



# KAYGI

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

**KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal**

**Cilt 20, Sayı 1, 2021 | Volume 20, Issue 1, 2021**

## **Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms**

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

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

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

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

## **İletişim Bilgileri | Contact Information**

Genel Ağ | Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kaygi>  
E-posta | E-mail: [kaygi@uludag.edu.tr](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)  
Telefon Numarası | Phone Number: +90 224 294 0000

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

## **Yayın Tarihi | Publication Date**

15 Mart 2021 | 15 March 2021

## **Yayıncı | Publisher**

Bursa Uludağ Üniversitesi | Bursa Uludağ University

**e-ISSN: 2645-8950**



# KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi  
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

**KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal**

**Cilt 20, Sayı 1, 2021 | Volume 20, Issue 1, 2021**

*BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ ADINA SAHİBİ | OWNER on the BEHALF of BURSA ULUDAĞ UNIVERSITY*

**A. Kadir ÇÜÇEN**

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

*EDİTÖRLER | EDITORS-in-CHIEF*

**Mehmet Fatih ELMAS**

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman, TR | Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman, TR  
m\_fatihelmas@hotmail.com

**Ümit ÖZTÜRK**

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane, TR | Gümüşhane University, Gümüşhane, TR  
u.rzg.ozturk@gmail.com

*YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS*

**Mehmet ÇİÇEK**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR  
mehmetcicek3521@gmail.com

**Esra TÜRKSEVER**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR  
esra.turksever1905@gmail.com

*İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR*

**Erdem TANER**

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

**Yayın Tarihi | Publication Date**

15 Mart 2021 | 15 March 2021

**e-ISSN: 2645-8950**



# KAYGI

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

**KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal**

**Cilt 20, Sayı 1, 2021 | Volume 20, Issue 1, 2021**

*YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD*

**Metin BECERMEN (Başkan | Head)**

Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR  
mbecermen@uludag.edu.tr

**Çetin BALANUYE**

Akdeniz Üniversitesi, Antalya, TR | Akdeniz University, Antalya, TR  
balanuye@akdeniz.edu.tr

**Ufuk ÖZEN BAYKENT**

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

**Ayşe Gül ÇIVGIN**

Bartın Üniversitesi, Bartın, TR | Bartın University, Bartın, TR  
ag.civgin@gmail.com

**Andrej DÉMUTH**

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

**Xatira GULİYEVA**

Azerbaycan Millî İlimler Akademisi, Bakü, AZ | Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, AZ  
xatire\_6262@mail.ru

**Alexander GUNGOV**

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

**Sinan Tankut GÜLHAN**

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

**Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU**

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

**Paweł KOROBCZAK**

Wrocław Üniversitesi, Wrocław, PL | University of Wrocław, Wrocław, PL  
pawel.korobczak@uwr.edu.pl



# KAYGI

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

**KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal**

**Cilt 20, Sayı 1, 2021 | Volume 20, Issue 1, 2021**

*YAYIN KURULU ÜYELERİ (devm.) | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD (cont.)*

**Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA**

Galatasaray Üniversitesi, İstanbul, TR | Galatasaray University, İstanbul, TR  
aliyekk@gmail.com

**Marita Brčić KULJŠ**

Split Üniversitesi, Split, HR | University of Split, Split, HR  
mbrbic@ffst.hr

**Slimane MELOUKI**

M'Slia Üniversitesi, DZ | M'Sila University, DZ  
slimane\_melouki@yahoo.fr

**Şahin ÖZÇINAR**

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

**Eren RIZVANOĞLU**

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

**İsmail SERİN**

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

**Mohamadreza SHAHIDIPAK**

İslami Azad Üniversitesi, Tahran, IR | Islamic Azad University, Tehran, IR  
dr.paak@gmail.com

**Mariusz TUROWSKI**

Wrocław Üniversitesi, Wrocław, PL | University of Wrocław, Wrocław, PL  
turowski@uni.wroc.pl

**Bogdana TODOROVA**

Bulgar Bilimler Akademisi, Sofya, BG | Bulgarian Academy of Science, Sofia, BG  
bonyodorova@gmail.com

**Eray YAĞANAK**

Akdeniz Üniversitesi, Antalya, TR |  
erayyaganak@gmail.com





# KAYGI

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

**KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal**

**Cilt 20, Sayı 1, 2021 | Volume 20, Issue 1, 2021**

## *HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES*

- Kubilay AYSEVENER** (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, TR | Dokuz Eylül University, İzmir, TR)  
**Hasan Yücel BAŞDEMİR** (Ankara Üniversitesi, Ankara, TR | Ankara University, Ankara, TR)  
**Nami BAŞER** (Okan Üniversitesi, İstanbul, TR | Okan University, İstanbul, TR)  
**Zeynep BERKE** (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR)  
**Nihal Petek BOYACI** (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, TR | İstanbul Medeniyet University, İstanbul, TR)  
**Cihan CAMCI** (Akdeniz Üniversitesi, Antalya, TR | Akdeniz University, Antalya, TR)  
**Ayşe Gül ÇIVGIN** (Bartın Üniversitesi, Bartın, TR | Bartın University, Bartın, TR)  
**Mehmet ÇİÇEK** (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR)  
**Caner ÇİÇEKDAĞI** (Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin, TR | Artvin Çoruh University, Artvin, TR)  
**Ahmet Ayhan ÇİTİL** (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, TR | İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul, TR)  
**A. Kadir ÇÜÇEN** (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR)  
**Cevriye DEMİR GÜNEŞ** (Ankara Hacı Bayram Veli Üniv., Ankara, TR | Ankara Hacı Bayram Veli Univ., Ankara, TR)  
**Nurten GÖKALP** (Ankara Hacı Bayram Veli Üniv., Ankara, TR | Ankara Hacı Bayram Veli Univ., Ankara, TR)  
**Tarık Tuna GÖZÜTOK** (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv., Karaman, TR | Karamanoğlu Mehmetbey Univ., Karaman, TR)  
**Saygın GÜNENÇ** (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR)  
**Funda GÜNŞOY TUROWSKI** (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR)  
**Özgüç GÜVEN** (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, TR | İstanbul University, İstanbul, TR)  
**Ahmet Umut HACIFEVZİOĞLU** (Nişantaşı Üniversitesi, İstanbul, TR | Nişantaşı University, İstanbul, TR)  
**Fırat İLİM** (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, TR | Van Yüzüncü Yıl University, Van, TR)  
**Naci İSPİR** (Atatürk Üniversitesi, Erzurum, TR | Atatürk University, Erzurum, TR)  
**Yakup KAHRAMAN** (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane, TR | Gümüşhane University, Gümüşhane, TR)  
**Vedat KAMER** (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, TR | İstanbul University, İstanbul, TR)  
**Faruk MANAV** (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniv., Nevşehir, TR | Nevşehir Hacı Bektaş Veli Univ., Nevşehir, TR)  
**Fikret OSMAN** (Bingöl Üniversitesi, Bingöl, TR | Bingöl University, Bingöl, TR)  
**Güncel ÖNKAL** (Marmara Üniversitesi, İstanbul, TR | Marmara University, İstanbul, TR)  
**Şahin ÖZÇINAR** (Akdeniz Üniversitesi, Antalya, TR | Akdeniz University, Antalya, TR)  
**Aytekin ÖZEL** (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR)  
**Utku ÖZMAKAS** (Uşak Üniversitesi, Uşak, TR | Uşak University, Uşak, TR)  
**Ümit ÖZTÜRK** (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane, TR | Gümüşhane University, Gümüşhane, TR)  
**Bergen ÖZÜAYDIN** (Maltepe Üniversitesi, İstanbul, TR | Maltepe University, İstanbul, TR)  
**İrem ASLAN SEYHAN** (Bartın Üniversitesi, Bartın, TR | Bartın University, Bartın, TR)  
**Özgür SOYSAL** (Ege Üniversitesi, İzmir, TR | Ege University, İzmir, TR)  
**Özcan Yılmaz SÜTÇÜ** (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir, TR | İzmir Kâtip Çelebi University, İzmir, TR)  
**Erdem TANER** (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR)  
**Ahu TUNÇEL ÖNKAL** (Maltepe Üniversitesi, İstanbul, TR | Maltepe University, İstanbul, TR)  
**M. Ahmet TÜZEN** (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane, TR | Gümüşhane University, Gümüşhane, TR)  
**Yavuz UNAT** (Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu, TR | Kastamonu University, Kastamonu, TR)  
**Bahattin UZUNLAR** (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv., Karaman, TR | Karamanoğlu Mehmetbey Univ., Karaman, TR)  
**Ogün ÜREK** (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR)  
**Eray YAĞANAK** (Akdeniz Üniversitesi, Antalya, TR | Akdeniz University, Antalya, TR)  
**Mustafa YILDIRIM** (Bartın Üniversitesi, Bartın, TR | Bartın University, Bartın, TR)  
**Muhsin YILMAZ** (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR)  
**Zafer YILMAZ** (Atatürk Üniversitesi, Erzurum, TR | Atatürk University, Erzurum, TR)



# K A Y G I

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

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS Cilt 20, Sayı 1, 2021 | Volume 20, Issue 1, 2021

### *Araştırma Makaleleri | Research Articles*

- [1]. Ömer AYGÜN. “Yaygın Zenon Okumasının Bir Eleştirisi” [*A Critique of the Standard Reading of Zeno of Elea*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 1-24.
- [2]. Çiğdem YILDIZDÖKEN. “Atina *Demokratia*’sının Tragedyası” [*The Tragedy of Athens’ Democratia*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 25-48.
- [3]. Tufan KIYMAZ. “Zihin Felsefesinde Fizikselin Tanımı Sorunu” [*The Problem of the Definition of Physical in Philosophy of Mind*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 49-69.
- [4]. Funda GENÇOĞLU. “Posthumanizm Tartışmasının Düşündürdükleri: Haddini Bilmek ile Haddini Aşmak Arasında İnsan” [*On the Posthumanism Debate and Being Human: Between ‘Human is the Measure of Everything’ and ‘Know Thyself’*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 70-91.
- [5]. Emre ŞAN. “Phénoménologie et ontologie du mouvement: Patočka lecteur d’Aristote” [*Hareketin Fenomenolojisi ve Ontolojisi: Patočka’nın Aristoteles Okuması*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 92-109.
- [6]. Ceyhun Akın CENGİZ. “Salgın Hastalıkların Karşısında Varoluşun Dayanağı Olarak Dayanışma” [*Solidarity as the Basis of Existence in the Face of Epidemics*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 110-130.
- [7]. Gülay Uğur GÖKSEL. “Kant and Hegel on Freedom” [*Kant ve Hegel’in Felsefesinde Özgürlük*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 131-149.
- [8]. A. Özgür GÜRSOY. “Hakikatin Ötesi, Berisi, Kendisi: “Hakikat-ötesi” Kavramına Dair Eleştirel Bir Çözümleme” [*The Hither Side of Truth: A Critical Appraisal of the Concept of ‘Post-Truth’*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 150-170.
- [9]. Murad BABADAĞ – Oğuz HAŞLAKOĞLU. “Bilgi ve Değer Bağlamında ‘İyi Tasarım’ Kavramının İzinin Sürülmesi” [*Examining the Concept of ‘Good Design’ in the Context of Knowledge and Value*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 171-192.
- [10]. Sedat BİNGÖL. “Toplumsallığa İlişkin İki Farklı Görüş: Rousseau versus Rousseau” [*Two Different Views on Sociality: Rousseau Versus Rousseau*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 193-211.



- [11]. Mucella CAN. “İktidarın Kaynağı, Araçları ve Yozlaştırıcı Etkisi” [*The Source, Tools and Corrupt Effects of Power*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 212-238.
- [12]. Ekin Kaynak ILTAR – Rabia AKÇORU. “Dinin Bilimsel Çalışmalara Etkisi: Ortaçağ Astronomisi (VI. YY – XIII. YY) Örneği” [*The Influence of Religion on Science: Medieval Astronomy as an Example (6th Century – 13th Century)*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 239-263.
- [13]. Çiğdem YAZICI. “Hakikat-Sonrası ve Yalnızlık” [*Post-Truth and Loneliness*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 264-279.
- [14]. Feyza CEYHAN ÇOŞTU. “Der Begriff der Zeit” Üzerine” [*On “Der Begriff der Zeit”*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 280-288.
- [15]. Serdal TÜMKAYA. “Analitik Felsefe Neden Natüralizme Karşıdır?” [*Why is Analytic Philosophy against Naturalism?*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 289-305.
- [16]. Nazim KEVEN. “Boolean Algebra and Aristotelian Logic” [*Boole Cebiri ve Aristoteles'in Mantığı*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 306-324.
- [17]. Esmâ KAYAR. “Megaralı Philon’da Koşullu Önerme Anlayışı ve Modern Mantıkta Maddî İçerme Kavramının Oluşumu” [*The Theory of Conditional Propositions in Philo of Megara and the Formation of Material Implication in Modern Logic*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 325-345.
- [18]. Aysun GÜR. “Husserl Fenomenolojisine Köprüler Kurmak” [*Building Bridges to Husserl’s Phenomenology*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 346-367.
- [19]. Özgür AKTOK. “İlkçağ Doğa Felsefesinde Özdeşlik ve Değişim Problemi: Thales, Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos” [*The Problem of Identity and Change in Ancient Philosophy of Nature: Thales, Anaximenes, Anaximander and Heraclitus*], *Kaygı*, 20(1)/2021: 368-383.
- “Kaygı Yayın İlkeleri | Kaygı Publication Rules”, *Kaygı*, 20(1)/2021: 384-385.

Makale Geliş | Received: 14.12.2020  
Makale Kabul | Accepted: 19.02.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.884375

**Ömer AYGÜN**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR  
Galatasaray University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0002-2552-9862  
omeraygun@gmail.com

## Yaygın Zenon Okumasının Bir Eleştirisi

### Öz

Bu makale, Laks & Most'un 2016 tarihli *Erken Dönem Yunan Filozofları* derlemesi ışığında Elealı Zenon'un kişiliğine, felsefesine ve özellikle de ünlü "paradokslarına" yönelik yaygın yorumu anlattıktan sonra, bu yorumdaki sorunlara işaret etmek ve bir çözüm önerisi sunmak amacını taşımaktadır. Yaygın yorum Elealı Zenon'u paradokslarına, paradokslarını da argümantatif içeriklerine indirgemekte, ancak bu paradoksların birliğini, bütünsel işlevini ve sayısını açıklamakta zorlanmaktadır. Makale ilk bölümde yaygın yoruma göre Zenon'un ve paradokslarının ana özelliklerini sıraladıktan sonra, ikinci bölümde felsefe, felsefe tarihçiliği ve felsefe eğitimi alanlarında bu yorumdan kaynaklanan sorunlara işaretmekte ve üçüncü bölümde Laks & Most'un edisyonunda özellikle Platon ve Aristoteles geleneğindeki aktarımlara başvurarak bu sorunları çözecek alternatif bir yorum önermeye çalışmaktadır. Bu aktarımlarda Zenon'un pratik yaşamı ve özellikle diyalektikçiliği vurgulanmıştır. Zenon'un paradoksları diyalektik argümanlar olarak yorumlandığında, yalnızca bir öğretinin çürütülmesi veya desteklenmesi için araçsal argümanlar olarak görülme yerine, okurun veya öğrencinin zorunlu olarak akıl yetisinin farklı şekillerde çalıştırılması amacını taşıyan pratikler olabilecekları fark edilebilmektedir. Bu alternatif yorum, hem felsefe tarihçiliği açısından Zenon'u eristik, sofistlik, retorik veya kuşkucu düşünürlerden daha açık şekilde ayrıştırabilmekte, hem felsefe eğitimi açısından paradoksların amaçsız bilmececeklere öte, öğrencinin kendi akıl yetisiyle karşı karşıya gelmesini talep eden argümanlar olduğunu ve felsefenin gerçeğin çıkarırsız şekilde araştırılmasından ayrılamayacağını düşündürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Antik Felsefe, Elealı Zenon, Bircilik, Paradoks.

## A Critique of the Standard Reading of Zeno of Elea

### Abstract

The aim of this paper is to sketch the standard interpretation of the Eleatic philosopher Zeno's personality, his philosophy, and especially his famous "paradoxes", in light of Laks & Most' 2016 edition of *Early Greek Philosophers*, in order to point out the shortcomings of this interpretation, and to suggest a solution. This standard interpretation of Zeno reduces his philosophy to his paradoxes, and his paradoxes to their argumentative content, while failing to sufficiently account for their unity, their overall purpose, and their number. These problems give rise to further difficulties relating to both the historiography of Ancient Philosophy and its pedagogy. After outlining this standard interpretation of Zeno's philosophy and its consequent problems, the third part of the paper appeals to accounts issuing especially from the Platonic-Aristotelian tradition in Laks & Most's edition in order to construe an alternative interpretation accommodating the aforementioned problems. Thanks to the emphasis in these accounts on Zeno's practical life and his identity as a dialectician, a reading of Zeno's paradoxes as dialectical arguments enables us to consider them not merely as arguments instrumental in upholding or refuting a doctrine, but as practices intended to summon the rational capacity of the reader or student. This alternative interpretation not only differentiates Zeno more clearly from

eristic, sophistic, rhetoric or skeptic thinkers, it also suggests, in terms of the teaching of philosophy, that these paradoxes are not gratuitous riddles, but arguments demanding the student’s rational participation, and that philosophy cannot be construed without reference to the uninterested pursuit of truth.

**Keywords:** Ancient Philosophy, Zeno of Elea, Monism, Paradox.

## 0. Giriş

Bu makalenin<sup>1</sup> amacı, Elealı filozof Zenon’la ilgili yaygın yorumu gözden geçirmek, ondaki sorunlara işaret etmek ve bir çözüm önerisi getirmektir. Yaygın yoruma göre Zenon’un ve paradokslarının özellikleri makalenin birinci bölümünde sıralandıktan sonra, ikinci bölümde bu yorumdan kaynaklanan sorunlar ortaya konmuştur: bu sorunlar büyük ölçüde Zenon’un “çokluğun” (*ta polla*), “hareketin” (*kinêsis*) ve “yerin” (*topos*) varolmadığına yönelik paradokslarının bütünsel amacının belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Yaygın yoruma göre Zenon Parmenides’in bircilik öğretisini ona itiraz edenlerin ve sağduyunun karşıtavrlarını çürüterek desteklemek amacıyla bu paradoksları oluşturmuştur<sup>2</sup>; ancak bu açıklama Zenon’un yerin varolmadığına ilişkin paradoksunun veya mısır tanesi paradoksunun bircilik öğretisine nasıl bir katkı sağlayacağını umduğu ve tek bir çürütme yeterliyken Zenon’un neden toplamda kimilerince<sup>3</sup> sayısı 40’a varan paradoks üretme zorunluluğunu duyduğu sorularını yanıtızsız bırakır gibi görünmektedir. Yaygın Zenon yorumundan kaynaklanan bu felsefi sorunların felsefe tarihi ve felsefe eğitimi alanında sonuçları vardır: Zenon’un paradokslarının felsefi amacı belirsiz kalınca felsefe tarihçiliği açısından bu

---

<sup>1</sup> Bu makale, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Kulübü’nün 8 Mayıs 2019 günü düzenlediği “Antik Yunan Felsefesi Konuşmaları”nda okunan bir bildirin metninden hareketle kaleme alınmıştır. O organizasyona beni davet eden Erim Bakkal’a teşekkür ederim. Makalede Eski Yunancadan yapılan çeviriler tersi belirtilmedikçe bana aittir. Makale boyunca Zenon’a ve başka Sokrates öncesi filozoflara göndermeler Laks & Most 2016a’daki referans sistemine göre yapılmış, arkasından parantez içinde geleneksel Diels-Kranz numarası verilmiş ve kaynak belirtilmiştir. Laks & Most’un bu referans sisteminde P harfi söz konusu filozofun yaşamı, kişiliği ve sözleriyle ilgili bilgilere, D harfi filozofun öğretisine, R harfi ise bu öğretinin Antikçağdaki alımlanışına gönderme yapmaktadır.

<sup>2</sup> Platon, *Parmenides*, 127d-128e. Bu aktarımı üçüncü bölümde inceleyeceğiz.

<sup>3</sup> D2 (DK29A15) Proklos, *Platon’un Parmenides’inin Yorumu*, s. 694.17-19; D3 (DK29A15) Elias, *Aristoteles’in Kategoriler’inin Yorumu*, s. 109.15-20.

paradoksları eristik, sofistik, retorik ve kuşkucu argümanlardan, Zenon’u da bu okulların temsilcilerinden ayırt etmek zorlaşmakta ve bu sefer Elea Okulu’nun içsel bütünlüğü tehlikeye girmektedir; felsefe eğitiminde de felsefi amaçtan yoksun görünen bu paradokslar, öğrenci üzerinde son derece etkili olmakla birlikte, felsefenin hayret, merak veya varoluşsal sorgulamalardan başlayan çıkarsız bir hakikat arayışı olmak yerine, teknik ve araçsal bir bilmece sorma ve çözme etkinliğine indirgenebileceği izlenimi vermektedir.

Makalenin üçüncü bölümü bu sorunlara bir çözüm önermeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda başvurulmuş metinsel dayanak, Laks & Most’un 2016 tarihli *Erken Dönem Yunan Filozofları* edisyonu, özellikle de Platon ile Aristoteles geleneklerinde Zenon’un diyalektikçiliğini, hatta ilk diyalektikçi oluşunu anan R3-R5 ve R6-R9 aktarım öbeği ile Zenon’un kişiliğine ilişkin P12, P13-P16 aktarım öbeği olmuştur. İlk öbekteki aktarımlar doğrultusunda Zenon’a bir diyalektikçi olarak bakıldığında ve paradokslarının diyalektik olduğunu varsayıldığında, paradoksların hangi öğretiyi savunduğu veya çürüttüğünden önce, okur üzerinde nasıl bir etki yaratmaya çalıştığı sorusu gündeme gelmektedir: Diyalektikte savunulan veya çürütülen tezler kadar işlenen yeti vurgulandığından, hatta bir tez ancak karşıteziyle birlikte anlam kazandığından, bu bakış açısı Zenon paradokslarının olası mantıksal, eristik, retorik veya sofistik etkilerinin yanında performatif niteliğini açığa çıkarmaktadır. Buna göre Zenon’un felsefesinin ve paradokslarının temel amacı, hareketin, çokluğun veya yerin varolup olmaması tartışmasından önce, bunların varolmadığı gibi sağduyuya tamamen aykırı bir sonuca okurun akıl yetisiyle erişim sağlayabileceğini en kolay ve çarpıcı yoldan ona göstermek ve onu bu erişimi sağlamaya alıştırmaktır. Böylece bu alternatif yorum, paradoksların bu kadar yüksek sayıda olmasına ve birbiriyle ilişkisi belirsiz görünen kavramlara yönelik olmasına bir açıklama getirebilmektedir. Makale bu çözüm önerisinin Zenon’un felsefe tarihindeki yeri ve paradoksların felsefe eğitimindeki işlevi ile ilgili sonuçlarına değinerek sona ermektedir.

## 1. Yaygın Zenon Yorumu

Felsefe tarihi yazımında ve eğitiminde yaygın olan Zenon yorumuna göre<sup>4</sup> Elea’lı Zenon “Presokratik” bir filozoftur, yani Sokrates öncesi bir filozoftur. Dolayısıyla, Sokrates’in “felsefeyi göklerden yere indirip şehirlere ve insanların evlerine ve mutfaklarına kadar soktuğu”<sup>5</sup> konusunda Cicero haklı ise, öbür Sokrates öncesi filozoflar gibi Zenon’un temelde şu üç özelliği taşıması beklenir: (a) Zenon felsefe henüz etik ve politik alana yerleşmeden önceki “doğa araştırması” (*peri physeôs*) geleneğine bağlı bir “doğabilimcidir” (*physiologos*); (b) nitekim “teorik” bir filozoftur, yani metafiziksel ve/veya fiziksel doğru öğretinin peşindedir: dünyayı olabildiğince doğru yansıtan bir tutarlı önermeler bütünü sunmaya veya desteklemeye çalışır; (c) dolayısıyla kendi özgün öğretisini ortaya koymaktansa, doğru öğretiyi ortaya koyduğunu düşündüğü bir filozofun “okulunda” ya da gelenek zincirinde (*diadokhê*) yer almaktan ve onun öğretisini savunmaktan yüksünmez.

---

<sup>4</sup> “Yaygın Zenon yorumu” deyimiminin anlamını baştan açıklamakta yarar vardır. Bu yorumun ayırıcı özelliği, Zenon’un diyalektikçiliğini ve/veya politik tutumunu göz ardı ederek onun felsefesini paradokslarına ve paradoksları birer önerme ve öğreti savunusuna indirgemesi, Zenon’un bu savunuyu yapmasını Parmenides’e bağlılığıyla gerekçelendirmesidir. Russell (1945) Zenon’un ilk diyalektikçi olduğuna değinmekle birlikte (1945: 92) bu onu Zenon’u paradokslarına, paradokslarını kavramsal bir içeriğe indirgemekten alıkoymaz. Barnes’a (1982: 236) göre Zenon’un paradoksları “ciddi” veya “sistematik” olmadığı gibi Zenon’un amacı da misilleme yapmak ve insanları şaşırtmaktan öte değildi: “Zenon, asil bir amaç uğruna Parmenides’i felsefi saldırılara karşı derinlikli ve sıkı bir dizi indirgeyici argümanla savunan sistematik bir Elealı değildir. Birçok kişi Parmenides’i tiye almıştı [*mock*], Zenon da tiye alanları tiye aldı. Onun *logos*’larının amacı çoğul bir dünyaya olan sıradan inançtaki saçmalıkları ve yetersizlikleri gün ışığına çıkarmaktı; Zenon’un yapmak istediği şey insanları sarsmak, büyülemek, şaşırtmaktı. Bir Elea birciliğini desteklemek gibi ciddi bir metafizik amacı yoktu.” Kirk & Raven & Schofield (1983) ve Waterfield (2000) da Zenon’un politik tutumuyla ilgili bizim üçüncü bölümde değineceğimiz P13-P16 aktarımlarını hiç anmamaktadır. Palmer (2017) bunları kuşkulu bulup geçiştirirken Zenon’un diyalektikçiliğine de kuşkuyla yaklaşmaktadır. (Kşz. Kranz 1984: 88, ayrıca 78.) Öte yandan Pierre Hadot’nun iki eserinde (1995; 2020) Zenon’a neredeyse hiçbir yer vermemesi, yaygın yorumun karşı kutbunda yer alan başka bir aşırı tutumdur ve bu makalenin sonunda değineceğimiz gibi açıklanmaya muhtaçtır. Çalışmalarında Antik Yunan felsefe okullarını birer “yaşam biçimi” (*mode de vie*) önermekle ve “ruhani alışkanlıklara” (*exercices spirituels*) başvurmakla tanımlamaya çalışan Hadot, Zenon’da ve paradokslarında kendi tezini destekleyecek fazla malzeme bulamamış olsa gerektir. Oysa bu makalede önerilecek alternatif Zenon anlayışı Hadot’nun yaklaşımıyla uyumlu görünmektedir.

<sup>5</sup> Cicero, *Tusculanum Tartışmaları*, V, 10.

Sokrates öncesi filozoflarla bu üç özelliği paylaşan Zenon aşağıdaki özelliklerle de onlardan ayrılır: (a) Zenon itirazcı (*antilogikos*)<sup>6</sup> bir filozoftur, yani, örneğin aynı okula bağlı olan Melissos’un katkısından farklı olarak, hocası Parmenides’in bircilik öğretisine her zaman olumsuz yoldan destek olur, çokçuluğu savunanları çürütmeye çalışmakla yetinir<sup>7</sup>; (b) alabildiğine “paradoksal” bir filozoftur, yani bu olumsuzlayıcılığını yalnızca felsefi görüşlere (*endoksa*) değil, sağduyusal kanılara (*doksa*) da yöneltir ve olağanüstü bir üretkenlik gösterir: bugün elimizde Zenon’dan hareketin varlığına karşı 4, çokluğun varlığına karşı 3, yerin varlığına karşı da 1 argüman olması bir yana, D2 ve D3 aktarımlarına göre toplamda 40 argüman üretmiştir; (c) bu nedenlerle Zenon, kendisi kuşkucu değilse bile, Antik Yunan felsefesinde kuşkuculuğun kapılarını bir daha kapanmamacasına açar. Ksenophanes asla bir görececi olmamakla birlikte nasıl görececiliğin kapılarını kapanmamacasına açmışsa, bir olasılıkla<sup>8</sup> Ksenophanes’in başlattığı Elea okulu da asla kuşkucu olmamakla birlikte kuşkuculuğun kapısını aralamıştır. Nitekim Diogenes Laertios’a göre Ksenophanes’in, Elealı Zenon’un ve Demokritos’un kuşkucu olduğunu bizzat Pyrrhoncular düşünür.<sup>9</sup>

Bu yaygın yorumu toparlayacak olursak, Zenon başka Sokrates öncesi filozoflar gibi temelde doğayı ele alır, teoriktir ve bir “okula” bağlıdır; onlardan farklı olarak temelde başka filozoflara itiraz etmekle yetinir, sağduyuya aykırıdır ve kuşkuculuğu müjdelere, hatta hazırlar. Zenon temelde paradokslarına indirgenebilir, bunlar da Parmenides’in birciliğinin hizmetine koşulmuş, kuşkuculuğu ve sofistleri andıran polemik, hatta eristik argümanlardır.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> R6 (DK29A4) Ploutarkhos, *Perikles*, 4.5. Ayrıca bkz. Platon, *Sofist*, 233c ve başka yerler. Protagoras’a atfedilen bir eser de *Logoi antilogikoi* başlığını taşır.

<sup>7</sup> Kşz. Platon, *Sofist*, 216b5-6: “Bir çürütme tanrısı (*theos tis... elenktikos*)”. Burada Parmenides veya genel olarak Elea okulunun özelliği vurgulanıyor olsa da o okulda çürütmenin ilk akla gelen figürü Zenon olsa gerektir.

<sup>8</sup> Bkz. Ksenophanes R1-R11; Laks & Most 2016a: 238-245.

<sup>9</sup> R15 (= DK29B4) Diogenes Laertios, 9.72.

<sup>10</sup> Palmer 2017 büyük ölçüde bu sonuca varır.



## 2. Yaygın Zenon Yorumundaki Sorunlar

Felsefe tarihçiliğinde ve eğitiminde yaygınlıkla başvurulan bu Zenon yorumunda üç tür sorun olduğu söylenebilir: Doğrudan doğruya felsefi sorunlar; felsefe tarihçiliğiyle ilgili sorunlar; bir de felsefe eğitimiyle ilgili sorunlar.

**a. Felsefi sorunlar:** Yaygın Zenon yorumundaki temel sorunlar felsefi sorunlardır. Bunların temelinde Zenon’un paradokslarının birliği ve amacı sorusu yatar. Zenon’dan elimize kalan üç “paradoks öbeğinden” biri çokluğun, biri yerin, biri de hareketin varolamayacağını kanıtlamayı amaçlar;<sup>11</sup> peki çokluk, yer ve hareket arasında bir bağ var mıdır, varsa nedir? Bu bağ anlaşılmayınca paradoks öbeklerinin nasıl bir bütünlük oluşturduğu da anlaşılammaktadır: bu üç paradoks öbeği bir bütünü mü tamamlamaktadır? Bu öbekler hangi bütünün parçaları, hangi amacın araçlarıdır? Son olarak, bu paradoks öbeklerinin kendi iç bütünlükleri de belirsizdir: hareketin varolamayacağına ilişkin elimizde dört paradoks vardır, oysa bir şeyin varolamayacağını kanıtlamak için tek bir argüman yeterliyken neden dört paradoksa ihtiyaç duyulmuştur? Dördü de mantıksal olarak birbirine denk midir? Dört farklı paradoks üretilmiş olması pedagojik nedenlerden mi ötürüdür? Elbette Zenon’un hocası Parmenides’in birciliğini savunmak için bu paradoksları ürettiği söylenir. Ancak bunu yapmak için birçok farklı paradoks öbeğine ve pek çok (bir kaynağa göre tam kırk)<sup>12</sup> paradoksa başvurmuş olmasının nedeni nedir? Acaba Zenon bunca paradoks üreterek sağduyuya tamamen aykırı bir tezi savunmak için ne kadar çok argüman üretebileceğini kanıtlamaya çalışarak bir güç gösterisi mi yapmaktadır? Yani bu paradokslar gösteri amaçlı (*epideiktik*) argümanlar mıdır? Ayrıca elimizde Zenon’u “çataldillilik, sahtekarlık, ikiyüzlülük” anlamlarına gelebilen *amphoteroglossia* terimiyle bağdaştırılan

---

<sup>11</sup> Çokluğun varlığına karşı çıkan paradokslar D4-D12, yerin varlığına karşı çıkan paradokslar D13, hareketin varlığına karşı çıkan paradokslar ise D14-D19’da yer alır. Simplikios’un aktarımında Zenon’la Protagoras’ı karşı karşıya getirdiği için bizce çok ilginç olan D12 numaralı mısır tanesi argümanına değinmemiş olmayalım. Bu argümanın yorumlanmasında güçlükler genelde olarak Zenon’un paradokslarının birliği ve amacı konusundaki belirsizliği bir kez daha gözler önüne serer.

<sup>12</sup> Bu sayı konusundaki kaynaklar Proklos ve Elias’tır (D2, D3 = A15). Aristoteles *Fizik*’te yalnızca dört argümandan söz etmektedir. (D1 = *Fizik*, VI, 9, 239b9-11.)

kaynaklar da bulunduğu göre<sup>13</sup>, Zenon’un paradokslarını *dissoi logoi* ve *dialekseis* adı verilen retorik egzersizleriyle mi bağdaştırmak gerekir?

Diogenes Laertios’a göre Ksenophanes’in, Elealı Zenon’un ve Demokritos’un kuşkucu olduğunu bizzat Pyrrhoncuların düşündüğünü yukarıda görmüştük.<sup>14</sup> Nitekim Zenon’un paradokslarının bütünlüğü ve amacı konusundaki belirsizlik bu paradoksları birçok kuşkucu argümana yaklaştırmaktadır. Aristoteles’in *Metafizik*’inin IX. kitabının 3. bölümünde fiilden ayrı olarak kuvvenin varolamayacağını savunan Megaralılar da Elea okuluna bağlıdır; kendilerinden önceki filozoflara da sağduyuya da tamamen aykırı teorik pozisyonlar savunmalarıyla bu yaygın Zenon yorumunu akla getirirler; hatta R32-34. aktarımlar Megaralıların Zenon’un doğrudan ya da dolaylı öğrencileri olduğunu söyler. Aristoteles, Megaralıların kuvveyi reddetmesinin sonuçlarının ne kadar “saçma” (*atopa*, 1046b33) olduğunu göstermekten öteye gidemez: Fiilen inşa etmekte olmayan mimarın inşa etme gücüne sahip olmadığını, karanlık ya da mesafeden ötürü fiilen görünmez halde olan nesnelere görünmez olduğunu, karanlıkta hiçbir şey görmeyen birinin körden farksız olduğunu düşünmek “saçmadır”. Aristoteles, Megaralıların Eleacı pozisyonlarının en genel sonucunu (ya da nedenini) söylemekte gecikmez ve bu sonuç Zenon’un paradokslarıninkiyle aynı kapıya çıkar: “bu iddialar hem hareketi hem de oluşu yok sayıyor”.<sup>15</sup> Hareket ve oluşun varlığı, dolayısıyla hareketin ve oluşun biliminin olanağı da kuşkulu hale gelmiştir. Ancak Aristoteles’in Megaralıların iddialarından çıkarsadığı “saçmalıkların” hiçbiri mantıksal çelişki içermez, dolayısıyla Megaralıların iddiasını gerçekten çürütebilmek için saçma bir şeyin neden varolamayacağını döngüsellğe düşmeden kanıtlama yükü Aristoteles’in omuzlarındadır.

Yaygın Zenon yorumunun Zenon’la kuşkuculuğu birbirine yaklaştırması, Aristoteles’in *Metafizik*’inin bu sefer IV. kitabının 3. bölümünde başlayan çelişmezlik ilkesi tartışmasıyla da bağdaştırılabilir. Aristoteles bu ilkeye karşı çıkan birini Herakleitos’un ve tabii Protagoras’ın (1007b20) taraftarlarıyla bağdaştırmakta ve bütün

---

<sup>13</sup> R7: Diogenes Laertios, 9.25. Kşz. *polykephalos* (Platon, *Sofist*, 240c).

<sup>14</sup> R15 (= DK29B4) Diogenes Laertios, 9.72.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Metafizik*, IX, 3, 1047a14.

kanıtlar çelişmezlik ilkesini gerektirdiği için çelişmezlik ilkesinin kendisi kanıtlanamasa da itirazcıların çürütülebileceğini ileri sürmektedir. Aristoteles’e göre bunun yolu çelişmezliği yadsıyanların herhangi bir şey söylemesi, daha doğrusu herhangi bir önerme ortaya koymasındır; zira “x y’dir” önermesini ortaya koymak ancak ve ancak “x y değildir” önermesinin çelişiği olarak anlamlıdır; öyleyse çelişmezliğe karşı çıkan kişi ortaya hiçbir önerme koymamak durumundadır. Aristoteles itirazcının itiraz bile edemez halini bir bitkiye benzetir (1006a13-15); bu benzetme aşağılama amacıyla değil, bitkinin hayvandan farklı olarak algıya sahip olmaması ve önerme yapısının öncelikle algıda ortaya çıkması nedeniyle yapılmıştır:

“... Herkes hem yanılıyor hem de doğruyu söylüyor olsaydı, böyle biri için ne herhangi bir şey söylemek ne de konuşmak mümkün olurdu; zira bu kişi aynı zamanda hem bunlar hem de bunlar değil diyor olurdu. Öte yandan hiçbir önkabule sahip olmasa, ama benzer şekilde hem düşünse hem de düşünmese, bitkiden ne farkı kalırdı? En çok da bu noktadan şu belli ki hiç kimse böyle bir durumda değildir - ne bu savı dile getirenler, ne de diğerleri. Nitekim yürümesi gerektiğini düşündüğünde evde oturmak yerine niye Megara’ya yürüsün ki?” (1008b10-15).

Aristoteles burada her önermenin ancak çelişmezlik ilkesiyle çelişğinden ayrılabilceğini ve bunun da onun anlamını oluşturduğunu göstermiş olabilir, ancak çelişmezlik ilkesinin doğruluğunu göstermiş veya itirazcılarını çürütmüş değildir. Megaralıların kuvvenin varolmadığı yönündeki iddiası karşısında olduğu gibi, burada da Aristoteles’in kuşkucuya getirdiği itiraz mantıksal zorunluluk taşımaz ve temelde sağduyuya dayanır. Oysa örneğin Platon’un *Sofist*’inde (239e ve devamı) Theaitetos sofist sağduyuyla ikna edebileceğini düşündüğünü söylediğinde Elealı Misafir nezaketini bozmadan “Hiç sofist görmediğin belli oluyor” der (239e): sofist bırakın elmalar armutlar gibi görünür nesnelere var olduğunu, kendisinin gözlerinin bulunduğunu bile yadsıyacaktır. Başka bir deyişle Aristoteles çelişmezlik ilkesine karşı çıkan kişinin evde durmak yerine Megara’ya gitmesinin pratik olarak çelişmezlik ilkesini gerektirdiğini işaret etse de, kuşkucu “Ne Megara’sı?”, “Ne yürümesi?” demeye ve belki Zenon gibi hareketi inkar etmeye dünden hazırdır. Kuşkucular ve itirazcılar belki susturulmuş, hatta “bitkisel hayata” sokulmuştur, ancak bizzat Aristoteles’in ve rasyonel bir felsefenin ölçütlerine göre itiraz yanıtlanmış ve mantıken yanlışlanmış

değildir. O halde kuvve tartışmasından sonra çelişmezlik ilkesi tartışmasında da yaygın yorumdaki Zenon’u kuşkuculardan, eristik filozoflardan, hatta Aristoteles’in adını andığı Herakleitos’tan ve Protagoras’tan ayırmak zor görünmektedir.

Aristoteles’in *Metafizik*’inde yaygın Zenon yorumunu (veya en azından Elea birciliğini) akla getiren bir kuşkuculuğun sahneye çıktığı bir pasaj daha vardır: Aristoteles değişim konusunda Kratylos’un tutumunu anar: Buna göre aynı nehre iki kez girmek şöyle dursun, *bir kez bile* girilemez (*Metafizik*, IV, 4, 1010a). Kratylos’un bu görüşü her şeyin hareket halinde olduğu savının mantıksal sonuçlarına vardırılmış halidir ve sağduyuyla taban tabana çelişse de mantıksal olarak geçerlidir: Aynı nehre elbette iki kez girilemez, zira arada başka sular akar ve artık o nehir tıpatıp aynı nehir değildir, ancak o nehir ikinci kez girilmek için paçalar sıvanmadan önce sabit miydi peki? Nehir ne zaman kendiyile özdeşti ve birdi ki ona ikinci kez girmenin olanaksızlığından söz ediliyor? Suların akmadığı bir dönem mi vardır ki? Yoktur, değişim süreklidir. Bir nehre “bir” sıfatını yakıştırabileceğimiz, hatta ona “nehir” diyebileceğimiz bir aralık bile bırakmayacak kadar sürekli bir hareket vardır.<sup>16</sup> Sağduyudan alabildiğine uzaklaşması, mantıksal kesinliğe bel bağlaması ve göz göre göre saçmalığı benimsemesi açılarından Kratylos’un kuşkuculuğu kanımızca Zenon’un itirazcılığından çok uzağa düşmemektedir.

Yaygın Zenon yorumundaki felsefi sorunları toparlayacak olursak şöyle diyebiliriz: önceki bölümde kısaca betimlediğimiz bu yorum, Zenon paradokslarını eristik argümanlardan, retorik nutuklardan, epideiktik gösterilerden, hatta sıklıkla karşı karşıya konduğu Herakleitos’çu tezlerden, kuşkucu itirazlardan veya sofistlik çürütmelerden ayırmakta çok başarılı değildir. Bu sorunların temelinde yaygın Zenon yorumunda Zenon’un paradokslarının birliği ve amacı konusundaki belirsizliğin yattığını söylemiştik: Zenon’un paradokslarının amacı ya tamamen argümantatiftir ya da değildir; tamamen argümantatitse bu amaca ulaşmak için tek bir paradoks yeterli olduğuna göre Zenon neden bu kadar çok paradoks üretmiştir? Yok eğer paradoksların amacı tamamen veya temelde argümantatif değilse, paradoksları nasıl nitelendirmek

---

<sup>16</sup> Aristoteles’e göre Platon gençliğinde Kratylos’çuydu (*Metafizik*, I, 6, 987a29).

gerekir? Zenon paradokslarına acaba epideiktik, retorik, eristik veya kuşkucu argümanlar olarak mı bakmalıyız? Yoksa paradoksları bütünleştiren ve onları eristik, kuşkucu, sofistik ve benzeri argümanlardan ayıran başka bir nitelikleri mi vardır?

Biraz aşağıda, bu makalenin üçüncü ve son bölümünde özellikle bu son soruyu yanıtlamaya yönelik alternatif bir Zenon yorumu önereceğiz. Ancak yaygın Zenon yorumunun felsefi sorunlarının sonuçlarını görmek için felsefe tarihi yazımında ve felsefe eğitiminde yol açabileceği sorunlara da kısaca değinelim ki bu sorunun uzanımları açıklığa kavuşsun.

**b. Felsefe tarihçiliğiyle ilgili sorunlar:** Yaygın Zenon yorumundaki felsefi sorunların felsefe tarihçiliğinde tarihçiliğindeki yansımaları açık olsa gerektir. Felsefi olarak Zenon’un paradokslarını eristik, kuşkucu, sofistik ve retorik argümanlardan ayırt etmenin zorluğu, doğal olarak felsefe tarihçiliğinde Zenon’u eristik filozoflardan, kuşkuculardan, sofistlerden ve retorikçilerden ayırt etme zorluğuna yol açmaktadır. Örneğin Zenon’un hareketin olanaksızlığını gösteren bir paradoksunu, Menon’un öğrenmenin olanaksızlığına yönelik ünlü sofistik ikileminden (*Menon*, 80d-e) nasıl ayırt etmemiz gerekir? Ya da Zenon’un yerin varolamayacağına yönelik argümanı, Gorgias’ın varlığın varolamayacağını göstermeye çalıştığı argümandan<sup>17</sup> ne kadar ve nasıl ayrılmalıdır? Nitekim yaygın Zenon yorumunda karşılaştığımız özellikleri Menon paradoksunda da Gorgias’ın argümanında da rahatlıkla bulabiliriz: bu iki argüman da doğayla ilgili argümanlardır, teoriktirler, belli bir okul çerçevesinde savunulurlar, kendilerinden önceki filozoflara da sağduyuya tamamen aykırı bir sonuca varırlar ve en derin kuşkuculuğun kapısını aralarlar. Zenon’u Protagoras ve Gorgias’la bağdaştırmaktan çekinmeyenlerden birisi İsokrates’tir (*Helen*, 2-3.). Dolayısıyla yaygın Zenon yorumu felsefe tarihçiliği açısından Zenon’u sofistlerden, kuşkuculardan, hatta epideiktik retorik yazarlarından ayırmakta zorluk yaratmaktadır. Yaygın yorumu

---

<sup>17</sup> D26 (Aristoteles’e yanlışlıkla atfedilen *Melissos, Ksenophanes ve Gorgias Üzerine*, 5.1-5 (979a11-33), 6.9-25 (979b20-980b21): “Hiçbir şey yoktur, demiştir. Eğer olsaydı da bilinemezdi. Üstelik bilinebilseydi bile, başkalarına açık edilemezdi (*dêlôton*)...”

destekleyen Palmer (2017) da bu durumu itiraf eder: “Zenon’un aslında bir sofist mi, bir *antilogia* uygulayıcısı mı, bir eristik tartışmacı mı, yoksa tam anlamıyla bir diyalektikçi mi olduğunu sormak bir ölçüde uygunsuzdur, zira bu nitelendirmelerin normal anlamının ne olduğu ve kimlere uygulanacağı ancak Zenon’un döneminden sonra belirlenmiştir.”

Zenon’u öbür okul ve eğilimlerdeki düşünürlerden ayırmak zorlaşınca doğal olarak Elea okulunun iç bütünlüğü de sorgulanmaya açık hale gelir. İşte yaygın yorumun felsefe tarihi açısından ikinci sakıncası da Zenon’un Parmenides’e bağlılığını açıklamakta yetersiz olmasıdır. Zenon neden *Parmenides’in* takipçisidir? Paradokslarını ve polemikçiliğini neden Parmenides’in öğretisinin veya Elea okulunun hizmetine sunmuştur? Kendisinden önceki bütün filozoflara ve sağduyuya tamamen aykırı argümanlar üretebilen birisinin Parmenides’in birciliğini benimsemesi, hatta bir kaynağa göre 40 argümanla desteklemeye çalışacak kadar üstlenmesi nedendir? Parmenides’in öğrencisi, hemşehrisi veya sevgilisi<sup>18</sup> olmasından mıdır? Bu neden Zenon’un sırf öğretmenine bağlılığıysa, o zaman neden Parmenides’in öğrencisi olduğu sorusu karşımıza çıkar; bu neden hemşehrilikse, neden bunca hemşehrisi arasından Parmenides’e bağlandığı sorusu yanıtızsız kalır; yok, bu neden sevgililikse neden Parmenides’e aşık olduğu ve bunun felsefeyle ne ilgisi olduğu sorusu açıklığa kavuşturmalıdır.

**c. Felsefe eğitimiyle ilgili sorunlar:** Yaygın Zenon yorumunun yol açabileceği üçüncü ve son sorun öbeği felsefe eğitimiyle ilgili olanlardır. Bir öğrenci için felsefe tarihinin ve eğitiminin en canalıcı pasajları arasında Descartes’in *Cogito* argümanı, Platon’un mağara hikayesi, İbn Sina’nın “uçan adam” argümanı ve Hegel’in “Köle-Efendi” diyalektiği sayılabilir. Bu pasajlar felsefe *kapsamında* bulunan birer akıl yürütme sunmanın ötesinde felsefe *hakkında* tanımlayıcı ve tanıtıcı bir işlev taşırlar. Böyle pasaj ve argümanların, kanıtlamaya çalıştıkları iddiaların ötesinde, birçok okurun

---

<sup>18</sup> P5a (< DK29A11) Platon, *Parmenides*, 127b; P5b (= DK29A11) Athenaios, *Deipnosophistes*, 11.113, 505F.

felsefeyle tanışmasına, felsefeye tutunmasına veya felsefeyi bırakmasına neden oldukları söylenebilir.

Zenon’un paradoksları da felsefe tarihinin bu canalıcı pasajlarından; okuru veya öğrenciyi felsefeyle tanıştıran, büyüleyen veya rahatsız edip bıktıran sorgulamalardandır. Felsefi olarak geçerli olup olmadıkları tartışması bir yana, Zenon’un paradoksları felsefe *hakkında* öğrencilere ve okurlara bir tanım varsayılmaktadır. İşte yaygın Zenon yorumundaki eğitimsel sakınca, Zenon’un hareketin olanaksız olduğunu kanıtlama iddiası karşısında okuru veya öğrenciyi bu kanıtı muzafferane bir hayranlıkla kabul etmek ile rahatsız edici bir bilmeceyi çözmek arasında sahte bir ikileme karşı karşıya bırakması, her iki durumda da felsefe etkinliğini düşünsel bir güç savaşı olarak varsaydırması ve felsefenin çıkarsız hakikat araştırılması olma özelliğini göz ardı etmesidir. Buna göre felsefi etkinlik kazanma-kaybetme ikilemine sıkıştırılmış bir bilmece çözme etkinliğidir, ancak o bilmececi neden çözülmesi gerektiği sorgulamasını yapamadığından ötürü tamamen araçsal bir özellik taşır. Buna göre felsefenin erdemleri savaş sanatının erdemleridir, stratejik erdemlerdir: zeka, şaşırtma, manipülasyon, tekrar, ısrar, ikna gücü... Felsefeyle bağdaştırılan duygulanımlar da zafer ve güç duygusu veya yenilmişlik ve çaresizlik duygusu, dışsal bir bilmece çözememenin verdiği rahatsızlık<sup>19</sup> veya teknik bir problem çözenin verdiği rahatlamadır. Böylece Antik Felsefede felsefeyle bağdaştırılan en önemli duygulanımlar olan saf merak ve hayret duygularına veya varoluşsal sorgulamaya yer kalmaz. Filozof da söylediği sözlere, savunduğu tezlere veya sorduğu sorulara samimi olarak bağlı birisi değil, bir tür entelektüel sporcudur; hatta aslında sporcular bile sporlarına karşı sorumlu olduğundan, filozof entelektüel bir ödül dövüşçüsüdür, Zenon da bir paralı askerdir; dolayısıyla filozofun rakiplerine karşı fanatik veya fırsatçı bir şekilde davranmasında şaşılacak bir yan yoktur; kendi hocasına, şehrine, geleneğine veya disiplinine saygısı da gerekçesizdir, keyfidir, koşulludur, taktik icabıdır.

---

<sup>19</sup> Aristoteles D1’de (< DK29A25; Aristoteles, *Fizik*, VI, 9, 239b9-11) paradoksların rahatsız ediciliğinden açıkça söz eder: “Zenon’un hareket hakkında, çözenlerde rahatsızlık [*dyskolia*] yaratan argümanları dört tanedir.”

Öğrencinin de hocasına, felsefeye ve akademik geleneğe karşı aynı duygu ve gerekçeleri kendine örnek alması şaşılacak bir sonuç olmayacaktır.

### 3. Alternatif Bir Zenon Yorumu

Neyse ki elimizde başka bir Zenon anlayışı oluşturmamıza yetecek, hatta yer yer gerektirecek türden belgeler vardır. Yaygın Zenon yorumunda Zenon insan sorunlarından ziyade doğayla ilgilenen, kendi şehrine, görüşlerine ve geleneğine bağlılığı gerekçesiz gibi görünen teorik, itirazcı, sağduyuya aykırı ve paradoksal bir filozof gibi görünüyordu. Farklı bir Zenon portresi çizmemizi sağlayacak aktarımlar öncelikle teorik filozof Zenon’dan farklı olarak pratik ve politik bir Zenon sunarlar. Örneğin aşağıdaki aktarımda küstah ama yurtsever bir Zenon vardır:

**P10 (<DK29A1) Diogenes Laertios, 9.28:**

“Zenon birçok açıdan iyi adamdı ama özellikle kendinden daha güçlülere [*meizonôn*] Herakleitos gibi tepeden bakardı... Atinalıların kendilerini beğenmişliklerindense kendi memleketini severdi.”

Ayrıca P13-16 bize tiranlara (Nearkhos’a ya da Diomedon’a, ayrıca Demylos’a) vahşi bir şekilde direnen, muhbirliği reddeden, bu uğurda kendi vücudunun bütünlüğünü bile gözden çıkararak bir Zenon sunmaktadır.<sup>20</sup> Dolayısıyla burada doğa araştırmasında doğru bir öğretiyi kurmaya ya da desteklemeye çalışan, paradokslarıyla ünlü olan teorik bir filozof değil, yer yer Sokrates’i ve Diogenes’i müjdeleyen psikolojik, etik ve politik bir kişilik görmekteyiz.

Zenon’un pratikle bu bağı, bizi, paradokslarının çelişkili saf teorik argümanlar olarak düşünülmesine de bir alternatif aramaya sevk edebilir. Eski Yunanca kökenli “paradoks” sözcüğü günümüze gelinceye kadar epey anlam değiştirmiş gibi görünmektedir. “Paradoks” sözcüğünün “kendi kendisiyle çelişen önerme” ya da “kabul edilebilir öncüllerden hareket ettiği ve geçerli olduğu halde mantığa aykırı bir sonuca

---

<sup>20</sup> P13 (= DK29A6) Sicilyalı Diodoros, *Bibliothêka* (10.18.2-6); P14 (<DK29A15) Elias, *Aristoteles’in Kategoriler’inin Yorumu*, s. 109.12-15; P15 (DK29A19) Tertullianus, *Apologeticus*, 50.9; P16 (DK29A20) Stobi’li İoannes, *Antoloji*, 3.7.37.



ulaşan argüman” anlamları modern dönemdeki anlamlarıdır.<sup>21</sup> Eski Yunanca kökeninde ise *paradoksos* sözcüğü sıfattır ve “beklentinin ötesinde, inanılmaz, olasılık dışındaki” anlamına gelir.<sup>22</sup> Zaten Eski Yunanca *para* edatı ve *para-* öneki, Fransızcada türetilen *parapluie*, *paratonnerre* ve *parachute* gibi sözcüklerden farklı olarak, “bir şeye karşı, aykırı” anlamına gelmez, “yanında, ötesinde” anlamına gelir.<sup>23</sup> Bu durumda Zenon’un “paradoksları” önermesel bir doğruluk değeri taşımadan önce, okuru bir kanıdan başka bir kanıya yönlendirmeyi amaçlamadan önce, okurun üzerinde bir etki yaratmaya çalışır; tam da hareketin varlığını reddederken okuru tahrik etmeye çalışır; okuru hareketin, yerin veya çokluğun varolamayacağına inandırmaktan ziyade, *doksa*’nın ve *endoksa*’nın ötesine geçirir. *Zenon paradoksları, her şeyden önce hareketin, yerin ve çokluğun varolduğunu kendisine sürekli haber veren duyularının, belleğinin, beklentilerinin ve hatta hayal gücünün bütün tanıklıklarını veto edebilecek bir yetiye sahip olduğu gerçeğiyle okurunu yüzleştirir. Zenon paradoksları, okuru aksini her an görmesine rağmen, bir yolu kat etmek için önce yarısını kat etmesi gerektiğini anladığı için, hatta bu bölmenin sonsuza kadar gitmesi gerektiğini de çıkarsayabildiği için, bunu anlamasını sağlayan bir güce erişimi olduğu gerçeğine okurunu ulaştırmaya ve onu buna alıştırmaya çalışır.*

Bu yeti, bu güç elbette *logos*’tur, yani yalnızca “dil” değil, artık “akıl” anlamına da gelen *logos*’tur. Zenon bir söz veya zeka cambazı değil, bir akıl mucididir, bir akıl göstericisidir. Bu nedenle Zenon son çözümlenmede önermelerle değil, yetilerle ilgilenir, paradoksları da doktriner oldukları kadar performatiftir.<sup>24</sup> Genel olarak *doksa*’ya veya özellikle belli bir *doksa*’ya karşı olmaktan ziyade, okuru ruhundaki *doksastik*<sup>25</sup> kısmın ötesine geçirmek, o kısmın ötesinde de bir kısım olduğunu göstermek amacını taşırlar. İşte bu yüzden paradoksların çürütmek üzere yöneldiği nesnenin ne olduğu, neden

---

<sup>21</sup> Bkz. <https://www.etymonline.com/search?q=paradox>

<sup>22</sup> Bkz. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=paradocos&la=greek#lexicon>

<sup>23</sup> Bkz. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=para&la=greek#lexicon>

<sup>24</sup> Bu makalenin çıkış noktası olan bildirinin sunulduğu toplantıda Kaan H. Ökten de bildirisinde Parmenides’in şiirini yine performatif açıdan okumuş, sonradan yayınladığı Parmenides çevirisinin önsözüne de bu okumayı yansıtmıştır (Ökten 2019, s. 37 ve devamı.)

<sup>25</sup> Bu terimle elbette Platon’un *Devlet*’inin VI. kitabının sonundaki “bölünmüş çizgi”nin alt yarısındaki yetiyi kastediyoruz. Ayrıca bkz. *Theaitetos*, 207c; *Sofist*, 233c, 268c; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1140b26.

özellikle çokluğa, yere ve harekete yöneldiği ikincil bir sorudur, zira paradoksların birincil işlevi bir tezin çürütülmesi veya bir şeyin yokluğunun kanıtlanması değil, bir yetinin en seri şekilde devreye sokulması ve en dolaysız yoldan çalıştırılmasıdır.

**a. Felsefi sorunlara çözüm önerisi:**

Şimdi de bu bakış açısının yaygın Zenon yorumunun yol açtığı sorunları nasıl çözebileceğini açıklamaya çalışalım. Hatırlanacağı gibi yaygın Zenon yorumunun yol açtığı en büyük felsefi sorun, bu yorumun, paradoksların birliği ve amacı, paradoks öbeklerinin harekete, yere ve çokluğa yönelme nedeni ve pek çok paradoks üretilmesinin gerekçesi konularında bizi karanlıkta bırakmasıydı. Bu haliyle sorunu çözmek için bu paradokslar çokluğunu epideiktik, retorik, eristik veya sofistlik oluşlarıyla spekülasyon bir şekilde açıklamayı denemek gerekmişti. Oysa burada önerildiği gibi Zenon paradokslarının performatif argümanlar olduğunu varsaydığımızda *okurun akıl yetisini uyandırma* fırsatlarını çoğaltmayı amaçladığını düşünerek bu paradokslar çokluğu açıklanabilmektedir. Bu açıdan Zenon’un paradoksları Platon’un *Devlet*’inde sözü geçen “ruhu döndürme” (*periagogê tês psychês*) işlevine sahiptir ve yine *Devlet*’in VII. kitabındaki “üç parmak” örneğiyle (523-525) tıpatıp aynı işi görmektedirler: belli bir yeti düzleminde apaçık bir çelişki oluşturarak ruhta bir üst yetiyi uyandırarak yardıma çağırmak ve aynı çelişkiyi hatırlata hatırlata ruha o üst yetiyi alıştırmak.

Kısacası burada önerilen alternatif Zenon yorumuna göre, Zenon’un paradoksları metafizik veya fizikle ilgili teorik bir takım önermelerin savunulmasından önce “psikolojik” (veya psikogojik) ve pedagojik işlev görürler. Zenon’un argümanları, belki paradokstan ziyade, Pierre Hadot’nun terimiyle, birer “alıştırmadır”. Bu alıştırmalar bu açıdan zekice bilmeceleerden ziyade, Zen Budizmindeki Koan’larla karşılaştırılabilir. Hadot (1995; 2020) kendi eserinde Parmenides’e de Zenon’a da neredeyse hiç yer vermemişse de, saf argümantatif Zenon yorumuna alternatif olarak önerdiğimiz bu performatif Zenon yorumunu (ve, Kaan H. Ökten haklıysa, performatif bir Parmenides

yorumunu) Antik Felsefeyi “yaşam biçimleri” ve “alıştırmalarla” tanımlayan Hadot’nun anlayışıyla geliştirmek zor görünmemektedir.

### **b. Felsefe tarihçiliğiyle ilgili sorunlara çözüm önerisi:**

Bu makalede önerilen alternatif Zenon yorumunun artık somutlaşmaya başladığı umudundayız: Doğayı doğru şekilde açıklamaya çalıştığı kadar dinleyicinin veya okurunun ruhunu dönüştürmeye de çalışan, bu anlamda teorik, önermesel, öğretisel ve/ya da sekter işlevinin ötesinde performatif işlev üstlenen, geleneksel veya sağduyusal varsayımları çürütürken aslında okurunu olanla başbaşa bırakmaya çalışan, okurun olanla mutlak erişim kanalı olarak aklının farkına varmasını sağlamaya çalışan bir filozof. Zenon’un ve paradokslarının felsefi olarak karşı çıktığı şey, hareketin, çokluğun veya yerin varlığı değil, aklın unutulmasıdır. İşte Zenon’u kuşkuculardan, sofistlerden, eristik filozoflardan ve retorikçilerden açıkça ayırt eden de gerçeğe ve akla bu bağlılığıdır.

Bunu söylemenin en kestirme yolu, Zenon’un bir diyalektikçi olduğunu söylemektir. Zenon’u kuşkucularla, eristik filozoflarla, retorikçilerle ve sofistlerle bağdaştıran aktarımlardan farklı olarak, Zenon’un diyalektikçiliğiyle ilgili aktarımlar Platon ve Aristoteles geleneğinden gelmektedir. Bunların en önemlisi elbette Diogenes Laertios’un aktarımında Aristoteles’in diyalektiği Zenon’un keşfettiğini söylediği aktarımdır:

#### **R4 (= DK29A10) Diogenes Laertios, 8.57:**

“Aristoteles *Sofist*’te<sup>26</sup> retorikçi ilk keşfedenin Empedokles, diyalektiği ilk keşfedeninse Zenon olduğunu söyler.”<sup>27</sup>

Zenon’u bir (veya ilk) diyalektikçi olduğunu kabul ettiğimizde artık itirazcı (*antilogikos*) görüldüğü yerlerde eristik bir filozof olmadığını, bir argümanın iki tarafını geliştirdiği yerlerde de bir sofist veya retorikçi olmadığını daha açıklıkla

---

<sup>26</sup> Rose edisyonunda 65. fragmana bakılabilir.

<sup>27</sup> Ama Kşz. Aristoteles, *Metafizik*, XIII, 4, 1078b25–30; I, 6, 987b31–3. Diyalektiği sistematize etme şerefini kendine mal eder (*Sofistçe Çürütmeler*, 34, 183b34-184b8).

görebilmekteyiz. Platon’un *Parmenides* diyalogunda da orta yaşlı Zenon’un yanında duran yaşlı Parmenides genç Sokrates’e öğütler verirken, Zenon’un da çok iyi bildiğinden kuşku duymayacağımız bir diyalektik anlayışı sunar (135b-c, 135d ve 136a):

“Yalnızca hipotez [*hekaston hypotithemenon*] alınan şey varsa o hipotezin neleri getirdiğine bakmak yetmez, aynı şey yok ise bunun neleri getirdiğine de bakmak gerekir, eğer daha çok alıştırmaya [*gymnasthênai*] yapmak istersen.” (135e-136a).

*Phaidros* diyalogunda da Sokrates Zenon’a açık bir gönderme yapar ve diyalektik hakkında bize bir fikir verir, en azından Laks & Most bu aktarımı Zenon’un diyalektikçiliği başlığı altına yerleştirir:

**R3 (= DK29A13) Platon, *Phaidros*, 261d:**

“Elealı Palamedes’in [yani Zenon’un] dinleyicilerine aynı şeylerin benzer ve benzemez, bir ve çok, durağan ve hareketli görünmesini sağlayacak bir konuşma sanatına sahip olduğunu bilmiyor muyuz?”

Bu iki aktarıma Zenon’u diyaporetik yaklaşımla bağdaştıran bir aktarım eklenebilir:

**R5. (= DK29A23) Ploutarkhos’a yanlışlıkla atfedilen *Stromata*, 6 (= Eusebius, *Praeparatio evangelica* 1.8.6):**

“Elealı Zenon kendisi hiçbir şey ortaya koymadı, bunlar [Parmenides’in öğretileri] hakkında açmazları daha da ileri götürmekle yetindi [*diêporêsen... epi pleion*].”

Ploutarkhos’un *Perikles*’indeki itirazcı Zenon’a bir diyalektikçi olarak bakmamız gerekir:

**R6. (< DK29A4) Ploutarkhos, *Perikles*, 4.5:**

“Doğayı Parmenides’in yaptığı gibi ele alan, ancak çürütücü bir tutum da geliştiren [*eksaskêsantos*] ve itiraz [*antilogia*] yoluyla <muhabatını> açmaza hapseden Elealı Zenon...”

Dolayısıyla yukarıda “çift dilli”, “çataldilli”, “sahtekâr”, “ikiyüzlü” anlamlarına geldiğini gördüğümüz *amphoteroglôssos* sıfatını artık Zenon’un diyalektikçiliğiyle bağdaştırabilmekteyiz. Diels-Kranz edisyonunda bulunmayan şu Simplikios aktarımı bunun örneği olabilir:

**R8 Simplikios, *Aristoteles’in Fizik’ine Yorum*, s. 139.3-4:**

“... <konuları> iki açıdan [*eph’ hekatera*] ele almak konusunda idmanlı [*gymnastikôs*] olması açısından Zenon (ki kendisine ‘çift dilli’ denmesinin nedeni de budur)...”

Zenon’un diyalektikçiliği ile *amphoteroglôssos* sıfatını bağdaştıran en ilginç aktarım Elias’tandır:

**R9. (<DK29A15) Elias, *Aristoteles’in Kategoriler’ine Yorum*, s. 109.10-12:**

“[Elealı Zenon’a] ‘çift dilli’ denmesinin nedeni, Kition’lu [Stoacı Zenon] gibi diyalektikçi olması ve aynı şeyleri hem kanıtlayıp hem çürütmesi değil, yaşamında [*zôêi*] diyalektikçi olması, yani bir şey düşünüp başka şey demesidir.”

Laks & Most’a göre Elias’ın burada demek istediği şey, Zenon’un her tezin kendisini de karşıtını da savunabilen biri olması anlamında diyalektikçi olmadığıdır.<sup>28</sup> Ancak Elias’ın Zenon’un düşündüğüyle söylediğinin örtüşmemesinden kastı, düşündüğünden farklı tezleri ve düşündüğünün tam tersi tezi ele alabilmesi, hatta ele almak zorunda olmasıdır.

Zenon’u ve paradokslarını “eristik”, “retorik”, “kuşkucu” veya “sofistik” felsefelerden ayırabilmemizi sağlaması dışında, alternatif Zenon yorumunun felsefe tarihçiliği açısından bir başka avantajı, Zenon’un Parmenides’e bağlılığını gerekçelendirebilmemize olanak vermesidir. Öncelikle, Zenon’un argümanlarının gösteri amaçlı (*epideiktik*) olmadığını, saf felsefi nedenlerle oluşturulduğunu gösteren çok önemli bir aktarım vardır. Platon’un *Parmenides* diyalogundan gelen bu aktarıma göre Zenon gençken yazıya döktüğü argümanları birisi çalıp yaymıştır, dolayısıyla Zenon bunları yazmaktaki amacını açıklayamamıştır ve sonradan genç Sokrates’in de düşüneceği gibi Zenon’un o yaşında başkaları (ve özellikle Parmenides) gözünde takdir görmek (*hypo presbyterou philotimia*) için bunları yazdığı izlenimine engel olamamıştır; oysa bu aktarıma göre Zenon’un gençliğinde paradoksları yazarkenki

---

<sup>28</sup> Bkz. Laks & Most 2016a: 611. sayfadaki 3. dipnot.

amacı bir genç olarak felsefi bir sorunu kendi başına çözmeyi başarma isteğidir (*philonikian hypo neou*):<sup>29</sup>

**R2 (> DK29A12) Platon, *Parmenides*, 127e-128e:**

“‘O halde senin tanıtlamanın [*logoi*] demek istediği, bütün söylenenlere karşı, çok şeyin varolmadığını savunmaktan başka bir şey değil. Bunun için de tanıtlamalarının her birinin senin için kanıt [*tekmêrion*] olduğunu düşünüyorsun. Öyle ki ne kadar tanıtlamada bulduysan, bunların hepsinin çok şeyin varolmadığı konusunda kanıtlar getirdiğini düşünüyorsun, değil mi; böyle mi diyorsun yoksa ben mi yanlış anlıyorum?’

‘Yok’ demiş Zenon, ‘yapıtın söylemek istediğini genelde iyi anlamışsın.’

Sokrates şöyle karşılık vermiş: ‘Parmenides, anladığıma göre, Zenon yalnız dostlukla yetinmiyor, yapıtıyla da senin peşinden gitmek [*ôikeiôsthai*, ya da “sana yakın olmak”] istiyor. Çünkü bir biçimde senin yazdıklarının aynı yazmış, değişik yoldan gidip başka bir şey söylediğine inanmamızı istiyor. Nitekim sen dizelerinde her şeyin Bir olduğunu söylüyorsun ve bunu yeterince [*kalôs te kai eu*] temellendiriyorsun; o ise çokluğun olmadığını belirtiyor, kanıtlarını da çok sayıda ve genişleterek [*pampolla kai pammegethê*] ortaya koyuyor. Biriniz tek bir şeyin var olduğunu, biriniz de çokluğun olmadığını söylüyorsunuz, ama her ikiniz de sanki söyledikleriniz hiç de birbirine yakın şeyler değilmiş gibi konuşuyorsunuz; biz de başka başka şeyler söylediğinizi sanıyoruz.’

‘Evet’ demiş Zenon, ‘ama sen benim metnimdeki gerçek anlamı [*alêtheian tou grammatos*] her yerde bütünüyle yakalayamamışsın. Gerçi Lakaine tazıları gibi söylenenleri iyi izliyorsun ama her şeyden önce şu gözünden kaçıyor: Yapıtın senin dediğin gibi, çok büyük bir şey yaptığına [*hôs ti mega diaprottomenon*] insanları inandırmak üzere yazılmış değil. Senin söylediğin ayrıntılardan biri: Bu yapıtın, ‘varolan tek bir şeyse, pek çok saçma şey [*geloia*] ve bizzat temellendirmenin kendisiyle çelişkili şeyler ortaya çıkmaktadır’ diye onu alaya almak isteyenlere karşı, Parmenides’in savına bir katkı olarak yazıldığı doğrudur. Diyeceğim, bu yapıt çokluk olduğunu söyleyenlere karşı çıkıyor [*antilegei*], bunlara karşı açıklamalar getiriyor [*antapodidôsi tauta kai pleiô*]. Demek istediğimi şu şekilde daha açmaya çalışayım: Tek bir şeyin var olduğu savı yerine çok şeyin var olduğunu söyleyenlerin savı [*hypothesis*], iyi kurcalandığında [*ei tis hikanôs epeksioi*], tek bir şeyin var olduğu savından daha gülünç olmakta [*geloiotera*]. Metin, benim gibi genç biri tarafından işte böyle başarı isteğiyle [*philonikia*] yazılmıştır. Bu metni biri benden gizlice aldı, yani metni açıklayıp açıklamamaya karar verme olanağım bile olmadı. Demek Sokrates, sen metnin bir gencin başarı isteğiyle [*philonikian hypo neou*] değil de bir yaşlının saygısını kazanma [*hypo presbyterou philotimias*] amacıyla

---

<sup>29</sup> Aşağıda Saffet Babür’ün çevirisinde de görüleceği gibi bu bağlamda *philonikia* ve *philotimia* terimleri çok farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bizim çeviri ve yorumumuz özellikle buradaki yaklaşıma çok uzak olan Palmer 2017 ile karşılaştırılmalıdır.

yazıldığını sandığın için yanıyorsun. Ama dediğim gibi, pek kötü de açıklamadın metinde denmek isteneni.” (Çeviri: Saffet Babür).

O halde Zenon’un Parmenides’e bağlılığını açıklarken, bir gencin öğretmenine veya bir yaşlıya itaatine, hemşehriliğine, sevgililiğine, partizanlığına veya fanatizmine başvurmak gerekmez; Parmenides’in birciliğini gülünçleştirmeye çalışanlara karşı Zenon’un pek çok argümanla çokçuların tezinin daha da gülünç olduğunu göstermeye çalışmasının nedeni, yine Zenon’un diyalektikçi olmasından ve argümanlarıyla akıl yetisini uyandırmayı ve çalıştırmayı amaçlamasından başka bir şey değildir.<sup>30</sup> Parmenides’in şiirinde şiirin anlatıcısına “Akılla ayırt et!”, “Akılla karara var!” veya “Akılla yargıda bulun!” (*krinai de logôî*, B7, 5-6; DK28B7, 5-6) diyen Tanrıça’nın sözü uyarınca Zenon da *kendi okurunun* akılla ayırım yapmak ve buna kendini alıştırmak zorunda kalması için ona paradoks üstüne paradoks yöneltmektedir. Duyularla ayırt edilemeyip dille veya akılla ayırt edilebilen ne vardır? Farklı adlar ve anlamlar taşıyan, karşıt yönlerde ve farklı saatlerde görünen sabah yıldızıyla akşam yıldızının *bir* olduğu.<sup>31</sup>

Peki Zenon’un diyalektikçiliği onu Parmenides’ten ayırt edememizi sağlamakta mıdır? Burada bir sorun vardır: Aristoteles’in Zenon’u ilk diyalektikçi saymasına karşılık Parmenides’i diyalektikçi sayan iki aktarım vardır. Ancak bunlardan Diels-Kranz edisyonunda bulunmayan “Parmenides R63” aktarımı aslında Aristoteles’in açıkça tanıklığını desteklemektedir:

**Parmenides R63, Sextus Empiricus, *Matematikçilere Karşı*, 7.7:**

“Parmenides diyalektik konusunda deneyimsiz [*apeirôs*] gibi görünmemektedir, ne de olsa Aristoteles de onun tanıdığı olan Zenon’un diyalektiğin başlatıcısı [*arkhêgon*] olduğu görüşündedir.”

---

<sup>30</sup> Şu itirazda bulunulabilir: Eğer Zenon argümanlarını kendi yayınlamamışsa argümanlarını okura yönelik performatif işlev gördüğü yönündeki savımız da çürütülmüş olmaz mı? Ancak Zenon’un argümanlarını tatmin edici bir şekilde açıklayıp sunarak kendi eliyle yayınlamadan bir başkasının bu yazıları çalıp yaymış olması, Zenon’un bu argümanları oluştururken okurunu (veya en azından ideal bir okuru) muhatap almamasını gerektirmez. Bu anlamda Zenon, argümanlarının “başıboş” kalmasından, yani bunlardaki maksadın göz önüne alınmamasından şikayetçi görünmektedir. Platon’dan sonra Zenon’un paradokslarının akıbetine bakılınca, Zenon’un korktuğu şeyin başına geldiği söylenebilir.

<sup>31</sup> Bkz. Parmenides D22 (<A1) Diogenes Laertios, 9.23; D23 (A40a) Aetius, 2.15.7 (Stobili İoannes).

Parmenides’le diyalektik arasında bağ kuran, dolayısıyla Zenon’u Parmenides’ten ayırt etmemizi zorlaştıran ikinci aktarım da en azından Elea Okulu’nda diyalektiğin özelliği hakkında bize değerli bir bilgi verir:

**Parmenides R62 (> A5) Platon, *Sofist*, 217c:**

“[Sokrates, Elealı Misafir’le konuşuyor:] Herhangi birisine herhangi bir şey göstermeye çalıştığın zaman, alışkanlık gereği onu kendi başına uzun bir nutuk [*makrôî logôî*] aracılığıyla mı, yoksa ben gençken gözümün önünde Parmenides’in o çok yaşlı haliyle geliştirdiği enfes argümanlardaki [*logous pankalous*] gibi sorular aracılığıyla mı açıklamaktan hoşlanırsın?”

Zenon’u Parmenides’ten ayırmanın en kolay yolu, Parmenides’in kurmaca bir anlatıcının Tanrıça’nın sözlerini dinlediği bir şiir yazmasına karşılık Zenon’un biçimselleştirilebilecek kadar kuru argümanlar düzmüş olduğuna işaret etmektir. Okuruna Tanrıça’nın ağzından değil, tarafsız aklın sesiyle konuşmuştur. Ama yaptığı şey, Tanrıça’ya “aklıyla ayırt” dedirtmekten ziyade, okuru varolanı akıyla ayırt etmemesini neredeyse olanaksız kılacak bir argümanın ortasına bırakıvermektir. Bu anlamda Zenon’un bircilikte Parmenides’ten bile ileri gittiğini savunulabilir: Parmenides’ten farklı olarak Zenon’un paradoksları bircilik *savunularından veya tebliğlerinden* ziyade bircilik *performanslarıdır*.

**c. Felsefe eğitimiyle ilgili sorunlara çözüm önerisi:**

Sözü bağlarken yaygın Zenon yorumunun felsefe eğitimi konusunda yol açtığı sorunlara nasıl bir çözüm önerebileceğimize değinelim. Hatırlanacağı gibi, yaygın yorumdaki temel eğitimsel sorun, Zenon’un paradokslarını birer “bilmeceye” dönüştürerek öğrenciyi sahte bir kazanma-kaybetme ikilemine sokması, felsefe etkinliğinin düşünsel bir güç savaşı veya güç gösterisi olduğunu varsaydırması, felsefeyi araçsallaştırması, felsefenin çıkarsız hakikat araştırması kimliğini yok sayması ve Antik Felsefede felsefeyle bağdaştırılan merak, hayret ve varoluşsal sorgulama gibi içsel tutumlara yer bırakmamasıydı. Bu bakış açısında öğretmen de kendi mesleğine, felsefeye, akademiye ve öğrencilerine yabancılaşmış bir entelektüel ödül dövüşçüsüdür. Öğrenciye de böyle bir öğretmeni örnek almak düşmektedir.



Oysa burada önerilen alternatif Zenon yorumu, bundan çok farklı bir öğretmen-öğrenci ilişkisini, farklı yaşlı-genç ilişkisini, farklı bir felsefe etkinliği ve geleneği anlayışını olanaklı kılmaktadır. Bunun metinsel dayanağı ve somut örneği olarak Platon’un *Parmenides* diyalogundan bir sahne gösterilebilir. Bu metinde Platon yaklaşık 65 yaşında kır saçlı ama yakışıklı bir Parmenides ile kırklarındaki Zenon’un karşısına gencecik bir Sokrates çıkarır. Sokrates burada Zenon’un birliği kanıtlamak için çokluğu yadsıması gerektiğini, bunun için de çokluk varsayımı altında aynı şeylerin karşıt yüklemeler alacağını göstermesi gerektiğini düşünerek bu karşıtlığı tek tek şeylerde göstermeyi başardığını, ancak bizzat birin bu karşıt yüklemeleri alacağını gösteremediğini söyler ve Zenon’un çocuklara itirazına bu yolla itiraz eder. Tam bu noktada Platon’un kendi abisi Adeimantos’a söylediğine göre, bütün bunları anlatan Pythodoros Sokrates’in itirazlarına karşı Parmenides’le Zenon’un kızmasını beklemiş, ancak Parmenides’le Zenon’un tutumunun bundan çok farklı olduğunu görmüştür:

“Sokrates bunları söylerken, Pythodoros her yeni konuya geçişte Parmenides ile Zenon’un kızacağını düşünüyormuş ama, onlar Sokrates’i büyük bir dikkatle dinliyorlar [*panu te autôî prosekhein ton noun*], Sokrates’i hayran hayran izliyorlar, sık sık da birbirlerine bakarak gülümsüyorlarmış [*thama eis allélous blepontas meidian hós agamenous ton Sôkratê*].” (130a, çeviren Saffer Babür).<sup>32</sup>

İşte bu sahnede Zenon’la Parmenides arasındaki ilişki de, genç Sokrates’in bu ikisiyle ilişkisi de, Platon’un hepsiyle ilişkisi de ne bir itaatkarlığa, ne de bir tür “baba katline”<sup>33</sup> indirgenebilir. Buradaki ilişki, kanımızca, partizanlığın ve eristiğin ötesinde, ikilikten ve itirazdan rahatsız olunmayan bir ilişki olarak, Sokrates’ten de Platon’dan da büyük dostumuz hakikatle<sup>34</sup> bir ilişki olarak yorumlanmalıdır.

#### 4. Sonuç

Bu makalede Elealı filozof Zenon’u ünlü paradokslarına, paradokslarını da argümantatif içeriklerine indirgeyen yaygın yorum anlatılmış, bu yorumda paradoksların sayısı, birliği ve amacıyla ilgili belirsizlikten kaynaklanan sorunlara işaret

---

<sup>32</sup> Kşz. Platon, *Devlet*, VII, 523c-e.

<sup>33</sup> Bkz. Platon, *Sophist*, 241d ve başka yerler. Burada konuşan elbette Elealı Misafir’dir.

<sup>34</sup> Bkz. Platon, *Phaidon*, 91b-c; ayrıca kşz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1096a11-15.

edilmiş ve Laks & Most’un 2016 tarihli yeni edisyonunda özellikle Platon ve Aristoteles geleneğindeki aktarımlardan hareketle Zenon’un pratik kişiliği ve diyalektikçiliği vurgulanarak bu sorunlara çözüm önerileri getirilmiştir. Buna göre Zenon’un paradoksları, yalnızca bir öğretinin çürütülmesi veya desteklenmesi için araçsal argümanlar olarak görülmemeli, okurun veya öğrencinin akıl yetisinin farklı şekillerde çalıştırılması amacını taşıyabilecekleri göz önüne alınmalıdır. Bu alternatif yorum, felsefe tarihçiliği açısından Zenon’u eristik, sofistik, retorik veya kuşkucu düşünürlerden daha açık şekilde ayrıştırabilmekte, felsefe eğitiminde ise paradoksların amaçsız bilmecelerden öte, öğrencinin aklının etkinliğini talep eden argümanlar olduğunu ve felsefenin çıkarsız hakikat araştırmasından ayrı düşünülemeyeceğini göstermeyi kolaylaştırmaktadır.

## KAYNAKÇA

ARISTOTELES (1984). *Complete Works*, 2 cilt, editor Jonathan Barnes, Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları.

BARNES, Jonathan (1982). *The Presocratic Philosophers*, 2. Basım, Londra: Routledge & Kegan Paul.

CICERO (1927). *Tusculan Disputations*, çeviren J. E. King, Cambridge: Harvard Üniversitesi Yayınları.

DIÖGENES LAERTİOS (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çeviren Candan Şentuna, İstanbul: YKY.

GUTHRIE, W. K. C. (1965). *A History of Greek Philosophy*, II. cilt, Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

HADOT, Pierre (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Gallimard.

HADOT, Pierre (2020). *The Selected Writings of Pierre Hadot – Philosophy as Practice*, çeviren Matthew Sharpe ve Federico Testa, Londra: Bloomsbury.

LAKS André & Glenn W. MOST (2016a). *Les débuts de la philosophie, des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris: Fayard.

LAKS André & Glenn W. MOST (2016b). *Early Greek Philosophy*, 9 cilt, Cambridge / Londra: Harvard Üniversitesi Yayınları.

KIRK, G. S., J. E. RAVEN & M. SCHOFIELD (1983). *The Presocratic Philosophers*, ikinci baskı, Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları.

KRANZ, Walther (1984). *Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar*, çeviren Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları.

ÖKTEN, Kaan H. (2019). “Giriş”, Parmenides – *Fragmanlar*, İstanbul: Alfa Yayınevi.

PALMER, John (2017). “Zeno of Elea”, (<https://plato.stanford.edu/entries/zeno-elea/#ZenPur>).

PLATON, *Complete Works*. editör John M. Cooper & D. M. Hutchinson, Indianapolis: Hackett.

RUSSELL, Bertrand (1945). *The History of Western Philosophy*, New York: Simon & Schuster.

WATERFIELD, Robin (2000). *The First Philosophers – The Presocratics and the Sophists*, Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları.

Makale Geliş | Received: 20.12.2020  
Makale Kabul | Accepted: 22.02.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.885592

## Çiğdem YILDIZDÖKEN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Malatya, TR  
Inonu University, Faculty of Science and Letters, Philosophy Dep., Malatya, TR  
ORCID: 0000-0001-8521-5710  
yildizdokencigdem@gmail.com

### Atina *Demokratia*'sının Tragedyası

#### Öz

*Dithyrambos*lardan gelişen ve Attika topraklarında gün yüzüne çıkan tragedyaalar, *polis*'in sözcüsü olmakla Atina'nın demokratik düşüncesinin *polis*'te kök salmasını ve filizlenmesini sağlayarak kent devletinin, varlık tarzlarından başta dini ve politik olmak üzere ontolojik-egzistansiyal-epistemolojik ve estetik temelini oluşturacak asli-kurucu unsurları açığa çıkarmıştır. Tragedya, kurucu unsurları birbirine karşıt iki eş değer güce sahip fenomenleri bir arada sunarak, bizi kahramanın içsel çatışmasından toplumun ve *polis*'in içsel çatışmasına yönelmektedir. Buna bağlı olarak eski dünyanın evrensel-aristokratik değerleri karşısında beliren yeni dünyanın "fark"ı gözeten demokratik değerleri verili bir hakikatin *ananke*'sini değil, yaratma eylemi ile görünür olan gerçekliği oluşturmaktadır. Bu yaratma eylemiyle bir yurttaş, düşünce ufkunda kendi varlığını var etmektedir. Bu nedenle Olymposcu söylemin yazgısal düşüncesi var-etme, var-laşma ile yazgının gücü karşısında alaşağı edilen sanatın değerini ters-yüz etmektedir. Böylece tragedyaalarla evrensel yazgı karşısında bireyi gözeten Dionysoscu söylem *polis*'in duygularını ve bilinçaltına fırlatılmış içgüdüsel bilgeliğini sahnede görünür kılarak seyirci nezdinde bilişsel bir sürecin oluşumunu sağlayan temel yapıyı tesis etmektedir. Öyle ki tanrısal gücün tezahürü olarak Dionysos, karşıtlığın aradığında hakikat perdesi ile örtülmüştür. Örtünün kaldırılması ile gizlenmiş olanın açığa çıkması, *logosentrik* dünya görüşünün bertaraf ettiği diyalektik dürtünün, bengiliğin gücüne olan diyalektik nüfuzunu görülebilmesiyle olanaklıdır. Şunu da belirtmek gerekir ki, *polis*'in trajik bilinci tüm karşıt fenomenleriyle "daha yücesini isteme" doğrultusunda uzlaşıya da hazırdır. Bu uzlaşma bir tür denge olarak tragedyaalar eşliğinde yurttaşlara sunulmaktadır. Bu hususta *polis*'in erdemi olarak politik tavır açığa çıkaran *sophrosyne* toplumsal, siyasal, ahlakî açmazların çözümüne ilişkin mahiyette kendini ele vermektedir. *Sophrosyne*, artık eski gelenekçe sahiplenilen aristokratların erdemi olmaktan çıkarak bu yeni *Diyonizyak* dünya alanında *polis* uğruna *demos*'un erdemine dönüşür. Bu doğrultuda çalışmamız M.Ö. 6. yüzyıl Atina *polis*'ine odaklanarak *demokratia* ve tragedya arasındaki ilişkiyi tesis eden kurucu öğelerin ne olduğuna yönelik bir irdelemeyi içerirken, trajik bilincin tragedyada demokratik unsurlarla kendini nasıl görünür kıldığına dair gerçekleştirilecek araştırmanın sorumluluğunu da almaktadır. Ancak çalışmamızda araştırmamızın değeri açısından Antik Yunanlıları trajik düşünceye iten şeyin ne olduğu meselesi ele alınarak *philosophia* ile olan münasebete ilişkin yanıt denemesine de yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Dionysos, Demokratia, Sophrosyne, Diyalektik, Polis.

### The Tragedy of Athens' *Democratia*

#### Abstract

Tragedies that bloom from *dithyrambs* that emerge from Attica, by being the mouthpiece of the *city-state*, helped root and sprout the democratic thinking of Athens in the *city-state* and exposed the essential founding principles primarily being the religious and political of the entity models, that would lay the the ontological, existential, epistemological and aesthetic foundations of the *city-state*. Tragedy orients us from the

protagonist’s, to the society’s - *the city-state*’s- inner conflict by presenting the founding principles with a phenomenon that has two equivalent powers that are antithetical. Consequently, the democratic values of the new world that oversee the “distinction” that face off the universal and aristocratical values of the old world forms the apparent reality with the act of creation, not an *ananke* of a given reality. A citizen gives rise to their own existence, on their own horizon of thinking with this act of creation. Because of this, the predestined thinking of the Olympian rhetoric, turns the value of the art overthrown by the power of ordinance inside out by creating and coming into being. So the Dionysian discourse which watches over the individual against the universal ordinance with tragedies, expresses *the city-state*’s emotions by establishing the structure that provides the formation of a cognitive process in the eyes of the audience by making the instinctive wisdom thrown into the subconscious visible on the stage. Therefore Dionysos as the manifestation of divine power, is covered with the veil of truth in the in-betweenness of antinomy. The coming into open of what had been hidden by the lifting of the vail would be possible with the visualization of the dialectic diffusion on the power of the dialectic incentive that was eliminated by the logocentric world view. It should also be noted that the tragic consciousness of *the city-state* would be ready to compromise towards the “more sublimed” with all its opposite phenomenons. This reconciliation would be presented to the citizen as a balance with tragedies. In this respect *Sophrosyne* which exposes the political attitude as a virtue of *the city-state*, reveals itself as a solution to social, political, and moral dilemmas. In this new *Dionysiac* world, *Sophrosyne* now turns into a *demos*’ virtue for *the city-state* from being the virtue of the aristocrats who were acknowledged by the old tradition. Our study, focusing on the 6 B.C. on the Athens *city*, takes the responsibility of the research that will showcase how tragic consciousness makes itself visible with democratic elements in tragedy as well as involving an examination of what constitutive elements constitute the relationship between *demokratia* and *tragedy*. Nevertheless, in our study for the sake of the value of our research, a response to the question of what pushed the Ancient Greeks into tragical thinking, and its association with *philosophia* will also be attempted.

**Keywords:** Dionysos, Demokratia, Sophrosyne, Dialectics, City-state.

## Giriş

Tarihsel bir perspektifle bakıldığında düşüncelerin, anlayışların bütünsellikli bir kavrayış dâhilinde kendisini sunduğu alan, öncelikle yaşanan çağın olay halleri üzerinden gösterilmektedir. Bu bütünsellikli görüş, çağın olay halinin ne olduğunun belirleyici bir unsur olarak sayılmasının yanı sıra sözü edilen dönemin *rhetor*larının, bilim adamlarının, düşünürlerinin, politikacılarının sanatçıların kaygılarına sirayet eden bir mahalde açığa çıkan eserlerde kendini ele verecektir. Bu noktada meselemizin Atina *demokratia*’sının tragedyayla beraber her bir *polites*’in “düşünce” ufkunda ve “eyleme alanında” nasıl olanaklı olduğuna dair bir soruşturma girişimi ve Attika tragedyasının felsefi temellerinde kurucu unsurların ne olduğunu araştırma istemi olduğu dikkate alındığında, düşünürün ve sanatçının kaygısını uzlaştıran ana öğelerin ne olduğu meselesi çalışmamız için önem kazanmaktadır.

Tragedyanın kökeninde bulunan ve bize felsefi alana geçişin malzemesini sunan şey, trajik düşüncenin görülenmesi olarak trajik bilincin kendisidir. Bu düşüncenin tragedyada bize sunduğu karşıtlık ve bu karşıtlığın getirdiği ölümün de kendisinin konuk olduğu bilinmezliğin, muğlaklığın, tekinsizliğin tragedyadan ve felsefeden önce trajik düşüncenin imkânı nezdinde mitler alanında açığa çıktığı anlaşılır. Bu noktada Prometheus miti *Moiraların* insanlar üzerindeki etkisi, Dionysos kültü, Orpheusçuluk bu trajik olan düşüncenin yapısını oluşturan malzemeleri bize vermektedir. Bu mahalde trajik düşünceye konu oluş, Zeus’un Prometheus’a biçmiş olduğu ceza ya da *Moiraların* insanların yazgısını belirlemesi veyahut da Orpheus’un Hades’in en karanlık yerine gitmesi değildir. Söz konusu trajik mitlerin trajik düşünce bağlamında temellendirimini bize veren öge, mit üzerinden sunulan karakterin kendini varlığa getirirken aynı zamanda yokluğa da getirmesinde aranmalıdır. Öyle ki Prometheus’da köleliğin ve tanrının aynı varlıkta varlık tarzı olarak kendini açıklaması ya da Orpheus’ta ölüm ve yaşamın aynı varlıkta kendini var etmesi bu düşüncenin göstergesidir. Dolayısıyla trajik mitin özü kendi varlığını ortaya koyan kahramanın aynı zamanda kendini yok edici bir enstürman ile imha etmesidir. Bu anlamda trajik mitlerin özünde önceden tahmin edilemeyen ya da tasavvur edilemeyen olasılıkların varlığı trajik düşünceyle kol gezmektedir. Trajik mesajın kendini gizlediği bu akışkan sulak arazide bir yandan acı fenomenini çağrıştırmının diğer yandan estetik bir hazla *poietik* olarak gizlenmiş olan malzemenin çözülmesinin ısrarkâr bir tavırla seyirciye atfedilmesinin de konu edinildiği görülür. *Polis*’te tüm bunlar olup biterken, “yapıp etmelere” neden olan ve eylemsel alana imkân yaratan nüve, tarihte ilk kez bir yönetim biçimi olarak “Atina *demokratia*”sıyla her bir yurttaşın temin edilen *eleutheria* ve *isonomia* ilkeleridir. Bu düşüncede bir yurttaşın bilimsel düşünme eylemini başlatan “şüphe etme” temel bir başlangıç noktasıysa, Onsekizci yüzyılın Aydınlanmacı tefekkürünün gerisin geri M.Ö. 508-507 yıllarında ilk defa bir yönetim biçiminde Kleisthenes’le *polis*’in sahnesine (*skene*) çıkan rasyonel bir kaynak bulunduğu söylenebilir.

Bu bağlamda Atina tragedyasının dönemin *demokratia*’sının siyasi yaşamında ve demokratik yaşamın kurumsallığının açığa çıkması temelinde Klesithenes’in

Akropolis’in Güneydoğu yamacında inşa ettiği bina olarak kamuya açık tiyatronun *demos*’un (halk) düşünsel gelişimi için önemli bir yeri vardır. Bu kamuya açık alan, yurttaşların dramada buluşmasına olanak vererek Pnyx tepesindeki *ekklesia*’dan (halk meclisi) daha kalabalık topluluğun bir araya gelmesini sağlamıştır (Cartledge 2003: 35). Bu bakımdan Kleisthenes’in demokratik reformları olarak *polis* kabilelerinin organizatörlüğünde düzenlenen satyrik (satirik) dramalar ve *dithyrambos*lar insana ilişkin farklı varlık tarzları sunarak yeni dünyanın bilincinin oluşmasına yardımcı olup siyasi ve ahlakî fikirlerin karşıt savlarla bir aradalığının aydınlığa kavuşmasına da yardımcı olmuştur.

Öte yandan aklın ancak heterojen bir yapıda işler olduğu göz önünde bulundurulduğunda tragedya sahnesindeki düşünmeye yönelik eylemler yurttaşın muhakeme yetisini de güçlendirmiştir (Beer 2004: XII, XIII). Bu yönüyle tragedyanın palaestraların, gymnasionların sağladığı olanaklar dahilinde *polis*’in eğitimine paralel olarak *agora*’nın eğitimini, bu sahne eğitiminde yerine getirdiği çıkarsanmaktadır. Yurttaşların eğitiminde politik bir geleneğin öğreticiliğini başlatan tragedyalar seyirciyi toplumsal normlar ve uygulamalar, siyasal-toplumsal hiyerarşiler bağlamında sorgulamaya teşvik etmiştir (Dileo 2013: 256). Tragedyanın bu davetkâr tavrının, her bir yurttaşın iktidarı kavramasını; iktidar kavramı üzerine düşünmesini sağlayışıyla politik bir işlevi ve Aristoteles’in “Poetika”sında belirttiği *katharsis*’le seyircide korku ve acıma duygularını uyandırmayla açığa çıkan varoluşsal bir işlevi (Aristoteles 1987: 22) de yerine getirdiği ifade edilebilir. Ancak bu varoluşsal tavrın her daim *sophrosyne*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Sophrosyne* kelime itibarıyla akliselim, sağduyu, temkinli olma, öngörü, basiret, yargı gücü, takdir yetisi anlamlarına gelmekle birlikte arzulara yönelik ılımlı tavır alma, aklın duygulara ilişkin uzlaştırıcı tavrına da karşılık gelir (Liddell & Scott 1973: 1751). Homerik eserlerde *sophrosyne* Grekçe dışı bir terim olmasına rağmen eril olanla ilişkili kullanılmıştır. Bu anlamda “Odysseia” destanında *sophrosyne* tanrıların yada tanrısal soydan gelenlerin temel erdemi olarak belirerek beceri, hamaratlılık akıllılık manalarına gelecek şekilde kullanılmıştır (Homeros 2008: 4.23): “Odysseus’un oğlu bu uslu akıllı bir delikanlı...” Kelimenin kökenine bakıldığında terim, aklı başında olma, aklı ihtiyatlı kullanma anlamında *sophron* ve *kosmos*’u algılama anlamını karşılayan *phrene*’den gelir (North 1966: 3). Dolayısıyla *sophrosyne*’nin karakteri, *sophronlu* olmakta temellenen düşünüşün evrenin sağduyuyla algılamasıdır. Yine *sophron*’nun fiil hali olan *sophroneo*’nun esenliğe kavuşma anlamı olduğu dikkate alındığında *sophrosyne*’nin ruh dinginliğini sağlamaya ilişkin Hellenistik felsefede sıkça dile gelen *ataraksia* (Liddell & Scott 1973: 268) ile de bağı olduğu görülür. Nitekim gerek *sophrosyne* gerekse *ataraksia* taşkın duyguları ehlileştiren akli melekelerin işbaşına geçirildiği bir tavra; akıl-gönül arasında kurulacak içsel

erdemini korumak suretiyle etik bir işleve de sahip olmaktadır. Bu nedenden ötürü tragedya sahnesi demokratik eğitimin sorumluluğunu alan alana, tragedya ozanları ise *paidegogos* olarak bu misyonu üstlenen öğreticilere dönüşmüştür. Tragedyalar bu işlevi yerine getirirken *logos*’un entellektüel eksikliğini ve duyulur olanın noksanlığını da gidermektedir. Bu anlamda tragedyalarda *demos*’un *ekklesia*’dan daha çok *polis*’e dahil oluşu aristokratik rekabetin demokratik yönetim biçimi karşısında yalpalanmasına sebep olmuştur. Tragedya sanatının açığa çıkarttığı bu politik tavrın eski dünyanın *ananke*’si (boyunduruk) karşısında Yunan sanatının ve *polis*’in yazgısını belirlediği söylenebilir. Bu yönüyle tragedya, eski dünyanın aristokratik yapısına olan karşıtlığıyla bireysel hakları askıya alan tiranca yönetimin karşısında yerini alır.

O halde demokratik yazgı Attika’nın icadı olan tragedyalar ve komedyalar eşliğinde varlığını açıklamıştır. Açıklanmış komedyalarda mizansel bağlamda açığa çıkarken tragedya oyunlarında “acının bilgeliğinde” görünür olmuştur. Bundan ötürü acı fenomeninin insanın kendi varlığıyla hesaplaşmasında mizansel olana oranla daha yüksek bir tesiri olduğu gözetildiğinde doğum ve ölüm üzerine kafa yoruş, varlığın nihai ilkelerini kavramaya yönelik düşünüş eşliğinde yurttaşın anlam bulma ve *polis* içinde kendi varlıksal gerçekliğini ortaya koyma gereksinimini meydana getirmiştir. Bu anlamda tragedyalarda korunan politik tavır yurttaşı derinden etkilemiştir. Bunun nedeni yurttaş teriminin mahiyetindeki anlam ve değerde aranmalıdır. Bu mahiyet yurttaşın yurttaş olma değerini kazandığı kamusal alanla insani gerçekliğin edinildiği ve varlığın açıklığına çıktığı mahal olarak belirlemektedir *Polis*’in her bir yurttaşın temsili-sözcüsü olduğu göz önünde tutulduğunda tragedyanın da *polis*’in sözcüsü olduğu

---

sesin (*daimon*) huzurunun yükümlülüğünü alma tavrını karşılar. *Sophrosyne*’nin bu bakımdan tragedyanın temel erdemi olmasının yanı sıra *philosophia*’nın da temel erdemi olduğu sonucu çıkartılır. Bu sorumluluk *phrene*’nin açığa çıktığı entellektüel bir faaliyettir. Ancak bu durum sadece rasyonel bir tavır sergileme olarak da anlaşılmalıdır. Çünkü *phrene*, rasyonel olanı bir tarafta tutarken değer yargılarının da sorumluluğunu alır. Dolayısıyla bu sorumluluk sadece insanın kendi benliğine yönelik bir kontrol olarak değil, etik ve politik alandaki güvenliğin sağlanmasına yönelik de alınacak bir sorumluluktur. Bu bağlamda *sophrosyne*’de *ethos*’un ve *logos*’un bir araya geldiği bağa tanıklık edilirken değer yargılarının da alışı edilmeyeceği şekliyle muhafaza etme vasfı açığa çıkar. Bu yüzden *sophrosyne*’nin belirtilen anlamları dikkate alındığında Homerik dönemde eril olarak kahramanlarla ve tanrılarla bağlantılı kullanılan kavramın anlamının klasik dönemde tebaanın itaat etmesi anlamında kullanıldığına tanıklık ederiz. Tebaanın bağlılık göstermesinin bir erdem olarak kendini görünür kılması ise daha çok aristokratik kökenli eski geleneğe özlem duyan tragedya ozanlarının eserlerinde dile gelmektedir.



anlaşılır. Nasıl ki bir *polis* kendi kendine yeterlilik ilkesine (*autarkia*) sahipse (Mansel 2004: 102) tragedya da şüphe etme biliminin işlerliğini sahneye taşımasıyla, eleştiri yapabilme ve muhakeme edebilme olanağını sunmasıyla, demokratik ideallere işaret etmesiyle kendi kendine yeten bir sanat olma vasfının sahipliğini kendinde barındırmaktadır.

Tragedyanın *polis*’in bilincinde böylesine yer edinmesinin nedenini Dileo, dindarlığa bağlamaktadır (Dileo 2013: 257). Tarihsel bir perspektifle baktığımızda din, *polis* hayatında ister mitsel bağlamda isterse logosentrik temelde olsun kent devletinin siyasi-sosyal-kültürel bir yapı olarak kuruluş aşamasından itibaren her zaman toplumda nüfuzunu hissettirmiştir. Zira her bir *polis*’in koruyucu tanrısı olması ve başa çıkılamayan hallerde tapınak sözcülerine başvurusu, çeşitli ritüellerin tanrı ya da tanrıçadan ayrılmaz şekilde yerine getirilişi dinin *polis* üzerindeki tahakkümünün delilidir. Fakat tragedyanın demokratik düşüncesinin sözcüsü olduğu savının ileri sürümü bu düşüncede açığa çıkan bireyselliğin tümel-geleneksel olanın bağlılığını tahrip ettiğine ilişkin *doksa*’ya dayalı bir bilginin oluşmasına sebebiyet verebilir. Bu paradoksal durumun aşılması ise ancak bireyselliği teşvik eden, duyulur olanın “alışıl gelmiş düşünce olanağı dışında” minvallenen akıl karşısındaki değerini bertaraf eden bir tanrı eşliğinde gerçekleşebilecektir.

Şöyle ki *polis*’in belirleyici özelliği tutarlı bir sivil kimlik yaratarak özel alan üstündeki hakimiyeti sağlamaktır. Bu hakimiyete ise *polis*’le iç bağlantısı olmayan dışarıdan gelen yabancı bir tanrı olarak Dionysos’un<sup>2</sup> başkanlık etmesinin toplum içindeki meselelerin tarafsız bir tavırla dile getirilmesinde önem taşıdığı ileri sürülebilir. Böylece Dionysos, tragedyanın kökeninde konumlanan tanrı olarak hane halkından kadınları tiyatroya çekip, sosyal-ailevi hayatı kaynaştıran bir varlık olarak *polis*’teki ve tragedyadaki yerini alacaktır (Seaford 1996: 315-316). Dionysos’a ithafen yaratılan bu

---

<sup>2</sup> Dionysos Atina’ya dışarıdan gelen bir tanrı olarak adını, konumlandığı yer olan “Dionysos Eleuthereus”dan almaktadır. *Demokratia*’nın mihenk taşı niteliğinde olan “*elethereia*” ilkesi ve Dionysos teriminde bulunan *lysios*’un kurtarıcı anlamı olduğu göz önünde bulundurulduğunda (Dileo 2013: 257) Dionysos kültürünün *polis*’teki gerek siyasi alanda görünen aristokratlar ve *tyranlar* arasındaki mücadeleye gerekse toplumun açmazlarına umut vaat eden kurtarıcı olduğunu, özgürlüğü talep eden bir *polis*’i somut bir görünümle tiyatrodaki sahneye çıkardığını söyleyebiliriz.

ritüel kült, *polis*’in sosyalitesinin gelişimini ve sosyal devlet anlayışının “yeni dünya düzeni”nde oluşmasını sağlayarak Atina *demokratia*’sı ile arasında kuracağı güçlü bir bağın temellerini atacaktır. Dionysos’un *polis*’in diğer tanrıları arasında kazandığı bu zafer, demokratik *polis*’in *nomos*’a aykırı aristokrat klanlarına karşı başlatacağı mücadeleyi de gözler önüne sermektedir. Tiranca yönetimin aksine yurttaşlık eğitimini açığa çıkarmada öneme sahip olan tragedyaya can katan “tanrı” politik ve dini vasfı ile demokratik *polis*’e hizmet etmektedir. Bu yüzdendir ki tiyatro Atina demokratik *demos*’unun “yaşam”a katıldığı, *polis*’in sivil dayanışmasının ve sosyal devlet anlayışının somut tezahürü olmaktadır.

