak gerektiğini iddia etmiştir. (Laplane, v.d, 2019, s. 3950)

Laplane v.d.'ne göre bu örneklerin yanı sıra yaşam bilimlerindeki "evrimsel özgecilik" ("evolutionary altruism"), "seçilimin birimleri" ("units of selection"), "yaşam ağacının" yapılandırılması ("reconstruction of "tree of life"), "mikropların biyosferdeki baskınlığı" (the predominance of microbes in the biosphere), "genin nasıl tanımlanması gerektiği", "doğuştanlık kavramının kritik analizi" ("critical examination of the concept of innateness") ve benzeri konularda da bilim felsefesinin önemli katkıları olmuştur. Bunlara ek olarak Huw Price ve David Lewis gibi felsefecilerin çalışmaları ile fizikte zaman tanımının felsefeciler tarafından zenginleştirildiği dolayısıyla felsefenin fizik biliminde de önemli katkılar sunabildiklerini iddia ederler. (2019, s. 3950)

Elliot Sober'ın evrimsel biyolojideki çalışmaları da bilim felsefesinin bilime önemli katkılar verebilmesi ile ilgili çağımızın çarpıcı örneklerinden birisi olarak

değerlendirilebilir. Sober'ın özellikle *The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus* (1984) adlı kitabı bu bağlamda en önemli çalışmalarından birisi olarak kabul edilmektedir. Sober'ın çalışmaları öylesine etkili olmuştur ki evrimsel biyolog ve genetikçi Richard Lewontin, Sober'ın evrimsel biyolojiye katkıları ile ilgili olarak *The Nature of Selection* (1984) kitabının arka kapağında şunu yazmaktadır:

Elliot Sober evrimsel biyolojideki biyolojik problemleri kavramamız yolunda olağanüstü önemli katkılarda bulunmuştur. *Seçilimin Doğası* evrimsel biyolojideki epistemolojik problemleri anlamamıza büyük bir katkı sağlamaktadır. Öyle sanıyorum ki bu kitap literatürde uzun süre önemli bir yer tutacak.

Lewontin başka bir alıntıda yine Sober'a referans vermektedir:

Genetik farklılıkların hetero ve homoseksüellikle *ilgili* olduğunu söylemek "homoseksüellik ile ilgili genler" olduğunu ya da "homoseksüelliğe genetik eğilimin" olduğunu iddia etmek değildir. Bu önemli nokta bilim felsefecisi Elliot Sober'a borçlu olduğum bir örnek yardımıyla açıklanabilir. Eğer örgü ören insanların kromozomlarına bakacak olursak birkaç istisna haricinde bu örneklerden 2 tane X kromozomlu olduğu görülürken bir X bir Y kromozomlu olanların neredeyse asla örgü örmediği görülecektir. 2 tane X kromozomuna sahip olmak, istisnalar haricinde, anatomik ve fizyolojik olarak dişi oluşturacak bir embriyonun oluşmasına neden olur. Bizim kültürümüzde kadınlara örgü örmek öğretilirken erkeklere öğretilmez. Bu örneğin güzelliği onun tarihsel (ve coğrafi) tesadüfiliğindedir. 18. yüzyıldan önce gözlem yapmış olsaydık (ya da şimdi bile İrlandalı, İskoç ve Newfoundland'li bazı topluluklarda) sonuç tam tersi olacaktır. 1790'larda örgü makinelerinin piyasaya girmesinden önce el örgüsü erkeklerin yaptığı bir işti. Ancak bu dönemden sonra mekanikleşme ekonomik olarak bu işi marjinal hale getirdikten sonra el örgüsü yerel dişil bir işe dönüşmüştür. (1995)

Görülebileceği gibi Lewontin gibi alanında kabul gören bir bilim insanı, Sober'ı hem önemli bir noktanın altını çizerken kullandığı argümanda alıntılanarak hem de Sober'ın evrimsel biyolojideki problemlerin daha iyi anlaşılabilmesi için çizdiği epistemolojik çerçeve ile bu alana verdiği katkıyı açık bir şekilde onaylamaktadır.

## 6. Sonuç

Hem bilim insanların bilim felsefesiyle ilgili takındıkları olumsuz ve karamsar yaklaşım örneklerini hem de bu ilişkinin pozitif kurulabileceğinin iddia edildiği örnekleri çoğaltmak mümkün. Burada aslen gözden kaçırılmaması gereken iki nokta olduğunu düşünüyorum. Felsefe daha özelden de bilim felsefesi zaman zaman kendi sınırları içerisinde kalmayarak, bilimin yöntem ve kavramları ile ilgili dayatmacı normatif bir anlayış geliştirebilmektedir. Öte yandan bilim felsefesinin bilim pratiğini odağa alması zorunlulukla onun sadece *betimleyici* bir aktivite olarak kalması anlamına da gelmediğini gördük. Bu bağlamda Feynman ve daha birçok bilim insanının bilim felsefesini eksik ya da hatalı kavradığı iddia edilebilir. Örneğin Feynman'ın bilim felsefesi ile ornitoloji arasında kurduğu analogi onun bu ilişkinin *betimsel* olmaktan öteye gidemeyeceğini düşündüğünü göstermektedir.

Öte yandan, eğer bilim felsefecileri tamamen felsefesini yaptıkları disiplinin pratikteki işleyişine odaklanırlarsa ilgili bilimi incelerken onun sınırlarına hapsolüp burada çıkan problemleri felsefe ile ilişkilendirme kaygısından uzaklaşma tehlikesiyle karşı karşıya kalabilirler. Bu durum bilimlerin *felsefe mühendisliği*ni yapma ile sonuçlanabilir ve bunun bilim felsefesini pratik odaklı yapma ile karıştırılmaması gerektiğini düşünüyorum.<sup>26</sup> Bilim felsefesini normatif/betimleyici ikileminden çıkartıp bilim felsefesinin bilim pratiğinde ortaya çıkan problemleri belirli epistemoloji problemleri ile ilişkisini kurabildiği ölçüde bilim çalışmalarına faydalı olabileceği kanısındayım. Örneğin, psikolog Marcus R. Munafo ve epidemolog George Davey Smith *Nature'* da yayımlanan "Repeating experiments is not Enough" makalelerinde bilim felsefesinin özellikle bilim insanların sıklıkla başvurduğu bir yöntem olan "nedensel çıkarım" (causal inference) konusunda yardımcı olabileceğini iddia etmektedirler. Nedensel çıkarımların doğası ve statüsü bilim felsefesinin en çok tartışılan konularından birisidir ve Munafo ve Smith'e göre "bilim insanları metot ve yetenekler açısından geniş kapsamlı bir eğitim almaktadırlar ancak nedensel çıkarım yapma ile ilgili benzer bir bakış açısına sahip olduklarını söylemek güçtür." (2018, s. 401). Munafo ve Smith *The Guardian'* da yayımlanan bir blog yazısında bilim felsefesinin önemli araştırma alanlarından birisi olan "nedensel çıkarım" (causal inference) ile ilgili daha iyi bir kavrayışa sahip olmanın nasıl "daha iyi bilim insanları" haline gelebilecekleri ile ilgili bir tasvir sunarlar (2018).<sup>27</sup>Hatta daha da ileriye giderek farklı bilim disiplinleri ve insanları arasında kurulacak kolektif bir anlayışın da yeterli olamayabileceğini bu nedenle bilim insanların "gerçek bir ilerleme kaydedebilmek için nedensel çıkarımın entelektüel temellerini anlamaları gerektiğini" ve böyle bir çerçevenin pasif bir şekilde bilim insanları tarafından edinilemeyeceğini "nedensel çıkarımın kendi çalışmaları için önemini fark edebilmeleri için bilim felsefesinin bazı kısımları ile ilgili formel bir eğitim almaları gerektiğini" iddia ederler (2018).<sup>28</sup> Kristin Shrader-Frechette *Tainted: How Philosophy of Science Can Expose Bad Science* (2014) kitabında daha ilginç bir iddiada bulunur. Bu iddiaya göre bilim felsefesi bilimsel hataları mantıksal analiz ve bilim felsefesine ait diğer kavram ve yöntemlerle ortaya çıkartılabilir. Shrader-Frechette durum çalışmaları aracılığıyla bu iddiasını temellendirmeye çalışır. (Shahvisi, 2016) Benzer biçimde David Papineau "felsefi meseleler bilimsel konulardan doğabilir" (2017) iddiasındadır ve bu tür durumlarda:

---

<sup>26</sup> Felsefe mühendisliği ile anlatmak istediğim aktiviteyi *British Journal for The Philosophy of Science'* da Carlos Santana tarafından jeolojideki stratigrafi konusunun ele alındığı Popper ödüllü "Waiting for Antropocene" (2019) makalesi çok iyi bir biçimde örneklemetedir. Adı geçen makale içeriği açısından adeta bilim felsefesinden çok jeoloji bilimine ait bir makale olarak yazılmıştır. Öyle ki, makalenin kaynakça listesinde yalnızca bir tane felsefe makalesi alıntılanmıştır. Bu örneğe ulaşmamda yardımcı olan Mustafa Efe Ateş'e teşekkür ederim.

<sup>27</sup> Alıntının orijinali şu şekildedir: "...we describe how a better understanding of one aspect of the philosophy of science, namely causal inference, can help us be *better scientists*." (Munafo ve Smith, 2018, vurgu eklenmiştir.)

<sup>28</sup> Burada bilim insanların zorunlulukla bilim felsefesi konusunda formel bir eğitim almaları gerektiği iddiasında bulunmuyorum. Daha çok bilim çalışmalarında ortaya çıkabilecek epistemolojik problemlerin bilim felsefesinde bir karşılıklarının olabileceği ve bu ilişkinin bilim felsefesinin ilgili bilime katkı sağlayabileceği noktalardan birisini oluşturabileceğini iddia ediyorum.

Bu tür muammaların karşısında, düşüncemizi açıklığa kavuşturmak için felsefi yöntemlere gereksinim duyarız. Bazı şeyler kusurludur, fakat biz neyin kusurlu olduğundan emin değilizdir. Sıklıkla, ihtiyacımız olduğunu bilmediklerimiz de dâhil olmak üzere, ilgili tüm varsayımlarımızı listelememiz ve onları eleştirel bir analize tabi tutmamız gerekmektedir. (2017)<sup>29</sup>

Papineau'ya göre bilimin işleyişinde paradokslara düştüğü durumlarda felsefi yöntemler "kuramsal ön varsayımlarımız arasında ayıklama yapmak ve kusurlarımızın yerini saptamak için düşüncemizin neresinde (hangi kısmında) yoldan saptığımızı çözmeye" gibi işlerde işlevseldir. (2017) Papineau'ya göre bilim insanları felsefenin daha işlevsel olduğu bu gibi durumlarda pek mahir değildir ve bu anlamda Kuhncu anlamda normal bilim paradigmaları çerçevesinde çalışmayı tercih ederler. (2017) Bilim insanları çoğunlukla "Gerçek bir kuramsal bulmacayla karşılaştıklarında ise çoğu gözlerini kapar ve sorunun ortadan kaybolmasını umar." (2017) İşte böyle paradoksal durumlarda Papineau'nun belirttiği gibi "Birçok kimse bu tür kirli paradoksları çözmek için kafa patlatmaktan keyif almaz. Kirli bir iştir, fakat birileri bu işi yapmalıdır." Bilim pratiği odaklı bilim felsefecilerinin yaptığı işte bu "kirli iştir."

Papineau'nun "kirli iş" diye tanımladığı bilim felsefecilerinin yaptığı iş özellikle bilimsel değişim ve devrim dönemlerinde daha görünür hale gelmektedir. Örneğin Gürol Irzık (2008) bilimsel devrim olup olmadığı nasıl anlaşılır, bilimsel devrim nedir, nasıl tanımlanır sorularına yanıt aradığı bir konuşmasında bilim tarihçisi Bernard Cohen'in 'Bilimde bir devrimin olup olmadığını nasıl anlarız?' sorusuna verdiği yanıt doğrultusunda onun sunduğu dört ölçütü ele aldıktan sonra Kopernik Devrimi'ni inceler. (2008) Irzık, bilim tarihçelerinin ve bilim camiasının Kopernik Devrimi'nin insanlık tarihinin görmüş olduğu en büyük bilimsel devrimlerden birisi olduğu hususundaki uzlaşımından hareketle bu devrimi inceleyerek bilimsel devrimlerin yedi formel özelliğini saptar ve bilimde devrimin olduğunu anlamak için Cohen'in sunduğu dört kritere bir ek kriter sunar. Irzık'a göre bilim insanlarının "temellerle uğraşmaya başlaması" yani "en temel kavramları sorgulamaya başlaması ... yani felsefe yapmaya başlaması" ile ilgili alanda "bir devrim başlamış ya da devrimci bir kriz çıkmış oluyor." (2008) Dolayısıyla Irzık'a göre bilim insanlarının felsefe yapmaya başlamaları ilgili disiplinin "sarsılmaya başlamasına ve orada "yeni bir şeylerin ortaya çıkma ihtimalinin artmasına" neden olur. (2008) Irzık'ın bu belirlenimi bilim felsefesinin özellikle bilimlerin krize girdiği durumlarda farkında olunarak ya da olunmadan başvuru alan bir alan olduğu ya da en azından bilim felsefesinin yöntem ve araçlarının bu gibi durumlarda nasıl işlerlik kazandığı ve Papineau'nun "kirli iş" olarak tanımladığı alanlarda nasıl iş gördüğünü göstermesi bakımından önemlidir.

Papineau ve Irzık'ın tespitleri önemli sayıda bilim felsefecisinin aslında formel bilim eğitimi almış olup ilgilendikleri alanlar içerisinde bazı soru setlerine yanıt bulamadıkları için çalıştıkları alanın temelleri üzerine kafa yormaya başlamaları ile çalıştıkları alanın felsefesini yapmaya başlamış yani bir anlamda *bilim insanlığından bilim felsefeciliğine*

<sup>29</sup> Ben burada ilgili makalenin çevirisini kullanıyorum. Makalenin orijinali için bkz. <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/philosophy-simply-harder-science/>.

geçmiş olan (bazen de her iki alanda da çalışma yürüten) insanlardan oluştuğu gerçeğiyle uyumludur. *Bilimin* doğası ve statüsüne ilişkin sorular doğal olarak *bilginin* doğasına ve statüsüne ilişkin sorularla iç içe geçmiş bulunmaktadır. Bilimin doğası ile ilgili analizler bilim pratikleri çerçevesinde ele alınırken bilimsel süreçlerin ve bilimin ürettiği ürünlerin yani teorilerin, öndeyilerin, açıklamaların doğasına dair sorgulamalar zaman zaman bunların temellerine dair sorgulamalara dönüşebilmekte bu haliyle de epistemoloji ve daha özel olarak bilim felsefesinin araştırma konularına girmektedir.

Bu tespitler ışığında pratik odaklı bilim felsefesinin sunduğu gerçeğe yakın, bütüncül ve temellere dair bakış açısıyla ve kendi sınırlarının farkında olarak, dayatmacı olmayan biçimde, ilgili bilimlere odağa alarak en azından zaman zaman bilime, bilim insanlarına katkı verebildiğini görmek mümkün. Bu katkının verilebilmesi için bilim felsefecileri de felsefelerini yaptıkları disiplinin kavramları, yöntemi ve durum çalışmaları ile ilgili en azından belirli bir düzeyde bilgilerinin olması gerekli ama yeterli olmayan koşullardan birisidir. Pratik odaklı bilim felsefesi bir yandan da bilim felsefesinin metodolojisinin betimleyici/normatif ikiliğinde kavranılmasının bir zorunluluk olmadığını işaret etmesi açısından önemlidir. Bu anlamda bilim felsefesini anlamsız bir uğraş olarak gören bilim insanlarının en azından önemli bir kısmının bilim felsefesindeki bu önemli değişimi ıskaladıklarını ve bunun da bilim felsefesi ile ilgili görüşlerini etkilediğini düşünüyorum. Bilim felsefesi ve bilimlerin statülerini değerli kılma ya da üstün olduğunu kanıtlama ile ilgili tartışmaların da zaman ve enerji tüketici olmasının yanı sıra bu alanlardaki problemlere bir katkı sunamayacağını düşünüyorum. Bilim felsefesinin ve bilim çalışmalarının kendi otonomilerine sahip alanlar olduğu kavranabilirse ikisi arasındaki ilişkinin bir statü, ikame ya da tahakküm motivasyonu ile kurulmasının zorunlu olmadığı, tersine en azından her iki alanda da karşılaşılabilen birtakım problemlerin aydınlatılma ya da farklı bir gözle ele alınabilme işlerinde katkı verebilecekleri görülecektir.

## KAYNAKÇA

- Ateş, M. E. (2015). Bilimlerde Düşünce Deneyleri. *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, 125-138.
- Banks, E. C. (2005). Kant, Herbart , Riemann. *Kant Studies*, Vol. 96, Issue 2, 208-234.
- Baigrie, B. S. (1995). Scientific Practice, The View From the Tabletop." *Scientific practice: Theories and Stories of Doing Physics* J. Z. Buchwald (Edt.), içinde (ss. 87-122). Chicago: University of Chicago Press.
- Batterman, R. W., Rice, C. C. (2014). Minimal Model Explanations. *Philosophy of Science*, Vol. 81, No. 3, 349-276.
- Boas, G. (1951). The Influence of Philosophy on the Sciences. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 95, No. 5, 528-537.
- Buchwald, J. Z. (Ed.) (1995). *Scientific Practice: Theories and Sstories of Doing Physics*.

Chicago: University of Chicago Press.

Canales, J. (2005). Einstein, Bergson, and the Experiment That Failed: Intellectual Cooperation at the League of Nations. *MLN*, Vol. 120, No. 5, *Comparative Literature Issue*, 1168-1191.

Canales, J. (2015). *The Physicist and the Philosopher: Einstein, Bergson, and the Debate That Changed Our Understanding of Time*. Princeton University Press: Princeton and Oxford.

Chang, H. (2014). "Epistemic Activities and Systems of Practice." *Science after the Practice Turn in the Philosophy, History, and Social Studies of Science*, Lena Soler, Sjoerd Zwart, Michael Lynch, and Vincent Israel-Jost (Eds.) içinde (ss. 123–150). Routledge: New York and London.

Çevik, A.D. (2015). Riemann'ın Geometri Felsefesinde Uzay Görüşünün Yeri Var mı? *Beytulhikme Felsefe Dergisi*, IV Sayı: 1, Cilt: 5, 81-94.

Çiftçi., V. (2017). Bergson'da Zaman, Kendilik ve Özgürlük. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 7 (2), 105-122.

De Regt, H. W. (2017). *Understanding Scientific Understanding*. Oxford University Press.

Dennet, D. C. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and Meanings of Life*. New York: Simon Schuster.

Detlef, L. (1999). Turning Points in the Conception of Mathematics, Bernhard Riemann 1826-1866. Boston: Birkhauser.

Elgin, M. (2003). Biology and A Priori Laws. *Philosophy of Science*, 70 (5), 1380-1389.

Elgin, M., Sober, E. (2017). Popper's Shifting Appraisal of Evolutionary Theory. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 7: 1, 31-55.

Ferreiros, J. (2007). *Labyrinth of Thought: a History of Set Theory and Its Role in Modern Mathematics*. Basel, Switzerland; Boston: Birkhauser.

French, S. How to Avoid Desk Rejection. (Erişim Tarihi: 22.08.2020) Erişim Adresi: <http://www.thebps.org/auxhyp/deskrejectionfrench/>

Giere, R.N. (1973). History and Philosophy of Science: Intimate Relationship or Marriage of Convenience? *The British Journal for the Philosophy of Science*, 24 (3), 282–297.

Giere, R.N. (1999). *Science Without Laws*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Hacking, I. (1983). *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge University Press.

Hausman, D. M. (1992). *The Inexact and Separate Science of Economics*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Hawking, S. W., Mlodinov, L. (2010). *The Grand Design*. Bantam.

Howard, Don A. and Giovanelli, Marco (2019) "Einstein's Philosophy of Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2019 Edition (Edward N. Zalta, Ed.), (Erişim Tarihi: 28.06.2020) Erişim Adresi: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/einstein-philsience/>

Howard, D. (1984). Realism and Conventionalism in Einstein's Philosophy of Science: The Einstein-Schlick Correspondence. *Philosophia Naturalis* 21, 618–629.

Howard, D. (1993). Was Einstein Really a Realist? *Perspectives on Science: Historical, Philosophical, Social* 1, 204–251.

Howard, D. (1994a). Einstein, Kant, and the Origins of Logical Empiricism. *Language, Logic, and the Structure of Scientific Theories* (Proceedings of the Carnap-Reichenbach Centennial, University of Konstanz, 21–24 May 1991), Wesley Salmon and Gereon Wolters (Eds.) içinde (ss. 45–105). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press; Konstanz: Universitätsverlag.

Irzık, G. (2008, 24 Nisan). Felsefeci Gözüyle Bilimsel Devrim. Türkiye Bilimler Akademisi Toplantıları, Ankara.

Kitcher, P. (1998). A Plea for Science Studies. Noretta Koertge (Edt.) *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths About Science* içinde (ss. 32-56). New York: Oxford University Press.

Knapton, S. (2018). Albert Einstein's Theory of Relativity was inspired by Scottish philosopher. *The Telegraph*. (Erişim Tarihi: 28.06.2020) Erişim Adresi: <https://www.telegraph.co.uk/science/2019/02/19/albert-einsteins-theory-relativity-inspired-scottish-philosopher/>

Kuhn, T.S. (1980). The Halt and the Blind: Philosophy and History of Science. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 31 (2), 181–192.

Lakatos, I. (1970). History of Science and Its Rational Reconstructions. PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, 91–136.

Laplana, L., Mantovanic, P., Adolph, R., Chang, H., Mantovani, A., McFall-Ngai M., Rovellii C., Sober, E., Pradeu, T. (2019). Why Science Needs Philosophy. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 116 (10), 3948-3952.

Laudan, L. (1990). The History of Science and the Philosophy of Science. (R. C. Olby, G. N. Cantor, J. R. R. Christie, M. J. S. Hodge, Eds.), *Companion to the History of Modern Science* içinde (ss. 47–59). Routledge.



- Lewontin, R. C. (1995, 2 Kasım). Genes and Sexuality: An Exchange. *The New York Review of Books*. (Erişim Tarihi: 29.06.2020) Erişim adresi: <https://www.nybooks.com/articles/1995/11/02/genes-and-sexuality-an-exchange/>
- Lynch, M. (1993). *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Mäki, U. (2011). Models and the Locus of Their Truth. *Synthese*, 180 (1), 47-63.
- Markosian, Ned (2016) "Time", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), (Edward N. Zalta, Ed.), (Erişim Tarihi: 25.06.2020) Erişim Adresi: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/time/>
- Mitchell, S. (1997). Pragmatic Laws. *Philosophy of Science* 64, 468-479.
- Mitchell, S. (2000). Dimensions of Scientific Law. *Philosophy of Science* 67, 242-265.
- Munafo, M.R. & Smith, G. D. (2018). Repeating experiments is not Enough. *Nature*, Vol. 553, 399-401.
- Munafo, M.R.; Smith, G. D. (2018). Philosophy of science isn't pointless chin-stroking – it makes us better scientists. *The Guardian* (Erişim Tarihi: 26.06.2020) Erişim adresi: <https://www.theguardian.com/science/blog/2018/feb/01/philosophy-of-science-isnt-pointless-chin-stroking-it-makes-us-better-scientists>
- Musgrave, Alan; Pigden, Charles (2016) "Imre Lakatos", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), (Edward N. Zalta, Ed.), (Erişim Tarihi: 25.06.2020) Erişim Adresi: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/lakatos/>
- Norton, J. D. (2010). How Hume and Mach Helped Einstein to Find Special Relativity. *Discourse on a New Method. Reinvigorating the Marriage of History and Philosophy of Science*, Mary Domski et al. (Eds.) içinde (ss. 359–387). Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Odenbaugh, J. (2005). Idealized, Inaccurate But Successful: A Pragmatic Approach to Evaluating Models in Ecology. *Biology and Philosophy*, 20 (2-3), 231-255.
- Papineau, D. (2017). Is philosophy simply harder than science? (Erişim Tarihi: 24.06.2020) Erişim Adresi: <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/philosophy-simply-harder-science/>
- Papineau, D. (2019). Felsefe Temel Olarak Bilimden Daha mı Zordur? (M.E. Ateş, Çev.) *Yeni-e*, Sayı 30.
- Pickering, A. (Ed.). (1992). *Science as Practice and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Putnam, H. (1967). Time and Physical Geometry. *The Journal of Philosophy*, Vol. 64, No. 8, 240-247.

Raerinne, J. (2018). Abstraction in Ecology: Reductionism and Holism as Complementary Heuristics. *European Journal for Philosophy of Science*, 8, 395-416.

Reiss, J. (2013). *Philosophy of Economics: A Contemporary Introduction*. London: Routledge.

Richards, R.J. (1992). Arguments in a Sartorial Mode, or the Asymmetries of History and Philosophy of Science. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2, 482-489.

Rohwer, Y., and Rice, C. (2013). Hypothetical Pattern Idealization and Explanatory Models. *Philosophy of Science*, 80, 334-355.

Rouse, J. (2002). *How Scientific Practices Matter*. Chicago: University of Chicago Press.

Rovelli, C. (2018). Physics Needs Philosophy / Philosophy Needs Physics. *Scientific American*, (Erişim Tarihi: 24.06.2020) Erişim Adresi: <https://blogs.scientificamerican.com/observations/physics-needs-philosophy-philosophy-needs-physics/>

Russell, B. (1956). *An Essay on the Foundations of Geometry*. New York: Dover Publications.

Santana, C. (2019). Waiting for Antropocene. *The British Journal for the Philosophy of Science*, Volume 70, Sayı 4, 1073-1096.

Schatzki, T. R., Knorr-Cetina, K., & Von Savigny, E. (Eds.). (2001). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.

Scholz, E. (1982). Herbart's influence on Bernhard Riemann. *Historia Mathematica* (9), 413-440.

Scott, C. D. (2012). The Death of Philosophy: A Response to Stephen Hawking. *South African Journal of Philosophy*, 31: 2, 384-404.

Shahvisi, A. (2016). Tainted: How Philosophy of Science Can Expose Bad Science. *International Studies in the Philosophy of Science*, 30: 2, 193-196.

Slavov, M. (2016). Empiricism and Relationism Intertwined: Hume and Einstein's Special Theory of Relativity. *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 31 (2), 247-263.

Sober, E. (1984). *The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Sober, E. (1997). Two Outbreaks of Lawness in Recent Philosophy of Biology. *Philosophy of Science* 64 (4), 458-467.

Soler, L. & Zwart, S. & Lynch, M. & Israel-Jost, V. (2014). Science After the Practice Turn in the Philosophy, History, and Social Studies of Science içinde (ss. 1-43). New York and London: Routledge.

Spencer, B. (2012). *Sanity and Solitude: Cogent Ramblings of a Lone Aesthetic*. UK: AuthorHouse.

Stern, D. (2003). The Practical Turn. *The Blackwell Guidebook to the Philosophy of the Social Sciences*, Stephen Turner and Paul Roth (Eds.) içinde (ss. 185-206). Wiley-Blackwell.

Torretti, R. (1978). *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincare*. Dordrecht: Reidel: D. Reidel Publishing Company.

Turner, S. (1994). *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*. Cambridge: Polity Press.

Van Fraassen, B.C. (1989). *Laws and Symmetry*. New York: Oxford University Press.

Waters, C. K. (2014). Shifting Attention from Theory to Practice in Philosophy of Biology. M.C. Galavotti, D. Dieks, W.J. Gonzalez, S. Hartmann, T. Uebel, and M. Weber (Eds.) *New Directions in the Philosophy of Science* içinde (ss. 121-139). Berlin: Springer International Publishing.

Waters, C. K. (2019). An Epistemology of Scientific Practice. *Philosophy of Science*, 86, 585–611.

Woodward, J. (2000). Explanation and Invariance in the Special Sciences. *British Journal for the Philosophy of Science*, 51, 197-254.

Woodward, J. (2001). Law and Explanation in Biology: Invariance is the Kind of Stability That Matters. *Philosophy of Science*, 68, 1-20.

Woodward, J. (2003). *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*. Oxford: Oxford University Press.

Woody, A.I., (2014). Chemistry's Periodic Law: Rethinking Representation and Explanation After the Turn to Practice. *Science After the Practice Turn in the Philosophy, History, and Social Studies of Science* içinde (ss. 123-150). New York and London: Routledge.

Makale Geliş Tarihi | Received: 22.07.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 01.09.2020

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

## NAGEL'İN DÜŞÜNCESİNİN ÖNCÜLERİ: FARRELL VE SPRIGGE

Nazım GÖKEL\*

**Öz:** Thomas Nagel'in artık bir klasik haline gelmiş olan "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" (1974) başlıklı makalesinin belki de en önemli etkisi olarak, tabii ki bu dönemdeki benzer sezgilerle hareket eden diğer felsefecilerin de katkılarıyla, bilinç sorununu tekrar ana gündem maddesi haline getirmesi gösterilebilir. Fakat Nagel'in herhangi bir organizmanın bilinçli bir deneyime sahip olmasını o organizma *olmak* gibi bir şeyin mevcudiyetine sıkı sıkıya bağladığı meşhur tanımı özgün bir tanım değildir; çünkü bu fikir daha önce Farrell (1950) ve Sprigge (1971) tarafından dile getirilmiştir. Bu makalede, ilk önce Farrell'in deneyimin niteliklerini reddetme nedenini açıklamaya çalışacağım. İkinci bölümde ise, Sprigge'in düşüncelerini, özellikle bilinç ve ereksel nedenler arasındaki içsel bağı, ana hatlarıyla sunmaya çalışacağım. Böylece, literatürde adları sadece arada sırada dipnotlarda veya kaynak bölümlerinde geçen bu düşünürlerin görüşlerine geniş yer vererek çağdaş zihin felsefesi tarihindeki bir eksikliği kısmen gidermeyi amaçlıyorum. Sonuç bölümünde ise, Farrell, Sprigge ve Nagel'in görüşlerini karşılaştırarak Nagel'in (1974) makalesinin, diğer orijinal yarıların dışında, özellikle hangi noktada çok önemli ve özgün bir tespitte bulunduğunu açıklayacağım.

**Anahtar Kelimeler:** Farrell, Sprigge, Bilinç, Ayrıcalıklı Gözlemci, Ereksel Neden

### PRECURSORS OF NAGEL'S THOUGHT: FARRELL AND SPRIGGE

**Abstract:** Perhaps the most important effect of Thomas Nagel's widely known classic paper "What is it like to be a bat?" (1974), of course along with the contributions from other philosophers sharing similar intuitions with that of Nagel at that time, might be the fact that it helps bringing back the problem of consciousness as a central topic of discussion. That being said, Nagel's famous definition, according to which having a conscious experience for any organism is strictly tied to the presence of something it is like to *be* that organism, is not an original one; because this idea had been spelled out by Farrell (1950) and Sprigge (1971). In this essay, first I will try to explain Farrell's reason for refusing features of experience. In the second section, I will try to present the outlines of Sprigge's thoughts, especially the very intrinsic connection between consciousness and final causes. By giving enough room for the views of these two thinkers, whose names are only occasionally mentioned in footnotes or bibliographies, I aim to partially fill in the

\* Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.

Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Kilis 7 Aralık University, Faculty of Arts and Sciences, Philosophy Department, Turkey  
ngokel@yahoo.com

Orcid Id: 0000-0003-4356-8563

Gökel, N. (2020). Nagel'in Düşüncesinin Öncüleri: Farrell ve Sprigge. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 133-149.

gap in the history of contemporary philosophy of mind. In the conclusion, I will compare and contrast the views of Farrell, Sprigge and Nagel, and point out especially where Nagel's essay (1974) presents, besides other original aspects, a very important and original remark.

**Keywords:** Farrell, Sprigge, Consciousness, Privileged Observer, Final Cause

## 1. Giriş

Nagel'in "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" (Nagel, 1974, 1979b/2013)<sup>1</sup> başlıklı meşhur makalesi zihin felsefesi literatüründe haklı ve özel bir yer edinmiştir. Nagel'in bu makaledeki duruşunun yanı sıra, meseleyi derinleştirdiği, farklı açılardan ele aldığı diğer makalelerindeki (Nagel, 1971/1979a, 1979c, 1979d) düşüncelerinin etkilerini literatürdeki çeşitli tartışmalarda görmek gayet doğaldır. Belki de bu etkilerin en önemlisi olarak, tabi ki bu dönemdeki diğer felsefecilerin (Jackson 1982, 1986, Levine, 1983, McGinn, 1989) benzer sezgiler neticesinde ortaya çıkan düşünsel katkıları ile birlikte, bir zamanlar özellikle Metodolojik Davranışçılık ve Analitik Davranışçılık yaklaşımlarının hasıraltına süpürdüğü bilinç sorununu literatürde tekrar ana gündem maddesi haline getirmesi gösterilebilir. (bkz. Güzeldere, 1997, Crane 2019) Literatürdeki bu dönüşüm haliyle literatüre bir dönem hâkim olan yaygın kanının da değişmesine sebep olmuştur. Daha öncesinde, bilinç meselesine hiç dokunmadan sadece yönelimsellik ve rasyonalite ile ilgili meselelerin çözüme kavuşturulması ana hedef iken (Fodor, 1991, s. 12), daha sonrasında, birçok kişiye göre, bilinç meselesine hiç bulaşmadan ne yönelimsellik ne de rasyonalite ile ilgili sorunların çözülemeyeceği, en hafif tabiriyle bir şeylerin eksik kalacağı, dışarıda bırakılacağı kanaati oluşmuştur. (Clapin, 2002, s. 1; Crane, 2003, ss. 27-79; Crane, 2019, ss. 78-103; Searle, 1992, s. 132)

Nagel'in makalesi (1979b) literatürdeki bu dönüşüme katkıda bulunması nedeniyle gerçekten de çok önemli bir makaledir; fakat Nagel'in özellikle bir organizmanın bilinçli bir deneyime sahip olmasını o organizma *olmak* gibi bir şeyin mevcudiyetine bağladığı tanımı<sup>2</sup> özgün bir tanım değildir (Nagel, 1979b, s. 166); çünkü bu fikir daha önce Farrell (1950) ve Sprigge (1971) tarafından üstelik farklı bir bağlamda değil, yine bilince dair sorular bağlamında dile getirilmiştir. Nagel, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" makalesinin 1974'teki ilk yayın tarihinden seneler sonrasında [en azından benim tespit ettiğim kadarıyla] başka bir eserinde bir dipnotta hatasını telafi etmek için şöyle yazar:

---

<sup>1</sup> İlk defa 1974'te yayınlanan bu makale daha sonra aynı başlıkla Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979b/2013, ss. 165-180) kitabının içinde tekrar yayınlanmıştır. Bu makale boyunca bu basım esas alınarak referans verilecektir.

<sup>2</sup> Nagel'in "what-it-is-like-to-be-X" ifadesini kullanırken bir organizmanın belirli bir anda içinde bulunduğu deneyim halinden bahsederken "F-halinde-olmanın-nasılığı" ve "F-halinde-olmanın-mahiyeti" terimleri ile karşılayacağım. Bir organizmanın belirli bir anda içinde bulunduğu durumdan ziyade, bütün bu içinde bulunduğu deneyim hallerinin taşıyıcısı olan varlıktan genel anlamda bahsederken "X-olarak-var-olmanın-nasılığı" ve "X-olarak-var-olmanın-mahiyeti" terimlerini kullanacağım. Bu konuyu daha ayrıntılı olarak başka bir çalışmada ele alıyorum, bkz. Gökel 2020, *Yayınlanacak*.

Madem ki bir teşekkür için asla çok geç kalınmış olmaz, kayda geçmek isterim ki iki yıl öncesinde Timothy Sprigge bilincin özsel koşulu olarak söz konusu yaratık “olmak gibi bir şeyin” var olması gerektiği önerisinde bulunmuştu (Sprigge, s. 166-8). Ve B. A. Farrell 1950’de “Yarasa olmak nasıl bir şey olurdu?” sorusunu sormuştu, buna rağmen materyalizme yönelik zorluğu reddetmişti. (Ben yazdığımda, Sprigge’i okumamıştım ve Farrell’ı unutmuştum. (Nagel, 1986, s. 15, dipnot 2)<sup>3</sup>

Farrell ve Sprigge’in yaklaşımları aslında çok ilginçtir. Maddeci sezgiler ile hareket eden Farrell’a göre bilince dair meseleler söz konusu olduğunda, X-olarak-var-olmanın-mahiyeti, materyalizm için gerçek bir sorun teşkil etmez. İdealist sezgilerle hareket eden Sprigge’ye göre ise, bilinç indirgenemez bir şeydir ve X-olarak-var-olmanın-mahiyeti gayri-maddi bir şeye işaret eder. Nagel, bu bakımdan bakıldığında aslında Sprigge’in söylediğine daha yakın bir şey söyler: Normal şartlar altında, bir indirgeme yapılırken indirgemesi yapılacak şeyin *görünüş*lerinden, farklı kişilere nasıl görüldüğünden sıyrılarak nesnel olana, o şeyin *gerçekte* olduğu hale ulaşılmaya çalışılır; fakat bu indirgeme projesinin bilinç konusunda başarıya ulaşması imkânsız görünür, konu bilinç olunca *görünüş*lerden *gerçekliğe* ulaşma çabası anlamsızlaşır; çünkü bilinçli hallerin var olması o türe özgü bir bakış açısının var olmasını gerektirir, indirgeme mekanizması en nihayetinde bütün bakış açılarından sıyrılarak nesnenin *gerçekte* olduğu halini araştırmak üzere programlandığı için mahiyeti gereği bilincin özünü, yani bakış açısını, nesnenin bilinçli özneye *görünüşünü* dışarıda bırakmak zorunda kalacaktır. Yine de bilincin türe özgü bir bakış açısını gerektirmesi ve indirgemeye gelmemesi fizikselciliğin yanlış olduğu anlamına gelmez. (Nagel, 1979b, s. 167, ss. 173-75, krş., Nagel, 1979c, s. 188) Bu makalede, ilk önce Farrell’ın deneyim niteliklerini neden reddettiğini açıklamaya çalışacağım. İkinci bölümde ise, Sprigge’in ereksel neden tartışmasından bilinç meselesine uzanan düşünce yolculuğunu ana hatlarıyla sunmaya çalışacağım. Böylece, literatürde ağırlıklı olarak sadece dipnotlarda veya kaynak bölümünde adı geçen bu düşünürlerin görüşlerine geniş yer vererek çağdaş zihin felsefesi tarihindeki bir eksikliği kısmen gidermeyi amaçlıyorum. Sonuç bölümünde ise, Farrell, Sprigge ve Nagel’in görüşlerini karşılaştırarak Nagel’in (1979b) makalesinin, diğer orijinal yanlarının dışında, özellikle hangi noktada çok önemli ve özgün bir tespitte bulunduğunu açıklayacağım.

## 2. Farrell: Deneyim ve Davranış

Brian Anthony Farrell<sup>4</sup> “Deneyim” (1950) başlıklı makalesine fizyolog ve psikologları uğraştıran bir soru ile başlar: bir iğnenin parmağa saplanması olayı ile bilinçte ortaya çıkan ağrı duyumunun görünümü arasında bir gedik veya boşluk vardır, bu boşluk nasıl doldurulabilir? (Farrell, 1950, s. 170). Bu boşluğu doldurma çabası, Farrell’a göre, esasında “geleneksel düalizmin mesleki hastalığından şiddetli bir biçimde mustarip

<sup>3</sup> Yine de Nagel’in (1979b) makalesindeki atf eksikliğini ilk olarak başka yazarların makalelerine düştükleri dipnot veya son-notlardan öğrendim (Lewis, 1999, s. 263, dipnot 2; Güzeldere, 1997, s. 61-62, sonnot 68). Nagel’in geç de olsa bu yazarlara başka bir eserinde atıfta bulunduğunu ise Crane (Crane, 2019, s. 90) vasıtasıyla öğrendim, yalnız Crane de Nagel’in hangi eserinde böyle bir atf yaptığını belirtmemiştir.

<sup>4</sup> Bkz. Tartaglia, 2005, ss. 276-77.

olmak"tan ibarettir. (Farrell, 1950, s. 170) Sözüünü ettiği fizyologların aslında yapması gereken şey, beyin dışındaki bir olay ile beyindeki bir olay arasında gerçekleştiği düşünülen zihinsel olayları tamamıyla göz ardı etmek ve düşündüğümüzde, hatırladığımızda, gördüğümüzde fiziki olarak beyinde ne olup bittiğini incelemektir. Yalnız, doğal olarak böylesi bir profesyonel çalışmayı engellediği düşünülen bazı itirazlara da cevap verilmesi gerekecektir. (Farrell, 1950, s. 171) Eğer düşüncenin ve duyumsamanın tamamıyla fizyolojik terimler kullanarak bir açıklaması verilebilirse, bu bizi şu iki sonuçtan birisine götürür: (i) "zihinsel olaylar fizyolojik ve nöral olaylara indirgenebilir (ki bu saçmadır)"<sup>5</sup> veya (ii) "zihinsel olaylar yoktur (ki bu da yanlıştır)". (Farrell, 1950, s. 171) Bu ikilem karşısında hiçbir çözüme ulaşamayan fizyologlar ve sinirbilimciler en nihayetinde kendilerinin odaklandığı maddesel süreçlerin dışında kalan, genel olarak "deneyim" terimi ile işaret edilen birtakım duyumsamaların, duyguların var olduğunu, ancak kendi bilimsel yöntemleri vasıtasıyla bunları açıklayamayacaklarını itiraf etmek durumunda kalacaklardır (Farrell, 1950, s. 171). Bu noktada, bir fizyolog dönüp bu meselenin açıklamasının aslında psikoloğun işi olduğunu söyleyebilir, sonuçta psikoloji biliminin varlık amacı deneyim ve davranışları açıklamaktır. (Farrell, 1950, s. 171) Psikolog kabaca şu şekilde çalışır: X deneğinin duyu organlarını etkileyecek birtakım önemli uyaranlara X'i maruz ederek X'in tepkileri ve ayırım yapma davranışları üzerinden (i) onun duyarlılığının normal olup olmadığını (renk körü olup olmadığı, vb.), veya (ii) uyaranları nitelik, yoğunluk, süre bakımından çeşitlendirerek bu varyasyonlara uygun tepkiler verip vermediğini ölçmeye çalışır. (Farrell, 1950, s. 172) Ayrıca bir psikolog çoğu zaman kendisini deneğin yerine koyarak, sırf laboratuvar çalışması amacıyla X'in rolüne soyunur. Bir psikolog bu durumda sadece bir gözlemci olmayacaktır; aynı zamanda kendisini denek haline getireceği için bu durumdaki psikoloğa "gözlemci-denek" (İng., "observer-subject") demeliyiz.<sup>6</sup> Fakat burada önemli olan nokta şudur: Prensip olarak, bir psikolog kendisini gözlemci-denek yaparak normal şartlar altında sadece gözlem ile edineceği bilgiden farklı bir bilgi edinemez; dolayısıyla da psikoloji bilimine yeni bir keşif ekleyemez. (Farrell, 1950, ss. 172-173) Bu noktada, psikolog, fizyoloğun ona devrettiği konunun aslında ne kadar zor bir sorun olduğunu anlar; zira bu durumdaki bir psikolog, deneğin bizatihi içinde yaşadığı duyum halinden ziyade maruz bırakılan uyaranlar karşısında o deneğin gösterdiği çeşitli davranış örneklerini incelemekten öteye geçemediğini düşünebilir. (Farrell, 1950, s. 173)

Bu durum gariptir çünkü beyin-fizyolojisinin *dışarıda bıraktığı deneyim olgularının* üstesinden gelmeye hiç yakın olmadığı anlamına gelir; ve dolayısıyla da fizyolojinin sunduğu açıklamaya ekleme yapabilecek, bu suretle de bir duyuma veya bir duyguya, vb., sahip olduğumuzda neyin gerçekleştiğinin makul seviyede bütün bir resmini sunacak olan bilimsel bir açıklama sağlamaya hiç yakın olmadığı anlamına gelir... Psikologlar, örneğin, X'in ... kırmızı bir diski ayırt ettiği esnada şüphesiz bir biçimde deneyimlediği *duyum-niteliğini*; ve sadece davranışını değil, düşündüğü esnada içinde bulunduğu zihinsel halini; ve sadece

---

<sup>5</sup> Krş. Place, 1956, ss. 44-50, Smart, 1959, ss. 141-56.

<sup>6</sup> Gözlemci-denek olma hali ve ayrıcalıklı gözlemci olma hali eş anlamlı olarak kullanılacaktır, bkz. Farrell, 1950, s. 183.

duygumuzun nesnesine karşı gösterdiğimiz eğilimler ve hazır oluşu (İng., "readiness") değil, bir duygu halindeyken deneyimlediğimiz (Stout'un deyişiyle) "bir nesneye yönelik benzersiz türdeki duygu tutumunu" bilimin içermesi gerektiğini ... hissederler... Fakat bütün bunlar çağdaş psikolojinin içermeyeceği ve yapmadığı şeylerdir. Hem denek X'in hem de psikoloğun duyumlara, vs., sahip olduğu *olgusu* basitçe *ihmal edilmiştir*.<sup>7</sup> (Farrell, 1950, s. 173)

Bu noktada artık, bir psikoloğun iki alternatif yolu bulunmaktadır: (i) "deneyim" denilen şeylerden kurtulmak için bizim deneyimlere sahip olduğumuzu reddetmek; fakat açık bir biçimde bu yanlıştır veya (ii) "deneyim" denilen şeyler ile uğraşmayı kabul etmemek; fakat bu durumda da psikologların araştırması gereken bazı tür fenomenler dışarıda bırakılmış olacaktır. (Farrell, 1950, s. 174)

Peki, bu durumda psikoloğu düştüğü kuyudan nasıl kurtaracağız? Belki de öncelikli olarak "davranış" ve "deneyim" terimlerini yakından inceleyerek bu meseleye bir giriş yapabiliriz. Şimdi yarım bıraktığımız işe geri dönelim, laboratuvardaki denek X'e "Lütfen bana şu anda ne gördüğünü söyler misin?" sorusunu yöneliyoruz, denek de "kırmızı bir leke görüyorum" şeklinde cevap veriyor. Laboratuvarında denek ve gözlemci haricinde bu deneyi gözlemleyen üçüncü bir kişi olduğunu ve bu üçüncü kişinin bu deneyde eksik kalan bir şeyin olduğunu, yani "deneyim" denilen şeyin bu süreçte yakalanmadığını iddia ettiğini düşünelim. Bu iddia aşağıdaki 'A' cümlesinde olduğu gibi ifade edilsin (Farrell, 1950, s. 175):

A: "Eğer X'in sadece kırmızı şekil uyarana karşı gösterdiği bütün birbirinden farklı tepkileri ve hazır oluşları ve benzeri şeyleri göz önüne alırsak, uyarana baktığında sahip olduğu deneyimi dışarıda bırakmış oluruz." (Farrell, 1950, s. 175)

Şimdi bu cümleye benzer başka cümlelere bakalım.

Cümle 1: "Eğer Y'nin sadece söylediğini ve yaptığını göz önüne alırsanız, onun esrarengiz yüzünün arkasındaki gerçekte hissettiği şeyi dışarıda bırakmış olursunuz." (Farrell, 1950, s. 175)

Cümle 2: "Eğer bir maymunun sadece Kohler'in problemlerini... çözerken açık aleni davranışını göz önüne alırsanız... bir iki kere oturup açık bir biçimde sorun hakkında 'derinlemesine düşünme' (İng., "cogitating") gibi bir faaliyet gerçekleştirmiş olduğunu dışarıda bırakmış olursunuz." (Farrell, 1950, s. 175)

Cümle 3: "Eğer küçük bir çocuğu, Watsonvari bir şekilde yavaş yavaş şartlanan bir demet refleksten ibaret olarak değerlendirirsek, çocuğun da kendine ait duyguları ve muğlak istekleri olduğunu ve davranış sergileyen bir sıçandan ibaret olmadığını unutma tehlikesi içinde oluruz." (Farrell, 1950, s. 175)

Farrell'a göre, A cümlesi ile diğer cümleler arasında önemli farklar mevcuttur, örneğin cümle 1'deki Y deneye çeşitli devam soruları sorulabilir, bir şekilde içinde tuttuğu

<sup>7</sup> İtalik vurgular bana aittir.



şeyleri açıklamaya ikna edilebilir. Eğer içindeki duyguyu bize açmak konusunda bir tereddüt içerisindeyse, onu bir terapistle yönlendirebiliriz, böylece sorununa bir deva bulacak bir kişiye açılma fırsatı elde etmiş olur. Halbuki, cümle A'daki X deneğinde durum böyle değildir; çünkü X ne gördüğünü zaten söylemiştir, bu sözlü davranışı yetmezmiş gibi bu sözlü davranışının ötesinde "X'in deneyimi" diye bir şeyi arıyoruz. Bu durumda, X deneğinin kırmızı bir nesne gördüğü zaman tam olarak ne deneyimlediğini analiz etmesi için bir terapistle görünmesini tavsiye etmek saçmalık olacaktır. (Farrell, 1950, s. 176) Diğer taraftan, cümle 2 ve cümle 3'ü analiz ettiğimizde de karşımıza şöyle bir tablo çıkıyor: Maymun ve küçük çocuğun yetişkin insanlara has olan konuşma ve ayırt etme yetilerine sahip olduğunu hayal ediyoruz; sonra onların da laboratuvar ortamındaki yetişkin insan denek X gibi bize aynı sözlü raporlar vereceklerini düşünüyoruz. Buradan da hareketle, muhtemelen, sözlü raporların bize olan biteni tam olarak vermediği izlenimine varıyoruz. Bir maymunun ve küçük bir çocuğun da aynı yetişkin insanlar gibi bir problem çözerken derinlemesine düşündüğünü, iç deneyimlere sahip olduğunu fakat bunların sözlü davranış olarak sunulmadığı izlenimine varıyoruz. (Farrell, 1950, s. 176) Farrell, maymun ve küçük çocuk örneklerinde bir şeyleri dışarıda bırakma tehlikesi ile X deneğindeki durumda bir şeyleri dışarıda bırakma hissiyatının oldukça farklı olduğuna inanır (Farrell, 1950, s. 176), çünkü ilk durumda en azından prensip olarak bir problemin nasıl çözüleceği sözlü olarak aktarılabilir bir şey iken, ikinci durumda X'in sözlü olarak aktardığı şeyin yetersiz olduğu, aktarılamayacak bir şeyin olduğu kanısı vardır.

Bu noktada, Farrell ilgilendiği konunun düğümlendiği noktaya işaret eder: Sadece davranışa bakılarak yapılan bir inceleme zorunlu olarak deneyimi dışarıda bırakacaktır; bunun nedeni de aslında bizim "davranış" ve "deneyim" terimlerini eş anlamlı olarak değil, genel olarak birbirlerine zıt anlamda kullanmamızdır. (Farrell, 1950, s. 176) Bunun en tipik örneğini genelde şu durumda görürüz. İki kişi aynı kırmızı nesneye bakarlar, hiçbir davranışsal farklılık gözlenmez, biz de kendimize sormadan duramayız: Acaba deneyimleri niteliksel olarak özdeş midir? İşte Farrell'a göre, bu soruyu sorarak "deneyim" ve "davranış" ayrımından bahsetme eğilimini açık bir biçimde sergilemiş oluruz. (Farrell, 1950, s. 177) Benzer bir biçimde, doğuştan kör birisi görme yetisine kavuşsa, onun daha önce fark edemediği fakat şimdi fark edebildiği yeni uyaranlara yönelik yeni davranışsal tepkilerde bulunabileceğini söylemek yeterli olmayacaktır; yeni yaşamında edindiği deneyimlerin de niteliksel olarak farklı olduğunu söyleme eğilimi taşırız. (Farrell, 1950, s. 177)

Hala, robotların duyuları olmadığını söyleyerek robotlar ve insanları birbirinden ayırt etmeyi isteriz. Ayrıca, *Marşlıları* veya "kafaları omuzlarının altından çıkan insanları" her düşündüğümüzde "davranış" ve "deneyim" arasındaki bu ayrımı kullanmak isteriz ve onlardan *birisi olmanın nasıl bir şey olduğunu* merak ederiz.<sup>8</sup> (Farrell, 1950, s. 177)

Peki, neden bu ayrımı yapmak isteriz, neden bu ayrımı yapmaya eğilimliyizdir? Farrell'a göre, bunun cevabı deneyimin ne kadar tuhaf olduğunu anlamaktan geçer: Deneyim

---

<sup>8</sup> İtalik vurgular bana aittir.

niteliksizdir (İng., “featureless”). Deneyimin niteliksiz olmasının sebebi ise, X deneği üzerinden konuşursak, X’in kendi deneyiminde ayırt edebileceği hiçbir şeyin bulunmamasından kaynaklanır. (Farrell, 1950, s. 178) Eğer bir şekilde, X bir şeyi ayırt etmiş olsaydı, onun ayırt ettiği şeyin aslında deneyimin bir niteliği olmadığını, uyarın ile ilgili bir nitelik veya bu uyarana yönelik onun bedensel tepkisinin bir niteliği olduğunu söylememiz gerekir. (Farrell, 1950, s. 178, s. 183) Bütün bunlar şu anlama gelir: Bir deneyim yaşarken deneyime ilişkin olduğunu düşündüğümüz niteler (İng., “qualia”),<sup>9</sup> sözgeşi kırmızı bir nesneyi deneyimlediğimizde zihnimizde ortaya çıktığına inandığımız kırmızı-nitesi, bir toplu iğnenin cildimize battığındaki keskin acılığı-nitesi (İng., “quale”), vs., aslında deneyime ait olan özellikler değildir; bunlar deneyimi ortaya çıkaran uyarının özellikleri olabilir veyahut uyarının bizim bedenimizde ortaya çıkardığı davranışsal tepkilerin özellikleri olabilir. Biz ise burada bir akıl karışıklığı içerisine düşüyoruz, deneyimlenen şeyin özelliklerinin veya deneyimlenen şeyin bizim bedenimizde yarattığı tepkinin özelliklerinin deneyimin özellikleri olduğunu sanıyoruz. (Farrell, 1950, ss. 178-80, s. 183) Bu durumda, başlangıçta Farrell’ın bahsettiği fizyologların ve psikologların bir şeyleri dışarıda bırakma korkusunun da yersiz bir korku olduğu artık ortaya çıkar; çünkü gerçekte “X’in deneyimi” diye işaret edilen, ihmal edilmesi gereken, mecburen dışarıda bırakılan bir şey zaten yoktur. (Farrell, 1950, s. 180) Yine de bütün bu söylenenlerden sonra hala bir sorun var gibi görünüyor: Deneyim “sadece bizim tanışık olabileceğimiz niteliklere sahip olabilir”, sonuçta farkı tarif edemesek de iki farklı deneyime sahip olmanın ne olduğunu bir şekilde biliriz. (Farrell, 1950, ss. 180-81)

Farrell’a göre, böylesi bir itiraz da esasında farklı durumların birbirleriyle karıştırılması sonucu ortaya çıkar. Bu gibi durumlarda ortak olduğuna inandığımız tema şudur: Bazı şeyler vardır ki bunlar tarif edilemez, sadece ilk elden deneyimlenebilir. (Farrell, 1950, s. 181) Çocukluğumuzdan itibaren zihnimize kazınan bu düşünceye göre, herhangi bir deneyim halinin üçüncü şahıs perspektifinden tasviri esasında boş bir uğraştır; o deneyim halini tam olarak anlamının tek koşulu ise onu ilk elden deneyimlemektir. Farrell, bu noktada durup şu soruyu sorar: Acaba bu bağlamda söylenen şey ile laboratuvar ortamındaki X’in söylediği şey arasında bir fark var mıdır? Bir fark mevcuttur, zira “X’in kırmızı bir leke gördüğündeki deneyimi tarif edilemez” derken kast ettiğimiz imkânsızlık mantıksal bir imkânsızlıktır, halbuki “Beethoven’ın 7. Senfonisini dinleme deneyimi tarif edilemez” derken kastettiğimiz imkânsızlık mantıksal bir imkânsızlık değildir; burada kastedilen imkânsızlık senfoniye dinlerken edineceğimiz duyguların kelimelere dökülemeyeceği, kelimelerin kifayetsiz kalacağı anlamındaki “umutsuz imkânsızlıktır.” (Farrell, 1950, s. 181) Buradan hareketle, Farrell önemli bir tespitte bulunur: “Bir deneyimi tarif etmek mümkündür veya mümkün değildir.” ifadesinin yerinde kullanıldığı ve yerinde kullanılmadığı yerler vardır; sözgeşi eğer “Beethoven’ın 7. Senfonisi öyle tarif edilecek bir şey değildir, bizatihi onu dikkatli bir şekilde dinlemek şarttır.” deniliyorsa, bu isabetli bir kullanımdır, çünkü bu türden deneyimlerde, otobüse binmek, trene binmek gibi gündelik hayatımızda kolayca

<sup>9</sup> “Nite” ve “Niteler” terimlerinin literatürdeki kullanımına ve açıklamasına bir örnek olarak bkz. Sayan, 2012, 49.

tarif edebileceğimiz şeylerin ötesinde tarifi mantıksal olarak imkânsız olmayan, ama bir şekilde kelimelerle de tarifi pek bir işe yarayamayacak bir olaydan bahsederiz. (Farrell, 1950, s. 182) Fakat, eğer kelimelerle ifade edilmesi güç olan şey, yani “umutsuz imkânsızlık” ile kelimelerle ifade edilmesi imkânsız olan şey, yani “mantıksal imkânsızlık” terimlerini aynı anlama geliyormuş gibi kullanırsak veya bu ayırmadaki hassasiyet noktasına dikkat etmeyip iki ayrı semantik içeriği yer yer birbiriyle karıştırıyorsak,<sup>10</sup> büyük bir yanlış içerisine düşmüş oluruz. Farrell’a göre, eğer X’in kırmızı bir leke gördüğünde edindiği deneyimin tarifini mantıksal olarak imkânsız bir şey olarak görüyorsak işte o zaman “deneyimin tarifi mümkün değildir” ifadesini normal anlamının çok ötesinde kullanmaya çalıştığımız için bir yanlış içerisine düşmüş oluruz. (Farrell, 1950, s. 182) Farrell, tanışıklık yoluyla elde edildiği düşünülen deneyimsel bilginin de aslında bir yanlış anlamadan ibaret olduğunu söyledikten sonra, makalenin son bölümünde kendi görüşü için sorun teşkil edebilecek bir durumu, bazılarına göre “deneyim” ve “davranış” ayrımı için haklı bir gerekçe sunabilecek bir durumu incelemeye başlar. (Farrell, 1950, s. 183) Bir Marslının duyusal yetilerine dair bütün bilgilere sahip olsak bile:

*Yine de muhtemelen şunu söylemek isterdik: “Bir Marslı olmanın nasıl bir şey olabileceğini merak ediyorum—örneğin, onun sözde-radyo duyusuyla istediği dalga boyu her neyse onu dinleyebilmesini—. Olağanüstü!” Bu kusursuzca anlamlı bir yorum gibi görünüyor. Fakat, eğer onun aktüel ve olası tepkileri haricinde Marslıya dair keşfedilecek hiçbir şey yoksa, bu anlamlı bir yorum olmazdı. Bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğunu biliyor olurduk ve bu konuda merak etmenin de hiçbir anlamı kalmazdı. Dolayısıyla, Marslıya dair öğrenilecek daha başka bir şey vardır ve bu da onun deneyiminin nasıl bir şey olduğudur. Benzer şekilde, bebekler, fareler ve bitler hakkındaki merakımızın nedeni de budur. Şimdi, bu yorumu (“Bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğunu merak ediyorum”) kusursuzca anlamlı bir yorum olarak değerlendirdik, çünkü bu şu yorumlara benziyor: 1. “Bir afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu merak ediyorum.” 2. “Bir yarasa olmanın, bir yarasa gibi işitmenin nasıl bir şey olduğunu merak ediyorum.” (Farrell, 1950, s. 183)*

Farrell’a göre, bu 1 ve 2 numaralı cümlelerde ifade edilen merakın dindirilmesi yalnız tek bir şartın yerine getirilmesi ile sağlanır gibi görünüyor: Eğer bir psikoloğun kimi zaman yaptığı gibi kendimi denek-gözlemci kılırsam, yani ayrıcalıklı bir gözlemci (İng., “privileged observer”) olursam, örneğin kendimi bir afyonkeşe dönüştürürsem işte o zaman bir afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu anlarım ve bu konudaki merakım

---

<sup>10</sup> Eğer “umutsuz imkânsızlık” ve “mantıksal imkânsızlık” kavramları arasındaki ayrımın farkında değilsek, “kelimelerle tarifi mümkün olmayan” terimini de geçersiz çıkarımlara sebep olacak şekilde kullanıyor olabiliriz. Sözgelişi, “kelimelerle tarifi mümkün olmayan” terimi hem birinci öncülde hem de ikinci öncülde geçiyor olabilir. Yalnız, birinci öncülde kullanılan terimin işaret ettiği olgular esasında kelimelerle ifadesi güç olan olgular olabilir. İkinci öncüldeki kullanılan aynı terim bu defa bambaşka bir anlamda, mantıksal imkânsızlıklar anlamında kullanılmış olabilir. Herhangi bir argümanı oluşturan ögelerde bir terim bir yerde başka, başka bir yerde ayrı bir anlamda kullanılamaz; böyle durumlarda argümanın sentaktik olarak geçerli olduğu yine de söylenebilir; yani geçerli bir argüman formunun sentaktik yapısını örneklemiş olabilir. Yalnız, argüman semantik açıdan geçerli olamayacaktır.

da dinmiş olur.<sup>11</sup> (Farrell, 1950, s. 183) İnsanlar, benzer bir biçimde bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğu merakının da ancak ayrıcalıklı bir gözlemci olmaktan geçtiğini düşünür. Halbuki, bir Marslının deneyimini tahayyül etmek ile bir afyonkeşin deneyimini tahayyül etmek arasında önemli bir fark mevcuttur. Bir afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu merak ettiğimde, kendimi afyon tiryakiliğine kaptrabilirim ve kafamın çok dumanlı olduğu bir zamanda da afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu en nihayetinde kavrayabilirim. Böyle bir ayrıcalıklı gözlemci olarak da artık kimin sahiden afyonkeş kiminse yalancı afyonkeş olduğunu ayırt edebilirim. (Farrell, 1950, s. 184) Aslında, kendimi ayrıcalıklı olmayan bir gözlemciden ayrıcalıklı bir gözlemciye dönüştürdüğümde yeni bir bilimsel bilgi kazandığım da söylenemez; burada sadece “kendime kendim için belirli gözlemlerde bulunma fırsatı” vermiş oluyorum. (Farrell, 1950, s. 184) Fakat, bir şekilde insanlar bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğunu merak etmek ile bir afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu merak etmenin aynı şey olmadığını düşünür; ayrıcalıklı bir gözlemci en nihayetinde bir afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu anlayabilir; ama sanki bu ayrıcalıklı gözlemci ne yaparsa yapsın bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğunu asla anlayamayacak gibi görünür: Bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğunun bilinmesi ancak ilk elden onun deneyimine sahip olmayı gerektirir; bu ilk elden deneyim neticesinde edinilen bilgi (İng., “knowing at first hand”) de hakkında konuşulacak, betimlemesi yapılabilecek türden bir bilgi değildir. (Farrell, 1950, s. 185) Farrel, bu noktada bu itirazın altında yatan nedeni sorgulamaya başlar.

“Bir afyonkeş olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmek için bir afyonkeş olmak gerekir.” düşüncesini inceleyelim. Bir kişi böyle düşündüğünde aslında bir şeyi birinci elden bilmek istiyordur: [Normal şartlar altında] birinci elden bilgiye sahip olduğumda afyonun diğer uyuşturuculardan farkını birinci elden biliyor olacağım, afyon kullanımına dair ikinci ve üçüncü ağızdan bilgilere kulak asmayıp ilk elden bir bilgi edinerek afyon kullanmanın nasıl bir şey olduğuna dair uzun bir betimleme yapabileceğim. (Farrell, 1950, s. 186) Fakat itirazda sözü edilen “birinci elden bilmek”, hiç de bu anlamda kullanılmıyor; bu ifade ile ulaşılmak istenen çok başka bir noktadır: asla betimlenemez olan, ikinci elden bir bilgi olamayacak veya o türden bir bilgiye dönüşemeyecek deneyimsel bir içerik...

Burada afyonkeş ve Marslı olma deneyimini “birinci elden bilmek” diğer insanların bana hakkında hiçbir şey söyleyemeyecekleri bir şeyi, yani hiçbir şekilde tarif edilemeyecek bir şeyi ve şu soruyu anlamsız hale getirecek bir şeyi bilmektir: “Şu anda içtiğiniz şey ile afyon arasındaki farkı nasıl bilirsiniz?”. Yine, “birinci elden bilmek” hakkında normalde konuştuğumuzda, bunu “ikinci elden bilmek”, yani, başka birisinden öğrenmek ile karşılaştırırız. Fakat, “Marslının deneyimini birinci elden bilmek” ne ile karşılaştırılacaktır? “İkinci elden bilmek” ile karşılaştırılmaz; çünkü bu mantıksal olarak imkansızdır. “Kendi betimlemem dolayımı ile bilmek” ile de kıyaslanamaz, çünkü bu da imkansızdır. Şimdi, bunun hiçbir şey ile

<sup>11</sup> Bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu merak eden insan da bir yarasa olmadan bu merakını dindirememiş olacaktır; sonuçta eğer şu anda yarasa olmamam sadece olumsal bir olgu ise, bir gün, belki de bir cadının bana yaptığı büyüünün etkisiyle, kendimi bir yarasaya dönüşmüş olarak bulabilirim. (Farrell, 1950, ss. 183-84)

karşılaştırılmayacağını görüyoruz, çünkü "Marslının deneyimini birinci elden bilmek" onu bir şekilde bilebilmek için yegâne yoldur. (Farrell, 1950, s. 186)

Durum böyleyse, "birinci elden bilmek" itirazı kabul edilebilir bir itiraz da olamaz; çünkü biz "birinci elden bilmek" terimini normal şartlar altında başka bir anlamda kullanıyoruz; itirazda ise normal kullanımının dışına çıkarak asla betimlenemeyecek, hiçbir bilgiyle kıyaslanamayacak bambaşka bir bilgi türünün olduğunu iddia ediyoruz.<sup>12</sup> Farrell'a göre, bu 'birinci elden bilmek' teriminin belki de farklı dile getirişleri sayılabilecek 'dolaysız deneyim', 'dolaysız farkındalık', 'direkt deneyim' ve 'direkt idrak' gibi ifadeler açıklayıcı olmaktan uzaktır; bu terimleri kullanan kişiler bu terimlerin işaret ettiği bilgi türünün hiçbir kıyas kabul etmeyen, "biricik ve köklü bir bilme kipi" olduğu sanısına kapılabilirler. (Farrell, 1950, s. 186) Farrell'a göre, bahsi geçen itirazların hiç birisi deneyim-davranış ayırımı yapmaya ilişkin olan davranışsal eğilimimizi haklı çıkarmaz; dolayısıyla böyle bir ayırım yapmaya da gerek yoktur. (Farrell, 1950, s. 189) Bütün mesele esasında şundan ibarettir: Bizim düşüncelerimizdeki ve ifadelerimizdeki muğlaklıklar neticesinde, "deneyimsel bilgi" diye ayrı bir bilgi türünün var olduğuna inanırız; bu inanç eğiliminden kurtulmanın tek yolu da doğru bir analiz yapmaktır. Farrell, son olarak başlangıçta bahsettiği psikolog ile fizyoloğun çaresizliklerinin yersiz olduğunu söyler.<sup>13</sup> (Farrell, 1950, ss. 194-95).

### 3. Sprigge: Ereksel Neden ve Bilinç

Timothy Sprigge, "Ereksel Nedenler" (1971, ss. 149-70) başlıklı makalesinde felsefeciler tarafından öne sürülen etkin nedene (İng., "efficient cause") ve ereksel nedene (İng., "final cause") dayanan iki farklı türdeki açıklama üzerinde durur. (1971, s. 149) Birinci türdeki açıklamada ("nedensel açıklama"), herhangi bir B olayının tezahürü (İng., "occurrence") veya varoluşunun açıklaması olarak o olayın öncesinde vuku bulan ve o olayı (sözgelişi, bir doğa yasasına uygun olarak) üreten başka bir A olayı gösterilir. İkinci türdeki açıklamada ("teleolojik açıklama") ise, herhangi bir *d* olayının meydana gelmesi veya varoluşunun açıklaması olarak o olayın gerçekleştirilme amacı olan *e* gösterilir. (Sprigge, 1971, s. 149) Sprigge'e göre, o günlerdeki hâkim görüşe baktığımızda, etkin nedenlere dayanan açıklamaların çok daha revaçta olduğunu görürüz. Öte yandan bazı felsefecilere göre, etkin nedenlere dayanan açıklamaların tam olarak varlığı açıklamaları beklenemez; zira bütün var olanların, insanlar da dahil olmak üzere, bir veya birden fazla amacı/ereği olabilir. Bu durumda, bu amaçlara hiçbir gönderimde bulunmadan yapılan açıklamaların önemli bir noktada eksik kaldığı, esasında ereksel nedenlere dayanan bir açıklamanın etkin nedenlere dayanan açıklamaya göre çok daha temel bir açıklama biçimi olduğu iddia edilebilir. (Sprigge, 1971, s. 149) Peki, konuya bir de şu

---

<sup>12</sup> Krş. Lewis, 1999, Nemirov, 1980, 2003.