Demokratik Atina yönetiminde Dionysos kültürünün yarattığı değerler düşünce nezdinde Sokrates sonrası açığa çıkan felsefe-bilim ve sanat arasındaki uçurumun bertaraf edilmesine de olanak vermiştir. Bu anlamda “Poetika”da dillenen *katharsis*’in belirttiğimiz etik-egzistansiyal bir işlevi olmasının yanında ontolojik ve epistemik zemini olduğu da görülür. *Katharsis*’le duyguların tragedyada harekete geçişi yurttaşın kendi varlığı ile hesaplaşacağı varoluşsal bir tavrı oluşturduğu kadar bilişsel bir süreci de meydana getirmektedir. Bu bilişsel süreçle kahramanın karşılaştığı ve kavradığı her bir *anagnorisis*, kendi hakikatini açımladığı; gizlenmiş olanın izini sürdüğü bir keşif fenomenidir. Bu yönüyle bilişsel sürece kaynaklık eden *katharsis* duyguların akıl karşısındaki konumlandığı yeri de değişikliğe uğratmaktadır. Anlaşıyor ki, düşünce tarihine göz gezdirildiğinde aklın duygular karşısındaki yerinin korunulmasına ve duyu karşısındaki üstünlüğüne yönelik ilk tahripkâr tavrı M.Ö. 5. yüzyılın Attika tragedyalarından gelmektedir. Ancak tragedyayla sanat-bilim arasındaki yarığı kapatmaya ilişkin tavrın kapısı aralanmış olursa da duyguların akıl karşısındaki değersizliğinin alaşağı edilmesi için Baumgarten’ın “Aesthetica” adlı eserinin beklenilmesi gerekecekti. Baumgarten eserinde altdüzey bilgi doktrini (*gnoseologia inferior*) ve üstdüzey bilgi doktrini (*gnoseologia superior*) olarak ayırım yapmış ve iki alanın öznesi ve nesnesi bağlamında birbirinden bağımsız olduğunu, bu bakımdan her birinin diğeri üzerinde bir üstünlüğü olamayacağını ifade ederek duyulur alanı *logos*’un hükmünden salık vermeye çalışmıştır (Wallenstein 2013: 39, 51).

Baumgarten’ın bu tavrı duyuların alanının ayrı, bağımsız yeni bir alan olarak belirlenmesinde ve estetiğin bir bilim olarak düşünce tarihinde yerini almasında önem kazanmıştır. Bu nedenle Baumgarten’la birlikte kadim geleneğin aksine mantığın estetiğin kızkardeşi sayılması, sanat ve bilim-felsefe arasındaki gerilimi tragedyalardan sonra bir nebze de olsa azaltmış ve iki alanın uzlaşmasını sağlamasına sebep olmuştur. Bunun için meselemiz bağlamında Antik Yunan’da epik ve lirik şiirlerin, dramaların ve nihayetinde tragedyaların Antik sanatı oluşturduğu dikkate alındığında duyuların, duyguların alanı olan sanat karşısında felsefenin-bilimin sesini nasıl ve neden yükselttiği tragedyanın *philosophia* ile olan münasebetini anlayabilmemiz adına değerlidir. O halde soru sorulmaya hazırdır: İçgüdülerin sözcüsü olan müzik karşısında bilim neden ortaya çıkmıştır? Bilimin hakikati dramanın tanrısı olan Dionysos’a karşı nasıl bir savunmada bulunmuştur? Nietzsche’nin “Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans”ın da belirttiği üzere<sup>3</sup> Antik Yunan sanatının doğuşunda Dionysos ve Apollon’un katkısı varsa, neden Apollon’a imgesel olarak ihtiyaç duyulmuştur? Güzellik acıya karşı mı kendini görünür kılmıştır? Güzellik istemi bu melonkoliden mi doğmuştur? Ya da daha esaslı soru: Antik Yunanlıların acıyla olan ilişkisi nedir? Tragedyada beliren acı, felsefede hangi temellerde “düşünce”ye sirayet etmiştir? Bu sorular doğrultusunda Arkhaik dönem göz önünde bulundurulduğunda Dionysosçu gözünden felsefeyle mantıksallaştırılmış bir evren tasavvuruna neden gereksinim duyulmuştur? Çalışmamız boyunca dile gelen soruları yanıtlamak üzere araştırmamıza tragedyanın tanrısı olan Dionysos’un dramatik şiire nasıl bir temel oluşturduğunu ve tragedyanın kökeninde hangi öğelerin olduğunu incelemekle başlamakta yarar bulunur.

### 1. Dionysos ve Tragedya

Tragedyanın terim anlamına baktığımızda Dionysos’la olan ilişkisi gözler önüne serilir. Tragedya, Eski Yunanca *tragoidia*’ya karşılık gelmekte olup *tragos* ve *ode* terimlerinin birleşiminden oluşan bir sözcüktür. Trajik eylemeye göndermede bulunan terim, genel anlamda temsil etme, betimlemek, sahneye koymak, sunmak,

---

<sup>3</sup> Tanrılara yönelik gereksinime ilişkin sorgulama doğrultusunda bkz. Nietzsche 2011:40-55.

canlandırmak, resmetmek, oynamak anlamlarına gelmekle birlikte abartılı söyleme de karşılık gelmektedir (Liddell & Scott 1973: 1809). Kelimenin kökeninde bulunan *tragos*; *traganos* (*e, on*) kıkırdaksı, yenilebilir olan (Liddell & Scott 1973: 1808) anlamını karşılamakla beraber keçi; dişil bir terim olan *ode* ise şarkı, güfte, şiir anlamlarına gelmektedir (Liddell & Scott 1973: 2030). Bu anlamda Aristoteles’in tragedyanın büyüklüğü için *satyrik* bir üsluptan kaynaklandığını söylemesi (Aristoteles 1987: 19). Bu, Dionysos’a ithafen yapılan drama oyunlarının tragedyadaki yerini nasıl aldığını anlamamız bağlamında önem arz etmektedir. *Satyrler* doğanın devingen tanrısı olarak Dionysos’u simgeleyen yarı at, yarı teke olarak görünen, kırlarda dolaşan, sahnede insanın içgüdülerini, duygularını tüm taşkınlıklarıyla dile getiren temsiller olarak belirir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki tragedyanın öncüsü bir tür dinsel ilahi olarak tanrılar huzurunda dile gelen *hymnoslar*, Dionysos onuruna söylenen yüzlerini şarap tortularına sürünmüş koronun şarkıları olarak *dithyrambos*lardan gelmiştir. Koro lirliğini oluşturan türlerden olan bu bağbozumu şarkılarının gelişmesi tragedyanın oluşmasına yol açmıştır (Çelgin 1990: 51). Bu anlatılanlar ışığında *Dithyrambos* ve drama<sup>4</sup> ile temellenen tragedyanın Aristoteles’in “Poetika”sında belirttiği üzere *dithyrambos*lardan doğması Dionysos’la olan ilişkisini temellendirecek niteliktedir. Ancak bu görüşe göre tragedyanın başlangıçta küçük olay dizilerini sunan doğaçlamalardan meydana gelerek olayların sunularını iyileştirip içinde pek çok geçirdiği değişikliklerle kendine yönelik bir alanın oluşmasını sağlamış olduğu ifade edilse de gelişkinlik düzeyine ulaşmış olmadığı hakkındaki muammanın devam ettiği belirtilir (Aristoteles 1987: 18-19).

*Dithyrambos*ların gelişerek tragedya kavuşmasında Peisistratos’la birlikte düzenlenen Kent Dionysia şenliklerinin önemli bir payı bulunmaktadır. Şenliklerde yapılan drama ve *dithyrambos* yarışmaları rekabet koşulunu oluşturarak nitelikli eserlerin verilmesini ve *polis* edebiyatının; sanatının gelişmesine yol açmıştır. Bu

---

<sup>4</sup> Drama Grekçe edim eylem, hareket, devinim, bir sorumluluğu yerine getirme anlamlarında kullanılır. Bkz. Liddell & Scott 1973: 448. Bundan ötürü Aristoteles tragedya ve komedyaya için bu edebi türleri, taklit etme sanatına dahil eder (Aristoteles 1987: 16). Düşünürün ifadesiyle “Çünkü tragedyaya, bir eylemin taklidi olduğuna göre, eylemde bulunan kişileri taklit edecektir” (Aristoteles 1987: 25).

noktada Thomson, *Dithyrambos* yarışmalarının kabilesel olduğunu belirtirken, drama yarışmalarının kabilesel olmadığını ancak ikisi arasındaki net ayrımın halen çözülemediğini bildirmektedir (Thomson 2004: 244). *Dithyrambos* yarışmalarının boğa, drama yarışmalarının keçi ile ödüllendirildiği bu yarışmaların Pesistratos’un (M.Ö. 540) büyük Dionysia şenliklerini kurusuyla yeni bir yarışma alanı oluşturmuştur. Kabilesel bir nitelik taşıyan *dithyrambos* yarışmalarında her bir kabileden (*deme*) on tane sergilenmek üzere kabile içindeki nüfuzlu yurttaşın koronun eğitiminin bırakıldığı dikkate alındığında *demeler* ve korodan sorumlu olan *choregos*ların rekabeti de tragediyaların niteliğini arttırmıştır (Thomson 2004: 245). Rekabet, *polis* içindeki düzende toplumların normalarını, dini inanışlarını, geleneklerini ritmini sergilerken toplumdaki dinamiği de yansıtmaktadır. O halde tragediyalar *satyrik* bir şeyse kaynağının hem kabilesel hem de totemci bir kültüre ışık tuttuğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla tragediyalar dansla ve ritimle bu kabile kültürünün; toplumunun yazgısını açığa çıkaran bir minvale dönüşecektir. Bu yazgı karşıtlıkların bir arada sunulduğu ve her birinden feragat etmeksizin bir uzlaşma sağlama yolunun da sorumluluğunu üstlenir niteliktedir.

## 2. Tragedyanın Diyalektiği

Tragedyanın diyalektiği kendisini “trajik bilinç”te ele verir. Trajik bilinç trajik olanın “düşünme”ye dahil oluşu ile belirir. Tragedyalarda bize sunulan; olay hallerinde gizlenen ve açığa çıkan trajik nesne soylu bir karakterin başına gelen talihsizliklerinden öte, karşıtların biraradlığında hakiki olanın ne olduğunu arama esasına dayanır. Bu doğrultuda hakikat, sanat karşısında hakiki olanı açığa çıkarma istemi içinde bir özlem duyarken tragedya her bir karşıtın diğerine olan üstünlüğünden ya da alaşağı edilmesinden çok her birini hakiki olarak rasyonel ve irrasyonel olana sunar. Trajik olanın nesneleşmesi de tam da burada başlar. Tragedyadaki hakikat varolanların her birini gerçeklik olarak sunarak klasik felsefe geleneğinin sağduyusu karşısında heterojen bir işlevi yerine getirir. Öyleyse ontolojik mahalde karşıtlığın aradlığında olan trajik düşüncenin gerçekliği, yaşama alanında arafta olan değil, bizzat bu karşıtlığın bütünsellikli değerinin kendisi olarak da belirir. Fakat bu bütünsellikli değer

sahnelenen karşıtların ikili oyununda daha “yüce”sini, “daha”sını elde etmeyi istemektedir. Blanchot’un bu hususta Hristiyanlıktaki teslis öğretisinden yola çıkarak ikicilikliğin nasıl bir dengeye kavuşacağına ilişkin izahı dikkat çekicidir:

Bir diyalektik varsa, kökenleri farklılaştırılmış ve Hz. İsa’nın bir araya gelen ikili doğasının en eşsiz ve ulu gizemini temel alan yaratıdaki gerçekliğin diyalektiğidir o. Çünkü Hz. İsa Tanrı’dır ve insandır. Birbirine sıkı sıkıya bağlıdır bu iki sav; ve her ne kadar birbiriyle çelişse de, gerçeğin izini çelişki ve karşıtlıkta aramamız gerekir. Bunu yaparken, yalnızca karşıt savları benimseyip onları bir bütün halinde tutmak yetmez. Karşıt oldukları için gerçek sayılmalıdırlar, bu da temel aldıkları düzenden daha yücesini istemek zorunda bırakır bizi (Blanchot 2008: 203).

Gerçekliğin kendisinin çelişkinin bizatihi kendisi olarak sunan yukarıdaki pasaj, varlığın ve hiçliğin aynı noktada bulaşacağını da savlar niteliktedir. Trajik oluş ise karşıtların sunulduğundaki büyüklük ile ölçülür. Çelişki ne kadar büyükse trajik olan tüm ihtişamıyla o kadar devasa açığa çıkacaktır. Bu çelişkinin ihtişamlılığında trajik insan, yaşamın evetlerini ve hiçlerini aynı büyüklükte yaşayan, aykırılıkların tüm çatışmasına tanık olan varolan olarak karşımıza çıkar. Bu andan itibaren düşünme, tüm varolanların gerçekliğinin diyalektiğini içselleştirmiş bir kapta bilinci işler hale sokmaktadır. Bu anlamda gerçekliği görüleyen bilincin trajikliği, trajik olanların algılanmasından ya da trajik olanın düşünülmesinden ziyade bizatihi bilincin kendisinin trajik oluşuna yani düşünmenin kendisinin trajik yapısı olduğunun kabulüne bizi zorlar. Bu konuda tragedyalara baktığımızda bize trajik olanın oyunu sunulurken aynı zamanda bunu aşan oyunun aklın ve gerçekliğin *fabulasına* dönüştüğünü görürüz. Bu noktada tragedyaadaki karşıtlıkların birbirleriyle çatışması oyunu başlar. Bir yandan eski değerler, *aristokratia*, tanrılar, akıl, tanrının hâkimiyeti (kader), hakikat, aristokratların erdemi olarak öne sürülen *sophrosyne*, tanrısal yasalar (*thesmoi*), özdeş düşünce, sebep-ereke, varlığın nihai ilkeleri, mutlak bilgi diğer yandan sırasıyla belirtilen öğelere karşıtlık oluşturacak şekilde; yeni değerler, *demokratia*, insanlar, duyular, özgürlük, gerçek olan, *demogogosların* erdemi olarak öne sürülen zeka erdemi (*euphyia*), insan eliyle yazılmış yasalar (*nomoi*), fark, neden-sonuç, varolanın yaşamsal ilkeleri, rölatif bilgi karşıtlığının oluşturduğu çatışkı alanını sunmaktadır.

Gerçekliğin düşünme kisvesinde “karşıtlığı” sunduğu çatışma, varoluşsal bir o kadar da ontolojik kaygıyı, acıyı, sıkıntıyı da beraberinde getirmektedir. Ancak burada acı artık bir duygu durumu olmaktan çıkarak öncelikle varolma sorununa ve sonrasında insanın kendi varlığını anlamasına akabinde evreni, diğer varolanları anlama kaygısına dönüşmektedir. Felsefe için mesele bundan sonra başlamaktadır. Tüm bu karşıtlık içinde dengeyi nasıl sağlayacağımız tragedyadan felsefeye sirayet eden bir sorun olarak baş göstermektedir. Öyle ki yaşama alanı salt, katıksız yaşamadan öte bizi eylemde bulunmaya zorlamaktadır. Bu doğrultuda yaşam, bireyi karar vermeye ve varolma hudutlarını çizmeye davet etmektedir.

O halde mesele tüm çıplaklığıyla yeniden gözler önünde belirir: Gerçekliği oluşturan bu trajik bilincin dahil olduğu karşıt kavramların dengesini ontolojik olarak nasıl kurma olanağı sağlayabiliriz? Tragedyada trajik bilincin bu dengeyi kurma imkânı nasıl sağlanır? Öyle görüyor ki, birinci meselenin açılmanması ikinci meselenin açılmanmasından geçmektedir. Bu noktada felsefe sahasına baktığımızda, zıtların felsefesine Milethos’tan bir yanıt yükselir (Kranz 1994: 32): “varolanlar nelerden meydana gelirlerse gelsinler ona geri dönerler; zira onlar zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefaretilerini öderler.” Kranz’ın Anaksimandros’un “Doğa” adlı eserinden aktardığı bu fragman karşıtlığın, belirsizlik olarak sunulduğu *arkhe*’de kendisini var ettiği bir izahı içerdiği gibi adaletin de bir *arkhe*’de ilk dile geldiği tümce olma mahiyetini kazanır. Burada bir karşıtın diğerine saldırısı adaletsizlik, her iki durumun kendi imkânı içinde kalması ise haklılık-adalet olarak belirir. Thomson bu fragmanın yorumunu Yunanlıların ortalama keşif esasına dayandırmaktadır (Thomson 2004: 227): “...tıpkı bir oktavın yüksek ve alçak seslerinde olduğu gibi sayısal olarak saptanabilirdi. Yunanlıların cümbüş göreneklere böylesi bir fikir olanlar için doğal hale getirirdi.” Bu bakımdan felsefe ve tragedya arasındaki ilişkinin soruşturulmasında Greklerin “düşünce”de sıklıkla başvurdukları ve bilhassa Pythagoras’ın sayılarının (*arithmoi*) gizeminde “bir”e yapılan vurgu ile açığa çıkan *harmonia* ve *symphronesis*<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> *Symphronesis* ve *harmonia* birbirlerini karşılayacak kavramlar olarak yer yer kullanılmaktadır. Bu anlamda bir kişiyle bir konuda aynı fikirde olmak, anlaşma sağlamak, razı olmak, kabul etmek, birlikte planlamak, bilinçli olmak, farkına varmak anlamlarına gelen *symphroneo* fiilinden türeyen *symphronesis*

arasındaki münasebet, ontolojideki uzlaşa ile politik uzlaşa arasındaki ilgiyi de açıklamaktadır. Böylece politik alandaki eski ve yeni değerlerin çatışmasının açıklanışı ve ontolojik alandaki denge tragedyadaki daha yüce olana kavuşma doğrultusunda kendine yer edinecektir.

Bu bağlamda anlaşılmaktadır ki tragedyada olay kurgusunda sunulan idea, yüceye ulaşma istemi ile eski-yeni çatışmasının sahneye aktarılmasını ve bu çatışmanın düşünülmesine olanak verecek trajik bilincin seyirciye ulaşmasını sağlamaktadır. Tragedyanın bu daveti yaparken sırtını dayadığı temel payanda Atina *demokratia*’sından<sup>6</sup> başkası değildir. *Demokratia* tragedyaya hizmet ederken yenedünya düzeninin yurdu olmakla karşıtların birbiri içinde erimesine olanak veren *isonomia* ilkesinden yola çıkar. Bu anlamda Attika tragedyasını belirleyen yönlerden biri olarak Atina *demokratia*’sı Attika tragedyasının Yunan toplumunun düşünsel, sosyal, siyasal evrimiyle gelişmesi sonucu biçimlenir.

Tragedyadaki karşıtlığın itici gücü demokratik düşüncenin bir şeyin nedenini, kökenini bulmaya yönelik soruşturmasındaki eleştirel ve muhalefet tavrında görülür. Bu hususta Attika’nın büyük tragedya ozanlarından sayabileceğimiz Aiskhylos, Sophokles ve Euripides Yunan toplumunun düşünsel evriminin ürünlerini vermişlerdir. *Demokratia* lehine coşkulu bir tavır alan Aiskhylos kabile kültürünün tarihsel evrimini bize sunarken Sophokles tanrının hâkimiyeti karşısında insanın özgürlüğünü odak noktası kılarak kader, yazgı, adalet kavramlarının sorgulanışına bizi davet etmektedir.

---

antlaşma, ahit, sözleşme anlamında (Liddell & Scott 1973: 1688) *harmonia* ise bir fikre katılma, karara bağlama, vaat etmek, çerçeve, iki şeyi birbirine bağlamak anlamlarına gelmektedir. Bkz. Liddell & Scott 1973: 244. İlgili kavramlar anlamları itibari ile genel bağlamda birbirlerine karşılık gelen kavramlar olsalar da *symphronesis*’in *harmonia*’dan keskin olmamakla birlikte farkı, teknik bir tavrıdan öte içselleştirilmiş bir aklın erdemli bir tavrı olduğu anlaşılır. *Symphronesis*’in bu bağlamda kökenine baktığımızda bizi karşılayan *phroneo* fiilinin sağduyulu, sağgörülü, ihtiyatlı olmak manalarını karşılaması bu noktada önemlidir. Bkz. Liddell & Scott 1973: 1955.

<sup>6</sup> *Demokratia* tarihte ilk kez resmi bir yönetim biçimi olarak M.Ö. 508-507 yıllarında Kleisthenes’le birlikte Atina’nın resmi yönetim biçimi olmuştur. Halkın elinde bulundurduğu güç olarak (*demos-kratos*) bu yönetim biçimi öncesinde Drakon’un (M.Ö. 624) ağır ceza yasalarıyla tanrısız aristokratik sözlü yasalar (*thesmoi*) yerine insan eliyle yazılmış-konulmuş olan yasaların (*nomoi*) varlığı getirilişi demokratik düşüncenin temelinde yatan birey-devlet arasında kurulacak olan somut bağın oluşumuna katkı sağlamıştır. Drakon’dan sonra Solon’un (M.Ö. 594) sosyal-siyasal-ekonomik bağlamda yaptığı reformlar ise bu demokratik düşüncenin evriminin temellerinin atılmasında *polis*’teki imkânını edinmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ağaoğulları 2006: 29.



Euripides<sup>7</sup> ise insan doğasına yönelik irrasyonel bağlamdaki vurgusuyla *physis*’le kurulacak bağın yolunu bize göstermeye çalışır. Attika ozanlarının eserlerinde dile gelen bu yeni dünyanın görece tavrı Yunanlıların nesnel gerçekliğe ilişkin inşalarının da hangi temeller üzerine yapılacağını belirleyen koşulları oluşturmuştur. Şu hâlde trajik bilginin yayılmasında *demokratia*’nın *isonomia* ve *eleutheria* ilkelerinin hem sofistlik bilginin hem de trajik düşüncenin zenginleşmesi ve meşru hale gelmesinde önemli bir yeri bulunur. Antik Yunan’ın bu anlamda başarısından söz etmek akla uygun görülür. Bu başarı ise Antikite’nin sorun bilincini gerçekleştirmiş olmasında aranmalıdır.

Sorun bilinci evrene, varlığa, yaşama ilişkin kökensel bir soruşturmayı temele alan düşünme tarzının rasyonel bağlamda gerçekleştirimidir. Bu düşünme eylemi düşünmenin kendini kendine konuk ederek evreni, varlığı, yaşamı düşünenin kendi bilincinde sorunsallaştırır. Bu yüzden Antik Yunan filozofları öncelikle kendi içsel ve zihinsel durumları ile hesaplaşarak felsefi kaygılarını yaşamın kaygıları ile ön gören, *physis*’le bağ kuran, *agorada* fikirlerini tartışma olanağı bulan, hak talep eden, varlıkla-*kosmos*’la sorunu olan kişilerdir. Çünkü *logos*’un keşfettiği her bilgi peşinden bilgisizliği ve yeni bir kaygıyı açığa çıkararak sorun bilinci eşliğinde gerçekleşecek olan araştırmayı da beraberinde getirmiştir. Antikite’nin klasik filozoflarına baktığımız zaman filozof olmanın karşılığının dertli olmaya denk geldiği anlaşılır. Bu felsefi dertliliğin ortaya çıkışı M.Ö. 6-5.yüzyıl özel bir çağ olarak Hellas’ın özel bir bölgesidir:

---

<sup>7</sup> Euripides oyunlarında bilhassa kadınların sahneye hükmedişi ve *demokratia*’nın Dionysos formuyla sahneye gelişi tragedyanın son demini yaşatan bir ozan olarak Euripides’i karşımıza çıkarır. Tragedyanın Euripides’le birlikte artık can çekmesinin nedeni Apollonik ve Dionysoscu öğeler arasındaki dengenin beratarf edilmeye başlanmasıdır (Nietzsche 2013: 76-77). Ancak Aiskhylos ve Sophokles göz önünde bulundurulduğunda Euripides’te, sözü geçen ozanlarda örtük olarak dillenen *physis-nomos* çatışmasının getirdiği sonuçların en trajik unsurlarına tanık oluruz. Bu noktada ozanın “Bakkhalar” tragedyası *nomos* ve *physis* arasındaki çatışmanın, ölümü, toplumsal kargaşayı nasıl beraberinde getirdiğini anlamamız bağlamında önem taşır. Oyun, Thebai kralı Pentheus’un Dionysos inancına karşı çıkışı ile önceleri taşkınlığını, sonrasında ızdırabını konu olarak Bakkhaların coşkulu şenliklerinde *physis*’in en ölçsüz formunu sergilemesini ele almaktadır. Oyunda dinsel coşku yerini bahtsız farkındalığa bırakmaktadır. Dionysos ibadeti her türlü *nomos*’a dayalı kısıtlamayı yerinden ederek insanın kendini *physis*’e teslim etmesi temeline dayanır. Euripides’te sıkça rastlanan ve olay halleriyle kendini sunan *fabula*, insan olmanın doğasının ne olduğuna yönelik sorgulamayı başlatmasıyla bilikte doğayla kuracağımız bağın ne olduğu hususunda da kafa yormamızı bizden bekler niteliktedir. Öyle ki bu dinsel inanç töreninde kendinden geçme haliyle *logos*’tan feragat ederek oğlu Pentheus’u öldüren Agaue’nin kendine geldiğinde babasından gerçeği öğrendiği söylemler trajik olanın boyutunu söz konusu çatışma bağlamında bize yansıtır (Euripides 2001 :83): “Ne görüyorum ellerimde? Ellerimle eve getirdiğim bu ne?.. Yok, ellerimle tuttuğum Pentheus’un kafası. Vay talihsiz başım!”

Atina polisi. Antikite’nin siyasal-sosyal-ekonomik bağlamda en önde gelen bu kent devleti örgütlenmesinde bir şeyler olmaktadır: Bir yandan varlığın nihai ilkelerine dayalı bir soruşturma, diğer yandan *polis*’in dağ eteğine kurulu yapılmasıyla tiyatro alanları ve sergilenen *satyrik* dramalar, tragedya ve komedy oyunları, diğer yandan *isonomia* ve *eleutheria*<sup>8</sup> ilkeleri ile kendini her bir yurttaşa (*polites*) tesis eden demokratik düşünsel evrim ... *Philosophia*’nın, tragedyanın ve *demokratia*’nın bir araya geldiği tüm bu oluşumlarla Atina sadece düşünsel bağlamda değil, siyasi-politik-ürünleri, kurumları,<sup>9</sup> edebi çalışmaları ile tarihe damgasını vuracaktır.

Bu bağlamda Antik Yunan tragedyası olarak ifade edilen ve anlamamız gereken Attika tragedyasını, Atina *demokratia*’sı-*philosophia*’sı ile birlikte değerlendirmek gerekir. Bu değerlendirim tragedyanın neden M.Ö. 6. yüzyılda Atina’da ortaya çıktığının da yanıtını bize verecektir.

Demokratik düşüncenin evriminde açığa çıkan ve kurumsallaşan merciler olarak *ekklesia*, *heliaia*, *boule* Greklerin tartışma olanaklarını buldukları mahaller olmalarının yanı sıra tiyatrolar ise *demos*’un tartışma, eleştirme, yargıda bulunma imkânına eriştiği yerler olmuştur. Düşünsel bir evrimin ürünü olarak *demokratia* demokratik bir hayali gerçekleştirme isteminde demokratik mitlerle Attika tragedyasına dahil olmuş ve Atina

---

<sup>8</sup> Atina *demokratia*’sının en önemli iki temel direği özgürlük olarak *eleutheria* ve eşitlik olarak ifade edilen *isonomia*’dır (Thomson 2004: 251). Bu hususta özgürlüğün Atinalılar için kanun önünde özgürce söz alabilme anlamında politik ve yaşama alanında mutluluğu sağlayıcı kişisel özgürlük olarak ikili bir anlamı bulunur. Bu özgürlük bir bütünlük sağlama uğruna *isonomia* ile birlikte hareket eder. Bu anlamda *demokratia*, toplantılarda yurttaşın kanun önünde eşitliğini kabul ederek kişinin kendisini savunma hakkını tanıyan *isonomia*’nın *eleutheria* gibi konuşmada eşitlik (*isegoria*) ve politikada eşitlik olarak ikili bir anlamı olduğunu savlar. İlgili kavramların ayrıntılı açıklaması için bkz. Homblower ve Spawforth 1996: 451-453.

<sup>9</sup> Drakon’un (M.Ö. 624) ağır ceza yasalarının yoksullar ve zenginler arasındaki çatışmanın çözemeyişi ile Solon arabulucu olarak görevlendirilmiş, yaptığı reformlarda modern demokratik yönetim biçiminin kurucu unsurlarının temelini oluşturacak kurumların temellerini atmıştır. Bu noktada kurulan halk meclisi olarak *ekklesia*, kurulan halk mahkemeleri olarak *heliaia*, *ekklesia*’nın kalabalık üye sayısı olmasından ileri gelen sebeple işlerin aksamaması için kurulan *boule* (dört yüzler meclisi) her ne kadar yurttaşların mali durumuna göre sınıflandırılmış olsa da soyluların iktidarını zayıflatan kurumlar olarak belirir (Ağaoğulları 2006: 34). Bu kurumlar oligarşik yapıya sahip olan Atina toplumunun yurttaşlarının daha fazla siyasete karışmaları hususunda etkili ve hızlı olmuştur (Mansel 2004: 33). Fakat bu gelişmelere rağmen Solon’un kurmuş olduğu *areopagos* meclisi diğerlerine nazaran aristokratik unsurları kendinde barındırır. Çünkü bu kurum görev süresi dolan *arkhon*ların (yönetici memurlar) devlet işleriyle ilgili görevlerine devam ettikleri yerdir. Bkz. Ağaoğulları 2006: 34. Karş. Aristoteles 2005: 8. *Areopagos*’un nüfuzunu azaltarak *ekklesia*’yı güçlendiren ise Atina’da *demos*’un gücünün artmasına neden olan Kleisthenes’tir (Mansel 2004: 204).

demokrasininin daha geniş kitlelere kabulünü sağlamıştır. Mutlak-dogmatik olandan uzak bir tavırla bu trajik mitler sosyal, siyasal, kişisel hayatın çatışkılarını araştırarak politikanın, sosyal hayatın, insan doğasının yolunda gitmeyen huzursuzluğunu çelişkilerde ortaya koyarak seyirciye ya da okuyucuya yönelik ısrarlı bir tavırla *sophrosyne*’ye yönelik eğilimiyle öne sürülen çelişkilerin bir uzlaşma yolunu bulmaya ya da dengeyi sağlamaya ilişkin taleple *polis*’te belirlemiştir. Şöyle ki Aristoteles’in trajik *katharsis*’inin<sup>10</sup> trajik mitin iletilmesinde ve büyük ölçüde katılımın sağlanmaya çalışılmasında tragedyanın *imperium* tavrının bir göstergesi olarak açığa çıktığını anlıyoruz. Demek ki tragedya trajik mitin düşünülmesinde seyirciye ihtiyaç duymakta ve seyircisinin de değerlendirmeyi yapmak üzere yeterli olgunluğa sahip olduğunu savlamaktadır.<sup>11</sup>

Bu bağlamda tragedya ve *demokratia* arasında kurulacak ilişkide tragedya için seyirci ne ise *demokratia* için *demos*’un ehemmiyeti odur. Gerek trajik miterin gerekse demokratik ideaların tasavvuru, değerlendirimi *demos*’u ve seyircisi ile hem akli melekelerin hem de insan doğasına ilişkin içgüdülerin, sezgilerin, duyguların, duyuların tanıklığında bir karar merci olarak hesaba katılmasını şart koşacaktır. Bundan ötürü trajik mitler ve demokratik idealar oldukları yerde durmayan daha da “yüce”sine ulaşma arzusuyla kendini kendinde aşan bir alana ulaşmaya çabalamaktadır. Daha da yüceye ulaşma arzusundan kaynaklanan sebeple de tragedya ve *demokratia*’nın devingen, rölatif vasfıyla kendilerini varlığa getirdikleri ileri sürülebilir. Sözü edilen her iki alana ilişkin bir diğer *consensus* noktası her ikisinin de etkin bir ütopya üzerine temelleniyor oluşundan ileri gelir. Bu ütopya kendini eski geleneğin aksine politik düzeni kültür ve sanatla birleştiren bir ülkü üzerine inşa eder. Tragedya ve sanat artık *polis*’in devlet işleri hakkında söz söylemeye kendisinde hak görerek öteden gelen bilim ve sanat arasındaki yarığı kapatmaya çalışır. Böylece Attika tragedyası demokratik bir sanat

---

<sup>10</sup> Yabancı maddenin arındırılması anlamına gelen *katharsis*’in ruhsal arınma olarak kullanılmakla birlikte “Giriş”te de belirttiğimiz üzere estetik, etik ve politik bir işlevi olduğu anlaşılır. Bu anlamda *katharsis*, entelektüel bir faaliyete, ahlakî bir eyleme ve siyasal bir söyleme konuk olmaktadır (Golden 1976: 351-352).

<sup>11</sup> *Ekklesia*’nın üyesi olan izleyiciler tragedyanın sergileneceği günün erken saatlerinde yerini alarak zihinsel bağlamda kendini sergileyecekleri oyuna hazırlamaktadırlar. Bkz. Beard & Henderson 2007: 128.

metaforu olarak insan doğası hakkında konuşarak onun en güçlü ve en zayıf yanlarını araştırıp yaşamların altında yatan muammayı gün yüzüne çıkarır. Bu, tragedyanın demokratik olanı sunmakla birlikte *polis*’in çatışmalarla dolu yaşamına nüfuz etmesi ve *polis*’i ifşa etme yoluna gitmesidir.

Anlatılanlar ışığında Tragedyaların politik uzantısına baktığımızda bilhassa Aiskhylos’un “Oresteia”sında<sup>12</sup> Atina siyasetinin güncelliğini sahneye nasıl taşıdığına tanıklık ederiz. Eleusisli ateşli bir demokrat olarak Aiskhylos Atinalıların altın çağını yaşadığı Perikles döneminin başlangıcındaki Atina’nın, Hellas’ın ikinci büyük kent devleti olan Sparta’ya karşı nasıl bir politik üstünlük oluşturduğunu sunması bağlamında önem taşır (Tierney 1938: 94). Bu yönüyle Aiskhylos Attika kabile toplumuna dek uzanan aristokratik geleneğin mirasçısı olarak bir o kadar da Kleisthenes reformlarına oy verme olanağı bularak eskinin sözcüsü yeninin temsilcisi olarak belirlemektedir (Thomson 2004: 257). Öyle ki “Oresteia” oyununda yeni düzen olarak demokratik politikanın yerel yönlerine ilişkin tutum hakkında söylenebilecek ne varsa o noktada Aiskhylos’un Argos ve Areopagos ittifakına ilişkin onayının bulunduğu anlaşılır (Macleod 1982: 125). Bu yüzden “Eumenidler”de politik karakter taşıyan unsurlara kulak kesilmek gerekir:

Athena’ya sesleniyor ve yardım diliyorum. Karşılığında,  
Hiç silah kullanmadan, beni ve Argos ülkesini  
Argos halkını, silah arkadaşı, savaş bağlaştığı olarak  
Sonsuza dek yanında bulacaksın ey tanrıça!  
İster uzak sahil ülkesi Libya’da,  
İster memleketinin ırmağı triton’un kıyısında  
Bağlaşıklarına destek için at oynatıyor ol, ister  
Flegra cephesinde başkomutan gibi... (Aiskhylos, 2010: 128).

Yukarıdaki pasajdan yola çıkan Dodds, Atinalılara yapılan gönderme ile Libya ve Mısır’ı anarak Athena’nın Triton gölünün civarında doğduğunun kabulünü belirtir. Orestes’in Athena’ya olan duası, yardım isteği bu sebeple Phlegra tarlalarında dolaştığına inanılan Athena’ya yöneliktir (Macleod 1982: 124-125). “Eumenides”te

---

<sup>12</sup> Bir *trilogia* olan “Oresteia”, “Agamemnon”, “Khoephoroi” (Adak Taşıyıcıları) ve “Eumenides” (İyi Niyetliler) tragediyalarından oluşan oyun olarak tragediyaların ilk üçlemesi olarak da bilinmektedir (Çelgin 1990: 76-77).

dikkat çeken Orestes’in kanbağına dayalı katli gerçekleştirilmesiyle *erynslerin*<sup>13</sup> gazabına uğraması ve aklanışında Athena’nın Areopagos’ta mahkemesini kurmasıdır. Bu izahların önemi, *erynslerin* kabile kültürünün *dikeleri* olarak bir tür adalet sağlayıcı (Thomson 2004: 259) tanrısal sözlü yasalara (*thesmoi*) dahil aşiret hukukunun öğeleri olarak karşımıza çıkmaları ve yeni demokratik düzenin hukukunun meşruluğunu sağlamak üzere Areopagos meclisinde Athena’nın hakem olmasıdır (Aiskhylos 2010: 134-135). Yine dikkat çeken bir başka izah ise Solon reformlarıyla kurulan ve aristokratik nitelikli olan Areopagos meclisinin eski ve yeni düzenin karşıtlığı arasında demokratik ilkelere uygun gelecek tarzda hukuk mercisi kılınması ve bir tanrıçanın hukuk alanında adaleti (*dikaiosyne*) gerçekleştirebilecek işleve dahil edilmesidir. Bu anlayış bize *demokratia*’nın her ne kadar rasyonel bir temelle kendini inşa ettiği iddiasında olsa da eski aristokratik geleneğin topyekûn bir anda bertaraf edilemeyeceğini, eski geleneğin irrasyonel unsurlarının edebi ürünlerde de Atina’nın demokratik ideasını karakterize eden bir yapıya kaynaklık ettiğini göstermektedir. Bundan dolayı “Oresteia” bir bütün olarak değerlendirildiğinde Atina demokrasisinin, insanın pek çok yönüne nüfuz ederek iyi bir *demokratia*’dan daha fazlasını istemeye işaret ettiğini anlarız. Bu, ideal bir demokrasiye ulaşma kaygısı olduğu kadar ideal bir toplum, doğa ve tanrılar-tanrıçalar yaratma istemidir. Aiskhylos’un “Oresteia” adlı eserinden yola çıkarak işaret ettiğimiz bu bağlamlarda sahnede olay halleri yaşanırken, bu yapıp etmelerde seyircinin yargılama yetisinin önemli bir payı bulunur. Zira seyircisinin düşünme melekesine nüfuz etmeyen bir tragedya bir yurttaşın da *polis*’e katılamamasının eş değer anlamını yaratacaktır.

Tragedyalarda seyirci-*demos*, siyasi teoriler bağlamında demokratik kültür, toplumun siyasal, sosyal ve zihinsel alışkanlıkları üzerine kafa yorma imkânı bulmuştur. Ancak burada akla şu soru gelebilir: Siyaset ve tragedya arasında yakından bir münasebet varsa, Atina siyaseti tragedyalı kendi iktidarını meşrulaştırma noktasında

---

<sup>13</sup> Kan bağına dayalı bir cinayetle ortaya çıkan ve varlıkları kötülükle dolu olan *Erynsler* katli gerçekleştirenin peşini bırakmayan varlıklardır. Bundan dolayı tragedyalı ana teması soya bağlı bir lanet olduğu için kan bağına dayalı cinayetlerle *Erynsler* tragedyalarda sıkça işlenmektedir. Bkz. Aiskhylos 2010: 117, 123.

bilgi ve değerlerini iletme üzere araç olarak kullanmakta mıdır? Bu soruna tarihsel bağlamda bakıldığında devletlerin dini, sanatı, bilimi kullanmış oldukları gerçeğini bize gösterse de Büyük Dionysia’da ödül kazanan oyunlara dikkat kesildiğimizde devlet yönetiminin iktidarı korumak bir yana aleyhte bir tavırda buldukları hatta bazı eserlerin yasaklandığı da bilinmektedir.<sup>14</sup> Öyleyse tragedya farklı yazılarıyla farklı okumaların olmasını sağlarken seyircinin ya da okuyucunun yargılama yetisine seslenerek bu yargılamanın açığa çıkışındaki zihinsel özgürlük konusunda da gerçekleştirilecek bir eğitimi üstlenmektedir. Bu nedenle metaforik olarak izaha giriştiğimiz tragedya *polites* kavramını yükselterek demokratik ve kamusal olmayan eğitime de katkıda bulunmaktadır.

Bacewell, tragedyada seyircinin tiyatrodaki aldığı eğitimin meclislerde (*ekklesia*), halk mahkemelerinde demokratik organlara hizmet eden hazırlayıcı bir *paideia* vasfına dahil olduklarını iddia eder (Bacewell 2011: 258). *Polis* artık tüm ihtişamıyla tiyatro sahnesinde baş gösterir:

Dramatik olaydan önceki dört tören anının tümü, şehrin kendilik duygusuyla derinden ilişkilidir... Generalin içgüdüleri, haraç sergilenmesi, kentin hayırseverlerinin ilanı ve tam askeri üniformalı olan devlet eğitilmiş erkek çocuklarının geçit töreni... bir bireyin görevlerini vurgulamaktadır. Anketler. ... Şehir hakkında bir şeyler söylemek için bir fırsattır. (Bacewell 2011: 262).

Seyirci trajik içerikte tüm olup biteni dikkatlice izleyerek felakete neyin yol açtığını karar vererek düşünmek zorundadır. Bu durum onun neleri bilip bilmediğiyle hesaplaşma yolunu açacaktır. Bu bağlamda tragedyanın *demokratia* ve *philosophia* ile birlikte ele alınması gerekliliğinin nedeni; edebi ürünle de *paideia*’nın klasikleşmiş biçiminin neden M.Ö. 5.yüzyılda yaklaşık 300000 nüfuzu olan Atina (Tekin 2004: 46) ve çevresinde ortaya çıktığına da ışık tutmaktadır.

Evrensel Yunan miti kendi bünyesinde yetiştirdiği bu edebi araç ile her bir *polites*’in bu yeni düzeni; *demokratia*’yı nasıl yöneteceklerini, *polis*’i nasıl muhafaza

---

<sup>14</sup> Örneğin M.Ö. 5.yüzyıl drama yazarlarından Phrynikos “Miletou Halosis” (Miletos’un Alınışı) ve “Phoinissai” (Fenikeli Kadınlar) adlı eserleriyle Atina siyasetini etkilemiş ve eserler Atina hükümetince yasaklanmıştır (Üstüner 2007: 347).

edeceklerini düşüncelerine izin vermiştir. Bu izin, bilimsel-felsefi demokratik düşüncenin daha da güçlenmesine hizmet etmiştir. Dolayısıyla trajik olandaki çelişkinin eşitliğinin sunduğu dengesizlik yeni bir denge ışığını oluşturmasıyla *logos*’un daha da işlediği araştırma olanağını ön yargılar olmaksızın seyircinin ve okuyucusunun nezdinde düşünsel bir girişime sebep olmuştur. O halde tragedya “siyasi düşünsel gelişimi için canlandırıcı, yenileyici ve daha da geliştirici etik temelin” oluşumunda *polis* için gerekli zemin haline gelmiştir. Bu, Atinalı yurttaşların “liberal sanat eğitiminin temelidir” (Bacewell 2011: 262).

### **Sonuç ve Değerlendirme**

*Polis*’e duyulan saygının emaresi olan tragedya, varolana yönelik realist bir tavrı ön plana çıkarırken gerçekleşmesi beklenen “ülkü”yü dile getirmesi bağlamında idealist bir yaklaşım sergilemektedir. Bu yönüyle tragedya, Atina’nın demokratik enstürmanlarını elverişli hale getirerek mutlak *a priorik* ilkelerle oluşturulmuş evrensel dogmaları tahrip eden demokratik aklın “*organon*”una dönüşür. Aklın *doksa*’dan sıyrılarak işlerliğini kazandığı bu araştırma alanında tiyatro sahnesinde kendini görünür kılan, *polis*’in aklıdır. Artık iş başında olan “eleştiri”dir. Bu anlamda tragedya yönetici-yönetilen ilişkilerini, tanrının hakimiyeti-insan iradesini, doğal olan-konulmuş olanın çatışmasını “düşünce”ye konu edinirken felsefede beliren kritik yapının inşasında kurulacak ahlakî, politik, estetik ve ontolojik yapının başlatıcısı olmuştur. Dolayısıyla tragedya eleştirel bir felsefi geleneğin, seyircide ya da okuyucuda yargı kritiğini oluşturmada düşüncenin içsel tavrını belirlemiştir. Kritisizmin fenomenleri görünür kılma, fenomenler arasındaki ilişkiyi tesis etme ve oluşan sorunları çözme girişimi olduğu dikkate alındığında tragedyanın spekülasyonların ötesinde, “doğruluk”u kavrama ve doğru bilgiler elde etme uğruna oluşan çatışmalara bir çözüm önerisi sunduğu anlaşılmaktadır ki bu, *sophrosyne*’dir. Bu *areteli* söylem, insan aklının ve tanrıların hudutlarını belirleyerek yeni dünyanın etkisiyle kazanılan haklar sahasında “hudutu bilme” akidesine dayalıdır. Bu temel akide, tragedyalarda insanın kendisine ve tanrı-tanrıçalara yönelik sadakati olarak hudutu ihlal etmeme prensibini içermektedir.

Öte yandan yeni dünyayla açığa çıkan karşıtlığın getirdiği çatışmaya yanıt denemesi olarak görünür olan *sophrosyne*’nin, “eski”nin homojen düşünme tarzını aşan bir tavırla “fark”ı yaratan düşünmenin ontolojik ayağını oluşturduğu da anlaşılmaktadır. Bunun için tragedyalarda dile gelen *sophrosyne* aracılığı ile düşünme eyleminde boy gösteren “fark”ın hudutunun, haddinin bilinmesi beklenir. Ancak her ne kadar *demokratia*’nın *isonomia* ve *eleutheria* ilkelerinin *polis*’in her bir yurttaşına sirayet ettiği anlaşılrsa da düşünmede “fark”ı yaratacak *eleutheria*’nın, mühkemleşmiş eski dünyanın geleneği karşısında tam anlamıyla açığa çıkmadığını da belirtmemiz gerekir. Bu düşünce kapsamında “eski”den gelen kabile geleneğinin, göreneğinin *polis*’in yapılanmasında muhafaza edildiği ve eski-yenin er meydanında hesaplaşmayı beklediği görülür. Hesaplaşma Grek söylemindeki boyunduruk; modern dille ifade etmek gerekirse duyulur dünyaya ilişkin getirilen bilimsel düşünüşün akıl yürütmesi olarak nedensellik karşısında ikamet eden özgür irade arasında minvallenen gerilimin varlığını da gün ışığına çıkarmaktadır. Üstesinden gelinmeye çalışılan bu çatışma arabulucu *sophrosyne* ile aşılmaya çalışılır. Bu diyalektiksel tavır, felsefede metafiziğin estetikle yakınlaşmasına yol açmıştır. Güzelliğin acı ile birleşmesiyle belirli hale geldiği bu mahal, bilgelikle yapılanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, tanrısal kehânet ızdırabın acısıyla bilgelikte temellenmektedir. Bilgelik ve acının bir araya gelmesi hakikatin verili olmadığına işaret etmektedir. Verili olan lanettir; çekilen acıdır; öğrenilen ise hakikattir. Nietzsche’nin belirtilen tümcenin sorumluluğunu almasını istersek “acı çeken olarak aynı zamanda dünyanın merkezinden hakikati bildiren bilgedir”<sup>15</sup> (Nietzsche 2013: 79) savından pay almamız icap edecektir. Öyle ki bu *satyrik* bilge *hybris*’ine yenik düştüğü, en bildiğini sandığı vakit bilgisizlik içinde olan kahraman vasfıyla kendi varlığının hakikati ile karşılaşarak Oidipuscu körlükle hakikatinin anlamını kavrama olanağını yakalayacaktır. *Polis*’in varlığının gizlenmiş (*lethe*) dünyasını açığa çıkarmayı (*aletheia*) gözeterek bunu her bir yurttaşın “görü”süne serimleyen tragedya devlet politik, etik, estetik meskeni olduğu kadar yurttaşın da mevcudiyetini yerine getirdiği zemindir. Bu zeminde kendini açımlayan eylemin özü, *polis*’in varlığını tamamına

---

<sup>15</sup> Bu noktada “yüce”ye ulaşma için acı çekme şartı tutulur.



erdirmesiyle (*Vollbringen*) varlığını kendi açıklığına getirmektedir. Böylece bu açıklıkta görünenin-doğruluğun ayırdına varılabilecektir.<sup>16</sup>

Bu durum *hybris*’in de içinde konakladığı esrime halinin tek başına hakikati aramada yetersiz olduğunu ve sağduyunun mihmandarlığıyla gerçekleşecek kavrayışın hakikatin anlamına bizi götüreceğini gösterir. Bu anlamda drama ile başlayan ve olgunluğuna eriştiği form olarak tragedya Apolloniak ve Diyonizyak olanın birlikli yapısını inşa etmesiyle klasik Yunan sanatını oluşturmakla kalmayıp sanatın yanı başında felsefenin de yerini almasına imkan vermiştir. Bunun nedeni artık tiyatro sahnesinde görünenin *polis*’in varlığı; insan doğasının varlığı olmasıdır. Zira artık varlık, hakikatinin anlamını açıklama gayesinde *skenede* kendi “varlığının açıklığında” rolünü oynamaktadır.

---

<sup>16</sup> Gizlenmiş olanın açığa çıkışı gizlenmemiş olanın olumsuzlanmasıyla imkanı hale gelmektedir. Bu noktada aydınlığa kavuşturulacak gizlenmemiş olan, gizinden başkaca bir yerde olmayıp bizatihi gizindeki “in”de minvallenmektedir (Aktok 2010: 9-10).

## KAYNAKÇA

- AĞAOĞULLARI, M. Ali (2006). *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 5. Basım, İstanbul: İmge Kitabevi.
- AISKHYLOS (2010). *Eumenidler*, çev. Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları.
- AKTOK, Özgür (2010). “Sunuş”, *Heidegger*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- ARISTOTELES (2005). *Atinalıların Devleti*, çev. Furkan Akderin, 1. Basım, Ankara: Alfa Basın Yayın Dağıtım.
- ARISTOTELES (1987). *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- BAKEWELL, W. Geoffrey (2011). “Tragedy as Democratic Education: The Case of Classical Athens”, *Administrative Theory & Praxis*, 33(2)/2011: 258-267.
- BEARD, M. & Henderson J. (2007). *Klasik Sanat*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi.
- BEER, Josh (2004). *Sophocles and The Tragedy of Athenian Democracy*, Praeger Publishers.
- BLANCHOT, Maurice (2008). “Trajik Düşünce”, *Cogito Dergisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 54/2008: 203-216.
- CARTLEDGE, Paul (2003). “Deep Plays: Theatre as Processin Greek Civic Life”, *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, ed. P. E. Easterling, pp. 3-35, Cambridge: Cambridge University Press.
- ÇELGİN, Güler (1990). *Eski Yunan Edebiyatı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- DILEO, Daniel (2013). “Tragedy against Tyranny”. *The Journal of Politics*, 75(1)/2013: 254-265.
- EURIPIDES (2001). *Bakkhalar*, çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Say Yayınları.
- GOLDEN, Leon (1976). “Aristotle and the Audience for Tragedy”, *Mnemosyne*, Fourth Series, 29/1976: 351-359.
- HOMBLOWER, S. & SPAWFORTH, A. (1996). *The Oxford Classical Dictionary*, 3. ed., New York: Oxford University Press.
- HOMEROS (2008). *Odyseia*, çev. Azra Erhat ve A. Kadir, 1. Basım, İstanbul: Can Yayınları.
- KRANZ, Walter (1994). *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- LIDDELL H. G. & SCOTT, R. (1973). *Greek-English Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press.

MACLEOD, C. W. (1982). “Politics and the Oresteia”, *Journal of Hellenic Studies*, 102/1982: 124-144.

MANSEL, Müfid (2004). *Ege ve Yunan Tarihi*, 8. Basım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

NIETZSCHE, W. Friedrich (2011). *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Kahraman, 3. Basım, İstanbul: Say Yayınları.

NORTH, Helen (1966). *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Cornell University Press.

SEAFORD, Richard (1996). “Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City- State”, *The American Journal of Philology*, 117(2)/1996: 315-319.

TIERNEY, Michael (1938). “The Political Background of the Oresteia”, *Studies: An Irish Quarterly Review Messenger Publications*, 105(27)/1938: 93-110.

TEKİN, Oğuz (2004). *Eski Yunan Tarihi*, 6. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları.

THOMSON, George (2004). *Tragedyanın Kökeni*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınevi.

ÜSTÜNER, A. Cengiz (2007). 1. Anlatılar: *Hellen Uygarlığı*, İstanbul: Azim Basımevi.

WALLENSTEIN, Sven-Olov (2013). “Baumgarten and the Invention of Aesthetics”, *SITE*, 33/2013: 31-57.

Makale Geliş | Received: 27.10.2020  
Makale Kabul | Accepted: 19.12.2020  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.885594

**Tufan KIYMAZ**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Bilkent Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR  
Bilkent University, Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Ankara, TR  
ORCID: 0000-0002-6631-3857  
tufankiyamaz@gmail.com

## Zihin Felsefesinde Fizikselin Tanımı Sorunu

### Öz

Zihin-beden sorununun birçok felsefeci tarafından zihinselle fizikselin ontolojik ilişkisini açıklığa kavuşturma sorunu olarak ele alınması, günümüz zihin felsefesi tartışmaları için “fiziksel” teriminin tanımlanması ihtiyacını doğuruyor. Fakat, zihnin fizikselliğini sorgulanma motivasyonunun altında zihnin doğasına ve doğadaki yerine dair farklı sorular yatabiliyor ve bu soruları “fiziksel” terimini kullanarak sormak istediğimizde, birbiriyle uyuşmayan, bazen de kendi içinde kabul edilebilir olmayan, farklı fiziksellik tanımlamalarını kullanmamız gerekiyor. Bu çalışmada, zihin felsefesi tartışmalarında en çok kullanılan dört fiziksellik tanımlamasını inceleyerek bu tanımlamalardaki sorunları ortaya koyuyor ve sonuç olarak, günümüz zihin felsefesinde “fiziksel” terimi diyalogu ve anlaşmayı zorlaştıran bir rol oynamaya başladığından, zihin-beden sorunu bağlamında bu terimi kullanmaktan kaçınmanın daha yararlı olacağı görüşünü savunuyorum.

**Anahtar Kelimeler:** Fiziksel, Fizikselcilik, Fizik, İkicilik, Bilinç.

## The Problem of the Definition of Physical in Philosophy of Mind

### Abstract

Since, in contemporary philosophy of mind, the mind-body problem is generally understood as the problem of explaining the ontological relation between the mental and the physical, defining “physical” presents itself as an important issue. However, the question of the physicality of the mental can stem from several distinct underlying questions and if we want to phrase those underlying questions by using the term “physical”, we are left with incompatible and, to different extents, implausible conceptualizations of the physical. In this paper, I investigate four of the most influential conceptualizations of the physical in the contemporary philosophy of mind, and I conclude that the term “physical” is best left out from the debate on the mind-body problem.

**Keywords:** Physical, Physicalism, Physics, Dualism, Consciousness.

## Giriş

Düşüncelilik (idealizm), yani varlığın temelde düşünce olduğu görüşü ve maddecilik (materialism), yani varlığın temelde madde olduğu görüşü arasındaki tartışma günümüz zihin felsefesinde yerini fizikselcilik (physicalism) ve ikicilik (dualism) tartışmasına bırakmış durumda. Düşüncelilik ve maddecilik, varlığın özünde tek bir temel ontolojik kategoriye indirgenebileceğinde, yani tekçilikte (monism) hemfikir olmakla birlikte bu temel ontolojik kategorinin gerçeklikte zihinden bağımsız var olup olamayacağı konusunda karşıt görüşe sahipti. Maddenin varlığı ve düşünceden ontolojik bağımsızlığı günümüzde genel kabul gördüğünden, güncel zihin felsefesi literatüründe düşüncelilik kabul edilebilir bir tekçi alternatif olarak karşımıza çıkmıyor. Bir zamanlar düşünceliliğin rakibi olan maddecilik de yerini fizikselciliğe bırakmış durumda. Bunun sebebi, günümüz bilimine göre maddeden ibaret olmayan, fakat maddeyi etkileyen, fiziksel alanlar, uzay-zaman sürekliliği, karanlık enerji gibi fiziksel fenomenlerin varlığı. Bu anlamda, günümüzün başat tekçi görüşü, gerçek dünyada örneklenen her özelliğin fiziksel (ya da işlevsel veya yapısal olup örneklenmesi ontolojik olarak fiziksel özelliklerin örneklenmesine indirgenebilecek olan) bir özellik olduğunu iddia eden fizikselcilik görüşü. Bu görüşe göre, bilinçli zihin özellikleri ve bu özelliklerin örneklediği zihin durumları da fizikseldir (ya da fiziksele indirgenebilir). Töz ikiciliği, özellik ikiciliği gibi farklı türlere sahip olan ikicilik görüşünü bu çalışmada sadece şu iki iddianın toplamı olarak ele alacağım: (1) Gerçek dünyada örneklenen fiziksel özellikler vardır. (2) Gerçek dünyada örneklenen fakat ontolojik olarak fiziksel özelliklere indirgenemeyecek olan bazı özellikler de vardır. İkiciler tarafından fiziksele indirgenemeyeceği en yaygın olarak iddia edilen özellikler “görüngüsel (phenomenal) özellikler” dediğimiz, bilinçli zihin durumlarının nitel özellikleridir.

Zihin felsefesinde merkezi bir yeri olan bilinçli zihnin ontolojisi sorunu, pratikte, zihnin son tahlilde fiziksel olup olmadığını belirleme sorununa denk düşüyor. Fakat, burada önemli bir soru kendini gösteriyor: “Fiziksel” ne demektir? Yani, “zihin fiziksel

midir?” sorusunu sorduğumuzda, aslında neyi soruyoruz? Eğer zihnin fiziksel olduğunu (ya da olmadığını) öğrenseydik, bu bize zihnin doğasına dair nasıl bir anlayış katardı? Bu çalışmada, öncelikle, “fiziksel” teriminin günümüz zihin felsefesi literatüründe bulunabilecek dört farklı tanımlamasını inceleyeceğim. Bunlar sırasıyla kuramcı tanımlama, örnekçi tanımlama, *via negativa* tanımlama ve konumcu tanımlama olarak adlandırılabilir. Kısaca, “fiziksel özellik” terimi, kuramcı tanımlamada fizik biliminin (ya da fiziksel bilimlerin) kuramlarına atıfta bulunarak; örnekçi tanımlamada fiziksel olduğu apaçık olan bazı paradigmatik nesne ya da özelliklere dayanarak; *via negativa* tanımlamada indirgenemez zihinsellik ile karşıtlık kurularak; konumcu tanımlamada ise mekansallık ile tanımlanır. Bu tanımlamaların hiçbirinin “fiziksel” terimine zihin felsefesi bağlamında tam anlamıyla doyurucu bir tanım getiremediklerini ve, alternatif bir yaklaşım olarak, “fiziksel” terimini kullanmadan zihin-beden problemini farklı şekillerde yeniden formüle etmenin pragmatik açıdan daha doğru olacağı görüşünü savunuyorum.

### 1. Kuramcı Tanımlama

Fizikselliğin kuramcı tanımlamalarına göre, bir özelliğin fizikselliği ondan, ya da onun indirgenebileceği özelliklerden, fizik biliminin (ya da fiziksel bilimlerin) kuramlarında söz edilmesine dayanır. Stoljar’ın “kuram temelli kavramsallaştırma” (theory-based conception) olarak adlandırdığı tanımlama, kuramcı tanımlamanın standart formülasyonu olarak ele alınabilir: “fiziksel bir özellik ya fiziksel kuramın bahsettiği ya da fiziksel kuramın bahsettiği özelliklere metafiziksel olarak bağımlı olan özelliştir” (Stoljar 2001: 257).

David Armstrong, fizikselciliği “uzay-zaman dünyasının tamamlanmış bir fizik tarafından tanınan varlık ve kanunlarlardan ibaret olduğunu iddia eden öğretiyi” olarak tanımladığında fizikselin kuramcı bir tanımını kullanıyor (Armstrong, 1993: 434). Benzer bir şekilde, Armstrong (1970) zihin felsefesi bağlamında fizikselciliği şu hipoteze dayanarak formüle ediyor: “Fiziksel-kimyasal hipotez: İnsanın tamamlanmış bir açıklamasının sadece fiziksel-kimyasal terimlerle ifade edilebileceği görüşü.”

Frank Jackson’ın, “tamamlanmış fizik, kimya ve nörofizyolojide bahsedilen her şey ve işlevsel roller de dahil olmak üzere, bütün bunlara dayanan nedensel ve ilişkisel olgulara dair bilinebilecek şeylerin tümü”nün fizikselin tamamlanmış bilgisini oluşturduğu ve bunlar içinde yer almayan doğruların varlığının fizikselciliği yanlışlayacağı iddiası da fizikselin kuramcı tanımlamasına dayanıyor. (Jackson, 1986: 291)

Bu alıntılardan görülebileceği üzere, kuramcı tanımlama fizik bilimine ya da daha genel olarak, kimya, biyoloji, nörofizyoloji gibi bilimlere de içerecek şekilde fiziksel bilimlere atıfla karakterize edilebilir. Ben tartışmayı basitleştirmek adına bu çalışmada fizik bilimine dayanan tanımlamaya odaklanacağım, fakat bu tanımlamaya karşı ele alacağım itirazlar fiziksel bilimlere dayanan tanımlamalara da uyarlanabilir itirazlar olacak.

Kuramcı tanımlamaya karşı en etkili itirazlardan biri Melnyk (1997) tarafından Hempel’e atfedilen ve literatürde “Hempel İkilemi” olarak adlandırılan şu itirazdır: kuramcı tanımlamayı kabul edersek, fizikselin ne olduğunu ya günümüz fiziğinin kuramlarına ya da tamamlanmış/ideal fiziğin kuramlarına göre tanımlamamız gerekir, fakat bu seçeneklerin hiçbiri fizikseli tanımlamamıza yardımcı olamaz çünkü güncel fizik kuramlarımız büyük ihtimalle yanlıştır ve ideal fiziğin neye benzeyeceğini bilemiyor olmamızdan dolayı ideal fiziğe atıfla yapılan bir fiziksellik tanımlaması içerikten yoksun olacaktır.

Hempel İkilemi’nin iki koluna sırasıyla bakalım.

### **1. 1. Güncel Kuramcı Tanımlama**

Fizikseli tanımlamakta günümüz fiziğinin kullanılması sorunlu görünüyor, çünkü, geçmişteki birçok fizik kuramının daha sonra yerini yeni ve açıklama/öndeyi gücü daha yüksek olan bir kurama bırakmış olması, bize günümüzün fizik kuramlarının da gelecekte yerlerini daha başarılı kuramlara bırakacaklarını düşünmek için iyi bir sebep veriyor (kötümser üst-çıkırım). Fakat, fizik kuramlarımızın gelecekte değişecek

olmasını kabul etmek demek, günümüz kuramlarının yanlış, ya da en azından eksik olduğunu kabul etmek anlamına geldiğinden, fizikselin tanımını günümüz kuramlarına atıfla yaparsak, bu tanımın da yanlış ya da eksik olacağını kabul etmemiz gerekiyor, ki bu durumda fizikseli günümüz fiziğine atıfla tanımlamak makul bir seçenek olarak karşımıza çıkmıyor.

Bu itiraza yanıt olarak, Smart (1978: 340) ve Bokulich (2011) gibi bazı felsefecilerin görüşleri doğrultusunda, şöyle bir iddiada bulunulabilir: Eğer fizikselcilik doğruysa bilinç durumları beynin nörolojik durumlarına, yani, son tahlilde, günümüzde aşına olduğumuz maddeye indirgenebilir, ve geleceğin fiziğinde bahsedilebilecek olan yeni egzotik varlık ya da özelliklerin fizikselcilik-ikicilik tartışmasına bir etkisi olmayacaktır, bu yüzden de fizikselin tanımında güncel fiziğin kullanılması zihin felsefesi bağlamında bir sorun teşkil etmeyecektir. Ben güncel kuramcı tanımlamanın bu savunusunu başarılı bulmuyorum, çünkü nöron-altı ya da nöron-dışı fiziksel durumların bilinç durumlarını etkilemediği iddiasını kabul etmek için yeterli veriye sahip olduğumuzu düşünmüyorum. Günümüz fiziğinin tüm kuramları, evrenimizde var olduğunu düşündüğümüz şeylerin yalnızca %5'ine dair ve evrenimizde var olan şeylerin yaklaşık %25'ini oluşturduğunu düşündüğümüz karanlık madde ve kalan %70'i oluşturduğunu düşündüğümüz karanlık enerjiye dair henüz günümüz fiziğinde kabul edilmiş bir kurama sahip değiliz. Günümüz fiziği ve nörobilimi evrenimizdeki varlıkların %95'ini oluşturan karanlık madde ve karanlık enerjinin zihinsel olgularda bir rol oynadığına inanmak için bize pozitif bir sebep sunmasa da, bu %95'lik gizemin zihinsel olgulara hiçbir etkisi olmadığına inanmak için de yeterli sebebimiz olmadığını düşünüyorum. Şu anda hem fizik bilimi hem de zihin felsefesi açısından bulunduğumuz noktada, gelecekteki fizik biliminin günümüzde tahmin edemediğimiz bulgularının, bilinçli zihinsel durumlarımızın doğasına dair anlayışımızı değiştirmeyeceğine dair bir güven temelsiz duruyor.

Bunun da ötesinde, günümüz fiziğinde yer alan, sıradan madde ve enerjiye dair kuramların bazılarının yanlış olduğundan da emin olabiliriz, çünkü günümüz fiziği, tamamlanmış bir fizikten beklenecek olanın aksine, tutarlı bir bütün oluşturmuyor.



Örneğin De Broglie'nin öncü dalga kuramı günümüzde genel kabul görmese ve standart kuantum mekaniğiyle uyuşmasa da öncü dalga kuramının varyasyonları ya da kuantum mekaniğine Bohmcu yaklaşımlar bugün hala canlılığını koruyor (Goldstein 2017). Aynı durum standart kuantum mekaniği ve genel görelilik teorisinin küçük boyutlardaki yüksek enerji durumlarında tutarsız sonuçlar vermesinde de gözlemlenebiliyor. Günümüz fiziğindeki bazı kuramların birbirleriyle tutarsız olması, fizikseli günümüz fizik kuramlarına atıfla tanımlama girişimi için önemli bir sorun yaratıyor.

### 1. 2. İdeal Kuramcı Tanımlama

Hempel ikilemine göre, ikinci seçeneğimiz fizikseli günümüz fiziği yerine ideal/tamamlanmış fiziğe atıfla tanımlamak. Fizikselcilik hakkındaki tartışmalar sırasında fizikselin kuramcı tanımlamasını kullanan birçok felsefeci, örneğin Armstrong (1993), Jackson (1982), Chalmers & Jackson (2001: 316) ve Loewer (2001: 37), fizikseli tamamlanmış fiziğe atıfla tanımlamayı tercih ediyor. Fakat, bu seçenekte de şöyle bir sorun göze çarpıyor: İdeal/tamamlanmış fiziğin ne gibi varlık veya özelliklerden bahsedeceğini şimdiden öngöremiyoruz ve “fiziksel” teriminin tamamlanmış fizik gibi hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığımız bir şeye atıfla yapılan tanımlama “fiziksel” teriminin anlamını açıklığa kavuşturmaktan çok uzak olacaktır; bilgi vermeyen, kapalı, kullanışsız bir tanım olacaktır. Bu kapalılık, Noam Chomsky'e (1995) göre, “fiziksel” teriminin zihin felsefesindeki kullanımına dair önemli bir sorun yaratıyor: Chomsky tamamlanmış fizikte temel/indirgenemez bilinç özelliklerinden bahsedilmesinin mümkün olduğunu iddia ediyor, ki bu durumda indirgenemez bilinç özellikleri fiziksel olacaktır, fakat indirgenemez bilinç özelliklerinin (mesela Kartezyen ruhun bilinç özellikleri gibi) varlığının fizikselcilikle uyuşmadığı görüşü günümüz zihin felsefecileri tarafından yaygın olarak kabul ediliyor. Örneğin, Thomas Nagel'in (1974), henüz keşfedemediğimiz nesnel fenomenolojik bir dille belli bir deneyimin nasıllığını o deneyime sahip olmayan bir insana, deneyimi hayalinde canlandırmaya ihtiyaç duymadan anlayabileceği şekilde ifade edebilmenin mümkün olabileceğine dair görüşü doğruysa, bilinçli deneyimlerin nesnel bilgisinin var olması ve bu bilginin tamamlanmış

bir fizikte içerilmesi mümkün. Chomsky'nin tamamlanmış fizik hakkındaki iddiası kuantum fiziğinin Kopenhag yorumunu göz önünde bulundurduğumuzda daha da ciddileşiyor. Örneğin, Bohr (1934, 1958), Heisenberg (1958), and Von Neumann (1955)'in çalışmaları doğrultusunda, Henry Stapp (2007), ortodoks kuantum kuramının Kartezyen, etkileşimci ikici bir kuram olduğunu iddia ediyor. Chomsky'e göre, şu anda bildiklerimize dayanarak, indirgenemez bilinç özelliklerine atıfta bulunan böyle bir kuramın tamamlanmış fizikte yer bulmayacağından kesin olarak emin olamayız ve bu, Poland'ın (2003) deyişiyle, “zihinsel fiziksel inzali” olasılığı, tamamlanmış fiziğe dayanan bir “fiziksel” tanımını “zihin fiziksel midir?” sorusu üzerinde tartışan felsefeciler için tamamen kullanışsız hale getiriyor<sup>1</sup>.

Bu itiraza yanıt olarak, kuramcı tanımlamanın savunucuları tamamlanmış fizikte bahsedilmeyi fiziksel olmanın gerekli fakat yeterli olmayan bir koşulu olarak kabul edip, ikinci bir gerekli koşul öne sürebilirler, öyle ki, fiziksellik için, bu iki gerekli koşul birlikte yeterli olur. Yani, bu durumda, tamamlanmış fizikte bahsedilen her özellik tanımı gereği fiziksel olmayacak, tamamlanmış fizikte bahsedilen ve bir diğer özelliğe sahip olan özellikler fiziksel sayılacaktır. Günümüz zihin felsefesi literatüründe ideal kuramcı tanımlamayı desteklemek için en sık kullanılan koşul olarak “indirgenemez bir şekilde zihinsel olmama” koşulu karşımıza çıkıyor. İdeal kuramcı tanımlamanın bu versiyonuna “*via negativa* ideal kuramcı tanımlama” adını verebiliriz.

### 1. 3. *Via negativa* İdeal Kuramcı Tanımlama

Fiziksel özelliği zihinsel-olmayana ontolojik olarak indirgenebilir özellik olarak alan tanımlama, literatürde “*via negativa* tanımlama” olarak adlandırılıyor. Tye (2009), Chalmers ve Jackson (2001) ve Wilson (2006) da, zihinsel fiziksel inzali itirazına karşılık olarak, ideal kuramcı tanımlamayı *via negativa* tanımlama ile destekleyebileceğimizi iddia ediyor. Böylece, şu tanımlamaya ulaşıyoruz: Bir özellik

---

<sup>1</sup> Chomsky'nin itirazınının, psikolojinin fiziksel bilimlere dahil olup olamayacağı sorusu gündeme getirilerek, özeld fizik bilimine değil genel olarak fiziksel bilimlere atıfta bulunan kuramcı tanımlama uyarlanması için bkz. Crane & Mellor (1990).

fizikseldir ancak ve ancak tamamlanmış fizikte kendisinden bahsedilen zihinsel olmayan temel bir özellik ise ya da böyle özelliklere indirgenebilir ise.

Fakat, bu tanımlamada da bazı sorunlar var. Öncelikle, elektrik yükü, kütle, spin gibi birçok fiziksel özelliğin hem makro hem de mikro boyutta örneklemeleri bulunuyor. Yani, makro boyutta fiziksel saydığımız bir özelliğin indirgenemez bir şekilde temel bir parçacık tarafından örneklenmesi özelliğin fizikselliğini etkilemiyor. Negatif elektrik yüküne sahip olma özelliğini ele alalım. Bu özellik (sicim kuramını değil standart kuramı kabul edersek) bir elektron tarafından temel ve indirgenemez bir şekilde örnekleniyor, fakat bir yün kazak tarafından makro boyutta, temel ve indirgenemez olmayan bir şekilde örnekleniyor. Bu iki örnekleme arasındaki temel olma-olmama farkı bu özelliğin doğasına, fizikselliğine dair hiçbir ontolojik öneme sahip değil. O halde, fizikselcilere göre makro boyutta fiziksel olan bilinç özelliklerinin mikro boyutta, indirgenemez bir şekilde örneklenmeleri neden onların fizikselliğini olumsuz etkilesin? Temel ve temel olmayan örneklemeleri olan birçok fiziksel özellik varken bilinç özelliklerinin temel ve temel olmayan örneklemeleri arasında fiziksel olma ve olmama kadar büyük bir ontolojik fark olacağını düşünmek için sebebimiz nedir?

Bundan da önemlisi, ideal kuramcı tanımlama, indirgenemez zihinselliğin reddi koşuluyla desteklense dahi, temel bir soruna sahip. Buna “örneklenmeyen özellik” sorunu diyebiliriz. İdeal kuramcı tanımlamaya göre, gerçek dünyada örneklenmeyen ve dolayısıyla ideal/tamamlanmış fizikte bahsi geçmeyen (ve ideal/tamamlanmış fizikte bahsi geçen özelliklere indirgenemeyen) hiçbir özelliğin fiziksel özellik olması mümkün değil. Geçmişte doğru kabul edilip bugün yerini daha başarılı kuramlara bırakmış olan fizik kuramları ve bu kuramlarda bahsedilen, fakat günümüz fiziğinde (ve çok büyük ihtimalle ideal fizikte de) yer bulamayan özellikler mevcut. Fakat, en azından sezgisel olarak, denebilir ki eğer bir kuram fiziksel olmayan şeylere atıfta bulunuyorsa, bu kuram bir fizik kuramı sayılamaz. Eğer bu doğruysa, ideal kuramcı tanımlamanın şöyle bir sonucu ortaya çıkıyor: etere, filojistona, kalorike, mutlak zaman ve mutlak uzaya atıfta bulunan hiçbir kuram, bu kuramların ideal fizikle örtüşmediğini kabul edersek,

fizik kuramı sayılamaz. Fakat, bir kuramın yanlışlığının onun fizik kuramı olup olmamasını etkilemesi çok makul gözüküyor. Daha da önemlisi, yukarıda da değindiğimiz gibi, çok büyük bir olasılıkla günümüz fiziği ileride güncellenecek ve ideal fizik günümüz fiziğinden belki de çok farklı olacak. Bu durumda, büyük ihtimalle, şu anda fizik kuramlarımızda bahsedilen bazı özelliklerden ideal fizikte bahsedilmeyecek. Ve bu da, ideal kuramcı tanımlamanın bir sonucu olarak, günümüz fizik kuramlarının aslında fizik kuramı olmadığı anlamına geliyor, çünkü bu kuramlarda, büyük ihtimalle, gerçekte örnekleme olmayan ve dolayısıyla da ideal kuramcı tanımlamaya göre fiziksel olmayan özelliklerden bahsediliyor. Günümüz fiziğinde bahsedilen bazı özelliklerden ideal fizikte bahsedilip edilmeyeceğine dair olasılıksal bir yargıda bulunmasak dahi, ideal kuramcı tanımlamanın şunun gibi karşı-olgusal sonuçları da kabul edilebilir durmuyor: Diyelim ki görelilik teorisi aslında doğru, fakat eğer yanlış olsaydı, eğer görelilik teorisinde bahsedilen uzay-zaman sürekliliği gerçekte var olmasaydı ve aslında uzay ve zaman daha çok Newtoncu fiziğin betimlemelerine uygun olsaydı, görelilik teorisi fiziksel olmayan şeylere atıf yapan bir kuram olacaktı, ve dolayısıyla da bir fizik kuramı olmayacaktı.

Güncel veya ideal fiziğe atıfta bulunan, *via negativa* koşulu ile desteklenen ya da desteklenmeyen tüm kuramcı tanımlamalara bir diğer itiraz da bilim felsefesinde “ayırדתme sorunu” (demarcation problem) olarak bilinen soruna dayanarak yapılabilir. Şöyle düşünebiliriz: Eğer bir kuram bilimsel bir kuram değilse (örneğin, astroloji ya da homeopati gibi sahtebilimsel bir kuramsa), bu kuram fizikselin tanımlanmasında kullanılabilecek bir fizik kuramı olamaz. Sicim kuramını ele alalım. Bazı bilim felsefecileri ve bilim insanları, sicim kuramının prensipte empirik olarak test edilemez bir kuram olduğu kabulünden yola çıkarak, Popperci bir yaklaşımla, sicim kuramının bilimsel bir kuram sayılamayacağını iddia ediyor. Eğer bu iddia doğruysa ne güncel ne de tamamlanmış fizik sicim kuramını içerecektir ve bu yüzden de sicimler, gerçekten var olsalar dahi, kuramcı tanımlamaya göre, fiziksel sayılamayacaktır. Bu durumda, fizikselin kuramcı tanımlamalarının başarısı ayırדתme sorununun çözümüne bağlı gibi gözüküyor. Fakat ayırדתme sorunu, Derksen’in (1993) de dikkat çektiği üzere, bilimin

zaman içinde değişmesi, heterojen olması ve yerleşik bilimde de sahtebilimin kusurlarından bazılarının görülebilmesi sebebiyle bilim felsefesindeki en tartışmalı konulardan biri olduğundan, bir kuramın bilimselliğinin ayırdetme sorununun çözümüne dayanması neticesinde fizikselin kuramcı tanımlamaları da en az ayırdetme sorunu kadar tartışmalı hale geliyor.

Bu noktada vurgulamak isterim ki, kuramcı tanımlamayı fizik bilimi yerine genel olarak fiziksel bilimlere atıfla formüle etmek yukarıdaki itirazlar karşısında bir ilerleme kaydetmeyecektir. Güncel ya da ideal fizik biliminin fizikselin tanımlanmasında kullanılmasına getirilen eleştiriler güncel ya da ideal fiziksel bilimlerin kullanılmasına da rahatlıkla uyarlanabilir, çünkü bu itirazlar bahsettiğimiz kuramların fizik kuramları olmalarından çok bilimsel kuramlar olmalarına dayanıyor<sup>2</sup>.

Belki de fizik biliminin ya da fiziksel bilimlerin kuramlarına hiç atıfta bulunmadan, bu kuramların açıklamaya çalıştığı şeylere, yani fiziksel olduğu bariz olan şeylerin doğalarına ve temel yapı taşlarına atıfta bulunarak fizikseli tanımlayabiliriz. Şimdi bu alternatifi değerlendirelim.

## **2. Örnekçi Tanımlama**

Görüngüsel bilinci, yani bir zihin durumunun birinci kişi gözünden deneyimlenen nasıllığını, niteyi (qualia/quale) nasıl tanımlayabiliriz? Felsefi terminolojiye aşina olmayan bir okuyucuya görüngüsel bilinçten ne kastettiğimizi anlatmanın en basit (belki de tek) yolu, okuyucuyu kendi deneyimlerinin öznel niteliğine odaklanmaya davet etmek olacaktır. Yani, “görüngüsel bilinç” terimiyle ne kastettiğimizi açıklığa kavuşturmak için, okuyucuyu bilinçli bir zihin durumuna, mesela diş ağrısının ya da

---

<sup>2</sup> Kuramcı tanımlamaya dayanan fizikselci görüşlerin ortak noktası, birinci kişi gözünden algıladığımız görüngüsel gerçeklerin bilimsel/nesnel dille de ifade edilebileceği iddiasıdır. Kuramcı tanımlamayı kabul eden a priori fizikselciler, görüngüsel gerçeklerin öznel bilgisinin tamamlanmış bilimsel bilgiden a priori olarak türetilebileceğini iddia ederken, a posteriori fizikselciler böyle bir a priori çıkarımın mümkün olmadığını, fakat yine de her görüngüsel gerçeğin aynı zamanda bilimsel/nesnel dille de ifade edilebileceğini iddia ederler. Kuramcı tanımlamaya dayanan a priori fizikselciliğin bir değerlendirmesi için bkz. Kıymaz (2020). Kuramcı tanımlamaya dayanan (ve görüngüsel kavram stratejisini kullanan) a posteriori fizikselciliğin bir değerlendirmesi için bkz. Kıymaz (2019a). Ayrıca, kuramcı tanımlamaya dayalı fizikselcilik anlayışlarına bir itiraz olarak ortaya çıkan öznel fizikselcilik görüşünün bir değerlendirmesi için bkz. Kıymaz (2019b).

elmanın tadının bilinçli hissine odaklanmaya davet edip, okuyucu o durumu birinci kişi gözünden deneyimlerken ya da deneyimlediğini hayal ederken “işte şu anda deneyimliyor olduğuna benzer zihin durumlarından bahsediyorum” diyebiliriz. Peki, “fiziksel”den ne kastettiğimizi de benzer bir şekilde açıklığa kavuşturamaz mıyız? Dış ağrısı ve elmanın tadı deneyimleri gibi bariz görüngüsel bilinç durumu örneklerinden hareketle “görüngüsel bilinç”i kavramsallaştırdığımız gibi, bariz bir şekilde fiziksel olan nesne, özellik ya da olgulara atıfla “fiziksel”i tanımlayamaz mıyız? Daniel Stoljar (2001), “fizikselin örnekçi tanımlaması” diyebileceğimiz bu stratejiyi şu şekilde uyguluyor:

Fiziksel bir özellik ya paradigmatik fiziksel nesnelerin ve bu nesnelerin yapı taşlarının içkin doğasını açıklamak için gerekli olan ya da paradigmatik fiziksel nesnelerin ve bu nesnelerin yapı taşlarının içkin doğasını açıklamak için gerekli olan özelliklere metafiziksel olarak bağımlı olan özelliktir. (Stoljar 2001: 257)

Stoljar, bu tanımlamada temel alınacak fiziksel nesnelere örnek olarak taşlar, ağaçlar ve gezegenleri veriyor (2001: 257). Jackson (2000) da şöyle bir örnekçi tanımlama öneriyor:

Fizikselciler, “fiziksel özellikler ve ilişkiler” ile ne kastettiklerini masalar, ağaçlar, dağlar gibi bilinçsiz nesne örneklerine (exemplar) işaret edip fiziksel özellik ve ilişkilerin bu nesnelerin tamamlanmış açıklamasını sunabilmek için gerekli özellik ve ilişkiler olduğunu söyleyebilirler. (Jackson 2001: 7)

Benzer şekilde, Snowdon fiziksel olmayı “algılanmadan da var olabilmek, mekânda var olmak gibi özelliklere sahip bu nesnelere (mesela masalar ve ağaçlar) temelde nasılsa öyle olmak şeklinde” açıklayabileceğimizi söylüyor. (Snowdon 1989: 153)

Fakat, örnekçi tanımlamaların temelinde ciddi bir sorun var, bu yüzden de zihin felsefesi literatüründe kuramcı tanımlamalardan çok daha az rağbet görüyorlar. Yukarıdaki alıntılarda fizikselliğe örnek teşkil edecek olan nesnelere taşlar, ağaçlar, masalar, dağlar ve gezegenlerin verildiğini görüyoruz. Bunları ve bunlara benzeyen nesnelere ve onların içkin doğalarını açıklayan özellikler de fiziksel özellik olarak kabul ediliyor. Fakat, bu listenin yeterince kapsayıcı olduğuna emin olabilir

miyiz? Örneğin, karanlık madde spiral galaksilerde yıldızların nasıl savrulmayıp bir arada kaldıklarını açıklamak için, karanlık enerji ise galaksilerarası uzayın ivmeli genişlemesini açıklamak için ortaya atılmıştı fakat spiral galaksiler ve galaksilerarası uzay taşlar, ağaçlar, masalar, dağlar ve gezegenlerin olduğu listede yer almıyor, bu durumda, karanlık madde ve karanlık enerji, bu örnekçi tanımlamaya göre, fiziksel olamaz. Tabii ki spiral galaksileri ve galaksilerarası uzayı da bu listeye dahil edebiliriz, fakat sorun şu ki hiçbir zaman bu listenin tamamlanmış olduğundan emin olamayız. Karanlık madde ve karanlık enerjiyi postüle etme ihtiyacımız doğmadan önce spiral galaksileri ve galaksilerarası uzayı fizikselin örnekleri listesine dahil etmemiz için bir sebebimiz yoktu, şimdi de ileride bu listeye neleri dahil etmemiz gerekeceğini öngörmemiz imkânsız görünüyor. Hatta, Chomsky'nin kuramcı tanımlamaya getirdiği “zihinsel fiziksele inzali” itirazını örnekçi tanımlamaya uyarlayabilir ve ileride bu listeye zihinlerin dahil edilip edilmeyeceğinden de emin olamayacağımızı ve bu yüzden de fizikselin örnekçi tanımlamanın zihin felsefesinde kullanılmaya uygun olmadığını söyleyebiliriz.

Bunun da ötesinde, eğer Kartezyen (etkileşimci) bir ruha sahipsek ve ruh ile olan etkileşimi beynimizin işleyişinde metafiziksel olarak vazgeçilmez bir rol oynuyorsa, beynimiz örnekler listesindeki fiziksel nesnelere benzerliği nedeniyle fiziksel sayılacağından ve beynin (en azından Descartes'e göre “ruhun tahtı” olan epifiz bezinin) tamamlanmış açıklaması ruha atıfta bulunmadan yapılamayacağından, Kartezyen ruh da bu tanımlamaya göre fiziksel olacaktır. Benzer bir şekilde, eğer vesilecilik (occasionalism) doğru ise, yani maddede gerçek anlamda nedensellik yoksa ve her oluşun tek nedeni Tanrı'nın iradesi ise, gözlemlediğimiz tüm nesne ve olguların tamamlanmış açıklamasında Tanrı'ya atıfta bulunulması gerekecektir ve bu durumda da örnekçi tanımlamaya göre zaman ve mekândan münezzehten Tanrı'nın fiziksel bir varlık olarak kabul edilmesi gerekecektir. Bunlar gibi olası senaryolar örnekçi tanımlamaya karşı *reductio* argümanlar olarak sunulabilir<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Örnekçi tanımlamanın daha ayrıntılı bir analizi ve eleştirisi için bkz. Kıymaz (Yayınlanacak)

### 3. *Via negativa* Tanımlama

Bir diğer alternatif olarak, daha önce kuramcı tanımlamayı Chomsky'nin itirazına karşı desteklemek için kullanıldığından bahsettiğimiz *via negativa* koşulunu bağımsız bir tanımlama olarak ele alabiliriz. Howell (2008), Levine (1983), Göcke (2009), Spurrett and Papineau (1999), Montero (1999), Cornman (1971) ve Smith (1993) gibi birçok felsefeci fizikselciliğin özünü zihinsel ontolojik olarak temel (fundamental) olmadığı ve zihinsel-olmayandan türediği iddiası olarak yorumluyor. Bu iddiaya dayanan *via negativa* tanımlamaya göre bir özelliği fiziksel yapan, indirgenemez (temel/fundamental) bir şekilde zihinsel olmamasıdır.

*Via negativa* ideal kuramcı tanımlamayı sorgularken de gördüğümüz üzere, diğer fiziksel özelliklerde indirgenebilirlik ve indirgenemezliğin fiziksel olup olmamak kadar ciddi bir ontolojik sonucunun olacağı iddiası *ad hoc* bir varsayım gibi duruyor. Fakat, eğer fizikseli zihin felsefesi tartışmaları için tanımlamaya çalışıyorsak ve zihinsel zihinsel-olmayana indirgenip indirgenemeyeceği fizikselciler ve ikiciler arasındaki temel bir fikir ayrılığına işaret ediyorsa, fizikselin temelde zihinsel-olmayan olarak anlaşılması, genel olarak *ad hoc* olsa da zihin felsefesi bağlamında makul gözükebilir. Burada bir kaygı, fiziksel teriminin değişik alanlardaki kullanımı arasındaki bütünlüğün kaybı olabilir. Örneğin, “zihin fiziksel mi?” sorusu bağlamında “fiziksel” temelde zihinsel-olmamakla tanımlanacaksa, bir zamanlar tartışılmış olan “canlılık fiziksel mi?” sorusu bağlamında da “fiziksel” temelde canlı-olmamakla tanımlanacaktır. Bu durumda da fiziksel terimi genel bir ontolojik türe göndermede bulunmaktan çok, fizikselliği sorgulanan her x cinsi için x-olmayan anlamına gelecek bir yer tutucuya dönüşecektir. Bu alanda da *via negativa* tanımlamanın gerçek anlamda fizikselliğin bir tanımlaması olduğunu söylemek güçleşiyor. Ancak, bu çalışmada fizikselliği zihin-beden sorunu bağlamında ele alıyoruz ve zihinsel ontolojik indirgenemezliği fizikselcilerle ikiciler arasında önemli bir ayrışma noktası olduğundan, *via negativa* tanımlamanın zihin felsefecilerince pragmatik sebeplerle kabul edilmesinin büyük bir sorun yaratmayacağını düşünüyorum.



Fakat, fizikselcilerle ikiciler arasında zihnin indirgenemezliği dışında başka ayrışma noktaları da var. Örneğin, Descartes için zihinsel fizikselden (ya da daha doğrusu maddeden) ayıran şey zihnin özünde düşünmenin olması fakat uzayda yer kaplamanın olmamasıydı. Descartes’ın *res extensa*’sını fiziksel olarak yorumlarsak, konumcu tanımlama olarak adlandırabileceğimiz bir tanımlamanın bir versiyonunu elde etmiş oluruz.

#### 4. Konumcu Tanımlama

Göcke’nin (2009) “konum görüşü” olarak adlandırdığı kavramsallaştırmaya göre bir şey eğer uzayda bir konuma sahipse fizikseldir. Daly bu tanımlamaya göre uzayın kendisinin fiziksel olamayacağını çünkü uzayın kendisinin uzayda bir konuma sahip olmadığını belirtiyor (Daly 1998: 204). Uzayın fizikselliği sorununu da göz önünde bulundurarak konumcu tanımlamayı şu şekilde ifade edebiliriz: Bir özellik ancak ve ancak uzayda ya da uzay tarafından örneklenen bir özellikse fizikseldir. Uzay-olmak, uzay tarafından örneklenen bir özellik olduğundan, bu tanıma göre uzay da fiziksel olur.

Fakat, bu sefer de zamanın fizikselliği sorusu ortaya çıkıyor. Eğer zaman uzaydan ontolojik olarak bağımsızsa, konumcu tanımlamaya göre zaman fiziksel değildir. Bu durumda, konumcu tanımlamayı yalnızca uzayda değil zamanda da konumlanmaya atıfta bulunacak şekilde güncelleyebiliriz: Bir özellik ancak ve ancak uzayda (ya da uzay tarafından) veya zamanda (ya da zaman tarafından) örneklenen bir özellikse fizikseldir. Bu durumda zaman fiziksel olsa da, Montero’nun (1999: 195, n. 10) da dikkat çektiği gibi, uzayda değil yalnızca zamanda yer alan bir zihin bu tanımlamaya göre fiziksel sayılacaktır, ki bu durumda Kartezyen ikicilik fizikselci bir görüş olarak karşımıza çıkabilir, ve bu da konumcu tanımlamaya karşı bir *reductio* argüman teşkil edebilir. Şu formülasyonu da deneyebiliriz: Bir özellik ancak ve ancak uzayda (ya da uzay tarafından) ve zamanda (ya da zaman tarafından) örneklenen bir özellikse fizikseldir. Fakat, bu da sorunu çözmiyor çünkü zaman-olmak hem uzayda hem de zamanda örneklenen bir özellik değil, sadece zamanda örneklenen bir özellik. Fakat, uzayı ve zamanı ayrı ayrı ele almaktansa uzay-zaman sürekliliğine atıfta bulunarak bu

sorunu çözebileceğimiz iddia edilebilir, çünkü hem uzay-olmak hem de zaman-olmak özellikleri uzay-zaman sürekliliği tarafından örneklenen özelliklerdir. Yani, şu fomülasyona ulaşıyoruz: Bir özellik ancak ve ancak uzay-zaman sürekliliğinde (ya da uzay-zaman sürekliliği tarafından) örneklenen bir özellikse fizikseldir. Fakat, bu durumda, Montero'nun işaret ettiği sorun yeniden kendini gösteriyor; yalnızca zamanda yer alan bir zihin bu tanımlamaya göre fiziksel sayılıyor (çünkü zaman-olmak özelliği uzay-zaman sürekliliği tarafından örnekleniyorsa zamanda-olmak özelliği de uzay-zaman sürekliliğinde örnekleniyor olacaktır).

Belki sadece uzaya atıfta bulunan konumcu tanımlama, aynı *via negativa* tanımlamada gördüğümüz gibi, sadece zihin felsefesi bağlamında kullanılabilir ve böylece zamanın metafiziğine dair sorular bir sorun yaratmayabilir. Bu noktada, *via negativa* tanımlamayı mı yoksa konumcu tanımlamayı mı tercih etmeliyiz? Hangisi fizikselcilerle ikiciler arasındaki fikir ayrılığını daha iyi yansıtır?

### 5. Zihin-Beden Sorunu ve Zihnin Fizikselliği

Ben gördüğümüz dört çeşit tanımlamanın her birinin fizikselcilerle ikiciler arasındaki farklı bir ayrışma noktasını vurguladığını ve bu ayrışma noktalarının hiçbirinin özü itibarıyla diğerlerinden önemli olmadığını düşünüyorum. Bu yüzden de fizikseli tanımlamaya çalışmaktan ziyade fizikselcilerle ikiciler arasındaki zihnin ontolojisine dair fikir ayrılıklarını açıkça ortaya koymanın daha doğru olduğuna ve bunu yaparsak fizikseli tanımlama ihtiyacının da ortadan kalkacağına inanıyorum.

Zihin-beden sorunu, zihin ile bedenin (daha özelde beynin) ontolojik ilişkisini açıklama sorunu. Bu sıklıkla zihinselle fizikselin ontolojik ilişkisinin ne olduğu sorusuna denk görülüyor ve soru fizikseli zihinsel ilişkisine atıfla formüle edildiğinde fizikselin tanımını yapmak gerekiyor. Fizikseli “zihin fiziksel midir?” sorusunu açıklığa kavuşturma niyetiyle tanımlamaya çalıştığımızda fizikselcilerle ikiciler arasındaki ayrışmayı gerçekçi şekilde yansıtması bir tanımlamanın kabul edilebilirliğinde önemli bir rol oynuyor. Ve ele aldığımız dört tanımlama da fizikselcilerle ikiciler arasındaki farklı bir ayrışmaya vurgu yapıyor.

Bir fizikselci ile bir ikici arasındaki bazı olası anlaşmazlık noktalarını ele alalım ve bunları “fiziksel” terimini kullanmadan ifade edelim:

1. Zihin bilim tarafından açıklanabilir/açıklanamaz.
2. İnsanda, temelde, şu etrafımızda gördüğümüz masa, ağaç gibi nesnelere ontolojik olarak farklı bir şey yoktur/vardır.
3. Zihin, zihinsel-olmayana ontolojik olarak indirgenebilir/indirgenemez.
4. Zihinsel varlığımız mekâna bağlıdır/bağlı değildir (ya da ölümden sonra mekân dışı bir boyutta bilinçli hayat mümkün değildir/mümkündür).

Bu anlaşmazlık noktalarından her biri ele aldığımız fiziksellik tanımlamalarından biri tarafından vurgulanıyor. Yukarıdaki anlaşmazlık noktaları için sırasıyla, kuramcı tanımlama, örnekçi tanımlama, *via negativa* tanımlama ve konumcu tanımlama fizikselin en uygun tanımlaması olarak karşımıza çıkıyor. Bu anlaşmazlık noktalarından hangisinin daha önemli olduğu normatif sorusu, Chalmers’ın (2011: 533-4) da ifade ettiği gibi, zihin felsefesinin dışında, sosyolojik, psikolojik, belki de tamamen öznel bir soru olduğundan, hangi fiziksel tanımının en doğru tanım olduğu sorusu da zihin felsefesinin bir sorusu olmaktan çıkıp tamamen pragmatik bir soruya dönüşüyor.

Zihin felsefesi bağlamında fizikselciliği, yukarıda listelediğimiz anlaşmazlık noktalarına ve bunlara denk düşen “fiziksel” tanımlamalarına dayanarak şu dört şekilde ifade edebiliriz:

1. Kuramcı fizikselcilik: Zihin, bilim tarafından açıklanabilir.
2. Örnekçi fizikselcilik: İnsanda, temelde, şu etrafımızda gördüğümüz masa, ağaç gibi nesnelere ontolojik olarak farklı bir şey yoktur
3. *Via negativa* fizikselcilik: Zihin, zihinsel-olmayana ontolojik olarak indirgenebilir.
4. Konumcu fizikselcilik: Zihinsel varlığımız mekâna bağlıdır.

Bu fizikselciliklerden bir kısmı doğru iken bir kısmı yanlış olabilir. Örneğin, eğer tüm bilinççilik (panpsychism) doğruysa ve kategorik (işlevsel, eğilimsel ya da yapısal olmayan, bu nedenle de nicelenemeyen) bilinç özellikleri maddenin spin, yük ve kütle gibi temel özellikleri arasındaysa, kuramcı ve *via negativa* fizikselcilik yanlış, fakat

örnekçi ve konumcu fizikselcilik doğru olacaktır. Şimdi, tümbilinççilik, Strawson’un (2006) iddia ettiği gibi, fizikselci bir görüş müdür, yoksa günümüz zihin felsefesinde genel olarak kabul edildiği gibi, fizikselci bir görüş değil midir? Bu, Chalmers’in (2011) deyimiyle, sadece sözel bir tartışmadır; zihnin ontolojisine dair bir tartışma değildir. Eğer tümbilinççiliğin doğruluğu kanıtlanabilirse, “tümbilinççilik fizikselci bir görüş müdür?” sorusunun (ve bunun arkaplanında yatan “yukarıda listelenen fizikselcilik tanımlamalarından hangisi *gerçek* fizikselciliktir?” sorusunun) cevabı bize zihnin ontolojisine dair yeni hiçbir şey söylemeyecektir.

Ele aldığımız her fiziksel tanımlamasına, bazıları diğerlerinden daha ciddi olmakla birlikte, itirazlarda bulunduğumuzu da göz önünde bulundurarak, zihin-beden sorununu zihnin fiziksel olup olmaması sorusu şeklinde ifade etmekten vazgeçmemiz gerektiğini düşünüyorum. “Fiziksel” terimini kullanmanın her bağlamda büyük sorunlar doğurduğunu iddia etmiyorum, fakat zihin felsefesi tartışmalarında genel olarak felsefeciler arasındaki diyalogu zorlaştırdığı kanaatindeyim. Fizikseli tanımlama ihtiyacı hissedildiği anda “fiziksel” terimini unutup, ayrışma noktası her neyse oraya odaklanmak çok daha verimli olacaktır. Yukarıda listelediğim dört fizikselci iddiayı formüle etmek ve doğruluğunu değerlendirmek için “fiziksel” teriminin kullanılması gerekmediği gibi, bu iddialara dair sorgulamamızı sonuçlandırabilirsek “zihin fiziksel midir?” sorusu da anlamını yitirecektir.

Eğer, zihin felsefesi bağlamında, “fiziksel” teriminden vazgeçersek, “fizikselcilik” teriminden de vazgeçmemiz uygun olacağından, yukarıda belirttiğim olası fizikselcilik tanımlamaları için şu terimleri öneriyorum: “Kuramcı-fizikselcilik” yerine “Bilimselcilik”; “Örnekçi fizikselcilik” yerine “Olağancılık”; “*Via negativa* fizikselcilik” yerine “Bilinçötecilik”; “Konumcu fizikselcilik” yerine “Konumculuk”.

### **Sonuç**

Zihin-beden sorununun birçok felsefeci tarafından zihinselle fizikselin ontolojik ilişkisini açıklığa kavuşturma sorunu olarak ele alınması ve bu konudaki temel görüşlerden birinin “fizikselcilik” olarak anılıyor olması “fiziksel”in tanımlanması

ihtiyacı doğuruyor. Fakat, zihnin fizikselliğinin sorgulanmasının ardında zihnin doğasına ve doğadaki yerine dair farklı sorular yatabiliyor -ki bunların en önde gelen dört tanesini inceledik- ve bu soruları “fiziksel” terimini kullanarak sormak istediğimizde, birbiriyle uyuşmayan, bazen de kendi içinde kabul edilebilir olmayan, farklı fiziksellik tanımlamalarını kullanmamız gerekiyor. Bu noktada artık “fiziksel” terimi diyaloğu ve anlaşmayı kolaylaştırmayan, tam tersine zorlaştıran bir rol oynamaya başladığından, zihin felsefesi bağlamında bu terimi kullanmaktan kaçınmanın ve zihnin fizikselliği sorununu farklı şekillerde ifade etmenin daha yararlı olacağını düşünüyorum.

## KAYNAKÇA

ARMSTRONG, David M. (1970). “The Nature of Mind.” *The Mind/Brain Identity Theory*, ed. Clive V. Borst, Macmillan.

ARMSTRONG, David M. (1993). “A World of States of Affairs.” *Philosophical Perspectives. Vol. 7, Language and Logic*, pp. 429-440

BOHR, Niels (1934). *Atomic Theory and the Description of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press. (Re-issued in 1961)

BOHR, Niels (1958). *Atomic Physics and Human Knowledge*. New York: Wiley.

BOKULICH, Peter (2011). “Hempel’s Dilemma and Domains of Physics.” *Analysis*, 71(4)/2011: 646-651.

CHALMERS, David J. (2011). “Verbal Disputes.” *Philosophical Review*, 120(4)/2011: 515-566.

CHALMERS, D. J. & F. JACKSON (2001). “Conceptual analysis and Reductive Explanation,” *Philosophical Review*, 110/2011: 315-360.

CHOMSKY, N. (1995). “Language and Nature,” *Mind*, 104/1995: 1-61.

CORNMAN, J. (1971). *Materialism and Sensations*, New Haven: Yale University Press.

CRANE, Tim & D. H. MELLOR (1990). “There Is No Question of Physicalism,” *Mind*, 99(394)/1990: 185-206.

DALY, Chris (1998). “What are Physical Properties?”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 79(3)/1990: 196-217.

DERKSEN, A. A. (1993). “The Seven Sins of Pseudoscience,” *Journal for General Philosophy of Science*, 24/1993: 17–42.

GOLDSTEIN, S. (2017) “Bohmian Mechanics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.).

GOCKE, Benedikt Paul (2009) “What Is Physicalism?”, *Ratio*, 22(3)/2009: 291-307.

HEISENBERG, Werner (1958). “The Representation of Nature in Contemporary Physics,” *Daedalus*, 87/1958: 95-108

HOWELL, Robert J. (2008). “Subjective Physicalism,” *The Case for Qualia*. ed. Edmond Wright, MIT Press.

JACKSON, Frank (1982). “Epiphenomenal Qualia,” *The Philosophical Quarterly*, 32(127)/1982: 127–136. doi:10.2307/2960077.

JACKSON, Frank (1986). “What Mary Didn’t Know,” *The Journal of Philosophy*, 83(5)/1986: 291-295. doi:10.2307/2026143.

JACKSON, Frank. (2000). *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis*, Oxford University Press.

KIYMAZ, Tufan (2019a) “Phenomenal Concepts and Physical Facts: A Dialogue with Mary,” *Filozofia: Journal for Philosophy*, 74(10)/2019: 797-807.

KIYMAZ, Tufan (2019b) “Subjective Physicalism as a Response to the Knowledge Argument,” *MetaZihin*. 2(2)/2019: 199-211.

KIYMAZ, Tufan (2020) “A Priori Physicalism and the Knowledge Argument,” *Teorema*, 39(2)/2020: 87-103.

KIYMAZ, Tufan (Yayınlanacak) “On the Paradigmatic Conception of the Physical,” *Problemos*.

LEVINE, Joseph (1983). “Materialism and qualia: The Explanatory Gap,” *Pacific Philosophical Quarterly*, 64/1983: 354-361.

LOEWER, Barry M. (2001). “From Physics to Physicalism,” *Physicalism and its Discontents*, ed. Carl Gillett & Barry M. Loewer, Cambridge University Press.

MELNYK, Andrew (1997). “How to Keep the 'Physical' in Physicalism,” *The Journal of Philosophy*, 94 (12): 1997: 622-637.

MONTERO, Barbara (1999). “The Body Problem,” *Nous*, 33/1999: 183–200.

NAGEL, Thomas (1974). “What is it like to be a bat?” *Philosophical Review*, 83/1974: 435-50.

POLAND, Jeffrey (2003). “Chomsky's Challenge to Physicalism,” *Chomsky and His Critics*, pp. 29-48, ed. Louise M. Antony, Malden Ma: Blackwell.

SMART, J. J. C. (1978). “The Content of Physicalism,” *Philosophical Quarterly*, 28/1978: 339-41.

SMITH, A. D. (1993). “Non-reductive Physicalism?,” *Objections to Physicalism*, ed. H. Robinson. Oxford: Clarendon Press.

SNOWDON, Paul (1989) “On Formulating Materialism and Dualism”, *Cause, Mind, and Reality: Essays in Honour of C.B.Martin*, pp. 137–158, ed. John Heil, Dordrecht: Kluwer Press.

SPURRETT, D. & D. PAPINEAU (1999). “A note on the Completeness of 'Physics'”, *Analysis*, 59(1)/1999: 25-29.

STAPP, Henry (2007). “Quantum Mechanical Theories of Consciousness.” *A Companion to Consciousness*, pp. 300-312, ed. Max Velmans & Susan Schneider, Blackwell.

STOLJAR, Daniel (2001). “Two Conceptions of the Physical,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 62(2)/2001: 253-281.

STRAWSON, Galen (2006). “Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism,” *Journal of Consciousness Studies*, 13(10-11)/2006: 3-31.

TYE, Michael (2009). *Consciousness Revisited: Materialism Without Phenomenal Concepts*. MIT Press.

WILSON, Jessica M. (2006). “On Characterizing the Physical,” *Philosophical Studies*, 131(1)/2006: 61-99.

VON NEUMANN, J. (1955). *Mathematical Foundations of Quantum Mechanics*. Princeton.



Makale Geliş | Received: 07.12.2020  
Makale Kabul | Accepted: 29.01.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.886090

**Funda GENÇOĞLU**

Prof. Dr. | Prof. Dr.  
Atılım Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Ankara, TR  
Atılım Univ., Fac. of School of Business, Dep. of Political Science and Public Administration, Ankara, TR  
ORCID: 0000-0001-8211-8624  
funda.gencogluonbasi@atilim.edu.tr

## **Posthumanizm Tartışmasının Düşündürdükleri: Haddini Bilmek ile Haddini Aşmak Arasında İnsan**

### **Öz**

Bu makale posthümanizm tartışmalarının ancak kadim ‘insan nedir’ sorusunun geçmişten bugüne doğurmuş olduğu epistemolojik-etik-politik tartışmalarla birlikte ele alındığında bir açılım sağlayabileceğini iddia etmekte ve bunu gösterebilmek için, siyasal düşünceler tarihinde insanın düşünülüş biçimlerine dair orijinal bir kategorizasyon sunmaktadır. Bu çalışmada geliştirilen ve özgün bir katkı olması umulan kategorizasyona göre, epistemolojik-etik-politik düzlemlerde insan nedir sorusunun ele alınış biçimi ve verilen yanıtlar, ilk bakışta büyük bir çeşitlilik/çoğulluk gösteriyor olmasına rağmen, esas itibarıyla bu arayış bir sarkacın iki uca salınımını andırmaktadır. Bilindiği üzere, siyasal düşüncenin başlangıcı, yaygın olarak, mottoları ‘*İnsan her şeyin ölçüsüdür*’ olan Sofistler’e dayandırılır. Bu motto, burada bizim için bahsi geçen sarkacın hareketine başladığı taraf olarak ele alınmaktadır; diğer tarafta da onlardan hemen sonra gelen, siyasal düşüncede bir çıkış açtığı konusunda hemen herkesin hemfikir olduğu Sokrates ve onun ‘*Kendini bil*’ öğretisi bulunmaktadır. Ve, bu makalenin önermesine göre, bu sarkacın bu ikisi arasındaki salınımı o tarihten bu yana hiç durmamıştır. İkinci olarak, bu makale “insan gerçekte nedir?” sorusunun ayrılmaz biçimde özgürleşme/özgürlük sorunsalıyla iç içe olduğunu öne sürmektedir. İnsanın ‘Ben neyim’ sorusuna verdiği cevap ‘Ne yaparsam/ne olursa özgür olurum?’ sorusuna verdiği cevapla iç içedir. Söz konusu kategorizasyonun terimleriyle, insan haddini bilince/bilirse mi özgür olur, haddini aşabilince/aşabilirse mi? Üçüncü olarak, bu makale posthümanizmin bu ikili karşıtlık arasındaki salınıma bir dokunuş olduğunu öne sürmektedir. Posthümanizm ikili karşıtlıklar, özcülük ve keskin ayrımlar karşısında konumlandığı, buna karşılık olumsuzluk, devinim ve geçirgenlik gibi kavramların altını çizmekte olan bir yaklaşım olarak insanı ne salt haddini aşabilmek üzerinden tanımlamaktadır ne salt haddini bilmek üzerinden; aynı zamanda da posthümanizm insanı hem haddini aşabilmek üzerinden tanımlamaktadır hem de haddini bilmek üzerinden. Bu durumda özgürlük sorunsalı biraz daha karmaşık hale gelmektedir. İnsanın özgürleşmesi ne zaman haddini bileceğine ne zaman haddini aşmaya cesaret/cüret edeceğine karar verebilmesiyle ilişkilidir.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, Hümanizm, Posthümanizm.

## **On the Posthumanism Debate and Being Human: Between ‘Human is the Measure of Everything’ and ‘Know Thyself’**

### **Abstract**

In order for the debates revolving around the notion of posthumanism to be a new opening in the way we think of ourselves and attach a meaning to the world around us, we have to contextualize them within the centuries-old tradition of political thinking. For that purpose this article presents an original categorization of the different conceptualizations of ‘human’ epistemologically, ethically and politically and argues that despite the seeming variety and plurality of the approaches as to the defining features of human-ness, there are basically

two approaches: One defines humanness with reference to the capacity of ‘knowing thyself’ in the Socratic sense of the term while the other defines humanness with reference to the notion of agency, in the sense of being a potent subject who knows and acts autonomously. So, in that aspect, the long history of (political) thinking looks like a pendulum going back and forth between these two approaches whose origins, in their turn, go back to the origins of the political thought itself, namely the sophists and Socrates. Secondly, it is argued in this article this quest to attach a meaning to humanness is inevitably linked with the question of freedom so that *the question* now becomes the question of how the human beings are to get free: once they know their limits or once they transgress them? Thirdly, since posthumanism is mostly characterized by a rejection of binary oppositions and essentialism, and an embracement of contingency and fluidity, it is argued in this article that the posthumanist answer to that question of freedom would be to underline the need for the coexistence of both capacities, namely both a consciousness about the limitations on the human capacity and also an eagerness and courage to push the limits.

**Keywords:** Human, Posthumanism, Humanism.

## Giriş

*Diogenes gündüz vakti bir kandil yaktı ve yürüdü, niye böyle yaptığı sorulunca da bir insan aradığını söyledi... Bir gün yüksek sesle insanlara seslenmiş, halk etrafında toplanınca “İnsanları arıyorum, pislikleri değil” diyerek değneğiyle onlara vurmuş. Hekaton bunu Anektodlar’ının birinci kitabında anlatır (Çevik 2020: 91).*

Kinik Diogenes’in böyle ‘tuhaf’ şeyler yapmak için kendince geçerli nedenleri ve etrafında toplanan kişileri insan olarak saymamak için de kendince geçerli kriterleri vardı. Bu nedenler ve kriterler ayrıca üzerinde durulmayı hak ediyor olsa da asıl ilgi çekici ve kışkırtıcı olan, onun insanı tanımlarken başvurduğu şu cümlesi: ‘sadece insanın gerçekte ne olduğunu bilene insan [denir]’ (Çevik 2020: 91).

Asırlar sonra bir başka düşünür, Michel Foucault, ise verdiği bir röportajda ‘her şeyin insan fikrini giderek daha da işe yaramaz hale getirdiğini’ (Bejan 2020: 35) öne sürüyor ve insanın ne/kim olduğuna kafa yoranlara, bu tartışmanın en önemli tartışma olduğunu düşünenlere ancak ‘felsefî bir kahkahayla’ karşılık verilebileceğini iddia ediyordu:

Hâlâ insandan, [insanın] hüküm sürmesinden veya kurtuluşundan söz etmek isteyen herkesin, hâlâ insanın özünde ne olduğuna dair soru soranların, gerçeğe ulaşmak için insandan yola çıkmak isteyenlerin, buna karşılık her bilgiyi bizatihi insanın gerçeklerine yönelten herkesin ... düşünenin insan olduğunu hemen

düşünmeden düşünmek istemeyen herkesin karşısına, bütün bu beceriksiz ve beceriksizleştirilmiş düşünce biçimlerinin karşısına, felsefi ... bir gülüşten başka bir şey çıkarılamaz (Foucault, 2001: 477).<sup>1</sup>

Bu iki zıt kutbu birlikte görmenin kışkırtıcılığı bu makalenin de çıkış noktasıdır: Bir uçta ‘İnsan nedir?’ sorusunu cevaplayabilir olmayı insan olmanın koşulu olarak görmek, diğer uçta insanın ne olduğu, insan olmanın ne anlama geldiği gibi soruları anlamsız, faydasız, beyhude ve hatta zararlı bir arayış olarak etikleyip ‘iptal etmek’ bulunan bir kutuplaşmayı meşru bulmak zorunda mıyız? Bu iki seçenek arasına sıkışıp kalmak zorunda mıyız? Böyle sorular ise bizi, son dönemlerde insanları tam da bunlar hakkında bir kez daha düşünmeye davet etmekte olan ve giderek de yükselen bir ilgiyle karşılaşan posthümanizm tartışmalarına götürüyor. Bu tartışmalar bugün transhümanizm ve antihümanizm gibi kavramların da işin içine girmesiyle büyük bir çeşitliliği içinde barındırıyor ve tam da bu çeşitlilik nedeniyle hem insanın kendisi hakkındaki düşünüşünde yeni bir açılım sağlama potansiyeli sergiliyor hem de her geçen gün daha kafa karıştırıcı bir hal almaya başlıyor. Farklılaşan anlayışların bir arada bulunuşuyla bu literatür bir yandan giderek zenginleşip derinleşirken buna bağlı olarak aynı zamanda giderek karmaşıklaşıyor; ne önerdiğini ya da vaat ettiğini anlamak da anlamlandırmak da giderek zorlaşıyor.

Diogenes’in insan olmanın koşulu olarak sunduğu *insanın gerçekte ne olduğunu bilmek*, aslında siyasal düşünceler tarihinin özünü oluşturan meseledir. Bilebildiğimiz en eski dönemlerden itibaren insanlık, insanın “gerçekte ne olduğu” üzerine kafa yormaktadır. Hatta, bu açıdan bakıldığında insanlık tarihinin, insanın ‘ne’liğine dair epistemolojik değerlendirmelerin; onlara uygun etik değerlerin, normların, ilkelerin ve bunlar üzerinde şekillenen siyasal kurumların tarihi olarak okumak mümkündür. Yani insana dair farklı kavramsallaştırmalar (posthümanizm tartışmaları da dahil olmak üzere) esasen epistemolojik, etik ve politik düzlemler arasındaki kesişimselliği, bunların

---

<sup>1</sup> Foucault’nun, burada söyledikleriyle hedef tahtasına oturttuğu geleneğin hümanizm olduğu aşikardır ki kendisi de aynı mülakatında hümanizmi ‘on dokuzuncu yüzyılın en kasvetli ve bunaltıcı mirası’ olarak tanımlayıp ‘bir an önce kendimizi ondan kurtarmamız gerektiğini,’ söylemekte, bu anlamda önümüzdeki politik bir vazife’ olduğunu da vurgulamaktadır (Aktaran Bejan 2020: 35).

iç içe geçmişliğini simgelemektedir. Bu durumda, bahsettiğimiz güncel posthümanizm tartışmaları da esas itibariyle bu uzun tarihin yeni safhasıdır.<sup>2</sup>

Bu arka plana dayanarak bu makale posthümanizm tartışmalarının ancak kadim ‘insan nedir’ sorusunun geçmişten bugüne doğurmuş olduğu epistemolojik-etik-politik tartışmalarla birlikte ele alındığında ya da o bağlama oturtulduğunda bir açılım sağlayabileceğini iddia etmekte ve bunu net şekilde gösterebilmek için, siyasal düşünceler tarihinde insanın düşünülüş biçimlerine dair orijinal bir kategorizasyon sunmaktadır. Bu çalışmada geliştirdiğimiz ve özgün bir katkı olması umulan kategorizasyona göre, epistemolojik-etik-politik düzlemlerde insan nedir sorusunun ele alınış biçimi ve verilen yanıtlar, ilk bakışta büyük bir çeşitlilik/çoğulluk gösteriyor olmasına rağmen, esas itibariyle bu arayış bir sarkacın iki uçta salınımını andırmaktadır. Bilindiği üzere, siyasal düşüncenin başlangıcı, yaygın olarak, mottoları ‘*İnsan her şeyin ölçüsüdür*’ olan Sofistler’e dayandırılır. Bu motto, burada bizim için bahsi geçen sarkacın hareketine başladığı taraf olarak ele alınmaktadır; diğer tarafta da onlardan hemen sonra gelen, siyasal düşüncede bir çığır açtığı konusunda hemen herkesin hemfikir olduğu Sokrates ve onun ‘*Kendini bil*’ öğretisi bulunmaktadır. Ve, bu makalenin önermesine göre, bu sarkacın bu ikisi arasındaki salınımı o tarihten bu yana hiç durmamıştır: İnsan bir *her şeyi bil(ebil)mek, her şeyin tek ölçüsü olmak* üzerinden tanımlanmıştır, bir ‘tek bildiğim hiçbir şey bilmiyor olabileceğimdir’ öğretisi üzerinden. Bu uçlar bu makalede, burada açıklanan anlamları taşımak üzere, *haddini bilmek* ve *haddini aşmak* olarak adlandırılmaktadır. Başka deyişle insanın farklı düşünülüş biçimlerinin ele alınış biçimlerinin bu iki kategoriye denk düşecek şekilde süzulebileceği, insanı gerçekten insan yapan özelliğin ya haddini bilmek olarak ya da haddini aşabilmek olarak formüle edilegelmiş olduğu öne sürülmektedir. Hayli ilginç şekilde, başka bakımlardan birbirlerinden epey farklı olan düşünce akımları, gelenekler ve teoriler, bu gözlükten bakıldığında aynı tarafta gözükmektedir. Bu ilginç tespitin aynı

---

<sup>2</sup> Ki zaten posthumanizmin kendisi de aslında ikili karşıtlıklara, keskin sınırlara ve sabit tanımlara itirazla ve bunlar yerine geçişkenliğe, olumsuzluğa ve devinime yapılan vurguyla şekillenen bir literatürdür. İleride de vurgulanacağı üzere posthümanizm, hümanizmi aynı anda hem epistemolojik hem etik hem de politik olarak sorunlu bulmaktadır. Bu nedenle bu makalede insana dair farklı kavramsallaştırmalar bu üç alan arasında, Gramscian bir bakışla, ontolojik değil metodolojik bir ayırım gözetmektedir.

zamanda özgün bir tespit olduğu ve insana dair düşünüşe bir katkı niteliği taşıdığı öne sürülebilir. İlerleyen bölümler bu gruplandırmanın hangi düşünce akımlarını bir araya ve/veya karşı karşıya getirdiği örneklerle ortaya koyacaktır.

İkinci olarak ve devamla, bu makale “insan gerçekte nedir?” sorusunun ayrılmaz biçimde özgürleşme/özgürlük sorunsalıyla iç içe olduğunu öne sürmektedir. İnsanın ‘gerçekten’ insan olabilmesi en başından itibaren ve günümüzde de özgürlüğün önündeki engellerin neler olduğuna dair bir tartışmayla birlikte yürümektedir: İnsanın insan olmasının önündeki engel özgür olmamasıdır, ya da insan ancak özgür olduğunda insandır. İnsanın ‘Ben neyim’ sorusuna verdiği cevap ‘Ne yaparsam/ne olursa özgür olurum?’ sorusuna verdiği cevapla iç içedir. Yukarıda özetlenen kategorizasyonun terimleriyle konuşacak olursak insan haddini bilince/bilirse mi özgür olur, haddini aşabilince/aşabilirse mi? Bu soruya verilen farklı yanıtları gördüğümüzde ise aynı zamanda insanın farklı tanımlarına da ulaşılmış oluyoruz.

Üçüncü -ve yine bağlantılı- olarak, bu makale posthümanizmin bu ikili karşıtlık arasındaki salınma bir müdahale olduğunu öne sürmektedir. Yukarıda posthümanizmin ikili karşıtlıklar, özcülük ve keskin ayrımlar karşısında konumlandığı, buna karşılık olumsuzluk, devinim ve geçirgenlik gibi kavramların altını çizmekte olduğu belirtilmişti. İlerleyen bölümlerde de posthümanizmin postyapısalcılık, feminizm, postmodernizm ve postkolonyalizmin meydan okumalarından beslenen ve onlara eklemlenen bir yaklaşım olduğunu görmüş olacağız. O zaman açık ki, bu bağlantılarının konumlandırmasıyla posthümanizm, insanı ne salt haddini aşabilmek üzerinden tanımlamaktadır ne salt haddini bilmek üzerinden; aynı zamanda da posthümanizm insanı hem haddini aşabilmek üzerinden tanımlamaktadır hem de haddini bilmek üzerinden. Bu durumda özgürlük sorunsalı biraz daha karmaşık hale gelmektedir. İnsanın özgürleşmesi ne zaman haddini bileceğine ne zaman haddini aşmaya cesaret/cüret edeceğine karar verebilmesiyle ilişkilidir.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Bu durumda, Foucault'nun hümanizm reddiyesi bir yanda tartışmaya açık duruyor olsa da onun *tarihsellik* kavramına bu kadar önem vermekte haksız olmadığını da söyleyebiliriz. Çünkü onun bu kavramla dikkat çekmek istediği, çok temel bir meseledir: ‘İnsanın gerçek tanımı’ ya da

Bu durumda bu yazı son olarak şunu öne sürmektedir: insanı tanımlayan insanın gerçekte ne olduğunu bilmek değil, daha ziyade insanın gerçekte ne olduğunu bilmeye, bulmaya ve öğrenmeye çalışmaktır. Bu, insanın, oluşu tamamlanabilen bir varlık değil, hep olma/oluş halinde bir varlık olduğunun kabul edilmesini de beraberinde getirir. O zaman, ‘İnsan nedir?’ sorusunu sormaya hala devam ediyor oluşumuz ve hala tek/kesin bir cevap bulamayışımız ise, çözmemiz gereken bir sorun değil, aslında tam da olması gerektir. Buradan bakıldığında posthümanizm tartışmaları insanın binlerce yıldır sorduğu ‘Ben kimim, insan nedir’ gibi sorulardan vazgeçmişliğinin bir ifadesi değil, gerçekten insan olma(yı öğrenme) çabasının yeni bir aşamasıdır.

Bu çalışmada, bu önermelere uygun olarak, önce insanın kendini arayışının yolunun nasıl aynı zamanda özgürlüğü/özgürleşmeyi aramaktan geçtiğini ve bu yoldaki uğrakları göreceğiz ve posthümanizm tartışmalarının da bu yolculuğun *şimdiki* durağı olduğunu ama *son durak* olmadığını öne süreceğiz. Ve bu durumun mutlaka olumsuz bir şey olmadığını önereceğiz, yani insanın kendini arama/bulma yolculuğunun, güzergahında bazen ulaşması, bazen geri dönmesi, bazen de yeniden yola koyulmak üzere harekete geçmesi çok zor durakları olan bir yolculuk olmasının; üstelik bir de bu zorlu yolculuğun bir varış noktası/sonu olmayan bir yolculuk olmasının. Bu bakış açısıyla, posthümanizmi bir kopuş değil süreklilik ilişkisi içerisinde görmeyi tercih edeceğiz. Hümanizmin özgürlük/özgürleşme tartışmasını öncesi ve sonrasıyla bağlamsallaştırarak şu sorunun peşinden gideceğiz: İnsan hangi engeli aşarak özgürleşir ve böylelikle ‘gerçek insan’ olur? Önce yolculuğun posthümanizme kadarki kısmına bakacağız, sonra şu anki durumda posthümanizmin kurtulmamız gereken şey nedir sorusuna verdiği yanıtın diğer yanıtlarla olan bağını ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken, yukarıda belirtildiği gibi, ne bunu bu arayışın nihayet sona erişinin nişanesi olarak alacağız ne de Francis Fukuyama’nın (2002) bir zaman yaptığı gibi

---

gerçek/makbul/normal insan’ tanımı asla sabit olmayıp çağlar boyunca hep değişmiştir, hala da değişmektedir. 2018 yılında Pekin’de düzenlenen Dünya Felsefe Kongresi’nin tema olarak ‘İnsan olmayı öğrenmek’ başlığını seçmiş olması bu duruma hayli sembolik güncel bir örnek sunmaktadır. Foucault’nun bu bağlamdaki daha da büyük katkısı, aslında, insan/insanca olan nedir, kimdir gibi sorulara verilen yanıtlardaki değişimlerin asla var olan iktidar ilişkilerinden ayrı ve bağımsız olarak okunup anlaşılamayacağını hatırlatmış olmasıdır. İktidar ilişkilerine dair bir sorgulama dolayısıyla, doğal olarak, insanın ve özgürlüğün farklı düşünülüş biçimleri ayrılmaz biçimde iç içe geçmiş durumdadır.

posthümanizmi ‘en tehlikeli fikir’ olarak göreceğiz. Posthümanizmi insanı yüceltmeyen, kibirsiz hümanizm olarak konumlandırmaya çalışacağız. Onu, insan olmayı öğrenmek konusunda şu anda bulunduğumuz ve buradan nereye doğru gidebileceğimizi düşünmemizi sağlayan durak olarak düşünmeyi tercih edeceğiz.

### **İnsan (Gerçekte) Nedir? Her Şeyi Bilen Mi Haddini Bilen Mi?**

Sofistler mi Sokratik metodun ilk temsilcileriydi yoksa Sokrates’i mi bir sofist olarak görmek gerekir? Bu sorunun cevabı hakkında bir görüş birliği bulunmuyor. Ancak bu, Sokrates’in sofistlere önemli bir müdahalede bulunmuş olduğunu görmemize engel değil. Sofistler retorik sanatını iyi icra eden kişinin kendi doğrularını diğerlerince de kabul edilebilir hale getirebileceği iddiasının taşıyıcılarıydılar. Onların arayışlarının adresi doğrunun, iyinin, adil olanın sabit ve evrensel geçerliliği olan bir tanımı değildi, zira onlara göre bu mümkün değildi; bunların tek kararlaştırıcısı, tek ölçütü insanın kendisiydi. Her şeyin ölçüsü insandı ya da farklı bir tonlamayla insan her şeyin ölçüsüydü. Burada evrensel doğrular yerine göreceliliğin vurgulanmakta olduğu açıktır.

İlk bakışta sofistlerle aynı yolun izliyormuş gibi görünen Sokrates aslında bambaşka bir yol açmıştır. Onun müdahalesinin anahtarı düşüncesinin kalbinde yer alan bir ikilemde yer almaktadır: Nasıl olur da zihinlere kazanmış cümlesi ‘Tek bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir’ olan, en sık yaptığı şey, kendine özgü yöntemiyle, bildiğimizi sandığımız şeyi bilmiyor, bilmediğimizi sandığımız şeyi de biliyor olabileceğimizi gösterip bizi sarsmak olan Sokrates’in bir yandan da en büyük öğüdü ‘*Kendini bil*’ olabilir? Bu durum ilk bakışta tuhaf gibi görünse de aslında değildir. Çünkü Sokrates’in bizi kendimiz hakkında bilmeye davet ettiği şey, sınırlarımızdır; ortaya çıkarıp belirginleştirmek istediği şey bilişimizin, anlayışımızın tam ve mükemmel olamayacağına ve/veya olmayabileceğine dair bir farkındalıktır. İnsanın, bildiği(ni zannettiği)ne çok da güvenmemesi gerektiği, onun bilişini, görüşünü, anlayışını aşan evrensel doğrular olduğu gerçeğini fark etmesi Sokrates’e göre insanca yaşamın anahtarıdır. Bunun nedeni ise ona göre çok açıktır: Çünkü insan kendi bildiğinin tek/evrensel doğru/hakikat olduğunu düşünürse hakikat arayışı sonlanır. Oysa

Sokrates’e göre, etik yani insanca bir yaşam ancak hakikat arayışıyla karakterize olan bir yaşamdır ve ‘Üzerinde düşünülmeyen hayat, yaşamaya değmez.’

Sofistleri ve Sokrates’i siyasal düşüncenin başlangıcına yerleştirmek konusunda yaygın bir görüş birliği olduğuna göre, yukarıda da belirttiğimiz üzere, aslında insanın kendisi hakkında düşünüşüne dair her şey böyle başlamıştı diyebiliriz. Yani aslında insanın epistemolojik-etik-politik bir kavram olarak macerası daha yolun en başında hemen bir kavşağa çıkmıştı: İnsan her şeyin merkezi, tek kriteri, tek ölçüsü müdür yoksa kendi sınırları/sınırlılıkları hakkında düşünen, bunların farkında olan ve ne gibi sorunlar çıkarabileceğini bilen bir varlık olmak, hiçbir şey bilmiyor olabileceğini, hatta bilip bilmediğini bile bilemiyor olabileceğini bilmek mi insanı insan kılan özelliktir? İşte sarkaç böylece bu ikisi arasında yüzyıllarca sürece salınımına başlamıştı.

### **İnsan: Haddini Bilen**

Sokrates’le başlattığımız insanın kendini tanım(lam)asında bu belli bir anlamda *haddini bilme* ögesi siyasal düşüncede bir süre baş rolde olmaya devam etmiştir. Sokrates’in sevgili öğrencisi Platon’un mağara alegorisiyle anlatmaya çalıştığı şey de insanın kendi duyu organlarının ona ‘hakikat’i vermiyor oluşuydu. Büyük çoğunluğumuz o karanlık mağarada çok az hareket kabiliyetine sahip şekilde yaşayan, yarıktan sızan ışıktan dolayı duvarda oluşan gölgeleri gerçek sanan, nasıl bir yanılgı içerisinde olduğuna dair ise hiçbir farkındalığı olmayanlardık. Gerçeğe erişmek için çok meşakkatli bir yola girmek, hem karanlığa alışmış gözlerimizin ışığa doğru yürürken kamaşıp yanmasına hem de kendi yanılmışlığımızla yüzleşip kabullenmenin acısına katlanmak zorunda olan ve bu zorlukları göğüslemeye pek de gönüllü olmayanlardık. Neticede *episteme*, hakikatin bilgisi, bu dünyaya ait bir şey değildi, onların kendine ait başka bir evreni vardı.

İnsanı aşan ve öyle hemen, kolayca, zahmetsizce ve mutlak kesinlikle erişemeyeceği evrensel doğrular olduğu fikri Helenistik dönem Stoacılığına, oradan da Hristiyanlıkla yoğrulmuş orta çağ siyasal düşüncesine de sirayet etmiştir. Örneğin, Stoacılığın büyük ismi Seneca’nın *Ruh Dinginliği Üzerine* konuşurken sürekli olarak



*logosun* kendine özgü yasalarının ardında yatan zorunluluk ilkesini hatırlatışı bu bağlamda anlamlıdır. Bu hatırlatmayla düşünür insanlığı iki büyük yanıktan kaçınmaya davet etmektedir. Bunlardan birisi hiçbir şeyi değiştiremeyeceğini düşünmekse diğeri de her şeyi değiştirebileceğini zannetmektir. İnsan ancak *logosun* evrensel doğrularının oluşturduğu zorunluluk ilkesini anladığı ve onu kabullendiği ölçüde özgürdür. Özgürler ve köleler arasındaki hiyerarşik ilişkinin tek kriteri budur, *gerçek insan* – yani köle olmayanlar- *logosun* zorunluluk yasalarını fark etmiş, anlamış ve idrak etmiş olandır. Dışarıdan bakıldığında köle *gibi görünen* birisi Seneca'nın tanımına göre özgür/insanca bir yaşama sahip olabilir ya da tam tersi, dışarıdan bakıldığında kral tahtında oturduğu için özgür *gibi görünen* birisi aslında bu tanıma göre bir köle olabilir. Hatta kişinin kendisi de kendi durumunun farkında olmayabilir, o nedenle Seneca'ya göre ruh dinginliğine erişmek için yapılması gereken, ‘bütün zaafıların ortaya konması’dır (87).<sup>4</sup>

Orta çağ düşüncesine damga vurmuş, yüzyıllar boyunca hâkim görüş olarak kalmış görüşlerin sahibi olan St. Augustin de insanın bu dünyadaki varlığının ve sürdürmekte olduğu bireysel/toplumsal/siyasal yaşamının tamamıyla Tanrı iradesinin neticesinde ve ona uygun olarak vuku bulduğunu, var olan her şeyin -insanın ve çevresinde gördüğü/göremediği her şeyin- Tanrı tarafından ve onun dilediği şekilde yaratıldığını, dolayısıyla sadece iyiliğin değil kötülüğün de o istediği için ve o istediği sürece var olacağını söylediğinde gerçek insan bir kez daha, *haddini bilmek anlamında kendini bilmek* üzerinden tanımlanmış oluyordu. İnsan, yaptığı doğru/yanlış, iyi/kötü, adil/gayriadil olduğundan asla emin olamayacak bir varlıktı, buna karar vermesini mümkün kılacak kriterleri haiz değildi; son söz, bu kez Tanrı kelamı biçimindeki evrensel doğrulardaydı.

Bu zincir nerelerde kopmaya başlamış olabilir? Doğruların insanın üstünde olduğu, insanın kendisini aşan/kendisi dışında bir yerlerde bulunan doğrular

---

<sup>4</sup> Aynı geleneğin bir başka büyük temsilcisi olarak Cicero, bugün doğal hukuk nosyonunun kurucusu olarak kabul edilmesine yol açan yaklaşımında devletlerin/yönetimlerin iyi/adil/doğru olarak tanımlanabilmesi için tek koşulun o devletlerin yasalarının ve cumhuriyetin yurttaşlarının kararlarının daimi surette *logosla* ahenk içinde olma zorunluluğuna dikkat çekmektedir. Doğa yasasıyla, evrensel doğrularla uyumlu olmayan hiçbir görüş/karar/yasa/eylem doğru ve adil olamaz. İnsan doğa yasasının ona ne söylediğine kulak kabartmak zorundadır.

karşısındaki konumunu düşünerek kendi varlığını tanımlaması gerektiği düşüncesi ne zaman, nasıl yerini başka bir zihniyete vermeye başlamış olabilir? Bu ikame yaygın biçimde Rönesans’la ilişkilendirilse de yukarıda da değinildiği gibi aslında kökleri çok daha eskilere, siyasal düşüncenin başlangıcındaki ‘insan her şeyin ölçüsüdür’ ilkesine dayanmaktadır.

### **İnsan: Her Şeyi Bilen / Her Şeyin Ölçüsü**

Çoğu zaman Rönesans dönemi resim sanatında perspektif kullanımının yerleşikleşmesi örneğiyle de açıklandığı üzere bu dönemin (çoğu zaman modernitenin başlangıcı da Rönesans’la özdeşleştirildiği için, modern çağın) ayırt edici özelliği artık esas olanın dünyayı insanın *görme biçimi* olmasıdır. Dünyaya insanın gözünden bakılmaktadır, oradan nasıl görünüyorsa dünya öyledir. Nitekim, bilindiği üzere, daha önce var olmayan bir kategori olarak ‘birey’ kavramının doğum tarihi de zaten bu döneme denk düşmektedir. Aslında Rönesans’tan daha önce Padovalı Marsilius’un yaptığı adalet ve bununla bağlantılı medenîlik tanımı, insanı her şeyin merkezine yerleştiren perspektifin erken bir habercisi gibidir. Marsilius, medeniyeti/medenî toplumu temel insanî ihtiyaçları karşılanmamış durumda kimsenin olmadığı toplum olarak tanımlamıştır. İnsan, doğası gereği doyurucu ve yeterli bir yaşam sürdürmeyi arzu eden bir varlıktır. O zaman bu, herhangi bir toplumda bütün insanlar için mümkün olduğunda/kılındığında, bu insanlar kendi doğalarını gerçekleştirmiş ve/veya doğalarına uygun bir yaşama sahip olacaklardır. Bu ise, doğru, iyi, güzel, adil, ahlakî gibi sıfatları hak eden bir yapının tanımıdır.

Yeterli ve doyurucu bir yaşamın tanımının salt insan ihtiyaçları temelinde yapılması düşüncesi, ilerleyen zamanlarda bu ihtiyaçların neler olduğuna da *bireyin* bizatihi kendisinin -sadece ve mutlaka kendisinin- karar vermesi, zaten aslında başka türünün de düşünülemez olduğu fikriyle birleşecektir. Sıradaki bu kapıyı açan Thomas Hobbes, o kapıdan girip başka bir koridora çıkan ise John Locke olacaktır. *Leviathan*’da ‘En kötü yönetim hiç yönetimin olmamasından iyidir’ görüşünü ısrarla savunduğu ve buna dayanarak ne türden bir gerekçeyle olursa olsun devlete itaatsizlik

gibi bir seçeneği tamamen reddettiği için otoriter yanı çoğu zaman daha fazla ön plana çıkan Hobbes’un aslında devleti, onun varlığını ve egemenliğini sonuna kadar savunuyor olmasının arkasında en az diğer önceliği kadar sarıh olan başka bir örnek yatmaktadır: bireyin mutluluğu. Hobbes’un kurduğu zincirin halkalarını takip edersek karşımıza şöyle bir manzara çıkar: insanın/bireyin mutlu bir yaşam sürebilmesi, Marsilius’un da dikkat çektiği üzere, kendi doğasıyla uyumlu bir yaşam sürüyor oluşuyla mümkündür. Ve insan doğası Hobbes’a göre aslında son derece basit bir içeriğe sahiptir; çünkü bütün insan davranışı iki temel gücün kontrolü altındadır: iştihaya ve kaçınma. Neye iştihayla yaklaşacağı ve/veya neden kaçınacağı ise yalnızca kişinin bireysel olarak yapacağı -ve zaten sadece kendisinin yapabileceği- bir hesap ve akıl yürütmeyle belirlenir. Buradaki temel kriter insanın bu dünyadaki var oluşunu güçlendirecek/zayıflatacak faktörlerdir; yani doğal olarak insan kendisini güçlü kılacak şeyi ister ve onu iyi/doğru olarak adlandırır; zayıf düşürecek olandan da kaçınır ve onu da kötü/yanlış olarak adlandırır. Bu da zaten Hobbes’a göre insana özgü doğal hak kavramının tanımıdır.

Bu şekilde doğrunun ve yanlışın, iyinin ve kötünün kendi akıyla yaptığı hesaplama dayalı olarak tek belirleyeni olarak ilan edilen insan, Hobbes’un hikayesinin devamında devletin de kendi iyiliği açısından iyi bir şey olacağına karar verdiği için onu da kendisi yaratacaktır. Bu durumda, orta çağ öğretilerinden tamamıyla farklı olarak devlet tanrı öyle uygun gördüğü için var olan, onun iradesiyle oluşmuş bir şey olmaktan da çıkmıştır. Neyin olması gerektiğine yine insan, yine kendi bakışından karar vermiştir. John Locke’un Aydınlanma düşüncesinin tohumunu oluşturan *tabula rasa* kavramı da bunu pekiştiren bir vurguyla insanın, kendisi için geçerli olacak etik kuralları kendi deneyimine ve gözlemlerine dayanarak oluşturacağını, dünyaya geldiğinde boş bir levha olan insan zihnini dolduracak şeylerin ancak bunlar olacağını anlatan bir kavramdır. Toplumsal sözleşme teorisinin ayrıksı ismi Jean Jacques Rousseau pek çok konuda diğerleriyle aynı fikirde olmasa da onun da insanın doğru olanı bulmak konusunda *genel irade* sergileyeceğine dair inancı benzer bir vurgu taşır.

Locke ve Rousseau'nun Aydınlanma'nın kilit düşünürleri olması, bunları düşününce şaşırtıcı değildir.

Aydınlanma'nın insana, onun aklına, iradesine ve yapabileceklerine duyduğu güvenin onlarınkinden epeyce farklı yorumları da Marx ve Bakunin örneklerinde sosyalist ve anarşist gelenek içerisinde ortaya çıkmıştır. Bu kez insan, mevcut düzeni tümüyle ortadan kaldıracak, yerine tamamen farklı ilkelere ve değerlere dayanan ideal düzeni getirecek devrimci öznedir. Bu, yükselmiş bilinciyle neyin olmaması gerektiğini, onun yerine neyin kurulması gerektiğini, kendisinin ne olduğunu/olmadığını ve ne yapma(ma)sı gerektiğini bilen öznedir. Örneğin Bakunin, bir devrimle ortadan kaldırılacak devletin yerini dolduracak olanın ‘anarşist ahlak’ olduğunu söylediğinde insanların beraber ve özgürce yaşamak için başka hiçbir otoriteye ihtiyaç duymaksızın gerekli olan kuralları bildiklerini öne sürmektedir.

*Haddini bilen insan yerine her şeyi bilen/her şeyi yapabilecek güce sahip olan/her şeyin ölçüsü iinsan* figürünü bir takım özsel niteliklerle tanımlayıp yücelten yaklaşım on dokuzuncu yüzyıl boyunca sarsılmaz bir konuma sahip olmuştu. Erich Fromm'un ‘mesihçi vizyon’ olarak adlandırdığı bu yaklaşımla yirminci yüzyıla girildiğinde ‘doğaya egemen olmuş, savaşın kökünü kazıyacak insanlığın gelişimi için bir araç olarak maddi bolluk üretecek insan’a (Fromm 1994: 18) dair fikirlere ve umutlara duyulan inanç hâkimdi. Fakat bu inancı çeşitli açılardan sorgulayan ve aslında hiç eksik olmayan meydan okumalar da bir kez daha belirgin şekilde çoktan ortaya çıkmıştı. Sarkaç bir kez daha diğer tarafa doğru- haddini bilmeye doğru- salınmaya başlamıştı.

### **İnsan: Kendini Bilen / Haddini Bilen (İkinci Bölüm)**

*Kuzey Amerika geleneğindeki meşhur çakal söylencesine göre, çakal ne zaman nasihate ya da ilhama ihtiyaç duysa uzun uzun ikna sıkına oracığa dışkısını yapar. Ortaya çıkan ürün, diyalogun ve icatların devam edebilmesi için ihtiyaç duyulan yaratıcı güç olur (Glazier 2018: 173).*

Modern çağa damgasını vuran bu insan anlayışına, yani, insanın doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırmak konusundaki -hiç kimseye ve hiçbir şeye borçlu

olmadığı- müthiş potansiyeli, kapasitesi, akli ve iradesi gibi bir takım özsel nitelikler atfedilerek yüceltilmesine, en etkili meydan okumalardan biri kadınlardan geldi. Kadınlar özellikle toplumsal sözleşme kuramının merkezinde yer alan rasyonel, çıkarıcı, ben-merkezci birey ve onun yanı sıra hak, özgürlük, akıl, irade, birey, *sözleşme*, *egemenlik*, *görev*, *yükümlülük*, *itaat*, *isyan hakkı* gibi kavramların kadınları tümünden göz ardı ederek erkeklerin gözünden ele alınmakta olduğunu fark etmekte ve dile getirmekte neredeyse hiç vakit kaybetmemişlerdi: Bütün bu tartışmalarda bahsi geçen ve alabildiğine yüceltilen *insan* ‘erkek’ti! Örneğin Mary Astell İngiltere’de 1700 yılında yayınlanan *Evlilik Üzerine Düşünceler (Some Reflections upon Marriage)* kitabında ev içi iktidar ile siyasal iktidar arasındaki türdeşliği göstermeyi amaçlamış ve otoritenin yönetilenlerin rızasından türediği anlayışını savunanları riyakârlıkla itham etmiştir (O’Brien 2009: 13). Ona göre hem siyasal alanda hem de evlilikte gönüllü olarak taraf olunduğu öne sürülen sözleşmeler esasında gelenekselleşmiş boyun eğdirme yöntemlerinin iki formudur sadece. Mary Wollstonecraft da 1792 yılında yayınlanan *Kadın Haklarının Gerekçelenirilmesi* başlıklı kitabında erkeklerden farklı olarak kadınların durumunda edep ve terbiyenin nasıl hep ahlaktan daha önemli ve öncelikli tutulduğunu hatırlatmaktadır. Etik tartışmalar kadınlar için değildir, kadınlardan beklenen, edepli/terbiyeli olmalarıdır. Wollstonecraft kadınların ahlaka yaklaşımlarını “toplumsal açıdan uygunluk/münasiplik” kriterlerinin pençesinden kurtarmak gerektiğini öne sürer; kadınların zihinsel ve ruhsal iyiliği ve refahı ancak böyle mümkün olacaktır. Wollstonecraft’ın sözünü ettiği şey sadece var olan eğitim sisteminin eksiklerini analiz edip onları gidermeye çalışmak değildir. Kadın kimliğinin, kadının bir özne olarak kuruluşunun psikolojik temelleri de derinden analiz edilmelidir. Burada aslında Wollstonecraft, insanın düşünülme biçimini de derinden etkileyen çok önemli bir soru sormaktadır: Zihni cinsiyetlendiren nedir? Kadınların sadece özel alanda itibarlı olmanın ve hürmet görebilmenin kurallarını öğrenmelerine ve bu kurallara sıkı sıkıya itaat etmenin hayattaki en önemli şey olduğuna inanmalarına neden olan kültürel etkiler nelerdir?

Kadınların bu müdahalesi, Aydınlanma ile etkili olmaya başlayan insan-merkezli dünya görüşüne ve herkesin üzerinde anlaşmış gibi görüldüğü tam bağımsız-özerk insan tanımına 'İnsan nedir?' sorusunu yeniden sorarak yapılmış ilk müdahaledir ve bu nedenle çok önemli bir dönüm noktasıdır. Bu anlamda güncel posthümanizm tartışmalarının kökleri de esasen buraya uzanmaktadır. Kadınların müdahalesi elbette son olmayacak, ilerleyen dönemlerde farklı sorular/sorgulamalar gelmeye devam edecektir. Bunlar arasında, bugün en az bilinenlerden biri olmasına rağmen aslında çok etkili olmuş olanların başında Max Stirner'ın eleştirisi gelmektedir. Stirner felsefesi Nietzsche'nin "üst insan" prototipine birebir benzerlik gösteren 'biricik ben' felsefesidir. Ona göre tanrı da devlet de sadece kendi çıkarları için çalışmaktadırlar; öyleyse insanın da sadece kendi çıkarlarını gözeterek ve hiç kimseye bağlı olmaksızın kendi için çalışması, kendi benini oluşturması gerekmektedir. İnsanın oluşturması gereken ve bireyselliğini bu sayede yapılandıracağı şey, işte bu 'biricik ben'dir. Biricik ben felsefesi Aydınlanmacı hümanizmin, onun anarşist versiyonu da dahil olmak üzere tümünden reddedilmesidir (Newman 2001: 99-127). Stirner'a göre bu hümanizm Tanrı yerine insanı koymuş, böylece kendisi de yeni bir din olmuş, eleştirdiği şeyi yapar hale gelmiştir. İrade, akıl, düşünce, sevgi, iyilik, karşılıklı yardımlaşma, insanın özsel nitelikleri olarak görülmüş, insan her şeye kadir, kutsal, mükemmel, sonsuz, kısaca Tanrı haline gelmiştir (Newman 2001: 103). Stirner'a göre belli özelliklerin ve niteliklerin insanın özsel nitelikleri haline getirilmesi, bu nitelikler kendisinde bulunmayan kimseleri yabancılaştırmıştır. Çünkü bu şekilde tıpkı daha önce tanrı karşısında insanın değerinin düşmesi gibi somut bireyin de bu 'kusursuz varlık olarak insan' karşısında değeri düşmüştür (Newman 2001: 104). Ona göre özsel bir insan doğası yoktur, bu bir inşadır; insanın var oluşunun temelinde bir 'özsel nitelikler' kümesinden çok bir hiçlik, tanımlanamayan bir şey bulunur. Bundan bir şey yaratmak bireyin kendisine bağlıdır (Newman 2001: 107). Halbuki Stirner hem anarşizmin hem de marksizmin/sosyalizmin herkesin içinde özsel bir insanlık çekirdeği olduğunu ve insanların buna göre yaşaması gerektiğini söyleyerek herkesi 'insani varlıklar olmaya' ve belli bir insan özüne uymaya zorladığını iddia etmektedir. Bu özle ahenk içinde olunmaması gayrı-insani sayılmaya yol açacaktır. Böylelikle 'insan' artık insanların

yargılandığı ve cezalandırıldığı yeni kıstas ve bir tahakküm aracı olmuştur; farklılığı mahkûm eden yeni norm ‘insan özü’dür (Newman 2001: 109). Stirner’in açtığı kapıdan daha sonra Nietzsche girecek, biricik ben felsefesinden izler taşıyan Übermensch kavramını geliştirecektir.<sup>5</sup>

*Her şeyi bilen/her şeyi yapabilecek güce sahip olan insan* figürünün bir takım özsel (sabit, evrensel) niteliklerle tanımlanıp yüceltilmesinin nelere yol açabileceğini - ve açtığını- tartışmaya açan başka bir eleştirel müdahale Frankfurt Okulu’ndan gelmiştir. Bilindiği üzere, Teodor Adorno ve Max Horkheimer *Aydınlanma’nın Diyalektiği*’nde akıl, mantık ve düşüncenin insanın özü olarak yüceltilmesinin bilimsel bilginin kendisinin bir tabu haline gelmesine yol açtığını, bunun ise eleştirel düşüncenin önünü tamamen kapattığını öne sürerek etkileyici bir tartışma başlatmışlardır. Bunun sonucu da insan doğasının eleştirel düşünce yerine ‘araçsal akıl’ üzerinden tanımlanması olmuştur. İnsana özgü *normal* davranış, eylemlerinin ahlakî anlamı ve sonuçlarına dair düşünmek değil, salt sonuç odaklı hesap yeteneği olarak tanımlanmıştır. İnsan sebep-sonuç ilişkilerini kurabilen, belirlenen sonuca ulaşabilmek için en verimli araçları kullanabilen varlıktır. İnsanın bu özelliklerle tanımlanmasının neye yol açtığını Adorno ve Horkheimer tek sözcükle ifade eder: Auschwitz. Eserlerini Frankfurt Okulu düşünürlerinden etkilenerek yazmış olan Hannah Arendt tüm çalışmalarındaki temel kaygısını *İnsanlık Durumu* ’nda şöyle ifade eder: ‘Yaptığımız şey hakkında düşünmek.’ İnsan, yaptıkları hakkında düşünmeyi bırakmıştır ve ona göre olabilecek en kötü şey kötülük yapan insanların artması değil yaptığının iyi ya da kötü olduğu hakkında düşünmeyi bırakmış olmasıdır.

Bu eleştirel yaklaşımlara verilebilecek örnekler elbette çoğaltılabilir. Ancak bizim amacımız bakımından, yani posthümanizmin insana dair, hümanizmi ve ona farklı açılardan yöneltilecek sert eleştirileri içeren çok zengin ve derin bir eleştirel birikimin üzerinde yükselmekte olduğunu gösterebilmek bakımından bu zikredilenler yeterli sayılabilir. Bu düşünsel-tarihsel arka plan ve posthümanizm birlikte ele alındığında

---

<sup>5</sup> Bizim burada değinmediğimiz Nietzsche’nin posthümanizm tartışmasındaki yerine dair bir tartışma için bkz. Paul O’Mahoney (2020). “Nietzsche’s Posthuman Political Vision,” *The European Legacy*, 25(1): 1-19.

aslında ne olursa olsun/ne olmuş olursa olsun insandan yine de umudu kesmemenin bir ifadesi olarak görülebilir. O zaman aslında başta kurduğumuz ikili karşıtlık da bütün bu tartışmaların birikimiyle varılan bir yol ayrımıdır ve son tahlilde bu birikim bugün hem eski soruların yeniden sorulmasını hem de yenilerinin ele alınmasını zorunlu kılmıştır. İnsan olmanın yolu hangisinden geçmektedir: İnsanın *gerçekte* ne olduğunu bilmekten mi, yoksa insana dair düşünmeye devam edenlere gülüp geçmekten mi? Posthümanizmin bu soruya cevabı açıktır: Hiçbiri! Peki, insanı insan yapan şey her şeyi bilen/kuran fail olması mıdır, haddini biliyor olması mı? Posthümanizmin bu soruya da cevabı açıktır: Hiçbiri ve her ikisi de! Posthümanizm, yukarıda da belirtildiği gibi hem özgürlüğün hem de insanın bir nitelik olarak değil bir süreç olarak, süreklilik gösteren bir var oluş hali olarak düşünülmesidir. İnsan sürekli var oluş halindedir, çünkü insan olabilmek için özgürleşmesi gereken şeyin ne olduğu sorusuna verilen yanıt sabit olmayıp sürekli değişmektedir.

### **Posthümanizm**

Posthümanizmin temel iddiası hümanizmin hem epistemolojik hem etik hem de politik olarak itiraza açık olduğudur (Braidotti 2013: 24). Postmodernist, feminist, postyapısalcı ve postkolonyalist kuramların da ikna edici biçimde göstermekte olduğu üzere, hümanizm bazı ön kabuller ve varsayımlar üzerine kuruludur. En başta, “hümanizmin hegemonik öznesi olan ‘Standart Adam’ çok tanıdiktır: ‘beyaz-Avrupa kökenli-heteroseksüel-maskülen-engelsiz/sağlıklı bedene sahip Adam’ (Kumm et al. 2019: 342). İnsan/lık statüsünün temel belirleyici normları nadiren bunların altında ya da dışında olmuştur (Braidotti 2013: 342). Avrupa-merkezci bir yaklaşımla tanımlanan bu ‘Standart Adam’ rasyonalite, bilinçlilik, öz farkındalık, medenilik, kamusalılık gibi nosyonları uhdesinde barındıran bir evrensel kimlik olarak alınmış, böylelikle Sofist Protagoras’ın ünlü ‘insan her şeyin ölçüsüdür’ sözü özü itibariyle Standart Adam her şeyin ölçüsüdür’ anlamına gelmeye başlamıştır. (Kumm et al. 2019: 342).

Yukarıda bahsedilen kuramlar tarafından bu Avrupa-merkezci evrenselliğe meydan okunması, hümanizmin kıyasıya eleştirisine ve sonuçta hümanizm karşıtlığına



dönüşen bir sorgulamanın da başlamasına yol açarken aynı zamanda pratik olarak da başka bir süreç daha yaşanıyordu: İnsan, kendi eliyle geliştirdiği teknolojinin yaşamını kolaylaştıracağını düşünürken dünyanın her yerinde çalışan insanlar giderek daha da fazla çalışmaya, çalışmak üzere iş bulamayan insan sayısı da giderek artmaya başladı; sosyo-ekonomik ve politik eşitsizlikler ve sömürü giderek derinleşirken insanın arzu edilen, ideal dünyayı hayata geçirmek konusundaki iradesi, eylemliliği ve hatta bu konudaki potansiyeli, gerçekleşmesi giderek imkansızlaşan bir hayal olmaya başladı; doğaya verilen tahribatın neticesinde ortaya çıkan ekolojik sorunlar çeşitli doğal afetler ve salgınlarla görünür olurken insanın bunları engellemek, geriye döndürmek ya da kendini bunlara karşı korumak konusundaki çaresizliği düşündürücü ve hatta ürkütücü boyutlara ulaştı. İki dünya savaşı, nükleer silahlanmanın hız kesmeden yaygınlaşması, aşırı iklim olayları, yeryüzü canlılığının çok kısa sürede kitlesel yok oluşu (plastığe boğulan okyanuslar, nesilleri tükenen hayvanlar ve bitkiler), peş peşe yaşanan pandemiler, giderek daha fazla hissedilmeye başlayan kuraklık ve muhtemel susuzluk, her şeyi bilen ve hiçbir kılavuza ihtiyaç duymayan fail özne olarak insanın sorgulanmasını da beraberinde getirdi. Bir anlamda bu, Aydınlanma projesinin en önemli yanlarından birisinin, ‘tekno-bilimsel alandaki ilerleme ile bireysel özgürleşme, yani insan özgürlüğündeki ilerleme arasındaki bağlaşıma dair sarsılmaz kabulün’ (Iftode 2020: 6-7) sorgulanmasıydı. İnsanın hem karşılaştığı soru ve sorunların analizini hem de bunlara verilebilecek yanıtları ve tepkileri aklıyla ve iradesiyle hayata geçirebilecek kudrette olduğuna gerek doğal gerek sosyo-politik yaşamda kontrolü ve olayların gidişatına hakimiyeti elinde bulunduran bir varlık, kurucu fail oluşuna bu nedenlerle evrenin merkezi olduğuna, yüceliğine dair kabullere tutunmak giderek zorlaşmaya başladı.

Bütün bunlar neticesinde hümanizm temel değerleri, ilkeleri ve varsayımlarıyla mercek altına sokulurken siyasal düşüncenin pek çok tartışma konusunda yaşanan moment burada da kaçınılmaz olarak gelmişti: İkili karşıtlıkların sorgulanması. Bu kez soru şuydu: Hümanizmin tek alternatifi anti-hümanizm midir? Hümanizmi etik, politik, epistemolojik çeşitli saiklerle eleştirmek ve sorgulamak, itirazlar dile getirmek onun

bütün değerlerini de göz ardı etmek ya da reddetmek anlamına gelmek zorunda mıdır? Hümanizme antihümanizmle cevap vermek aslında aynı kalıbı tekrarlamak anlamına gelmiş olmuyor muydu? Yani evrenselci-tekçi olmakla itham edilen bir anlayışa farklı geleneklerden, farklı kuramsal akımlardan, farklı önceliklerle yöneltilen çoğul eleştirilerin tek bir teorik pozisyonda toplanıp eritmeye çalışılması doğru muydu? Ve hatta bu mümkün müydü?

Posthümanizm insanlığın sonundan değil, daha ziyade, “belirli bir tür insanlığın” sonunun gelmesinden bahsetmektedir: Bu, failliği ve seçimleriyle iradesini gerçekleştiren, kendini tekil ve özerk varlıkların toplamı olarak kavramlaştırmış insan modelidir (Hayles’ten aktaran Hamzeçebi ve Şen 2019). Posthümanizm, insanın yüceltilmesinin karşısına ‘insanın kendine yakıştırdığı ve hümanist düşünceyle yaygınlık kazanan üstünlük söylemini eleştiriye tâbi tutarak dolaşıklığa dayalı varoluşumuzu algılanabilir kılma ve bir arada yaşamı mümkün kılacak ilişkilene ve dayanışma biçimlerini düşünme’ davetiyle çıkar. (Hamzeçebi ve Şen 2019). Bu anlamda posthümanizm ‘hümanizm ile antihümanizm arasındaki zıtlaşmanın sona erişini simgeler’ (Braidotti’den aktaran Kumm v.d.: 343). İnsan, tümüyle özerk değil uçsuz bucaksız ilişkilerin içinde konumlanmış olarak ele alınır; cinsiyetçilik, ırkçılık, türçülük (insan türünün bazı avantajları ve ayrıcalıkları olduğu düşüncesi) gibi kısıtlayıcı ve ayrımcı anlayışlar terk edilir; var oluşun girift, sembiyotik, hibrid, karışık ve akışkan olduğu kabul edilir; hiçbir şey tümüyle özerk ve bağımsız değildir (Bejan 2020: 39)

Özetle, posthümanizm hümanizmi özü itibariyle insanın özgürleşme arayışıyla bağlantılandıran, bu bakımdan önemli bulan ancak özgürleşimin çoğul okumalarının/kavramsallaştırmalarının olduğunu kabul ederek bu nedenle insani özgürleşimin önündeki engellerin de çok çeşitli, çok boyutlu, çok katmanlı olduğu gerçeğiyle yüzleşen, o nedenle hümanizmi ve onun eleştirilerini farklı özgürlük ve özgürleşme anlayışlarına ve mücadelelerine açılım sağlaması bakımından ele almayı benimseyen bir yaklaşımdır.

## Sonuç

Bitirirken, yazıyı kendisinden alıntılarla kurguladığımız Diogenes’e geri dönebiliriz. Onun insan olabilmek için koyduğu koşul şöyledir: İçinde bulunduğu toplumun doğrularını sorgulayarak o ön kabullerden kendini kurtaran insan özgürdür ve o gerçek insandır. Bunu yapabilmek ise hem Sokrates’in hem Platon’un dikkat çektiği üzere, insanın algılayabildiği dünyanın koyduğu sınırlardan kendisini özgürleştirilmesiyle mümkündür. Yukarıda gördüğümüz üzere, bu bakış açısı bambaşka bir insan tanımına ve buna bağlı olarak başka bir özgürlük anlayışına, insanın ancak kendisinin algılayamayacağı bazı *aşkın* güçlere teslim olursa özgür olacağı şeklinde bir özgürlük anlayışına yolu açmıştır. Buradan geri dönüş ise insanın mutlaka ve sadece kendi duyu organlarıyla edindiği tecrübelerle ve kendi akıl ve muhakemesine güvenmesi ve onu aş(tığına inanıl)an otoritelerden kendini özgürleştirilmesi gerektiği şeklindeki anlayışın hâkim olmasıyla gerçekleşmiştir. İnsanın tek otorite olarak salt kendi akıl ve iradesini görmesinden, her şeyi anlayıp bilebilecek ve eyleyebilecek bir fail olarak kendisini görmesinden kaynaklanan diğer varlıklar karşısında üstünlük duygusu ve bazılarının dediği şekliyle aşırı özgüven. Gördüğümüz üzere, posthümanizm tartışmalarının en büyük (potansiyel) katkısı, çok uzun süredir salınmakta olan bu sarkaca hafifçe dokunarak onu sakinleştirmiş olması, insanın ‘gerçekte’ ne olduğuna dair düşünüşü ikili karşıtlıkların sınırlayıcılığından çıkarmayı deniyor olmasıdır. İnsanın gerçek gücü belki de kendisini neyin kısıtladığını fark edebilmek konusundaki gücüdür, bu eğer bir nevi kibirse bunu aşarak özgürleşmek de insanın da gücüne içkin olarak düşünülebilir. Ayrıca insan, her zaman farklı meydan okumalarla karşılaşacağını ve bunlarla başa çıkarken farklı özgürleşim mücadeleleri yürütmek zorunda kalacağını, bunu yaparken de kendisini sürekli olarak yeniden ve yeniden inşa edeceğini, kendisini her seferinde yeniden tanımlamak zorunda kalacağını kabul etmek zorundadır. İnsan ne evrendeki her şeyin tek ölçüsüdür ne de kendi dünyasının dışında/üstünde/ötesinde yer alan güçler karşısında haddini bilmekle yükümlü bir varlıktır. İnsan olmak hem haddini bilmekle hem de haddini aşabilmeyi bilmekle tanımlanacak bir niteliktir. Çok uzun zamandır bir o tarafa bir bu tarafa salınım halinde olan sarkaç belki de sonunda ortada bir yerde

durmak üzeredir. Böyle bakıldığında, posthümanizm, aslında insanın ne olduğuna dair tartışmaların ve düşüncelerin ilk örneklerinden çok da uzağa düşmemektedir. Posthümanizm de netice itibariyle insanı hem kısıtlılığını/sınırlarını hem de potansiyelini fark etmeye davet etmektedir. Posthümanizmin ayırt edici özelliği bu sorgulamaları insanmerkezcilikten uzakta kalarak yapabilmek gerektiğini savunmasında; insanın kendisini salt yaratan, kuran, inşa eden değil aynı zamanda yarattıkları ve kurdukları tarafından da kurulan bir varlık olduğunu fark ederek yap(tır)mak istemesindedir. Ancak bu potansiyelin hakkını tam manasıyla verebilmek onu daha önceki arayışlarla birlikte ele alarak, böyle bir sorgulama ihtiyacının nereden doğduğuna dair bir farkındalık geliştirerek mümkün olabilir.

## KAYNAKÇA

ADORNO, Thedor W., Max HORKHEIMER (2002). *Dialectic of Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press.

ARENDR, Hannah (2008). *İnsanlık Durumu*, İstanbul: İletişim Yayınları.

BEJAN, Petru (2020). “Crises and Resolutions of Humanisms. From the Vitruvian Man to the Augmented Man,” *Hermeneia*, 24/2020: 29-48.

ÇEVİK, Cengiz (Der.) (2020) *Antisthenes ~ Diogenes Kinik Felsefe Fragmanları*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

FOUCAULT, Michel *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, 2. Baskı, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge.

FROMM, Eric (2020) *İnsan Olmak Üzerine, Modern Dünyada Yabancılaşmaya Dair Hümanist Bir Bakış*, 3. Baskı, çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Say Yayınları.

FUKUYAMA, Franscis (2002). *Our Posthuman Future, Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York: Farrar, Strauss & Giroux.

GLAZIER, W. Jacob (2018). “Tricking Posthumanism: From Deleuze to (Lacan) to Haraway” *Critical Horizons* 19(2)/2002: 173-185.

HAMZEÇEBİ Ezgi, Merve ŞEN (2019). “Varlık’a bir yanıt: Posthümanizm ve gözden kaçan imkânlar,” Erişim tarihi 30 Kasım 2020, (<https://t24.com.tr/k24/yazi/varlik-a-bir-yanit-posthumanizm-ve-gozden-kacan-imkanlar,2140>).

HAYLES, Katherine (1999). *How We Became Posthuman*, Chicago: The University of Chicago Press.

IFTODE, Cristian (2020). “The Dispute between Humanism and Anti-humanism in the 20th Century: Towards an Archeology of Posthumanism,” *Hermeneia*, 24/2020: 5-14.

KUMM Brian E., BERBARY Lisbeth A., and Bryan S. R. GRIMWOOD (2019). “For Those to Come: An Introduction to Why Posthumanism Matters,” *Leisure Sciences*, 41(5)/2019: 341-347.

NEWMAN, Saul (2001). *Bakunin’den Lacan’a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

O’MAHONEY Paul (2020). “Nietzsche’s Posthuman Political Vision”, *The European Legacy*, 25(1)/2019: 1-19.

PLATON (2006). *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

SENECA (2019). *Hoşgörü Üzerine & Ruh Dinginliği Üzerine*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

WOLLSTONECRAFT, Marry (2007). *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, çev. Deniz Hakyemez, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Makale Geliş | Received: 11.09.2020  
Makale Kabul | Accepted: 22.11.2020  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.886200

**Emre ŞAN**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR  
Istanbul 29 Mayıs University, Faculty of Litterature, Department of Philosophy, Istanbul, TR  
ORCID: 0000-0003-2654-9707  
esan@29mayis.edu.tr

## Hareketin Fenomenolojisi ve Ontolojisi: Patočka'nın Aristoteles Okuması

### Öz

Sorusu olmayan bir fenomenoloji düşünülemez ve fenomenolojik araştırmanın verimliliği ancak ortaya attığı sorularla ölçülebilir. Husserl ve Heidegger'in öğrencisi Jan Patočka'nın ilgilendiği temel soru bütünlük olarak dünya ve onu oluşturan hareketlerdir. Bu bağlamda yol gösterici argümanımızı şu şekilde ortaya koyabiliriz: Patočka, Aristoteles'in hareket teorisini radikalleştirerek, Husserl ve Heidegger'in ötesine uzanan bir ontolojik istikamette, dünyanın varlık anlamını kozmolojik *tezahür* hareketi olarak belirler. Şu halde öncelikli Patočka'nın, Husserl ve Heidegger'in arasında bir tür sentezi mümkün kılacak ve söz konusu Alman düşünürlerin felsefelerinde görünür olmayan ortak bir zemini açığa çıkaracak *fenomenolojik felsefe* projesini inceleyeceğiz. Ardından Aristoteles'in hareket teorisi üzerine Patočka'nın ortaya koyduğu yorumu ele alacağız. Söz konusu okuma Patočka'nın Husserl ve Heidegger'de üzeri örtülü bir biçimde devam ettiğini düşündüğü öznelcilik sorununun aşılmasında etkili olacak. Son olarak ise Patočka'nın Aristoteles'in hareket teorisini nasıl radikalleştiğini göreceğiz. Böylece *tezahür hareketi* olarak kozmolojik hareket teorisi açıklığa kavuşacak.

**Anahtar Kelimeler:** Fenomenoloji, Aristoteles, Hareket, Tekilleşme, Dünya.

## Phenomenology and Ontology of Movement: Patočka Reader of Aristotle

### Abstract

There is no phenomenology without problems and the fertility of phenomenological research can only be determined by the questions it raises. A disciple of Husserl and Heidegger, Jan Patočka is interested in the question of the world as a whole and the movements that compose it. The research hypothesis which guides us is then the following: we believe that by radicalizing Aristotle's theory of movement, Patočka thematizes the sense of being of the world as a cosmological movement of *manifestation*, following the path of an ontology beyond Husserl and Heidegger. We will first present the *phenomenological philosophy* of Patočka as a form of synthesis between Husserl and Heidegger. Then, we will focus on the Patočkian interpretation of movement in Aristotle. We will see how Patočka recaptures Aristotelian thought as a way to overcome the subjectivist impasse which is at work in Husserl and Heidegger. Finally, we will thematize the Patočkian radicalization of Aristotle's theory of movement. This will allow us in particular to highlight a theory of cosmological movement as *movement of manifestation*.

**Keywords:** Phenomenology, Aristotle, Movement, Individuation, World.

## Phénoménologie et ontologie du mouvement: Patočka lecteur d’Aristote

### Résumé

Il n’y a pas de phénoménologie sans problème, et la fécondité de la recherche phénoménologique ne peut être jugée que par les questions qu’elle soulève. Disciple de Husserl et de Heidegger, Jan Patočka s’intéresse à la question du monde comme totalité et des mouvements qui le composent. L’hypothèse de recherche qui nous guide est alors la suivante: nous croyons qu’en radicalisant la théorie du mouvement d’Aristote, Patočka thématise le sens d’être du monde comme mouvement cosmologique de *manifestation*, selon la voie d’une ontologie se situant par-delà Husserl et Heidegger. Nous présenterons dans un premier moment, la *philosophie phénoménologique* de Patočka qui consiste à rendre possible une forme de synthèse entre Husserl et Heidegger et qui met au jour un terrain qui leur est commun, même s’il est demeuré caché à l’un et à l’autre. Puis, nous nous pencherons plutôt sur l’interprétation patockienne du mouvement chez Aristote. Nous verrons, en quel sens Patočka ressaisit la pensée aristotélicienne comme une voie permettant de dépasser l’impasse subjectiviste qu’il croit encore à l’œuvre chez Husserl et Heidegger. Finalement, nous thématiserons la radicalisation patockienne de la théorie du mouvement d’Aristote. Ceci nous permettra notamment de mettre en évidence une théorie du mouvement cosmologique comme *mouvement de manifestation*.

**Mots-clés:** Phénoménologie, Aristote, Mouvement, Individuation, Monde.

### 1. Philosophie phénoménologique

Dans ses travaux tardifs sur *Platon et l’Europe*, Patočka effectue une distinction claire entre la phénoménologie et la philosophie phénoménologique. D’après lui, « la phénoménologie est la science des phénomènes en tant que telle, elle ne nous montre pas les choses mais le mode de donation des choses » (Patočka 1997 : 39). Une philosophie phénoménologique s’intéresse, quant à elle, à la légalité et à la structure de l’apparaître qui sont indépendantes de la structure des choses, et au fond, c’est seulement à ce niveau que la phénoménologie se justifie comme une discipline autonome. En ce sens, la loi de l’apparaître n’a rien à voir avec la loi de l’apparaissant : les lois qui règnent au sein des choses manifestées ne sont pas les lois de leur manifestation. Cela implique que la phénoménologie doit être conçue hors de toute forme de réalisme naturaliste et de psychologisme, parce que le naturalisme rend compte de la structure de l’apparaître à partir des lois de la nature, et que le psychologisme rend compte des lois de l’apparaître à partir des lois de la *psychè*, de la conscience empirique. La phénoménologie suppose une critique radicale du naturalisme et du psychologisme, dans la mesure où, pour elle, la légalité de l’apparaître est



indépendante de toute légalité naturelle quelle qu'elle soit. Comme l'écrit Patočka de manière aussi précise que synthétique :

[L]a philosophie phénoménologique se distingue de la phénoménologie dans la mesure où elle ne veut pas seulement analyser les phénomènes en tant que tels, mais encore en tirer des *conséquences* « *métaphysiques* » et pose la question du rapport entre le phénomène et l'étant, les étants [...]. Il y a des conceptions qui estiment que le phénomène est en son fond une subjectivité *sui generis*, de la vie, du vécu. À mon avis, c'est mécomprendre, passer à côté du problème propre du phénomène en tant que tel. Le phénomène doit demeurer phénomène, il doit demeurer un domaine autonome, *non-réel* de l'univers, un domaine qui, bien qu'il ne soit pas réel, détermine d'une certaine manière la réalité (Patočka 1997 : 41).

Une telle entreprise dépasse donc le plan phénoménal pour interroger la nature des étants et pour analyser l'étant à la seule lumière de sa phénoménalité. Toutefois la phénoménalité est constitutive de l'être réel sans que pour autant l'étant s'épuise dans sa phénoménalité. Il s'agit d'un domaine non-réel car il s'oppose à la réalité comprise comme ce qui n'existe que comme pleinement déterminé. Autant dire que si la phénoménalité est distincte de l'être réel, elle est d'une certaine façon *nécessaire à l'être réel*, car l'être réel ne pourrait pas se phénoménaliser s'il restait totalement étranger à la phénoménalité. Une phénoménologie qui distingue la sphère de l'apparaître de la sphère de l'apparaissant est donc naturellement conduite à une interrogation métaphysique qui caractérisera la structure de l'étant réel en tant que co-déterminé par sa manifestation, et ce dans la mesure où cette manifestation sera un mode d'accomplissement de l'être.

Patočka rejoint ici Heidegger dans sa théorie de la différence ontologique. Il écrit : « la manifestation se produit dans le domaine de l'être, de quelque chose qui *n'est pas un étant*, dans un domaine essentiellement *non-étant*. Les choses ne peuvent se montrer que sur ce fondement » (Patočka 1997 : 180). C'est ainsi que la phénoménologie devient *phénoménologie ontologique*, phénoménologie de la différence ontologique. Selon Heidegger, la chose même à quoi la phénoménologie fait revenir la philosophie ne se nomme plus l'étant (ni l'essence, ni la catégorie, ni le noème, etc.) mais, plus

radicalement, l'étant en vue de l'être. Cependant, Patočka n'en reste pas là et il se situe par-delà l'approche heideggérienne. Selon lui en effet:

[L]e problème de la manifestation est plus profond, plus fondamental, plus originel que le problème de l'être. Tout simplement parce que je ne peux venir au problème de l'être qu'à travers le problème de la manifestation, au lieu que si je pars du problème de l'être au sens abstrait du terme, le concept d'être devient pour moi un concept abstrait quelque chose comme un signe purement formel ; pas même une catégorie, mais quelque chose qui vient au-dessus des catégories en ce sens qu'il est entièrement dépourvu de contenu (Patočka 1997 : 177).

Autrement dit, si la question de l'être doit effectivement être posée, elle est néanmoins seconde par rapport à la question de la manifestation. Patočka souligne ainsi sa volonté de proposer une nouvelle interprétation de la manifestation: l'être de l'étant doit être abordé par-delà sa phénoménalité (contre Husserl), mais aussi comme cela qui est co-déterminé par la phénoménalité (contre Heidegger)<sup>1</sup>:

Pour Husserl, l'étant vrai n'est pas autre chose que le phénomène, tandis que pour Heidegger le phénomène est phénomène de l'étant, manifestation d'un étant réel dont la compréhension, la clef, est à chercher dans le phénomène profond. Cette différence fondamentale est la raison pour laquelle chez Heidegger il ne s'agit pas d'un ressouvenir mais de l'apparition au sens fort du terme (Patočka 1997 : 183).

Patočka se situe ainsi à égale distance de la phénoménologie de Husserl, qui emprunte les lois de l'apparaissant pour rendre compte des lois de l'apparaître, et de la phénoménologie ontologique de Heidegger, qui ne peut se désolidariser de la phénoménalité du plan de l'étant qu'en la référant à l'être. En revanche, dans la perspective de Patočka, l'apparaître échappe à l'étant *et* à l'être : la structure d'apparaître ne se confond pas avec la structure d'un apparaissant, mais sans être pour autant reductible à l'être. En d'autres termes, le problème de l'apparaissant et le

---

<sup>1</sup> En fait, dans les manuscrits qui portent le titre « *Epochè* et Réduction », (Patočka 1995 : 163-21), Patočka explicite le motif qui le distingue de Heidegger et le rapproche et oriente vers une radicalisation de Husserl. Comme il le souligne, « [P]our Heidegger, la phénoménologie n'est pas une théorie de l'apparaître en tant que tel, mais des phénomènes. Phénomène tout d'abord formel : ce qui se montre de soi-même. Le phénomène est toujours orienté vers l'étant et ce qui en soi lui appartient » (Patočka 1995 : 207).

problème de l'être sont des problèmes prématurés, qu'il faudrait repenser une fois posée la question première de l'apparaître.

C'est dans l'horizon propre à la « philosophie phénoménologique » du problème de l'apparaître que Patočka interprète la détermination heideggérienne de l'être de l'étant. Pour ce faire, il s'intéresse de près à ce qu'a découvert le « regard phénoménologique » de Heidegger dans sa lecture d'Aristote. Selon lui, l'innovation de Heidegger consiste à montrer que, déjà chez les penseurs de l'Antiquité, tel Aristote, l'être n'est pas conçu comme un moment de l'étant, mais qu'il s'agit en réalité du *mode d'apparition* des choses. Comme l'affirme Pierre Rodrigo:

[C]ette intuition de l'expérience grecque de l'*alètheia* conduisit directement Heidegger à interroger le sens de l'être. Si, en effet, le « se-montrer » de l'étant peut se dire en grec « non-retrait », c'est que la *présence* constante s'est d'emblée imposée comme sens déterminant de l'être de l'étant qui, en vérité, est (Rodrigo 1995 : 168).

Une telle intuition est confirmée par l'analyse du sens de l'*ousia*. Le questionnement sur la forme caractéristique de la chose nous invite en effet à penser que l'*ousia*, ce que l'on appelle la substance, se détermine en ce qu'elle a une limite, en ce qu'elle se délimite d'une certaine manière, et que cette délimitation, cette entrée dans une limite signifie que c'est la chose même qui se définit. Cette délimitation du caractère de la chose elle-même correspond à son découverte. Patočka, via Heidegger, attribue à Aristote le mérite fondamental d'avoir pensé l'être comme identique au se montrer comme délimitation :

La non-occultation n'advient pas à l'étant, aux choses étantes, grâce à notre seul jugement. Au contraire, tout énoncé sur l'étant n'est possible que si celui-ci est en quelque sorte d'avance dévoilé, s'il s'est déjà manifesté. La non-occultation, la manifestation, la manifesteté, est donc un trait de l'étant lui-même. Aussi Aristote peut-il dire que l'*étant* et le *non-voilé* sont identiques. Ce n'est pas une subjectivation de l'étant, cela ne veut pas dire que l'étant soit créé par nous. Même la délimitation, le dévoilement, n'est pas le résultat de notre acte ou jugement, mais quelque chose qui se produit dans les choses mêmes (Patočka 1997 : 170).

Comprenons bien ces lignes : la manifestation comme délimitation procède de l'étant lui-même et non pas d'un sujet ; autrement dit, la subjectivité n'est pas la condition de possibilité de la délimitation, mais ce qui est rendu possible par la délimitation<sup>2</sup>. Ainsi philosophie phénoménologique de Patočka, dépasse la caractérisation statique de l'être, puisqu'il définit l'être comme apparaître et l'apparaître comme un mouvement phénoménalisant qui a pour fonction l'« entrée dans l'apparition » (Patočka 1995 : 127), autrement dit, l'individuation. Pour comprendre la manifestation comme individuation, nous devons éviter toute référence à un principe positif pour penser l'individualité et renoncer aux deux approches classiques de l'individuation. D'une part, l'approche substantialiste qui consiste à rendre compte de l'être comme consistant en son unité, donné à lui-même, fondé sur lui-même et résistant à ce qui n'est pas lui-même. D'autre part, l'approche hylémorphique qui consiste à rendre compte de l'individu comme engendré par la rencontre d'une forme et d'une matière. Contrairement aux deux approches classiques de l'individuation, Patočka propose une troisième voie et explique qu'une manifestation advient toujours à partir d'un sens dynamique de l'individuation. En ce sens, en tant que « facteur *ontologique* fondamental » (Patočka 1988 : 129), le *mouvement* est le fondement de toute manifestation. En référant la manifestation à un mouvement effectif procédant de l'être lui-même, on écarte le risque de référer la manifestation à un sujet ou à un étant qui porterait la charge de la phénoménalité. Ainsi, la seule manière de surmonter le transcendantalisme subjectiviste fondé sur une conception préalable du sujet, de la réflexion et du temps, est de fonder l'activité du sujet sur une manifestation préalable et de comprendre la manifestation comme individuation. Ce mouvement fondamental de l'apparaître implique à la fois un mouvement primaire (ou « proto-mouvement ») et un

---

<sup>2</sup> Patočka renverse ici toute une tradition selon laquelle le phénomène est interprété comme représentation (l'étantité renvoie à l'objectité qui renvoie à une représentation, à une subjectivité). Car, comme il le souligne, « au point de vue de la phénoménologie, le concept de "représentation" ne correspond à rien du tout ; le représenter est la possibilité subjective d'avoir une apparition non originaire de l'étant, et le percevoir la présence de l'objet en original. Le terme "représentation" relève du vocabulaire, non pas d'une réflexion sur les phénomènes, mais d'une manière de voir constructive » (Patočka 1995: 119). Dans la perspective de Patočka, l'être conçu de l'étant renvoie ainsi à son être objet, et son être objet repose sur la délimitation (donc la subjectivité renvoie à l'objectité qui renvoie à l'étantité).

mouvement subjectif, en quelque sorte secondaire. Autrement dit, l'ouverture originaire dans et par laquelle les étants adviennent, ouverture individuante ou séparante, doit elle-même être comprise comme mouvement. Il y a un mouvement de la manifestation qui individualise ou délimite l'étant, le conduit à lui-même en le séparant du fond dont il provient, et ce mouvement est l'advenir même de l'étant en son étantité. Il faut admettre, ensuite, que le mouvement subjectif *prolonge* nécessairement ce mouvement originel : le mouvement de l'existence comme mouvement de phénoménalisation de l'étant renvoie au mouvement même du monde comme mouvement de surgissement de l'étant. La manifestation au sujet procède donc d'une première manifestation « en soi », d'une entrée dans la singularité, mais c'est le même « mouvement » qui s'accomplit à ces deux niveaux de la manifestation. Comme le souligne Patočka :

L'apparaître comme sortie hors du fondement obscur : qu'il y a ici un mouvement de l'apparaître, un proto-mouvement, c'est ce qu'atteste *per analogiam* l'étude de l'apparition secondaire, de l'apparition de l'apparaissant qui présuppose une création de centres, la constitution d'une centralité : le mouvement de transcendance crée ici un « monde propre », monde ambiant... De même, il doit y avoir quelque chose comme un mouvement par lequel le cœur du monde constitue son contenu contingent et dont l'espace-temps-qualité en totalité est un sédiment (Patočka 1995 : 157).

Autrement dit, il y a nécessairement un proto-mouvement qui, surgissant du monde et le déployant en ses moments individués, donne lieu à un second mouvement qui fait surgir le monde comme monde paraissant à... Ce double mouvement phénoménalisant représente les deux dimensions d'un seul et même mouvement, qui se rapportent toutes deux au monde mais sur un mode différent. Le mouvement primaire ou « proto-mouvement » consiste en un mouvement d'individuation et il correspond à une *désobjectivation de la manifestation*.

## **2. L'appropriation patočkienne d'Aristote : la priorité du mouvement**

Les investigations ontologiques de Patočka sur le mouvement sont guidées par l'ambition aristotélicienne de trouver une commune mesure entre le monde et l'homme. Le mouvement en vient à fournir une détermination ontologique fondamentale:

irréductible à un quelconque sens intramondain et ontique, le mouvement est conçu comme procès onto-génétique, c’est-à-dire comme advenue à l’apparaître. Selon Patočka, le plus grand apport de la *Physique* tient à l’établissement des conditions d’un tel mouvement, qui a pour déploiement vivant la nature (*phusis*) et pour fond le monde (*kosmos*). Il nous faut nous pencher à présent sur la façon dont Patočka comprend et actualise certains problèmes aristotéliens, en les repensant en relation avec les questions fondamentales qu’il affronte dans son propre horizon phénoménologique.

La notion de *phusis* va acquérir dans la Grèce classique, avec Aristote, sa forme rationnelle la plus achevée. La conception aristotélicienne gardera son hégémonie jusqu’à l’arrivée, au XVII<sup>ème</sup> siècle, de la philosophie et de la physique modernes, même si, de par certains de ses postulats épistémologiques les plus profonds, elle continuera à occuper une place privilégiée jusqu’à nos jours. Chez Aristote, l’étude des êtres naturels se définira comme l’étude des êtres qui ont en eux la cause de leur mouvement. Ce type d’êtres est celui des êtres vivants – les hommes, les plantes et les animaux – mais également celui des corps terrestres composés des quatre éléments. C’est pourquoi l’étude des choses qui sont par nature s’étendra à tout ce qui est soumis au mouvement, et inclura des disciplines comme la zoologie et l’optique, la biologie et la météorologie.

Commençons par préciser la teneur de la question du mouvement: comment peut-on penser le mouvement? On définit le plus souvent la pensée comme ayant pour but de définir l’essence, l’invariant d’une réalité – c’est-à-dire ce qui ne change pas avec le temps et le lieu; dès lors, comment la pensée pourrait-elle s’appliquer au mouvement, puisque sa fin et sa méthode consistent à éliminer tout ce qui relève du changement? Elle ne semble pouvoir saisir le mouvement qu’à condition de déterminer ce qui, dans le mouvement, ne change pas et n’est donc *pas* en mouvement. Penser le mouvement reviendrait ainsi à éviter soigneusement de penser ce qui, dans le mouvement, est vraiment mouvement. La critique parménidienne du mouvement vient précisément d’une telle séparation entre pensée et mouvement, corrélatrice d’une identification de la *pensée*, de l’*être*, et du *même*: l’être est ce qui a une stabilité essentielle, et l’acte de penser, précisément, porte sur et vient de l’être, tandis que le mouvement n’est rien. Être

et penser sont par suite le même; ce qui est pensable est, ce qui est impensable n’est pas<sup>3</sup>. En fait, si comme l’affirme Parménide, seul ce qui est peut être pensé, il y a dans le concept de non-être quelque chose de contradictoire et d’impensable. Or, tout mouvement enveloppe un passage du non-être à l’être ou de l’être au non-être (que ce soit dans le sens absolu de la génération et de la corruption, ou dans le sens non absolu du déplacement), le mouvement devient donc impensable, et partant, non-être. La physique moderne<sup>4</sup> a toujours cherché à mesurer le mouvement, mais jamais à le définir; à cet égard, la perspective d’Aristote est confrontée à un obstacle: le mouvement paraît impossible à définir puisque la pensée définit l’essence éternelle, immobile et que le mouvement est la négation même de l’éternel et de l’immobile. Mais, Aristote tente précisément de répondre à Parménide: il cherche à montrer que le mouvement est une réalité dotée d’une certaine consistance, qui peut donc donner lieu à un savoir. C’est la possibilité de fonder une « science de la nature » qui est ici en jeu, la science de la nature étant science des étants qui sont *en mouvement et en repos*. La démarche

---

<sup>3</sup> Zénon montre que toute tentative pour penser le mouvement aboutit à un paradoxe insurmontable, comme le paradoxe de la flèche: si l’on décompose le mouvement en instants successifs, en une série de points fixes – fixité inhérente à l’acte de penser, puisque penser, c’est décomposer – alors, on aboutit à une immobilité de la flèche à chaque instant, immobilité qui contredit son mouvement général. La signification profonde de la thèse de Zénon est que le mouvement n’est pas pensable et n’a pas d’être. Parménide établit la thèse fondamentale (être et penser sont le même) alors que son disciple Zénon oppose la contre-épreuve de la thèse: si l’on donne de l’être à ce qui n’en a pas, on en arrive à des paradoxes insurmontables. Autrement dit, la pensée ne pense que le fixe, ne peut penser le mouvement, de par sa nature même ; la pensée serait donc décomposition, séparation des moments qui figerait le mouvement; mais est-il possible de penser autrement la pensée – de penser une pensée non confinée au fixe ; et ne peut-on penser le mouvement de sorte qu’il ne soit pas opposé de manière radicale au fixe ? Il est un fait que le mouvement tel que le pense Parménide est pur mouvement, sans rien de fixe: s’il n’est en rien, c’est que nécessairement rien ne s’y conserve, on ne peut rien en saisir de fixe. Les Éléates semblent ici donner de manière anticipée une définition platonicienne du mouvement, mouvement qui ne serait rien que mouvement, pur mouvement, sans être. En effet, l’idée platonicienne de l’être est celle d’un être qui n’est que ce qu’il est, à l’exclusion de tout ce qu’il n’est pas; le mouvement devrait donc être pur mouvement, mouvement pur, qui ne serait que mouvement. C’est là une pensée abstraite du mouvement, qui ne permet pas de saisir les mouvements existants, réels, déterminés, observables dans la nature: un tel mouvement qui serait « pur » mouvement n’est-il pas une création, une abstraction pure qui d’ailleurs ne bouge pas ? Ce mouvement pur n’est jamais « vu à l’œuvre » dans la réalité. La pensée s’oppose donc chez Parménide, Zénon et Platon, non pas tant au mouvement qu’à la *pensée du mouvement*.

<sup>4</sup> Comme le souligne Patočka, « il existe une conception moderne du mouvement comme structure de paramètres quantitatifs continus et corrélatifs, paramètres du trajet, du temps, de la vitesse, de l’accélération, etc. Cette conception procède d’une idéalisation objectivante du mouvement originel ; elle ne contient rien du mouvement au sens propre ; sa spécificité, en tant que structure quantitative, réside dans la possibilité qu’elle donne de prévoir et maîtriser le mouvement réel », (Patočka 1988 : 102 ).

d'Aristote consiste à montrer qu'on peut effectivement élaborer une science de la nature, une science de ce qui est en mouvement. Aristote doit donc montrer que le mouvement est « pensable » et non pas simplement constatable. Le mouvement, dit-il, est « *l'entéléchie de ce qui est en puissance, en tant que cela est en puissance* » (Aristote, Physique, III, 1, 201 a 10s).

Chez Patočka, la référence à Aristote se justifie à deux niveaux : tout d'abord, c'est précisément à la signification ontologique inscrite dans ce passage de la puissance à l'acte que Patočka accorde une importance particulière : ce passage est un mouvement ontologique au sens où il est passage de la privation à la possession d'une détermination, où il est ce qui relie le déterminé et ses déterminations, à savoir ce qui amène la *présence* de la détermination dans le déterminé. De plus, en tant que réalisation d'une détermination plus grande, il doit être compris, en son essence, comme produisant un accomplissement d'être : le mouvement est « la manière dont un être fini, qui ne peut exister *pleinement*, peut néanmoins connaître une existence *maximale* » (Patočka 2011: 252). Chaque être naturel n'arrivera ainsi au maximum de sa détermination – et ainsi au maximum d'existence qu'il doit atteindre – qu'à l'issue d'une série de mouvements qui le définiront en tant qu'« être-ceci » ou qu'« être-cela ». Le mouvement n'est, par suite, qu'un « *passage* de détermination en détermination » (Patočka 2011: 252) et, en ce sens, l'être naturel ne devient un être particulier, individuel que par sa capacité de mouvement.

Selon Patočka, il n'est pas question d'affirmer, comme l'on le fait le plus souvent, que la philosophie aristotélicienne de la nature, dominée par le schéma téléologique de l'actualisation d'une essence, de l'accomplissement, relèverait d'une simple projection anthropomorphique. Il interprète la conception aristotélicienne du mouvement dans un tout autre sens, convergent avec sa propre conception de la phénoménalité. Il ne s'agit donc pas de partir de la subjectivité et de sa différence vis à vis du monde pour ne voir dans la conception aristotélicienne qu'une projection de son mode d'être au sein des choses; il s'agit tout au contraire de ressaisir l'être du sujet à partir d'une modalité d'être plus générale, convenant à la totalité de l'étant, et dont la subjectivité n'est alors



qu'une spécification: c'est bien l'homme lui-même qui doit être compris à la lumière des structures de l'être.

Pour répondre à ce souci, Patočka reprend un des concepts qui, chez Aristote, avait ainsi vocation à jeter un pont entre l'humain et l'extra-humain, et fait le pari que c'est le *mouvement* qui constitue ce point de passage et permet donc de passer d'ontologies régionales à une véritable ontologie générale. Il s'agit dès lors de décrire l'être du mouvement sans le réduire, et toute la difficulté tient dans cette tentative de circonscrire l'être du mouvement tout en faisant droit à son extraordinaire diversité. Patočka met ainsi en place dans le texte une variation autour du concept du mouvement, hésitant entre variation eidétique et variation d'exemples, grâce à laquelle il passe en revue les différentes acceptions possibles du mouvement et tente de le distinguer des concepts proches tout en faisant droit à ses diverses manifestations. Une des principales difficultés est alors de faire face à l'éclatement apparemment irréductible des différents mouvements particuliers. Y a-t-il une quelconque communauté ontologique entre la chute d'un corps, un vol d'oiseau, une flèche lancée, la croissance d'une plante, la rotation de la terre ? C'est en effet seulement en comprenant le mouvement dans sa fonction individuante qu'il est possible de rapporter la diversité de ses manifestations à une unité d'essence. Le mouvement est lié au phénomène de l'individuation de l'être par lui-même, et c'est seulement ainsi qu'il peut se trouver en mesure de jouer le rôle unificateur, qu'on trouve déjà chez Aristote, de trait d'union ontologique entre l'homme et le monde. Le mouvement ne peut alors être compris que dans ce cadre, comme cela qui conduit la substance individuelle à elle-même et, par voie de conséquence, l'actualise aussi selon ces autres catégories que sont la quantité, la qualité et le lieu. Il faut enfin rappeler que, si la substance peut-être entendue en trois sens, c'est bien la quiddité, c'est-à-dire au fond la détermination (*ce qu'est l'étant*), qui est la plus originaire. En tant qu'il affecte donc la substantialité de la substance, le mouvement consiste nécessairement dans un procès de détermination : il est ce qui conduit la substance à sa quiddité. Autrement dit, le mouvement est ce qui occasionne les déterminations, ce qui produit leur être-ensemble, c'est-à-dire ce qui réalise une

synthèse. Il n’est donc pas tant ce qui « produit » les déterminations que ce qui les unifie, cette unité réalisée qualifiant l’étant dans sa singularité. Dans cette optique, il n’y a pas de substrat déjà déterminé qui posséderait en puissance les déterminations, car un étant ne précède pas son mouvement. Le substrat ne devient substrat qu’en tant que ses déterminations se rassemblent en lui, c’est-à-dire qu’en s’accomplissant: le mouvement constitue donc le substrat lui-même. C’est pourquoi, Patočka ne suit pas le raisonnement d’Aristote, mais le radicalise.

### **3. La radicalisation patockienne d’Aristote : la priorité du mouvement sur le substrat**

En quoi consiste la radicalisation patockienne de la théorie du mouvement d’Aristote? Selon lui, « [l]’importance accordée par la conception aristotélicienne à la *réalisation de la dynamis* met en relief l’aspect protensif, l’avenir. Toutefois, Aristote localise la puissance dans un substrat censé rendre le changement possible en subsistant sans changement, en étant conservé à l’intérieur du changement. De ce fait, le mouvement est réintégré de force dans le simple présent, dans le temps comme succession d’instantanés formant un continuum linéaire » (Patočka 1988: 103). En réalité, pour que le mouvement soit protensif, c’est-à-dire temporalisé par le futur, et pour qu’il soit vraiment créateur, il est nécessaire qu’il *ne* reçoive *pas* son unité d’un substrat, et qu’il crée et déploie sa propre unité. C’est pourquoi Patočka poursuit :

Seule pourrait faire avancer la question une *radicalisation* de la conception aristotélicienne – le mouvement comme vie originelle qui ne reçoit pas son unité du substrat conservé, mais crée elle-même sa propre unité et celle de la chose en mouvement. Seul le mouvement conçu de cette manière est mouvement *originel* (Patočka 1988: 103).

Ce qui est essentiel est que, si le mouvement est le facteur *ontologique fondamental* et si le mouvement est le fondement de toute manifestation (comme individuation et dévoilement), alors il faut que l’unité des choses en mouvement soit réalisée ou créée *par le mouvement lui-même*, et non garantie par une unité substantielle préalable (il n’y a de substrat qu’en raison d’une unification préalable). Dans sa lecture

d'Aristote, Patočka insiste donc sur le fait que le substrat ne précède pas mais, à l'inverse, requiert le mouvement. Dans cette perspective, le mouvement est la condition de l'identification d'un substrat: c'est par le mouvement qu'un individu se sépare, prend possession de lui-même et se distingue comme individuel. « Le mouvement est donc ce qui *rend* l'étant ce qu'il est. C'est le mouvement qui unifie, entretient la cohésion, synthétise les déterminations de l'étant » (Patočka 1995: 31). Dès lors, dans la mesure où l'être n'est rien d'autre que ses déterminations, le mouvement *fait être* l'étant en mouvement en lui apportant ses déterminations; il est ce qui permet à l'étant d'être ce qu'il est, il est mouvement ontologique. Autrement dit, le mouvement constitue l'étant dans son étantité, dans son ipséité, donc son individualité. Il est ce qui réalise le passage de l'être à l'étant. Il s'agit ici pour Patočka de transcender les catégories aristotéliennes (de substance, de quantité, de qualité et de lieu) en faisant du mouvement substantiel l'essence de tout mouvement. Le mouvement de la substance (*genesis-phthora*) doit être conçu comme délivrant l'essence même du mouvement : Il s'agit par conséquent de comprendre le couple *genesis-phthora*, comme le modèle de l'essence de tout mouvement : tout mouvement doit être conçu comme un mode d'avènement d'un étant, comme un mode de réalisation d'un étant ; tout mouvement est de l'ordre du mouvement substantiel, il y a donc un mouvement par lequel l'être advient, un mouvement qui fait qu'il y a quelque chose. Au final, il ne s'agit pas d'un mouvement *dans* l'être (qui serait divisé selon les catégories d'Aristote, mais il s'agit d'un mouvement *de* l'être et *avec* l'être, qui produit les catégories d'Aristote.

Cependant un pur accomplissement, tel que rien en lui ne demeurerait le même, bref un accomplissement sans sujet, ne serait plus mouvement mais évènement: quelque chose arrive, par exemple « il pleut », mais ce n'est pas un mouvement, car cela n'arrive à personne, il n'y a aucun sujet qui s'accomplit en cet évènement. En ce sens, il n'y a pas de mouvement sans sujet et le mouvement doit par conséquent être défini comme cela qui est sans substrat, mais non pas sans sujet. Mais comment penser un procès qui est sans substrat, pour autant qu'il est de part en part changement, mais qui n'est pourtant pas sans sujet, sans quoi rien ne changerait, rien ne serait affecté par ce procès,

si bien que nous basculerions alors du côté de l’évènement? La mobilité exige un sujet qui n’est pas immuable comme un substrat, mais qui est néanmoins constitué en son unité par le mouvement lui-même. Le geste proprement patočkien consiste alors à penser le mouvement non comme actualisation d’une puissance, mais comme réalisation d’une possibilité.

La manifestation n’est plus comprise comme la création paradoxale d’un *déjà là* – d’un substrat qui est déjà en puissance les déterminations qui lui adviendront – mais comme la création d’une nouveauté. En revanche, cette nouveauté n’est jamais véritablement radicale puisqu’il ne peut y avoir de création *ex nihilo* par le mouvement: en tant qu’elle s’enracine nécessairement dans une possibilité, elle fait naître la possibilité en la réalisant. L’exigence d’une désubstantialisation de la puissance vient ainsi de la nécessité d’une inscription de l’étant dans l’horizon du monde qui le précède. Comme l’écrit Patočka, « [L]e mouvement est ce qui *fait apparaître* qu’il y a, pour un temps déterminé, une place dans le monde pour une réalité singulière déterminée parmi d’autres réalités singulières » (Patočka 1988: 103). La nouveauté introduite par Patočka réside en ceci que, chez lui, la théorie du mouvement ontogénétique comme constitution de l’étant s’articule profondément avec la manifestation. C’est précisément cette articulation qui donne la clé de cette affirmation énigmatique de Patočka. Au fond, il n’y a de détermination que dans et par le mouvement, lequel est « le fondement de toute manifestation ». Enfin, dire que le mouvement, en tant qu’il détermine, constitue l’étant tel qu’il est, revient à faire apparaître et à délimiter une place dans le monde pour cet étant, donc, le mouvement est essentiellement *mouvement de manifestation*. Plus précisément, le mouvement qui rend manifeste l’étant est au fond un mouvement qui fait apparaître une *place*, de sorte que faire apparaître un étant veut dire faire paraître sa place. Le mouvement distingue ou sépare, et ce faisant, il fait place à l’étant.

La manifestation n’est donc pas une production, une création, mais l’étant préexiste toujours à sa manifestation au sens où il est toujours déjà compris dans le fond du monde dont procède la manifestation, de sorte que manifester ne consiste qu’à « donner une place », c’est-à-dire à créer un lieu et non pas un étant. Penser le

mouvement signifie aussi penser le caractère originaire de l'espace et, comme l'écrit le philosophe tchèque, « [l]e processus n'est pas nécessairement quelque chose de purement temporel. Le mouvement comme tel n'est jamais sans référence à l'espace » (Patočka 1995: 33). Autrement dit, l'effort patočkien pour éliminer l'antériorité ontologique du substrat dans le mouvement est lié au caractère originaire de la dimension spatiale: la manifestation n'a pas un sens positif de production mais un sens négatif qui consiste à dégager les obstacles pour faire place. En d'autres termes, la caractérisation de la manifestation comme délimitation fait écho à une position pré-spatiale et il s'agit, non pas de dévoiler, mais de constituer une place, de constituer le là et non pas de voir un déjà là. Il s'agit d'un sens négatif car la place est un vide d'étant, il convient de dégager les obstacles pour que l'étant puisse accéder à son là.

Finalement, ce premier geste va de pair avec un second aspect de la radicalisation. Patočka montre que chez Aristote le mouvement est toujours un mouvement depuis un « où » vers un autre « où » (Patočka 1988: 128), c'est-à-dire qu'il est une unité indivisible délimitée par le point d'arrivée et par le point de départ. L'unité n'est donc pas une unité substantielle, mais une unité donnée par la finalité du mouvement: cette finalité est ce pour quoi il y a un substrat. Le mouvement vise une finalité (un *telos*) qui dépasse celle de l'étant individuel. D'après cette vision « téléologique » de la réalité, le monde lui-même comme auto-manifestation serait la finalité du mouvement au sens cosmologique (c'est-à-dire au sens de la réalisation finale à laquelle se subordonnent toutes les autres). Cependant, le caractère téléologique du mouvement pose un problème capital. En effet, dans la mesure où le mouvement rassemble les différentes déterminations d'un déterminé en vue d'obtenir leur actualisation maximale, il est le maximum de présence possible en tant que tel qui est visé. Néanmoins, cette présence de l'étant n'a pas un caractère exclusivement positif et l'aboutissement de la forme dans sa détermination maximale demeure toujours approximatif. En fait, le processus de déterminabilité qu'effectue l'étant, lorsque se réalisent en lui ses déterminations potentielles, exige une cause qui active ce passage, qui mette en mouvement le mouvement. Cependant, la forme est identique à la *quiddité* (*to ti en einai*), c'est-à-dire

à ce par quoi une chose se définit; mais elle coïncide également avec la fin (*telos*), qui n'est autre que la forme déployée et que l'être en question doit atteindre pour être lui-même (*entelecheia*). À cet égard, l'*eidos* est en même temps le principe d'organisation d'une chose, l'idéal auquel tend cette chose lors de son actualisation, et la force même qui met en mouvement le processus qui lui permet de devenir *ce qu'elle est*. La forme, considérée de manière dynamique comme *energeia*, n'est donc pas seulement un *état* de pleine actualisation, mais encore une *action* qui, en opérant sur l'être en puissance, réalise ce qui était seulement possible et le détermine. C'est pourquoi on peut parler du mouvement aristotélicien comme coïncidence de « l'être en tant que fin » et de « la fin en tant qu'être ». Comme le remarque avec profondeur Patočka, « [l]e mouvement n'est pas dans son fond une progression de ceci vers cela, mais plutôt une manière de piétinement sur place » (Patočka 1988: 131). Cette formule d'une grande richesse phénoménologique indique que le mouvement n'est pas une sorte d'« ascension » qui actualiserait une puissance, laquelle aurait pourtant la vertu d'être « déjà là », d'exister auparavant, en tant que fin. La fin est ce vers quoi la chose s'achemine, l'existence maximale qu'un être fini peut atteindre, mais elle est également une *présence* qui donne force au mouvement, le *telos* final. Cependant, en l'accomplissant le mouvement n'en garde pas moins son caractère téléologique, potentiel, irréalisable: le *telos* du mouvement, le déploiement de l'être dans l'actualisation maximale de la présence dévoilée, est en même temps la force qui met en mouvement tout le processus, impulse en direction de l'apparaître un élan *immanent* à l'être qui appelle à sa déclôture.

Si le mouvement est une forme de piétinement sur place, il n'y a aucune raison pour qu'il s'arrête: il ne peut se poursuivre lui-même que comme mouvement. C'est parce que le mouvement va du même au même qu'il n'est pas une pure immobilité, mais l'accomplissement d'un procès, un mouvement incessant, procès infini comme manifestation ou monde. L'être n'est rien d'autre que le chemin qui mène vers lui-même, l'*archè* est déjà un procès, le *telos* est procès, car, si la manifestation était un procès qui allait de ceci vers cela, le processus conduirait à son extension, le monde serait un *cosmos* achevé comme l'univers supra-lunaire d'Aristote. Chez Aristote lui-

même, la continuité ontologique introduite au sein de la nature, et qui fait droit à l’être du mouvement, est en réalité compromise par la transcendance séparée du premier moteur immobile. En revanche, dans le domaine sublunaire, toute *actuelle* qu’elle puisse être, la fin est une potentialité « en train » de se réaliser, qui n’atteint pas vraiment son *entelecheia*. Ici se dessine ce que Patočka reprend sous le concept corrélatif d’« *ateles energeia* », acte imparfait ou incomplet. Grâce à cette relecture d’Aristote, Patočka peut substituer au modèle statique et en soi de la plénitude celui de la mobilité en tant qu’*atelès energeia*. Il précise en effet que « [L]’être en tant que fin est indissolublement lié au mouvement en tant qu’acte imparfait – *ateles energeia* » (Patočka 1988: 131), et que ce dernier caractérise le mode d’être de l’étant sensible qui n’existe que dans le processus d’actualisation de sa fin, processus qui reste pourtant approximatif. Autrement dit, l’étant est sa propre individuation et n’est pas un résultat unifié (ce qui abolirait le mouvement); l’étant est son propre « mouvement vers », il est unification, unité unifiante et non pas unité unifiée. Si la *dynamis* réalisée représente l’élan du mouvement, l’*ateles energeia* explique les limites auxquelles se confronte le mouvement lorsqu’il se déploie dans le domaine sensible, lequel est toujours en devenir. Dans la mesure où tout mouvement doit se produire dans le cadre d’un être, il se heurte à la limite imposée par l’essence de celui-ci. Alors que l’idéal du mouvement transcende toujours le cadre qui lui est imposé, il doit, dans le domaine du sensible, se restreindre à une approximation de sa fin, à une *entelecheia* inaccessible, une actualisation toujours incomplète. C’est cette incomplétude du mouvement, qui le fait demeurer mouvant.

## REFERENCES

- ARISTOTE (1990, 1<sup>ère</sup> éd. 1926). *Physique*, texte établi et trad. fr. H. Carteron, Paris : Les Belles Lettres.
- ARISTOTE (1974, 1<sup>ère</sup> éd. 1934). *De Anima*, trad. fr. J. Tricot, Paris : Vrin.
- HEIDEGGER, Martin (1986). *Être et Temps*, trad. fr. François Vezin, Paris : Gallimard,
- HEIDEGGER, Martin (1985). *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J-F. Courtine, Paris : Gallimard.
- HUSSERL, Edmund (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. Paul Ricoeur, Paris : Gallimard.
- HUSSERL, Edmund (1992). *Méditations cartésiennes*, trad. fr. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris : Vrin.
- HUSSERL, Edmund (1976). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Paris : Gallimard.
- PATOČKA, Jan (1976). *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. fr. J. Daněk et H. Declève, La Haye : Nijhoff.
- PATOČKA, Jan (1991). « Martin Heidegger, penseur de l’humanité » in *Epokhè* n° 2, Grenoble : Millon
- PATOČKA, Jan (1997). *Platon et l’Europe. Séminaire privé du semestre d’été 1973*, trad. fr. E. Abrams, Lagrasse : Verdier.
- PATOČKA, Jan (1988). *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, éd. et trad. fr. E. Abrams, préface de H. Declève, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.
- PATOČKA, Jan (1995). *Papiers phénoménologiques*, éd., intr. et trad. fr. E. Abrams, Grenoble : Million.
- PATOČKA, Jan (2011). *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, trad. fr. E. Abrams, Paris : Vrin.
- RODRIGO, Pierre (1995). *Aristote, l’eidétique et la phénoménologie*, Grenoble: Millon.



Makale Geliş | Received: 17.01.2021  
Makale Kabul | Accepted: 05.02.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.886916

## Ceyhun Akın CENGİZ

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Manisa, TR  
Manisa Celal Bayar University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Manisa, TR  
ORCID: 0000-0001-6929-1158  
ceyhunakincengiz@gmail.com

### Salgın Hastalıkların Karşısında Varoluşun Dayanağı Olarak Dayanışma

#### Öz

Zorlu dönem ya da durumlar karşılaştığında insan, varlığı ve varoluşunu gözden geçirir, yaşadıklarının ve kendisinin bilincine varır. Bilincin varoluşun anlamlandırılmasında rolü bu bağlamda ön plana çıkar. Varoluşun sonsuzluğu içinde varolanlar kendilerini sınırsız ve sonsuz bir şekilde gerçekleştirmek isterler. Diğer yandan hayat kendisini sonsuz çeşitlilikte ifade etmeye de yönelmiştir. Her var olan kendisini sınırsız/sonsuz şekilde gerçekleştirmeye çalışırken başkasının iradesiyle karşılaşır ve bu da bir çatışmaya neden olur. Bu çatışmada varlıklar kırılır, incinir. Kırılmalıkta bilinç kendisine yaşam alanı bulur. Aynı zamanda hayatın sonsuz çeşitliliğin kırılma, narin bir canlanma sürecine ihtiyaç duyduğu da açıkça ortaya çıkar. Buradan hareketle varlığın özünde çatışma kadar dayanışmanın da olduğu görülür. Hayatın sürdürülmesi bir arada olmakla, birlikte eylemde bulunmakla ve uzlaşmakta söz konusu olur. Dayanışma ile eksikliklerin ve sorunların üstesinden gelinir. Bir değer ve bilinç varlığı olarak insan, dayanışma ile salgın gibi felaketlerin sorunlarını üstesinden gelebilecektir. Bu çalışmada salgın hastalıklarla baş etmenin yolu olarak dayanışmanın rolü incelenecektir. Dayanışma ile insanların kendisinden başka olan her şeyi araçsallaştırmaya yönelik tavrının önüne geçilmesinin ve varolma isteğinin kayıtsızlığının araçsallaştırıcı tavrına karşı duruşun dayanağı olarak dayanışmanın önemine değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Salgın, Dayanışma, Bilinç, Varoluş.