<sup>13</sup> "Korteksteki sinirsel ateşleme ve organizmanın toplam tepkisi arasında uzanan bilginizdeki bir gedikten bahsedin—zira bu ampirik bir gediktir—." (Farrell, 1950, ss. 196-97) Farrell, bu gediğin ampirik bir gedik olduğunu söyleyerek, bilimdeki ilerlemelerle bunun bir gün kapanacağını iddia ediyor. Zaten bir gün bu başarıldığında, Farrell'a göre, psikoloji bilimi fizyolojinin altındaki bir kuram olacaktır. (Farrell, 1950, s. 197) Krş. Levine, 1983.

soruyla yaklaşalım: Acaba teleolojik açıklama aslında nedensel açıklamaya göre ikincil seviyede bir açıklama türü olabilir mi? Ereksel nedenlerin varlıklarını hep daha önce gerçekleşen etkin nedenlere borçlu olduğunu düşünelim; durum böyleyse, etkin nedenler olmadan ereksel nedenler de olamaz diyebiliriz. (Sprigge, 1971, s. 149) Ereksel nedenlere dayanan açıklamayı şu şekilde formüle edebiliriz:

Herhangi bir varlık türünün üyesi  $V$ ,  $d$  olayını/eylemini gerçekleştirir ancak ve ancak  $V$  (i)  $e$  olayını arzu ederse ve (ii)  $e$ 'nin gerçekleşmesi için en uygun yolun  $d$ 'yi gerçekleştirmekten geçtiğine inanırsa. (Kırş. Sprigge, 1971, s. 149)

Burada bahsi geçen  $e$  ereksel nedeninin etkin neden veya nedenlerin varlığını gerektirdiğini düşünebiliriz, çünkü:

$d$ 'nin olagelişi/vuku bulması sadece  $e$ 'ye bağlıdır eğer (i) herhangi bir akıllı varlık etkin nedenler sistemi diye bir şeye inanırsa ve (ii) böylesi bir akıllı varlığın faaliyeti (söz gelişi o eylemi gerçekleştirmeyi irade etmesi, o eyleme niyet etmesi, vs..)  $d$ 'nin etkin bir nedeni ise. (Kırş. Sprigge, 1971, ss. 149-50)

Eğer ereksel nedenler bir şekilde etkin nedenleri gerektiriyorsa, o zaman etkin nedenler olmadan ereksel nedenlerin de olamayacağı sonucuna ulaşırız; fakat aynısını tersi durum için söyleyemeyiz. (Sprigge, 1971, s. 150) Sprigge'in verdiği örneğe göre, kalbin ereksel nedeninin kan pompalamak olduğunu veya bir gözün ereksel nedeninin görmek olduğunu söylesek bile, burada bile bir etkin nedeni varsaymak durumunda kalırız: (i) kan dolaşımının etkin nedeni olarak kalbin pompalama faaliyeti ve (ii) görsel bilincin etkin nedenleri olarak gözde gerçekleşen olaylar. (Sprigge, 1971, s. 150) Sprigge makalesinde bu noktadan sonra şu sorunun peşine düşer: Etkin nedenlerin varlığı için bir özneye/aktöre (İng., "agent") gereksinim yoktur; halbuki ereksel nedenden bahsedebilmek için planları olan bir öznenin bahsetmek durumunda olduğumuz iddia edilebilir (Sprigge, 1971, s. 152); bu durum ereksel nedenlere dayanan açıklama türünün diğerlerinden bağımsız olan bir açıklama türü olduğuna işaret ediyor olabilir mi? Yoksa, bir noktada, genel olarak "teleolojik yasa" ve "etkin neden yasası" denilen şeyler esasında varlık alanında olan bir ayırmadan ziyade sadece bizim dünyadaki bazı belirli örüntüleri sahip olduğumuz ilgi alanına göre betimlememizden kaynaklanan betimsel farklılıklardan mı kaynaklanır? (Sprigge, 1971, s. 158)

Sprigge bu sorular üzerinde düşünürken bir noktada çok önemli bir noktaya temas eder: İnsanları aynen diğer maddelerde olduğu gibi, bir doğa düzeninde karşılıklı etkileşim halinde olan maddi nesnelere olarak betimlemek elbette mümkündür; bu şekilde betimlediğimizde de insanın maddesel özelliklerine gönderimde bulunabilir ve insanın amaçlı bir davranışının nedeni olarak maddesel düzeydeki bir etkin nedenden bahsedebiliriz; fakat insanı bu bağlamda saf bir makine olarak betimlemek doğru mudur, insanın bütün maddi hasıllarının yanı sıra niyet ettiği bir eylemi gerçekleştirirken sahip olduğu bilinçlilik hali konusunda ne demeliyiz? Teleolojik açıklama en nihayetinde bilinçli hallere bir gönderim içermelidir. (Sprigge, 1971, ss. 166-67) Sprigge'e göre:

Bir kişi herhangi bir nesne olmanın nasıl bir şey olması gerektiğini merak ettiğinde o nesnenin sahip olduğu bilinç hakkında bir merak geliştirmiş olur. Bir kişi bilinçsiz olduğu farz edilen nesneye dair ise böylesi bir merak içinde olamaz. Bir nesne olmanın nasıl bir şey olduğunu merak etmek ise, bir kişinin o nesnenin davranışı veya gözlemlenebilir özellikleri hakkındaki veya o özelliklerin veya davranışın altında yatan mekanizmalar hakkındaki herhangi bilimsel veya pratik sorudan farklı bir soruya kendini vakfetmesi anlamına gelir. Davranışsal veya fizikselci bir bakış açısına sahip olan bir psikolog, bir psikopat olmanın nasıl bir şey olduğuna ilişkin herhangi bir fikirden yoksun olduğu halde bir psikopatın neye benzediğini çok iyi bir biçimde biliyor olabilir.<sup>14</sup> (Sprigge, 1971, s. 167)

Sprigge'e göre, aslında başka bir insan olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal etmek bile oldukça zordur; zira çoğu durumda karşımızdaki insanın bilincinde akan düşünceleri tespit etme noktasında yanılabiliriz. (Sprigge, 1971, s. 167) Karşımızdaki insanın bazı bilinçli hallerini tahmin etmeye çalıştığımızda, onu bu bilinçli halleri üzerinden tahlil etmeye çalıştığımızda doğal olarak bir yanılma payımız olacaktır; fakat buradan hareketle özellikle bazı bilinçli hallerin tahmininde toptan bir yanılma içinde olduğumuz yine de söylenemez; zira tahminlerde kısmen haklı çıktığımız durumlar da mevcuttur. (Sprigge, 1971, ss. 167-68) Öte yandan, bir insanın kendisi olarak var olmanın nasıl bir şey olduğunu hayal etmesi de birtakım zorluklar içerir; zira (i) "bir kişi kendisinin o andaki bilinçli halini düşünemez (tasavvur ettiği şey her zaman ondan başka bir şey olacağından)" ve (ii) "bir kişi kendisinin geçmiş bilinçli halleri konusunda sadece hafızasına güvenebilir."<sup>15</sup> (Sprigge, 1971, s. 167) Bütün bunlara rağmen, bir romandaki karakterin başından geçen olayları, içinden geçtiği duygu durumlarını okuduğumuzda, onun ne halde olduğunu çok canlı bir şekilde gözümüzün önüne getirebiliyoruz. Eğer romanda bahsi geçen kurgu karakteri var olan bir türün kurgusal bir temsili ise, bizim türümüz haricindeki o türden varlıkların bilinçliliğine dair bir mefhumumuz bile oluşabilir. (Sprigge, 1971, s. 167) Sprigge bilinci şu şekilde tanımlar:

Bir kişi bir başkasının bilinçli halini hayal ettiği zaman, o kişinin bu faaliyetini çok doğru bir şekilde yapıp yapmadığını denetlemenin kesin bir yolu bulunmamaktadır. Bu asla bir kişinin tahmininin aslında az çok doğru olmayabileceği anlamına gelmez. Eğer ilgilenilen nesnenin (ki en azından normalde, bu bir organizmadır) gerçekten bilinçli olduğunu varsayarsak, o organizma olmanın uyanık olduğu her anda belirli karmaşık bir niteliği olacaktır ve bir kişinin hayal ettiği şey (eğer o kişi o konuda doğruysa) aslında o karmaşık niteliğin az çok doğru

---

<sup>14</sup> İtalik vurgular bana aittir.

<sup>15</sup> Kendimin şu an hangi bilinçli halde olduğumu düşündüğüm zaman, onun doğal bilinç akışındaki durumunu da otomatik olarak değiştirmiş olacağım. Dolayısıyla, düşündüğüm şey hiçbir zaman o andaki bilinçli halim olmayacaktır. Diğer yandan, bir kişinin geçmişteki bilinçli hallerine erişim için kullanılacak tek kaynak bellektir. Yalnız bellek, her zaman güvenilir bir kaynak olarak görülmemelidir; çünkü bellekte doğru izler olduğu gibi yanlış izler de bulunabilir. Bellek izleri (İng., "memory traces") bizi geçmişte gerçekleşen bir olaya geri götürür ve genellikle bu bellek izleri vasıtasıyla işaret edilen olayların gerçek olaylar olduğuna inanmaya meyilli oluruz; yalnız bu bellek izleri zaman zaman bizi yanıltabilir; bu fenomene bilişsel psikoloji literatüründe "bellek hatası" (İng., "memory error") denir. Bunun dışında, bellekte tutulan bazı önemli bilgiler silinme (İng., "decay"), bozucu etki (İng., "interference") gibi nedenlerle unutulabilir de. (Bkz. Reisberg, 2006, ss. 213-47)

bir kopyası veya (alternatif olarak) sembolik bir temsili olacaktır. Fiziksel bilim bu türden niteliklere hiçbir gönderimde bulunmaz. O halde, bilinç bir kişinin belirli bir durumdaki belirli bir nesne *olmanın* nasıl bir şey olduğu veya olabileceği sorusunu cevaplamaya çalıştığında betimlediği şeydir. (Sprigge, 1971, s. 168)

Sprigge, bu pasajın sonundaki cümlede verdiği bilinç tanımında geçen “olmak” fiiline özellikle dikkat çeker. Çünkü, buradaki “olmak” fiili çok başka bir anlamda kullanılmıştır. Sonuçta “var olan” nesnelere kategorisinde cansız-bilinçsiz nesnelere de vardır; bunların da sahip olduğu kimi özellikler vardır. Sözcüğü, deniz mavisi rengindeki portatif bir yemek masasını betimlediğimizde onun sahip olduğu bu özelliklere gönderimde bulunarak ondan bahsedebilir, onun bu özelliklere sahip olan bir varlık olduğunu söyleyebiliriz. Halbuki, “olmak” fiilini canlı-bilinçli nesnelere betimlerken çok özel bir anlamda kullanırız; çünkü cansız-bilinçsiz nesnelere farklı olarak bu kategorideki bir nesnenin bahsederken o nesneye özgü bir var olma kipinden, *o nesne olarak var olmanın* farkındalığına sahip olduğundan bahsedebiliriz. (Sprigge, 1971, s. 168; bkz. Sprigge, 1969, ss. 513-14)

Sprigge, bilince dair bu tespitlerinden sonra makalesinin başındaki temel soruya nihai bir cevap sunmaya çalışır. Bir eylemin bir amaç doğrultusunda tasarlanmasına eşlik eden bir bilinç hali olmak zorundadır: (i) gelecekte gerçekleştirilmesi amaç edinilen *e* eyleminin iyiliğinin veya kötülüğünün organizma tarafından farkındalığı (Sprigge, 1971, ss. 168-69) ve (ii) o organizmanın bilinç sürecinde bu amaca dair oluşan hissiyatı. (Sprigge, 1971, s. 170) Sprigge’ye göre, işte bu anlamdaki ereksel nedenin fiziki bir şekilde ele alınan etkin nedenler üzerinden analizi veya etkin nedenlere indirgenmesi mümkün değildir, çünkü ereksel nedenin zeminindeki bilincin kendisi “doğası itibarıyla oldukça gayri-maddi bir şeydir.” (Sprigge, 1971, s. 170)

#### 4. Sonuç

Farrell’a (1950) göre, deneyim-davranış ayrımını tesis ettiği düşünülen düşüncenin iç dinamiklerini tek tek analiz ettiğimiz zaman, bu genel düşüncedeki kavram muğlaklıklarını tespit etmek çok da zor değildir. Farrell’ın bu konudaki ilk tespiti şudur: deneyimin nitelikleri olarak düşünülen nitelikler esasında deneyime neden olan uyarının veya o uyarının beden üzerindeki tepkisinin nitelikleridir; deneyimin kendisi bu açıdan bakıldığında aslında niteliksizdir. Farrell’ın bu görüşüne itiraz olarak, şu düşünce dile getirilebilir: deneyimin kendisi sözü geçen niteliklere (“kırmızılık”, “acıklık”, vs.) sahip olmasa da buradan hareketle deneyimin hiçbir niteliği yoktur demek de hatalıdır; çünkü deneyimin en azından çok önemli bir özelliği mevcuttur, o da deneyimin deneyim sahibi kişi tarafından tanışıklık yolu ile bilinmesidir. Farrell bu itiraza cevaben, tanışıklık yoluyla edinilen bilginin özel türde bir bilgi türünün varlığına işaret etmediğini söyler. Muhtemelen normal gözlemcinin dikkatsizliği nedeniyle gözden kaçan bir şeyin ayrıcalıklı gözlemci tarafından fark edilmesi ile yeni bir bilgi türüne işaret edildiğini düşünürüz; halbuki aslında ilkesel olarak normal gözlemcinin keşfedebileceği bilginin ötesinde bilimsel olarak keşfedilebilecek bir şey aslında yoktur; ayrıcalıklı gözlemci yeni bir bilimsel keşifte bulunamaz. (Farrell, 1950, s. 184) Fakat, bu sefer buna itiraz olarak da bir Marslı, bir yarasaya veya bir afyonkeş *olmanın nasıl bir şey*



*olduğuna* ilişkin bilginin birinci elden bir bilgiyi gerektirdiği iddiası ortaya atılabilir. Farrell, bu sefer buna cevaben, burada kullanılan "ilk elden bilgi" ifadesinin normal kullanımının dışında kullanıldığından bahseder. Farrell'a göre, hiçbir şekilde betimlemesi yapılamayacak, ikinci elden bir bilgiye dönüşemeyecek ve ikinci elden bir bilgiyle kıyaslanamayacak bir bilgi çok özel bir bilme kipinin var olduğu gibi bir anlama gelir. Ancak, böyle mistik türden bir bilgi "ilk elden bilgi" kavramının yanlış kullanımı neticesiyle ortaya çıkar. Esasında böyle bir bilgi türü var olamaz. Öte yandan, fiziksel bir olay ile zihinsel bir olay arasında olduğu düşünülen gedik, Farrell'a göre, ampirik bir gediktir; bilgimizin gelişmesi ile birlikte bu gedik bir gün ortadan kalkacaktır.

Sprigge ise, "Ereksel Nedenler" (1971) başlıklı makalesinde ereksel nedenlerin etkin nedenleri gerektirip gerektirmediği; daha genelinde de ereksel nedenlere dayanan açıklama türünün aslında etkin nedenlere dayanan açıklama türünü gerektirip gerektirmediği, birinci türdeki açıklamanın aslında ikinci tür açıklamaya indirgenip indirgenemeyeceği ile ilgili sorulara bir cevap aramaya çalışır. Sprigge'e göre, sanılanın aksine, ereksel nedenlere dayanan açıklamanın hiçbir etkin nedene gönderimde bulunmadan herhangi bir nesnenin tezahürünü açıklaması [makalesinde bahsettiği birçok durum göz önüne alındığında] oldukça zor görünür. Makalenin sonunda ise, ereksel neden formülasyonunun sadece çok özel bir anlamda maddesel-etkin nedenlere gönderimde bulunulmadan bir kullanımının olabileceğinden bahseder; Sprigge bu kullanımın makalede ele aldığı diğer ereksel neden formülasyonlarına göre daha esasi olduğunu düşünür. Ereksel bir nedeni açıklamak için en nihayetinde bilinç sahibi bir öznenen bahsetmek durumunda kalırız; bilinç sahibi bir özne olmak ise o nesne-olarak-var-olmanın-nasılığı/mahiyeti diye bir şeyin mevcudiyetini gerektirir. (Sprigge, 1971, s. 168) Bilinç sahibi bir özne, bu anlamda, diğer cansız-bilinçsiz nesnelere ayrılır. Diğer cansız-bilinçsiz olan nesnelere ağırlık, hacim, vb., bir takım maddi özellikleri vardır; fakat bu türden nesnelere için özel olarak o-halde-olmalarının-mahiyeti, daha genel olarak ise o varlık-olarak-var-olmalarının-mahiyeti diye bir şey bulunmaz. İşte bu açıdan, içeriğini bilincin belirlediği ereksel neden fiziksel bilimlerin gönderimde bulunduğu etkin-maddi nedenler türünden açıklanamaz; çünkü bilinç maddesel bir şey değildir. Bilinç, fiziki bir indirgemeye açık değildir. Hatta, bilinç sadece ereksel nedenlerin açıklaması için zorunlu değil, aynı zamanda bir fizikselcinin bile en nihayetinde fiziki ve mekanik gelişimi açıklamak için müracaat etmesi gereken bir fenomendir. (Sprigge, 1971, s. 170)

Nagel ise "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" (1979b) makalesinde aslında hem Farrell'ın hem de Sprigge'in vurguladığı aynı başlangıç noktasından işe koyulur. Hatta yer yer özellikle Farrell'ın verdiği örneklerin aynısını Nagel'in makalesinde de buluruz. Buna rağmen, ben yine de Nagel'in makalesindeki düşünce gelişimini analiz ettiğimde onu başka bir şekilde konumlandırmanın gerektiğini düşünüyorum. Nagel, makalesinde literatürde sıkça kullanılan "su = H<sub>2</sub>O", "gen = DNA", vb., özdeşlik cümleleri ile "zihinsel haller = nöral haller" özdeşlik cümlesi arasında çok önemli bir farkın bulunduğundan ve bu farkın literatürde ihmal edildiğinden bahseder (Nagel, 1979b, s. 165); çünkü zihinsel hallerin önemli bir özelliği, yani bilinçli olmaları bu özdeşlik cümlesinde yer bulmaz. Nagel'a göre, herhangi bir [türdeki] X organizmasının bilinçli

bir deneyime sahip olması için *o organizmanın* sözgelisi spesifik olarak F-halinde-olmanın-mahiyetine, genel olarak ise X-olarak-var-olmanın-mahiyetine [o türe özgü olan] öznel bir erişimi bulunmalıdır. (Nagel, 1979b, s. 166, vd.,) Nagel'a göre, Marslı bir bilimci, bir insan olmanın fiziki özelliklerini araştırabilir, insan türü varlıklar hakkında nesnel düzeyde bilgi edinebilir; fakat bu Marslı *bir insan için* insan-olarak-var-olmanın-nasılığının bilgisine sahip olamaz. (Nagel, 1979b, ss. 172-74) Aynı şekilde, biz de bir yarasaya dönüşmeden, insan halimizle bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu, yarasanın öznel deneyimlerini bilemeyiz. (Nagel, 1979b, s. 169) Genel olarak şu söylenebilir: Aynı türdeki organizmalar aynı veya benzer algı sistemlerine sahip ise, bir organizma kendi türündeki diğer bir organizmanın içinden geçtiği hali bilebilir. Yalnız türler arasındaki farklılıklar arttıkça bunu söylemek zorlaşır. (Nagel, 1979b, s. 172) Nagel'in bence düşüncesindeki özgün yan işte bu noktada ortaya çıkar: Karşımızda duran X varlığının içinde bulunduğu (sözgelisi) F-deneyim haline, genel olarak da o varlık için X-olarak-var-olmanın-mahiyetine öznel-epistemik bir erişim imkânımız bulunmasa bile, bir şekilde realist ve rasyonalist bir yaklaşım neticesinde bizim epistemik donanımımızı aşan, bizim anlayışımızın çok dışında olan birtakım deneysel içeriklerin, olguların var olduğunu veya var olabileceğini kabul etmek durumunda kalırız. Bu türden olguların tanınması ise, bilince dair çok önemli bir tespitte bulunmamızı sağlar; çünkü bu olguların var olması demek bu olguların taşıyıcısı/yaşayıcısı olan organizmalara ait, onların bağlı olduğu türe ait ayrı bakış açılarının da var olduğu anlamına gelir. (Nagel, 1979b, s. 171) Bu noktanın anlaşılması şu açıdan önemlidir: Nagel'in makalesinin konusunun esasında epistemolojik bir sorun olduğu düşünülebilir; fakat Nagel aslında bu epistemolojik sorunu daha derinde yatan metafizik soruna işaret etmek için sadece bir araç olarak kullanır. "Bir-yarasa-olarak-var-olmanın-nasılığı" mefhumunu oluşturmak, bu kavramsal temsili kullanarak kendi dışımızdaki varlıkların öznel deneyimlerine bir erişim köprüsü inşa etmek için çıktığımız yolda, başka bir şeyi fark ederiz. Bir organizmayı var eden nesnel olguların haricinde o organizmanın *o türden bir organizma* olarak var olmasını sağlayan, öznel olguların bileşimi olan bir şey de var olmalıdır: "bakış açısı". (Nagel, 1979b, s. 172, dipnot 8) İşte, Nagel cihetinden bilinci zor bir sorun yapan şey de budur. Bu "bakış açısı", bilinçli bir özne olarak var olabilmenin zorunlu metafizik koşuludur. Bu bakış açısını, insani-bakış-açısını, Marslı-bakış-açısını, vb., doğal olarak dışarıda bırakacak olan indirgeme mekanizması esasında asıl açıklanması istenen metafiziksel öğeyi, yani nesnenin öznel yanının, öznellik halinin doğru bir biçimde anlaşılmasını ıskalamış olacaktır. (Nagel, 1979b, ss. 173-75) Nagel açısından asıl mesele, nesnel özelliklerin yanı sıra onlarla iç içe bir şekilde yer alan, bir-özne-olarak-var-olmanın-mahiyetine işaret eden öznel bakış açısının bütün bu fiziksel-nesnellik alanındaki ortaya çıkışının, varlığının açıklanmasıdır. (Nagel, 1979b, s. 175, 1979c, 1979d, ayrıca bkz. Chalmers, 1995, 1996)

## KAYNAKÇA

- Chalmers, D. J. (1995). Facing up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2, 200-219.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Clapin, H. (2002). Introduction. H. Clapin (Ed.), *Philosophy of Mental Representation* içinde (ss. 1-20). New York, Oxford: Oxford University Press.
- Crane, T. (2003). *The Mechanical Mind*. London, New York: Routledge.
- Crane, T. (2019). A Short History of the Philosophy of Consciousness in the Twentieth Century. A. Kind (Ed.), *Philosophy of Mind in the Twentieth and Twenty-First Centuries: The History of the Philosophy of Mind, Volume 6* içinde (ss. 78-103). London: Routledge.
- Farrell, B. A. (1950). Experience. *Mind* 59, 170-198.
- Fodor, J. A. (1991). Too Hard for Our Kind of Mind? *London Review of Books* (13), 12. Erişim Adresi: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v13/n12/jerry-fodor/too-hard-for-our-kind-of-mind>.
- Gökel, N. (2020). İşlevselci-Tip Özdeşliği Kuramı ve Bilinç Sorunu. *Yayımlanacak*.
- Güzeldere, G. (1997). The Many Faces of Consciousness: A Field Guide. N. Block, O. Flanagan & G. Güzeldere (Ed.), *The Nature of Consciousness* içinde (ss. 1-68). Cambridge: MIT Press.
- Jackson, F. (1982). Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly* 32 (127), 127-136.
- Jackson, F. (1986). What Mary Didn't Know. *The Journal of Philosophy* 83 (5), 291-295.
- Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354-61.
- Lewis, D. (1999). What Experience Teaches. *Papers in Metaphysics and Epistemology, Vol. II* içinde (ss. 262-290). Cambridge: Cambridge University Press.
- McGinn, C. (1989). Can we solve the mind-body problem? *Mind* 98, 349-366.
- Nagel, T. (1971). Brain Bisection and the Unity of Consciousness. *Synthese* 22 (3/4), 396-413.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review* 83 (4), 435-450.

Nagel, T. (1979a/2013). Brain Bisection and the Unity of Consciousness. *Mortal Questions* içinde (ss. 147-164). Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. (1979b/2013). What is it like to be a bat? *Mortal Questions* içinde (ss. 165-180). Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. (1979c/2013). Panpsychism. *Mortal Questions* içinde (ss. 181-195). Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. (1979d/2013). Subjective and Objective. *Mortal Questions* içinde (ss. 196-213). Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. New York: Oxford University Press.

Nemirow, L. (1980.) Review of Thomas Nagel, *Mortal Questions*. *Philosophical Review* 89 (3), 473-477.

Nemirow, L. (2003). Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance. N. Campbell (Ed.), *Mental Causation and The Metaphysics of Mind: A Reader* içinde (ss. 176-186). Mississauga, Canada: Broadview Press.

Place, U. T. (1956). Is Consciousness a Brain Process? *British Journal of Psychology* 47, 44-50.

Reisberg, D. (2006). *Cognition: Exploring the Science of the Mind, Third Edition*. New York: W. W. Norton.

Sayan, E. (2012). Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış. *Kaygı* 29, 37-54.

Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press.

Smart, J. J. C. (1959). Sensations and Brain Processes. *Philosophical Review* 68, 141-56.

Sprigge, T. L. S. (1969). The Privacy of Experience. *Mind* 78 (312), 512-521.

Sprigge, T. L. S. (1971). Final Causes. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 45, 149-170.

Tartaglia, J. (2005). FARRELL, Brian Anthony (1912-). S. Brown (Ed.), *Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers, Vol I*, içinde (ss. 276-277). Bristol: Thoemmes Continuum.

Makale Geliş Tarihi | Received: 19.06.2020

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 05.08.2020

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## EMMANUEL LEVINAS'TA KOMŞULUK KAVRAMI

Yusuf BUHURCU\*

**Öz:** Bu çalışmanın amacı çağdaş Fransız düşünür Emmanuel Levinas'ın komşuluk kavramını açıklamaktır. Bu konu daha önce semavi dinlerde de yer almasına rağmen onu felsefi bir mesele olarak ele alan Emmanuel Levinas olmuştur. Bu nedenle Levinas'ın komşuluk kavramını ve ona temel oluşturan başkalık felsefesini anlamak önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada öncelikle Levinas'ın komşuluk düşüncesinin temelini oluşturan başkalık düşüncesinin çeşitli veçheleri gösterilecektir. Böylece etiği ontolojiye önceleyen Levinas'ın temel düşüncesine dair bir açıklama da yapılmış olacaktır. Bununla birlikte komşuluk kavramının nasıl olup da etik zemininden varlık alanına ve oradan da siyasete uzanan bir yol izlediği gösterilebilecektir. Levinas'ın felsefesinin değişken ve zorlu yapısı da göz önüne alındığında onun açık bir şekilde izah edilmesi de zorlaşmaktadır. Bu çalışma da bu zorlu ödeve talip olmanın bir sonucu olarak hazırlanmıştır. Böylece, Levinas'ın komşuluk kavramına yönelik sorularının çağdaş felsefeye bir yol göstermesi ümit edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Levinas, Komşuluk, Başkası, Etik, Ontoloji

## THE CONCEPT OF NEIGHBORHOOD IN EMMANUEL LEVINAS

**Abstract:** The main purpose of this paper is to explain the concept of neighborhood conceived by contemporary French philosopher Emmanuel Levinas. Even though this concept priorly took place in Judeo-Christian religions, Emmanuel Levinas is the philosopher who examined this topic from rather a philosophical perspective. Therefore, it is important to understand Levinas' concept of neighborhood and his philosophy of otherness which provides a basis for this concept. Thus, an explanation is made about basic thought of Levinas in which ethic proceeds ontology. Moreover, it is shown how the concept of neighborhood follows a path to field being, and then to politics. Taking the variable and complex structure of Levinas' philosophy into consideration, explaining it clearly becomes even more difficult. This study, hence, conducted as a result of a demand to this task. Thus, it is expected that the questions by Levinas to the concept of neighborhood will guide contemporary philosophy.

**Keywords:** Levinas, Neighborhood, The Other, Ethic, Ontology

---

\* Öğretim Görevlisi | Lecturer

İstanbul Medipol Üniversitesi, İngilizce Hazırlık Programı, Türkiye | Istanbul Medipol University, English Preparatory Program, Turkey

buhurcuyusuf@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-4731-451X

Buhurcu, Y. (2020). Emmanuel Levinas'ta Komşuluk Kavramı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 150-168.

## 1. Giriş

Komşuluk kavramı ilk olarak semavi dinlerde ve daha sonra pek çok düşünür tarafından hem sosyolojik hem de politik bağlamlarda ele alınmıştır. Ancak bu kavram etik veya ahlak bağlamında pek az filozof tarafından ele alınmıştır. Komşuluk kavramını felsefi meselelerden biri haline getiren ve felsefi tartışmanın bir konusu yapan Yahudi kökenli Fransız filozof Emmanuel Levinas'tır. Onun bu kavramı nasıl ele aldığını irdelemek ve incelemek çağdaş toplumu anlamak bakımından önem arz etmektedir. Ancak Levinas'ın komşuya ve başkasına dair düşünceleri karmaşık ve değişken bir yapıdadır. Bu karmaşık ve değişken yapının yarattığı zorlukları aşmak onun komşuluk kavramına dair düşüncelerini anlamak için Levinas'ın başkalık felsefesinin gelişimini anlamak ve incelemek gerekmektedir.

Dolayısıyla Levinas'ın temel meselesinin ne olduğunu bilmek komşuluk kavramını anlamada yardımcı olacaktır. Levinas'ın temel meselesi ise başkalıktır. Zira Levinas etiğin filozofudur, etiği ontolojiye önceleyen filozoftur ve ona göre "politika, etik temelde daima denetlenebilmeli ve eleştirilebilmelidir." (Levinas, 2010a, s. 325) Dolayısıyla çalışmanın ilk bölümünde komşuluk kavramının temelinde yatan başkalığın kipleri açıklanacak, daha sonra çalışmanın temel bölümü komşuluk kavramı ve üçüncü mefhumu incelenecektir. Sonuç olarak Levinas'ın başkalık ve komşuluk kavramının açık bir izahı sunulmaya çalışılacaktır. Zira Levinas'a göre komşu başkasıdır ve yakınlık içinde uzaklığı, farklılık içinde aynılığı barındırmaktadır.

## 2. Başkalığın Kipleri ve Komşuluk Düşüncesine Geçiş

Levinas'ın "başkası" ya da "komşu" fikri ontolojiden ayrı olarak ele alınamaz. Ancak Levinas etiği ontolojiye önceler. Keza Levinas ontoloji zemininde bir etik değil, etik zemininde bir ontoloji düşüncesi oluşturur. Nitekim felsefe eğitiminin ilk yıllarında Husserl ve Heidegger'in etkisinde kalan Levinas'ın düşüncesinde ontolojinin yanı sıra fenomenoloji de esaslı bir rol oynamaktadır. Fenomenoloji, onun düşüncesinin mihenk taşlarından biridir. Ancak, onun fenomenolojisi bile başkalığa dayanmaktadır. Levinas başkalığın kendisini açığa çıkışını incelemektedir.

Levinas'ın, Heidegger'in Nazilere ve antisemitizme yakınlığı konusunda yaşadığı hayal kırıklığı, onun Heidegger'in ontolojiye dayalı düşüncesine karşı etiğe dayalı bir düşünce geliştirmesine neden olmuştur. Böylece Levinas, felsefesini "varlıktan başka" olan üzerine inşa etmeye başlar ve bu "başka olan" üzerinden düşüncesini tekrardan gündeme getirir. Daha iyi ifade edebilmek için Özkan Gözel'in yorumunu hatırlatmakta fayda vardır:

Denebilir ki, Levinas düşüncesinin özgünlüğü, varlık fikrine karşı düşünme ve buna bağlı olarak varlıktan başka türlü olanı düşünme ısrar ve inadında yatar öncelikle. Böylece Heidegger düşüncesinin "iklimini terk etme yönünde derin ihtiyaç", özgünlüğü içerisinde Levinas felsefesini mümkün kılabilmıştır. Zira ontolojik iklimin terkiyle birlikte varlık fikrinin sirayet etmediği bir alan açılmıştır Levinas'ın önünde: *Varlığın Ötesi* ya da *varlıktan başka*. (2011, s. 36)

Levinas'ın ele aldığı öncelikli sorun, Batı felsefesinin ontoloji merkezli oluşudur. Levinas ontolojiyi "Aynı'ya indirgeme" olarak görmektedir. Bu sebeple de onun için asıl önem arz eden mesele Leibnizci "Neden bir şey var da, yok değil?" formülü değildir.

Levinas bu düşünceye karşıt olarak etiği önceleyen şu soruyu öne alır: "Var olmaya hakkım var mı?" (2010a, s. 343) Zira, özne dünyaya geldiğinde yalnızdır ve başkasıyla karşılaştığında var olur. Özne, başkasına karşı etik sorumluluk ile doğmuştur ve bu şekilde de ölecektir. (Levinas, 2010a, s. 296) İşte bu etik sorumluluk, etik talep düşüncesine yönelmektedir. Etik talebin komşudan gelmesi bu çalışma için önemli olacaktır. Nitekim, Levinas için etik talebin amacı öncelikli olarak "hem varlığın ötesini (*l'au-dela*) hem de varlığın ötesine varmanın yolu olarak varlıktan-soyunmayı (*dés-interessement*)" (Gözel, 2011, s. 36) başarmaktır. Levinas tam da böyle bir ilişkiyi ele alırken Platoncu "varlığın ötesi" fikri bağlamında düşünmektedir. Öyle ki, Levinas "etiği 'İyi'ye doğru hareket" olarak vazed[er]." (Gözel, 2011, s. 36) Bu durumda nihai iyi olan başka olana ulaşmak olacaktır. Buradaki başkalık evvela "varlıktan başka olan" olarak tasavvur edilmektedir. Levinas bunu şöyle tanımlar:

Varlıktan *başka olana* [varlığın *ötekisine*] geçmek, varlıktan başka türlü [olmaktır]. Başka türlü var olmak değil, var olmamak da değil, ama var olmaktan başka türlü [olmaktır bu]. Burada geçmek, ölmekle eş değerli değildir. Var olma ve var-olma, karşılıklı olarak birbirlerini aydınlatırlar, varlığın belirlenimi olarak spekülâtif bir diyalektik cereyan eder burada. (Levinas, 1974, s. 13-4; aktaran Gözel, 2011, s. 37)

Böylece Levinas *var olmaktan başka türlü* veya "varlıktan başka olan" hakkında bir fikir ortaya atar ve daha sonra düşüncesini bu yönde geliştirir. Bu sebeple Levinas'ın ilk durağı (*Zaman ve Başka* kitabında) zaman ve "varlıktan başka olan" olmuştur. Burada ontolojinin "düşünülemez" dediği şeyi düşünmeye yönelir. Bununla birlikte Levinas'ta özne başka ile sorumluluk üzerinden ilişki halinde olduğu için bu ilişki metafizik bir ilişkidir. Batı felsefesi insanı özgürlük ve bilinç (yani ontoloji) üzerinden, Levinas ise insanı sorumluluk (yani etik) üzerinden tanımlamaktadır. Bu anlamda Levinas, etiği ontolojiye önceler. Nitekim felsefesini sorumluluk kavramı ve başkalık kavramı üzerine inşa eder. Ancak başka olan başkalığından dolayı tanımlanması güç olandır. Haliyle başkalığın çeşitli kipleri olduğu unutulmamalıdır. Bu kipler birtakım geçişler aracılığıyla olmuştur. Ancak bu geçişlerin dönemselsel ve kronolojik düşünülmesi gerekli değildir. Dolayısıyla "Levinas'ın düşüncesinin girift yapısını unutmamak ve basitleştirici sonuçlar çıkarmamak gerekir." (Gözel, 2011, s. 42)

Levinas'ı ele alırken, onun felsefesinin gelişimine uygun olarak öncelikle varlık alanından başlamak gerekir. Bu gelişim için de Levinas'ın değindiği 'başka'lığın çeşitli kiplerini sunmak gerekmektedir. Bu kipler ya da temalar *zaman, dışılık, ölüm, eros, velûdiyet, komşu, yakınlık* ve *üçüncü taraf* mefhumlarıdır. Burada komşuyu, yani *başkasını* anlamak için onun kim olduğunu da belirlemek gerekmektedir: Levinas'a göre başkası, başka insandır. Ama burada bahsi edilen aynı özü paylaşan varlıklar değildir. Başkası eşsizdir ve benzersizdir. Başkası ile konuşuruz, "başka olarak başkası fakirin ve yabancıнын yoksunluğu içinde sunar kendini, şu hâlde, doğruluk ve samimiyet olan bir çıplaklık içinde: [Yüz]'ün ifade[si] (expression)". (Calin ve Sebbah, 2011, s. 39) Özne

başkasına karşı sonsuzca sorumludur ve onun rehinesidir. Başkası komşudur; komşu aynı olmayan ve olması da gerekmeyendir. O yakınken uzak olan, uzakken yakın olandır.

## 2.1. Dişil başkalık ve Velûdiyet

Levinas *Varoluştan Varolana ve Zaman ve Başka* kitaplarında en âlâ başkalık olarak dişil olanı gösterir. Levinas'ın dişiliği en âlâ başkalık olarak seçmesi dişiliğin ve cinsiyetlerin ilişki esnasında ne iseler o olarak kalmalarından kaynaklanır. Levinas bunun sebebinin *Zaman ve Başka*'da şöyle açıklar: "Bana göre bu dişil mefhumunda önemli olan şey yalnızca bilinemez olan değil, ışıktan kaçmaktan ibaret olan bir varlık kipidir" (Levinas, 2005, s. 116). Haliyle Levinas için bu erotik ilişki etik ilişkinin de nasıl olması gerektiğini belirtmelidir. Öyle ki başkası veya komşu ile ilişkide özne ve başkası ne iseler o olarak kalabilmelidirler. Levinas'a göre, "Seven ve sevilenin çakışması olarak şehvet, onların ikiliğinden beslenir: Eşanlı olarak kaynaşma ve ayrılık söz konusudur burada." (Levinas, 1961, s. 302; aktaran Gözel, 2011, s. 119) Ancak burada bahsi edilen gerçek anlamda erotik bir ilişki değildir. Hatta "yalnızca bir sevgili bir eş değil, herhangi bir yakın, bir anne, bir kız kardeş, hatta bir erkek de dişil konumunu üstlenebilir. (...) Dişil ile ilişki, dişil cinsiyetine mensup birisinin fiilen mevcudiyetini varsaymaz." (Direk, 2005, s. 16) Burada Levinas'ın değinmek istediği gizem ve asla tamamlanamamış arzudur. Levinas'ın odağı başkasının başkalığını sağlayan gizeme doğru sürüklenmedir. Zira ona göre, "Dişinin varolma tarzı gizlenmedir; bu gizlenme olgusu da tam olarak hayâdir. (...) Onun tüm gücünü oluşturan başkalıktır. Gizemi onun başkalığını meydana getirir." (Levinas, 2005, s. 116)

Erotik birleşmedeki bu birleşim ve ayrışmada başkası başkalık sağlayan özünü korur. Bu durumda özne nafile bir okşama ediminde bulunur. Bu okşama edimi karanlıkta yapılan bir eylem gibidir ve başarısız olmaya mahkûmdur. Zira okşama ediminin nihai bir ereği yoktur.<sup>1</sup> Levinas'a göre okşamanın anlamı daha felsefi ve etik temellidir. "Okşama öznenin varlığının bir kipidir ki, bu kipte özne, bir başkasıyla temasta bu temasın ötesine gider." (Levinas, 2005, s. 118) Bu onun daha sonra geliştireceği başkasına karşı sorumluluk düşüncesinin de temelini oluşturacaktır. Burada bir aşkınlık projesi olduğu söylenmelidir. Zira "aşkınlık baştan beri Levinas'ın başlıca izleğidir." (Bernasconi,

<sup>1</sup> Levinas'ta bahsi geçen okşama eylemi, Slavoj Žižek'in *Yamuk Bakmak* (2005, ss. 16-7) kitabında Bertol Brecht'in *Üç Kuruşluk Operası* ile Zenon'un Akhilleus ve kaplumbağayla ilgili paradoksu arasındaki paralelliği göstermek için kullandığı örneğe benzerlik göstermektedir. Burada bahsi geçen paradoksta Akhilleus Hektor'u (ya da kaplumbağayı) yakalamaya çalışmaktadır. Ancak onu bir türlü yakalayamamaktadır. Žižek bu örneği İlyada'da geçen şu bölüme atıfta bulunarak açar: "Bir rüyada olduğu gibi, takip eden kişi peşine düştüğü kaçağı yakalamayı hiçbir zaman başaramaz, keza kaçak da peşindeki kişiden hiçbir zaman tam manasıyla kurtulamaz; işte Akhilleus da o gün Hektor'u yakalamayı başaramadı, Hektor da ondan tam olarak kaçamadı." Burada tıpkı okşama kipinde olduğu gibi, yakınlaşma kipinde de özne başkasına asla tam olarak yaklaşmaz. Onu yakalayamaz. Ona yakınlaşırken, başkasına / komşuya asla tam olarak yaklaşamaz. "Onu bir daire içine alabilir" ancak. Bu durumda, Žižek'in öne sürdüğü Lacancı özne ve hiçbir zaman yakalanamayacak nesne-neden ilişkisine benzetecek olursak, okşama kipinde de yakalanamayacak olan başkasının veya komşunun her zaman elden kaçacağını söyleyebiliriz. Bu nedenle o hep başkası olarak kalacaktır ve özne her zaman ona karşı sorumlu olacaktır. Hatta başkası, bir başkası olarak kaldığı müddetçe ben onu bir arzu nesnesi haline getirebilirim ve okşama böylece anlam kazanabilir.



2011a, s. 235) Onun amacı ve en baştaki projesi de “varlıktan başka olan” a, aşkın olana ulaşmaktır. Keza “varlıktan soyunmak”tır.

Ancak Levinas'ın dişil başkalık ve eros yoluyla ele aldığı velûdiyet mefhumu onun yeniden *aynı olana* yönlendiğini göstermektedir. Levinas velûdiyeti dişil başkalık ve eros yoluyla varmak istediği bir aşkınlık olarak görmüştür. Levinas'ta baba, oğul üzerinden, velûdiyet ile kendisini devam ettirir. Ancak eros ve velûdiyet yoluyla varoluş çoğullaşmaktadır. Bunun sonucu olarak özne bir olmanın dışında bir varoluşa kavuşur. Zeynep Direk'in *Zaman ve Başka'yı* sunuşunda belirttiği gibi, “geleceği olmayan bir gelecekle, benim ilişkilerim olmayan imkânlarla ilişkim oğul ile ilişkide somutlaşıyor.” (2005, s. 31) Velûdiyet yoluyla özne kendisine şimdinin dışında bir yaşama imkânı sunar. “Özne velûdiyet yoluyla ‘şimdi ve burada’yı aşar ve gelecek zamanda var olma imkânına kavuşur: Velûdiyette ben evlâdımında var olurum.” (Gözel, 2011, s. 123) Levinas'ı bu mefhumla ulaştıran soru şudur: “Bir sen'in başkalığında, bu sen de erimeksizin ve kendimi kaybetmeksizin nasıl ben kalabilirim? Kendi şimdinde olduğum ben olmaksızın, yani kaçınılmaz olarak kendisine dönen bir ben olmaksızın, ben nasıl bir sende ben olarak kalabilir?” (2005, s. 120) Lakin şunu da belirtmek gerekir ki, Levinas'ın ulaşmayı amaçladığı bu birliktelik “hemhallik olmayan bir birlikteliktir.” (Gözel, 2011, s. 124) Bu minvalde, Levinas velûdiyet mefhumunu “çoğul bir varoluşa” geçişin aracı olarak görmektedir. Özellikle *Bütünlük ve Sonsuz* kitabındaki izleği bu yönde olmuştur. Üstelik Levinas velûdiyeti “hem bir kendiyile özdeşleşme hem de özdeşleşmede bir ayrım olarak” (Gözel, 2011, s. 124) görmektedir. Fakat bu ayrım bir başka şeyi daha göstermektedir: Evlâdın yaşamaya devam etmesi ve gelecekte yer alması. Ancak bu gelecekte oğulla birlikte baba'dan da bir parça vardır. Böylece velûdiyet gelecek ilişkisi kurulur. Bu Levinas'ın zaman anlayışı ve ölüm ile ilgili düşünceleriyle de ilintilidir.

## 2.2. Zamanın ve Ölümün Başkalığı

Levinas'ın *başkası* ve *komşu* kavramları zaman anlayışıyla da yakından alakalıdır. Zira yukarıda da değinildiği gibi Levinas'ın felsefesinin çıkış noktası Heidegger felsefesine karşıtlıktır. Bu nedenle sadece başlığına bakarak bile *Zaman ve Başka* kitabının Heidegger'in *magnum opus'u* olan *Varlık ve Zaman* kitabına karşı olarak yazıldığı çıkarımında bulunulabilir. Levinas için zaman demek aslında gelecek demektir. Levinas, *Zaman ve Başka'da* gelecek yerine iki farklı kavram kullanır: *L'avenir* ve *le futur*. (bkz. Levinas, 2005, s. 118) Levinas'a göre hipostazın<sup>2</sup> zamanına indirgenemeyen, şimdi olmayan gelecek, olayın geleceğidir. *Zaman ve Başka'da* zaman diyakroniktir, yani senkronik zamanı sekteye uğratan bir zamandır. Bu anlamda da “hiçbir şekilde yakalanamayan, kavranamayan şeydir gelecek... Başımıza gelen ve bizi ele geçirendir. Gelecek, başkadır. Gelecekle ilişki başka ile ilişkinin ta kendisidir.” (Levinas, 2005, s. 103) Bu noktada, gündelik hayatın özne için sadece kendini unutmada olduğunu ve bu nedenle

---

<sup>2</sup> Teferrüt olarak da tercüme edilebilecek olan hipostaz “anonim varlığın bağrından varolanın ortaya çıkışıdır, özneliğin doğuşudur.” (Gözel, 2011, s. 76)

de özne kendisini ancak başkası ile ilişkide aşabileceği için bu şimdinin değil, geleceğin bir olayıdır. Levinas bu olayın ölüm olduğunu belirtir.

Levinas *Zaman ve Başka* kitabının “Ölüm ve Gelecek” adlı bölümünde şöyle demektedir: “Ölüm asla şu an değildir. Ölüm burada olduğunda ben artık burada değilim; hiçlik olduğum için değil asla, yakalamaya kadir olmadığım için.” (2005, s. 98) Levinas burada ikinci kısma özellikle karşı çıkmaktadır. Çünkü bu sözün ölüm paradoksunu şimdiye indirdiğini düşünür. Levinas’ta “ölüm asla bir şimdi değildir.” (2005, s. 98) Bir boşluk ve hiçlik değildir, sadece kavranamaz olandır. Ancak “Heidegger’de [ise] ölüm M. Wahl’ın dediği gibi “imkânın imkânsızlığı” değil, imkânsızlığın imkânı”dır. (2005, s. 97) Levinas’a gelindiğinde, ölüm gelecek ile ilişkinin biricik anahtarıdır. Dolayısıyla o başka ve başkası ile ilişkinin anahtarı olmaktadır. Ancak düşünür ölümü kendi ölümü üzerinden değil, “başkasının ölümü” üzerinden ele alır.

Bu durumda, ölüm ile ilişki yani başkası ile ilişki, öngörülemez ve üstlenilemez geleceği açar ama onu zaman haline getirebilmek için şimdi ile ilişkilendirebilmek gerekecektir. Bu radikal geleceğin şimdi ile ilişkisini kuran somut tecrübe başkası ile yüz yüze ilişkidir. Böylece aşkınlık başkasıyla ilişkiye koşullanmış olur. Zaman yüz yüze ilişkide gerçekleşir çünkü ancak bu ilişkide şimdiden öznenin belirlemediği bir geleceğe adım atılır. Öyleyse zaman öznel bir fenomen olarak düşünülmemeyecektir. “Zamanın koşulu başkasıyla ilişkidir.” (Direk, 2005, s. 36) Bu nedenle Levinas, zaman mefhumunu “yaşamsal bir sorun” olarak görmektedir. Levinas için zaman kavramının önemini daha iyi idrak edebilmek adına onun bu konudaki düşüncesini ölüm düşüncesiyle birlikte ele almak gerekmektedir.

Levinas’ta ölüm bir belirsizliktir ve daima gelecek ile ilişkilidir. Ölüm bu anlamda bir gizemdir. Bu anlamda ölüm Levinas’ın iddia etmiş olduğu gibi “saf hiçlik değil, üstlenilemez gizemdir”; “hiçliğin imkânsızlığına ilişkin bir deneyimin bağlaşığıdır.” (Levinas, 2005, s. 53 & 96) Bu bağlamda öznenin kendi ölümü daima gelecekteyken başkasının ölümü daima geçmiştir. Öznenin kendi ölümü ise her zaman gelecektir. Zira Levinas’a göre “Ölüm asla bir şimdi değildir. Harcâlem bir şeydir.” (2005, s. 98) Levinas daha sonra şöyle devam eder: İşte bu noktada, özne ölümde kendisiyle karşılaşmaz, sınırları kendisinin çizemediği, anlamlandıramadığı, ışık tutamadığı bir gizemle ilişkidir artık. (2005, s. 98) Bu gizem radikal başkalıktır. Bu durumda yaklaşan ölüm başkasıyla ilişkidir. Çünkü;

Başka ile ilişki olmadan başkasıyla ilişki de olamaz. Ölüm bana erişince varoluşumu gizemli bir biçimde ele geçirmekte ve bana yabancılaşmaktadır. Ölüm yalnızlığı kırmakta ama hemen ardından ben’i ortadan kaldırmakta ve öznenin koşulu olan hipostazı çözmektedir. (Direk, 2005, s. 27)

O halde, şu söylenebilir: Heidegger de varoluş ölümüne-doğru-olmak iken, Levinas’ta ölümünden-sonraya-doğru ya da daha Levinasçı bir ifadeyle ‘başka’ya doğru olmaktadır. Heidegger’e göre “Kimse başkasının *canını vermediğini onun kendi üzerinden alamaz.*” (2008, s. 255) Öyle ki Heidegger’e göre ölüm *Dasein*’in varoluşunu anlamlı kılarken, Levinas’a göre varoluş başkasıyla / komşuyla etik ilişkide mümkün olmaktadır. Bunun

nedeni ise başkasına karşı sorumluluk anlayışıyla anlam kazanır. Çünkü “bu öyle bir sorumluluktur ki” der Levinas (2006, s. 48-9), “belki niçin öldüğümüze açıklık getirecektir. Fazladan yaşamının suçluluğunda ötekinin ölümü benim meselemdir. Ölümüm ötekinin ölümünde benim payımdır ve kendi ölümümde de benim payıma düşen/kabahatim olan bu ölümü ölmekteyimdir.” Burada ölümle yüz yüze olmaktan daha çok başkasıyla yani komşuyla yüz yüze olma durumu söz konusudur.

O halde, Levinas’a göre komşu ile etik ilişkimizin en başında komşu ve onun ölüm ile ilişkisi belirleyici olmalıdır. Levinas’a göre “İnsan, başkası için duyduğu sorumlulukta başkasının ölümünden sorumlu olur.” (2010, s. 342) Burada başkasının talebi söz konusudur. Bu talep karşısında özne kendi elinde olmayan sebeplerden dolayı bile sorumludur. Var olması bakımından ve yaşaması bakımından sorumludur. Ona göre sorulması gereken soru şudur: “Var olarak ve varlıkta kalarak, öldürmüyor muyum?” (2010, s. 343) Levinas bu soruya ‘Evet, öldürüyoruz’ cevabını verir. Ona göre:

[i]şlerlik gösterdiği haliyle toplum içinde öldürmeksizin veya en azından birisinin ölümüne zemin hazırlamaksızın yaşanamaz. Sonuç olarak, varlığın anlamına ilişkin en önemli soru, (...) Leibnizci ‘Neden bir şey var da, yok değil?’ sorusu değil, ‘Var olarak öldürmüyor muyum?’ sorusudur. (2010, s. 343)

Burada yüz’ün barındırdığı emir yeniden gündeme gelir. Etik ilişkide Levinas başkasını Kitab-ı Mukaddes’e göndermede bulunarak “yabancıyı, dulu ve yetimi” tanımının başkasını tanımak olduğunu belirtir. (Gözel, 2011, s. 222) Böylece başkasının / komşunun yüzünde beliren On Emir’in temelinde yer alan “Öldürmeyeceksin!” emrinin tezahür ettiğini öne sürer. (Levinas, 1988, s. 173; aktaran Strhan, 2009, s. 16)

Eski Ahit’te altıncı emir vardır: “Öldürmeyeceksin.” Bunun anlamı etrafa ateş etmemeniz değildir. Bu emir daha çok hayatımızın akışı içerisinde, farklı yollarla birilerini öldürmenize atıfta bulunur. Örneğin, sabahleyin bir masaya oturduğumuzda ve bir kahve içtiğimizde hiç kahvesi olmayan bir Etiyopyalı öldürürüz. İşte bu emir de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Ayrıca, “Komşunu seveceksin” ifadesi vardır. Bu pek çok yolla açıklanmıştır. Bir de “Yabancıları seveceksin” vardır.

Başkasıyla ya da komşuyla gerçek anlamda karşılaşma aşkınlık, sorumluluk ve başkasının yüzü ile anlam kazanır. Çünkü “Başkası’nın belirişi dediğimiz fenomen aynı zamanda yüz’dür.” (Levinas, 2010b, s. 137) Levinas burada yüz yüze bir ilişkiden bahsederek, öznenin etik ilişkinin yüz-yüzeliğinde özneleştiğini, onun, başkasına karşı sorumlulukta bireyleştiğini, dahası biricikleştiğini öne sürer. (2010b, s. 139) Heidegger’in ölümün üstlenemezliğinin önüne sorumluluğu koyar. “Başkasına karşı sorumluluğumda bir başkası benim yerime geçemez ya da bir başkası benim sorumluluğumu üstlenemez.” (Gözel, 2012, s. 350) Nitekim bu Levinas’ın komşuluk düşüncesinin ve genel olarak felsefesinin etikten teolojiye ve oradan da siyasete açılan kapısı başkasıyla yüz yüze olmaktan ve üçüncü tarafın devreye girmesinden geçer.

### 2.3. Başkasının yüzü, aşkınlık ve sorumluluk

Levinas'a göre yüz, vücudun saklanamayacak tek yeridir ve bütün çıplaklığıyla başkasının/komşunun karşısındadır. Başkası/komşu ile ilişkide ardına gizlenebileceğiniz bir maskeniz yoktur. Başkası, ardına gizleneceğiniz her maskeyi ve onun arkasındakini bilendir. Başkası ile yüz yüze olmaktan kaçınamazsınız. Bu kaçınamamanın arkasında sorumluluğunuz vardır. "Başkasının mevcudiyeti bize doğru gelmek, içeri girmektir." (Levinas, 2010b, s. 137) Başkası, size sürekli olarak kendini gösterecektir. Bu durumda, başkasının yüzü karşısında özne edilgindir, yaderktir. Öyle ki Levinas'a göre "yüzün mevcudiyeti, bilincin tasarrufunu sona erdiren reddedilemez bir düzen -bir emir- anlamı taşır." (2010b, 138) Zira yüz sorgulanmaya tabi tutulmadan önce, sorgulamaya tabi tutar. Öyle ki, "başkasının yüzü, başkasındaki ifade, ona hizmet etmemi bana emreden şeydir adeta." (Levinas, 2010a, 332) Levinas'a göre "yüz, dünyamıza tümüyle yabancı bir alandan, bir mutlaktan gelerek girer; bu mutlak, asıl yabancılığın adıdır." (2010b, s. 138)

Bu mutlak yabancılıktan öte daima gözden kaçan bir şey vardır. Haliyle yüzün kendi içinde barındırdığı bu gizlilik veya "şeyimsi" olan giz, onun başkalığını sağlamlaştıran ve öznenin başkasını yani *ayrı* olanı *aynı* olana indirgemesini engelleyen unsurdur. Bu bakımdan, Levinas'ın aslında yakın olan ama aynı zamanda belirli bir mesafede barınan başkası olarak ele aldığı komşu asla "ben-gibi" olan olmayacaktır.<sup>3</sup> Levinas yüzü bir *iz* olarak ele almaktadır. Bu açıdan bakıldığında, dünyanın somutluğunda, soyut ve çıplak olan yüz *Burada Olmayan* (Absent) bir anlam taşımaktadır.

Başkasının yüzünün ardında bulunan ve onu bizim algımızın bilgisinden, ışıktan uzak tutan, ona 'başka' sıfatını veren şey, onun *Mutlak Başka*'dan yani denebilirse Tanrı'dan bir iz taşımasıdır. Bu nedenle başkasının yüzü bize *Mutlak Başka*'dan bir cevap veya mesajdır. O halde başkasının yüzü mesajı ileten resüldür. Bu yüz mefhumu bir yansıma işlevi görmektedir. Onun yüzüne baktıkça onun "şeyimsi gizliliği" üzerinden var olduğundan emin olamadığımız bir *Mutlak Başka* fikrine kapılırız. Levinas için *etik metafiziktir ve haliyle öte-ki ile ilişkidir.* (krş. Gözel, 2012)

Yani burada bahsi edilen yüz bizim anladığımız anlamda bir görüngü yani fenomen olmayabilir. Başkasının her şeyden önce "ben" in bilgisine ulaşamayacağı bir geçmişi vardır. Bu geçmiş başkasının "Burada Olmayan" ıdır. Bu, başkasına zamanın yarattığı bir başkalık verir. Burada başkasının yüzüyle zamansal bir ilişki söz konusudur ve bu senkronik değil diyakroniktir. Şöyle ki "sorumluluk, senkroninin (eş-zamanlılık, aynı-zamandalık) terimlerinde değil, diyakroninin (artzamanlılık, ayrı-zamandalık) terimlerinde anlaşılabilir. Özne, sorumluluğun diyakronisinde, ['şimdiden kaçan ve varlaşımı kesintiye uğratan'] Sonsuz'la ilişki içindedir." (Gözel, 2011, s. 285) Diyakroni fikriyle birlikte başkası ile art zamanda ya da ayrı zamanda yaşamaktayızdır. Başkası

<sup>3</sup> Yüzdeki bu bilinmezliğin ve çözülemeyen şeyin yüzün henüz "olgunluğa" erişmemiş olmasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Yüzün bu tamamen ermemişliği ve eksikliği Freudçu *Das Ding*'i (Şey) anımsatır. Üstelik bunun Lacancı anlamda "şeyimsi gizlilik"ten kaynaklandığını öne sürmek de yanlış olmayacaktır. Bkz. Critchley, 2010, s. 73.

daima gelecektir. Hatırlanacağı üzere gelecek ise bir gizemdir ve başkası ile kurulan ilişki de bir gizem ile ilişkiyi varsaymak olacaktır.

Burada bir aşkınlığın varsayıldığını belirtmek gerekir. Özne öncelikli olarak kendi çıkarından yani kendisine yönelik olan arzusundan vazgeçmelidir. Levinas bu sebeple kelime kökeni bakımından ve sorumluluk ile ilişkisi bakımından “çıkarsızlık” ve “varlıktan çıkma” arasında bir benzerlik görmektedir.<sup>4</sup> Zira burada Levinas’ın başlıca amacının “varlıktan başka olan” a erişmek olduğunu yeniden hatırlamak gerekir. Levinas’ın kullandığı üç kavramın aşkınlık ve sorumluluk düşüncesini anlamada yardımcı olacağı öne sürülebilir. Bu kavramlar Levinas’ın bir pasajda değindiği (bkz. Levinas, 2010b, s. 132-5) *litürji*<sup>5</sup> ile bir başlık olarak ele aldığı diyakoni<sup>6</sup> ve diyakroni kavramlarıdır. Üstelik diyakoni ile diyakroni kelimeleri arasındaki benzerlik de göze çarpmaktadır. Bu üç kavram ses ve harf benzerliğinden daha başka benzerliklere de sahiptir ve Levinas düşünce sistemi içerisinde birbirlerini tamamlamaktadırlar. Buna göre diyakoni ve litürji sözcüklerinin “gönüllü kamu hizmeti” ya da “çıkarsız yardımseverlik” anlamlarına geldiği söylenebilir. Sorumluluğun art-zamanlı olmasının yanı sıra bir de gönüllü ve çıkarsız olması gerekmektedir. Yani Levinas litürji kavramını “Başka’ya doğru dönüşsüz bir hareket olarak” sonsuz bir sorumluluk ve fedakârlık olarak ele alır. Bu nedenle de Levinas için ölüme doğru olmak, öznenin kendi olmadığı bir zaman için sorumluluğudur: “benden-sonraki-için-olmak amacıyla ölüme-[doğru]-olmak.” (2012a, s. 135) İşte bu noktada, başkasına karşı sonsuzca sorumlu olan özne bir “kendi-için değildir, (...) o aslen başkası içindir.” (Levinas, 2010a, s. 331) Levinas’a göre bu öznellik başkasına karşı sorumluluğun neticesinde oluşmaktadır. Ancak bu hareket “başkasının yerine geçmeye (*substitution*) dek varır.” (Levinas, 2010a, s. 333) O halde, Levinas’a göre öznenin başkasının “kendi sorumluluğundan da sorumlu olduğunu” tekrar hatırlatmakta fayda vardır. (2010a, s. 331) Ona göre “başkalarının, onlara ait her şeyin ve hatta sorumluluklarının bile hesabını veren (*répondre de*) bütünsel bir sorumluluktan sorumlu[yumdur.]” (Levinas, 2010a, s. 332-33)

Levinas’ın başkalığın farklı kiplerini göz önüne alan felsefesi en nihayetinde iki hususta özetlenebilir: aşkınlık ve sorumluluk. Aşkınlık onun felsefesinin teolojik yanını

---

<sup>4</sup> Levinas burada Fransız dilinin esnekliğini kullanarak, birleşik olarak yazıldığında “çıkır gözetmez, çıkarsız” anlamlarına gelen *desinterressement* kelimesini “varlıktan soyunma, varlığın dışına çıkma” anlamını vermek için *des-inter-essement* şeklinde kullanmaktadır. Biz burada Levinas’ın yaptığı kelime oyununu anımsatması dolayısıyla, “çıkma” fiiliyle ilintili olan “varlıktan çıkma” ve “çıkarsızlık” kelimelerine başvuruyoruz.

<sup>5</sup> Fr. “*Liturgie*,” Yun. “*Leitourgia*”: “Yunanca “kamu” (insanlar anlamına gelen “laos” veya “leos” kelimelerinden) anlamına gelen “leitos” ve yapmak anlamına gelen “ergo” kelimelerinin birleşimi olup, “kamu hizmeti” anlamına gelmektedir. Ancak Levinas bu kelimenin bir diğer anlamını göz önüne almaktadır. “Atina’da *leitourgia* (*litürji*) zenginlerin kendi paralarıyla yaptıkları, *gymnasium* işlerini yürüten, *gymnasiarch* gibi ya da tiyatrodaki koronun şarkıcılarının parasını ödeyen *choregus* gibi ya da kavmine ziyafet veren *hestiator* gibi ya da devletine savaş gemisi temin eden *trierarchus* gibi kamu hizmetine verilen addır.” (www.newadvent.org). Bu kelimelerin Yahudi-Hristiyan dinlerinde sıklıkla kullanıldığını belirtmek faydalı olacaktır.

<sup>6</sup> Fr. *diaconie*; yun. *diaconia*: hizmet, hizmetkar, ödevlerini yerine getirme edimi; daha sonra Hristiyanlıkta yoksullara yardımla görevli kişilere verilen isim.” (Levinas, 2012a, s. 137-38 ç.n.)

sorumluluk ise etik yanını temsil eder. Bu nedenle *diya(k)roni* ve *litürji* kavramları onun komşuluk ve/ya yakınlık kavramlarını anlamada da temel kavramlar olacaktır. Zira bu kavramlar Levinas'ın başkılığa dair düşüncesinin gelişiminde yer alan mefhumları ya da temaları barındırır: *dişil olan, Mutlak Başka, velûdiyet, zaman, ölüm, başkasının yüzü, aşkınlık, sorumluluk* ve son olarak *komşu*.

### 3. Komşuluk ve/ya Yakınlık<sup>7</sup>

Levinas'ta komşuluktan bahsederken onun "yakın" ve "komşu" terimlerini ayrı olarak ele almayı uygun gördük. Nitekim Levinas'ın terminolojisinde bu iki terim bir kelimedede eritilir. Levinas'ın yakın ve komşu kavramlarını daha iyi anlayabilmek için onun *Varlıktan Başka Türülü* kitabında ele aldığı yerinde olma / ikame, obsesyon (tasallut), rehin ve benzeri mefhumlara da değinmek gerekmektedir. Bunun yanı sıra, yakınlık fikrinin sorumluluk fikriyle yakından alakalı olduğunu da belirtmek gerekir. Haddizatında sorumluluk da başkasına yakınlıkta ortaya çıkmaktadır.

Levinas, ilk olarak başkası ile ayrılık fikrinden yola çıkmıştır. *Bütünlük ve Sonsuz* kitabında merkezde ayrılık düşüncesi vardır. *Bütünlük ve Sonsuz* eserinde ele aldığı bu düşünce *Varlıktan Başka Türülü* kitabındakilerle değişiklikler göstermektedir. Levinas, "*Bütünlük ve Sonsuz*'da, başkasının başkılığını, bu başkalıktaki *yabancılık* karakterine vurgu yaparak tasvir eder ve (...) başkasını komşu olarak adlandırmaktan kaçınır." (Gözel, 2011, s. 316-17) Levinas bizzat yakınlık kelimesinden kaçınmıştır çünkü yakınlık kelimesinde bir ortaklık çağrışımı vardır. Oysa, *Varlıktan Başka Türülü*'de özne ve başkası arasındaki ilişkiyi açıklamak için yakınlık mefhumunu kullanır. Ancak Levinas'ın ayrılık fikrini tam olarak terk ettiği de söylemez. Zira Levinas'ın bahsini ettiği yakınlıkta tam bir birleşme veya bir bütün olma söz konusu değildir.

Yakınlık, ne birlik ne de kaynaşmadır ne de yapışıklık ve bitişiklik. Yakınlıkta terimleri hem birbirleriyle ilişkili kılan hem de ayıran bir *ara* vardır: Birleşmeye, kaynaşmaya, bitişmeye perde olan ve fakat tam da bu yüzden yakınlığı mümkün kılan bir *ara* vardır, böylece terimler birbirlerine massolmazlar, ilişkide ayrı olarak kalırlar. Yakınlık aradaki fark, ayırım ya da mesafenin ortadan kalkmadığı bir durumda terimlerin tamamen birbirine yaklaşmasını ifade eder. (Gözel, 2011, s. 318)

Başkasıyla öznenin arasında her daim bir mesafenin olduğunu görüyoruz. O halde yakınlık kavramı hem bu mesafenin varsayılması hem de kapatılma çabası olarak

<sup>7</sup> Fr. *Prochain*: komşu, yakın, yaklaşan; *voisin*: Komşu, yakında oturan. Zira Levinas Başka'yı *yakın olması zorunlu olmayan yakın* ya da *komşu* olarak ele almaktadır. Ancak Levinas Fransızca Kitabı Mukaddes'te geçmekte olan "*yakın, yaklaşan, sonraki, gelen*" anlamlarına gelen "*prochain*" kelimesini kullanmaktadır. Levinas'ın burada bahsini ettiği Fransızca konuşma dilinde "komşu" anlamına gelen "*voisin*" değildir. (Strhan, 2009, s. 153.) Ancak Kitabı Mukaddes'in Türkçe ve İngilizce çevirisinde ise aynı kelime "komşu" (*neighbour*) olarak sunulmaktadır. Levinas *Varlıktan Başka Türülü* kitabında *prochain* kelimesini kullanır. Türkçe'deki "komşu" anlamına gelen *voisin* kelimesi ise sadece komşuluktan bahsedildiğinde geçmektedir. Ancak biz Levinas'ın felsefesinin gelişimini de göz önüne alarak, onun Kitabı Mukaddese göndermede bulunarak bir kelime oyunu yaptığını varsayıyor ve bu sebeple de *prochain* kelimesinin her iki anlamını da kabul ediyoruz. Ancak bunun özgülleştirilmesi gerektiğinden dolayı kimi yerlerde *prochain* kelimesini komşu olarak alıyoruz.

görülebilir. Özetle bu yaklaşma eylemi her zaman kendisinde bir uzaklığı barındırmaktadır. Bu uzaklık giderilmesi mümkün olmayandır. Zira yaklaşma uzakta olmayı da gerektirir. Levinas'ın burada bahsini ettiği yaklaşma ereği birleşmek olmayan bir yakınlıktır. Haddizatında özne ile başkası arasındaki yaklaşımda yaklaşan öznedir. Ancak yakınlık öyle bir ilişkidir ki özne bu ilişkide yeri belirsiz olandır. Kimliklerin dışında olandır. Öyle ki, artık "kimse egonun veya öznenin kim olduğunu söyleyemez." (Levinas, 1994, s. 82) Burada yakınlığın "boşluğunda" bir özne olarak bulunmaktayızdır. 'Ben' her zaman komşuya doğru hareket eder ve kendisini bir özne olarak açar. Ancak öznenin özneliğini belirleyen şey de yine başkasına karşı sorumluluğunda yatmaktadır.

Özne, başkasını ne kadar cevap verilesi görürse sorumluluğu da o ölçüde artacaktır. O nedenle başkasına doğru atılan her adımda sorumluluk artar, yükümlülük gelişir ve yaklaşma görevi daha da şevk verici hale gelir. Sorumluluğun bu sonsuzluğu, Başka'ya yaklaştıkça, onun yakınlığında ortaya çıkar. (Strhan, 2009, s. 151)

Özne yakınlıkta komşunun alanına tam olarak erişemez. Kendisini onun yerine koyabilse bile başkaya yönelik bu devamlı hareket unsuru onun başkası karşısındaki sorumluluğunun sonsuzluğuna işaret etmektedir. "Başkasının yerinde olma mefhumu rehine mefhumuyla birdir: Ben başkasına bunu istemiş olmaksızın ve hatta isteyebilir olmaktan önce bağlıdır." (Calin ve Sebbah, 2011, s. 75) Bu maruz bırakılma fikri, Levinas'ta oldukça önemli olan bir diğer mefhumu yol açar: Obsesyon. Başkasının aşkınlığının yarattığı bir durum söz konusudur yakınlıkta. Öyle ki bir iz olarak kendisinde aşkın bir şey barındıran başkasının yüzü özneye musallat olur. Onu rehin olarak sorumluluğunu ona dayatır. Ancak yüz yakınlıkta özneye musallat olup (obsesyon) onu tesiri altına alırken aynı zamanda geri çekilir. Bu sebeple de *bir-ara-dalık*<sup>8</sup> terimi bu ilişkiyi son derece anlamlı bir şekilde açıklamaktadır.

Bu nedenden ötürü "yakınlık kendisinde, farkın kayıtsız-olmama olarak titreştiği obsesyonudur." (Gözel, 2011, s. 323) Burada Levinas obsesyon düşüncesini ele almaktadır. Bahsi geçen yakınlık mefhumu, "başkasının aşkınlığının yarattığı takıttan/tasalluttan ileri gelen paradoksu ifade etmeye çalışır." (Calin ve Sebbah, 2011, s. 133) Böylece obsesyon mefhumunun zuhur edişi başkasının veya komşunun yüzünün aracılığında kendini gösterir. Bu yüz üzerinden özne şunu anlar: "Başkasının aşkınlığı bana musallat olur, yakamı bırakmaz, saplantı ve kaygıya dönüşür." (Calin ve Sebbah, 2011, s. 133) Öyle ki en sonunda özneyi rehin alır. Özne bu sonsuz sorumluluktan yakasını bir türlü kurtaramaz. Burada aşkınlığın ortaya çıkışı, başkasına yaklaşmada

---

<sup>8</sup> Fr. *Non-différence*: kayıtsız olmama; *différence*: fark. (bkz. Gözel, 2011, s. 318.) Burada iki kelimenin çağrıştırdığı anlam, komşuluk konusu bakımından son derece önemlidir. Levinas kayıtsız-olamamak ve fark kelimeleri arasındaki bağlantı üzerinden etik ilişkideki özne ve başkasının yaklaşma durumlarına göndermede bulunan bir terim oluşturmuştur. Bizler için bu terim, hem bir farkı, mesafeyi, arayı barındırması, hem de öznenin başkasına karşı etik sorumluluğa kayıtsız olamamasını belirtmesi bakımından son derece önem arz etmektedir. Haddizatında bu kelimeyi *bir-ara-dalık* olarak ele almak, komşu ve özne arasındaki ilişkinin bir arayı, boşluğu veya mesafeyi barındıran bir birlik olduğuna vurgu yapmaktır. Bizler için Levinas'ın komşuluk anlayışının en önemli noktası da öznenin komşuya yaklaşmada kendisini bulmasıdır.

giderek artan sorumluluktan kaynaklanmaktadır. Öyleyse yakınlıkta başkasından 'uzaklaşmanın imkânsızlaştığını' ve bunun sebebinin 'ertelemeyen, mesafe koymadan, koşulsuzca başkası için mesuliyete teslim olmadan' kaynakladığı söylenebilir. Nitekim Levinas *Varlıktan Başka Türü* adlı kitabında şöyle yazar:

Bir yakınlaşmada ben öncelikle komşumun bir kölesiyimdir. Çoktan geç kalmış ve geç kaldığım için suçluyumdur. Ben dışarıdan emredildiği gibi bana emreden otoritenin kavramları ve temsilleri tarafından benimsenmeden travmatik olarak emredilmişimdir. Hem de kendime, "O halde benim için o nedir?" "Bana emretme hakkını nereden buluyor?" "Ben baştan beri borçlu olmak için ne yaptım?" diye sormadan. (Levinas, 2004a, s. 87)

Levinas, komşunun kim olduğunu sorgulamanın haddimiz olmadığını belirtir. *Obsesyon*'un tek taraflı olduğunu ve her şeyin komşunun lehine olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. O halde öznellik başkasının bana doğru hareketini dert etmeksizin, başkasına doğru gitmekten ibarettir. (Levinas, 2004a, s. 84) O halde, Levinas'a göre özne ve komşu arasındaki ilişkide özne her zaman ilk adımı atan olmalıdır. Litürji ve diya(k)roni kavramları hatırlandığında öznenin yaderk ve edilgin olduğu, istese de istemese de başkasına doğru olduğu ve sonsuz sorumluluk tarafından kuşatıldığı görülecektir. Bu kaçınılmaz sorumlulukta özne komşudan karşılık da bekleyemez.