### Solidarity as the Basis of Existence in the Face of Epidemics

#### Abstract

When challenging times or situations are encountered, man reviews his existence and being, and becomes conscious of himself and his experiences. The role of consciousness in making sense of existence comes to the fore in this context. Those who exist in the eternity of existence want to realize themselves in an unlimited and infinite way. On the other hand, life has tended to express itself in an infinite variety. While every being tries to realize itself in an unlimited / infinite way, it encounters the will of someone else, and this causes a conflict. In this conflict, beings are broken and hurt. Consciousness finds a living space in fragility. It also becomes clear that life's infinite variety requires a fragile, delicate process of revival. From this point of view, it is seen that there is solidarity as much as conflict in the essence of existence. Sustaining life is a matter of being together, acting together and compromising. Deficiencies and problems can be overcome with solidarity. As a being of value and consciousness human beings with solidarity will be able to overcome disaster problems such as epidemics. This study will examine the role of solidarity as a means of dealing with epidemics. With solidarity, it will be mentioned that the attitude of people towards instrumentalizing everything other than themselves can be prevented and the importance of solidarity as the basis of the stance against the indifference of the indifference of the desire to exist.

**Keywords:** Epidemic, Solidarity, Consciousness, Existence.

## Giriş

Covid 19 pandemisini yaşadığımız şu günlerde salgının etkilerini hissettikçe hem ölümle hem de çaresizlikle karşı karşıya kalmakta ve bu nedenle varoluşsal bir krize sürüklenmekteyiz. İnsanlar salgın hastalıkta sadece kendi ölümünü değil, kendisiyle birlikte var olan hatta onlarla kendisini var kıldığı sevdiği kişilerin, ya da yaşamını bir şekilde paylaştığı kişilerin -hiç tanımasa bile- ölümünün her an gerçekleşebileceği gerçeğiyle sarsılmaktadır. Ölümün kaçınılmazlığı elbette her insanın bildiği ancak Heidegger’in dediği gibi hergünlük altında üzerinin örtüldüğü bir durumdur (Heidegger 2018: 379). Ancak salgın hastalıklar hergünlük içinde insanın unuttuğu ölümün aniliğini, birdenbire gerçekleşebilecek oluşunu yeniden gündeme getirmektedir.

Ölümün ne zaman ve nasıl olacağı gibi salgın hastalıkların nasıl etkide bulunacağına dair belirsizliğin ağırlığı insanı psikolojik olarak ezmektedir. Korku yaşamları çevreleyen bir sfer halini almaktadır. Korku varoluşun devamlılığını sağlamak için bir araç olmaktan gittikçe çıkmaktadır. Pandemi döneminde insan varoluşunu sınırlandırmakta, iletişimi ve varlıkla kurduğu her bağı, ilişkiyi en aza indirmeye çalışması onu kendisinden, varoluşundan bir anlamda uzaklaştırmaktadır. Korku ve kaygı egemen oldukça insan artık sağlıklı bir şekilde düşünüp hareket edememeye başlamaktadır. Korku ve kaygının meydana getirdiği olumlu yönse insanın sorgulama içine girmesine neden olması böylece sorunları belirlemesi ve onların çözümlerine dair görüşler ileri sürülmesini sağlamasıdır. Sorgulama sadece insanların kendi yaşamlarıyla sınırlı kalmamakta, küresel bir hâl alan bu salgın hastalıkla birlikte siyasal yapıyı ve doğayı da içine alarak gelişmektedir.

Hayatın sürekli var olma isteği ve eyleminin kayıtsızlığı, bir yandan yaşamın cömertliğini diğer yandansa bencil yanını ortaya çıkarmaktadır. Varolma istencinin bencil yanı varoluşun mutlak kudretini/egemenliğini/isteğini zorunlu bir şekilde kendisini gerçekleştirmedi; cömertliğiyse varlığın sonsuz çeşitlilikte belirmesinde gösterir. Ancak varlık sonsuz çeşitlilikte kendisini ifade ederken kırılğan bir yapıda şekil alır. Varlığın bütününde ve elbette her bir üyesinde görülen bencilce olmak çabası,

sonsuz çeşitliliğinin kırılğan yapısıyla bir çelişki meydana getirmektedir. Bu nedenle cömertliğin ve bencilliğin çatışması sürekli dir. Olmanın, varolma istencinin kör bir şekilde gerçekleştiği bencilce var olma çabasında diğ er varolanların farkına varılamamaktadır. Fakat sonsuz çeşitlilik içinde var olduğunu fark eden, bunun bilincinde olan varlıklar, bu bencilce olmak hatta olmak durumundan uzaklaşabilmektedir. Kırılğan ve nazik doğ a ya da bu tabiatta olan her canlı, hayatın kayıtsızlığı nedeniyle kendi var oluşuna yabancılaşabilmekte hatta kendisinden vazgeçebilmektedir.

Hayat kayıtsız bir şekilde ilerlerken, varoluşun unsurları ve üyeleri birer araç haline gelebilmektedir. Oysaki her var olan kendinde bir değer olarak belirlemektedir. Her var olan kendinde bir değer olsa da varoluşun kör istenci içinde, var olanlar birbirlerini araçsallaştırabilmektedir. Oysaki hayatın bütünün bakıldığında görülmektedir varoluş her zaman ben olmayanı/başkasını/ötekisini/diğ erini gerektirir. Hayatın cömertliği, aslında varlığın tek bir türüne bütün her şeyi vermediğini ortaya koymaktadır. Önünde sonunda uzlaşım gerçekleşmedikçe hayatın devamı mümkün olamaz. Bencilik ve cömertlik, bir noktada birleşmelidir.

Hayatın özünde bulunan varolma istencinin, mikrop olarak adlandırılan varlık türünde de olduğu anlaşılmaktadır. Mikroplara baktığımızda (bakteriler, virüsler, tek hücreli,) yaklaşık dört milyar yıl önce dünyada görülmeye başlamışlardır (Crawford 2019: 11). Bakteriler dünyadaki yaşamın gelişmesini sağlamışlardır (Crawford 2019: 22). Bakteriler enerji olarak kayaları, gazları ve ışığı kullanmışlardır. Mayalama yetenekleriyle milyarlarca yeryüzünü volkanik bir harabeden bitkilerin, mantarların, hayvanların ve insanların yaşayabileceği yeş il bir dünyaya dönüştürmüşlerdir. Onların sağladığı oksijenle atmosfer oluşmuştur (Nikiforuk 2020: 24). Her ne kadar olumsuz bir şekilde mikroplar değerlendirilse de görüldüğü üzere yaşam için olumlu birçok özelliğe sahiptirler. Mikroplar olmasaydı dünya ölü hayvan, bitki ve insanlarla dolu olurdu. Bakteriler hayvan ve bitki ölümlerini toprağa dönüştürüp doğ aya yeniden kazandırırılar. Havadaki nitrojen gazını ayarlayarak bu yaşam kaynağını ağ açlara ve diğ er canlılara aktarırlar. Oksijeni soluyarak demir ve manganez üretirler. Keçilerin ve

ineklerin midelerinde yarı çiğnenmiş otu, sindirebilir şekere dönüştürürler. Sütü ekşitir, peyniri olgunlaştırırlar. Yosunlar ve bazı mikroorganizmaların yardımıyla sudaki doğal ve hayvan atıklarını temizlerler (Nikiforuk 2020: 23). Bu minik yaşam formlarının beyni yoktur; değişen koşullara çok çabuk uyum sağlayabilirler (Crawford 2019: 12). Bölünmeyle üreyen bakteriler her yirmi dakikada bölünür ve iki günde insanoğlunun bütün tarihi boyunca ulaştığı sayıyı geçebilirler. Bu varlıklar oldukça dayanıklıdır (Nikiforuk 2020: 22). Zamanla mikroplar ve başka canlılar arasında yaşamlarını sürdürebilmek için simbiyotik ilişkiler gelişmiştir. Birbirlerinin evrimlerini şekillendirmişlerdir. İnsanlar da bakterilerle böyle bir ilişki geliştirmiştir. İnsan vücudu, hücrelerinden on kat daha fazla bakteri barındırır. İnsanı daha tehlikeli mikroplara karşı koruyan, sindirime yardımcı olan, bağışıklık sistemini uyandıran dört yüzden fazla türde mikrop sindirim sisteminde bulunur. Sağlıklı olduğumuz sürece enfeksiyon meydana getirmezler (Crawford 2019: 27). Bu varlık türleriyle kurulan her türlü ilişki elbette olumlu bir şekilde gerçekleşmemektedir. Kendi varlıklarını devam ettirebilmek için bir varolma istencinin bencilce olarak değerlendirilebilecek yönü her zaman çalışmaktadır. Örneğin, mikropların en küçüğü olan virüsler, genetik olarak DNA ya da RNA'dan meydana gelirler. Kendi başlarına hayatta kalamazlar. Belli koşullara ihtiyaç duyan parazitlerdir ve ancak konakçıların hücrelerini sabote ettikten sonra canlanırlar. İçine girdikten sonra hücreyi bir virüs üretim fabrikasına dönüştürürler, saatler içinde daha fazla hücreyi enfekte etmeye veya kolonize edecek başka bir konakçı aramaya hazır binlerce virüs ortaya çıkar (Crawford 2019: 23, 24). Bahsi geçen varlıklar nedeniyle insanların veba, kızamık, kabakulak, kolera, ebola, çiçek, frengi, sıtma, frengi, Aids, İspanyol gribi hastalıklara yakalanarak ölümüne yol açabilmektedir. Mikropların bu özellikleri göstermektedir ki varlığın belli bir formu sınırsızca kendisini var etmeye çalışırken yok edici bir niteliğe sahip olur. Uzun zaman dilimi içinde varlığın bütünü devam etmesi için uzlaşımın/ dengenin kurulması gerekir. Zaten, yukarıda değinildiği üzere, bir varlığı diğerleri için mutlak iyi ya da kötü olarak değerlendirmemeli; olabildiğince uzlaşmanın hayata geçirilmesi için çaba verilmelidir. Ancak bu oldukça zor bir süreçtir; çünkü varlık kendisini var kılabilme, varlığını sürdürülebilme, sınırsızca olmak için çetin çatışmalar vermektedir.

Varolma sürecinin farklı şekillerdeki tezahürlerinden birisi de elbette insandır. Yukarıda bahsedilen basit, güçlü, başarılı yaşam formlarından farklı olarak insan hem güçlü hem de kırılgan bir yapı arz eder. Bilinç, sonsuzun belirlenimi olarak sonsuzca/sınırsızca olma çabası ve sonsuz/sınırsız çeşitlilikte varoluşun meydana gelmesinin zorunluluğunun çatışmasının sonucunda varlığın kendisinin sonsuzca/sınırsızca gerçekleştirmesinin mümkün olmadığını farkına varılmasıyla ortaya çıkar. Varlığını sonsuzca gerçekleştirmenin mutlak olduğu hissini kırılmasıyla gerçekleşen kırılganlıkta bilinç kendisine yer bulur. Hayatın bencil ve cömert yönü (varolmanın temelindeki çelişki) bu bağlamda bir bilinç varlığı olan insanda da açığa çıkmaktadır. Bencillikle bağlantılı olarak insanın kendisi dışındaki her şeyi araçsallaştıran bir tavrı vardır. Bu tavrın değişebilmesi için istemelerinin sınırsızca gerçekleştiremeyeceği hakikatiyle karşılaşp kırılması, incinmesi ve geri çekilmesi gerekir. Kendisi dışındakilerin de varlığını görmeli, onların farkına varmalıdır ki kendisi dışında olan her şeye kendisinde değer olarak yönelmeyi öğrenebilsin. Böylelikle araçsallaştırıcı tavidan kurtulabilir. Hayatın sonsuz oluşunun çeşitlilik yönüyle ilişki kurabilir. İnsan kendi sonluluğunun ve kırılgan yapısından hareketle, hayatın da bu bağlamda oluştuğunu anlamaya başlar. Yaşamın bütünlüğünü, birlikteliğini bildiğinden ve hissettiğinden, varolanların mutlak bir araçsallaştırma içine sokulmamasının gerekliliğini ve önemini kavrar. Varlığın belirlenimi olarak her cana değeri vermeye başlar. Birlikteliğe dayalı olan yaşamda yardımlaşmanın, iş birliğinin rolünü görür. Varoluşun temelinde saygının ve dayanışmanın da yer aldığını anlar ve buna göre eylemde bulunur.

İnsan bu durumda mutlak şekilde başkası için ve başkasında var oluşunu anlamlandıran bir varlık olmak zorunda değildir. Kendisinin önemini ve değerini bilincinde olmalıdır. Kendisine saygı duymalıdır. Kırılganlığın yarattığı düşünce ve his ikliminde, sonluluk ve sınırlılığın baskısıyla korku ve kaygı içindeyken varoluştan uzaklaşır. Varolma istenci devreye girmediği bu durum aşılammaktadır. Varolma istenci, sonluluğun bilinciyle birleşmek zorundadır. Bir uzlaşmaya ihtiyaç duyar.

Böylelikle kendisiyle birlikte diğer varolanlara da saygı duyarak, dayanışma içinde erdemli bir yaşama kavuşabilir.

### 1. Salgın, Ekonomi ve Doğa

Varoluş günümüzde kriz halindedir. Öncelikle pandemi, insanın akıl almaz bencil, tüketici yönünün varlığa yönelmiş bir tehdit olduğunu apaçık olarak ilan etmektedir. İnsan nüfusunun dengesiz bir şekilde artması ve ihtiyaçların karşılanması; doğanın ve canlıların istenildiği şekilde kullanılmasına, tüketilmesine yol açtığından varlıkların bütünü için insanlık bir tehdit halini almıştır. İnsan nüfusu çığ gibi büyüdükçe, tarihin kaydettiğinden çok daha fazla mikrop ayaklanıp harekete geçmektedir (Nikiforuk 2020: 16). İnsanın doğanın efendisi ve kendisi dışındaki her şeyin onun kullanımı için var olduğu anlayışının yıkıcılığı görülmektedir. Günümüzde hâkim olan kapitalizm hem bir ekonomik sistem hem de bir düşünce, var olma ve ilişkilene biçimi (Yıldırım ve Akgül 2020: 126) olarak insanı çıkar, kazanç ve alışkanlıklar doğrultusunda düşünmeye ve davranmaya yönlendirmektedir. Çıkarı engelleyecek her unsur ortadan kaldırılmaktadır. Hatta bu ortadan kaldırma tüketme, yok etme şekline dönüşebilmektedir. Hobbesçu “insan insanın kurdudur” zihniyeti temelinde var olmanın zorunlu olarak savaş ve yok etme üzerine kurulu olduğu yaklaşımı, insanların olumsuz davranışlarının gerekçelendirilmesinde kullanılmaktadır. İçinde bulunduğumuz değerler sistemi sürekli olarak çatışma durumunu temel gerçeklik olarak sunar ve böylelikle ekonomik çıkar elde etmeye çalışılır. Ekonomi odaklı bir yaklaşımdan insanı değerlendirirken uzak durulması gerekliliği düşünürlerce etkin bir şekilde gündeme getirilmektedir (Kuçuradi 2020: 160). Ekolojinin maruz kaldığı tahribatın temelinde küresel kapitalizm, neoliberal yöntemselliğin, toplumsal ve güç/iktidar ilişkilerinin etkileri açık bir şekilde görülmektedir (Yıldırım ve Akgül 2020: 124) Pandemi de iklim krizinde olduğu gibi izlenen politikalarda insan hayatından daha çok ekonomik değerler ön plana çıkmaktadır (Varlık 2020: 32). Dünyamıza baktığımızda milyarlarca insan neoliberal düzende oldukça zayıflamış sosyal yardım ve koruyucu sağlık hizmetlerinden faydalanarak hayatta kalmaya çalışmakta (Yıldırım ve Akgül 2020: 126)

olduğu görülmektedir. Pandemide bu insanların mücadeleleri daha da zorlaşmıştır. Oysaki hayata bakışın ve yorumlayışın ekonomi temelli olmaması gerektiği ortaya çıkar ki Aristoteles’in ifade ettiği gibi aramakta olunan şeyin servet olmadığı; servetin faydalı bir şeydir ve başka bir şey için olduğu (Aristoteles 2012: 13) dikkate alınmalıdır. Francis Bacon’da ifade edilen, insanın her unsuru araçsallaştırarak kendi çıkarına kullanma yaklaşımının (Bacon 1999: 99; 107) yanlışlığını, pandeminin meydana getirdiği sorunlardan anlamak mümkündür. Çünkü bu yaklaşım hem insana hem de doğaya oldukça zarar vermektedir.

Doğaya ve doğa içinde yaşamlarını sürdüren varlıklara yönelmiş yok edici yaklaşım hayatın kendisine yönelmiş bir hareket halini almaktadır. Elbette ki bu durumdan insanın kendisi de oldukça kötü etkilenmektedir. İnsanlar yaban hayatı tahrip etmekte, onların varlıklarını sürdürecekleri ortamları kaldırmaktadır (Yıldırım ve Akgül 2020: 127). Örneğin karasal biyoçeşitliliğin yüzde sekseninden çoğuna ev sahipliği yapan ormanlar tomruçuluk, madencilik, yol ve yapı inşaatları, kırım içine doğru ilerleyen şehirleşme, yangınlar, tarımsal faaliyetler imalat sanayi; alt yapı inşaatlarına, hayvan çiftliklerine arazi sağlamak amacıyla ağaçların kesilmesi; arazi bütünlüğünün, toprak yapısının, ormanaltı vejetasyonun bozulması vb. insan faaliyetleri sonrası yok olmaktadır. Bunun sonucunda doğal yaşam alanlarını yitiren milyonlarca hayvan ölmekte, daha fazlasının yer değiştirmesine neden olmaktadır. Burada yaşayan türlerin hayatta kalma imkanları ellerinden alınmaktadır (Yıldırım ve Akgül 2020: 129). Varlığın içerdiği denge, bir türün bencilce var olma isteği nedeniyle sarsılmaktadır. Dengenin bozulması, dengeyi bozanın da aleyhine olmaktadır. Brezilya’da yirmi birinci yüzyılın başında yakın bir tarihe dek azalma eğrisi gösteren sıtma salgını vakalarının, son yıllarda yeniden artış göstermesinin temel nedeninin de Amazon ormanlarının yok edilmesidir (Yıldırım ve Akgül 2020: 130). Liberya ormanların palm yağı plantasyonları için yok edilmesine paralel olarak ortaya çıkan Lassa virüsü de yaban hayvanlarıyla, özellikle kemirgenlerle artan temasın sonuçlarından birisi olarak insanları hasta etmiştir (Yıldırım ve Akgül 2020: 131). Batı Afrika Ebola salgının kaynağının kesin olarak bilinemesi de yarasalar, primatlar, kır faresi ve kemirgenlerin, orman

etçileriyle temastan geçtiği tahmin edilmektedir. HIV, HIV-1, ve HIV-2 virüslerinin kaynağının da Batı ve Orta Afrika’da yaşayan maymun türlerinde görülen SIV virüsleri olduğu; etleri için geleneksel medikal pratikler ya da egzotik evcil hayvan piyasasında satılmak üzere avlanan bu maymun türleriyle temasın HIV/AIDS salgının kökeninde yattığını bilinmektedir. Afrika ve Güneydoğu Asya ormanlarında yaşayan misk kedilerinden ve yarasalarla temastan bulaşan SARS salgını da misk ticaretinin yasaklanmasıyla kontrol altına alınabilmiştir (Yıldırım ve Akgül 2020: 135).

Tüketim esaslı bir ekonomi anlayışının insanların değerlerini belirlediği yapıda varlığın da tüketilmesi doğal bir sonuç olarak belirmektedir. İçinde bulunduğumuz Covid-19 pandemisi de bir vahşi hayvan pazarından yayıldığı düşünülmektedir. Ekonomik bir meta olarak görülen ve insanların her şeyi kendisi için araçsallaştırmasının olumsuz sonuçlarıdır bunlar. Yine aynı şekilde doğal yaşama oldukça zararları olan endüstriyel hayvan çiftliklerinin bir sonraki pandeminin merkez üsleri olacağı düşünülmektedir. Domuz gribi (H1N1) ve kuş gribi (H5N1) virüslerinin domuz ve tavuk çiftliklerinde ortaya çıkmış olduğu zaten bilinmektedir (Yıldırım ve Akgül 2020: 140). Bu da göstermektedir ki insan hem kendi türünün üyelerine hem de diğer varlık türlerinin yaşam alanlarını yok etmemeli, onların var olabilmeleri için mesafe bırakmalıdır. Varoluşun kendisini sürdürebilmesi için mekanlara ihtiyacı vardır. Bu doğanın işleyişine de izin vermektir aynı zamanda. Varoluşun kendi işleyişine izin vermek, doğanın kendi yaralarını iyileştirmesini sağlayacaktır. Bütün dünyada etkin bir şekilde karantina uygulandığında doğanın işleyişindeki iyileşme kendini göstermektedir. (Biswas 2020). Karantina da fiziksel mesafe bırakmanın insanların yaşamları için bir gereklilik olduğunu da hatırlanmıştır. Ancak insanların arasına koyması gereken mesafenin mekânsal, fiziksel olduğu toplumsal olmaması (Göregenli 2020: 176) gerekliliği hatırdan çıkarılmamalıdır.

Gittikçe doğal felaketlerle karşı karşıya kalan insanlığın kurtuluşu, doğaya saygının yaşama geçirilmesiyle mümkün olabilecektir. İnsanın ergin olmama durumundan kurtuluşu, insanın öncelikle doğanın bir parçası olduğu ve buna göre hareket etmesi gerekliliğinden kaynaklandığının anlaşılmasıyla olanaklıdır. Bir bilinç



varlığı olarak insan bilgiye göre davranarak yaşamını devam ettirebilir. O böylece varlığını/hayatın/dünyanın bir bütün olduğunun bilerek hareket eder. Gerçekten akıl varlığı olarak davranabildiğinde varlığını sürdürdüğü tek yeri bir krematoryum haline getirmemesi gerekliliğine göre hayata yönelir. Bu bağlamda insan doğanın içinde barındırdığı birliktelik ve dayanışmayı göz ardı etmez. İnsan doğanın bütün unsurlarının gerekliliğini, hiyerarşik bir yapılanmadan ziyade dünyadaki her varlığın gerekli, değerli, önemli olduğunu kabul eder. Böyle bir yaklaşım varlığın yasalarını görmezden gelip davranmak şeklinde yorumlanmamalı; ancak varlığın oluş mücadelesinde her varlığın araçsallaştırılmaması gerekliliğinin anlaşılması bağlamında gündeme gelmelidir. İnsan araçsallaştırdığı her şeyi kendi kullanımı dışında bir değer atfetmez ancak doğa, doğadaki her can kendi bir değerdir, araç değil. Araçsallaştırma değersizleştirme ve önemsizleştirme görevi görmektedir. Bu şekilde davranmakla aslında insan kendisine karşı haksızlık etmektedir. Doğanın bir üyesi olarak kendisini de değersiz hale getirmektedir. Zaten ekonomik bir çerçevede değerlendirilen yaşam, kimseyi bir noktada farklı ve özel kılmayacaktır. Araçsallaştırma, varlığın özüne aykırı bir yönelimi ifade eder ki zaten sonucunda bu yıkım yapana da yönelecek şekilde bir seyir izler. Araçsallaştırıcı bakış açısından kurtulabilmek için, kültürümüzde yer alan Mevlevilikteki varlığın bütününe yönelik değer verme tutumuna yönelmek faydalı olabilir. Onlara göre her şeyin canı vardır ve saygı gösterilmelidir. Saygı gösterilen unsurlar, insanın günlük hayatında kullandığı nesnelere de kapsayacak şekilde düşünülmüştür. Bu yaklaşımda incitmek, kırmamak, ayıp göstermemek için hassasiyetlik gösterilir (Gölpınarlı 2017: 28). Bu, araçsallaştırma karşısında gösterilebilecek en uygun tavırlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

## **2. Salgın ve Baskı / Şiddet**

Pandemiyle baş edebilmek için kullanılan karantina yöntemi, insanların varlıklarını devam ettirebilmeleri için gerekliyken diğer yandan insanların kendilerine ve birlikte var olduklarına doğru bir tehdit halini alabilmektedir. Hapsedilmiş varlık olarak insan, içinden çıkamadığı sorunları daha da büyütebilmektedir. Tahakküm, baskı

ve şiddet eğilimi diğer kişilere yönelebilmektedir. Covid-19 pandemisinde ev içi şiddetin derecesi ve oranının arttığı görülmektedir (Ünal ve Gülseren 2020: 90, 91). Kendi çaresizliğini, başkalarını çaresiz kılarak gidermeye çalışan insan, zulmetmekte; bu da olumsuz sonuçlara yol açmaktadır. Birçok etkenin yanı sıra, insanın birlikte yaşamak zihniyetinden uzaklaşması da yaşamı gittikçe güçleştirmektedir. İnsanlar hem maddi hem mekânsal hem de ahlaki yetersizliklerden dolayı olumsuz davranışlar sergileyebilmektedirler. Birlikte olduğu insanlara nazaran baskın olan kişi sorunlarını şiddetle örtmeye çalışmakta, bu da insanlığın can çekişmesine yol açmaktadır. ‘Birlikte’ ‘olmak’/ ‘var olmak’ ilişkisini kavrayamayan, buna değer vermeyen kişiler insanlık idealinden uzaklaşmaktadır. Bu bağlamda dayanışmanın insan varlığının oluşundaki önemi ve yeri gündeme gelir. Dayanışma, benin ben olmayanı olduğu gibi kabul etmesini ve ona değer vermesini zorunlu olarak gerektirir. Dayanışma araçlaştırmının ötesine geçmeyi sağlayabilir. Böylece birlikte hareket etme, yardımlaşma, yaşanabilir şartları oluşturma mümkün olur. Dayanışma sadece maddi değil manevi ve zihinsel olarak da insanın varoluşunda yer almaktadır. Eksik ve kusurlu olmak, dayanışmanın varoluşunu (Morton 2020: 12) zorunlu kılmaktadır. Eksiklerin ve kusurların giderilmesi dayanışma sayesinde olacaktır. Dayanışmayla her insanın kendisini geliştirmesi, yetkinleşmesi ve etkinleşmesi sağlanacaktır. Covid-19 pandemisi ev içi şiddete maruz kalan bireylerin kendilerini gerçekleştirebilmeleri, etkin olmalarının sağlanabilmesi için gerekli desteğin verilmesinin önemini daha da ön plana çıkarmaktadır. Üstü örtülen sorunların gittikçe daha da büyüdüğü ve insanların yaşamlarına büyük zararlar verdiği açıktır. Sorunlar üzeri örtülmeden, iletişim halinde çözümlenmelidir. Dayanışma iletişimin ve sağlıklı bir ilişkinin ortaya çıkmasına olanak verir. İnsanlar her alanda yetkin olmasalar da en azında belli bir alanda buna sahip olabilirler. Eksiklikleri giderirken birbirlerinin yeterlilikleriyle daha rahat yol alabilirler. Kişilere destek olunarak her birinin etkin olması, hayata katılma şartları hazırlanacaktır. Böylece daha kaliteli yaşama ulaşabilirler. Yalnız olunmadığını, yardım elinin uzandığını bilmek yani manevi birliktelik anlayışı hayatın daha olumlu yaşanmasını sağlayacaktır. Dayanışmanın bir türü olarak dostluk ilişki içinde var olduğunca, güçten düşen insan kendisine el uzatılacağını bilecektir. Bu da güven ortamını tesis edecektir. Ancak bu idealin

gerçekleştirilmesi oldukça güç ve zordur; varoluşun cömertliğini etkin kılmak için varolma istencinin yönlendirilmesi gereklidir.

Önemsizlik hissinden kurtulmak için güç elde etmek isteyen kişi bir şekilde buna sahip olunca, gücün baş döndürücülüğünde varoluşunun özel kılındığını duyumsayabilmek amacıyla, etkisini gösterebileceği kişilere her türlü eziyeti gerçekleştirmeye yönelmektedir. Şiddet içeren eylemlerini; bunun doğal ve zorunlu bir sürecin parçası olduğunu, çünkü doğanın/hayatın işleyişinin başka bir şekilde olmadığını söyleyerek/inanarak temellendirmeye çalışır. Başkalarının varlığı, eylemleri ona zarar vermediği halde, karşısındakini yok etmeyi zorunluluk olarak gören zihniyet, eziyeti/zulmü sıradan ve gerekli bir eylem olarak düşünür ve böyle de sunar. Oysaki zorunluluk sadece o kişinin hatalı/bozuk zihniyetinde şekillenmiş bir değersizlik hissini giderilme çabasıdır başka bir şey değildir. İnsan olmak bilinçle bağlantılıdır ki o kırılabilirlik, çeşitlilik, birliktelik ve nezaketi içinde barındırır. Dolayısıyla dayanışma, hoşgörü, barış bilincin ve varlığın unsurları arasında sayılabilir. Olmayan bir zorunluluk aslında bilinç için değersiz bir tavrıdan başka bir şey değildir. Aşılması gereken, bilincin kendisini gerçekleştirebilmesi için, gerçeğin saptırılması ve bozulmasıdır. Bunun için de insanın eğitimine odaklanması gerekmektedir. Eğitimde amaçların gözden geçirilmeli, ekonomiden ziyade değerler temele alınmalıdır. İnsanın bilimsel yetenekleriyle birlikte etik yeteneklerinin de geliştirilebileceği bir eğitim insanlara verilmelidir (Kuçuradi 2020: 170).

Baskıcı anlayış ve salgın hastalıklar arasındaki ilişkiyi iktidarla bağlantılı olarak gündeme getirmek de mümkündür. Foucault’ya göre on yedinci yüzyılda vebaya karşı geliştirilen tavır, disiplin tekniğinin kullanımının iyi bir örneğidir. Bu dönemde bireyler sabit bir yere kapatılır, en küçük hareket bile denetlenir, bütün olaylar kaydedilir, iktidar hiyerarşik ve sürekli bir şekilde hiçbir paylaşım olmadan uygulanır. Bütün mekanlar gözetim ve denetim altındadır (Foucault 200: 292). Disiplin sağlamaya yönelik düzenlemelerde, korku ve insanların içinde buldukları dehşet etkili olmaktadır. (Foucault 200: 293). İnsanların korku ve dehşet içinde olmaları, güvenlik isteklerini artırmaktadır. Varlığın devam ettirilmesi için güvenliğin sağlanmasının zorunlu bir

durum olduğu düşünülür. Güvenliği ve hayatın devamının sağlanabilmesi için gücün etkinliği ve insanların güce yönelmesi baskıcı iktidarların egemen olmasını sağlayacaktır. Korku bu yönetimlerde bir araç olarak kullanılmış, baskı ve disiplin yoluyla kurallara uymayanlara yaptırımlar uygulanmıştır. Bu durum aslında insanın varoluşunun gerçekleşmesinin engellenmesidir. İnsanların tümü böylece bir nesne haline dönüştürülmekte ne zekaya ne de duygulara sahip olan bir varlık olarak görülmektedir. Salgın hastalıklar gibi doğal felaketlerde hayatların kurtulabilmesi için hızlı bir şekilde tedbirlerin alınmasını sağlamak amacıyla yetkinin etkin kullanımı görülebilir. Ancak alınacak tedbirlerin neler oldukları, neden alındıkları açıklanmalıdır. Toplumla açık olunmalı, demokratik tavır benimsenerek hareket edilmeli, doğru bilgiler verilmelidir. İnsanlar hem birbirleriyle hem de devletle dayanışma içinde hareket etmelidir. Dayanışmanın gereği olarak değer görmek, doğru bilgiye göre hareket etmek bu tür bir ortak davranmanın yolunu açabilir. Güveni kırılan insanlar iletişimden, ilişkiden uzaklaşırlar. Kendi kabuğuna çekilen insan kendini korumak için her türlü tedbiri alacaktır. Bu da dayanışma ortamını yok edecektir. Oysaki insanlığın bütününe ilgilendiren böyle durumlarda ortak davranışlar sergilenmesi zorunluluk halini alır. Ortak davranışlar yapılmadığında, felaketle baş etmek çok olası değildir. Demokratik bir anlayışla birlikte ortak eylemlerde bulunmak insanların sorunları çözmesini sağlayabilecektir. Fakat görülmektedir ki farklı sahalarda da baskıcı yaklaşımların geliştirilmesi ve uygulanması çabaları belirmektedir.

Salgın nedeniyle oluşan korkuyu kullanarak teknoloji temelli baskıcı yönetime geçilmesi için uğraşılması, insanlık için tehlikeli sonuçlara yol açabilir. Gözetlenme, kayıt altına alınma gibi durumlar insanın varoluşuna zarar verebilir. Bu konuda fikirleri ön plana çıkan Foucault'nun görüşlerine bakmak yol gösterici olacaktır. Foucault, Bentham'ın ileri sürdüğü panoptikon denilen hapisane yapısında iktidarın görünür ve varlığının kanıtlanamaz olması ilkesinin uygulandığını düşünür. Bu yapıda tutuklunun, iktidarın isteklerini otomatik olarak gerçekleştirmesini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görülebilirlik hâli mevcuttur. Tutuklu sürekli olarak gözlemlendiği merkez kulesi silüetini görecektir ancak onun varlığının kanıtlanamaz olmasından dolayı kendisine

bakılıp bakılmadığını bilmeyecek ama her an izlendiğinin şüphesi içinde yaşayacaktır (Foucault 2000: 297). İnsanın özgür bir doğa varlığı olmaktan çıkarıp sanal bir hiçlikte şekillenen bağımlı bir varlık haline dönüştürebilecek olan teknolojik gelişmelerin bu çerçevede gerçekleşmesi oldukça mümkün görünmektedir. İnsan sürekli bir gözetim halindedir ve bunun kim tarafından nasıl yapıldığı bilinmemektedir ki pandemi dolayısıyla bu durumun daha da çok etkinleşmektedir. Teknoloji şirketlerinin çıkarları için bu durumu rahatça kullanabilecekleri bir ortam mevcuttur. Eğer bu gerçekleştirse insanların teknolojik araçlar vasıtasıyla panoptik bir dünyada yaşamaları, bir nesne, bir robot haline dönüşmeleri olasıdır. İnsanların istenilen şeyleri yapmaları için yönlendirilip canlı araçlar olarak kullanılmasına (Kuçuradi 2020: 169) engel olunmalıdır. Bunun için teknolojik aletleri amaç değil araç haline dönüştürmek ve dayanışma için kullanmak gerekliliği gündeme gelmelidir.

### **3. Salgın ve İlişkiler**

Salgının yarattığı biyolojik, kültürel ve ekonomik zararlarla (gelişmiş ülkeler bir şekilde baş edebilirken) gelişmekte olan ülkeler büyük sorunlar içine düşmektedirler. Bu ülkelerde yaşayan insanlar da çaresiz içinde olduklarını düşündüklerinden dolayı davranışlarında rasyonalite ve birlikte hareket etmeyi görmek zorlaşabilmektedir. Bu durumda insanlar yaşamların kolaylıkla sona ereceği ya da zarar göreceğini bildikleri için korkuyla iç içe yaşarlar. Toplumsal eşitsizlikler kimin hayatta kalıp kimin kalmayacağına dair belirleyici bir rol oynamaktadır (Varlık 2020: 22, 23). Olanakların yetersizliği ve olasılıkların dezavantajlı insan ve varlıkların aleyhine işlemesi, var olmak için yapılan mücadelede daha öfkeli olmayı getirmektedir. Böylesi durumlarda insanlar daha bencilce hareket edebilmektedirler. Olanakları ve olasılığı kendi lehlerine çevirebilmek için ellerinden geleni yaparlar. Salgın gibi rastgele bir şekilde yaşamları yok eden bir durumda, insanların var olma isteğinin mücadeleye yol açacağı açıktır. Eşitsizliklerin daha da kendisini hissettireceği bir hayat oluşacaktır. Hayatta kalabilmek için verilen mücadelede dayanışmanın olmadığı bir yapıda sorunların çığ gibi büyümektedir. Ölüm oranları yüksek olan ve kurbanlarını hızlı bir şekilde öldüren

hastalıklarda kitlesel histeri, huzursuzluk ve ayaklanmalar daha çok görülür. Örneğin, yüksek ölüm oranlarına sahip olan ve özellikle hızlı ve korkunç ölüme yol açan kolera, veba ve çiçek hastalığı salgınları, on dokuzuncu yüzyılda birçok ayaklanmaya neden olmuştur (Varlık 2020: 22, 23).

Eşitsizlik içinde insanların olması kimilerince istenen bir durum olabilmektedir. Bu olumsuz yapıyı kendi ideal ve isteklerini gerçekleştirmede kullanmak isteyen güçler de belirebilmektedir. Foucault’un belirttiği gibi yaşaması ve ölmesi gerekenler ayrımını benimseyerek ırkçı bir zihniyetle sosyal, siyasi bir düzenin kurulması amacıyla (Foucault 2002: 262, 263) uğraşanları görmek mümkündür. Sürü bağışıklığı gibi söylemler bu anlayışı anımsatmaktadır. Böylesi bir durum insanlık idealini tahrip etmektedir. Her bir insanın önemli ve değerli olduğunu göz önüne almak gerekmektedir.

Başkalarını suçlamak, insanların hastalığı yaydığını iddia etmek, komplo teorileri yaymak ve şiddete eğilim göstermek, ayrımcılık gibi olumsuz birçok davranışa salgın dönemlerinde daha çok rastlanmaktadır. Salgınlara verilen tepkilerde farklılık göstermektedir; kimileri gerçekle yüzleşmekten kaçır, kimileri korku ve umutsuzluğa kapılır, kimileri evlerine kapanıp kendilerini korumaya çalışır, kimileri insanlara yardımcı olmak için kendi hayatlarını tehlikeye atar (Varlık 2020: 27). Salgın hastalıklar gibi doğal felaketlerle baş etmek için organize bir şekilde birlikte hareket etmek gerekliliği belirlemektedir. Dayanışma organize düşünme ve davranmayı içerdiğinden, bu gibi durumlarda etkinliği artmaktadır. Dayanışmayla, sorunları aşmak için kim hangi alanda kişisel becerilere sahipse o bağlamda hareket etmesi sağlanır. İnsanların düşüncelerinin ve duygularının hem kendilerine hem de başkalarının hayatına katkıda bulunabilecek şekilde yönlendirilebilir. Bilinçle bağlantılı olan dayanışma aynı zamanda umudu, cesareti, mücadele etme isteğini içinde barındırır. Herkesi yeteneğine göre; istek ve düşünceleri doğrultusunda uzlaşmayla hareket etmeleri için yol gösterilir. Dayanışma dışlamayı, ayrımcılığı değil birlikteliği sağlar.

Pandemilerde davranışları belirlemede önemli bir etken de ekonomidir. Ekonomik sistemin rekabete dayalı olmasından çok dayanışmaya bağlı olarak gerçekleştirilmesi çok zor bir ideal olsa da bu tür bir ekonomik anlayış insanlar ve hatta dünyanın bütünü

için barışçıl ve sürdürülebilir bir hayatın sağlanmasına katkıda bulunabilir. Tüketimin en üst değer olarak insanlara sunulması ve bunun benimsenmesi, varlığa oldukça zarar vermektedir (Radkau 2020: 422). Doğanın ve insanın tükenmemesi için rekabet yerine dayanışmanın hâkim olduğu bir düzenin gerçekleştirilmesi bir mecburiyet halini almaktadır. Ekonomi içinde yetkin olmayanların önemsenmediği, göz ardı edildiği bir toplumsal düzen sürdürülebilir değildir. Sadece belli varlıklı kişilerin değer gördüğü, diğerlerinin araçsallaştırıldığı sistemlerde insanlar, insan olmak bakımından değer görmemektedir. Rekabete, paraya ve güce dayalı sistemde varoluşun devamı mümkün değildir. Dezavantajlı kişilerin de varoluşlarını belli bir düzeyde sürdürebilmelerinin sağlanması, bilincin kendisini gerçekleştirebilmesi anlamında önemlidir. İnsanların var olabilmeleri için, fırsat eşitliğini sunmak zorunluluğu gündeme gelmektedir (Bu konuyla ilgili bkz Rawls 2017: 90, 151, 331).

Bunun yanı sıra ekonomi bağlamında varlığı yorumlarken akıl bir araç olarak kullanılabilir. Akıl aracılığıyla öngörülebilir, düzenli, stabil düzene ve bunun devamının sağlamak için uğraşılır. Bahsi geçen bu yaklaşımın gözden geçirilmesi gerekir. “Akılcı (rasyonel) davranış, varsayımı modern iktisatta temel bir rol oynar. İnsanların rasyonel tarzda davrandıkları varsayılır...Gerçek hayattaki davranışları öngörebilme sorununa, rasyonalite kavramı bir aracı görevi yükleyerek yaklaşımın anlamlılığı epey tartışma götürür. İnsanların gerçek hayatta böyle tanımlandığı gibi rasyonel biçimde davrandığı varsaymak ille de doğru olmayabilir” (Sen 2003: 21). Hem ekonomi hem akıl temelinde insanın ve varlığın değerlendirilmesi yeterli değildir. İnsanın düşüncelerini ve davranışlarını sınırlandırmamak gerekir. Ayrıca insanın akıllı bir varlık olarak değerlendirilmesi durumunda bu tümel kavrayışın altında gireceklerin kimler olduğu tartışmalı bir hal alabilir. İnsanın türünün her bir üyesi aynı zekâ seviyesinde olmadığı gibi aynı zamanda insanlar her zaman akıllarını ölçüt olarak eylemde bulunmazlar ve hatta daha çok duygularıyla davranırlar. Dolayısıyla sadece akıllı bir varlık olması yönüyle insanı tanımlamak oldukça güçtür. Tanımlama yoluyla diğer varlık türlerinden keskin bir ayrıma yönelmenin de eleştiriye tabi tutulması gerektiği açıktır. Bu tür bir değerlendirmede bulunurken kültürümüzde bize yön

gösterebilecek fikirler bulmak mümkündür. Örneğin Aşık Veysel’in Beni Hor Görme şiirinde insanların birbirlerine nasıl yöneleceklerine dair iddialar vardır. Veysel, hor gözle insanların birbirlerine bakmamaları gerektiğini varoluşlarının kökenindeki aynılıktan hareketle açıklar. Bu aynılık insanların her birinin aynı vardan olduğuna dairdir ve ayrıca bu aynı varlık her bedende kendisini gerçekleştirmektedir. Bu metafizik belirlenimin yanında aynı zamanda cümle beden topraktır diyerek insanın doğayla olan bağı da gündeme getirilmektedir. Topraktan olma yönüyle insanların kardeş olduklarını ve aynı yolda ilerlediklerini, yoldaş olduklarını ileri sürer. Dolayısıyla yapılan ayrımların çoğunun ontolojik temeli olmadığını iddia eder. Bu temelde hareket ederek insanların dayanışma içinde, hoşgörüle birlikte var olabileceklerini vurgular. Aşık Veysel’in bu yaklaşımını daha da genişleterek doğanın, varlığın bütününe yaymak doğal bir sonuç olarak karşımıza gelir. Hayatın ortaklığı, varlığın bütününe saygı duymak varoluşunun gereğidir.

Varlığın bütününe saygı duymak, ona zarar vermemeye düstur edinmek güveni, iyimserliği ve birlikte çalışıp yardımlaşmayı beraberinde getirecektir. Daha önce de değindiğimiz gibi kültürümüzde önemli bir yere sahip Mevlevilerin varlığın bütününe karşı duydukları saygı ve buna göre eylemde bulunmaları yol göstericidir. Ayrıca dünyadaki birçok yerli halkın varlığa yönelmelerinde insanla doğa arasında bir ayrıma gitmedikleri hatta doğadaki nesnelere de buna dahil ettikleri bilinmektedir (Küçüküstel 2020: 31, 32). Bu tür bir zihniyeti dünyadaki sayısız kültürde, inançta, toplumda bulmak aslında insanlığın belleğinde ve varlığın işleyişinde bu ilişkinin tespit edildiğini kanıtlamaktadır. Güvene dayalı bir yaklaşım şeklinin, bu kabulde gerçekleşmesi doğaldır. Güven ortamının gerçekleşmesiyle insanların kendilerini geliştirip etkin olup hayata katkı verebileceklerdir. Güven olduğunu bildiğinden bir başkasına yardım ederken şüphe duymayacaklardır. İnsanlar birbirlerine karşı kayıtsız kalmayacaklardır. Sadece kendisini düşünen, kendi sanallığı içinde yaşamaktan öteye geçemeyen bir varlık olma durumu aşılabilecektir. Kişi kendisine bir zarar gelmediği süre diğer insanların acı çekmelerinin, zarar görmelerinin hatta ölmelerinin umursanmamasının, insanlığın ölümü anlamına geldiğini kavrayacaktır. Bu gelişmiş bilinç seviyesine



gelince varlığın bir ağ misali bütünlük arz ettiğini, dolayısıyla başkalarına olan sorumluluğu zorunlu olduğunu bilecektir. Zorlu durumlarda sırf kendi eğlenceleri için başka yaşamları görmezden gelmenin vahimliğini fark edeceklerdir. Görmenin önemini fark edecektir. Görmek bu bağlamda bir şey hakkında dikkat, itina ve ihtimam göstermek (Gölpınarlı 2017: 28) olduğunu anlayacaktır. Kişinin hem kendisini hem de kendisi dışındaki her şeyi görmesi mümkün olacaktır.

Covid 19 insanlara; dünyanın insanın ve diğer canlıların evi olduğunu, birlikte hareket etmenin gerekliliğini bir kez daha göstermiştir. İnsanlık hem dünyaya hem kendisine hem de insan olmayan bütün canlılara karşı sorumludur. Bu sorumluluk devletleri de kapsayacak bir niteliktedir. Salgınla mücadele edilirken gelişmemiş, yoksul ülkelerin kendi haline bırakmak ahlaki olarak problemlerinin yanı sıra hastalığı engelleme imkanını ortadan kaldıracaktır. Covid 19 virüsü öncesi yaşanan SARS, MERS, kuş gribi, domuz gribi küresel salgınların iş birliğini değil, hükümetler arası rekabeti artırdığı ve üstelik bu rekabetin, varlığını rekabeti düzenleme iddiasından olan Dünya Sağlık Örgütü tarafından da aktif olarak desteklendiğini bilinmektedir (Balta 2020: 219). Bu rekabetin salgınlara çözüm bulamayacağı açıktır. Zorunluluk nedeniyle yardım etmek yerine, dayanışma içinde hareket etmek insanların hepsi için daha olumlu sonuçlara götürebilecektir.

Dünyamız gelecekte iyi bir dünya olacaksa, diğer insanlarla iş birliğinden kazanacağımız hiçbir şey olmasa bile, bütün insanlarda olan insan onuruna dair bir sevgi, kişisel çıkarın yanı sıra merhamet, karşılıklı yarar takip etmenin yanı sıra karşılıklı dostluk ile bir arada olduğumuz birbirine bağlı bir dünyanın vatandaşları olduğumuzu kabullenmeliyiz. Daha doğrusu, kazanacağımız şey bütün bunların en büyüğü olduğunda bile: adil ve ahlaki olarak iyi bir dünyaya katılım (Nussbaum 2007: 18).

Eşitliğin olabildiğince sağlanması, sorunların giderilmesinde yardımcı olacaktır. İnsanlığı para kazanmaya endekslemek, para uğruna feda edilen canların olması, insanlığın içine düştüğü değersizleşmenin ilanı olacaktır.

## Sonuç

İnsanın ölümle karşı karşıya kalması, varlığın yeniden hatırlanmasına imkân verir. Pandemi insan olarak kendimizi sorgulamamızı sağlamaktadır. İnsanların ekonomi temelli değerler dünyasında yaşamaya iyice alışması, ahlaki değerlerden uzak bir yaşam sürdürülmesine neden olmaktadır. Varlığın işleyişinin tek yönlü, çatışmaya dayalı, çıkar odaklı yorumlanması varlığa yönelik bütüncül bakış açısının gelişmesini engellemektedir. Bakıldığında varlığın içinde hem çatışma hem de dayanışma mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Varolma çabası her varlıkta sonsuz bir arzuyla gerçekleştiği için bencil bir içerik kazanabilmektedir. Her varlık sonsuz, sınırsız şekilde var olmak isterken, varlığın sonsuzluğu içinde bu varolma arzuları çakışmakta ve çatışmaya yol açabilmektedir. Hayat bu anlamda kayıtsız bir gerçekleşme içindedir. Oysaki varlığın özünde farklılık, çeşitlenme olduğu da görülmektedir. Bu çeşitliliğin belirmesi ve devamı için bir uzlaşım gerektiği açıktır. Mikropların varlıklarını sürdürmede izledikleri stratejide dahi uzlaşma bulunabilir. Varlığını sürdürmek için bir anlamda uzlaşma olarak öldürücü özelliklerini yitirebilmektedirler. Uzlaşımın bir anda olmayacağı açıktır ve uzlaşma zorlu varoluş mücadeleleri sonucunda oluşur. İnsan için de durum böyledir. Bilinç insanın kendisinin mutlak olmadığını anlamasıyla gerçekleşir. Bilincin kırılmalıkta belirmesi de bu nedenledir. Güçsüzlüğünü görmesiyle başkalarını da fark eder ve hayatın tek yönlü olmadığını anlar; empati kurar. İnsan uzlaşma içine girmenin önemini kavrar. Böylece hayatın temelindeki dayanışmanın önemini fark eder. Dayanışma iletişimi, ilişkiyi ön plana alır. Kendisi gibi olmayana sadece kendisi olmasından dolayı değer verir, saygı duyar. Dayanışma cesaret ve umutla, eksikliklerin giderilmesi için çaba göstermeyi öğretir. Başkasına duyulan sorumluluğu içten ve samimi bir şekilde yaşanmasını sağlar. İnsanlar çıkar temelli hareket ettiklerinde bütün dünya için olumsuz neticeler doğurmakta olduğunu Covid-19 pandemisi iyice göstermiştir. Dünyadaki varoluşun bir bütün olduğu kavranılması gerekliliği ön plana çıkmıştır. İnsanın sadece insana karşı değil bütün varlık formlarına karşı sorumlulukları olduğu ve bu ilke doğrultusunda davranılması gerekliliği belirlemiştir. İnsanların birbirlerini ve varlıkları araçsallaştırmamasının varoluşun devamının sağlanması için zaruret halini

aldığı anlaşılmaktadır. Birlikte, yardımlaşarak hareket etmek, destek olmak, değer vermek sorunların çözümünü sağlamada etkili olacak yol olarak ortaya çıkmaktadır.

## KAYNAKÇA

ARISTOTELES (2012). *Nikomakhosa Etik*, çev. Saffet Babür, 4. Basım, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

BALTA, Evren (2020). “Salgın, Kriz ve Ulus Devlet”, *Salgın: Tükeniş Çağında Dünyayı Yeniden Düşünmek*, der. Didem Bayındır ss. 205-219, İstanbul: Tellekt, Can Sanat Yayınları.

BACON, Francis (1999). *Novum Organon*, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara: Doruk Yayınevi.

BISWAS, Soutik (2020). “India Coronavirus: Can the Covid-19 Lockdown Spark a Clean Air Movement?”, Erişim Tarihi: 01.01.2021, (<https://www.bbc.com/news/world-asia-india-52313972>).

CRAWFORD, Doroty (2019). *Ölümcül Yakınlıklar*, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları.

GÖREGENLİ, Melek (2020). “Dünyayı Değiştirmesiniz O Sizi Değiştirir”, *Salgın: Tükeniş Çağında Dünyayı Yeniden Düşünmek*, Derleyen: Didem Bayındır ss. 173-182, İstanbul: Tellekt, Can Sanat Yayınları.

FOUCAULT, Michel (2000). *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 2. Basım, Ankara: İmge Yayınevi.

FOUCAULT, Michel (2002). *Toplumun Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

GÖLPINARLI, Abdülbaki (2017). *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul: İnkılap Yayınevi.

HEIDEGGER, Martin (2018). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, 2. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.

KUÇURADİ, İonnia (2020). “Covid 19 Salgını Sırasında Dünyamızın Dününe, Bugününe, Yarınına Bir Kuş Bakışı”, *Salgın: Tükeniş Çağında Dünyayı Yeniden Düşünmek*, derl. Didem Bayındır ss. 155- 172, İstanbul: Tellekt, Can Sanat Yayınları.

KÜÇÜKÜSTEL, Selcen (2020). *Ren Geyiği Türkleri Duhalar*, İstanbul: Kolektif Kitap.

MORTON, Timoty (2020). *İnsan Türü*, çev. Duygu Dölek, İstanbul: Profil Kitap.

NIKIFORUK, Andrew (2020). *Mahşerin Dördüncü Atlısı*, çev. Selahattin Erkanlı, 9. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

NUSSBAUM, C. M. (2007). “Beyond The Social Contract: Capabilities and Global Justice”, *Oxford Development Studies*, 32(1)/2007: 3-18.

RADKAU, Joachim (2020). *Doğa ve İktidar, Global Bir Çevre Tarihi*, çev. Nafiz Güder, 2. Basım, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

RAWLS, J. (2017). *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar, Ankara: Phoenix Yayınevi.

SEN, Amartya (2003). *Etik ve Ekonomi*, çev. Ali Süha, İstanbul: Doğan Kitap.

ÜNAL, Burcu ve Leyla GÜLSEREN (2020). “Covid 19 Pandemisinin Görünmeyen Yüzü: Aile İçi Kadına Şiddet”, Erişim Tarihi: 01.01.2021, ([https://jag.journalagent.com/kpd/pdfs/KPD-37973-LETTER\\_TO\\_EDITOR-UNAL.pdf](https://jag.journalagent.com/kpd/pdfs/KPD-37973-LETTER_TO_EDITOR-UNAL.pdf)), Klinik Psikiyatri, (23) (Ek 1), 89-94.

YILDIRIM, Mine ve Onur Akgül (2020). “Pandeminin Karanlık Tarafı: İnsan, Yaban, Yeryüzü”, *Salgın: Tükeniş Çağında Dünyayı Yeniden Düşünmek*, derl. Didem Bayındır, ss. 123-153, İstanbul: Tellekt, Can Sanat Yayınları.

VARLIK, Nükheth (2020). “Geçmiş Pandemileri Anlamak Neden Önemlidir”, *Salgın: Tükeniş Çağında Dünyayı Yeniden Düşünmek*,” derl. Didem Bayındır, ss. 15-43, İstanbul: Tellekt, Can Sanat Yayınları.

Makale Geliş | Received: 08.12.2020  
Makale Kabul | Accepted: 20.02.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.887426

**Gülay Uğur GÖKSEL**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul, TR  
İstanbul Bilgi Univ., Fac. of Social Sciences and Humanities, Dep. of International Relations, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0002-8345-9102  
gulay.goksel@bilgi.edu.tr

## Kant and Hegel on Freedom

### Abstract

The main objective of this article is to understand Hegelian understanding of freedom through a comparison of its Kantian counterpart. I set up this investigation with a consideration of the debate between liberals and communitarians. In the history of political thought, many political thinkers have been occupied by the questions about the priority of right over good and of universal over particular. In order to answer these questions, one needs to have a clear conception of freedom since the claims of freedom and equality are universally accepted political values which should reflect our political institutions contextually. To accomplish this task, first, I will introduce a brief account of Kant's idea of freedom. It is crucial to know Kantian idea of freedom and how this idea reflects to his political philosophy to understand Hegel's emphasis on ethical order and particularly state institutions. Second, I will give a brief account of Hegel's idea of freedom by giving references to his book titled Philosophy of Right. Third, I will introduce two major criticisms that Hegel poses to the Kantian idea of freedom. Finally, I will introduce how Hegel tries to overcome the problems of Kantian idea of freedom through the dialectical construction of the concepts of spirit, freedom and ethical order.

**Keywords:** Kant, Hegel, Freedom, Communitarians Philosophy, Philosophy of Right.

## Kant ve Hegel'in Felsefesinde Özgürlük

### Öz

Bu makalenin esas amacı, Kant ve Hegel'in özgürlük anlayışları karşılaştırmalı olarak analiz etmektir. Bu analiz toplum ve birey arasındaki ilişkiyi liberal ve komüniteryan perspektiflerin arasındaki tartışma dikkate alınarak kurgulanmıştır. Siyasal düşünce tarihinde, birçok düşünür, "haklar ile iyi hayatın" ve "evrensel ile pratiğin" arasında seçim yapmak zorunda kalmış ve bu ikilikler arasında hangisinin önceliği olduğu hakkında çözülmesi bir hayli zor sorularla meşgul olmuştur. Bu sorulara cevap verebilmek için, özgürlük anlayışının kesin hatlarla çizilmesi gerekir çünkü özgürlük ve eşitlik siyasi kurumlarımızı yansımaları gereken normatif ve evrensel değerlerdir. Bu makalede, ilk olarak, Hegel'in etik düzene ve özellikle devlet kurumlarına yaptığı vurguyu anlamak için Kantçı özgürlük anlayışını ve bunun siyaset felsefesine nasıl yansıdığını bilmek gerektiğinden, Kant'ın özgürlük fikrinin kısa bir açıklamasını sunacağım. İkinci olarak, Hegel'in özgürlük anlayışı Hukuk Felsefesi kitabından atıfla anlatılacaktır. Üçüncü olarak, Hegel'in Kantçı özgürlük fikrine sunduğu iki büyük eleştiri tartışılacaktır. Son olarak, Hegel'in Kantçı özgürlük anlayışının yol açtığı temel eleştirileri; ruh, özgürlük ve etik düzen kavramlarının diyalektik inşası yoluyla nasıl aşmaya çalıştığı gösterilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Hegel, Özgürlük, Komüniteryan Felsefe, Hukuk Felsefesi.

## Introduction

The debate between liberals and communitarians about the relationship between universal rights and particular definitions of the good life is an ongoing one. On the one hand, liberals claim that right has a priority over good. Everyone should be treated equally regardless of his or her particular ethnic, racial, sexual or religious orientations, assuming that such orientations entail differing particular definitions of good life. This is the reason why neutrality and impartiality of political institutions is the basic universal right, which should have a priority over different understandings of good life. In this sense, liberalism constructs its understanding of freedom and equality on the basis of an unencumbered and atomistic individual (Sandel 1984).

This understanding of the Self as being capable to free itself from the bounds of particularities of community, tradition and culture has been widely criticized by communitarian political theorists like Sandel and Taylor. Generally, communitarians believe that as individuals we are completely attached to our community and culture and have distinct political obligations to our community. Sandel claims that we have constitutive attachments to our community and culture (Sandel 1984: 90). The major argument is that a person's loyalty to her community is inseparable to her identity which brings particular rights and duties to each individual in their particular community. This debate basically represents a paradox between universality and particularity and right and good. Which one should have priority over other? How can particular definitions of the good life be incorporated into universal claims of the basic rights?

In the *Philosophy of Right*, (Hegel 1975) offers a solution to this seemingly paradoxical relationship between right and good. Hegel is critical of Enlightenment understanding of abstract individual who is free from the bounds of tradition, culture and community. For him, Enlightenment's rejection of tradition and celebration of reason as the sole ruler of human actions is as dogmatic as the Middle Ages' dismissal of scientific inquiry. Hegel believes that one can observe the development of reason and

human freedom in political institutions, culture and community. With his political philosophy, Hegel aims to “combine the ancient emphasis on the dignity and even architectonic character of political life with the modern concern for freedom, rights and mutual recognition” (Smith 1986: 6). Hegel argues that communal values and individualism can be reconciled through the state institutions. Thus, state is the reality of the ethical idea where concrete freedom is actualized through the reconciliation of universality of individual rights and particularity of the good life. But what is freedom? Why are political institutions necessary for the actualization of freedom? How can individual and political freedom be reconciled? In order to understand Hegel’s political philosophy, one should first answer these questions.

In this article, I have two aims. I want to understand Hegel’s understanding of freedom and the reasons why he opposes the liberal understanding of individual freedom. To do that, first, I will introduce a brief account of Kant’s idea of freedom. It is crucial to know Kantian idea of freedom and how this idea reflects to his political philosophy to understand Hegel’s emphasis on ethical order and particularly state institutions. Second, I will give a brief account of Hegel’s idea of freedom by giving references to the *Philosophy of Right*. Third, I will introduce two major criticisms that Hegel poses to the Kantian idea of freedom and try to understand how Hegel tries to overcome the problems of Kantian idea of freedom through the dialectical construction of spirit, freedom and ethical order.

### **1. Kant’s Idea of Freedom**

In the *What is Enlightenment?* (Kant 1990) defines autonomy as self-governance. Kant claims that with the Enlightenment, individuals are finally free from traditional religious dogmas that had been guiding their judgments and understanding of the world. According to Kant, freedom has strong connections with morality and pure practical reason.

Kant argues that there are two different types of freedom namely, negative and positive. In the *Critique of Pure Reason*, Kant distinguishes two ways of causality:



“either according to nature, or from freedom” (CPR: A531). The causality in nature is found with regard to the appearances in the sensible world. They are temporary and conditioned. However, causality from freedom is the “causality of which does not in turn stand under another cause determining in time in accordance with the law of nature” (CPR: A533). This is what Kant calls negative (transcendental) freedom which is not conditioned by any natural causation. Thus, the negative freedom is “the faculty of beginning a state from itself” (CPR: A533); namely the uncaused first cause.

However, in the third antinomy, Kant states that it is impossible for rational but finite human beings to arrive at the knowledge of the first cause because of “their epistemic dependence on the concept of causality” (Flikschuh 2000: 80). This is the reason why Kant turns to a more positive (practical) understanding of freedom. This is an idea of freedom, which can be comprehended by all rational beings. Kant defines positive (practical) freedom as the will’s ability to determine itself with regard to the principles of pure practical reason. The will’s ability to make choices without taking the appearances of the sensible world into consideration comes from human faculty of pure reason. In this sense, “freedom in the practical sense is the independence of the power of choice from necessitation by impulses of sensibility” (CPR: A534). Positive freedom is the capacity of pure reason to determine human activity.

Kant argues that the motivation for an action can come either from desires or reason. Since some of our desires are shaped “through moving causes of sensibility” – such as hunger, or sex-, an action cannot be free when it is initiated by desire (CPR, A534). So, what kind of action is initiated by reason? Kant’s answer is that actions whose maxim can be willed as a universal law. These are categorical imperatives. Categorical imperatives are unconditioned universals because they can be willed by everyone as universal laws. The categorical imperatives are not derived from the physical appearances of the phenomenal world but are drawn from reason.

In the groundwork, Kant asserts that categorical imperatives as moral laws are synthetic a priori. This gives moral laws three distinct characteristics. First, moral laws are a priori and cannot be based on empirical circumstances. Second, moral laws are

unconditioned, so they do not have an empirical causality. And, finally, moral laws are originated from reason. Moreover, there are three different formulations of categorical imperatives that are analytically equivalent to each other. The first one is the formula of universal law “that is I ought never to act in such a way that I could not also will that my maxim should become a universal law” (G: [4:402]). This means that the motivation for one’s action ought not to come from the expected results from that action. The second one is the humanity as an end formulation. This categorical imperative dictate that “act in such a way that you treat humanity, whether in your own person or in any other person, always at the same time as an end, never merely as a means” (G, [4:429]). In this sense, the second formula requires every rational being to respect other rational beings and not to interfere with their freedom to make life choices. This formula also requires every person to treat every human being as having equal intrinsic value. Finally, the third formula is about autonomy of the will. Kant emphasizes how these universal moral laws are originated from the subject’s own pure reason. Thus, we are not only subjects to moral laws, but we are also the legislators of these laws. The good will is autonomous.

Therefore, the characteristics of positive freedom are good will, self-legislation of universal maxims and moral obligation to obey these maxims. Free will is the will under the moral laws. “All rational agents are under moral laws if and only if they have freedom of the will” (G: [4:447]). Thus, Kantian freedom is lawful freedom. Up until now, I have tried to understand Kant’s idea of freedom and the differences between positive and negative freedom. Next, I will introduce Kant’s understanding of right, state and in relation to positive freedom.

### **1. 1. Kant’s Political Philosophy**

In the *Metaphysics of Morals*, Kant gives a thematic treatment of the possibility of the positive freedom of individuals living under one state. According to Kant, “state is

an aggregate of men under rightful laws” (MM, §45). Members of such state who unites for self-legislation of laws are called citizens. Citizens have three basic attributes:

Firstly, lawful freedom to obey no law other than that to which he has given his consent; secondly, civil equality in recognizing no-one among the people as superior to himself, unless it be someone who he is just as morally entitled to bind by law as the other is to bind him; and thirdly, the attribute of civil independence which allows him to owe his existence and sustenance not to the arbitrary will of anyone else among the people, but purely to his own rights and powers as a member of the commonwealth (MM: §46).

Freedom, equality and independence are three basic attributes of the citizens of the rightful state. These are also natural laws of freedom, which are inalienable (MM: §46). Kant claims that autonomous will is the self-legislator and ought to give its consent to obey state’s law. However, Kant unlike any other contractual theorists does not take consent as an empirical reality. Kant asks which laws are worth of consent of the autonomous will in a hypothetical situation. He answers that only universal moral laws are worth of consent (Riley 1983, 100). Therefore, “Kantian moral law does not generate any new political obligation, it is simply institutional legal way of realizing some ends that perfectly efficacious good will would lead automatically” (Riley 1983: 100).

While Kant is supporting Rousseauian ideas of freedom as obeying one’s own laws, he does not necessarily advocate for a direct democracy. This is because laws worthy of individual consent are universal moral laws. These moral laws can be arrived by the guidance of pure practical reason not with the help of political participation. Instead, Kantian republicanism puts emphasis on external freedom of choice and from interference and equality before law.

According to Kant, the kind of freedom that citizens have within the state is the external freedom. “External freedom is the innate freedom which each individual possesses in the virtue of their humanity, compromises subjects’ innate equality, their independence from the arbitrary will of another, and their right to free interaction with other on an equal footing” (Flikschuh 2000: 88). Simply put, external freedom is freedom from any restriction apart from the coercion by the rightful laws.

Kant’s definition of right corresponds to his understanding of freedom. “Every action which by itself or by its maxim enables the freedom of each individual’s will to co-exist with the freedom of everyone else in accordance with a universal law, is right” (MM: §C). This means that wild and lawless freedom ought to be restricted in accordance with the right of every individual to be free from constraint. Right imposes obligation and duties. Also, right entails the authority to apply coercion (MM: §D). Kant argues that the restrictions to external freedom imposed by duties and obligations do not make us less free. Instead, men within in a state “in fact completely abandoned their wild and lawless freedom in order to find again their entire and undiminished freedom in a state of lawful dependence, for this dependence is created by their own legislative will” (MM: §47).

Moreover, Kant explains what he means by the equality of men. Each member of the state has the right of coercion and subject to coercion. Subjects are equal before the law. “No-one can voluntarily renounce his rights by a contract or a legal transaction to the effect that he has no rights but only duties, for such a contract deprive him of the right to make a contract” (Kant 2008: 75). Moreover, Kant believes that no-one in the state can have hereditary privilege. Thus, state should be impartial and neutral to its citizens.

Furthermore, Kant argues that we should distinguish right from happiness because of the danger of despotism. “The sovereign wants to make people happy as he thinks best, and thus become a despot, while people are unwilling to give up their universal human desire to happiness in their own way, thus become rebels” (Kant 2008: 83). In this sense, Kant prioritizes right over good. He advocates for the protection of basic individual rights and does not want state to interfere with any particular understanding of good life.

To sum up, for Kant, the state becomes the protector of external freedom through implementation of legal laws. State’s laws ought to be in line with moral universal laws. In this sense, state becomes a mere legal framework, which allows individuals to live a free life in line with moral principles. According to Kant, politics is simply an

extension of morality. Since morality is the principle of pure practical reason without any bonds of culture, history and tradition, individuals as political agents do not have to interact with each other to develop their capacity. The development of the capacity of political agent through state institutions, education and culture has no place in Kantian moral philosophy. In Kant’s political philosophy, “the agent, thin as needle, appears in the quick flash of choosing will” (Smith 1989: 76). Kantian understanding of individual freedom as being constrained not by particular cultural identities but by universal moral laws has inspired Liberal understanding of negative freedom and state’s role as a neutral agent for that actualization of freedom. By assigning the capacity of being free on the universality of individual reason, Kant diminishes the effect of particular identities, relations of recognition and political participation on that very capacity to be free. For a very long time, this approach has been accepted on the face value by classical liberals. However, after 1980s, it has started to be challenged by recognition demands of national minorities. Communitarians such as Taylor based their criticisms towards universalistic idea of freedom based on neutrality of state institutions on Hegelian rejection of Kantian understanding of freedom (Taylor 1992). Next, I will give a brief account of Hegel’s understanding of freedom and then will talk about Hegel’s criticisms to Kantian understanding of freedom.

## **2. Hegel’s Concept of Freedom**

For Hegel, history is an artificial human product which, as with all artificial products, requires labour (i.e., action) and, in the end, the realization of an aim, a purpose. The purpose of history is freedom. Hegel defines history as the development of consciousness of freedom and its final cause as “absolute freedom” (Hegel 1953: 25). For Hegel, absolute freedom is actualized both in consciousness and in the world history. In this sense, the content of freedom is not static but changes through historical progress. The idea of absolute freedom is the actualization of modern soul in its full potential. Freedom becomes reality, “only if the entire world is dominated by an integrating rational will and by knowledge” (Marcuse 1986: 24).

For Hegel, freedom is the essence of human nature. Hegel defines freedom as being at home. Being at home is a state where particular individual wills are reconciled with universal common will. History and rational action make this reconciliation possible through mutual recognition. Therefore, “freedom is neither a faculty given by nature, nor a capacity of the self, but a structure of interaction between individuals wherein the self-determination of each is constitutively related to that of others through mutual recognition” (Ritter 1982: 5).

For Hegel, an ethical order reconciles individualism and public spiritedness and achieves the mutual recognition between individuals. This is the reason why “ethical life is the idea of freedom as living good which has its knowledge and volition in self-consciousness and its actuality through self-conscious action” (PR: §142). Because the reconciliation between subjective and objective will and mutual recognition become possible through the institutionalization of absolute freedom. At this point, institutionalization can be understood as the construction and the protection of the condition where agents can reconcile themselves to any universally willed action. This however is to come from agents' own will. For Hegel, it is the state that provides certain rights and duties to its citizens and thus the state is the highest possible order of the institutionalization of freedom. And, thus, “the state is the actuality of absolute freedom” (PR: §260).

In this sense, Hegel believes that Enlightenment’s rejection of state institutions, culture and traditions is as dogmatic as the rejection of the autonomy of reason. Hegel wants to reconcile Aristotelian understanding of harmony with liberal understanding of individual rights and progress. In the *Philosophy of Right*, Hegel tries to revitalize Ancient understanding of good ethical order and reconcile it with liberal understanding of abstract right.

In Greek world, there was a complete elimination of individuality for the sake of common good. To illustrate, for Aristotle, state has been seen as a natural whole. State is a creation of nature and man is by nature a political animal” (Pol: 1253a1). State is natural in the sense that it develops from natural human associations like family and

village (Pol: 1252b10-20). Moreover, “the proof that the state is a creation of nature and prior to the individual is that the individual, when isolated, is not self-sufficing; therefore, he is like a part in relation to the whole” (Pol: 1253a25-30). Individuals as citizens are natural part of the state; thus, state constitutes the whole and is prior to its part namely individuals/citizens. In this sense, individuals can only be self-sufficing as a part of the state.

The establishment of the state and the political action as natural does not only legitimize state but also secure order and harmony as the ruling principles of politics. According to Aristotle, virtue is the characteristics, which avails men to be a good man and “causes him to perform his own function well” (NE: 1106a20). Aristotle defines virtue as an act of moderation between extreme passions and of self-control. However, the fulfillment of this function which would lead individual to live in harmony is not a process of natural development of human beings, rather it is a process of habituation and education within a community. Thus, for Aristotle, politics, as the architectonic science of the good, is responsible for the design of the cosmos in which individuals as citizens are able to become virtues, good and happy.

On the other hand, liberals in line with natural law theorists claim that state’s sole function is to create an environment in which each and every individual lives freely without interfering each other’s natural rights. In this sense, state has nothing to do with individuals’ improvement or good. According to liberals, the good of the community and the rights of the individuals are in a paradoxical position. Hegel tries to reconcile these two seemingly paradoxical understandings of freedom with the ethical order (PR: §154, §260). Next, I will give a brief account of Hegel’s understanding of ethical life.

## **2. 1. Ethical Life**

According to Hegel, ethical order in modern times manifests “the universal recognition of property rights (and the abolition of slavery), the acceptance of moral autonomy (and the religious reformation it requires), the rise of civil society’s market

economy (and the overthrow of the feudal bondage), the institution of civil courts and due process and the foundation of public welfare agencies to guarantee equal economic opportunity” (Winfield 2001: 99).

The institutionalization of freedom is achieved by the apparatuses of ethical life. These apparatuses of the ethical life are family, civil society and the state.

### **2. 1. 1. Family**

For Hegel, family is the immediate substantiality of freedom characterized by love. He considers love as mind's feeling of its own unity. At this point, family is a unity and it is within this unity that an individual can have her own self-consciousness. This constitutes the individual's frame of mind. Eventually, individual person within a family considers herself not an independent person but a part of the unity (PR: § 158). Through a family, a subject can become a family member (PR: § 190).

Hegel describes marriage as the form assumed by the family in its immediate phase. At this point, marriage constitutes one of the ethical roots of the state. Moreover, the concept of marriage and the act of marriage represent the development of self-consciousness of freedom at a miniature scale. For Hegel, the significance of marriage is that it is an act of free self-limitation. An individual comprehends true love and realizes that her selfhood depends on a rational and ethical commitment to another individual. At the end, the individual becomes more rational and spiritual due to the change in her consciousness (Steinberger 1988: 184).

### **2. 1. 2. Civil Society**

Hegel thinks that civil society is an area where every birth and fortune is allowed to play. It is also an area where people's passions are regulated by reason. He says, “particularity, restricted by universality, is the only standard whereby each particular member promotes his welfare” (PR: § 182a). Corporations at this point can achieve this.



In a corporation, members realize that their individual freedom and welfare could be secured in a better way if they consider themselves objects of a common concern.

Moreover, individuals understand that if they share a common identity and objective with another individual such as marriage partners, they can achieve to gain a special form of freedom (Houlgate 1991: 119). Therefore, striving for particular interests such as trade or certain other professions, corporations could pose themselves as a dividing force in the society. This can be avoided through higher inspection. However, in turn higher inspection restricts ethical freedom. If individuals perceive freedom in its form as a shared identity for all, they also realize that freedom can be achieved. This kind of community, i.e., the state, constitutes the true content and aim of an individual (Houlgate 1991: 120).

Hegel defines the relationship between civil society and state in terms of three distinct propositions. He stipulates that:

- 1) Civil society is the sphere in which agents have the particular as their end and object;
- 2) The universal is an unintended consequence of this pursuit of the particular in civil society; and
- 3) The state is the sphere in which agents consciously have the universal as their end and object (Patten 1999: 172).

### **2. 1. 3. State**

For Hegel, by granting rights and duties to its citizens, the state actualizes the idea of freedom. On the one hand, the Hegelian state respects and protects spheres of individual subjective choices by recognizing the rights of citizens. So, individuals can freely “choose whom to marry, with whom to trade, what occupation to pursue and so on” (Patten 1999: 191). Therefore, “the right of the individuals to their particular satisfaction is contained in the ethical substantial order” (PR: § 154). On the other hand, Hegelian state assigns duties to the citizens within a constitutional framework. Hegel argues that duty is not associated with the limitation of human freedom (PR: § 149).

...The truth is, however, that in duty individual finds his liberation; first, liberation from dependence on mere natural impulse and from the depression which as a particular subject he can not escape in his moral reflections on what ought to be and what might be; second, liberation from the indeterminate subjectivity which, never reaching reality or the objective determinacy of action...In duty the individual acquires his substantive freedom (PR: § 149).

To sum up, state is the reality of the ethical idea where concrete freedom is actualized through the reconciliation of universality of individual rights and good of the community. State “exists immediately in its customs and tradition and mediately in the self-consciousness of the individual, in the latter’s knowledge and activity and by virtue of his conviction, the individual enjoys his substantial freedom in it” (PR: §257). In this sense, Hegel claims that the actualization of freedom is an activity of both self-consciousness and the spirit, which finds its manifestation in tradition, culture and institutions. Next, I will discuss Hegel’s criticisms of the Kantian understanding of freedom.

## **2. 2. Hegel’s Criticisms of Kantian Idea of Freedom**

### **2. 2. 1. Lack of Institutionalism**

As mentioned above, while Hegel agrees with Kant’s assertion of Reason as the ruling principle of human freedom, he diverges from the Kantian idea of lawful freedom in several aspects. First, Hegel criticizes Kant to confine state within the limits of judicial domain. For Hegel, Kant’s lack of emphasis on institutions as elements of rationality is a major deficit. Second, Hegel argues that reason and freedom cannot be detached from institutions, culture and traditions. “Rationality should be attributed not merely to individuals but also to the institutions and even the political cultures that makes these actions possible” (Smith 1989: 6). This means that we cannot understand free will and reason without the consideration of institutions and culture. State institutions, education and culture contribute to the development of absolute freedom in the world history.

However, Hegel does not completely abandon the Enlightenment idea of reason as the sole ruler of human action. Hegel agrees with Kant’s Enlightenment ideal of human progress and protection of human rights. Modern age necessitates the protection of individuals from external interferences by the state law. For Hegel, civil society itself as a part of ethical order is the space for individuals to follow their particular interests by the virtue of security provided by state institutions. At this point, Hegel like Kant defines institutional functions in terms of protection of basic individual rights. However, Hegel does not want to prioritize right over good. Because he believes that for the actualization of absolute freedom, *Bildung* is absolutely necessary.

For Hegel, the abstract form goes through three phases so that it could achieve its content. The first one is what Hegel calls *Bildung*. A free agent's objectives, desires, abilities and attitude are not shared by everybody but shaped through a process of socialization and education. The second phase requires that a free agent has to recognize other agents as a part of the *Bildung* process. The recognition at this point has to be mutual. To be free, an agent has to be a part of the community composed of mutually recognized free agents. An agent also has to respect other agents' individual interests. The last phase comes with the institutionalization of ethical life. Each agent should commit herself to ethical conditions so that a community of mutually recognized agents could come into existence. The conditions are determined by certain institutions such as family, civil society, and the state. In this third phase, free agents care for each other so that they can secure their community (Patten 1999:102).

In this sense, Hegel rejects Kantian priority of right over good. Hegel unlike Kant believes that happiness can be reconciled with right. He claimed that Kant’s ethics “divides man against himself, locks reason into eternal conflict with desire and denies the natural side of man any right to satisfaction” (Singer 1983:33).

Moreover, Hegel criticizes the Kantian self-reflective atomistic agency and believes that the identity of the autonomous agent is constructed through socially and institutionally mediated networks of mutual recognition. mutual recognition is the most important step for the construction of identity of the Self. In the *Phenomenology*, Hegel

gives rather an abstract account of how self-consciousness knows itself through another self-consciousness with the help of the master and slave narrative. The main argument is that we can only know ourselves through other people in a contextually bounded environment. Our identity depends on our culture, traditions, reason and mutual recognition of other self-consciousness. Thus, Hegel rejects Kantian idea of atomistic individual. Mutual recognition of one agent in another is the only way for the reconciliation of subjective and objective will.

### **2. 2. 2. Anti-historicism of Kant**

Hegel criticizes and rejects the ahistorical character of Kantian idea of external freedom. Hegel criticizes Kant’s understanding of lawful freedom as being dogmatic because Kant “fails to analyze the social and historical constitution of the autonomy” (Benhabib 1986: 71). For Hegel, historical development is a necessary condition for the actualization of freedom. This can be best understood by Hegel’s understanding of spirit. For Hegel, spirit is both historical and teleological.

After the creation of knowledge appears man. He constitutes the anti-thesis to the natural world; he is the being that lifts itself up to the second world. We have in our universal consciousness two realms; the realm of nature and the realm of spirit. The realm of spirit consist of what is produced by man... Man is active in it; whatever he does, he is the creature within which the Spirit works ... Hence it is of interest, in the course of history, to learn to know spiritual nature in its existence that is, the point where spirit and nature unite, human nature. In speaking human nature, we mean something permanent. The idea of human consciousness as a manifestation of human nature is the sole purpose of the world (Hegel 1953: 20-23).

“Spirit means self-conscious life and it applies to the divine as well as the human. The Spirit can be used for individuals, but it can also refer to a community in which the customs that govern social interaction create a field of forces with its own distinctive and unique character” (Inwood 1992: 173). Spirit represents actuality and rationality. In other words, Spirit is the development of the consciousness of freedom, which is the

form of historical totality. Hegel employs two methods, namely logic and history, in order to come to this conclusion.

Moreover, Hegel claims that categorical imperatives are empty universals unable to specify moral actions in concrete situations. "Contingency of the content has universality merely in the propositional form in which it is expressed; but as an ethical proposition it promises a universal and necessary content, and thus contradicts itself by the content being contingent" (PhN, §424).

### **Conclusion**

Throughout this paper, I tried to understand Kantian and Hegelian understanding of freedom. I set up this investigation with a consideration of the debate between liberals and communitarians. In the history of political thought, many political thinkers have been occupied by the questions about the priority of right over good and of universal over particular. In order to answer these questions, one needs to have a clear conception of freedom since the claims of freedom and equality are universally accepted political values which should reflect our political institutions.

Both Kant and Hegel's political philosophies can be understood by investigating their idea of freedom. Kant's emphasis on legality and Hegel's emphasis on the state as an ethical institution come from their different understandings of freedom. While Kant defines freedom as autonomy and as freedom from any restriction apart from the coercion by the rightful laws, Hegel understands freedom as something to be reconciled by the state institutions, education and culture. While Kant prioritizes the right over the good, Hegel wants to reconcile these two by the help of the ethical order. While Kant advocates for legislation of universal moral laws with regard to the principles of pure practical reason, Hegel rejects Kantian categorical imperatives and wants to include human happiness in the legal ethical considerations.

Hegel criticizes Kant for being ahistorical and overly abstract and rejects Kantian understanding of freedom. However, supporters of Kant against Hegel's criticisms

would defend him by pointing out that Kant has also given much attention to history and empirical content which plays an important role in motivating us to act from the rational law (Sedgwick 2010: 50-56). Although one might argue that Kant has also approached universality from empirical and historical aspects, his political philosophy does not provide any necessary tools to include minority identities into the realm of external freedom. But Hegel's reconciliation of right and good within the context of particular culture of ethical order give communitarians sufficient philosophical tools to reimagine freedom for all citizens in relation with their cultural particularities and defend particular community rights even in a liberal state.

At the end, Hegel's lack of emphasis on political participation and his justification of state as the highest form of freedom make Hegel's political theory seem as despotic and conservatist. Although Hegelian portrait of the state as an institutional structure in which mutual recognition and reconciliation between particularities of culture and universal laws of reason take place has a dual and contradictory function namely reconciling particular and universal, the emphasis on solidarity and mutual recognition still makes Hegel the ideal candidate for demanding equality and respect for minorities.

## BIBLIOGRAPHY

ARISTOTLE (1997). *The Politics and the Constitution of Athens*, ed. by Stephen Everson, Cambridge: Cambridge University Press [POL].

ARISTOTLE *Nicomachean Ethics*,  
<http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.html> [NE].

BENHABIB, Seyla (1986). *Critique, Norm and Utopia*, New York: Columbia University Press.

FLIKSCHUH, Katrin (2000). *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press,

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1956). *The Philosophy of History*, translated by J. Sibree with an introduction by C.J. Friedrich, New York: Dover Publications.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1953). *Reason in History*, ed. by. Robert Hartman, New York: The Liberal Arts Press.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Lecture on the Philosophy on the World History: Introduction*, translated by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1975). *Hegel's Philosophy of Right*, translated by T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press [PR].

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1977). *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller and foreword by J.N. Findlay, Oxford: Clarendon Press [PhN].

HOULGATE, Stephen (1991). *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy*, London: Routledge.

INWOOD, Michael J. (1992). *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell.

KANT, Immanuel (1990). *Foundations of the Metaphysics of Morals & What is Enlightenment?*, trans. Lewis White Beck, New York.

KANT, Immanuel (2002). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. trans. by Arnulf Zweig and ed. by Thomas E. Hill, Jr. and Arnulf Zweig, Oxford: Oxford University Press [G].

KANT, Immanuel (2008). *Political Writings*, edited by Hans Reiss, translated by H.B Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.

KANT, Immanuel (2009). *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press [CPR].

MARCUSE, Herbert (1986 [1955]). *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of the Social Theory*, London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

PATTEN, Alan (1999). *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

RILEY, Patrick (1983). *Kant's Political Philosophy*, New Jersey: Rowman and Littlefield.

RITTER, Joachim (1982). *Hegel and the French Revolution, Essays on the Philosophy of Right*, translated by Richard Dien Winfield, Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press.

SANDEL, Michael (1984). “The Procedural Republic and the Unencumbered Self,” *Political Theory*, 12(1)/1984, 81-96.

SEDGWICK, Sally (2010). “Reason and History: Kant versus Hegel,” *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association – American Philosophical Association*, 84(2)/2010: 45-59.

SINGH, Raghwendra Pratap (2000). *Freedom and Causation: With Special Reference to Hegel's overcoming of Kant*, Faridabad: Om Publications.

SINGER, Peter (1983). *Hegel*, Oxford: Oxford University Press.

SMITH, Steven (1984). *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context*, Chicago: University of Chicago Press.

STEINBERGER, Peter (1988). *Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Right*, New Heaven: Yale University Press.

WEIL, Eric (1998). *Hegel and the State*, trans. by Mark A. Cohen, Maryland: Jonh Hopkins Unversity Press.

WINFIELD (2001). “Post-colonialism and Right,” *Beyond Liberalism and Communitarianism*, ed. Robert R. Williams, Albany: State University of New York Press.

TAYLOR, Charles (1992). “Politics of Recognition,” *Multiculturalism and “The Politics of Recognition*,” ed. A. Gutmann, Princeton: Princeton University Press.



Makale Geliş | Received: 01.12.2020  
Makale Kabul | Accepted: 19.02.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.889037

## A. Özgür GÜRSOY

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
İzmir Ekonomi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Yeni Medya ve İletişim Bölümü, İzmir, TR  
İzmir Economy University, Faculty of Communication, Dep. of New Media and Communication, İzmir, TR  
ORCID: 0000-0003-3332-9921  
ozguraligursoy@gmail.com

### Hakikatin Ötesi, Berisi, Kendisi: “Hakikat-ötesi” Kavramına Dair Eleştirel Bir Çözümleme

#### Öz

“Hakikat-ötesi”, güncel toplumsal gerçekliğimizin ne olduğuna ve bugün karşılaştığımız birçok sorunun tasvirine dair tartışmalarda sıklıkla başvurulan bir kavrama dönüştü. Fakat yaygın tartışmalarda hakikatin ne olduğu sorusuna dair garip bir sessizlik söz konusudur. Bu durum bir yere kadar anlaşılabilir, çünkü bu soruyu mesele eden felsefe tarihinde genel uzlaşıya varılmış bir tanım yoktur. Fakat söz konusu sessizliğin bir riski, hakikati verili ve sadece bulunan bir şeymiş gibi varsayarak, bizleri savunması güç epistemoloji kuramlarına sığınmak zorunda bırakmak ve hakikat-ötesi dediğimiz durumun sebebini bir grup insanın cahilliğinde, aptallığında veya kötü niyetinde konumlandırmaktır. Bu çalışmanın amacı, hakikat-ötesi kavramının felsefi bir eleştirisini denemektir. Gerekece arayışını neyin tatmin edebileceğine dair temel bir sorunu içeren bir yapının hatırlanması, kavramın kullanımlarının faydasına ve faydasızlığına ışık tutacaktır. Çalışmanın vardığı sonuç, hakikat-ötesi kavramının normatif ve betimsel düzlemlerde kaçınılmaz bir çift-anlamlılığı içerdiğidir. Hakikat-ötesi diyerek kavramsallaştırılmaya çalışılan toplumsal durumun tehlikesi, her şeyin tartışılır hale geldiği kuralsız bir görecilik değil, herhangi anlamlı bir tartışmayı imkânsız hale getiren toplumsal bir bölünmüşlük ve çatışma halidir. Öyleyse kavramın felsefi bir eleştirisinin göstereceği ilginç sonuç, hakikat-ötesinde söz konusu edilmek istenen meselenin—en genel anlamıyla—siyasi oluşudur.

**Anahtar Kelimeler:** Hakikat-ötesi, Gerekçelendirme, Kamusal Tartışma.

### The Hither Side of Truth: A Critical Appraisal of the Concept of “Post-Truth”

#### Abstract

One finds frequent appeals to the concept of post-truth in current debates that seek to describe and explain contemporary social reality and its problems. However, there is a strange silence in these debates regarding what truth is. This situation is understandable to the extent that the attempts to formulate a concept of truth have not arrived at a satisfactory definition with universal acceptance. But there remains a significant risk attached to this silence: The debates on post-truth go on as if truth is something that is merely given or found, and thereby force us into either undefended assumptions or faulty epistemological theories—the implication being that the situation that is supposed to be captured by post-truth is due to either the ignorance, stupidity or ill-will of a group of people. The goal of the present study is a philosophical critique of the concept of post-truth. It argues that recalling a certain structural problem associated with our attempts to justify claims to knowledge sheds light on the uses and abuses of the concept of post-truth.. The conclusion of the present study is that the concept of post-truth suffers from a fundamental ambiguity between its descriptive and normative meanings. The real danger of the social situation indicated by “post-truth” is not a relativism in which every claim becomes debatable, but rather a social division and conflict in which genuine debate becomes impossible.

Therefore, a philosophical critique of the concept shows, ironically, that what is in question in the concept of post-truth is a political problem.

**Keywords:** Post-truth, Justification, Public Debate.

## Giriş

Hakikat-ötesi, güncel toplumsal gerçekliğimizin ne olduğuna ve bugün karşılaştığımız birçok sorunun tasvirine dair tartışmalarda sıklıkla başvurulan bir kavrama dönüştü. Haliyle, bu kavramın barındırdığı farklı katmanlar farklı disiplinlerin bakış açılarının ve yöntemlerinin kullanıldığı birçok yayında konu edildi.<sup>1</sup> Kamuoyunun şekillenmesinde etkili olan öğelerin dönüşümünün başlangıç noktası yapıldığı bu çalışmalar, meselenin katmanlarının farklılığını teslim etmekle beraber, çözümlemenin aracı olarak daha çok toplum bilimlerin söylemlerini—özellikle psikoloji, sosyoloji ve iletişim bilimleri—kullanmaktadır. Böylece kavramın felsefi boyutu gereken ilgiyi görmemektedir. Oysa geleneksel olarak hakikatin ve gerçekliğin ne olduklarını en temel soruları arasında saymış olan felsefi söylem, hakikat-ötesi kavramının çözümlemesinde önemli araçlara sahiptir.

Bu çalışmada esasen yapmak istediğim, hakikat-ötesi kavramının bir eleştirisini denemektir. Burada “kavramın eleştirisi” ifadesinin temel işlevi şudur: (1) Kavramın olanaklılık koşullarının sorgulanması ve böylece (2) onun meşru kullanımının sınırlarının belirlenmesi. Böyle bir eleştiriye gerek vardır. Çünkü, bilimsel bilginin değersizleşmesi, iklim değişikliğinin inkârı, aşı karşıtlığı, sosyal medyada dezenformasyon kampanyaları ve muhtelif komplo teorileri gibi birbirlerinden farklı birçok olguyu kapsadığı iddia edilen hakikatin ötesinde olma durumunun tam olarak ne demek olduğu iki önemli hususta belirsizdir: (1) Kavram tarihsel bir dönemi mi yoksa

---

<sup>1</sup> Söz konusu çalışmaların arasında bazıları şunlardır: Keyes 2004; Frankfurt 2005; D’Ancona 2017; Kakutani 2018; Kalpokas 2018; Harsin 2015 ve 2018; McIntyre 2018; Fuller 2018; Cosentino 2020; Legg 2018. Meselenin duyguları ve kitlesel yalanı ilgilendiren iki farklı boyutunun incelendiği iki çalışma için bkz., sırasıyla, Yazıcı 2020 ve Başkır 2020.

temel bir tavrı mı işaret etmektedir? (2) Kavramın işlevi betimsel mi yoksa normatif midir? Öyleyse kavramın neyi nasıl kavradığı söz konusu edilmelidir. Aksi durumda kavramın taşıdığı bir risk, günümüz medya ve akademi ortamının bir yönelimini tatmin etmek ve böylece teşhis etmek istediği durumun bir semptomu olarak kalmaktır—yani her zamandan bir dönem çıkarmak ve toplumsal olguları etiketleyerek şeyleştirme.

Hakikat-ötesine dair yaygın tartışmaların dikkat çekici bir özelliği, hakikatin ne olduğuna dair çoğunda hâkim olan bir sessizliktir. Bu sessizlik herhangi bir yazarın dikkatsizliğinden veya kazara olan bir şey değildir elbette. Çünkü hangi inanç veya önermelerin doğru oldukları meselesinin ötesinde, doğru olan inanç veya önermeleri *doğru yapanın* ne olduğunu—yani hakikatin kendisini—söz konusu eden felsefi düşünce tarihinde, evrensel veya yaygın bir uzlaşıya varılmış bir tanım yoktur. Fakat hakikat-ötesine dair tartışmalarda bu durumun yeterince teslim edilmiyor oluşu, şu ironik sonucu yaratmaktadır: Tartışmalar, hakikatin kendisi sanki sadece bulunan, verili, bariz veya tartışmasız bir şeymiş gibi varsayarak; sorunun önemli bir boyutunu yalnızca bir grup insanın cehaletinde, korkaklığında veya kötü niyetinde (örtük şekilde) konumlandırmaktadır. Bu tür negatif cevapların yalnızca varsayarak üzerinden geçtiği durum, hem *hakikati olanaklı kılan ama kendisi bilişsel olmayan* bir art alan olabileceği hem de nasıl olup da o kadar insanın tüm bu (bizim için) yanlış olan söylemlere inanabildiğidir. Öyleyse yapılması gereken, hakikatin tartışmalı bir şey olduğunu teslim etmek, ama ancak belirli tür bir tartışmanın hakikatle ilgili olabildiğini görünür kılmaktır.

Hakikat-ötesi kavramının eleştirel bir çözümlemesine katkıda bulunmak adına, bu çalışmada ileri süreceğim ve gerekçelendireceğim birbirleriyle karmaşık ilişkiler içeren üç temel iddia olacak. Birincisi kavramın yaygın tanımına dairdir: Kamuoyunun şekillenmesinde nesnel olgulardan ziyade kişisel kanı veya duyguların etkili olması olarak sunulan hakikat-ötesinde esasen tanınması gereken durum; sadece verili olanın etkinliğine indirgenen bir nesnellikle eşzamanlı olarak, *öznelliğin zayıflaması veya yok olmasıdır*. Yani hakikat-ötesi durumunda söz konusu olanın öznelliğin nesnellige baskınlığı değil, belirli bir nesnellik anlayışının anlamlı bir öznelliğe yer bırakmaması

olduğu düşünölmelidir. İkinci iddia, hakikat-ötesi durumunun önemli bir niteliği ve hatta kaynağı olarak belirtilen, bilimsel bilginin değersizleş(tiril)mesine dairdir: Hakikat-ötesi durumunu anlaşılır kılmak için yapılması gereken, bilimsel bilgiyi saf nesnelliğin tarafında konumlandırmak değil, (belirli bir) özneliliğin nesnelliğin *kurulumundaki* etkinliğini teslim etmektir. Burada söz konusu olan kurulumun iki boyutu vardır: (1) Herhangi belirli bir araştırma alanında, nelerin olgu sayılacağını belirleyen kuramsal ve kavramsal bir sınırlamanın gerekliliği ve (2) bilimsel bilginin *otoritesinin* kendisinin, bilimsel bilginin yöntemleriyle sağlama alınamayacağı. Yani ikinci iddianın savı, bilimsel bilginin *değersizleşebiliyor* oluşunda, bilimsel bilginin ne olduğuna dair baskın bir yanlış anlamının payı olduğudur. Bu çalışmanın ileri süreceği üçüncü ve son iddia şudur: Nasıl olup da onca insanın tüm bu (“hakikat-ötesi”) söylemlere inanır olduğunu sadece negatif cevaplarla açıklamanın vardığı yer, sonucunu varsayan fasit dairesel argümanlardır; öyleyse hakikat-ötesi durumunu anlaşılır kılmak için faydalı olacak bir öge, ortak bir dili olanaklı veya olanaksız kılan koşulların sorgulanmasıdır.

Birinci iddiayı gerekçelendirmek adına, bir inanç veya önermeyi doğru yapan niteliğin ne olduğuna dair hem gündelik yaşamın sezgilerinde hem de felsefi gelenekte önemli bir yeri olan ve hakikati, inancın veya önermenin gerçekliğe denkliği olarak belirleyen hakikat kuramını motive eden gerekçelendirme etkinliğine has bir yapının içerdiği sorunları inceleyeceğim. Bu sorunları başlangıç noktası yapmak, nesnellik dediğimiz şeyin belirli bir öznellikten bağımsız düşünölemeyeceği görüşünü anlamlandıracaktır. Bunun devamı olarak, ikinci iddiada söz konusu olan ve bilimsel bilgiyi olanaklı kılan ve bu nedenle kendisi bilimsel bilginin nesnesi olmayan bir art alanın gerekliliğini gerekçelendirmek adına; bilimsel bilginin varsaydığı muazzam kuramsal ve deneysel bir yapının nesnelliğin kurulumundaki etkinliğini inceleyeceğim. Bu art alanı (veya olanaklılık koşullarını) üçüncü iddiada söz konusu olan “ortak dil” kavramı ile özetleyeceğim.

Bu tür bir eleştirinin hatları şunu göstermeyi amaçlamaktadır: Hakikatin değerini savunmak, bizleri hakikat tartışmasız bir şeymiş gibi varsayarak konuşmaya

itmemelidir. Eğer öyle olsaydı, içinde olduğumuz ve hakikat-ötesi kavramının kavramaya çalıştığı durumda olmazdık. Benzer şekilde, bilimsel bilginin değeri bilimsel yöntemle sağlama alınabilecek bir şey değildir. O nedenle, bilimin değersizleşmesinde bilimin kendi payı olabilir; çünkü, bilim kurumunu olanaklı kılan ve ona olan güveni sağlama alan toplumsal ve değersel koşulları—yani kendisini—unutan bir bilimsel söylem, ancak yalnızca teknolojik ve araçsal bir etkinliğe denk olacak ve böylece toplumsal bağlamından kopacaktır. Öyleyse, nesnellik öznellikten tümüyle bağımsız bir şeymiş gibi düşünerek hakikat-ötesi kavramını kullanmanın bizleri getireceği yer, anlamlı herhangi bir tartışmanın imkânsız olacağı şu garip durumdur: Zevkler ve renkler tartışılmaz, çünkü onlar öznedir; bilimsel bilgi tartışılmaz, çünkü o nesnedir; geriye bir şey kalıp kalmadığı meçhuldür ve öyleyse yapılabilecek tek şey, bir gurup insanı aptal, cahil veya kötü niyetli ilan etmektir.<sup>2</sup> Bu sonuncunun akılsal değeri ise, sonucunu varsayan fasit dairelerin—yani yalnızca kendi kabilemize konuşabiliyor olma durumunun—değersizliğinin ötesinde değildir. Kavramın felsefi bir eleştirisi, nesnellüğün belirli tür bir tartışmadan bağımsız olamayacağını vurgulayarak, şu sonuca varmayı olanaklı kılar: Hakikat-ötesi diyerek kavramsallaştırılmaya çalışılan toplumsal durumun tehlikesi, her şeyin tartışılır hale geldiği kuralsız bir görecilik değil, herhangi anlamlı bir tartışmayı imkânsız hale getiren toplumsal bir bölünmüşlük ve çatışma

---

<sup>2</sup> Bu durum hem belirli tür bilimsel araştırmalarda hem de siyasi söylemde ortaya çıkabilmektedir. Mesela, komplo teorilerine dair getirilen bir açıklamanın (van Prooijen vd. 2017) başlangıç noktası, beynin olayları açıklamak ve çevreyle ilişki kurmak için olaylar ve varlıklar arasında düzenli ilişkileri—örüntüleri—algılayan ve bu örüntülerin belirttiği düzen temelinde öngörülerde bulunan bir organ oluşudur. Fakat beynin bu özelliğinin yarattığı ve “yanılgısal örüntü algısı” olarak adlandırılan bir durum; bir tehlike hissedildiğinde ama tanıdık bir örüntü algılanmadığında, beynin kendisinin bir örüntü kurarak deneyime (gerçekte olmayan) bir düzen vermesidir. Yapılan araştırmaya göre, gözlemlenen bir durumda örüntüler bulma takıntısı ve akıldışı inançlar arasında bir korelasyon vardır. Yani yazı/tura gibi olasılıksal bir oyunda veya soyut bir resimde örüntü bulanlar, komplo teorilerine inanmaya daha yatkındır. Herkesin beyninin yapabildiği bu “etkinlik” —yanılgısal örüntü algısı—neden sadece bazı insanlarda ve şimdi bu kadar yaygınlaşabilmiştir? Dahası, gerçekten var olan örüntüyü, varmış gibi sanılan örüntüden ayırmak, fasit bir daireye girmeden, nasıl olanaklı olabilir? Eğer söz konusu olan yeti, olaylar ve varlıklar arasında ilişkiler kurmak ve bu ilişkilerin düzenini keşfetmekse, bilimsel bir araştırmanın yaptığı da nihayetinde bu değil midir? Ve en nihayetinde, olayların ve varlıkların düzenini keşfetme çabası, dünyanın bir düzeni olduğunu varsayarak başlayabilir. Yukarıda belirttiğim negatif açıklamaların siyasi düzlemde bir misali, Hillary Clinton’un, 2016 seçimlerinden önce Donald Trump’un destekçilerini bir takım “deplorables” olarak nitelendirdiği andır.

halidir. Öyleyse kavramın felsefi bir eleştirisinin göstereceği ilginç sonuç, hakikat-ötesinde söz konusu edilmek istenen meselenin—en genel anlamıyla—siyasi oluşudur.

### Öznellik, Nesnellik ve Bilimin Değeri

“Hakikat-ötesi” kelimesinin ilk kullanımı doksanlı yıllara dayanmakla birlikte, güncel tartışmalarda bir kavram olarak kullanımı 2016 yılındaki Amerika Birleşik Devletleri başkanlık seçimi ve İngiltere’deki “Brexit” referandumuyla yoğunlaştı.<sup>3</sup> Yine aynı yıl, kelimenin Oxford İngilizce Sözlük tarafından yılın kelimesi seçilmesiyle, olabilecek en düz şekilde lügatimize girmiş oldu. Burada verilen tanıma göre, “hakikat-ötesi” şu demektir: “Kamuoyunun şekillenmesinde, nesnel olguların duygu veya kişisel inançtan daha az etkili olduğu durumlar.” Sözlük anlamlarının felsefi tanımlar olmadığı aşikâr; fakat bir öz arayışından bağımsız olarak bile, burada söz konusu olan tanımın düz anlamının, eğer yeni bir durumu tanımlamaya çalıştığını varsayarsak, birçok karşı-örneğe açık olduğu bir o kadar nettir: Hem gündelik yaşamda hem belirli uzmanlaşma prosedürlerinin kurduğu teknik bağlamlarda, kişisel inanç ve duygunun yargıların belirlenmesinde daha etkili *olabiliyor oluşu* ne yeni ne de garip bir durumdur. Kaza yapan bir sürücünün hatalı olanın karşı taraf olduğuna inanmaya yönelimi; kaza mahallini incelemeye gelen polisin, sürücünün arabasının markasına veya mesleğine göre kazayı raporlamaya olan yönelimi ve çıkılan mahkemenin hakiminin kanaatini oluştururken avukatın kimliğinden etkilenişi. Betimsel bir düzlemde ele alındığında, bu tür misaller hiç kimseye şaşırtıcı gelmeyecektir, çünkü özel veya kamusal yargıların şekillenmesinde kişisel kanı ve duygu gibi öğelerin kuvvetli etkisi tarihin en eski dönemlerinden beri farklı şekillerde söz konusu edilmiştir.

Fakat eğer verili tanımın örtük bir şekilde normatif bir değerlendirme içerdiği düşünülecek olursa, tanımın varsayımlarını açmak hakikat-ötesi kavramını çözümlemenin ilk adımı olabilir. Tanımın iddiası, kamuoyunun oluşmasında öznelğin nesnellikten daha çok etkili olduğu durumların olduğu ve katıksız nesnellüğün tarafında konumlandırılan olguların etkisiz kalmasıdır. Tanıma normatif boyut kazandıracak olan

---

<sup>3</sup> Kavramın farklı alanlarda kullanımının detaylı bir tarihçesi için bkz. Gudonis 2017.

varsayım kabaca şu şekilde ifade edilebilir: Bilişsel—yani *doğru veya yanlış olabilecek*—iddialarımız nesnel olmalıdır; nesnellik öznellikten arınmayı gerektirir, öznellik dediğimiz şey kişisel çıkar, ilgi, inanç, önyargı, vb.dir. Öyleyse hakikat-ötesinde söz konusu olan şey, kişisel çıkar, ilgi, inanç, önyargı vb.nin kamuoyunun şekillenmesinde nesnel olgulardan daha etkili hale gelmesidir. Herhangi bir kavramın esasen yapmaya çalıştığı şeyin, farklı olgu veya olayların tümüne ortak birtakım özellikleri belirlemek olduğu hatırlandığında; “hakikat-ötesi” kavramının bunu şu şekilde yapmaya çalıştığı düşünülebilir. Aşı karşıtlığı, iklim değişikliğinin inkârı, evrim kuramının değersizleştirilmesi, siyasetçilerin yalanları, sosyal medyada dezenformasyon kampanyaları veya sahte haberler ve hepsinin kesiştiği yerde bir şekilde karşılaştığımız komplo teorileri—tüm bu ve benzeri durumlarda esasen olanın şu olduğunu düşünmemiz beklenmektedir: Bir tarafta nesnel gerçeklik—olgular—vardır; diğer tarafta ise öznel öğeler—kişisel kanı, inanç, çıkar, vb.—vardır; ve şimdiki zamanı şekillendiren önemli bir özellik, kamuoyunun oluşumunda ikincinin birinciden daha etkili oluşu ve bu durumun kötü veya yanlış oluşu.

“Hakikat-ötesi” kelimesi, İngilizce “post-truth” kelimesinin yaygın kabul gören çevirisidir. İngilizce kelimedeki “post” öneki çift anlamlılığa sahiptir: (1) Bir durum veya karşıtlığın ötesine geçildiğini ve öyleyse artık o durum veya karşıtlığın değersiz, önemsiz, anlamsız veya geçersiz olduğunu ima edebildiği gibi; (2) zamansal veya tarihsel bir anlama da gelebilmektedir—yani zamansal bir sıralamada bir durum veya olaydan sonra olan başka bir durum veya olayı ifade etmektedir. Öyleyse söz konusu kelimeyi “hakikat-ötesi” veya “hakikat-sonrası” olarak çevirmek mümkündür. “Hakikat-ötesi” çevirisinin yaygınlaşmış olmasının temel nedeni, burada söz konusu olanın zamansal ve tarihsel bir iddia olmadığıdır. Bu görüşe göre hakikat-ötesi kavramının meselesi, “önce hakikat vardı, sonra yok oldu” meselesi değildir. Kavramı o şekilde anlamaktan kaçınma çabasını motive eden nedenleri görmek zor değildir. Nihayetinde, Antik Yunan’da sofistlere kadar izini sürebileceğimiz bir gelenek vardır ve Platon’un Sokrates’in etkinliğini sofistlerden ayırmak için başvurduğu en net ifadelerden birisi, sofistin zayıf olan argümanı kuvvetliymiş gibi gösteren ve hakikatle

İlgilenmeyen, Sokrates’in ise hakikati söze getiren kişi olduğudur (Platon, *Savunma*: 17b, 18c). Öyleyse hakikat-ötesinde söz konusu olan temel mesele, hakikatin tarihsel dönemlerde varlığı veya yokluğu değil, hakikatin önemsizleşmesi veya değersizleşmesidir. Eğer herhangi bir kavram anlaşılır olacaksa, belirli birtakım karşıtlıkları veya kontrastları varsaymalıdır: Mesela, doğru/yanlış, olgu/kurgu, iyi/kötü. Öyleyse hakikatin ötesinde olma durumu, bu karşıtlıkların geçerliliğini veya işlevselliğini kaybetmesine işaret etmektedir.

Fakat tam da burada—yani kavramın betimsel anlamının normatif anlamına dönüştüğü noktada—kaçınılmaz bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır: Hakikatin değerine veya önemine dair bir iddia içerdiği vurgulanan bu kavram, bir şekilde aynı zamanda tarihsel bir dönemi işaret edercesine kullanılmaktadır. Hatta bu kullanım kazara olan bir şey değil, sanki zorunlu olarak böyledir. Çünkü eğer yalanın, sahtekarlığın, komplo teorilerinin, vb.nin sadece şimdiki zamana özgü şeyler olmadığını teslim edersek, bu kavrama neden şimdi ve bizler için ihtiyaç duyulduğu cevapsız kalmaktadır. Eğer hakikatin ötesinde olma durumu hakikatin—ve onun varsaydığı karşıtlıkların—değersizleşmesini içeriyorsa, kavramı *o şekilde* tanımlamak, ancak hakikate değer veren birilerinin—yani bu argümantal bağlamın varsaydığı “bizler” —yapabileceği bir şeydir. Ve eğer hakikatin ötesindeyken hakikate değer vermek hala olanaklı bir şey ise, hakikatin ötesinde olanlar ancak ve sadece “onlar” olabilir. Fakat “onların” tarihsel olarak hep var olduğu teslim edildiği anda, şimdiki zamanı—yani bizleri ve onları kapsayan ve diğer dönemlerden ayıran bir özelliği—hakikat-ötesi diye bir kavramı ileri sürerek belirleme çabası esasen belirsiz kalacaktır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak: Kavramın betimsel anlamı, normatif bir anlamı içermekte; normatif anlamı ise tarihsel—öyleyse betimsel—bir anlamı gerektirmektedir. Öyleyse burada söz konusu olan anlam belirsizliği, bir dikkatsizlik sonucu oluşan ve daha fazla kavramsal çözümlemenin aşabileceği bir sorun değildir ve kavramın kendisine dair eleştirel bir sorgulamanın gerekliliğini göstermektedir.<sup>4</sup> Aksi durumda, hakikat-ötesi kavramının

---

<sup>4</sup> Bu belirsizliğin görünür kılınması, yaygın tartışmalarda sıklıkla görülen bir “salınımı” anlaşılır kılacaktır. Hakikat-ötesi bazen yalnızca bir tavır meselesine indirgenmekte—mesela Frankfurt’un belirttiği ve hakikat-ötesi kavramının bir öncüsü olarak nitelendirilen “hakikati umursamama” tavrı,



taşıdığı bir risk, piyasa kurallarından ve disipliner paradigmalardan bağımsız olmayan akademinin işleyişinde, başka bağlamlarda “moda” olarak nitelenen sürecin analogu olarak kalmaktır. Daha kötüsü, sanki artık hakikatin hakikaten değersiz olduğu yeni bir dönemdeymişiz gibi bir algı oluşturarak, tanımlamaya çalıştığı toplumsal durumu meşrulaştırma amacına devşirilmeye açık kalacaktır.

Öyleyse, hakikatin ötesinde olma durumunun ne ve nasıl olabildiğini anlaşılır kılmak için gerekli olan bir öge, hakikatin kendisini sorunlu kılan bir şeylerin olduğunu teslim etmektir. Burada söz konusu olan etmenler birden fazla olsa da; bu çalışmanın sınırları içinde, önce bilişsel iddiaların gerekçelendirilmesi gerekliliğine dair olan bir yapıya başvuracağım.<sup>5</sup> Daha sonra bu yapının barındırdığı zorluğun, hakikatin ne olduğuna dair yaygın olarak kabul edilegelmiş bir kuramı nasıl motive ettiğini ama aynı zamanda bu kuramın kendisi için birtakım sorunları içerdiğini göstereceğim. Bir bilgi iddiasının geçerliliğine dair neden sorusu sorulacak olursa—yani onu gerekçelendirmemiz istenecek olursa—bu ilk iddianın gerekçesi başka bir iddia olacaktır.<sup>6</sup> Durumu böyle tasvir etmek, gerekçe arayışının nasıl ilerleyip, nerede

---

Frankfurt 2005—bazen de metafiziksel bir yapı veya tarih-ötesi bir dünya-görüşü statüsü kazanmaktadır (mesela Fuller 2018, özellikle ikinci ve üçüncü bölümler).

<sup>5</sup> Söz konusu yapının Aristoteles’e kadar giden ifadeleri mevcuttur, mesela bkz. *Metafizik* 1011b25 ve *Kategoriler* 12b11, 14b14. Gerekli soyutlamalar yapılacak olursak, benzer bir “motivasyonu” bazen Agrippa üçlemesi olarak adlandırılan yapıda da görmek mümkündür. Mesela, bkz. Franks 2005, özellikle Bölüm 1.

<sup>6</sup> Bilginin ne olduğuna dair yaygın olarak kabul edilen bir tanıma göre; bilgi, gerekçesi olan doğru inançtır. Bu tanımın içerdiği öğeleri, bilginin şartları olarak düşünmek mümkündür. Bu şartların her birine dair felsefi tartışmalar devam etmektedir. Yani neyin inanç, gerekçe ve doğru sayılacağına güncel tartışmalardan muaf bir tanıma yoktur. Fakat bu makalenin sınırları içinde belirtilmesinde fayda olacak iki husus var: 1) En genel anlamıyla bir inancın veya iddianın gerekçesi, ona dair bir neden sorusuna verilmiş veya verilebilecek olan cevaptır. Bilgi için gerekçe gerektiği ısrarını motive eden düşünce, aksi durumda bilgi iddiasında bulunan kişinin inancıyla o kişinin bilişsel yetileri arasında uygun bir ilişki kurulmasının zor olduğu ve bu tür bir ilişkinin, iddianın bir *bilgi* iddiası olması için gerekli olduğudur; çünkü, mesela, doğru inanç rastgele veya şanslı bir tahmin de olabilir. 2) İlk bakışta, gerekçelendirme ve doğruluk şartları, birbirleriyle ilişkili olsalar bile, temel bir farkı barındırmaktadır. Gerekçesi olmasına rağmen yanlış olan bir inanç olabileceği gibi; doğru ama gerekçesiz bir inanç da olabilir. Yani geleneksel olarak inancın gerekçelendirilmesi meselesi, inanç sahibine (özneye) dair bir değerlendirmeyi içerir ve doğruluk şartı ile inanç şartı arasında uygun bir ilişkinin gerekliliğinden kaynaklanır: Bildiğimi iddia ettiğim şeye dair yeterli bir nedenim olması beklenmektedir. Yine geleneksel olarak doğruluk meselesi ise, inanç veya iddiaların gerçekliğe uygun, denk veya sadık olmaları ile ilgilidir. Bu anlamda doğru bir inanç veya iddia, gerçeğin ne veya nasıl olduğunu uygun/sadık şekilde temsil eden veya yansıtan bir inanç veya iddiadır. Metinde az sonra kuracağım argümanın bir amacı, burada söz konusu olan farkı mutlak ve keskin çizgilerle muhafaza etmenin bazı zorluklarını görünür kılmaktır.

durabileceğine dair izlenebilecek üç yolu belirler. Birinci yol şudur: İlk iddianın gerekçesini verecek olan ikinci iddia, ilk iddiaya bağlıdır ya da onu varsayar. Mesela, “alkol tüketmek yanlıştır, çünkü alkol tüketmek günahtır”. “Günah” kelimesi dini bir bağlamı işaret ediyor olsa da içerdiği anlamın bir çeşit yanlış olduğu hatırlandığında, söz konusu yolun vardığı yerin fasit bir daire olduğu görülebilir. Yani bu durumda ilk iddia gerekçesiz kalacaktır. İkinci yol şudur: İlk iddianın gerekçesi olarak ileri sürülen ikinci iddia, kendi gerekçesi için üçüncü bir başka iddiaya başvurmayı gerektirir; o bir başkasına, o da bir başkasına... Mesela, “alkol tüketmek yanlıştır, çünkü karaciğere zarar verir, çünkü karaciğerin hücrelerini öldürür, çünkü doktorlar böyle söylemektedir, çünkü tıp fakültesinde böyle öğretilir...” Öyleyse bu yolun vardığı yer, nedenlerin sonsuza kadar uzanıştır ve ilk iddia yine gerekçesiz kalır. Üçüncü yol ise, ilk iddianın gerekçesi olarak öne sürülen ikinci iddianın yalın bir iddia olarak kalmasıdır. Eğer bu yalın iddia dogmatik—yani nedensiz veya gerekçesiz—bir ileri sürüş olarak kalırsa, ilk iddia yine gerekçesiz kalmış olur. Öyleyse, ilk iddiayı destekleyecek bir gerekçe olacaksa, bu ikinci iddia bir şekilde bariz olmalıdır; yani gerekçeye ihtiyaç olmadan kabul edilebilmeli ve böylece neden arayışını tatmin edici şekilde durdurabilmelidir.

Bu bariz olma durumunu farklı şekillerde düşünmek mümkündür: Bir tanesi, onun kendi kendisinin gerekçesi olan bir iddia olduğudur; bir diğeri, onun başka öğelere çözümlenemeyecek şekilde basit olduğudur. Burada söylemek istediklerim için şu kadarını belirtmek yeterli olacaktır: Önümde bir kalem olduğunu iddia ettiğimde veya buna inandığımda, bu iddiayı veya inancı destekleyecek veya gerekçelendirecek nedenlere başvurabilirim—ve hatta, eğer söz konusu iddiamı veya inancı değilleyen başka iddialar veya inançlar varsa, ancak nedenlere başvurarak onun akılsallığını sağlama alabilirim. Ama nedenlerim bir yerde bitmek zorundadır ve bittikleri yer ancak şöyle bir durum olabilir: Önümde bir kalem olduğuna inanıyorum, çünkü önümde bir kalem görüyorum. Yani inançlarımız için neden arayışını tatmin edici şekilde sonlandırmanın bu yolu, akıl yürütmeyi gerektirmeden—yani kendisi bir neden gerektirmeden—dolayimsız olarak kabul edebileceğimiz bir “neden” olmalıdır. Bu

“neden” öyle bir iddia olmalıdır ki, onda söz konusu olan şey bir şekilde *gerçekliğin kendisidir*.

Bilişsel iddialarımızı nedenler *aracılığıyla* gerekçelendirme çabasının, nihayetinde gerçekliğin kendisini bizlere *doğrudan* verdiği bir ögede son bulması gerektiği görüşü, çok makul bir sezgiyi barındırır. Böylece hem gündelik yaşamda hem felsefi düşünce tarihinde etkili olan bir hakikat kuramını motive etmiş olur. Bu kurama göre, bir inancı veya iddiayı doğru yapan şey, ona karşılık gelen bir olgunun olmasıdır. Sorun şudur ki, bu oldukça makul düşünceyi tutarlı ve yeterli şekilde tanımlama çabaları genel bir uzlaşya varmış değildir. Bir inancın veya önermenin bir olguya *karşılık* veya *denk* gelmesinin ne demek olabileceğinin bariz bir şey olmamasının yanında; bu karşılık veya denkliği nasıl *bilebileceğimiz* de sorunlu bir meseledir. Çünkü söz konusu denkliğin kendisi ancak başka inanç veya önermeler—başka iddialar—aracılığıyla söze gelebilir. Bu meselenin düz bir çözümü olduğu varsayımına destek sunan şöyle bir hayal vardır: Bir tarafta bizler—yani inançlar, iddialar, kavramlar veya kuramlar—varız; diğer tarafta ise olgular—yani gerçekliğin kendisi—var ve hakikat, bu taraf o tarafa denk geldiğinde olan şeydir.

Bu tasviri bir hayal olarak nitelendirmemin temel nedeni, onun yanlışlığının bir ispatı oluşu değildir; “hayal” ile işaret etmek istediğim durum, hakikati inancın olguya denkliği olarak tanımlamanın *farazi varsayımları* olduğu ve *o tanımın terimleri içinde* bu varsayımları gerekçelendirmenin zorluğudur. Bu zorluğun en temel nedeni ise, tanımın bir kutbunu oluşturan gerçekliğin kendisinin, kendi adına konuşabilen bir şey olmayışıdır.<sup>7</sup> Yani ona dair iddialarımızı destekleyebilmek için başvuracağımız öğeler, *başka iddialar* olmak zorundadır. Bu zorunlukta ısrar etmek, gerçeklik yoktur demek değildir. Söz konusu zorunluğun çıkarımı, hakikatin ne olduğunu, düz bir şekilde ve

---

<sup>7</sup> Bu zorluğun çözümünü, inanç veya önermelerin bir şekilde gerçekliğe çıpalandığı başka “önermelerde” —mesela “gözlem cümleleri” veya “protocol cümleleri” —bulma çabasını en tutarlı ve ısrarlı şekilde barındıran “mantıksal pozitivizm/deneycilik” in tecrübesi, bu hususta öğreticidir. Kuramsal kavramları içeren önermeleri, içinde yalnızca duyuşal öğeleri barındıracak “önermelere” indirgeme çabası, yine kuramsal öğelerin—yani “duyu-verileri”nin—ileri sürülmesini gerektirdiği gibi; çabanın kendisini düzenleyen kanıtlanabilirlik ilkesinin, kendi sınavını geçtiği bir ifadesine varmak mümkün olmamıştır. Mesela, bkz. Ayer 1936 ve Berlin 1938.

doğrudan gerçekliğin kendisine çıpalamanın (veya temellendirmenin), gündelik sezgilerimizin aksine, bariz bir düşünce olmayışdır. Bu zorluğu ortaya çıkaran varsayımların sorgulanması, hakikati gerçekliğin kendisi üzerinden anlamaktansa, onu iddialarımızı gerekçelendirme pratiklerimiz üzerinden anlamaya yönlendirir.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Bu yönelimin kendisi zorluklar içermektedir. Fakat bu makalenin sınırları içinde göstermek istediğim şey yalnızca, onu motive eden nedenlerdir. Eğer bilişsel iddialarımıza dair nedensel bir talebin başlattığı gerekçelendirme süreci ya keyfi olan bir noktada son bulacak ya sonsuza uzanacak ya da olduğu yerde dönüp duracaksa; bu durum çevremizle ve kendimizle kuracağımız bilişsel ilişkinin tatmin olamayacağı anlamına gelir. Geleneksel veya klasik olarak felsefede etkili olan bir düşünce, bu üç sonuçtan kaçınan bir yol olduğu ve gerekçelendirme taleplerimizi tatmin edecek imtiyazlı bir durma noktasına varabileceğimizdir. Bu “durma noktası” öznel tasarımlarda veya nesnel doğada (“duyunun verdikleri”) konumlandırılabilir. Gerekçe arayışımızı durduracak böyle bir nihai nokta olması gerektiği düşüncesi, doğruluğu inanç veya iddialarımızın gerçekliğe denkliği veya sadakati olarak belirleyen hakikat kuramının temel motivasyonu olarak düşünülebilir. Fakat eğer özne ve nesneyi birbirlerinden tümünden bağımsız iki kutup olarak alırsak ve bilişsel yargı üretimi meselesini, bu iki kutuptan birinin diğerini bir ayna gibi yansıttığı bir temsil ilişkisi olarak kurgularsak ve eğer doğruluğu nihayetinde bu tür bir temsil ilişkisinin gerçekliğe sadakati olarak nitelendirirsek, bu ilişkiyi gerekçelendirecek ve sonucunu varsaymayacak—bir şekilde döngüsel olmayan—bir argüman olamayacaktır. Çünkü bu temsiliyet durumu ya nesnenin özneye kendisini olduğu gibi vermesi olabilir—ki bu durum açıklanması gereken ilişkiyi, yani nesnenin özneye nasıl doğru şekilde “temasa” geçtiğini varsayacaktır—ya da bu temsiliyet sadece öznenin etkinliğinin sonucu olarak kurgulanabilir—ki bu durum öznenin kendi dışına çıkıp gerçekliği “okuyabilme” yetisini, yani açıklanması gereken ilişkiyi, yine varsayıyor olarak kalacaktır. Bu ikilemin etrafından dolanmaya çalışıp hem öznenin hem nesnenin bağımsız olacak ve ikisinin arasındaki bağın sadakatini veya denkliğini sağlama alacak üçüncü bir öğeye başvuracak olursak; bu sefer de bu üçüncüyü nasıl doğru, yani sadık şekilde, temsil edebileceğimiz sorusuyla karşı karşıya kalırız. Bu da ikilemin sadece terimlerini değiştirip yapısını korumakla eşdeğerde olacaktır. Eğer bu zorluk teslim edilirse, yani özne ve nesne arasındaki ilişkiyi doğru şekilde betimlememize imkân verecek ama özneye (inanç, iddia, vb.) hiçbir şekilde bağlı olmayacak mutlak olarak nesnel bir öğeye dair iddialarımızın veya inançlarımızın *kendileri*, onları neden doğru olarak kabul edebildiğimiz sorusunu kaçınılmaz olarak sormayı gerektirirse; bilgi ve doğruluk sorunsalını gerçekliğin sadık temsili amacından farklı bir düzlemde yeniden kurma isteğini motive eden neden anlaşılabilir. Doğruluğu, sadık temsiliyet yerine *gerekçelendirme bir fonksiyonu* olarak tanımlayan bu hareketin başlangıç noktasını Kant’ın *Salt Aklın Eleştirisi*’nde konumlandırmak mümkündür. Burada Kant’ın stratejisini belirleyen ana fark “olgu sorusu” ve “hak sorusu” olarak tanımlanır ve Kant bu terimleri hukuki anlamlarında kullanacağını belirtir (Kant 1998: A84/B116; A669/B697). Yani artık asıl epistemolojik soru, temel kategorilerimizi kullanma hakkımızın meşrulaştırılmasıdır. Bu da kategorilerimizin *nesnel geçerliliği* sorunsalının bir *gerekçelendirme sorunu* olduğuyla eşdeğerdir. Ayrıca Kant, bu yeni yönelimi, doğruluğu gerçekliğe denklik veya sadakat olarak tanımlayan geleneksel doğruluk kuramının sorunlarıyla ilişkilendirir (bkz. Bxvi-Bvii). Sorunun burada bulunduğu ifadenin terimlerine göre; eğer doğruluk kavramlarımızın onlardan tümüyle bağımsız nesnelere bir şekilde denkliği veya uyumu olarak tanımlanacak olursa, bu şüpheciliği olanaklı kılacaktır. Çünkü tasarımlarımızın dışına çıkıp, onların gerçekliğe denk veya uygun olup olmadıklarını belirlememiz imkansızdır. Öyleyse o tür bir doğruluk tanımı gündelik bağlamlarda kabul edilebilir olsa da doğruluğun genel bir tanımı olarak yetersizdir. Kant’ın devrimsel bir dönüşüm olarak sunduğu teklif, doğruluğu nesnelere kavramlarımıza denkliği veya uyumu olarak anlamaktır. Teklifin bir çıkarımı; doğruluğu, deneyimlerimizin (deneyimin biçimini veya yapısını kuran) evrensel ve zorunlu kategorilerle olan uyumu üzerinden anlamamız gerektiğidir. Bu makalenin argümanı için, bu çıkarımda önemli olan öğe, öznelliğin deneyim ve bilgi söz konusu olduğunda yalnızca edilgin olmadığı, asgari olarak kurucu ve etkin bir rolü olduğudur.

Hakikati, gerçekliğin kendisinin—olguların—herhangi öznel bir etkinliği devre dışı bırakacak şekilde verili olduğu bir durum olarak düşünmek, bilimsel bilgi söz konusu olduğunda daha karmaşık zorlukları içerir. Çünkü ilginç bilimsel iddia ve açıklamalarda söz konusu olan şey—önümde bir kalem olduğu inancında görece sorunsuzca devre dışı bıraktığımı hayal ettiğim—kuramsal ve deneysel bir etkinliğin yadsınamayacak varlığıdır. Kalemler ve masalardan farklı olarak; elektronlar veya manik-depresif kişilikler, bakıp gördüğümüz olgular değil, açık şekilde kuramsal öğelerdir. Öyleyse yapılması gereken şey, belirli tikel alanlarda doğru veya yanlış—bilişsel—iddialar ileri sürmemizi ve böylece “gerçekliği” belirli şekillerde “kurmamızı” olanaklı kılan koşulları hesaba katan bir nesnellik kavramına başvurmaktır. Burada söz konusu olan “gerçekliğin kurulması” fikri, birçok yanlış anlamaya ve yanlış kullanıma açıktır. Bu çalışmanın sınırları içinde vurgulayacağım iki husus olacak. Birincisi, önermelerin kabul-edilebilirlik koşulları ile ilgilidir. Foucault’nun sunduğu bir misal aydınlatıcıdır. İddialarının doğruluğunun kendi zamanının ilgili araştırmacıları tarafından *tanınmadığı* Mendel’in iddialarının, yanlış olarak bile değerlendirilebilmelerine öncel bir koşul vardır; yani bir önermenin yanlış olarak değerlendirilmesi için, önce “hakikate-dair” olarak tanınması gerekmektedir. Fakat “Mendel hakikati söyledi... hakikatin içinde değildi” (Foucault 1972: 224). Burada söz konusu olan, tikel bir alanda nelerin doğruluğa veya yanlışlığa dair bir değerlendirmenin adayı olarak tanınabileceğini, nelerin olgu olarak tanımlanabileceğini, hangi tür ölçümlerin veya hangi tür iddiaların meşru adaylar olarak kabul edilebildiğini ve en genel anlamıyla nelerin neden olarak sayılabileceğini belirleyen bir art alandır.<sup>9</sup>

Hakikati gerçekliğin kendisinin özneye doğrudan verilmesi olarak düşünmenin içerdiği zorluklar, başka hakikat kuramlarının vesilesi olmuştur. Bunlardan bir tanesine göre, bir inanç veya iddiayı doğru yapan şey, onun tutarlı bir iddia sisteminin parçası

---

<sup>9</sup> Önemli farklar içerse de burada Foucault’nun “tarihsel a priori” kavramı ile bu hususta ilişkilendirebileceğimiz başka kavramlar da mevcuttur. Mesela, Kuhn’nun belirli bir araştırma alanında yasaları, kuramları, uygulamaları ve araçları içeren ve “normal bilimi” olanaklı kılan “paradigması”, Kuhn 1996: 10. (Paradigmanın tikel kavram, yasa ve kuramlara öncelliği için, bkz. Kuhn 1996: 11); olguların kuvvetini esasen belirleyen şeyin hakikat değil, onları “üreten” ve onlara ifade veren kurumlar ve pratikler olduğu iddiasını içeren, “olguların ağlaştırılmış [networked]” olduğu düşüncesi Latour 2005; ve dünyanın “olgulaştırılışının” bir insan etkinliği olduğunu vurgulayan Hacking 2002: 65.

olmasıdır. Yani burada hakikat, inancın olguya uyması değil, başka inançlarla bir sistem oluşturabilecek şekilde uyuşması veya bağdaşmasıdır. Şüphe durumunu yaşadığımızda veya bir iddiayı gerekçelendirme ihtiyacı ortaya çıktığında yaptığımız şey, inançlarımızı veya iddialarımızı tek tek gerçekliğin kendisiyle karşılaştırmak değildir. Yani bilgiyi gerekçelendirme pratiklerimiz hiçbir zaman sıfırdan başlamaz. Bu durumu iyi ifade eden bir imge Neurath’ın gemisidir (Neurath 1973: 199). Bu imgenin sunduğu karşılaştırmaya göre, inançlarımızı sınamak ve yeniden değerlendirmek, bir gemiyi açık denizde onarmak gibidir. Geminin bir parçasını onarmak için kullanabileceğimiz yegâne şeyin ancak geminin bir diğer parçası olabileceği ve bu onarımı yaparken üzerinde durup destek alacağımız yerin, ancak geminin başka bir yeri olabileceği gibi; inançlarımızı sınamak ve yeniden değerlendirmek için başvurabileceğimiz öğeler ancak inanç sistemimizin içerdiği diğer inançlar olabilir. Öyleyse, eğer bilgimizi temelden inşa etmek imkansızsa, yapabileceğimiz tek şey; birtakım inançları varsayarak diğer inançlarımızı değerlendirmektir. Bu değerlendirmenin varsaydığı inançları yeniden değerlendirmek olanaklıdır elbette; fakat bu yeniden değerlendirmenin destek bulacağı zemin gerçekliğin kendisi değil, inanç sistemimizin—bu ikinci değerlendirmede doğru varsayılan—diğer inançlarıdır.

Hakikatin ne olduğuna dair bu farklı kuramları, “hakikat-ötesi” kavramına dair tartışmalarda hatırlamak iki temel nedenden dolayı gerekli ve faydalıdır: 1) Aksi durumda, hakikatin kamusal değerinin yoğun baskı altında olduğu güncel durumumuzda, hakikati savunma arzusu bizleri daha önce denenmiş ve savunulması güç hakikat kuramlarında sığınmaya itebilmektedir ve 2) eğer hakikat sadece verili veya bulunan bir şey değil, toplumsal pratiklerimizin ördüğü koşulları gerektiren bir etkinlikse; bu pratiklerin varlığını ve etkinliğimizin sınırlarını teslim etmek, bizleri hakikati savunmak adına daha etkili stratejilere yönlendirebilecektir.

Mesela, hakikat-ötesi tartışmalarında, bilimsel bilginin değersizleştirilmesinin veya inkârının önemli bir örneği olarak sıklıkla başvurulan bir tartışma, evrim kuramı ve yaratıcılık arasında yaşanan ihtilafır. İhtilafın bir tarafı olan evrim kuramına göre, canlı türlerin oluşumunu ve gelişimini açıklamak demek, doğal seçilim mekanizmasına

başvurmak demektir. Doğal seçilimin barındırdığı temel düşünce ise, bir organizma türünün nüfusunda bulunan bireylerin arasında rastgele ortaya çıkmış olan değişimlerin sonucu olan farkların mevcut olduğu ve bu farklı özelliklerin içinden, üreme başarısına katkıda bulunanlarının seçilerek zaman içinde o türün dönüşümünü sağlayacağıdır. Evrimsel açıklamaları düşünce tarihinde *yeni bir düşünme biçimi* olarak belirleyen şey, söz konusu açıklamaların tümüyle materyalist oluşlarıdır. Yani burada söz konusu olan seçim fikri, herhangi bir bilinci veya tasarımı varsaymamaktadır ve teleolojik açıklamalara gerek olmadan da canlı organizmaların dönüşümlerinin anlaşılabilceğini vurgulamaktadır. Öyleyse evrimsel açıklamaların içerdiği devrimsel düşünce; türlerin evrimi iddiası değil, bu evrimin amaçsız ve tasarısız fiziksel bir süreç olarak anlaşılabilceğidir. Yaratıcılık ise, karmaşık organizmaların oluşumunu açıklamak için bilinçli bir tasarıma—ve nihayetinde ilahi bir iradeye—başvurmanın gerekliliğinde ısrar eden bir görüşür.

Bu ihtilafın güncel tartışmalarda karşılaştığımız sürümleri, evrim kuramının bir kuram mı yoksa bir olgu mu olduğuna dair garip bir soru olarak sunulmaktadır. İhtilafın taraflarından olan ve kendisinin de *bilimsel bir kuram* olarak kabul edilmesi gerektiğinde ısrar eden yaratıcılık; kendisinin de bilimsel bir kuram olarak *kabul edilmesi adına*, evrim kuramının bir olgu değil, bir kuram olarak nitelendirilmesinde ısrar etmektedir. Bilimsel nesnelliğin kurulan bir şey olduğunda ısrar etmek; sanki o tartışmada evrim kuramını değersizleştirmek için, onun olgu olmadığını söylemeye denkmiş gibi algılanabilir. Güncel tartışmanın varsayımlarına göre, evrim kuramına inanan bizlerin, “hayır, o bir olgu” demesi beklenmektedir. Fakat evrim kuramı gerçekten de bilimsel bir *kuramdır* ve bu tartışmada esasen söylememiz gereken şey, yaratıcılığın *o anlamda* bir *kuram bile* olmadığıdır. Burada evrim kuramını bir kuram olarak belirlemenin işlevi, onu geçersiz veya (“sadece kişisel tercihe bağlı” anlamında) öznel olarak nitelendirmek değildir; kuram belirlemesinin bu bağlamda kontrastı, en düz anlamıyla ne evrimin ne doğal seçilimin bakıp gördüğümüz—yani duyuların doğrudan verdiği—öğeler olmadığıdır. Mesela, fosillerin varlığının evrimin veya doğal seçilimin ispatı olamayacağı gibi; Darwin için bile söz konusu mekanizma bir hipotezdir. Bu

hipotezin kendisini gerekçelendirmek için başvurduğu nihai neden ise, belirli bir araştırma alanında, diğer mevcut kuramlardan daha açıklayıcı—daha az varsayımla, daha tutarlı olarak, vb.—olduğudur. Yirminci yüzyılda genetik biliminin gelişmesi ve böylece doğal seçim mekanizmasının *nasıl* etkinleştiğine dair *yeni gözlemlerin* olanaklı kılınması, evrim kuramının alternatiflerine olan üstünlüğünü arttırmıştır.

Öyleyse söz konusu ihtilafa dair vurgulanması gereken önemli nokta, bir kuramın kavram ve ilkelerinin kısıtlarından bağımsız olarak bir olgunun söz konusu olamayacağıdır. Yani nelerin bir olgu olarak sayılacağını ve hangi (akılsal) biçimde birbirleriyle ilişkilendirileceğini belirleyen şey, bir kuramın içinde barındırdığı kısıtlar ve sınırlandırmalardır. Bir biyoloğun bakışının mikroskopta gördükleri ile gerekli kuramsal çerçeveye sahip olmayan bir bakışın gördükleri, bu anlamda, *aynı şey* değildir. Kuramın kendi bağlamında, ileri sürülen iddiaların hangilerinin doğru-veya-yanlış bir hipotez olarak kabul edilebileceğinin yargısına varabilecek kişiler, ilgili alanda araştırma yapan bilim insanlarının oluşturduğu topluluktur. Her ne kadar neyin bir kuram olarak kabul edilip edilmediği karmaşık bir süreci barındırıyor olsa da belirli bir alanda bir grup önermenin kuram sayılıp sayılamayacağını nihai otoritesi, ilgili bilim insanları topluluğunun uzlaşımıdır. Öyleyse yapılması gereken şey, “kuram” ifadesini görece öznelliğin, “olgu” ifadesini ise mutlak nesnelliğin emaresi yaparak karşılaştırmak değil; hakikati *bir uzlaşımın sonucu olarak* düşünebilmektir.

Yaratıcılığın bu anlamda bir kuram bile olmaması—yani dini bir inancı barındırması—onu tümüyle değersiz kılmaz. Çünkü (1) belki canlı türler gerçekten (ilahi bir varlık tarafından) tasarlanarak yaratılmış olabilir. Ama bunu *bilimsel olarak gösterecek* olan şey, bunu *gösterebilen bilimsel bir kuramın* ileri sürülmesidir ve (2) inancın dini olanının kendi bağlamının başka değerleri olabilir. Öyleyse yaratıcılığın yaptığı şekilde, bilimin dilini konuşuyormuş gibi yaparak dini olanı bilimin yerine koymaya çalışmak; her şeyden önce dini inancın hakkını yemektir. Bu ikinci durum, söz konusu ihtilafın güncel tartışmalarının gözden kaçırdığı önemli bir noktaya işaret etmektedir. Evrimsel açıklamaların neyi ne kadar açıkladığını, argümanlar ileri sürerek sorgulamak mümkündür. Aynı zamanda, evrimsel açıklamaların kapsamına dair, ilgili



her bilim insanı hemfikir değildir. Mesela, evrimsel açıklamaların yalnızca insan türüne has genel ve biyolojik özelliklerin açıklanmasında kullanımının meşru olduğunu savunan argümanlar olduğu gibi; tüm insan davranışlarının, hislerinin ve düşüncelerinin—yani genelde toplumsal, kültürel veya zihinsel olarak nitelenen özelliklerin—de evrimsel açıklamalarla tümüyle biyolojik süreçlere indirgenebileceğini savunan argümanlar da vardır.<sup>10</sup>

Fakat bu kapsama dair tartışmalardan bağımsız olarak, evrim kuramının belirli bir bağlamda tanımladığı olguları açıklamakta alternatiflerinden daha başarılı olduğuna dair bilimsel bir uzlaşma mevcuttur. Yaratıcılığın yaptığı ise, mesela on dokuzuncu yüzyılda Darwin karşıtı bazı iddiaların aksine, dini bir otoriteye başvurmak ve ilahi tasarım fikrini bu otorite temelinde gerekçelendirmek değildir. Tam tersine, yaratıcılık, bilimselliğin dilini kullanıyormuş gibi yaparak—yani kendisini bilimsel bilgi zemininde konumlandırma çabasıyla eşzamanlı olarak—bilimin otoritesini sorgulamaktadır.<sup>11</sup> Yani kendisiyle çelişmektedir. Öyleyse “kuram mı, olgu mu?” şeklinde ifade bulan ihtilaf, hakikat-ötesi durumunun tehlikelerinden bir diğerine işaret etmektedir. Bilimsel bilginin olanaklılık koşullarına ve kuramların değerlendirilmesine dair meşru olabilecek bir sorgulama; güncel bir kamusal tartışmada “kuram mı, olgu mu?” şeklinde kurularak, bizleri yanlış bir ikilemin terimleri arasına sıkıştırmaktadır. Tartışma o şekilde kurulduğu anda ise, toplumsal gerçekliğimiz iki tavır arasında yapılacak bir seçime

---

<sup>10</sup> İkinci görüşün klasik ifadesi için bkz. Dawkins 1976; evrim kuramının kapsamının nüanslı bir tartışması için bkz. Gould 1997. Evrimsel açıklamaların kapsamına dair tartışmaların bir spektrum oluşturdukları düşünülebilir. Kabaca söyleyecek olursak, spektrumun bir ucunu oluşturan görüş, insan doğasına dair klasik soruları, insanı tümüyle bir “gen makinesi” olarak yeniden tasvir ederek açıklamayı; diğer ucu oluşturan görüş ise, en genel anlamıyla kültür temelli açıklamaların otonomi sahibi olması gerektiğini savunmaktadır. Çoğu dikkatli yazar bu iki ucun arasında bir yerde konum almaktadır. O nedenle Dawkins’i sadece bir uçta konumlandırmak pek adil olmayabilir. (Kaygı dergisinin atadığı bir hakeme, bu hususa dikkatimi çektiği için teşekkür ediyorum.) Evrimsel açıklamaların insan davranışlarında geleneksel olarak kültürel veya toplumsal diye nitelendirilebileceğimiz tavır ve davranışlara daha katıksız uygulanışının bir örneği için bkz. Trivers 1972.

<sup>11</sup> Bu hususun, hakikat-ötesi tartışmalarının bilimin otoritesini ilgilendiren boyutunda gözden kaçan ama vurgulanması gereken bir durum olduğunu düşünüyorum. Mesela, İkinci Dünya Savaşı sırasında toplama kamplarının varlığını reddeden veya sistematik olmadıklarını ileri süren tarihçiler, iddialarını desteklemek için bilimsel yöntemden tümüyle bağımsız sunumlara başvuruyor değildiler; yine bilimin dilini konuşuyormuş gibi yaparak, kanıt, belge, argüman, vb. dilini kullanmaktadırlar. Soykırım inkarının ve toplama kamplarına dair “revizyonist” bir anlatı sunan David Irving’in “tarihçiliğinin” detaylı bir tartışması için bkz. Evans 2001.

indirgenmiş olur: Evrim kuramının sadece bir kuram olduğunu ileri sürerek onu değersizleştirmeye çabalamak veya onun esasen bir olgu olduğunu ileri sürerek onu savunmaya çalışmak. Biri ve diğeri aynı durumun sonucudur ve bilimsel nesnelliğin nasıl kurulduğuna dair yanlış varsayımları taşımaktadır. Öyleyse burada söz konusu olan, bilişsel bir meseleymiş gibi sunulan bir tartışmada esas olanın, verili ve sabit olarak konumlandırılan iki kabile arasında bir seçime zorlanışımızdır. Oysa seçeneklerimiz bilimsel nesnellik veya dini inanç olmak *zorunda değildir*. Yani misal tartışmanın amacı, sorgulayıcı herhangi bir tartışmayı imkânsız kılmak ve dolayısıyla safları sıkılaştırmaktır.

### Sonuç

Hakikat-ötesi kavramı kaçınılmaz şekilde bir çift anlamlılığı barındırmaktadır. Betimsel anlamı, normatif bir anlamı içermekte; normatif anlamı ise, tarihsel bir anlama yönlendirmektedir. Bu nedenle kavramı çalıştığı muhtelif durumları anlaşılır kılma hususunda faydası oldukça sınırlıdır. Ayrıca, kavramın yaygın kabul gören anlamı, nesnellik ve öznelliği birbirlerinden tümüyle bağımsız düşünülebilecek kutuplar olarak konumlandırmakta ve böylece nesnelliğin kurulumunda varsaymamız gereken öznel bir etkinliği göz ardı etmektedir. Burada söz konusu olan öznellik, bir kişinin bireysel kanaat ve çıkarlarına bağlı olarak düşünölmek zorunda değildir. Söz konusu olan etkinlik, bilimsel bilginin olanaklılık koşullarını bulduğu ve değerini sağlama alabildiği toplumsal pratiklerin ördüğü bir art alandır. Bu art alanda söz konusu olan ise, ortak bir dili etkinleştiren pratikler ve kurumlardır. Hakikatin sorunlu ve ancak belirli tür bir tartışmanın sonucunda varılabilecek bir şey olduğunu teslim etmek; hakikat-ötesinde esasen söz konusu olanın nesnelliğin zayıflaması değil, öznelliğin zayıflaması—yani yalnızca kişisel inanç ve çıkarlardan oluşan ve eleştirel etkinlikten yoksun olan—olduğunu görünür kılacaktır.<sup>12</sup> Catherine Legg’in Peirce’den esinlenerek ifade ettiği

---

<sup>12</sup> Hakikati ancak belirli tür bir tartışmanın sonucunda varılabilecek bir şey olarak düşünmenin kendisi de bazı zorluklar barındırmaktadır elbette. Bu makalenin sınırları dışında olsa da bu zorluğun bir işaretini vermek adına şu kadarı söylenebilir. Eğer gerekçelendirme etkinliğimizin normatif bir eylem olduğu, nedensel alış-verişlerimize yön veren normların kendilerinin ise ancak ve nihayetinde toplumsal eylemler ve yaptırımlar bağlamında anlaşılır kılınabileceği kabul edilirse; bunun bir çıkarımı sanki şudur: Doğruyu

gibi, “kötü kanıların çözümü diğer kanılardır” (Legg 2018: 43). Öyleyse irdelenmesi gereken süreç, öznenin bu şekilde güçsüzleşmesinin oluşumudur.

---

ve yanlışı belirleyen nihai kriteri bir topluluğun kabulleri ve retlerinde konumlandırmak. Fakat Newton’un yasalarının doğruluğunu veya cinayetin kötülüğünü belirleyen nihai neden bir topluluğun bunları öyle veya böyle kabul ediyor oluşudur demek, sorumsuz veya gayriciddi bir görecilikle özdeşir gibi görünebilir. Öyleyse hakikati bağımsız gerçekliğe denklikten veya sadakatten farklı olarak bu şekilde yeniden düşünmemiz gerektiğini savunan görüşler, bu zorluğa bir cevap verebilmelidir.

## KAYNAKÇA

ARISTOTLE (1984). *The Complete Works of Aristotle*, Vol 1 and 2., ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press.

BAŞKIR, Ünsal Doğan (2020). “Yalan, Hakikat, Siyaset: Arendtçi Bir Bakış”, *İzmir Felsefe Günleri 2019 Bildiri Kitabı (Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü)*, Konak Belediyesi Yayınları.

BERLIN, Isaiah (1938). “Verification”, *Proceedings of the Aristotlean Society*, 39/1938: 225-48

COSENTINO, Gabriele (2020). *Social Media and the Post-Truth World Order The Global Dynamics of Disinformation*, Palgrave Macmillan.

D’ANCONA, Matthew (2017). *Post Truth: The New War on Truth and How to Fight Back*, Ebury Press (e-book).

DAWKINS, Richard (1976). *The Selfish Gene*, Oxford University Press.

EVANS, Richard John (2001). *Lying About Hitler: History, Holocaust, and the David Irving Trial*, Basic Books.

FRANKFURT, Harry Gordon (2005). *On Bullshit*, Princeton University Press.

FRANKS, Paul Walter (2005). *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments and Skepticism in German Idealism*, Harvard University Press.

FOUCAULT, Michel (1972). *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, Pantheon Book.

FULLER, Steve (2018). *Post-Truth Knowledge as a Power Game*, Anthem Press.

GUDONIS, Marius (2017). “How Useful Is the Concept of Post-Truth in Analyzing Genocide Denial? Analysis of Online Comments on the Jedwabne Massacre”, *Zoon Politikon*, 8/2017: 141-182.

HACKING, Ian (2002). *Historical Ontology*, Harvard University Press.

HARSIN, Jayson (2015). “Regimes of Post Truth, Post Politics, and Attention Economies”, *Communication, Culture & Critique*, 8(2)/2015: 327–333.

HARSIN, Jayson (2018). “Post-truth and Critical Communication”, Oxford Research Encyclopedia of Communication,

(<https://oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-757>).

KAKUTANI, Michiko (2018). *The Death of Truth*, Tim Duggan Books.

KALPOKAS, Ignas (2018). *A Political Theory of Post-truth*, London: Palgrave Macmillan.

KANT, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge University Press.

KEYES, Ralph (2004). *Post-Truth Era Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, St. Martin’s Press.

KOFMAN, Alexander (2018). “Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science. Interview with Bruno Latour”, (<https://www.nytimes.com/2018/10/25/magazine/bruno-latour-post-truth-philosopher-science.html>).

KUHN, Thomas Samuel (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press.

LATOUR, Bruno (2005). *Reassembling the Social An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press.

LEGG, Catherine (2018). “‘The Solution to Poor Opinions Is More Opinions’: Peircean Pragmatist Tactics for the Epistemic Long Game”, ss. 43-58, *Post-Truth, Fake News, Viral Modernity & Higher Education*, ed. Michael A. Peters, vd., Springer.

MCLINTYRE, Lee (2018). *Post-truth*, MIT Press

NEURATH, Otto (1973). “Anti-Spengler”, *Empiricism and Sociology*, ss. 158-213, D. Reidel Publishing Company.

PLATON (1997). *Complete Works*, ed. John Cooper, Hackett Publishing Company.

TRIVERS, Robert Ludlow (1972). “Parental investment and sexual selection.” *Sexual Selection and The Descent of Man 1871-1971*, ed. B. Campbell, Aldine Publishing Company.

VAN Prooijen vd. (2017). “Connecting the dots: Illusory pattern perception predicts belief in conspiracies and the supernatural”, *European Journal of Social Psychology*, (<https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0225098>).

YAZICI, Çiğdem (2020). “Hakikat Sonrası Duygular ve Eleştirel Düşünce”, *Cogito: Eleştiri Zamanı*, 100/2020: 246-254.

Makale Geliş | Received: 07.01.2021  
Makale Kabul | Accepted: 20.02.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.889101

## Murad BABADAĞ

Öğr.Gör. | Lecturer  
Bahçeşehir Üniversitesi, Mimarlık ve Tasarım Fakültesi, Endüstriyel Tasarım Bölümü, İstanbul, TR  
Bahçeşehir University, Faculty of Architecture and Design, Department of Industrial Design, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0001-6061-9970  
muradbabadag@gmail.com

## Oğuz HAŞLAKOĞLU

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi Fakültesi, Mimarlık Bölümü, İstanbul, TR  
Istanbul 29 Mayıs University, Faculty of Architecture, Department of Architecture, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0002-3952-6136  
ohush@yahoo.com

## Bilgi ve Değer Bağlamında “İyi Tasarım” Kavramının İzinin Sürülmesi

### Öz

Bu makalede, “iyi tasarım” kavramı değer bağlamında, Platonik bir kavram olan Poiesis (yapma/olma) ilişkisi üzerinden, bilginin değere dönüşmesi ve temel değer olarak “iyi” çerçevesinde, sonra da, çağdaş tasarım yaklaşımlarıyla kıyaslanarak irdelenecektir. İnsanın tasarım yoluyla bilgi ve değer bağlamı üzerinden kendisini bir tür olarak nasıl doğayı araçsallaştırarak ayrıcalıklı bir konuma getirdiği, ilk taş alet teknolojisi örneğinde incelenerek ortaya konulmaya çalışılacaktır. Alet yapmak sayesinde bir yandan, yapma bilgisini elde etmek, korumak ve aktarmak yollarını öğrenir ve deneyimlerken, diğer yandan da yaptığı aletin işlevini doğrudan ve tam olarak yerine getirmesi sayesinde de değer kavramına ulaşması irdelenecektir. Böylece ‘yapma’ eylemi üzerinden bilgi ve değer bağlamının nasıl bizatihi insanın ‘olma’ esasında kendisini ürettiği araştırılacaktır. Metin boyunca, ilk taş alet teknolojisi örneği kapsamında evrim teorisi ele alınarak, bir tür olarak Homo Sapiens’in Platonik mahiyette yapma-olma/*auto-poiësis* bağlamı üzerinden nasıl kendine bir Dünya sahnesini açtığı konusu ele alınmıştır. Aletin nicelik ve nitelik analizlerini yaparak, onun *iyi* olup olmadığına karar vermek ancak ideolojik ve ekonomik fayda amaçlıdır. Doğadan özgürleşmeyi sağlayan pragmatik değerler, bu araçsallaştırmadan da kurtularak hürleşme (özgürleşmeden farklı olarak) bağlamında özellikle aşılması gereken değerlerdir. Bu anlamda “iyi” yapılmaktan öte, olunan bir şeydir. Yapma-olma vasıtasıyla sahip olduğumuz değerler, bizi aynı şekilde, bugüne kadar kullandığımız *pragma* değerlerinden de hürleşirmelidir. İnsanoğlunun örtük ve esas amacı, kendi doğası gibi görünen bu araçsallaşmadan da hürleşme olmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi, Değer, Tasarım, Taş Alet, Tekhné, Yapma/Olma, İşlev, İyi, Güzel.

## Examining the Concept of “Good Design” in the Context of Knowledge and Value

### Abstract

This article first examines the concept of “good design” in the context of virtue, with respect to the making/becoming relation, as part of knowledge turning into virtue and the concept of ‘good’, then compares it to the contemporary approaches of design- again with respect to the making/becoming relation. An explanation of how humans privilege themselves as a species by using nature as an instrument by means of design based on the contexts of knowledge and virtue will be attempted. The fact that humans learn and experience the ways of

acquiring the knowledge of making, of protecting and transferring that knowledge on one hand, on the other hand, they attain the concept of virtue through the tool they have made that functions properly and completely will be discussed. In this way, how the context of knowledge and virtue produces itself in the principle of ‘being’ that is actually of humans will be investigated through the action of ‘making’.

**Keywords:** Knowledge, Virtue, Design, Stone Tool, Tekhné, Making/Becoming, Function, Good, Beautiful.

Kesin artık,  
Daha fazla yakınıp durmayın;  
Çünkü olagelen, her tarafta  
Tamamlanma kararında ısrarlıdır.  
*Sophokles, Oidipous epi Kolônôi*

## Giriş

Makalenin temel meselesi, esastan üç farklı kavramla analiz edilmiş, dolayısıyla bu üç kavram sayesinde kendisini destekleyecek açılardan ele alınmıştır. Bu üç farklı kavramın ilki tasarım eyleminin aktif olarak fail’inin, failleşme süreci olan evrim’le ilgilidir ve metnin konusuyla ilgili olarak birlikte çalışan nörolojik birer yeti olarak hafıza ve hayal gücünün kuvveden fiile geçme sürecini içerir. Diğer kavramlar ise değer bağlamında etik ve bir yapma pratiği olarak tasarım kavramıdır.

Metnin ilk bölümünde ele alınan kavram olan evrim araştırmalarında ilk çarpıcı sonuç şudur; bir bilimsel çalışmada sorulması gereken “ne” sorusu, süreç sayesinde “kim”e dönmüştür.

Burada amaç, fail kavramının potansiyel halden aktif hale hangi yollarla geçtiğinin irdelenmesidir. Etkin olarak eylemde bulunan ve yaptığının bilincinde olan ama eyleminden sorumlu olmayan bir canlı türünden, bilinçli eyleminin sorumluluğunu üstelenen bir türe dönüşümün hikâyesi anlatılmıştır. Ayrıca metnin meselesini doğrudan etkileyen “neden” (amaç), “nasıl” (süreç) ve “ne için” (sonuç) sorularının da cevapları aranmıştır. Bir kavram olarak evrim kuramı ile başlıyor olmanın birden çok gerekçesi vardır. Örneğin bedenin değişiminin aynı zamanda nörolojik değişimi mümkün kıldığının kanıtlanması, bedenin de hangi gereksinim neticesinde, nasıl değiştiğini açıklaması bakımından önemlidir.

### **Evrım ve Failin Doğuşu**

Evrım kuramının bilime konu olmasının tarihsel sürecine bakıldığında görülecektir ki; Homo Sapiens’in evrım süreci 17. Yüzyıl sonlarında yapılan fosil keşiflerinin bilimsel analizleri olarak ele alınmış olsa da, Antik Yunan’da bu süreci fark eden, hisseden ya da doğa gözlemlerinden bu sonuca ulaşan düşünürler olmuştur. Örneğin Milet okulunun önemli figürlerinden Anaksimandros, ilk yaşamın suda başlamış olabileceğini fragmanlarında söylemiştir. Canlıların kökeni ve gelişimi üzerine düşünerek dikkat çekici bir şekilde doğru sonuca ulaşır; “... yeni doğan kara hayvanlarının bakıma muhtaç oluşundan, onların en eski yaşam formu olamayacağı sonucunu çıkarmıştı. Buna karşılık balıklar genellikle yumurtadan çıktıkları andan itibaren aile bakımına ihtiyaç duymuyordu: dolayısıyla hayat suda başlamış olmalıydı” (Schrödinger 2020: 81). Hatta Aristoteles, kendinden önceki filozoflarla ilgili bilgi verirken bu konuya şöyle değinir; “Anaksimandros ..., insanın başlangıçta kendisinden farklı hayvanlardan türediğini söyledi; diğer hayvanlar çok geçmeden kendi başlarına beslenmeyi öğrenirken, bir tek insan uzun bir emzirme dönemine ihtiyaç duyar” (12 A 10 DK; Eco 2020: 74).

19. yüzyılın başlarında Jean-Baptiste Lamarck’la başlayan evrimi bilimin konusu olarak ele almak yaklaşımı, daha sonra kendi karşı fikirleriyle birlikte hızlanmış, yeni buluntular ışığında konu birçok açıdan ele alınır. Lamarck ilerlemeci bir gelişim (evrım) yasası olduğuna inanır. Çevresel modifikasyonların kalıtsallığını kabul eden Lamarck özellikle kullanım (yarar/fayda/işlev) ya da kullanışsızlık etkisini önemser. Dönemin bir diğer biyoloğu G. L. L. Buffon evrimi yalnızca çevre koşullarına bağlarken, Lamarck organizmanın ihtiyaçlarına göre organların kullanımını ilk sıraya koyar, faili fayda bağlamında etkin kılar (Saatçioğlu ve Ukray 2014: 322). Lamarck’a göre insan en yüksek mükemmelliğin temsilidir, dolayısıyla canlıları insana yaklaştıkları ölçüye göre değer verir. Lamarck’ın amacı, evrım teorisinin babası sayılan Charles Darwin’in tersine, canlının çevresel faktörlere kendi bedenini ihtiyacına göre doğrudan ve etkin bir biçimde dönüştürerek tepki verdiği kendine içkin özelliklerle evrildiğini ve bunu



kalıtsal hale getirebildiğini göstermektedir. Yaklaşık bir yüzyıl sonra Mendel ve Weismann’ın çalışmaları, Lamarck’ın evrim teorisinin kalbi olan “sonradan kazanılan özelliklerin aktarılması” fikrinin yanlışlığını ortaya çıkarır. Genetik biliminin bu ilk etütleri, çevresel faktörlerin üreme hücrelerindeki genetik koda etki etmeyeceğini ve embriyonun bu genetik koda göre gelişeceğini göstermiştir (Saatçioğlu ve Ukray 2014: 329).

Evrimin temel prensibi Darwin’in ifadesiyle şöyledir; “Bütün durumlarda iki etken vardır: oluşumun (organizmanın) doğası (en önemlisi budur) ve koşulların doğası. Oluşumun doğal özelliği, belirli koşulların etkisinde kalınca, boyun eğiverir ve bütün ya da yaklaşık olarak bütün bireyler aynı tarzda değişiklik geçirir” (2009: 227).

Oluşumun doğasındaki mutasyonun varkalımda nasıl bir avantaja döndüğü ve fizyolojik değişimin nörolojik değişime nasıl yol açtığına dair en dikkat çekici uzuv “El”dir. Darwin kendisinden önce yapılan çalışmalardaki notları derlerken el’in insan evrimindeki önemini fark etmiş ve kitabında buna yer vermiştir. “Sir Charles Bell, ‘El, bütün araçların yerini tutar ve akıl ile birlikte insana evrensel egemenlik sağlar’ demektedir. El’in evrim sürecindeki önemini görüp bu konuda araştırma yapan diğer bilim adamlarının referanslarından yararlanan Darwin, el’deki mutasyonun başlangıcı için gereken etkileşimin ayakla başlaması gerektiğini de bize gösterir (2009: 63); “Prof. Owen’in işaret ettiği gibi, yürürken de dururken de dayanak noktası teşkil eden ayak başparmağı, insan bedeninin belki de en karakteristik özelliğidir. Fakat ortalama 2 cm büyüklüğündeki bir embriyoda ayak başparmağının, diğerlerinden daha kısa olduğunu ve diğerlerine paralel seyredecek yerde, diğer dört ayaklılarda olduğu gibi bir açı teşkil ederek yana doğru seyrettiğini Prof. Wynann gösterdi” der (Darwin 1966: 16). Alıntıların yapıldığı kitabın 1966 yılı Almanca baskısının sonunda yer alan Gerhard Heberer’in son notları çok dikkat çekicidir; “Miyosen devrinde artık genetik bakımından kendine özgü durumları bulunan ve subhuman denilen hominidler iki ayakla yürüme yeteneği kazanırlar. Elleri bu surette hareket esnasında serbest kalır ve başka işler için (kavramak, taşımak, alet kullanmak) kullanmaya başlar....3 milyondan fazla yıl önce, hominidler filogenisinde en önemli olay meydana gelmektedir: şimdiye

kadar olan ‘alet kullanma’ bu hayvan-insan geçiş alanında maksatlı bir sürece dönüşmektedir.” (Darwin 1966: 277). El-beyin ilişkisi vurgusu sadece biyoloji bilimde değil, farklı disiplinlerde de olarak vurgulanmıştır. Örneğin çağdaş tasarım düşünürlerinden Tony Fry (2012: 45) “Bütün aletler bizi ilk alete götürüyor” derken kast ettiği yine el’dir. “El, bilgiyi barındırır, zihinden (*bedene ait olması itibariyle, MB*) daha hızlıdır. Elin durması insanlığın durmasıdır. Beynin gelişmesi kaçınılmazdır ancak elin yetkinliği olmaksızın, beyin aktörü olmayan bir temsil(cil) gibidir” (Fry 2012: 45) diyerek el’in insan evrimindeki önemini vurgulamıştır.

İnsanın evriminde el’in önemi Antik çağda da bilinmektedir, konuyla ilgili bölümde yapılan alıntılarının dışında, yine Aristoteles’ten gelen şu saptama da *yapmak ve mülk edinmek* arasındaki ilişkiyi vurgulaması açısından ilginçtir; “El’in işi şeyleri ele geçirmek ve altında bulundurmaktır” der, ki 2500 yıl sonra Heidegger ayrı kavramı “Das Ding” makalesinde kullanır ve açıklar (Leader 2020: 42).

Evrin teorininin çalışma mekanizmasını anlayabilmek aslında birbirine bağlı iki kavram olarak *zorunluluk* ile *olumsallığın* aynı anda nasıl birlikte çalışabileceğini görebilmektir. Bu ikilinin doğadaki bir aradalığı gibi tamamen insani bir eylem olan tasarım faaliyetinde de nasıl iç içe olabileceği ve doğa/insan dikotomisine rağmen bu durumun mümkünlüğü, bölümün sonunda tartışılacaktır.

Bu mekanizmayı anlayabilmek için Darwin’in geliştirdiği teoriye geri dönecek olursak zorunluluğun bu teoride nasıl yer aldığını anlarız. Şöyle ki; Darwin’e göre “yeni organlar bir canlıda ancak seyrek olarak sanki özel bir amaçla yaratılmış gibi ortaya çıkar ya da hiçbir zaman çıkmaz. Doğal tarihteki o eski ama biraz abartılmış kuralın gerçekten belirttiği gibi: *Natura non facit saltum/ Doğa sıçrama yapmaz.*” (2009: 321).

“Milne Edward’ın çok güzel belirttiği gibi, doğa çeşitte cömert, yenilikte cimridir. Doğal seçme yalnızca küçük ve ardışık değişimlerden yararlanarak iş görür. Asla ani ve büyük sıçrama yapmaz. Tersine kısa ve güvenli ama ağır adımlarla ilerler” (Darwin 2009: 322).

Burada dönüşümün bir düzen ve devamlılık içeren bir süreç izlemesi gerektiği algısı oluşur. Zorunluluğun, formülün hangi tarafında olduğu çok önemlidir. Bakışımızı

zorunluluğu görmek için yanlış tarafa çevirmememiz konusunda uyarır; “ aynı sınıfın üyelerinin model benzerliğini yararlılıkla ya da ‘ereksel nedenler’ öğretisiyle açıklamaya çalışmaktan daha umutsuz bir şey yoktur” der. (Darwin 2009: 742). Aslında bu tartışma çok daha eski tarihlerde başlamıştır. Nitekim Antik Yunan’da Atomcu Abdera okulunun kurucusu Leukkipos’un bir metninde “hiçbir şey boşuna gerçekleşmez, her şey açıklanabilir ve her şeyin bir sebebi (logos) vardır” der. Ancak Leukkipos’a göre bu durum bir zorunlulukla gerçekleşir. Bu bağlamda varlığı yadsınan olumsuzluk, ancak sebep yokluğu olarak var olabilir (ki bu durum mümkün değildir). Hatta aynı okuldan Demokritos’a göre ”tesadüf”ten (tyke) söz eden insanlar, bu terimle evrenin deterministik yapısı konusundaki cehaletini gizlemeye çalışırlar” (Eco 2020: 71).

Buradan, Lamarck’ın düştüğü hataya düşmeyip mutasyonun olumsuzluk/tesadüfiyet üzerinden çalıştığını, dolayısıyla üremenin çok sayıda ve çok hızlı olması gerektiğini, böylece de gen havuzunun zenginleşmesi gerektiği anlaşılmalıdır. Bu ifadeden çıkarılacak sonuç doğanın mekaniğinde, tamamen olumsuz ve yeni durumlara uyum sağlayabilecek çeşitli varyasyonların meydana geliyor olması ama bunların hiçbirinin gideceği yerinin/sonucunun öngörülüyor olmasıdır. Daha temel bir anlatımla belirli bir hedefi veya amacı olmamasıdır.

Bu durumda elimizde Lamarck’ın evrimde etkin figürüne karşılık Darwin’in (tamamen olmasa da) büyük bir çoğunlukla edilgen figürü bulunmaktadır. Darwin’e göre Lamarck’ın düştüğü tuzak, doğayı ve evrimi Aristoteles’in “ereksel neden”i bağlamında düşünmektir. Pekiyi bu durumda “doğada zorunluluk nerededir?” sorusunun cevabı ise şöyle verilebilir; insan dâhil tüm canlıların varkalım mücadelesinde bulunmaları ve bu yaşam süresince de doğa kurallarına tabi olmalarıdır. Türlerin evrimsel değişimleri, her zaman ve mutlaka enerji dengesi üzerine kuruludur. Eğer ki “enerji kaybı (ki bu kayıp, hayatta kalmak ve üremek amacıyla kullanılacak enerjiden kayıp demektir) edinilecek faydadan büyükse, o davranışı sergilemek, o evrimsel sürece girmek/o yöne doğru evrimleşmek başarısızlıkla sonuçlanacaktır” (Bakırcı 2013: 92).

Bütün bu açıklamalardan çıkacak olan sonuç *Evrimin çeşitlilik mekanizmasında olumsuzluğun ve seçim mekanizmasında da zorunluluğun birlikte karşımıza çıktığıdır*. Biri olmaksızın diğeri düşünülemez.

Yukarıda açıklanan seçim mekanizmasında zorunluluk ve olumsuzluğun doğada iç içe olması, bu karar verme süreçlerinin insan ve hayvanda nasıl çalıştığı sorusunu gündeme getirir. Hayvanda bu seçme/karar verme aşaması varkalıma yönelik olarak işler: içgüdüler vasıtasıyla “iyi olmak” ve “acı çekmemek”tir (Damasio 1999: 202). İnsanda ise içgüdüler haricinde çalışan bir sistem olarak “akıl yürütme ve karar verme” terimleri genellikle karar veren kişinin uygun tepki seçiminin dayandırılacağı geçerli çıkarsamalar üretmek için bir mantıksal stratejiye sahip ve akıl yürütme için gereken destek süreçlerinin hazır olduğunu ima eder.” (Damasio 1999: 171). Yukarıda da görüldüğü üzere hayvanlarda sistem insandan daha basittir; varkalımı sağlayan güdü ve içgüdüler, doğuştan gelen tercihler kümesi veya doğal değerler olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla şu sonuca ulaşmak mümkündür; içgüdüler canlı organizmayı determine eder, hangi etkiye nasıl tepki vereceği daha önceden davranışlar önceden belirlenmiştir. Doğada tabii olduğu varkalım yasalarının dışında kendi dünyasını kurmaya çalışan insan, belirsizlik içeren olumsuzluğu, varkalımın gelecekte de devam edebilmesini sağlayabilmek için minimize etmeye çalışır. Bu sebeple de doğadan miras kalan içgüdülerine galip gelmeye çalışır. Metnin başında bahsi geçen hürleşme tam olarak budur.

O halde denilebilir ki; insan için iki tepki türü vardır: önceden determine edilmiş davranışlar ve anlık durumlara göre akıl yürüterek verilebilecek tepkiler. İki sistemin aynı anda bulunması varkalım savaşında bir avantaj haline gelmiş gibi görünür ancak daha sonra bu iki davranış modeli kendi içinde de bir rekabete girmeye başlar. İnsan, tanımı gereği sürekli bu savaşı sürdürür. Benzer saptamayı yapan Andre Lorei-Gourhan, “Gesture and Speech” adlı kitabında (1993: 221) bu iki davranış biçimini şöyle tarif eder; “İçgüdü ve zekâ etki ve tesirlerdir, içgüdü önceden belirlenimi, zekâ ise anlık yargı becerisini gösterir”.

Doğadaki olumsuzluğun kontrol altına alınabilmesi ancak deterministik bir düzende mümkündür. Düzene gerek olan yerde bir yargı ve karara gerek vardır. Bu karara varabilmek için de bir kıstasın olması gereklidir. İşte bu kıstas insan için nedenselliklerdir. İnsan, neden ve sonucun ardışıklığını kendine temel alan (David Hume’un evrenin çimentosu dediği) nedensellik vasıtasıyla doğayı manipüle edilebildiğini gördüğünde, doğayı kontrol da edebildiği vehmine kapılmıştır. İşte öz’ünün gürleşmesi olarak, doğadan özgürleşme tam olarak budur ve yukarıda ifade edilen hürleşmeden tamamen farklıdır. Metnin ilerleyen bölümlerinde bu fark daha detaylı olarak ele alınacaktır.

Ancak bu bağlamda denilebilir ki bu özgürleşme vasıtasıyla insan, nedenselliğin güçlü aktörü olarak kendini nedenselliğin hâkimi konumuna getirdiği zannına düşer. Prensipde nedensellik boşluk iç(e)remez fakat bütüne hem bedensel hem de zihinsel kısıtlar sebebiyle asla hakim olamayan insan bu ardışıklığın sadece bir fragmanına bakarak sonuç çıkarmaya veya sonuca ulaşmaya çalışır.

Teknoloji ve bilim geliştikçe (özellikle kuantum fiziği ile birlikte), doğanın yaşam alanlarını kuşatan somut ve görülebilir cisimlerinde mikro ölçekte, çıplak gözle görünenden ve Newton fiziğinden bütünüyle farklı davrandığını, büyük ölçekli nesnelere dair deneyimlerimizden hareketle ortaya konulan hiçbir modelin “doğru” olamayacağını görülür (Schrödinger 2020: 140). Somut cisimler söz konusu olduğunda işe yarayan nedenselliğin, mikro ölçekte aslında işe yaramadığı ortaya çıkar. Bu ölçekte gözlemlenen olgular uzay ve zamandaki süreklilik tanımıyla bağdaşmaz. Nedensellik fikri boşluk içeremez, dolayısıyla Darwin’in “doğa sıçrama yapmaz” ifadesi de bir peşi sıralık/artardalık içerdiği için kuantum fiziği açısından artık kullanışsız hale gelir. Bunun da ötesinde bu mikro ölçekteki araştırmalar, özne ve nesne arasındaki sınırları da muğlaklaştırır. Fiziksel eylem daima bir etkileşim eylemidir, daima karşılıklıdır. Bu etkileşime giren taraflarından birini özne diğerini de nesne olarak adlandırmak şüpheli hale gelmiştir. Birine etkin diğerine edilgin demek de işe yaramayacaktır çünkü bu etkileşim tarafların an be an etkin ve edilgen rolü (sıra ile değil, aynı anda) üstlenmesiyle mümkün hale gelir (metnin devamında açıklanacak olan Poiesis bağlamı). Bu açıklamalardan sonra evrenin bu belirlenimsizlik üzerine tesis edilmiş olma ihtimali

karşısında etik üzerine fikirlerini beyan eden düşünürler, bu belirlenimsizliğin bireyin etik davranışının sarsılmazlığını etkilememesi gerektiğini söylemek zorunda kalırlar [Cassirer] (Schrödinger 2020: 187).

### **Araçsal Aklın Doğuşu ve Faillik**

Yine evrim teorisi üzerinden bir analogi yapmak gerekirse doğadaki zorunluluk varkalımdır, olumsuzluk ise olgusaldır. İnsan araçsal akıl vasıtasıyla kendine ait dünyayı kurduğunda olumsuzluk en aza indirgenmiş gibi bir izlenim doğar. Yalnızca zorunluluk ve onu mümkün kılan nedensellik (ki aslında olgusaldır) kontrol altına alınınca (?), olumsuzluk artık öncelikle bedenin tâbi olduğu, eski dünyasına ait bir zafiyet konumuna düşer. Kendini akıldan ibaret sayan İnsan kendi bedenini corpus diye aşağılar (Adorno ve Horkheimer 2010: 74). Bu konu ile ilgili olarak Adorno ve Horkheimer’in “Aydınlanmanın Diyalektiği” (2010: 74) kitabında verdikleri örnek ilginçtir; “İnsanın kendi göğsüne vurması sonradan bir zafer jesti halini almıştır. Bununla muzaffer kişi zaferi her zaman kendi doğasına karşı kazandığını belirtir. Başarı özvarlığı koruyan akıl tarafından gerçekleşmiştir”.

Hominidlikten Homo ailesine geçişte bir yerlerde ölümlerini gömmeye ve yaşlı, yaralı ve sakatlarına bakım sunmaya başladığı bir noktada bu proto-insan evrim teorisinin doğal seçim prensibine aykırı davranmış ve böylece doğadan kopuş bu yolla başlamıştır. Yaşlılar ve fiziksel olarak güçsüzlerin korunması sosyal evrimi başlatmış, yaşlıların bilgi ve deneyim birikiminden yararlanılmıştır. Bu yolla kültür birikimi sağlanmıştır. Ebeveynler besin peşinde olduğunda çocuklara yaşlılar bakmış, böylece neotenik gerileme, ontogenik ilerlemeyi mümkün kılmıştır (Özkan 2019: 52). Bu sistem sayesinde doğanın temel ilkelerinin tersine çalışan bir sistem olarak zayıfın korunması prensibine dayanan ahlakın nüveleri tesis edilmeye başlamıştır. Böylece poiétik bir olma biçimi türün kendini ve doğayı ehlileştirme, kontrol altına alma veya yönlendirme eylemine tam olarak dönmüştür. İlk bakışta yaşlı ve zayıfın korunması ahlakın temelleri gibi görünse de aslında bu davranış biçimi de varkalımla ilgilidir, iki ebeveynin de çocuklarına bakma zorunluğundan kurtulup ava odaklanabilme fırsatı tanır. Dolayısıyla

bu yolla emek gücü artmaktadır. Fakat bu davranışın yan ürünü olarak “kültür” oluşmaya başlar, çünkü nesiller arası bilgi akışı kolaylaşmış ve devamlılığı sağlanmış (sosyal evrim). Böylece doğanın işleyişine karşı çıkan bir sosyal yapı gerçekleştirilir. Doğadan özgürleşmenin bir adımı da bu yolla atılmış olur.

Aslına bakılırsa bu yaşlıların bakımı ve korunması da onların araçsallaştırılmasıdır. Nesiller arasındaki duygusal bağ reddediliyor değildir ancak, sonucun fayda temeli de göz ardı edilemez. Temelinde bu araçsallaştırma ile birlikte tesis edilen bu kültürde herkes birer etken, herhangi bir praksis’in (sonuç odaklı eylem) özne ya da nesnesi, hesaba katılan veya artık katılması gerekmeyen bir şey haline gelir (Adorno ve Horkheimer 2010: 337).

Akıl ilk kullanım anından itibaren, araçsallaşma eğiliminde olduğu için ( ya da zaten ilk kullanımı -varlık amacı itibariye- bu olduğu için), amaç üzerine düşünme pratiği daha zayıf bir girişim olarak kalır. Çünkü aslen amaç her zaman bellidir: varkalm! Bu aklın (ve dolayısıyla o akla sahip hominidin) uymaktan başka şansı olmadığı doğa yasasıdır. İsteddiği sonuca ulaşmak için her yol mubahtır. Doğadaki her şey (bizzat insanın bedeninden başlayarak kendisi de dahil olmak üzere) araçsallaştırılır, “insanlar kendilerini düşünerek doğadan uzaklaştırırlar ki, doğayı, ona hükmedebilecek şekilde karşılıklarına alabilsinler” (Adorno ve Horkheimer 2010: 63). Böylece bu zihinsel yetilerin sağladığı kapsamlı düşünme becerisi, amaçları doğrultusunda tüm diğer araçları üretmeye uygun, genel geçer bir araç haline gelir. Daha önce doğa tarafından verilmiş olan içgüdüler araçsal aklın pratiğiyle aynı anda varlığını sürdürür. Yukarıda da açıklandığı üzere, İçgüdü yok olmaz veya aklın varlığı sebebiyle tedavülden kalkmaz. Tam tersi akli bir araç olarak kullanıp (gizliden gizliye) hükmünü yüceltmeye çalışır. En azından şunu söylemek mümkündür; bu iki yargı sisteminin çalışması her zaman uyumlu bir birliktelik değildir. Burada ifade edilmeye çalışılan aslında doğa’nın yine doğa ile mücadelesi gibi bir şeydir. Doğanın daha sonra hediye ettiği akıl, önceden verdiği içgüdü ile mücadele içine girer. Ahlak, aklın, içgüdüyü devre dışı bırakmak için kurduğu toplumsal bir sistemdir.

“İnsandaki doğanın yadsınmasıyla birlikte yalnızca dışsal doğa egemenliğinin telos’u değil, insan yaşamının telos’u da darmadağın olur ve saydamlığını yitirir. İnsan kendinin bir kez doğa olduğuna kapalı hale geldi mi uğruna hayatta kaldığı tüm amaçları yani toplumsal ilerleme, tüm maddi ve manevi güçlerin yetkinleştirilmesine yönelik çabalar, hatta bilincin kendisi bile hükümsüz kalır” (Adorno ve Horkheimer 2010: 82).

Kendinde ve kendi için amaç olması gereken akıl (nous), “eleştirel bir öge olmaktan çıkıp, sırf bir araç olarak var olan doğal düzenin (içgüdüler bağlamında) hizmetine girerse, kendisine seçtiği olumlu olanı istemeden olumsuz ve yıkıcı bir şeye dönüştürür.

Buraya kadar yapılan açıklama evrimsel çizginin doğrultusunda insandaki iç-dış ikilemi ve mücadelesinin nasıl başladığı üzerinedir. Bu iç-dış ikilemi önemlidir çünkü “iç” kendini bir bilinç olarak dışarda(n) oluşturur. Tasarladığı taş alet vasıtasıyla bir fail olarak kendini içerde (iç olarak) temsil eder. İçerde temsil edilen fail, bilinç olarak, kendini dışarda(n) izler, kendi varlığını kendine ancak bu failiyetle kanıtlar. Fiilin sürecini kontrol etmek ve hâkim olmak, bilincin kendisini ex-statik olarak tanınmasıyla bir ve aynı şeydir. Bu iç-dış ikiliğinin başlangıç noktasını av sürecine bağlamak veya en azından bu kavramla bir analogi kurmak mümkündür. Avda avcı, avını yakalayabilmek için, artık avcı değil, av olmak zorundadır. Av gibi düşünmek ve davranmak, onun her hareketini öngörmeyi kolaylaştırır. Böylece avcı hem kendi hem de başkası olmayı deneyimler. Kendilik bu yolla, bilinçle (hafızada) eylemlerinin faili olarak tutulur/kavranır. Antonio Damasio’ya göre (1999: 104) “doğa olabildiğince etkili biçimde vücudun varkalımını sağlayabilmek için çok etkili bir çözüm yolu bulmuştur: dış dünyayı, ana vücutta neden olduğu değişiklikler bağlamında temsil etmek”. Tony Fry bu iç-dış ilişkisini el ve beyin birlikteliği üzerinden şöyle ifade eder; “El ve aletlerin dünyaya yayılışı, yalnızca beden ve zihin eğilimini dışsallaştırmaz. İç ve dışın, varlık ve dünyanın protez yolunu kurduğunun göstergesidir. Stiegler, diğerleri arasında yalnızca bizim protez varlıklar olduğumuz söyler” (Fry 2015: 101). Yukarıdaki açıklamadan çıkarılabilecek bir sonuç da şudur; iç yapandır, dış ise izleyendir ama bu izleyen bir fail olarak aynı anda hem kendini izler hem de yaptığı şeyin kendi zihninde asılı duran modelini izler. İnsan ve hayvan arasındaki fark tam da burada başlar. Anaksimandros



bir fragmanında bu durumu tespit etmiştir; ”insanla hayvan arasındaki fark, insanın duyuşal deneyimi hafıza sayesinde bilgiye (sophia) ve teknik beceriye (tekhne) dönüştürebilmesidir” (59 B 21 a DK; Eco 2020: 74). İfade edilmeye çalışılan şudur; hayvan doğadan (dolayısıyla kendi doğasından) sıyrılm(a)madığı için, seyrettiğiyle aynı kalır (iç-dış ayrımı olmaz anlamında). İnsan bu dışta olma yetisi sayesinde bu seyir sırasında hem kendisiyle aynı hem de seyrettiği şey olabilir, [Timaios diyalogunda Demiourgos’un durumu] ayniyet ve gayriyet bir arada olur (Haşlakoğlu 2016: .69). Bu yolla içinde bulunduğu sahneyi dışardan seyredebilme, ona faillik hissini sağlar. Böylece doğanın da hem içinde hem dışında olma imkânı açılır. Çünkü benlik/faillik bilinci seyir sayesinde açılır. Bilincin kendisi, bir yandan seyrettiği şey haline gelirken öte yandan seyredenin kendilik bilinci de olur. Bu kendini izleyebilme, deneyimin hafızada tutularak öğrenme vasıtasıyla bilgiye dönüşmesine de izin verir.

### **Poiésis ve Değer İkilemi**

Yukarıda da açıklandığı üzere İnsan doğadan koptuğu andan itibaren, içgüdülerle birlikte çalışan doğal değerler haricinde yeni değerler tesis etmeye ihtiyacı hisseder. Çünkü artık doğanın ona verdiği varkalımsal değerlerden de azat olmuştur (ya da o vehim içindedir).

Değer kavramını pragma bağlamında ele alan araştırmalarda “değer olgusu varoluş ile insana özgü davranışlar arasında soyut bir ilişkidir (Lotze)...nesne ile özne arasındaki ilişkilerin değer kavramını biçimlendirdiğini anlatmaktadır..Parker ise değerlerin sadece eylemlerde ve deneyimlerde yattığını söylemektedir. Nesnelerin kendi başlarına değerleri yoktur; fakat beğenildikleri veya kullanıldıkları zaman değer yaratan potansiyele sahiptirler. Bu nedenle, insanlar bir nesneye değil fakat o nesneden elde edecekleri zevki, faydayı ararlar” (Tapan 1980: 4). Bu yaklaşım (yani değerın pragmatik fayda olarak kabulü) tam olarak Adorno ve Horkheimer’in (2010: 118) ele aldığı biçimde hesapçı düşünme biçimidir. “Bu da dünyayı öz varlığı koruma hedeflerine göre düzenleyen ve nesneyi salt duyuşal bir malzemedan boyunduruk altına alınacak bir malzemeye dönüştürmekten başka bir işlevi olmayan düşüncedir.” Her şey başka bir

şeye yararı olup olmaması açısından değerlen(diril)ir. İnsan (kendisi de öyle ol[a]madığı için) dünyasında yer alan diğer şeylerin de *kendinde ve kendi için olmasına izin vermez*. Dünyasındaki her şeyi sayılabilen/ölçülebilen bir meta/nesneye döndüren hesapçı düşünme biçimi ile ilgili benzer eleştirileri Heidegger, “Metafizik Nedir” kitabında (2015: 51) ele alır; “hesaplama, tüm var olanı sayılabilen olarak önceden kullanır ve sayma için sayılanı tüketir..hesaptaki tüm hesaplanabilenin, hep önceden hesabını-kitabını yaptığı toplamlardan ve sonuçlardan önce bir bütün olduğunu aklından bile geçirmez”. Tüm bu söylenenleri birlikte ele aldığımızda elimizdeki sonuç şudur; dış dünyayı içerde temsil etmek için yine doğa tarafından hediye edilen nörolojik beceri, amacın değil aracın sorgulandığı bir dünyada, kendi de dâhil olmak üzere her şeyi varkalım uğruna nicelik değerleri üzerinden fayda temelli değerlendirir.

Bu noktadan itibaren makalenin meselesinin diğer bölümü, etiğin başlangıç noktası olarak bilgi ve değer bağlamında tesisidir. Konunun pragma bağlamında fayda temelli ele alınması, araçsal aklın, kullanılmaya başladığı ilk günden itibaren bir refleks haline gelmiş çalışma biçiminden kaynaklanmaktadır.

Dışardan alınan algısal verilerin ve bu verilere bağlı olgusal sonuçların nedensellik kapsamında işlenmesi ve hafızada (geçmiş zaman kipi olarak) biriktirilmesi varkalımı kolaylaştırır. Çünkü bu depolanan bilgi gelecekte (gelecek zaman kipi olarak) benzer bir durumda kullanılabilir ve bu bilgi sayesinde varkalım devam ettirilebilir. Ancak deneyimin bilgisi zihinde statik bir biçimde ve bir noktada asılı değildir. O da bilinç gibi an be an temelden itibaren inşa edilir, kendi içinde yaratıcı bir süreçtir. İngiliz psikolog Frederic Barlett’in hafızanın esasında bir yeniden yaratma işlevi gördüğünü ilk kez öne sürerken belirttiği gibi, bu deneyimlerin hiçbiri sabit, tıpkıbasım temsillerle bağdaşmaz (Damasio 1999: 114). Özellikle vurgulanmak istenen detay, hafızadaki bilgilerin kullanılırken yeniden inşa edildiği, bir yaratım faaliyetine tabi olduğudur. Bu özelliğiyle hafızanın hayal gücünden pek bir farkı yoktur. Şöyle ki; “henüz gerçekleşmemiş ve belki de hiç gerçekleşmeyecek bir şeyin imgeleri, doğası bakımından, çoktan olmuş bir şeyin aklımızda kalan imgelerinden farklı değildir; geçmiş olandan çok, olası bir geleceğin anısını oluştururlar” (Damasio 1999: 111).

Gerçekten de insan bir an sonra ya da uzak gelecekte neler olacağını planlamak için hep geçmişini kullanmakla meşguldür. İşte bu her şeyi yutan aralıksız yaratma süreci, akıl yürütme ve karar verme ile ilgili bir konudur. Karar verme aşaması ise bir seçim yapmadır. Dolayısıyla sorumluluk gerektirir. *Seçme sorumluluğu aynı zamanda seçmeme sorumluluğudur*. Aristoteles “Eudemos’a Etik” kitabında (2017) bu konu hakkında şunu söyler; “tercih (proairesis) bir seçimdir (hairesis) ama her seçim bir tercih değildir, biri yerine (pro) bir başka şeyi seçmez. Bu ise incelemeyen ve düşünüp taşınmadan bağımsız olamaz” (1226b 5). “Ruhun tartan yanı bir nedene bakabilen yanıdır, nedenlerden biri de ereksel nedendir, nitekim ne için neden” (1226b 25). Demek ki düşünen taşınan kişi hep bir amaç için düşünüp taşınıyor ve hep onunla ilgili olarak yararlı olana baktığı için bir hedefi var, *öte yandan hiç kimse amaç için düşünüp taşınmıyor*. Nitekim düşünüp taşınan kişi, gözünü amaca dikmişse, onu oraya ne, nasıl götürecektir ya da onun amaçla ilgili olanağı nedir diye düşünüp taşınır” (1227a 10). Alıntıda sitemkar ifadede anlaşılan, artık yalnızca amaca götüren araçların düşünüldüğü, tartılıp biçildiğidir. Dolayısıyla amaç zihinsel süzgeçten geçmez. Hatta bu noktada Aristoteles tarafından tercih ve seçim ayrımı bile yapılır. Fakat amaç’ın mahiyeti yine de sorgulanmadan kalır. Aristoteles yukarıdaki açıklamayı yaptıktan sonra amaç/araç dikotomisindeki problemi fark etmiş olacaktır ki akabinde şu sorgulamayı da yapar; “acaba erdem yanılıksız bir tercihi ve doğru amacı mı gerçekleştirir, yani o yalnızca amaç için tercih edilmesi gereken ne ise onu mu sağlar, yoksa kimilerinin düşündüğü gibi uslamlamayı mı doğru kılar?” (1227b 25). Sonuçta ulaştığı cevap şudur: “Erdem ile kendine egemen olma farklı şeyler..” (1227b 15).

Kendine egemen olma, temel anlamda içgüdülerine teslim olmama, yani toplumsal yaşamın gereği olan kendi arzu, istek ve ihtiyaçları için diğer bireyleri göz ardı etmeme bilinci olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla yasaya tâbî olma veya yasanın dâhil olmadığı durumlarda toplumsal müeyyidelere yani ahlaki normlara uymak olarak düşünülebilir. Bu durumda geriye erdem’in “ne’liği’nin sorgulaması kalır. Aristoteles aynı kitapta erdem için de “acaba erdem hedefi mi belirler yoksa hedefle ilgili araçları mı? Biz hedefi belirlediğini kabul ediyoruz çünkü hedefe bir tasımla ya da bir

uslamlamayla varılmaz, tersine o bir ilkedir, bir başlangıçtır, bir kabuldür” (1227b 25-30). Bu cevapla birlikte aklımıza, Immanuel Kant’ın o ünlü maksimi gelir; ”İnsan türünün üyeleri, gerek kendi kendilerine, gerekse de türün diğer üyelerine yönelik eylemlerinde insanı amaç olarak görmelidirler. İnsan bir araç olamaz, yalnızca bir amaç olabilir (Bkz. Kant 2020). Bu açıklamalarda erdem’in mahiyetinin net olmaması, hala amaç/araç tartışmasında kesin bir sonuca ulaştırmaz. Aristoteles’te bu sıkışmanın çözümü varmış gibi görünür; “Ereksel neden orta, onun nedeni erdem, erdem de ereksel nedeni nedeni tercih etmek. Tercih amacın kendisiyle değil, o amaca götürenlerle ilgilidir. Zaten bunun için birinin nasıl olduğunu tercihine göre değerlendiriyoruz; yani ne yapıyorsa ona göre değil, ne için / ne adına yapıyorsa ona göre. Öte yandan birisinin nasıl olduğunu tercihe bakarak görmek kolay olmadığı için, kişinin nasıl olduğunu işlerine bakarak değerlendirmek zorunda kalıyoruz” (1227b 40-1228a 15). Kişinin işi (ergon) olarak ortaya çıkan şey (konumuz gereği alet), kendinde şey olmasına rağmen kendi için değildir, dolayısıyla varlık amacını ifşa edecek bir görünüşe/biçime sahip olması ve bunun ötesinde de başka hiçbir vaatte bulunmaması gerekir. Varlık amacını yerine getirmesi bakımından aldığı değer dışında (kullanım/değişim) başka hiçbir talepte de bulunamaz. Dolayısıyla kendi nötr (edilgen) tabiatı gereği, yaratıcısının kendine egemen olma savaşının tüm izleri şey’de/alette ifşa olur.

Buraya kadar Aristoteles’in açıklamaları neredeyse metnin başından itibaren savunulan temel meseleyle tamamen örtüşür fakat aradaki dramatik fark şudur: Aristoteles teori ve pratiği birbirinden ayırdığı için düşünce erdemini ve eyleme/pratiğe dayanan karakter eylemini birbirinden ayırır. Sokratik öğretinin temelinde yer alan iyi’nin bilgisi kavramını tamamen reddeder; “Sokrates’in hiçbir şey aklıbaşındalıktan daha güçlü değildir sözü doğru ama aklıbaşındalığının bir bilgi olduğunu söylüyor, bu doğru değil. Çünkü aklıbaşındalık bir erdemdir ve bilgi değildir.” (1246b 35).

Platon ve Aristoteles arasındaki ayırım burada net görülür. Bu iki düşünür, yukarıda adı geçen ergon kavramına da farklı yaklaşırlar. Aristoteles “Eudemos’a Etik” metninde üretici sanatın ergon’unu eylemin kendisi değil de ürünü/sonucu olarak

tanımlar. Oysa Platon’un poietik bağlamında, Poiei ile ergasetai (başarı), paralel okuma yapıldığında, yapma/etme olarak çevrilen poiesis kelimesinin öz anlamını yapma köküne bağlı olarak tamamlamak, başarmak, ifa etmek gibi düşünmek mümkün olur. Çünkü Poio ve ergazoma fiileri, doğrudan nesnelere olan erga ile geçişli bir bağlantı kurarlar. Erga ergon’un doğrudan nesnesidir (Baker 2015: 8). Sonuç olarak Aristoteles iyi’nin ergon’da yani sonuç üründe olduğunu söyleyerek bir faaliyet biçimi olarak poiesis’in değerini önemsemez görünür ya da ikincil konuma düşürür gibidir. ”Ergon’u olan her şey, ergonun hatırına vardır. Ergon, sonuç/amaçtır” (Da Caelo, 2.3,286a8-9; Baker 2015: 30). Hâlbuki bir bitmiş iş olarak ergon/ürün/iş statiktir yani olduğu haliyle kalır, oysa eylemin doğası gereği poiesis dinamik bir süreçtir ve paideia (eğitim) vasıtasıyla gelişme açıktır, içinde potansiyel/imkan olarak mükemmeliyet barındırır. Dolayısıyla poiesis başarma/tamamlamaya bağlı bir yapma faaliyetidir Platon’a göre.

Makalenin temel meselesi olan poiesis’i sadece bir üretme faaliyeti değil, bu üretim vasıtasıyla failin kendini de ürettiği, olma faaliyeti olduğu vurgusu netlik kazanır. Yapma-olma bağlamının Aristoteles’in yaptığı gibi bir teori-pratik ayrımı içermeyeceği, reflektif bir var olma olarak yapma faaliyetinde “olma” bir sonuç olarak kabul edilirse (ki burada bir sıralılık yoktur, daha çok bir iç içelik vardır) bir yapma teorisi, olmayı tek başına tesis edemeyeceği için, teoriz bir yapma’nın da mümkün olmayacağı ve teori-pratik ayrımının imkansızlığı ortaya çıkar.

Bütün bu sorgulamaların ışığında metnin sacayağının son parçası tasarım kavramına gelindiğinde, evrimin ilk adımının olumsuzluk olduğu ve mutasyonun proto-insanın varlığında avantaj haline gelmiş olması bu sorgulamanın çıkış noktası olarak kabul edilebilir. Birbirine etkileşimli bir sistemde bir başlatıcı sayesinde (mutasyon) diğer fizyolojik ve nörolojik değişimlerin mümkün hale geldiğini, bu yolla bu canlının doğanın sunduğu avantajları fark edip kullandığını ve evrimini bu yolla yönlendirdiğini söylemek hatırlanacak olursa insanın evrimi aslında bu sürecin ilk adımı olan olumsuzluğun iptali çabasıdır. Tasarım kavramının temelinde de tam olarak bu fikir yatmaktadır. Doğada olduğu gibi tasarımda da olumsuzluk ve zorunluluk iç içedir. Nesne/şey/alet varlığını amacına borçludur. Amaç için gereken işlev, zorunluluğu temsil

eder fakat biçim/form bu işlev için olumsaldır. Bu açıklamayı güçlendirmek için tasarım tarihinin yakın örneklerinden birine bakmak yeterli olacaktır. II. Dünya savaşı sonrası Alman endüstrisinin önemli markası Braun firmasının 1964-1972 yılları arasında arka arkaya dört farklı saç kurutma makinesi tasarımı üretilir. Hatta bu dört üründen üçü aynı tasarımcının elinden çıkar. İşin ilginç her ürün sanki saç kurutma makinesi tasarımının aslı modeliymiş gibi işlevle doğrudan uyumludur (Less and More 2010: 455). Gösterilen örnekte olduğu gibi işlevi doğrudan tanımlayan biçim kümesi küçük de olsa bir grubu içerir. Bu grubun dışındaki biçimler amaçtan yavaş yavaş sapar dolayısıyla nesnenin/şeyin/aletin varlık sebebi ortadan kalkar veya değişir (artık amaç biçimin ta kendisi olur). Daha da açık bir ifade ile “*biçim işlevi izlemez ama gerçekleştirir*” ya da “*açığa çıkarır/ifşa eder*”. Bu işlevin gerçekleştirilmesi, aslında onun hal değiştirmesidir. Bu durum İşlevin biçimde/formda pıhtılaşmasıdır.

#### **Poiétik Faaliyet Olarak Tasarım Kavramı**

Tasarımdaki bu biçim sorunsalını anlayabilmek için failin tasarım anındaki fiiliyatının aslında bir seçim üzerinden yürüdüğü hatırlanması gerekir. Bu seçilimin rasyonel ve/veya duygusal olması başka bir araştırmanın konusudur ancak bu tür bir faaliyette meydana getirilebilecek kombinasyonların sonsuz olduğunu bilmek gerekir. Bu durumda soru; bu sonsuzluk kümesinden seçilimin nasıl yapıldığıdır. “Yaratmak, (tasarımın yarar bağlamı merkeze alındığında) tam olarak, yararsız bileşimleri değil küçük bir azınlık olan yararlı birleşimleri oluşturmaktır. Kısır bileşimler failin aklından bile geçmez. Yararlı bileşimlerle bir ölçüde ortak özelliklere sahip olanlar ise fail tarafından hep engellenir. Her şey sanki fail sanki daha önce bir elemenden geçmiş olan adayları ikinci aşamada sınıyormuş gibi cereyan eder” (Damasio 1999: 201). Dolayısıyla denilebilir ki biçimin sayısı sonsuzdur (olumsallık gereği) fakat işlevi (zorunluluk) en verimli (evrimdeki gibi en fazla kazanç/ en az kayıp) açığa çıkarıcı form için sınırlı sayıdadır ama hala bir aralığı tanımlar.

“Tahmin ve plan yapmak için gerekli olan, gelecekteki sonuçlarla ilgili zengin senaryoların üretilmesi, koşullara bağlı sınıflandırmalara dayanır. Akıl yürütme

sürecimiz, amaçları ve bunlara ulaşmak için gerekli zaman ölçülerini hesaba katar. Belirli hedeflere göre ve uygun zaman çerçeveleri içinde, senaryoların gelişimini ve sonuçlarını öngörebilmemiz için kişisel olarak sınıflandırılmış çok zengin bir bilgi hazinesine ihtiyaç duyarız” (Damasio 1999: 195). Böylelikle koşulların tümüne hâkim olunduğu zannı/algısı ile seçimler yapılır. Eylemin sonucunu eyleme henüz başlamadan öngörmek gibi bir yetiyi evrim sayesinde aşamalı olarak geliştiren insan, bu sayede eyleminin de sorumluluğunu üstlenir. Bu durum tıpkı, yasa karşısında eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen birey gibidir. Dolayısıyla eylemin sonucunun suç teşkil etmesiyle kötü olması arasında paralellik kurulabilir. Aristoteles (2017) “İnsanın ilkesi ve hâkimi olduğu nice eylem varsa bunların hem olması hem de olmaması olumsaldır. Bunların oluşması veya oluşmaması ise insana bağlıdır çünkü onların olması ya da olmamasının hâkimi o. Yapmak ya da yapmamak ona bağlı olan nice şey varsa, bunların nedeni de odur” (1223a 5) diyerek failin sorumluluğu hakkında uyarır. Demek ki; İnsan hem karar verme öznesi hem de olasılıkların koşuludur. Bu yaratılış ikiliğiyle duyar, düşünür ve hareket eder. Bu çelişik yaradılışına uygun olarak ve çelişik hayat şartlarına çare bulmak üzere, çelişik hareket eder. Doğasındaki bu ikilik sayesinde hem kendisidir hem de başkası/başka şey (Paulhan 1946: 5). İşte tasarım yapma pratiği geçmiş ve gelecek kurgusu yüzünden yitirdiği şu anın (şimdinin) hem içinde hem de dışında olmaktır. Çünkü aynı anda hem hafıza ve hayal gücü çalışırken, (geçmişin deneyimi ile elde edilen bilgi ve gelecekte olması öngörülen şey arasında) bu eylemi dışarıdan izleyen bilinç/göz eylem anının an be an şahididir/izler/gözler/hafızaya kaydeder. Öte yandan içeride eylemin failidir. Poietik eylem vasıtasıyla, üç zaman kipi, geniş bir “şimdi”nin içinde buluşur.

Failin kendini tanınması bu poietik faaliyet sayesinde mümkün olur. Kant’ın koşulsuz buyruk olarak tanımladığı “öyle eyle ki eylemin evrensel maksim olsun” ifadesi ile Delfi tapınağının kaidesinde yazan “gnothi seauton/kendini tanı” öğüdü bu açıdan aynı bağlamda ele alınabilir. Eyleminin faili olarak ne yaptığını bil ve kendini tanı/bil öğüdü aslında bir ve aynı ifadenin farklı biçimde söylenmiş halleri gibidirler. Eyleminin sorumluluğunu üstlenerek, o eylemin amacını/biçimini ve sonucunu ve

dolayısıyla da bilfiil kendini, örnek alınması gereken hale getir demektir. Bunun için de fail, eyleminin tasavvur anında önce amacını sorgulamalıdır.

### **İyi Tasarımın Mahiyeti**

Aristoteles’ten itibaren Episteme (bilgi) ve Etik’in ayrılması, içinde bilme gerektiren her türlü yapma faaliyetinin (içerdiği bilgi mahiyetinde ve sonuçları itibariyle) Etik sorgusunun yapılmasını engeller. Yine Aristotelyen yaklaşımda (yukarıda verilen Aristoteles’in Sokrates eleştirisi hatırlanacak olursa) erdem de bilgiden kopartılmıştır. Dolayısıyla yapma ve bilme, birbirlerinden ayrılmış olarak failin etik sorumluluk alanının dışına çıkar. Artık eylem amacı bağlamında, gerçekleşmeden önce veya yapma anında değil, bittikten sonra sonuç üzerinden değerlendirilir. Bu ayırımla birlikte ortaya çıkan sorun, yapma/olma ilişkisinin kopmasıdır. İnsanın yaparak olmaktan vazgeçmesi veya unutmaması gibi sonuçların yanı sıra yapmadan olmaya çalışması gibi liyakat problemleri de ortaya çıkar. Fakat en önemli sorun, yapma sorumluluğunun, o etik sorgu vasıtasıyla aynı zamanda yapmama sorumluluğu olduğunu unutmamasıdır. Yukarıda açıklandığı şekliyle akli pragma bağlamında kullanarak ve ona bağlı olarak ürettiği değerlerin tamamı bu durumda sorgulanmaya açık hale gelir. “İyi” tek başına yalnızca bir faydadır artık, dolayısıyla evrensel/değişmez değildir. Zamana/duruma/kişiye göre değişen bir aracın ta kendisidir. Bu durumda değer bile araçsallaşmıştır. Tasarımda da aynı sorun bire bir izlenir. “İyi tasarım” sonuç ürünün faydası bağlamında sorgulandığında, özellikle 90’larda gündemden düşmeyen iyi tasarım kavramının sorgulanmasına sebep olur. Vilém Flusser’in “iyi silah, iyi (hızlı/acısız) öldüren midir?” sorusuna kadar gelinir (Flusser 1999: 55). Çünkü “iyi” artık erdeme bağlı olarak amaçla değil, araçla ilişkilendirilir. Varkalımı sağlamak için neşet eden akıl, ilk andan itibaren araçsallaşma üzerine tesis edildiği için bu karakterini bir türlü değiştiremez. Ulaşabileceği en uç nokta ise şudur; holocaust sırasında çalışma kamplarında yok edilen kurbanların kasık kılları U-bot mürettebatının kalın çorap ihtiyacı için kullanılmıştır (Boucher 2013: 13). Bir araç olarak son derece fayda temelli bir akıl, amaç itibariyle olabileceği en erdemsiz sonuca



ulaşmıştır. Bu duruma benzer şekilde silahların tasarlanması ve üretilmesinde, malzeme, tedarik ve ikmal metodlarında, stratejilerde araçsal akıl tüm anlamına ulaşır fakat (amaç sorgulanmadığı için) savaşın ve silahların kendi sebebi ve idaresi akıldışılığa gömülmüştür. Dolayısıyla suç amaç/araç bağlamı düşünülmeden doğrudan “iyi tasarım”a atılmıştır. Amaç/araç ilişkisi bağlamında nazariyat değişmediği sürece, fikriyat da değişmeyecektir ve fatura insanın eylem ve sonuçları itibariyle var olmasını mümkün kılan tasarım kavramına kesilmiştir. Bu şekildeki yapma faaliyetine bağlı sorunları kimi tasarım kuramcıları görmüşlerdir. Nitekim Victor Papanek “Dünyada tasarımdan zararlı meslekler vardır ama bunlar çok azdır” (Papanek 1970: ix) diyerek yapma/olma faaliyetinin erdemsiz sonuçlarını çok sade bir dille ifade etmiştir.

## KAYNAKÇA

ADORNO, T. & M. HORKHEIMER (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner & Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

ARISTOTELES (2017). *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

ARISTOTELES (2019). *Parva Naturalia*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

BAKER, S. (2015). “The Concept of Ergon: Towards an Achievement Interpretation of Aristotle's Function Argument,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 48/2015: 227-266.

BAKIRCI, Ç. M. (2013). *Evrım Kuramı ve Mekanizmaları*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

BOUCHER, G. (2013). *Yeni Bir Bakışla Adorno*, çev. Yetkin Başkavak, Kolektif Kitap.

DAMASIO, A. (1999). *Descartes’in Yanılgısı*, çev. Bahar Atlamaz, İstanbul: Varlık Yayınları.

DARWIN, C. (1968). *İnsanın Türeyişi*, çev. Yavuzer Erkoçak, Ankara: Sol Yayınları.

DARWIN, C. (2009). *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünal, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

ECO, U. (2020). *Felsefe Tarihi 1*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul: Alfa Yayınları.

FLUSSER, W. (1999). *The Shape of Things, A Philosophy of Design*, London: Reaktion Books.

FRY, T. (2012). *Becoming Human By Design*, London: Berg Publishing.

HAŞLAKOĞLU, O. (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhné. Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Sentez Yayıncılık.

HEIDEGGER, M. (2015). *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örneç, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KANT, I. (2020). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

LEADER, D. (2020). *El*, çev. Erkan Ünal, İstanbul: İthaki Yayınları.

LOREI-GOURHAN, A. (1993). *Gesture and Speech*, US: The MIT Press.

PAULHAN, FR. (1946). *Ahlakın Ahlaksızlığı*, çev. Mehmet Naci Ecer, İstanbul: Remzi Kitabevi.

PAPANEK, V. (1985). *Design For The Real World*, Chicago Academy Chicago Publishers.

UEKI-POLET K. & K: KLEMP (2009). *Less and More, The Design Ethos of Dieter Rams*, Berlin: Gestalten Books.

SCHRODINGER, E. (2020). *Doğa ve Yunanlılar & Bilim ve Humanizm*, çev. Aynur Başgınar, İstanbul: Babil Kitap.

TAPAN, M. (1980). *Mimarlıkta Değerlendirme Aracı Olarak Fayda-Değer Analizi*, İstanbul: İTÜ Yayınları.

Makale Geliş | Received: 12.11.2020  
Makale Kabul | Accepted: 15.02.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.889118

**Sedat BİNGÖL**

Arş. Gör. | Res. Assist.  
Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mardin, TR  
Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Mardin, TR  
ORCID: 0000-0002-8431-4159  
sedatbingol2@gmail.com

## Toplumsallığa İlişkin İki Farklı Görüş: Rousseau versus Rousseau

### Öz

Toplumun temellerini incelemiş olan filozoflar -Hobbes, Locke, Rousseau- toplumsal düzenin nasıl kurulduğunun ve içinde yaşadıkları toplumun yapısının analizini yapmışlardır. Bu analiz, ortak bir anlaşma yoluyla kurulan politik kurumların neden gerektiği ve toplumsal düzenin adaleti ve eşitliği getirip getirmediği sorularını beraberinde getirir. Adı geçen filozofların bu soruları yanıtlama çabası, onları bir doğa durumu tasvirine götürür. Doğa durumu tasviri ya da varsayımı da toplum öncesi hali betimler. Rousseau'nun doğa durumu tasviri ve uygar toplum analizi eşitliğin, adaletin, özgürlüğün ve ahlaklılığın nasıl bir düzende mümkün olabileceğini bize gösterir. Bu çalışmanın temel problemi, Rousseau'nun doğal durumundan toplumsal yaşama nasıl geçildiğine, toplumsal düzenin nasıl kurulduğuna ve toplumsal yaşamın yapısına dair görüşlerinin değişip değişmediğini göstermektir. Rousseau'nun başlangıç ve sonraki eserleri arasında toplumsallığa ilişkin düşüncelerinin değiştiğini söylemek mümkündür. Bu çalışma, değişen bu görüşleri açığa çıkarmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Doğa Durumu, Eşitlik, Özgürlük, Toplumsallık, Uygar Toplum.