Dolayısıyla komşudan karşılık beklemek onun başkalığına gölge düşürmek ve onu *aynı*da eriterek farklılıklarından ayırmak olacaktır. Bu durumda şu soruyu sormak gerekir: Özne ve komşu arasında bir ortaklık var mıdır? Levinas'ın buna cevabı: Öznenin başkasına karşı sorumluluğu ve yükümlülüğünden kaynaklanmıştır. "Komşu benimle aynı türe ait olduğu için beni ilgilendiriyor değildir. O tam da başkasıdır. Onunla ortaklık<sup>9</sup> benim yükümlülüğümle başlar. Komşu kardeşidir." (Levinas, 2004a, s. 87; Gözel, 2011, s. 333)

Özne başkasına karşı tarih öncesine ve var oluşundan önceye dayanan sonsuz ve sınırsız bir sorumluluk ile var olmaktadır. Bu sebepten ötürü özne bu sınırsız sorumluluğunu tek başına tecrübe etmelidir. Haddizatında öznellik bu sorumluluğun ikame edilememesiyle oluşmaktadır. Zira öznenin konumunu bir rehinenin durumuna benzeten Levinas, öznenin başkası tarafından rehin alındığını ve kuşatıldığını öne sürer. Rehin alma durumunda kişi istese de istemese de rehin alınan kişi tarafından belli bir çıkar için rehin alınmıştır. Kişinin yapabileceği pek bir şey yoktur. Levinas başkasına karşı sorumluluğu da bu sebeple rehin alınmaya benzetir. Öznenin eli kolu bağlanmıştır ve rehin alan başkasıdır. Levinas rehin mefhumu üzerinden sorumluluğu şöyle açıklar:

<sup>9</sup> Fr. *communaute*; İng. *Community*. Levinas "ortaklık, toplum, topluluk" anlamlarına gelen "communaute" kelimesini kullanırken aynı derecede dikkatli davranmış mıdır acaba? Bu kelimenin iki anlamı göz önüne alındığında Fransızca ve İngilizce dillerinde topluluk ve ortaklık arasındaki bağlantıya gönderme olduğu görülecektir. Burada bir aynılık, bir ortak noktaya vurgu yapıldığı görülecektir. Özellikle Levinas'ın felsefesinin siyasi izdüşümünde bu sorun, sızdıran bir çatlak olarak ortaya çıkacaktır. Levinas için bu siyasi izdüşümden kaynaklanan çatlak aynı zamanda siyaset bilim içinde kapanmayan bir çatlak olacaktır.



Rehine koşulu yüzündendir ki yeryüzünde acıma, merhamet, bağışlama ve yakınlık var olabilir. Bunlardan ne kadar azı da olsa, hatta şu “Önce siz buyurun beyefendi” sözü dahi yeryüzünde bu yüzden vardır. Rehin koşulu, dayanışmanın sınır durumu değildir ama o her dayanışmanın koşuludur. Kişiler arasında cereyan eden her övme, ödüllendirme ve cezalandırma gibi her suçlama ve her eza, Ben’in öznelliğini dolayısıyla başkasının yerinde olma’yı varsayar –başkasının yerinde olma, “başkası tarafından”dan “başkası için”e olan transfere (...) gönderme yapan şu kendini başkasının yerine koyma imkânıdır. (Levinas, 2012b, s. 254)

Levinas’ın *Varlıktan Başka Türü* eserinde sorumluluğun yakınlıkta ortaya çıktığını söylemiştik. Bu yakınlıkta, yakın/komşu ile ilişki de etik ilişkiyi belirler. Bahsi edilen etik ilişkide bir karşılıklılık ve bu sorumluluğu üstlenecek biri yoktur ve yakınlık durumunda da komşu ile bir eş zamanlılık söz konusu değildir. Özne ve komşu arasında eşitlik namına hiçbir şey yoktur. Bu sebeple, bahsi edilen yakınlaşmada korunan farkı ya da *arayı* yeniden hatırlamak gerekir. Böylece *diyak-r-oni* ve *litürji* kavramlarına komşunun başkalığı ile *bir-ara-dalık* kavramını eklemek gerekecektir.

Komşuluk ve yakınlık konusunu ele alırken komşuyu/başkasını bir yabancı olarak mı yoksa bir yakın olarak mı ele almak gerekmektedir? Bu noktada iki tutum da sakıncalı görünmektedir. Levinas da bu konuda sabit bir fikre sahip değildir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi onun düşünceleri başkasını yabancı ve yakın olarak ele alma arasında gidip gelmektedir. Bu nokta da Levinas’ın *Varlıktan Başka Türü* kitabında yakınlık mefhumuna ağırlık verdiğiğine değinilmişti. *Bütünlük ve Sonsuz*’da ise başkası “yabancı” olarak ele alınmıştır. Ancak Levinas’ın başkası kavramının siyaset zeminine uyarlamamasını Levinasçı düşünürler çok fazlaca eleştirirler. Levinas’a yapılan en sert eleştirilerin dayanağı ise İsrail ve Yahudi meselesi ile ilgili Alain Finkielkraut ve Shlomo Molko’yla yaptığı söyleşide ifade ettikleridir. Bahsi geçen söyleşide Shlomo Molko bir yerde Levinas’a İsraililer için Filistinlilerin başkası olup olmadığını sorar. Bunun üzerine Levinas, o zamana kadar öne sürdüğü fikirlerle çelişiyor görünen şu sözleri söyler:

Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba da olabilecek olan komşudur. Bu anlamıyla eğer başkası içinsiniz komşunuz içinsinizdir. Fakat komşunuz, başka komşuya saldırıyor veya haksızca davranıyorsa ne yapabilirsiniz ki? Burada başkalık farklı bir karaktere bürünür. Başkalıkta bir düşmanlık bulabilir ya da en azından kim doğru kim yanlış, kim haklı kim haksız sorularının cevabını bulma sorunuyla yüzleşiriz. Orada yanlış yapan insanlar vardır. (Levinas, 2010c, s. 290)

Levinas’ın takındığı bu tavır bir “skandal” olarak nitelendirilmiştir. Nitekim, Levinas’ın bu sözleri onun başkası üzerine dayanan hümanizmasını savunan taraftarlarını da hayal kırıklığına uğratmıştır. Bernasconi Levinas’ın sarf ettiği sözler ile ilgili olarak hayal kırıklığına uğrayan Levinasçı okurların daha en başta yanıldığını belirtir ve bu durumu şöyle yorumlar:

Başkası’ndan komşuya bu dolaysız geçiş, Levinasçı Başkası’nı yabancı olarak anlayan ve yabancıyı da komşunun zıddı olarak düşünen okurları için bir skandaldı, ama açık ki, bu okurların kapıldığı Levinas’ın politik aciliyet yüzünden etiğin temel

görüsünden ayrıldığı hissi, onun başkalıktan ne anlamış olduğunu fark edememiş olmalarından kaynaklanır. (Bernasconi, 2011b, s. 100)

Bu noktada Levinas'ın "komşu" kavramını metafizik ve etik bağlamında anlamak daha doğru olacaktır. Zira Levinas'ın bütün düşüncesini sergilemiş olduğu bu tavır üzerinden değerlendirilirse büyük ölçüde Musevilikten faydalandığı görülecektir. Dolayısıyla bahsi geçen mefhumların Yahudiler arasındaki komşuluk veya yakınlık olduğu da söylenebilir. Daha önce belirtildiği gibi başkasını tanımlamak için kullanılan komşu / yakın ve yakınlık kavramları Kitabı Mukaddes'in pek çok bölümünde karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Levinas'ın komşu / yakın için seçtiği *prochain* sözcüğünü de Kitabı Mukaddes'e atıfta bulunmak amacıyla kullandığı söylenebilir. Levinas'ın düşüncesindeki bu siyasi izdüşümün ortaya çıkardığı yarığı gören Alain Badiou'nun Levinas'ın etik anlayışını "bozulmuş din olarak" görmesinin sebebi de budur. (2013, s. 37) Öyle ki Levinas'ın felsefi izleği ve yaşamı da Badiou'nun bu iddiasını kanıtlar niteliktedir.

Bu minvalde, Levinas'ın "komşu" kavramı ile ilgili son olarak şunlar söylenebilir: Komşu ile her zaman karşılaşmak gerekmez. "Başkası ile hakiki karşılaşma onun çıplak ve soyut gerçekliği ile karşılaşmaktır, onun fenomenal düzlemi aşan şu gerçekliği ile karşılaşmaktır." (Gözel, 2011, s. 329) Levinas'ın "başkası", "yabancı" ve "komşu" terimlerinin yanı sıra "dul", "yetim" ve "yoksul" gibi terimler günlük anlamlarının dışında kullanılmıştır. Bunlar filozofun teşbih yapmak ve düşüncesini daha iyi aktarabilmek için kullandığı teknik kavramlardır. Levinas bu sözcükleri, dışarıdan gelip öznenin vicdanı alt üst eden, özgürlüğü, özerkliği ve kendinden memnuniyeti tartışma konusu eden ve *ben'i* etik tavra, yani kendimden ve dolayısıyla varlıktan kopmaya davet, daha doğrusu icbar eden kimseyi tasvir etmek üzere "teknik" bir anlamda kullanır. (Bernasconi, 2011b, s. 105)

#### 4. Politikaya Geçiş Olarak Üçüncü Mefhumu

Fakat komşuyla ilişkide yalnızca özne mi sorumluluğa sahiptir? Başkasının / komşunun da bana karşı sorumluluğu yok mudur? Levinas'a göre böyle bir durum söz konusudur ve bu başkasıyla ilişkiye bir üçüncünün katılmasıyla sorun haline gelir; çünkü özneler arası bir soruna işaret eder. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Levinas'ın felsefesinde *üçüncü* hakkında üç ayrı açıklama vardır: "üçüncü taraf" (*le tiers*), "üçüncü kişi" (*la troisième personne*) ve "o'luk/hü-viyyet" (*illeity*). Burada öne çıkan soru üçüncünün halihazırda başkasının yüzünde bulunup bulunmadığıdır. Yani üçüncünün bu ilişkinin en başından beri orada mı olduğu yoksa sonradan mı katıldığı. Levinas buna da tek bir cevap vermemektedir.<sup>10</sup> Üçüncü ile ilgili ayrımlar da zaten buradan kaynaklanmaktadır. Sözelimi, O'luk/hü-viyyet kavramı Tanrı'yı ifade ederken veya onun yerine konabilecek bir mefhum diye düşünülürken; üçüncü kişi mefhumu "evrensel akla

<sup>10</sup> Levinas Üçüncüyü başkasıyla karşılaşmadan sonra sahneye dahil olan bir mefhum olarak ele alır. "Üçüncü taraf zaten yüz yüzeye yerleşik olduğu için etikten politikaya geçişe içkindir." Bu durumda üçüncü taraf toplumsallaştıran bir yanı kendisinde barındırır. Dolayısıyla "bu durumda Başkasına karşı sorumluluğum, Başkasının başkalarına karşı sorumluluğunu bir yana bırakmama izin vermez." Bu konu hakkında daha derin bir açıklama için bkz. Bernasconi 2011c, s. 38.

karşılık gelen nötr gözlemcidir.” (Bernasconi 2011c, s. 34) Ancak bu çalışma için önem arz eden sorun üçüncü tarafın nasıl olup da etik ilişkinin adalettteki ya da politikadaki insanlar arası ilişkiye açıldığıdır.

Öte yandan, Levinas'ta üçüncü kavramı etiğin politika ve Varlık düzlemine aktarılmasına hizmet etmektedir. Levinas'a göre etik bir *söyleme'*dir (*le dire*), adalet ise *söylenen'*dir (*le dit*). Bu durumda Levinas'ın felsefesinde bir uğrak olan üçüncü taraf, etik ilişkide bahsi edilen çiftlerin ilişkisini sekteye uğratabilir. Burada öznenin başkasına veya komşuya karşı sorumluluğunu üçüncünün yakınlığı ile tekrardan ele almak gerekmektedir. Şöyle ki;

Eğer yakınlık sadece başkasını buyursaydı, kelimenin tam anlamıyla hiçbir sorun ortaya çıkmazdı. Ne bir soru ne bilinç ne de öz-bilinçlilik ortaya çıkardı. Öteki için sorumluluk, sorulara öncel bir dolayısızlık, bir yakınlıktır. Başkası için sorumluluk, üçüncü tarafın belirmesiyle birlikte bir sorun haline gelir. (Levinas, 2004a, s. 157)

O halde üçüncü tarafın da belirmesiyle Levinas etik olmayana dönüş yapmıştır. Zira, üçüncünün ortaya çıktığı durumda özne ve komşu arasındaki asimetric ilişki sekteye uğrar. Varlık alanında simetri, eşitlik, özerklik ve senkroni (aynı zamanlılık) olduğundan yukarıda bahsedilmişti. Ancak etiği ontolojiye önceleyen Levinas'a göre ise özne ve başkası arasında asimetric, eşitsizlik, yaderklik ve diyakroni vardı. Fakat Özne ve başkası arasında üçüncü bir tarafın da olaya dahil olmasıyla eşitlikten, ortaklıktan ve simetriden söz edilebilir. Levinas felsefesinin, adalet söz konusu olduğunda en önemli unsuru da bu sebeple üçüncü mefhumudur. İşte bu nedenle üçüncü taraf kavramı Levinas'ın düşüncesinin politikaya açılan kapısıdır. Yüz yüze ilişkide özne ile başkasının içinde bulunduğu asimetric ilişki, üçüncünün açısından bakıldığında artık eşitlik olarak görünmektedir.<sup>11</sup> Bu tür bir ilişkide “insanlık *bana* bakmaz, *bize* bakar. Ayrılık yüz yüzenin ön koşuludur; fakat üçüncü taraf aracılığıyla başkasıyla bir araya gelirim.” (Bernasconi 2011c, s. 40) Öyleyse üçüncüyü ön plana almak Levinas'ın etiğinin

---

<sup>11</sup> Levinas bu konuyla ilgili olarak Heidegger'de karşı olduğu şeye döner gibidir. Öyle ki Heidegger'de bir yan yanalık ilişkisi olması kaçınılmazdır. Levinas bundan şu şekilde bahsetmiştir: “Heidegger'de ahlaki ilgi, *Miteinandersein* (başkasıyla birlikte olmak), öteki-ile-olmak, dünyadaki mevcudiyetimizin bir anından başka bir şey değildir. Merkezde yer almaz. *Mit* (ile), hep ...'nın yanında olmaktır... bu, Yüz'e varma değildir; *zusammensein'*dir – birlikte olmak'tır, belki de *zusammenmarschieren'*dir – birlikte yürümektir.” (2010d, s. 254) Burada ‘yanında olmak’ terimini simetri olarak alabiliriz. Ancak bu ilişki Levinas için sadece üçüncü bakış açısından bakıldığında öyle görünmektedir. Zira özne etik ilişki içerisindeyken sadece başkası-için-olmak'tadır. Burada “Heidegger'in *Miteinandersein* görüşü ile Kafka'nın tekrar tekrar ortaya çıkan harikulade ama gizemli bir ahenk içinde olan, görülebilen ama anlaşılabilen çiftler teması arasındaki çarpıcı yakınlığa dikkat etmek gerekir. Bu, Kafka'nın saplantılı bir şekilde dönün dönüp geldiği bir temadır: K.nın iki asistanı, Blumfeld'in iki yardımcısı, dans eden ama uyuşuk iki kız ve nihayet –sanki serinin zirvesi olarak- son derece senkronize bir şekilde hareket eden iki selüoit top... Bütün bu çiftlerin ortak noktası, dışarıdan görünüşte ahenk içinde hareket eder gibi görünmeleri ama işitilebilir bir şekilde hareketlerini açıklamamalarıdır; hareketler arasındaki bağıntı *tarafsız* bir gözlemcinin, *müdahil olmayan* ve *bağımsız* bir gözlemcinin onlar hakkında anlayabileceği tek şeydir. Blumfeld'in yardımcıları ancak Blumfeld tüm sesleri bastıran pencerenin diğer tarafından kendilerine baktığında birbirleriyle konuşurlar.” (Bauman, 2016, s. 74, n.13).

ontolojiye ve oradan da politikaya açılışı olarak görülebilir. Yani, Levinas'ta etik ve ontolojinin birbirine bağlandığı yer üçüncü taraftır.

Üçüncü uzakta olan ve adaleti talep edendir. Üçüncünün burada olması öznenin başkasına yaderkliğine karşı başkasının da özneye karşı yaderkliğini devreye sokar. İşte simetri tam da burada ortaya çıkmaktadır. Ancak bu özne için geçerli değildir. Bu üçüncünün bakış açısı için böyledir. Başkasına karşı sorumluluğunun karşılıklı olması özneyi ilgilendirmez. Çünkü özne başkasına karşı halen sonsuzca sorumludur. Bu sorumluluk sadece üçüncünün gözünden bakıldığında, yani üçüncü devreye girdiğinde karşılıklı olmaktadır. O halde üçüncü kavramının bir ayağının etik, bir ayağının ontolojide yer aldığını söyleyebilir miyiz? Üçüncünün burada "bir diğer başkası" olduğunu da belirtmek gerekir. "Üçüncü tarafın, öteki ile girilen yüz yüze ilişkinin ikiliğini, üçüncü olarak bozabilme yetkisi, ne onun ampirik ortaya çıkışından ne de varlıksal statüsünden kaynaklanmaktadır. Bütün mesele, aslında onun da "bir başka başkası" olmasıdır. (Çırakman, 2012, s. 414) "Yaşadığımız dünyada, yalnızca bir tek "karşılaşılan" yok; dünyada hep bir üçüncü var: O da benim başkam, benim *komşumdur*" (Levinas, 2010d, s. 242). Ancak bu komşunun kimliğini belirlemek veya üçüncünün onunla ilişkisini belirlemek ayrı bir soruna sebep olmaktadır. O halde şöyle sormak lazım:

Adalet nasıl olabiliyor? Yasaların koşulu ve adaleti ihdas eden insanların çokluğu olgusudur, diye cevap veriyorum buna. Eğer başkasıyla yalnız olsaydım ona her şeyi borçlu olurum; oysa başkasının yanında üçüncü bir kişi var. Komşunun (yakınımın) üçüncü kişiye göre ne olduğunu biliyor muyum? Üçüncü kişi onunla hemfikir mi, onun kurbanı mı, bunu biliyor muyum? Kimdir komşum? (Levinas, 2010a, s. 328)

İşte bu noktada komşu ile ilgili olarak verilebilecek belki de en iyi cevap şöyle olmalıdır: "Komşu hem yakındır, hem de yabancıdır." (Gözel, 2011, s. 327) Komşu kavramının Levinasçı etik bağlamı içerisinde -üçüncünün alanına hazırlamak için- bu iki anlamı da barındırabileceğini belirtmek gerekmektedir. Haddizatında komşunun ne olduğunun bilinmemesi fakat aynı zamanda onun komşu olduğunun bilinç tarafından sezilmesi gerekmektedir. Bu durumda komşuyu sadece bir başkası olarak almak ve içerisinde başkılığı barındırdığını bir ön kabul olarak belirlemek gerekir. Bu sebeple komşunun başkılığını etik alana bağlı olarak ele almak daha doğru olacaktır.

Son olarak, şunu da belirtmek gerekir ki, "Levinas'ın ilgilendiği nokta, yüz yüze politik olanın etik bir sorgulamanın zeminini nasıl oluşturduğuyla ilgilidir." (Bernasconi, 2011c, s. 38) Levinas'ın felsefesini yalnızca bir siyaset felsefesi olarak ele almak doğru olmayacaktır. Zira Levinas'a göre etik politikayı denetlemeli ve düzeltmelidir. Yani, Levinas etik ve politikanın çekişen taleplerinin nasıl uzlaşacağını açıklamak ister. Onun göz önünde bulundurduğu şey "etik ile politika arasındaki çatışmaydı; bu çatışmada etik politik toplumu sorguluyordu, ama aynı zamanda da politik olanın pazarlığını" (Bernasconi, 2011c, s. 45) yapıyordu. Zira "komşu" ve "başkası" kavramları politikayı felsefe sahasına çekebilecek ve onu denetlemeyi sağlayabilecek yegâne köprüdür.

## 5. Sonuç

Levinas'ın komşu ile ilgili düşünceleri başkalık felsefesine dayanmaktadır. Bu felsefenin de temel çıkış noktası farklılıktır. Bu nedenle komşu dendiğinde ilk olarak yabancı algılanmaktadır. Ancak bunun yanında Levinas'ın felsefesinin değişken yapısı nedeniyle her türlü yoruma açık, fakat indirgemeye kapalıdır. Burada bahsi edilen başkalığın kiplerini ya da tezahürlerini, yani değişkenleri göz önüne almadan onun felsefesini anlamak mümkün değildir. Zira, Levinas'ın felsefesindeki gelişme ve değişimler onun bir bakıma kendi düşüncesi üzerine daima tefekkür etmesinden kaynaklanmıştır. Temel meselesi başka insanın, bu bağlamda da komşunun, kim olduğunu anlamaya çalışmaktır. Ancak belki de bunun hiç sona ermeyecek bir uğraşı, onun deyimiyle bir okşama edimi olduğunun da farkındadır. İşte Levinas'ın felsefesi bu çabanın kendisidir. O nedenle onun başkalığın kipleri olarak algıladığı ne varsa bunlar aslında başkalığın kendini açığa çıkarma şekilleridir. İşte Levinas bunu yakalamaya çalışmaktadır. Dişil olanın barındırdığı gizem, oğulun ben'den bir şeyleri taşıyan bir başkası olması, başkasının zamansal yönü ve ölümle ilişkisi, başkasının yüzü, aşkınlığı ve sorumluluk: Bütün bunlar komşuyu veya başkasını düşünürken karşılaşılan temalar ya da kiplerdir. Levinas'ın komşu düşüncesi de bütün bu kipler, mefhumlar ya da kavramlar anlaşıldıkça anlaşılabilir.

Zira, Levinas'ta komşuluk kavramına gelindiğinde onun hem bir aynılık hem de bir farklılık barındırdığının farkında olmak gerekmektedir. O nedenle o bütün meseleyi etik ile temellendirir. Bu durumda aynılığın ya da farklılığın bir anlamı kalmaz, ne olursa olsun sorumlusunuzdur. Komşuya karşı daima sorumlusunuzdur. Levinas'ın felsefesinde üçüncü tarafın da dahil olmasıyla bu sorumluluk karşılıklı bir hal alır. İşte bu nedenle de onun politik, ontolojik ve belki de varoluşçu uzantısıdır. Her ne kadar komşu sözcüğü (prochain) Levinas'ın ele aldığı haliyle yakınlığa ve dini bir anlama göndermede bulunuyor olsa da bir başkalık felsefesini de barındırır. Bu nedenle o aslında komşuluk kavramının içerdiği tüm anlamları sunmaya çalışmaktadır. Bir filozofa yakışacak şekilde, daha sonraki filozoflara tartışmaları için yeni bir soru bırakır: "Komşu kimdir?" Levinas'ın buna cevabı şudur: Komşu başkasıdır. Aynı olması gerekmez. O halde komşunun yakınlıkta uzaklığı, farkı ve başkalığı barındıran şu gizemli varlık olduğu söylenebilir.

## KAYNAKÇA

Badiou, A. (2013). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Bauman, Z. (2016). *Postmodern Etik* (A. Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bernasconi, R. (2011a). Levinas ve Velûdiyetin Aşkınlığı. (Z. Direk, Ed. ve Çev.). *Levinas Okumaları* içinde (ss. 232-256). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Bernasconi, R. (2011b). Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası (Z. Direk, Çev. & Haz.), *Levinas Okumaları* içinde (ss. 98-118). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Bernasconi, R. (2011c). Üçüncü Taraf: Etik ve Politik Olanın Kesişimi (Z. Direk, Ed. ve Çev.). *Levinas Okumaları* içinde (ss. 33-51). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Calin, R. ve Sebbah, F. D. (2011). Başkası (M. Erşen, Çev.), *Levinas Sözlüğü* içinde (ss. 38-41). İstanbul: Say Yayınları.

Çırakman, E. (2012). Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not (Ö. Gözel, Haz.), *Levinas* içinde (ss. 407-435). İstanbul: Say Yayınları.

Critchley, S. (2010). *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Direk, Z. (2005). Sunuş, *Zaman ve Başka* içinde (ss. 7-47). İstanbul: Metis Yayınları.

Gözel, Ö. (2011). *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*. 1. Baskı. İstanbul: İthaki Yayınları.

Gözel, Ö. (2012). "Öte/ki Metafiziktir" (E. Yılmaz, Haz.), *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* içinde (ss. 345-373). İstanbul: Küre Yayınları.

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman* (K. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Levinas, E. (1974). *Autrement qu'etre ou Au-delâ de l'Essence*, Kluwer Academic.

Levinas, E. (2004a). *Otherwise than Being* (A. Lingis, Çev.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Levinas, E. (2004b). *Totality and Infinity* (A. Lingis, Çev.). The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka* (Ö. Gözel, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2006). *Ölüm ve Zaman* (N. Başer, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Levinas, E. (2010a). Etik ve Sonsuz (Ö. Gözel, Çev.), 2. Baskı, *Sonsuza Tanıklık* içinde (ss. 295-345). İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2010b). Başka'nın İzi. (E. Gökyaran, Çev.; Z. Direk, haz.), 2. Baskı, *Sonsuza Tanıklık* içinde (ss. 129-147). İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2010c). Etik ve Siyaset (C. Haşimi ve Ö. Gözel, Çev.; Z. Direk, Haz.), *Sonsuzluğa Tanıklık* içinde (ss. 284-295). 2. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2010d). Felsefe, Adalet ve Aşk (söyleşiyi yapan R. Fornet-Betaucourt & A. G. Müller; M. Atıcı, Çev.), *Sonsuzluğa Tanık* içinde (ss. 241-260), 2. Baskı. İstanbul Metis Yayınları.

Levinas, E. (2010e). Aşknlık ve Yükseklik (H. Yücefer & Z. Direk, Çev.; Z. Direk, Haz.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (ss. 115-129), 2. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2011). *Tanrı, Ölüm ve Zaman* (I. Ergüden, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Levinas, E. (2012a). Felsefe ve Sonsuz Fikri (M. D. Güneş, Çev.; Ö. Gözel, Haz.), *Levinas* içinde (ss. 133-151). İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012b). Başkasının Yerinde Olma (Ö. Gözel, Çev. ve Haz.), *Levinas* içinde, (ss. 227-280). İstanbul: Say Yayınları.

Strhan, A. (2009). And Who is My Neighbour? Levinas and the Commandment to Love Re-Examined Studies. *Interreligious Dialogue* içinde (ss. 145-166). Sayı 19, No. 2. Erişim Adresi:

[https://www.academia.edu/398421/And\\_Who\\_is\\_My\\_Neighbour\\_Levinas\\_and\\_the\\_Commandment\\_to\\_Love\\_Re-Examined](https://www.academia.edu/398421/And_Who_is_My_Neighbour_Levinas_and_the_Commandment_to_Love_Re-Examined) (23 Ekim 2015).

Žižek, S. (2005). *Yamuk Bakmak* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Makale Geliş Tarihi | Received: 15.04.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 26.08.2020

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

## HEIDEGGERCİ SAHİH KENDİLİĞE GİDEN YOLDA ZAMAN, VARLIK VE AŞKINLIĞIN ÖNEMİ

Volkan ÇİFTECİ\*

**Öz:** Bu çalışmada amaçladığımız şey, Heidegger'in kendilik anlayışını zaman temelinde ortaya koymaktır. Bunu yaparken, Heidegger'in zaman, kendilik, dünya ve Varlık gibi terimlerini ele alıyoruz. Mevcut çalışmada, kaygı, ölüm, celp, özgürlük, aşkınlık, kapalılığı açma kararlılığı ve zamansallık (zaman) gibi kavramlar Dasein'in sahilliğini (*authenticity*) aydınlatmada bize gerekli çerçeveyi sunuyor. Hâlihazırda bize sunulmuş bir şey olmaktan ziyade, başarılması gereken bir şey olduğu için, sahil kendiliğe giden yol oldukça çetindir. Dasein bu sahil varoluşunu, yaşamı kendinin kılarak elde edebilir. Bunun için, Varolanların Varlığının anlamı, Dasein'in kavranmasında ilk basamağı oluşturur. Zira, Varlığın anlamı sorusuna cevap verebilecek olan yegâne varlık Dasein'in kendisidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kendilik, Zaman, Sahihlik, Varlık, Aşkınlık

## THE SIGNIFICANCE OF TIME, BEING AND TRANSCENDENCE ON THE ROAD TO THE HEIDEGGERIAN AUTHENTIC SELF

**Abstract:** This paper attempts to reveal the meaning of Heideggerian self on the basis of time. In the course of this, it examines Heidegger's following terms: time, the self, the world and Being. In the present paper, the notions of anxiety, death, the call, freedom, transcendence, resolution and temporality (time) constitute a frame for articulating the meaning of the authenticity of Dasein. The road to the authentic self is challenging since it is not something already given; rather, the self is something to be accomplished. Dasein must accomplish it by making life its own. To achieve this, the elaboration of the meaning of "the Being of beings" in the exploration of Dasein must be the first step. For it is Dasein who can give an answer to the question of the meaning of "Being".

**Keywords:** The Self, Time, Authenticity, Being, Transcendence

---

\* Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Türkiye | Adana Alparslan Türkeş Science and Technology University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Psychology, Turkey  
volkan\_cifteci@yahoo.com

Orcid Id: 0000-0001-5576-6255

Çifteci, V. (2020). The Significance of Time, Being and Transcendence on the Road to the Heideggerian Authentic Self. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 169-182.



## 1. Introduction

Heidegger uses the term Dasein to refer to the human existence in general. Yet, inquiring into Heidegger's understanding of the self, one finds that the self has two modes of existence: inauthentic and authentic. In the Division One of Being and Time, Heidegger treats the mode of inauthenticity. However, in the book's Division Two, he deals with the authentic<sup>1</sup> mode of the self. Inauthentic existence of Dasein is understood in terms of its Being-in-the-world. That is, in this mode Dasein is depicted as an entity who is pre-determined by the society, culture and history, by being in the world among others. Nevertheless, authentic mode of Dasein demands individualizing, i.e., (existential) detachment from all the context into which the self is thrown. As Guignon says, Heidegger uses authenticity "to refer to a possible way of life or mode of existence"; the term indicates a way of life which unfolds the meaning of being human in a distinctive way. (2015, p. 8)

Heidegger's main aim is to unfold the meaning of "Being" ("the forgotten question"). On closer inspection, we see that his inquiry concerning "the meaning of Being" (specifically "Being-in-the-world") is oriented to the inquiry concerning Dasein. Since Dasein is interpreted as temporality, the inquiry concerning Dasein, accordingly, is oriented to the inquiry concerning time. With the aim of grasping the authentic self, grounded in time, let us delve into this threefold inquiry.

## 2. Heidegger's Criticism of Substance Ontology (Metaphysics of Presence)

Heidegger's ontology must be distinguished from his predecessors', whose ontology is called "substance ontology" or "metaphysics of presence". (Frede, 1993, p. 69; Guignon, 1993, p. 4)

Because of its emphasis on enduring presence, this traditional ontology is also called the "metaphysics of presence." It is found, for example, in Plato's Notion of the Forms, Aristotle's primary substances, the Creator of Christian belief, Descartes's *res extensa* and *res cogitans*, Kant's noumena, and the physical stuff presupposed by scientific naturalism. (Guignon, 1993, p. 4)

Up until now, this "substance ontology" has given rise to misinterpretations of "Being". It generated the problems in metaphysics, the most important of which, as Heidegger suggests, is to understand "Being" in terms of that which remains permanent, i.e., substance. However, Heidegger rather concerned himself with the lived, primordial experience of life:

Heidegger hoped to recover a more original sense of things by setting aside the view of reality we get from theorizing [or thematizing] and focusing instead on the way

---

<sup>1</sup> In the daily use, German word "'eigentlich' means 'real' 'actual' or 'genuine'. But the adjective 'eigen' means 'own'". (McManus, 2015, p. 5) In Heidegger, the term authentic seems to signify the individual and genuine mode of existence.

things show up in the flux of our everyday, prereflective activities. (Guignon, 1993, p. 5)

Rather than being a static entity, in Heidegger, the self comes forth as an active, dynamic entity. He takes the departure of the ontological research (the question of "Being") from what is "prereflective activities" or pre-theoretical<sup>2</sup>. This research is called "fundamental ontology". Heidegger describes it as the analysis of the finitude of *Dasein* which is "to prepare the foundation for the metaphysics which 'belongs to human nature'" (1997, p. 1). Thus, fundamental ontology is also considered as the metaphysics of *Dasein*. After all, it is *Dasein* who will carry out the ontological inquiry. Therefore, fundamental ontology questions what the self (human being) is.

### 3. The Fundamental Ontology: Being, Dasein and the World

The essential task of fundamental ontology is to bring the meaning of "Being" into light. The understanding of Being "belongs to the essential constitution of Dasein itself" (2001, p. 28). Also, Dasein is "the condition for the possibility of any ontologies" (2001, p. 34). This is why Dasein is where the interrogation of the meaning of "Being" will start.

The traditional metaphysical dogmas generate problems. For instance, Cartesian metaphysics creates an impassible rift between the "I" and the world, taking the (inner) subject as the starting point and differentiating it from the (outer) objects. Heidegger throws aside the "I" of Cartesian/traditional metaphysics and substituted Dasein for this "inner self". Heidegger treats the self as it is in the midst of everyday activities, i.e., in the "pre theoretical" level. So, Dasein (being-there) becomes the point of departure. It is noteworthy that in "I think, therefore I exist", Descartes recognizes the existence of "I" "as something self-evident by a simple intuition of the mind" (McClean, 2006, p. Iv). The existence of the Cartesian "I" is grasped immediately. Hoffman (1993) calls this "the instantaneity of the Cartesian cogito" by distinguishing it from "the temporality of Dasein" (to this I will turn later). By the fundamental ontological research the solipsism vanishes; the traditional subject-object distinction is bypassed; and finally, Heidegger's understanding of the self is disclosed.

Traditional solipsism<sup>3</sup> is where the self grasps its own existence (inside) with certainty; yet, when it comes to prove the existence of others and the outer world (outside) it faces a trouble. Heidegger states that, "Being with Others belongs to the Being of Dasein" (2001, p. 160). By considering "Being-with" as a constitutive element of Dasein, Heidegger gets rid of "any problem of solipsism, since the need to explain how the individual knows of the existence of the other individuals vanishes" (Mansbach, 1991, p. 74). In clarifying Dasein's relation to the world, Heidegger remarks:

(Dasein) does not [...] first get out of an inner sphere in which it has been proximally encapsulated, but [...] it is always 'outside' alongside entities which it encounters

<sup>2</sup> "Pre-theoretical" means the direct experience of life, experience before any reflection or conceptualization.

<sup>3</sup> Heidegger makes a distinction between the traditional and the existential solipsism. See, 2001, p. 233.

[...] any inner sphere [is not] abandoned when Dasein dwells alongside the entity  
[...] the Dasein [...] remains outside, and it does so as Dasein [being-there]. (2001,  
p. 89)

Heidegger takes Dasein as the point of departure. In his understanding, the self does not find an insurmountable abyss separating it from the external world. Rather, what self comes across is a situation where it is thrown into the midst of beings. To characterize Dasein as such allows of its direct relation with the world and others. World is identified with the relational (referential) totality or “the totality of the contexts of involvement” (McCumber, 2011, p. 169). This totality helps us disclose the “Being” of Dasein – to a certain extent – as being relational and absorbed in daily activities:

[W]ith this thing, for instance, which is ready-to-hand, and which we accordingly call a “hammer”, there is an involvement in hammering; with hammering, there is an involvement in making something fast; with making something fast, there is an involvement in protection against bad weather; and this protection ‘is’ for the sake of [um-willen] providing shelter for Dasein-that is to say, for the sake of a possibility of Dasein’s Being. (2001, p. 116)

“Being” of human consists in its existence. The “Being” of Dasein must be looked for in its direct, pre-theoretical encounter with entities in the world which Dasein “copes with, appropriates and finally shapes”. Dasein is the only entity which makes its Being essentially an issue (2001, p. 117). It cares about both its “Being” and the “Being” of the world. In so doing, it also provides a basis for the understanding of being in general such as hammer, pen, keys, numbers and so on (Guignon, 1993). In its undisturbed daily concerns with beings (entities), Dasein does not reflect upon them. These unthematized beings are called “ready-to-hand” entities, treated as equipment. Nevertheless, when this direct relation is interrupted, entities lose their practical use or function. So, they are, for the first time, seen as “mere objects” which gives rise to Dasein’s reflecting upon them. When they are stripped of their practical use, entities are called “present-at-hand” (Manschach, 1991; McCumber, 2011). As a result, the entities are encountered theoretically as “objects” distinct from the subject. This thematized engagement with the world is what gives the impression of the traditional subject-object distinction. Yet, at the pre-theoretical relation, there is no such distinction. Instead, there is a mere involvement.

Concerning the problem of the existence of the external world. Heidegger refers to Kant (1929), who states that it is “a scandal of philosophy and of human reason in general” that we still could not come up with a well-grounded and inconvertible proof for the existence of (the objects of) the external world that would rule out skepticism. However, the “real scandal of philosophy”, Heidegger (2001) argues, is not that the proof has not been given yet. Rather, it is that this proof is still being expected. Having considered the self (“inside”) and the external world (“outside”) as different in kind, asking for “the proof” is to ask for the impossible. For Heidegger, this is “the real problem” with the existence of the external world. He argues that if the correct understanding of Dasein [as “Being-in-the-world” and “Being alongside entities within-the-world”] can be grasped,

then the need for such a proof would disappear; since, by “being-there [in the world]” Dasein already is the proof itself.

#### 4. Interwovennes of the Self and Time

Time is essential in Heidegger’s overall philosophy. He takes time as the condition of the possibility of the understanding of entities (1992, p. 302). Thus, fundamental ontological investigation – the inquiry of what human [self] is – can be carried out on a temporal basis alone. The problem of metaphysics (of Dasein) is the finitude (temporality) of the self. To unfold this, Heidegger makes a distinction between the ordinary time, the world-time, and the original time (originary temporality). In so doing, Heidegger traces time back to its origin, venturing into its ontological investigation for the very first time.

In Heidegger, ordinary (traditional) time corresponds to the succession of moments, i.e., the flow or stream of “nows”:

We say: 'In every "now" is now; in every "now" it is already vanishing.' In every "now" the "now" is now and therefore it constantly has presence as something selfsame, even though in every "now" another may be vanishing as it comes along! Yet as this thing which changes, it simultaneously shows its own constant presence. (2001, p. 475)

The “now” as “the present moment” does not change; it is permanent. That is, it has a substantial character. Ordinary time is also considered as continuous, irreversible and linear time, composed of the series of infinitely many “now” points. The problem with this view of time – which is flowing from the future passing through the present and sinking into the past – is that the three fundamental elements of it can be defined in terms of “now” (present). That is, the future (coming along) is regarded as the “not-yet-now”; the past (passing away) is taken as the “no-longer-now”; whereas, the present (present-at-hand) is directly defined as the “now” (2001, p. 424). This is clearly nothing but another manifestation of substance ontology (metaphysics of presence).

By referring to Aristotle, Heidegger remarks that ordinary time “is what is counted in connection with motion which is experienced with respect to before and after” (1984, p. 246). The ordinary time is engaged with the phrase “present-at hand”. As indicated, when our uninterrupted dealing with the ordinary everyday activities in a pre-theoretical level is broken, we thematize (theoretize) “the ready-to-hand” entities and encounter them as “present-at-hand”. So, when we start contemplating time, we face it as “present-at-hand”.

The world-time can be characterized in terms of “ready-to-hand” entities. When we are ordinarily dealing with those entities of the world (in the pre-theoretical level) what we encounter is the world-time. Contrary to ordinary time which has no significance or relation to human’s everyday practices within the world, world-time refers to “the sequence of meaningfully articulated, everyday times” (Blattner, 2005, p. 316) on the basis of which we can arrange and measure our daily works, such as waking up, having

breakfast, going to work, giving a lecture, going to sleep and so on. The world-time is in this sense deeply engaged with what we are doing as "Being-in-the-world".

Heidegger attaches to the world-time four special characteristics. World-time must be datable, significant, spanned and public. The first two is explained together, showing that daily activities of human can be dated in terms of its contents. These pre-theoretical activities of world-time must be datable and significant, i.e., contentful. "The spannedness of time" suggests that "now" is not a strictly frozen moment; but instead, it is "duration". That is, by the world-time, we must understand that it is "stretched from a before to an after" (Blattner, 2005). The "now" of world-time stretches from the no-longer-now (world-time past) to the not-yet-now (world-time present). While a person is absorbed in any activity in a "spanned now", s/he "reaches out into the future and touches the then [...] and reaches back into the past" (Blattner, 1999, p. 131). In Dasein's life, therefore, "now" is not an isolated instant disengaged from before and after; rather, "now" is related to Dasein's completed experiences and to its projected ones.

The last characteristic of world-time is that it is public. "The accessibility of the now for everyone" is what Heidegger calls the publicity of time (1982, p. 264). After being made public, the time possesses a worldly character. It is possible only when it refers to Dasein's "Being-in-the-world".

There is a connection between ordinary time, world-time and originary temporality. In fact, originary temporality is the ontological condition of the other two. When we recall that Dasein is interpreted as "temporality" and "historical", the current investigation of time then leads us back to Dasein. To unfold the originary temporality, it is necessary to look into the structure of Dasein's Being, i.e., the structure of "care".

There is a relation between the three kinds of "Being" and three versions of time. It appears that to three modes of "Being", – 1- being present-at-hand, 2- being ready-to-hand, 3- Being of Dasein (existence) –, there corresponds three versions of time – 1- the ordinary time, 2- the world-time, and 3- originary temporality, respectively (Blattner, 2005, p. 323). On Heidegger's account, original time is the ontological foundation of Dasein's existence (its average everydayness). On the basis of original temporality alone, "the articulated structural totality of Dasein's Being as care first becomes existentially intelligible". (2001, p. 277)

Time must be brought to light – and genuinely conceived – as the horizon for all understanding of Being and for any way of interpreting it. In order for us to discern this, time needs to be explicated primordially as the horizon for the understanding of Being, and in terms of temporality as the Being of Dasein, which understands Being. (2001, p. 39)

Heidegger neither thinks of time as a conceptual unity nor conceives it as a flux. In his account, time, the originary temporality, is an ontological structure. The ontological-structural unity of Dasein is made up of three elements, namely, existence (being-ahead-of-itself), facticity ("Being-already-in"), and falling ("Being-alongside"). The unity of the

three constitutive elements of Dasein is called ontological care-structure. This is why the "Being" of Dasein is considered as "Care". Accordingly, the meaning of the "Being" of Care is interpreted as temporality. The structure of care is deeply engaged with what Heidegger (2001) calls the three ecstases of temporality, namely the past (having-been), the present and the future. This engagement is to reveal the "Being" of Dasein (the self) as temporality.

The first element of the care-structure is existence. As indicated, "[t]he essence of Dasein lies in its existence". That is, the essence of the self unfolds itself in the course of self's life story, i.e., in its existence over time (Guignon, 1993, p. 9). To make sense of this, the terms "understanding", "thrownness", "projection" and "being-ahead-of-itself" play important roles. Human existence can be described as being in a world concernfully dealing with it. In this dealing, Dasein finds itself thrown into the world which is made up of practically shared activities. In "being-ahead-of-itself", Dasein "comports [relates; projects] itself towards its potentiality-for-Being"; there is always "a potentiality-for-Being for Dasein itself, [which] has not yet become 'actual'" (2001, p. 236). "Being-ahead-of-itself" thus signifies "not-yet", i.e., the future. Within the world to which it has been thrown, Dasein projects itself upon possibilities. This projection or thrown-projection is what Heidegger relates to understanding (2001, p. 188, 232). In projecting itself upon possibilities, Dasein copes with the world by trying to understand the world and itself at the same time. Given this, the existence, as the first element of the ontological care-structure, unfolds itself on the basis of a specific ecstasis of time: the future.

The second element of the care-structure of Dasein is characterized as facticity. It can be understood in the light of the following terms: the mood (state of mind), thrownness, and "Being-already-in". By getting in a certain mood such as fear or anxiety, Dasein is brought face to face with its facticity, i.e., that it is thrown into existence as a being-already-in. Dasein faces this situation as a brute fact since it cannot flee from it authentically. Facticity refers to what is given to Dasein prior to any conceptualization. It points out that "Dasein remains in the throw, and is sucked into the turbulence of the 'they's' inauthenticity" (2001, p. 223). That is, Dasein finds itself in the middle of the pre-determinedness. Facticity can be understood then as concreteness and definiteness of life. It is Dasein's social, cultural and historical background, i.e., Dasein's "being-already-in" (the past). Heidegger asserts that a state of mind always brings us back to something, i.e., to some mood of having been. For instance, in fear, we are brought back in a certain mood in which we face what we have been afraid of. By facticity, we realize that thrownness is not something that we have chosen freely; instead, it is what we inherited unwillingly. Moreover, the world wherein we have been thrown is where we stuck with (Hall, 1993, p. 137). This explains why Dasein's existence must be factual. For Dasein projects itself upon its possibilities from where it has been thrown. The facticity is where Dasein's existence is grounded. The connection between existence and facticity, shows that the future and the past as the two ecstases of temporality must be interlocked. From its "having-been" (the past), Dasein can project itself upon possibilities (the future). Therefore, facticity is unfolded in terms of past.

The third constitutive element in the ontological care structure is falling. Heidegger clarifies falling in terms of Being-alongside entities which Dasein concerns itself with. He associates the phrase "Being-alongside" with the present. Fallenness can be described as Dasein's tendency to fall "away [abgefallen] from itself as an authentic potentiality for Being its Self, and [to fall] into the 'world'" (2001, p. 220). This shows that Dasein gets deeply absorbed in the world for the purpose of "fleeing from the anxiety of a confrontation with death" (Blattner, 2005, p. 313). In so doing, Dasein loses itself in "the publicness of the "they", so it is determined by it. The fallenness of Dasein is also linked with existence and facticity. Here, the present is not the frozen moment; rather, it is a spanned (stretched) present, which carries the past and the future within.

Thus, the three elements of care-structure make up Dasein's structural unity. Heidegger's understanding of originary temporality runs parallel to this unity. Contrary to the succession of the past, the present and the future as in ordinary time; the originary temporality is considered as an ecstatic unity:

Temporalizing does not signify that ecstases come in a 'succession'. The future is not later than having been, and having been is not earlier than the Present. Temporality temporalizes itself as a future which makes present in the process of having been. (2001, p. 401)

Heidegger calls the past, the present and the future, the ecstases of time (raptures). The root meaning of 'ecstasis' is 'standing out' (2001, p. 377). Keeping that in mind, we can see why the present can reach out into the future and reach back into the past. This going beyond itself is what Heidegger sometimes calls "the transcendence of time and transcendence of Dasein" (Dostal, 1993, p. 156). Likewise, by the term existence, Heidegger sometimes understands "ek-sistence" which means "standing out" (Siegel, 2005, p. 571). It means that Dasein is not the self who can be captured in a certain "now". On the contrary, "Dasein always exists in [the] three moments at once" (Siegel, 2005, p. 571), such that as thrown into the world (facticity) it is always "having-been"; as fallen among others, it is always the present; and finally, as projected upon its possibilities (existence), Dasein is futural. Dasein moves from its having-been through its present to its future. By this movement, "Being" of Dasein as a whole – along with the "Being" of the world – is disclosed (Siegel, 2005, p. 592). That is why Heidegger treats the self as "Being-in-the-world" and so grasps it as temporality.

### **5. The Inauthentic Self: The "They-Self" [*das Man*]**

In the inauthentic mode of existence, we encounter "the Self of everydayness" which is called "one" or the "they" [*das Man*]. In this inauthentic mode, *Dasein* is dominated by "averageness, levelling down, publicness, the disburdening of one's Being, and accommodation" (2001, p. 166). In this mode, *Dasein* is not yet itself and can by no means be regarded as individualized yet. Thereby, it can never be treated as the (authentic) self. The characteristics attributed to it by the "they" are not genuinely its own. Since *Dasein* is absorbed in the world and more importantly dissolved in the others, it is simply lost.

Therefore, to regain its authentic existence, *Dasein* must first come back to itself, i.e., “find itself”.

The Self of everyday *Dasein* is the *they-self*, which we distinguish from the *authentic Self* – that is, from the Self which has been taken hold of in its own way [eigens ergriffenen]. As they-self, the particular *Dasein* has been *dispersed* into the “they”, and must first find itself [...] If *Dasein* is familiar with itself as they-self [...] the “they” itself prescribes that way of interpreting the world and Being-in-the-world ... (2001, p. 167)

The ontological care structure – grounded in temporality – discloses the whole “Being” of *Dasein*. It has an individualizing role as far as it presents to *Dasein* its whole “Being” as a unity. The average everyday *Dasein* is an entity among “Others”<sup>4</sup>. In its everydayness, *Dasein* is dispersed into the “they”. So, it gets more and more absorbed in the “Being” of others (2001, p. 164). As being dispersed, the “Being” of its genuine (authentic) self is covered up and thus suppressed by the “they”. In the first item of the care-structure, i.e., in existence, *Dasein* can disclose only the “Being” of the “they”. For it is the publicness or “the dominion of others” which *Dasein* is delivered over (Mansbach, 1991, p. 75). In the dominion of the “they”, *Dasein*, falls away from itself, getting lost in the others. Thus, Fallenness might be understood as fallenness into inauthenticity. Here, *Dasein* is sheltered by the “they”, so that it is disburdened of its responsibilities. Eventually, the “they” has the dominion over the “Being” of *Dasein*; the “they” clearly takes over. In the end, *Dasein* loses itself in the others by turning into “nobody”. To underscore this fact, Heidegger states: “Everyone is the other, and no one is himself” (2001, p. 165). That is, in everyday level “proximally and for the most part” (primarily and usually), *Dasein* is the other (inauthentic self); in other words, no *Dasein* is an authentic self yet. Thus, the “who” or the “I” of everyday *Dasein* is not a certain self, not one’s self. Neither is it a group of people, nor the totality of them all. The “‘who’ is the neuter, the ‘they’ [*das Man*]” (2001, p. 164). The effect of *das Man* is felt so significantly upon everyday *Dasein* that it for the most part follows up the exact same path which has already been opened up by *das Man*:

In this inconspicuousness and unascertainability, the real dictatorship of the “they” is unfolded. We take pleasure and enjoy ourselves as *they* [*man*] take pleasure; we read, see, and judge about literature and art as *they* see and judge; likewise we shrink back from the ‘great mass’ as *they* shrink back; we find ‘shocking’ what *they* find shocking. The “they”, which is nothing definite, and which all are, though not as the sum, prescribes the kind of Being of everydayness. (2001, p. 164)

*Dasein* cannot be regarded as free since its acts are drifted back and forth by the “they-self. Regardless of *Dasein*’s potential projections, so long as the dominion of the “they”

<sup>4</sup> By “Others” Heidegger does not “mean everyone else but me – those over against whom the ‘I’ stands out. They are rather those from whom, for the most part, one does *not* distinguish oneself – those among whom one is too”. (2001, p. 154)



persists, *Dasein* is condemned to the inauthentic mode of freedom, i.e., the “supposed freedom of the they-self”.

## 6. The Authentic Self

The dimension on the basis of which the authentic selfhood comes to the fore is originary temporality. Heidegger argues that unfolding the authentic self requires turning away from the “they”, by “hearkening” the voice coming from the depth of our inner self, i.e., “the voice of conscience”<sup>5</sup>.

How can the absorption in the “they” be avoided so as to provide the basis for *Dasein* to turn back to itself? In Heidegger’s view, *Dasein*’s realization that it is a being inevitably marching towards its own death alone can furnish this possibility.

In the face of “Being-towards-death” (throwness), the first and the general reaction of *Dasein* is to flee from the authentic mode of existence into the inauthentic “they-self” (2001, p. 399). The “at-home of publicness” and “the idle talk”<sup>6</sup> of the “they” take *Dasein* away from realizing the “uncanniness” of being “not-at home”, i.e., “being-towards-death”. The phenomenon of death is anchored in the structure of care, as well as in time. As being-ahead-of-itself, *Dasein* is futural; it is towards the death. One way or another, authentic or inauthentic, *Dasein* has been delivered over to its death as the most unique, individual and unshareable experience of all:

[Authenticity] describes the fulfillment of the potentiality each human being nonetheless possesses to take responsibility for itself and for the world, to win itself back out of its original loss by comporting itself “towards its being as its ownmost possibility” [death]. (Siegel, 2005, pp. 570-71)

*Dasein* stretches along between birth [the past] and death [the future]. In the course of its life time, the unique possibility that is to unfold its authentic self is the full realization of its mortality. Yet, “the idle talk” of the “they” attempts to turn this unique possibility into a communally shared experience. Yet, no matter what the “they” does, the fact remains: “death is in each case mine” (2001, p. 232); that is, “nobody can die another’s death” (Mansbach, 1991, p. 76). This is the clearest declaration of the individualizing role of death. In the face of death alone *Dasein* can capture “its existence in its totality and thus focuses on its own existence as it belongs to the individual *Dasein* rather than on the inauthentic ‘they’”. (Mansbach, 1991, p. 77)

Anxiety has also a central role to play in getting access to the authentic self. The mood that we get into after realizing our mortality is anxiety felt in the face of death:

---

<sup>5</sup> By the call, Heidegger seems to refer to the “silence”. Presumably, in order to escape from the paralyzing or numbing voice of the “they”, *Dasein* must hearken its inner voice, namely, “the voice of silence”.

<sup>6</sup> The idle talk is the groundless talk of the inauthentic they-self. This talk prevents *Dasein* to hear its inner voice and disclose its authentic mode of existence. See Heidegger, 2001, pp. 211-14.

Anxiety makes manifest in *Dasein* its *Being towards* its ownmost potentiality-for-Being – that is, its *Being-free* for the freedom of choosing itself and taking hold of itself. Anxiety brings *Dasein* face to face with its *Being free for* [...] the authenticity of its Being, and for this authenticity as a possibility which it always is. But at the same time, this is the Being to which *Dasein* as Being-in-the-world has been delivered over. (2001, pp. 232-33)

Anxiety felt in the face of death sets *Dasein* free to choose its authentic mode of existence. So, the inauthentic mode of “Being” is something *Dasein* is capable of stepping over. Yet, there is the third notion which has an essential role in the authenticity of the self: “the call”. As soon as *Dasein* hears (heeds) “the call of conscience”, and acts accordingly, the authentic mode of selfhood can be accomplished. After having asked, “to what is one called” in the call? Heidegger responds:

To one's *own Self* [...] And because only the *Self* of the they-self gets appealed to and brought to hear, the “they” collapses [...] Precisely *in passing over* the “they” [...] the call pushes it into insignificance [Bedeutungslosigkeit]. But the *Self*, which the appeal has robbed of this lodgement and hiding-place, gets brought to itself by the call. (2001, p. 317)

Dissolved in the “they” and numbed by the idle talk, *Dasein* cannot hear the call coming from the depth of its very self (Mansbach, 1991, p. 82). “The call of conscience” thus has an individualizing effect such that when taken notice of, “the call” turns *Dasein* away from the “they”, by calling it to itself so as to break the link attaching *Dasein* to the publicness of the “they” (Mansbach, 1991, p. 82). “The call” therefore brings *Dasein* face to face with its thrownness into the world, i.e., its groundlessness and nullity. Yet, Heidegger states that: *Dasein* “has been *released* from its basis, *not through* itself but *to* itself, so as to be *as this basis*”. (2001, p. 330)

## 7. Conclusion

Freedom for choosing and taking hold of the authentic self is understood in terms of “resoluteness”. *Dasein* is set free for choosing from the past, among various possibilities which has been delivered over to it throughout the history. Now, “*Dasein* may choose its hero” (2001, p. 437). “[I]t is in resoluteness that one first chooses the choice which makes one free for the struggle of loyally following in the footsteps of that which can be repeated” (2001, p. 437). The resolute *Dasein* stands up for its freedom; instead of fleeing into the conformity of the “they”, it takes the responsibility of its own life. As Siegel writes: “Whereas in the world of *das Man* no one takes responsibility, where authentic existence is achieved any single resolute individual can take responsibility for all”. (2005, p. 578)

The authentic selfhood is accomplished through the understanding of time, Being and transcendence. Indeed, transcendence opens up a way for *Dasein* to possess the freedom of choosing itself. Ecstatic character of the self, i.e., its being “transcendence”, (“standing out” and “being-ahead-of-itself”) can be made possible on the basis of the ecstatic unity of time.

Heidegger states that transcendence finds its meaning in human finitude. That is, it finds its meaning in that human is “being-towards-death”, i.e., temporal. That is why “transcendence” is identified with “finitude” (1997, p. 64). Heidegger seeks the origin of transcendence in *Dasein*. He says: “Time provides the basis for leaping off into what is 'outside of me'[...].” (2001, p. 248). That is, original time opens up a horizon or a transcendence through which the self can take a step into what is (seemingly) outside itself. In Heidegger’s understanding, transcendence is clearly indicative of the selfhood. It is not a kind of addition attached to the self afterwards. On the contrary, it is constitutive element of *Dasein* which it possesses beforehand:

Transcendence is rather the primordial constitution of the subjectivity of a subject. The subject transcends qua subject; it would not be a subject if it did not transcend. To be a subject means to transcend. This means that *Dasein* does not sort of exist and then occasionally achieve a crossing over outside itself, but existence originally means to cross over. *Dasein* is itself the passage across. (1992, p. 165)

Originary temporality, that which opens up a transcendence (horizon), discloses itself as “the condition of the possibility of the understanding of being” (1992, p. 302). The ecstatic unity of originary temporality serves as a basis upon which the whole “Being” of *Dasein* is held together as the entire care-structure, namely existence (being-ahead-of-itself), facticity (“Being-already-in”), and falling (“Being-alongside”). Given this, *Dasein* can freely oscillate between its past and its future through its present. *Dasein* is transcendence and it is in this sense “stepping over”.

*Dasein* is an entity who “stretches along between birth and death [historizing]” (2001, p. 425). This is why Heidegger interprets *Dasein* as “temporality” and treats it to be “historical” (2001, p. 278). Thus, *Dasein* can be characterized as “happening”; as a/n (dynamic) entity in constant making; under construction. It can be taken as an entity whose life story discloses itself “between birth and death”. *Dasein* is “Being-towards-the-end” i.e., “Being towards one’s ownmost [the most genuine] potentiality-for-Being, which is non-relational and is not to be outstripped” (2001, p. 299) and also which is “not-yet”. Only by anxiety in the face of death, that *Dasein* “can develop an “*impassioned freedom towards death*,” which releases it from the illusions of the “they” (2001, p. 311). The full disclosure of “Being” of *Dasein* as temporality, reveals the meaning of the authentic self.

## BIBLIOGRAPHY

Blattner, W. D. (1999). *Heidegger’s Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blattner, W. D. (2005). Temporality, in *A Companion to Heidegger* (H. I. Dreyfus, & M. A. Wrathall, Eds.), (pp. 311-324). Oxford: Blackwell Publishing.

Descartes, R. (2003). *Meditations on First Philosophy in Focus* (S. Tweyman, Ed.). New York: Routledge.

Descartes, R. (2006). *A Discourse on the Method* (I. Mclean, Trans.). Oxford: Oxford University Press.

Dostal, R. J. (1993). Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger, in *The Cambridge Companion to Heidegger* (C. B. Guignon, Ed.), (pp. 141-169). New York : Cambridge University Press.

Dreyfus, H., & Wrathall, M. (2005). Martin Heidegger: An Introduction to His Thought, Work, and Life. in *A Companion to Heidegger* (H. Dreyfus, & M. Wrathall, Eds.), (pp. 1-15). Oxford: Blackwell Publishing.

Frede, D. (1993). The Question of Being: Heidegger's Project, in *The Cambridge Companion to Heidegger* (C. B. Guignon, Ed.), (pp. 42-69). New York: Cambridge University Press.

Guignon, C. B. (1993). Introduction, in *The Cambridge Companion to Heidegger* (C. B. Guignon, Ed.), (pp. 1-41). New York: Cambridge University Press.

Guignon, C. B. (2015). Authenticity and the Question of Being, in *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes from Division Two of Being and Time* (D. McManus, Ed.), (pp. 8-20), New York: Routledge.

Hall, H. (2003). Intentionality and World: Division I of Being and Time, in *The Cambridge Companion to Heidegger* (C. B. Guignon Ed.), (pp. 122-140), New York: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1984). *The Basic Problems of Phenomenology* (A. Hofstadter, Trans.). Bloomington & Indiana Polis: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1992). *The Metaphysical Foundations of Logic* (M. Heim, Trans.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1997). *Kant and the Problem of Metaphysics* (R. Taft, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (2000). *Introduction to Metaphysics* (G. Fried, & R. Polt, Trans.). New Heaven & London: Yale University Press.

Heidegger, M. (2001). *Being and Time* (J. Macquarrie, & E. Robinson, Trans.) Oxford: Blackwell Publisher Ltd.

Hoffman, P. (1993). Death, Time, History: Division Two of Being and Time, in *The Cambridge Companion to Heidegger* (C. B. Guignon, Ed.), (pp. 195-214), New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1929). *Critique of Pure Reason* (N. K. Smith, Trans.). New York: St. Martin's Press.

Mansbach, A. (1991). Heidegger on the Self, Authenticity and Inauthenticity. *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 40: 65-91.

McCumber, J. (2011). *Time and Philosophy: A History of Continental Thought*. Durham: Acumen Publishing.

Mclean, I. (2006). Introduction, in R. Descartes, *A Discourse on the Method*, (pp. vii-lxx). Oxford: Oxford University Press.

McManus, D. (2015). Introduction, in *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes from Division Two of Being and Time* (D. McManus (Ed.), (pp. 1-7), New York: Routledge.

Siegel, J. E. (2005). *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. New York: Cambridge.

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.08.2020

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 18.10.2020

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## DAVID HUME'UN BEĞENİ STANDARDI I: FARKLILIKLAR VE STANDART

Soner SOYSAL\*

**Öz:** Bu çalışmada David Hume'un, insanların beğenileri arasında var olduğu açık bir şekilde görülen farklılıklara rağmen, beğenin bir standardının bulunduğuna yönelik iddiası incelenecektir. Hume beğeni standardını, ilk kez, 1757 tarihinde yayımlanan *Of the Standard of Taste* başlıklı makalesinde ele alır. Hume'un söylediklerini tartışmalı hale getiren iki unsur vardır: Birincisi Hume gibi, deneyimden bilgi edinmenin en önemli olanaklarından biri olan tümevarımsal akıl yürütmenin temellerini sarsan bir eleştiri ortaya koyan deneyci bir filozofun, bir beğeni standardının var olduğunu iddia etmesidir, ikincisiyse, onun bu iddiasını ortaya koyarken başvurduğu yolların tümevarımsal bir akıl yürütme içeriyor gibi görünmesidir. Bu nedenlerle, Hume'un beğeni standardıyla ilgili argümanlarını detaylı bir şekilde incelenmesi amaçlanmıştır. Ancak böylesi bir inceleme kapsamlı bir çalışmayı gerektirdiği için, bu inceleme iki aşama üzerinden gerçekleştirilmiştir. İncelemenin birinci aşaması, şu an karşınızda bulunan bu makale olup, burada Hume'un insanlar arasında beğeni farklılıkları olduğunu açıkça görmesine rağmen, nasıl olup da bir beğeni standardı olduğunu iddia ettiğini ele alınıyor. Hume'un bu beğeni standardının kaynağını nerede gördüğü; beğeni farklılıklarıyla bu standardı nasıl bağdaştırdığı; Hume'un beğeni standardının ortaya çıkmasını sağlayacaklarını iddia ettiği ideal eleştirilenlerin taşınması gerektiğini söylediği niteliklerin neler olduğu ve bunların Hume'un genel felsefi eğilimleriyle ilişkilerinin neler olduğu gibi konular bu makalede ele alınmamış olup, ayrı bir makale olarak sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** David Hume, Beğeni, Beğeni Standardı, Beğeni Farklılıkları, Beğeni Yargısı

## DAVID HUME'S STANDARD OF TASTE I: DIFFERENCES AND THE STANDARD

**Abstract:** In this study, David Hume's claim, for the existence of the standard of taste, despite the fact that the existence of the differences among the tastes of people are clearly seen, will be investigated. Hume discusses the standard of taste, for the first time, in the essay entitled *Of the Standard of Taste*, published in 1757. There are two elements that make Hume's statements

\* Dr. Öğretim Üyesi | Assist. Prof. Dr.

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

ssoysal72@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-1738-7451

Soysal, S. (2020). David Hume'un Beğeni Standardı I: Farklılıklar ve Standart. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 183-196.

disputable: The first is that an empiricist philosopher, like Hume, who puts forward a criticism which shakes the foundations of inductive reasoning—one of the most important possibilities of attaining knowledge from experience—claims that there exists a standard of taste, and the second is that the ways to which he appeals when putting his claim forward seems to include inductive reasoning. Because of these, it is aimed to scrutinize Hume's arguments concerning the standard of taste. However, since such an investigation requires an extensive study, it is carried out through two phases. The first phase of my investigation is presented in this essay, in which it is discussed how Hume happened to claim that there is a standard of taste, even though he clearly sees that there are differences in the tastes of people. The issues, such as where Hume sees the source of the standard; how he reconciles differences in taste with this standard; the features that must be possessed by the ideal critics, who supposed to bring out the standard; and their relationship with Hume's general philosophical disposition are not discussed in this essay, yet they will be presented as another essay.

**Keywords:** David Hume, Taste, Standard of Taste, Differences in Taste, Judgment of Taste

## 1. Giriş

David Hume "Beğeni Standardı Üzerine" ("Of the Standard of Taste") başlıklı makalesinde beğenin bir standardı olduğunu ve bu standardı da, kabaca ifade edecek olursak, eleştirmenlerin ortak yargısının oluşturduğunu iddia eder. Ancak, burada söz konusu olan eleştirmenler sıradan eleştirmenler değildir. Hume'a göre, bu eleştirmenlerin ortak yargılarının beğeni standardını oluşturmasını sağlayacak olan şey, onların "ince duygularla birleşmiş, pratik sayesinde geliştirilmiş, kıyaslama sayesinde mükemmelleştirilmiş ve tüm önyargılardan arındırılmış sağlam bir duyu[ya]" sahip olmalarıdır (Hume, 1998, s. 147). Tümevarım eleştirisi ve bu eleştiri üzerine temellenen nedensellik eleştirisiyle felsefe tarihinin gidişatını alt-üst eden Hume'un ağzından bunları duymak ilginçtir. Çünkü, yargılarının beğeni standardını oluşturacağını söylediği bu eleştirmenlerin taşınması gerektiğini söylediği niteliklere bakıldığında, bunların tamamının da, öyle ya da böyle, deneyim aracılığıyla tümevarımsal bir süreç sonunda elde edileceği ortadadır. Ancak, geçmiş deneyimden elde edilen bilgilerden hareketle, geleceğin geçmişe benzeyeceğini kesin bir şekilde ileri sürmenin olanağı yoktur. Çünkü, Hume'un sözleriyle, "her olgu durumunun karşıtı yine de mümkündür, çünkü bu hiçbir şekilde bir çelişki içermez ve zihin tarafından, sanki gerçekliğe çok uygunlarmışçasına, aynı kolaylık ve açıklıkla kavranırlar" (Hume, 2007a, s. 18). Dolayısıyla deneyim temelinde elde edilecek ya da geliştirilecek niteliklerle donatılmış eleştirmenlerin, beğeni standardı gibi tüm insanları bağlayacak ve tüm durum ve örneklerde geçerli olabilecek bir şeyi ortaya koyma olanağı yoktur.

Yukarıdaki alıntıda Hume'un açık bir şekilde vurguladığı gibi, hem bu eleştirmenlerin deneyim aracılığıyla elde ettikleri niteliklerin beğeni standardını oluşturacak türden yargılarda bulunmalarını garanti altına alacak biricik ve zorunlu nitelikler olduğunu, hem de aynı ya da benzer süreçlerden geçerek aynı nitelikleri edinmiş eleştirmenlerin aynı yargıda bulunmalarını sağlayacağını kesin bir şekilde ileri sürme olanağı yoktur. Aynı niteliklere benzer süreçlerden geçerek sahip olabilirler, ancak aynı nesne ya da eser konusunda farklı yargıda bulunabilirler ve bu da bir çelişki oluşturmaz. Aynı şekilde,

bir başkası da çıkıp, eleştirilenlerin ortak yargılarının beğeni standardını oluşturacağını kabul edip, Hume'un söz ettiklerinden farklı ve belki de onlarla doğrudan çelişen niteliklere sahip olmaları gerektirdiğini ileri sürebilir ki, benzer şekilde, bu da bir çelişki oluşturmaz.<sup>1</sup> Dolayısıyla, Hume'un beğenin bir standardı olduğuna ilişkin iddiası ve bu iddiayı temellendirme yolu, yine kendisinin ortaya koyduğu ve felsefe tarihinin gidişatını derinden etkileyen tümevarım eleştirisiyle çelişiyor gibi görünmektedir. Ya da, başka türlü söyleyecek olursak, tümevarım eleştirisi, Hume'un beğenin bir standardı olduğuna yönelik iddiasının altını oymaktadır.

Elbette ki, böyle bir çelişkiyi Hume'un fark etmediğini ya da fark edip görmezden geldiğini iddia ediyor değilim. Bununla birlikte, Hume (1998) bu çelişkiyi söz konusu makale boyunca açık bir şekilde ortaya koymaz ve tartışmaz. Ancak, makale boyunca gündeme getirdiği bazı kavram ve ifadeler, açık bir şekilde ifade edilmemiş olsalar da, bu çelişkinin üstesinden gelmeyi ya da onu bertaraf etmeyi amaçlar gibi görünmektedir; örneğin, “[insan zihninin] içsel yapısı (*internal fabric*),” “sağlam durumdaki organ” (s. 140), “uluslar ve çağların fikir birliği ve deneyimleri tarafından kurulmuş olan model ve ilkeler,” (s. 143) vb. Bunların tümünün de tıpkı Kant'ın sentetik *a priori* önermelerinde olduğu gibi, deneyimden gelen bilgiye *a priori* olmanın getirdiği kesinliği kazandıracak ya da deneyimin beraberinde getirdiği kuşkuyu ortadan kaldıracak türden bir işlevi varmış gibi görünüyor. İlk ikisi bu işlevi doğrudan ve açık bir şekilde insan doğasına bağlıymış gibi görünürken, üçüncüsü ise, yine bu iki işlevin geniş bir zaman aralığı ve farklı kültür ve coğrafyalara yayılmış etkilerinin sonucu ortaya çıkan bir işlevmiş gibi görünüyor. Ancak, her halükarda, bunların hepsi de, öyle ya da böyle, insan doğasına dayanmaktadır ve bunların insanları götürdüğü ya da götüreceği sonuçların tersini iddia etmek bir çelişki ortaya çıkaracaktır; en azından insan doğasıyla çelişeceklerdir.

İnsan doğasına dayanan nitelikler ya da özellikler öne sürmek, aslında, onların doğuştan (*innate*) olmaları anlamında *a priori* olduklarını söylemek anlamına gelir; yani, onlar deneyimden edinilmemişlerdir ve deneyimden önce gelirler. Açıktır ki, bu da, deneyci (*empiricist*) bir felsefeyle bağdaşmaz bir durumdur.

Bu kısa girizgahtan sonra, Hume'un, söz konusu makalede, beğeni standardına yönelik ortaya koyduğu argümanlarını incelemeye başlayabiliriz. Bu argümanları iki gruba ayırarak incelemeyi uygun gördüm. Birinci grup argümanlar, açık bir şekilde ortada bulunan beğeni farklılıklarına rağmen bir beğeni standardının var olduğuna yönelik

<sup>1</sup> Jerrold Levinson (2002), Hume'un makalesindeki asıl sorunun bu olduğunu düşünür. Hume, her ne kadar, makalesinde detaylı bir şekilde bu türden eleştirilenlerin sahip olması gereken nitelikleri sıralasa ve açıklasa da, bu eleştirilenleri neden Hume'un kabul ettiği gibi ideal eleştirilenler olarak kabul edip kendi yargımızın ölçütü haline getirmemiz gerektiği açık ve ikna edici bir şekilde ortaya konulmaz. “Neden, [...] *ideal* eleştirilenlerin haz aldıkları ve tercih ettikleri sanat eserleri, her şey eşit olduğu durumda, estetik açıdan takip etmem gereken eserler olsun ki?” diye sorar Levinson ve ekler “onların hoşlandıkları şeyleri neden umursayasınız ki?” (s. 229). Ayrıca, Levinson'a göre, Hume'un beğeniyle ilgili iddialarını savunmaya çalışan biri, öncelikle, “döngüsel olmayan” bir argüman üzerinden, “ideal eleştirilen olmayan birinin, neden kendisinin onayını almış ve ona haz veren bir sanat eserleri takımını, kendisi gibi olmayan kişiler tarafından onaylanmış ve onlara haz veren bir sanat eserleri takımıyla değiştirmek için, rasyonel bir şekilde, bir yol araması gerektiğini” (s. 230) açıklamak zorundadır.



argümanlardır. Bu argümanlara yönelik tartışmam yazımın birinci bölümünü oluşturacaktır. İkinci grup argümanlar ise, beğeni standardının kaynağı olan ideal eleştirmenlerin yargıları ve bu eleştirmenlerin taşımaları gereken niteliklere ilişkin argümanlardır. Bu argümanlara yönelik tartışmam da, incelememin ikinci bölümünü oluşturacak olan ayrı bir makalenin konusunu oluşturacaktır.