## Two Different Views on Sociality: Rousseau Versus Rousseau

### Abstract

The philosophers who studied the foundations of society -Hobbes, Locke, Rousseau- made an analysis of how the social order was established and the structure of the society in which they live. This analysis raises the question of why political institutions established through a common agreement are necessary and whether social order brings justice and equality. The efforts of this philosophers to answer these questions lead them to a description of a state of nature. The description or assumption of the state of nature describes the pre-social state. Rousseau's description of the state of nature and his analysis of civilized society show us how equality, justice, freedom and morality are possible. The main problem of this paper is to show that Rousseau's views on how to transition from state of nature to social life, how the social order is established and whether the structure of communal living have changed. It is possible to say that Rousseau's thoughts on sociality changed between his early and later works. This study aims to clarify these changing views.

**Keywords:** State of Nature, Equality, Freedom, Sociality, Civilized Society.

## Giriş

Jean-Jacques Rousseau'nun özellikle *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* ve *Toplum Sözleşmesi* eserlerine odaklanıldığında, onun toplumsallığa ilişkin düşüncelerinin büyük oranda değiştiğini görmek mümkündür. Rousseau *Söylev* ve *Eşitsizliğin Kaynağı*'nda, temel olarak toplumsallığın eşitsizliğe, köleliğe ve ahlaksızlığa yol açtığını belirtir. Rousseau'nun bu iki eseri hem politika hem de ahlak üzerine görüşlerini dile getirdiği eserlerdir. Rousseau'nun, *Emile*'deki politika ile ahlakın birlikte ele alınması gerektiğine ilişkin vurgusu (Rousseau 2016: 321) bu iddiamızı kanıtlar niteliktedir. Adı geçen iki eserde ahlakçı yönünü de gösteren Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde bütünüyle politik olana geçiş yapar. *Toplum Sözleşmesi*'nde önceki iki eserinden farklı olarak toplumsal düzenin adaleti ve özgürlüğü getirdiğini ifade eder. Rousseau ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında, Rousseau'nun çeşitli açılardan genellikle Hobbes, Locke, Kant ve Nietzsche ile karşılaştırıldığı görülür. Bu çalışma, Rousseau'nun toplumsallığa dair görüşlerine odaklanarak iki farklı Rousseau'yu ortaya çıkarmayı ve bu iki Rousseau arasında bir karşılaştırma yapmayı hedeflemektedir.

\*\*\*

Jean-Jacques Rousseau, Dijon Akademisi'nin “bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine yardım etmiş midir?” sorusu üzerine kaleme aldığı *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* adlı eserinde, temel olarak bilimin ve sanatın insanları toplumsallaştırdığını ve toplumsallaşma nedeniyle de bireysel iradenin kaybolduğunu belirtir. Rousseau açısından toplumsal yaşamla birlikte eşitliğin ve özgürlüğün olmadığı bir düzen yaratılarak insanlar köleleştirilir. “(...) bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdirebilir; onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar” (Rousseau 2018a: 8). Dolayısıyla Rousseau için bilimler ve sanatlar, toplumun kurucu öğeleri ve eşitsizlik ile

köleliğin kaynağı durumundadır. Peki bilimler ve sanatların hangi özellikleri eşitsizliğe ve köleliğe yol açar?

Rousseau’ya göre sanat, davranış ve eylemlerimizi kalıplara sokar ve estetez edilmiş davranış biçimleri edindirek nasıl eylememiz gerektiğini dikte eder. Daima bir zorunluluğu, bir gerekliliği ve kurallara bağlılığı emreder. Zorunlulukların ve normların sürekli baskısı toplum denilen sürüyü meydana getirir. Kişi içinden geldiği gibi değil, içinde bulunduğu topluluğun normlarına, bu topluluğun üyelerinin isteğine ve arzusuna göre eylemde bulunur. Kendi ruhuna göre değil, başkasının, ötekinin isteğine göre hareket eder. Böylelikle kendi doğallığından uzaklaşan, doğasına ve özüne göre eylemde bulunmayan yapay insanlar ortaya çıkar. Kişinin kendi doğasından uzaklaşıp başkasına göre hareket etmesi onun özgürlüğünü kısıtlar (Rousseau 2018a: 9,10). Rousseau açısından bilimin ve sanatın gelişmesi yalnızca özgürlüğü kısıtlamaz aynı zamanda erdemin kaybolmasına ve ahlakın da bozulmasına neden olur. Erdemli olmanın bilgili olmakla bir ilişkisinin olmadığını belirten Rousseau, erdemin bilim ve sanat yoluyla elde edilemeyeceğini vurgular. İnsanlar, çoğunlukla, bilim ve sanat geliştikçe erdemin ve ahlakın da geliştiği düşüncesine kapılırlar. Rousseau bu düşüncenin tam karşısında durmaktadır; onun açısından insanın bilgilenmesi ve aklının gelişmesi, ahlaklılığı değil, tam tersine ahaksızlığı doğurur (Rousseau 2018a: 11-18). Bilgisizlikten kurtulma, olgunlaşma ve gelişme çabası neticesinde ortaya çıkan ve insanın doğasına aykırı olan ahlak kuralları, sahte erdemleri renklendirir, hakiki olanların parlaklığını lekeler. Uygarlık komedisi insanlığın ödevlerinin yerini alır. Güzel sözler, güzel işleri küçümser ve iyi ahlakın sadeliği kabalık olarak kabul edilir (Rousseau 1997: 14).

Rousseau’ya göre, bilim ve sanat vasıtasıyla inşa edilen uygar dünya, insanın içine bir ahlak bekçisi yerleştirerek insanın kendi kendisini kontrol etmesini sağlar ve böylece insanın ruhuna göre eylememesine, içgüdülerine göre hareket etmemesine ve içinden geldiği gibi davranmamasına yol açar. Kişi kendisinin bireysel ve özgür iradesinden vazgeçip başkalarının isteklerine göre eylemde bulunur ve bu durumda özgürlük yitirilir. Bu eleştirinin bir benzeri Nietzsche’nin Hristiyanlık ahlakı

eleştirisinde karşımıza çıkar. Nietzsche açısından Hristiyanlık ahlakı, bireyin içgüdülerini, arzularını ve tutkularını bastırarak toplumun ve birlikte yaşamın ön planda tutulduğu bir ahlak ideali meydana getirmeye çalışır. Bu ahlak anlayışı doğaya ve doğal olana karşıdır. “Doğa karşıtı ahlak, yani şimdiye dek öğretilmiş, saygı duyulmuş ve vaaz edilmiş hemen her ahlak yaşamın içgüdülerine karşı yönelir – bu içgüdülerin kâh gizliden gizliye, kâh yüksek sesle ve küstahça yargılanışıdır” (Nietzsche 2013: 30). Dolayısıyla Nietzsche’nin Hristiyanlık ahlakı eleştirisi bir yönüyle Rousseau’nun uygar toplum eleştirisine benzemektedir. Rousseau için uygar toplum, doğallıktan uzaklaşmış yapay ve köle ruhlu yığınlar meydana getirir. Uygar toplum, eşitliğin ve özgürlüğün olmadığı, birlikte yaşamının kutsandığı ve toplumsallığın bireyselliğin üstünde yer aldığı bir kölelik düzeni inşa eder.

Bilim ve sanatı toplumu kuran, inşa eden öğeler olarak belirleyen Rousseau, bilim ve sanatın insanlığın doğal yapısının ürünleri olmadığını iddia eder. Onun açısından bilim ve sanatı doğuran insanlığın kötü yanısıdır. “Astronomi, boş inançlardan doğmuştur; güzel söz söylemek hırstan, kinden, dalkavukluktan, yalandan; geometri cimrilikten, fizik, boş bir meraktan ve hepsi birden, hatta ahlak bile, insanın kendini beğenmesinden doğmuştur” (Rousseau 2018a: 19). Dolayısıyla Rousseau için bilim ve sanatı insanın doğasında olmayan gereksinimler doğurmuştur. Örneğin adaletsizlik olmasaydı hukuk bilimine, savaşlar ve hükümdarlar olmasaydı tarih bilimine ihtiyaç duyulmazdı. Rousseau açısından insan yalnızca kendi insanlık görevlerini yerine getirip doğal ihtiyaçlarını karşılasaydı bilim ve sanata hiçbir gereksinim duyulmazdı (Rousseau 2018a: 20). Toplumsal yaşamla birlikte insanlık, yapay gereksinimleri, sanki onlar doğal ve özsel ihtiyaçlarıymış gibi karşılamaya çalışır. Ancak karşılanan her ihtiyaç bir yenisine yer açar, gereksinimlerin ve ihtiyaçların sonu ve sınırı yoktur; bu nedenle insanlık bu yapay ihtiyaçların kölesi haline gelir. Dolayısıyla toplumsal düzenin ürünü olan yapay ihtiyaçlar, doğası gereği özgür olan insanların özgürlüğünü elinden alır.

Rousseau kendi çağına baktığı zaman, kendi doğallığından uzaklaşan, iki yüzlü, yapay, yozlaşmış, ahlaktan yoksun, özgürlükleri elinden alınarak köleleşmiş insanlardan oluşan bir yığınlar topluluğu görür. İnsanın başına gelen bütün bu kötülüklerin sebebi

ise toplumsallıktır. Rousseau *Söylev*'de, uygar toplumun bir resmini çeker ve uygar toplumda üretilen bütün kötülükleri gözler önüne serer. “Üretme” sözcüğünün altını çizmek gerekir çünkü kötülüğün üretilen ve kurulan bir şey olduğunu düşünen Rousseau'ya göre, henüz uygarlaşmamış ve toplumsallaşmamış olan insanın doğasında kötülük diye bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Rousseau'nun *Söylev*'i, bütünüyle toplumsal yaşamın, uygar toplumun ya da uygar insanın eleştirisidir. Aynı zamanda *Söylev*'de gizil olarak bir doğa durumu övgüsü de söz konusudur ancak doğa durumunun yapısına ilişkin herhangi bir ipucuna rastlamak pek de mümkün değildir. *Söylev*'de uygar toplumun bütün kötü yanlarını ortaya çıkaran Rousseau, Voltaire'in insan ırkına karşı yeni bir kitap olarak tanımladığı (Copleston 2003: 60) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda doğa durumunun tam bir betimini vererek, doğa durumundan uygar topluma nasıl geçildiğini aktarır.

Kendi çağının insan tasarımının Hobbesçu bir tasarım olduğunu düşünen Rousseau'ya göre, bu tasarımın insana, doğal insana ve uygar insana ilişkin yorumu hatalıdır. Hobbes açısından insan davranışlarının doğasında bencillik vardır ve böyle bir doğaya sahip insanın temel nitelikleri saldırganlık ve şiddettir. “Hobbes, insanın doğal olarak yılmaz olduğunu, sadece saldırmak ve savaşmak peşinde olduğunu iddia eder” (Rousseau 2018b: 95). Hobbes'un insan tasarımının altında henüz politik bir otoritenin, yasaların ve toplumun olmadığı bir doğa durumu varsayımı söz konusudur. Hobbes, doğa durumunu umutsuz, temelinde ölüm korkusu olan sürekli bir korku hali olarak görür. İnsanların doğuştan eşit olduklarını düşünen Hobbes'a göre, bu eşitlik bedensel ve yetenekler bakımından eşitlik. Onun açısından eşitlik, amaçlara ulaşma eşitliği doğurur. Bu şu demektir: İki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi istediğinde, buradan bir düşmanlık çıkar ve bu nedenle de aynı iki kişi amaçları uğruna birbirlerini yok etmeye ya da egemenlik altına almaya çalışırlar. Bu eşitlik halinin güvensizliği, güvensizliğin de savaşı doğurduğuna işaret eden Hobbes, insanlar arasındaki savaşa rekabet ve şan-şeref olmak üzere iki neden daha ekler. İnsanlar arasındaki çatışmanın temel nedeni bu üç duygudur. Doğa hali ile savaş halinin aynı şey olduklarını ifade eden Hobbes açısından insanları korku altında tutacak genel bir güç olmadığında, savaş hali



kalıcı olur ve bu savaş da herkesin herkese karşı savaşdır (Hobbes 2020: 99-101). Hobbes, insanlar arasındaki güvensizliği, savaşı, kavgayı ve rekabeti “insan insanın kurdudur” (Hobbes 2018: 1) benzetmesiyle açıklamaya çalışır. Hobbes açısından herkesin herkesle savaşta olduğu yerde, yani, doğa durumunda “doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün olmadığı yerde yasa yoktur; yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur” (Hobbes 2020: 103).

Hobbes açısından doğa durumunda her bir kişiye herhangi birine istediğini yapma, arzuladığı her şeye sahip olma ve bunları kullanma hakkı verilmiştir. Dolayısıyla doğa her şeyi herkese vermiştir ancak böyle bir durumda hakkın tek ölçütü kişinin kendi çıkarıdır. Hobbes açısından herkese istediği şeye sahip olma hakkı verildiğinde sahip olmayı herkes kendi hakkı olarak görür ve ötekini sahip olma hakkını tanımaz (Hobbes 2018: 28-30). Bu durum kavgaya, rekabete ve karmaşaya sebep olur. Hobbes’a göre, “(...) mülkiyetin olmadığı yerde adaletsizlik de yoktur ve kurulmuş bir zorlayıcı gücün, yani, devletin olmadığı yerde de mülkiyet yoktur; herkes her şey üzerinde hak sahibidir: dolayısıyla devletin olmadığı yerde, adalete aykırı hiçbir şey yoktur” (Hobbes 2020: 114). Böyle bir durumda güçsüz olanın yaşama şansı yoktur. İhtiyaçlarını karşılayamadıkları için varlıklarını devam ettiremezler ve doğal olarak yaşamları sonlanır. Ayrıca sakatlık, yaşlılık ve hastalık gibi durumlarda sorun çıkarmasınlar diye güçlüler tarafından hayatlarına son verilir. Güçlülerin güçsüzleri ortadan kaldırdığı böyle bir durumda, ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik eylemlerinde engellenmeme ve her insanın hakkı olarak görülen özgürlük, güçlünün güçsüze uyguladığı bir şiddet halini alır (Bravo 2005: 133).

Hegel, Hobbes’la benzer olarak doğa durumunu haksızlığın, şiddetin, engellenemeyen içgüdülerin ve insanlık dışı eylemlerin olduğu bir hal olarak betimler. Doğa halini özgür olmayış, duyusal görü içinde yaşayış durumu olarak tanımlayan Hegel açısından bireyin istediğini yapması, tutku ve içgüdülerine göre hareket etmesi çoğunlukla özgürlük olarak kabul edilir, bunların engellenmesi halinde özgürlüğün de yok olduğu zannedilir. Ancak Hegel açısından böyle bir engelleme özgürlüğü yok etmekten ziyade özgürleşmenin koşuludur. Toplum ve devlet özgürlüğün içinde

gerçekleştiği durumlardır ve özgürlük tekil özneye değil topluma aittir (Hegel 2016: 124,125). Dolayısıyla Hobbes ve Hegel açısından politik bir gücün olmadığı, yani, devletin olmadığı doğa durumunda adaletten, özgürlükten ve ahlaktan söz edilemez. Ancak Rousseau açısından doğa durumunu şiddetin, savaşın, saldırganlığın ve haksızlığın olduğu bir hal olarak betimleyen filozoflar uygar insanı bütün kötülükleriyle birlikte doğa durumuna taşır. Uygar insanı doğa durumuna taşıyarak doğal insanı uygar insan gibi tasarlar. Bu nedenle onların doğal insan tasarımları hatalıdır. Bu eleştiriyi Rousseau’dan daha sonra yaşamış olan Hegel’e de yöneltebiliriz.

Rousseau açısından Hobbes da dahil olmak üzere toplumun temellerini incelemiş olan filozoflar her zaman bir doğal durum tasarımına başvurmuşlardır. Her zaman doğal duruma gitme ihtiyacı hissetmişlerdir ancak hiçbiri oraya ulaşamamıştır (Rousseau 2018b: 88). Rousseau’ya göre Hobbes ve benzerleri doğa halinden söz ederken insanları bir arada yaşayan varlıklar olarak tasarlamışlardır. İnsanların doğa durumunda bir arada yaşamadıklarını, aralarında zorunlu ilişki ağları olmadığını iddia eden Rousseau’ya göre Hobbes, doğa durumu içinde bir toplumsallık olduğunu varsayar. Hobbes ve benzerleri, “gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlardır; vahşi insandan söz açmış, fakat uygar insanı anlatmışlardır” (Rousseau 2018b: 88). Rousseau için doğa durumu, uygar insanı doğa durumuna taşıyan Hobbes’un varsaydığı gibi açgözlülüğün, bencilliğin, kargaşanın, kavganın ve savaşın olduğu bir hal değil, “doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur” (Rousseau 2018b: 118).

Rousseau için doğa durumundaki insan iyiliğin, erdemin ve kötülüğün ne anlama geldiğini bilmez. Çünkü insanlar arasında ahlakın bu temel kavramlarının açığa çıkmasını sağlayacak bir ilişki ya da iletişim söz konusu değildir. Doğa durumundaki “insanların aralarında hiçbir ahlaki ilişki ya da kabul edilmiş görev olmadığı için onlar iyi veya kötü olamazlar” (Rousseau 2018b: 117). İyiliğin, kötülüğün ve erdemin bilinmemesi, yani, bu bilgisizlik hali, Rousseau açısından insanın kötülük yapmasını

engelleyen temel şeydir. Doğal ya da vahşi insanların “kötülük yapmasını önleyen şey bilgilerin gelişmesi ya da kanunların koyduğu fren değil, tutkuların yatışması ve kötülüğün bilinmemesidir” (Rousseau 2018b: 119).

Doğal insan iyiliği, kötülüğü, erdemi, adaleti ve eşitliği bilmez ancak bütün sosyal erdemlerin ondan türetildiği biricik bir niteliğe sahiptir: Bu nitelik Rousseau açısından merhamettir. Rousseau’ya göre merhamet, insanda her türlü düşünceden önce gelen biricik doğal erdemdir. İyi dileklilik, iç yakınlığı ve dostluk bu erdemün ürünüdür. Merhamet, kişiyi acı çeken insanın yerine koyan, acı çeken insanın yardımına düşünmeden koşturan, bütün türün karşılıklı olarak kendisini korumasına yardım eden ve doğa halinde kanunların, ahlakın ve erdemün yerini alan bir duygudur (Rousseau 2018b: 121,123). Merhamet duygusu, ötekinin acısını ve üzüntüsünü engellemeye, diğerinin rahatını düşünmeye yönlendiren ve böylece ahlaklılığın temelini oluşturan bir duygudur. Merhamet sözcüğünün farklı dillerdeki etimolojisine bakıldığında bile ötekinin acısını çekme, başkasının acısını paylaşma anlamı çıkmaktadır. Örneğin merhametin Almanca karşılığı olan *Mitleid*(*mit*=ile/with, *leiden*:acı çekmek/to suffer) sözcüğü kökeni itibarıyla dahi başka bir varlıkla acı çekmek anlamı taşımaktadır (Shapsay 2019: 151). Merhametin İngilizce karşılığı olan *Compassion* sözcüğü Latince gelir ve kelimenin öneki olan *com*, “ile/birlikte” anlamını taşır. *Passion* sözcüğü ise Latince “acı çekmek” anlamına gelen *Pati* sözcüğünden gelir. Dolayısıyla merhamet sözcüğünün hem Almanca hem de İngilizce karşılıkları beraber acı çekmek, öteki ile acı çekmek anlamına gelmektedir. Başkasının acısını hissetme ve hiçbir çıkar beklemeden ötekinin yararını isteme olarak tanımlayabileceğimiz merhamet, doğa halinin savaş hali olmasının önündeki temel engeldir.

Rousseau için insan özü gereği toplum-dışıdır ve insanın ilkelliğini, gelişmemişliğini bu toplum-dışılık üretir. İnsanın doğa durumundaki tek başlılığı, yalnızlığı ve kimsesizliği onun özüne en uygun haldir. Doğa durumunda kişi ötekine ihtiyaç duymaz, ihtiyaçlarını karşılamak için başkasına gereksinim duymaz ve bu nedenle yalnız bir yaşam sürdürür. Rousseau açısından doğa, insanı birlikte yaşamaya ve topluma hazırlamaz; doğada toplumsallık yoktur. “Kaynağı ne olursa olsun, insanları

karşılıklı gereksinmelerle birbirine yaklaştırmak (...) için doğanın ne kadar az emek harcadığı, insanların toplumsallığını ne kadar az hazırladığı, bu bağları kurmak için insanların yaptıklarına doğanın ne kadar az katkı yaptığı görülüp anlaşılır” (Rousseau 2018b: 115). Doğa, insanı toplumsal yaşama hazırlamadıysa ve insan doğası gereği tek başına ise, insanlık toplumsal hayata ilk adımı nasıl atmıştır? Rousseau açısından uygar topluma ya da toplumsallaşmaya ilk adım mülkiyet yoluyla atılmıştır. Bu aynı zamanda eşitsizliğe de ilk adımdır. Rousseau için “bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip “*Bu bana aittir!*” diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan uygar toplumun gerçek kurucusu” (Rousseau 2018b: 133) olmuştur.

Aklın ve bilginin gelişmesiyle beraber sanayi ve yeteneklerin de geliştiğini belirten Rousseau, bu gelişmelerin ailelerin kurulmasına neden olduğunu, ailelerin de küçük birer toplum haline geldiğini iddia eder. Ailelerin oluşmasının bir çeşit mülkiyet fikrini de doğurduğunu ifade eden Rousseau açısından mülkiyetin ortaya çıkması çatışmaya, mücadeleye ve kavgaya yol açmıştır (Rousseau 2018b: 138,139). Dolayısıyla ailelerin kurulması, toplum ve mülkiyet fikrinin oluşmasına sebep olmuştur. Bu durum, mülkiyetin toplumsallığa geçişte ilk adım olduğu önermesiyle çelişkili görünebilir ancak aile, ilk küçük toplum ya da topluluk olarak tasvir edilir, toplumun kendisi olarak değil. Bu küçük toplum ya da topluluk mülkiyet fikrini beraberinde getirir. Mülkiyet ile birlikte toplumsal yaşama ilk adım atılır.

Mülkiyet fikrinin oluşmasına sebep olarak ailelerin kurulmasını gösteren Rousseau, mülkiyetin tam olarak neden ve nasıl ortaya çıktığı hakkında yeterince bilgi vermemektedir. Bu noktada mülkiyet kavramı konusunda Rousseau ile karşıt görüşte olan John Locke’u hatırlamakta yarar vardır. Locke, emeğin, doğanın insanların ortak kullanımına sunduğu şeyler üzerinde bir mülkiyet yetkisi başlattığını iddia eder. Emek, insanın dünyayı kullanmasına yetki verir. Locke açısından bir kişinin emek harcadığı toprak, yani, ektiği, işlediği ve ıslah ettiği toprak onun mülkiyeti haline gelir. Mülkiyeti ortaya çıkaran şey, ortaklaşa kullanılan malzemenin bir bölümünü doğal halinden çekip çıkarmaktır. Dolayısıyla mülkiyet hakkının ortaya çıkabilmesi için bir şeyin doğal halinden çıkarılması gerekir. Locke için mülkiyet olmaksızın insanların ortak

kullanımına sunulan şeylerden yararlanmak mümkün değildir (Locke 2012: 25). Locke’a göre, emek ve çalışma ile ortaya çıkan mülkiyet, sözleşme ve anlaşma ile kurumsallaşmıştır. Bazı toplumlar kendi topraklarına sınırlar koymuşlardır ve toplumun üyelerinin mülkiyetlerini yasalarla düzenlemişlerdir. Devletler ve krallıklar diğer ülkelere karşı sahip oldukları doğal haklarından vazgeçerek pozitif bir anlaşmayla mülkiyeti kurumsallaştırmışlardır (Locke 2013: 34). Mülkiyetin kavgaya ve çatışmaya neden olacağını düşünen Rousseau’nun aksine Locke, mülkiyetin mutluluk ve özgürlük getireceğini ileri sürer. Mülkiyet kavramını oldukça geniş bir anlamda kullanan Locke açısından mülkiyet, insanların yaşamlarının, özgürlüklerinin ve mal-mülklerinin karşılıklı korunmasıdır (Locke 2013: 81). Dolayısıyla mülkiyet yalnızca ekonomik gereksinim ve çıkarlarla ilgili bir kavram değildir. Mülkiyete sahip olmak, aynı zamanda yaşamın, özgürlüğün ve servetin güvence altına alınmasıdır. Yaşamın, özgürlüğün ve servetin güvence altına alındığı bir düzen ancak uygar toplumda mümkündür. Dolayısıyla Locke açısından doğal durumdan uygar topluma geçilmesinin sebebi mülkiyettir. “(...) İnsanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına koymalarının asıl ve *ana amacı, mülkiyetlerinin korunmasıdır*. Doğa durumunda ise bu konuda pek çok şey eksiktir” (Locke 2013: 81). Dolayısıyla hem Locke hem de Rousseau, toplumsal yaşama geçişin nedeni olarak mülkiyeti gösterirler ancak görüldüğü gibi her iki düşünürün mülkiyet kavramı ile ilgili görüşleri oldukça farklıdır. Nasıl ki Hobbes ve Rousseau arasında doğa durumu tasarımı konusunda bir karşıtlık varsa, Locke ve Rousseau arasında da mülkiyet kavramı ile ilgili bir karşıtlık söz konusudur.

Rousseau için mülkiyet ile birlikte ilk adımı atılan toplumsal yaşam, saygınlığın ve itibarın değerli hale gelmesini sağlar. En iyi şarkı söyleyen, en iyi dans eden, en güçlü, en güzel, en becerikli olan, insanlar tarafından en çok sayılan, takdir edilen kişi haline gelir. Rousseau bu durumu kötülüğe doğru atılan ilk adım olarak niteler. Bu üstün tutmalar sebebiyle doğal insanda hiç bulunmayan insanları küçük görme, kıskançlık ve utanma gibi duygular doğar ve mutluluk, ahlaki temizlik ve saflık kaybolur (Rousseau 2018b: 141). Toplumsal yaşamla birlikte doğal yaşamda hiç

bulunmayan kötü nitelikler, özellikler ve duygular ortaya çıkmaya başlar. Rousseau için uygar insan kendisine yabancılaşmıştır. Başkaları üzerinde iktidar kurmak, otorite haline gelmek ve öncelik kazanmak için başka birine dönüşmüştür. Kendi doğal ihtiyaçlarına cevap vermeyen ancak kendisi için iyi, güzel ve faydalı olduğunu düşündüğü şeylerin peşinden koşan ve sonunda onları da elde edemeyen bir insan haline gelmiştir. Ötekiyle ilişkisi de bütünüyle rekabet, aşağılama ve aldatma arzusuyla şekillenmiştir (Dent 1988: 86).

Rousseau *Söylev*'de ortaya attığı fikirlerinin benzerini *Eşitsizliğin Kaynağı*'nda devam ettirir. Onun için insanın yetkinleşmesi, olgunlaşması, gelişmesi ve ilerlemesi insan türünün son evresine atılmış adımlar olarak görülür. İnsanın aklının, bilgisinin ve zekasının gelişmesi, insanın çıkarına göre eylemesine ve olduğundan farklı görünmesine sebep olmuştur. İnsanlar olduklarından farklı görünmeye başladıkça bütün ahlaki bozukluklar ortaya çıkmıştır. Doğa durumunda özgür ve bağımsız olan insan, yapay ihtiyaçlar nedeniyle hem doğaya hem de hemcinslerine köle olmuştur (Rousseau 2018b: 149). *Söylev*'de bilim ve sanatı eşitsizliğin ve köleliğin nedeni olarak gösteren Rousseau, *Eşitsizliğin Kaynağı*'nda mülkiyeti eşitsizliğin ve köleliğin nedeni olarak gösterir. Mülkiyet doğal insanı toplumsal yaşama taşımıştır; toplumsallık eşitsizlik ve köleliğe yol açmıştır. Birlikte yaşam ve toplumsal birlik ve bütünlük uğruna bireysel iradede vazgeçilmiştir; insanın doğuştan gelen niteliklerinden ödün verilmiştir.

Yukarıda da değinildiği gibi, toplumsal yaşama mülkiyet; eşitsizlik ve köleliği de toplumsal yaşam neden olmuştur. Rousseau açısından zengin ve fakir arasındaki sözleşme ve bu sözleşmeyle ortaya çıkan politik kurumlar ve yasalar ise eşitsizliği kurumsallaştırmıştır. Rousseau'ya göre, toplumsal yaşamda zenginler, yoksullara göre daha büyük tehlike altındadır. Zenginler yalnızca yaşamlarını değil, mülkiyetlerini de korumak isterler. Bu nedenle zenginler yasalar tarafından öngörülen ve polisiye güçler tarafından dayatılan bir barış düzenini sağlama uğraşında olurlar. Yoksullar, kendi yaşamlarını korumak için zenginlerin mülkiyetindeki paylarına ilişkin bütün haklarından vazgeçerler. Böylelikle toplumun becerikli üyeleri tıpkı Locke'un *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'sinde tanımladığı “rasyonel ve çalışkan” kişiler gibi, “akıllıca

bir gaspı kazanılan bir hakka dönüştüren” bir hileye girişerek mülkiyetlerini başkalarına karşı güvence altına alırlar (Wokler 2003: 78). Zenginin kendi mülkiyetini, yoksulun ise kendi yaşamını koruma isteği zengin ile yoksul arasında bir anlaşma sağlamıştır. Bu anlaşma kanunlara ve yasalara göre yönetilen bir toplum ve üstün bir iktidar doğurmuştur. Bu karşılıklı sözleşme ile birlikte mülkiyet ve toplumsal yaşamın doğurduğu eşitsizlik kurumsallaşmıştır. Bu karşılıklı sözleşme ya da anlaşmaya katılan birliğin üyelerine Rousseau şunları söyler: “Hepsi, özgürlüklerini güven altına aldıklarına inanarak zincirlerine koştular; çünkü politik bir kuruluşun üstünlüklerini, yararlarını sezecek kadar akıllı oldukları halde bunun getireceği tehlikeleri önceden görecektik kadar deneye sahip değildiler” (Rousseau 2018b: 153). Bu karşılıklı sözleşme ile ortaya çıkan politik kurumlarla birlikte doğal özgürlük yok olmuştur, mülkiyet ve eşitsizlik kurumsallaşmıştır ve bütün insan türü çalışmaya, köleliğe, yoksulluğa ve sefaletle boyun eğmiştir. Böylece insan, toplumun ve devletin kölesi durumuna gelmiştir. Rousseau, doğal durum ile uygarlık durumu arasındaki farkı net bir şekilde şu sözlerle ifade eder:

Doğa durumunda gerçek ve bozulmaz bir eşitlik vardır, çünkü bu durumdaki tek fark olan insandan insana fark, birini ötekine bağlı kılacak kadar büyük değildir. Uygarlık durumunda ise düşsel ve boş bir hukuksal eşitlik vardır, çünkü bu eşitliği korumaya yönelik yolların kendileri onu yıkmaya yarar ve zayıfı ezmek için en güçlüye eklenen kamusal güç doğanın onlar arasında kurduğu dengeyi bozar (Rousseau 2016: 321).

Rousseau'nun *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* adlı yapıtındaki uygar toplum ve toplumsallık eleştirisi *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nda da geçerliliğini korumaktadır. Ancak o, *Toplum Sözleşmesi*'ndeki uygar toplum ve toplumsallık değerlendirmesinde, ilk iki eserinden oldukça farklı olan bir politik ortaklık senaryosu ortaya koyar. *Toplum Sözleşmesi*'nde insanların bir arada yaşamasını sağlayan bir ortaklık anlaşması betimler ve bir arada yaşamının, *Eşitsizliğin Kaynağı*'ndaki düşüncelerinin tam tersi olarak özgürlüğü ortadan kaldırmak yerine daha da güçlendirdiğini iddia eder. Daha önceki iki eserinde insanın uygar toplum içinde yozlaştığını dile getiren Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde insanların özgürlüklerini yaşaması için bazı kurumlara ihtiyaç duyduğunu belirtir (Wokler 2003: 85). Daha

önceki iki eserinde çağındaki bütün kötülüklerin sebebi olarak toplumsal düzeni gösteren Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde bu fikrini değiştirmiş gibi görünür. Ona göre, “toplum düzeni bir haktır ve tüm öteki hakların temelidir” (Rousseau 2008: 57). Ancak onun açısından bu hakkın kökeni doğada değil, sözleşmelerdedir. O halde Rousseau'nun *Eşitsizliğin Kaynağı ve Toplum Sözleşmesi*'nde doğa durumunda birlikte yaşamın olmadığına ilişkin görüşleri ortaktır. Toplumun ilk örneğinin ve ilk politik toplumun aile olduğu, (Rousseau 2008: 58) köleliğin doğadan gelmediği, daha doğru bir ifadeyle doğaya aykırı olduğu ve herhangi bir insanın başka bir insan üzerinde doğal bir otoritesinin olmadığı (Rousseau 2008: 61) yönündeki görüşler Rousseau'nun her iki eserinde de ortaktır. Rousseau için insanlar arasındaki meşru bir otoritenin temeli yalnızca anlaşma ve uzlaşılara dayanır. Bütün toplumsal ilişkiler uzlaşma ve anlaşma yoluyla kurulur; buna köle ile efendi arasındaki ilişki de dahildir. Dolayısıyla köle ile efendi arasındaki ilişki toplumsal uzlaşmaya dayanır.

*Toplum Sözleşmesi*'nde, bireylerin doğal durumda kendilerini korumalarını güçleştiren engellerin ortaya çıktığını ve bireyler bu engellere direnme gücünü gösteremedikleri zaman doğal durumun devam etmesinin mümkün olmadığını, bireylerin yaşam biçimlerini değiştirmedikleri takdirde de yok olacaklarını ifade eden Rousseau, insanların yok olma tehlikesi karşısında toplumsal yaşama geçtiklerini iddia eder. Dolayısıyla insanlar varlıklarını sürdürmek amacıyla bir araya gelip bir güç birliği meydana getirirler ve tehlikelere karşı bir direnç oluştururlar. Rousseau için güç birliği yalnızca birlikte yaşam vasıtasıyla gerçekleşir, yani, güç birliğini ancak ve ancak bir toplum sağlayabilir. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde, her bireyin herkesle bir ve eşit olduğu ve herkesin yalnızca kendisine itaat edip özgür olduğu bir toplum hayali kurar. Onun açısından toplumsal anlaşmanın ya da sözleşmenin çözüm getireceği temel mesele de budur (Rousseau 2008: 66,67). O, toplumsal anlaşmayı şu şekilde özetler: “Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü birleştirerek genel iradenin kesin buyruğuna veririz ve her bireyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz” (Rousseau 2008: 68). Rousseau için özel çıkarlar arasındaki çatışma toplumların ortaya çıkmasını gerekli kılmış, çıkarlar ile ilgili anlaşma ise toplumların oluşmasını sağlamıştır.



Toplumsal ilişkileri oluşturan ve toplumu birbirine bağlayan şey çıkarlar arası uzlaşdır. Toplumu yönetmenin koşulu ise ortak çıkarları gözetmektir. Yalnızca genel irade devletin güçlerini ortak çıkara uygun olarak yönlendirir (Rousseau 2008: 79). Genel iradenin daima kamunun yararını gözettiğini belirten Rousseau’ya göre, genel irade herkesin iradesi, bütün bireysel iradelerin toplamı değil, ortak çıkarların toplamıdır (Rousseau 2008: 82). Genel iradenin aynı zamanda bireyin kendi iradesi olması gerekir. Bu da yurttaşın bireyselliğinden vazgeçip kendisini topluma adanmasıyla olanaklı olur. Genel irade bir monarşide değil, yurttaşlardan meydana gelen bir devlette mümkün olur. Yasa koyucu için insanı yurttaş yapma, onu devletin hizmetine verme zorunluluğu vardır (Derathe 2008: 44). Rousseau’nun bireysel iradeye değer veren ve ortak çıkarları gözetken toplum idealinin gerçekleşmesinin koşulu, doğa durumundan uygar topluma geçişin tam anlamıyla sağlanmasıdır. O, bu geçişten sonra ortaya çıkacak değişimin ahlaklılığı ve adaleti getireceğini özellikle vurgular. Rousseau’nun toplumsallığa ilişkin görüşleri arasındaki keskin ayırım tam olarak bu noktadadır.

*Söylev*’de toplumsal düzenin insanı ahlaksızlaştırdığını ifade eden, *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda ise eşitsizliğin kaynağı olarak toplumsal düzeni gösteren Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*’nde toplumsal düzenin adaleti ve ahlaklılığı getirdiğini ifade eder. “Doğal yaşamdan toplumsal düzene geçiş insanı çok büyük ölçüde değiştirir, davranışlarındaki içgüdünün yerine adaleti getirir, daha önce sahip olmadığı bir ahlak anlayışı getirir ona” (Rousseau 2008: 71). Daha önceki görüşlerinin aksine Rousseau, doğa durumundan uygar topluma geçildiğinde fiziksel güdülerin yerini ödev bilincinin, arzuların ve isteklerin yerini de hakkın aldığını ileri sürer. Böyle olunca da doğa durumunda yalnızca kendisini düşünen insan artık farklı ilkelere göre davranmak ve eğilimlerinin, tutkularının, isteklerinin peşinden gitmeden önce aklını dinlemek zorunda kalır. Rousseau açısından uygar toplumda insanların yetenekleri dönüşür ve gelişir, düşünceleri olgunlaşır, duyguları soylulaşır, ruhu yücelir ve akli yetkinleşir (Rousseau 2008: 71). Rousseau *Toplum Sözleşmesi*’nde toplumsallığın ve uygarlığın insana kazandırdığı bütün nitelik ve özelliklerin insana büyük yararlar sağladığını ifade eder. Ancak *Söylev*’de, gelişmenin, yetkinleşmenin, olgunlaşmanın ve ilerlemenin

ahlaksızlığa ve köleliğe, Eşitsizliğin *Kaynağı*’nda ise insan türünün son evresine atılmış birer adım olarak eşitsizliğe yol açtığını aktarır.

Rousseau *Toplum Sözleşmesi*’nde, doğal durumda güç ya da zekadan kaynaklanan doğal eşitsizliğin yerine, uygar toplumda ahlaki ve meşru olan bir eşitlik koyar. Devletin kendi üyelerinin ortak anlaşmasıyla kurulması insanda kökensel bir değişiklik meydana getirir, *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda bu değişiklik, kötülük doğrultusunda atılan geri döndürülemez bir adım olarak değerlendirilir. Ancak *Toplum Sözleşmesi*’nde, uygar toplumun kuruluşu tam anlamıyla gerçekleştiğinde ortaya çıkacak değişimin asilleştirici ve yüceltici ruhu vurgulanır (Wokler 2003: 91,92). Rousseau açısından insanın toplum sözleşmesiyle yetirdiği şey doğal özgürlüğü ve nesnelere üzerindeki sınırsız hakkıdır, kazandığı şey ise sivil özgürlük ve elindeki her şeye gerçekten sahip olmasıdır. Doğal özgürlüğün bireyin gücünden başka bir şey olmadığını iddia eden Rousseau, doğal özgürlüğe karşı, sivil özgürlüğü savunur. İnsanın uygar yaşamda kazandıkları arasına insanı kendi kendisinin efendisi yapan manevi özgürlüğü de ekler (Rousseau 2008: 72). Oysa *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda doğal özgürlüğün yetirilmesinin köleliği ve eşitsizliği beraberinde getirdiğine dikkat çeker. Rousseau *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda, yasaların ve politik kurumların toplumsal yaşam tarafından ilk adımı atılan eşitsizliği kurumsallaştırdığını iddia ederken, *Toplum Sözleşmesi*’nde, yasaların ve devletin özgürlük getirdiğini dile getirir: “Kendimiz için koyduğumuz yasalara itaat etmek özgürlüktür” (Rousseau 2008: 72). Rousseau daha da ileri giderek “(...) bireylerinin özgürlüğünü sağlayan sadece devlet gücüdür” (Rousseau 2008: 107) demektedir. Ancak önceki eserlerinde politik kurumların özgürlükten ziyade köleliği beraberinde getirdiğini iddia eder. *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda bireyi doğanın çocuğu olarak ele alan Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*’nde bireyi devletin çocuğu olarak ele alır. *Toplum Sözleşmesi*’nde Rousseau, insanı devletin hizmetine sunar, devlete adar. İnsana özgürlüğünü veren artık doğa değil, devlettir. Rousseau’nun bu düşüncelerinin, özgürlüğün devletle mümkün olduğunu söyleyen Hegel’e öncülük ettiğini söylemek mümkündür. Friedrich Engels, toplum sözleşmesi ve genel irade kuramının “burjuvazinin idealize edilmiş krallığından

başka bir şey değil” derken, Rousseau’nun insanı devletin hizmetine sunan görüşlerine yönelik endişelerini dile getirir (Williams 2018: 6).

Rousseau, *Eşitsizliğin Kaynağı* ve *Söylev*’de toplumsallıkla birlikte insanların içgüdülerine göre hareket etmediğini, içlerinden geldiği gibi davranmadığını, isteklerine ve arzularına kulak vermediğini ve başkalarına göre eylediğini belirterek toplumun insanların özgürlüklerini elinden aldığını ve bir anlamda köleleştirdiğini belirtir. Ancak *Toplum Sözleşmesi*’nde bu ifadelerin tam tersi dile getirilir: “Sadece isteklerimizin itkisine uymak köleliktir” (Rousseau 2008: 72) diyen Rousseau, kişinin isteklerine, arzularına, içgüdülerine ve tutkularına göre eylemesini kölelik olarak nitelendirir. Ancak Rousseau *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda özgür irade ve hayvani dürtülerimizin üstünde bir denetimin olmamasını özgürlük olarak tanımlar.

*Toplum Sözleşmesi*’nde belgeye dayanan mülkiyet ile gücün bir sonucu ya da ilk işgalcinin hakkı olan sahiplik arasında bir ayrım yapan Rousseau, (Rousseau 2008: 72) mülkiyet konusunda da olumlu bir tavır takınır. Rousseau’nun *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda karşı çıktığı mülkiyet kavramı ile *Toplum Sözleşmesi*’nde ortaya attığı belgeye dayanan mülkiyet kavramı arasında bir farklılık var gibi görünmektedir. Onun, *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda kullandığı biçimiyle mülkiyet ile *Toplum Sözleşmesi*’nde gücün bir sonucu olarak tanımladığı “sahiplik” arasında bir benzerliğin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak her koşulda Rousseau’nun mülkiyet kavramıyla ilgili düşüncelerinin değiştiğini söyleyebiliriz. O *Toplum Sözleşmesi*’nde, her insanın kendisi için gerekli olan her şey üzerinde hakkı olduğunu ancak bireyi herhangi bir mülkün sahibi yapan şeyin sözleşme olduğunu ifade eder. Kişinin elindeki her şeye gerçekten sahip olmasını sağlayan sözleşmedir. Rousseau için bir sözleşmenin ve yasanın olmadığı yerde mülkiyetin tek göstergesi, Locke’un söylediği gibi, emektir. Rousseau açısından “emek, elde yasal kanıtlar olmadığında başkalarının kabul etmek zorunda oldukları tek mülkiyet işaretidir” (Rousseau 2008: 73). *Eşitsizliğin Kaynağı*’nda mülkiyetin ortaya çıkmasının çatışmaya, mücadeleye ve kavgaya yol açtığını, mülkiyet ile birlikte ortaya çıkan toplumun eşitsizliği doğurduğunu ileri süren Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*’nde,

sözleşmeye dayalı mülkiyetin hak olduğunu ve dünyayı yaşanabilir hale getirdiğini vurgular.

### **Sonuç**

Bu çalışma, çalışmanın problemi ve amacı doğrultusunda Rousseau'nun toplumsallığa ilişkin görüşlerinin değiştiğini göstermiştir. *Söylev*'de bilim ve sanatın insanları uygar topluluklar durumuna soktuğunu, bir anlamda bilim ve sanatın toplumsallığa neden olduğunu vurgulayan Rousseau, toplumsallığın insanın ahlaksızlaşmasına ve köleleşmesine neden olduğunu aktarır. *Eşitsizliğin Kaynağı*'nda toplumsallığa ilişkin sert tavrını sürdüren Rousseau, mülkiyetin insanları toplumlar haline getirdiğini iddia ederek, toplumsallaşmanın eşitsizliğe yol açtığını ileri sürer. Zengin ve yoksul arasındaki sözleşmeyle kurulan politik kurumlar ve yasalar ile birlikte eşitsizlik kurumsallaşır. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde, bireysel iradeye değer veren ideal bir toplumsal düzen kurma peşindedir. Doğa durumundan uygar topluma geçişin tam anlamıyla sağlanması durumunda ortaya çıkacak değişimin ahlaklılığı, adaleti ve özgürlüğü getireceğini vurgular. Başlangıç eserlerinde devletin ve yasaların insanların doğasındaki özgürlüğü ortadan kaldırdığını aktaran Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde özgürlüğün devletle mümkün olabileceği bir toplumsal düzen hayali kurar. Böylelikle Rousseau, bütünüyle bireyi devletin hizmetine sunar, bireyi devlete adar ve bir anlamda bireyi devlete teslim eder. Bu nedenlerden ötürü, toplumsallığa ilişkin görüşleri bakımından iki farklı Rousseau'dan söz etmek mümkündür.

## KAYNAKÇA

BRAVO, Hamdi (2005). “Doğal Özgürlük-Toplumsal Özgürlük”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/2005: 125-144.

COPLESTON, Frederick (2003). *A History of Philosophy Volume 6: The Enlightenment Voltaire to Kant*, London: Continuum.

DERATHE, Robert (2008). “Toplum Sözleşmesi Üzerine”, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, ss. 25-51, İstanbul: Say Yayınları.

DENT, N.J.H. (1988). *Rousseau An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*, New York: Basil Blackwell.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2016). *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

HOBBS, Thomas (2018). *De Cive: Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, çev. Cihan Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları.

HOBBS, Thomas (2020) *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

LOCKE, John (2013). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabil Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (2013). *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1997). *Julie or The New Heloise*, The Collected Writings of Rousseau Vol. 6, Translated and Annotated by Philip Stewart and Jean Vache, London: University Press of New England.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2008). *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2016). *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2018a). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2018b). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları.

SHAPSAY, Sandra (2019). *Reconstructing Schopenhauer's Ethics: Hope, Compassion and Animal Welfare*, New York: Oxford University Press.

WILLIAMS, David Lay (2018). “The General Will” *Encyclopedia of Political Thought*, Oxford: Wiley Publishing, 1-7.

WOKLER, Robert (2003). *Rousseau*, çev. Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Makale Geliş | Received: 08.10.2020  
Makale Kabul | Accepted: 25.12.2020  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.889659

**Mücella CAN**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, TR  
Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Erzurum, TR  
ORCID: 0000-0002-3987-2805  
mccan@atauni.edu.tr

## **İktidarın Kaynağı, Araçları ve Yozlaştırıcı Etkisi**

### **Öz**

Bu çalışmada iktidar kavramı ele alınıp incelenmektedir. Öncelikle, iktidarın tarihi kısaca izah edilmektedir. İktidarın ne olduğu ortaya konulduktan sonra iktidarın kaynağı ve araçları hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca iktidarın yozlaştırıcı etkisi de çalışmanın kapsamı içerisinde. Kişilik, mülkiyet ve örgüt iktidarın kaynakları olarak değerlendirilmektedir. İktidarın araçları ise caydırma, ödüllendirme ve ikna etme-koşullandırma şeklinde verilmektedir. İktidar bir insani deneyimdir. İnsanlar arasındaki ilişkilere bağlı olarak ortaya çıkan iktidar hayatın her alanında vardır. Evrensel bir deneyim olması nedeniyle her insan bir şekilde iktidarı kullanmıştır. Hepimiz, çok sayıda iktidar yapılarıyla karşı karşıya bulunmaktayız. Bu iktidar yapılarının birçoğu günlük hayatın normal yönleridir. Örgütlenmiş bir toplulukta yaşayan her insan, hayatını bir dizi iktidar yapısı arasında geçirir. İktidar insan hayatının her aşamasında bulunmaktadır. İnsanların bir arada yaşadıkları her yerde iktidar vardır ve iktidar insanlar arasındaki ilişkilere bağlı olarak kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İktidar, Kişilik, Mülkiyet, Örgüt, Yozlaşma.

## **The Source, Tools and Corrupt Effects of Power**

### **Abstract**

In this study, the concept of power is handled and analyzed. First of all, the history of power is explained briefly. After revealing what power is, information about the source and tools of power is given. In addition, the degenerating effect of the power is also within the scope of the study. Personality, property and organization are considered as sources of power. The tools of power are given as deterrence, rewarding and persuasion-conditioning. Power is a human experience. The power that emerges due to the relations between people is present in all areas of life. Because it is a universal experience, every human being has exercised power in some way. We are all confronted with a multitude of power structures. Many of these power structures are normal aspects of daily life. Every person living in an organized community spends his life among a series of power structures. Power exists at every stage of human life. Wherever people live together, there is power and power arises spontaneously depending on the relationships between people.

**Keywords:** Power, Personality, Property, Organization, Corruption.

## Giriş

Yunan mitolojisindeki ilk şairlerden Hesiodos, Teogoni’de insanların günlük işlerinden iktidarın nasıl ortaya çıktığını güzel bir şekilde yorumlar. Hesiodos’un mitleri, anlamsız bir kaostan çıkan iktidarın, anarşi ve kargaşanın anti-tezi halini almasının şairane bir üslupla hikâye edilmiştir. Zeus’un Titanlarla yaptığı savaş tamamen bunu göstermektedir. Zeus, iyilik ve kötülükleriyle iktidarı kişiliğinde somut hale getirmiştir. İktidarı olup bitenlerin ve bundan böyle düzenin bir ölçüde tahmin ve kontrolü uğrunda kullandığından, kendisini yüce bir konuma yerleştirmiştir. Zeus, kaosu dizginleyip kontrol altında tutabilmiş ama onu bütünüyle yok edemediği için tekrar başkaldırmasını da önleyememiştir. Günümüzde olduğu gibi o dönemde de kaba ve dehşetli bir şekilde ortaya çıkmış olsa da iktidar, kaosa tercih ediliyordu. İktidarın kaosa tercih edilmesinde düşünce ve akıl en önemli görevi üstlendiği gibi her şeye rağmen iktidara meydan okuma işlevini de yerine getiriyordu. Çünkü düşünce ve akıl bütünüyle kontrol altına alıp yok etmek mümkün değildir. İktidarın, düşünce, akıl ve bilgi olmaksızın varlığını devam ettirmesi imkânsız denecek derecede zordur. Düşünce, akıl ve bilginin ürünlerini kendisi için araçlar olarak kullanan iktidar, onların her an kendisine karşı koymak isteyeceklerini de göz önünde bulundurmak zorundadır (Berle 1980: 13-14).

Onu elinde bulunduranların uyguladığı şekli ile iktidarın yazılı tarih ile başlayan bir gerçek olduğu söylenebilir. Hayvanlar arasında bile örgütlenmiş bir güç kullanımından söz edenler, iktidarın insanlardan önce var olduğunu dile getirmektedirler. Mağara hayatı yaşayan insanların tarihi üzerine yapılan çalışmalardan hareketle, mağaraların içerisindeki resimlerde, avcılarının, güçlü ve çevik hayvanları, aralarından birinin onu öldüreceği ana kadar yordukları görülmektedir. Bu tür bir örgütlenme, bir plan hazırlayabilecek, emirler verebilecek, bu emirlerin yerine getirilmesini sağlayabilecek ve muhtemelen, öldürülen hayvanı grup arasında bölüştürecektir bir lideri gerektirir. Bir liderin, kabile reisinin veya kralın elindeki iktidarın örneklerine en eski arkeolojik kazılarda da rastlanmaktadır. Bir din adamının,



şamanın ve toplum içerisinde bilgece hareket eden bir kişinin temsil ettiği düşünce sisteminin de iktidarı elinde tutanlarla birlikte var olduğu ve varlığını devam ettirdiği tarihsel olgular arasındadır. İktidar bu anlamda her zaman dinsel özellik taşıyan otorite veya güçlerle bağlantı içerisinde olmuştur. Hatta arkaik ya da değil toplumsal ve siyasal hiçbir iktidar yapısı aşkın bir odağa gönderme yapmadan varlığını sürdüremez (Akal 1998: 105).

İktidar, insanın bir özelliğidir. İktidar, ona sahip olan biri olduğu zaman vardır. İktidara ulaşma arzusu her insanda bulunur. Evrensel bir insan deneyimi olduğu için hayatlarının herhangi bir döneminde küçük çaplı da olsa elinde iktidar bulundurmayan ve onu kullanmayan hiç kimse yoktur. Bir annenin çocukları üzerinde, bir babanın ailesi üzerinde, yaşlı bir insanın kendinden genç olanlar üzerinde belli bir iktidarından söz edilebilir. Hepimiz, çok sayıda iktidar yapılarıyla karşı karşıya bulunmaktayız. Bu iktidar yapılarının birçoğu günlük hayatın normal yönleridir: Kalabalık bir kavşaktaki polis memuru, bir mükellefin vergisi üzerinde duran maliye görevlisi, bir şehir planlama müdürü, bir şirketin ya da içerisinde yer aldığımız herhangi bir kurumun yöneticisi vb. Örgütlenmiş bir toplulukta yaşayan her insan, hayatını bir dizi iktidar yapısı arasında geçirir. İktidar aslında insan hayatının her aşamasında bulunmaktadır. İnsanların bir arada yaşadıkları her yerde iktidar vardır ve iktidar, insanlar arasındaki ilişkilere bağlı olarak kendiliğinden ortaya çıkmaktadır (Berle 1980: 32).

### **Bir İnsan Deneyimi Olarak İktidar**

Sahip olma, denetim altında tutma, yönlendirme, hizaya getirme, kontrol edebilme, bir şeyi yapabilme kapasitesi ya da gücü anlamlarına gelen iktidar, toplumsal yaşamın temel ve kaçınılmaz bir boyutudur (Sinclair 2000: 1215). ‘Bir iradenin, sosyal ilişkiler çerçevesi içerisinde ona karşı gelinmesi durumunda bile uygulanabilmesi olanağı’ (Weber 1962: 117) şeklinde tanımlanabilecek olan iktidar, yalnızca kuramsal olarak düşünülüp değerlendirilebilecek bir sorun olmayıp aynı zamanda insanların deneyimlerinin de bir parçasıdır. ‘Kendi iradesiyle, diğer insanların davranışlarını belirleme yetisi’ olarak da tanımlanan iktidar sayesinde bazı insanlar, başka insanlara

kendi iradelerini ve amaçlarını empoze etmeye çalışırlar. Bu şekilde bir irade dayatma ve onun belirlediği hedefe ulaşma kapasitesi ne denli büyük olursa iktidar da o denli büyük olur (Galbraith 2004: 12). Temeli, insanın tutma ve koruma güdülerine kadar geri götürülebilecek olan iktidara yalnızca devletin sahip olduğunu söylemek doğru değildir. İktidara her birey ve herhangi bir biçimde birlik olarak örgütlenmiş her grup sahiptir. Aslında iktidara sahip olma arzusunun insanın doğasında olduğu söylenebilir. Russel’in ifadesiyle, insanın sonsuz arzuları arasında en güçlü olanlar, iktidar ve ihtişam arzusudur (Russel 2003: 11). Bu iki arzu birbiriyle yakınlık gösterse de aynı şey değildir. Ancak ihtişam ve şöhret sahibi olmanın da çoğunlukla iktidar sahibi olmaya bağlı olduğu söylenebilir. Diğer taraftan ihtişam ve şöhret sahibi olan insanların her zaman olmasa da çoğunlukla iktidarı ellerine alabilecek bir güçlerinin olduğu da göz ardı edilmemelidir.

Taraflar arasındaki ilişkilere göndermede bulunan iktidar ilişkileri, rızaya veya şiddete dayalı ilişkilerden farklıdır ve kendi başına bir durum olarak alınmayıp bir ilişki şeklinde değerlendirilmelidir. Çünkü o bir işleyiş halinde ortaya çıkmaktadır. Ancak iktidarın işleyişi bireysel ya da kolektif yalnızca taraflar arasındaki bir ilişki değildir; iktidarın işleyişi bazılarının başkaları üzerindeki eylem kipidir. Bu demektir ki yalnızca birilerinin başkalarına uyguladığı iktidar vardır. Yani iktidar bir etkinlikte bir eylemde ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle iktidar, başkalarının eylemlerinin değiştirilmesi ve manipüle edilmesine yönelik bir iradedir. İktidar sahibi olan kişi ya da kişiler ya başkaları için belirledikleri bir eylem biçimini onlara dayatmakta veya başkalarının eylem olanakları arasından kendi iktidarlara için uygun düşecek olan bir eylem olanağına onları yönlendirmeye çalışmakta ya da onların söz konusu eylem olanağını tercih etmelerine zemin hazırlamaya uğraşmaktadırlar. İktidar ilişkisinde başkalarının eylemlerinin değiştirilmesi amaçlansa da bir iktidar ilişkisini tanımlayan, doğrudan ve aracısız olarak başkaları üzerinde değil; başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunan bir eylem kipi olmasıdır (Foucault 2000: 72-73). İktidar tam anlamıyla gerçekte şeyler üzerinde bir güç sorunu olarak değil, başkaları üzerinde, başkalarının eylemleri üzerinde bir egemenlik sorunu olarak ortaya çıkar. İktidar fiziksel şiddet biçiminde

bedenlerimize değil eylemlerimize etkide bulunur ve yalnızca özgür önelere özgür oldukları sürece uygulanır (Merguior 1986: 145).

Başkalarının eylemlerini etkileyebilme, kontrol edebilme olanağı olması dolayısıyla iktidar ilişkisinde her zaman ötekinin bir tür tahakküm altına alınması söz konusudur. Tahakkümde ise yapmalısın/yapmamalısın şeklinde dile getirilebilecek olan emretme/yasaklama durumu söz konusudur. Ancak bu ilişki hükmeden-hükmedilen halini aldığı zaman kurallı bir ilişki bile olsa her iki tarafta bulunanların doğal hallerinden uzaklaşma ihtimali vardır. Doğal olan durum ve ortamdan uzaklaşmak ise yozlaşmaya bir başlangıç oluşturmaktadır. İktidara sahip olanlarda ve ona maruz kalanlarda meydana gelecek olan yozlaşma, iktidarın ortaya çıkmasına neden olan kaynaklar ve iktidarın uygulanmasında müracaat edilen araçlardan bağımsız olarak ele alınamaz. İktidar kendi başına bir şey olarak düşünölemeyeceğı için onun ortaya çıkmasına neden olan kaynaklar ve ona uygulanma olanağı veren araçların zaman içerisinde geçirmiş olduğı değışim ve dönüşümler iktidar ilişkilerinin de değışim ve dönüşümüne neden olurlar. Başkalarının eylemlerinin yönlendirilmesi ve değıştirilmesine yönelik olan iktidar ilişkisinin işleyişini sağlayacak araçlar ve iktidar ilişkilerini uygulayanlara uygulama yetkisini veren kaynaklar iktidarın ontolojik ve epistemolojik temellerini oluşturmaktadır. Bu nedenle epistemolojik anlamda iktidarla bilgiyi birbirinden ayırma olanağı yoktur. İktidar ilişkisi, bilgi alanının karşılıklı bağlantılı yapısına dayanır. Bilen özne ve bilinen bütün nesnelere, birbiriyle içiçelik arz eden bilgi ve iktidarın temel alanlarının, tarihsel dönüşümlerinin etkisi olarak düşünölmelidir (Foucault 1991: 27-28).

### **İktidarın Kaynakları ve Araçları**

Hangi tür iktidar olursa olsun onu kendisini ortaya çıkaracak olan iktidar ilişkisinin işleyişini sağlayan araçlar ve sözü edilen iktidar ilişkilerine bağılı olarak ortaya çıkan iktidarı uygulama yetkisi veren kaynaklardan bağımsız düşünme olanağı yoktur. İktidarın kaynakları kişilik, mülkiyet ve örgütlenmedir (Galbraith 2004: 15). İktidarın bu kaynakları karşısında, onlarla değışik şekillerde kombinezonlar oluşturacak

olan çeşitli araçlardan söz edilebilir. Bu araçlar aracılığıyla iktidar sahiplerinin iktidarlarını devam ettirmeleri sağlanmaktadır. İktidarın uygulanmasında kendilerine müracaat edilen araçlar ise caydırma, ödüllendirme ve ikna etmedir. Kaynaklar ve araçlar arasında oluşacak olan basit bir ilişkiye göre kişilik, genellikle zor kullanma ve caydırma araçlarını tercih etmektedir. Bir başka anlatımla caydırıcı bir güce sahip olma genellikle kişiliğin kendisine müracaat ettiği araçların başında gelir. Mülkiyet ödüllendirmeyi örgüt ise çoğunlukla ikna etme yolunu tercih eder. Kişi ya da kişilerin eylemlerini değiştirmenin yolu ya onlara karşı zor kullanma-caydırma, ödüllendirme ya da onları ikna etmedir. İktidarın araç ve kaynakları, iktidara sahip olan kişi ya da kişilerin elinde zaman ve mekâna göre değişik biçimlerde ortaya çıksa da özleri itibariyle herhangi bir farklılıktan söz etmek zordur. Hemen hemen her iktidarın kendilerine az ya da çok başvurabileceği bu araç ve kaynaklar her bağlamda bir etkileyen ve etkilenen ilişkisini ortaya koymaktadırlar. Bu nedenle iktidardan söz edildiği zaman, kendisini iktidar olarak somutlaştıran bir iradenin gücünü başkalarına nasıl kabul ettireceği ve başkalarının rızasını nasıl elde edeceği sorunundan söz ediliyor demektir. İktidar denen somut iradenin kendisini başkalarına kabul ettirmesi, iktidarın meşruiyeti yani başkalarının rızasıyla doğrudan bağlantılıdır. İktidarın kullanımıyla ilişkili bu durum, onun toplumsal, siyasal ve ahlaki olarak haklı kılınmasını gerektirir. Çünkü iktidar kullanımı çok kere bazı kişilerin çıkarlarının başkaları tarafından engellenmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Barry 2003: 98). Bu nedenle iktidarın kullanımı, aynı zamanda onu kullananlara birtakım sorumluluklar da yükler. ‘A’nın B üzerinde iktidar sahibi olduğunu ifade etmekle, A’nın B’nin eyleminden veya durumundan bir dereceye kadar haklı olarak sorumlu tutulabileceği sonucuna ulaşmak arasında özel olarak yakın bir ilişki bulunmaktadır.’ (Connolly 1983: 95). Bu tür yaklaşımlarda iktidar, bir şeye iktidar anlamında olmaktan çok hemen hemen her zaman bir şeyin üzerinde iktidar anlamında yorumlanır. Buradaki bir şeyden kasıt, iktidarın bir ilişki şeklinde ortaya çıkmasından dolayı, başkalarının iktidarın etkisine maruz kalan eylemleridir. Başkalarının eylemlerini değiştirmeye yönelik bir güç olarak ortaya çıkan iktidar, caydırma, ödüllendirme ve ikna araçlarına başvurur. İktidarın kullanımı için

gerekli olan bu her üç araç aynı zamanda iktidarın bu adlarla anılmasına da neden olmaktadır.

Zor ya da caydırıcı bir güç aracılığıyla ortaya konulmaya çalışılan iktidar zorlayıcı ya da caydırıcı iktidar olarak nitelendirilmektedir. Caydırıcı iktidar, kendisi için nesne alanı olarak belirlediği kişi ya da kişilerin tercihlerinden vazgeçmelerini sağlayacak kadar can sıkıntısı ve acı vaat eden bir gerçekleştirme koşulu ileri sürerek bireyin ya da birey gruplarının kararlarını belirleme gücüne sahiptir. Bu güç sayesinde kendisi için nesne alanı olarak düşündüğü her şeyi kendine boyun eğdirmeğe çalışır. Caydırıcı iktidar her zaman hedef nesne olarak belirlediği eylemlerin değiştirilmesi ve onların yerine kendisinin kabul edebileceği yeni birtakım eylem biçimlerini yerleştirmeyi amaçlamaktadır (Galbraith 2004: 14,23). Zor ya da şiddete maruz kalan insanın gerçekleştirmeyi düşündüğü eylem ya da eylemlerini değiştirme ihtimali her zaman vardır. Hatta kişilerin eylemlerini değiştirmesi için koşulların çok da acımasız olması gerekmez. Caydırıcı iktidar, her ne kadar zora ya da şiddete başvurarak kişilerin eylemlerini değiştirmeyi hedeflese de söz konusu iktidarın nesne alanı olarak belirlediği insanların içerisinde buldukları toplumsal, siyasal ve psikolojik koşullar oldukça önemlidir. Çünkü insanların içerisinde buldukları koşullar, onların eylemlerinin değiştirilmesini kolaylaştırıcı ya da zorlaştırıcı bir zemin durumundadır. Örneğin, iktidarın nesne alanını oluşturan insanların siyasal ve psikolojik açıdan içerisinde buldukları korku atmosferi, onların eylemlerinin değiştirilip yönlendirilmesine çoğunlukla kolaylaştırıcı etkide bulunur. Hatta siyasal iktidarların insanların düşünüş ve davranış tarzlarını değiştirmeye çalışmaları ve bu çabalarında başarılı olmaları, egemen oldukları toplumlarda yaydıkları korku havası ve eleştirel yeteneğin gelişmesini engelleyen araçlara sahip olmalarına bağlıdır (Tormey 1992: 38). Siyasal iktidarların yaydığı korku havası, iktidarın etki alanında bulunan insanlarda kendilerine uygulanacak zor ya da fiziksel güç kaygısı yaratmaktadır. Çünkü toplumsal düzeni sürdüren ve kendini yeniden üreten her iktidar yıkıcılık özelliğini içeren şiddet ögesine sahiptir. Bu nedenle iktidar kendi başına var olamaz ve kendini yeniden üretme gücünün yanısıra kendini ortadan kaldırabilme yetisine de sahiptir (Riches 1989: 73).

Caydırıcı iktidar çoğunlukla maddi cezaya dayanır. Dayanılmaz düzeyde profesyonelce kurgulanmış işkenceler, organ kesmek, öldürmek bu tür cezalardan bazılarıdır. Tarih boyunca, değişik şekiller altında da olsa bu tür cezaların uygulandığı toplumlar, ibret olsun diye verilen cezaların ağırlığını hafifleten, bu cezaların kolayca zulme dönüşebilmesini engelleyen, bu cezaların infazının gerçekleşmesine engel olan çeşitli hukuki düzenlemeler yapmışlardır. Caydırıcı iktidarın cezayı bir caydırma etkeni olarak kullanması, istenen itaatin aciliyeti veya yaygınlığı, onun sağlanmasının güçlülüğü ya da önemiyle doğrudan orantılıdır. Bu bağlamda değerlendirildiği zaman, pek çok toplumun ölüme, tecavüze ve diğer fiziki saldırganlıklara engel olmayı zorunlu görmeleri ve potansiyel katille saldırganı, en azından bu eylemler bakımından topluluğun iradesine kesinlikle boyun eğdirmek istemeleri oldukça önemlidir. Bu nedenle sözü edilen suçlara, sıradan hırsızlığa, gece çevreyi rahatsız etmeye ya da trafik kurallarını çiğnemeye verilenden daha ağır bir yaptırım uygulanmaktadır (Galbraith 2004: 24).

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi iktidarın araçları ve kaynakları arasında bütünüyle özelleşmiş olmasa da önemli bir ilişki bulunmaktadır. Kaynak ve araç arasındaki bu ilişki biri diğerini ortadan kaldıran ya da birinin diğeri tarafından bütünüyle belirlendiği bir ilişki olarak düşünülmemelidir. İktidarın ontolojik temelini oluşturuyor olarak görünen ve iktidarın kendilerine bağlı olarak ortaya çıktığı kabul edilebilecek olan kişilik, mülkiyet ve örgütlenmeyle iktidarın araçları arasında karşılıklı olarak etkileşim söz konusudur. Kişilik hem biyolojik hem psikolojik ve hem de toplumsal açıdan bir güç kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Kişilik bu yönleriyle caydırıcı iktidar için temel oluşturmaktadır (Galbraith 2004: 45). Kişiliğin bir güç kaynağı olarak kabul edilmesi sadece modern toplumlara özgü bir durum değil; gelişmemiş-uygarlaşmamış, toplumsal, siyasal ve ekonomik ilişkilerin çeşitlilik arz etmediği toplumlar da bile söz konusudur. Hatta siyasal ve ekonomik açıdan farklılaşmanın yaşanmadığı, hayatın her yönüyle ilkel denilebilecek seviyede olan toplumlarda kişilik, özellikle de zora dayalı bir iktidarın uygulanmasında, önemli güç kaynaklarından birisi belki de en önemlisidir. Örneğin, otoriter liderler, yalnızca kişilik

gücöyle yönetebilmek amacıyla devletin olağan mekanizmasını yıkabilir ya da bir kenara atabilirler. Mussolini bir arkadaşına yazdığı mektupta ‘önündeki çalıları temizlemek’ için mücadele ettiğini, ‘kendisinin güçlü bir adam olduğu için ayaklarının altındaki otlara takılıp düşmeyeceğini’ ifade etmektedir (Sennett 1992: 172). Tanrı’nın iktidarı elinde bulunduran insanlara bir tilki kuyruğu değil, süvari kılıcı verdiğini düşünen otoriter yöneticiler, belirli bir üstünlük duygusu, başkaları üzerinde egemenliğe sahip olma zevki, haklı olmanın belirli bir güveni ve tahakküm edici bir huya sahip olma özelliğini kendi karakterlerinin ayırıcı nitelikleri olarak düşünürler (Jouvenel 1997: 150).

Modern toplumda, kişiliğin bileşime girdiği en önemli kombinezon onu koşullandırma gücüyle birleştiren kombinezondur. Etkileyici kişilik, başkaları üzerinde yarattığı kanaat ve oluşturduğu nüfuzla itaati doğurur. Kişiliğin, onu inandırıcı, koşullandırıcı güç haline getiren yönleri nelerdir? Eskiden kişinin kendini yönlendiren ve her ölümlünün erişemediği doğaüstü güçlerle ilişkide olduğu yolundaki o yaygın inanış çok önemliydi. Bu inanış bugün de önemini korumaktadır. Çeşitli din önderlerinin kendilerinin doğaüstü birtakım güçlere sahip olduklarını söyleyerek etraflarına kalabalıkları toplamaları bunun açık örneğidir. Bugün dünyanın birçok ülkesinde din kaynaklı olduğunu söyleyerek doğaüstü güçlere sahip olduğunu iddia eden birçok hareket önderi, kendisine tabi olan insanların iradelerini ortadan kaldırıp özgürce karar vererek eylemde bulunabilmelerini engellemektedir. Kişiliğin mutlak anlamda güç sahibi olduğunun kabul edildiği, toplumsal ve siyasal örgütlenmelerin bu anlayış çerçevesinde şekillendiği toplumlarda yaşayan insanlar, lider ya da efendi olarak kabul edilen kişilerin iradelerine, çoğunlukla gönüllü bir şekilde, itaat ederek yaşamaktadırlar. Bu tür ilişkilerin yoğun olduğu birliktelikler, o ülkelerdeki siyasal örgütlenmelerin toplumsal temellerini oluşturduğu için söz konusu ülkelerdeki siyasal parti ya da grupların liderlerine de kutsallık atfedilmektedir. Böylece, siyasal partilerin oluşumu da yukarıdan aşağıya doğru şekillenmekte ve otoriter hiyerarşik bir yapı ortaya çıkmaktadır. Hatta herhangi bir siyasal partiye oy veren insan, bu işi dinsel bir görevmiş gibi algılayıp kendi siyasal varlığının nedeni olarak oy verdiği partiyi gördüğu için parti

lideri olarak kabul edilen kişinin hatadan masun olduğuna inanmaktadır (Can 2005: 79). Efendilik ya da önderlik konumunda bulunan insanlar, kendilerinin ulaştığı oldukları mevkilere çalışarak ulaşamayacağını ve buralara ulaşmanın biricik yolunun tanrısal esine bağlı olduğunu iddia ederek insanları aldatmakta ve kendilerinde birtakım gizil güçlerin olduğunu söyleyerek insanların akıllarını ve bedenlerini sömürmektedirler. Dinsel kaynaklı olduğunu iddia eden böylesi yapılanmaların hemen hemen hepsinde bu türden ilişkilerin olduğu söylenebilir. Tarihte niceleri, insanlara çok büyük sevgi duyduğunu söyleyen bir hümanist olarak çıkmıştır yola ama sonunda bir kan denizine ulaşmıştır. Cemaatçi ilişkilerin egemen olduğu toplumdaki sosyal hareketlerin liderleri, genellikle kendileri için bir şey istemediklerini dile getirirler (Rand 1993: 683). İnsan aklının, tanrının iradesi olarak isimlendirdikleri ve kendi arzularınca dile getirdikleri şeye boyun eğmesini isterler. İnsanın değer standardı, Tanrı'yı memnun etmektir, Tanrı'nın standartlarıysa insanın anlama gücünün ötesindedir ve iman gereği kabul edilmek zorundadır. Tanrı'nın standartlarını eleştirmek ya da doğru olup olmadıklarını incelemek amacıyla gösterilecek olan herhangi bir rasyonel çaba lanetlenmiş bir çabadır ve tanrı tarafından asla kabul görmeyecektir. Tanrıyı memnun etmenin yolu onun yeryüzündeki temsilcilerini memnun etmektir. Çünkü onlar, tanrısal niteliklerle donandıklarına inandıkları için tanrı adına hareket ettiklerini iddia ederler. Dünyadaki insanları yönetecek, iyiyi ve kötüyü, doğruyu ve yanlışını onlara açıklayacak olanlar, tanrının bu seçkin kullarıdır. Kendilerinin tanrının seçkin kulları olduklarını söyleyen bu insanlara göre, dünyadaki diğer insanların biricik görevleri, soru sormaksızın kendilerine itaat etmeleridir. İktidarın kaynakları arasında yer alan kişiliğin etkileyici özelliklerinden daha alt düzeyde yer alan zihinsel yetenekler, açıklık ve kavrayış keskinliği, çekicilik, dürüstlük, nükte, gösteriş ve diğer birçok özellik rol oynar.

Koşullandırma ve ikna gücünü kullanmayı sağlayan niteliklerden bazılarının zekâ ya da ifadeyle doğrudan bir ilişkisi vardır. Kişinin kendisine olan mutlak güveni koşullandırma ve iknada dolayısıyla başkalarının itaatini sağlamada belirleyici bir faktördür. Bunun da zekâ ile zorunlu bir ilişkisi yoktur hatta bazen onun karşıtıyla



ilişkisi olabilir. Yine de modern siyasi literatürde, iktidarın icrasında kişiliğin rolünü abartma yönünde aşırı bir eğilim görülmektedir. Bu yanlış eğilimi besleyen birçok neden bulunmaktadır: Örneğin, büyük bir liderin tarihi bakımdan mutlak üstünlüğü. Tarihteki büyük liderler arasında başkalarını birleştirme ya da kendi amaçlarına boyun eğdirme yeteneğine sahip pek çok insan vardır. Kişilikleri onlara değişik şekillerde cezalandırma, ödüllendirme ve koşullandırma yoluna başvurma olanağı vermiştir. Bu gibi insanlar ve bir taklit örneği olarak daha kişiliksiz yöneticiler bile yüceltilirler ve hayranlıkla izlenirler. Böylece zenginliklerine ya da örgütlerine atfedilmesi gereken şey onların kişilikleriyle izah edilmektedir (Galbraith 2004: 48). İktidara kaynaklık etmesi açısından kişiliğin rolünü abartan önemli bir etken de parazit etkisi denilen şeydir. İktidarın araçlarını elinde bulunduran kişi, onun gölgesinde yaşamak ve etkisini paylaşmak isteyenler için doğal bir çekim gücüne sahiptir. Bu kişi, her şeyi kendi kişiliğiyle, liderlik nitelikleriyle başardığını öne sürer, herkes de sonunda buna inanır.

İktidarın bir diğer kaynağı ise mülkiyettir. Mülkiyet iktidarın en kaba biçimde uygulanmasına olanak sağlar. Bu uygulamayla bir kişi bir başkasını, kayıtsız koşulsuz satın alır ve onu kendi iradesine boyun eğdirir. Patron işçisine, zengin şoförüne, baskı grubu kendi siyaset adamlarını bu yolla kendi amaçlarına boyun eğdirir. Mülkiyetle iktidar arasındaki bağ öylesine basit ve dolaysızdır ki eskiden her şey onunla izah edilirdi. Marksizme göre mülkiyet iktidarın yalnızca belirleyici kaynağı değil biricik kaynağıdır. Kapitalist sistemin bütünlüğünü sağlayan bağ dokusudur. Hatta burjuva mülkiyeti sınıf çatışmalarına, birtakım insanların başka birtakım insanlar tarafından sömürülmesine ya da çoğunluğun azınlık tarafından sömürülmesine dayanan üretim ve mülk edinme tarzının en son ve en tam ifadesi olarak görülmektedir (Marx-Engels 2003: 83). Mülkiyet, özel kişilerin elinde kaldıkça, başka hiç kimse iktidara sahip olamaz. Bu nedenle Marksizme göre mülkiyetin kaldırılması gerekmektedir. İktidarın önemli bir kaynağı olan mülkiyetin, iktidarın yozlaşmasında ve iktidarı elinde bulunduranların birer zorba haline gelmelerindeki etkisi dolayısıyla mülkiyet ayrıcalığın ve zorbalığın baş nedenidir. (Proudhon 1998: 257). Memur ya da milletvekillerinin, ihaleye katılan şirketlerce ve yabancı devletler tarafından rüşvetle satın alınması

durumunda olduğu gibi, iktidarın kötüye kullanılması ya da yetkinin aşılması konusunda yapılan her araştırma, sorunun doğrudan doğruya paranın yani mülkiyetin gayrimeşru kullanımından kaynaklandığını göstermektedir.

Mülkiyet, iktidarın üç kaynağından birisi olmasına karşın yakın geçmişte önemini örgüte kaptırmıştır. Devlette olduğu gibi bütün büyük işletmelerde eskiden mülkiyete, mali kaynaklara bağlı olan iktidar, günümüzde bireylerin iş birliğine, bürokrasiye dayanmaktadır. Yine mülkiyet, iktidarın araçlarını ele geçirmede eskisine göre daha az işe yaramaktadır. Eskiden mülkiyet cezalandırma tehdidiyle itaati sağlayabiliyordu. Özel mülkiyet onu elinde bulduranlara köleleri, hizmetçileri, serfleri cezalandırma ve işçilerin başkaldırısını kırmak üzere kamu otoritesini göreve çağırma hakkı veriyordu. Bu uygulamalar kaldırılmış ve yasal desteğini yitirmiştir bugün. Zengin artık parasını oy satın almaya harcamıyor; onun yerine televizyonda reklâm sekansları satın alıyor ve bununla, görüşlerine taraftar bulmayı umuyor. Zenginlik, koşullandırma ve ikna gücüne belli bir ölçüde de olsa her zaman sahiptir. Eskiden zenginlik öyle bir prestijden yararlanıyordu ki onu elinde bulduran bir iktidar, kazanmak için hiçbir ödül sunma gereği duymuyordu. Zengin kişinin düşünceleri ve sözleri kendiliğinden başkalarının katılımını sağlıyordu. Çünkü zenginlerin ihtişamı, onlara ödüllendirme ve koşullandırma gücünün kapılarını otomatik olarak açacak düzeydeydi. Bugün de kimi zenginler siyaset, ekonomi, kişisel tutum ya da insanlar arası ilişkilerinin zenginliklerinden ve zenginliğin onlara verdiği üstünlük anlayışından dolayı ciddiye alınması gerektiği şeklindeki duyguyu taşımaya devam ediyorlar (Galbraith 2004: 55). Ancak günümüzde insanların gelirlerinin asgari geçim düzeyinin üstüne yükselmiş olması, işsizlik tazminatı, sosyal güvenlik ve emekli sandıkları ödüllendirici iktidarın etkisini yumuşatmış ve onun temeli olan mülkiyetin önemini azaltmıştır. Yine de mülkiyet, her gün milyonlarca insanın çalışma hayatını kendine bağlamaya devam etmektedir. Büyük ekonomik işletmelerdeki yöneticilerin dinamizm ve düşünceleri açısından onlara esin kaynağı olan etkenlerden biridir.

Mülkiyete ve kişiliğe dayalı iktidarın çöküşü, örgütün yükselişiyle doğrudan bağlantılıdır. Bu iki iktidar şeklinin örgütün kaynaklık ettiği iktidar önünde büyük

ölçüde gerilediği ve güç kaybettiği bir gerçektir. İktidarın diğer iki kaynağına göre örgüt, özellikle modern çağda büyük önem taşımaktadır. Sınıf olsun herhangi bir grup olsun hiçbir kolektif topluluk, iktidarı kendi başına kullanamaz kullanamayacaktır. Bunun için de başka bir faktör gereklidir: Örgüt. Devlet olarak ortaya çıkan şekli de dâhil olmak üzere örgüt, her iktidarın nihai kaynağıdır. Gerçekten de mülkiyet ve kişilik ancak örgütten destek alarak insanı iktidara ulaştırır. Örgüt, caydırıcı iktidarı kullanabilir. Mülkiyetle olağan ilişkisi içinde ödüllendirici iktidarı elinde tutar. Tüm bunlardan ayrı olarak ve özellikle modern şekliyle ikna edici ve koşullandırıcı iktidar işlevi görür. İkna etme ve koşullandırma işlevi, örgütün tüm var oluş nedenidir. Örgütün belli bir amacı güden birey ya da grupların iş birliği olarak tanımlanması, onun temel karakteristiğini ortaya koymaktadır. Üyeleri, genellikle örgüt dışındaki birey ya da grupların itaatini sağlamaktan ibaret bir ortak amacı izlemek üzere, bağlılıkları farklı derecelerde olsa da topluca örgütün iradesine boyun eğmişlerdir (Galbraith 2004: 60).

Aslında örgüt düşüncesi, genel ve birbirleriyle uyumlu birtakım kurallara tabidir. Örgüt, caydırıcı iktidarı kullanabilir; mülkiyetle olan ilişkisi bağlamında ödüllendirici iktidarı elinde tutar; özellikle modern şekliyle ikna edici ve koşullandırıcı iktidar işlevi görür. İktidar kaynağı olarak örgütün temel özelliklerinden birisi, onun iki farklı varoluş biçimi arasındaki simetride gizlidir: Örgüt amaçlarına kendi içinden hizmet etmedikçe, üyesi olmayan insanları o amaçların hizmetine sokamaz. Örgüt iktidarının dış dünyadaki güç ve yaptırıcılığı, kendi içinde elde ettiği itaatin derinlik ve sağlamlığına bağlıdır. Bir örgütün gücü, diğer iktidar şekilleriyle kurduğu iş birliğiyle doğru orantılıdır. Herhangi bir örgüt, caydırıcılığa, ödüllendiriciliğe ve koşullandırıcılığa etkili bir şekilde sahipse güçlüdür, değilse zayıftır. Örneğin, güçlü ve kapsamlı bir örgüt olan devlet, genellikle iktidarın her kaynağını etkin bir şekilde kullanmaya çalışır. Merkezden çevreye doğru tahakküm akışını ve çevreden merkeze doğru itaat akışını sağlamak için gerekli olan askeri ve ideolojik güçler şeklinde değerlendirilen, biçimi ve etkinliği bakımından en yüksek düzeyde bir örgüt olan devlet, memurlarını kendisine itaat etmeye zorlar (Lourau 2001: 14). Devlet, yalnızca memurları değil; egemenliği altında bulundurduğu insanların hepsini kendisine itaat ettirmek için iktidarın gerekli

kıldığı her aracı devreye sokmaya çalışır. Ancak devletin yalnızca kuvvete dayanarak yönetme kapasitesi her zaman kısıtlı olmuştur. Tamamen baskıcı, her yerde hazır ve nazır devlet mitosu, toplumun ezilen kesiminde toplumsal tevekküle yol açan bir korku ve güçsüzlük duygusu yaratarak devlet mekanizmasına çok iyi hizmet eden bir kurgudur. Devlet iktidarı karşısındaki korku ve kayıtsızlık bu iktidarı olanaklı kılan toplumsal koşullandırmanın ürünleridir (Bookchin 1994: 187). İnsanları koruma ve yönetme işlevleriyle ortaya çıkmış olan devlet açısından iktidar, en basit haliyle ‘biraz rıza eklenmiş güç’ olarak tanımlanır. Koruma için önkoşul güçtür. Ancak tek başına güç, düzen sistemini sürekli kılamayacağından iktidar, güç ve rızanın karışımından ortaya çıkar. Sonuç olarak eğer düzen, adalet ile en yüksek noktasına erişecekse, iktidar da otoriteye yani meşru iktidara dönüşmelidir. İster bir ülke olsun ister bir şirket veya başka herhangi bir kurum olsun aşağı yukarı sağlam ve yönetilenlerin çoğunluğu tarafından benimsenen düşünce ve ideallere dayanmayan bir iktidar organı varlığını uzun süre devam ettiremez. Yani kendisini destekleyecek bir yapıdan mahrum olan iktidar sonunda kendini yıkar. Meşru dayanağı olmayan bir iktidarı ellerinde bulunduranlar çılgınlaşır ve bu gücü meşru bir şekilde kendinden sonra gelenlere aktaramazlar (Berle 1980: 32). Hangi şekilde olursa olsun herhangi bir düşünce sistemi tarafından desteklenen ya da desteklenmeyen her iktidar zaman içerisinde doğası gereği yozlaşır. Her ne kadar koruma, düzen ve adalet araçları iktidarın meşruiyeti için önemli dayanaklar olsa bile devlet iktidarını da bu yozlaşmanın dışında tutma olanağı yoktur. Dolayısıyla biz burada genel olarak iktidarın yozlaştırıcı özelliğini, özelde siyasal iktidarın nasıl yozlaştırdığını, çeşitli siyasal yozlaşma örnekleriyle, göstermeye çalışacağız.

### **İktidar ve Yozlaşma**

İktidara sahip olanlarda ve ona maruz kalanlarda, özellikle siyasal iktidar alanında yöneten ve yönetilenlerde ortaya çıkacak olan yozlaşma, iktidarın varlığına neden olan kaynaklar ve iktidarın uygulanmasında müracaat edilen araçlardan bağımsız olarak ele alınamaz. İktidar kendi başına bir şey olarak düşünülemez için onun ortaya

çıkmasına neden olan kaynaklar ve ona uygulanma olanağı veren araçların zaman içerisinde geçirmiş olduğı değişim ve dönüşümler iktidar ilişkilerinin de başkalaşımına neden olurlar. İktidar ilişkilerinde en fazla değişime ve dönüşüme uğrayan iktidarın uygulanmasını sağlayan araçlardır. İktidarın araçları ne şekilde değişirse değişsin, iktidarın doğasında herhangi bir değişiklik meydana gelmez. Dolayısıyla iktidarın doğası gereğı yozlaştırma özelliğı de iktidarın mevcudiyetine bağılı olarak varlığını devam ettirir.

İktidarın kaynağı ve araçlarının karşılıklı ilişkilerine dayalı olarak siyasal kararların alınma sürecinde ortaya çıkan siyasal yozlaşma, siyasal iktidarın doğal bir sonucu gibi görünmektedir. Kaynaklar ve araçlar arasında oluşacak olan basit bir ilişkiye göre kişilik, genellikle zor kullanma ve caydırma araçlarını tercih etmektedir. Bir başka anlatımla caydırıcı bir güce sahip olma genellikle kişiliğın kendisine müracaat ettiğı araçların başında gelir. Siyasal ilişkilerin daha ilkel düzeyde yaşandığı geleneksel toplumlarda kişilik hem bedensel gücü hem de manevi bir otoriteyi temsil eder konumda bulunmaktadır. Toplumsal ve siyasal değişimin yok denecek derecede yavaş gerçekleştiğı bu toplumlarda siyasal iktidarı elinde bulunduran kişi ya da kişilerin, yönetilenleri istedikleri doğrultuda yönlendirme ve bu yozlaşmış ilişki biçimini kemikleştirme ihtimalleri oldukça yüksektir. İktidarın kaynakları arasında yer alan kişilik, sadece geleneksel toplumlarda değil, toplumsal ve siyasal ilişkilerin karmaşık hale geldiğı gelişmiş toplumlarda da siyasal karar süreçlerinde etkin rol oynar ve caydırıcı olma özelliğini taşımaya devam eder.

İktidarın kaynaklarından birisi de mülkiyettir. Siyasal bir iktidar kaynağı itibariyle mülkiyete dayalı olarak ortaya çıkmışsa bu iktidar, kişilerin eylemlerini değiştirmenin yolu olarak daha çok ödüllendirmeyi tercih eder. Siyasal kararların alınmasında mülkiyetin yani ekonomik gücü elinde bulunduranların etkileri tarih boyunca bütün toplumlarda belirleyici rol oynamıştır. Mülkiyeti mutlak bir güç olarak düşünen yöneticilerin, zamanla hesap sorulamaz zorbalara haline geldikleri bir gerçektir. Dolayısıyla mülkiyetin gücü oranında yöneten yönetilen arasında bir anlamda efendi-köle ilişkisi şeklinde yoz bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Bu tür bir ilişki, iktidar

olgusunun her iki tarafında yer alanları etkileyerek, o insanların zamanla insani doğalarından uzaklaşmalarına sebep olur.

İktidarın kaynaklarından bir diğeri ise örgüttür. İktidarını var kılmak ve sürekli hale getirmek için çoğunlukla ikna etme-koşullandırma yolunu kullanan örgüt, günümüz toplumlarında iktidarın diğerkaynaklarından daha önemli bir hale gelmiştir. Çünkü modern dünyadaki iktidar, çoğunlukla örgütlere dayalı bir iktidardır. Özellikle siyasal iktidar alanında örgüt, iktidarın hem kaynağı hem de kullanıcısı durumundadır. Siyasal iktidarın en büyük ve en yüksek temsilcisi olan devlet de nihayetinde bir örgüt olarak karşımıza çıkmaktadır. Çeşitli kurum ve kuruluşları (örgütleri) kendi içerisinde toplayan devlet, en karmaşık ilişki biçimlerini bünyesinde barındıran bir örgüt olması nedeniyle yozlaşmanın en fazla yaşandığı bir yapıdır. Karmaşık ilişkiler ağı ve devasa yapısıyla devlet, hangi yönetim şekline dayanırsa dayansın siyasal yozlaşmanın farklı şekilleriyle karşılaşılabilir bir kurumdur. Çünkü insani ilişkilerin en fazla denetime tabi olduğu ve bir o kadar da yasaların, ahlaki ve dini kuralların ihlal edildiği kurum yine devlettir.

İnsani ilişkilerin her çeşidinde bir şekilde iktidarın ortaya çıkması mukadderdir ve iktidarın yozlaştırıcı niteliği onun doğasında vardır. Ancak asıl iktidar, çalışmamız boyunca doğrudan veya dolaylı olarak temas ettiğimiz, siyasal iktidardır. Siyasal iktidar, doğrudan doğruya insan-özneler arasında oluşan iktidar olması nedeniyle en fazla yozlaştırıcı etkiye sahiptir. Siyasal iktidarın, iktidarı kullananlar ve o iktidarın gücüne maruz kalan insanlar açısından hayatın her cephesine yönelik bozucu ve dejenere edici etkisi siyasal yozlaşma olarak değerlendirilmektedir. Siyasal yozlaşma, iktidarın gücüne maruz kalan insanlardan daha çok iktidarı kullananların yaşadığı negatif bir değişim sürecidir. Bu tür bir değişim, öncelikle kamusal hizmetlerin yerine getirilmesinde yaşanan rüşvet, irtikâp, zimmet suçu, akraba kayırcılık, siyasal yandaşlık, yolsuzluk vb. durumlarda ortaya çıkmaktadır. Ancak kamuya yönelik hizmetlerde karşılaşılabilir yolsuzluk sadece parasal konularda değil, söz konusu hizmetlerin her türünde gözlenmektedir. Kamusal yetkinin meşru olmayan kullanımını içeren davranış ve eylemlerin tümünü kapsayan yolsuzluk, yozlaştırıcı etkisini hem siyasal gücü

kullananların hukuk ve ahlak kurallarını ihlal etmelerinde hem de iktidarın nesnesi durumunda bulunan insanların iktidar sahiplerine yönelik olumsuz tutumlar geliştirmelerinde ve nihayet süreç içerisinde toplumsal ilişkilerin her türünde göstermektedir.

Siyasal yozlaşma, sadece rüşvet, yolsuzluk gibi parasal konularda değil aynı zamanda iktidarı elinde bulunduran insanların yapmaları gereken işleri yapmamaları durumunda ya da yapmamaları gereken işleri yapmaları durumunda da karşımıza çıkmaktadır. Siyasal iktidarı kullanma yetkisine sahip olan insanların, değişik faktörlerin etkisiyle bilincinde olarak ya da olmayarak asli görevlerini yerine getirmemeleri sadece siyasal aktörlerin değil aynı zaman da siyasal kurumların yozlaşmasına da zemin hazırlamaktadır. Kurumların ve bireylerin yozlaşması ise birbirinden bağımsız işleyen bir süreç değil; karşılıklı etkileşime dayalı bir olgudur. Rüşvet, zimmet, adam kayırmacılık gibi siyasal nitelikli kirlilikler, her ne kadar aktörlerin kamusal işlerini ifa ederken yaşadıkları yolsuzluk durumu olarak görülse de zamanla o insanların hayatlarının her alanına nüfuz ederek karakterlerinin ayrılmaz nitelikleri haline gelmektedir. Bu kişiler, temelde kişisel çıkar sağlama amacıyla toplumda geçerli olan ahlaki, hukuki, dini ve her türlü kültürel normu ihlal edici eylemlerde bulunmaları nedeniyle giderek bu kurumların etkinliğinin azalmasına ya da bütünüyle ortadan kalkmasına sebep olmaktadır. İşlevsizleşme ve kötürümleşme sonucu yozlaşan kurumlar, bu kurumlarda yer alan insanların da (siyasetçiler, bürokratlar, çıkar ve baskı grupları) zamanla yozlaşmalarına sebep olmakta ve olumsuz etkilerini toplumun her kesimine yaymaktadır.

Siyasal gücü elinde bulunduran insanların yani iktidar sahiplerinin yozlaşmasının sebeplerinden birisi de kendilerine ve yakınlarına sağladıkları aynı veya nakdi çıkarlardır. Yine de çıkar sağlamayı sadece maddi şeylerle sınırlandırmamak gerekir. Çünkü siyasal yozlaşma, kamusal işlerin yerine getirilmesinde kamunun zararına olacak şekilde özel çıkar sağlamaya yönelik her türlü eylem ve davranışın sonucunda ortaya çıkar. Dolayısıyla siyasal yozlaşma, çoğunlukla gizli bir şekilde işleyen bir süreçtir ve doğası gereği gizliliği her zaman içerisinde barındırır. Ancak siyasal yozlaşmanın

hoşgörü ile karşılandığı toplumlarda kendisini aşikâr etme gibi bir huyunun olduğu da göz ardı edilmemelidir. Sadece baskıcı toplumlarda değil, siyasal özgürlüklerin yaşandığı toplumlarda da siyasal yozlaşma olacağı için monarşi, oligarşi ve hatta demokratik toplumlarda da kimi dönemlerde siyasal yozlaşmanın hoşgörülle karşılandığı bir gerçektir.

Siyasal süreç içerisinde ortaya çıkan siyasal yozlaşma, yerine ve zamanına göre çok değişik şekillerde görünüm kazanmaktadır. Örneğin, bir siyasal yozlaşma durumu olan rüşvet, demokratik veya antidemokratik neredeyse her toplumda karşılaşılan bir sorundur. Rüşvet, kişisel çıkar için görev ve yetkinin kötüye kullanılmasıdır. Kamusal alanda çeşitli görev ve yetkilere sahip olan insanların, parasal veya başka türlü menfaatler karşılığında birtakım kimselere diğerleri aleyhine olacak şekilde ayrıcalıklı iş yapmaları açıkça bir rüşvet durumudur. Kamu kurum ve kuruluşlarında rüşvet olayı ya bizzat kamu görevlisinin talebine bağlı olarak veya ilgili kurumda iş yaptırmak zorunda olan kişilerin, işlerinin hızlandırılması ya da meşru olmayan bir durumun onaylanması vb. adına kamu görevlisine yapmış olduğu öneri sonucunda gerçekleşmektedir. İki taraf arasında gerçekleşen bir değiş-tokuş hali olarak düşünülen rüşvet, tarihin en eski dönemlerinde bile varlığını devam ettirmiş bir siyasal yozlaşma türüdür. Denilebilir ki yöneten yönetilen ilişkisinin ortaya çıkmasıyla birlikte rüşvet de var olmuştur. Rüşvet suçunun özel bir şekli de irtikâptir. Rüşvet, iki tarafın rızasıyla gerçekleşen bir siyasal yozlaşma türü iken irtikâp, kamu görevlisinin tek tarafı olarak karşısındakini rüşvet vermeye zorlamasıdır.

Bir diğer siyasal yozlaşma şekli de zimmet yani kendisine emanet edilen şeyi kendi malı gibi kullanmaktır. Siyasal terminolojide zimmet, kamu kurum ve kuruluşlarında yetkili bir insanın kamusal bir kaynağı gayri meşru bir şekilde yani yasalara aykırı olarak kişisel çıkarı adına harcaması veya kullanmasıdır. Örneğin bir kamu görevlisinin kendi özel aracının yakıt sarfiyatını, bulunduğu konumun kendisine sağladığı yetkilere dayanarak, devletin kaynaklarından karşılaması bir tür zimmettir ve bu hırsızlıkla eş anlamlıdır. Rüşvet, irtikâp ve zimmet her ne şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin siyasal yozlaşmanın hem nedeni hem de sonucu durumundadırlar.



Siyasal kararların alınma sürecinde ortaya çıkan diğery bir siyasal yozlaşma şekli de adam kayırmacılıktır. Adam kayırmacılığın en yaygın şekli nepotizm olarak ifade edilen akraba kayırmacılıktır. Akraba kayırmacılık çoğunlukla siyasal parti, grup ve yapılarda görölmektedir. Akraba kayırmacılık, genellikle siyasal kayırmacılığın yaşandığı durumlarda ön plana çıkmaktadır. Siyasal partilerin iktidara geldikten sonra kendilerine destek olan insanlara çeşitli şekillerde ayrıcalıklı davranarak bu kişilere haksız yere menfaat sağladıkları çokça tanık olunan durumlardandır. İktidara gelen herhangi bir siyasal partinin yöneticisi veya yöneticilerinin, kendi akraba ya da yakınlarını yetenek, başarı ve eğitim düzeylerini dikkate almaksızın, kendi çabalarıyla hiçbir zaman ulaşamayacakları makamlara getirmeleri akraba kayırmacılığın en açık örneğidir.

Burada sınırlı sayıda verdiğimiz siyasal yozlaşma örneklerinden de anlıyoruz ki siyasal iktidarlar, insani ilişkilerin en karmaşık hale geldiğı ve yozlaşmanın en çok yaşandığı yapılardır. Ancak yozlaşma, sadece siyasal ilişkiler ağı olarak kabul edilen siyasal iktidarlara özgü bir durum olmayıp, iktidar ilişkilerinin yaşandığı her yerde ortaya çıkmaktadır.

### **Sonuç Yerine**

Devletin koruma, düzen, adalet amaçları yönetimin güç, iktidar ya da otorite araçları ile karşılanmaktadır. Amacın araçları meşru kıldığı söylene de bu doğru değildir. Çünkü bazı araçlar öylesine ahlâkdışıdır ki hiçbir amaç onları haklı çıkaramaz. Ahlaki yargılarımızı hedef ve yöntemlere aktardığımızdan, araçlar amaçları anlamsız kılabilir. Özellikle devlet yönetimi alanında, bunun olası etkileri çok daha kapsamlıdır. Devlet, kullandığı araçların doğasından diğery kurumlardan daha fazla etkilenir ve söz konusu araçların istismarı amaca zarar verebilir. Bunun gerçekleşme olasılığı, iki olgudan kaynaklanır: Devletin gücü kendi tekeli altına alma iddiası ve yönetimin işlevlerini yerine getirecek devlet temsilcileriyle resmi görevlilerin seçimi konusu. Bu etkenler bir araya geldiklerinde sonuç, güç tekeli bürokratların eline teslim etmek anlamına gelir. Bu nedenle baskı araçları görevlilerin elleri altında olduğundan,

toplumun geri kalan kesimi resmi görevlilerin insafına kalmış olabilir. Koruma, gücün güce karşıtlığına dayandığı için, kendini korumayı kurumsallaştırmış bir grup, fiziksel denetim araçlarının kullanımını resmi görevlilerine bırakmaktan kaçamaz. Resmi görevlilere bırakılmış olan bu gücün çoğunluğun aleyhine dönmeyeceği nasıl garanti edilebilir? Bir başka ifadeyle ‘koruyucuların kendisine karşı bizi kim koruyacak?’ Güç ateş gibidir. İnsanoğlunun hizmetine sunulabileceği gibi ona en büyük zararları da verebilir. Güç tehlikeli bir efendidir, ateş gibi bir kez denetimden çıktığı zaman sınırsız bir yıkım potansiyeli taşır.

İktidar kimi zaman güçle eş anlamlı kullanılsa bile, güç ve iktidarı aynı şeyler olarak düşünmek yanıltıcı olur. Ancak güç, iktidarın kaynakları ve araçlarıyla içiçelik göstermektedir. Söz konusu araçlar ve kaynaklardan bağımsız olarak düşünölemeyecek olan iktidar, kendisini kullananların gücü oranında yozlaştıracaktır. Öyleyse, yozlaştırmının iktidarın doğasından kaynaklandığı söylenebilir. Lord Acton’un dile getirdiği gibi ‘iktidar yozlaştırır, mutlak iktidar mutlaka yozlaştırır.’ (Himmelfarb 1949: XV). İktidarın yozlaştırması iki yönlü bir yozlaştırmadır. Yozlaştırmaya hem iktidarın uygulayıcıları açısından hem de iktidarın etki-alanında bulunanlar açısından geçerli bir durumdur. İktidar ilişkilerinin bulunduğu her yerde bir tür yozlaştırmadan söz edilebilmesine karşın; gerçek ve yaygın anlamında iktidar ilişkileri siyasal iktidar alanında var olduğu için asıl yozlaşma da bu alanda meydana gelmektedir.

İktidar yozlaştırır. İktidarı özel bir alanda, siyasal iktidar alanında değerlendirdiğimizde; başlangıçta iyi niyetlerle iktidara gelen birçok insanın zamanla iktidar ilişkilerinin yapısı ve niteliğinden dolayı bir anlayış değişikliği yaşadığı ve bu durumun da o kişinin söylem ve eylemlerine yansıdığı bir gerçektir. Nice kibar ve zarif insanların, iktidar ilişkilerinden dolayı söz ve eylem açısından birer zorba haline geldiklerine tarih her zaman tanıklık etmiştir. İktidar bir taraftan gücü elinde bulundurmaktan dolayı gücü elinde bulunduranları yozlaştırmaya bir etkiye sahiptir, diğer taraftan, iktidarı elinde bulunduranların çeşitli nedenlerle muktedir olamayışlarından dolayı yozlaştırmaya bir etkide bulunur.

Gücü elinde bulunduranların bu güçlerini mutlak bir güçmüş gibi görüp zamanla zorbaladıkları ve iktidara maruz kalanlar üzerinde dediğim dedik bir tavır sergilemeye çalıştıkları bir gerçektir. Ancak iktidarın alanı içerisinde bulunanların her zaman güce maruz kaldıklarını söylemek doğru değildir. Çünkü güç sözcüğü, etkisi bakımından doğrudan ve burada olan bir şeyi, iktidardan daha dolaysız bir biçimde zorlayıcı bir şeyi getirir akla. Güç, kendisine zaman tanındığında iktidar haline gelir ama kriz anı, geri dönüşsüz karar anı gelince güç çıplak güç haline geri döner. İktidar daha geneldir ve güçten daha geniş bir alanda işler. İktidar, güçten çok daha fazlasını içerir ama daha az dinamiktir. İktidar daha törenseldir, hatta belirli bir sabır ölçüsü vardır. Güç ve iktidar arasında bulunan ayırım kediyle fare arasındaki ilişkiyle çok basit bir şekilde örneklendirilebilir. Kedi, gücü, fareyi yakalamak, onu ele geçirmek, pençelerinin arasında tutmak ve nihai olarak da öldürmek için kullanır. Ama fareyle oynarken bir başka etken daha vardır. Kedi bazen farenin gitmesine izin verir, biraz kaçmasına, hatta arkasını dönmesine fırsat tanır; bu süre boyunca fare artık güce maruz değildir. Ancak hâlâ kedinin iktidar alanının içerisinde bulunmaktadır ve her an tekrar yakalanabilir. Eğer fare derhal uzaklaşırsa; kedinin iktidar alanından çıkar ama artık ulaşamayacak olduğu noktaya varana kadar hâlâ kedinin iktidar alanının içerisinde. Kedinin egemen olduğu saha, fareye yaşattığı umut anları, bir yandan da bütün bu zaman zarfında onu yakından izlemeyi sürdürmesi ve onu yok etmeğe gösterdiği ilgiyi ve yok etme niyetini asla elden bırakmaması iktidarın bizzat kendisi olarak nitelendirilebilir. Bir başka anlatımla mekân, umut, dikkatle izleme ve yok etme niyetine gerçek iktidar gövdesi ya da iktidarın kendisi denebilir (Canetti 1998: 281).

İktidar yozlaştırır. İktidara gelme ya da iktidarı elde etme arzusu, basit bir arzu olmadığı gibi, zamanla, iktidara sahip olan birçok insanda bir hırsa dönüşür. İktidara gelen ve elde ettiği iktidarı bırakmak ya da başkalarına devretmek istemeyenler, çoğunlukla hırslarının kurbanı olurlar. İktidar, doğası gereği, iktidarı icra eden insanları kendi oluşum ve işleyiş koşulları doğrultusunda değiştirip dönüştürür. Bu insanlar zamanla öyle bir hale gelirler ki kendi çıkarlarının dışında hiçbir şeyi düşünmez olurlar. İktidarı ellerinde bulundurma isteği ve çıkarlarını koruma telaşası onların gözlerini kör

eder. Sürekli olarak iktidarda kalma amaçları için her türlü aracın meşru olabileceğine inanmaktan geri durmazlar. İktidarı ellerinde bulunduran bu insanlar, bencil değil özgeci olduklarını ve yönetilenlerin çıkarı için belli ideallere ulaşmaları gerektiğini iddia ettikleri müddetçe üstünlüklerini sürdürmeye devam ederler. Bu insanlar, iktidarı kullandıkları kesime karşı, sürekli kendi çıkarlarını koruyor izlenimi vermemek için değişik kişiliklerde ortaya çıkarlar. Profesyonel bir politikacı iseler her gittikleri yere ve yöreye göre ağız değiştirip yeni yüzlerle orada bulunan insanların karşısına çıkarlar. Bu kişilerin herhangi bir ilkeleri yoktur. Bırakın kalabalıkları, tek tek kişilere karşı bile oldukça farklı davranıp farklı yüzlerle ilişkilerini devam ettirmeğe çalışırlar. Bu nedenle böyle insanların iki yüzünden değil, iki yüz yüzünden söz etmek daha doğru olur. Her yüz onlar için bir maske durumunda olduğundan farklı olduklarını düşündükleri kişi ve gruplara karşı bir maskeyi çıkarıp diğerini takarlar. Böylece iktidarın yozlaştırdığı bu kişilerin karşılaştığımız yüzlerine ya da maskelerine göre onları ne ise o olarak ifade edecek bir tanım yapamazsınız. Belirli bir tanımları olmadığı için her zaman ve mekâna göre maske değiştirmeleri dolayısıyla onlara güvenecek olan kişiler de her seferinde yanılacaklardır. O an ki maskeye göre yaptığımız tanım, birkaç saat ya da bir gün sonraki maskeye uymayacağı için siz, eskiyip atılmış ya da bir başka yerde kullanılmak üzere bir kenara bırakılmış maskeyle kalakalırsınız.

Yozlaşma, yapay bir durum olup aslından uzaklaşma anlamına geldiği için iktidarın yozlaştırdığı bu insanların herhangi bir orijinalitesi yoktur. Kendilerine özgü ve bütünüyle doğalarının gereği olan bir şeyleri kalmadığı için bu insanlar kişilikleri itibariyle de parçalı bir görünüm arz ederler. Bu parçalı ve belirlenemeyen kişilikleri doğrultusunda ortaya koydukları söz ve davranışları da onların karşısında bulunan insanlar tarafından ya hiç anlaşılmayacaktır veya o tür insanlara benzemeye çalışanlar tarafından anlaşılıyormuş muamelesi görecektir. Özellikle totaliter-faşist rejimlerde bu kişilere karşı kralın çıplak olduğunu söyleyecek kimse çıkamadığından dolayı sözü edilen çok yüzlü kişiler, güçsüzlerin gücünden yararlanarak kendi iktidatlarını devam ettireceklerdir.

İktidar yozlaştırır. İktidarı elinde bulunduran kişi ya da kişilerin zamanla rantiyecilik duyguları gelişir ve böylece başkalarının emeğine göz dikerler. Çünkü onlar haksız kazanca bayılırlar. Uzun yıllar iktidarda kalabilmeleri için iktidarın otoritesini kullanarak devletin elindeki iktisadi kaynaklardan taraftarlarının cömertçe yararlanmalarını sağlarlar. Böylece kendilerinin etrafında her koşul ve durumda onlarla hareket edecek ve onlara her türlü desteği sağlayacak bir ağ oluştururlar. İktidarın yozlaştırdığı bu kişilerin ilkesel bir tutarlılıkları ve temel ahlaki değerlere bağlılıkları gibi bir durumları söz konusu olmadığı için yalan söylemeye de o derece yatkınlıkları vardır. İktidarda bulunmak için her yolun meşru olduğunu düşünen bu insanlar, gücün rozetten ve silahtan değil yalan söylemekten geldiğine ve iktidarı daim kılmanın yolunun büyük yalan söylemekten ve başkalarının bu yalanlara katılmalarını sağlamaktan geçtiğine inanırlar. İktidarı elinde bulunduran bu yozlaşmış kişiler, yalanlarını gerekçelendirebilmek için değişik yol ve yöntem bulma becerilerine sahip kişilerdir. Ancak bu kişilerin siyasi etkinliklerinde herhangi bir ilkeye bağlı olmayışları ve kuşatıcı bir takım ahlaki değerlerden bütünüyle uzak olmaları, iktidar koltuğunda oturdukları ve kamu gücünü kullandıkları müddetçe yıkıcı, tahrip edici araçlara dönüşmektedir. İktidarın yozlaştırdığı bu kişiler, kendilerine benzemeyen ve iktidara talip olan başka insanları çeşitli entrika ve dalaverelerle ya yıpratıp ortadan kaldırmaya veya o insanları kendilerine benzetmeye çalışırlar. Farklı düşüncelerin ve farklı düşünenlerin var olan düzeni sarsabileceğinin bilincinde olan bu insanlar, her zaman mevcut durumun devamından yanadırlar.

İktidar, büyük veya küçük her durumda ve her yerde vardır ve aynı yasalar çerçevesinde varlığını devam ettirir. Uluslararası düzeyde üretim yapan bir şirketin başkanı veya yerel bir bankanın müdürü, kendi etkinlik alanı içinde karar alıp emirler verirken, bir devletin yöneticisi durumunda olan kişinin iktidarını uygulama tarzına benzer bir şekilde hareket eder. Kuşkusuz bu insanların sahip olduğu gücün boyutları, devlet başkanı ya da başbakanın elinde bulunan iktidar yetkisine göre oldukça sınırlıdır. Bu durumda bile söz konusu insanlar aynı kurallara tabi olarak iktidarlarını sürdürürler. İktidarlarını sınırlı bir çerçevede bile olsa yürüten insanların elindeki güç, bir düşünce

ya da ahlak sistemi tarafından desteklenmiyorsa ya kendi kuvvet ve sağlamlığını dolayısıyla gerçekte olan ilişkisini kaybeder veya gücü kullananların yozlaşması neticesinde etkisiz hale gelir. Demek ki iktidarı elinde bulunduran insanların çevresindeki hayatla rasyonel bir ilişki kurmadıkları müddetçe yozlaşmalarını engelleyecek bir durumdan söz etme olanağı yoktur. Bir ilişki olarak ortaya çıkan iktidarın yozlaşması, taraflardan her ikisini de etkiler ve yozlaşmanın alanı genişlemiştir olur. Dolayısıyla nerede iktidar varsa orada yozlaşmanın da var olduğu söylenebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi iktidarın yozlaşması ve yozlaştırması onun doğası gereğidir. İktidar ne derece kaba ve şiddetli olursa yozlaştırma gücü de o derece artar. İktidara yönelik yapmış olduğumuz bu çözümleme ve değerlendirmeler neticesinde diyebiliriz ki iktidarın, özellikle siyasal iktidarın yozlaşması ve yozlaştırmasının en önemli sebebi, iktidarın sınırlandırılmamasıdır. Sınırlanmayan iktidar salt bir güç olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla salt güç, güce maruz kalan iktidar nesnelere (iktidarın bilincinde olan insanların) hareket imkânını daraltır yani özgürlüklerini çığnemiş olur.

Tarih boyunca özgürlüğe yönelik en büyük tehdit siyasal iktidardan yani devletten gelmiştir ve bundan sonra da öyle olmaya devam edecek gibi görünmektedir. Demek ki bir yerde özgürlüğün teminat altına alınabilmesi için otoritenin, kamu iktidarının sınırlandırılması gerekir. İktidarın sınırlandırılmaması iktidarı zamanla yozlaştıracaktır. Özgürlüğün korunabilmesi için iktidarın yozlaşması önlenmelidir. İktidarın yozlaşması ve yozlaştırması her yerde olacağı için toplumsal hayatımızı; özellikle siyasal hayatımızı iktidarın sınırlandırılması esaslı üzerine bina etmeliyiz. İktidar meselelerinde insanlar genellikle kendileri gibi olanların iktidarda bulunmasını arzu ederler. Bunun hem kendileri hem de mesela içerisinde yaşadıkları toplum ve memleket için iyi olacağını düşünürler. Başka bir ifadeyle iktidarda onlar gibi olanlar varsa endişe etmeye gerek olmadığını sanırlar. Oysa Lord Acton bunun yanlış olduğunu ifade etmektedir. İktidarda kimin olduğunu bırakıp iktidarın sınırlı olup olmadığına bakılması gerektiğini öğütlemektedir. Lord Acton'ın düşüncesi açısından bakıldığında zaman zaman siyasal iktidarın sahibinin inanan mı ateist mi, laik mi anti laik mi olduğunun bir önemi yoktur. Bunlar,

aslında yönetilenleri ikinci derecede ilgilendirecek şeylerdir. İlk olarak bakılması gereken şey iktidarın sınırlı olup olmadığıdır. İktidar sınırlı değilse iktidar sahipleri kişisel özellik ve inançları ne olursa olsun yozlaşacaktır. Bu yozlaşma, beraberinde bir sürü sıkıntı yaratacaktır. Özgürlüğün gasp edilmesi bunlardan biridir. Yolsuzluk, tahakküm ve diğer insan haklarının çiğnenmesi de yozlaşmanın neticesi olarak ortaya çıkacaktır. Bu nedenle iktidarlar mutlaka ama mutlaka sınırlı olmalıdır. İktidar sahibinin veya iktidarı kullanan grupların özellikleri ne olursa olsun bu böyle olmalıdır.

## KAYNAKÇA

- AKAL, Cemal Bali (1998). *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi.
- BARRY, Norman P. (2003). *Modern Siyaset Teorisi*, çev. M. Erdoğan-Y. Şahin, Ankara: Liberte Yayınları.
- BERLE, Adolf A (1980). *İktidar*, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul: Tur Yayınları
- BOOKCHIN, Murray (1994). *Özgürlüğün Ekolojisi*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- CAN, Nevzat (2005). *Özgür Birey Sınırlı Devlet*, Ankara: Hece Yayınları.
- CANETTI, Elias (1998). *Kitle ve İktidar*, çev. G. Aygen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- CONNOLLY, William E (1983). *The Terms of Political Discourse*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- DE JOUVENEL, Bertrand (1997). *İktidarın Temelleri*, çev. Nejat Muallimoğlu, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- FOUCAULT, Michel (1991). *Discipline and Punish*. London: Penguin Books.
- FOUCAULT, Michel (2000). *Özne ve İktidar*. Çev. I. Ergüden- O. Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GALBRAITH, John Kenneth (2004). *İktidarın Anatomisi*, çev. Ramazan Dikmen, Ankara: Hece Yayınları.
- HIMMELFARB, Gertrude (select) (1949). *Essays on Freedom and Power*, Boston: The Beacon Press.
- LAORAU, René (2001). *Bilinçaltında Devlet*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MARX, Karl, Engels, Friedrich (2003). *Komünist Partisi Manifestosu*, çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- MERGUIOR, José Guilherme (1986). *Foucault*, çev. Nurettin Elhuseyni, İstanbul: Afa Yayınları.
- PROUDHON, Pierre Joseph (1998). *Mülkiyet Nedir?*, çev. Vedat G. Üretürk, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- RAND, Ayn (1993). *The Fountainhead*, New York: New American Library.
- RICHES, David (1989). *Antropolojik Açından Şiddet*, çev. D. Hattatoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- RUSSELL, Bertrand (2003). *İktidar*, çev. E. Esençay, İzmir: İlya Yayınevi.



SENNETT, Richard (1992). *Otorite*. çev. K. Durand, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

SINCLAIR, John McHardy (2000). *Collins English Dictionary*, Glasgow: Harper Collins Publishers.

TORMEY, Simon (1992). *Totalitarizm*, çev. A. Yılmaz-O. Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

WEBER, Max (1962). *Basic Concepts in Sociology*, London: Peter Owen.

Makale Geliş | Received: 30.10.2020  
Makale Kabul | Accepted: 25.11.2020  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.889670

## **Ekin Kaynak ILTAR**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Antalya, TR  
Akdeniz University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Antalya, TR  
ORCID: 0000-0001-5190-207X  
ekinkaynak@akdeniz.edu.tr

## **Rabia AKÇORU**

Doktora Öğrencisi | Phd. Candidate  
Akdeniz Üniv., Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enst., Akdeniz Ortaçağ Araştırmaları Böl., Antalya, TR  
Akdeniz Univ., Mediterranean Civilizations Res. Inst., Dep. of Mediterranean Medieval Stu., Antalya, TR  
ORCID: 0000-0002-2256-3045  
rabiakcoru@gmail.com

## **Dinin Bilimsel Çalışmalara Etkisi: Ortaçağ Astronomisi (VI. YY – XIII. YY) Örneği**

### **Öz**

Toplumları biçimlendiren en önemli unsurlardan biri de kuşkusuz ki dindir. Din, hangi din olduğundan bağımsız olarak bir inançlar bütünü ve yaşam rehberidir. Günümüzde bilim söz konusu olduğunda olumsuz bir çağrışım yapan din Ortaçağ'da özellikle Latin Batı ve İslam dünyasında bilimle iç içedir. Latin Batı'yı Hristiyanlıktan, İslam dünyasını Müslümanlıktan bağımsız düşünmek imkansızdır. Ancak söz konusu dinlerin toplumlarını ne ölçüde ve ne yönde etkilediği araştırmacıların sıklıkla tartışa geldiği bir alandır. Özellikle İslam dünyasının bir daha Avrupa Ortaçağ'ında yaşadığı Altınçağ seviyesine neden yaklaşmadığı, Avrupa'nın Hristiyanlık yüzünden mi karanlıkta kaldığı ve buna benzer sorular din ve bilim alanının temel sorunlarıdır. Bu çalışmada Ortaçağ astronomisi (VI. yy-XIII. yy) örneği üzerinden din ve bilim ilişkisini tartışmak amaçlanmaktadır. Bunun için öncelikle VI. yüzyıl ile XII. yüzyıl arasında geçen sürede önce Latin Batı dünyasında, daha sonra da İslam dünyasında astronomi alanında yapılan çalışmalar genel hatlarıyla ele alınıp din ve bilim tartışması için arka plan olarak sunulacaktır. Sonrasında Latin Batı'da Hristiyanlığın, İslam dünyasında Müslümanlığın bilimsel çalışmalara etkisi var olan tartışmalar üzerinden incelenecek ve nihayetinde astronomi örneği bu tartışmalar ışığında değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din ve Bilim, Ortaçağ, Ortaçağ Astronomisi, Latin Batı Dünyası, İslam Dünyası.

## **The Influence of Religion on Science: Medieval Astronomy as an Example (6th Century – 13th Century)**

### **Abstract**

One of the most important factor shaping the society is definitely religion. Religion, alone, is a sum of beliefs and a guide to live. Today when it comes to science, evoking negatively religion and science are interconnected in the Middle Ages, especially in Latin West and Islamic World. It is impossible to think Latin West separate from Christianity and Islamic World from Islam. But to what extent and how aforementioned religions influenced their own societies is a subject which scholars often argue. Specially why Islamic World could never approach the level of which it had in European Middle Ages, whether due to Christianity or not Europe

was in darkness and similar questions are the essential issues of religion and science department. In this study the relationship between religion and science will be discussed on the example of medieval astronomy (6th century-13th century). At first the astronomical studies will be reviewed generally in Latin West and then in Islamic World between 6th century and 13th century and will be set as a background for the religion and science discussion. After that, the influence of Christianity in Latin West and Islam in Islamic World on scientific studies will be examined over the ongoing discussions and finally the example of astronomy will be evaluated in the light of these discussions.

**Keywords:** Religion and Science, The Middle Ages, Medieval Astronomy, Latin West, Islamic World.

Geç Eskiçağ'da Roma İmparatorluğu'nun Batı ve Doğu olmak üzere ikiye bölünmesi, Gothların istilâları, yapılan birçok savaş gibi etmenler Latin Batı'nın varisi olduğu mirasla bağının kopmasına neden olmuş ve sonucunda Batı yaşam mücadelesi vermek zorunda kalmıştır. Theodoric'in kral olmasıyla bir ölçüde toparlanmaya başlamış ve onun emriyle Cassiodorus'un, insanları ve dolayısıyla krallığı bir şekle sokmak, birlik oluşturmak amacı güden *civilitas* (yurttaşlık) programı devreye girmiştir. Bu programla bir vatandaşlık bilinci oluşturmayı bekleyen Cassiodorus kurduğu Vivarium Manastırı ile kopyalama geleneğini başlatmış ve bir bakıma Avrupa'yı içine düştüğü karanlıktan kurtaracak etkinliklerin başlangıcını yapmıştır. Bu süreçte eğitim faaliyetleri az da olsa devam etmiştir. Erken Ortaçağ'da hâlihazırda var olan retorik ve dilbilgisi okullarının yanı sıra 313 yılında Constantinus'un Hristiyanlığı kabulünden sonra birçok kateşizm okulu da açılmıştır. Eğitim ve bununla bağlantılı olarak bilim yaşam mücadelesi vermek durumunda kalan Latin Batı için ikinci planda kalsa da günlük yaşamı devam ettirebilmek adına bazı uygulamalara gereksinim duyulmuş ve zamanla bu uygulamalar, üzerine çalışma gerektirdikleri için bilimsel bilgi birikimine katkıda bulunacak çalışmaların temelini atmıştır.

Dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın insanı kendi varlığının farkına vardırıran, onun zamanın uçsuz bucaksızlığında bir noktaya sabitleyip savrulmasını önleyen, günlük yaşamını bir düzen içerisinde sürdürebilmesini sağlayan en önemli şey zamandır. Olasılıkla bu nedenle bilim alanında en erken gelişme gösteren dalların başında

astronomi gelmiştir. Latin Batı dünyasında da bu durum farklılık göstermemiş, kültürel ve sosyal durumlar zamanı bilme gereksinimi doğurmuştur: Dinî ibadetlerin ve dinî bayramların vakitlerinin, yönetici sınıfın etkinliklerinin zamanının hesaplanması astronomiye duyulan gereksinimlerin başında gelmiştir. Yukarıda sözünü ettiğimiz bu sancılı süreçte geçmişinden yalnızca Latince eserler kalmış olan Batı Avrupa, bir süre elinin altındaki birkaç eserle yalnızca asgarî gereksinimlerini karşılamakta yetinmiş (Lindberg 1978: 52; Pedersen 1982: 610), bilimsel bilgi birikimine katkı sağlayamamıştır. Eski Roma’da da bilimsel dil Yunanca olarak görüldüğünden bilimle ilgilenen kişiler zaten Yunanca bildiği için birçok bilimsel eserin Latinceye çevrilmesine gerek duyulmamıştır (Lindberg 1978: 52). Bu dönemde Latin Batı’da mevcut olan birkaç eserde astronomiye yer verildiğini görmekteyiz: Örneğin Calcidius’un *Timaios* diyalogunun çevirisi Erken Ortaçağ’da kozmoloji ile ilgili önemli bir kaynak olmuştur. Yine Yaşlı Plinius (I. yy) *Naturalis Historia* (Doğa Tarihi) adlı eserinde Dünya’nın sonluluğu ile başladığı ve evrenin ahenkli oranını anlatarak bitirdiği ikinci kitabında oldukça kısa bir biçimde astronomiyi konu edinmiştir. IV. yy’da ise Martianus Capella’nın *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* (Filoloji ve Mercurius’un Evliliği Üzerine) adlı eseri tüm yararlı bilgi birikimi için bir özet niteliğinde olup Erken Ortaçağ’da oldukça beğenilerek okunmuştur (Pedersen 1982: 610; Evans ve Friedlander: 2019). Martianus eserinde *virgo siderea*<sup>1</sup> olarak nitelediği astronomiyi (Isidorus 1987: VIII, 807) yedi temel bilim<sup>2</sup> içinde saymıştır. Martianus’tan hemen

---

<sup>1</sup> Yıldızlı/yıldızlarla dolu bakire. Çalışma içinde geçen Latince ve Eski Yunanca başta olmak üzere yabancı dillerden yapılan çeviriler aksi belirtilmedikçe tarafımızca yapılmıştır. Çeviri yaparken başvurulan sözlükler ise şunlardır: SMITH, Sir William ve Sir John LOCKWOOD (2007). *Chambers Murray Latin-English Dictionary*, New York: Chambers; Oxford University (1983). *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press; KUT, İnci ve Güngör KUT (2005). *İspanyolca Sözlük*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.

<sup>2</sup> Çalışmamız boyunca astronominin içinde bulunduğu *artes liberales*ten söz ederken “temel bilimler” sözcük öbeğini kullanmayı uygun gördük. Ancak kavram karmaşası oluşmaması için bunu açıklamalıyız. *Artes liberales* özgür sanatlar, sosyal bilimler, temel bilimler biçimlerinde çevrilmekle birlikte taşıdığı anlam bu bilimlerin özgür erkekler için olduğunu göstermektedir. *Artes liberales*in çevirisi için başvurulan kaynak şudur: SMITH, Sir William ve Sir John LOCKWOOD (2007). *Chambers Murray Latin-English Dictionary*, New York: Chambers. Ortaçağ’da *artes liberales* iki gruba ayrılan yedi bilim dalı olarak eğitim müfredatını oluşturmaktadır: dilbilgisi, retorik ve diyalektikten oluşan *trivium* ve aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten oluşan *quadrivium*. Ortaçağ’da *artes liberales* için bk. *Britannica Online Encyclopedia*. Liberal arts, erişim adresi: <https://www.britannica.com/topic/liberal-arts>

sonra Boethius en azından Aristoteles ve Platon’un eserlerinden birkaçının Latinceye çevirisini yapmıştır. Ancak Lindberg’ün de aktardığı üzere Boethius’un idamıyla birlikte Yunan bilgi birikiminin Latinceye aktarımı, astronomi de dahil olmak üzere birkaç istisnai çeviri çalışması dışında altı yüz yıllığına durmuştur (Lindberg 1978: 54). Bu eserler ve çeviri çalışmaları dışında hangi yöntemlerle edinildiği kesin olmayan, hatta bu bilginin yer almadığı astronomiyle ilgili kitapçıklar da mevcut olmuştur. Bunlar Eskiçağ astronomi bilgisini hemen hemen aktarmıştır. Ancak Pedersen’in dile getirdiği üzere bu kitapçıklar ileri derecede bir bilimsel araştırma yürütmeye olanak sağlamaktan çok bir okul müfredatının parçası olarak işlev görmüştür (Pedersen 1982: 610). VII. yüzyıla gelindiğinde Sevilla Başpiskoposu Isidorus’un kaleme aldığı ilk büyük bilimsel eser olan (Pedersen, 1982: 610) *Etymologiae* (Etimolojiler) ve *De Natura Rerum* (Nesnelerin Doğası Üzerine) adlı eserleri astronomik, kozmolojik ve meteorolojik bilgiler içermektedir. Isidorus *Etymologiae*’ın *De mundo et partibus* (Dünya ve Bölümleri Üzerine) başlıklı onuncu kitabında gökyüzü ve gökyüzünün bölümlerini özellikle Hristiyan teolojisi temelinde ele almıştır (Isidorus 1911). *De Natura Rerum*’da ise gezegenler, Güneş, Ay, Güneş ve Ay’ın doğaları, ışınları, ölçüleri, yörüngeleri ve tutulmaları, yıldızlar ve bunların ışınları, adları vb. bilgileri sunmuştur (Isidorus 1987). Kendall ve Wallis bu eserin *Etymologiae*’dan farklı bir biçimde kaleme alındığını; henüz gerçekleşmiş bir olay nedeniyle hızlıca yazılmış olabileceğini öne sürer (Kendall ve Wallis 2016:10)<sup>3</sup>. Bu iddiaların yanı sıra bu eserin *Etymologiae*’dan ve dönemin eserlerinden farkının İncil’de anlatılan yaratılış öyküsünün bilimsel açıklaması ya da yorumlaması olmaması olduğunu belirtir ve bu bir ilktir (Kendall ve Wallis 2016:10). Eserin yeni gerçekleşmiş bir astronomik olay üzerine yazılmış olma olasılığı, daha önce sözünü ettiğimiz gereksinimler nedeniyle bilime, bu örnekte astronomiye başvurduğunu gösterirken yapılan açıklamanın İncil metinlerinden farklı olması da bilimin bir noktada dinden ayrışmaya çalıştığının kanıtı olarak görülebilir. Isidorus’un bu eserinin bir başka versiyonu olarak Benedikten tarikatına mensup olan Aziz Bede’nin aynı adlı eseri de

---

(26.11.20); JOSEPH, Sister Miriam (2002). *The Trivium: The Liberal Arts of Logic, Grammar, and Rhetoric*, ed. Marguerite McGlinn, Philadelphia: Paul Dry Books.

<sup>3</sup> Kendall ve Wallis bu olayın tutulmalar olduğunu dile getirir, tutulmalarla ve Isidorus’un acelesiyle ilgili kanıtlar için de Fontaine’i kaynak göstermektedir (Kendall ve Wallis 2016:10).

astronomi alanındaki örneklerden biri olmuştur. Isidorus’tan farklı olarak daha din odaklı ve öğretime uyarlanabilir bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır (Kendall ve Wallis 2010:2). Din odaklı oluşu bir ölçüde dinin kendisinden uzaklaşan bilgiyi yeniden denetimi altına almayı amaçladığını düşünebiliriz, ama öğretime uyarlanabilir bir eser biçiminde kaleme alınması da din denetimli bilimsel bilginin yayılmasında bir sakınca görülmediğini düşündürmektedir. Söz konusu eser ve sonraları bu eserin üzerine kurulan eserler “Paskalya’nın tarihini, Güneş ve Ay’ın kesin konumlarını hesaplamak için kurallar dahil astronomi ve takvimde öncü olmuşlardı” (McCluskey 1996: 321).

VIII. yüzyılın sonu ile IX. yüzyılın başına gelindiğinde ise hem modern üniversite eğitiminin temelini atmış olan hem de bilimsel çalışmalara büyük katkı sağlayan, Ortaçağ’ın ilk Rönesans’ı, Karolenj Rönesans’ı gerçekleşmiştir. Frank kralı Charlemagne (Şarلمان, Carolus Magnus) Roma İmparatorluğu’nun çöküşünün ardından Batı Avrupa’da ilk defa bir birlik sağlamış ve Roma İmparatoru olmuştur. Karolenj eğitim reformu olarak bildiğimiz birtakım çözümlerle siyasi olarak sağladığı birliği kültürel alanda da sağlayarak sağlamlaştırmayı amaçlamıştır. Dönemin en ünlü İngiliz öğretmeni Yorklu rahip Alcuin’i sarayına öğretmen olarak getirip eşinin, kızlarının ve kendisi de dahil olmak üzere saray erkânının dersler almasını sağlamıştır. Bu durum soylu kadınların farklı ve sayı olarak fazla alanda eğitim almalarının ilk adımı olmuştur (Kersey 1980: 189). Charlemagne’in Batı Avrupa için yaptığı en önemli şey olasılıkla Latincenin standart dil haline gelmesini amaçlamasıdır. Böylelikle eserler farklı bir bakış açısıyla ele alınmış ve bir ölçüde bilimsel çalışmalar ilerlemiştir. IX. yüzyılda odağını din olarak belirleyen Karolenj okulları bilimsel yöntem olarak temel bilimlere seçtiği için Roma İmparatorluğu’na ait birçok Latince eserden kaynak olarak yararlanmış ve yüksek öğrenim için kurumsal bir yapı oluşturmuştur. Astronomi müfredatlarında yer almıştır ve okullardaki öğretmenlerin/araştırmacıların diyagramları bu alana da katkılar sağlamıştır<sup>4</sup>. Eastwood, Karolenj dönem öncesi “astronomi”

---

<sup>4</sup> Karolenj okulları ve eğitimi için ayrıntılı bilgi için bk. CONTRENI, John J (2014). “Learning for god: education in the Carolingian age”, *The Journal of Medieval Latin*, 24 :89-129; SULLIVAN, Richard E. (Ed.) (1995). *The gentle voices of teachers: Aspects of learning in the Carolingian age*, Ohio State University Press.

sözcüğünün bir disiplin olarak kullanılmadığını, VII. ve VIII. yüzyıl Batı Avrupa’sında odak noktasının zaman hesaplama yani *computus* olduğunu dile getirmektedir (Eastwood 2000: 1-2). Charlemagne *computus*’un bütün din adamları tarafından öğrenilmesini zorunlu kılmış ve “astronomi çalışmalarını daha da zenginleştirecek geç dönem Roma ve *computus* metinlerini birleştiren oldukça nitelikli astronomik el yazmalarının ve bilimsel antolojilerin üretimini desteklemiştir” (McCluskey 1996: 322). Ayrıca Eastwood, pratik bir amaçla müfredata girmiş olan *computus*’un yanı sıra astronomi alanında kullanılmak üzere çeşitli aletlerin icat edildiğini ve takımyıldızları, gezegenler gibi öğelerin gözlendiğini de ifade etmektedir. Araştırmacıların özellikle astronomi alanında metinlerde bulunmayan kuramsal karışıklıkları sorgulayıp öne sürdüklerini, düşüncelerini matematiksel formüllere dökmeseler de yalnızca öğrenmek ve öğretmek için bunu yapmakla kalmayıp diyagramlar kullanarak, yani model geliştirerek metinlerin ötesine geçtiklerini öne sürmektedir (Eastwood 2000:1-2). *Computus* sağladığı yarar nedeniyle ilgi çekmeye devam etmiş ve yine IX. yüzyılda Eriugena ve Auxerreli Benedikten keşiş Remigius gibi öğretmenler tarafından açıklanmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Ne yazık ki bu çalışmalar Yunan ve Arap astronomisini açıklayacak standartlara ulaşamamıştır (McCluskey 1996: 322).

Karolenj Rönesansı’nın getirdiği olan eğitim reformu her ne kadar bilimsel çalışmalara katkı sağlasa da eldeki eser sayısı oldukça kısıtlı olduğu için araştırmacılar yeni eserleri bulmak amacıyla o sırada bilimsel açıdan büyük bir aydınlanma yaşayan İslam dünyasına yönelmişlerdir. Zuccato, yaygın kanının tersine, Katalonya ve Endülüs arasındaki bilgi akışının Mağripler tarafından değil de diplomatik kanallar sayesinde gerçekleştiğini iddia ettiği makalesinde Fransa, Orléans’da X. yüzyılın sonlarında bulunan Latince metinler derlemesi biçimindeki *Astronomica vetera* adlı eserden söz etmektedir. Eserin kaynağının bir kısmının Harizmî’nin usturlabın kullanımı üzerine yazdığı bir eserden, Battani’nin *Zîc*’inden ve Mecnî’nin okulundan edinildiğini öne süren araştırmacıların varlığını dile getirdikten sonra Zuccato, biraz önce aktardığı *Astronomica vetera* adlı eserin XII. ve XIII. yüzyıl elyazmalarında “Gerbertus, Gilebertus ya da Girbertus” olarak adı geçen kişinin daha sonradan Papa II. Sylvester

olacak olan Aurillaclı Gerbert olduğunu ileri sürmektedir (Zuccato 2005: 742-45). Söz konusu eser Batı'nın ulaşabildiği Eskiçağ kaynakları ve Karolenj eserlerinden oldukça daha ileride bir eserdir (Zuccato 2005: 744) ve Gerbert'in bir eserinin bunun içinde bulunması onun astronomi çalışmalarını Ortaçağ için çok değerli hale getirir. Ayrıca Pedersen, Gerbert'in Latin Batı'ya abaküs<sup>5</sup>, halkalı küre ve usturlabı<sup>6</sup> da tanıttığını belirtmektedir (Pedersen 1982: 611).

XI. yüzyılda Benedikten keşiş Hermannus Contractus ya da diğer adıyla Hermann von Reichenau usturlap üzerine iki eser kaleme almıştır: *De mensura astrolabii* (Usturlabın Ölçümü Üzerine) ve *De utilitatibus astrolabii* (Usturlabın Yararı Üzerine). Bu eserler usturlap üzerine bir Avrupalı tarafından yazılmış ilk eserlerdir. Ancak bundan çok daha önce, İ.Ö. II. yüzyılda Hipparkhos tarafından icat edilen usturlap XVII. yüzyıla kadar oldukça geniş bir biçimde kullanılmıştır. Usturlap,

Gökyüzündeki yıldızların konumlarını bulmak ve onların doğuşlarının ve batışlarının zamanını bulmak için; saati, gündüzü ya da geceyi belirlemek için; astrolojik hesaplar yapmak için, enlem veya boylamı bulmak için; ölçüm yapmak için ve İslamî bölgelerde ibadet saatlerini ve Mekke'nin yönünü bulmak için kullanıldı (Genuth 1996: 41).

*Smithsonian Magazine*'in tanımladığı üzere usturlap özellikle de Ortaçağ'ın akıllı telefonudur<sup>7</sup>, elbette ki bunca işlevi olan bir aletin etkisi de bir o kadar fazla olmuştur. Usturlap, astronomik ve astrolojik çalışmalarla birlikte coğrafi çalışmaların da yürütülmesine, bu konularda bilimsel çalışmaların çoğalmasına olanak sağlamıştır. Latin Batı dünyasında hastalıkların tedavisinde astrolojik bilgi sağlayıcı olarak doktorların bile en çok kullandığı alet olmuştur (Unat ve Tağman 2011: 70). Ortaçağ'da

---

<sup>5</sup>Sigismondi, abaküs icadı nedeniyle XI. yüzyıldan sonraki abaküs kullanıcılarının *Gibertist* olarak adlandırıldıklarını aktarır. Ayrıca Gerbert'i Arap rakamlarını Batı'ya tanıtan ilk kişi olarak tanımlar ve Gerbert'in astronomik gözlem için Fleuryli Constantine'e bir yarım küre tanıttığından söz eder (2012: 2-4).

<sup>6</sup> Usturlap konusunda detaylı bilgi için bk. NORTH, J. D. (1974). “The astrolabe”, *Scientific American*, 230 (1): 96-107; LATHAM, Marcia (1917). “The astrolabe”. *The American Mathematical Monthly*, 24 (4): 162-168; DİZER, Muhammed (2001). “Observatories and astronomical instruments”, *The Different Aspects of Islamic Culture*, 4 (1), ed. A.Y. Al-Hassan, ss. 235-266, Lübnan: Unesco Publishing; UNAT, Yavuz ve Ertan TAĞMAN (2011). “Gökyüzünün anahtarı usturlap”, *Popüler Bilim*, 206: 68-72.

<sup>7</sup> *Smithsonian Magazine*. Erişim adresi: <https://www.smithsonianmag.com/innovation/astrolabe-original-smartphone-180961981/> (12.09.20).



Mısırlı bir Yahudi olduğu düşünölen Mâşâallah adlı bir astronomun yazdığı, 1140 yılında Sevellalı John tarafından çevrilmiş olan *Tractatus astrolabii* (Usturlap Eseri) usturlap konusunda bir tür standart rehber olmuştur. Ne yazık ki XI. yüzyılın okulları bu aletin geniş kullanım yelpazesine yetecek bilimsel gereksinimi sağlamada yeterli olamamıştır. Bu gereksinim ancak 1126 yılında Bathlı Adelard’ın *Zic* yani astronomik tabloları Arapçadan Latinceye çevirmesiyle karşılanmaya başlanmıştır (Pedersen 1982: 611).

XII. yüzyıla dek iki kez Rönesans (Karolenj ve Otto) yaşamış olan Avrupa XII. yüzyılda artık siyasi, sosyal ve kültürel bakımdan toparlanmış ve günümüzde bile varlığını sürdüren kurumların temellerini atmıştır. Komünlerin (belediyelerin) ortaya çıkışı, kentleşme, katedral ve kilise okullarının varlığı, manastır okullarıninsa inzivadaki keşifler dışındakilere kapılarını kapatması, ticari devrim, nüfus artışı ve sonucunda kentleşmeyle birlikte Ortaçağ’ın üçüncü Rönesans’ı olan XII. yüzyıl Rönesans’ı meydana gelmiştir. Bu dönemde topluluklar olarak ortaya çıkan üniversiteler, maddi durumu yetersiz olanlara eğitim sağlayan kolejler Eskiçağ’ın ve İslam dünyasının bilgi birikimi Latin Batı’ya aktarıldığı çeviri hareketi ile Avrupa’nın entelektüel bakımdan dönüşümünü başlatmıştır. Latin Batı, yoksun kaldığı mirasıyla İslam dünyasında karşılaşmış ve İslam bilginlerinin eşsiz katkılarıyla mirasını yeniden sahiplenmek amacıyla Arapçadan Latinceye çeviri hareketine girişmiştir. Bathlı Adelard, Sevellalı John gibi çevirmenlerin öncüleri olduğu bu hareketin en önemli çevirmenlerinden biri sırf Ptolemaios’un *Almagest*’ini Latinceye çevirebilmek için Toledo’ya gidip Arapça öğrenen Cremonalı Gerard’dır. Galenos’un *Tegni* adlı eserinin çevirisine öğrencilerinin eklediği, Gerard’ın yapmış olduğu çevirilerin listesini veren McVaugh çevirilerin üstün kalitesinden söz ederken (McVaugh 1974: 35; akt. Lindberg 1978: 65) Haskins Arap biliminin çoğunun Gerard aracılığıyla Latin Batı dünyasına geçtiğini belirtmektedir (Haskins 1924: 15; akt. McVaugh 1974: 35). Gerard’ın yaptığı çevirilerle birlikte Latin Batı dünyası astronomi alanında pek çok önemli esere ulaşmıştır.

Çeviri hareketleri kral X. Alfonso sayesinde daha geniş çapta ve sistematik yapılmaya başlanmıştır. Kastilya kralı III. Ferdinand’ın fetihlerinden sonra başa geçen

oğlu kral X. Alfonso çoktan zirveye ulaşmış Arap biliminden faydalanmak için Arapça bilen Müslüman, Hristiyan ve Yahudi aydınları çevresinde tutmuştur. Sarayda üretilen eserlerin çoğu astronomi ve astronomi ile ilgili alanları kapsamaktadır: “aletler, saatler, kanonlar, tablolar, kozmografi, yıldız katalogları ve astroloji” (Chabás ve Goldstein 2003: 2). Ancak araştırmacıların hem özgün eserleri hem de çeviri eserleri Kastilya dilinde yazmış olmaları beraberinde birkaç sorun getirmiştir. Bunlardan ilki daha önce bilimsel amaçla kullanılmamış Kastilya dilinde bir terminoloji oluşturmanın zor oluşu, diğeri de Kastilya dilinin başka bölgelerde Latince kadar yaygın olmayışıdır. Chabás ve Goldstein bu soruna ek olarak bir de Alfonso’nun amacının tıpkı Arap biliminde olduğu gibi antik bilgi birikimini özümseyip onu geliştirmek olduğunu, ancak bu dönemde üretilen terminolojinin daha sonra kullanılmadığından yola çıkarak Alfonso’nun başarısız olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca çeviri eserlerin yanında yazılan özgün eserlerin de yenilik içermediğini belirtmektedir (Chabás ve Goldstein 2003: 1-4). Tüm bunlara karşın bu dönemin en önemli eseri *Alfonso Tabloları* olarak bilinen astronomik tablolar olmuştur. Ne yazık ki bu tabloların kanun kısımları günümüze kalmıştır ve yerel dilde yazılmış olmasının etkisiyle İspanya dışında çok değer görmemiştir. Ancak Kunitzsch’in dile getirdiği üzere daha sonra Paris’te yapılan Latince çevirisi XVI. yüzyıla kadar Avrupa’da uygulamalı astronominin en etkili el kitabı haline gelmiştir (Kunitzsch 1986: 89). Dönemin astronomi üzerine en büyük eserlerinden biri olan *Libros del saber astrología*<sup>8</sup> da Kastilya dilinde yazılmış olmasına karşın içerdiği bilgilerin niteliği dolayısıyla astronomiye duyulan ilginin artmasının bir kanıtı olarak görülebilir (Pedersen 1986: 613).

Çeviri hareketinin yanı sıra Avrupa’da üniversitelerin kurulması da başlangıç seviyesinde olsa da astronomi ile ilgilenilmesini sağlamıştır. Çünkü astronomi temel bilimler arasında sayılmıştır. Astronomi üzerine yazılmış en önemli eser olan *Almagest* başlangıç ve orta seviyede eğitim gören öğrenciler için oldukça ağır olduğundan

---

<sup>8</sup> XIX. yüzyılda yeniden düzenlendiğinde *Libros del saber astrología* (Astroloji Bilgisi Kitapları) olan adı *Libros del saber astronomía* (Astronomi Bilgisi Kitapları) olarak değiştirilmiştir (Lopez 2012: 165). Eserin el yazması örnekleri ve eserle ilgili temel bilgiler için bk. Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla. Erişim adresi: <https://biblioteca.ucm.es/historica/libros-del-saber-de-astronomia> (15.09.20).

üniversitelerin müfredatlarında kullanılmak üzere Sacroboscolu keşiş John (Hollywoodlu John, Sacroboscolu Johannes) tarafından üç küçük rehber yazılmıştır: *Algorismus vulgaris/De arte numerandi* (Aritmetik Üzerine Bir Eser), *Tractatus de computo* (*Computus* Üzerine Bir Eser) ve *Tractatus de sphaera* (Gökyüzü Üzerine Bir Eser). “1233 yılında kaleme alınmış olan *Tractatus de sphaera* XIII. yüzyılın en önemli bilimsel kitaplarından biri olarak Ortaçağ’da astronomi alanında temel kitap sayılmıştır” (Furlong 2015: 14). John’dan sonra 1200lü yılların sonlarına doğru İtalyan astronom ve vaiz Novaralı Campanus *Theorica Planetarum* adlı eseriyle gezegen yörüngelerini ve ilmeklerini örneklendiren *equatoriayı* ortaya koymuştur. Bunun sayesinde astronomik tablolara gereksinim duyulmadan gezegenlerin konumları hakkında bilgi edinilebilmiştir. Bu seviyeden sonra astronomi, üniversitelerde bu şekilde herhangi bir yenilik katılmadan işlenmeye devam etmiştir. Ancak bu kez yerel dilde eserler yazılmaya başlanmıştır: St. Cloudlu William’ın *Kalendarium Reginesi*, Chaucer’ın *Tretis of the Astrolabe*, yine Chaucer’ın *Equatoria of the Planetisi* gibi (McCluskey 1996: 323).

İslam dünyası matematiğin bir dalı olarak benimsedikleri astronomi alanında iki türde çalışmalar gerçekleştirmiştir: İlki gözlem yoluyla veriler elde edilerek gerçekleştirilen uygulamalı astronomi, ikincisi ise bu verileri matematiksel yöntemlerle anlamlandırmaya çalışan kuramsal astronomi. Uygulamalı astronomi alanında kurdukları gözlemevleri, icat ettikleri ya da geliştirdikleri gözlem aletleri ile gözlem teknikleri ile Yunan bilgi birikiminin üstüne çıkıp oldukça büyük bir başarı elde etmişlerdir. Ancak kuramsal astronomide aynı başarıyı ne yazık ki yakalayamamış ve Aristoteles’in izinde, Dünya sabit ve evrenin merkezindeyken Güneş dahil tüm gök cisimlerinin Dünya etrafında dönmesine dayanan bir evren sistemini savunmuşlardır (Tekeli vd. 2010: 137; Unat 2008: 181-184). Ancak her iki türde de bilimsellik düzeyine özellikle Yunan bilgi birikimine erişim sağlayıp bu bilgi birikimi geliştirmekle ulaşmışlardır.

Berry, Ortaçağ Batı ve Doğu dünyasını astronomi açısından karşılaştırırken Batı için şunları söyler (Berry 1899: 76):

Batı dünyasında Ptolemaios’tan sonraki neredeyse beş yüzyıl boyunca kayda değer pek az şey gördük. Bu süreci neredeyse tam bir boşluk takip etti ve astronomi alanında bir kez hissedilmiş olan ilginin hatırı sayılır ölçüde yeniden canlanana kadar birçok yüzyıl geçti.

Berry’nin sözünü ettiği bu boşluk olasılıkla yukarıda Lindberg’ün de dile getirdiği nedenler yüzünden gerçekleşmiştir. Nitekim İslam dünyasında yaşanan aydınlanmanın aynı dönemde Latin Batı dünyasında yaşanan karanlıkla karşılaştırılmasının, bir dönemi aydınlık, diğerini karanlıkla nitelendirmenin nedeni tam olarak bu gibi görünmektedir. Yani başta Yunanca olmak üzere birçok dille olan bağlantının kopması Latin Batı’nın kökleriyle bağlantısının kesilmesine neden olurken İslam dünyasının Latin Batı’nın kökleri de dahil olmak üzere birçok kültürün birikimini alıp üzerine çokça araştırma yapması ve bunları çok daha üstün seviyelere çıkarması yine aynı dillerle olan bağlantının kurulması, hatta bu bağlantının kurumsal anlamda devamının sağlanması ile olmuştur. Bu nedendir ki bilimsel çalışmanın en önemli etkeninin dil olduğu açıktır. Ancak bu çeviri etkinliği ve kurumsallaştırılması öncesinde de İslam dünyası astronomi alanında belirli bir bilgi birikimine sahiptir. Cahiliye Dönemi ve İslamiyet’in ilk yıllarında pratik amaçlarla yıldızların bilgisine gereksinim duyan İslam dünyası Kur’an’la birlikte temel ölçüde astronomik bilgilerden faydalanmıştır. Kaya bu bilgilerin özellikle Kur’an’dan alınmasının ve pratik düzeyde kalmasının bir ölçüde daha fazlasına gereksinim duyulmamasına bağlanabileceğini öne sürmektedir. Yine de ibadeti yerine getirebilmek amacıyla özellikle Hz. Muhammed’in teşvikleri sonucunda bir ölçüde astronomiye daha da ilgi duyulduğunu dile getirmektedir (Berry 2017: 357).

İslam dünyasında toprakların genişlemesi ve refah seviyesinin yükselmesiyle hem egemenlik altına alınan toplumları anlamak hem de kendilerini bu toplumlara anlatabilmek amacıyla bireyselden kurumsala dönüşen bir çeviri hareketi başlamıştır. Emeviler Dönemi’nde başlayan bu çeviri hareketi ile daha önce sözü edilen pratik ilgi bilimsel bir biçim almıştır. Latineden Arapçaya çeviri hareketini başlatan ilk kişi Halid b. Yezid olarak kabul edilmektedir (Kaya 2017: 358; Aras 2017:173). Halid b. Yezid’in tıp, kimya/simya gibi alanlarla ilgili olduğu kadar astroloji ile ilgili olduğunu ve hatta bu alanda bir eser kaleme almış olduğunu astrolog Ebu Ma’şer’den öğrenmekteyiz (akt.

Sezgin 2007: 4). Emeviler Dönemi’nde tohumları atılan bu çeviri hareketinin Abbasiler Dönemi’nde yeşererek Halife Memun’la birlikte bir tür aydınlanma ile zirveye ulaştığı söylenebilir. Sasani Hükümdarı I. Şapur, Cundişapur kentine yerleştiği Yunan esirlerinin kentte bir tıp ve felsefe okulu kurması emri üzerine kurulan okul sayesinde oluşan Yunan kültür ve bilgi birikimine Abbasiler Dönemi’nde Halife Mansur aracılığıyla Müslümanlar sahip çıkmışlardır. Halife Mansur’un emriyle kendisine getirilen, Brahmagupta’nın kaleme aldığı *Siddhanta (Sindhind)* adlı eserinin Arapçaya çevrilmesini ve bu çeviriden gezegenlerin hareketlerini hesaplamak için temel bir eser yazılmasını istemiştir. Bu görevi Muhammed ibn el-Ferazî üstlenmiş ve daha sonra Memun Dönemi’nde bu eserden Harizmî tarafından özet halinde bir eser ortaya konmuştur (Sharma 1966: 11). Halife Harun Reşid Dönemi’nde ise Hint astronomisinin yerini Yunan astronomisi almış ve Ptolemaios’un *Μαθηματικὴ Σύνταξις*<sup>9</sup> ya da diğer adıyla *Μεγίστη Σύνταξις*<sup>10</sup> adlı eseri önce Süryaniceye daha sonra Arapçaya<sup>11</sup> çevrilmiştir (Toomer 1984: 2; Gilliot 2006: 647). Halife Memun Dönemi’nde ise yeniden birçok kez Arapçaya çevrilmiştir. Halife Memun Dönemi çeviri hareketinin Beyt’ül-Hikme çatısı altında kurumsallaştığı bir zirve dönemini yaşamıştır. Çevrilen birçok bilimsel eserin yanında uygulamalı astronominin ilerlemesini sağlayacak gözlemleri de bu dönemde kurulmuştur. Bu gözlemleri daha öncekilerden farklı olarak sahip oldukları aletler, özel çalışma yerleri ve iş birliği içindeki bilim insanlarıyla (Kâhya ve Topdemir 2002: 1108) modern gözlemlerinin temeli sayılmaktadır. Ümeyye Hanedanı’ndan I. Abdurrahman’ın Abbasi baskısından İspanya’ya kaçması ve burada Endülüs Emevi Devleti’ni kurmasıyla İslam bilgi birikimi İspanya’ya da taşınmıştır (Kaya 2017: 368). Endülüs astronomları Aristoteles’in fiziğinin etkisinde Ptolemaios’un görüşlerine karşıt görüşler geliştirmişlerdir. (Unat 2008: 186).

---

<sup>9</sup> Bilimsel/Matematiksel/Astronomik/Astrolojik Eser.

<sup>10</sup> En Büyük Eser.

<sup>11</sup> Arapçaya çevrilirken olasılıkla *Μεγίστη* sözcüğü temel alındığı için eserin adı *el-Mecisti* olarak anılmış ve daha sonra Arapçadan Latinceye çevrilirken Yunanca özgün hali değil de Arapçasından yola çıkılarak çevrildiği için Latinceye de *Almagesti*, *Almagestum* olarak geçmiştir. Toomer bu konu hakkında bilgi verirken Kuniztsch’in Yunancadan değil de Pehlevi diline yapılmış bir çeviriden türediğine dair iddiasını da aktarır (1984:2). *Almagest*’in ilk çevirisini kimin yaptığına dair krş. Toomer, 1984: 2-Gilliot, 2006: 647.

Ferganî, Battanî, Ömer Hayyam, Bîrunî, İbn el-Heyssem, Zerkâlî, Câbir İbn Eflâh, İbn Rüşd, Nasîrüddin-i Tûsî, Bîtrûcî, İbn el Şâtır ve el-Kâşî bu dönemin önemli astronomları arasında sayılmaktadır. Ferganî Ptolemaios’un *Almagest* adlı eserinin bir özetini *Astronominin ve Göğün Hareketlerinin Esasları* başlığıyla çıkarmıştır ve eser XV. yüzyıla dek Batı’da etkili olmuştur (Unat 2008: 186-7; Tekeli vd. 2010: 137-8). Söz konusu eseri özellikle karmaşık hesaplamalardan uzak olduğu için astronomi alanında bir kitapçık olarak kabul görmüştür ve önce 1137 yılı civarında Sevilalı John, 1175’ten önce Cremonalı Gerard ve 1590 yılında Jacob Cristmann tarafından olmak üzere üç kez Latinceye; 1231 yılında da Jacob Anatoli tarafından İbraniceye çevrilmiştir. (Abdukhalimov 1999:147)<sup>12</sup>. Battanî, Rakka’da kurduğu gözlemevinde Güneş, Ay ve gezegenlerin hareketleriyle tutulmaları izlemiş ve mevsimlerin sürelerini hesaplamıştır. Ayrıca Latinceye çevrilen ve yıldızların hareketleri hakkında bilgi veren eseri, *el-Zîc* önemli bir astronomik tablodur (Unat 2008: 186-7). Bu önemli eser Chesterlı Robert ve Tivolili Plato tarafından Latinceye çevrilmiştir. Kastilya kralı X. Alfonso ise eseri Arapçadan Kastilya diline çevrilmesini emretmiştir (Maghout 1989-90: 57). İsfahan Gözlemevi’nin başına geçen Ömer Hayyam ise *Celâleddin Takvimi* adıyla yeni bir takvim düzenlemiştir ve takvimdeki hesaplamaları oldukça kesindir (Unat 2008: 189; Kennedy 1966: 141). Bîrunî *Astronomi ve Astrolojide Mesud’un Kanunu* adlı bir eser vermiştir ve bu eser “İslam Dünyası’nda bu sahada yazılmış en kapsamlı eserlerden biri” olmuştur. Ptolemaios’un astronomisine itiraz eden ilk astronomlardan İbn el-Heyssem, Ptolemaios’un “sistemini mekanik hale getiren Küre Katmanları Sistemi’ni kurgulamıştır”. Zerkâlî ise yaptığı çalışmalarla Ptolemaios’un kuramına karşı şüphelerin güçlenmesine neden olmuştur (Unat 2008: 189). Câbir İbn Eflâh gözlemleriyle “Merkür ve Venüs’ün, Yer’e Güneş’ten daha yakın oldukları savını güçlendirmiştir”. İbn Rüşd Ptolemaios’un kuramına eleştiride bulunmuştur, Nasîrüddin-i Tûsî ise Ptolemaios’un kuramını eleştirmiş başarılı olamasa da başka bir sistemin planını sunmuştur. Bîtrûcî de Ptolemaios’un sisteminden farklı bir sistem kurmuştur.

---

<sup>12</sup> Abdukhalimov makalesinin sonunda Fergani’nin eserindeki tüm bölümlerin özetlerini de sunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. ABDUKHALIMOV, Bahrom (1999). “Ahmad Al-Farghani and his “compendium of astronomy”. *Journal of Islamic Studies*, 10 (2): 142-158.

İbn el-Şâtır, Copernicus’un kuramına benzer bir Ay Kuramı kurgulamıştır. Matematikte ondalık sistemi ilk kullanan kişi olan el-Kâşî, Semerkand Gözlemevi’nin ilk müdürlüğünü yapmıştır (Unat 2008: 189-193).

Buraya kadar astronominin Latin Batı ve İslam dünyasında hangi şartlarda ve seviyede geliştiğini, ne amaçlarla üzerine çalışıldığını, kimlerin astronomiyle ilgilendiklerini gördük. Bu tarihsel anlatım din ve bilim ilişkisini Latin Batı ve İslam dünyasında Ortaçağ astronomisi örneği üzerinden incelememize temel oluşturacaktır. Yukarıda aktardığımız tarihsel sürece geniş bir perspektiften bakınca öncelikle astronomide öne çıkan kişilerin din görevlisi olduklarını görmekteyiz: Sevilla Başpiskoposu Isidorus, Benedikten Aziz Bede, Yorklu Rahip Alcuin, Auxerreli Benedikten Keşiş Remigius, Papa II. Sylvester-Aurillaclı Gerbert, Benedikten Keşiş Hermannus Contractus, Sacroboscolu Keşiş John, Novaralı Vaiz Campanus. Bu kişilere ek olarak Vivarium Manastırı’nı kuran Cassiodorus’u saymalıyız. Cassiodorus bu manastırda din görevlilerinin eserleri kopyalamalarını sağlamıştır ve ondan sonra bu bir gelenek haline gelmiştir. Eğitimleri gereği Latinceyi çok iyi bilen din görevlileri kopyalama uygulaması sayesinde eserler konusunda daha da yetkin olmuşlardır. Charlemagne Dönemi’nde ya da sonrasında kilise maddi durumu yetersiz olanların çocuklarının ücretsiz eğitim almalarını amaçlamıştır (Thorndike 1940: 401). Charlemagne’ın *computus* eğitimini din görevlilerine zorunlu kılması; müfredatlarında *artes liberales* bulunduran kilise okulları, katedral okulları, manastır okulları; tıp, teoloji, medeni ve kilise hukuku eğitimi alabilmek için Sanatlar Fakültesi’ni bitirmeyi zorunlu kılan üniversiteler bir araya geldiğinde karşımıza din ve bilimin iç içe olduğu bir Latin Batı dünyası çıkmaktadır.

Eski Yunan ve İslam bilgi birikiminin Latin Batı’ya aktarımı üzerinde birçok çalışması olan bilim tarihçisi David Lindberg Ortaçağ’da Kilise’nin bilimin gelişimini engellediği yönündeki genel kanının bir söylenceden ibaret olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Patristik Dönem’de önde gelen Kilise Babaları klasik gelenek eğitimi

görmüş<sup>13</sup> ve birçok alanda Yunan bilgi birikimini edinmiştir. Karşı çıktığı görüşlerin dayanaklarından söz ederken Havari Paulus’un mektuplarından alıntı yapmaktadır. Havari Paulus’un “Aranızdan biri bu çağın ölçülerine göre kendini bilge sanıyorsa, bilge olmak için ‘akılsız’ olsun! Çünkü bu dünyanın bilgeliği Tanrı’nın gözünde akılsızlıktır.” (I Kor. 3, 18-19)<sup>14</sup> sözleri ile yine Paulus’un “Mesih’e değil de insanların geleneğine, dünyanın temel ilkelerine dayanan felsefeyle, boş ve aldatıcı sözlerle kimse sizi tutsak etmesin.” (Kol. 2, 8) sözlerinin karşıt görüşleri destekleyici olduğunu kabul etmekle birlikte daha sonra açıklayacağı üzere Hristiyanlık inancında, özellikle Ortaçağ’da egemen olan görüşün klasik gelenek ve Hristiyanlığı uzlaştırma yanlısı olan Augustinus’un görüşleri olduğunu belirtmektedir. Ancak araştırmacılarının çoğunluğunun bilim ve din tartışmasında dinin olumsuz etkisini kanıtlamak için Tertullianus gibi bir istisnaya başvurduğunu iddia etmektedir (Lindberg 2010). Tertullianus Hristiyanlık inancı ile felsefenin uzlaştırılmasına şiddetle karşı çıkmıştır, çünkü ona göre felsefe bu dünyaya ait bir etkinliktir ve getirdiği bilgi de bu dünyaya ait, dolayısıyla gereksiz bir bilgidir. Aslında yukarıda Paulus’un da sözleri doğrultusunda olması gereken tek şey İsa’ya yöneltilmesi gereken imandır. *Ad Nationes* adlı eserinde temelde felsefede bilgelik olmadığını, filozofların varsayımlarında bilgelik bulunmadığını söyledikten sonra Thales’in gökyüzündeki yıldızları sayarken kuyuya düşüp ölüşünü hatırlatır. Ona göre doğaya duyulan merak aptalcadır: *stupidam... curiositatem...* (II, 4)<sup>15</sup>. Ancak Lindberg yaygın kaniya şu iddiayla net bir biçimde karşı çıkar: “Tertullianus’un patristik düşüncenin temsilcisi değil de bir istisnası olduğunu görmekte başarısız oldular. Ortaçağ boyunca ve sonrasında geçerli olan Aziz Augustinus’un anlayışlı sesiydi” (Lindberg 2010: 23). Lindberg’ün sözünü ettiği anlayışlı ses Augustinus’un klasik geleneği ve beraberinde getirdiği doğa bilimlerine

---

<sup>13</sup> Örneğin Augustinus, pagan bir baba ve Hristiyan bir annenin oğlu olarak doğmuş ve bu iki kutuplulukla büyümüştür. Augustinus uzunca yıllar retorik öğretmenliği de yapmış olması, retorikte Cicero’nun izinden gitmesi klasik gelenekle olan bağına kanıt olarak sunulabilir.

<sup>14</sup> İncil’den yapılan tüm Türkçe alıntılar için *Rabbimiz ve Kurtarıcımız İsa Mesih’in İncili*. (2012). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları künyeli İncil kullanılmıştır.

<sup>15</sup> Söz konusu bölümün Latincesi için bk. Tertullianus. *Ad Nationes*. II, 4. Erişim adresi: <https://www.documentacatholicaomnia.eu/> (27.09.20); İngilizce çevirisi için bk. SCHAFF, Philip. (2006). “Latin Christianity: Its Founder, Tertullian”, *Ante-Nicene Fathers*, Cilt 3, ed. A. Menzies, USA: Christian Classics Ethereal Library.



olan merakı ve bilgiyi İncil’e uygun olduğu noktada kullanma düşüncesidir. Lindberg’ün de alıntılacağı üzere Augustinus *De Genesi Ad Litteram* adlı eserinde paganların doğa ile ilgili birçok bilgisi varken Hristiyanların olmamasının utanç verici olacağını, dolayısıyla böyle bir utancı yaşamamak adına bilgilenmeleri gerektiğini dile getirmektedir. Eğer paganların icra ettikleri bilimsel etkinliklerin sonucunda ortaya çıkan şey doğruysa o doğru Tanrı’ya ait olduğu için Hristiyanlar tarafından kabul edilmesi gerekir<sup>16</sup>. Paganizm ve klasik gelenek konusuna yaşamından dolayı oldukça aşina olan Augustinus bu yaklaşımı birçok eserinde devam ettirmiştir. Örneğin *De Doctrina Christiana* adlı eserinde de paganlar karşısında retorik konusunda yetersiz kalmamak adına Hristiyanların da retorik bilgilerinin olması gerektiğini savunur ve yine aynı biçimde Hristiyanlığa sağladığı yarar ölçüsünde retorik sahiplenilmesi gerektiğini iddia eder. Bu kanıtlardan yola çıkan Lindberg yine Augustinus yaklaşımının Hristiyanlık ve doğa bilimleri arasındaki ilişkiye egemen olduğunu dile getirmektedir (Augustinus 2010: 25).

Daha önce sözünü ettiğimiz biçimde Roma İmparatorluğu’nun bölünmesiyle birlikte Yunanca bilgi birikiminin Doğu’da kalması halihazırda Yunanca bilen araştırmacı azlığı başta olmak üzere buna bağlı nedenlerle Roma’nın desteğini alamayan Latin Batı bilimsel çalışmalardan uzak kalmasına yol açmıştır. Lindberg bu noktada bilimsel çalışmaları Hristiyanlık inancının ya da kilisenin baskısı nedeniyle kesilmediğini tam olarak kaynak azlığından böyle bir durum yaşandığını öne sürmektedir (Lindberg 2010: 26). Hatta aslında bir ölçüde bilimsel çalışmalara asıl katkıyı manastırların ve manastırlarda yaşayan din görevlilerin yaptığını aktarmaktadır. Bu başlı başına Ortaçağ öğreniminin biçimlendirmiştir (Lindberg 1978: 54). Yukarıda sözünü ettiğimiz üzere Ortaçağ eğitim yaşamı çoğunlukla kilise tarafından denetlenmiş ve düzenlenmiştir.

Yine Latin Batı dünyasında astronomiyi anlattığımız bölümde de belirttiğimiz üzere Charlemagne’ın politikası doğrultusunda başlatılan Karolenj reformu IX. yüzyılda

---

<sup>16</sup> Eserin özgün biçimi için bk. Augustinus. *De Genesi Ad Litteram*. Erişim adresi: <https://www.documentacatholicaomnia.eu/> (27.09.20). Lindberg’ün söz konusu çalışmasında da sözü edilen pasajın İngilizce çevirisi bulunmaktadır (akt. Lindberg, 2010: 25).

Latin Batı'nın bir tür Rönesans yaşamasını sağlamıştır. Charlemagne dini eğitimin yanında seküler eğitimi de manastır ve katedral okullarının programlarına dahil edilmesini, din görevlilerinin eğitimi olmalarını ve antik kaynakların kopya etmelerini istemiştir. Onun döneminde kurulan okulların modern üniversitelerin atası olduğu söylenebilir. Nihayetinde XII. yüzyıla gelindiğinde Latin Batı, İslam dünyası ile ilk temasını kurmuş ve Arapçadan Latinceye çeviri hareketi başlamıştır. Üstelik çeviri etkinliğine katkıda bulunan araştırmacıların çoğunluğunun din görevlisi olması dikkat çekicidir. Ayrıca XII. yüzyılda yaşanan bu Rönesans'ın getirilerinden biri de üniversiteler olmuştur. Oxford, Paris, Bologna başta olmak üzere açılan birçok üniversitenin programında teoloji ve doğa bilimleri yer almıştır (Lindberg 2010: 29). Kaldı ki bu üniversitelerde yüksek fakülteler olarak bilinen tıp, hukuk ve teolojide eğitim almak isteyenlerin öncelikle Sanatlar Fakültesi'ni bitirme zorunluluğu<sup>17</sup> Lindberg'ün bu argümanına bir kanıt olarak gösterilebilir. Ancak Aristoteles'in tüm eserleri ve bunların açıklamalı yorumları çevrilmesi özellikle Paris Üniversitesi'nin teoloji bölümü ve papalığın çeşitli endişeler duymasına neden olmuştur. 1210 yılında bir piskoposluk konseyi toplanmış ve sonucunda Aristoteles'in doğa felsefesinin paganizme dayalı görüşleri nedeniyle yasaklanmasına karar verilmiştir. Elbette bu karar Paris ve temel bilimler fakültesi için geçerli bir karar olmuştur. 1215 yılında papalık elçisi Robert de Courçon tarafından yenilenen bu karar 1231 yılında Papa IX. Gregorius tarafından birkaç düzenlemeyle tekrar yenilenmiştir. Onun kararına göre Aristoteles'in doğa felsefesi içeren eserleri düzeltilene kadar temel bilimler fakültesinde çalışılmayacaktır. Bu yasak kararları Lindberg'ün belirttiği üzere 1255 yılına dek etkisini kaybetmiş ve temel bilimler fakültesi Aristoteles'in tüm eserlerine erişim sağlamıştır (Lindberg 2010). Bu kararlardan daha geniş daha etkili olanlarından biri yine Paris Üniversitesi'nde 7 Mart 1277'deki Paris piskoposu Stephen (Étienne) Tempier tarafından hazırlanan 219 önerili kınama ve Canterbury Başpiskoposu Robert Kilwardly tarafından hazırlanmış olan 30 önerili öğretim yasağıdır. Bu kınama ve yasaklar Aristoteles'in metinlerinin yeniden bulunuşu ve İbn-i Rüşd'ün bu eserler

---

<sup>17</sup> Üniversiteler, fakülteler ve kolejler için bk. GABRIEL, Astrik L. (1982). “Universities”, *Dictionary of the Middle Ages*, Cilt 12, ed, J. R. Strayer. New York: Charles Scribner's Sons.

üzerine yazdığı açıklamalı yorumlarına karşı bir tepki olarak görülmektedir (Uckelman 2010: 202). Uckelman, bu kınama ve yasağın kaynağına dair çeşitli görüşlerin bulunduğunu, ancak papalıktan gelen bir mektup üzerine mi yoksa Tempier'nin kendi başına mı hareket ettiğine dair birkaç kanıt sunmaktadır. Bu kanıtlara göre papalıktan mektup geldiğinde Tempier çoktan harekete geçmiştir<sup>18</sup>. 18 Mart 1277'de de Canterbury Başpiskoposu Robert Kilwardby Oxford'u gezdiği sırada eğitim yasağına dair önerilerinin listesini yapmıştır. Ancak yine Uckelman'ın aktardığı kanıtlara bakılacak olursa Kilwardby, papalıktan gelen bir emirle değil de Tempier'den etkilenerek, belki bir ölçüde onunla iletişimde olarak bunu yapmış gibi görünmektedir (Uckelman 2010). Lindberg bu kınama ve yasakların da Tertullianus'un ifadeleri gibi bir tür istisna olduğunu ve yerel kaldığını öne sürmektedir. Kısacası Lindberg için birçok araştırmacı tarafından savunulan Kilise'nin Ortaçağ'da bilimin gelişmesini engellediği düşüncesi geçerli değildir. Bilimsel çalışmalara gelen tepkiler ya yereldir ya da düşük etkilidir (Lindberg 2010).

Ortaçağ İslam dünyasına geldiğimizde, Latin Batı'nın Yunanca eserlerden mahrum kaldığı dönemlerde yöneticilerin büyük desteği ve hamiliği sayesinde çok önemli Yunanca eserlere ulaşıncaya büyük bir aydınlanma dönemi başlamış olur. Hoodbhoy'un dile getirdiği üzere bu aydınlanmanın ilk evresi “temelde ithal edilmiş bilginin özümsemesiydi ve Müslüman araştırmacılar yalnızca çevirmenler olarak ikincil bir role sahipti” (Hoodbhoy 1991: 90)<sup>19</sup>. Daha sonra bu bilgi birikimini yorumlayan araştırmacılar kendi düşüncelerini de bu birikime dahil etmişlerdir<sup>20</sup>. Aslında uygulamadan daha çok teorik çalışmalar yürütülmüştür. Dolayısıyla elde edilen bilgiler hamileri için çalışan araştırmacılar tarafından hamiler ile çevrelerinin kullanımına sunulmuştur. Medreselerin müfredatlarında rasyonel bilimlerin yokluğu da

---

<sup>18</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. UCKELMAN, Sara L. (2010). “Logic and the Condemnations of 1277”, *Journal of Philosophical Logic*, 39 (2): 201-227.

<sup>19</sup> Hoodbhoy'un atıf yaptığımız bu bölümünde Renan ve Afghani'nin tartışmaları yer almaktadır. Renan Ortaçağ'da İslami bilimsel çalışmaların çok azının Araplar tarafından yapıldığını savunurken Afghani Arabistan'da doğmadıkları için Renan'ın Arap saymadığı pek çok bilim insanının Arap olduğunu dile getirerek bu düşünceye karşı çıkar. Detaylı bilgi için bk. Hoodbhoy 1991: 89-91.

<sup>20</sup> Hoodbhoy, Müslüman bilim insanlarının laik bir anlayışla bilim yaptıklarını savunmaktadır. Bu nedenle eserinde İslami bilim mi yoksa Müslüman bilimi mi başlığı altında bu düşüncelerini argümanlarıyla açıklamaktadır (1991: 85-94).

halkın bu bilimsel verilere ulaşmasını zorlaştırmaktadır. Hoodbhoy tüm bunlara karşın Ortaçağ’da İslami bilimin, Yunan veya Ortaçağ Hristiyan biliminden nasıl daha uzun süre ayakta kaldığının şaşırtıcı olduğunu belirtmektedir (Hoodbhoy 1991: 93-94). Kocabaş bunun ‘ilm kavramı ile ilgili olduğunu dile getirir, ona göre İslam’da bilim ve felsefe ‘ilm kavramı özgün halindeyken ilerlemiştir ve ‘ilm kavramının gerçek anlamından uzaklaşıldıkça bilim ve felsefeye sırt çevrilmiştir (Kocabaş 1996).

Hoodbhoy’un tartıştığı düşünce İslam’ın bilimin ilerleyişine bir katkıda bulunup bulunmamasıdır ve tartışmasını Müslüman bilim insanlarının etkinliklerinin bireysel, aristokrat ve laik olduğu sonucuyla bitirmektedir. Buna karşın Faruqi, Ortaçağ’da İslam’ın dini inançlardan çok düşünceler ya da idealler bütünü olduğu için bir İslam Uygarlığı oluştuğunu ve bu uygarlığın eyleme geçirici gücünün İslam inancı olduğunu öne sürmektedir (Faruqi 2006: 391). Ona göre birçok Müslüman araştırmacı doğayı Kuran’ın sınırları içinde ve Allah’ı anlamak için çalışmıştır. Kocabaş da Faruqi’nin düşüncesine paralel biçimde Arap ve Türk toplumlarının İslam’ı kabulünden önce bilimle ilgileri olmadıklarını, bilim ve felsefe çalışmalarının İslam ile başladıklarını iddia etmektedir. Müslümanları bilimsel araştırmalara iten gücün İslam’da bulunduğunu kanıtlamak amacıyla ‘ilm kavramını açıklayan Kocabaş Latin Batı’nın Rönesans’a ulaşmasını sağlayan Ortaçağ’da çalışma yürüten Müslüman bilim insanları olduğunu söylemektedir (Kocabaş 1996: 68-71).

Geleneksel olarak Ortaçağ’da İslam dünyasının bilime bakış açısını anlatmak ve bilimin din tarafından teşvik edildiğini kanıtlamak amacıyla Kuran ayetleri ve İslam’ın ideal insanı olan Hz. Muhammed’in sözleri, yani hadisleri irdelenmiştir. Kocabaş’ın *İslam ve Bilim* başlıklı yazısında ele aldığı ‘ilm kavramına ek olarak burada bu teşviki göstermek adına birkaç ayet ve hadisten alıntı yapmak yerinde olacaktır.<sup>21</sup>

“Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanların faydasına olan şeyleri denizde taşıyıp giden gemilerde, Allah’ın gökten su indirip onunla ölmüş olan yeri dirilterek üzerine her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları

---

<sup>21</sup> Kuran’ın bilimi teşvik ettiğine dair bk. KAYADİBİ, F. (2006). “Kuran’ın eğitim, bilim ve araştırmaya verdiği önem”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1: 1-15.

evirip çevirmesinde elbette düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığına ve birliğine) deliller vardır.” (Bakara 164; akt. Kayadibi 2006: 1).

“Bilgiyi aramak her Müslüman'ın görevidir” (akt. Obaidullah 2007: 1).<sup>22</sup>

“Kim ilim için yola çıkarsa Allah ona cennete giden yolu kolaylaştırır. Melekler, hoşnutluklarından dolayı ilim talebesine kanatlarını serer. Sudaki balıklara varıncaya kadar yer ve gök ehli âlim kişinin başışlanması için Allah'a yakarır. Âlimin, âbide (ibadet edene) üstünlüğü, (parlaklık, görünürlük ve güzellik bakımından) ayın diğer yıldızlara olan üstünlüğü gibidir. Kuşkusuz âlimler peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler miras olarak ne altın ne de gümüş bırakmışlardır; onların bıraktıkları yegâne miras ilimdir. Dolayısıyla kim onu alırsa büyük bir pay almış olur.”<sup>23</sup>

Latin Batı ve İslam dünyasında astronominin gelişimine baktığımızda Yunanca eserlerin çevrilmesinin çok önemli olduğunu görmekteyiz. Her iki uygarlık da bu eserlere ulaştınca bilimsel etkinliklerini artırmışlardır. Latin Batı için de İslam dünyası için de din bilimsel etkinliklere teşvik etmiş ve rehber olmuştur. Latin Batı'da Hristiyanlık inancının bilimi teşvik ettiği konusunda Lindberg'e katılmakla birlikte bilimin Augustinus'un çizdiği ölçüde devam ettiği, yani pragmatik bir amaçla yapıldığını yeniden belirtmekte fayda vardır. Yani din kendi öğretilerine karşı çıkmadıkça, öncelikli olarak öğretilerini desteklediği ölçüde bilimin ilerlemesine ön ayak olmuştur. Augustinus'un bu yaklaşımı din görevlilerinin daha da çok bilimle ilgilenmesini teşvik etmiştir. Bilimsel çalışmaların da dinî ibadet olarak görülmeye başlanmasının da buna bir katkısı olmuştur.

İslam dünyasında da benzer biçimde ibadet saatlerinin ve dini bayramların vakitlerinin hesaplanması astronominin pratik olarak gerekli olmasını sağlamıştır. Kuran'da ve Hz. Muhammed'in hadislerinde bilime yönelten ifadeler, yine Kuran'da gökyüzünün nasıl oluştuğuna dair ifadelerin bulunması<sup>24</sup> astronominin İslam'da önemli bir yer edinmesini kolaylaştırmıştır. Bunun yanında yöneticilerin doğrudan dini otorite

---

<sup>22</sup> Ayrıca bk. Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid, *Sunan Ibn Majah*. Erişim adresi: <https://sunnah.com/urn/1252230> (03.10.20).

<sup>23</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hadislerle İslam*, 1, 375. Erişim adresi: <https://hadislerleislam.diyaret.gov.tr/sayfa.php?CILT=1&SAYFA=375> (03.10.20).

<sup>24</sup> Bakara 22, Bakara 164, Al-i İmran 190.

olmaları ve astronomik çalışmalarını desteklemeleri de Ortaçağ'da İslam dininin bilime  
ettiği teşvikin bir nedenidir.

## KAYNAKÇA

ABDUKHALIMOV, Bahrom (1999). “Ahmad Al-Farghani and his “compendium of astronomy”. *Journal of Islamic Studies*, 10 (2): 142-158.

ARAS, Ömer (2017). “Halid b. Yezid (ve ailesi): siyasi ve kültürel etkinliği üzerine değerlendirmeler”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (10): 160-176.

BERRY, Arthur (1899). *A Short History of Astronomy*, New York: Charles Scribner’s Sons.

Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla. Erişim adresi: <https://biblioteca.ucm.es/historica/libros-del-saber-de-astronomia> (15.09.20).

*Britannica Online Encyclopedia*. Liberal arts, erişim adresi: <https://www.britannica.com/topic/liberal-arts> (26.11.20).

CHABÁS, José ve Bernard R. GOLDSTEİN (2003). *The Alfonsine Tables of Toledo*, Springer-Science+Business Media, B.V.

CONTRENI, John J (2014). “Learning for god: education in the Carolingian age”, *The Journal of Medieval Latin*, 24 :89-129.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Hadislerle İslam*, 1, 375. Erişim adresi: <https://hadislerleislam.diyanet.gov.tr/sayfa.php?CILT=1&SAYFA=375> (03.10.20).

DİZER, Muhammed (2001). “Observatories and astronomical instruments”, *The Different Aspects of Islamic Culture*, 4 (1), ed. A.Y. Al-Hassan, ss. 235-266, Lübnan: Unesco Publishing.

EASTWOOD, Bruce S. (2000). “Astronomical images and planetary theory in Carolingian studies of Martianus Capella”, *Journal for the History of Astronomy*, XXXI: 1-28.

EVANS, J. ve M. FRIEDLANDER (2019). India, the Islamic world, medieval Europe, and China. Erişim adresi: <https://www.britannica.com/science/astronomy/India-the-Islamic-world-medieval-Europe-and-China> (13.08.20).

FARUQI, Yasmeen Mahnaz (2006). “Contributions of Islamic scholars to the scientific enterprise”, *International Education Journal*, 7 (4): 391-399.

FURLONG, Gillian (ed.) (2015). “A very rare medieval astronomical text”, *Treasures from UCL*, UCL Press.

GABRIEL, Astrik L. (1982). “Universities”, *Dictionary of the Middle Ages*, Cilt 12, ed, J. R. Strayer. New York: Charles Scribner’s Sons.

GENUTH, S.S. (1996). “Astrolabe”, *History of Astronomy: An Encyclopedia*, New York: Routledge.

GILLIOT, Claude (2006). “Ptolemy”, *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed., J. W. Merry, London: Routledge.

HASKINS, Charles H. (1924). *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge: Harvard University Press.

HOODBHOY, Pervez (1991). *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, New Jersey: Zed Books Ltd.

IBN MAJAH, Muhammad ibn Yazid, *Sunan Ibn Majah*. Erişim adresi: <https://sunnah.com/urn/1252230>.

ISIDORUS HISPALENSIS (1987). *De Natura Rerum* (G. Becker, ed.).

ISIDORUS HISPALENSIS (1911). *Etymologiarum Libri XX* (W. M. Lindsay, ed.). Oxford: Clarendon Press.

JOSEPH, Sister Miriam (2002). *The Trivium: The Liberal Arts of Logic, Grammar, and Rhetoric*, ed. Marguerite McGlinn, Philadelphia: Paul Dry Books.

KÂHYA, Esin ve Hüseyin Gazi TOPDEMİR, (2002) “İlk Müslüman Türk Devletlerinde Bilim”. *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt V, ss. 1106-1163, Ankara.

KAYA, Seyfettin (2017). “Ortaçağ’da Arap-İslam dünyasında astronomi bilimi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (2): 354-373.

KAYADİBİ, F. (2006). “Kuran’ın eğitim, bilim ve araştırmaya verdiği önem”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1: 1-15.

KENDALL, Calvin B. ve Faith Wallis (2010). *Bede: On the Nature of Things and On Times*, Liverpool: Liverpool University Press.

KENDALL, Calvin B. ve Faith Wallis (2016). *Isidore of Seville: On the Nature of Things*, Liverpool: Liverpool University Press.

KENNEDY, E. (1966). “Omar Khayyam”. *The Mathematics Teacher*, 59 (2): 140-142.

KERSEY, S (1980). “Medieval education of girls and women”, *Educational Horizons*, 58 (4): 188-192.

KOCABAŞ, Şakir (1996). “İslam ve bilim”, *Divan*, 1: 67-83.

KUNITZSCH, Paul (1986). “The star catalogue commonly appended to the Alfonsine tables”, *Journal for the History of Astronomy*, 17 (49): 89-98.

LATHAM, Marcia (1917). “The astrolabe”. *The American Mathematical Monthly*, 24 (4): 162-168.

LINDBERG, David (1978). “Transmission of Greek and Arabic learning”, *Science in the Middle Ages*, ed. David Lindberg, Chicago: University of Chicago Press.



LINDBERG, David (2010). “The fate of science in patristic and medieval Christendom”, *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.

LOPEZ, Carmen Torres (2012). “Toledo y la obra astronómica de Alfonso X el sabio”, *Toledo: Beresit IV*, Tomo 10: 161-172.

MAGHOUT, Khaled (1989-90). “Al-Battani un grand astronome et mathématicien arabe”, *Bulletin d'études orientales*, 41/42: 55-58.

MARTIANUS CAPELLA (1983). *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, VIII (J. Willis, ed.).

McCLUSKEY, Stephen C. (1996). “Medieval astronomy”, *History of Astronomy: An Encyclopedia*, ed. John Lankford. New York: Routledge.

McVAUGH, Michael (1974). “The translation of Greek and Arabic science into Latin”, *A Source Book in Medieval Science*, ed. E. Grant, Cambridge: Harvard University Press.

MOMMSEN, Theodore E. (1942). “Petrarch’s Conception of the ‘Dark Ages’”, *Speculum*, 17 (2): 226-242.

NORTH, J. D. (1974). “The astrolabe”, *Scientific American*, 230 (1): 96-107.

OBAIDULLAH, M. (2007). Medical science and Islam: an analysis of the contributions of the medieval Muslim scholars. Erişim adresi: <https://www.researchgate.net/publication/270215891>.

PEDERSEN, Olaf (1982). “Astronomy”, *Dictionary of the Middle Ages*, Cilt 1, ed. J. R. Strayer, New York: Charles Scribner’s Sons.

*Rabbimiz ve Kurtarıcımız İsa Mesih’in İncili*. (2012). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.

SCHAFF, Philip. (2006). “Latin Christianity: Its Founder, Tertullian”, *Ante-Nicene Fathers*, Cilt 3, ed. A. Menzies, USA: Christian Classics Ethereal Library.

SEZGİN, Fuat (2007). *İslam’da Bilim ve Teknik*, Cilt I, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.

SHARMA, S. R. S. (ed.). (1966). *Brahma Sphuta Siddhanta with Vasana, Vijnana and Hindi Commentaries*, Cilt I, New Delhi: Indian Institute of Astronomical and Sanskrit Research.

SIGISMONDI, Constantino (2012). “Gerbert of Aurillac: astronomy and geometry in tenth century Europe”, *International Journal of Modern Physics: Conference Series*, 1:18.

Smithsonian Magazine. Erişim adresi: <https://www.smithsonianmag.com/innovation/astrolabe-original-smartphone-180961981/> (12.09.20).

SULLIVAN, Richard E. (Ed.) (1995). *The gentle voices of teachers: Aspects of learning in the Carolingian age*, Ohio State University Press.

TEKELİ, S., KÂHYA, E., DOSAY, M., DEMİR, R., TOPDEMİR, H. G., UNAT, Y., AYDIN, A. K. (2009), *Bilim Tarihine Giriş*, Ankara: Nobel Yayınevi.

TERTULLIANUS. *Ad Nationes*. II, 4. Erişim adresi: <https://www.documentacatholicaomnia.eu/> (27.09.20)

THORNDIKE, Lynn (1940). “Elementary and Secondary Education in the Middle Ages”. *Speculum*, 15 (4): 400-408.

TOOMER, G. J. (1984). *Ptolemy’s Almagest*, London: Duckworth.

UCKELMAN, Sara L. (2010). “Logic and the Condemnations of 1277”, *Journal of Philosophical Logic*, 39 (2): 201-227.

UNAT, Yavuz (2008). “İslam dünyasında astronomi çalışmaları ve batıya etkileri”, *Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Teknik*, Ankara: Lotus, 181-198.

UNAT, Yavuz ve Ertan TAĞMAN (2011). “Gökyüzünün anahtarı usturlap”, *Popüler Bilim*, 206: 68-72.

ZUCCATO, Marco (2005). “Gerbert of Aurillac and a tenth-century Jewish channel for the transmission of Arabic science to the West”, *Speculum*, 80 (3), 742-763.

### **Diğer Kaynaklar**

KUT, İnci ve Güngör KUT (2005). *İspanyolca Sözlük*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.

Oxford University (1983). *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.

SMITH, Sir William ve Sir John LOCKWOOD (2007). *Chambers Murray Latin-English Dictionary*, New York: Chambers.

Makale Geliş | Received: 11.08.2020  
Makale Kabul | Accepted: 02.03.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.892992

**Çiğdem YAZICI**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Üsküdar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR  
Uskudar University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Istanbul, TR  
ORCID: 0000-0002-9761-5241  
cigdem.yazici@uskudar.edu.tr

## Hakikat-Sonrası ve Yalnızlık

### Öz

Hakikat-sonrası tartışmaları olgularla konuşan nesnel hakikatin değerini yitirdiği, onun yerine duygularla konuşan kanaatlerin yanlış da olsalar daha çok değer ve inanılabilirlik kazandığı iddiasını gündeme getirmiştir. Bu hakikat yitimi iddiasını çağımızda yalnızlığın arttığı iddiasıyla birlikte ele alırsak felsefe geleneğinde de süregelen hakikat ve yalnızlık ilişkisini yeniden nasıl düşünebiliriz? İlk bakışta bu ilişkiyi “hakikatin yalnızlığı” gibi bir ifadeyle düşünmek mümkün olabilir. Ancak felsefe tarihinin Eski Yunan kaynaklarına, özellikle Sokratik döneme dönüp hakikati söyleme-*parrhesia*- pratikleriyle mutlu ve iyi yaşam-*eudaimonia*-pratikleri arasındaki ilişkiyi incelediğimizde hakikatin yalnızlaştırmak yerine kişinin etik anlamda karakter edinmesini ve kendisi olmasını sağlayarak hem evrenle hem dostlarıyla daha iyi ilişkiler kurmasını mümkün kıldığını görürüz. Dolayısıyla hakikatin değil hakikat-sonrası dönemde artan manipulatif düşünce biçimlerinin yalnızlaştırdığını daha iyi anlayabiliriz. Genel olarak hem etik hem duygusal yaşamla daha kapsayıcı bir ilişki içerisinde olmak hakikat yitimine karşı daha iyi felsefi cevaplar geliştirmemizi sağlayabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Hakikat-Sonrası, Yalnızlık, Hakikat, Doğruyu Söyleme, Parrhesia.

## Post-Truth and Loneliness

### Abstract

The debates of post-truth brought attention to the claim that while truth, which speaks in reference to facts, lost its value, opinions, which speak to feelings and beliefs, even if they are wrong, became more valuable and credited. Considering also the claim that the experience of loneliness has been increasing in our age, how can we re-think the relation between truth and loneliness, which has been a significant relation to the tradition of philosophical thinking as well. At first glance, we can think this relation with the terms of “the loneliness of truth.” However, when we look at Ancient Greek sources in philosophy, especially to the Socratic philosophy and examine the connections between the practice of telling the truth-*parrhesia* and the practice of living well with *eudaimonia*, then we see that truth does not necessarily play a role in isolation and loneliness. Instead, it plays a role in the formation of one’s ethical character and self-hood, which might enable better relations both with friends and with the universe. Thus, we can say that it is not the truth but the manipulative ways of thinking, as attributed to post-truth that leads to loneliness. Hence, to re-connect with truth, philosophical responses to the age of post-truth can be developed better by relating both to the ethical ways of life and to feelings with a more comprehensive perspective.

**Keywords:** Post-Truth, Loneliness, Truth, Practice of Telling the Truth, Parrhesia.

İster tercihen yaşanılan inzivayı bir hayat, ister modernleşme, bireyselleşme veya dışlanma sonucu olsun ya da sadece bir duygu hali olsun, çağımızda yalnızlığın arttığı sıklıkla ortaya atılan bir iddiadır. Yine son yıllarda sıklıkla öne çıkan bir iddia da hakikatin bir değer olarak önemini yitirdiği ve hakikat-sonrası çağa girdiğimizdir. Bir felsefeci için, söz konusu hakikat yitimi ihtimali ile yalnızlık arasında kurulacak ilişkide akla önce “hakikatin yalnızlığı” ifadesi gelebilir. Fakat bu ifade bir safсата gibi bizi yanıltıp sanki hakikatin yalnızlaştırıcı bir etkisi varmış gibi düşünmeye yol açabilir, oysa konuyu dikkatli incelediğimizde, hakikatin değil yitiminin yalnızlaştırdığını çok iyi görebiliriz. Zira hakikat ve yalnızlık terimlerini birlikte düşününce akla ilk gelenlerden biri de “doğruyu söyleyeni dokuz köyden kovarlar” sözüdür. Bu sözün işaret ettiği ilişki ise üç bileşenlidir: Hakikat, yalnızlık ve çoğunluğun gücü. İnsanlar duymak istemedikleri bir doğruyu söyleyen kişi üzerinde çoğunluk olma güçlerini kullanarak o kişiyi rahatlıkla dışlayabilir ve yalnızlaştırabilirler. Bu durumda, hakikatin yalnızlaşması etik bir sorundan, yani yalanın hâkimiyet iddiasından ve hakikati dışlamasından ötürü gerçekleşir. Bu baskılar öyle bir noktaya varabilir ki, Nietzsche’nin dediği gibi ayakta kalmak için hayvanla karşılaştırıldığında insan zekâsını riya sanatı için geliştirmeye başlar:

Bu riya sanatı, insanda doruğa ulaşır; burada kandırma, dalkavukluk, yalan, aldatma, arkasından konuşma, gösteriş, ödünç şaşaa içinde yaşama, maskelenmişlik, gizli antlaşma, başkaları ve kendi önünde tiyatro oynama, kısacası kibir alevi etrafında o sürekli kanat çırpış, öylesine kural ve yasadır ki, adeta insanlar arasında neredeyse tek anlaşılmayan şey, temiz bir hakikat merakının ortaya çıkmasıdır. (Nietzsche 2003: 106).

Dolayısıyla, yalnızlığı hakikat-sonrası ile ilişkili görmek bizi onun baskı ile de ilişkisini düşünmeye davet eder. *Yalnızlığın Felsefesi* adlı kitabında Lars Svendsen, son yıllarda yalnızlığın bir duygu olarak artma oranlarıyla otoriterleşme arasında bir paralellik olduğunu iddia eder ve bu konuda yapılmış çalışmalara detaylı olarak değinir (2018: 90-94). Zira, biz de hakikat sonrası çağ dediğimizde güç için yalana daha fazla başvurulmasını ve olgulara dayanan hakikatin kendisinin, örneğin bilimsel değerlerin güvenilirliğinin, stratejik olarak retorik yöntemlerle azaltılmasını anlıyoruz. 2016’da

Oxford Sözlüğü tarafından yılın sözcüğü ilan edilen *post-truth*/hakikat-sonrası şöyle tanımlanır: “Kamuoyu oluşturmada, nesnel olguların, duygulardan ve kişisel inançlardan daha az etkili olması durumu” (Teyit 2016).

*Hakikat-Sonrası* adlı kitabında McIntyre ise bu durumu aynı zamanda bilimin topyekûn güvenilirliğini düşüren retorikler dönemi olarak inceliyor ve son yıllarda bunun en somut belirdiği mecra olarak medya tartışma programlarını ele alıyor. Örneğin bir tezi bilimsel verilerle savunanlar ile ona karşı bir kanaati, yalan habere dayansa da, retorikle savunanların reyting uğruna “eşit söz hakkı” söylemiyle karşılıklı pozisyonlarda eşit sürelerle tartışma programlarına çıkarılması *bilimin sadece bilimsel olduğu için sahip olduğu güvenilirliği* zedeliyor. Eşit söz ve süre hakkı tabii ki farklı bilimsel tezler arasındaki bir tartışma ya da farklı kanaatler arasındaki bir tartışma için hakkaniyetli bir talep olabilir. Fakat bilimsel olan ile olmayan söz arasında uygulandığında, ikisi de aynı anda %50 oranında eşit *doğruluk* ihtimaline sahipmiş gibi bir algıya yol açıyor. McIntyre’in detaylarıyla gösterdiği gibi bu duruma en iyi örneği ABD’nin geleneksel medyasında yer alan küresel iklim tartışmalarında görebiliriz. İklim krizini açıklayan ve önlem almaya çağıran bilim insanlarının sunduğu verilerin ve olguların karşısında, önlem almak istemeyenlerin bir tehdit olmadığına dair rahatlatıcı kanaatlerini retorik söylemlerle medyada eşit pozisyonlarda dolaşıma sokabilmesi bu sürecin eseridir. McIntyre’a göre bu süreçte medyanın “hikâyenin iki tarafını da dinleme” gibi bir “nesnellik şiarıyla” yaptığı şey aslında “yanlış bir eşdeğerlik” yaratımıdır (McIntyre 2019: 81). Bu yüzden, ancak küresel bir hakikat sadakatiyle çözülebilecek iklim krizi, yoksulluk, cinsiyetçilik ve ırkçılık gibi sorunları, hakikat-sonrası dönemde çözmek daha da zorlaşmaktadır.

Ancak felsefe tarihine baktığımızda hakikat-sonrası çağa atfedilen bu tür zorlukların eski çağlarda da yaşandığını görürüz. Bu bize hakikat, yalan ve yalnızlık arasındaki dinamiklerin değişmez ve evrensel bir doğallığı olduğunu göstermez. Daha ziyade, bu durumun ne ezelden beri aynı şekilde var olduğunu ne de bu modern çağda aniden ortaya çıktığını gösterir; yani *tarihsel* olduğunu gösterir. Felsefe tarihinin özellikle Eski Yunan döneminde hakikat savunuculuğunu üstlenen felsefenin belirişine,

örneğin Sokratik pratiğe baktığımızda, hakikatin sahip olduğu değer ve güvenin epistemolojik olarak verili olmadığını, bu değer ve güvenin dönemin Sofistlerine atfedilen manipulatif ve yanıltıcı düşünceye karşı girişilen felsefi tartışma ve etik yaşam biçimi etkinlikleriyle kazanıldığını görürüz.

Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek* adlı kitabında tam da bu duruma örnek olabilecek bir etkinlikten bahseder: *parrhesia*. İlk defa Eski Yunan edebiyatında Euripides’te (MÖ 484-407) görülen sonra Platon’dan Plutarkhos, Epiktetos ve Seneca’ya kadar Yunan-Roma felsefesinde beliren ve “her şeyi söylemek” anlamına gelen *parrhesia*: *pan*-her şey ve *rhema*-söylenen terimlerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Yani insanın içindekileri olduğu gibi, düşündüğü her şeyi saklamadan ve sakınmadan söylemesi anlamına gelir. İngilizceye “*free speech*”, Fransızca’ya “*franc-parler*” olarak çevrilen terim Türkçe’ye ise açık sözlülük olarak çevrilmiştir. MÖ V. yüzyıl ve MS V. yüzyıl arasında izine rastlanan bu terim nadiren olumsuz anlamda, “boşboğazlık etmek ve olur olmaz her yerde her şeyi konuşmak” anlamında kullanılmış; ama çoğunlukla olumlu anlamda yani insanın samimi ve dürüst olarak her şeyi olduğu gibi söylemesi ve gerçeği saklamaması anlamında kullanılmış. Foucault, özellikle kelimenin olumlu anlamlarına odaklanır. Olumlu anlamdaki *parrhesia*’yı ilginç kılan, aslında güç karşısında aldığı pozisyonudur. Foucault’ya göre *parrhesia*, hakikati sadece hakikat olduğu için söylemenin ötesinde, hakikati baskın güçlere karşı riskli durumlarda da söylemek anlamına gelir (Foucault 2001: 9-21).<sup>1</sup> Örneğin “yeryüzü yuvarlaktır” gibi bir ifadeyi beyan etmek, sadece epistemolojik ve bilimsel olarak doğru olduğu için söylemekten ibaret değildir. Eğer toplumda hâkim güce sahip olanlar yeryüzünün yuvarlak olmadığını söylüyorsa bu hakikati onlara karşı söylemek bir *parrhesia* etkinliğidir.

Foucault, *parrhesia* olarak hakikati söylemekten anlaşılan etkinliğin modern epistemolojiden farklı olarak etik bir tarafının da olduğunu belirtir. Modern epistemolojide doğruyu söylemekten kastedilen yalın olarak söylenenin olguya bire bir

---

<sup>1</sup> Türkçede son yıllarda Foucault’nun ele aldığı *parrhesia* kavramını detaylarıyla inceleyen ve eleştirel düşünme ile ilişkisini tartışan çeşitli yazılara ayrıca bakılabilir (Karadut 2020); (Kalaycı 2013); (Soysal 2015).

karşılık gelmesidir. Yani bir sözün doğruluğu, sadece hakikat olmasıyla ve olguyla test edilir. Oysa *parrhesia*'da söylenenin hakiki olup olmadığını anlamak söyleyenin samimi ve dürüst olup olmadığını anlamakla da ölçülür ve *parrhesia*'yı gerçekleştirmekle aldığı risk ile test edilir. Yani bir insan pek çok riske rağmen bir şeyi söylüyorsa burada bir hakikat olma ihtimali, birilerine yaranmakla kazanç getiren bir şey söylüyorsa da söylenenin yalan olma ihtimali yüksektir. Bize hakikati söyleyen kişi ya da hakikat anlatıcısı-*parrhesiastas*, bu söz etkinliğini hangi sebeple yapar diye baktığımızda ise ahlaki bir karakter niteliği görürüz. *Parrhesiastas* olan kişinin dürüstlüğüne ispat eden “cesaret” erdemidir; mesela bir arkadaşının yanlış bir iş yaptığını gören ve ona hatasını söyleyerek onun öfkesini çekme riskini göze alan kişi bu erdeme sahip bir *parrhesiastas*'tır (Foucault 2001: 13-14). Tabii ki sadece cesur olmak ve düşündüğünü olduğu gibi söylemek de yeterli değildir, *söylenenin hakiki olması* da gerekir. *Parrhesiastas* sadece doğru olduğunu düşündüğü şeyi söylemez, Foucault'ya göre aynı zamanda *doğru olan* şeyi de söyler, “zira o şeyin doğru olduğunu bilir ve o şeyin doğru olduğunu bilmesi, o şeyin gerçekten doğru olmasından kaynaklanır” (Foucault 2001: 12). Yani sadece kanaatini cesurca ve samimice söylemez, doğruyu cesurca ve samimice söyler.<sup>2</sup> Fakat temel vurgusu doğruyu söylemenin sadece epistemolojik örtüşme ile değil daha fazlasıyla yani ahlaki cesaret erdemi eşliğinde yürütülen *söz etkinliği* ile ortaya çıktığı ve ölçüldüğüdür.

Etkinliği ortaya çıkararak, cesaret erdeminin yanı sıra kişinin *kendisi olma kaygısı* taşıması ve kendisi olmak için başka türlü davranmamasıdır. Foucault, burada Sokrates'i diyalog ile “kendisi hakkında izahat verme” etkinliğine girişen bir *parrhesiastas* örneği olarak düşünürken onun *logos-sözü* ile *bios*-yaşamı arasında

---

<sup>2</sup> Bu noktada Foucault'ya özellikle Nietzscheci bir felsefe benimsemesi dolayısıyla atfedilen hakikate karşı bir düşünür olma imajının çok geçerli olmadığını görüyoruz. Zannedildiğinin aksine hakikati ve doğruluğu savunan bir Foucault vardır burada. Ayrıca Nietzsche'nin de zannedildiği gibi hakikat düşmanı olmadığı aksine güç ilişkileri sebebiyle yalanan doğruluk gibi geçerli sayılmasının yollarını çok iyi incelediğini ve buna karşı eleştirel bir duruş aldığını “Ahlakdışı Manada Hakikat ve Yalan Üzerine” adlı yazısından hatırlayabiliriz. Nietzsche'nin bu yaklaşımı ile Hakikat-Sonrası dönem üzerine ilişkili bir tartışma geliştirmek ayrıca mümkündür (Korkut Raptis, 2020).

uyumu arayan yaşam tarzından bahseder (Foucault 2001: 76).<sup>3</sup> Kendilik kaygısı ve yaşam tarzı ile ilişkisi içinde düşünüldüğünde bu etik *parrhesia* etkinliğinin siyasi *parrhesia*’dan farklılığı da belirir; etik *parrhesia*’nın “hedefi meclisi ikna etmek değil, bir insanı kendisi ve başkaları için kaygı duymaya ikna etmektir, bu da o insanın hayatını değiştirmesi anlamına gelir” (Foucault 2001: 84). Bu yaşam tarzı, insanlar arasında, özellikle diyalog etkinliğinin de aracılığını düşünürsek, birbirleri için kaygı duyma ve etik ilişki kurma imkânını açabilir, fakat *parrhesiastas* olanı yalnızlaştırabilir de. Foucault’nun Platon’un *Yasalar*’ına yaptığı referansta bunu çok net görürüz:

. . . ama işin önemli yanı, insanları ikna etmenin zor olması: Bu daha çok tanrının işi, keşke bu buyrukların ondan gelmesi mümkün olsaydı; oysa şimdi korkarım, gözü kara birine ihtiyacımız var: konuşma özgürlüğüne her şeyin üstünde değer vererek devlet ve yurttaşlar için uygun bulduğu şeyleri söyleyecek biri, bozulmuş ruhlar arasında devlet düzenine tümüyle yakışanı ve uyanı buyuracak, en büyük tutkulara ‘hayır’ diyebilecek biri; böyle birine hiç kimse yardımcı olmaz, kendi aklıyla baş başa, yalnızdır. (Foucault 2001: 84).

Tüm bu noktalarla Eski Yunan geleneğine baktığımızda gördüğümüz üzere hakikat, *logos* etkinliği ile gerçekleşen ve kişinin kendisi olmasını, ahlaki öznelliğini kuran etik bir etkinliktir. Bu sebeptendir ki Eski Yunan’da hakikati bilmek her zaman kendini bilmek ile ilişkili görülmüş, aynı zamanda doğa ve yaşam ile uyumu amaçlayan ve insana iyi yaşam olarak mutluluk sağlayan bir faaliyet olarak belirmiştir.

Platon’un Sokratik diyaloglarına daha yakından baktığımızda da bilginin hiçbir zaman yaşam biçiminden ve kendini tanımaktan bağımsız olarak ele alınmadığını görürüz. Örneğin epistemolojik anlamda bilginin nasıl edinildiğine en çok odaklanan diyaloglardan biri olan *Menon*’da bilgi ile ilişki, ortaya kesin bilgi çıkarmasa da bir yaşam biçimi çıkarır ve filozofun da asıl ilgilendiği bu gibi görünür. Hakikatin “gerekçelendirilmiş doğru kanaat” olduğu şeklindeki tanımı bu diyalogda yakından incelediğimizde, bu *gerekçelendirme* faaliyetinin *kendini izahat etkinliği* ile sıkı bir ilişkisi olduğu görülür. Bu diyalogda Sokrates’e göre, bir kanaatin kesin bilgiye dönüşmesi için akla gelen fakat her an uçuşup kaçabilecek düşünceleri akılda

---

<sup>3</sup> Eski Yunan geleneğinde bulunan dört çeşit armoni modundan biri olan Dor Modu tam da yaşam ve söz arasındaki bu uyum için “kişiyi cesarete sevk eden” mod olarak tarif edilir (Foucault 2001: 79).



tutabilmek için, onları düzenli bir anlatıma sokarak onların hesabını vermek ve kanıtlamaya çalışmak gerekir. Hatta Sokrates, buradaki etkinliğini rüya yorumu yapmaya benzetir (Platon 2015: 149-190, *Menon*: 85c-e). Kanaati *logos* ile bilgiye dönüştürmek, bize rüya gibi gelen bir şeyi, bir hayali ya da bir ilhamı yorumlarken onun hesabını vererek onu sahiplenip içselleştirmeye ve uçup gitmesine izin vermemeye benzer. Burada, aslında uçup gitme riskini taşıyan kanaatleri hatırlanabilir kavramlara dönüştürme işi, bilgi üretiminin içini doldurmaktadır. Fakat bu sadece kavram üretici bir anlatı kurma faaliyeti değildir; bir düşüncenin doğruluğuna inanıp öteki insanları da inandırma çabasına girdiğimizde, o düşüncenin savunmasını yaparak sorumluluğunu üstlenmemizdir. Yani bir kanaatin kavramsallaştırılmasının içinde, rüya yorumunda olduğu gibi, gelen herhangi bir ilhamın yorumunun da etik olarak sorumluluğunu üstlenme vardır. Kesin bilgi *gerekçelendirilen doğru kanaat* olarak tanımlandığında, buradaki gerekçelendirme faaliyetinin insanın kanaatinin hesabını vermesi yoluyla kendisinin izahatını ve karakterini oluşturması da bu yönden etiktir.<sup>4</sup> Platon’un birçok diyalogu gibi *Menon*’da da üzerinde *logos* ile araştırma yapılan ve tartışılan soru (bu diyalogda soru “erdem nedir”) nihai bir cevap bulmaz. Fakat diyalogun önemli noktalarından biri olan Menon Paradoksu bize *logosa* olan inançları ve tercihleri itibarıyla Menon ve Sokrates’in karakterleri arasındaki farkı gösterir. Soruşturmada tıkanmışları bir noktada, Menon bu araştırmayı daha fazla yapamayacaklarını, insanın bildiği bir şeyi aramasının anlamsız olduğu gibi, bilmediği bir şeyi de aramasının anlamsız olduğunu çünkü onu bulsa da bilmediği için onu tanıyamayacağını söyler. Bu retorik cevap, aslında bizi bir çıkmaza sokar ve araştırmanın yolunu tıkar. Bu durum sadece mantıksal (ya da mantıksız) bir akıl yürütmenin sonucu değil, aynı zamanda etik bir tavrın da sonucudur. Menon araştırmaya devam etmek istememekte, ya da hazır görünen cevaplarla yetinmek istemektedir. Sokrates ise paradoksa rağmen devam etmenin yollarını arar, ki meşhur *hatırlama teorisi* de bu noktada Menon’un yarattığı paradokstan bizi çıkaran bir üçüncü yol olarak belirir. Sokrates, önceden bildiğimiz ama

---

<sup>4</sup> Sokratik *logos*’taki gerekçelendirme faaliyetinin kesin bilme yerine *unutulabilecek duyular ve kanaatleri hatırlanabilecek kavramlara* dönüştüren bir yorumlama ve hesap verme faaliyeti olduğunu “Varlık, Varoluş, Söz ve Doğum” adlı makalede daha detaylı bir argümanla ele almıştım (Yazıcı 2015: 40).

unutmuş olduğumuz bilgileri hatırlamak üzere de araştırmaya devam etmenin anlamlı olabileceğini savunur. Bu ihtimal üzerine idelere ve içe, yani düşünen tarafa ya da ruha yönelik araştırmayı önerir. Doğru sorular ve diyalog ile herkesin kendi iç kaynaklarıyla öğrenebileceğini (unuttuğu bilgileri hatırlayabileceğini) daha önce hiç eğitim almamış bir köle ile yaptığı diyalogda göstermeye çalışır. Burada, bizim için, hatırlama teorisinin gerçekten en iyi öğrenme teorisini verip vermediğinden ziyade Sokrates’in araştırma faaliyetindeki kararlılığı ile karakteri ve yaşam biçimi arasındaki ilişki önemlidir.