## 2. Görünüşteki Beğeni Farklılıkları ve Beğeni Standardının Varlığı

Hume, makalesine insanların beğenileri arasında çok büyük farklılıklar olduğunu ve bunun da açık bir olgu olduğunu söyleyerek başlar. Böylesi bir beğeni farklılığı olduğunu keşfetmek için çok fazla inceleme ve araştırma yapmaya ya da farklı coğrafya ya da kültürleri incelemeye de gerek yoktur. Hume'a göre, aynı toplum içine doğmuş, aynı değerlere sahip, aynı eğitim sürecine tabi tutulmuş insanlar arasında bile bu beğeni farklılığı açık bir şekilde görülebilir (Hume, 1998, s. 133). Aynı aile içine doğmuş, aynı ebeveynler tarafından aynı değerlerle yetiştirilmiş, aynı devlet ya da hükümet tarafından aynı eğitime tabi tutulmuş iki kardeşin beğenileri arasında büyük farklılıklar görülebilir; birinin iyi ve güzel bulduğunu diğeri kötü ve çirkin bulabilir. Kaldı ki, beğenileri kıyaslanan insanlar farklı toplumlarda doğmuş, farklı değerlerle yetiştirilmiş, farklı eğitim sistemlerinin ürettikleri insanlarsa, ya da farklı çağlara aitlerse, beğenileri arasındaki farklılıklarının daha da büyük olacağını tahmin etmek zor olmaz. Hume'a göre, beğeni farkının çok büyük olduğu böylesi durumlarda, karşı tarafı "barbar" ilan etme eğilimindeyizdir (Hume, 1998, s. 134); aslında, tarih içerisinde farklı kültürlerin birbirlerini nasıl değerlendirdiklerine ya da gündelik yaşam içerisinde birbirlerinden oldukça farklı beğenilere sahip insanların birbirlerine yönelik tavırlarına bakınca bunu açık bir şekilde görebiliriz. Ne var ki, kendi bakış açımızdan barbar olduklarını ilan ettiğimiz insanlar, toplumlar ya da kültürler de, benzer şekilde, bizi barbar olarak değerlendirirler. Hume bu durumun karşılıklı olduğunu çarpıcı bir şekilde şöyle ifade eder:

Bizim beğeni ve kavrayışımızdan büyük ölçüde ayrılan ya da sapma gösteren her şeye *barbarca* deme eğilimindeyiz, ancak aynı suçlayıcı yakıştırmanın bize de yapıldığını çabucak fark ederiz. Diğer tarafların da aynı özgüvene sahip olduğunu fark ettiğinde, bu en büyük ukalalık ve kibir, nihayet irkilir ve böylesi bir duygu rekabetinin içerisinde kendi lehine olumlu bir şekilde konuşmaya tereddüt eder. (1998, s. 134)

Her ne kadar, Hume bunu açık bir şekilde savunuyor gibi görünmese de, insanların kendi beğeni ve kavrayışına ters düşen şeylere yönelik tavırlarındaki bu benzerlik, bir bakıma, bunun da insan doğasına bağlanabileceğini ima etmektedir. Bu da, insan doğası üzerinden hareket ederek bir beğeni standardı oluşturma girişiminin altını oyar. Çünkü, insan doğasının, öyle ya da böyle, bize verdiği bir beğeni standardı var, ancak, nasıl oluyorsa, bu standarda rağmen farklı beğeni yargılarında bulunan insanlar da var ve yine insan doğasından kaynaklanan bir nedenle, bu insanlar kendilerinininkinden farklı beğeni yargılarında bulunan insanlara benzer tavırlar sergiliyorlar. İnsan doğasından kaynaklandığı söylenen şeylerden biri (beğeni standardı) işlemeyebiliyorken, yine aynı kaynaktan gelen başka bir şey (kendisinininkinden farklı yargıları barbar ilan etme)

işleyebiliyor. Bu durumda, ya insan doğasının bazı genel davranış ilkelerini temellendirmek için güvenilir bir temel olmadığını kabul edip bir kenara koyacağız; ya da başkaca unsurları işin içine sokarak (örneğin, Hume'un beğeni standardına yönelik kendi iddiasını temellendirirken kullandığı beğeni inceliği, beden işleyişi vb.) insan doğasından kaynaklandığı iddia edilen şeylerin bireylerde neden ve nasıl farklı işleyebildiğini açıklamaya çalışmak gerekir.

## 2.1. Beğeni Farklılıkları ve Dilsel Uzlaşma Görüntüsü

Hume insanların beğenileri arasındaki farklılıklara ilişkin tartışmasını, bu farklılıkların ilk bakışta görüldüğünden daha büyük olduğunu ileri sürerek devam ettirir. Tartışmanın bu aşamasında dil devreye girer. İnsanların genel olarak güzel olana yönelik değerlendirmelerinde olumlu, çirkin olana yönelik olanlarda ise olumsuz anlamlar içeren sözcükler kullanıyor olmalarının oluşturduğu genel uzlaşma görüntüsü aldatıcıdır. Noel Carroll bu uzlaşma görüntüsünü "dilsel bir serap" olarak niteler ve şöyle devam eder: "[...] herkes, örneğin, zarafetin iyi olduğunda hemfikirmiş gibi görünür. Ne var ki, iş zarif nesnelere seçmeye gelince, burada bir uzlaşma yoktur [...] insanlar beğeni meselelerinde uzlaşıyor gibi görünürler, çünkü övgü ve yergi için aynı terimleri kullanırlar" (1984, s. 181). Hume görünürdeki bu uzlaşmayı şöyle açıklar:

[İ]nsanların, bunlarla [güzellik ve çirkinlik] ilgili genel söylemleri aynı olduğunda bile, her türden güzellik ve çirkinliğe yönelik duyguları genellikle farklıdır. Her dilde kimileri öven kimileriyse yeren belirli sözcükler vardır; ve aynı dili kullanan bütün insanların bunların nasıl kullanılacakları konusunda uzlaşmış olmaları gerekir. (1998, s. 134)

Hume'un burada söz ettiği uzlaşma, aslında, dilin bir iletişim aracı olarak işlevini yerine getirebilmesinin temel bir koşuludur. Başka bir deyişle, eğer herhangi bir dilin içindeki sözcükler ve kavramların anlamları konusunda bir uzlaşma olmasaydı, o dil bir iletişim aracı olarak kullanılamazdı. Ancak, dilin içindeki sözcük ve kavramların anlamları üzerinde bir uzlaşmanın var olması, bu sözcük ve kavramları kullanarak ortaya konulan beğeni yargılarının da zorunlu olarak bu uzlaşmayı yansıttıkları anlamına gelmez. Bu sözcük ve kavramların gerçek bir uzlaşmayı yansıtmayı yansıtmadıkları, bunlar tikel nesne ya da durumlara uygulandıklarında ya da onlar için kullanıldıklarında, ortaya çıkar. Çünkü, bu sözcük ya da kavramlar herhangi bir bağlam içinde değilken, herhangi bir belirli nesne ya da durumu nitelemedikleri için herhangi bir uzlaşmazlığın ortaya çıkma ihtimali yoktur. Uzlaşmazlık sözcük ya da kavramın ima ettiği nitelik ve özellikleri, özne durumundaki tikel nesne ya da durumun taşıyıp taşımadığı konusunda ortaya çıkar. Örneğin, güzel kavramı alınıp içine bir yığın nitelik ya da özellik doldurulabilir ve bu özellik ve nitelikleri taşıyan her şeyin güzel olarak tanımlanması gerektiği konusunda bir uzlaşma sağlayabiliriz. Ancak ben bir sanat eserini, bu uzlaşma üzerinden içeriği belirlenmiş kavrama göndermede bulunarak, güzel olarak tanımladığımda, uzlaşmanın bütün taraflarının benimle aynı yargıya ulaşmalarını zorunlu kılacak herhangi bir şey yoktur. Ben o sanat eserini güzel diye tanımlarken, kavramın uzlaşma üzerinden belirlenmiş olan nitelikleri taşıdığını düşünüyorken, uzlaşmanın taraflarından başka birisi o sanat eserinin o nitelikleri taşımadığını düşünebilir. Şöyle yazıyor Hume:

Herkes yazı yazma işinde zarafeti, adabı, sadeliği, canlılığı övmeye; abartıyı, gösterişi, soğukluğu ve yapmacık bir zeka parlaklığını yermeye hemfikirdir. Ancak eleştirilenler tikellerle ilgilenmeye başladıklarında, görünürdeki bu fikir birliği ortadan kalkar; ve her birinin kendi ifadesine oldukça farklı bir anlam yüklediği ortaya çıkar. (1998, s. 134)

Devamında, Hume, insanlar arasındaki farklılaşmanın bilim ve düşünce ile ahlak alanında kendini nasıl ortaya koyduğunu incelemeye girişir. Hume'a göre, beğeni alanında gördüğümüzün aksine, bilim ve düşünce alanında ortaya çıkan farklılıklar tikellerden çok tümellere ilişkindir. Bu nedenle de bu alanda, farklılıklar gerçekte ilk bakışta görüldüğünden çok daha azdır. Farklılaşmanın kaynağı tümeller olduğu için, tümellere ilişkin bir uzlaşma sağlandığında, tikellere ilişkin bir uzlaşma da sağlanmış olur. Bunu olanaklı kılan şey, düşünce ve bilim alanında ele alınan nesne ya da durumların ölçülebilir nitelikleri olması, insanların duygularının ya da kişisel değerlendirmelerinin işin içine girmemesidir. Diğer bir deyişle, beğeni alanında söz konusu olan öznenin kendisinde bulunan bir şeyken, düşünce ve bilim alanında söz konusu olan nesnenin kendisinde bulunan bir şeydir. Örneğin, Hume'a göre, "güzellik şeylerin kendilerinde bulunan bir nitelik değildir; o sadece onlar [şeyler] üzerinde düşünen zihinde bulunur" (1998, s. 136). Dolayısıyla, bir anlamda, nesnenin kendisine ait ve kamusal deneyime açık nitelik ya da özellikleriyle ilgili oldukları için, düşünce ve bilim meselelerinde, bir kez tümeller ya da kavramlar üzerinde uzlaşma sağlandığında, bu uzlaşma tikellerin incelenmesinde de kendini ortaya koyar. Hume'un sözleriyle:

Tüm fikir ve bilim meselelerinde durum tam tersidir: burada, insanlar arasındaki farklılıkların çoğunlukla tikellerden değil, tümellerden (*generals*) kaynaklandığı, ve gerçekte görüldüğünden çok daha az olduğu ortaya çıkar. Kavramların açıklanması, genellikle, anlaşmazlığı ortadan kaldırır: uzlaşmazlık yaşayanlar, temelde yargılarında uzlaşıyor olmalarına rağmen, bir süredir tartışıyor olmalarına şaşırırlar. (1998, s. 134)

Ahlak alanına gelince, Hume, David Marshall'ın da dikkat çektiği gibi, bu tartışmayı tam bir sonuca bağlamadan bırakır ve beğeni standardı tartışmasına geçer. Şöyle yazar Marshall: "Hume 'ahlaki erdemlere' ve 'terimlerin kendileri'ne yönelik tartışmasını, bir şekilde, sonuçlandırmadan bitirir. Bizim bir standarda [...] yönelik doğal arayışımıza ilişkin kendi tartışmasına devam eder [...]" (1995, s. 331). Carroll, Hume'un ahlak tartışmasını beğeniyle ilgili tartışmasına kısa ve sonuçsuz bir şekilde dahil etmesinin nedeninin beğeni farklılıkları olduğuna ilişkin iddiasına yöneltilebilecek itirazların önünü kesmek olduğunu düşünür. Şöyle yazar Carroll: "Hume [ahlaka ilişkin] bu yorumu 'Beğeni Standardı Üzerine'de fazla uzatmaz, ancak onu sadece, geniş bir beğeni farklılığı olduğu iddiasına yönelik karşı-kanıtların önünü almak için kısa bir açıklama olarak ortaya koyar." (1984, s. 181-82)

Hume ahlak alanına ilişkin tartışmasına bu konuya yönelik iki farklı yaklaşım olabileceğini söyleyerek başlar. Bu yaklaşımlardan ilki, ahlak meselesini de, tıpkı beğeni meselesinde olduğu gibi, duygu üzerinden anlamaya çalışmaktır. Hume'a göre, duygu üzerinden konuya yaklaşıncaya, yine, tıpkı beğeni meselesinde olduğu gibi, bu alandaki

farklılıkların ilk bakışta görüldüğünden daha büyük olduğu sonucuna ulaşılacaktır. Şöyle yazar Hume:

Ahlaki akla dayandırmaktan çok duyguya dayandıranlar, etiği önceki gözlem [beğeniyle ilgili olan] çerçevesinde kavramak ve davranış ve tavırla ilgili tüm meselelerde insanlar arasında görülen farklılıkların ilk bakışta görüldüğünden daha büyük olduğunu ileri sürmek eğilimindedirler. (1998, s. 134)

Ancak, diğer taraftan, tüm kültürlerde, tüm zamanlarda benzer ahlaki değerlerin övüldüğünü, bu değerlere ters düşen davranışların da yerildiğini görürüz. Bu anlamda, tüm bu kültür ve zaman farkına rağmen, insanların aynı erdemleri övmek, aynı kötülükleri yermek konusunda doğal bir uzlaşma içinde oldukları gibi bir görüntü ortaya çıkar. Bu uzlaşma görüntüsü Hume'a göre, "genellikle, tüm durumlarda, tüm insanlarda benzer duygular uyandıran ve soyut bilimlerin sıklıkla karşı karşıya kaldığı anlaşmazlıkların önüne geçen, saf akla (*plain reason*) atfedilir" (1998, s. 135). Bu uzlaşmanın soyut bilimler alanındaki uzlaşmazlıkların önüne geçen saf akla atfedilmesinin anlamı, bu uzlaşmanın mutlak olması demektir. Çünkü deneyim alanına ve deneyim alanında gördüğümüz empirik tikel nesne ya da durumlara ilişkin, onların ölçülebilir ve sayılarla ifade edilebilir olan özellikleri dışında, bir şey söylemez. Bu da soyut bilimlerin ortaya koyduğu bilgilerin mutlak doğru olduğunu ima eder. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'de* (*A Treatise of Human Nature*) soyut bilimlerin ortaya koyduğu bilgilerin kesinliğini şu şekilde ifade eder:

[...] elimizde, bir akıl yürütme zincirini herhangi bir karmaşıklık derecesine kadar sürdürebileceğimiz ve bununla birlikte mükemmel bir doğruluk ve kesinliği koruyabileceğimiz bilimler olarak sadece cebir ve aritmetik kalır. Sayıların eşitlik ve oranlarını onun sayesinde belirleyeceğimiz bir standart elde etmiş oluruz; ve onların [sayıların] bu standarda uyup uymadıklarına göre de onların, herhangi bir hataya olanak vermeksizin, onların ilişkilerini belirleriz. (2007b, s. 51)

Benzer şekilde, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma'da* (*An Enquiry Concerning Human Understanding*) şöyle yazar Hume, "[b]ana öyle görünüyor ki, soyut bilimler ya da tanıtılmanın biricik nesnesi nicelik ve sayıdır ve bu en mükemmel bilgi türünü bu sınırların ötesine genişletmeye yönelik tüm girişimler safsata ve yanılsamadan başka bir şey değildir" (2007a, s. 119). Bu 'en mükemmel bilgi türüdür,' çünkü bu bilgi türünün nesnesi olan nicelik ve sayıyı oluşturan bileşenler, Hume'a göre, birbirine benzerdir ve bu bileşenlerin arasındaki ilişkiler, her ne kadar, karmaşık olsa da, ölçülebilir ya da sayıya dökülebilir oldukları için, onu deneyimleyen öznenin bağımsız bir şekilde var olurlar. Dolayısıyla da, herhangi bir özne tarafından incelenip, tüm diğer öznelerin de kabul edebileceği bir şekilde ortaya konulabilirler; olası bir uzlaşmazlık saf akıl aracılığıyla ortadan kaldırılabilir. Hume'un sözleriyle, "[n]icelik ve sayıyı oluşturan parçalar bütünüyle benzer oldukları için, bunların ilişkileri girift ve karmaşık hale gelirler; ve bunların eşitliklerinin ya da eşitsizliklerinin izlerini, farklı görünüşleri içerisinde, çeşitli araçlar kullanarak sürmekten daha ilginç ve yararlı bir şey yoktur." (2007a, s. 119)

Diğer taraftan, yukarıda da söz ettiğim gibi, beğeni ve ahlak gibi değer içeren alanlar söz konusu olduğunda, görüş farklılıkları açık bir şekilde ortadadır. Bu nedenle de Hume'a göre, bu alanlarda herhangi bir türden inceleme ya da soruşturma aracılığıyla, bu farklılıkların var olduğu, bir şeyin diğer şeyden farklı olduğu bilgisinin ötesine geçme olanağı yoktur. Şöyle yazıyor Hume, "diğer tüm ideler birbirlerinden açık bir şekilde ayrı ve farklı oldukları için, en detaylı incelemelerimizle, bu farklılıkları gözlemlemekten ve açık bir düşünmeyle, bir şeyin başka bir şey olmadığını bildirmekten daha ileri gidemeyiz" (2007a, s. 119). Bu alanda ortaya çıkan uzlaşmazlıklar kavramların daha açık bir şekilde tanımlanmasıyla giderilebilir olsa da bizi hiçbir şekilde soyut bilimlerin nicelik ve sayı üzerinden ulaştıkları kesinliğe götüremez. Bu alanlarda bir şey hakkında karar verilmeye kalkıldığı zaman karşılaşılan uzlaşmazlıklar ya da "güçlükler ... tamamıyla kullanılan sözcüklerin anlamlarının, daha doğru tanımlarla düzeltilebilecek olan, belirsizliklerinden kaynaklanır" (Hume, 2007a, s. 119). Nicelik ve sayı ile ilgilenen soyut bilimlerde tanımları düzeltmek, Hume'a göre, bizi kesinliğe götürmez; kesinlik için gerekli saf akıl aracılığıyla kurulan ve birbirini takip eden bir 'akıl yürütme' silsilesidir. Örneğin, "[h]ipotenüsün karesinin diğer iki kenarın karelerinin toplamına eşit olması, terimler ne kadar kesin bir şekilde tanımlanırsa tanımlansın, bir akıl yürütme ve inceleme dizisi olmaksızın bilinemez" (2007a, s. 119). Diğer taraftan, bizi "mülkiyetin olmadığı yerde adaletsizlik yoktur" gibi bir önermenin doğru olduğuna "ikna etmek için ... gerekli olan tek şey terimleri tanımlamak ve adaletsizliği mülkiyet hakkının ihlal edilmesi olarak açıklamaktır" (Hume, 2007a, s. 119).

Hume, insanlar arasında aynı şeylerin övülüp aynı şeylerin yerilmesi konusunda görülen uzlaşma gerçek olduğu sürece, bu uzlaşmanın saf akıldan kaynaklandığı iddiasının doğru olduğunu söyler (1998, s. 135). Ancak, yukarıda söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, Hume'a göre, saf aklın ya da soyut bilimlerin ahlak alanında bu türden bir uzlaşma inşa etme olanağı yoktur. Saf aklın bu türden bir uzlaşma kurabileceğini ileri sürmek, ahlakın doğuştan sahip olduğumuz (*innate*) ya da—yine insan doğasına dayanması anlamında doğuştan sayılabilecek—*a priori* bir temeli olduğu anlamına gelir.<sup>2</sup> Diğer yandan, soyut bilimlerin bu uzlaşmayı kurabileceğini iddia etmek ise, ahlakın nicel ya da sayılara indirgenebilir bir şey olduğu anlamına gelir. Her iki olası durumun da ahlak alanında, ya da genel olarak konuşacak olursak, değerler alanında geçerli olmadığı açıktır; eğer bunlar geçerli olsalardı, tüm insanlar aynı olay ya da durumlar için aynı değerlendirmeleri yapar, aynı yargılarda bulunurlardı.

Hume ahlak alanındaki bu uzlaşma görüntüsünün oluşmasında dilin de önemli bir katkısı olduğunu söyler. Herhangi bir dildeki iyi eylemleri övmek ya da kötü bir eylemi yermek için kullanılan bir kavramın başka bir dildeki karşılığı da o dilde aynı şekilde kullanılır. Bu da, ahlak alanında bir uzlaşma varmış gibi bir izlenim oluşturur. Örneğin,

---

<sup>2</sup> Burada yanlış anlaşılmayı önlemek için belirtmeliyim ki, "doğuştan sahip olunan" ya da "doğuştan gelen" ifadelerini *a priori* ile eş anlamlı olarak kullanmıyorum. *A priori* olduğunu iddia ettiğimiz şeylerin zorunlu olarak doğuştan gelmesi gerekmez. Burada vurgulamaya çalıştığım şey, ahlaki uzlaşmaları saf akla dayandırmanın ya da onun kurduğunu iddia etmenin, bu uzlaşmaların deneyimden bağımsız bir şekilde elde edildiği anlamına gelmektedir.

*erdem* sözcüğü, diğer tüm dillerdeki karşılıklarıyla birlikte, tıpkı ahlaksızlığın [*vice*] karşılıklarının suçlama içermesi gibi, övgü içerir; ve hiç kimse, en açık ve en büyük yanlışa düşmeksizin, genel olarak iyi bir anlam taşıdığı kabul edilmiş olan bir terime kötü bir anlam yükleyemez; ya da tabirin onaylamama gerektirdiği yerde ona alkış tutamaz. (Hume, 1998, s. 135)

Ancak, Hume'a göre, tıpkı saf akıl gibi, dil de görünüşte bir uzlaşa yaratır. Ahlaki değerlendirmelerde kullanılan terim ve kavramların tikel durumlarda nasıl kullanıldıklarına bakıldığında, bu uzlaşa görüntüsü hemen kaybolur. Hume bu durumu örneklemek için, Homeros ve Fenelon'un övgü içeren kavramların içini nasıl doldurduklarını karşılaştırır. Hume, Homeros'un ortaya koyduğu ahlaki ilkelere ve bu ilkelerden hareketle ahlaki değerlendirmeler yaparken kullandığı genel kavramları doğru kullandığına itiraz edilemeyeceğini söyler. Ancak, devamında, "davranış biçimlerini ayrıntılı bir şekilde resmederken," örneğin, Akhilleus'a kahramanlığı, Odiseus'a ise basireti yüklerken, "birincisine [Akhilleus'un kahramanlığı] gaddarlığı, ikincisine [Odiseus'un basireti] kurnazlığı ve hilekarlığı Fenelon'un kabul edebileceğinden çok daha fazla bir oranda kattığını" (1998, s. 135) ekler. Dahası, Hume'a göre, Homeros'un karşımıza çıkardığı Odiseus karakteri, tüm bunları genellikle hiçbir zorunluluk ya da gereklilik yokken yapmaktadır. Halbuki, Fenelon, Odiseus'un oğlu Telemakhos'u "hakikat ve dürüstlüğü kesin çizgisinden ayrılmaktansa, kendini gerçekleşmesi an meselesi olan büyük tehlikelerle karşı karşıya bırak[an]"<sup>3</sup> (Hume, 1998, s. 135) biri olarak betimler. Her ne kadar hem Homeros hem de Fenelon *erdem*, bilgelik ya da kahramanlığın iyi olarak kabul edilmesi ve övülmesi gereken şeyler olduğu konusunda uzlaşsalar da, bu kavramların ne ima ettikleri, altına hangi niteliklerin yerleştirileceği, bu kavramların kimler için kullanılacağı konusunda farklı düşünüyorlar.

Hume, yine, dil üzerinden kurulan bu uzlaşa görüntüsünün yanıltıcı olduğunu göstermek için Müslümanlık üzerinden bir örnek verir, ancak bu örnekle anlatmaya çalıştığı şey tüm dinler, kültürler, ideolojiler vb. için de geçerlidir. Herhangi bir din, kültür ya da ideolojinin iyi bir anlam yüklediği kavram, yukarıda da anlatılmaya çalışıldığı gibi, başka din, kültür ya da ideolojilerin söylemlerinde benzer bir anlam taşıyan karşılığa sahip olabilir. Bu kavramların genel olarak iyi ya da kötü bir anlam taşıdığı konusunda da bir uzlaşa olabilir. Ne var ki, uygulamaya gelindiğinde, her din, kültür ya da ideoloji, bu kavramları diğerlerinin kullandığı bağlamlardan farklı bağlamlarda, farklı tikel durum ya da örnekler için kullanabilir. Bir dinin, kültürün ya da ideolojinin aynı kavramlarla övdüğü, yücelttiği, kahraman ilan ettiği biri ve onun eylemleri, yine aynı kavramları övgü için kullanan başka bir din, kültür ya da ideoloji tarafından kötülenip aşağılanabilir. Bu durum, bize, tüm bu uzlaşa görüntüsüne rağmen, ahlaki değerlendirmelerde bulunurken kullanabileceğimiz bir standardın olmadığını gösterir. Hume'un sözleriyle, ahlak alanındaki durum tam olarak şöyledir: "Ortada doğrunun ne olduğuna ilişkin bağlı kalınması gereken herhangi bir sabit kural yok

<sup>3</sup> Burada Hume, François Fénelon'un *Les Aventures de Télémaque* isimli eserine göndermede bulunuyor. Bu eserin Türkçe çevirisi Ziya İshan tarafından *Telemakhos'un Başından Geçenler* başlığıyla yapılmış ve Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları tarafından iki cilt olarak basılmıştır.

gibidir; her eylem, sadece gerçek inananların yararına ya da zararına olmasına göre suçlanmakta ya da övülmektedir.”<sup>4</sup> (1998, s. 135)

Hume ahlak alanına ilişkin tartışmasını, “etikte doğru ahlaki ilkeler ortaya koymanın yararının aslında çok küçük” olduğunu ve “ahlaki erdemlerden herhangi birini öğütleyen bir kişinin, gerçekte, terimlerin ima ettiği şeyleri öğütlemekten daha fazlasını yapmadığını” (1998, s. 136) söyleyerek herhangi bir sonuca bağlamadan bitirir. Adil olmayı ahlaki bir erdem olarak koyup, insanlara adil olmalarını öğütlediğimizde, insanlara ahlaki anlamda bir yol göstermiş olabiliriz. Ancak, hangi eylemi gerçekleştirdiklerinde adil ya da adaletsiz davranmış olacakları konusunda net bir kılavuzluk yapmış olmuyoruz. Özel mülkiyet üzerine kurulu bir sistem içerisinde yetişmiş ve bu sistemi savunan birisi için özel mülkiyeti ya da mülkiyet hakkını koruyacak türden bir davranış sergilemek adil olabileceken, özel mülkiyetin olmadığı bir toplum içerisine doğmuş ya da böyle bir toplumu savunan birisi için adaletsiz olacaktır. Halbuki, her ikisi de adil olmanın önemli bir ahlaki erdem olduğunu savunmaya devam edecektir. Bu nedendir ki, kavramsal olarak ele alındıklarında, ahlaki ilkeleri ne kadar kesin bir şekilde tanımlarsak tanımlayalım—düşünce ve bilim alanında kavramların açıklanmasıyla elde edilen türden—bir uzlaşma sağlama olanağımız yoktur.

## 2.2. Beğeni Standardının Varlığı

Yukarıda da belirttiğim gibi, Hume, ahlak alanına ilişkin tartışmasını burada keser ve bir beğeni standardı arayışına girişmemizin doğal bir şey olduğu iddiasını ortaya atar. Bu iddiasını şöyle dile getirir Hume: “Bizim için, bir beğeni standardı aramak doğal bir şeydir; onun sayesinde insanların çeşitli duygularının uzlaştırılabileceği ya da en azından bir duyguyu onaylamaya, diğerini ise kınamaya yönelik bir karar almayı olanaklı kılacak bir kural”<sup>5</sup> (1998, s. 136).

---

<sup>4</sup> Hume'un bu ifadesi Nietzsche'nin “Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine” (1998) makalesinde, doğru ve yalanın nasıl belirlendiğine ilişkin açıklamalarıyla örtüşüyor gibidir. Söz konusu yerde şöyle yazar Nietzsche: “bundan böyle neyin 'hakikat' olması gerektiği saptanır; yani, şeylerin, herkes için eşit ölçüde geçerli ve bağlayıcı nitelermeleri uydurulup oluşturulur ve dilin yasakoyuculuğu da doğruluğun ilk yasalarını ortaya koyar: çünkü şimdi ilk kez doğru ile yalan arasındaki karşıtlık ortaya çıkar. Yalan söyleyen, geçerli nitelermeleri, sözcükleri, gerçek olmayanın gerçekmiş gibi görünmesini sağlamak için kullanır; örneğin 'Ben zenginim' der, oysa durumu için yerinde nitelme tam da 'yoksul' olurdu. Saptanmış uzlaşımları, gelişigüzel sahteleştirilmelerle ya da hatta adların tersine çevrilmeleriyle, kötüye kullanır. Bunu kendi çıkarı için ve başkalarına zarar verici bir biçimde yaparsa, toplum da ona artık güvenmeyecek ve böylelikle onu kendi dışına atacaktır. İnsanların, bu arada, kaçındıkları, aldatılmanın kendisinden çok, aldatılma yoluyla zarara uğramaktır: nefret ettikleri, temelde, bu düzeyde bile, yanılmak değil, belirli türden yanılmaların getirdiği kötü, düşmanlaştırıcı sonuçlardır.” (s. 57)

<sup>5</sup> Bu biraz kafa karıştırıcı bir iddiadır, çünkü ahlak alanındaki durum ile beğeni alanındaki durum çok benzer olmalarına rağmen, Hume tartışmasını neden ahlak alanını dışarıda bırakarak sürdürür. Ahlak alanında da böylesi bir standart aramak doğal değil midir? Hume ahlak alanında böyle bir standardın bulunamayacağını mı düşünmektedir? Eğer öyleyse, her iki alan da değerlerle ilgili olmalarına rağmen, birinde bir standardın var olması mümkünken diğerinde neden değildir? vb. sorular burada cevaplanmadan kalır. Bu sorulara *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'nin III. Bölümü ve *Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma*'da (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*) cevap verir. Ancak, çalışmamın amacı ve

Hume, her ne kadar böyle bir standart ya da kuralın bulunabileceğine inansa da, tartışmasına böyle bir standart ya da kuralı bulmayı olanaksız kılacak bir felsefenin varlığından bahsederek başlar. Hume'un aktardığına göre, bu felsefe, "duygu ile yargı arasında büyük bir farklılık" (1998, s. 136) olduğunu iddia eder. Bu ikisi arasındaki farklılık, tüm duyguların doğruyken, tüm yargıların doğru olmamasından kaynaklanır. Duygular doğrudur, çünkü doğruluklarını tespit etmek için duygunun kendisinden başka bir şeye başvurmaya gerek yoktur.<sup>6</sup> Duygu söz konusu olduğunda, hiçbir şekilde bu duygunun nesnede bulunan bir niteliğe ya da özelliğe karşılık geldiği, örtüştüğü ya da onu temsil ettiği iddiası yoktur. Burada iddia edilen şey, duygunun nesnesinin herhangi bir özelliğinden kaynaklanmadığı değildir, elbette ki duygunun ortaya çıkması için, nesne ile bir duygu oluşmasını sağlayacak türden bir ilişkinin ortaya çıkabilmesi için nesnenin bir ya da birden fazla özelliğinin özne üzerinde etkide bulunması gerekir. Ancak oluşan bu duygu hiçbir şekilde o duygunun ortaya çıkmasına neden olan özellik ya da niteliklerin bir temsili değildir. Bu nedenle, Hume'a göre, "[t]üm duygular doğrudur; çünkü duygu kendisinin ötesinde başka herhangi bir şeye göndermede bulunmaz ve bir insan onun bilincinde olduğu sürece daima gerçektir" (1998, s. 136). Diğer yandan, yargılarımız ise, kendilerinin ötesindeki bir gerçekliğe göndermede bulunurlar ve doğrulukları da bu gerçeklikle olan ilişkileri sayesinde belirlenir. Eğer yargılarımız, ilişkili oldukları nesnenin kendisini ya da özelliklerini oldukları gibi temsil edebiliyorlarsa doğru, edemiyorlarsa yanlış olurlar. Nesnenin kendisi ya da özellikleri onları deneyimleyen öznenin dışında kalan şeyler oldukları ya da öyle kabul edildikleri için, nesne ya da özelliklerini olduğu gibi temsil edebilecek tek bir doğru yargı olması gerekir. Hume'un da vurguladığı gibi, asıl mesele o doğru yargının hangisi olduğunu bulmaktır:

Diğer taraftan, anlama yetisinin saptamalarının hepsi doğru değildir; çünkü onlar kendilerinin ötesinde duran bir şeye, yani gerçek olgu durumlarına, göndermede bulunurlar; ve bunlar her zaman bu standarda [göndermede bulunan olgu

---

kapsamı nedeniyle, Hume'un ahlak konusundaki düşüncelerine yönelik bir tartışmaya girmeyerek, makalede, onun ahlaka ilişkin tartışmasını, beğeni standardına yönelik tartışmasına dahil ettiği hali ve kadarıyla ele aldım.

<sup>6</sup> Bu felsefe, tam da, Alan Musgrave'in *Sağduyu, Bilim ve Şüphelilik (Common Sense, Science and Scepticism)* (1993) başlıklı kitabında ideacılık (*idea-ism*) olarak tanımladığı ve Hume'u da altına yerleştirdiği gelişmiş bir empirizm türüne benzemektedir. İdeacılık, kuşkuculuğun görünüş-gerçeklik ayrımı üzerinden geliştirdiği ve bilginin olanaksız olduğunu göstermeye yönelik iddialarına karşılık vermeye çalışır. İdeacılığın temel iddiası duygularımızın bize gerçekliğin kendisi hakkında değil, sadece ideler ya da görünüşler hakkında bilgi verdiğidir. Böylelikle, kuşkucu argümanların temel dayanaklarından birisi olan görünüş-gerçeklik ayrımının gerçeklik ayağı tartışma dışında bırakılmış olur. Dolayısıyla, bilgi iddialarımız da, artık gerçekliğin kendisine yönelik değil, görünüşe yönelik hale gelir. Bu durumda da, eğer bilgi iddialarımızı sadece ve sadece görünüşlerle sınırlı tutarsak, görünüşün ötesinde varolan herhangi bir şeye göndermede bulunmazsak yanılma olasılığımız ortadan kalkar. Musgrave, "[b]u duygular, dış dünya ve bu dış dünyanın içindeki nesnelere ilişkin değil, ama dış dünya tarafından bize sunulan görünüşlerin dolaysız bilgisinin yanılmaz bir kaynağıdır. Algısal hata denilen şeyler, biz duygular tarafından sağlanan dolaysız malumatın [*information*] ötesine geçtiğimiz için ortaya çıkarlar ... Eğer biz kendimizi sadece şeylerin nasıl göründüğünü aktarmakla sınırlarsak, bu durumda herhangi bir hata ya da çelişki ortaya çıkmaz" (s. 87) der ve ekler "[b]u görüşe göre, o zaman, duygular asla yalan söylemez ve bize verdiği dolaysız malumat asla yanlış olamaz." (ss. 87-8)



durumu] uymazlar. Farklı insanların aynı konuya ilişkin sahip olabileceği binlerce düşünce arasından biri, yalnızca bir tanesi, makul ve doğrudur: tek güçlük onu tespit etmek ve ortaya çıkarmaktır. (1998, s. 136)

Aynı şekilde, aynı nesne, farklı insanlarda birbirinden farklı birçok duygunun ortaya çıkmasına neden olabilir. Ancak, bu duyguların tamamı da doğrudur. Yukarıda da bahsedildiği gibi, bu duyguların hiçbirinin nesnede bulunan herhangi bir şeyi gerçekte olduğu haliyle temsil etmek gibi bir iddiası yoktur. Duygunun temsil ettiği şey, nesne ile duygunun sahibi olan öznenin zihni arasındaki bir tür etkileşimdir; zaten böylesi bir etkileşim olmasaydı o duygu da ortaya çıkamazdı. Hume'un sözleriyle:

[A]ynı nesne tarafından ortaya çıkarılan binlerce farklı duygunun tümü de doğrudur; çünkü hiçbir duygu gerçekten nesnede bulunan bir şeyi temsil etmez. O sadece nesne ile zihnin organ ya da yetileri arasındaki belirli bir uyum ya da ilişkiyi gösterir; ve eğer o ilişki gerçekten varolmasaydı, bu duygunun varolması asla mümkün olamazdı. (1998, s. 136)

Bu nedendir ki, bu felsefeye göre, bir öznenin bir nesneyle etkileşime girmesi sonucu ortaya çıkan bir duygu, nesnede değil öznededir. Dolayısıyla, aynı nesne ile etkileşime giren iki farklı özne bu özneye yönelik farklı duygulara sahip olabilirler; çünkü her iki öznenin zihinlerinin yapısı ve yetileri birbirilerinden farklı olduğu için, aynı nesne bu iki farklı öznenin zihinleriyle farklı türden etkileşimler içine girecek ve her ikisinde de farklı duyguların ortaya çıkmasına neden olacaktır; örneğin, biri o nesneyi güzel bulurken, diğeri çirkin bulacaktır. Ancak her iki öznenin duygusu da, kendisinin ötesine geçip, etkileşime girdikleri nesnenin kendisinde bulunan ya da bulunduğu varsayılan bir özelliğe ya da niteliğe göndermede bulunmadığı için, doğru olacaktır. Hume'a göre, bu felsefe bizi, ifadesini çok bilindik bir atasözünde bulan, bir sonuca götürür: "Gerçek güzelliği ya da gerçek çirkinliği aramak, tıpkı gerçek tatlı ya da gerçek acıyı bulduğunu iddia etmek gibi, beyhude bir soruşturmadır. Organların yatkınlıklarına göre, aynı nesne, hem acı hem de tatlı olabilir; atasözü beğenilere yönelik tartışmanın beyhude olduğunu doğru bir şekilde tespit etmiştir"<sup>7</sup> (Hume, 1998, s. 137). Bunun anlamı da, beğeni için bir standart aramanın beyhude bir iş olduğudur. Hume bize bu sonucu sadece bedensel beğenilerle sınırlı tutmayıp, zihinsel beğenilere de genişletmemiz gerektiğini söyler. Aslında, beğeniler arasında bir ayırım yapıp, bunlardan bazılarını tartışmanın anlamsız ve gereksiz bir iş olduğunu söylemek, aynı zamanda, bir beğeni standardının olamayacağını söylemek anlamına da gelir. Bu durumda, eğer gerçekten herhangi bir standart bulunabilirse, o standart genel olarak bir beğeni standardı değil, belirli türden bir beğenin standardı olacaktır. Dolayısıyla beğeni için standart arayan birinin beğeniyle ilgili herhangi bir iddiayı tüm beğeni türlerini kapsayacak şekilde ele alması gerekir; eğer bedensel beğenileri tartışmak beyhudeyse, zihinsel beğenileri tartışmanın da beyhude olduğunu kabul etmek gerekir.

---

<sup>7</sup> Burada sözü edilen Latince atasözü 'zevkler tartışılmaz' anlamına gelen '*de gustibus non est disputandum*'dur.

Ancak Hume beğeniye kişisel bir duygu meselesine indirgeyip, beğeniler hakkında yargıda bulunmayı olanaksız hale getiren bu felsefeyi ve ulaştığı sonucu reddeder. Hume'a göre, sağduyu, her ne kadar, beğenilerin eşit olduğu, onları tartışmanın beyhude olduğu sonucunu destekler gibi görünse de, bu sonucu desteklemeyen başka bir sağduyu türü daha vardır. Şöyle yazar Hume: "Bu aksiyom, bir atasözünün içine yerleşerek sağduyunun [*common sense*] onayını almış gibi görünse de, ona karşı çıkan, en azından onu değiştirmeye ya da sınırlamaya hizmet eden, bir sağduyu türü kesinlikle vardır" (1998, s. 137). Hume, bu tür bir sağduyunun varlığını, kendisine göre abartı olan, birkaç kıyaslama örneğiyle ortaya koymaya çalışır: "Her kim Ogilby ile Milton ya da Bunyan ile Addison arasında deha ve incelik [bakımından] bir eşitlik olduğunu ileri sürerse, onun bir köstebek yuvasının Tenerife kadar yüksek olduğunu ya da bir göletin okyanus kadar engin olduğunu iddia etmiş olmaktan daha az saçmalamadığı düşünülecekti"<sup>8</sup> (1998, s. 137). Hume'a göre, kıyaslanan bu yazarlar arasındaki deha ve incelik farkı o kadar büyük ve aşıkardır ki, bunları değerlendirirken beğenilerin eşit olduğu ilkesine bağlı kalmanın olanağı yoktur. Hume, bir şekilde, bu yazar ikililerinden ilk yazarları beğenenler olabileceğini, ancak bunların beğenilerinin hiçbir değer görmeyeceğini iddia eder. "İlk yazarları [Ogilby ve Bunyan] tercih edecek insanlar bulunabilecek olsa da, hiç kimse bu beğeniye dikkate değer bulmaz; ve biz, hiç tereddüt etmeksizin, bu sahte eleştirmenlerin kanılarının saçma ve komik olduğunu söyleriz"<sup>9</sup> (1998, s. 137). Diğer taraftan, kıyaslanan nesnelere birbirlerine yakın özelliklere sahip olduğunda, beğenilerin eşit olduğu iddiası karşılığını bulabilir. Yukarıda kıyaslanan yazarların deha ve incelikleri birbirlerine yakın olsaydı, bu durumda, ilk yazarları beğenen insanların yargılarının bir tür saçmalık olduğunu bu kadar kesin ve net bir şekilde söylemek mümkün olmayabilirdi.

### 3. Sonuç

Yukarıda söylenenlerden de açıkça anlaşılacağı gibi, beğenilerin eşit olduğunu söylemek beğenin bir standardı olmadığını, beğenilerin eşit olmadığını söylemek de beğenin bir standardı olduğunu söylemek anlamına gelir. Beğenin bir standardı olmadığını savunuyorsanız, bunu göstermeniz nispeten daha kolaydır. Fazla uzağa gitmeye gerek kalmadan, yakın çevrenizdeki insanların aynı nesne üzerine farklı yargılarda bulduklarını göstermeniz yeterli olacaktır; ilkesel olarak bir kişinin bile farklı bir yargıda bulunması böyle bir standardın olmadığını göstermeye yeterlidir. Kaldı ki, farklı zaman ve mekanlarda bulunan insanların yargıları için içine dahil edildiğinde, durum daha da açık hale gelecektir. Ancak, eğer beğenilerin eşit olmadığını ya da

<sup>8</sup> John Ogilby (1600-1676) İskoç şair, çevirmen. John Milton (1608-1674) İngiliz şair, yazar ve tarihçi. John Bunyan (1628-1688) İngiliz vaiz ve yazar. Joseph Addison (1672-1719) İngiliz denemeci, şair ve oyun yazarı. (Bu kısa bilgiler *Encyclopædia Britannica*'nın çevrimiçi versiyonunun ilgili maddelerinden 01.08.2020 tarihinde alınmıştır.)

<sup>9</sup> Bu iddiasını net bir şekilde ortaya koyarken, Hume, hiçbir şekilde benzer bir tepkinin bu yazarları beğenenler tarafından ikinci yazarları beğenenlere yönelik olarak ortaya konulabileceğini hesaba katmaz. Ancak, ortaya koymaya çalıştığı şey beğenilerin eşit olduğu iddiasının yanlışlığı olduğu için, bu tepkilerin karşılıklı olması, bu bağlamda Hume açısından sorun yaratmaz; bu durumun sorun yaratacağı yer beğeni standardı tartışması olacaktır.

beğenin bir standardı olduğunu savunuyorsanız, bu durumda işiniz çok daha zordur; bu standardın nereden ve nasıl geldiğini, neden insanların aynı nesne ya da duruma yönelik farklı yargılarda bulunduğunu vb. açıklaması gerekecektir.

İnsanların beğeni yargıları, her ne kadar, kaba bir bakışla, bir tür uzlaşma sergiliyormuş gibi görünse de, Hume'un da gösterdiği gibi, yakından incelendiğinde bu uzlaşma görüntüsü tamamen dağılır. İnsanlar aynı durumlarda aynı sözcük ve kavramları kullanıyor olsalar da bu sözcük ve kavramlara farklı anlamlar yüklerler. Bu durum, Hume'a göre, sadece beğeni alanında değil, aynı zamanda, etik alanında da kendini gösterir. İyi olduğu düşünülen eylemler için olumlu anlamları olan sözcük ve kavramlar, kötü oldukları düşünülen eylemler için de kınayıcı sözcük ve kavramlar kullanılır. Ne var ki, hangi eylemlerin iyi, hangilerinin kötü olduğu konusuna gelince, bu uzlaşma görüntüsü dağılır. Her şeye rağmen, Hume için, en azından beğeni alanında, tüm bu uzlaşmazlıkların altında bir yerlerde, bazı beğeni yargılarının diğerlerinden daha iyi olduğunu söylememize olanak sağlayacak türden bir standart bulunmaktadır. Bu standart ne olduğu, Hume'un bunu nasıl temellendirdiği, bu temellendirmenin yeterli olup olmadığı, onun felsefi eğilimleriyle uyumlu olup olmadığı vb. konular bu makalenin devamı niteliğinde olacak ayrı bir makalede tartışılacaktır.

### KAYNAKÇA

Carroll, N. (1984). Hume's Standard of Taste. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (43) 2, 181-194.

Hume, D. (1998). Of the Standard of Taste, *Selected Essays* içinde (Stephen Copley & Andrew Edgar, Ed.), ss. 133-154, New York: Oxford University Press.

Hume, D. (2007a). *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Peter Millican, Ed.), New York: Oxford University Press.

Hume, D. (2007b). *A Treatise of Human Nature* (David Fate Norton ve Mary J. Norton, Ed.), New York: Oxford University Press.

Levinson, J. (2002). Hume's Standard of Taste: The Real Problem. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (60) 3, 227-238.

Marshall, D. (1995). Arguing by Analogy: Hume's Standard of Taste. *Eighteenth-Century Studies* (28) 3, 323-343.

Musgrave, A. (1993). *Common Sense, Science and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, New York: Cambridge University Press.

Nietzsche, F. (1998). Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine. (Oruç Aruoba, Çev.). *Cogito* (16), 55-66.

Makale Geliş Tarihi | Received: 18.08.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 23.09.2020

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

## KANT FELSEFESİNDE HUKUK, KAMUSALLIK VE YURTTAŞLIK

Zeynep SAVAŞÇIN\*

**Öz:** Kant'ın hukuk teorisinin, onun eserleri arasında, özellikle de üç *Kritik*'e kıyasla, daha az ilgi gören bir alan olduğunu söylemek yanlış olmaz. Oysa *Ahlak Metafiziği*'nin ilk bölümü tümüyle bu alana ayrılmıştır. "Hukuk Öğretisi" başlığını taşıyan ve hukuku ahlak yasası zemininde pratik aklın *a priori* ilkelerinin iki alanından biri (diğeri "Erdem Öğretisi"dir) olarak tesis eden bu bölüm, kendi başına ele alındığında, hukukun Kant felsefesindeki ayrıcalıklı yerini fark etmemiz için yeterli olmayabilir. Ancak bu öğretiyi ve aslında ona bir giriş niteliğinde olan "Teori ve Pratik" diye anılan yazıyı siyaset, tarih ve hukuku konu alan diğer kısa yazılarla, özellikle de bu yazılara damgasını vuran refleksif yargılarla ilişkilendirerek okuduğumuzda, hukukun, insanın akıl sahibi ve ahlak yasasına tabi bir varlık olarak kendini, yani özgür varoluşunu gerçekleştirmesi için ne denli vazgeçilmez bir alan açtığını fark ederiz. Bu çalışma böyle bir okumaya dayanarak Kant'ta hukuk öğretisinin, bu öğretilerde ortaya konan kamusallık ilkesi ve yurttaşlık anlayışının, ahlak felsefesi ve özgürlük problemi açısından merkezi bir öneme sahip olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Özgürlük, Refleksif Düşünme, Kamusallık, Yurttaşlık

## RIGHT, PUBLICITY AND CITIZENSHIP IN KANT'S PHILOSOPHY

**Abstract:** It is not wrong to say that Kant's theory of right is an area of less interest among his works, especially compared to the three Critiques. However, the first section of *Metaphysics of Morals*, which bears the title of "The Doctrine of Right" and attempts to establish right as one of the two *a priori* principles of practical reason (where the other is "The Doctrine of Virtue") is completely devoted to this subject. This section, when it is considered in itself, may not be sufficient to recognize the privileged place of right in Kant's philosophy. Yet, when we recite this doctrine and the article "On The Old Common Saying: That May Be Correct in The Theory, But It Is of No Use In Practice", which is actually an introduction to it, by associating them with other short articles on politics, history and right, and especially when, in reading these articles, we take into account reflective judgments that marked them, we realize how the doctrine of right opens

---

\*Araştırma Görevlisi Dr. | Research Assistant Dr.

Galatasaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Galatasaray University,  
Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey  
savascin@yahoo.com

Orcid ID: 0000-0002-2973-4142

Savaşçın, Z. (2020). Kant Felsefesinde Hukuk, Kamusallık ve Yurttaşlık, *Kilikya Felsefe Dergisi* (2), 197-213.

an indispensable field to human being for realizing her or his self, namely, her or his freedom, as a rational creature who is subject to the moral law. Based on such a reading, this study aims to show that Kant's doctrine of right, in which the principle of publicity and conception of citizenship are put forward, has a central importance in terms of moral philosophy and the problem of freedom.

**Keywords:** Kant, Freedom, Reflexive Thinking, Publicity, Citizenship

## 1. Giriş: Düalizm ve Özgürleşme

Kant'ın eserlerinde aklın pratik faaliyetinin tüm bir düşünsel faaliyetin merkezine yerleştirilişine tanık oluruz. Birinci Kritik'te, transandantal diyalektiğin amacı "ahlakın görkemli yapısının mekanı olacak zemini düzeltmek ve güçlendirmek" (Kant, 2001, s. 345; Kant, AK, III, s. 249) olarak tanımlandığında eleştirel aklın teorik kullanımına getirdiği sınır, pratik kullanımının önünde açılan ufku müjdelir.<sup>1</sup> Ya da Eric Weil'in sözleriyle tekrarlırsak, "son tahlilde, saf aklın eleştirisi müdrikenin eleştirisi ve aklın özgürleşmesidir" (Weil, 1998, s. 32). Ne var ki, pratik aklın, kendini bir bilgi olarak ortaya koymayan düşünsel faaliyetinin imkanı, aklın farklı yetilerine ilişkin düzlemlerde ve insan varoluşunun farklı alanlarında, farklı kavram çiftlerine doğru genişleyen metodolojik bir düaliteye yaslanır. Bilindiği gibi Kant düşüncesine yöneltilmiş olan eleştirilerin ana hedefi de bu düalizmdir.<sup>2</sup> *Saf Aklın Eleştirisi'*nde numen ve fenomen arasında tesis edilen ayrımla açılan bu düalite, *Ahlak Metafiziğinin Temelleri'*nde, insanın düşüncesinin yerleşebileceği iki farklı bakış açısını ifade edecek şekilde duyulur dünya ve düşünülür dünya arasındaki ayrım da dile gelir. Duyulur dünya, insanı doğal nedenselliğe tabi olduğu haliyle tanımlarken; düşünülür dünya, insanın ahlaki varoluşuna, yani kendi eylemlerine yasa koyan bir varlık olarak otonomisine işaret eder.<sup>3</sup> İnsanın bu dünyadaki eylemlerini değerlendirirken yargısını

---

<sup>1</sup> Kant'ın eserlerinden alıntılar, eserlerin Fransızca ve Türkçe çevirilerinden yapılmıştır. Aksi belirtilmediği sürece Fransızca metinlerden yapılan alıntıların Türkçeye çevirisi yazara aittir. Ayrıca, okuyucunun alıntılarını takip etmesinde kolaylık sağlamak amacıyla, *Kants Werke* Berlin, Akademieausgabe (bundan böyle AK)'de yer alan orijinal metinlerin cilt ve sayfa numaraları da belirtilmiştir.

<sup>2</sup> Bunlar arasında Hegel'in Kant'ın ahlak felsefesine yöneltmiş olduğu eleştirilerin ayrıcalıklı bir yeri olduğunu biliyoruz. Jean-François Kervégan, Hegel'in eleştirisini, düalizm, biçimcilik ve etkisizlik olarak özetlenebilecek "üçlü bir karşı çıkış" şeklinde değerlendirir (Kervégan, 1990). Aslında eleştirinin bu üç ayağına bir dördüncüsünü de ekleyebiliriz: Kant'ta ahlak yasasını ve dolayısıyla hukuk felsefesini de içine alacak şekilde tüm bir pratik felsefesinin bireyselci bir temele dayanması. Kant'ta, düalizm ve biçimsellik eleştirisini yalanlayacak kanıt aramak boşuna bir uğraş olur. Kritik felsefe her ikisini de tesis ederek işe başlar. Dolayısıyla, bu makalede de yapmaya çalışacağımız gibi, Kant'ın pratik felsefesini ona yöneltilen eleştirileri de dikkate alarak değerlendirmek için, bu felsefenin alenen onayladığı düalizm ve biçimciliğe rağmen, ahlak yasasının etkililiğini koruyup korumadığı ve ona atfedilen bireyselci niteliği aşır aşamadığı sorusunu sormak önemlidir.

<sup>3</sup> "Akıl sahibi, dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi iradesinin nedenselliğini özgürlük ideası olmadan düşünemez; çünkü duyulur dünyanın belirleyici nedenlerinden bağımsız olmak [...] özgürlüktür." (Kant, 1993a, s. 136; AK, IV, s. 452). Özgürlüğün bu tanımı aslında birinci Kritik'in negatif özgürlük tanımdan farklı değildir. Ancak *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, özgürlüğü aynı zamanda otonomi olarak tesis eder. Kant'ın bu eserin üçüncü bölümünde, duyulur ve düşünülür dünyalar arasında yaptığı ayırım, pozitif özgürlük olarak otonomi ve ödev olarak ahlak yasası arasındaki sentezi düşünmenin,

dayandırabileceği bu iki farklı nedensellik, aynı dünyaya yönelen bakış açılarıdır. Ancak insanın doğası ve akli arasındaki ayrım ortadan kalkmayacağı gibi, bu iki nedensellik de birbiriyle örtüşmeyecektir. İnsanın kendi aklından kaynaklanan ve kendi otonomisini ifade eden ahlak yasasının, bize kendini bir ödev olarak dayatmasının nedeni tam olarak budur.<sup>4</sup>

Kant'ın ahlak felsefesine yöneltilen eleştiriler -Kant ahlakının biçimsel, içeriksiz dolayısıyla etkisiz oluşu, özgürlük anlayışının bireyseli niteliği- aslında bir biçimde söz konusu düalizmin sonuçlarına yönelikmiş gibi gözükür. Oysa Kant'ta ne ahlaki değer, eylemin içeriğinden bağımsız olarak, eylemin dayandığı ilkenin sadece biçiminde, yani evrenselleştirilebilir olup olmamasında aranması ahlak yasasını etkisiz kılar, ne de aslında bu ahlak yasası "monolojik"<sup>5</sup> niteliği nedeniyle özgürlüğü tümüyle bireysel ahlakın alanıyla sınırlandırır. Kant felsefesi, söz konusu düaliteyi tesis ettiği andan itibaren onu insana ilişkin temel, hatta bir anlamıyla kurucu bir gerilimin zemini olarak fark etmemizi sağlar. İnsan, tümüyle akılcı bir varoluşa sahip olmadığı için doğal nedenselliklerle belirlenmiş "olan" varlığı ile aklının normatif gücü sayesinde fark ettiği "olması gereken" arasındaki gerilimli ilişki içinde, kendini ahlaki olarak geliştirebilir, ilerleyebilir olan varlıktır. Başka bir deyişle, Kant bizi özgürlüğü değil, bir süreç olarak özgürleşmeyi düşünmeye zorlar ve özgürleşme üzerine düşünmek, kendini düşünülür dünyada konumlandırmış olarak, bu dünyaya yaslanan, onu dayanak alan bir bakış açısından duyulur dünyaya bakmak, düşünülür dünyamıza ait ilkelerle duyulur dünyayı sorgulamak, anlamak, anlamlandırmak demektir. Kant bu durumu *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde şöyle dile getirir:

[K]endimizi özgür olarak düşündüğümüz zaman, kendimizi o dünyanın bir üyesi olarak düşünülür dünyaya taşırız ve iradenin özerkliğini sonucuyla birlikte, yani ahlaklılıkla birlikte kabul ederiz; kendimizi ödev tabi olarak düşündüğümüz zaman ise, kendimizi duyulur dünyaya ve aynı zamanda düşünülür dünyaya ait sayarız. (Kant, 1993a, s. 136-37; AK, IV, s. 453)

Philonenko, insanın bu iki dünya arasında bölünmüşlüğüne gönderme yaparak, "[n]e melek, ne hayvan, insan muammalıdır" diye belirttiğinde, bu muammalı varoluşu insan için bir kayıp olarak düşünmez, aksine insan bu yönüyle, kendini gerçekleştirmeye yazgılı olan, sürekli bir ilerleme çabası içinde olması gereken varlıktır (Philonenko, 2003, s. 30). Duyulur ve düşünülür dünyaları buluşturma gerekliliğinin en açık haliyle dile geldiği eser *Yargı Gücünün Eleştirisi*'dir:

insanı aynı anda hem kendi kendisine yasa koyan hem ödev tabi olan bir varlık olarak düşünmenin imkanıdır.

<sup>4</sup> "Eğer bir varlıkta akıl iradeyi kesin olarak belirliyorsa, bu varlığın nesnel olarak zorunlu kabul edilen eylemleri, öznel olarak da zorunlu kabul edilir [...]. Ancak iradeyi yeter derecede belirleyen sadece aklın kendisi değilse, [...] eğer irade henüz tümüyle akla uygun değilse (insanlarda olduğu gibi), o zaman nesnel olarak zorunlu kabul edilen eylemler öznel olarak olumsaldır ve böyle bir iradenin nesnel yasalara uygun olarak belirlenmesi bir *zorlama* ile olur." (Kant, 1993a, s. 83; AK, IV, ss. 412-13)

<sup>5</sup> Habermas'ın koşulsuz buyruğun monolojik yapısına ve bunun Kant'ın kamusallık anlayışı açısından yarattığı zafiyete ilişkin eleştirisi için bkz. Habermas, 1998, ss. 112-26.

Özgürlük kavramının, yasalarının işaret ettiği ereği duyulur dünyada etkin kılması gerekir. (Kant, 1995, s. 154; AK, V, s. 176)

Kant, ahlak yasasının işaret ettiği ereğin ne olduğunu, *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*'nde, koşulsuz buyruğu formülleştiren ifadelerin ikincisinde açık bir şekilde dile getirir. Bu ifade ya da ikinci formül, "insanlığı", kendimizde ve başkalarında "sırf araç olarak değil, aynı zamanda hep bir amaç olarak" (Kant, 1993a, s. 105; AK, IV, s. 429) görece şekilde davranmamızı buyuran formüldür. Tümüyle ahlak yasası tarafından belirlenmiş bir irade, kendi dışında, sırf öznel bir amaca yönelemeyeceğine göre, onun yöneleceği amaç ancak "varoluşunun kendisi kendinde amaç olan" (Kant, 1993a, s. 105; AK, IV, s. 429), kendinde varlığı mutlak bir değer taşıyan bir şey olabilir. İşte ancak akıl sahibi ve kendi kendine yasa koyabilen bir varlık olarak insan böyle mutlak bir değer taşıyabilir. Dolayısıyla koşulsuz buyruğun bu ikinci formülasyonu ile evrensel yasa tüm insanlar için nesnel bir erek olarak ortaya konan insanlık ilkesine bağlanmış olur. Öyleyse duyulur dünyada etkin kılınacak olan erek, kendinde erek olarak insan, yani insanlıktır. Bunu söylemek, düşünülür dünyayı duyulur dünyaya bağlayan özgürleşme çabasının, insanın akılcı bir varlık olarak kendini gerçekleştirme çabası olduğunu söylemekle aynı şeydir. Ne var ki Kant düşüncesinde, böyle bir çabanın hangi imkanlara dayanması gerektiği, hangi koşullarda hedefine ulaşabileceği sorularına tek bir metinde, işimizi kolaylaştıracak hazır bir cevap bulmayı bekleyemeyiz. Bu cevap, Kant'ın temel eserleri ve kısa yazılarının bütününe yayılan ve metinler arasındaki bağlantılar çözüldükçe kendini açan bir düşünce olarak fark edilebilir.

Bu makale, Kant'ta pratik aklın bir faaliyeti olarak düşüncemizin, teorik bilgi üretmeksizin dünyaya nasıl dokunduğunu<sup>6</sup>, başka bir deyişle, Kant'ta insan varoluşunu belirleyen düalliteyi, bir yarı, bir uçurum gibi görmek yerine, doğa ve akıl, duyulur ve düşünülür dünyalar, itaat ve özgürlük arasındaki ilişkiyi anlamak için, hukuk felsefesinin vazgeçilmez bir uğrak olduğunu göstermeyi amaçlıyor. Bu amaca yönelik olarak metinlerin belli bir açıdan, dolayısıyla belli bir okuma dahilinde ele alınması gerekecek. Öncelikle, her ne kadar hukuk felsefesini konu alan ana metin "Hukuk Öğretisi" olsa da bu öğretilerde tesis edilen teorinin, pratikte, yani eylemlerimiz üzerinde nasıl bir etkisinin olacağı sorusu daha çok siyaset, tarih ve hukuk alanlarına ilişkin kısa yazıların konusudur. Diğer yandan, bu kısa yazılarda duyulur dünya ve düşünülür dünya arasında kurulan bağlantının imkanı, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin konusu olan ereğe dayalı "refleksif düşünme" biçiminde aranmalıdır. Bu makalede öncelikle Kant'ın ereksellik (teleoloji) anlayışını ve refleksif düşünmenin bir çeşidi olarak ereksel yargıların işlevini, ardından hukukun pratik aklın normatif gücünün bir alanı olarak ortaya çıkışını ele alacağız; son olarak da duyulur ve düşünülür dünyalar arasında kurulan bağı "hukukun ideaları" ve "kamusallık ilkesi" üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

---

<sup>6</sup> Kant ahlakının etkisizliğini dile getiren eleştiriler arasında en dikkat çekici olanlardan biri, Charles Péguy'in şu sözlerinde dile gelir: Kant ahlakının "elleri temizdir, ne var ki elleri yoktur" (Péguy, 1910, s. 331). Péguy'e göre Kant ahlakı dünyaya dokunmaz.

## 2. Özgürleşme Deneyiminin Alanı Olarak Hukuk

### 2.1. Ereksel Yargılar

*Yargı Gücünün Eleştirisi* teorik akıl ve pratik akıl arasında bir köprü oluşturmayı amaçlar. Bu anlamda bu eserin, insanın özgürlüğünün duyulur dünya üzerindeki etkilerini ortaya koyma görevini üstlendiği söylenebilir. Yargı yetisi burada, aklın teorik faaliyetinin bilgi içeren yargılarında ya da pratik faaliyetinin konusu olan ahlaka ilişkin yargılarda olduğu gibi, belirleyici yargılarda bulunma yetisi olarak ele alınmamıştır. Söz konusu olan bir tikeli verili bir tümelin altına yerleştirmek değil, refleksif düşünme yoluyla verili olmayan bir tümele yükselmektir (Kant, 1995, s. 157-59; AK, V, s. 178-80). Her ne kadar bu eserde refleksif yargılar estetik yargılar ve ereksel yargılar olmak üzere iki başlıkta değerlendirilse de<sup>7</sup> biz burada, ileride ele alacağımız hukukun idealarının refleksif yargı faaliyetinde oynadıkları rolü daha anlaşılır kılmak amacıyla, sadece ereksel yargılara değinmekle yetineceğiz.

Yargı gücünün ereksel düşünme çerçevesinde kazandığı işlev, doğayı, kendisinin sahip olmadığı bütünlüklü bir anlam üzerinden düşünmeye imkan sağlamasıdır. Doğanın bu şekilde bir ereğe yönelmiş olarak ("*mış gibi*") düşünülmesi, onun sistemli bir bütün olarak değerlendirilmesi, aklın bir ihtiyacıdır. Ancak aklın bütünü anlamaya, anlamlandırmaya olan ihtiyacı, doğayı bir erekler bütünü olarak düşünmenin de ötesinde, dünyayı ve yaşamı nihai bir ereğe (*Endzwek*) sahip bir bütün olarak düşünme ihtiyacıdır. Oysa doğal ereksellik, insan aklının doğaya atfettiği ereğin ötesini, nihai bir ereği düşünmeye izin vermez. Bu nihai erek ancak pratik aklın ortaya koyabileceği bir erek, yani "yaratımın nihai ereği olan" ahlakın öznesi olarak "insandır" (Kant, 1995, s. 444; AK, V, s. 445). Yaşamı birbirine bağlanmış "erekler zinciri"nin oluşturduğu bir bütün olarak anlamaya yönelik bir düşünme tarzı ancak insanın özgürlüğünde temellenebilir (Kant, 1995, s. 433-34; AK, V, s. 435-36). Başka bir deyişle, insan ancak kendisini yaratılışın nihai ereği olarak fark ettiğinde ve tüm bir yaşamı bu ereği gerçekleştirmeye yönelmiş bir bütün olarak düşündüğünde, kendi yaşamını ve dünyayı anlamlandırabilir.

Birinci Kritik'in hemen ardından, 1784 yılında yayınlanan "Kozmopolitik Bakış Açısından Evrensel Bir Tarih İdeası" metni tam da bu ereksel bakış açısına yerleşerek, tarihi, insanı kendi ereğini gerçekleştirmeye hazırlayan bir süreç olarak okur. Kant bu metinde insanı "toplumdışı toplumsallığı" ile tanımlar ve aslında doğanın insanı diğer insanlarla uyumsuzluk içinde olmaya ittiğini, bu yolla da onu diğerleriyle sürekli rekabet içinde olmaya sevk ederek onun tüm doğal yeteneklerini geliştirmesini amaçladığını söyler (Kant, 1990, s. 74; AK, VIII, s. 21). Doğayı böyle bir ereği varmış gibi düşünmek, tarihe ancak insanda kaynağını bulabilecek bir değer açısından bakmak, "özgürleşmenin" duyulur dünyadaki koşulları üzerine düşünmenin yoludur. "Evrensel

<sup>7</sup> *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı eserin her iki bölümü de siyaset ve hukuk felsefesi açısından oldukça ufuk açıcı, zengin metinlerdir. Arendt'in, bu eserin estetik yargılar bölümünde ele alınan "*sensus communis*" (ortak duyu) kavramı üzerine siyaset felsefesi çerçevesinde yaptığı okuma bu zenginliğin önemli örneklerinden biridir. Bkz. Arendt, 2019.



bir tarih ideası” metninde, her ne kadar ilerlemenin yönünü belirleyen “özgürlük” ideası da olsa, bu ilerleme doğal ereksellik açısından ele alınır. İnsanın ahlaki gelişimine zemin oluşturabilecek, bu gelişimin somut koşullarını yaratabilecek olan, özgürlük ve yasanın uyum içinde olduğu adil bir siyasi örgütlenme sorunu bu doğal ereksellik çerçevesinde ortaya konur. Buna bağlı olarak bu metinde hukuki düzen sorusunun normatif hukuk bağlamında değil, doğal erekselliğin mümkün kılabileceği olgusal bir durum olarak değerlendirildiğini söylemek yanlış olmaz. Burada insan olsa olsa kendi uygarlaşma sürecini düşünmek adına, doğaya, onun aslında sahip olmadığı bir erekselliği atfeden öznedir. Ancak bu durum onu ilerlemenin öznesi yapmaya yetmez. Aksine bu metin ilerlemeyi, doğanın kendi ereği yolunda insanı araçsallaştırdığı bir süreç olarak okur.

Pierre Hassner bu kopukluğu, Kant’ın “ahlâksal ilerleme ile uygarlıktaki ilerleme (bilimler ve sanatların, hatta politik kurumların ilerlemesi) arasında bir gerilim olduğu yolundaki saptaması” olarak ifade eder ve Kant’ta “tarih felsefesinin” “ikincil ve muğlak bir role” sahip olmasının nedeni olarak sunar (Hassner, 2010, s. 103). Gerçekten de bu metinde tarihe yönelen felsefi bakış ahlaksal ilerlemeye bir kapı açmaz. İnsanın tarihe yansıttığı erek ve bu ereğe yönelmiş gibi düşünülerek değerlendirilen tarih arasındaki mesafe kapanmaz. Ancak bu, Kant’ta tarih felsefesinin<sup>8</sup>, daha doğrusu aklın ilkeleri ışığında tarihi anlamaya ve anlamlandırmaya yönelen düşüncenin sürekli olarak bu ikincil ve muğlak rolde sıkışıp kalacağı anlamına da gelmez. Bunu fark etmek için, ereksel düşüncenin bu kez insanı ahlaki yönüyle, yani kendi özgürlüğünü gerçekleştirmeye yönelmiş akılcı bir varlık olarak, kendi ilerleme sürecinin öznesi olarak ele aldığı bakış açısına geçmek gerekir. “Evrensel bir Tarih İdeası” ile aynı yıl yayınlanmış olan “Aydınlanma Nedir?” adlı metin bize tam da böyle bir bakış açısı sunar.

## 2.2. Düşünce Özgürlüğü

“Aydınlanma Nedir?” başlıklı metnin hemen girişinde, yukarıda ele aldığımız doğal ereksellik çerçevesinde değerlendirilen kültürel ilerlemeye bir gönderme yer alır:

İnsanların bu kadar büyük bir kısmının, doğa uzun zaman önce onları dıştan gelen bir yönlendirmeden (*naturaliter maiorennes*) kurtarmış olsa da, hayatları boyunca bile isteye vesayet altında kalmalarının nedeni tembellek ve korkaklıktır. (Kant, 1991, s. 43; AK, VIII, s. 35)

Doğanın ereğine uygun olarak gerçekleşen insan türünün kaydettiği kültürel ilerleme, insanı, başkalarına ya da dış belirlenimlerin yönlendirmesine boyun eğmeden kendi akıyla düşünmeye hazırlar. Ancak bu hazırlık, bir tür sıçrama olarak tanımlanabilecek bir konum değişikliğiyle, insan tümüyle akılcı, ahlaksal yönüyle kendini ortaya koymadığı sürece, ilerleme için yalnızca olgusal bir zemin olarak kalmaya mahkumdur. Kant, Aydınlanma’nın şiarını “Kendi aklını kullanma cesaretini göster!” (*Sapere aude*) olarak belirlendiğinde, onun böyle bir sıçramaya işaret ettiğini düşünebiliriz (Kant, 1991,

---

<sup>8</sup> Kant’ın tarih anlayışını Hegelci anlamda bir “tarih felsefesi”nden ayırmak gerekir, bu nedenle Kant’ta bir “felsefi tarih” okumasından, tarihin felsefi düşünce içinde kazandığı anlamdan söz etmek daha yerinde olacaktır.

s. 43; AK, VIII, s. 35). “Aydınlanma Nedir?” metni, bize dışarıdan dayatılana sorgusuzca uyduğumuz bir bağımlılık halinden sıyrılmayı, insanın tümüyle kendi aklına dayanarak gerçekleştireceği bir ilerleme olarak ortaya koyar. İnsan bildiği, alıştığı, “neredeyse doğası haline gelmiş” (Kant, 1991, s. 44; AK, VIII, s. 36) bir durumun ona sunduğu seçeneklere yönelmeyeceği, tüm dış destek noktalarını yok sayarak tümüyle kendinde bulunan, ne var ki kullanmadığı bir zemine dayanacağı için bu halden kurtulmak cesaret ister, yeni olanı, bir başlangıcı göze almayı gerektirir. Bu cesaret edişle, “Evrensel Bir Tarih İdeası” metninde cevapsız kalan bir sorunun, insanın nasıl kendi özgürleşme sürecinin öznesi olabileceği sorusunun<sup>9</sup> yanıtına doğru ilerlediğimizi fark ederiz.

Kant, insanın kendi aklına dayanarak düşünmeye başlamasını bir yandan kolektif bir çabayla mümkün olan bir ilerleme olarak açıklarken, diğer yandan bu ilerlemeyi hukuki düzen içinde vazgeçilemez olan bir hakkın tanınması koşuluna bağlar:

Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez; bu da özgürlük olarak tanımladıklarımız arasında en zararsız olanıdır, yani aklını her konuda *kamusal olarak kullanma* özgürlüğü. (Kant, 1991, s. 45; AK, VIII, s. 37)

Kant'ta “düşünce özgürlüğü”, varolan düzenin, yürürlükte olan yasaların, toplumsal kuralların sorgulanmasını, eleştiriye tabi tutulmasını ve bunun öznelarası bir iletişimi mümkün kılacak şekilde, kamuya açık olarak yapılmasını ifade eder. Burada öznelarası iletişim olarak adlandırdığımız durum, elbette kamusal alanda karşılıklı bir diyalog ya da tartışma ortamının oluşması değildir. Söz konusu olan bir kişinin, belli bir konu üzerindeki yargısını, o konuda sahip olduğu bilgiye dayanarak bir metin aracılığıyla paylaşmasıdır. Kant'ın düşünce özgürlüğü ya da ifade özgürlüğü yerine zaman zaman “kalem özgürlüğü” tanımını kullanması da bu yüzdendir. Bu özgürlük, düşüncelerin sadece yazılı metinler yoluyla kamusal alanda paylaşılmasına ilişkin bir hakkı ifade eder ve bu yolla varolan toplumsal düzene yöneltilebilecek olan eleştiri ya da itirazın çerçevesi o denli katı bir biçimde belirlenmiştir ki, iktidara, yetkililere ve yasalara koşulsuz bir itaatin gerekliliği de, aynı anda, söz konusu özgürlükle bağıntılı ve onun gerekliliğiyle eş değere sahip bir biçimde vurgulanır. Düşünürün daha sonra hukuk teorisinde temellendireceği bu bağıntı, “Aydınlanma Nedir?” metninde aklın kamusal kullanımı ve özel kullanımı arasındaki ayrım üzerinden ortaya konur. Kant aklın özel kullanımını, kişinin “kendisine verilen sivil sorumlulukları ya da görevlerini” icra ederken aklını izin verilen sınırlar dahilinde kullanması olarak tanımlar (Kant, 1991, s. 45; AK, VIII, s. 37). Burada toplumsal düzenin korunması amacıyla özgürlüğün kısıtlanması ve itaat esasken, aklın kamusal kullanımında özgür düşüncenin engellenmemesi gerekir. Kant'ın verdiği üç örnek arasından, ifade özgürlüğünün sadece bilim insanlarına özgü bir hak olmadığını fark etmemizi sağlayan örneği ele alırsak, vergilerin adaletsiz olduğunu düşünseler bile yurttaşların vergilerini ödememek gibi bir

<sup>9</sup> Kant'ta öznenin tarihin aktörü olarak ortaya çıktığı anlar üzerine dikkat çekici bir değerlendirmeye Axel Honneth'in derleme yazılarından oluşan ve Fransızca olarak yayınlanan *Toplumsallık Ne Demektir* başlığını taşıyan eserinin 1. cildinde (*Toplumsallığın Parçalanması*) rastlarız. Honneth'e göre Kant, özellikle iki eserde, “Aydınlanma nedir?” ve “Fakülteler Çatışması” başlıklı metinlerde, Aydınlanma'yı ve Fransız Devrimi'ni tarihsel gelişimin fark edileceği anlar olarak ortaya koyar. Her iki örnekte de tarihin izleyicisi olan özne, tarihsel gelişime kendi katkısı üzerine düşünen öznedir. (Honneth, 2013, ss. 35-57)

hakları yoktur, ancak onlar bu konudaki düşüncelerini ve itirazlarını kamuya açık bir biçimde paylaşabilmelidir.

İtaat ve özgürlük bir paranın tersi ve yüzü gibi karşılıklı birbirlerini sınırlayarak, nihayetinde ortak bir amaca, toplumsal düzenin sürekliliği korunarak ilerlemenin sağlanması amacıyla hizmet ederler. İtaat talebi kurulmuş olan toplumsallığı kesintiye uğratabilecek düzen karşıtı bir eylemi, yani aslında düzenin ve iktidarın devrim yoluyla değiştirilmesini devre dışı bırakarak, düşünce özgürlüğünün kullanımı yoluyla, öncelikle düşünme tarzlarında, zihniyetlerde gerçekleşecek bir ilerleme, yani ağır yol alan, ancak düzenin tümüyle yıkılması riskini taşımayan bir reform için gerekli zemini sağlar (Kant, 1991, s. 48-9; AK, VIII, s. 39). Toplumun siyasi ve hukuki düzeni içinde sağlanması gereken itaat ve özgürlük arasındaki bu bağının, pratik aklın bir talebi olarak, yani insanın ahlaki varoluşundan kaynaklanan bir yükümlülük olarak ortaya konması ise, ancak 1793 ve sonrasında yazılan eserlerde ahlak yasasının normatif ufkunun hukuka doğru genişletilmesi sayesinde mümkün olur. “Aydınlanma Nedir?” başlıklı metinde açığa çıkan ahlaki ilerlemenin kolektif koşulları, özgürlüğün öznelarası boyutu ve özneyi söz konusu ilerlemenin aktörü olmaya davet eden düşünce özgürlüğünün kamusal kullanımı gibi hukuki ve siyasi varoluşumuza ilişkin düşünme araçları, önce “Teori ve Pratik”, ardından “Hukuk Öğretisi” başlıklı eserlerde, kendilerine temel oluşturan *a priori* ilkeler bakımından tesis edilir. Böylece “Evrensel Bir Tarih İdeası” metninde uygarlığın ilerlemesi ve ahlaksal ilerleme arasında çözümsüz kalmış gibi görünen gerilimi, hukukun normatif ve olgusal düzlemi arasındaki gerilim olarak yeniden düşünme imkanı da açılmış olur.

### 2.3. Hukuk Ödevi

Kant ahlak ödevinin yanı sıra bir “hukuk ödevi”nden ilk olarak “Teori ve Pratik” metninde bahseder.<sup>10</sup> Hukuk öğretisini erdem öğretisinden ayıran temel özellik, birinci tür ödevlerin eylemin dışsal niteliğini, yani öznenin eyleminin diğer öznel üzerindeki dışsal etkilerini, kısaca eylemin yasaya uygunluğunu, ikincilerin ise eylemin içsel yönünü, yani koşulsuz buyruktan dile getirildiği gibi eylemin maksiminin evrenselleştirilebilirliğini dikkate almasıdır. Bu nedenle, her ne kadar hukuk yasaları da etik yasalar gibi koşulsuz pratik yasalar olsalar da, bu hukukun doğrudan koşulsuz buyruktan çıkarsandığı anlamına gelmez. Kuşkusuz hukuk açısından koşulsuz buyruk bir önceliğe sahiptir. Bunun nedeni, insanın “(tüm ahlak yasalarının, dolayısıyla tüm

---

<sup>10</sup> Aslında bu durum, Kant düşüncesinde hukukun pratik aklın normatif gücünün bir alanı olarak tanınması anlamında bir yeniliğe işaret etmektedir. Ne *Ahlak Metafiziğinin Temelleri*'nde ne de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde *Ahlak Metafiziği*'nin ilk bölümünün “Hukuk Öğretisi”ni konu alacağına dair bir ipucuna rastlarız. Ayrıca, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin ereksel yargıları konu alan ikinci bölümünde ve “Evrensel Bir Tarih İdeası” metninde konu edilen hukuk, insanın kültürel gelişiminin bir vechesi olarak pozitif hukuk, yani olgu olarak hukuktur. “Hukuk Öğretisi”nde ise hukuk, bir bütün olarak ahlak yasaları başlığında değerlendirilen “özgürlüğün yasaları”nın bir alanıdır. Kant felsefesinde hukuka tanınan yere ilişkin olarak iki farklı yorumdan bahsedilebilir. Kimi yorumcular hukukun başından beri ahlak metafiziğinin bir alanı olarak düşünüldüğünü öne sürerken (Bkz. Raulet, 1996; Tosel, 1988); kimileri de “Teori ve Pratik” metninin Kant düşüncesinde bir yeniliğe hatta bir dönüşüme işaret ettiğini savunur. (Bkz. Philonenko, 2003; Kervégan, 2010)

hak ve ödevlerin kaynağında yer alan) kendi özgürlüğünü ancak ahlak buyruğu sayesinde biliyor oluşudur” (Kant, 1993b, s. 113; AK, VI, s. 239).<sup>11</sup> İnsan bu temelden hareketle, özgürlüğünü sadece içsel yönüyle değil, aynı zamanda dışarıda gerçekleşen eylemlerine ilişkin olarak, yani öznelerarası ilişkilerin normu olarak yeniden düşünebilir. Böylelikle hukuk, “iradenin değil eylemin özgürlüğü”ne ilişkin olması bakımından etikten ayrılır (Höffe, 1985, s. 181), özerk bir alan olarak ortaya çıkar. Hukukun buyruğu her birimizin özgürlüğünün evrensel bir yasaya uygun olarak diğerlerinin özgürlüğüyle bir arada varolabilmesini talep eder, eylemi gerçekleştiren öznenin niyetinin evrenselleştirilebilir olup olmadığını sorgulamaz. Hukuk ödevi ahlak ödevinin doğrudan öznelerarası ilişkilere aktarılmasıyla tesis edilmez, aksine normatif anlamıyla hukuk tam da bu öznelerarasılığın kurucu ilkesidir.

Ancak hukukun bu öznelerarasılığın kurucu ilkesi olarak tesis edilmesi, “özgürlük” ve “dayatma” arasındaki bağıntının açıklanmasını gerektirir. Hukuk ödevi için yasaya dışsal bir uygunluğun yeterli olması, öznenin şu ya da bu niyetle, herhangi bir öznel ve olumsal amaca yönelerek yine de hukuk ödevini yerine getirebileceği anlamına gelir<sup>12</sup>. Dolayısıyla etik yasalarda ödev kendini içsel olarak dayatırken, hukukun yasalarında bu ödevin dışarıdan gelecek bir dayatmayı gerektirdiği açıktır. Öyleyse hukukun öznesi nasıl hem kendi dışında bir dayatmaya boyun eğmekte hem de özgür olmayı sürdürmekte, yani aslında kendi koyduğu yasaya boyun eğmektedir? Kant, hukuk ödevi açısından özgürlük ve dayatmanın birbirinin dışında yer alan iki an olarak anlaşılamayacağını öne sürer. Hukuk kavramı tek bir an içinde “evrensel karşılıklı bir dayatma ile her birimizin özgürlüğü arasındaki bağlantının imkanı”nda ifadesini bulur (Kant, 1985, ss. 105-106; AK, VI, ss. 231-32). “Hukuk Öğretisi”nde bu analitik bağı, dayatmanın “özgürlük için engel oluşturan şeyin önündeki engel” (Kant, 1993b, s. 105-106; AK, VI, s. 231) olarak tanımlanması açıklar. Onu daha açık bir biçimde kavramak için “Teori ve Pratik” metninde ele alınan “kökensel sözleşme” ilkesine başvurabiliriz.

#### 2.4. Kökensel Sözleşme

Kant kökensel sözleşmeyi diğer tüm sözleşmelerden çok temel bir farkla ayırır. Herhangi bir topluluk oluşturmak için yapılan sözleşmelerde, “bireylerin (onların hepsinin sahip olduğu) belli bir (ortak) amaç doğrultusunda” oluşturduğu bir birlik söz konusudur. Oysa toplumsallığın kurucu sözleşmesinde bu birlik “(herkesin *paylaşması gereken*) kendinde bir amaç olarak” (Kant, 2010, s. 33; AK, VIII, s. 289) oluşur, başka bir deyişle, burada birliğin kendisi erektir. Alıntıdaki “*paylaşması gereken*” ifadesinde de vurgulandığı üzere, Kant toplumun her bir üyesinin bu ereği kendi ereği olarak belirlemesinin bir yükümlülük olduğunu ve insanlar arasındaki ilişkilerde koşulsuz ödevlerin ilkinin bu olduğunu ifade eder (Kant, 2010, s. 33; AK, VIII, s. 289). Ahlak yasası

<sup>11</sup> Burada bilme, özgürlüğün fenomenal dünyada bir deneyimi olabileceği anlamında teorik bir bilgiye değil, kendimi özgür bir varlık olarak fark etmem ve tanımam anlamında pratik faaliyete ilişkin bir anlama edimine işaret eder. Ayrıca “pratik bilgi” (*praktische Erkenntnis*) Kant’ın eserlerinde, ender de olsa, rastladığımız bir ifadedir.

<sup>12</sup> Hukukun buyruğunun statüsü ile ilgili olarak 1793 öncesi ve sonrası yazılan metinler arasında bir farklılık üzerine detaylı bir analiz için bkz. Kervégan, 2010.

ile tanımlanmış olan iradenin kendine belirleyebileceği yegâne ereğin, özgür bir varlık olarak insanın kendisi olduğunu belirtmiştik. Tıpkı bu belirlenimde olduğu gibi, hukuk yasasında toplumsallığın kendini erek olarak ortaya koyması da, bu yasanın koşulsuz bir ödev oluşunun, başka bir deyişle insanın hukuk ödevine uyararak kendi yasasından başka bir yasaya boyun eğmemesinin koşuludur. Böylece dayatma, bu sözleşme üzerinden, toplumsallığın kendini kendine erek olarak belirlemesinde temellenerek özgürlükle birleşir. Yasayı koyan özne, sözleşmenin kolektif öznesi, dayatmanın da kaynağında yer alır.

Aslında “Teori ve Pratik” metni, Kant’ın ahlak teorisinin pratikte etkisiz, işe yaramaz olacağına dair eleştirilere bir cevap niteliğindedir ve bizi ilgilendiren ikinci bölümün amacı da pratik aklın *a priori* ilkelerinin bir alanı olarak hukuk teorisinin, devlet hukuku açısından, kamusal yasalar ve bu yasalara bağlı eylemlerimiz üzerinde sahip olacağı etkiyi açığa çıkarmaktır<sup>13</sup>. Bu etkiyi anlamının yolu kökensel sözleşmeyi pratik aklın bir ideası olarak anlamaktan, yani aslında hukuku bir idea olarak fark etmekten geçer. “[H]içbir şekilde gerçekleşmiş bir olgu olarak varsaymamamız gereken”, “bir olgu olarak ortaya çıkması” mümkün olmayan kökensel sözleşme “sadece aklın bir idesidir” (Kant, 2010, s. 40; AK, VIII, s. 297). Bunun anlamı, sözleşmenin kaynağını ancak ve ancak özgürlük ideasında bulabileceği, bu kaynağın asla tarihte aranamayacağıdır. Kökensel sözleşme, tam da bu yönüyle, pratik akıl açısından yadsınamaz bir gerçekliğe sahiptir (Kant, 2010, s. 40; AK, VIII, s. 297) ve kurulmuş olan hukuki düzenin, dolayısıyla varolan yasaların, normatif anlamda hukuka, yani hukuk ödevine uygunluğunu değerlendirebileceğimiz bir ölçüt oluşturur. Öyle ki bu ölçüt hem yasa koyucunun yasama faaliyeti için hem de yurttaşlar için bir yükümlülüğü ifade eder. Yasa koyucuyu, yasaları sanki “halkın tamamının birleşmiş iradesinden” kaynaklanabilirmiş gibi düşünmekle ve böyle yasalar yapmakla yükümlü kılarken, yurttaşları da böyle bir iradenin tesis ettiği uzlaşmanın, yani kökensel sözleşmenin tarafları gibi davranmakla, kendilerini, sanki “böyle bir iradeye [...] onay vermiş” ve böylece yurttaş olmuş kişiler gibi görmekle yükümlü kılar. (Kant, 2010, s. 40; AK, VIII, s. 297)

Kant’ın, kökensel sözleşmenin nasıl varolan düzenin ölçütü olabileceğini, kamusal yasaların adalete uygunluğunu sına görevini ne anlamada gördüğünü açıkladığı bu sözlerde, idealara dayalı refleksif düşünmenin dilini, ereksel yargıların ifade biçimini hemen fark ederiz. Yasaları tüm yurttaşlarca onaylanmış gibi ya da kendimizi yurttaş olarak ortak bir iradenin uzlaşmasına bağlanmış gibi düşünmek, bir ilkeyi uygulamada

---

<sup>13</sup> Her ne kadar hukuk teorisi hukukun *a priori* ilkelerini ortaya koymayı amaçlasa da, Kant kimi zaman varolan hukuki düzenin koşullarını, yani ampirik verileri bu öğretiye bir biçimde dahil eder. Devletin iki ayrı kurucu ilkesi olarak özgürlük ve bağımsızlık arasındaki ayrıma yaslanan “yurttaşlık” tanımı, normatif olanın olgusal olanla işbirliği içinde olduğu durumların en çarpıcı örneklerinden biridir (Kant, 2010, s. 38; AK, VIII, s. 295). *A priori* ilkeler tesis edilirken ampirik verilerin de işin içine dahil edilmesinin, Kant’ta hukukun normatif niteliği açısından bir zafiyet yarattığı söylenebilir, ancak bunun söz konusu niteliği tümüyle yok ettiğini iddia etmek haklı bir eleştiri olmaktan çok uzaktır. Kant bu metinde, bir yandan yurttaşlığı “kendi kendinin efendisi olma statüsü”ne bağlarken (Kant, 2010, s. 39; AK, VIII, s. 295), diğer yandan sivil toplumun ikinci kurucu ilkesi olan eşitlik gereği insanların toplumsal statülerinin, onların bir gün yurttaşlığa hak kazanmalarına engel olmayacak şekilde değiştirilebilir olması gerektiğini savunur. (Kant, 2010, s. 36; AK, VIII, ss. 292-93)

gerçekleştirmek değil, o ilkeyi gerçekleştirme amacıyla eylemlerimize yön vermektir. “Teori ve Pratik” metni norm olarak hukuk ve olgu olarak hukukun, aralarındaki gerilim ortadan kalkmaksızın nasıl ilişkilenebileceğini gösterir. Refleksif düşünme biçiminin hukuk teorisine bu şekilde eklenmesi, insanın kendi ereği olan özgür varoluşunu gerçekleştirme imkanlarına, düşünülür dünyanın duyulur dünya üzerindeki etkisine açılan kapıdır.

Kökensel sözleşmenin pratik gerçekliği bu şekilde ortaya konduğunda, onun her bir yurttaşı kendini sözleşmenin tarafı olarak görmeye yükümlü kılmasının aslında itaat yükümlülüğüne karşılık geldiği fark edilir. Sözleşme halkın fiili yasalara muhalefet etmesinin zemini olamaz, aksine “insanların zora başvurarak yasa koyucunun iradesine direnmesini yasaklar.” (Kant, 2010, s. 42; AK, VIII, s. 299) Ancak, aklın, dolayısıyla hukuken kabul edilemez de olsalar fiili yasalara itaati emreden sözleşme, yurttaşları bu yasalar karşısında tümüyle aciz bırakmaz. İlk olarak “Aydınlanma Nedir?” metninde dile gelen ifade özgürlüğü “halkın [insan] haklarının biricik güvencesi” olarak bu metinde yeniden ele alınır. Eğer bir yurttaş “yöneticinin yaptığı bazı düzenlemelerin halka karşı haksızlık teşkil ettiğini düşünürse, yöneticinin onayını almak kaydıyla, bu kanısını kamusal kılma hakkına sahiptir” (Kant, 2010, s. 47; AK, VIII, s. 304). “Teori ve Pratik” metninde “kalem özgürlüğü” olarak anılan bu hakkın kullanımını yönlendirecek olan ilke, yine “yanılmaz *a priori* bir standart” olan kökensel sözleşmeden çıkarılır: “Bir halkın kendisi üzerine kendisinin dayatamayacağı şey her ne ise, o şey halka yasa koyucu tarafından da dayatılmaz” (Kant, 2010, s. 47; AK, VIII, s. 304). Görüldüğü gibi sözleşmede temellenen bu ilke aslında dayatma ve özgürlüğün birliğinden başka bir şeye göndermez. Yasanın tarihsel içeriğinden tümüyle bağımsız olarak, yasaya uyma yükümlülüğü de, yasayı eleştirme özgürlüğü de pratik aklın normatif gücünde temellenir.

Kökensel sözleşme ile kurulan şey, yalnızca sivil toplumun kendisi değil, aynı zamanda kurucu ilkenin toplumsallık için arz ettiği sürekliliktir. Sözleşmenin taşıdığı ve yadsınamaz olan pratik gerçeklik, toplum olmanın, bir kuruluştan çok, kuruluş ilkesi olarak sözleşmenin sürekli canlı tutulduğu bir düzeni ifade etmesi gerektiğidir. Aklın bir ideası olarak sözleşme, yurttaşlar topluluğu olarak toplumun kendi toplumsallığı üzerinde düşünmesine yön vermesi gereken ilkedir. Bu gerekliliğin, yani sözleşmedeki kurucu normatif unsurun olgusal düzleme taşınmasını mümkün kılan, böylece varolan bir hukuk düzeninin sözleşmenin oluşturduğu ölçüte uygun olup olmadığının sınanması için gerekli koşulu sağlayan ise kamusal ilkedir.

## 2.5. Kamusalılık

“Aydınlanma Nedir?” metninde kamusalılık sadece ifade özgürlüğünü koşullandıran ilke olarak ele alınmıştı. “Ebedi Barış” metninde ise kamusalılığın, tıpkı kökensel sözleşmede olduğu gibi, özgürlük ve itaat (dayatma) arasındaki bağıntıyı dile getirecek şekilde her iki işlevi açısından değerlendirildiğini görürüz. Kant bu metinde kamusalılık ilkesini önce negatif yönüyle ortaya koyar. Buna göre “kamu hukukunun *transandantal formül*[leri]’nden ilki şudur: “Diğer insanların haklarıyla ilgili olan ve maksimi kamusalılığa uygun düşmeyen tüm eylemler hukuka aykırıdır” (Kant, 1991, s. 125; AK,

VIII, s. 381). Diğer bir deyişle, dayandığı ilke kamuya açık olarak ifade edilmeye uygun olmayan eylemler hukuken kabul edilemez. Kant'ın kamusal ilkesinin bu negatif işlevi için hem "Ebedi Barış" metninde hem de "Hukuk Öğretisi"nde verdiği örnek, halkın egemene itaatsizliği olarak direniş örneğidir. Hiçbir sözleşmenin, dolayısıyla hiçbir anayasanın direnişi bir hak olarak tanınması mümkün değildir, çünkü bu durum sözleşmenin kendisini iptal edecek bir hakkı tanınması anlamında çelişki yaratır. İkinci bir transandantal formül, bu kez kamusal ilkesinin pozitif işlevini belirler: "(Amaçlarına ulaşmak için) kamusalığa gereksinim duyan tüm maksimler hem hukuk hem de politikayla uyumludur" (Kant, 1991, s. 130; AK, VIII, s. 386). Böyle bir uyum söz konusu olduğunda "pratik hukuk teorisi" yani "pozitif hukuk" olarak politika ile, "ahlak teorisi" altında yer alan "normatif hukuk"un ayrımı, hedeflenen amacın kamusallıkla ilişkisinde fark edilir. Bir maksim ereğine ulaşmak için kamusal olarak ifade edilmeye *ihtiyaç duyuyorsa*, bu, o maksimin "halkın evrensel amacına (mutluluk)" uygun olduğu anlamına gelir ki bu amaç, Kant'a göre, "politikanın çözmesi gereken esas sorunu" teşkil eder. Bundan farklı olarak, belli bir maksimin yöneldiği erek ancak kamusal dolayımıyla ulaşılması  *gereken* bir erekse, o zaman söz konusu maksim "aynı zamanda kamusal hukukla da uyum içinde olmalıdır; çünkü hepimizin amaçlarının birliğini mümkün kılan ancak ve ancak kamusal hukuktur" (Kant, 1991, s. 130; AK, VIII, s. 386). Kökensel sözleşmede kendi kendini amaçlayan bir toplumun hukuku olarak tesis edilen kamusal hukuk, "hepimizin amaçlarının birliği"nin yegâne imkanıdır. Yasa koyucunun ve yasalara tabi olanların bir ve aynı özne olduğu bir düzeni kendilerine erek olarak belirleyen maksimler, basitçe kamusal olarak ifade edilme gerekliliğinin ötesinde, kamusal ilkesiyle aynı amaca yönelirler, onunla bütünleşirler. Söz konusu olan böyle bir erekse, onu hedefleyen düşünceye kendini kamusal olarak ifade etme imkanının tanınması hukuk teorisinden kaynaklanan bir yükümlülüktür. Bu şekilde sözleşmede kurucu olan kolektif unsur, kamusal ilkesi üzerinden, hukuki düzenin sürekliliğini tesis eden, fakat aynı zamanda onun ölçütü, kriteri haline gelen, dolayısıyla da ilerlemenin imkanını oluşturan bir kolektif unsura dönüşür.

Kant "Aydınlanma Nedir?" metninde, belli bir dönemde insanlar için bağlayıcı olan bir sözleşmenin yetkililer tarafından değiştirilemez kılınmasının, sadece o dönemde yaşayanların sürekli vesayet altında tutularak aydınlanmadan mahrum bırakılmasına yol açmakla kalmayıp, aynı zamanda gelecek kuşakların aydınlanma imkanını da yok ettiğini savunur. Kant'a göre böyle bir durum, ilerlemeye yönelmiş olan "insan doğasına karşı bir suç" oluşturur (Kant, 1991, s. 47; AK, VIII, s. 39). Toplumsal örgütlenmeyi her zaman ilerlemeye imkan tanıyacak biçimde düzenlemek, şimdiki zamanda yaşayanların gelecek kuşaklara karşı sorumluluğudur. Toplumsallığın değiştirilemez kurallara bağlanmasının yarattığı sonuç, ilerlemenin öznesi olan kolektif varoluşu bir dönemin ya da bir devlet örgütlenmesinin sınırlarını aşan niteliği açısından fark etmemizi sağlar. Bu niteliğin temellendiği, dolayısıyla Kant'ta yurttaşlık kavramının bir "dünya yurttaşlığı" anlayışına doğru evrildiği yer hukukun idealidir.

## 2.6. Hukukun İdeaları ve Yurttaşlık

Kant'ta cumhuriyet ve kozmopolitizm, kökensel sözleşmenin temel mantığına bağlı kalarak, onu iki farklı düzlemde ifade eden hukukun diğer idealarıdır. Bu idealar hem karşılıklı olarak birbirlerinin hem de onların üzerinde yer alan ve insanlığın nihai ereğine yönelebilecek yegâne düzen olan ebedi barışın koşuludur. Yurttaşlara temsilcileri yoluyla yasama faaliyetine katılma imkanı tanıyan, böylece ortak iradenin egemenliği ve kamusal koşullarını yerine getiren cumhuriyet yönetimi en çok da savaşların önüne geçmeye muktedir oluşu üzerinden değerlendirilir. Cumhuriyete dayalı bir yönetimin, bir savaşa girip girmemek konusunda karar vermek için "yurttaşların rızasına başvurması gerektiğinde (ki böyle bir anayasa altında başka türüsü düşünülemez)" savaşın tüm korkunç yüzlerine katlanması gereken onlar olacağından, yurttaşların "bu denli tehlikeli bir oyuna girmeden önce enine boyuna düşüncülerinden daha doğal bir şey olamaz" (Kant, 1991, s. 86; AK, VIII, s. 351). Bu durum, yani temsili bir sistemin savaşların önünde bir engel oluşturması, hem ebedi barışa doğru bir ilerlemeyi cumhuriyetle yönetilen devletlerin varlığına bağlar hem de yurttaşlığı devletin sınırlarını aşan, kozmopolitik niteliği açısından ortaya koyar. Tıpkı cumhuriyet gibi, kozmopolitizm ideası da, insanlığın ereği olarak ebedi barışa ulaşma yolunda, gerçekleştirilmesi insan için bir ödev olan hukuki bir düzeni tanımlayan, pratik aklın düzenleyici ilkelerinden biridir. Kant'ın "halklar arasında bir ittifak" ya da "özgür devletlerin *federal* birliği" (Kant, 1991, s. 89; AK, VIII, s. 354) olarak tanımladığı bu hukuk düzeni, ilkesel olarak devlette olduğu gibi toplum sözleşmesine dayansa da, bir dünya devletini hedef olarak koymaz. Buna bağlı olarak "dünya yurttaşlığı" anlayışı da böyle bir devletin yasa koyucusu ve uyruğu olmak anlamını taşımaz. Dünya yurttaşlığı, daha ziyade, insanın içine yerleşerek, hukuki ve siyasi varoluşunu kendi ereği açısından düşünebileceği ve yargılayabileceği bir zemini, bir konumu ifade eder.<sup>14</sup>

Kendini, hukuken, hem bir ulusun yurttaşı hem de dünya yurttaşlar topluluğunun tam bir üyesi olarak düşünmek, insanın yöneldiği hedefe ilişkin olarak kavrayabileceği en yüce ideadır, öyle ki bu idea bir coşku duyulmaksızın düşünülemez. (AK, XIX, s. 609)

Bir devletin yurttaşı olmak ve dünya yurttaşlığı arasındaki ilişkiyi en iyi tanımlayan örnek belki de Kant'ın *Fakülteler Çatışması* adlı metinde yaptığı Fransız Devrimi'yle ilgili değerlendirmedir. Kant insanın ahlaki olarak ilerlediğine dair "tarihsel bir işaret" (*Geschichtszeichen*) arar ve bunu Fransız Devrimi'nde bulur. Ancak Kant'a göre insanlığın ahlaki eğilimini kanıtlayan "hadise" (*Begebenheit*) devrimin kendisi, yani devrimcilerin eylemleri değil, devrimi izleyenlerin, devrimin seyircilerinin bu olay karşısında "kamusal olarak açığa çıkan düşünce biçimleri" dir (Kant, 1997, s. 100; AK,

<sup>14</sup> Kant'ın eserlerinde "kozmpolitik dünya devleti" (*ein allgemeiner weltbürgerlicher*) fikrinden federalizme geçiş üzerine detaylı bir inceleme için bkz. Lequan, 2008. Kant'ta yurttaşlık ve dünya yurttaşlığı ilişkisi için bkz. Castillo, 1990. Belirtmek gerekir ki kozmopolitizm ve ebedi barış ideaları sadece hukukun değil, aynı zamanda ahlakın da idealarıdır. Bu anlamda bir dünya yurttaşı gibi düşünmek ve eylemek sadece bir hukuk ödevi değil, aynı zamanda bir erdem ödevidir. Görülüyor ki hukuk, öznelarası doğası ve dıştaki yasayı konu alması nedeniyle ahlaktan ayrılır ve bağımsızlaşırken, yöneldiği erek bakımından yeniden ahlakla buluşur.



VII, s. 85). Seyirciler devrime karşı duydukları sempatinin kendi devletleri karşısında onları zor duruma düşürebileceğini bile bile, düşüncelerini kamusal olarak ifade etmekten kaçınmazlar. Bu anlamda onların sahip olduğu düşünme biçimi, “yarar gözetmeyen” “evrensel bir ilgi” taşır. Kant yarar gözetmemesi üzerinden bu düşünme biçiminin “ahlaki” niteliğinin altını çizerken, taşıdığı evrensel ilgiyi “insanlık”la ilişkilendirir. Bu nitelikleri nedeniyle, seyircilerin kamusal olarak ifade ettikleri, devrimi “çoşku”yla karşılayan düşüncelerinin, “insan türünün ahlaki eğilimi dışında bir nedeni olamaz” (Kant, 1997, s. 101; AK, VII, s. 85). Kant’a göre bu ahlaki neden, öncelikle bir halkın “başka güçler tarafından engellenmeden” kendisine uygun gördüğü şekilde siyasi olarak örgütlenmek için sahip olduğu “hak”ta, ikinci olarak da, hem bir erek hem de bir ödev olan cumhuriyetçi anayasada aranmalıdır (Kant, 1997, s. 101; AK, VII, s. 85). Bu anlamda seyircilerin düşünme biçiminin hukukun idealarına dayandığını, onlarda bu kamusal coşkuyu yaratan şeyin devrim değil, bu ideaların kendisi olduğunu söylemeliyiz.

İnsanlık tarihinde böyle bir fenomen artık asla unutulmaz”, der Kant, “çünkü bugüne kadar tüm ustalığına rağmen hiçbir siyasetin, olayların ilerlemesinden çekip çıkarmayı başaramayacağı bir şeyi, insanın doğasındaki bir eğilimi, bir ilerleme yetisini açığa çıkarmıştır. (Kant, 1997, s. 104-105; AK, VII, s. 88)

Seyircilerin, bir olgu, yani Fransız Devrimi dolayısıyla, normatif hukuk çerçevesinde tanımlanan ahlaki eğilimlerini açığa çıkaran, bir devletin yurttaşları olarak ortaya koydukları düşünme biçimleri, tam olarak bir dünya yurttaşının düşünme biçimidir – ki burada Kant’ın kendisinin de bu seyirciler arasında yer aldığını görmezden gelemeyiz.<sup>15</sup> Onların düşünme biçimi kamusal olarak ifade edilmesi gereken düşüncelere eşsiz bir örnektir ve bu düşüncelere özgürce ifade edilebilme hakkının tanınmış olması gerekir. Diğer bir deyişle, yurttaşlık kendi ereğine yönelmesini engelleyecek bir düzen içinde gerçek anlamına kavuşamaz. Öyle ki kamusal alanda ifade özgürlüğünü de içeren yurttaşlık koşulu sağlanmadığı sürece, yurttaşlık kendi ereği olan kozmopolitik yurttaşlık ile ilişkilenebilir.

### 3. Sonuç: Özgürleşme, Kamusal ve Yurttaşlık

Normatif olan ve olgusal olan arasındaki bu karşılıklı ilişki, eleştirel düşüncenin hedefleyeceği gelecek ve içinde var olduğu şimdinin koşulları arasındaki bu ilişki, Kant’ın özgürlük anlayışının, bizi, birbirimize biçimsel bir hukuk bağıyla bağlanan öznelere indirgemekten çok uzak olduğunun da göstergesidir. Yurttaşlık Kant’ta yalnızca hukuki bir tanımdan, bireyi bir devlete ve bir arada yaşadığı diğer bireylere

---

<sup>15</sup> Burada hukukun ahlaki-teleolojik yapısı, eleştirel felsefenin hem tarihle ilişkisini dert edinen bir düşünce hem de siyasi tarihin bir eleştirisi olarak tesis edilmesine imkan verir. Fransız Devrimi’nde Kant’ın “tarihsel işaret” dediği şeyin “düşünme biçimleri”nde kendini ele verişinin bize gösterdiği şey şudur: Ne tarihsel olay yalnızca bir olgudan, bir veriden ibarettir, ne de bu tarih içinde kendi yerini arayan düşünce salt aklın bir etkinliğidir. Françoise Proust’a göre “*Eleştiri* hakikatini tarihten alamaz. Ama tarihe hakikatini veren de o değildir. [...] Buna rağmen, tarihsel fenomenler *Eleştiri* ile tümüyle içeriden bir ilişkiyi sürdürür. [Felsefe ve tarih] iki *hadisedir*, yani her biri diğerinin desteği ya da taşıyıcısı olan ve her biri diğerini geri gönderen (diğerine gönderen) iki *şimdidir*”. (Proust, 1991, s. 310)

bağlayan bir bağdan ibaret değildir. Yurttaşlığı, kendini kendine amaç olarak koyan kamusal yasalar altındaki bir topluluğu (sivil toplum) tanımlayan bağ olarak düşündüğümüzde, onun *a priori* ilkelere yaslanan zamansız ve mekansız bir bağ olduğunu fark ederiz. Yurttaşlık bağı siyasi topluluğu, bu topluluğun gelecek kuşaklara karşı sorumluluğu ve sahip olduğu ereğin kozmopolitik niteliği ölçüsünde, kendi zamanının ve mekanının ötesine yöneltir. Fransız Devrimi'nin seyircileri örneğinde fark ettiğimiz şey tam olarak budur. Yurttaşlık bağının kolektif olana ilişkin kurucu rolü şimdiki ve şimdide varolanları aşan bir anlam taşır. Fakat bu kurucu rolün sürekliliği için kamusal sözün, ereksel yargılara dayalı eleştirel bir düşüncenin yerleşeceği bir yurttaşlık alanı gerekir. Hukuk idealarının ufkunun bir gelecek perspektifi olarak tanınması içinse, yurttaşlık bağının bir tür politik eylem üzerinden, ifade özgürlüğü dolayısıyla kendini somut olarak tesis etmesi gerekir. Aklın kamusal kullanımı olarak bu ifade özgürlüğü, hem kendisini var edeceği kamusal alan anlamında bir devlet düzenini gerektirir hem de kendini daha geniş bir kamusalığa açar. Kamusal ilkesinin itaate gönderen negatif formülü kurulu bir kamusal düzenin korunması ve sürekliliğini hedeflerken; ifade özgürlüğüne gönderen pozitif formülü bu kamusal alanın sınırlarının ötesinde kozmopolitik bir düzene işaret eder.

Üçüncü *Kritik*'in konusu olan erekselliğe dayalı düşünme biçimi bizi, insanın iki doğası arasındaki ayrımı bir mesafe olarak anlamaya davet etmişti. Böylece özgürlük duyulur dünya içinde erişemeyeceğimiz ama hep hedefimizde olması gereken bir yön, bir erek olarak belirmişti. Açılan bu perspektiften itibaren tarihe felsefi bir bakışla yaklaşmak, insanlığı kaydettiği ilerleme açısından değerlendirmek mümkün olmuştu. Ne var ki böyle bir tarih okumasının, ahlak yasasına tabi bir varlık olarak insanın bu ilerleme içindeki rolünü ortaya koymaya uygun olmadığı da açıktı. Oysa aynı ereksel düşünme biçimi, hukuk teorisinin açtığı, toplumsallığın *a priori* ilkelerini belirleyen ve toplumun bu ilkelere dayanarak kendi kendisi üzerinde etkide bulunmasını mümkün kılan perspektifle bulduğunda, insan tarihe bir ilerleme süreci olarak, bu kez orada kendi rolünü görmek için bakabilir. İnsanın kendi ereğinin farkına varması ve onu bir ödev olarak kabul etmekle kalmayıp, bu ereği gerçekleştirmenin imkanlarını da yaratabilmesi için, hukuk ve politikanın insanlığı kendi ahlaki doğasıyla buluşturan nitelikleri açısından tanınması gerekir.<sup>16</sup> Bu anlamda Kant'ın hukuk öğretisi, onun felsefesi içinde oldukça merkezi bir öneme sahiptir. Kant'ın Ahlak felsefesinde, insanın kendini eylemlerinin dayandığı yasanın öznesi kılarak açtığı ufku gözden kaybetmek istemiyorsak, bu ufkun hukuk ideaları üzerinden kazandığı işlevi gözardı etmemeliyiz. Kant'ta özgürlüğün ancak aynı zamanda kolektif bir özgürlük olarak bu dünyaya dokunacak ellere sahip olacağı açıktır. Bu anlamda bizi kendi dünyamızın kurucu öznelere dönüştürebilecek olan imkanlar da yurttaşlık bağının çift yönlü doğasında

<sup>16</sup> Simon Goyard-Fabre *Hukuk Öğretisi*'nin hukuka ilişkin "bir düşünme tarzı" önerdiğini ve bu düşünme tarzı içinde ideaların düzenleyici görevinde açığa çıkan dinamiğin, "pratik aklın yönelimlerinin ve kabiliyetlerinin kendini açması" anlamına geldiğini söyler. Öyle ki Goyard-Fabre' a göre hukukun bu şekilde anlaşılması, Kant felsefesinde "düşünme ihtiyacının *bilme* ihtiyacından daha derin" olduğuna işaret eder. (Goyard-Fabre, 1996, s. 33)

aranmalıdır. Özgürleşmenin kamusalılık koşuluna (her iki veçhesi açısından) adeta göbük bağı ile bağılı oluşunun ortaya koyduğu şey budur.

### Teşekkür

Bu makalenin ilk versiyonu, Felsefe Kültür ve Sanat Derneğı ve Ankara Goethe Enstitüsü'nün düzenlediğı "Felsefenin Kritiğı" konulu 4. Sonbahar Buluşması'nda sunulmuştur. Makalenin bu son halini almasındaki değerli katkıları için, Felsefe Kültür ve Sanat Derneğı'ne, başta Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya olmak üzere, söz konusu etkinliğin düzenleyici, katılımcı ve izleyicilerine en içten teşekkürlerimi sunuyorum.

### KAYNAKÇA

Arendt, H. (2019) Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler (R. Beiner, Der., D. Sezer, İ. Ilgar, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Castillo, M. (1990) *Kant et l'avenir de la culture, avec une traduction de Réflexions de Kant sur l'anthropologie, la morale et le droit*. Paris: Presses Universitaires de France.

Goyard-Fabre, S. (1996). *La philosophie du droit de Kant*. Paris: Vrin.

Habermas, J. (1997). *L'espace public* (M.B. de Launay, Çev.). Paris: Payot.

Hassner, P. (2010). "Immanuel Kant, 'Ahlak ve Politika İlişkisi' (H. Çörekçioğlu, Çev.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde (H. Çörekçioğlu, Der.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Honneth, A. (2013). *Ce que Social veut dire, I. Le Déchirement du social* (P. Rusch, Çev.). Paris: Gallimard.

Höffe, O. (1985). *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion* (F. Rüegg, S. Gillioz, Çev.). Fribourg: Editions Castella.

Kant, I. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, Berlin, Cilt: III; IV, ss. 385-464; V, ss. 165-487; VI, ss. 204-374; VII, ss. 1-116; VIII, ss.15-42; VIII, ss. 273-314; VIII, ss. 341-386; XIX, ss. 602-613, Erişim Tarihi: 15.08.2020, Erişim Adresi: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>

Kant, I. (1985). *Métaphysique des mœurs, Deuxième partie: Doctrine de la vertu* (A. Philonenko, Çev.). Paris: Vrin.

Kant, I. (1990). *Opuscules sur l'histoire* (S. Piobetta, Çev.). Paris: Flammarion.

Kant, I. (1991). *Vers la Paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est-ce que les Lumières et Autres textes* (J-F. Poirier ve F. Proust, Çev.). Paris: Flammarion.

- Kant, I. (1993a). *Fondements de la métaphysique des mœurs* (V. Delbos, Çev.). Paris: Librairie Générale Française.
- Kant, I. (1993b). *Métaphysique des mœurs, Première partie: Doctrine du droit* (A. Philonenko, Çev.). Paris: Vrin.
- Kant, I. (1995). *Critique de la Faculté de juger* (A. Renaut, Çev.) Paris: Aubier.
- Kant, I. (1997). *Le Conflit des Facultés en trois sections* (J. Gibelin, Çev.). Paris: Vrin.
- Kant, I. (2001). *Critique de la raison pure* (A. Renaut, Çev.). Paris: Flammarion.
- Kant, I. (2010) "Yaygın Bir Söz Üstüne : "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz"" (H. Çörekçioğlu, Çev.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni içinde* (H. Çörekçioğlu, Der.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kervégan, J.-F. (2010). "La théorie kantienne de la normativité", *Raison pratique et normativité chez Kant* içinde, Paris: ENS Editions.
- Kervégan, J.-F. (1990) "Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel", *Revue de Métaphysique et de Morale* 95 (1), ss. 33-55. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lequan, M. (2008) "Le repli kantien de la solution maximale d'une république mondiale vers la solution minimale d'une confédération d'États", *Kant cosmopolitique* içinde (Y.C. Zarka, C. Guibet Lafaye, Ed.). Paris: Editions de l'Éclat.
- Péguy, C. (1910). *Victor-Marie compte Hugo*. Paris: Pléiade.
- Philonenko, A. (2003). *L'œuvre de Kant, La philosophie critique, Cilt II*. Paris: Vrin.
- Proust, F. (1991). *Kant, le ton de l'histoire*, Paris: Editions Payot.
- Raulet, G. (1996). *Kant, histoire et citoyenneté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Tosel, A. (1988). *Kant révolutionnaire. Droit et politique* Paris, Presses universitaires de France, 1988.
- Weil, É. (1998). *Problèmes kantiens*. Paris: Vrin.

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.08.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 14.09.2020

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

## “NEDİR?” VE “NEREDEN/NASIL ANLARIZ?” SORULARINDAN PERFORMATİF FELSEFENİN ÜRETTİĞİ “DEVİNEN BİLGİ”YE DOĞRU

Demet KURTOĞLU TAŞDELEN\*

**Öz:** Devinen bilgi kavramının araştırılması performatif felsefe araştırma alanı içerisinde verimli olabilecek bir alan açmaktadır. Bu bağlamda, felsefe yapma biçimi için önemli bulduğum üç soru tipini hem ayrı ayrı hem de ilişkileri içerisinde araştırmaya çalışacağım. İlk olarak felsefenin geleneksel olarak kabul edilen “nedir?” soru tipine ilişkin yorumlamamdan yola çıkacak, sonrasında ise nasıl’ın bilgisinden farklı olarak sorduğum “nereden/nasıl anlarız?” soru tipinin Bergsoncu sezgiden zekâya giden yöntemle nasıl pratiğe dönüştürülebileceği üzerinde duracağım. Nedir’li soruların deneyimin içinden ve süreç içerisinde sorulmalarının önemini vurgulayacak ve bizi deneyimin kendisi içerisine yerleştiren “nereden/nasıl anlarız?” soru tipinin “olma haline nasıl geçeriz?” soru tipine nasıl zemin hazırladığını araştıracağım. Nedenleri ve sonuçları tam olarak belirleyip bilemeyeceğimiz, “olma halleri”ne geçebilmek için yaratılan performatif ortamlar aracılığıyla olanakların deneylenmesi sonucu üretilen devinen bir bilgi türünden söz edeceğim. Felsefeye performatiflik içerisinden yaklaştığımızda ve yaratılan olma halleri’ni felsefe yapma biçiminin temeline koyduğumuzda, felsefenin birarada-üretilen bilgi için ortamlar yaratan bir pratiğe dönüştüğünü göstermeye çalışacağım.

**Anahtar Kelimeler:** Devinen Bilgi, Performatif Felsefe, Bergson, Sezgi, Deneyleme

## FROM THE QUESTIONS “WHAT IS?” AND “HOW DO WE UNDERSTAND?” TOWARDS KNOWLEDGE-IN-MOTION THAT PERFORMATIVE PHILOSOPHY PRODUCES

**Abstract:** A study of the concept of “knowledge-in-motion” presents itself as a promising area of research within performative philosophy. Since any attempt towards attaining knowledge starts from a question, I will try to explain the concept of “knowledge-in-motion” departing from a specific type of question that initiates the generation of this type of knowledge. To provide a background for discussion, I will first be dealing with two other types of philosophical questions,

\* Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Anadolu University, Faculty of Humanities, Department of Philosophy, Turkey

dtasdelen@anadolu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-3093-2840

Kurtoğlu Taşdelen, D. (2020). “Nedir?” ve “Nereden/Nasıl Anlarız?” Sorularından Performatif Felsefenin Ürettiği “Devinen Bilgi”ye Doğru. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 214-228.

which would be retaining their importance in their interrelation with the aforementioned third type of question. I will first remark on the traditional questions of philosophy of the type “what is?” Then I will consider how Bergson’s method from intuition to intelligence helps us to depart from questions of the type “how do we understand?” to develop a practice-based philosophy. It is important to note that questions of the type “what is?” are now expected to be asked within the context of experience. Moreover a question of the type “how do we understand?” places us within the experience and—as such—it may give way to a question of the type “how can we pass into a state of being?” Knowledge-in-motion as related with questions of this type neither assumes, nor guarantees that we can know the causes and effects. Such knowledge is produced as a result of experimenting possibilities by means of performative milieus for producing-knowledge-together that are created with the aim of passing into “states of being”. Thus we arrive at a concept of knowledge that supports a view of philosophy considered as a practice. For, according to this conception of knowledge, our knowledge-producing activities are realized and evaluated within contexts of performativity.

**Keywords:** Knowledge-in-motion, Performative Philosophy, Bergson, Intuition, Experiment

## 1. Giriş

Bu makalede öncelikle felsefede bir sorunsal ve/veya bir kavramı araştırırken filozofu doğrudan kavramsal düzleme yönlendiren ve felsefenin “geleneksel” dediğimiz “nedir?” soru tipinin nasıl yorumlanabileceğine dair görüşümü paylaşacağım. Hemen sonra –“nasıl’ın bilgisi”ne karşılık gelmeyen- “nereden/nasıl anlarız?” soru tipinin nedir’in bilgisinden nasıl farklılaştığını göstermeye çalışacağım. Daha sonra ise bir süredir (2013 yılından beri) ders ve atölyelerde bir felsefe yapma biçimi olarak kendim geliştirip uygulamaya başladığım ve adına “performatif felsefe” dediğim araştırma alanını inceleyeceğim. Bu alandaki belirlemelerim, an’da açığa çıkmaya başlayan fakat süreç içerisinde üretilen bir bilgi türü olarak “devinen bilgi” diyebileceğim ve diğer iki bilgi türünden farklı olan bir bilgilenme biçimini açığa çıkaracak. “Nedir?”, “nereden/nasıl anlarız?” ve “olma haline nasıl geçeriz?” Sırasıyla ele alacağım bu soru tipleri bir felsefi kavramın ve/veya sorunsalın açılanmasında her biri farklı bir bilgilenme biçimini ortaya koyuyor. Bununla birlikte, yaratılan “olma halleri” içerisinde üretilen bilgi olarak devinen bilgi, “içeriden bilme ve birlikte/birarada bilgi üretme” özellikleriyle diğer iki bilgi türünden farklı olarak karşımıza çıkıyor ve yazımın esas konusunu oluşturuyor.

## 2. “Nedir?” ve “Nereden/Nasıl Anlarız?” Soru Tipleri

“Nedir?” ve “Nereden/Nasıl anlarız?” soru tipleri neyi soruyor diyerek başlayalım araştırmaya. Ne de olsa bir felsefi araştırmayı esas başlatan öncelikle *neyi* soruyor olduğumuzun farkında olmamızdır. Bir açıdan bakıldığında tüm felsefe araştırmalarının sorulan bir felsefe sorusunun neyi sorduğuna dair getirdiği açıklamalar/aydınlatmalar/irdelemeler bütünü olduğunu söylemek olanaklıdır. İlk olarak “nedir?” soru tipinin ne soruyor olduğuna bakalım.

“Nedir?” soruları kökene dair felsefe sorularıdır. Felsefe soruları önemli ya da büyük sorulardır ve bu soruları önemli ya da büyük sorular yapan da soruların *kökene dair* sorular olmalarıdır. Felsefe büyük soruların yanıtlanmasının peşine düşer; bu sorular

gerçeklerle ilgili sorulardır ve gerçeklerin sorgulanması, anlamlandırılması, eleştirilmesi ve üzerine akıl yürütülmesi de bizi *kökte olana* götürür. *Kökte olan* derken şunları anlayabiliriz (Kurtoğlu Taşdelen, 2020, ss. 133-34):

1) Kökte olan; sorulan şeyin *anlamının ortaya çıkarılması* olabilir. Örneğin “ölümün anlamı nedir?”, “nedeni olmanın anlamı nedir?” gibi sorular anlamı araştıran türden kökene dair felsefe sorularıdır. Bu sorularda kavram olarak “ölüm” ve “neden” araştırılmak istenmektedir.

2) Kökte olan; sorulan şeyin *dayandığı temel* olabilir. “Varoluşumun dayandığı temel nedir?” sorusu varoluşumun kökenine dair bir felsefe sorusudur. Bu soruda kavram olarak “varoluş” sorgulanmak istenmektedir.

3) Kökte olan; sorulan şeyi oluşturan ya da sorulan şeyin *ayrıştırıldığı öğeler* de olabilir. Örneğin, “bilgi nedir?” sorusu bilgiyi oluşturan öğelerin araştırıldığı bir felsefe sorusudur. Diyelim ki, bilgi “gerekçelendirilmiş doğru inanç” olarak ayırt edilsin. Bu durumda bu kavrayışta geçen “gerekçelendirme”, “doğruluk” ve “inanç” kavramları bilgiyi oluşturan öğeler olacaktır.

Bir “nedir?” sorusunu temel alarak ne yöne gideceğimizi belirlemeye çalışırız. Yönümüzü dönmüş oluruz fakat bu bir araştırmadır ve dolayısıyla nereye gidiyor olduğumuzu yolun kendisi belirlemiş olacaktır. Bir “nedir?” sorusundan gideceğimiz yerin neresi olduğunu öngöremediğimiz için bilemesek de bir taraftan da biliyoruzdur aslında. Kavramların ne olduklarının sorulması bizi kavramların ne oldukları yanıtına daha baştan bağlar. “Erdem nedir?” gibi bir soru erdem ne olduğunu henüz açığa çıkarmadan bile bizi daha baştan, yani soruyu sorar sormaz, sorduğumuz şeye bağlamış olur.<sup>1</sup> Bu bir anlamda soru daha yanıtlanmadan –araştırma başlamadan– yanıtlanmış olması demektir. Bir felsefe sorusunun sırf soru bakımından değerinin olması bu anlamda gelir. Elbette uzun soluklu bir yoldur bu. Platon diyaloglarının pek çoğunun bu anlamda “yanıtsız” kaldıklarını biliyoruz. Oysa diyalogda tartışılan konunun derinlemesine irdelendiğini ve bu anlamda bu irdelemenin kendisinin de bir yanıt oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Diğer taraftan, bir felsefe sorusunun soru bakımından değerinin olması felsefeyi sadece doğru soruyu sorma etkinliği yapmaz. Nitekim felsefenin sorduğu sorulara yanıt bulamaması gibi bir yanlış kanı da vardır. Bu kanının nedeni aklımızdaki “yanıt” kavramının özellikle deneysel bilimlerin sorduğu sorulara verdikleri yanıtlar türünden bir “yanıt” kavramı olmasıdır. Felsefede soruların çok büyük önemi olduğu şüphe götürmez. Ancak felsefe de tıpkı diğer pek çok disiplin gibi bilgi sağlayan bir alan olduğu için sorular tek başına yeterli olmaz. Jaspers’in “felsefe yolda olmaktır” sözü de bu bağlamda yanlış anlamalara yol açmaktadır. Bu söz felsefenin bir yere varamayacağı, dolayısıyla da aslında aradığı yanıtları hiçbir zaman bulamayacağı kanısını doğurur.

---

<sup>1</sup> Soruyu “sorarmış gibi” yapmadan gerçekten “kendimizden doğru” soruyorsak, o soru yeniden sorulmuş olur ve soran kişinin araştırması başlar. Bkz. Uygur, 1984.

Özellikle mutlak yanıt arayanlar, felsefede sorulan soruların hep yanıtsız kaldığı görüşünü paylaşırlar. Oysa gidilen yolun kendisi zaten bir yanıt oluşturmaktadır. Sorun yalnızca “mutlaklık” arayışı ise, deneysel bilimlerin sorduğu sorulara verdikleri yanıtların ne kadar mutlak olduğu da tartışma konusu yapılabilir. Felsefenin yanıtları, sorulan soru doğrultusunda gidilen yolda yapılan temellendirmeler/gerekçlendirmelerdir. Bu anlamda da “yanıt” kavramının kendisinin de sorgulanması gerekir. Felsefe, sorduğu “nedir”li soruların peşinden gitmede birbirinden farklı ve hatta adını bile koyamayacağımız (Uygur, 1984) çok fazla yöntem kullanır. Felsefe tarihi bu anlamda pek çok felsefi yöntemle doludur.

Buraya kadar söylediklerimizden yola çıkarak felsefenin, nedir’li soruların peşine düşen, nesnesi kavramlar olan, soruların yanıtlanmaları yolunda da çeşitli yöntemler kullanan bir kökbilim olduğunu söyleyebiliriz.

Felsefe yapma etkinliğini “nedir?” sorusunu temel alarak betimlemeye çalıştıktan sonra “nereden/nasıl anlarız?” soru tipini araştırabiliriz. Konumuz bağlamında bu soru tipini “nasıl’ın bilgisi”ne gönderme yapan anlamından farklı kullandığımızı belirtelim. Bu nedenle farkı gösterebilmek için öncelikle “nasıl’ın bilgisi”nin ne olduğuna kısaca değinelim.

“Yordam bilgisi” ya da “nasıl’ın bilgisi” (know-how) ile “ne olduğunun bilgisi” (know-that) arasında yapılan ayırım –temel tartışma elbette Aristoteles’e kadar gitse de– Gylbert Ryle’in, “Knowing How and Knowing That” adlı makalesinde (1945) açıklık kazanıyor. Ryle bu yazısında tüm bilginin önermesel bilgi (*propositional knowledge*) olmadığını ve “nasıl’ın bilgisinin” “ne olduğunun bilgisinden” farklı olduğunu göstermeye çalışıyor. Kısa bir süre sonra ise Michael Polanyi, “örtük bilgi” (*tacit knowledge*) adını verdiği ve “yordam bilgisi” bağlamında ele alabileceğimiz bir bilgi türünü ortaya atıyor. Beceri bilgisi, meslek bilgisi, teknik bilgi, bir şeyi yapabilme bilgisi gibi çeşitli şekillerde ifade bulan örtük bilgi, hepimizin belirli alanlarda sahip olduğu bilgi türü olmasına rağmen örneğin bir başkasına yazma ya da kodlama yoluyla aktarılamayan bir bilgi türü olma özelliğini gösteriyor. Yapa yapa, göre göre, deneye deneye öğrenilen bir bilgi türü olması sebebiyle daha çok usta-çırak ilişkisine benzetiliyor. Yordam bilgisi ve örtük bilgi, deneyim gerektiren bilgi türü olma özelliğini taşıyor. Birisi bana istediği kadar karşıma geçip anlatsın, ben de pek çok kitap okuyarak konu hakkında “bilgi” sahibi olayım, bizzat kendim piyanonun başına oturup çalmaya başlamadan piyano çalamam ya da bisiklet süremem. Dolayısıyla da, “nasıl’ın bilgisi”nin kişiyi doğrudan belirli bir pratiğin içerisine sokan, belirli bir pratiği öğrenmesi sonucu edindiği, bir becerinin, bir şeyin yapılış biçiminin nasıl edinilebileceğine dair bir bilgi türü olduğunu söyleyebiliyoruz.

Konumuz bağlamında “nereden/nasıl anlarız?” soru tipleriyle sormaya yöneldiğimiz ise bir yapma becerisi ya da teknik bilgi değildir. Ben bu soru tiplerini kullanırken, ne olduğunun bilgisi ve nasıl’ın bilgisini ortaya koymaya yöneltecek sorulardan farklı olarak *soran kişinin kendisini doğrudan doğruya özne kılan, kendinden yola çıkarak ve/veya başkalarıyla etkileşiminde edineceği, onu “olma halleri”ne sokan bir bilgilenme türünden söz ediyorum. Bu biçimiyle sorulduğunda sorular performatif sorulara*



dönüşüyor. Özneyi kendiyile ve/veya başkalarıyla, çevreyle performatif (edimsel) bir ilişkiye sokuyor. İlk başta ve sadece düşünsel/kuramsal olarak yanıtlayamayacağım, belirli bir beceriyi ediniyor olduğumdan da söz edemeyeceğim ve ancak sorduğum felsefe sorusuna yaşam deneyimlerimin içerisinden bakarak ve soruyu onunla kişisel olarak kurduğum ilişki bağlamında yanıtlayabileceğim bir soru biçimine dönüşüyor.

“Nereden/Nasıl anlarız?” sorusu örneğin (Bergson’dan ödünç alalım) bir şehir gezintisindeki saf bir bulmaya, özel bir karşılaşmaya benziyor. Sokak sokak dolaşırken bir şehri, bu şehre dair bizzat hissettiğimiz, kendiliğinden keşfettiğimiz, doğrudan doğruya deneyimlediğimiz, sezgimizin (içgörümüzün) yönlendirdiği “olma halleri”ne karşılık geliyor. Saf bir bulma, kavramsal/kuramsal alanı önceleyerek, “nedir?” diye sormaksızın kendiliğinden bir “deneyim alanının” açılmasını sağlıyor.

Bu tür bir gezintiyi bir başkasına anlatmak/aktarmak istediğimizde bunu yapmamız pek de olanaklı gözükmez. Nitekim kendimiz için bile dillendirebileceğimiz şeyler yaşadığımız deneyimin yalnızca söze dökülebilir olan kısmını oluşturur. Deneyimin “özü” diyebileceğimiz “süzdüğümüz” kısmı bizde dile dökülmeden kalır ve anlam dünyamıza, var olan zihin/ruh/beden hallerimize katılır. Varlığımıza kattığımız bu özel sezgisel (içgörüselsel) deneyim bir sanat yapıtıyla kurulan ilişkiye benzetilebilir. Bir sanat yapıtının hakikati açığa çıkarıyor olduğu özellikle Heideggerci görüşü temel alsak ve öznel deneyimlerimizi dışarıda bırakarak hakikati nesnede aramaya yönelsek dahi dile/söze dökemeyeceğimiz önemli şeylerin olması durumu yaşadığımız deneyimi ne kendimize ne de bir başkasına bütünüyle aktaramıyor olacağımız gerçeğini ortaya koyuyor.

Eğer sanatı Croce’nin (1983) iddia ettiği gibi dışavurumda ararsak ve sanatçının ifadesini yani sezgisini “yaratım sürecinde yaşadığı bir defalık estetik yaşantı” ile “sanatçının kendi izlenimlerini nesnelleştirmesi” temelinde kabul edersek örneğimizi şu yönde değerlendirebiliriz:

Şehri sokak sokak dolaşarak içeriden deneyimlemeyi bir estetik yaşantı olarak anlayabilir ve bu gezintide açığa çıkacak olan “ürünü” kişinin deneyimleme sonrasında bütünüyle varlığına kattıkları ve bu doğrultuda da onun kendisini bir başkasına genel olarak söz, hal ve tavırlarıyla “yansıtmaması” olduğunu kabul edebiliriz. Bir başka deyişle, tam anlamıyla söze dökülemez olan kimi deneyimlerimizi bir tür estetik deneyim olarak kabul eder ve karşımızdakine de “ürün” olarak bu deneyimin öznesi olan kendimizi yansıtırız. Dolayısıyla da deneyimimizin bir başkasına anlatılamayan/aktarılamayan kısmı ya da özü dolaylı yoldan, söze dökülen alanın arka planındaki “haller” aracılığıyla ulaşabilir.

Şimdi bir felsefe sorusu sorarak, sorunun yanıtının “nereden/nasıl anlarız?” soru tipinde yattığını iddia edersek sözünü ettiğimiz “estetik yaşantı ürünü” örneği solipsizmden bir çıkış olarak da yorumlanabilir. Estetik yaşantıdan almış olduğumuz doyumunu bir başkasıyla “paylaştığımız” gibi yanıtı ancak yaşamın içinde aranabilecek bir felsefe sorusu için de deneyimlerimize yönelip bu deneyimlerden kaynaklanan doyumunu/özünü söze dökülebilir ve/veya söze dökülemez olarak dışavurabiliriz. Bu da bizi

anlatılmayanın anlatılması, iletilemeyenin iletilmesi gibi bir bağlama getirir. Burada söz konusu olan, sorar sormaz, sorduğu şeyi uygulamaya sokan, sorulan şeyi bizzat deneyime dönüştüren ya da deneyimlemiş gibi yaşatan ve bu anlamda da deneyimlenebilir olan “her şeyin” deneyimlenmesini olanaklı kılan bir “nasıl anlarım?” sorusu sorulmuş olmasıdır.

Ne türden sorular soruyor olduğumuzu örneklendirecek olursak şu türden soruları kast ediyorum: “Eğer özgürsek, özgür olduğumuzu *nasıl anlarız?*”; “eğer zihin ve beden bir ise, bunu *nereden anlarız?*”; “eğer insan belirlenmiş bir dünyada yaşıyorsa, bunu *nereden anlar?*”; “eğer ‘ruh’ diye bir şey yoksa/varsa bunu *nasıl anlarız?*” Bu tür soruların ortak özelliği bizi doğrudan doğruya konunun içine dâhil ederek özne kılıyor olmalarıdır.

Bu türden soruların “nedir?” sorularıyla birlikte sorulmaları gerekecektir elbette. Örneğin, özgür olduğumuzu nereden anlayabileceğimiz, özgür olmaktan ne anladığımızla yani özgürlüğün ne olduğuyla ilgili olacaktır. Ruhun olup olmadığını nasıl anlayabileceğimiz, ‘ruh’ kavramıyla ne anladığımızla bağlıdır bir anlamda. Bununla birlikte “nedir” sorularını deneyimden önce sormakla deneyimin içinden ve süreç içerisinde sormak arasında bir fark vardır ve “nereden anlayacağımız”, “ne” olduğuna *bağlı değildir*. Daha çok, onu *takip eder* niteliktedir. Bu nedenle de önerdiğim soru tipi daha çok Bergsonca sezgiden zekâyâ doğru bir yöntemle benzenmektedir. Konuyu içeriden kavratıp sonra çözümlenmeye yol aldırır. Bergson’un özgürlük konusunda *Bilincin Doğrudan Doğruya Verileri’*nde (1889) izlediği ve felsefe yapmak için önerdiği yöntemin bu olduğunu söyleyebiliriz. Onu bilince doğrudan doğruya verili olanı araştırmaya yönelten bence tam da insanın özgür olduğuna dair sezgisidir. Başka bir deyişle Bergson —özgür olmanın sezgisine sahip olduğu için— bunu nasıl gösterebileceği üzerine düşünmüş, bunun için de bilincin işleyişini araştırmıştır. Özgürlüğün “nasıl deneyimlenebilir” olduğu sorusunu kendisine sormuş olmadan bu araştırmaya girişmiş olması pek olanaklı değildir. Bergson’u içe bakış konusuna yönlendiren, dışarıdan bilme (rölatif bilme) ile içeriden bilme (mutlak bilme) arasında ayrıma götüren ve sezgiyi mutlak bilmenin yöntemi yapmasını sağlayan<sup>2</sup> önemli bir unsur, onun yaşamış olduğu dönemde modern psikolojinin kurulma aşamasında olmasıdır. Bu dönemde bilinç üzerine eğilen düşünürlerin sayısının giderek artması anlamında verimli araştırma ortamlarının olması ve dahası bu çalışmaların felsefeyle psikolojiyi yeniden birbirine yakınlaştırması felsefi kavramların ve/veya felsefe sorunsallarının “deneyimlenebilir” olduğu iddiasını güçlendirmiştir. Bu bağlamda, sezgisine sahip olduğumuz bir şeyin deneyimlenebilir olduğunu da söyleyebiliriz.

Sartre da örneğin, Bergsoncu bu sezgi yöntemini örtük olarak kullanmış olacak ki özgürlüğü daha baştan kabul etmiştir. Özgür olup olmadığımız sorusunu sormak gereksiz bir sorudur. Özgür olduğumuza göre, bu özgürlükle ne yapacağımız sorusunu sormak daha anlamlı olacaktır ona göre. Benzer şekilde Husserl’in “şeylerin kendisine dönelim” çağrısıyla birlikte felsefeyi kesin bilim yapma çabası, dolaylı olan her şeyi

<sup>2</sup> Bkz. Bergson, 1939. Introduction à la Métaphysique. *La Pensée et Le Mouvant. Essais et Conférences* içinde. Paris: Librairie Félix Alcan.

paranteze alma ve yaşam deneyimine saf haliyle ulaşma da sezgi ile başlayan bir yaklaşımdır. Brentano'nun da örneğin, Kant'ın ahlak yasasını –dönemin Beneke ve Minsel gibi düşünürlerinin eleştirilerini de kullanarak– “poetik bir kurgu” olarak yorumlaması (1889, s. 49), bu yasanın deneyimde ya da bilinçte verili olan bir şey olmamasından kaynaklanır. Başka bir deyişle, ahlak yasasının sezgisine sahip değiliz. Neden? İçimizde bu yasayı deneyimleyebileceğimiz şeyden yoksunuz. Bu nedenle de Kantçı ahlak yasası zaten akıl aracılığıyla kurgulanmış ve *sonradan* “içimize” konmuş bir yasa görünümündedir. Deneyimlenebilir olmadığı için de bu yasanın “bilgisine” kurgusal olmayan bir yolla ulaşamayız. Bu ne anlama geliyor peki?

“İçimizde bir ahlak yasası varsa gerçekten, bunu nereden anlarız?” sorusu nasıl yanıtlanabilir? Bu soru her şeyden önce ahlak yasası ile ne anlıyor olduğumuza bağlı olacaktır ki bu bizi yeniden nedir’li sorulara götürür. Başka bir yol olarak deneyimler üzerinden anlamaya çalışabiliriz. Bu tıpkı şuna benzer: Bir felsefe sorusunu yanıtlama çabamızda sormadan önce biliyor sandığımız şeyi bilmiyor olduğumuzu fark etmemize. Bu anlamda da biz aslında soruyu sormadan önceki duruma dönmenin ve orada kalarak derinleşmenin yolunu arıyoruz. Sormadan/sorulmadan önce gerçekten biliyormuşuz gibi davranmamız konuyla ilgili deneyimlediklerimizin olmasına işaret eder. İçten bilmek ya da sezgi yoluyla kavramaktır bu. “Nereden/Nasıl anlarız?” sorusu zaten “bildiğimiz” şeyi anlamamızdır. Deneyimlerimizi hatırlamaya, deneyimlerin kendilerine geri dönmeye çalışırız bu soruyla.

Kant'ın ahlak yasasının “poetik bir kurgu” olarak anlaşılabilmesinin belki de temel nedeni bu türden bir yasanın ve benzeri durumların deneyimlenir olmalarına rağmen açıklanmalarında, çözümlenebilmelerinde, aktarılmalarında ve en nihayetinde söze dökülmelerinde ciddi bir sorun olmasındandır. İçimde bir ahlak yasası olup olmadığına dair verebileceğim mutlak bir yanıtta vazgeçmem ve sorduğum sorunun ne türden bir soru olduğuna odaklanmam daha anlamlı olabilir. Böyle bir yasanın var olup olmamasından bağımsız olarak bu soruyla “ne yaşayacağım”, “neyi deneyimleyebileceğim” daha “açıklayıcı” olmaz mı? En nihayetinde acaba Kant ahlak yasasının deneyimlenebilir olduğuna inanmasaydı yani buna dair bir sezgiye sahip olmasaydı, içimizde bir ahlak yasası bulunduğu iddiasında ısrar eder miydi? Ve bir soru daha. Herhangi bir konu ile ilgili deneyimimizin tamamlanıp tamamlanmadığını “nereden anlayacağız?” Bu bile bir soru olarak doğuyor, deneyimin “ne” olduğundan kısmen bağımsız olarak.

### 3. Performatif Felsefe ve Devinen Bilgi<sup>3</sup>

Nedenleri ve sonuçları tam olarak bilemeyeceğimiz oysa yine de bilişsel bir ortamın varlığından söz ederek bir tür bilgi ürettiğimiz, olanakların açığa çıkartılmasıyla

<sup>3</sup> “Devinen bilgi” kavramını ilk olarak, 2-3 Mayıs 2019’da Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde düzenlediğimiz *Varoluşçuluk Sempozyumunda*, “Kierkegaard, Bergson, Devinen Bilgi: Varoluşçu Epistemoloji için Sanat Bir Model Oluşturabilir mi?” başlıklı sunumumla dile getirdim.

ilerleyen ve “ilerlediği”, “evrim geçirdiği” için de devinen bir bilgi türünden söz edeceğiz şimdi.

“Nereden/nasıl anlarız?” soru tipinin yanıtını bir adım daha ileri götürüp, sınırlarını belirleyemeyeceğimiz deneysel bir alanın içinde arayacağız. Beklenmedik ve deneysel – olanakların *deneylendiği* (*experiment*)— bir alanın içine girdiğimizde, artık sınırlarını çizemeyeceğimiz, bağlamı belki ancak deneyleme süreci belirli bir aşamaya geldiğinde oluşabilecek bir alan ve bu alan içerisinde üretilen bir bilgiden söz etmeye çalışacağız.

Bergson’un “Olanaklı ve Gerçek” (“Le Possible et Le Réel”) adlı yazısında, nedenleri ve sonuçları tam olarak bilemeyeceğimiz bir alana işaret edilir ve şimdi sözünü ettiğimiz bu deneyleme alanına dair ipuçları verildiği söylenebilir:

Daha önce üzerine konuşmuş olduğum bir konuya geri dönmek istiyorum, evrende devam ediyor gibi görünen önceden kestirilemeyen yeniliğin süregelen yaratımı konusuna. Şahsen ben, bunu her an deneyimlediğime inanıyorum. Başıma gelecek olanın detayını boşuna tasarlarım: olan olayla karşılaştırıldığında benim tasarımı ne kadar da fakir, soyut ve şematiktir! Gerçekleştirim her şeyi değiştiren, önceden kestirilemeyen bir şeyi beraberinde getirir. Örnek vermek gerekirse, diyelim ki bir toplantıya gitmek zorundayım; orada hangi masanın etrafında, hangi düzen içinde, hangi insanları, hangi sorunsalın tartışması için bulacağımı bilirim. Ancak, tam beklediğim gibi gelsinler, otursunlar ve konuşsunlar, onların ne söyleyeceklerinden emin olduğum şeyleri söylesinler: bütün bana eşsiz ve yeni bir izlenim verir, sanki bir sanatçının elinden özgün bir çırpıda şimdi çizilmiş gibi. Oluşturmuş olduğum imgeye elveda, daha önceden bilinen şeylerin önceden çizilebilen basit yan yanılığı! Ortaya çıkan resmin bir Rembrant ya da Velasquez’in resmi gibi sanatsal değeri olmadığına katılıyorum: yine de bunlar gibi beklenmedik, ve bu anlamda, o kadar özgündür. Koşulların detaylarını bilmediğim, kişilere, onların davranış ve tavırlarına sahip olmadığım ve eğer bütün beraberinde yeniyi getiriyorsa bunun sebebinin daha fazla etkene gereksinim duymam olduğu ileri sürülebilir. Ancak içsel yaşamımın açılması karşısında da aynı yenilik izlenimine sahibim. Yeniliği, benim tarafımdan istenilmiş ve tek efendisinin ben olduğum eylem karşısında her zamankinden daha canlı hissederim. Eğer eylemeden önce düşünürsem, düşünmenin anları kendilerini bilincime, tıpkı bir ressamın kendi tablosunu her biri kendi türünde tek ardıl taslaklar olarak yapması gibi sunarlar; ve edimin kendisi, gerçekleşirken istediği kadar istenmiş ve sonuç olarak öngörülmüş olanı gerçekleştirmiş olsun, yine de kendi özgün biçimine sahip olacaktır. (1939, ss. 115-16)

Bergson’un görüşünü temel aldığımızda bir olayın öngörülebilmesinin, olanaklı olmasının anlaşılabilirliği için söz konusu olayın gerçekleşmiş olması gerekeceğini kabul ederiz çünkü olay geriye dönük anlaşılacaktır. Bir başka deyişle, olay gerçek olduğu zaman olanaklı da olmuş olur. Dolayısıyla henüz gerçek olmamış olan bir olayı bir anlamda boşuna tasarlamış oluruz. Yeni olanın gerçekleşmesi benim öngörülerimden, tasarımlarımdan başka türlü olur çünkü öngörüler alışık olduğumuz düzene, tekrar edene dairdir. Doğa söz konusu olduğunda aynı görüngülerin bir aynı olguyu doğuracağını söyleyebiliriz. Nitekim astronomik ya da meteorolojik olayların bir kısmı öngörülebilirdir. (Kurtoğlu Taşdelen, 2020, s. 155)

Diğer taraftan, ruhani dünyada doğadaki gibi bir düzenlilik ve tekrar bulmamız daha zordur. Bu nedenle Bergson felsefesinde iki tür nedensellik anlayışı ile karşılaşırız: Doğada bulduğumuz nedensellik ve bilinç halleri arasındaki nedensellik. Birinci nedensellik anlayışı düzenlilik ve tekrar üzerinden aynı nedenlerin aynı sonuçları doğurmasına dayanan bir nedensellik türüdür. Bu nedenselliği ruhani dünyamızda bulmak istersek yüzeysel kendiliğimize bakmamız gerekir. Yüzeysel kendiliğimizde bulduğumuz nedensellik bizi mekanikleşmiş, rutin içerisinden anlaşılan, alışkanlıklara ve alışılmış olana açılan bir dünyaya sevk eder. Kendimizi ve başkalarını da böyle bir dünya içerisinden anlar ve anlamlandırırız.

İkinci tür nedenselliği ise yaratıcı evrim sürecine de uygun olacak şekilde bilinç hallerimizin iç içe geçmişliğinde buluruz. Bu nedensellik türü bilinç hallerinin birbirini takip eder nitelikte olmadığı türden temel/esas kendiliğimize özgü bir nedensellik türüdür. Mekanikleşmiş, rutine girmiş yaşamlarımızın dışına –yaratıcı olan yönümüz olmasından ötürü– bu temel/esas kendiliğimizle çıkarız. Bu nedensellik türünde bir bilinç halinin nedeni “sonucunu, ilk ve son olarak ve bir daha asla yeniden doğurmayacak şekilde doğurur.” İlk nedensellik türünde olduğu gibi öngörmenin pek de olanaklı olmadığı bir nedensellik anlayışını verir bize (Bergson, 1932, s. 153; Kurtoğlu Taşdelen, 2003, s. 81). Temel/esas kendiliğimiz, “yaratıcı ve özgür bir alan içerisinden yeniye açılarak yaşamı, dünyayı anlamlandırır ve görünüşte olup bitenden yola çıkarak bir sonuca varmaz.” (Kurtoğlu Taşdelen, 2020, s. 155)

Bir sanatçının uğraşı, tavrı, gözleriyle dünyaya bakmaya çalıştığımızda ve felsefeyi de böyle bir bağlamda deneysel bir alan olarak gördüğümüzde, “nereden/nasıl anlarız?” soruları felsefi araştırmamızı yürütürken bizi tam da temel kendiliğimizle olanakların varedildiği deneysel bir alan içerisine atıyor. Nitekim peşine düştüğüm bu soru tipi beni doğrudan eyleme/harekete yöneltiyor. Kendimi felsefe sorularını yanıtlamaya çalışırken kendi başıma ve yeri geldiğinde başka insanlarla birlikte yarattığım “deneysel ortamları” varederken buluyorum. Bir süredir bir felsefe yapma biçimi olarak kendim başlatıp geliştirdiğim “performatif felsefe” alanı ile uğraşıyorum. Deneylemenin özneyi farklı türden bir bilgiye ulaştırdığı sonucuna vararak ‘devinen bilgi’ kavramını da bu alan içerisine girdikten sonra yaratma gerekliliği duydum.

Performatif felsefeyi şöyle ifade ediyorum: “Benim yaptığım şekliyle performatif felsefe, araştırmanın deney aracılığıyla yürütüldüğü, soru ve kavramların yaşatıldığı bir düşünme-görsellik-hareket-sanatsal yaratıcılık araştırma alanıdır. Düşünce dünyası ile duyuşal dünyanın birlikteliğinde gelişip ilerler. Kavramların görünür kılınmalarını, kavram ve soruların harekete, bedensel ifadeler ve dansa dönüştürülme hedefleri ve deney aracılığıyla yürütülen kendilik araştırmasında bilgi üretir. Bu bilgi; an’da deneyerek açığa çıkan, kişinin oluş içerisinde kendini çeşitli biçimlerde yansıması ve başkalarıyla sözlü-sözsüz kurduğu iletişim üzerinden gelişen, nesnel bir biçimde söze dökülmeye gereksinim duyulmaksızın daha çok sezgisel diyebileceğimiz ve devinin içerisinden olan bir bilgi olması bakımından da ‘devinen bilgi’dir.” Felsefeyi atölye tarzı deneysel ortamlara taşımamızın bir yolunu bulduğumuzda, bu ortamlara katılanların kendileriyle ve birbirleriyle sözlü-sözsüz iletişim kurduklarını, akış ve oluş içerisine

girdiklerini gözlemliyor ve yaşıyoruz. Ben bu iletişimde açığa çıkan ürüne de devinen bilgi adını veriyorum. Bu bağlamda devinen bilgi;

Kişinin içsel yaşamını, her biri farklı olan deneyimlerle somut süre içerisinde açığa çıkararak, bilinç akışı içerisinde hangi nedenlerin hangi sonuçları doğurduğunun belirlenemediği, tüm bir kişiliğin tek bir bilinç halinde içerilebildiği düşünce, duygu ve duyuların bütününe ortaya koyduğu/ürettiği bilgidir. Bu bilgi; tek başına üretilen bir bilgi olmaktan daha çok başkalarıyla birlikte üretilebilen bir bilgidir. Bu tür bir bilgi, yanlış yorumlama, hatalı düşünme, yanlış yapma gibi sözüm ona yanlışları bütünüyle dışarıda bırakır. Kişinin içsel yaşamını kendisine “gösterdiği” ve başka içsel yaşamlarla buluşturduğu için doğrunun/yanlışın hâkimiyeti dışında oluşturulmuş bir bilgidir. (Kurtoğlu Taşdelen, 2020, s. 198)

Bu yaratıcı ortamları anlatabilmek için piyano çalmayı ya da bisiklete binmeyi öğrendiğimiz deneyimlerimizi kullanmak uygun olmuyor çünkü devinen bilgi bir becerinin edinilmesine dair bir bilgi değil. Sahip olduğumuz becerileri elbette kullanabiliriz fakat buradaki asıl amaç becerilerimizle, alışkanlıklarımızla, sahip olduğumuz düşüncelerle, duygularla kendimizi ve başkalarını anlayabilmek/tanıyabilmek için işe koyulurken bir yandan da sahip olduğumuz her türden “kalıbı” bir kenara koyarak yeni ya da beklenmedik bir alanın varlığına açılmayı seçiyoruz. Sonucun ne olduğunu baştan bildiğimizde deneyime ortamından söz edemeyiz. Bu nedenle de yapmadığımız şeyleri yapmaya, daha önce düşünmediğimiz şekilde düşünmeye, hareket ederek nasıl bir farklılık içerisine gireceğimize odaklanırsınız. Bu da bizi nasıl’ın bilgisinden devinen bilgiye taşır. “Nasıl?” diye sormayız artık. Sadece yaparız. Deneriz. Deneyleriz. Bakarız. Birbirimizden alır, birbirimize veririz. Bu ortamdan aldıklarımız bizi, farkına varalım ya da varmayalım, değiştirip dönüştürmeye başlar ve böylelikle kendimizi ve başkalarını yeniden ve yeniden tanırız. Bergson’un temel ya da esas kendilik olarak sözünü ettiği derin kendiliğimizi yaşarız. Temel kendiliğimiz bizi böyle bir ortamda her an şaşırtabilir, her an yeni bir şeyi deneyimleyebiliriz, her an tereddütte kalabiliriz, her an yolumuzu değiştirmek isteyebiliriz. Gündelik hayatta sıklıkla yaşayamadığımız temel kendiliğimizin böyle bir ortamda, “bu dünyada” rahatlıkla varolabildiğini anlarız. Başka bir deyişle, kendimizi tanıyabilmek için böyle bir dünya yaratmak, bu dünyada zaman geçirmek isteriz.

Bu tıpkı doğaçlama resim yapmak, dans etmek, müzik yapmak gibi bizi her şeyden önce sanatsal yaratıcılık alanına getiriyor. Bu yaratıcılık alanı sayesinde de yaşamı an’da deneyimlemenin/deneyimlemenin yolunu buluyoruz. Zekânın genellemelerinden uzak, biricik olanın, algılarımızla, duygularımızla, duyumsadıklarımızla o an’da açığa çıkanın, an’ın içerdiği zenginliğin farkına varmanın ve böylelikle aslında hayatı ıskalamaktan vazgeçebilmenin yolunu bularak felsefe yapmaya başlıyoruz ki bu Bergsoncu anlamda “sahici felsefe” yapmak demek oluyor. Böylelikle Bergson’dan alabileceğimiz bu zemini performatif felsefe alanını açmak için kullanabiliyoruz. (Kurtoğlu Taşdelen, 2020, ss. 198-99)

Performatif felsefede amaç özellikle bilgi ortaya koymak değildir. Zaten bu türden bir bilgiyi söze dökmek, dile getirmek, yargılarla ifade etmek de hem zor olacak hem de

çabamız amacına tam ulaşmayacaktır. Oysa deneyelemekten ötürü kendimizle ve başkalarıyla ilgili öğrendiklerimizin bilgi olamayacağını söylemek de olanaklı değildir. İşte “devinen bilgi” kavramını icat etmeye tam da bu nedenle gereksinim duyarız.

“Sanat-Bilgi İlişkisi Bağlamında Sanata Özgü Farklılığın Felsefece Araştırılması” başlıklı yazımda (2017), izleyiciyi ya da okuru sürece müdahil eden, yapıtı yorumlamaktan daha çok deneylediği, yaratımsal gerekçelendirme kullandığı, sanatçının yaptığı şeyi kendisinin de belki kendi yarattığı kavramlarla ürettiği ve dolayısıyla bir anlamda sanatçıya dönüştüğü bir “deneyleme bilgisi”nden söz etmişim. Bu bilgi türünü de özellikle “deneyimsel bilgi” türünden ayırt etmek için kullanmışım. Nitekim deneyimsel bilgi, sanat yapıtı üzerinden düşündüğümüzde, izleyicinin ya da okurun yaratımsal bir süreç içerisine girmesini gerektirmeden herhangi bir sanat yapıtını ya da bir sanatsal işi yorumlaması sonucu ortaya çıkan bir bilgidir. Devinen bilgiyi ise performatif felsefenin ürettiği bir bilgi türü olarak kullanıyorum. Bu alan bir sanat yapıtı üzerinden açılan bir alan değil çünkü performatif felsefe bir felsefe yapma biçimidir. En genel anlamıyla da sanatsal yaratıcılığı *araç olarak* kullanıyor. Öznelerarası deneysel-ortak bir alanın oluşturulduğu bir meta felsefe zemini yaratıyor. Çünkü burada felsefenin nasıl değiştiğine de tanık oluyoruz. Kendimizi ve başkalarını tanırken aynı zamanda felsefece “düşünerek yaşamamanın” ve “yaşayarak düşünmenin” zenginliğini de kavriyoruz. Üzerinde tartıştığımız, kendi yaşamlarımızdan izler bulduğumuz bir felsefe metni “ne” söylendiği kadar bu söylenenin “nasıl” söylendiği konusuna açılmaya başlıyor. Ne söylendiği kadar söylenenin *nasıl* söylendiğinin, neyin düşünüldüğü kadar düşünülenin *nasıl* düşünüldüğünün önem kazanması bize felsefe yapma biçiminde yeni bir boyutu açmış oluyor.

2017’de bir konferansta tanıştığım ve “performatif felsefe” adı altında yaptıklarından ilk defa haberdar olduğum iki felsefeci Gauß ve Totzke, 2015’de yayımlanan bir makalelerinde performatif felsefe alanının üzerinde yükseldiği bir zemin olarak John Austin’in söz edimleri kuramına gönderme yapıyorlar. Bu kuramın temelinde yer alan “bir şey söylemek, bir şey yapmaktır” görüşünün performatifliğin çıkış noktasını oluşturduğunu dile getiriyorlar:

Buna göre, felsefi söz edimlerinin bir şey söylerken aynı zamanda bir şey de yaptığı ve söylediğini nasıl söylediğinin de önemli olması anlamında performatif bir boyutu vardır. Böylelikle felsefe yapma biçiminde yalnızca yazılı metne bakmanın dışına da çıkılır ve felsefe yapma biçimi dialogsal sohbet, argümantatif sohbet, seminer sunumları, kamusal alan sunumları gibi biçimlere de açılmış olur. (s. 78)

Performatif felsefenin ortaya çıkışının öncesine gidersek, performatif konuşma ve eylemin tarihinin oldukça eski olduğunu da anlayabiliriz. Bunun belki de en temel nedeni, John Austin’in (1955, William James Dersleri) ortaya atmış olduğu *söz edim teorisinde* ifade edildiği üzere performatifliğin/performativitenin dilin kendisinden kaynaklanmasıdır. Performatifliğin bu kullanımı daha sonra metinlerin okunma biçimine de yansımıştır. Bir örneğini John F. Whitmire’in *Sartre Studies* içerisinde 2006’da yayımlanmış olan “The Double Writing of Les Mots: Sartre’s Words as Performative Philosophy” adlı makalesinde görebiliriz. Whitmire bu yazısında Sartre’in *Sözcükler* adlı

otobiyografik kitabından yola çıkmış ve bu kitabın *performatif bir metin* olduğunu göstermeye çalışmıştır. Benzer bir örnek olarak günümüzde “performans fenomenolojisi” yapan ve 2015’den bu yana özellikle Heidegger’in görüşleriyle performans arasındaki ilişki üzerine yayınlar yapan Stuart Grant’ı gösterebiliriz. Grant, örneğin *Augenblick* kavramını performans an’ı bağlamında yorumlamış, Heidegger’in genel olarak felsefe dilini performatifliği bakımından incelemiştir. (Kurtoğlu Taşdelen, 2018, s. 25)

Söylenenin nasıl söylendiğine dair soru sormak bizi yöntem meselesine götürür. Söylenen, argümanlarla mı söyleniyor? Söylenen, diyalog biçiminde mi söyleniyor? Söylenen, kamusal bir alanda herkese hitaben mi söyleniyor? Bir şey söylediğimizde bir şey yapmaya yöneliyorsak, karşımızdaki “kitleye” derdimizi farklı yollarla ifade etmeyi seçebilir ve dile getirdiklerimizin bu yolla ulaşacağına dair sezgilerimize dayanabiliriz. Bir bakıma boşuna değildir söylediğimizi nasıl söylemek istediğimizi seçmenin. Tam da bu nedenle bir Kierkegaard, bir Nietzsche, bir Sartre, bir Wittgenstein, bir Descartes, bir Heidegger, bir Platon okuduğumuzda bu filozofların bize birbirinden farklı biçimlerde ulaştıklarını anlar hatta bu biçimleri adeta yaşarız. Performatifliği bu “nasıl” içinde keşfedebilir, metnin kendisini bir performans olarak görebiliriz. Deleuze’ün *Fark ve Tekrar*’da karşılaştırarak ele aldığı Kierkegaardcu *iman tiyatrosu* ile Nietzscheci *vahşet tiyatrosu* belirlemeleri/ayırımı filozofların düşünme biçimlerinden ortaya çıkan metinsel performansa gönderme yapmaktadır.

Eğer durum böyleyse bu metinsel performansın bizi bir şekilde “ayağa kaldırması” beklenebilir. Tam da bu nedenle ben bir metinden yola çıkarak bir sunum yapmaya giriştiğimde, ders anlattığımda, birisiyle bir diyaloga girdiğimde vs. “ayağa kalkabilirim” yani bir *devinme* içerisine girebilirim. Söz konusu metnin içine girerek anlamaya yönelmek, metindeki “performans” dışavurmak olacaktır. Böylelikle “nasıl” açığa çıkarılır? Filozof *nasıl* düşünüyor, düşündüklerini *nasıl* dile getiriyor, *nasıl* aktarmayı seçiyor vb.

Biz bir filozofun bir metnini anlayabilmek üzere onun bunu “nasıl” yaptığına yöneldiğimiz gibi onun dile getirdiklerini de onun gibi anlayabilir miyiz peki? Bu soruyu derinlemesine ele almaya gerek olmadan “hayır” diye yanıtlamayı seçeceğiz. Ne de olsa bunu kanıtlamamızın hiçbir yolu bulunmaz çünkü biz ne metnini okuduğumuz düşünür olabiliriz ne de metnin kendisi. Böylelikle bu düşünür-metin/okur arasındaki ilişkinin solipsist bir ilişki olduğunu söylemek durumunda kalabiliriz.

Bu solipsizmden çıkmanın bir yolu ise, metinleri ortak alana taşımak olduğu gibi aynı zamanda metnin içinde geçen kimi soruları, kimi kavram ve düşünceleri iddia edilen/anlatılan üzerinden “nereden/nasıl anlarız?” soru biçimiyle birlikte kendi bilincimize yönelmemiz ve kendi bilincimizden de başkalarıyla birarada ortaklaşan bir bilince açılmamız da olabilir. Bu dediğimiz ise metinleri ortak alana taşıma durumunu aşar çünkü başkalarıyla birarada ortaklaşan bir bilincin oluşabilmesi için deneysel ortamlar/alanlar yaratmak ve (Deleuzeyen anlamda düşüncecek olursak) *gerçek deneyimler* yaratabilmek için uğraş vermek gerekecektir. Bu uğraş ise bizi –tam da yapmaya yöneldiğim gibi- *performatif felsefe* alanına taşıyacaktır. Böylelikle performatif



felsefe solipsizm seçeneğini daha baştan dışarıda bırakarak öznelarası ortamı yaratır. “Nereden/nasıl anlarız?” soru tipinde karşımıza çıkan *olma halleri* gündelik hayatta deneyimsel olarak karşımıza çıkarken, “olma haline nasıl geçeriz?” soru tipinde bu *olma hallerini* deneyleme ortamlarıyla kendimiz yaratırız.

Bilgiye bu bakış açısı felsefeye olan bakış açısında da bir değişiklik yaratmaktadır. Felsefeye performatiflik içerisinden yaklaştığımızda, yaratılan olma halleri’ni felsefe yapma biçiminin temeline koyduğumuzda, felsefe artık *birarada-üretilen bilgi* için ortamlar yaratan bir pratiğe dönüşmektedir. Bu durum ise bizi –yazının başına dönecek olursak– “nedir?” ve “nereden/nasıl anlarız?” soru tiplerinin bu pratikten bağımsız olarak değil pratik içerisinde ve pratiği takip eder nitelikte soruldukları aşamasına getirir. Felsefe sorularının süreç içerisinde yanıtlanma yolunda geliştiği, felsefe kavramlarının deneyleme malzemesine dönüştüğü bir felsefe yapma biçimini ortaya koyar. Bir başka deyişle, performatif felsefe ve bu alanda üretilen bilgi olarak devinen bilgi, Bergsoncu “içeriden kavrama” anlamında sezgiden zekâya doğru yol aldığımız felsefe yapma biçiminin vücut bulmuş halini yansıtır.

#### 4. Sonuç

Performatif felsefe araştırma alanının ve felsefe yapma biçiminin ele aldığım ve uygulayarak geliştirdiğim şekliyle yeni bir alan olması, bu konu hakkında yazılacak olan başka yazıların da kuşkusuz habercisidir. Bununla birlikte bu alanın özgünlüğünün ve yeniliğinin anlaşılabilmesinin yazı aracılığıyla gerçekleşmesi de pek olanaklı değildir. Nitekim yazımın ana konusu olan “devinen bilgi” bilgi türü zorlama bir kavram olarak yaratılmış değil bizzat verdiğim performatif felsefe atölye ve derslerin içerisinden ortaya çıkmış bir bilgilenme biçimine karşılık gelen bir kavram olarak yaratılmıştır. Başka bir deyişle, yaratma gereksiniminden doğmuştur. Tam da bu nedenle, bu bilgi türünün yaratılan biraradalık ortamlarında, ortak çabayla, yaşayarak, deneyimleyerek ve deneyerek anlaşılacağını kabul etmek gerekir.

Diğer taraftan, yazının da yine konusu olduğu gibi, “nereden/nasıl anlarız?” soru tipinin, felsefe kavram ve sorunsallarını içeriden anlaşılır kılıp yaşatarak performatif bağlama taşıyor olmasına dair iddiamın devinen bilgi türüne zemin hazırlamış olması da fark edilmelidir. Ve kuşkusuz “nereden/nasıl anlarız?” soru tipine zemin hazırlayan da “nedir?” soru tipinin felsefe sorularının yanıtlanmalarında tek başına yetersiz olmasına dair iddiamdır. Dolayısıyla, bu yazıda bir sıralama içerisinde araştırdığım bu bilgi türleri ve/veya soru tipleri, felsefeye baktığım pencereden birbirlerine yol açmışlardır.

Performatif felsefe ile yaratılan olma hallerinin hepsinin felsefedeki belirli soru ya da kavramlara ve/veya bir felsefe metnine karşılık gelmediğini de ifade edelim. Yazımın başında herhangi bir deneyimimizin tamamlanıp tamamlanmadığını nereden anlayacağımızı sormuştum. Performatif felsefe içerisinden yanıtlarsak, anlayamayacağımızı söylemeliyiz çünkü bu başlatılan (bir kez deneyimlendiğinde başlamış olan) fakat sonu olmayan bir sürece karşılık gelir. Ve biz bu soruyu “deneyim” kavramından ne anladığımızı netleştirerek yanıtlayamayacağımızı da eklemeliyiz

çünkü performatif felsefe ile yaptığımız şey bir deneyimin ne anlama geldiğinden bağımsız olarak olma hallerini deneyimlemenin ve tam da bu olma hallerinin başka hangi deneyimlere yol açtığına deneylenmesi sürecidir.

Özgür olduğumuza dair bir olma hali içerisine girdikten sonra örneğin, bu olma halinin hangi özgürlük çeşitlerine dair olma halleri oldukları, özgürlük dışında başka hangi olma hallerine dönüştükleri meselesi tıpkı Bergson'un iç içe geçmiş olduğunu söylediği ve saptayıp adlarını koyamayacağımızı iddia ettiği bilinç hallerimiz meselesine benzer. Temel/esas/derin kendiliğimizi deneyleyip deneyimlediğimiz bu alan yaşayarak "öğrenme" ve yaşadıklarımızın kendimiz ve başkaları üzerindeki etkilerini fark etme sürecidir. Bu sürecin yeni olanaklara sürekli açık kalarak durağanlık ve tamamlanmışlık kabul etmemesi, farklı kişilerle farklı biraradalıklarla kendini varetmesi, birarada-üretilen bu bilgi için "devinen bilgi" kavramını kullanmamızın nedenini oluşturur.

### KAYNAKÇA

- Austin, J. L. (2009). *Söylemek ve Yapmak*. (L. Aysever, Çev.). İstanbul: Metis.
- Bergson, H. (1932). *Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Bergson, H. (1939). *La Pensée et Le Mouvant. Essais et Conférences*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Brentano, F. (1889). *The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong*. New York: Routledge.
- Croce, B. (1983). *İfade Bilimi ve Genel Linguistik Olarak Estetik*. (İ. Tunalı, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar*. (B. Yalım, E. Koyuncu, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Gauß, E. M. & Totzke, R. (2015). On Performative Philosophy -10 Impulses Discussion From [Soundcheck Philosophie]. *Performance Philosophy*, vol. 1, 74-94.
- Kurtoğlu Taşdelen, D. (2003). Bergson'un Metafizik Özgürlük Anlayışı. *Felsefe Tartışmaları*, 31, 69-86.
- Kurtoğlu Taşdelen, D. (2017). Sanat-Bilgi İlişkisi Bağlamında Sanata Özgü Farklılığın Felsefeye Araştırılması, *Özne*, 26.
- Kurtoğlu Taşdelen, D. (2018). Felsefi Düşünmenin Bir Başka Biçimi: Performatif Felsefe Nedir? *Felsefe Yazın*, 24, 24-33.
- Kurtoğlu Taşdelen, D. (2020). *Kendini Varedebilme Etiği*. İstanbul: Pinhan.

Uygur, N. (1984). *Felsefenin Çağrısı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Whitmire, J. F. (2006). The Double Writing of Les Mots: Sartre's Words as Performative Philosophy. *Sartre Studies International* içinde, (12) 2, 61-82.

Makale Geliş Tarihi | Received: 23.07.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 30.09.2020

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

## FİZİK VE ASTRONOMİ BİLİMLERİNDEKİ GELİŞMELER BAĞLAMINDA MODERN DÖNEM DOĞA TASARIMININ OLUŞUMU ÜZERİNE BİR SORGULAMA

Seçil ÖZDEMİR\*

**Öz:** Modern doğa tasarımının oluşumunu Kopernik ile başlatmak gerekmektedir. Çünkü, onun ortaya koyduğu evren tasarımı, Aristoteles'in ve Batlamyus'un düşüncelerine dayalı evren tasarımının eksikliklerine dikkat çektiği gibi, onların tasarımından kaynaklanan insana, doğaya ve evrene ilişkin yerleşik kabullerin değişmesinin ve yeni kabullerin oluşmasının başat nedenidir. Bundan dolayı ileri sürdüğü yeni evren tasarımı ancak Brahe'nin, Galileo'nun, Kepler'in ve Newton'un çalışmalarıyla tamamlanabilmiştir. Bilimsel gelişmeler ve dönemin düşünce yapısı üzerinde durulmuştur. Bu makalenin amacı da sözü edilen bu gelişimi adı geçen bilim insanlarının başarıları ışığında anlattıktan sonra, modern döneme egemen olan doğa tasarımının belirgin bir resmini oluşturmaktır. Resmin bütünüyle fizik ve astronomideki gelişmeler ışığında oluşturulduğuna dikkat edilmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kopernik, Brahe, Kepler, Galileo, Newton

## AN INQUIRY ON THE GENESIS OF MODERN PERIOD IDEA OF NATURE IN THE CONTEXT OF DEVELOPMENTS IN PHYSICS AND ASTRONOMY SCIENCES

**Abstract:** It is essential to admit that the genesis of the modern idea of nature starts with Copernicus. The idea of universe he put forward points to the shortcomings of the idea of the universe proposed by of Aristotle and Ptolemy. Also, his ideas led to changes in the established recognitions related to the human, nature and universe, arising from their design, and are the main reason for the genesis of new recognitions. Therefore, the new idea of universe he proposed could only be completed with the works of Brahe, Galileo, Kepler and Newton. Scientific developments and the thought structure of the period are emphasized. The purpose of this article is to depict a clear picture of the idea of nature that dominated the modern period after explaining

---

\* Doktora Öğrencisi | Phd Student

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Türkiye | Mugla Sıtkı Koçman University, Social Sciences Institute, Philosophy Program, Turkey  
s.secilozdemir@gmail.com.tr  
Orcid Id: 0000-0001-7718-5718

Özdemir, S. (2020). Fizik ve Astronomi Bilimlerindeki Gelişmeler Bağlamında Modern Dönem Doğa Tasarımının Oluşumu Üzerine Bir Sorgulama. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 229-246.

this development in the light of the achievements of the above-mentioned scientists. It should be noted that the overall discussion is entirely in the light of developments in physics and astronomy.

**Key Words:** Copernicus, Brahe, Kepler, Galileo, Newton

## 1. Giriş

Bilindiği üzere, evren ve doğaya ilişkin ilk fizik açıklama Aristoteles'e aittir ve onun ortaya koymuş olduğu evren anlayışı her ne kadar gökyüzü hakkında yeni bilgiler ileri sürmemiş olsa da Kopernik'in ileri sürdüğü Güneş Merkezli Model tarafından sarsılmıştır. Bu sarsıntı Rönesans aydınları tarafından büyük bir düşünce devrimi olarak görülmüş ve devrim olarak nitelendirilmiştir. Gerçekte devrimin özü evrenin merkezinin Yer değil Güneş olduğu iddiasından ibarettir. Diğer taraftan, zaten Kopernik'ten önce Güneş Merkezli Evren Modelinin düşünülmüş<sup>1</sup> olmasıdır. Dikkat çeken husus ise bu düşüncelerin Kopernik'in düşünceleri gibi bir etki yaratamamış olmalarıdır. Bunun birçok nedeni olmakla birlikte, en önemlisi Rönesans'ın yarattığı yeni olana daha ılımlı bakma atmosferinde ileri sürülmüş olmasıdır.

## 2. Kopernik Devriminin Analizi

Yeni bir evren modeli önermeyi ve gelecek kuşakların uzun süre tartışmalarına yol açacak bir düşünce geleneğinin temellerini atmayı başarmış olan Kopernik, bilimin Batı Orta çağları boyunca süren verimsizliğine de son vermiştir. Peki, aslında Kopernik ne yapmıştır? Bunun için önceki evren modeline ilişkin olarak Kopernik'in yaptığı değerlendirmeleri eleştirel olarak incelemek yeterli olacaktır. (Ball, 2015, ss. 45-6)

Kopernik, Yer Merkezli Evren Modelinin kabullerini incelemiş ve her birinin rahatlıkla çürütülebileceğini görmüştür. Bunun için kendi savlarını ve karşı çıkışlarını geliştirmiş, bunları da *Gök Kürelerinin Döngüsel Hareketi* adlı kitabında yayımlamıştır. Buradaki ilk savı, Batlamyus'un 24 saatte bir yıldızların ve diğer tüm gökcisimlerinin tam bir dolanım yaptıkları izlenimine yol açan, aslında Yer'in kendi eksenini etrafındaki dönüşünden kaynaklandığı halde, sanki gerçekleşmiş gibi kabul ettiğine yöneliktir. Kopernik *hayal edilemez* kadar büyük olarak tanımladığı bütün göğün döndüğü kabulünü (Ball, 2015, s. 47) Batlamyus'un yanlısı olarak adlandırmış ve konuya ilişkin varsayımlar oluşturmuştur: Gökyüzünde gözlemlenen hareketler ya Yer'in durağan ve yıldızların hareketli, ya da Yer'in hareketli ve yıldızların durağan olmasından, başka bir deyişle gezegenlerdeki geri ve ileri gidiş gibi görünen hareketler, gezegenlerden değil, Yer'den kaynaklanır. Dolayısıyla sadece Yer'in hareketi gökyüzündeki bunca çok çeşitteki değişikliklerin açıklanması için yeterlidir (Copernicus, 2002, s. 9). Ona göre aslında Batlamyus da bunu sezmişti, ancak Yer'in dönmesinin yaratacağı sorunların büyüklüğünden ürktüğü için görmezden geldi (Ball, 2015, s. 47). Çünkü Yer'in hareket

---

<sup>1</sup> Söz konusu evren modeli, Sisamlı Aristarkhos (M.Ö. yaklaşık 310-230) tarafından geliştirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Hüseyin Gazi Topdemir, "Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri- 1, Güneş Merkezli Evren Modeli", *Bilim ve Teknik Dergisi*, Yıl: 44, Sayı: 519, TÜBİTAK, Ankara, Şubat 2011, ss. 104-105.

ettiğinin kabul edilmesine bağlı olarak çok sayıda ürkütücü senaryolar yazılmıştı. Bunlardan birine göre, Yer dönseydi, yaşamı imkânsız kılacak denli dev rüzgarlar oluşurdu. Kopernik kitabında Batlamyus'un konu hakkındaki düşüncelerini şöyle değerlendirmektedir: Yer dönseydi, bu hareket aşırı hızlı olacağından nesnelere savrulması gerekirdi. Ayrıca canlılar ve ona kenetlenmiş kütleler, onun üzerinde kalamazlardı. Dik düşen nesnelere de ağırlıklarına uygun yere düşmezlerdi. Aynı şekilde bulutları ve havada yüzen diğer şeyleri de hep doğuya doğru giderken görürdük (Copernicus, 2002, ss. 33-4). Kopernik'e göre bu inanışın nedeni böyle bir şeyin neden söz konusu olamayacağına ilişkin bilginin yetersizliğidir. Ona göre nasıl ki sokakta yürümemize rağmen ceketimiz bizimle hareket ediyorsa, hava da Yer ile hareket etmektedir. Diğer taraftan Yer döndüğünde böylesine büyük tehlike varsa, o zaman bunun yerine "devasa evren dönünce neden böyle bir risk görülmemektedir" sorusunu sormak daha anlamlıdır (Ball, 2015, s. 49). Düşünce tarihine devrim olarak geçen bu sorgulamanın tam olarak ne anlama geldiğini belirlemek için, biraz daha detaylandırmak gerekecektir.

Güneş Merkezli Evren Modelini yeniden gündeme taşıyan Kopernik'in birkaç temel noksanlıktan böyle bir yola gittiği anlaşılmaktadır. Bunlardan biri gök cisimlerinin hareketlerini göstermek için geliştirilmiş olan çeşitli çember düzeneklerinin sağladığı açıklamaların yetersizliğidir. Kopernik, yukarıda sözü edilen kitabında, bu hususu ele almış ve bir yıldızın kendi yörüngesinde merkeze göre her zaman eş hızla dönmediği anlaşılınca daha fazla çember eklendiğini, bunun da çember sisteminin yetersizliğini gösterdiğini belirtmiş ve kendi gerekçeli kabullerini ortaya koymuştur (Copernicus, 2002, ss. 8-9):

- 1) Bütün gökkürelerinin merkezi tek değildir. 2) Yer evrenin merkezi değil, Ay çemberinin merkezidir. 3) Bütün gökküreleri Güneş'in çevresinde dönerler; bunun için evrenin merkezi Güneş'in yakınındadır. 4) Güneş ile Yer arasındaki uzaklığın Sabit Yıldızlar Küresi yüksekliğine oranı, Yer yarıçapı ile Güneş uzaklığı arasındaki orana göre öyle küçüktür ki, Güneş-Yeryüzü uzaklığı Sabit Yıldızlar Küresi yüksekliğine göre çok önemsiz kalır. 5) Sabit Yıldızlar Küresinde harekete bağlı gibi görünen bir şey, oradan değil Yer'den kaynaklanır. Dolayısıyla Sabit Yıldızlar Küresi hareketsizdir. 6) Güneş'te bize hareketlerden kaynaklanıyormuş gibi görünümün her şey, Güneş'in değil, bizim Güneş'in çevresinde döndüğümüz için oluşur. Bu demektir ki, Yer birden fazla harekete sahiptir. 7) Gezegenlerin ileri geri hareketi gezegenlerden değil yerden kaynaklanır.

Bu kabullerine dayanarak öncelikle Yer'in ve Güneş'in konumunu, Yer'de ve Güneş'te gözlemlenen hareketleri analiz eden Kopernik, Yer'in hareket ettiğini belirlemiş ve sonuçta dikkatini Yer'in hareketinden neden korkulduğu konusuna yöneltmiş ve bunun nedeninin gereksiz biçimde yerleşik hale gelmiş olan "ağır cisim nedensiz hareket etmez" inancı olduğunu belirleyerek (Copernicus, 2002, s. 10) bunun anlamsız olduğuna karar vermiştir. Çünkü ona göre, gezegenlerin yaklaşıyor ya da uzaklaşıyor gibi görünmeleri, Yer'in onların yörüngelerinin merkezi olmadığını açıkça göstermektedir. Öyleyse Yer'in merkezde hareketsiz bulunduğu iddiası kanıta dayalı bir bilgi değil, yaygın bir inançtır (Copernicus, 2002, ss. 29-30). Öte yandan yukarıda değinildiği üzere,

Yer hareket ettiğinde bin bir güçlük çıkıyorsa, evren hareket ettiğinde daha büyük ve içinden çıkılmaz güçlüklerin olacağı açıktır. Öyleyse evrenin hareket ettiği konusu da yeniden ele alınmalıdır; başka bir deyişle bu da kanıtı dayanmayan bir iddiadır (Copernicus, 2002, s. 31). Çünkü belirtildiği gibi bunu savunanların tek dayanağı ağırlık üzerinde oluşturdukları kabulden başka bir şey değildir. (Copernicus, 2002, s. 33)

Kopernik'e göre bir diğer tutarsızlık da hareketinden söz edilirken sanki Yer'e hareket zorla yaptırılıyormuş düşüncesine dayanılmasıdır. Doğal olanın hareketi de doğaya göre olur (Copernicus, 2002, s. 34) diyen Kopernik, haklı olarak şu akıl yürütmeye bulunmaktadır. Batlamyus, Yer'in hareketinden kaygı duyarken, hayal edilemez bir hızla hareket ettiğini savunduğu gökyüzü hakkında kaygılanmamaktadır. Oysa devasa büyüklükteki gökyüzü hareket ettiğinde büyüklüğü de artacak, en sonunda sonsuz olacaktır. Sonsuz olan ise aşılabilir ve hiçbir orantı ile hareket edemez, dolayısıyla gökyüzü zorunlu olarak durağandır (Copernicus, 2002, ss. 34-5). Çünkü gökyüzü hareketli kabul edildiğinde gözlemlendiği düşünülen gece ve gündüz, yıldızların doğuşu ve batışı, gezegenlerin ileri geri hareketleri vb. her şey, Yer hareket ettiğinde de aynen gerçekleşecektir (Copernicus, 2002, ss. 38-9). Bu çıkarımıyla Kopernik artık gezegenlerin merkezinde Güneş'in bulunduğunu savunmaya başlar.

Gezegenlerin hepsinin ortasında Güneş durur. Niçin Jüpiter'deki gidiş ve gelişler Satürn'den daha büyüktür, Mars'takinden daha küçüktür, Venüs ve Merkür'ünkünden daha büyüktür ve Mars tüm gece gökyüzünde bulunduğu Jüpiter'e eş büyüklükte görünmektedir? Çünkü Yer hareket etmektedir (Copernicus, 2002, s. 44). Bu durumu şöyle detaylandırmak mümkündür: Örneğin Mars'ın bir tam turunu tamamlarken gözlemlenen düzensiz hareketleri vardır. Genelde batıdan doğuya doğru ilerlerken zaman zaman durup geriye dönüp daha sonra tekrar ileri doğru gitmektedir. Kopernik bu hareketin, Yer'in hareketin bağlı olarak gerçekleştiğini göstermiştir (Ball, 2015, s. 52). Nitekim Yer'in durağan olduğu anlayışı Galileo'nun çabalarıyla sonsuza dek yok olacaktır. Kopernik'in kuramının bir diğer başarısı da Yer'in uzayda desteksiz bir şekilde durduğu iddiasını savunulur hale getirmesidir. Böylece yüzyıllardır kabul görmüş olan Yer'in fizik ve metafizik gerekçelerle belirlenmiş konumunu değiştirmiştir. Kopernik sağduyuya dayanmanın her zaman iyi sonuç vermeyeceğini bazen soyutlama ve idealleştirme yapmak gerektiğine vurgu yapmıştır. Mevcut olan düşünce sistemini değiştirmek için yeterli koşulları sunmasa bile iyi bir başlangıç olmuştur. Zira Yer'in kendi eksenini etrafında dönmesini temellendirmek daha kolaydı. Asıl zor olan Yer'in diğer gezegenlerle birlikte Güneş'in etrafında dolandığını ve aynı zamanda Yer'in bu hareketini bir yıl da nasıl tamamladığını açıklamaktı (Ball, 2015, s. 51; Topdemir, 2011, s. 103). Bu ve benzeri daha karmaşık soruların cevapları modern dönem fizik ve astronomisinin temel konularını oluşturacaktır. İlk önemli araştırma hangi modelin, Yer merkezli mi yoksa Güneş merkezli mi olanın evrenin gerçek yapısını temsil ettiğinin belirlenmesidir ve bu işi Tycho Brahe üstlenmiştir.

### 3. Tycho Brahe ve Melez Evren Modeli

Kopernik'in Güneş Merkezli Modeli yukarıda değinildiği şekilde pek çok yeniliğe kapı aralasa da, Yer Merkezli Modelden daha ileri bir nitelik taşımamaktaydı. Öncelikle

Yer'in hareket ettiğinin doğrulanması için yeni fizik bilgilere ihtiyaç vardı ancak yeni fizik henüz kurulmamıştı. Bu nedenle astronomlar Kopernik'in sistemini hemen kabul etmediler; ancak karşılıklarında iki sistem vardı ve birini seçmeliydiler. Ayrıca bunlardan hangisinin evrenin yapısını açıkladığının bilinmesi gerekiyordu. Bunu yapmanın tek yolu da dakik gözlemler yapmaktı. Bu görevi Tycho Brahe yüklendi. (Tekeli, ve diğerleri, 2001, s. 267)

Çocukluğunda gözlemiş olduğu Güneş tutulmasından çok etkilenen Brahe, konu hakkında detaylı bilgi edinme arayışına girişmiş ve sonuçta Batlamyus'un gök bilim üzerine olan çalışmalarına ulaşmıştır (Ball, 2015, s. 58). Brahe, çok erken yaşlarda ve gerekli gözlem araçlarına sahip olmasa da gezegenlerin hareketlerini ve gökyüzünde aldıkları konumları hesaplamaya çalışmış ve pergel yardımıyla iki yıldız arasında görünürdeki açıl mesafenin derecesini belirleyebilmiştir (Ball, 2015, s. 59). İlerleyen yıllarda Kopernik'in çalışmalarını inceleyen Brahe, evrenin merkezine Güneş'in koyulmuş olmasından rahatsızlık duymuş ve eleştirmiştir. Ona göre Kopernik'in sistemi hem fizik yönünden hatalıydı hem de Kutsal Kitaba aykırıydı. Yer merkezde ve hareketsiz olmalıydı. Batlamyus'un sisteminin yetersiz olduğunun da farkındaydı. Bu nedenle her iki sistemi de içine alan yeni bir sistem önerdi. Yer merkezdedir, Ay, Güneş ve dış gezegenler Yer'in etrafında dönmektedir. Merkür ve Venüs ise Güneş'in etrafında dönmektedir. Böylece hem Batlamyus'a hem Kopernik'e hem de Aristoteles'e sadık kalmış olmayı (Tekeli, ve diğerleri, 2001, s. 267) ummuştu. Pontuslu Herakleides'ten<sup>2</sup> ödünç aldığı bu sistem rağbet görmemiştir. Lakin onun yapmış olduğu gözlemler ile Aristoteles fiziği ve kozmolojisi büyük darbeler almıştır. Çok dakik bir biçimde 777 tane yıldızı gözlemlemeyi başarmıştır (Topdemir & Unat, 2018, s. 194). Buna karşın 1572 yılı Tycho'nun bütün beklentilerinin yıkılmasına neden olacak gelişmelerin gerçekleştiği yıl olmuştur. İlk sürpriz gökyüzünde yeni bir parlak yıldız görmesi (Ball, 2015, s. 66) olmuştur. Bu gözlemi haklı olarak kafasının karışmasına yol açmış ve karışıklığı gidermek için önce yıldızın uzaklığını belirlemeye çalışmış, Ay üstünde olduğunu belirleyince (Ball, 2015, s. 68) hayal kırıklığına uğramıştır. Çünkü bu parlak gökcisminin Ay-üstü evrende oluş ve bozuluşa yer vermeyen Aristoteles fiziğince öngörülmesi söz konusu olamazdı. Evrenin bu kısmı kendisi de mükemmel olan eterden ibaretti. Oysa Brahe'nin gözlemlediği yıldız yeniydi ve Aristoteles'in sözü edilen kabulüne aykırı bir olguydu. Böylece çaresiz kalan Brahe, nihayetinde yıldızla ilişkin gözlemlerini *De Nova Stella* (Yeni Yıldız Üzerine, 1573) adlı (Topdemir, 2011, s. 103) kitabında derlemekle yetindi.

Brahe, 1577 yılında ise bir kuyruklu yıldız gözlemlemiş ve bu yıldızın Ay küresinin çok uzağında olduğunu hesapladıktan sonra, Kuyruklu yıldızın yörüngesinde bir gariplik olduğunu fark etmiştir. Gariplik şudur: Kuyruklu yıldız bilinen gezegen yörüngelerine çapraz bir şekilde ilerliyordu ki, bu durum gezegenlerin kristal kürelere çakılı bir şekilde konumlarında bulduklarını öngören Aristoteles fiziğine aykırıydı. Kuyruklu yıldız bu küreleri kırarak ilerliyordu lakin gezegenlere hiçbir şey olmuyordu. Üstelik bu

<sup>2</sup> Pontuslu Herakleides'in Yer-Güneş Merkezli Modeli hakkında bilgi için bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, "Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-3 Yer-Güneş Merkezli Evren Modeli", *Bilim ve Teknik Dergisi*, TÜBİTAK, Yıl: 44, Sayı: 520, Mart 2011: 102-105.



yıldızın bulunduğu bölge Ay küresinin çok uzağındaydı (Topdemir, 2011, s. 104). Bu gözlem de Aristoteles kozmolojisine aykırıydı. Çünkü Aristoteles'e göre kuyruklu yıldızlar Ay küresinin altındaydı (Topdemir & Unat, 2018, s. 196). Böylece yaptığı gözlemlerle Brahe Aristoteles fiziğini ve kozmolojisini bütünüyle geçersiz kılmıştır. Brahe'nin bir diğer sözü edilmesi gereken yönü de dakik gözlem kayıtlarını Kepler'e vermesi ve bu yoldan yörüngelerin elips olduğunun bulunmasına fırsat tanımasıdır. (Unat, 2013, s. 151; Topdemir, 2011, s. 105)

#### 4. Kepler ve Elips Yörünge Kanunları

1597 yılında Brahe'nin yanına giden Kepler, sahip olduğu gözlem verileri sayesinde Kepler Yasaları olarak bilinen yasaları keşfetmiş ve çalışmalarında Pitagorcu düşünceyi esas alarak gök olaylarını matematik bağlantılarla açıklayabilmiştir (Ural, 2016, ss. 220-21). Asıl amacı "göksel mimarlık" dediği düzenlilikteki geçerli matematik uyumu göstermek olan Kepler, *Mysterium Cosmographicum* adlı kitabında gezegen hareketlerini geometrik eğrilerle belirlemeye çalışmıştır (Topdemir & Unat, 2019, ss. 171-72; Westfall, 1987, s. 3). İlk denemesi başarılı olamasa da, daha sonra Brahe'nin gözlem kayıtlarını inceleyen Kepler, kayıtlardan anlam çıkarmaya çalışmış, çalışmalarını yaparken Kopernik'in sistemini temel almıştır. Brahe'nin çalışmalarından yararlanarak tekrar tekrar yaptığı incelemelerinin sonucunda gezegenlerin daireler üzerinde dolandığı temel prensibini terk ederek, ünlü üç yarasını ortaya koymayı başarmıştır. Brahe'nin gözlemlerini kendi gözlemleri ile karşılaştırdığında, Mars'ın karşıtlık ve kavuşum durumlarında dairesel yörüngeler çizdiğini ancak diğer konumlarda yörüngesinin daire içerisinde kaldığını keşfeden Kepler, bu keşfi kafasında daire dışında eğriler kullanması gerektiği düşüncesinin uyanmasına yol açmış ve uzun uğraşlar ve denemeleri sonucunda yörüngenin eliptik olması gerektiğini bulmuştur. Dış merkezli ve eş merkezli dairelerin bütün karmaşıklığı elips yörüngelerin yalınlığında kaybolup gitmişti (Tekeli ve diğerleri, 2001, ss. 298-99; Berry, 1961, ss. 182-83; Westfall, 1987, s. 11). Ünlü Kepler Yasaları şunlardır (Tekeli, ve diğerleri, 2001, s. 300):

- 1) Yer'de dahil olmak üzere, gezegenler, odaklarının birinde Güneş'in bulunduğu elips üzerinde dolanırlar.
- 2) Güneş'le gezegeni birleştiren doğru parçası, eşit zamanlarda eşit alanları süpürür.
- 3) Gezegenlerin periyotlarının karelerinin, Güneş'e olan uzaklıklarının küplerine oranı birbirine eşittir.

1619 yılında yayımladığı *Evrendeki Uyum* adlı eserinde bu yasalarla ilgili görüşlerini açıklayan Kepler, (Bernal, 1995, ss. 185-86) gezegen hareketlerinin dinamik yönü üzerine de çalışmış, yaptığı hesaplamalarda gezegenin Güneş'ten uzaklaştıkça hareketinin yavaşladığını fark etmiştir. Bunun nedenini çözmeye çalışan Kepler, Güneş'teki güç ışınması kavramını ortaya atmış ve buna "anima motrix (hareket ettirici güç)" adını vermiştir. Bu güç Güneş'ten çıkıyordu ve ışıktan farklı olarak her yöne değil, gezegenlerin eliptik düzlemi boyunca yayılmaktaydı. Uzaklıkla güç ters orantılıydı. Böylece bir gezegenin hızı mesafeye bağlı olarak farklılık kazanmakta ve gezegenler kendi yörüngelerinde dolanabilmekteydiler (Topdemir & Unat, 2018, ss. 236-37). Kopernik ve Brahe'nin aksine Kepler, evrenin geometrik betimlemesi ile yetinmedi. Onu

harekete geçiren gücü de araştırdı. Güneş basit bir geometrik merkezden ziyade bir tür güç sisteminin de merkezindeydi. Gezegenlerin yörüngelerinde yaptıkları dönüşler bu gücün yansımasıydı. (Whitfield, 2008, s. 153)

Kepler'in gezegenlere ilişkin ikinci dinamik açıklaması ise mıknatıs özelliği üzerine kurguladığı düşüncesinde yer almaktadır. Buna göre gezegenler dev bir mıknatıstır. Her gezegen manyetik bir eksene ve iki kutba sahiptir. Bunlardan biri Güneş tarafından çekilirken diğeri itilir. Gezegenler Güneş'in alt çeyreğinde olduğunda uzun bir süre zayıf bir kuvvetle, üst çeyreğinde olduğunda kısa bir sürede, fakat güçlü bir kuvvetle çekimlenirler. Gezegenler üzerine olan bu görüşleri, Güneş sistemine mekanik anlam verme yolunda atılmış ilk adım olmakla birlikte, Kepler'in bunu ilerletmemiş olması ciddi bir kayıptır. (Unat, 2013, ss. 158-60)

Kepler büyük astronomlardan biridir. Onun ortaya koyduğu üç kural Kopernik sisteminin anlaşılmasında büyük rol oynamış ve Newton'a giden yolu açmıştır. Kopernik, Ay ve gezegenlerin hareketlerinde olan düzensizlikleri de göz önünde bulundurmaya üzere, Batlamyus'un sistemi kadar kompleks bir sistem oluşturmuştu. Kepler'in kuralları doğru hareketi tanımlamakla kalmamış, Güneş sisteminin temel basitliğini ve güzelliğini de açıklığa kavuşturmuştur. Bu basit formülasyon bilimin ilerlemesi için gerekli ve önemli bir başarıdır. (Fermi & Bernardini, 1961, s. 42)

1618 ile 1627 yılları arasında tamamladığı *Copernicus Astronomisinin Özeti* adlı kitabında kendi astronomi yönteminin Kopernik'ten ne kadar farklı olduğunu ortaya koyan Kepler'e göre hipotezler metafizik bir sisteme uyuyorsa bu memnuniyet vericidir. Uymuyorsa o zaman atılması gereken metafizik görüşlerdir (Mason, 2001, s. 122). Kepler'in ortaya koyduğu sistem, bazılarınca mistik bir hava taşıdığı gerekçesiyle eleştirilmiş olsa da, sisteminin esasını matematiğin oluşturduğu açıktır (Whitfield, 2008, s. 155). Başlattığı mekanik açıklama modeli, daha sonra değişime uğrasa da, etkinliğini korumuş, gök olaylarını mekanik problemler olarak ele almak yaygınlaşmıştır. (Westfall, 1987, s. 12)

## 5. Galileo ve Yeni Fizik

Modern bilimin oluşumunda Galileo'nun katkıları göz ardı edilemeyecek denli önemlidir. Bilimsel düşüncenin bugünkü düzeyine gelmesi büyük ölçüde Galileo'nun bilimsel çalışmalarının sonucudur. Bu çalışmalarını şöyle özetlemek mümkündür: Bilimsel çalışmanın nasıl yürütülmesi gerektiği konusunda ileri sürdüğü düşünceleriyle bilimsel çalışma sürecinin yeniden şekillenmesini sağlamıştır. Bu yönüyle yöntem konusunda çalışanların öncülerinden biridir. Fizik problemleri matematik analiz yoluyla ele alarak Newton'un önünü açmıştır. Kopernik sisteminin fizik temellerini ortaya koymaya çalışırken, Aristoteles fiziğini ve Yer merkezli evren anlayışını bertaraf eden sonuçlara ulaşmıştır. Evrenin yapısını ve geçerli yasalarını anlamak için egemen klasik mantığın yerine matematiği kullanmıştır. Düşen ve salınım yapan cisimleri inceleyerek, sarkaç kanunu ve eylemsizlik ilkesini ortaya koymuştur. Teleskopu etkin kullanarak Ay hakkında birçok yeni bilgi elde ederken, Güneş'i gözlemleyerek de üzerindeki lekelerin mahiyetini aydınlatabilmiş, gezegenlerle ilgili birçok bilinmeyi

gün ışığına çıkarmış ve sonuçta Aristoteles'in ve Batlamyus'un Yer merkezli evren anlayışının otoritesini sarsmıştır. Çalışmaları bütün olarak dikkate alındığında Galileo, haklı olarak modern mekaniğin kurucusu olarak anılmayı başarmıştır.

Galileo'nun bilim sahnesine çıktığı zamanlar hala Yer merkezli evren anlayışı geçerliydi ve bu anlayışın bir parçası olarak yıldızların sönmeyen Tanrısal bir ateşten oluştuğu düşünülüyordu. Yıldızlar cam gibi pürüzsüz şeffaf ama bütün gök cisimlerini taşıyabilecek ölçüde sağlam bir maddeden yapılmış olan küre şeklindeki bir evrenin içine yerleştirilmişlerdi. Gezegenlerin ve yıldızların bağımsız olarak hareket ettikleri görülme de her biri kendi gök cismini taşıyan birbiri içine geçmiş bir sürü kürenin varlığı (Bixby, 1997, s. 10) söz konusuydu.

Aristoteles'in zamanında ona karşı çıkacak bir bilginin olmayışı, onun öğretilerinin yüzyıllar boyunca hüküm sürmesini, öğretilerinin Orta çağda manastırlarda, Kilise okullarında ve üniversitelerde okutulmasını ve görüşlerinin Hıristiyanlığın birer dogması haline gelmesini sağlamıştı. Böylece aşılmaz otorite haline gelince ona karşı çıkan herkes Tanrı'yı sorguluyormuş gibi cezalandırılınca astronomi ve fizik alanındaki yanlış kabulleri Galileo'nun döneminde de hala geçerliliğini korumuştur. Galileo'ya kadar bazı bilimciler Aristoteles'in yanlışını göstermeye çalışsa da kimse Galileo gibi düşüncelerinin arkasında kararlı bir şekilde duramamıştır. (Bixby, 1997, s. 13)

Aristoteles'in öğretilerini kabul etmeyerek bilimsel araştırmalarına başlayan Galileo, Pisa Katedralindeyken tavanda asılı olan ve durduğu yerde sallanan yağ kandillerini seyrederken, bir salınımın sonundan diğer bir salınıma kadar geçen sürenin hep aynı olduğunu ve birbirini izleyen salınımların hızının giderek azaldığını gösterir. Buradan daha uzun yol kat eden ilk salınımın hızının daha büyük olacağı sonucunu çıkaran Galileo, salınım sürelerinin aynı olup olmadığını merak etmiş ve salınımları nabız atışları ile sayarak sonuç çıkarmaya çalışmıştır. Bu yoldan konuyla ilgili tam açıklayamadığı bir durum olduğunu fark eden Galileo, sorunu deney yoluyla anlamaya karar vermiştir. Bunun için evinde iki ipe iki top bağlayarak sarkaç oluşturmuş ve ikisine de salınım vermiştir. Her iki sarkacın da eşit zamanlarda eşit salınım yaptığını bulmuş, farklı ağırlıklarda toplarla deneyi tekrarladığında sonucun değişmediğini belirlemiştir (Fermi & Bernardini, 1961, s. 14). Galileo bu salınımın sadece katedral lambalarında değil, aynı zamanda ipin uzunluğuna ve sarkacın diğer özelliklerine bağlı olarak ve her bir salınım derecesinde veya her bir hareketin gerçekleştiği mesafeye bağlı olmaksızın bir ip ile asılı herhangi bir ağırlığa da özgü olduğunu göstermiştir. (Berry, 1961, s. 146)

Klasik deneysel modelin kaba bir uygulaması olan bu deneyde Galileo'nun izlediği yöntem, elbette yeni değildi. Ancak onun deneysel çalışmaya gösterdiği ilginin ve verdiği değer modern bilimin gelişmesine sağlam bir dayanak oluşturması (Fermi & Bernardini, 1961, s. 17) bakımından dikkate değerdir. Nitekim bu deneysel çabaları sonucunda Galileo, Aristoteles'in cisimlerin ağırlıkları ile doğru orantılı düştükleri düşüncesini sarsmayı başarmıştır. Böylece iki bin yıldır hâkim olan doğa bilimi geleneğinin gelişmesine engel olan dogmalardan birinin yıkılması için ilk büyük adım atılmış (Ball, 2015, s. 80) olmaktadır. Üstelik bu çalışmasının tek başarısı da bu değildir; aksine sarkaç yasasının keşfi de bu yoldan olmuştur. Nitekim Galileo'nun bu

başarılarından sonra hareket ile ilgilenmeye başlaması tesadüfi değildir. Zira sarkaç deneyleri düşmede ağırlığın rolünü farklı değerlendirmesi gerektiğini öğrenmesini sağlamış, sonuçta o da hareketin neden kısmıyla değil nasıl kısmıyla ilgilenmeyi yeğlemiştir. Bu bağlamda Aristoteles'e meydan okuyan Galileo, Aristoteles'in "belli bir ağırlık belli bir noktaya belirli bir zamanda düşer ve daha büyük bir ağırlık daha hızlı düşer" (Bixby, 1997, s. 19-20) kabulünün yanlışlığını gösterebilmiştir. Galileo'ya göre boşluk (vakum) oluşturulması durumunda düşen her cisim aynı uzaklığı aynı sürede alacaktır. Galileo, nasıl boşluk oluşturacağını bilmediği için, gerçekte öyle olup olamayacağını asla öğrenemeyecekti. Aristoteles'e göre bu durum zaten mümkün değildi. Galileo serbest düşme deneylerinde havanın direnci için bazen ayar yapma durumunda kalmakla birlikte, sonunda düşen cisimlerin hız farklarını açıklamayı başarmıştır. Başarının büyüklüğü şöyle ifade edilebilir: Gerçekte cisimler saniyenin kesirleri içerisinde yere düşmektedir ve onun bunu ölçmek için uygun aracı yoktur. Ancak analogiler kurmakta usta olan Galileo, cismin hızını ölçebilecek bir hıza düşürebilirse durumu açıklayabileceğini fark etmiş ve çözümü eğik bir düzlem oluşturarak bulmuştur. (Bixby, 1997, s. 25)

Galileo'nun saptaması şöyleydi: "Hareketsiz bir durumdan düşme durumuna geçen bir cismin eşit zaman aralıklarında kat ettiği mesafeler arasındaki oran, birden başlayan tek sayıların arasındaki oranın aynıdır (yani 1:3:5:7:9 serisinde görülen oran)" (Galilei, 2008, s. 317; Bixby, 1997, s. 30). Bu deneylerle Galileo, düzgün ivmeli hareketin sırrını çözmeyi başardı. Onun teorisine göre bir cismin hızı düşme mesafesi arttıkça artıyordu. Hız artış oranı da her uzaklıkta aynıydı. Modern mekanik biliminin temelini oluşturan güçlü matematiksel ilkeler bu şekilde ortaya çıkmıştır. Galileo'nun bu konuda attığı her adım Aristoteles fiziğine zarar vermekteydi. Bu durum Aristoteles yanlısı kişileri öfkelenmeye başladı. O bunlara aldırmandan deneylerine devam etti. Galileo tam yatay bir düzlemde yuvarlanan topun, yalnızca dokunduğu yüzeyin sürtünme kuvveti ile havanın karşı koyma etkisi nedeniyle durduğunu gözlemledi. Sürtünme dahil bütün karşı kuvvetler kaldırılırsa ne olacağını sordu? Hareket halindeki bir topun hareketini sonsuza kadar devam ettireceğini söyledi (Galilei, 2008, ss. 201-202). Yol açtığı bu sonuca kendisi bile inanmadı. Çünkü dünyadaki bütün kuvvetlerin kaldırılabilirliğini bilmiyordu. Eylemsizlik ilkesi olarak adlandırılan bu keşfin nelerin aydınlanmasını sağlayacağından habersiz (Bixby, 1997, s. 31 ve 34) olması, ilkesinin bir gün insanoğlunun uzaya uydular fırlatmasına yol açacağını tahmin bile edememesi dikkat çekmektedir. Eylemsizlik ilkesinin ardında bizzat hareketin kendisiyle ilgili yeni bir kavram yatar. Aristoteles'e göre hareket doğrudan doğruya cismin özünü ilgilendiren bir süreçti ve her çeşit değişikliği içine alan çok geniş bir kavramdı. Ağırlığı olan bir cismin düşmesi ne kadar hareket anlamını taşıyorsa, bir bitkinin büyümesi de o kadar hareket (değişim) anlamını ifade ediyordu. Galileo'nun hareket kavramının can alıcı noktası hareket ile cisimlerin temel karakterini birbirinden ayırmasıdır. Düzgün yatay hareket cisimde bir değişikliğe yol açmıyordu ve bu anlamda hareket sadece cismin içinde bulunduğu bir durumdan daha fazlası değildi. Dolayısıyla Galileo'ya göre cisim hareket halindeyken de dururken de aynıdır. Kuleden bırakılan taşın düşmesi de geminin güvertesinden bırakılan taşın düşmesi de aynı hareketi içerir (Galilei, 2008, ss. 172-73). Başka bir deyişle durmak hareketten farklı değildir, sadece "sonsuz bir yavaşlık

kertesidir". Galileo'ya göre hareket aynı zamanda görelidir. Diyelim ki, Venedik'ten Halep'e giden bir gemi olsun. Geminin içindeki yükler hareket etmediği sürece hareket bir şey değildir. Eğer gemideki bir çuval diğerlerinden bir santimetre uzağa taşınsa, çuval için bu hareket, bütün diğer yüklerle yaptığı üç bin beş yüz kilometrelik yolculuktan daha büyük bir hareket demektir. (Westfall, 1987, ss. 20-21; Galilei, 2008, s. 157)

Düşen cisimlerin hareketini inceleyen Galileo, hızın sabit olmadığını belirlemiş, değişimi ivmeyle ilişkilendirerek, konuyu aydınlatmak için sözü edilen eğik düzlem deneyini gerçekleştirmiştir. "Önümüzde dümdüz ayna misali çok temiz çelikten yapılmış sert bir yüzey var. Yüzey ufka paralel olmasın, biraz eğimli olsun. Üzerine, mükemmel bir küre şekilli, sert ve ağır malzemeden örneğin tunçtan bir bilyeyi bırakırsam bilye ne yapar? Siz bilyenin o eğik yüzeyde durmuş vaziyette kalacağına inanmıyorsunuz (oysa ben inanıyorum) değil mi?" (Galilei, 2008, s. 200). İniş eğimi ve tırmanma eğilimi olmayan bir yüzeyin her kısmı merkezden eşit miktarda uzaktaysa hareketsiz kalır (Galilei, 2008, s. 204). Bu yoldan mekanik (hareket) biliminin matematiksel temellerini ortaya koymayı başaran Galileo, durgun halden düşmeye bırakılan bir cisim ile aynı yükseklikten, yine durgun halden fakat bir eğik düzlemde inişe bırakılan cismin hareketi arasında analogi kurarak, ikisinin de sonunda eşit hıza ulaşacağını göstermiştir (Westfall, 1987, ss. 24-6). Bu sonuç Aristotelesçi görüşün düşmenin cismin ağırlığıyla ilişkili olduğu görüşüne karşı yapılan ilk etkili darbe olmuştur (Whitfield, 2008, ss. 140-41). Yukarıda değinildiği üzere, Galileo'yu bu türden düşünmeye iten Kopernik'in başarısıdır.

Kopernik'in sistemini benimseyen Galileo, en başından itibaren onu kanıtlamanın yollarını araştırmaya başlamış, fakat Kutsal Kitap ile çelişmesi, Bruno'nun engizisyon tarafından diri diri yakılması ve Kopernik'in sistemini sağlam temellere dayandıramamış olması gibi nedenlerle bir süre istediği atılımı yapamamıştır (Maury, 2006, ss. 20-1). 1597'de Pisa'daki bir arkadaşına yazdığı mektupta, Kopernik sisteminin üstünlüğünden söz eden Galileo, 1604'te teleskobu bulmadan beş yıl önce, Brahe'nin keşfettiği yıldız üzerine konferanslar vermiştir. Konuyla yoğun ilgilenmesinin nedeni aslında yıldızın Aristotelesçi dünya düzeninin değişmez ilkesi olan göklerin değişmezliği yasasına meydan okuma (Sobel, 2000, s. 55) özelliğini taşımasıydı. Galileo, bu yoldan Aristotelesçi evren anlayışını yıkmak için kendini güçlü hissetmeye başlamıştı ve teleskop kendisine müthiş imkân sağlamaktaydı.

Galileo teleskobunu gökyüzüne her çevirdiğinde yeni şeyler keşfetti. Samanyolunun parlak bir bulut olmadığını, tersine sayısız yıldızlardan oluştuğunu, Ay'ın öğretildiği gibi pürüzsüz bir yüzeyinin olmadığını tıpkı Dünya'da olduğu gibi vadilerin ve çukurların olduğunu gördü. Jüpiter'in uydularını daha sonra Satürn'ü gözlemleyen ve teleskobunun yetersizliğinden dolayı onun üç cisimden oluştuğunu düşünen Galileo, aynı zamanda Venüs'ün safhalarının olduğunu belirlemiştir. Bu son gözlemi Kopernik'in kuramını destekleyen bir gözlem olması dolayısıyla önemlidir. Çünkü, Yer merkezli Evren Modelinde, Venüs, daima aşağı ve yukarı hareket edebilir olarak kabul ediliyordu ve buna ek olarak Güneş ile Yer arasında olmalı ve daima hilal şeklinde görülmeliydi. Güneş Merkezli Evren Modelinde Güneş'in arkasına da geçebileceği

öngörülmekeydi. Dolayısıyla bu keşif Kopernik'in evren sistemini destekliyordu. Galileo 1610 yılında bu sonuçlarını *Yıldız Habercisi* kitabında topladı. (MacLachlan, 2008, ss. 45-57; Westfall, 1987, s. 13; Maury, 2006)

Çağdaş bilim insanlarıyla haberleşmeyi de ihmal etmediği anlaşılan Galileo, Kepler'e *Yıldız Habercisi*'nin bir nüshasını göndermiş ve değerlendirmesini istemiştir. Kepler bu durumu memnuniyetle karşılamıştır. Galileo, Kepler'in durumu tam olarak kavraması için ona yaptığı dürbünlerden birini de göndermiştir. Bizzat gözleme olanağı bulan Kepler, Jüpiter'in uyduları konusunu yaptığı bir konferansta duyurmuştur. Zaten Kopernik taraftarı olması nedeniyle Kepler'in konuyu anlaması zor olmamıştır. Özellikle Venüs'ün Ay gibi değişik haller aldığına ilişkin gözlemlerini Kepler ile paylaşması ve onayını alması, Kopernik'in haklı olduğunun gösterilmesinde önemli bir kanıt (Maury, 2006, ss. 61-4) oluşturması bakımından dikkate değerdir.

Galileo için incelenecek tek bir cisim kalmıştı o da Güneş. 1610'ların sonuna doğru gözlemleri sonuç verdi. Bazı lekeler gördü. İlk olarak onların Yer ile Güneş arasına giren küçük cisimler olduğunu düşündü. Daha sonra bunların bazen bir araya gelip bazen ayrıldıklarını gördü. Dahası, Güneş yüzeyince bir doğru boyunca hareket ediyorlardı. Galileo, lekelerin Güneş diskinin karşı tarafından tekrar ortaya çıktıklarını görünce, mutlu oldu; çünkü bunun anlamı Güneş'in kendi eksenini etrafında dönmekte (Bixby, 1997, s. 60) olduğuydu.

Güneş'teki lekelerin Kopernik sistemini doğrulayabileceğini düşünen Galileo, bu konuyu da içeren *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* adlı eserini kaleme aldı. Güneş lekeleri ile ilgili olan çalışmalarını tekrar kontrol eden Galileo, gözünden kaçan detayların olduğunu fark etti. "Yıl boyunca lekelerin Güneş'in çevresinde dolanırken izledikleri garip yola dikkat etmemişti. Bazen doğruca Güneş'in ortasından geçiyor, bazen de yukarı ya da aşağı doğru kavis çiziyor gibi görünüyordu. Zira lekeler (yana eğilen Dünya'nın yine yana eğilen Güneş'in çevresinde bir yılda gerçekleştirdiği devirden dolayı) sadece mevsimler değişirken yukarı ya da aşağı doğru bir yol izliyormuş gibi görünüyorlardı. Dolayısıyla Güneş'teki bu dalgalanmalar Kopernik'i destekleyen fiziksel bir kanıt olmaktadır." (Sobel, 2000, ss. 144-45)

Galileo, Kutsal Kitabı inkâr etmiyor, lakin insanların onu tam olarak anlayamadığını ya da yanlış yorumladığını düşünüyordu. Galileo'nun bu görüşlerine karşı çıkanlar Eski Ahit'ten meşhur bir bölüme değiniyorlardı. Yeşu çatışmanın ortasında kalınca Tanrı'dan daha uzun gün isteyip Güneş'i durdurmasını istemiştir. Tanrı da bu dileği yerine getirmiştir. Galileo ise yalnızca Güneş'in değil tüm evren sisteminin günlük hareketi olduğunu söylüyordu. Bu hareket *primum mobile* denen dış küre tarafından yönlendiriliyordu. Dolayısıyla Aristoteles ve Batlamyus'un sistemlerinin doğru olması için Yeşu'nun Tanrı'dan *primum mobile* durdurmasını istemiş olması gerekirdi. Yeşu'nun sözleri eğer doğruysa, Kopernik sistemi için de geçerli olabilirdi. Öyleyse Güneş'in hareketini durdurmak aynı zamanda Yer'in hareketini durdurmak da olabilirdi. (MacLachlan, 2008, ss. 85-6)

Bütün bu düşünceleri nihayet Kilisenin sabrını taşırdı ve Galileo'yu adım adım bilinen

sona doğru sürükleyecek sürecin de başlangıcını oluşturdu (Bixby, 1997, s. 71). Galileo 1615 yılında Roma'ya gitmek durumunda kaldı (Bixby, 1997, s. 75). Kendisine Güneş'in çevresinde Yer'in ve diğer gezegenlerin döndüğü bir merkez olduğu düşüncesinden vazgeçmesi gerektiği, Kutsal Kitaba aykırı olan görüşleri benimsememesi ve öğretmemesi, aksi halde gerekli işlemin yapılacağı uyarısında bulunuldu. Galileo'nun bu tavsiyeleri kabullendiğini gösteren hiçbir kanıt yoktur. Ancak Kopernik'in Güneş merkezli evren tasarımının ve Galileo'nun ortaya koyduğu keşiflerin Kilise üzerinde olumsuz etki yarattığı açıktı. Otoritesinin sarsılmasında korkan Kilise Kopernik'in kitabını yasakladı. Galileo bu birinci karşılaşmayı ucuz atlattı.

Bilimsel çalışmalarını sürdüren Galileo'nun sağlığı da bozulmaya başlamıştı. Bu arada Kardinal Maffeo Barberi'ni VII. Urban adıyla papalığa seçilince görüşmek üzere, Roma'ya gitmeye karar veren Galileo'nun beklentisi Kopernik'le ilgili çalışmaları için izin almaktı, ancak alamadı. Bu arada yayımladığı yazılarda hala eleştirilerini sürdüren Galileo, (Bixby, 1997, ss. 81-2) *Değerlendirici* adlı kitabının 1623 yılında Roma'da basılmasıyla *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* başlıklı kitabını yazmak için cesaret buldu. 1629 yılında kitabını tamamladı. Galileo tekrar Roma'ya gitti. Kitabın nüshası okundu ufak değişikliklerden sonra sansürcünün onayı ile iade edildi. Papa'nın dikte etmiş olduğu sonuçları içeren bir önsöz ile bir sonuç bölümü yazdı (Bixby, 1997, s. 83) nihayetinde kitap 1632 Şubat ayında yayınlandı. Kitap Avrupa'ya yayıldı ve büyük beğeni topladı. Ancak *Diyalog* objektif bir eser gibi görünse de gerçekte Kopernik'in sistemi lehinde karşı konulmaz bir teori ortaya koyuyor ve geleneksel teoriye ağır bir darbe indiriyordu (Bixby, 1997, s. 86). Paniğe kapılan Kilise ve Galileo düşmanları sonuçta Papa'yı Galileo'ya karşı dolduruşa getirdiler (Bixby, 1997, s. 87). 23 Eylül 1632'de Galileo'nun Roma'daki Kutsal Divan Genel Komiseri'nin huzuruna çıkması istendi. Kitap esasında sansürcüden geçtikten sonra basıldığı için ceza almasını gerektirecek bir neden yoktu (Bixby, 1997, ss. 88-90). Ancak durum öyle olmadı ve Galileo tekrar yargılanmak üzere Roma'ya çağrıldı ve 21 Haziran 1633'te 1616 yılındaki yasağa uymamasından suçlu bulundu ve ondan hazırlanmış metni okumasını ve özür dilemesini istediler (Bixby, 1997, s. 92). Floransa'ya dönmesine izin verildi ve orada ev hapsinde tutuldu. Galileo iyice hastalanmıştı. Yine de çalışmayı bırakmadı. 1638 yılında mekanik bilimi üzerinde yazdığı *Söylevler*'i tamamladı. Katolik Kilisesi'nin yetkileri dışında kalan Hollanda'da güvence içinde basıldı. *Söylevler*'in tamamlanmasından kısa bir zaman önce kör oldu. 1642 yılında yetmiş sekiz yaşında öldü. Katolik Kilisesi yine de yumuşamadı Galileo mezarı belli olmayan bir yere gömüldü (Bixby, 1997, s. 93). Galileo'nun öldüğü yıl Newton dünyaya geldi. Galileo cisimlerin nasıl hareket ettiğini keşfetmişti; Newton da neden hareket ettiklerini keşfedecekti. (Bixby, 1997, s. 95)

## 6. Newton ve Modern Doğa Tasarımı

Kopernik ile başlayan yeni doğa anlayışına son şeklini veren Newton (1642-1727), matematiğin imkanlarını sonuna kadar kullanarak, fiziğin tam anlamıyla kuramsallaşmasını sağlayan kütle çekimini eksiksiz ifade edebilmesine imkân veren matematiksel hesaplama aracı olan flüksiyonu geliştirmiştir (Topdemir & Unat, 2019, s. 175). Flüksiyonun geliştirilmesinin bilim tarihinde nasıl bir önemi olduğunu Royal

Society'in yöneticisi Hooke ile zaman zaman girdiği bilimsel tartışmalarda görmek mümkündür. 1679'da Royal Society'nin yöneticisi Hooke, bir gezegenin üzerine etki eden kuvvetin gezegenin Güneş'e olan uzaklığının karesiyle ters orantılı olarak değişiyorsa, bu durumda yörüngesinin ne olacağı sorusunu ortaya atmış, cevaplayan çıkmamıştır (Bixby, 1997, ss. 135-36; Cushing, 2003, s. 140). Soru kendisine sorulunca Newton flüksiyon sayesinde elips yanıtını verebilmiştir. Bu da önemli olmakla birlikte Newton'un asıl başarısı geliştirdiği eylemsizlik, ivmeli hareket ve etki-tepki aksiyomlarına dayalı olarak fiziği aksiyomatik hale getirmesidir. (Topdemir & Unat, 2018, ss. 264-65)

Newton'u fizik ve astronomi alanında seçkin bir konuma taşıyan bir diğer başarısı ise Güneş, Ay ve gezegenlerin hareketlerinin nedensel açıklamasını yapmasıdır. Konuya yoğunlaştığı sıralarda (1666) Woolsthorpe'taki çiftliğinin bahçesinde otururken dalından düşen bir elmanın çıkardığı ses, Newton'un zihninde gezegenlerin ve yıldızların hareketi konusunda henüz çözülmemiş olan bütün sorunların yanıtlarını bulmasına yol açan düşünce zincirini harekete geçirmiştir (Bixby, 1997, s. 119). Artık ona göre dalından kopan elma serbest bir cisimdir ve gökyüzünde parlayan Ay da öyle. Ay devamlı olarak Yer'in çevresinde bulunan bir yol izliyordu. Ay'ı gökyüzünde tutan her ne ise elmayı çeken şey de aynı olmalıydı. Tüm cisimlerin karşılıklı bir yer çekimi ilkesine bağlı olduklarını evrensel olarak kabul etmemiz gerekirdi (Newton, 1998, s. 109). Bu paradoks onu bu yönde çalışmaya yönlendirdi (Bixby, 1997, s. 121). Kepler'in, Kopernik'in ve Galileo'nun çalışmalarına dayanarak (Bixby, 1997, s. 123) merkezkaç kuvvetini kavramlaştıran Newton, eğer böyle bir kuvvet varsa, onu dengeleyen merkezi bir kuvvetin (gravitasyon) de bulunması gerektiğini anladı ve gezgen hareketlerini bu yoldan çözmeyi düşündü. Haklı olduğu bu düşüncesinin ayrıntısı aslında Kepler'in üçüncü yasasında zaten vardı; ancak zamanında Kepler bunu keşfedememişti (Topdemir & Unat, 2019, s. 177). Newton fiziğinin önemli başarılarından biri olan bu hususu aşağıdaki gibi ifade etmek mümkündür.

Newton *Principia*'nın üçüncü bölümüne Güneş sistemine ilişkin görüngülerin anlatımıyla başlar. Jüpiter'in uydularının dolanımlarından başlayarak elde ettiği uzaklık-kuvvet ilişkisinin, Satürn'ün uyduları için de geçerli olduğunu belirler (Newton, 1998, s. 114). Benzer bir ilişkinin gezgenler ve Güneş arasında da olduğunu hesaplayan Newton (Cushing, 2003, ss. 158-59), bu bilgilere dayanarak ters kare yasasına ulaşır. Kepler'in eşit zaman aralıklarında gezegenlerin eşit aralıklar taradığını belirten ikinci yasası için, gezegenle Güneş arasında merkezi bir kuvvet olması gerektiğini kanıtlamıştı. Demek ki merkezi kuvvet gezegenin Güneş'e olan uzaklığının karesiyle ters orantılıdır (Cushing, 2003, ss. 160-61). Peki, bu yasanın önemi neydi? Cevap: Fizik evrenin sırlarının çözümünü içermesi. İkinci soru: Peki, nasıl?

Kopernik ve Galileo'nun çalışmaları Aristoteles'in dünyada olan yasaların göklerde geçerli olamayacağı kabulüne dayalı Aristoteles fiziğinin bütün yapısını çökertmişti (Bixby, 1997, s. 145). Şimdi geriye Yer'in ve diğer gezegenlerin de Güneş'in çekim etkisi altında yıllık dolanımlarını tamamladıklarının kanıtlanmasına gelmişti. Aslında Kepler'in yasaları bunu öngörmekteydi; ancak Kepler bu döngünün neden elips olması



gerektiğine dair bir gerekçe ortaya koymamıştı. İşte Newton bütün bunları gerekçelendirecektir. (Ball, 2015, s. 128)

Yalnızca gezegen hareketlerini değil, elmanın düşmesinin ve tüfeğin namlusundan çıkan merminin hareketinin nedenini açıklayacak olan yerçekimi hakkında kesin matematiksel bir ifade ortaya koymayı amaçlayan Newton, Galileo'nun havaya fırlatılan cisim ile ilgili olan düşüncelerine dayanarak cisimlerin düşüşlerinin dirençsiz bir ortamda zamanının karesi ile değiştiğini ve fırlatılan cisimlerin devinimlerinin bir parabol olduğunu keşfetmiştir (Newton, 1998, ss. 86-7). Gerçekte problem bir küreden (Dünya'dan) fırlatılan cismin havaya yükselmesinden sonra kürenin merkezine doğru çekilmesidir ve bu bakış açısıyla düşünmeye başlayan Newton, şöyle bir akıl yürütmeye bulunmuştur: Eğer elma yeterli bir kuvvetle yukarı fırlatılırsa, Dünya çevresinde bir yörüngeye girecektir (Bixby, 1997, s. 146). Böylece doğal hareket ile yer çekimi arasında ilişki kuran Newton sonuçta evrensel çekim yasasına ulaşmayı başarmıştır: "Evrendeki her parçacık bütün diğer parçacıklara, kütleleri ile doğru, aralarındaki uzaklığın karesi ile ters orantılı bir kuvvet uygular" (Newton, 1998, s. 104; Bixby, 1997, s. 147). Böylece Kepler'in yasalarından hareketle, gezegenleri yöneten gücün Güneş'ten çıkan bir çekim kuvveti olduğunu ve aynı zamanda bu kuvvetin sadece gezegen ve Güneş gibi büyük cisimler için değil evrendeki bütün cisimler için geçerli olduğunu gösteren (Ball, 2015, s. 130) Newton, bu sayede gel git konusunu da açıklayabilmiştir (Ball, 2015, s. 131).

Newton'un bir diğer başarısı da eylemsizlik ilkesine son şeklini vermiş olmasıdır (Bernal, 1995, ss. 229-30). Bilindiği üzere yüzyıllar boyunca insanlar kuvvetsiz hareket olmaz ilkesini savunmuşlardı ve bu durum Galileo ve Newton için de değişmemişti. Yerçekiminin keşfi önemli bir değişime yol açsa da, görünmez bir şey (Bixby, 1997, s. 123) olması insanların şüpheyle bakmalarına neden olmaktaydı. Bu konuya kafa yoran Newton, Kepler yasalarıyla, eylemsizliği birleştirmiş ve Ay'ın herhangi bir cisim gibi düşme hareketi yaptığını, aslında düz bir çizgi boyunca gitmek istediğini, ancak Yer'in çekim etkisinden dolayı eğri bir yol izlediğini kanıtlamıştır. Böylece Newton, gökcisimlerinin birbirini çekmelerine neden olan güçlü bir çekme kuvvetine sahip oldukları bir evren tasarlamıştı. Güneş gök cisimleri içinde en büyükleri olduğundan sisteme hâkim oluyor, diğer cisimleri eliptik yörüngeler izleyecek şekilde kendine doğru çekiyordu (Bixby, 1997, s. 132). Artık doğa ve evren yeniden ve yeni bir düzenle anlamlandırılmış oluyordu.

## 7. Sonuç

Aristotelesçi evren tasarımı yüzyıllar boyunca hakimiyetini sürdürmüştür. Bu evren tasarımına göre doğal olanın değişmesi ancak belli bir etki sonucunda ortaya çıkar ve etkinin meydana gelmesi için de o etkiyi meydana getirmeye yönelik doğal bir eğilim veya bir erek olması gerekirdi. Yüzyıllar içerisinde sorgulanmaya başlanan bu düşünce giderek zayıflamış ve sonunda yeni doğa tasarımına evrilmiş, en sonunda erek temelli yaklaşımın yerine değişme geçmiş ve değişmeyi erek ile değil de maddi olan şeylerin etkisiyle açıklamak (Collingwood, 1999, s. 112) anlayışı öne çıkmıştır. Bu yeni anlayışta, doğa, aklın bir yan ürünü ya da Orta çağ Hıristiyan dünyasında ifade edildiği gibi Tanrı'nın bir tasarımı olmaktan çıkmaya başlamıştır. Daha önce bu yeni tasarımı

Kopernik'in başlattığından ve sisteminin detaylarına değinirken, astronomi bilgisine yeni şeyler eklemediğinden söz etmiştik. Peki, o zaman onun öne sürdüğü sistemin devrim olarak adlandırılmasının sebebi nedir? Bu durumda yanıt verilmesi gereken asıl sorunun bu olduğu açıktır.

Kopernik'in yapmak istediğı ne Tanrı'yı ne de insana yüklenmiş yüksek nitelermeleri yadsıyordu. Çünkü Yer'in evren içerisinde ne kadar küçük bir yer kapladığını biliyordu. Mevcut olan Aristotelesçi ve Batlamyusçu evren sistemi karmaşık bir haldeydi ve aslında sorunlara cevap üretmekten tamamen uzaklaşmıştı. Onu daha yalın ve anlaşılır bir hale getirmek belki bir çare olabilirdi. Bunu yaparken Yer'i evrenin merkezinde kabul etmekle, aslında Güneş'i onun yerine geçirmek arasında ciddi bir sorun olmadığını görmesi, onun mevcut sistemi düzeltmek yerine yenisini önermenin daha kolay ve yararlı olacağı düşüncesine kaymasına neden oldu. Nasıl ki Yer merkezdeyken evren belli bir düzende işliyor ve karmaşa oluşmuyorsa, Güneş merkeze alındığında da, yani Yer'in döndüğü kabul edildiğinde de kaos olması için neden gözükmemektedir. Üstelik bu değışimin açıklanamayan ve karmaşık olguları daha yalın hale getireceğine dair ciddi kanıtları bulunuyordu. Çok iyi bir astronomi bilgisine sahip olmamasına rağmen öne sürdüğü olguları felsefi argümanlarla açıklamaya çalışan Kopernik'in, ortaya koyduğu ifadenin asıl önemli vurgusu da Güneş ve Yer'in yer değıştirmesinin evrendeki düzeni değıştirmeyeceğı iddiasıdır. Devrim olarak görülen de budur. Çünkü Aristoteles'in bir organizma olarak tasarladığı doğa dünyasına ilişkin tüm kabulleri böylece yıkılmakta, dört unsur (toprak, su, hava, ateş) gezegenlerin hareket ettiğı küreler ve en üstte de sabit yıldızlar küresinden oluşan büyük organizma anlamını yitirmiş oluyordu. Kopernik böylece yeni bir düşünce örüntüsünün yolunu açmış oldu. Aslında daha önce değışildiğı üzere, Kopernik'in evren tasarımı fizik temellere dayalı olmadığı için birçok problemi açıklamakta eksik kalmaktaydı, ancak kendinden sonra geleceklere zemin hazırlaması bakımından büyük bir yenilik taşımaktaydı. İnsanların ufuklarını genişletmesi açısından büyük bir öneme sahip olduğu anlaşılınca, devrim olarak adlandırıldı.

Kopernik'in ortaya koyduğu gezegenler teorisi her ne kadar Aristotelesçi bilimin yaptığından daha fazlasını sunmaya çalışsa da onun çerçevesinin çizdiği geniş sınırlar içerisinde, sınırlı bir reform olarak karşımıza çıkmaktadır. Brahe'nin gözlemlerinin büyük katkısıyla birlikte Kepler ve Galileo'dan sonra bu sınırlı reform köktenci bir devrim haline gelmiştir. (Westfall, 1987, s. 2)

Kopernik'in düşünceleri daha sonraki yıllarda etkili olunca, evrenin merkezinin Yer mi yoksa Güneş mi olduğunun bilgisinin netleştirilmesi gereklilik haline geldi ve Brahe bu gerekliliğı karşılayabilmek için yıllarca gözlem yaptı. Gözlemleri sonucunda daha önce gözlenmemiş bir yıldız ve ardından da kuyruklu yıldız keşfeden Brahe, beklenmedik bir biçimde Aristoteles'in evren modeline darbe indirmiştir. Yeni yıldızın keşfi Aristoteles'in Ay-üstü evrenin oluş ve bozuluşa tabi olmayacağı kabulünü, kuyruklu yıldızın gökyüzünde izlediğı yol ise gezegenleri taşıyan saydam kürelerin olduğu kabulünü yıkmıştır. Gözlem sonuçları ona Yer merkezli evren anlayışının yanlış olduğunu kanıtlamış olsa da dini inançları gereğı bunu kabul etmeyen Brahe, iki evren

görüşünü birleştirerek melez bir evren modeli geliştirmeyi yeğlemiştir. Kendisi her ne kadar dini inancı gereği Güneş Merkezli Evren Modelini kabul etmemiş olsa da Kepler'e elips yörüngeleri keşfetmesini sağlayacak günümüzdeki verilere çok yakın olan gözlem sonuçlarını bırakmıştır. Kepler elips yörüngelerin keşfi ile Kopernik sistemini her ne kadar desteklemiş görünse de aynı oranda Kopernik sistemini tahrip etmiştir. Kopernik gezegenlerin dairesel bir yörüngede ve kristal kürelere bağlı şekilde döndüğünü söylemekteydi.

Kepler, Brahe'nin gözlemleri sayesinde kristal kürelerin olmadığını, dolayısıyla gezegenlerin hareketlerini açıklayacak yeni bir sisteme ihtiyaç duyulduğunu biliyordu. Mars'ı gözlemlemeye devam ederek yörüngesinin daire olmadığını ispatladıktan sonra, kendi adıyla anılan üç yasayı bilime kazandıran Kepler, Yer'de dahil olmak üzere gezegenlerin Güneş'in etrafında elips çizdiklerini, gezegenlerin Güneş'e yaklaştıkça hızlarının arttığını uzaklaştıkça azaldığını kanıtladıktan sonra, gezegenleri böyle hareket etmeye zorlayanın ne olduğu sorusuna cevap aramaya başladı. Önce buna "anima motrix (hareket ettirici güç)" adını verdiği Güneş'ten çıkan gücün neden olduğunu savundu; ancak anlamlı gelmeyince bu kez Gilbert'in mıknatıslar üzerine olan çalışmasından edindiği bilgilere dayanarak hareketin manyetik etkilenmeyle oluştuğunu savundu. Her iki görüş de fizik açısından anlamlı olmamakla birlikte, Newton'a yerçekim düşüncesini çağrıştırmaları bakımından değerlidir.

Sürece başka bir bakış açısıyla katılan Galileo ise mevcut bilgilerle yetinmek yerine onları sorgulamayı tercih etmiş ve Yer merkezli evren anlayışında yer alan Aristoteles'in fiziğine ait kabullerin yanlış olduğunu ispatlamaya çalışmış bu yoldan Kopernik'in öne sürdüğü evren modeline fizik temeller sağlamayı amaçlamıştır. Özellikle teleskopla yaptığı gözlemler, Brahe'de olduğu gibi bilim dünyasına yeni keşifler kazandırmıştır. Ay, Jüpiter, Satürn ve Güneş'le ilgili gözlemleri gök nesnelere hakkında yeni ufuklar açmıştır. Doğa artık Aristoteles'in anladığı gibi yaşayan, canlı büyük bir organizma değil, matematik açıklamalara dayalı bir yapıdır. Sarkaçlar ve serbest düşme üzerine birçok deneysel çalışma yapmıştır. Hareket üzerine çalışmaları Newton'un eylemsizlik ilkesinin de temellerini atmıştır. Yaptığı bu çalışmalar Aristoteles fiziğine çok büyük zarar vermiş olup onun sorgulanmasına yol açmıştır. Kopernik'in evren görüşünün nasıl fizik temeller üzerine inşa edilebileceğini açıklayan Galileo, haklı olarak modern mekaniğin kurucusu olarak anılmayı hak etmiştir.

Kendisinin önceki "devlerin omuzlarında durduğunu" (Henry, 2016, s. 223) söyleyen Newton, yukarıdaki gelişmeleri yeryüzündeki ve gökyüzündeki hareketlerin aynı yasalara tabi olduğunu göstererek bütünlüklü olarak sistemleştirebilmiştir. Sistemleştirmenin etkisi ise sadece bilim alanında değil, felsefe, siyaset ve ekonomide de kendisini göstermiştir.

**KAYNAKÇA**

- Ball, R. S. (2015). *Büyük Gökbilimciler*. (O. Aydın, Çev.) İstanbul: Altın Bilek Yayınları.
- Bernal, J. D. (1995). *Modern Çağ Öncesi Fizik*. (D. Yurtören, Çev.) Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Berry, A. (1961). *A Short History of Astronomy*. New York: Dower Publications.
- Bixby, W. (1997). *Galileo ve Newton'un Evreni*. (N. Arık, Çev.) İstanbul: Tübitak Popüler Kültür Yayınları & Yapı Kredi Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı*. (K. Dinçer, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
- Copernicus, N. (2002). *Gökcisimlerinin Dönüşleri Üzerine*. (S. Babür, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cushing, J. T. (2003). *Fizikte Felsefi Kavramlar 1*. (B. Ö. Sarioğlu, Çev.) İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.
- Dobbs, B. J., & Jacob, M. (2000). *Newton ve Newtonculuk Kültürü*. (G. Ezber, Çev.) İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Fermi, L., & Bernardini, G. (1961). *Galileo and the Scientific Revolution*. New York: Basic Books.
- Galilei, G. (2008). *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*. (R. Aşçıoğlu, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Henry, J. (2016). *Bilimsel Düşüncenin Kısa Tarihi*. (A. M. Şengel, Çev.) Ankara: Akılçelen Kitaplar.
- MacLachlan, J. (2008). *Galileo Galilei İlk Fizikçi*. (İ. Kalinyazgan, Çev.) Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları.
- Mason, S. F. (2001). *Bilim Tarihi*. (U. Daybelge, Çev.) Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Maury, J. P. (2006). *Galilei Yıldızların Habercisi*. (A. Berktay, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Newton, I. (1998). *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınları.
- Sobel, D. (2000). *Galileo'nun Kızı*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Tekeli, S., Kahya, E., Dosay, M., Demir, R., Topdemir, H. G., Unat, Y., & Koç, A. A. (2001). *Bilim Tarihine Giriş* (Cilt 3). Ankara, Türkiye: Nobel Yayın Dağıtım.

Topdemir, H. G. (2011, Temmuz). Apollonios ve Koni Kesitleri. *Bilim ve Teknik Dergisi*, 44 (524), 88-90.

Topdemir, H. G. (2011, Şubat). Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1 Güneş Merkezli Evren Modeli. *Bilim ve Teknik Dergisi*, 44 (519), 102-106.

Topdemir, H. G. (2011, Mart). Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-3 Yer- Güneş Merkezli Evren Modeli. *Bilim ve Teknik Dergisi*, 44 (520), 102-105.

Topdemir, H. G., & Unat, Y. (2018). *Bilim Tarihi* (9 b.). Ankara: Pegem Akademi.

Topdemir, H. G., & Unat, Y. (2019). *Bilim Tarihi ve Felsefesi*. Ankara: Pegem Akademi.

Topdemir, H. G., & Yinilmez, S. (2009). *Galileo, Dünyayı Döndüren Adam* (2. b.). İstanbul: Say Yayınları.

Unat, Y. (2013). *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi* (2 b.). Ankara: Nobel Yayınları.

Ural, Ş. (2016). *Bilim Tarihi* (9 b.). İstanbul: Çantay Kitabevi.

Westfall, R. S. (1987). *Modern Bilimin Oluşumu*. (İ. H. Duru, Çev.) Ankara: V Yayınları.

Whitfield, P. (2008). *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*. (S. Uslu, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.07.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 13.10.2020

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

## RAWLS VE NOZICK

### BİREYSEL HAKLAR, TERCİHLER VE YETENEKLER ÜZERİNE

Aysun AYDIN\*

**Öz:** Bu çalışmada, John Rawls'un yeniden dağıtım teorisi ile Robert Nozick'in yetkilenme teorisinin bir karşılaştırması sunulacaktır. Bir tarafta Rawls'un hem toplumsal sözleşme teorileri arasındaki yeri bakımından hem de önerdiği yeniden dağıtım teorisi bakımından önemli olan adalet tezi yer alırken; diğer yanda Rawls'a adeta meydan okuyan ve yeniden dağıtım ve sözleşmeyi reddederek bireyi ve bireyin kendi üzerindeki tahakkümünü öne çıkaran Nozick'in yetkilenme teorisi yer alır. İki teoriyi toplumsal işbirliği ve bireycilik, sosyal-dağıtıcı adalet ve bireysel adalet, tercihlere/yeteneklere duyarlılık ve bireysel haklar kavramları bağlamında karşılaştırmak mümkündür. Bu bağlamda, bu çalışmanın amacı iki düşünürün teorilerini hem kendi içlerindeki tutarlılık bakımından değerlendirmek hem de bireysel haklar ve tercihlere/yeteneklere duyarlılık açısından ele almaktır. Bu karşılaştırma iki görüşün toplumun temel yapısını belirleyen kabullerini göstermek ve genel olarak toplumsal birliktelik veya işbirliği ve bireycilik karşıtlığına örnek olması bakımından önemlidir. Aynı zamanda, bu karşılaştırma bireysel hakların ve tercihlerin sınırlarını gösterebilmek açısından da bir öneme sahiptir. Bu amaçla, öncelikle Rawls'un yeniden dağıtım teorisi daha sonra Nozick'in yetkilenme teorisi ele alınacaktır. Son olarak, bireysel hak ve tercihlere/yeteneklere duyarlılık kavramlarının iki düşünürün teorilerindeki yerleri ve kabulleri karşılaştırılarak sunulacaktır. Bu bağlamda, bu konuda görünen karşıtlığın iki teorinin kavramsal arka planları göz önünde bulundurulduğunda tam anlamıyla bir karşıtlık teşkil edip etmediği sorgulanacak ve Nozick'in eleştirilerine karşı Rawls'ın birey ve hak kavramsallaştırmasının tutarlılığı ve uygulanabilirliği savunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** John Rawls, Robert Nozick, Yeniden Dağıtım Teorisi, Yetkilenme Teorisi, Bireysel Haklar

\* 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). Rawls ve Nozick: Bireysel Haklar, Tercihler ve Yetenekler Üzerine. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 247-262.

## RAWLS AND NOZICK

### ON THE INDIVIDUAL RIGHTS, PREFERENCES AND ABILITIES

**Abstract:** In this study, a comparison between John Rawls' re-distribution theory and Robert Nozick's entitlement theory will be presented. On one hand, there is Rawls' thesis of justice, which is important in terms of both its place in between social contract theories and its suggestion of re-distribution theory, on the other hand there is Nozick's entitlement theory, which challenges Rawls, rejects re-distribution and contract and puts forward the individual's self-domination. It is possible to compare these two theories in terms of social collaboration and individualism, social-distributive justice and individual justice, sensitivity for preferences/abilities and individual rights. In this respect, the aim of this study is to evaluate the two theories in terms of both their own consistency and individual rights and preferences. This comparison is important in terms of showing the two opposite views' acceptances that determine the main structure of society and also in terms of being an example for the opposition between individualism and social collaboration or togetherness. At the same time, this comparison has an importance in terms of presenting the limits of individual rights and preferences. For this purpose, firstly Rawls' theory of re-distribution and then Nozick's theory of entitlement will be presented. Finally, the places of the concepts of individual right and sensitivity for preferences/abilities in both philosophers' theories and their acceptance concerning these concepts will be comparatively presented. In this respect, it will be investigated whether the apparent contradiction between these theories constitutes a genuine contradiction or not when their conceptual background framework is taken into account and the consistency and applicability of Rawls' conceptions of individual and right will be defended against Nozick's criticism.

**Keywords:** John Rawls, Robert Nozick, Theory of Redistribution, Theory of Entitlement, Individual Rights

#### 1. Giriş

Çağdaş siyaset felsefesinde, modern dönem ve sonrası düşünürlerin bir devlet ve ahlak sistemi sunan geleneksel toplumsal sözleşme teorilerinden ve bu teorilerin kabullerinden uzaklaşmıştır. Buna karşın, sözleşme teorilerinin sunduğu bir arada yaşamının koşulları ve en önemlisi devletin ortaya çıkışı ve biçimi konusundaki öngörülerini, bu alandaki yeni yaklaşımlarla alternatif sözleşme önerilerini veya yorumlarını ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda, John Rawls'un faydacı kuram ve sözleşme kuramını açıkladığı ve "doğal durum veya başlangıç durumu (*original position*)" olarak adlandırdığı tezini bir yeniden dağıtım teorisi olarak sunduğu eseri döneminde oldukça ses getirmiş ve tartışılmıştır. Düşünürün *Bir Adalet Teorisi* (1971) adlı eseri, özellikle liberal düşünce üzerinde etkili olmuştur. Rawls'un temel amacı, düşünsel bir sözleşmeye dayanan, toplumsal faydayı ve işbirliğini gözetken adil bir dağıtımın olanaklılığını göstermektir. Bu adil dağıtımı, "doğal ve toplumsal eşitsizliklerin giderilmesi" (Kymlicka, 2016, s. 101) ve "herkesin iyi hal şartı" (Rawls, 2017, s. 44) kabulü üzerine kuran Rawls, temel eşitlik ve adalet ilkelerini düşünsel bir sözleşmeden çıkardığı bir tez ortaya atar. Buna göre, bir arada yaşayan ve yaşadıkları toplumda dezavantajlı bir birey olmanın ne demek olduğunun bilgisine sahip olan bireyler, kendi

kimlikleri hakkında bilgi sahibi olmadıkları bir “cehalet peçesi<sup>1</sup> (*veil of ignorance*)” arkasında rasyonel bir karar vermeleri gerektiğinde, kaçınılmaz olarak iki ilke üzerinde uzlaşacaklardır. Rawls’a göre böyle bir durumdaki bireyler toplumdaki tüm bireylerin temel insan hakları bakımından eşit olmasını birinci ilke olarak rasyonel bir şekilde kabul ederler. Bunun yanı sıra, sözleşmeye katılan bireyler eşitliğin toplumdaki dezavantajlı bireylerin dezavantajlılık durumları giderilecek şekilde gerçekleştiğinde sağlanabileceğini de rasyonel olarak kabul ederler. Eşit, özgür ve rasyonel bireylerin varsayımsal olarak kabul ettikleri bu sözleşme, Rawls için adil bir toplum yapısının temelini oluşturacaktır.

Rawls’un yeniden dağıtım teorisi, kaynakların yeniden dağıtımının, kurumların reformunun, düzenlenmesinin ve denetlemesinin doğal durumda kabul edilen iki adalet ilkesine göre yapılmasını öngören bir teoridir. Bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacak olan bu teoriye yapılan en büyük itiraz Robert Nozick’den gelir. Nozick’in temel karşı çıkışı, bireylerin sözleşme gereği başkalarının faydası ya da genel olarak toplumun faydası için sahip oldukları, özellikle de doğal olan haklarından feragat etmeye zorlanmasıdır. Nozick için bu durum adil değildir. Nozick’in temel kabulü, bireyin sahip olduğu haklarının tarihsellikleri içinde ele alınması gerektiği ve müdahale edilemez olduğudur (Nozick, 2015, s. 21). Buna göre Nozick, bireyin haklarını dağıtım gereği devlete ya da topluma devretmesi yerine, bireyin tercihlerine dayanarak özgürce aktarım hakkını temel alır ve bireyin haklarının korunmasının ve hakları üzerindeki tam yetkisinin sağlanmasının gerekliliğini iddia eder (Nozick, 2015, s. 23). Nozick için adalet, ancak bu tam yetki bireyin kendisinde olduğunda sağlanabilir. Bireysel hakların toplumsal faydanın önüne geçtiği ve bireysel tercihlerin ve yeteneklerin temel hak olduğu bu kabule göre, devletin bireyin yaşamına ve haklarına müdahalesi olabilecek en düşük seviyede olmalıdır. Nozick bu teorisini yetkilenme kuramı olarak adlandırır ve *Anarşi Devlet ve Ütopya* (1974) adlı eserinde sunar.

İki düşünür arasındaki bu karşıtlık, bireyin temel haklarının neler olduğu ve bu hakların adil bir toplum yapısı için sınırlanmasının meşruluğu sorununu doğurur. Bu çalışmanın amacı; yeniden dağıtım ve yetkilenme teorilerinin düşünürlerin iki temel eseri üzerinden bir karşılaştırmasını sunmak, Nozick’in Rawls’a karşı eleştirilerini değerlendirmek ve bireysel haklara ve tercihlere/yeteneklere duyarlılık bağlamında iki düşünürün karşıt görünen yaklaşımlarını analiz etmektir. Buna bağlı olarak, bireysel haklar çerçevesinde bireyin doğuştan getirdiği, bedeniyle ürettiği ve zaman içinde sahip olduğu hakların temel bir hak olarak ele alınıp alınamayacağı ve tercihlere duyarlılık çerçevesinde bireyin yaşam seçimlerindeki önceliklerinin toplumsal fayda önceliğinin önüne geçip geçemeyeceği değerlendirilecektir. Bunun yanı sıra, toplum içinde yaşayan ve pek çok açıdan toplum tarafından belirlenen bireyin hak ve tercihlerinin toplumdan bağımsız ve yalıtılmış bir şekilde ele alınıp alınamayacağı sorgulanacaktır. Bu açıdan,

<sup>1</sup> Bu çalışmada “*veil of ignorance*” kavramı, “cehalet peçesi” kavramı ile karşılanmıştır. Farklı çevirilerde “bilgisizlik peçesi”, “bilgisizlik perdesi” veya “cehalet perdesi” gibi kavramlarla Türkçeye aktarılmıştır. Ancak hem peçe kavramı Rawls’un kastettiği bireyselliği daha iyi ifade ettiğinden hem de cehalet kavramı bireyin Doğa Durumundaki bilmeme halini tam anlamıyla karşıladığı düşünüldüğünden dolayı “*veil of ignorance*” için “cehalet peçesi” tercih edilmiştir.



Nozick'in Rawls'un toplumsal birliktelik ve işbirliğine dayanan yaklaşımına getirdiği birey merkezli eleştirilerin haklı olup olmadığı analiz edilecek ve bu eleştirilere karşı Rawls'un sosyal birlikteliği temel alan yaklaşımının haklı ve tutarlı yanları gösterilmeye çalışılacaktır.

## 2. Rawls'un Yeniden Dağıtım Teorisi ve Adalet İlkesi

John Rawls, siyaset felsefesi alanında bir alternatifi temsil eden teorisi ile hem faydacı kuramların birey ve toplum karşıtlığı arasında çözümsüz kalan yaklaşımlarına hem de siyaset ve ahlak arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışan sezgici kuramlara farklı bir bakış açısı getirmeyi amaçlamıştır. Will Kymlicka, Rawls'un bu çabasını "sezgicilik-faydacılık çıkmazının aşılması" (Kymlicka, 2016, s. 75) olarak tanımlar. Bu çerçevede Rawls'un adalet ilkeleri temelinde kurduğu teorisi, adalete dair sezgici fırsat eşitliği düşüncesini yeniden sunması ve bunu toplumsal birlikteliğin temeline koyması bakımından önemlidir. Kymlicka'nın dile getirdiği şekliyle, Rawls'un teorisinin siyaset felsefesi alanında ses getiren ya da önemli olan yanı, kendisini destekleyenlerden çok kendisine karşı çıkarak şekillenen ve kendilerini Rawls'a karşı olmak bakımından tanımlayan yeni kuramlara yol açmış olmasıdır (Kymlicka, 2016, ss. 76-7). İlerleyen bölümlerde değinileceği gibi, Rawls'un teorisine karşı çıkan düşünürlerden birisi de Robert Nozick'tir, ancak Nozick'in karşı çıkışı faydacılık-sezgicilik yorumundan ziyade, Rawls'un eşitlik temelindeki dağıtıcı adalet kavramsallaştırmasına kökten bir itirazı temsil eder.

*Bir Adalet Teorisi* adlı eserinde adalet ilkelerini sunan Rawls, genel adalet kavrayışını kaynakların eşit dağıtım ilkesi üzerine kurar. Ancak bu noktada, eşitlik temelindeki adalet kavrayışının ölçütü olarak; kaynakların sadece eşit dağıtımını değil, kaynakların en dezavantajlıya dair eşitsizliği giderecek şekilde adil dağıtımını temel alır. Rawls, her anlamda eşitliğin ve adaletin ancak ve ancak bu ölçüt öncelik olarak alındığında sağlanabileceğini iddia eder. Bu türden bir adaletin gereği olarak doğal durum tezini ortaya atan Rawls, adil bir toplumun kurulabilmesinin koşulunu eşit, özgür ve rasyonel bireylerin katıldıkları ve adaletin ilkelerini başka hiçbir kaynağa dayanmaksızın birlikte belirledikleri varsayımsal bir sözleşme öngörür. Bu sözleşmenin amacı, geleneksel sözleşme teorilerinin öngördüğü şekilde özel bir devlet şekli sunmak değildir. Bu sözleşme eşit, özgür ve rasyonel bireylerin adalet ilkelerini belirlemek üzere bir "sosyal işbirliği" içine girmelerini ifade eder (Rawls, 2017, s. 45). Rawls doğal durumu şöyle tanımlar: "Eşit ve özgür bireylerin, adil işbirliği temelinde birleştikleri, bunun koşullarını belirledikleri ve yine bütün bunların kamusal kabul edilebilirliğini aradıkları bir pozisyonudur" (Rawls, 2017, s. 6). Rawls bu sözleşme temelinde, kendi adalet teorisi olarak tanımladığı ve sözleşmeden çıkan adalet ilkelerine dayanan "hakkaniyet olarak adalet" kavramını şu şekilde sunar:

Bu ilkeler, birlikteliklerinin temel şartını kendi menfaatlerinin daha ilerisinde tanımlayan ve henüz eşitliğin başlangıç durumunda olan serbest ve rasyonel kişilerini benimsediği ilkelerdir. Bu noktadan daha ileriye doğru olan bütün anlaşmaları bu ilkeler düzenler, bu bağlamda sosyal işbirliğinin kapsayacağı durumları ve kurulabilecek hükümet şekillerinin çeşitlerini kesin olarak bu ilkeler

belirler. Ben adalet ilkelerinin bu şekilde dikkate alınmasını “hakkaniyet olarak adalet” diye isimlendiriyorum.” (Rawls, 2017, s. 40)

Rawls için sözleşme varsayımsal ya da düşünümsel olarak tarafsızlık ve rasyonel seçim ilkesine dayanır. Doğal durumun varsayımsal olması, gerçekleşmesine gerek olmadan, bireylerin böyle bir durum karşısındaki fikirlerini ve sahip oldukları adalet duygusuna göre seçimlerini bildirmelerini ifade eder. “Hakkaniyet olarak adalet, düşünümsel denge içinde bizim ahlaki duygularımızı dikkate alan yargılarımızı açıklayan bir teoridir” (Rawls, 2017, s. 147). Dolayısıyla, Rawls için doğal durumda bireylerin adaletli olabilmeleri için ahlaki duygular temelinde rasyonel olarak seçim yapması gerekir. Rawls bu ahlaki olma durumunu rasyonel varlıklar olarak adalet ilkelerinin seçilmesinin “sadece ahlaklı kişiler arasında adil” (Rawls, 2017, s. 41) olması olarak ifade eder. Bunu adalet duygusu olarak varsayar ve sunduğu adalet teorisini sadece adalet kavramı ile değil, hakkaniyet kavramı ile de ifade etmesini buna bağlar (Rawls, 2017, s. 41). Bu noktada Rawls, “doğrunun iyi karşısında öncelikli” olduğunu vurgulayarak (Kocaoğlu, 2017, s. 31), adaletin evrenselliğinin ancak önce rasyonel bireylerin kabul ettiği bir doğruluk zemininde sağlanabileceğini iddia eder. Bu nedenle, önce rasyonel doğruluk ilkelerinin tanımlanması ve gerekçelendirilmesi gerekir. Daha sonra ahlaki ilkelerin tanımlanması için bu doğruluk ilkelerinin kullanılması önemlidir. Bu açıdan Rawls, rasyonelliği bir başlangıç noktası olarak alıp, iyinin doğrulukta temellendiği bir yaklaşım sunarak, iyiyi öncelik alan teolojik teorileri ve iyinin zeminine koydukları doğruluk ilkelerini gerekçelendirmeden sunan deontolojik teorileri eleştirir. (Kocaoğlu, 2017, s.31)

Şu halde, varsayımsal olması ve rasyonel bireylerin seçimi olması doğal durumun temellerini oluşturur. Rawls için, “herkesin iyi hal şartları için” (Rawls, 2017, s. 44) böyle bir işbirliğine katılmak istemesi ancak rasyonel seçim temelinde haklılandırılabilir. Bu nedenle düşünür, adalet teorisinin açıklanmasını ve temellendirmesini bireylerin rasyonel seçimine dayandırır (Rawls, 2017, ss. 44-5). Bu noktada rasyonel seçimin değeri “bireylerin, eşit pozisyonda iken, kendi çıkarlarına olanı değil, kendi birliklerinin temel şartlarını” (Rawls, 2017, s. 145) kabul etmelerinden kaynaklanır. Buna göre doğal durum, eşit ve özgür bireylerin kendi çıkar ve kimliklerine dair bir bilgisizlik içinde yani cehalet peçesi arkasında, denge durumunu yani herkesin iyi hal şartını rasyonel olarak seçtikleri ve adillığe ulaştıkları, ahlaki olarak kabul edilebilir ve akla uygun bir sözleşmedir. (Rawls, 2017, s. 147)

Rawls doğal durumdan çıkan adalet ilkelerinin özelliklerini; genellik, evrensellik, aleniyet, buyuruculuk ve kesinlik olarak belirler. Buna göre, öncelikle, kendi özel durumları hakkında bir bilgiye sahip olmayan bireylerin ortak seçimi, en geniş düzeyde uzlaşa sağlanabilen genel ilkeler üzerine olabilir. İkinci olarak, bu genel ilkeler karışık ve çelişkili durumlarda dahi herkes için uygulanabilir yani evrensel olmalıdır. Üçüncü olarak, seçilen ilkeler kamuya açık (aleni) ve kamu için adalet amacıyla seçilmiş olmalıdır. Dördüncü olarak, ilkelerin farklı istekler üzerinde buyurucu bir zorlamasının olması gerekir ve son olarak, sözleşmeden çıkan ilkeler kesindir ve itiraz kabul etmemelidir (Rawls, 2017, ss. 158-61). Rawls bu özelliklere sahip olan ve sözleşme sonunda bireylerin kaçınılmaz olarak uzlaşmaya vardıkları iki adalet ilkesini “1. En fazla

eşit özgürlük ilkesi, 2. (a) Fırsat eşitliği ilkesi, (b) fark ilkesi” şeklinde ifade etmektedir (Rawls, 2017, s. 151). Rawls’a göre sözleşme yoluyla ulaşılan iki adalet ilkesi, daha önce değinildiği gibi, bireyler için hem ahlaki hem de rasyonel olarak kabul edilebilir ve adil kurumların işleyişi için sürdürülebilir temel iki ilkedir.

Genel olarak baktığımızda, Rawls’un temel amacı, başlangıç durumunda tüm bireyleri eşit ve özgür kıldığı bir durumdan ortaya çıkan bir adalet teorisi sunmaktır. Böyle bir adalet kavramsallaştırması, bireylerin ayrıcalıklı haklarından tam da bu eşitlik üzerine uzlaştıkları noktada vazgeçmelerini öngörmektedir. Bunun önemi, şansa dayanarak varsayılan eşitliğin adil olmadığını, adaletin sağlanabilmesi için şans faktörünün kaldırılması gerektiğini göstermesidir. “Buna göre, eşit koşullarda doğmamış insanlar arasındaki eşitsizlik başlangıçta şansa dayanmaktadır ve Rawls’un ünlü sözleriyle: “Adalet şansa dayanmamalıdır.” Dolayısıyla, “kamu kurumlarının şansa dayalı eşitsizliklerden doğan dezavantajları gidermesi adildir.” (Kibar, 2020, s. 70). Bu nedenle, Rawls tam da doğuştan ya da sonradan ortaya çıkan şansa dayalı bu eşitsizliğin giderilebilmesi için yeniden dağıtım teorisini önerir. Bu teoriye göre, ulaşılan adalet ilkelerine bağlı olarak, fırsat eşitliği ve fark ilkeleri temelinde en dezavantajlı konumdakinin yaşam şartlarını gözetecek şekilde bir dağıtım yeniden dağıtımı temsil eder. Dağıtım en genel haliyle, devlet tarafından fırsat eşitliği ve fark ilkesinin oluşturulmasını ve korunmasını öngörür. Dağıtımın adalet ilkelerinden türeyen iki kısmı vardır; birincisi adil fırsat eşitliği temelinde “aynı eğitim şansını, benzer şekilde motive olmuş insanlar için kültürü, pozisyonları ve görevleri tamamen kalite esasına açık kılan ve görev ve yükümlülüklerle ilgili çabaları güvence altına alan belirli bir kurumlar bütünüdür” (Rawls, 2017, s. 309). Dağıtımın ikinci kısmı ise fark ilkesi temelinde adil gelir sağlayabilmek için oluşturulmuş vergi projesidir. Rawls bu vergi projesini şu şekilde açıklar:

Farklılık ilkesinin tatmin edilmesi için, sosyal kaynaklar, kamu mallarının sağlanması, gerekli transfer ödemelerinin yapılması devlete bırakılmalıdır. Vergi külfetinin adil bir şekilde paylaşılması gerektiğinden ve bu adil düzenlemeleri hedeflediğinden, bu problem dağıtım branşına aittir. ... Öncelikle gelir vergisi bir kişinin ne kadar pazar alışverişi yaptığına ve ne kadar katkı sağladığına bakılmaksızın vergilendirildiğinden, gelir vergisinin (her türden) adaletin sağduyu ilkelerinin kapsamında olması tercih edilir... Yine, tüm tüketimin üzerine konulacak kısmi bir vergi (her yıl için diyelim), muhtaç kimseler için muafiyeti ve benzer şeyleri içerebilir ve bu herkese benzer yolla uygulanır. (Rawls, 2017, s. 309)

Rawls için, doğal durumun şartlarını ve bu başlangıç noktasından çıkan iki adalet ilkesini kabul ettiğimiz durumda, bu iki ilkeye göre düzenlenmiş bir kurumsal işleyişi ve yeniden dağıtıma göre düzenlenmiş bir vergi projesini kaçınılmaz olarak kabul etmiş oluruz. Rawls rasyonel olarak temellendirdiği bu kabulün, adil bir toplum yapısını oluşturmak için yeterli olduğunu düşünür. İki ilkeden türetilecek yasa ve kurallar, bu iki ilke ile çelişmediği sürece genişletilebilir ve uygulanabilir. Doğal durum tezi, sözleşmeye katılan bireylerin cehalet peçesi ile kısıtlanmış, bir bakıma hakları sınırlandırılmış durumlarının hem sosyal hem de psikolojik açıdan kabul edilebilir olmadığı şeklinde eleştirilebilir. Rawls hakların kısıtlanmasına dair bu eleştiriye, en

genel ifadeyle bireylerin kendi çıkarlarından, bencillikten ve egoizmden vazgeçebilmelerinin tek yolunun bu “şekli sınırlamalar” olduğu şeklinde yanıt verir (Rawls, 2017, s. 162). Rawls için bu şekli sınırlamalar, doğal durumdaki bireylerin seçeneklerine ve kendi durumları hakkındaki bilgilerine dair sınırlamalardır ve hak kavramı ile uyumlu sınırlamalardır (Rawls, s. 156). Kuşkusuz, Rawls’un teorisi bize, kendisinin de ifade ettiği gibi, sezgisel olarak doğru kabul edilebilecek ya da sağduyuya hitap eden bir adalet kavramsallaştırması sunmaktadır. Cehalet peçesinin arkasındaki bilgisizlik, dünyadaki bütün ayrımların ve seçilmemiş ya da hak edilmemiş kazanç ve ayrıcalıkların ortadan kalktığı ve bireylerin kendini başkasının yerine koyarak herkes için en iyinin arandığı bir ortam sağlar. Sezgisel olarak toplumsal faydanın gözetilmesi ve rasyonel bireylerin bunu özgürce seçmesi böyle bir başlangıç durumunda beklenen makul anlaşmadır.

### 3. Nozick’in Yetkilenme Teorisi ve Aktarım İlkesi

Robert Nozick’in politik felsefesinin çıkış noktası “bireysel haklar formülasyonu”dur (Nozick, 2015, s. 23). Düşünür bu formülasyonu devletin güç kullanımı ve bireysel hakları ihlal etmesi temelinde ele alır ve kapsamlı devlet yaklaşımına karşı çıkarak minimal devleti savunur. Minimal devlet savunurken, daha kapsamlı bir devletin gerekliliğini iddia eden dağıtıcı adalet teorilerinin yaklaşımlarını özellikle Rawls’un teorisinin araçlarını kullanarak eleştirdiğini dile getirir (Nozick, 2015, ss. 23-4). Bu nedenle, düşünürün yaklaşımı kendisinin de dile getirdiği şekilde, Rawls gibi toplumsal işbirliği için bireylerin hakları üzerinde devletin kısıtlama ve denetimini meşru kılan dağıtıcı adalet teorilerine karşı olmak bakımından değerlendirilmektedir. Nozick, genel olarak serbest piyasayı savunan, devletin piyasaya müdahalesine karşı çıkan ve yeniden dağıtım temelindeki vergilendirmenin bir hak ihlali olduğunu iddia eden liberteryenizmi savunmaktadır. Bu açıdan baktığımızda, Nozick geleneksel liberalizmin bireyi ve özgürlükleri öne çıkarmasına rağmen toplumsal faydayı ve verimliliği arttırmak gerekçesiyle devletin serbest piyasaya ve bireyin başta mülkiyet edinme hakkı olmak üzere temel haklarına sınırlı bile olsa müdahalesini kabul eden yaklaşımına karşı çıkar. Bu bağlamda, bireysel haklara müdahale noktasında liberalizmden ayrılan liberteryenler, hiçbir koşulda devlet müdahalesini kabul etmeyerek herhangi bir gerekçeyle bireylerin haklarının çiğnenmesini ahlaki bir hak ihlali olarak ortaya koyarlar. (Kymlicka, 2016, s. 143)

Nozick’in liberteryen yaklaşımı, bireyin sahip olduğu haklarının çiğnenemez, devredilemez ve müdahale edilemez oluşu temelinde dayanır. Bireyin sahip olduğu hakları üzerine tercih ve seçimleri başka bir şey için ya da başkaları için araç edilemez. Dolayısıyla, ahlaki ve adil olan bireyin sahip olduğu hakların kendi istekleri doğrultusunda kullanılması, aktarılması ve değiş tokuş edilebilmesidir. Bunun ötesinde, bireyin toplumdaki diğer bireylere karşı yükümlülükleri de sınırlıdır. Bireyin ötekinin yaşamını merkeze alan bir yükümlülüğü, Rawls’un deyişiyle “herkes için iyi olanı” düşünmek gibi bir sorumluluğu yoktur. Nozick, bireyin topluma karşı yükümlüğünü en dar şekilde başkasına zarar vermeme ve başkasının haklarını sınırlamama olarak ifade eder. Bu bağlamda devletin görevi de sadece bu zarar vermeme prensibini

uygulamak üzere “gece bekçisi” (Nozick, 2015, s. 59) görevidir. Bu görev, devletin güvenlik, denetleme ve düzenleme (ihlalleri giderme) amacı ile kurumlara sahip olması ve sadece bu kurumların devamlılığı için vergilendirme yapabilmesini öngörür (Nozick, 2015, s. 59). Toplum ve toplumsal faydayı gözetmeye dair yükümlülükleri bu şekilde kısıtlaması ve devletin görevini bu şekilde minimum düzeye indirmesi düşünürün geleneksel liberalizmden ayrıldığı en önemli noktadır. Bu açıdan baktığımızda, Nozick için, adalet ancak ve ancak bireyin haklarını kullanma yetkisinin korunması ve bireyin haklarına müdahale edilmemesi ile sağlanabilir.

Düşünür, *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı eserinde bireysel yetkiye dayanan bu teorisini yetkilenme teorisi olarak adlandırır ve bireysel yetki ve sınırlarını “aktarım ilkesi (transfer ilkesi)” (Nozick, 2015, s. 205) temelinde açıklar. Bu teorisini bireysel haklar, kendi üzerinde hak sahibi olma, kendi kendinin sahibi olma ve mülkiyet sahibi olma kavramları çerçevesinde oluşturan Nozick, eserinin önsözüne şu ifadelerle başlar:

Bireylerin hakları vardır. Hiç kimsenin veya hiçbir grubun (haklarını ihlal etmeden) onlara yapamayacağı şeyler vardır. Bu haklar öylesine güçlü ve kapsamlıdır ki, devletin veya memurlarının neyi yapabilecekleri, eğer bir şey varsa, sorusunu gündeme getirmektedir. Bireysel hakların içinde devletin yeri ne olabilir? ... Devletle ilgili olarak vardığımız temel sonuçlar şu şekildedir: Güç kullanımını, hırsızlık ve sahtekârlığı önleme, sözleşmelere uyulmasını sağlama gibi dar fonksiyonlarla sınırlı olan minimal bir devlet mazur görülür; daha kapsamlı herhangi bir devlet, insanların bazı şeyleri yapmaya zorlanmama hakkını ihlal edeceği için mazur görülemez. (Nozick, 2015, s. 21)

Eserinin başında, temel kabullerini ve amacını bu şekilde açıkça ifade eden Nozick, haklar temelinde devletin meşruluğunu sınırlarını ve nasıl bir yapıda olması gerektiğini sunar. Nozick, bireyin hakları üzerine kurduğu bu tezini, Kantçı bir ahlak anlayışı temelinde dile getirir ve bireyin başka biri ya da toplum için “araç” olamayacağını, bireyin ve haklarının “amaç” olduğunu söyler. Nozick bireyin kendinde amaç olmasını “kendi üzerimizde hak sahibi olma ilkesi” (Kymlicka, 2016, s. 150) ile açıklar ve buna göre, haklar sahip olunan ve devredilemez temel değerler olarak başka bir şey için devlet ya da toplum tarafından araç edinilemezler (Nozick, 2015, s. 64). Nozick için birey olmak, bir başkasından ayrı bir varlık olarak var olmaktır ve “haklar bizim “birbirinden ayrı varlıklar” olduğumuzu garanti altına alır” (Kymlicka, 2016, s. 150). Bu nedenle, Nozick için bireyin hakları bir başkasının faydası için araç veya kaynak olamaz ve bu anlamda bir fedakârlık beklenemez. Bu açıdan baktığımızda, Nozick, özellikle Rawlsçu dağıtıcı adalet kabulünün ve bu yetki ile meşrulaştırılmış kapsamlı devlet yapısının tam karşısında durmaktadır. Bu duruşunu, bir yandan adaletin bireysel olması gerektiğini ve eşitliğin “kişinin kendi üzerinde sahip olduğu haklarla” (Kymlicka, 2016, s. 154) başlaması gerektiğini söyleyerek sunarken, diğer yandan Dağıtıcı Adalet Teorilerini “kalıba sokulmuş adalet teorileri” (Nozick, 2015, s. 211) ifadesiyle eleştirir.

Nozick’in yetkilenme teorisi, mülk sahibi olma ve edinme hakkı üzerinden tanımladığı üç ilkeye dayanır. Buna göre, sahip olma hakkı “mülklerin ilk olarak edinilmesi”, “mülklerin bir kişiden bir başka kişiye transferi”, yani aktarımı ve “mülklerle ilgili

adaletsizliğin düzeltilmesi" şeklindeki üç ilkeye göre düzenlendiğinde adildir. Bu ilkelerden birinci ilke, sahipsiz şeylerin ilk edinimini ve bu elde etme sürecinin adil olup olmadığını düzenleyen ilkedir. İkinci ilke, transfer sürecinin koşullarını ve değişim araçlarının adil olup olmadığını denetleyen ilkedir ve üçüncü ilke ise, ilk iki ilkenin uygunluğunu denetleyen ve bir ihlal varsa, örneğin ilk edinim ya da transfer adil yollarla sağlanmadıysa, buradaki ihlalin düzeltilmesini sağlayan ilkedir (Nozick, 2015, ss. 204-206). Nozick, mülklerin ilk ediniminin meşru ve adil olmasının sağlanmasını John Locke'un edinme teorisine dayandırır. "Locke'a göre, sahipsiz bir nesne ile ilgili mülkiyet hakları herhangi birinin ona emeğini katmasıyla ortaya çıkmaktadır" (Nozick, 2015, s. 231). Locke aynı zamanda emeğe dayalı bu mülkiyet hakkının meşruluğunu, diğer bireylerin durumunu kötüleştirmeyecek şekilde edinilmesi, yani diğer bireylerin durumunun "yeterince ve aynı iyilikte" (Nozick, 2015, s. 233) kalması koşuluna bağlar. Kısaca, Locke'un koşulu "başkalarına "yeterli ve bizimki kadar iyi" parçalar bırakmak koşuluyla dış dünyanın parçalarını kendimizin sayabiliriz" (Kymlicka, 2016, s. 159) şeklindedir ve Nozick teorisinin ilk edinimin meşruluğuna dair yanını bu koşula dayandırmaktadır.

Bu ilkelere göre, yetkilenme teorisi bireyin sahip olduğu şeyler üzerindeki yetki ve aktarım hakkını tarihselliği içinde ele alır. Nozick'in tarihsellik ilkesi; bir şeyin birey için hak olmasının ve bireyin o şey üzerinde adil olarak yetki sahibi olmasının koşulunun, o şeyin edinimi, üretimi ve getirileri konusunda tarihsel gerçekliğe ve zaman içindeki eylem ve durumlara bakılarak belirlenmesi gerektiğini ifade eder. Bu noktada Nozick, bireyin yetkileri konusunda belirli bir zaman dilimini ve mevcut durumu temel aldığı için, aynı zamanda sürece değil sonuca bakarak bir adil olma değerlendirmesi yaptığı için ve bu nedenle geriye dönük bir hak ihlaline neden olduğu için Rawlsçu adalet anlayışını eleştirir (Nozick, 2015, s. 208). Tarihsellik ilkesi, birey için hem kendi ilk edinimini hem miras yolu ile edinimini hem de Nozick'in "kendi kendinin sahibi olma" ilkesi gereği kendi bedeni ile ürettiği ve doğal yetenekleri yoluyla edinimlerini kapsar. Bu anlamda, Nozick'in tarihsellik ilkesi, adaletin ve hak sahibi olmanın dağıtımın nereden ve nasıl geldiği ile ilişkisine, sahip olunan şeyin geçtiği yollara ve dağıtımla etkileşimine odaklanır. (Varian, 1975, s. 225)

Bununla birlikte, Nozick, Rawls'un Dağıtıcı Adalet teorisinin kalıplarını "herkese ...na göre" ve "herkesten ...na göre" (Nozick, 2015, s. 215) olarak tanımlar ve bu kalıplardaki boşlukların mevcut duruma ve zaman dilimine göre doldurulmaya çalışıldığını iddia eder (Nozick, 2015, s. 215). Oysa düşünüre göre, adalet tarihsel yetki sahibi olma ile sağlanabilir ve bu kalıplara ihtiyaç yoktur. Nozick bu iki kalıbı yetki ve aktarım nosyonları temelinde ve bir kural olmadığını vurgulayarak birleştirir ve şu şekilde dönüştürür: "Herkesten tercih ettiklerine göre, herkese tercih edildiklerine göre" (Nozick, 2015, s. 216). Buna göre, Nozick için adalet herkese uygulanan ya da uygulamaya zorlanan genel kurallar ve kalıplar değil, bireysel yetki çerçevesinde tercihlere dayanan aktarım hakkıdır (Davis, 1977, s. 221). Toplumsal fayda için ya da başka bir birey için bir şey yapmak, örneğin ihtiyacı olan birine yardım etmek tercihtir ve bir başkasından yardım görmek de bir tercih edilmedir.

Herkesin şimdiki durumda sahip bulunduğu mallarda hakkı olduğunu kabul edersek, adil bir dağılım, insanların serbest değiş tokuşları sonucu gerçekleşecek bir dağılımdır. Adil bir konumda serbest aktarımlar sonucu doğacak bir dağılım, kendi içinde adildir. Hükümetin bu değiş tokuşu, birinin isteğine aykırı olarak vergilendirmesi, vergiler doğuştan engelli birinin ekstra masraflarını karşılamaya yönelik olsa bile adil olmayacaktır. (Kymlicka, 2016, s. 144)

Genel olarak baktığımızda, yukarıda belirtildiği gibi, toplumda dezavantajlı durumdaki bireylere karşı yükümlülüğü ortadan kaldıran ve toplumsal verimlilik, işbirliği ve faydanın ötesinde muhtaç durumdaki bireyler için bile vergilendirmeye karşı olan bu yaklaşım, Nozick'in en çok eleştirildiği ve seçkin olmakla suçlandığı noktalardan biridir. İhtiyacı olan birine yardım etmeyi tamamen bireylerin tercihine ve gönüllülük esasına bırakan Nozick, devletin herhangi bir sosyal kurum ya da vergilendirme yolu ile bu yardımı düzenlemesine de karşı çıkar. Dolayısıyla Nozick, toplumun öteki bireylerini gözetken her türden yükümlülüğü bireyin üzerinden alırken, devlete de hak sahibi olmayanlar ya da değiş tokuş eylemine katılmayanlar için herhangi bir yükümlülük vermez. Nozick için "tek meşru vergilendirme, serbest değiş tokuş sistemini korumayı amaçlayan kurumları ayakta tutmayı sağlayacak geliri elde etmeye yönelik vergilendirme" (Kymlicka, 2016, s. 144). Bu kurumlar da sadece güvenlik ve adalet kurumlarıdır.

Nozick'in adil olmayı bireyin kendi kendisinin sahibi olma ya da kendi üzerinde hak sahibi olma kavramlarında temellendirmiş olması, bireyin her türden eylemini bir istekli tercih ve bu durumu ihlal eden her şeyi de adaletsizlik olarak tanımlamasına yol açmıştır. Kuşkusuz, daha önce söz edildiği gibi, devletin sınırlı da olsa müdahalesini gerektiren ve suç olarak tanımlayabileceğimiz durumlar vardır, ancak burada genel olarak aynı toplum içerisinde bir başkasının maddi olarak sorumluluğunu üstlenmek gibi bir arada yaşamının normatif ya da normatif olmayan kurallarının da minimuma indirildiğini görürüz. Nozick için temel ahlaki erdem, bireyin haklarının ve kendi kendisinin sahibi olması durumunun korunmasıdır ve adalet bu noktadan başlar. Kendi kendinin sahibi olma, başta mülk edinme hakkı olmak üzere bireyin yetenek ve yetenekleri sonucu üretim ve kazanımlarını da kapsamaktadır ve bunların hepsi bireyin hakkıdır. (Kymlicka, 2016, s. 150)

Bu bağlamda, Rawls'un adaletin şansa dayanmaması gerektiğini söylediği yerde, Nozick için şans faktörünün yarattığı varsayılan adaletsizlik, adaletsizlik değildir. Öte yandan, Rawls'un adalet ilkesi gereği devletin toplumun üyeleri için koruması ve sağlaması gereken özellikle eğitim, sağlık, barınma gibi temel yaşamsal ihtiyaçları karşılayan fırsat eşitliği ilkesi Nozickçi bakış açısında yer bulamaz. Nozick için, devletin böyle bir görevi olmamalıdır ve bu ihtiyaçların eşit dağıtımını sağlayan bir vergilendirme adil değildir. Çünkü Nozick için iyi düzenlenmiş ve denetlenen bir serbest değiş tokuş sistemi bu fırsat eşitliğini sağlayabilecek bir sistemdir. Nozick ve genel olarak Liberteryen yaklaşım için, eşitsizliklerin giderilmesi gibi bir yükümlülük yoktur ve bu kabul ahlaki açıdan sıklıkla eleştirilir. Çünkü dezavantajlı konumdaki bir bireyin hak ve eşitlik talebinin göz ardı edilmesi, bireyler arası farklılıkların uç noktalarda olduğu dengesiz bir toplum yaratır. Ancak, Nozick için hak sahibi olmak

ahlaki bir konu değil, tarihsel bir konudur (Varian, 1975, s. 224). Bu yüzden, düşünür hak sahibi ve yetki sahibi olma durumunu ahlaki sezgi ya da toplumsal fayda temelinde değil, sahip olunan şeyin ve ona sahip olma hakkının tarihselliği temelinde değerlendirir ve bu temelde toplumsal yapının devamlılığına dair bu türden bir denge arayışı içinde değildir.

#### 4. Haklar, Tercihler ve Yeteneklere Duyarlılık

İki teorinin kavram ve kabulleri bizi öncelikle adaletin kaynağının ne olduğu ve adil olmanın koşulunun ne olduğu sorularına götürür. Bir tarafta adil olmanın şartını rasyonelliğin ve sözleşmenin gereği olarak “herkes için iyi hal” olarak sunan Rawls ve sosyal işbirliği temelinde adalet diğer tarafta adil olmanın şartını bireyin haklarının korunması olarak sunan Nozick ve bireysel adalet vardır. İki teorinin karşı karşıya gelmesinin bir nedeni Nozick’in teorisinin aşırı bireyci savunusunun zaten dağıtıcı adalet teorilerine karşı şekillenmiş yargılayıcı bir teori olması olarak görülebilir. Diğer bir nedeni de Rawlsçu toplumsal ve hakkaniyet olarak adalet kavramsallaştırmasının bireyin hak ve özgürlüklerini sınırlandırmak açısından katı bulunması olarak yorumlanabilir.

Rawls’un adalet teorisi temel özgürlükleri toplumsal yurttaşlık hakları üzerinden tanımlarken, başta mülkiyet edinme ve sahip olma hakkı olmak üzere, doğal yetenekler ve şansa dayalı hakları fark ilkesi gereği dışarda bırakır ve temel hak ve özgürlükler olarak tanımlamaz. Bu anlamda Rawls, şansa, eğilimlere ve doğal yeteneklere dayanan bireysel farklılıkları hak edilmemiş haklar olarak göz ardı ederek, eşitliği avantaj ve ayrıcalık oluşturabilecek her türden farklılıktan soyutlar. Bireyin bu türden öncelikleri ya da farklılıkları, toplumsal faydanın ve toplumsal eşitliğin önüne geçemez ve her koşulda en dezavantajlının durumuna katkı sağlayacak şekilde adil sayılabilir. Bu bağlamda, Rawls için bireyin toplumun diğer üyelerinin durumlarından bağımsız olarak ve toplumdan yalıtılmış bir şekilde bireyin hakkı sayılabilecek şeyler sınırlıdır. Bu nedenle teorisi “yeteneklere ve tercihlere duyarsız” olarak nitelendirilir. Ancak bu noktada, daha önce söz edildiği gibi, Rawls teorisinin bireyin özgür tercihleri konusunda duyarlı olduğunu iddia eder ancak düşünürün yaklaşımında, bireylerin tercihleri sonucunda edindikleri gelirlerini vergi yoluyla en dezavantajlıya katkı sağlayacak şekilde paylaşma zorunluluğu, bireyin tercihleri nedeniyle bir bedel ödemesi sonucunu doğurduğu şeklinde yorumlanır<sup>2</sup>. Buna karşın, Rawls’un bu yaklaşımını, fark ilkesini dayandırdığı rasyonellik ve ahlaki duygular temelinde, tercihlere duyarsızlık yerine toplumun diğer üyelerine karşı, özellikle zenginlik, mülk edinme, pahalı zevkler gibi birincil değerlerin tatmini konusunda ahlaki bir yükümlülük talebi olarak okumak da olanaklıdır. Bu açıdan baktığımızda, Rawls’un verdiği; aç birisinin ekmek talebi ile her akşam yemeğinde pahalı bir şarap içme talebi örneği, tercihlere duyarlılık

<sup>2</sup> Liberal Eşitlikçi yaklaşımın Rawls’u izleyen temsilcilerinden Ronald Dworkin, Rawls’un teorisinin tercihler ve yetenekler konusundaki bu katı yanını yumuşatan ve Orijinal Pozisyona eşitlik temelinde tercih ve eğilimler üzerine seçim hakkı ekleyen yaklaşımını “İsteklere Duyarlı Açık Artırma” ve “Sigorta Modeli” tezleri ile sunar (Bkz. Dworkin, R. (1981). What Is Equality? Part I Equality of Welfare; Part II: Equality of Resources, *Philosophy and Public Affairs*, 10: 3/4).



konusunda birincil değerler ve temel haklar arasında yaptığı ayrımı yani tercihlerin tatmini konusundaki ayrımı rasyonellik zemininde göstermesi bakımından önemlidir (Cohen, 1990, s. 361). Birincil değerler, rasyonel bireylerin farklı yaşam planlarını gerçekleştirebilmeleri için tarafsız olarak seçtikleri ve istedikleri, doğruluk ilkelerine dayanan haklar, özgürlükler, refah, sağlık gibi temel değerlerdir. Birincil değerler, rasyonel her bireyin arzuladığı ve kendi farklı seçimleri ve iyileri için de temel olan değerlerdir. Temel hak ve özgürlüklerin istenmesi ve sağlanması, tercihler ve başkaca iyileri için de araçtır ve bu nedenle rasyonel olarak tüm bireyler tarafından arzulanır. (Kocaoğlu, 2017, ss. 32-3)

Kymlicka, Rawls'un bu kabulünün tercihlere duyarsız olarak yorumlanan sonuçlarını vurgulamak açısından Nozickçi itiraz niteliği taşıyan bir örnek verir. Diyelim ki, Rawls'un kaynakların eşit dağıtım ilkesi gereği, aynı toplumsal koşullarda yaşayan ve benzer doğal yeteneklere sahip olan iki kişiye aynı büyüklükte iki arazi verdik. Bu kişilerden biri tenis oynamak istiyor ve temel ihtiyaçlarını karşılayacak kadar çalışıp vaktinin büyük bir kısmını tenis oynayarak geçiriyor. Diğer kişi, çok çalışarak bu arazide üretim yapıyor ve büyük gelir elde ediyor. Bu durumda, çalışıp üreten kişi, başlangıçta aynı koşullara sahip olduğu tenis oyuncusuna katkı sağladığı ölçüde gelir elde edebilir ve devlet tarafından gelirinin aktarılması sağlanır (Kymlicka, 2016, s. 103). Bu noktada, "tenisçinin, değerli bulduğuna daha fazla sahip olabilmesi için bahçivanın, hayatını değerli kılanın bir bölümünden vazgeçmesi gerekmektedir" (Kymlicka, 2016, s. 104). Böyle bir durumda tenis oynamayı tercih etmekle çalışıp üretmeyi tercih etmek arasında bir fark olmalıdır, çünkü "eşitsizlikler koşulların değil tercihlerin sonucu olduğunda" (Kymlicka, 2016, s. 104) adaletsizlik getirir ve eşitlik gereği tercihlerin sonuçlarının bedelinin ödenmesi gerekir. Ancak Rawls, tercihlerin sonuçlarının yarattığı bu adaletsizliği desteklemez ve bireyin tercihlerinden, amaçlarından ve bunların sonucunda oluşabilecek maddi yükümlülüklerden sorumlu olduğunu vurgular. Bu anlamda Rawls'un amacı, tercihlere adaletin tercihlere bağlı eşitsizlikler üzerinden değil, koşullara, şansa ve seçilmemiş eşitsizliklere bağlı olarak giderilmesidir (Kymlicka, 2016, ss. 104-105). Bu açıdan baktığımızda, Rawls için tercihler, yetenekler ve Nozick'in dile getirdiği doğal haklar arasında bir fark vardır ve Rawls, daha önce söz edildiği gibi birincil değerler temelinde tercihlere duyarlı bir adalet kavrayışı sunar.

Öte yandan, Rawls'un kuramı açık bir şekilde doğal yeteneklere duyarsız olarak kabul edilir. Rawls için, bireylerin doğuştan getirdikleri yetenekleri ve yetenekleri üzerinden kazanımları gelir adaletsizliğine yol açar. Bu nedenle buna müdahale edilmelidir. Rawls teorisindeki fark ilkesini bu yüzden tanımlar ve amacı özellikle doğal yeteneklere sahip olmak gibi bir ayrıcalığın hak edilmemiş avantajlara sahip olma ayrıcalığına dönüşmemesi için dışarıda bırakılmasını sağlamaktır. Dolayısıyla Rawls bu noktada, bireylerin doğal yetenekleri yoluyla elde ettikleri gelirin yalnızca en dezavantajlı durumdaki bireye fayda sağladığı ölçüde adil olabileceğini söylemektedir (Rawls, 2017, s. 93). Nozick, Rawls'un teorisinin doğal yetenekler konusundaki bu yaklaşımına, ünlü "Wilt Chamberlain" örneği ile karşı çıkar. Bu örnek kısaca; herkese eşit dağıtım öngördüğümüz bir durumda, insanlar paralarının bir kısmını seyretmekten keyif aldıkları ve izlemeye para ayırmayı tercih ettikleri ünlü bir basketbol oyuncusu olan

Chamberlain'e verirler. Nozick bu durumu, kurumsal bir anlaşma ile insanların maç bileti ücretinin 25 sentinin Chamberlain için ayrı bir kutuya atmaları şeklinde tanımlar. Nozick insanların yapmayı sevdikleri ve gönüllü olarak tercih ettikleri pek çok durum gibi, böyle bir durumda bu basketbol oyuncusunun herkesin ortalama kazancının üstünde bir gelir elde etmesi neden adil olmasın? diye sorar. (Nozick, 2015, ss. 216-17). Nozick bu örneğini, hem bireylerin tercihlerinde özgür olması gerektiğini göstermek bakımından, hem doğal yeteneklerle elde edilen gelirin tercihlere ve rızaya bağlı olduğu sürece adaletsiz olamayacağını göstermek bakımından hem de böyle bir alışverişin iki taraf arasındaki serbest değiş tokuş hakkını temsil etmesi bakımından verir. Buna göre, Nozick şunu sorar: Başlangıçta eşit dağıtımın düzenlendiği ve maç bileti ücretinin bu eşitlik temelinde belirlendiği bir durumda ve Chamberlain ile izleyicileri arasındaki 25 sentlik değiş tokuşun bu belirlenmiş eşitliği etkilemediği durumda, iki kişi arasındaki takasın adaletsizliğinden şikayet edebilir miyiz? (Nozick, 2015, s. 217)

Nozick'in bu örneğini temel aldığımızda, bireylerin gelirlerini keyif aldıkları şeyler için kullanma yani tercih özgürlüğü ve yetkisi açısından ve aynı zamanda bireylerin yetenekleri ile bu şekilde gönüllü ve özgür bir takas sonucu gelir elde etme hakkı açısından Nozick'in Rawls'a tercihlere yeteneklere duyarsızlık temelinde getirdiği eleştiri haklı görünmektedir. Bireylerin yaşam seçimleri, istekleri ve önceliklerinin farklılaşması ve gelirlerini bu önceliklere göre kullanmaları tercihlere dair önemli bir haktır. Bu bağlamda, Rawls'un kuramının iki adalet ilkesine dayanan vergilendirme sistemi bireylerarası farklılıkları ve insan yaşamındaki çeşitliliği göz ardı etmekle ve bireylerarası farklı tercihler sonucu bazı bireylerin bedel ödemek zorunda kalması bakımından eleştirilir. Öte yandan, Nozick'in kuramı bireyin temel hak, yetki ve değerlerini toplumdan ve ahlaki temelden yalıtılmış bir şekilde ele alıyor olması bakımından eleştirilir. Aynı toplumda yaşayan bireyler arasında hem ahlaki hem de toplumsal yükümlülüklerin olmadığı ya da sadece gönüllülük esasına dayandığı bir yaşam biçiminde, dezavantajlı durumdaki bir bireyin, örneğin doğuştan engelli bir bireyin tercih ve istekleri göz ardı edilmektedir.

Bu karşıtlık noktasında, düşünürlerin bu kabullerine farklı kavramsal temellerin eşlik ettiğini söylemek ve farklı bir bakış açısı sunmak mümkündür. Bu farklı bakış açısını belirleyen şey; adalet ve haklar toplumdan ve kurumlardan bağımsız tanımlanabilir mi?' sorusuna verilen yanıtlarda kendini gösterir. Bu soruya verilecek olan yanıtlar, tercihler ve yeteneklerin hak olup olmadığı konusunda da belirleyici olacağından önemli bir ayırt ediciliğe sahiptir. Bu bakış açısı, bir eleştiri olarak, iki düşünür arasındaki karşıtlığın toplumsal eşitsizlikler ve doğal eşitsizlikler arasındaki kavram karmaşasından kaynaklandığını ve aslında en başından adalet ve hak tanımlarının kaynağının farklılaşmasından kaynaklandığını ifade eder. Nozick'in itirazının da temelini oluşturan sorun, toplumsal ya da kurumsal eşitsizlikleri gidermeye dair öngörülen dağıtım ile doğal eşitsizlikleri gidermeye dair öngörülen dağıtımın birbirini etkiliyor olmasıdır. Ancak böyle ele aldığımızda, toplumsal eşitsizlikleri doğal eşitsizliklere dayanarak gidermeye çalışmak, hem tercihler hem de doğal yetenekler için dengesiz olduğu gibi, Nozick açısından özgürlüklere müdahale getiren bir yaklaşım da ortaya çıkarmaktadır. Bu durum, bu ayrımı sunan Nozick'in adaleti bireysel özgürlükler ve hak sahibi olmak

üzerinden tanımlamasından kaynaklanan bir hata olarak yorumlanır. A. G. Cohen, Nozick'in minimal devlet ve kapitalizm savunusunun temelinde bu birey temelli yanlış adalet tanımının yattığını söyler. (Cohen, 1977, s. 5)

Benzer şekilde, David Cumiskey, Nozick'in toplumsal ya da kurumsal olanla doğal olan arasındaki bu ayrıma dayanan itirazına karşı çıkararak hem Rawls'un kullandığı hak etme kavramının hem de Nozick'in kullandığı hak sahipliği (yetki) kavramının toplumsal-kurumsal ve ahlaki olduğunu iddia eder ve Nozick'in Rawls'a itirazının sürdürülebilir olmadığını söyler. Buna göre, hak ve yetki kavramlarını doğal, bireysel ve kurumsallık-öncesi varsayan Nozick, bu varsayıma dayanarak Rawls'a itiraz etmektedir ve adaleti doğal ve bireysel bir hak sahibi olmaya indirgemektedir (Cumiskey, 1987, s. 19). Öte yandan, Nozick, hak ve adalet kavramlarını, toplumdan soyutlanmış bir birey ve toplumdan soyutlanmış bir hak sahibi olma üzerine kuruyor görünmektedir. Nozick'in yaklaşımına temel aldığı ve öne çıkardığı bireyin nitelikleri tercihlerden, yeteneklerden, karakter özelliklerinden ve becerilerden oluşmuş olmak iken, Rawls'un yaklaşımına temel aldığı ve öne çıkardığı bireyin nitelikleri sosyal, rasyonel ve doğruyu/iyiyi seçme yetisine sahip olmaktır. Bu nedenle, Nozick'in toplumsal yaşamdan ve sosyallikten uzak birey tanımı gerçekçi olmamakla eleştirilir (Lucy, 1990, s. 204). Bu eleştirinin bir yanı da Nozick'in minimal devlette bireyin yaşadığı topluluktan başka bir topluluğa geçiş hakkını da yine bireysel tercihler üzerinden tanımlamasıdır. Topluluklar ya da devletlerarası geçiş hakkının bu bireysel temeli, yine toplumdan ve toplumun yaşam biçimlerinden bağımsız ve gerçekçi olmayan bir geçiş hakkı tanımlamasına neden olmaktadır (Fried, 2005, s. 222). Benzer şekilde, Nozick'in toplumun bir arada yaşama koşullarının temeline güvenlik gerekçesiyle devletin görevi olarak koyduğu "zarar prensibi" aktarım ilkesi üzerinden ve maddi zeminde tanımlanmaktadır. Bu tanımlama da uygulamada gerçekçilikten uzaktır. Toplumsal yaşam bireylerin tercihleri sonucu oluşabilecek sınırsız çeşitlilikte bireylerarası etkileşim içerir ve bir bireyin tercihlerinin etkisini yalnızca minimize edilmiş ve maddi zeminde tanımlanmış bir ilkeyle açıklamak, ilişkileri toplumsal değil bireysel ele almanın göstergesidir. (Tucker, 1979, s. 110)

Dolayısıyla, hak ve yetki kavramlarını toplumdan ve devletin kurumsallığından bağımsız ele alamayacağımızı ve bireyi her bakımdan yaşadığı toplumdan soyutlayamayacağımızı düşündüğümüzde bu tartışmada Nozick'in bireysel adalet tanımı ve Rawls'a yaptığı itirazların büyük bir kısmı geçersiz olacaktır. Çünkü Rawls için "birey toplumsal yapı içine gömülüdür ve toplumsal kurumlar tarafından" (Kocaoğlu, 2017, s. 34) belirlenir. Nozick'in bireyi ve haklarını sadece tercihler ve yetenekler temelinde öne çıkarırken, bu tercih ve yeteneklerin bir toplum içinde yaşayan bir bireye ait olduğunu göz ardı ederek, toplumdan yalıtılmış bir birey sunduğu söylenebilir. Buna karşın Rawls'un, bireyin haklarının toplum içinde şekillendiği ve belirlendiği ve aynı zamanda bireyin rasyonel olarak bunu bulabileceği bir yaklaşım sunduğu söylenebilir.

## 5. Sonuç

İki teori açısından adaletin ne olduğu ve hak tanımı karşılığın zeminini oluşturmaktadır. Bir tarafta adalet kavramını ancak toplumsal işbirliği zemininde tanımlayan ve Rawls'un kabul ettiği gibi hak kavramını rasyonellik ve toplumsal fayda zemininde sunan dağıtıcı adalet, diğer tarafta Nozick'in bireysel hak sahibi olma zemininde ortaya koyduğu aktarım hakkı olarak adalet anlayışı bulunur. Bireysel haklar, tercihler ve yeteneklerin iki teorideki yerleri, bu farklı kavramsallaştırmalar gereği teorilerin kendi içinde tutarlı ancak birbirleri ile mukayese edilmesi açısından tutarsız görünmektedir. Dolayısıyla, bu iki teoriyi tercihlere ve yeteneklere duyarlılık bakımından karşılaştırarak daha iyi açıklayanı ya da daha duyarlı olanı bulmak yerine, tercihlere ve yeteneklere duyarlılık kabulünün hangi teori içinde daha geçerli, uygulanabilir ya da anlamlı olduğunu göstermek mümkündür. Bu da kabul ettiğimiz adalet ve hak tanımının kaynağına bağlıdır. Bu noktada, bu çalışmada incelenen her iki kuramcının adalet kuramının da atomik birey anlayışına dayandığı akılda tutulmalıdır. Hem Rawls hem de Nozick, toplumu tek tek bireylerin bir araya gelerek oluşturduğu bir yapı olarak görmektedirler. Buna göre, bireyler aynı toplumda yaşamalarına karşın, "başkalarına ontolojik veya ahlaki anlamda bağlı değildirler. Tıpkı bir atom gibi birbirlerine değseler bile, birbirleriyle karışmaz, kaynaşmazlar. Yalıtık birer parçacık olma özelliğini sürdürürler". (Kibar, 2016, s. 2)

Her iki teoriyi ele aldığımızda; yok sayamayacağımız güncel politik problemleri göz önünde bulundurduğumuzda ve çağımızın adalet sorununun ötekinin tercihlerinden çok ötekinin dezavantajlılık durumuna duyarsızlık olduğunu varsaydığımızda; doğruluk, rasyonellik ve toplumsal işbirliği zemininde bir adalet ve hak kabulünün toplumsal adalet sorununa çözüm olmak bakımından daha makul olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda, Rawls'un teorisinin bireyi toplum içinde ve toplum aracılığı ile var olan bir varlık olarak konumlandırılan yaklaşımı, bireysel hakların eşit ve adil bir değerlendirmesini ifade etmektedir. Adaletin bireysel değil de toplumsal ve rasyonellik zeminde, tarafsız ve evrensel olarak tanımlanmasının daha gerçekçi, kabul edilebilir ve uygulanabilir olduğu ifade edilebilir.

## KAYNAKÇA

Cohen, A. G. (1977). Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty. *Erkenntnis An International Journal of Scientific Philosophy*, 11.

Cohen, A. G. (1990). Equality of What? On Welfare, Goods and Capabilities, *Recherches Economiques de Louvain* 56 (3-4).

Cummiskey, D. (1987). Desert and Entitlement: A Rawlsian Consequentialist Account, *Oxford University Press on behalf of The Analysis Committee*, 47: (1).

Davis, M. (1977). Necessity and Nozick's Theory of Entitlement, *Political Theory*, 5: (2).

Dworkin, R. (1981). What Is Equality? Part I Equality of Welfare; Part II: Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs*, 10, (3/4).

Fried, B. H. (2005). Begging The Question With Style: Anarchy, State, and Utopia at Thirty Years. *Social Philosophy and Policy*, 22, (1).

Kibar, S. (2017). Dört Bireyci Kuramın Toplumsal Adalet Sorununu Ele Alışlarındaki Temel Varsayımlarının Bir Eleştirisi. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 28, 1-16.

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

Kocaoğlu, M. (2017). *John Rawls – Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. Ankara: İmaj Yayınevi.

Kymlicka, W. (2016). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (E. Kılıç, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Lucy, W. N. R. (1990). Nozick's Identity Crisis. *Journal of Applied Philosophy*, 7: (2).

Nozick, R. (2015). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. (A. Oktay, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rawls, J. (2017). *Bir Adalet Teorisi* (V. A. Coşar, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Tucker, D. (1979). Nozick's Individualism. *Politics*, Vol. 14 (1): 109-121.

Varian, H. R. (1975). Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of Fairness. *Philosophy & Public Affairs*, 4 (3): 223-247.

Makale Geliş Tarihi | Received: 15.07.2020  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 30.09.2020

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

## IMMANUEL KANT'IN CANLI DOĞA SORUNUNA TELEOLOJİK YAKLAŞIMININ İNCELENMESİ

Nefise BARAK\*

**Öz:** Bu çalışma Immanuel Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* eserinin "Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi" bölümünde teleolojinin organik formların açıklanışında nasıl bir rol oynadığını göstermeyi hedeflemektedir. Eserin bu bölümünde canlı doğa sorununu ele alan Kant, mevcut teleolojik açıklama biçimini eleştirerek teleolojiye kendi felsefesi kapsamında yeni bir anlam atfetmiş ve onu zihnin düzenleyici bir ilkesi olarak tayin etmiştir. Böylelikle Kant mekanik doğa tasavvuru içinde organik formların açıklanışının felsefi temellendirmesini çelişkiye düşmeden gerçekleştirebilmiştir. Betimsel bir anlatımla ilerleyecek olan bu çalışmada, öncelikle Kant'ın karşı karşıya kaldığı canlı doğanın Kant için nasıl bir sorun haline geldiği gösterilecektir. Devamında ise sorunun tarihsel art alanı ele alınacak, modern dönem içinde mekanik doğa tasavvurunun nasıl şekillendiğine ve biyoloji alanındaki gelişmelere özellikle Preformasyon ve Epigenesis yaklaşımlarına yer verilecektir. Böylece doğayı mekanik bir biçimde görmenin yetersizliğinin nasıl ortaya çıkardığı gösterilecek ve Gottfried Leibniz'in canlı doğa sorununa dair teleolojik yaklaşımına kısaca değinilecektir. Son olarak Kant düşüncesindeki teleoloji eleştirisi ortaya koyulacak ve Kant'ın organik yapıların açıklanışına yönelik çözümü ile modern dönemde teleoloji sorununun tarihsel bir değerlendirmesi ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Teleoloji, Mekanizm, Açıklama, Biyoloji, Yargı Yetisi

### ANALYSIS OF THE TELEOLOGICAL APPROACH TO IMMANUEL KANT'S LIVING NATURE PROBLEM

**Abstract:** This study aims to show what role teleology plays in explaining organic forms in the "Critique of Teleological Judgment" part of Immanuel Kant's "Critique of Judgment". Kant who deals with the problem of living nature in this part of the work, gave a new meaning to teleology within the context of his philosophy by criticizing the current form of teleological explanation and appointing it as a regulative principle of the mind. Thus, Kant was able to realize the philosophical basis of the explanation of organic forms in the idea of mechanical nature without any contradiction. In this study, which will continue with a descriptive narrative, firstly, it will

\*Araştırmacı | Research Associate

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Turkey  
nefisebaraks@gmail.com

Orcid Id: 0000-0001-7268-2010

Barak, N. (2020). Immanuel Kant'ın Canlı Doğa Sorununa Teleolojik Yaklaşımının İncelenmesi. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 263-277.

be shown how the living nature that Kant is facing has become a problem for him. Thereupon, the historical background of the problem will be analyzed - the way the concept of mechanical nature was shaped in the modern period, the developments in biology, in particular, the preformation and Epigenesis approaches. Thus, it will be shown how the inability to see nature mechanically reveals and the teleological approach of Gottfried Leibniz on the problem of living nature will be reviewed. Finally, the criticism of teleology in Kant's thought will be revealed and a historical assessment of the teleology problem in the modern period will be discussed with Kant's solution for explaining organic structures.

**Keywords:** Teleology, Mechanism, Explanation, Biology, Judgment

## 1. Giriş: Kant ve Canlı Doğayı Açıklama Sorunu

Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* eserinin büyük bir bölümünü bilim ve metafiziği birbirinden ayırmak için geliştirilen kriterin inşasına -yani bir etkinliğin bilim olabilmesini gerekli kılan sentetik a priori yargıların nasıl mümkün olduğunu göstermeye- ayırır. Bu inşa sürecinde Kant'ın zihnindeki bilim imgesi Isaac Newton'un deterministik fiziğidir. Bilim denilince her ne kadar kafasında canlanan deterministik ve mekanik bir entelektüel etkinlik ise de Kant, canlı doğa sorununa kayıtsız kalmamış mekanik nedenselliğin ya da mekanik bir açıklama modelinin yetersiz kaldığı bu alanda, organik formların nasıl açıklanacağıyla ilişkili ve mekanik doğa tasavvuruyla uyum içinde deterministik bir açıklama getirmeye çabalamıştır. Çünkü ideal bilim örneği olarak yaygın kabul gören Newton fiziği, bir taşın hareketini ya da bir saatin işleyişini doyurucu bir biçimde açıklasa da bir ağacın gelişiminin açıklanması söz konusu olduğunda yetersiz kalmaktadır. Kant, bir taraftan doğanın mekanik tasavvurunu ve mekanik nedensellik anlayışını koruyacak diğer taraftan da canlı doğa sorununu çözecek bütünlüklü bir açıklama modeli ortaya koymayı hedeflemiştir. Hayvanlar ve bitkiler, Rene Descartes'in düşündüğü biçimde otomat olmadıkları gibi bir bütün olarak doğa da Gottfried Leibniz'in düşündüğü biçimde canlı bir otomat değildir. O zaman hem bir taşın hareketini hem de bir ağacın gelişimini açıklayacak, determinizmi ve indeterminizmi veya olumsuzluğu bir uyum içinde barındıracak bütünlüklü bir açıklama modeline gerek vardır. Kant'ın, böylesi bir gerekliliğe dair görüşleri en açık olarak *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (3. Kritik) eserin "Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi" bölümünde geçer.<sup>1</sup> Eserin bu bölümünde Kant, asli olarak bir teleoloji<sup>2</sup> eleştirisi ortaya koyar ve canlı

---

<sup>1</sup> Kant'ın çalışmaları içinde canlı doğa, canlı organizmalar ve insan ile ilgili konulara *Opus Postumum* ve *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* eserlerinde de rastlanır. Fakat bu çalışma doğrultusunda yalnızca *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserini inceleyeceğiz. 1790 yılında yayınlanan *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eseri temelde iki bölüme ayrılır; "Estetik Yargı Yetisinin Eleştirisi" ve "Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi". Bu çalışma boyunca yalnızca "Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi" bölümü ele alınacak. Bu çok katmanlı bölümün Tanrı ve ahlak ile ilgili Ek kısımları çalışma dışında tutulacaktır.

<sup>2</sup> Teleoloji Telos kelimesinden türer ve Telos (τέλος) kelime anlamıyla tamamlanma, tamama-erme, bitime-varma sona-ulaşma, son, birim, erek, amaç anlamlarına gelir (Peters, 2004, s.370). Herhangi bir şeyin tamamlanması veya gerçekleşmesi o şeyin telosunu yerine getirmesi olarak düşünülebilir. Felsefe sözlüğünde teleoloji; "Bütünü parçaların karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olarak gören mekanik görüş karşısında, organik bir doğa görüşüne, bütünün ideal olarak parçalardan önce geldiği ve parçaların mekanik eylemlerine, etki ve tepkilerine ilişkin açıklamanın bütünde olduğu anlayışına dayanan ve dolayısıyla doğada düzen ve amaçlılık arayan disiplin." (Cevizci, 2009, s. 836)

doğa sorununa dair teleolojik çözümü eleştirerek yeniden ele alır. Kant'ın canlı doğa sorununa dair görüşlerine geçmeden önce sorunun tarihsel arka planını inceleyelim.

## 2. Canlı Doğa Sorununun Tarihsel Art Alanı

Nicolaus Copernicus Devrimi sonrası modern dünya görüşü, doğayı bir makine olarak tasavvur etti ve olguların ardındaki gizli mekanizmaları açığa çıkarmayı hedefledi. Oysaki Aristoteles ve Platon için doğa, Robin George Collingwood'un ifade ettiği üzere; kendi kendine devinen canlı bir doğaydı ve maddi dünya eylemsizlik ilkesi temelinde değil, kendiliğinden deviniyordu (1999, s. 97). O halde, kabaca, modern doğa anlayışı, Antik Yunan'ın canlı ve kendi kendine devinen doğasından cansız ve mekanik bir doğa tasavvuruyla ayrılmaktadır.

Astronomi alanında gerçekleşen Copernicus Devrim'inin etkisi yayıldıkça bir bütün olarak doğa tasavvurundaki değişim hızlanmıştır. Johannes Kepler, Copernicus'un astronomisini geliştirmiş, Galilei Galileo bu astronomi modelinin gereksindiği hareket yasalarını göstermiş ve Descartes ise bu gelişmelere uygun olarak mekanik doğa tasavvurunun metafizik temellerini atmıştır. Mekanik doğa tasavvurunda bilmek ve açıklamak için Aristotelesçi dört neden (maddi neden, fail neden, teleolojik neden ve formal neden) teorisinin yeniden ele alınması gerekir. Mekanizm, Emile Boutroux'un da ifade ettiği üzere; fenomenleri sadece fail ve maddi nedenlerden hareketle açıklar. Çünkü mekanik doğa görüşünde, doğa artık bir organizma olmadığından, hareket de daima bir faili gerektirdiğinden, teleolojik nedene ve formal nedene başvurulmaz. (2009, s. 41)

Modern (mekanik) felsefe anlayışını belirleyen iki temel unsur vardır. Bu unsurlardan biri, birincil ve ikincil nitelikler ayrımıdır. Bu durumda, doğanın doğru ve kesin bilgisinin belirleyici ölçüsü Collingwood'un ifadesiyle şudur; "niteliksel her şeyin atılması ve doğal gerçekliğin bir nicelikler -uzaysal nicelikler ya da zamansal nicelikler, ama nicelikler, yalnızca nicelikler- bütününe indirgenmesiydi." (1999, s. 123). O halde, niceleştirme nedeniyle, *bütün* doğa, sayı ve ölçüye indirgenebilir. Böylece modern bilim kesin ve değişmez bilgiyi verdiği düşünülen sayı, ağırlık ve ölçüye dayanan birincil nitelikler çerçevesinde şekillenmiştir. Aslında sayının ve sayılabilir olmanın değeri Antik Yunan'dan itibaren biliniyordu. Alexandre Koyre'nin vurguladığı üzere Pythagoras, sayıların şeylerin özü olduklarını düşünürken Ortaçağ'da Tanrı'nın dünyayı "sayı, ağırlık ve ölçü" olarak yarattığına inanılıyordu. Fakat Galileo'ya kadar hiç kimse bunu ciddiye almadı, doğayı böyle kavramaya çabalamadı ve "sayı, ağırlık ve ölçü" nün kesinliğini kullanmayı düşünmedi (Aktaran, Bumin, 2005). İkincil nitelikler diyeceğimiz renk, ses, tat ve koku, yani nicelik haline getirilemeyen nitelikler, bilimin alanına hiç sokulmamaktadır. Galileo'nun fiziğin alanını nesnelere birincil nitelikleriyle sınırlayan hamlesi, Aristoteles'in teleolojik açıklamalarını saf dışı bırakmıştır (Topdemir, 2013, s. 74). Mekanik doğa anlayışına ruhunu veren -ama esasen *ruhu* kapı dışarı eden- doğanın birincil nitelikler üzerinden betimlenmeye çabalanmasıdır.<sup>3</sup> Birincil nitelikler

<sup>3</sup> Bu noktada Descartes'ın II. Meditasyon'da ortaya koyduğu balmumu örneğini hatırlayabiliriz. Kovandan yeni alınmış henüz bal tadını yitirmemiş, kokusu, rengi, büyüklüğü olan bir cismi açık seçik tanıtabilecek



merkezindeki bilme pratiği teleolojik nedenleri gereksiz kılmış, bu durum ise bir fail neden anlayışını güçlendirmiştir. Hareket, hareket ettirici tarafından, hareket ettirilecek nesneye aktarılan niceliksel bir hareket etkisidir. Galileo'nun kabul ettiği biçimiyle *impetus*, bir fail nedeni şart koştuğu gibi, teleolojik bir nedene ihtiyacı ortadan kaldırır. Dikkat çekmek istediğimiz nokta, teleolojik nedenin ortadan kalkması değil, modern dönem öncesi teleolojik neden ile açıklanan canlıların hareketinin -kendiliğinden hareketin- açıklanmaya ihtiyaç duyulmadan mekanik harekete tabi kılınmış, indirgenmiş olmasıdır.

Modern (mekanik) felsefe anlayışını belirleyen ikinci temel unsur ise düalist töz anlayışıdır. Bu anlayışın temsilcisi olan Descartes, felsefesinde öz niteliği düşünme olan düşünce/zihin/ruh (*res cogitans*) ve öz niteliği yer kaplamak olan madde/beden (*res extansa*) olmak üzere iki temel varlık alanı oluşturmuştur. Kartezyen düşüncenin temeli olan bu ayırım, böylece, insanı (*res cogitans*) doğadan (*res extensa*), düşünceyi bedenden, ruhu maddeden ayıran bir tablo sunar (Descartes, 1997, s. 59, s. 60). Ruh ve beden bütünüyle birbirlerinden ayırıldılar ve tek ortak noktaları Tanrı tarafından yaratılmış olmalarıdır. Maddi tözün tek özelliği harekettir ve bütün maddeler dışarıdan bir etki sayesinde hareket ederler. İnsan bedene ve ruha sahip tek canlıdır ama yine de insan bedeni bile tıpkı bir makineyle analogi kurularak anlaşılır. İnsan dışında geri kalan her şey maddi töze tabi olarak mekanik bir biçimde tasavvur edilir. Doğa bütünüyle *res extansa* olarak yani bütünüyle maddi bir yapı olması bakımından mekaniktir. Oysa bu görüş organik formları açıklamak için yeterli görülmemektedir.

Leibniz eksiksiz bir doğa anlayışının, mekanik doğa tasavvuruyla ve Descartes'in ortaya koyduğu felsefi temellendirmeye mümkün olamayacağını en açık biçimde ortaya koyan ilk filozoftur. Leibniz düalist töz anlayışına karşı çoklu töz anlayışını savunur<sup>4</sup>, mekanik kuvvetin yanında canlı kuvveti (*vis viva*) bulur<sup>5</sup>, fail nedenlerin yanında

---

tüm özelliklere sahip bir balmumu vardır. Bu balmumu ateşe yaklaştırılıyor ve şeklini tadını kokusunu yitiriyor. Kısaca ikinci nitelikler ateşle birlikte eriyip gidiyor. Geriye balmumunun sadece yayılımı/yer kaplayan bir şey oluşu, esnek ve değişebilir oluşu kalıyor. İkincil nitelikler değişmesine rağmen balmumu hala duruyor. Descartes buradan hareketle; renk, tat, koku, ses gibi ikincil niteliklerin kesin açık ve seçik bilginin koşullarını oluşturmayacaklarına işaret ediyor. (Descartes, 2007, s. 27)

<sup>4</sup> Leibniz, Descartes'ın düalist düşünce biçimini eleştirmiş, birbirleriyle ilişkisiz iki töz (ruh ve madde) anlayışını kabul etmemiştir. Boutroux'un ifade ettiği üzere, Leibniz'e göre töz; "Demokritos'un *maddi atomları* kadar, hatta mümkünse ondan daha reel ve Descartes'in *matematik noktaları* kadar kat'i [exacte] olmalıdır" (Boutroux, 2009, s. 50). Leibniz'e göre töz, hem kuvvettir hem de ruhtur. Böyle bir töz kavrayışında hareket fail bir nedene ihtiyaç duymaz çünkü kendiliğinden hareketin zemini sağlanmış olur. Leibniz tarafından monad olarak adlandırılan bu töz kavrayışı düalist töz anlayışına karşı çoklu bir töz anlayışını getirir.

<sup>5</sup> Leibniz, Tanrı'nın niceliği itibari ile dünyadaki toplam hareketi daima koruduğu düşüncesinde bir hata olduğunu tespit etti. Descartes, Leibniz'in ifadesiyle: "niceliği itibariyle toplam hareketin, yani hareket eden cismin kütlesiyle hızının çarpımının, hareketin kuvvetine tastamam eşit olduğuna yahut da geometrinin diliyle söylersek, toplam kuvvetin hız ve kütleyle doğru orantılı olduğuna inanmıştı" (Leibniz, 2011, s. 90). Fakat burada bir yanlış vardır. Çünkü bu durumda toplam kuvvetin de korunduğu akla uygun gelebilir. Ancak fenomenler göz önüne alındığında sürekli mekanik hareket kesinlikle mümkün değildir. Sürtünmeyle azalan ve zamanla sona eren kuvvet, gereken kuvvetin dışarıdan bir itme yokken kendi kendine artması gerekirdi. Oysaki gerçeklikte durum öyle değildir. Korunan nicelik kütlenin ve hızın

teleolojik nedenlerin de olduğunu savunur<sup>6</sup> ve bilginin yalnızca birincil nitelikler ile elde edilmesini eleştirir. Birinci nitelikler üzerine olan eleştiri, doğayı açıklama pratiğine dair de bir eleştiridir. Leibniz aslında birincil niteliklerin zannedildiği kadar açık ve seçik olmadığını ileri sürer ve birincil niteliklere dair kavrayışımızın, algularımıza algılayandan algılayana değişebileceğini ve hayal gücünün etkisinde kalabileceğini düşünür (Leibniz, 2011, s. 79). Ölçü, büyüklük, ağırlık, uzam olarak tarif edilebilecek birincil niteliklere karşı olan bu şüphe mekanik doğa tasavvurundan farklı bir şekilde de doğayı tasavvur etmenin gerekliliğini gösterir. Kuşkusuz doğaya dair mekanik açıklamaların yetersiz oluşunun fark edilmesi biyoloji alanındaki gelişmelerden kaynaklanır.

17. yüzyılda Anton van Leeuwenhoek'un (1632-1723) mikroskobu icat etmesiyle biyoloji alanında da önemli gelişmeler yaşanmıştır. Doğaya dair mekanik açıklamaların yetersizliği, biyoloji -özellikle embriyoloji- alanındaki artan ampirik verilerle daha da görünür hale gelmiştir. Organik formlara yönelik araştırmalar bu formların nasıl oluştuğuna, kendi devinimlerini nasıl sağladıklarına, büyüme ve gelişmenin nasıl olduğuna dair soruların sesini yükseltmiş, felsefeye de organik formlara yönelik açıklamalarla mekanik açıklamaların ilişkisini kurma ve bütünlüklü bir doğa açıklamasının temellendirmesini yapma sorumluluğunu yüklemiştir.

Canlı doğa alanında en çetrefilli tartışmalar embriyoloji alanında, canlılığın nasıl oluştuğu sorusu çevresinde şekillenmiştir. Canlılığın nasıl oluştuğuna dair araştırmalarda iki temel görüş ortaya çıkmıştır: Preformasyon (*ön oluşum*) ve Epigenesis (*sıralı oluşum*). 17. yüzyılda etkili olan Preformasyon görüşü 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Epigenesis görüşünün hâkimiyet kazanmasıyla etkisini yavaş yavaş yitirmiştir. Preformasyon teorisini savunanlar Kutsal Kitap'la da tutarlı bir biçimde organizmanın bir potansiyel olarak nihai ilkesinin yaşayan bir varlığın tüm yatkınlıklarını minyatür olarak içeren önceden oluşturulmuş ilahi bir hücrede (*germ*) bulunduğunu iddia ettiler. Bu durum insan yumurtasındaki minyatür bir insanlığın embriyolojik gelişim içinde boyutunun büyümesi, gözle görülemeyecek küçüklükte matruşkaların açılarak (*evolvere*) insan boyutuna erişmesi olarak düşünülebilir (Gould, 2003, s. 216). Preformasyon görüşünün benimsenmesinde baskın dini dünya görüşüyle tutarlı olan mekanik bir açıklama biçimi bulunuyordu. Pasif biçimdeki form ve madde birlikteliği ilahi olarak donatılmış mekanik kuvvetler vasıtasıyla aktif hale geliyordu. Bu biçimiyle Preformasyon görüşü Gould'un da belirttiği üzere Newtoncu mekanik kuvvetler görüşüyle de son derece tutarlıydı ve animizme düşme tehlikesini bertaraf

---

çarpımı değil, Leibniz'in öne sürdüğü üzere kütlelenin ve hızın karesinin çarpımı, yani canlı kuvvet (*vis viva*) miktarıdır. (Leibniz, 2011, s. 90)

<sup>6</sup> Descartes Ortaçağ'ın bilim anlayışının en önemli hatasının Aristoteles'ten gelen teleolojik neden anlayışıyla açıklamalarda bulunması olduğunu düşünür ve mekanik felsefesinde bütünüyle bunu dışlar. Leibniz'e göre ise fenomenleri açıklanırken bu teleolojik nedenlere ihtiyaç vardır. Çünkü Leibniz'in monadları canlıdır ve kendilerinde bir kuvveti barındırırlar. Fail bir nedene ihtiyaç kalmadan doğadaki fenomenler değişebilir ve devinebilirler. Leibniz'e göre dünyanın en küçük kısmında da canlılardan müteşekkil bir dünya vardır. Leibniz, canlı kuvvetin korunduğunu keşfeder. Leibniz, canlı doğa sorununun başka bir ifadeyle bir ağacın büyüme hareketinin teleolojik nedenlerle açıklanabileceğini düşünür, salt mekanik bir görüşle değil.

ediyordu (Gould, 2003, s. 217, 218). Epigenesis görüşünü savunanlar ise gözlemlere bağlı kalarak organizmanın embriyoda aşamalı olarak geliştiği, sıralı olarak oluştuğunu öne sürdüler ve gözlemlerin ötesine geçmemekte dirayetli davrandılar. Form ve maddenin en başta birlikte olmadığını ve belirli bir sırayla birleştiğini öne süren Epigenesis görüşünde şöyle sorular ortaya çıktı; form ve madde başlangıçta birlikte değilse form maddeye sonradan nasıl (hangi kuvvet tarafından) empoze edilir? Doğada mekanik kuvvetlerden ayrı kuvvetler de olabilir mi? Sıralı oluşumda organize olan varlığın organizasyonun kaynağı nedir? Epigenesis görüşünün tam olarak açıklayamadığı bu sorular –özellikle form ve madde ilişkisinin nasıl sağlandığı sorusu- zaten kısıtlı olan ampirik verilerle açıklanamıyor, en uygun biçimde gözlemlerin ve ampirik verinin ötesine geçmeyi ve onları aşmayı şart koşuyordu. Roe'nin belirttiği üzere açıklanamayan sorular karşısında Pierre Louis Maupertius ve Georges-Louis Leclerc Comte de Buffon gibi araştırmacılar mekanik bir Epigenesis tahayyül etse ve savunsa da yine de tatmin edici açıklamalar verilememiştir. (Roe, 1981, s. 151)

### 3. Kant'ın Preformasyon ve Epigenesis Tartışmasına Yaklaşımı

Aydınlanma boyunca canlılığın nasıl oluştuğuna dair belki de en önemli tartışma Preformasyon görüşünü savunan Albrecht von Haller (1708-77) ile Epigenesis görüşünü savunan Caspar Friedrich Wolff (1734-94) arasındadır. Roe'nin vurguladığı üzere bu tartışma, 18. yüzyıl embriyolojisinin kilit konularının çoğunu - biyolojik açıklamadaki mekanizmin rolü, Tanrı ve onun yaratımı, kendiliğinden dölleme, melez dölleme, anormal doğumlar- kristalize etmiştir. Haller ve Wolff'un temsil ettiği kamplar, Aydınlanma döneminde biyoloji ve felsefe arasındaki radikal ilişkinin de bir tasviridir. Haller, Newtoncu ve mekanik bir görüşe sahip ve derinden dindar bir kişidir ve bilimsel açıklamalar konusunda teolojik inançlara sahiptir. Wolff ise büyük ölçüde Alman rasyonalizmini benimsemiştir (Roe, 1981, s. 150). Preformasyon görüşü daha en baştan metafizik bir zeminden hareket etmiş ve ampirik veriler ile tutarlı bir uzlaşımı sağlayamamıştır. Epigenesis görüşü ise ampirik verilerden hareket etmiş fakat bütünlüklü bir açıklama için ampirik veriyi aşacak tutarlı bir zemin inşa edememiştir. Her iki görüşün de asıl hedefi oldukça kısıtlı olan ampirik veriye dayanarak oluşa dair bütünlüklü bir açıklama sunmaktır. Bunun için en uygun biçimde ampirik verinin ötesine geçmek gerekecektir. Peki, nasıl ve hangi zeminden hareketle gözlemlerin ve ampirik verinin ötesine geçilebilir ki o öteye geçilen yerden hareketle organik formlara uygun açıklamalar ortaya koyulabilsin? Başka bir ifadeyle neyi *varsaymalıyız* ki ampirik verinin yetersiz olduğu noktada bu verileri aşan tutarlı açıklamalarda da bulunabilelim? Kant tam da bu noktada teleolojik bir ilkedden hareketle bu sorunun yanıtını eleştirerek yeniden inşa edecektir.

Kant, 1750'li yıllarda, organizmaların doğası ve organik formların açıklamalarının yapısı üzerine düşünmeye başlamıştır. Bu durum o dönemde, Preformasyon görüşünün gerilemesinden kaynaklanır (McLaughlin, 1989, s. 9). “Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi” Ek Kısımında Kant, Preformasyon ve Epigenesis görüşlerini kısa bir biçimde ele almış, Epigenesis görüşünü kabul eden Kant, Epigenesis görüşüne en büyük katkıyı Johann Friedrich Blumenbach'ın yaptığını vurgulamıştır. Çünkü Blumenbach doğanın

mekanik kuvvetlerini kabul ettiği gibi aynı zamanda organize varlıkların oluşumuna dair *oluşturucu güdünün*, *Bildungstrieb*'in olduğunu belirtir (Kant, 2016,1995, §81, Blumenbach, 1781). *Bildungstrieb* doğadaki canlılığı ve türeyişi açıklamak için Blumenbach'ın tamamlayıcı olarak gördüğü, yeni türlerin meydana gelmesini açıklayabilmek için merkezi rol oynayan, bütünlüklü bir açıklama için gerekli bir unsurdur. Kant da bu kavramı Blumenbach'ın teorisinden alır, organik formların doğasını anlamanın bir yolunu görür ve mekanik nedenlerden ayrı olarak bunun teleolojik bir neden olduğunun varsayılması gerektiğini düşünür. Fakat *Bildungstrieb*, Robert Richards'ın vurguladığı gibi mekanik nedenlerin dışında Kantçı anlamda bir "mış gibi" neden değil, başka bir ifadeyle bir postulat değildir. *Bildungstrieb*, Kant'a göre teleolojik a priori bir ilkeye dayanan sezgisel bir kavram olmasına rağmen gerçek bir nedendir. Doğa bilimleri için bilim olmanın standardının Newton fiziği olduğu -aslında sentetik a priori yasalara sahip olmanın şart olduğu- göz önüne alınırsa Kant'a göre biyolojinin bir *Naturwissenschaft* (doğa bilim) değil bir *Naturlehre* (doğa öğretisi) olması da açıklık kazanır. (Richards, 2000 ss. 26-7, ayrıca bkz. Richards, 2018)

Kant'ın canlılığın açıklanışına dair teleolojik yaklaşımı döneminin bilim insanlarını etkilemiştir. Roe'nin belirttiği üzere Kant'ın da etkisiyle Blumenbachla birlikte Alman embriyologları, üretken materyalde (*generative material*) varsayılan bir organize olma durumuna dayanarak, embriyolojik gelişimin teleolojik bir görünümünü benimsemişler ve organize varlığın mekanik terimlerle açıklanabileceği fikrini reddetmişlerdir (Roe, 1981, 151). Kant, Blumenbach'ın *Bildungstrieb* üzerine çalışmasının bir kopyasını kendisine iletmesi üzerine 5 Ağustos 1790 tarihli Blumenbach'a yazdığı mektupta, onun çalışmasında canlı doğanın fiziksel/mekanik ilkesi ile saf teleolojik ilkesini –esasen bunlar birleştirilemeyecek ilkeler olsa da- başarılı bir biçimde birleştirdiğini düşünür. Kant, Blumenbach'ın şu sıralar kendisinin üzerinde çalıştığı fikirlere oldukça yaklaştığını belirtir ve bunların olgular tarafından desteklenmesi gereken fikirler olduğunun da altını çizer (Kant, 1790).<sup>7</sup> Kant'ın üzerinde çalıştığı fikir ise metafizik bakımdan fiziksel-mekanik ilke ile saf teleolojik ilkenin nasıl ve ne hakla birleştirileceği ve bunun felsefi temellendirmesinin nasıl olacağı yönündedir. Benzer bir fikir üzerine Kant öncesi dönemde en etkili çalışma Leibniz tarafından gerçekleştirilmiştir.

Teleolojiyi açıklayıcı bir unsur olarak ele alan Leibniz doğanın bütünlüklü bir bilgisine ulaşabileceğine kani olmuştur. Bütünlüklü bir açıklama, Leibniz'e göre, bir taraftan doğayı canlı bir organizma olarak gören Aristoteles düşüncesi ile diğer taraftan doğayı bütünüyle maddi ve mekanik bir biçimde tasarlayan Descartes düşüncesinin –canlı doğa ile cansız doğanın, mekanik nedensellik ile teleolojik nedenselliğin-uzlaştırılmasından geçer. Ahmet Cevizci'nin betimiyle: "... Leibniz, sonuç olarak evreni, çok usta bir Saatçi tarafından imal edilip kuruldukları için hepsi de doğru zamanı gösteren çok büyük sayıda saatten oluşmuş bir bütüne, bestekâr ya da kompozitörün yetkin eserini kusursuz bir biçimde icra eden senfoni orkestrasına benzetir." (Cevizci, 2009, s. 324). Leibniz'e için mekanik yasalara göre hareket eden şeyler Tanrı tarafından tesis edilmiş ahenkli

<sup>7</sup> Kant, I. (1790) *Briefwechsel, Brief 438, An Iohann Friedrich Blumenbach*, 15.07.2020 tarihinde <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/briefe/438.html> sitesinden alındı.

sistemin bir parçasıdır. Aslında uyum içinde tesis edilen bütün evrenin canlı bir otomat olduğu bu minvalde mekanik nedenselliğin, en nihayetinde teleolojik nedenselliğe tabi kılınarak işletildiğini söyleyebiliriz. Leibniz, mekanik kavrayışın yetersiz olduğunu fark etmiş fakat çözümü Aristoteles'e –Ortaçağ'ın Hristiyan Aristoteles'ine de- geri giderek bulmuş makineyi ilahileştirmek suretiyle canlılığı açıklayabilmiştir. Teleoloji bütünüyle doğanın kendisinde, teolojinin bağrında işlev kazanmıştır. Tanrı, doğa makinesini bir uyum ve ahenk ile bir amaca doğru tasarlamıştır. Leibniz ile kristalize olan çağın bu düşüncesi embriyolojinin Preformasyon görüşünde yankısını bulmuştur.

Leibniz'in bu düşüncesi Kant için kabul edilebilir değildir. Leibniz teleolojiyi metafizik bir zeminden hareketle doğanın kendisine atfetmiştir. Ampirik verilerin ötesine geçişin gerekçesi kusursuz bir düzen ve uyum bahşedilen doğanın kendisinden ileri gelir. Kant ise böylesi teleolojik yargıları eleştirerek teleolojinin doğanın kendisinde değil bizzat insanın zihninde düzenleyici bir ilke olduğunu, ampirik verinin ötesine geçişin gerekçesini bizzat zihnin yapısı gereği varolan a priori teleolojik bir ilkedен kaynaklandığını düşünür.

#### 4. Kant'ın Canlı Doğanın Açıklanmasına Dair Çözümü

Vurguladığımız üzere, Kant, döneminin bilimsel gelişmelerini yakından takip ederek biyoloji alanındaki gelişmeler hakkında bilgi sahibiydi. Aklın embriyoloji alanında Epigenesis görüşünden yana çıkacağını söyleyen Kant bu görüşe uygun bir felsefi zemin inşa etmeye, mekanik ve teleolojik nedenselliği uzlaştırmaya çabalar. Bu minvalde Leibniz ve Kant'ın hedefleri aynı olsa da hareket noktaları farklıdır. Kant, Leibniz'den farklı olarak *telosu* doğaya atfetmemiş, yargı yetisinin bir ilkesi olarak tayin etmiştir. Kant böylece ortaya bir teleoloji eleştirisi koyarak teleolojiyi yeniden ele almış ve kendi sistemine dâhil etmiştir. Kant'ın bunu nasıl yaptığını incelemeye geçmeden önce 3. *Kritik*'in "Giriş" bölümünde yer verdiği ayrımlara değinelim. Bu ayrımlar Kant düşüncesinde ilk defa ortaya koyulmasa da derli toplu olarak ele alınmasından dolayı önemlidir:

- Nesnelerin (*Gegenstand*) olanağı bakımından yalnızca iki tür kavram vardır; doğa kavramları ve özgürlük kavramı. Şeylerin bilgisi ve ilkeleri yalnızca "doğa kavramları" ya da "özgürlük kavramı" yoluyla kapsanır. Doğa kavramları a priori ilkelere göre teorik bilgiyi olanaklı kılarken, özgürlük kavramı pratik denilen temel önermeleri sağlar. Böylece felsefe ilkelerine göre, Doğa Felsefesi (*Teorik Bölüm*) ve Ahlak Felsefesi (*Pratik Bölüm*) olarak ayrılır.
- Doğa kavramları yoluyla yasama, anlama yetisi yoluyla olur ve teoriktir. Özgürlük kavramı yoluyla yasama, akıl yoluyla olur ve pratiktir. Doğa kavramları duyulur (*Sinnlichen*) alanda, özgürlük kavramı ise duyulurüstü (*Übersinnlichen*) alanda egemenliğini ilan etmiştir. Kavramları-kavramı<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Duyulur alan duyularımıza tabi olduğu için doğanın kavramları vardır. Bu kavramlar doğayı ifade eder. Duyulurüstü alan duyulara tabi olmadığı için yalnızca özgürlüğün kavramı vardır.

- Bu iki egemenlik alanı arasında ölçsüz bir uçurum vardır. Özgürlük kavramı doğanın teorik bilgisine yönelik hiçbir şeyi belirlemediği gibi doğa kavramları da pratik yasalara göre hiçbir şeyi belirleyemez, tam da bu suretle bir alandan diğerine bir köprü kurmak olanaksızdır. Fakat duyulur alanın, duyulurüstü alana olmasa da duyulurüstü alanın duyulur alana bir etkisinin olması gerekir. (Kant, 2016, 1995)

Görüldüğü üzere Kant'a göre, insan bir yanıla duyulur alana, doğa yasalarının hâkim olduğu, determinizmin işlediği alana aittir diğer yanıla duyulurüstü alana, özgürlük yasalarının hâkim olduğu alana, özgür iradenin var olduğu alana aittir. Bu iki alan arasındaysa yalnızca duyulurüstü alanın duyulur alana etkisi vardır. Kant, bu iki egemenlik alanı arasında, aklın teorik ve pratik kullanımını arasındaki uçuruma bir köprü kurarak eleştirel felsefesini bir bütünlük içinde yapılandırmayı amaçlar. Kant'ın canlı doğa sorununa yönelik çözümü de bu noktalarda zuhur eder.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* eserinde genel olarak yargı yetisini, kurallar altına alma, bir şeyin verili bir kural altında durup durmadığını ayırt etme yetisi olarak tanımlar (Kant, 1993, s. 112). Fakat yargı yetisinin nesnesi altına yerleştirebileceği bir kural ve yasa yoksa ne olacaktır? Bu noktada Kant, yasanın yargı yetisinin kendinde yasa koyucu olabileceğini söyler. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* eserinde yargı yetisini, genel olarak, tikelin evrenselin (*Allgemeinen*) altında kapsanıyor olarak düşünme yetisi olduğunu belirtir ve yargı yetisini ikiye ayırır: belirleyici yargı yetisi (*die bestimmende Urteilskraft*) ve düşününsel yargı yetisi (*die reflektierende Urteilskraft*).

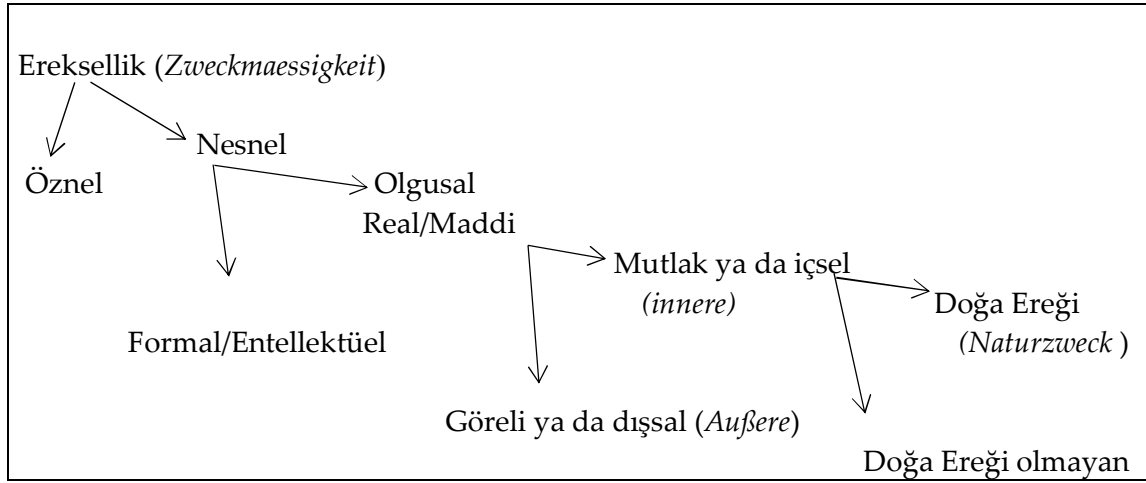
- Eğer evrensel olan kural, ilke ya da yasa verili ise tikeli onların altına koyan yargı yetisi *belirleyicidir*, Kant bunu *belirleyici yargı yetisi* olarak adlandırır.
- Eğer, yalnızca tikel verili ise ve evrensel olan verili değilse, yargının evrenseli bulması gerekiyorsa yargı yetisi yalnızca düşününseldir. Kant bunu *düşününsel yargı yetisi* olarak adlandırır.

Belirleyici yargı yetisi yalnızca tikeli anlama yetisinin verdiği evrensel transandantal yasalar altına alır. Düşününsel yargı yetisi doğadaki tikelden evrensele yükselme yükümlülüğü taşır. Belirleyici yargı nesneyi yasanın altına yerleştirirken, düşününsel yargı nesneden yasaya çıkararak yasayı açık eder. Bu gerekçelerle düşününsel yargı yetisi deneyimden gelmeyen bir ilkeye sahip olmalıdır. Böyle bir transandantal ilkeyi düşününsel yargı yetisi yasa olarak kendine ancak kendisi verir.

Düşününsel yargı, aynı zamanda, nesnenin var olan herhangi bir kavramına bağlı olmayan, ona dayanmayan ve nesnenin *telosu* üzerinde yer alan yargıdır. Kendisini ne nesnenin bulunan bir kavramı üzerinde temellendirir ne de böyle bir kavram sağlar. Kant'ın belirttiği üzere bir nesnenin kavramı aynı zamanda o nesnenin edimselliğinin zeminini kapsadığı sürece teleolojiktir. Bir şeyin, şeylerin ancak *telosa* göre olan yapısı ile bağdaşması onun biçiminin teleolojik oluşudur. Kant'a göre teleoloji ya da bir şeyin teleolojik oluşu nesneye ait bir şey değil, yargı yetisinin bir ilkesidir. Bu noktada Kant doğanın kendisinde bir *telos* gören düşünürlerden ayrılır. Kant'ın ifadesiyle;

[Y]argı yetisinin ilkesi, genel olarak görgül [ampirik] yasalar altında doğanın şeylerinin biçimi açısından, türülülüğü içindeki *doğanın erekselliğidir*. Eş deyişle doğa bu kavram yoluyla öyle bir yolda tasarılır ki, sanki bir anlık [anlama yetisi] onun görgül yasalarının türülülüğünün birliğinin zeminini kapsamaktadır. (Kant, 2016, s. 24)

A priori tikel bir kavram olarak doğanın *telosu*, kökenini, düşünümsel yargı yetisinde bulan transandantal bir ilkedir. Böylece yargı yetisi doğa üzerindeki düşünümselliğinde kendisine yasa koyar. Kant doğanın teleoloji kavramının, bir şeyin kavramı yani anlama yetisinin ya da aklın kurucu bir kavramı değil, düşünümsel yargı yetisi için düzenleyici bir kavramı olabileceğini belirtir. Doğanın organize varlıkları (*Organisierte Wesen*) doğada ancak doğa ereği (*Naturzweck*) olarak olanaklı görülmesi gereken varlıklardır.<sup>9</sup> Kant teleoloji eleştirinde aşağıda şemalaştırdığımız ereksellik biçimlerini eleştirerek analiz eder ve nihayetinde doğa ereği kavramına ulaşır ve bu noktadan hareketle canlı doğanın mümkün bir açıklaması için erekselliği yeniden ele alır.



Kant ilkin erekselliği ikiye ayırır: *Öznel ereksellik*<sup>10</sup> ve *nesnel ereksellik*.<sup>11</sup> Öznel ereksellik sanat ile nesnel ereksellik ise doğa ile ilgilidir. Nesnel ereksellik de *formal ereksellik* ve *maddi ereksellik* olarak ayrılır. Salt biçimsel olarak formal erekselliğe matematik ve geometri örnek olarak verilebilir. Kant'a göre böyle bir ereksellik için teleolojiye ihtiyaç yoktur. Ama maddi ereksellik bir ereğin kavramına bağlıdır. Maddi ereksellik de *görelî* ve *içsel* erekselliğe ayrılır. Görelî erek, insan için kazancın ve yararlılığın amaçlandığı ereksellik türüdür (Kant, 2016, 1995, §63). İnsanlar doğa da şeylerin kendi faydaları doğrultusunda var olduğunu düşünürler. Fakat Kant'a göre doğaya yararlılık temelinde

<sup>9</sup> Kant *Telos* yerine çoğu yerde kelimenin Almancasını *der Zweck* kelimesini kullanmıştır. Biz de *der Zweck* kelimesinin geçtiği yerlerde erek kelimesini kullandık. *Telos*, *der Zweck* ve *Erek* kelimeleri birbirlerinin anlamlarıyla bütünüyle karşılama da okuyucu çalışmamız bağlamında aynı anlamda okuyabilir.

<sup>10</sup> Kant öznel erekselliği, *Yargı Yetisinin Eleştirisi'* ilk bölümünde "Estetik Yargı Yetisinin Eleştirisi" kısmında ele alır.

<sup>11</sup> Kant nesnel erekselliği, *Yargı Yetisinin Eleştirisi'* nin ikinci bölümünde "Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi" kısmında ele alır.

erekler yüklenemez. Çünkü doğadaki bir şey bir durumda faydalı olduğunda başka bir durumda zararlı olabilir. Doğaya bu tarz erekler yüklemek hatalıdır. Peter Mclaughlin'in belirttiği üzere; görelî erek durumu mekanik yasalara göre açıklanabilir. Fakat içsel erek mekanik yasalarla açıklanmaya el vermez (1989, s. 33). İçsel erek ise, doğa varlığının bir iç ereğidir. İçsel erekler bir olumsuzluk taşırlar. Kant'ın ereksellik analizi doğa ereğine varmak içindir. Çünkü Kant için doğa ereği, başta da belirttiğimiz üzere, organize varlıktır yani canlı varlıktır. Kendi kendini organize edebilen varlık, bir doğa ereği olabilir. Kant bu noktada bir saat ve bir ağaç örneğini verir. Bir alet olarak saatin bir bölümü, kalan diğer bölümlerini devindirir. Saatin bir bölümü diğer bölümler uğrana varken, onlar yoluyla oluşmamıştır. Bir saat başka bir saat üretmez ve bozulduğunda kendiliğinden düzelmez (Kant, 2016, 1995, §65). Fakat canlı doğa kendiliğinden düzelebilmek özelliğine sahiptir. Bir ağaç tohumundan bir ağacı oluşturabilir. Bir dal kırıldığında yeni bir dal çıkarabilir. Bir elma ağacına bir armut fidesi aşılandığında o ağaç, armut ve elma meyvelerini verebilir. Organize varlık salt bir makine değildir. Bir makinenin sadece devindirici kuvveti (*bewegende Kraft*) vardır. Organize varlık yalnızca devindirici kuvvetle açıklanamaz, onda oluşturucu kuvvet (*bildende Kraft*) vardır. Yalnızca organize varlıklar bir doğa ereği olarak görülebilir. Böylece organize varlıklar pratik bir erek olarak, doğa ereği olan bir kavrama nesnel olgusalılık sağlarlar. Böylece doğanın nesnelere özel bir ilkeye göre –teleolojik ilkeye– yargılanmaları için temel sağlarlar. (Kant, 2016, 1995, §65)

Belirleyici yargı yetisi kendinde bir özerkliği yoktur ve nesnelere kavramlarını temellendirmek için bir ilkeye de sahip değildir, yasanın olduğu durumlarda belirleyici yargı devrededir. Fakat ifade edildiği gibi düşünümsel yargı yetisinde nesnenin altına girebileceği bir yasa ya da ilke yoktur. İlkeler olmaksızın bilgi yetilerinin kullanımı mümkün değildir ve böyle durumlarda düşünümsel yargı yetisi kendisi için ilke olmalıdır. Bu ilke, öznel bir ilke olarak bilgi yetilerinin teleolojik kullanımına hizmet etmelidir. Böylesi durumlarda düşünümsel yargı yetisinin maksimleri vardır ve bu maksimler aracılığıyla kavramlara giderek akıl kavramlarına ulaşır. Düşünümsel yargı yetisinin bu maksimleri arasında bir çatışma (*antinomi*) bulunabilir ve akıl bu noktada diyalektik olabilir (Kant, 2016, 1995, §69). Kant düşüncesinde olumsuz bir anlam taşıyan diyalektik daima bir eleştiriyi şart koşar ki, akıl yanılsamalara düşmesin. O halde, yargı yetisinin antinomisi bulunup çıkarılmalıdır.

Düşünümsel yargı yetisi doğaya yönelik yargılarında ve açıklamalarında iki maksimden yola çıkabilir. Bir maksim, anlama yetisi tarafından a priori verilirken, diğeri tikel bir ilkeye göre doğa hakkında yargı verebilmek için akıl oyunlarını, ya da yanılsamaları başlatan tikel deneyimlerden doğar. Bu durumda bu iki maksim yan yana bir çelişki barındırabilir ve akli yanılsamalara sürükleyebilir. Düşünümsel yargı yetisinin maksimleri şöyledir;

- *Birinci Maksim Sav*: Maddî şeylerin biçimlerinin tüm türeyişi sadece mekanik yasalara göre olanaklı olarak yargılanmalıdır.



- *İkinci Maksim Karşısav*: Maddi doğanın kimi ürünleri sadece doğa yasalarına göre olanaklı olarak yargılanamaz. Yargılanışları nedensellikten bütünüyle başka bir yasayı, son nedenler yasasının şart koşar. (Kant, 1995, s.336. Kant, 2016, 1995, §70).

Eğer bu düzenleyici ilkeler şeylerin kendilerinin olanağı için kurucu ilkelere dönüştürülürse, o zaman şöyle olurlar:

- *Sav*: maddi şeylerin bütün üretimi sadece mekanik yasalara göre olanaklıdır.
- *Karşısav*: maddi şeylerin bazı üretimi/türeyişi sadece mekanik yasalara göre olanaklı değildir.<sup>12</sup>

Kant'ın ortaya koyduğu sav ve karşısav görünürde birbirleriyle çelişir ve birinden biri yanlış olmalıdır. Fakat Kant, sav ve karşısav arasında bir çelişki olmadığını ikisinin de doğru olduğunu düşünür. Yani maddi şeyler hem bütünüyle sadece mekanik yasalara tabidir, hem de bazı maddi şeyler bütünüyle sadece mekanik yasalara tabi değildir. Bir taraftan duyu nesnesi olarak doğada *zorunlu* olanı mekanik yasalara göre ama mekanik açısından *olumsal* olan teleolojik yasalara göre yargılanmalıdır. Kant'a göre sav ve karşısav farklı türden yasalar ve nedensellikleri barındırdığı için doğa hakkında iki tür ilkeye göre yargı vermeli ve açıklanmada bulunmalıyız. Kant'a göre teleolojik ilke, kurucu değil ama düzenleyici bir ilke olarak alındığı takdirde sav ve karşısav arasındaki görünürde olan çelişki ortadan kalkar ve doğa hakkında hem mekanik hem de teleolojik ilkelere göre yargı verilebileceği açıklık kazanır.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin transandantal idelerine benzer bir şekilde teleolojik ilkeyi düzenleyici olarak kabul eder. Kant'a göre Tanrı aklın düzenleyici bir ilkesi olduğu için yaratıcı bir Tanrı fikri organizmanın türeyişinin sebebi olmayacaktır.. Richards'ın da belirttiği üzere, Kant'a göre bir fikir bir organizmanın yapılandırılmasının sebebi olsaydı, sonuçta sadece bir akıl, fikrin ve fikri oluşturan organizmanın yaratıcı nedeni olabilirdi. Kant böyle bir akli bir *intellectus archetypus*, bir *arketipik akıl* olarak tanımladı ve bunun kanıtlanmaya ihtiyaç duymadığını ve çelişki kapsamadığını belirtti. Duyusal sezgileri nesnelere varlığına bağlı olan aklımızın aksine, arketipik bir akıl, nesnelere aynı anda yaratabilecek olan entelektüel bir sezgi (*intuition*) yoluyla nesnelere tanıyacaktır. Kant, arketipik fikirleri ve sezgisel bir akıl, ancak sezgisel olarak, teleoloji sorunuyla başa çıkmanın ve nihayetinde organizmaların tüm özelliklerini mekanik yasalara, teleolojik nedenselliği mekanik nedenselliğe indirgeyebilmenin umuduyla ileri sürmüştür (Richards, 2018, s. 4, Kant, 2016, 1995, §77). Böyle bir umut, biyoloji alanının bilimsel bir açıklama verebilmesi amacıyla fakat Kant'a göre bu durum onun anladığı biçimiyle yasa kavrayışı içinde mümkün olmamış biyoloji bir *Naturlehre* olmaktan ileri gidememiştir.

---

<sup>12</sup> Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gezetzen möglich.

Gegensatz: Einige Erzeugung derselben Dinge ist nach bloß mechanischen Gezetzen nicht möglich. (Kant, 1995, s. 336)

Kant doğayı koşullar el verdiğiince doğal yollardan açıklamaya çabalamış, hareket noktasını ampirik verilerden almış ve fikirlerinin olgular tarafından desteklenmesine ihtiyaç duymuştur. Kant eleştirel bir düşünme biçimiyle Richards'ında belirttiği üzere evrim fikrinin kıyısına kadar yaklaşmıştır (2018, s. 4). Fakat ampirik verilerin yetersizliği onu geri çekilmek zorunda bırakmış ve spekülasyona zorlamıştır. Bu geri çekiliş Richards'a göre iki nedene bağlıdır. İlk neden Kant'ın mekanik ve teleoloji anlayışı uzlaştırma çabası ve türeyişin teleolojik ilkeler tarafından yönetilmesine olan inancıdır. Kant mekanik ve teleolojik ilkelerin uzlaşımının doğada sağlanamayacağını bildiği için spekülasyona başvurmak zorunda kalmıştır. İkinci neden ise dolaylı yoldan belirttiğimiz üzere ampirik verilerin eksikliğidir (Richards, 2018, s. 4, 5). Belki de ampirik veriler sağlanmış olsaydı Kant kıyısına yaklaştığı evrim fikrine bir adım daha yaklaşabilirdi fakat fazlasını düşünemeyiz. Yine de Kant'ın, Charles Darwin'in "uzun bir argüman" olarak ifade ettiği ve dünyanın çeşitli yerlerinden topladığı verilerle kanıtladığı doğal seçim yoluyla "değişiklerle türeyiş" (*descent with modification*) teorisini okusaydı Fransız Devrimi karşısında duyduğu hayranlığın bir benzerini bu alan için de yeniden duyacağına inanabiliriz.

## 5. Sonuç

Modern dönemde Descartes'ın mekanik doğa tasavvuru egemen olsa da dönemin biyoloji alanındaki gelişmeler doğanın bütünüyle mekanik yasalara ve ilkelere tabi olarak açıklanamayacağını görünür kılmıştır. Özellikle embriyoloji alanındaki araştırmalar yalnızca bilimde değil felsefe ve din konularında da sarsıcı etkiler meydana getirmiş ve bütünlüklü bir açıklama ihtiyacını arttırmıştır.

Leibniz canlılığa dair açıklama sorununu Aristoteles'e geri dönüşle teleolojiye ontolojik bir mahiyet kazandırarak çözmeye çalışır. Doğa ilahi kuvvetlerle donatılmış bir uyum ve düzen içinde tasarlanır ve bu tasarıma uygun olarak davranır. Leibniz'in bu düşüncesi tasarım/dizayn argümanının önsel hali olarak da görülebilir.

Kant ise Leibniz'e karşıt olarak, *telosun* doğada değil yargı yetimizde düzenleyici bir ilke olarak bulunduğunu öne sürer ve bir doğa araştırmacısının organik formlar üzerine olan araştırmalarında ve açıklamalarında teleolojik bir nedenselliği de varsayması gerektiğini düşünür. Çünkü vurguladığımız üzere sadece mekanik nedensellik biyolojik süreçleri açıklamak için yeterli değildir. Kant, Blumenbach'ın araştırmalarının felsefi bir temellendirmesini yapmaya çabalamış, bu felsefi temellendirme belli bakımlardan kanıtlanamasa bile bilimsel olgular tarafından desteklenmesi gerektiğini düşünmüştür. Blumenbach'ın keşfettiği *Bildungstrieb*'i Kant, kendi ifadesiyle *araştırılmaz* a priori bir teleolojik ilke tarafından, bütünlüklü doğa açıklaması içinde temellendirmeye çalışmıştır. Fakat teleolojik ilke de yalnızca sezgilere dayalı ve a priori olduğu için bilimsel açıklamaların dayandırılabilceği temeli sağlayamaz yalnızca bir doğa öğretisi, *Naturlehre*, için temel sağlayabilir.

Preformasyon ve Epigenesis görüşleri mevcut kısıtlı ampirik verilerle canlılığın oluşumunu açıklamaya çalışırken Leibniz ve Kant canlılığa dair bütünlüklü bir açıklama yapmanın zeminini inşa etmeye çabalarlar. Ampirik veri açıklamayı zora soktukça

spekülasyondan yardım alınır ve metafizik bir alana kaymalar yaşanır. Çıkartmamız gereken sonuç; Kant'ın Leibniz'den daha doğru bir yoldan ilerlediği ya da bugün Epigenesis görüşünün daha doğru çıktığı değil kısıtlı ampirik veriler ile yapılan açıklamalardaki akıl yürütmeler ve düşünme biçimleridir. Preformasyon görüşü madde ve formun nasıl ilişkileneceğine dair bir fikir geliştiremediği için daha başta ilahi bir kuvvet tarafından madde ve formun bir arada oluşmuş vaziyette bulunduğunu savundu ve yanıldı. Kant, Leibniz'in yanılığını görse de yine de ondan daha az yanılmakla birlikte yeni bir açıklama modeli inşa edebildi.

Bugün biyoloji felsefesi alanında da biyolojideki bilimsel açıklamalar, biyoloji biliminin yasaları, biyolojideki nedenselliğin nasıl anlaşılacağı oldukça önemli çalışma konularındır. Kuşkusuz bu sorular 17. ve 18. yüzyıllardaki gibi değil daha spesifik ve daha sofistike biçimlerde sorulmaktadır. Leibniz'de kolayca bulacağımız tasarım/dizayn argümanı ve Kant'ta bulacağımız doğal teleoloji farklı biçimlerde tartışılmaya devam etmektedir. Hala doğanın bütününe dair kısıtlı ampirik verilere sahibiz. Açıklamak ve öngörmek için belki de şimdi dahi Leibniz'den veya Kant'tan daha büyük hatalarımız vardır. Nihayetinde asıl mesele nerede hata yapabilir olduğumuzu öngörebilmek ve neyi açıklamak için hangi hataya düşebilme riskini göze aldığımızdır.

### **Teşekkür**

Bu çalışmaya dair eleştiri ve önerilerinden dolayı Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir ve Engin Abat'a teşekkür ederim.

### **KAYNAKÇA**

- Boutroux, E. (2009). *Leibniz* (A. Altınörs, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Blumenbach, J. F. (1781). *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäfte*. Göttingen: Dieterich Verlag.
- Bumin, T. (2005). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Collingwood R. G. (1999). *Doğa Tasarım* (K. Dinçer, Çev.). İstanbul: İmge Kitabevi.
- Descartes, R. (1997). *Felsefenin ilkeleri*, (M. Karasan, Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*, (İ. Birkan, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Gould, S. J. (2003). *Darwin ve Sonrası* (C. Temürcü, Çev.). Ankara: Tübitak Yayınları.
- Kant, I. (1790). Briefwechsel, Brief 438, An Iohann Friedrich Blumenbach. Erişim adresi: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/briefe/438.html>.

- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (1995). *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Kant, I. (2016). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, (A. Yardımlı, Çev.) İdea Yayınevi, 3. Baskı, İstanbul.
- Leibniz, G. (2011). *Monadoloji-Metafizik Üzerine Konuşma* (A. Altınörs, Çev.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Mclaughlin P. (1989). *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (H. Hünler, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Richards R. J. (2000). Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 31, 11-32.
- Richards R. J. (2018). *The Foundations of Archetype Theory in Evolutionary Biology: Kant, Goethe, and Carus*, Republic of letters. Erişim Adresi: [http://home.uchicago.edu/~rjr6/articles/RofL\\_v06i01\\_Richards.pdf](http://home.uchicago.edu/~rjr6/articles/RofL_v06i01_Richards.pdf)
- Roe, S. A. (1981). *Matter, Life and Generation,; Eighteenth-Century Embryology and the Haller-Wolff Debate*, New York/Cambridge/London: Cambridge University Press.
- Topdemir, H. G. (2013). Doğa Felsefesinden Fiziğe: Galileo Aristoteles'e Karşı, *Bilim ve Teknik*, 549, 72-75.