*Sokrates’in Savunması*’na baktığımızda da benzer bir faaliyet görürüz.<sup>5</sup> Sokrates, *Savunma*’da kendisi hakkında yapılan suçlamalara sebep olan söylentilerin kökenini soruşturmak üzere kapısında her daim “kendini tanı” yazan Delphi Tapınağı’na danışmaya gittiğini söyler. Apollon’un oradaki sözcüsünün kendisine şehirdeki en bilge kişi olduğunu söylemesi üzerine bu sözü anlamak için bir araştırmaya giriştiğini söyler (Platon 2015: 11-42). Böylece şehirde kendinden bilge birisini aramaya girişir, eğer bulabilirse kendisi hakkında yapılan iddiayı yanlışlayacak, bulamazsa doğrulayacaktır. Fakat bu da sadece ampirik ve mantıksal bir araştırma değildir. Yaptığı araştırma sonucu Sokrates’in kazandığı yeni bir bilgi yoktur, tek öğrendiği, görüştüğü herkesin bilmediği halde biliyormuş gibi iddialı olduğu, kendisinin ise bilmediğinin farkında olduğu ve sınırlarının farkındalığıdır. Bu araştırmanın kazanımı daha ziyade Sokrates’in karakter gelişimiyle ilgilidir. *Savunma*’da bu süreci anlatışı ile sunduğu *logos* faaliyeti de kendisinin bir izahatını vermesine dönüşür; sınırlarının farkındalığı ile çok biliyor gibi görünmek yerine sadece kendisi gibi olma kaygısı gözetir. Bu sayede, sofistlik ve retorik safsatalarla bilgi olmayanı bilgi gibi gösterme çabalarına karşı aldığı etik karakteri ortaya koyar; böylece sözü ile yaşamı arasındaki uyumu ispatlamaya çalışır. Bu çaba da *Savunma*’da bir nevi *hakikati söyleme etkinliğidir*. Burada hakikat ile ilişki,

---

<sup>5</sup> Sokrates’in bir hakikat savunucusu olarak ortaya çıkışını tarihsel olarak ele alan ve *Kral Oidipus* metninde beliren yeni hukuksal soruşturma ve tanıklık biçimleriyle hakikatin ortaya çıkma yollarıyla ilişkilendirip tartışan Foucault’nun “Hakikat ve Hukuksal Biçimler” adlı metnine ayrıca bakılabilir (Foucault 2000).

çözülmesi gereken bir bilmecenin kesin cevabını bulmak gibi değil, onu araştırmak ve istemek yoluyla birlikte kendini ve sınırlarını tanımak ile bir yaşam biçimi kurmaktır.<sup>6</sup>

*Savunma*'da ve birçok diyalogda Sokrates'in bu sınır farkındalığı ile “kendi gibi olmak” iddiasını sık sık ortaya attığını görürüz. Örneğin *Sofist* diyalogunda “kendi gibi olmak veya olmamak” önemli bir ayrımdır. Bu diyalogda, sofist de filozof da bir söz etkinliğinde bulunur, ikisi de hakikati tam olarak bilme konusunda yetersizdir. En nihayetinde *logos* dâhil her türlü söz bir taklit etkinliğidir; gerçeğin ta kendisi değil, her zaman bir temsilidir. *Samimi olmayan söz ile samimi söz* ayırımı yapılır; birincisi bilmediği halde biliyor gibi yapar ve “kendi gibi olmayarak” yani filozofu taklit ederek söz etkinliğinde bulunur, filozof ise bilmediğinin farkındalığı ile “kendi gibi olarak” söz etkinliğinde bulunur (Platon 2015: 545-625, *Sofist* 265a-268c).<sup>7</sup> Samimi *logos* ile hakikate yakınlık oluşur ve bu ilişkinin kazanımı, Sokrates'in *Savunma*'da dediği gibi yaşanmaya değer sorgulanmış bir yaşamdır, daha genel anlamda *eudaimonia*'ya giden kendi olma kaygısıyla dolu bir yaşam biçimidir diyebiliriz.<sup>8</sup>

Bu etkinliği, Sokrates'i takiben Kiniklerde, örneğin Diogenes'te, genel olarak tüm Helenistik düşüncede, örneğin Epikuros'ta ve sonrasında Stoacılar da görebiliriz. Fakat Antik Dünya'nın Helenizm'e dönüştüğü süreçte beliren yalnızlaşma pratikleri, *parrhesia* ile ilişkisini sürdürse de daha ziyade dönemin sancılılarından ve acılılarından uzaklaşmak üzere beliren ve kişisel iç yaşama dönen mutluluk-*eudaimonia* arayışları ile ilişkili gibidir. Bu süreci detaylarıyla açıklayan Yavuz Yıldırım'ın “Post-Truth Döneminde Epikuros'ta Mutluluk ve Dostluk Kavramlarını Yeniden Düşünmek” adlı makalesine göre, bu dönemde, özellikle Epikuros'ta, ortaya çıkan mutlu ya da iyi yaşam pratikleri yalnız, hazzı ve apolitik yaşam biçimlerini öne çıkarırken, sosyalliğe açılan dostluk arayışlarıyla ve kozmopolitik dünya görüşleriyle yine de politik bir yana sahiptir

---

<sup>6</sup> Sokratik bilgeliğin bir sınır farkındalığı olarak ona yeni metafizik bir bilgi kazandırmasından ziyade onun etik karakterinin oluşumunda nasıl kurucu bir rol oynadığını *Sokrates'in Savunması*, *Menon*, *Sofist* ve *Şölen* gibi diyalogları inceleyerek daha detaylı olarak bir tez çalışmasında incelemiştım (Yazıcı 2003).

<sup>7</sup> Bu konu ayrıca Platon'da taklit ve fark temasıyla birlikte ele alınabilir (Talay Turner ve Yazıcı: 2018: 169).

<sup>8</sup> Platon diyaloglarında sıklıkla ortaya çıkan *kendini bilmek* idealinin Foucault tarafından *kendilik kaygısı* ile ilişkili okumasına dair detaylı bir araştırmayı *Foucault'nun Platon'u* adlı bir tez çalışmasında bulmak mümkün (Foucault 2019: 61-71).

(Yıldırım 2017: 108-125). İyi ve mutlu bir yaşam sürmek Sokrates’te olduğu gibi sorgulanmış bir yaşam sürmeyi gerektirir. Fakat Aristoteles’in *Politika*’da tasvir ettiği gibi şehir-devletin yaşamına aktif katılımı gerçekleştiren yurttaşlık pratiklerine dayanan bir insan (politik havyan) olma biçimi ve mutluluk ilişkisi söz konusu değildir. Daha ziyade eski şehir-devletlerin çökmeye başladığı çatışmalı dönemlerde bireyin politik yaşamdan kendi dünyasına geri çekilme eğilimi ortaya çıkar. Bu eğilimle birlikte dünya yurttaşlığını öne çıkaran, mutluluğu toplumsallıktan ve yerel politik faaliyetlerden kaçarak daha ziyade doğayla ve tüm evrenle iyi ilişkide arayan, yeni kültürlerle de daha açık olan kozmopolit bir dünya görüşü de ortaya çıkar. Bu sürecin getirdiği yeni evrensel arayış ise “acıda buluşan yurttaşlar değil ortak mutlulukta buluşan dostlar topluluğunun eseri” gibi belirir (Yıldırım 2017: 110). Yurttaş-insan yerine birey-insanın daha merkezi bir konuma alındığı bu dönemde, eski şehir devletlerindeki kimi Grekler ayrıcalıklarını kaybeder ve daha önce ezilen farklı kimlikler de görünür olmaya başlar. Dolayısıyla, yurttaş olabilenler (Grek erkekler) ve yurttaş olamayanlar (köleler veya kadınlar) gibi ayrımlar yerine “insanlar arası tür benzerliğine” ve “us benzerliğine” dayanan bir evrenselcilik ile uyumlu bir bireycilik bu süreçte ortaya çıkar (Yıldırım 2017: 113). Genelde hazcılığa, bazen de bedensel hazcılığa indirgenebilen Epikuros felsefesi aslında mutluluğu aklın kullanımı, doğayla uyumlu ilişki ve dostlukların oluşturulmasıyla örülmüş bir yaşam biçiminde arar. Acılardan kaçmak için toplumsallıktan vazgeçmeyi ve içe geri çekilmeyi, dolayısıyla inzivai bir yaşamı çağırır; burada kaçılan toplumsallık, yükselme hırsı, rekabet, iktidar gibi ilişkilerle örülmüş bir alandır. Bu alan, insanların erdemlerini geliştirmek yerine onları hırslı ve kontrol edemeyecekleri acılarla dolu çalkantılı bir yaşama sürükler. Bunun yerine “bilmeden yaşa” öğüdünü benimseyen Epikuros’a göre şöhret, güç veya mülk için yarışma ve rekabet gibi ilişkiler sadece kişiliği değil dostluk ilişkilerini de bozar ve insanın gerçek mutluluk ihtimalini azaltır. Epikuros’un felsefesinde, bireye kontrolü dışındaki bu tür toplumsallıktan ve güç ilişkilerinden uzak bir alanda, nasıl davranacağına kalabalıkların değil, kendisinin karar verdiği şekilde yaşaması tavsiye edilir. Çünkü insanın özgür ve erdemli yaşamı bulması, rasyonel bir öz-egitim ile “kendi alanını yaratma kapasitesinde” mümkündür (Yıldırım 2017: 118-119). Bu kendini eğitime pratiği Antik

dönemin geleneksel eğitimi gibi kalabalıklardan övgü alınca kendini özgür hisseden kişiler yetiştirmeyi hedeflemez, Foucault’nun kavramlarıyla söylersek kendilik kaygısıyla yaşayan ve *kendi*’sini üreterek özgür olan bir özneliği ortaya çıkarır. Bu bağlamda *parrhesia*-içten konuşma da bu eğitimle kazanılan ve “insanın otonomi arayışını” ve “kendi’nin kolektif korunmasını” sağlayan bir beceri olarak karşımıza çıkar (Yıldırım 2017: 120).

Bu şekilde baktığımızda Epikuros’un Aristoteles’in politik felsefesinden uzak felsefesi yine de rasyonalist bir *eudaimonia* felsefesine benzer, özellikle Stoacı düşünceyle benzerliği öne çıkar. Bu noktada daha ileri gidip Aristoteles ve Stoacı Epiktetos arasındaki şu farkı da öne çıkarabiliriz. Aristoteles, kölelerin şehir-devlet yurttaşı olamayacağı ve en nihayetinde teorik faaliyette bulunamayacakları için *tam insan* yani mutlu insan-*eudaimon* olamayacakları iddiasıyla aklımızda kalmıştır.<sup>9</sup> Epiktetos ise bizzat teorik faaliyette bulunan bir köledir. Şehir-devlete dayanan bir *eudaimonia* felsefesi yerine, Stoacılığın evrensel us ve evrene uyum gibi fikirlerini kozmopolitizm ile harmanlayıp bir mutluluk-*eudaimonia* felsefesi geliştirmiştir.<sup>10</sup>

Özetle hem Sokratik hem Helenistik düşünceye göre mutluluk-*eudaimonia* hakikat ve yaşam tarzı arasındaki uyumda aranan bir durumdur. Dahası hakikat nasıl ki kişinin olgulara karşılık gelen nesnel gerçeği bilmesinden öte etik bir etkinlik anlamına geliyorsa, mutluluk da basitçe hazlarla dolu bir yaşam değil, hakikatle uyumlu ve kendiliği oluşturan etik bir yaşam etkinliği anlamına gelmektedir.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Aristoteles’in kölelik anlayışını daha detaylı olarak *Politika* kitabında, özellikle, 1. Ve 7. kitaplarında bulabiliriz (Aristoteles 1982).

<sup>10</sup> Burada *Hegel’in Tinin Görüngübilimi*’ne dayanarak Stoacıların kamusal ve siyasal devlet alanının dolayımı olmadan sadece içsel yaşam alanında özgürlüğü tanıma arayışlarını eleştiren yaklaşımlar da olabilir (Demircan 2017: 195). Fakat, benim dikkat çekmek istediğim nokta, ilk bakışta politik katılımı daha merkeze alan Aristoteles’e karşı apolitik görünen Epiktetos’un bize daha etik ve politik bir dünya görüşü bırakmış olabileceğidir.

<sup>11</sup> Özgür Gürsoy, “Siyaset (veya Etik): Foucault’nun “Kendilik İlişkisinin” Normatif Bağlılığı” adlı makalesinde, siyasi faaliyetle karşılaştırıldığında pasif ve cılız bir pratik gibi görünen etik faaliyetin de farklı, eleştirel ve yaratıcı öznellikler ürettiğini, bu sebeple Foucault’nun siyaset mi etik mi dendiğinde her zaman etik ile ilgilendiğini belirtiyor. Ayrıca, Foucault’nun kendilik ilişkisi, hakikat oyunları, özneleştirme, soybilim ve sorunsallaştırma kavramları ile siyaseti ve etiğin zaten birbirinden özsel olarak ayırt edilemeyen ve toplumsal pratiklerle örülü olduğu için de birbirine indirgenemeyecek iki deneyim olduğunu iddia ediyor (2018: 99 ve 105).

Çağımızın hakikatle ilişkisini tartışan McIntyre’a döndüğümüzde ise farklı bir durum dikkatimizi çekiyor. İnsanlar görüşleriyle yaşam biçimleri arasındaki uyumu sağlayan “bilişsel bütünlük” ihtiyacını yine hissediyor, fakat McIntyre’ın dikkat çektiği bazı araştırmalar, bu durumun insanı daha fazla hakikat arayışına ve hakikati söyleme etkinliğine itebilirken, tersi şekilde uyumsuzluğa dayanamadığı için hakikati bırakabilmeye de götürebildiğini gösteriyor. Hatta sadece kendi davranış ve inançlarımız arasında değil başkalarının inançlarıyla da aramızda uyum ihtiyacı hissediyoruz. Sonuçta, insanların kendileriyle ve çevreleriyle uyum adına, tüm inançları aynı noktaya getirmek için, ortada hakikat gibi bir ortak zemin bulmak zorlaşınca, hakikatten vazgeçebildiğini ve bilişsel önyargılara eğilim gösterebildiğini söylüyor (McIntyre 2019: 50-55). İnsanlar bunu belki de yalnız kalmamak için yapıyor. Çünkü doğruyu söyleyip farklı olarak nitelendirilmekten ve yalnız kalmaktansa, herkes gibi olmak ve herkesle birlikte olmak bilişsel bütünlük ihtiyacına cevap veriyor olabilir.<sup>12</sup> Fakat bunun kişiyi otantik anlamda mutlu ettiğine yine de emin değiliz. Zira Svendsen’e göre yalnızlık kişinin tek başına olma durumu değil, bir duygu halidir ve genelde tek başınayken değil herkesin içinde hissedilen bir duygu durumudur (Svendsen 2018: 30-31). Takiben, kitleleşmeyle birlikte herkes gibi olmanın bu kadar arttığı bir çağda yalnızlığın daha da arttığı ayrıca dikkatimizi çekiyor. Heideggerci bir tavırla *herkes* kimdir ve nerededir diye sorduğumuzda herkesin karşılığı olabilecek gerçek ya da otantik bir birlikte varoluş durumu bulamadığımızı görüyoruz (Heidegger 2018: 186-25 ve 257-276). Herkes gibi olmak tam da hiç kimse gibi olmak, dolayısıyla kendi olmamak gibidir ve yalnızlık duygusuna çare olmadığı gibi insana mutluluk, samimi konuşma ve dostluk imkânları da açmaz. McIntyre’a göre bu sürecin panzehri doğruya tanıklık, doğru argümanlarda ve karşı anlatılarda ısrarlı tekrardır. Zira insanlar ne kadar bilişsel önyargılara eğilimli olsalar da mantıken doğru olanın sık tekrar durumunda, doğru argümanların bilişsel bütünlük ihtiyacı üzerinde yine de çok temel bir etkisi var

---

<sup>12</sup> Zeynep Talay Turner benzeri bilişsel önyargıları ayrıca insanın kendi olma çabası ve bütünlük arayışı sürecinde insanın kendini kandırma süreçleriyle birlikte inceliyor (2017: 121-132). Başka bir çalışmada kendini kandırma süreçlerinin hem bilinçli hem bilinçdışı boyutlarını da hakikat-sonrası tartışmalarla ele almak mümkün.

(McIntyre 2019: 141-144).<sup>13</sup> Svendsen’e göre ise panzehir güven duygusudur, çünkü insanların yalnızlık duygusunu arttıran aslında çevrelerindeki insanlara güven duymamalarıdır. Onun atıfta bulunduğu araştırmalara göre insanlar tek başına oldukları anlarda bile çevrelerindeki insanlara, özellikle tanımadıklarına, güvenebileceklerini hissediyorlarsa kendilerini yalnız hissetmezler (Svendsen 2018: 61 ve 85-90). Dolayısıyla, hakikat sonrası artan yalnızlığa felsefi bir cevap geliştirmek için sadece mantıksal bir hakikat savunuculuğu yeterli olmayabilir. Bunun yanı sıra, eski çağlardaki *parrhesia* etkinliğindeki gibi hakikatin etik yaşamla ilişkisinden ilhamla, duyguların da hakikatle samimi ve güvenli ifade alanlarını tahayyül etmek gerekir. Aksi takdirde duygulara/duygularla konuşmak sanki hakikate karşı sadece manipulatif retoriklerin geliştirdiği bir kurnazlık becerisi gibi görünmektedir. Bu da bizi medya tartışma programlarının indirgemeci temsillerindeki gibi “sıkıcı olgularla konuşan hakikat mi, yoksa bizi heyecanlandıran ve duygulara konuşan retorikler mi” gibi yanlış bir ikileme hakikatin değerini düşüren bir pozisyona götürebilir. Ya da “doğrucu hakikat mi, yanıltıcı duygular mı” gibi daha ziyade felsefecilerin yüzyıllarca içine düştüğü başka bir yanlış ikileme, duyguların değerini aşağılayan bir pozisyona götürebilir. Oysa duyguların da hakikatle iletilebildiği yerde *hakikat* ve *duygu* bir karşıtlık içinde yer almak zorunda değildir. Hakikatin bize yaşattığı duygular olabildiği gibi ve duyguların da hakikatleri vardır ve birlikte ele alındıklarında insan düşüncesini daha kapsayıcı bir felsefeyle anlamamızı sağlarlar.<sup>14</sup>

Sonuç olarak, hem McIntyre’in *Hakikat-Sonrası* kitabında ve Svendsen’in *Yalnızlığın Felsefesi* kitabında öne çıkan güncel araştırmalarda hem de eski çağlardan beri varolan *parrhesia* ve *eudaimonia* düşüncelerinde gördüğümüz ortak bir nokta var: o

---

<sup>13</sup> “Hakikatin Savuşturulması, Ötelenmesi ve Geri Dönüşü Üzerine” adlı makale ayrıca epistemolojik anlamda hakikat, doğruluk ve gerçeklik kavramları arasındaki farkları ve ilişkileriyle detaylarıyla ele alarak hakikatin günümüzde hem savuşturulma hem de geri dönüş yollarını tartışıyor (Baç 2020: 17-34).

<sup>14</sup> Duyguların hakikatle ilişkisini hakkıyla incelemek için son yıllarda ortaya çıkan birçok çağdaş felsefe teorisi ileri çalışmalar için yardımcı olabilir. Genellikle varoluşçu felsefeler, fenomenolojik teoriler, feminist teoriler, nörolojik çalışmalar ve özellikle duygulanımsal teoriler beden-zihin, doğal-kültürel ve duygu-akıl gibi ikili ayrımlar yerine kesişimsel ilişkilere odaklandıkları için hakikat sonrası yanılımlara karşı eleştirel, yaratıcı ve kapsayıcı felsefeler geliştirmekte ayrıca yol gösterici olabilirler. Feminist düşüncede ve Hakikat-Sonrasında farklı şekillerde ele alınan duygularla ilişkimizi daha detaylı olarak başka bir makalede ele aldım (Yazıcı 2020: 246-253).

da hakikatin yalnızlaştırmadığı aksine kendi olma pratikleriyle yaşam alanları ve samimi ve güvenilir dostluk imkânları açabileceğidir. Böyle düşündüğümüzde, hakikatin yalnızlaştıran değil ilişkilendiren bir tarafı olduğunu, hakikat sonrası popülerliği artan manipulatif ezberlerin ise insanı herkese benzettiğini ama herkesle arkadaş yapmadığını aksine yalnızlaştırdığını söylemek de mümkün. Ayrıca Sokrates, Aristoteles veya Epikuros’un düşüncelerinde iddia edildiği gibi ancak hakikati sevenlerin ve etik erdemler geliştirenlerin samimi arkadaşlık ve dostluklar kurabildiğini hatırlayabiliriz. O zaman belki de bir safsata gibi kanıksamak üzere olduğumuz “hakikatin yalnızlığı” ifadesi yerine felsefenin mirasıyla aklımıza “hakikatin dostluğu”nun gelmesini umut edebiliriz.



## KAYNAKÇA

- ARISTOTELES (1982). *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- BAÇ, Murat (2020). “Hakikatin Savuşturulması, Ötelenmesi ve Geri Dönüşü Üzerine”, *Pasajlar-Sosyal Bilimler Dergisi: Post-Truth Çağı*, 4:17-34.
- DEMİRCAN, Baver (2017). *La Forme Symbolique Chez Hegel Et La Question Du Reseau Symbolique*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2001). *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, yay. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2000). “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, çev. Ferda Keskin ve Işık Ergüden, ss.163-278, *Büyük Kapatılma*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GÜRSOY, Özgür (2018). “Siyaset (veya Etik): Foucault’nun “Kendilik İlişkisinin” Normatif Bağlılığı,” *Cogito: Neoliberalizmde Öznellik*, 91(4): 99-112.
- HEIDEGGER, Martin (2018). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Harun Ökten, İstanbul: Alfa Yayım.
- KALAYCI, Nazile (2013). “Doğruyu Söylemek”: Hakikat, Eleştiri ve Toplumsallık”, Erişim Tarihi: 10.08.2020, (<https://www.eskop.com/skopbulten/%e2%80%9cdogruyu-soylemek%e2%80%9d-hakikat-elestiri-ve-toplumsallik/1259>).
- KAMALI, Erdem (2019). Foucault’nun Platon’u (‘Kendilik Kaygısı’ Kavramı Bağlamında Platon’un Ruh Anlayışı Üzerine Bir İnceleme), (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi) Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- KARADUT, İsmail Cem (2020). “Hakikat-Ötesi Çağda Hakikati Söylemek: İki Parrhesia Vakası”, *Pasajlar-Sosyal Bilimler Dergisi: Post-Truth Çağı*, 4: 125-140.
- MCINTYRE, Lee (2019). *Hakikat-Sonrası*, çev. Mehmet F. Biçici, İstanbul: Tellekt-Can Sanat Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2003). “Ahlakdışı Manada Hakikat ve Yalan Üzerine”, çev. Gürsel Aytaç, ss. 105-116, *Yazılmamış Beş Kitap İçin Önsöz - Yunanlılar’ın Trajik Çağında Felsefe*, İstanbul: Say Yayınları.
- PLATON (1984). *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel vd., İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PLATON (2019). *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- RAPTİS KORKUT, Buket (2020). “Böyle Söylerdi Nietzsche: Nihilizm, Post-Truth ve Benzerleri”, *Pasajlar-Sosyal Bilimler Dergisi, Post-Truth Çağı*, 4: 57-72.

SOYSAL, Özgür (2015). “*Parrhesia*: Doğruyu Söyleme Cesareti ve Eleştiri”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, 5: 217-274.

SVENDSEN, Lars (2018). *Yalnızlığın Felsefesi*, çev. Murat Erşen, İstanbul, Redingot Kitapevi.

TALAY, Zeynep (2017). “Felsefi Bir Problem Olarak Kendini Aldatma”, *Felsefelogos*, 66(3): 121-132.

TALAY TURNER, Zeynep ve Çiğdem YAZICI (2018). “Platon’da Taklit ve Farklılığı Yeniden Düşünmek”, *Cogito: Türkiyeli Kadın Felsefeciler*, 92(1): 163-172.

TEYİT (2016). “Yılın Kelimesi “Post-Truth” Nedir?” Erişim Tarihi: 10.08.2020 (<https://teyit.org/yilin-kelimesi-post-truth-nedir/>).

YAZICI, Çiğdem (2003). *Daemonic Experience in Socrates as Limit Experience*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

YAZICI, Çiğdem (2015). “Varlık, Varoluş, Söz ve Doğum”, *Cogito: Annelik*, 81(3): 30-41.

YAZICI, Çiğdem (2020). “Hakikat-Sonrası Duygular ve Eleştirel Düşünce”, *Cogito: Eleştiri Zamanı*, 100(4): 241-254.

YILDIRIM, Yavuz (2017). “Post-Truth Döneminde Epikuros’ta Mutluluk ve Dostluk Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, *Fiscaoeconomia*, 1:(3): 108-125.

Makale Geliş | Received: 09.02.2021  
Makale Kabul | Accepted: 24.02.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.893005

**Feyza CEYHAN ÇOŞTU**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr  
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi, Çorum, TR  
Hitit University, Theology Faculty, History of Philosophy, Çorum, TR  
ORCID: 0000-0001-8643-4704  
feyzaceyhancostu@hitit.edu.tr

## “Der Begriff der Zeit” Üzerine

### Öz

‘Heidegger Gesamtausgabe’, Vittorio Klostermann tarafından düzenlenen, Alman filozof Martin Heidegger’in derlenmiş tüm eserleri için kullanılan bir terimdir. Tüm külliyat dört büyük bölümle sınıflandırılmıştır. ‘Der Begriff Der Zeit’ (Zaman Kavramı) isimli eser ise tam baskının 64. cildinin üçüncü bölümün içerisinde ‘Yayınlanmamış Ders ve Notlar’ başlığı altında bulunmaktadır. ‘Der Begriff Der Zeit’, Heidegger’in 1924’te yazdığı fakat yayınlamaya fırsat bulamadığı yazılarını ve Marburg İlahiyat Derneği’nde yaptığı konferans metnini içerir. 1927 yılında basılan ‘Varlık ve Zaman’ adlı eserle önemli paralellikler içerdiğinden Heidegger’in bu büyük yapıtının bir ön çalışması olarak kabul edilebilir. Metnin yazılmasının ilk nedeni, Dilthey ile Kont Paul Yorck’un tarihsellik konusundaki ortak ilgilerinin verimli bir şekilde tartışılmasını sağlamaktır. Bu husus ilk başlıkta ele alınmıştır. Metinde yer alan diğer başlıklar ise ‘Varlık ve Zaman’ eserinin birinci ve ikinci bölümü ile paralellik göstermektedir. ‘Der Begriff Der Zeit’ isimli bu eser, ‘Varlık ve Zaman’ okuyucusu için bir ön hazırlık metni olması nedeniyle oldukça önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Martin Heidegger, Zaman Kavramı, Tarihsellik, Zamansallık, Dasein.

## On “Der Begriff der Zeit”

### Abstract

‘Heidegger Gesamtausgabe’/Complete edition is a term used for all the all works of the German philosopher Martin Heidegger, edited by Vittorio Klostermann. The whole corpus is classified in four major chapters. The work titled ‘Der Begriff Der Zeit’ (The Concept of Time) is located under the title of ‘Unpublished Lectures and Notes’ in the third part of the 64<sup>th</sup> volume of the full edition. ‘Der Begriff Der Zeit’ includes the articles written by Heidegger in 1924 but could not be published and the text of the conference made at the Marburg Theological Society. Since it contains important parallels with the work named ‘Being and Time’ published in 1927, this work can be regarded as a preliminary essay of the great work of Heidegger. The first reason for the writing of the text is to provide an efficient discussion of the common interests of Dilthey and Count Paul Yorck in historicity. This issue is discussed in the first title. Other titles in the text are parallel to the first and second parts of the ‘Being and Time’. ‘Der Begriff Der Zeit’ is very important for the reader of ‘Being and Time’ as a preliminary text.

**Keywords:** Martin Heidegger, The Concept of Time, Historicity, Temporality, Dasein.

## Giriş

*Heidegger Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann tarafından düzenlenen, Alman filozof Martin Heidegger’in derlenmiş tüm eserleri için kullanılan bir terimdir. Tüm yayın henüz tamamlanmamış olmakla birlikte, içerik olarak Birinci Bölüm ‘Yayınlanmış Yazılar’dan, İkinci Bölüm ‘1919-1944 Arası Dersler’nden, Üçüncü Bölüm ‘Yayınlanmamış Materyal, Ders ve Notlar’dan, Dördüncü Bölüm ise ‘Notlar ve Kayıtlar’dan oluşmaktadır. Heidegger’e ait ‘Der Begriff Der Zeit / Zaman Kavramı’ isimli bu çalışma (GA 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2004) tam baskının 64. cildinde, üçüncü bölümün içerisinde yayınlanmamış ders ve notlar başlığı altında bulunmaktadır.

Bu çalışmanın bir kısmı, 1924 yılında *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* dergisi için yazılmış ancak yayınlanmamıştır. Ayrıca, ‘Zaman Kavramı’ başlıklı 1924 yılı Temmuz ayında Marburg İlahiyat Derneği’nde verdiği konferans metni de çalışmanın sonunda yer almaktadır.

Bu çalışmanın yazılmasının nedeni, mektuplaştıklarından söz edilen Dilthey ile Kont Paul Yorck’un bize miras olarak bıraktığı düşüncelerin, tarihselliği anlamaya yönelik ortak ilgilerinin, verimli bir şekilde tartışılmasını sağlamaktır ki bu nedenle ilk bölüm ‘Dilthey’in Temel Sorusu ve Yorck’un Temel Eğilimi’ başlığıyla karşımıza çıkmaktadır. Diğer başlıklar ise ‘Varlık ve Zaman’ eserinin birinci ve ikinci bölümü ile paralellik göstermektedir. İkinci başlıkta Dasein’in varlık karakterleri açısından analizi, zamanın açıklanması için temel oluşturacaktır. İkinci ve üçüncü başlıkta ortaya çıkarılan fenomenler alanında, Dasein’in varlığının karakteri olarak tarihsellik temel çizgileriyle belirlenecektir. Dördüncü başlıkta ise tarihsellik ve varoluş anlayışının yer alması gereken araştırma yöntemi belirlenecektir. Bu şekilde Heidegger’in eserde belirttiği üzere, düşünce başlangıç noktasına geri gelecek ve Kont Yorck’un ruhunu şimdiki zamanda geliştirme ve Dilthey’in çalışmalarına hizmet etme eğilimi gösterecektir (Heidegger 2004: 6). Zaman ve varlık konusu ile ontoloji tarihinin fenomenolojik yıkımı dördüncü başlıkta tartışıldığı için, bu çalışma ‘Varlık ve Zaman’ adlı eserin

prototipi olarak düşünülebilir (bkz. [www.klostermann.de/Heidegger-Der-Begriff-der-Zeit-Ln](http://www.klostermann.de/Heidegger-Der-Begriff-der-Zeit-Ln)).

*Kitabın İçeriği*

Zaman Kavramı/Der Begriff Der Zeit (1924)

1. Dilthey’in Temel Sorusu ve Yorck’un Temel Eğilimi

2. Dasein’in Varlık Karakterleri

3. Dasein ve Zamansallık

4. Zamansallık ve Tarihsellik

- Zaman Kavramı (Marburg İlahiyat Derneği’ndeki Konferans 1924)

- Editörün Son Sözü

**Zaman Kavramı / Der Begriff Der Zeit**

Kitaptaki ilk başlık *Dilthey’in Temel Sorusu ve Yorck’un Temel Eğilimi* adını taşır. Bu başlıkta, bu iki filozofun dostluğunun arkasında aslında ortak bir ilgi bulunduğu ifade edilir. O da tarihselliği anlamak. Bu ortak ilgi, Heidegger’e göre, Dilthey ve Yorck’un dostluğunun belki de en gerçek kaynağıdır. Heidegger, Dilthey ve Yorck’tan miras olarak bize kalan ‘tarihselliği anlamak’ meselesinin verimli bir şekilde tartışılması için tarihsellik konusunu gündemine alır.

Heidegger’e göre tarihsellik deyince dünya tarihi anlaşılmamalıdır. Tarih meselesinin bilimsel ele alınışı, o bilimin objesi haline dönüşmesi demektir ki bu epistemolojik bir açıklamaya işaret edecektir. Fakat Heidegger’e göre görev ontolojik olmalıdır. Burada asıl soru tarihsellik üzerinedir. Tarihsellik ise tarihsel ‘olmak’ ile ilgilidir. Tarih, kendisini Dasein olarak açan Varlık’ın tarihidir. Dolayısıyla tarihsel ‘olmak’lık, tarih olarak var olan Dasein’in tarihsel olmağını ve varlığını ifade eder. (Çüçen, 2000: 167) Bu amaçla Dasein’in görünür kılınması yani fenomen haline getirilip, görüldüğü gibi ele alınması gerekmektedir. (Heidegger 2004: 3-9). Burada ontik olan ile tarihsel olan arasındaki jenerik ayrımın çalışılıp ortaya çıkarılması göreviyle karşı karşıya kalırız ki, bu da varlığın anlamına ilişkin sorunun fundamental-ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulması ile mümkün olacaktır (Heidegger 2011: 427).

Heidegger’e göre tarihselliğin ontolojik olarak okunabileceği, varlık açısından varoluşun temel kurgusu ise zamansallıktır. Dolayısıyla tarihselliği anlama işi, bizi zamanın fenomenolojik açıklamasına götürecektir. İşte Heidegger bu metinde, tarihselliği anlamak adına sorulan soruyu, epistemolojik alandan ontolojik alana çekerek, bize Dilthey ve Yorck’un mektuplaşmalarından miras kalan haliyle, bu konuyu verimli bir tartışmaya dönüştürmektedir. Heidegger metinde Dilthey’in temel sorusunda ‘tarihsel’ olanın ontolojisini çözümler ve tarihsel varoluşun anlamı ve tarih olan bir varlığın, varlığının yapısını ortaya çıkarmaya çalışır. Yorck’un tarih anlayışında da tarih bilimi ve nesnesi üzerinden yol alınamayacağını açıkça ortaya koyar. Dolayısıyla metnin sonunda tarihselliği anlama görevi için bu iki arkadaşın içinde yer aldığı ontolojik konumun bir kritiğini yapmaktadır. Yoksa bu iki filozoftan ‘büyük olanın’ kim olduğuna dair bir hesaplaşma içine girmek gibi bir niyeti yoktur. Heidegger’in temel araştırma konusu, bizzat tarih olarak var olan bir var olanın, varlık yapısını araştırmaktır. Dolayısıyla amacı önce zaman fenomeninin sergilenmesi yoluyla, Dasein’in varlık yapılanışını ortaya koymak olacaktır (Heidegger 2004: 3-15).

*Dasein’in Varlık Karakterleri* adlı ikinci başlıkta ise Heidegger, insan varoluşunun yani Dasein’in ontolojik özelliğinin temelini oluşturan zamanın analizinden bahseder. Zamanın analizini yaparken ise Aristoteles ve Augustinus’un zaman analizlerinin zaman’ı ne kadar anlatıp anlatmadığı vurgusu üzerinde varoluşsal bir zaman anlayışına giriş yapacaktır. Heidegger’e göre Dasein’in analizini yapmak aynı zamanda varoluşun karakterlerini de ortaya koyacak ve zamanın insan varlığında gerçekleştiğini gösterecektir.

Dasein’in en önemli karakteristiği dünya içinde var olmaklığıdır. Dasein şu anlama gelir: Dünya içinde var olma. Bu bulguda üç şey vurgulanmaktadır: i). Dünyada, dünya içindelik, ii). Dünyadakiler, dünyadaki varlık, iii). İçindekiler, içinde var olmak. Dasein analizinin hareket noktası aslında bu üçlü yapının anlaşılmasından ibaret olacaktır ki bu başlık genel olarak bunların analiziyle uğraşmaktadır.

Heidegger ayrıca bu üçlü analiz ile, Dasein’in varoluşunun ne anlama geldiğini ve Dasein’i belirleyen unsurları ön plana alacaktır. Dolayısıyla endişe ve kaygı

kavramlarının konuşulması için yeterli zemini de açığa çıkaracaktır. Çünkü varoluş her zaman için endişe vericidir. Dünyayı önemserken, dünya da kendi varlığını önemser. Dasein, dünya içinde varolmak ve aynı zamanda dünya içinde başka varlıklarla birlikte var olmak ile hem kendi başına hem de başkalarıyla birlikte varoluşunu belirler. Kendinden kaçan Dasein’in varlığı aslında sadece orada’dır. Dasein ilk başta kendi dünyasıyla ilgilenir ve ‘insan’ da yaşar. Kendisinin dünya tarafından belirlenmesine izin verebilir ve bir ortam içinde yine farklı endişe biçimlerini seçebilir. Dünyada kendini kaybedebilir ve bu süreçte kendisine saldırabilir ancak aynı zamanda kendisini de seçebilir ve her endişeyi orijinal bir seçimin altına yerleştirmeye karar verebilir. Varoluş bu ‘yapabilirim’ tarafından belirlendiği ölçüde, onun bir sonraki varlığı kendisini mümkün olarak ortaya koyacaktır (Heidegger 2004: 17-44).

Üçüncü başlık, *Dasein ve Zamansallık* üzerinedir. İkinci ve üçüncü başlıkta yapılmaya çalışılan, ortaya çıkarılan fenomenler alanında, Dasein’in varlığının karakteri olarak tarihsellik temel çizgileriyle belirlenmeye çalışılacaktır.

Heidegger, bu bölümde, varlığın anlamına dair şimdiye kadar verilen cevapların yeterli olup olmadığını sormaktadır. Heidegger’e göre varlığın anlaşılması için sorduğumuz sorunun yanıtı, temporalite sorunsalının açıkça ortaya konulmasıyla mümkün olacaktır. Çünkü Heidegger’e göre zaman, hem bizatihi varlığı anlayan Dasein’in varlığı olarak, hem de varlık anlayışının ufku olarak zamansallıktan hareketle asli bir biçimde açığa çıkarılmalıdır (Heidegger 2011: 18-19). Bu amaçla Dasein’in asli yapısı da anlaşılmalı olacaktır.

Dasein geçmiş, gelecek ve şimdi olarak zamanda kendi varlığını kurar. Bu kurgulama ile Dasein’in gerçek varlığı (sahih) ve gerçek olmayan (gayri sahih) halini de belirler. Bu belirlenmiş gelecekte olma veya geleceğe yönelik beklenti ile gerçekleşecektir. Yani zamansal olmanın temel karakteri “gelecekte olmakta”dır. Heidegger’de bu başlıkta gelecekte olma, geçmişte olma ve şimdi’de olma üzerinden gerçek zamansallığı anlamak istemektedir (Heidegger 2004: 81).

Dasein var olduğu sürece ölüm de anlaşılmalıdır. Çünkü Dasein ölüme yönelik bir varlıktır. Başkalarının ölümü ile neredeyse her gün karşılaşmaktayız. Biri ölür ve ölümün bir olasılık olarak ortaya çıkmasına izin verir ancak aynı zamanda kendi olasılığı olarak bir kenara itilir. ‘Muhtemelen şimdilik gelmeyecek’ olarak ölüm, kesin olmasına rağmen geliş konusunda tamamen belirsizdir. Böylece endişe ve kaygı bastırılır (Heidegger 2004: 45-50). Ama Dasein’sal bakımdan ölüm, sadece varoluşa dair bir ‘ölüme yönelik varlık’ içinde vardır (Heidegger 2011: 248). Dasein’in ölümü, varoluşun nihai olasılığıdır. Bu yüzden Heidegger bu bölümde varoluşun nihai olasılığı olabilecek yolları öne çıkaracaktır.

Bu eserin dördüncü başlığı *Zamansallık ve Tarihsellik* adını taşır. Bu başlıkta Heidegger, tarihsellik ve varoluş anlayışının yer alması gereken araştırma yöntemini belirlemeye çalışmaktadır.

Heidegger tarihsellik konusunu gündemine alırken tarihsellik ile zamansallığın karakterlerinin benzerliğinden hareketle yola çıkar. Çünkü zamansallık, geçmişte ilk tanımlanan varlık karakterlerinden sıyrılmışsa, tarihsellik de kendisini zamansallık olgusunda göstermektedir. Bu anlamda tarihsellik nedir ve tarih derken hangi anlamlar kastediliyor, tarihsel olarak bir şeyin belirlenmesi ne anlama gelir gibi sorular üzerinde durmaktadır. Çünkü ona göre tarihsel olarak bir şeyin belirlenmesi ile tarihsellik aynı şey değildir. Tarihsel olma geçmişe aittir. Tarihsel ifadesi geçmiş karakteri tarafından belirlendiği ve bu geçmiş açıkça veya ifade edilemez bir şekilde bir şimdije ait olduğu için, bir varlığın geçiciliği anlamına gelir (Heidegger 2004: 85-87). Dolayısıyla bu araştırma Heidegger için aslında alelade tarih kavramlarının anlamına dair bir araştırmayı içerecektir. Bunu yaparken de varoluşsal kavramlardan yardım alacaktır.

‘Der Begriff Der Zeit’ adlı yayının içinde bulunan ve Marburg İlahiyat Derneği’nde verilen konferansın başlığı olan *Zaman Kavramı* adlı metin, eserin içerisinde en son bölüm olarak bulunur. Bu kısım Türkçeye, Saffet Babür’ün çevirisiyle, ‘Aristoteles-Augustinus-Heidegger, *Zaman Kavramı*’ (1996) adlı kitap da bir bölüm olarak kazandırılmıştır.



Bu metin ‘Zaman nedir?’ diye başlar ve Heidegger’in ‘Varlık ve Zaman’ adlı kitabının bir ön yazısı niteliğinde olduğu söylenebilir. Zamanı, zamandan yola çıkarak anlamının gerekliliği üzerine duran Heidegger, tanrıbilimsel bir araştırma yapmanın doğru olmadığını öncelikle ifade edecektir.

Heidegger için zamanı anlamının yolu, onu, günlük kullanımdaki zaman ve saat kavramlarını anlamaktan geçecektir. Bu bağlamda ‘şimdi’ kavramının da, metnin ilerleyen kısımlarında geçmiş ve gelecek kavramlarının da, ne anlama geldiği üzerinde durulacaktır. Geleceklilik asıl zaman ise, zamanla ilgili günlük hayatta sorduğumuz ‘ne kadar ne kadar süre ne zaman’ gibi sorular, zamana uygun olmayan sorular olarak kalacaktır. Ama metin asıl olarak zamansal olmanın var olma (Dasein) ile ilgili olması üzerinde durur. Var olmanın temel yapılarının önemli özelliklerini ise sekiz maddede belirtir. Tüm bu soruşturma, zamanın ne olduğu sorusu ve hemen onun ardından gelen Dasein’in, zaman içinde olmasının ne anlama geldiği sorusunu kapsamaktadır.

Metnin sonunda yaptığı özetle Heidegger şunu ifade eder: Zaman var değildir. Var olma (Dasein) benim şu an’dalığım, geçmişe dönüklüğüm ve geleceğe yönelik an da olmamdır. Var olma her zaman bir olanaklı zamansal olma tarzı içindedir. Var olma zamandır, zaman zamansaldır. Bu en asıl belirlenimdir (Heidegger 2004: 107-125; Ayrıca bkz. Aristoteles-Augustinus-Heidegger 1996: 59-101).

Kitap *Editörün Son Sözü* ile bitmektedir. Editör Friedrich Wilhelm v. Herrmann, bu eserin Heidegger’in yüzüncü doğum gününde (1989) Hartmurt Tietjen tarafından yayınlandığını söyler. Eserde ‘Varlık ve Zaman’ın detaylandırılması sırasında 1924 ile 1926 arasındaki dönemden kaynaklanan 194 orijinal not, sayfa kenarlarına ve satır aralarına girilmiştir. Editör Heidegger’in tüm kenar notlarını orijinaline uygun bir biçimde revize ederek bazı noktalama işaretlerini de düzelttiğini ifade eder.

Heidegger’in zamanla ilgili sonraki araştırmasının bir ön bildiri niteliğindeki bu çalışmasının, ‘Varlık ve Zaman’ adlı eserin bir bölümüne işaret ettiği söylenebilir. Öyle ki 1924 tarihli ‘Zaman Kavramı’ eseri bir nevi ‘Varlık ve Zaman’ın ön prototipi denilebilir (Heidegger 2004: 127-133).

## Sonuç

Heidegger varlık sorusunu yeniden sormak gerektiğini düşünen bir varlık düşünürüdür. Onu bu soruya iten temel neden, varlık sorusunun unutulduğunu düşünmesidir. Özellikle Antik Yunan düşünürlerinin varlığa yönelik giriştikleri yorum denemelerinin, bu soru üzerinde bir dogma oluşturduğunu ve bu dogma neticesinde bu sorunun sorulmasının gereksiz sayıldığı ve hatta sorulmamasının teşvik edildiğini işaret eder. Dolayısıyla Heidegger, unutulmuş bir varlık sorusunun veya herkesin kullandığı ve açık bir şekilde bildiğini düşündüğü ‘varlık’ kavramının yeniden analizini yapar (Bkz. Heidegger 2011).

Heidegger için var olan üzerine düşünmek demek, *var olanın anlamına dair* düşünmek demektir. Var olanın anlamına dair düşünmek yine var olana aittir. Var olan ise terminolojik bakımdan *Dasein*’dir. *Dasein* öteki var olanlar arasında yer alan bir var olan değildir. Onun ontik olarak müstesna oluşu, bir var olan olarak kendi varlığını icra ederken bizatihi kendi varlığını mesele etmesinden kaynaklanır. Bu anlamda ‘Varlık ve Zaman’ın birincil soruşturma konusu *Dasein*’dir. *Dasein*’in ise varlığının anlamının *zamansallık* olduğunu ifade eder. Bu bağlamda *zamanı* da her türlü varlık anlayışının olası ufku olarak yorumlayacaktır. Heidegger’e göre zaman, hem bizatihi varlığı anlayan *Dasein*’in varlığı olarak, hem de varlık anlayışının ufku olarak zamansallıktan hareketle asli bir biçimde açığa çıkarılmalıdır. Yani varlığın anlaşılması için sorduğumuz sorunun yanıtı, temporalite sorunsalının açıkça ortaya konulmasıyla mümkün olacaktır (Bkz. Heidegger 2011). Fakat eserin sonuna gelindiğinde zaman konusunun henüz tamamlanmadığı da görülmektedir. Heidegger şu soruyla eseri bitirir: “Yoksa bizatihi zaman kendini varlığın ufku olarak mı açığa çıkarmaktadır?” (Heidegger 2011: 463).

‘Varlık ve Zaman’ 1927’de basılmıştır. Varlık ve Zaman basılmadan önce, yayınlamak isteyip yayınlamadığı ‘Der Begriff Der Zeit’ adlı bu eser, Varlık ve Zaman’ın bir ön hazırlık eseri gibi düşünülmektedir. Bu bağlamda eserin anlaşılması, ‘Varlık ve Zaman’ın anlaşılması adına önemli eserlerden biri olduğunu göstermektedir.

### KAYNAKÇA

ARISTOTELES-AUGUSTINUS-HEIDEGGER (1996). *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi.

ÇÜÇEN, A. Kadir (2000). *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (2011). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.

HEIDEGGER, Martin (2004). *Der Begriff der Zeit*, GA 64. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

[www.klostermann.de/Heidegger-Der-Begriff-der-Zeit-Ln](http://www.klostermann.de/Heidegger-Der-Begriff-der-Zeit-Ln).

Makale Geliş | Received: 14.10.2020  
Makale Kabul | Accepted: 22.02.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.893011

**Serdal TMKAYA**

Arş. Gör. | Res. Assist.  
Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ardahan, TR  
Ardahan University, Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Ardahan, TR  
ORCID: 0000-0002-2453-4184  
serdal82@gmail.com

## **Analitik Felsefe Neden Natüralizme Karşıdır?**

### **z**

Analitik felsefe (AF) kendisini Kıta felsefesi olarak adlandırılan rakibinden bir dizi çok önemli özelliğiyle ayırt etmiştir. Bunlardan bir tanesi kendisinin bilim ile olan ilişkisidir. AF geleneği son 120 yılda çokça genişleyip değiştiği için ortada bilime karşı sabit bir tutumun olması zaten beklenmese de yakından bir bakış altında AF'nin bilim ile felsefe arasına katı sınırlar çekme çabasının onun doğum lekesi olduğunu gösterecektir. AF bir asırdan uzun tarihi boyunca neredeyse her zaman bu özelliğini korumuştur. Bu nedenle, AF esasen felsefi natüralizmin tezi olan bilim ve felsefe sürekliliği fikrinin tam karşısında yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Analitik Felsefe, Natüralizm, Sezgiler, Metafelsefe, Bilimselcilik, Süreklilik Tezi.

## **Why is Analytic Philosophy against Naturalism?**

### **Abstract**

Analytic philosophy (AP) has proudly distinguished itself from its prominent opponent in that it is a much more science-friendly philosophy. Undoubtedly, analytic tradition has become much more widened and enriched from its inception. With nearly 100–120 years of history, this tradition has borne immense variety. Thus it is not expected that its relation to science is fixed and specific. However, a much closer look would reveal that AP bears its almost universal claim to the distinction between philosophy and science as its birthmark. This tradition has successfully preserved this feature no matter what. For these reasons, AP is categorically against naturalist philosophy, whose distinguishing mark is the continuity thesis, the thesis that philosophy and sciences are continuous.

**Keywords:** Analytic Philosophy, Naturalism, Intuitions, Metaphilosophy, Scientism, The Continuity Thesis.

## Giriş

Günümüzde analitik felsefe (AF), İngilizce konuşulan ülkelerde dominant felsefe tarzıdır. Analitik felsefeciler arasında on sene kadar önce yapılan geniş çaplı bir anket çalışması ankete katılan her iki kişıden birisinin kendisini doğalcı<sup>1</sup> olarak nitelediğini göstermiştir (Bourget and Chalmers 2014). Çağdaş natüralizmin en önde gelen figürü olarak hem ülkemizde hem de dünyada Quine gösterilmektedir. Quine (1969) bilim ve felsefe arasında bir süreklilik olduğunu savunur. Bu teze genelde süreklilik tezi denir. Süreklilik tezi çeşitli biçimlerde yorumlanabilir ve somutlaştırılabilir. Quine tarafından çeşitli zamanlarda bu tez, felsefenin bilimin bir parçası olduğu veya felsefe ile bilimin geri kalanı arasında kategorik ayrımlar olmadığı şeklinde ifade edilmiştir. Burada bilimden kastedilenin ne olduğu, daha doğrusu bilimin kapsamı yoğun tartışmalara neden olmuştur. Quine kimi zaman doğa bilimlerinden kimi zaman ise çok daha kapsayıcı olarak bilimlerden bahseder. Bazense insan sağduyusu ve folk kavrayışları da ilksel (rudimentary) bilim olarak niteler. Yani Quine için bilimin kapsamı son derece geniştir.

Elbette natüralizmin ontolojik bir tanımı da verilmektedir. Bu tanıma göre natüralizm doğaüstü varlık, olay ve süreçlerin inkrıdır. Bahsini ettiğim anket çalışmasında ne yazık ki bu ayrım yapılmamıştır. Ama soru metafelsefi görüşler başlığı altında geldiği için ankete katılanların soruyu daha çok yöntemsel düzeyde algıladıklarını varsaymak makul olacaktır. Öyleyse analitik felsefecilerin en az yarısının süreklilik tezinin altında listelenebilecek görüşlerden birine sahip olduğunu düşünebiliriz. Nitekim lkemizde de bu felsefe türü genelde bilim dostu olarak görülmektedir.<sup>2</sup> Ben bu makalede AF'nin bir asırdan uzun olan tarihinin hiçbir

---

<sup>1</sup> Doğalcı ve natüralist ifadeleri bu yazı boyunca tam olarak aynı anlamda kullanılmaktadır. Bazı yazarlar alternatif olarak “naturalizm” yazımını tercih ederler.

<sup>2</sup> lkemizde natüralizmi AF'ye karşıt olarak gören birkaç felsefeci vardır. Ama ben kendilerinin bu fikirlerini yazılarında okumadığım sadece seminerlerde kendilerinden duyduğum için isim vermek istemiyorum. Kendilerine katıldığımı belirteyim. AF'nin karşıtları ise, AF'nin bilime olan saygı ve güven düzeyinin, saplantı seviyesinde olduğunu düşünürler. Özetle analitik felsefeciler bilimperestliğin temsilcileri olarak görülürler. Bu makale boyunca bilimselcilik ve bilimperestlik aynı anlamda kullanılmıştır. İki de “scientism” sözcüğünün Türkçe karşılığı olarak dşnlmştir.

döneminde süreklilik tezinin yumuşak versiyonlarını bile benimsemediğini göstermeye çalışacağım. Bunu yapabilmek için önce AF’nin doğuğu, doğası ve kapsamı hakkında bir zet yapmalıyım.

### **Analitik Felsefe Nedir, Kimler Analitik Felsefecidir?**

Bu kısım tümüyle AF’nin doğuğuna, erken evrelerine, geçirdiği içsel dönüşümlere ve Şimdiki durumu üzerinden kendisinin doğasını tartışmaya yöneliktir. AF tanımlanmaya oldukça dirençlidir. Onun bu özelliği artık yaygın bilinen ve sıklıkla dile getirilen bir durumdur. Fakat biz gene de AF’nin kaba bir karakterizasyonunu vermeyi deneyebiliriz. Zaten birçok yazar da son birkaç onyılda onun betimlerini sunmaya gayret etmiştir.<sup>3</sup> AF’nin bir dizi kapsamsal ve ilemsel özelliğini tartışmadan önce Aaron Preston’ın “AF’nin geleneksel kavranışı” adını verdiği Şeyi sunmalıyım (Preston 2010: 30ff, 31): 1. Onun yirminci yüzyılın başında ortaya çıkması, 2. Devrimci karakteri, 3. Ahistorik bakış açısı, 4. Lengüistik tezi ve 5. Geleneksel metafizik düşmanlığı.

Preston AF’nin tarihi alanında çalışan pek çok yazardan somut örneklerle bu beş özelliğin AF’nin net özellikleri olarak literatürde gösterildiğini belirtir. Biz Şimdi bu listeye alternatif olarak benim tarafımdan hazırlanmış on maddelik bir olası çekirdek özellikler listesine bakalım. Bu liste AF’yi çözümlemek için çeşitli yazarlar tarafından kullanılan özelliklerin derlemesidir:

1. AF: Kuvvetli derecede analitik olan felsefe bölümlerinde yapılan felsefedir (rneğin, Amerika’nın kuzeydoğu bölgesindeki Sarmaşık Ligi niversiteleri);
2. AF: Bir dizi felsefi tema ve problemdir (zihne karşı siyasal meseleler);
3. AF: Bir tarihsel gelenek, hareket veya okuldur (mantıksal atomculuk, mantıksal deneycilik, olağan dil felsefesi veya yenilenmiş metafizik);
4. AF: Bir yazım stilidir (açıklık, hassaslık ve mantıksal rigora karşın tarihsel farkındalık ve siyasal doğruculuk);

---

<sup>3</sup> AF’nin tanımlayıcı özellikleri üzerine odaklanmış bildiğim tek Türkçe makale zg Guven tarafından 2015 senesinde kaleme alınmıştır (Guven 2015). Doğrudan bu konu üzerine yazılmasa da geçerken düşülen notlarıyla konuyu daha derinlemesine kavramamıza yardım edebilecek eserlerden bir tanesi Egemen Seyfettin Kuşcu tarafından 2017 senesinde yayınlanmıştır (Kuşcu 2017).

5. AF: Bir araştırma programıdır;
6. AF: Bir aile benzerliğidir (AF üyesi olmak için zorunlu ve yeterli şartlar yoktur);
7. AF: Bir dizi paradigmatik tarihsel figür tarafından örneklenebilir (örnek: Carnap’a karşı Heidegger);
8. AF: Felsefede bilimselci bir kamp (doğa bilimlerine karşı beşeri);
9. AF: Geleneksel felsefedeki toplumsal, kültürel, tarihsel, ideolojik ve siyasal öğelere karşı bir tepkidir; ve
10. AF: Mesleki bir mesele, amiral gemisi dergi ve dernekleri olan gevşek bir cemiyet ve beğenilmeyen felsefecilere karşı bir bloktur (örnek: APA ve SPEP).

Hans-Johann Glock *What Is Analytic Philosophy?* isimli kitabında yukarıda özetlenen özelliklerin neredeyse hepsini eleştirel bir analize tabi tutmuştur (Glock 2008). Kendisinin son derece kapsamlı incelemesi AF’nin doğasına dair problemleri harika şekilde göz önüne sermiştir. Denilebilir ki, Glock AF’nin bir okul değil ama gevşek bir hareket olduğunu ve onu birleştiren bir fikrîsel ve tarza dair bir şey olmadığını savunur. Glock, bir tür aile benzerliği ve gevşek bir hareket olarak, AF etiketinin en azından erken dönemler için meşru olduğunu savunur. Glock, AF tarihinde bazı paradigmatik figürlerin olduğunu söyler: Russell, Moore, Carnap, Putnam, Davidson, Kripke, Quine, Wittgenstein (her iki dönemi birden) ve Ryle. Diğer yandan Glock’a göre paradigmatik gayri-analitik felsefeciler de bulunmaktadır: Hegel, Schopenhauer, Nietzsche ve Marx. Üçüncü bir kategoriye sınır durumlarıdır. Bunlar deneysel felsefeciler ve nörofelsefecilerdir.

### **AF’nin Ortaya Çıktığı İlk Dönemde Bilimle Tuhaf İlişkisi**

AF’nin tarihi en azından doksan sene geriye (yani: Viyana Çevresinin başlangıcı) veya en çok yüz otuz sene öncesine (yani: Mind dergisindeki editör değişimi) götürülebilir. Eğer birisi Aristoteles Derneği’nin kuruluşunu veya Frege’nin çalışmalarını dâhil etmek istiyorsa, AF’nin tarihinin kabaca bir buçuk asırlık olduğunu söyleyebiliriz. Bu kişi, on dokuzuncu asrın sonunda Birleşik Krallık’ta yayınlanan birkaç öncü derginin makalelerindeki tarz ve konu dağılımındaki radikal değişiklikleri temel alabilir. Örneğin, AF’nin belki de en prestijli dergisi Mind 1876 senesinden beri

yayın hayatına devam etmektedir. İlk bakışta konuyla ilgisi yokmuş gibi gözükse bu bilgiler ilginç bir şekilde AF tarihindeki mikro-devrimler ile bu dergilerdeki editör değişimlerinin tarihinin çakıştığı bilgisi ile son derece dikkat çekici hale gelir. Bunlardan bizi en çok ilgilendireni kuruluşundan sadece 15 sene sonra derginin kurucu editörünün ölümü üzerine 1891 yılında Mind dergisinde yaşanan büyük dönüşüm ve derginin AF'nin amiral gemisi özelliğini kazanmasıdır.

Bu dönem ile ilgili kritik şey derginin ilk on beş senesinde şaşırtıcı derecede doğalcı ve psikolojizm yanlısı bir tutum sergilemesidir. Mind dergisinin kurucu editörlerinden George Croom Robertson 1876'da, “Psikolojik araştırmaya öncelik veren bir okul olmanın ötesinde, MIND, herhangi bir felsefi okulun organı olmayacaktır,” demiştir.<sup>4</sup> Bu tutum muhtemelen derginin sonraki 130 senelik tutumunun tam tersidir. Bugünkü tutum psikolojizmin tersidir ve genelde felsefi natüralizme karşıtlık olarak bilinir. Derginin sonraki üç editörü şu isimler olmuştur: 1891–1920: George Frederic Stout; 1921–1947: George Edward Moore; 1947–1972: Gilbert Ryle.

Her gelen editörle birlikte felsefenin yapılış şeklinde önemli farklılıklar gözükse de ikinci editörden sonra hiçbir dönemde, ilk editörün bilimsel felsefe ısrarından eser kalmamıştır. Bu editoryal kayma kendi başına çok ilginç olsa da, daha büyük çaplı sonuçları vardır. Sıklıkla, AF'nin Kant, Hegel, neo-Kantçılık, fenomenoloji, aşkınsal psikoloji, metafiziğin eski geleneği, İngiliz İdealizmi veya tarihsiciliğin inkarı olarak ortaya çıktığı söylenir. Fakat AF'nin amiral gemisinin bu ilginç ilk dönem tarihi kendisinin inkâr ettiği şeyin, yukarıda söylenenlerden çok, felsefe ile bilimin sürekliliğini savunan süreklilik tezi olduğunu akla getirir. Bu örnekte bahsi geçen bilimler yeni yeşermekte olan fizyoloji ve bilimsel psikolojidir. Süreklilik tezi çağdaş felsefi natüralizmin temel ilkesidir (Süreklilik tezi için bkz. Quine 1969).

---

<sup>4</sup> Bu alıntı şurada bulunabilir: <http://fair-use.org/mind/1876/01/pr01>. Mind dergisinin internet sitesinin ana sayfasında bu tarih ile ilgili çeşitli bilgiler bulunmaktadır: <https://academic.oup.com/mind/pages/About>. Orada Robertson'ın yaklaşımı ile ilgili verilen alıntılar okur tarafından benden farklı olarak yorumlanabilir. Fakat özetlere güvenmeyen okur, derginin ilk sayındaki mukaddeme kabilinden yazıyı okumalıdır: <http://fair-use.org/mind/1876/01/prefatory-words>.



### **Bilim Dostu Olmanın Çeşitli Tonları**

David Spurrett, bilimin etkisini kabul etmenin birbirinden çok farklı yolları olabileceğini ve bu farklı yolların takipçilerini bir şemsiyenin altında toplamanın ortaya karikatürden başka bir şey çıkarmayacağını söyler (David Spurrett 2008: 158). “AF bilim dostu mudur?” şeklindeki soruya anlamlı bir yanıt oluşturabilmek için bilim dostu felsefenin ne demek olduğuna dair verilebilecek olası cevapların spektrumuna bakmamız lazımdır. Olası ölçütlerin bir ucunda doğa bilimlerinin yerleşik kabulleriyle açıktan çelişkiye girebilecek her türden felsefi iddiadan kaçınmak olabilir. Bu aslında son derece muğlak ve gevşek bir sınırlamadır. Tam ters uçta örneğin Patricia ve Paul Churchland gibi nörofelsefeciler bulunmaktadır. Patricia Churchland doktorasını tamamlayıp kendisine bir pozisyon bulduktan sonra kendi üniversitesindeki Tıp Fakültesinde derslere ve laboratuvarlara girmeye başlamıştır. Bugüne kadar sinirbilim alanında en önde gelen bazı araştırmacılarla beyin araştırmaları daha deneme aşamasındayken düzenli ve derin bir iletişime girmiştir. Hatta onlardan bazılarıyla kitaplar ve makaleler basmıştır. Uç bir ortak çalışma örneği için bkz. (Churchland & Sejnowski 1992).

Kesin bir ölçütü baştan koymak yerine, AF’nin kurucuları veya en ünlü takipçi ve geliştiricilerinin bu yelpazenin neresinde durduğunu tespit etmekle başlamak daha yararlı olacaktır. Başlangıç noktamız kurucular olsun: Frege, Russell, Moore ve Wittgenstein. Frege bilindiği üzere bir matematikçi. Doktorasını da matematik üzerine yapıyor. Bilimin dünyayı açıklamadaki üstün önemine dair herhangi bir kuşkusu yok. Yerleşik bilimsel bulguları veya yeni ortaya atılan kuramları salt felsefi bir konumdan kalkarak yıkmaya gibi bir denemesi hiç olmuyor. Ama kendisinin aynı zamanda psikolojizme şiddetle karşı çıktığı ve onu yaptığı işten tümüyle uzaklaştırmaya çalıştığı biliniyor (Frege 1956).

Olaya farklı bir açıdan bakmayı deneyelim. Felsefe yaparken bilime yakın durma (onunla kaynaşma-etkileşme) ilkesi alametifarikası olan felsefe okulunun adı doğalcılıktır. Frege’nin doğalcılığa yakın olduğunu söylemek mümkün değil. Kendisi mantık ile psikoloji arasına çok keskin sınırlar çizilmezse nesnel bir doğruluk

kavramına sahip olamayacağımızı savunuyor (Frege 1956: 290). Hatta Kitcher, Frege’nin doğalcılığın en kardinal tezlerine karşı çıkan (AF geleneğindeki) ilk örneklerden olduğunu düşünür (Kitcher 1992: 53n6). Burada yleyse en makul sonuç bilim ile felsefe ilişkisinde Frege’nin en iyi ihtimalle minimalist bir konumda olduğunu.

Sıra Moore’a gelince iş biraz değişıyor. Moore (1959) sağduyunun savunucusudur. Nitekim bahsini ettiğim makalesinin adı budur. Bilim ise sıklıkla sağduyu ile çelişir. Kafa karıştırması muhtemel olan diğer iki kurucudur: Wittgenstein ve Russell. Wittgenstein *Tractatus*’ta tüm bilgilerin ancak doğa bilimi tarafından üretilbileceğini söylüyor. İlk bakışta son derece bilimselci (“scientific”) bir tutum takındığı izlenimi edinilebilir. Fakat Wittgenstein aynı zamanda bilim ve felsefe arasına keskin bir ayırım çekmekte en kararlı kurucudur. Zaten bunu *Tractatus*’un dördüncü bölümünde açıkça söylüyor. Psikoloji bilimini ve evrim kuramını felsefe ile ilişkisi olmayan şeyler olarak niteliyor (Wittgenstein 2013: 4.11 ve sonrası).<sup>5</sup> Wittgenstein’in, yerleşik bilimsel bulguların kendi tezlerini sınırlamasına izin verdiğini gösterir pek fazla bir veri yok elimizde. Ama görüldüğü kadarıyla doğa biliminden başka, onun ötesinde, bir takım hakikat iddialarına felsefede yer vermiyor. Bir bakıma aslında bu bilimselci bir tutum sayılabilir. Ama Wittgenstein *Tractatus*’ta çok sayıda somut tez ileri sürüyor. Bunları geliştirirken bilimin etkisine kapalı olduğu izlenimini veriyor. Bilimin etkisine kapalı bir felsefeyi savunmakla süreklilik tezini savunmak birbirinin tam tersidir.

Sonuncu kurucuya bakalım: Russell. Russell’in AF tarihindeki yeri kabaca 1900–1925 tarihleri arasındadır diyebiliriz. AF’nin en güzel örneklerinden birisi olduğu iddia edilen makalesi 1905 tarihlidir (Russell 2005). Örneğin, Russell’in 1923 tarihli “Muğlaklık” başlıklı yazısı epistemolojinin sorunlarını gerçek sorunlar olduğu kadarıyla fizyoloji ve fiziğin soruları olarak gördğn söylüyor (Russell 1923). Bu tavrın ifade edildiği makalenin, doğalcı epistemolojinin en açıktan savunulduğu ilk AF metni

---

<sup>5</sup> Bu fikirler örneğin pragmacılığın *doğalcı* versiyonun önderlerinden John Dewey’in tam tersi yöndedir bkz. Sachs 2018. Demek istediğim şey pragmacıların genel olarak *Tractatus* yaklaşımının tersini savundukları değildir. Sadece bunlar arasında bazılarının deneysel bilimler ile örneğin epistemoloji arasında kurduğu bağın *Tractatus*’un tam tersi yönde olduğunu. *Tractatus* tipi bilim-felsefe ilişkisine en iyi pragmacı rnek C. I. Lewis olabilir (bkz. *aynı eser*).

olduğu söylenebilir (Peirce ve James gibi pragmacıları bu geleneğin dışında tutmak kaydıyla tabii). Bu bakımdan en azından Russell’ın bilim–felsefe ilişkisine dair Frege ve Wittgenstein’dan çok farklı olduğu kabul edilmelidir. Yani en azından bu dört kurucu figür söz konusu olduğunda felsefi etkinlik Russell hariç tutulmak kaydıyla bilimin etkilerine bazen teorik düzeyde ama her zaman pratik anlamda kapalı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Şimdi geçelim bu dört kurucunun Şöyle veya böyle devamcısı ve fikirlerinin geliştiricisi olan ikinci kuşak analitik felsefecilere: mantıksal deneyimciler.

Mantıksal deneyimciler ifadesi genelde hem Viyana evresi hem de Berlin çevresini birden kapsar.<sup>6</sup> Bu son derece sıkıntılı bir pratik olsa da kolay olsun diye ben de burada mantıksal deneyimciler ifadesini kullanacağım. Sıkıntı Viyana ve Berlin çevrelerinin arasındaki kimi önemli farklarda yatmaktadır. Ülkemizde Viyana evresi daha çok Carnap ne yazdıysa onunla tanınır. Carnap mantıksal deneyimcilerin geneli gibi bilimsel dünya görüşünün keskin bir savunucusudur. İyi ama bilimsel dünya görüşü nedir ve onu nasıl savundular? Bu sorulara cevap vermek göründüğünden çok daha zordur.

Viyana evresinin 1929 tarihli manifestosuna göre hem Viyana hem Berlin çevreleri ve ayrıca Einstein, Russell ve Wittgenstein bu dünya görüşünün temsilcileridir (Carnap, Neurath, and Hahn 1929). Bu çalışmanın akışına göre Russell zaten öyledir. Einstein elbette öyledir ama konumuzun dışında kalmaktadır. Ben Şimdi Carnap ve Berlin evresinin önde gelen ismi Hans Reichenbach (1891-1953) zerinden devam edeyim. Carnap aslında bazı bakımlardan Kant’a benzer. Örneğin doğal dillerin hem pragmatik hem semantik hem de sentaktik yanları olduğunu ve fakat kendisinin pragmatik tarafla ilgilenmediğini belirtir (Carnap 1955). Bu bize Kant’ın ahlakta görgül, psikolojik, antropolojik yanlar olduğunu ama kendisinin onlarla ilgilenmediğini ve aşkın olan boyutla ilgilendiğini söylemesini andırıyor. Carnap’ın genel felsefi yaklaşımı

---

<sup>6</sup> Mantıksal deneyimcilik ve mantıksal pozitivizm deyimleri ülkemizde bazen eş-anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bazense ilki, ikincisinin bir alt kümesi gibi düşünülmektedir. Bazıları Viyana–Berlin çevreleri ve mantıksal atomculukta ifadesini bulan Russell–Tractatus çerçevesini topluca mantıksal pozitivizm olarak değerlendirmektedir.

her durumda bilim ile felsefe arasına keskin ayırım koyuyor. Carnap bunu doğa bilimi–metafizik, sentetik–analitik ve pragmatik–sentaks gibi ayrımlarla çevreliyor. Carnap bu anlamıyla bir tür analitik dalisttir desek yeridir. Diğer yandan Reichenbach hiç oyle bir izlenim vermiyor:

Fakat kendisini ilgilendiren meselelerle uğraşmakla filozofun muhtelif bilimsel disiplinlerden uzaklaştığı da görülmektedir. Bu yüzden bilimlerle felsefe arasına bir yabancılik girmiştir. Bilim adamının filozofun incelediği meseleleri görmediğini, onun ne istediğini anlamadığını sık sık gzlemektediriz; bununla hatanın daima bilim adamında olduğunu söylemek istemiyorum; aksine çok defa kabahat filozoftadır. Soyut meselelerle uğraşmak yüzünden filozof, çoğu defa ayağının altındaki sağlam zemini kaybetmiştir. O zaman bilginin nasıl olduğunu soracağı yerde, bilginin nasıl bir manzara arz etmesini istediğini yahut fikrince nasıl bir manzara sunması gerektiğini tasvir etmiştir; o, çok defa içinde her şeyi güzel bir deruni ahenk halinde toplayan, fakat insanların bilgi adı altında anladıkları şeylerle hiçbir münasebeti olmamak gibi yalnız bir tek hatası bulunan ideal binalar kurmuştur. Böyle bir felsefe, hakikat bilgisinden daha ziyade Şiire yakın olduğundan “kavramlar Őiiri” adını alabilir. (Reichenbach 2013b: 40).

Reichenbach bize içine kapanan felsefenin bilimlerden uzaklaştığını ve nice kötü sonuç yarattığını anlatıyor. Bu yazı esasen 1935 tarihlidir. Mantıksal deneyimciliğin zirve zamanıdır desek yeridir. Reichenbach’a göre bilimlerle bağı kopmuş, ayağının altındaki sağlam zemin kaymış soyut felsefeci, bilginin nasıl olduğunu sormak yerine bilginin nasıl olması gerektiği hakkında düşünür. Bu gerçekten çok Őaşırtıcıdır. Bu tarz bir ifadeyi bulmamız gereken yer Quine veya Kuhn gibi felsefecilerin metinleridir. Ama hayır onu burada 1935 tarihinde Berlin evresinin en önde gelen fiğrnn yazısında görüyoruz. Bu fikir doğalcı epistemolojinin en azından kuvvetli çeşidinin ana fikridir diyebiliriz. Yukarıda paralel bir fikrin Russell tarafından 1923 yılında savunulduğunu görmüştük. Yukarıda alıntıladiğımız uzun pasajdaki ifadelerin çok benzerleri Reichenbach’ın Türkiye’de çalıştığı 1933–1938 seneleri arasında yazdığı tüm yazılarında bulunabilir (Reichenbach 2013a).

Fakat Carnap’ta bulunmaz. Carnap felsefeyi bir tür *a priori* etkinlik olarak görmüştür. Reichenbach ise aksini savunur. Gündelik yaşamın tüm zorluklarına ve doğa bilimlerinin teknikleşmesine rağmen Reichenbach felsefecileri bilim öğrenmeye sevk eder. Zaten ilginçtir ki bizim kolay olsun diye Berlin evresi dediğimiz şey aslında

Berlin Ampirik (Bilimsel) Felsefe Derneğidir. Kendi yaptıkları işe önce ampirik felsefe sonra ise bilimsel felsefe demiştirler. Viyana Çevresi eğer Carnap ile temsil edilecekse bahsi edilen şeyin hiçbir şekilde ampirik bir felsefe olduğunu söyleyemeyiz.

Demek istediğim şey Carnap’ın ampirik bilgiden uzak durmasıdır. Yalnız buradan genelleme yapacak değilim. Kimisi bana örneğin Otto Neurath’ın bir tür natüralist felsefe yaptığını söyleyerek itiraz edebilir. Kısmen haklıdır da. Zaten benim açımdan Neurath mantıksal deneyimcilikten çok doğalcılığa yakın bir figürdür (krş. Irzık 2010). Demek istediğim şey, bilimle somut–aktif bir ilişki içerisinde olmak bir ölçtse, mantıksal deneyimciliğin Carnap ile temsil edilen kanadı pek de bilim dostu sayılmaz. Ama Reichenbach veya Neurath *kısmen* böyle addedilebilir. Buradan çıkardığımız sonuç analitik gelenek denilen şeyin kurucularının çoğunluğundan farklı olarak mantıksal deneyimcilik döneminin bilimle ilişkisinin daha çeşitlendiğidir. Her durumda saydığımız isimlerden tek biri bile felsefi pratiklerinde Quine, Kuhn veya Churchland tarzı bir felsefe icra etmemişlerdir. Analitik–sentetik, psikolojik–mantıksal, keşif bağlamı–gerekçelendirme, gözlem–kuram ve metafizik–bilim ikilikleri Reichenbach dâhil tüm bu isimlerin felsefesini baştanbaşa kaplamıştır.

Carnap daha çok Frege veya Wittgenstein benzeri bir bilim–felsefe ilişkisi kurgulamıştır. Nitekim Carnap, Frege’nin öğrencisi ve Wittgenstein’in dostudur. Ama Reichenbach veya Neurath söz konusu olduğunda daha çok Russell tipi bir ilişki vardır denilebilir (Reichenbach 2013c). Neurath ise bir sosyal bilimci. Sosyal bilimcinin zaten görgül olanı baypas ederek aşkın olana meyletmesi çok olası değildir. Yine de mantıksal deneyimcilik döneminin, AF geleneğinin kuruluş aşamasına göre daha çok yüzünü bilime döndüğünü söylemekte bir mahsur görmüyorum. Kıta Avrupası’ndan Amerika’ya taşınan mantıksal deneyimciler, İngiltere’de yapılan türden felsefeden bu anlamıyla bugün bile farklı bir felsefe yapılmasını sağlamışlardır.

Sonrasında ise ciddi bir gerileme var. Önce Oxford ile anılan Olağan Dil Felsefesi geleneği ve ardından *son yarım asrın* analitik ontolojisi durumu çok değiştirmiştir. Olağan dil (ve zihin) felsefesi geleneği bilim ile felsefe arasındaki bağları tümüyle kesmiştir. 1940lardan 1960lara kadar yüksek etkinlik gösteren bu felsefe okulu için

artık bilim doğal dilin analizinden tümüyle çıkarılmıştır. Buna paralel yükselen mantıksal davranışçılık veya analitik zihin felsefesi diyebileceğimiz ve önde gelen isimleri Gilbert Ryle ve David Armstrong olan bir hareket bilimle zihin felsefesi arasındaki bağlantıyı koparmış ve yerine sağduyusal açıklamaları getirmiştir.

Bu felsefeciler örneğin folk psikolojik açıklama çerçevesini bilimin dönüştürücü gücünden bağımsız bir şey olarak görmüşlerdir. Bu gerçekten ilginçtir. Ortaya folk psikolojik açıklamaların bilimsel gelişmelerden etkilenmeyecek, onlardan muaf bir yapısı olduğunu savunan bir dolu zihin felsefeci çıkmıştır. Burada çok ilginç olduğunu düşündüğüm şey, folk psikolojik açıklama çerçevesinin bilimsel ilerlemelerden muaf olduğunun önsel argümanlarla kesin bir şey olarak bize sunulmasıdır. Bu nl eleyici materyalizm tartışmasının eski versiyonlarının doğduğu bağlamdır.

Bu türden felsefecilere karşı Sellars, Rorty ve Feyerabend folk psikolojisinin de aslında bir kuram olduğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>7</sup> Burada bir yandan Smart ve Place gibi zihni beyinle açıklamaya çalışan kuramcılar diğer yanda aslında folk psikolojisinin kuramsal yapısını ortaya koymaya çalışan kavramsal analizler öte yanda ise beyin bilimlerinin bu tür meselelere dair diyecek bir şeyi olmadığını savunan felsefeciler yer almaktadır. Bu son kısım işte sıradan dil felsefesinin sıradan zihin felsefesi diyebileceğimiz karşılığıdır.

Bugünse analitik zihin ve dil felsefesi ile analitik ontoloji deneysel bilimler ile bağını ya toptan kesmiş yahut oradan ithal edilen bir miktar aşırı ehlileştirilmiş bilimsel sonuçlar ile kendi kuramlarını daha da bilime dışsal kılmıştır (McGinn 1989), (Jackson 1982) .Fakat günümüzü çok daha uzunca anlatmaya gerek yok. Eskilerden farklı olarak şu anda çekirdek AF alanlarında çalışan felsefeciler büyük ölçüde sezgilerine ve sağduyuya yaslanmakta herhangi bir beis görmemektedirler (zer & Sol 2019).

Zombi denilen şeyin olanaklı olup olmadığı tartışması “olanak” sözcüğünün kapsamı oldukça genişletilerek görgül bilimlerin asla ulaşamayacağı bir nokta olan

---

<sup>7</sup> Bkz. Rorty 1970, Sellars 1991, Feyerabend 1963.

mantıksal olanaklılık denilen yere kaymıştır. Çok ilginç ama bu zaten Carnap’ın analitik-Kıta felsefesi ayrımının en belirginleştiği dönemde yazdığı makalesinde eleştirdiği tutumdur (Carnap 1959). Yalnız bu sefer Carnap’ın eleştirdiği pozisyonun sahibi Heidegger değil ne yazık ki günümüzün analitik felsefecileridir.

Mantıksal olanaklılık öyle ilginç bir şeydir ki kendisinin bir alt seviyesi olan metafizik olanaktan ne farkı olduğunu kestirmek iyice zorlaşmıştır. Zombi denilen şeyin varlığını dşndgnzde bu kavramın içerisinde bir mantıksal çelişki bulabiliyor musunuz? Cevabınız hayırsa siz zombilerin mantıksal olarak olanaklı olduğuna inanıyorsunuz demektir. Peki, fizik yasalarına göre zombi olanaklı mıdır? Eğer hayır dersanız siz zombinin nomolojik olarak imkansız olduğunu kabul etmiş olursunuz. Demek ki size göre zombi yalnızca mantıksal bir olanağa sahiptir ama yasal bir olanağa sahip değildir. Yani, doğa yasalarının sınırları içerisinde Zombi aktüel bir varlığa sahip olamaz.

Peki, zombi kavramında mantıksal bir çelişki olup olmadığına nasıl karar verebiliriz? Eğer size bu çok aşıkâr geliyorsa, sizin için kipsel açıklamalar kabul edilebilir demektir. Fakat birçok doğalcı kipsel açıklamalara son derece şüpheyle yaklaşıp. En net karşı çıkış için bkz. (Quine 1951).

Mantıksal olarak zorunlu demek için tersinin i-çelişkili olduğunu bilmemiz lazım. İyi ama i-elişkililik durumunun belirleyeni nedir? Burada Quine’ın 70 sene önce başlattığı bir tartışmaya girmeye imkan yok. Tek demek istediğim şey en azından doğalcılar açısından kipsel yaklaşımın zihin felsefesine girmesinin yıkıcı sonuçları olduğudur. Bu durum özellikle Kripke ve Putnam’ın 1970’li yıllardaki çalışmaları ile analitik ontoloji ve zihin felsefesine egemen olmuştur. Onlar sayesinde “olası dünyalara yolculuk felsefi argümanın standart aracı haline gelmiştir” (Ross, Ladyman, and Spurrett 2007: 9). Olası dünyalarla düşünmek felsefecileri sezgilerine güvenmek zorunda bırakabilir. Sezgi ise kültüre ve bilgiye bağlamsaldır. Dolayısıyla güvenilmezdir. Özetle bilim sıklıkla sezgiye aykırı keşifler yaptığı için sezgiye dayalı felsefe bilime uzak felsefedir diyebiliriz.

### **Bilim Dostu Olmayı Yanlış Mı Anlıyoruz?**

Yukarıdaki akıl yrtmelerimde bilim dostu olmayı fazla katı algılamış gibi gözükmüş olabilirim. Bana itiraz olarak bilimle doğrudan çelişki içine girmemenin yeterli olduğu söylenebilir. Dahası zaten AF’nin savlarının ve bulgulamaya çalıştığı bilgi tipinin yapısal olarak deneysel bilimlerin erişimine kapalı olduğu iddia edilebilir. İkincisini ne sürecek çok sayıda felsefecinin ülkemizde bulunmasının mümkün olduğunu öngörüyorum. İlki ise belirsiz olması münasebetiyle sorunludur.

Burada demek istediğim şey, kesinlikle felsefenin bilimi model olarak yapılması değildir. Bu önerinin kendisi, bilimlerde müthiş bir yöntem, kesinlik düzeyi ve konu kapsamı çeşitliliği olması nedeniyle anlamsızdır. Hele de bilime tarihsel bakarsak çeşitlilik inanılmaz boyutlara varacaktır. O kadar ki Quine 1969’da kozmolojiden tarihsel coğrafyaya, kuramsal fiziğin en aşırı ve sorumsuz fantezilerine kadar her şeyi bilimin doğal bir parçası olarak görmüştür (Quine 2004: 275). Dolayısıyla eğer felsefe bilimi model alacaksa bile bu ancak çok çeşitli şekillerde felsefe yapılmasıyla sonuçlanacaktır. Buna koltukta (‘‘armchair philosophy’’) oturarak yapılan tüm aktivitelere ek olarak, laboratuvara bizatihi dahil olma da girebilir.

Zaten koltukta oturularak yapılan her şeyi *a priori* olarak nitelemek anlamsızdır. Örneğin, Daniel Nolan (2014) felsefecilerin koltukta yaptıkları pek çok işe *a posteriori* gözüyle bakmıştır. Bilimcilerin bir kısmı sıklıkla kendi disiplinlerinin doğası hakkında ve disiplinindeki temel kabuller üzerine derin düşünceler ileri sürmüşler, felsefecilerinkine benzer araçlar kullanmışlardır. Aslına bakarsanız Nobel dl almış birçok bilimci bunu yapmıştır. Düşünce deneyi denilirse Einstein, matematiğin ve mantığın doğası denilirse Poincare, biyolojinin tarihi söz konusu olduğunda Ernst Mayr (1982), fiziğin nasıl yapılması gerektiğine dair Mach ve birçok başka bilimci bir tür felsefe ve düşünce tarihi çalışması yazmıştır.

Dahası bazı felsefeciler, örneğin, analitik zihin felsefesinin en favori araçlarından olan düşünce deneylerinin bilim insanlarının elinden çıkan bilimsel çeşitlerini de felsefi bir aktivite olarak görüyor. Daha başka bazıları ise bilim insanlarının felsefi



etkinliklerini bilim insanı olarak değil aslında ikinci bir kimliğe bürünerek *qua* felsefeci yaptığını düşünüyorlar. Burada semantik bir tuzağa kendimizi dşrmemeliyiz. Elbette bilimciler ile felsefecilerin yöntemleri, araaları ve konuları arasında bir takım örtüşmeler bulunabilir. Ama yine de bazı problemler daha doğal olarak felsefede ev bulurken başka bazı problemler doğal evlerini bilimde bulurlar (Churchland 1986: 2–3). Bu asla kategorik bir ayırım olarak düşünülmemelidir. nemli olan Şey akademik disiplinlerin idari sınırlarına hapsolmeden, verili problemin çözümü için hangi alanı ziyaret etmek, hangi kavramı kullanmak, hangi yönteme dayanmak gerekirse onu yapmaktır.<sup>8</sup>

Bugün analitik ontolojinin, zihin veya dil felsefesinin problemi felsefeyi bilimi model olarak icra etmemesi değildir. Böyle bir Şeye hacet yok. Ama zihin, zgr irade veya bilgi gibi problemler hakkında felsefi kuramlarımızı sınırlandırması gereken deneysel veya kuramsal veri ve gelişmelere kulak tıkamak bizi sadece mantıksal hamlelere mahkûm bırakır. Sorun buradadır. Ne kadar az bilimsel bulguya bakarsanız o kadar çok mantıksal hamle size mümkün gelir. Bu da yanlış yapma ihtimalinizin oldukça yükselmesi anlamına gelir.

### **Sonuç**

Çağdaş AF'nin sorunu sezgileri, sağduyuyu, sorumsuz düşünce deneylerini, yerleşik bilimsel bilgilerle alakasını kesmiş mantıksal hamleleri veya kültürel-mesleki eski zaman bilgilerini ve kaygılarını gereğinden fazla ciddiye alması ve onların ötesine geçmeye çalışmamasıdır. Bu nedenle günümüz AF'sini bilim dostu görmek tümüyle hatalıdır. Fakat daha ilginç olan günümüz felsefecilerinin ağdaş anaakım AF'yi bilim dostu olarak görmeleridir. Bu kendi başına çok önemli olmasa bile günümüz felsefecilerinin ya bilim kavramına dair çok hatalı bir algılarının olduğunu ya da kendi yaptıkları işin doğası hakkında çok ciddi Şekilde yanıldıklarını akla getirir. İlk olasılık doğrudan felsefi bir problemdir. İkinci olasılıksa çok daha kötümser bir tabloya işaret ediyor.

---

<sup>8</sup> Aynı fikir için bkz. Sejnowski and Quartz 2002, nsz.

## KAYNAKÇA

BOURGET, David and David CHALMERS (2014). “What Do Philosophers Believe?” *Philosophical Studies*, 170 (3): 465–500. <https://doi.org/10.1007/s11098-013-0259-7>.

CARNAP, Rudolf (1955). “Meaning and Synonymy in Natural Languages.” *Philosophical Studies* 6 (3): 33–47. <https://doi.org/10.1007/BF02330951>.

CARNAP, Rudolf (1959). “The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language.” *Logical Positivism*, edited by A. J. Ayer, translated by Arthur Pap, pp. 60–81. Glencoe, Ill.: Free Press.

CARNAP, Rudolf; NEURATH, Otto & Hans HAHN (1929). “The Scientific World Conception: The Vienna Circle,” Vienna: Artur Wolf. 1929, <http://evidencebasedcronics.org/pdfs/viennacircle.pdf>.

CHURCHLAND, Patricia Smith (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, MA: MIT Press.

CHURCHLAND, Patricia Smith and Terrence J. SEJNOWSKI (1992). *The Computational Brain*, Cambridge, MA: MIT Press.

FEYERABEND, Paul (1963). “Materialism and the Mind-Body Problem,” *The Review of Metaphysics*, 17 (1): 49–66. <https://doi.org/10.2307/20123984>.

FREGE, Gottlob (1956). “The Thought: A Logical Inquiry,” *Mind*, 65 (259): 289–311.

GLOCK, Hans-Johann (2008). *What Is Analytic Philosophy?*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.

IRZİK, Gürol (2010). “20. Yüzyıl Bilim Felsefesi Tarihini Yeniden Yazmak.” In *Anlam Kavramı zerine Yeni Denemeler*, ed. S. Kibar, S. Bayram, ve A. Sol, 33–46. Legal Yayınları.

JACKSON, Frank (1982). “Epiphenomenal Qualia,” *The Philosophical Quarterly*, 32: 127–36. <https://doi.org/10.2307/2960077>.

KITCHER, Philip (1992). “The Naturalists Return,” *Philosophical Review*, 101 (1): 53–114. <https://doi.org/10.2307/2185044>.

KUŞÇU, Egemen Seyfettin (2017). “Güncel Analitik Felsefenin Ontolojisinde Yeni-Aristotelesçilik: Gerçekten Yeni Mi?,” *Kutadgubilig*, 34: 631–57.

MAYR, Ernst (1982). *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

MCGINN, Colin (1989). “Can We Solve the Mind–Body Problem?” *Mind*, 98 (391): 349–66. <https://doi.org/10.1093/mind/XCVIII.391.349>.

MOORE, George Edward (1959). “A Defense of Commonsense.” *Philosophical Papers*, pp. 32–45, London: George Allen & Unwin.

NOLAN, Daniel (2014) “The A Posteriori Armchair,” *Australasian Journal of Philosophy*, 93 (2): 211–31. <https://doi.org/10.1080/00048402.2014.961165>.

ZER, zge, and Ayhan SOL (2019). “From Moral Intuitions to Free Will Intuitions: A Dual Interacting-Process Model,” *Beytulhikme*, 9 (4): 881–97.

PRESTON, Aaron (2010). *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*, London and New York: Continuum.

QUARTZ, Steven R. and Terrence J. SEJNOWSKI (2003). *Liars, Lovers, and Heroes : What the New Brain Science Reveals about How We Become Who We Are*, New York: Quill.

QUINE, Willard Van Orman (1951). “Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism,” *Philosophical Review*, 60 (1): 20–43.

QUINE, Willard Van Orman (1969). “Epistemology Naturalized.” *Ontological Relativity and Other Essays*, pp. 69–90, New York, N.Y.: Columbia University Press.

REICHENBACH, Hans (2013a). *Bilime Yeni Pozitivist Bakış. İstanbul Konferansları*, ed. Remzi Demir ve İnan Kalaycıoğulları, çev. Nusret Hızır ve Halil Vehbi Eralp, Ankara: Epos Yayınları.

REICHENBACH, Hans (2013b). “Descartes ve Rasyonalizm,” *Bilime Yeni Pozitivist Bakış. İstanbul Konferansları*, ed. Remzi Demir ve İnan Kalaycıoğulları, çev. Nusret Hızır ve Halil Vehbi Eralp, ss. 39–49, Ankara: Epos Yayınları.

REICHENBACH, Hans (2013c). “Felsefe ve Tabiat Bilimleri,” *Bilime Yeni Pozitivist Bakış. İstanbul Konferansları*, ed. Remzi Demir ve İnan Kalaycıoğulları, çev. Nusret Hızır ve İnan Kalaycıoğulları, ss. 13–21, Ankara: Epos Yayınları.

RORTY, Richard (1970). “In Defense of Eliminative Materialism,” *The Review of Metaphysics*, 24: 112–21.

ROSS, Don; James LADYMAN & David SPURRETT (2007). “In Defense of Scientism.” *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized*, pp. 1–65, New York, N.Y.: Oxford University Press.

RUSSELL, Bertrand (1923). “Vagueness,” *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 1 (2): 84–92.  
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1080/00048402308540623>.

RUSSELL, Bertrand (2005). “On Denoting,” *Mind*, 114 (456): 873–87.

SACHS, Carl B (2018). “‘We Pragmatists Mourn Sellars as a Lost Leader’: Sellars’ Pragmatist Distinction Between Signifying and Picturing,” *Sellars and the History of Philosophy*, edited by Corti and Nunziante, Routledge.

SEJNOWSKI, Terrence J. & Steven R. QUARTZ (2002). *Liars, Lovers and Heroes: How the New Brain Science Reveals about How We Become Who We Are*, New York: HarperCollins.

SELLARS, Wilfrid (1991). “Philosophy and the Scientific Image of Man,” *Science, Perception, and Reality*, pp. 1–40, London: Ridgeview Pub Co.

SPURRETT, David (2008). “Why I Am Not an Analytic Philosopher,” *South African Journal of Philosophy* 27 (2): 153–63.  
<https://doi.org/10.4314/sajpem.v27i2.31509>.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2013). *Tractatus Logico Philosophicus*, ev. Oruç Aruoba, 7. Baskı, İstanbul: Metis.

Makale Geliş | Received: 17.01.2021  
Makale Kabul | Accepted: 05.02.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.893014

**Nazim KEVEN**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Bilkent Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR  
Bilkent University, Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Ankara, TR  
ORCID: 0000-0001-5368-8265  
nazimkeven@bilkent.edu.tr

## Boolean Algebra and Aristotelian Logic

### Abstract

George Boole is one of the first logicians who offered a systematic formalization of language. He developed a notation to encode ordinary language sentences to algebraic symbols and developed algebraic methods to manipulate those symbols and to deduce results that are interpretable in the ordinary language. His methods formed the basis of modern logic. Boole applied his formal methods to many of the contemporary questions of his time, one of them being scholastic logic. In this paper, I explain how Boole deals with Aristotelian logic. I will start with his notation and algebraic methods, then apply them to Aristotelian conversions and syllogisms. It must be noted Boole has two versions of notation and methods, one is developed in *Mathematical Analysis of Logic* and the other is in his seminal book *The Laws of Thought*. I focus on the later version.

**Keywords:** George Boole, Laws of Thought, Boolean Logic, Aristotelian Syllogisms.

## Boole Cebiri ve Aristoteles'in Mantığı

### Öz

George Boole dili sistematik bir şekilde yapılaştıran ilk mantıkçılardan biridir. Dildeki sıradan cümleleri cebirsel sembollerle ifade edebilmek için bir notasyon ve bu sembolleri sistematik bir şekilde değiştirerek gündelik dilde de yorumlanabilen sonuçlar bulmak için cebirsel yöntemler geliştirdi. Geliştirdiği bu yöntemleri modern mantığın temelini oluşturmuştur. Geliştirdiği metotları skolastik mantık da dahil zamanındaki bir çok probleme uygulamıştır. Bu makalede Boole'un metotlarının Aristoteles'in mantığına nasıl uygulandığını inceliyorum. Öncelikle notasyonuna ve cebirsel metotlarına değinip, daha sonra bunları Aristoteles'in evirmelerine ve kıyaslarına uygulamasını gösteriyorum. Boole'un notasyon ve metotlarının iki versiyonu bulunmaktadır, bir tanesi *Mantığın Matematiksel Analizi*'nde diğeri ise *Düşüncenin Yasaları*'nda geliştirilen. Bu makalede *Düşüncenin Yasaları*'nda geliştirdiği versiyon esas alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** George Boole, Düşüncenin Yasaları, Boolean Mantık, Aristoteles'in Kıyasları.

## 1. Boolean Algebra

Let me start with Boole's notation. Boole uses  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , etc. to represent classes, where 'class' means a group of individuals defined by a particular description. "Nothing" and "universe" are also considered as a class. In a sense, a class is akin to a set in modern terms, where "nothing" can be considered as the empty set and "universe" can be considered as the universal set.  $xy$  denotes to the intersection of two classes. Idempotency and commutation are defined over classes. So,

$$xx = x \text{ or } x^2 = x$$

and

$$xy = yx$$

Boole defines three operations on classes: summation, subtraction, and equality. Summation stands for the conjunctions "and", "or" etc., and denoted by  $+$  sign. Subtraction stands for "except", and denoted by  $-$  sign. Both commutation and distribution are defined for summation and subtraction. Equality is represented by  $=$  and stands for the copula "is" or "are". Transposition, i.e. equal things that can be added or subtracted from both sides of an equation, is defined over equality. Multiplying both sides of an equation with the same class is also defined, however, the converse does not hold. It is not permissible to divide both sides of an equation with the same class.

In Boolean algebra, there are two numerical values that a class can take: 1 or 0. 1 is interpreted as "universe" and 0 is interpreted as "nothing". So, for any class  $y$ , the following holds:

$$1 \times y = y, \text{ or } 1y = y$$

and

$$0 \times y = 0, \text{ or } 0y = 0$$

$1-x$  represents the supplementary class of  $x$  in Boolean algebra. It does the job of negation. If  $x$  represents the class of man, then  $1-x$  represents the class of not-man. Let

me give a couple of translation examples. Let  $x$  = elastic,  $y$  = hard,  $z$  = metals. "Non-elastic metals" can be translated as  $z(1-x)$ , "Elastic substances with non-elastic metals" can be translated as  $x + z(1-x)$ , and "Metallic substances, except those which are neither hard nor elastic" can be translated as  $z - z(1-y)(1-x)$  in Boolean Algebra.

Boole has two rules for the translation of universal and particular subjects and predicates. When both of them are universal, then they are simply written with an equality sign between them. For instance, consider "all fixed stars are suns". If  $x$  denotes to fixed stars and  $y$  denotes to suns, then the translation is:

$$x = y$$

When, on the other hand, either subject or predicate is particular, he equates them by attaching to the indefinite symbol  $v$  to the particular one. Note that the symbol  $v$  is identical to the symbols  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , etc. kind and the general idempotency law applies to it. For instance, consider "All men are mortal", which is actually "All men are some of the mortal beings". If  $y$  represents men,  $x$  represents mortal beings, and  $v$  stands for an indefinite class that has some mortal members, then the translation is:

$$y = vx$$

Or, consider the statement "Some men are not wise". If men is represented by  $y$ , wise beings are represented by  $x$ , and an indefinite class  $v$ :

$$vy = v(1-x)$$

Boole deals with negative universals by translating them into positive ones. For instance, consider "no men are perfect beings", which can be converted to "All men are not perfect". If men is represented by  $y$  and perfect beings are represented by  $x$ , then the translation is:

$$y = v(1-x)$$

## 2. Boole's Methods

Boole develops three methods for the manipulation of symbols: The method of development, reduction, and of elimination. I will explain them in turns in what follows (cf. Ural 2011).

### 2.1 The Method of Development or Expansion

Boole's first method to manipulate interpretable symbols is called the method of development or expansion. Roughly, the method of development is partitioning given equality and then interpreting coefficients of the expanded equality according to interpretation rules so as to get an interpretable result. Partitioning works on the basic idea that, for any given class  $x$ , we can find two other classes  $u$  and  $v$  such that:

$$ux + v(1-x)$$

gives us the totality of class  $x$ , i.e., things that have the property  $x$  and that do not have the property  $x$ . According to Boole,  $f(x)$  represents an algebraic expression that involves a symbol  $x$  as a function of  $x$ . As the class symbols  $x$ ,  $y$ , etc. can only take 0 and 1 values,  $f(x)$  can be  $f(0)$  or  $f(1)$  accordingly. Consequently, the development of a function is defined as "any function  $f(x)$ , in which  $x$  is a logical symbol, is said to be developed when it is reduced to the form  $ax + b(1-x)$ ,  $a$  and  $b$  are so determined as to make the result equivalent to the function from which it was derived." (Boole 1951. 72) The  $a$  or  $b$  part of a partitioning of a function is called the coefficient and the class part is called the constituent.

Here the crucial thing is to find the coefficient values of partitions of the function. Boole calculates them by simply equating  $x$  to 1 and 0 accordingly. So, if we suppose:

$$f(x) = bx + a(1-x)$$

and make  $x$  equal to 1, we get

$$f(1) = b$$



If we make  $x$  equal to 0, this time we get

$$f(0) = a$$

Hence, we can determine the values of  $a$  and  $b$ . If the first equation is substituted with them:

$$f(x) = f(1)x + f(0)(1-x) \quad (1)$$

gives us the development of  $f(x)$ . The second part of the equation adequately represents the function  $f(x)$  as a proper partitioning of it, whatever the form of that function may be.

A function with two symbols can be similarly expanded. Suppose  $f(y, x)$  stand for that function. First, if we consider  $f(y, x)$  as only a function of  $y$  and expand it by general theorem (1), we get:

$$f(y, x) = f(1, x)y + f(0, x)(1-y) \quad (2)$$

Now, if we take the coefficient  $f(1, x)$ , consider it as a function of  $x$  and expand it accordingly we get

$$f(1, x) = f(1, 1)x + f(1, 0)(1-x) \quad (3)$$

Similarly, expansion by the coefficient  $f(0, x)$  gives:

$$f(0, x) = f(0, 1)x + f(0, 0)(1-x) \quad (4)$$

If we substitute  $f(1,x)$  and  $f(0,x)$  in (2) with their values in (3) and (4), we get

$$f(y, x) = f(1, 1)yx + f(1, 0)y(1-x) + f(0, 1)(1-y)x + f(0, 0)(1-y)(1-x) \quad (5)$$

In a similar manner, we can expand functions with three or more symbols.

Interpreting the expanded function depends on the value of the coefficients. As the symbols for classes can only take 0 and 1 values, the coefficients can give 1, 0, 0/0, or some other indefinite cases like 1/0 or 0/1. When a coefficient is 1, the constituent to which it is prefixed is taken in its entirety. When it is 0, the constituent to which it is prefixed is dropped. When a coefficient is 0/0, an indefinite amount of the constituent to

which it is prefixed should be taken. Boole does not strictly define how to proceed in these cases. So, depending on the context, we are allowed to take some, none, or all of the members of the constituent to which the coefficient is prefixed. When any other symbol is used as a coefficient, this means that its prefixed constituent must be equal to 0.

In general, for a solution to a problem by development we have:

$$w = E + 0F + 0/0 G + 1/0 I$$

This solution can be separated into two equations as follows:

$$w = E + vG$$

$$I = 0$$

Let me give an example (Hailperin 2004. 354) to clarify the development of a function and then interpreting it. If class X consists of all Ys which are not-Zs and all Zs which are not-Ys, what is the class Z? Let us translate the definition of class x into Boole's symbolic notation:

$$x = y(1-z) + z(1-y)$$

As we want to get the definition of the class z, let us reorder them by common algebra to solve for z:

$$z = y - x / 2y - 1$$

Now, if we expand the right-hand side, we have:

$$z = f(1, 1)xy + f(1,0)x(1-y) + f(0,1)(1-x)y + f(0,0)(1-x)(1-y)$$

It is now possible to calculate the values of coefficients by putting x and y values into our function f(x,y):

$$= 0/1 xy + -1/-1 x(1-y) + 1/1(1-x)y + 0/0 (1-x)(1-y)$$

When we drop the constituents with coefficient values of 0/1 and 0/0, we have

$$z = x(1-y) + (1-x)y$$

which is interpreted as the class Z consists of all Xs which are not a member of Ys and all Ys which are not a member of Xs.

## 2.2 The Method of Elimination

The limitations of the method of development are apparent. The development method can only rearrange what is already present in the premises. If you start with classes x, y, and z, for instance, you end up with x, y, and z in a different ordering. However, it does not let us conclude any relation between just two of them. In order to deal with it, Boole develops a way called the method of elimination. It gives a way to eliminate one, or more, of the classes in the original premises. The method hinges on the basic intuition that the class where x is true and false at the same time is empty. So, the basic intuition is:

$$x(1-x) = 0 \quad (6)$$

However, in the method of elimination, we consider any logical equation  $f(x)=0$  and claim that:

$$f(1)f(0) = 0 \quad (7)$$

will be true, independent from the interpretation of x or any other classes in  $f(x)$ . Accordingly, to eliminate x from possible equations of the form  $f(x)=0$ , we consecutively change x to 1 and 0 and then the resulting equations are multiplied. But first, let us prove that (7) holds for any  $f(x)=0$ . In order to prove it, let us start with the development of (6), which is:

$$f(1)x + f(0)(1-x) = 0$$

as I showed it in (1). If algebraically rearrange it, we have:

$$\{f(1) - f(0)\}x + f(0) = 0$$

If we solve for x, we have:

$$x = f(0) / f(0) - f(1)$$

Moreover, if we solve for  $x-1$ , we have:

$$x - 1 = -f(1)/f(0) - f(1)$$

Putting  $x$  and  $x-1$  values into our original equation (6), gives us:

$$-f(0)f(1)/\{f(0)-f(1)\}^2 = 0$$

When simplified, it is equal to:

$$f(1)f(0) = 0$$

which is the result we are trying to show. So, we have proved that for any given function  $f(x) = 0$ , (6) holds. Consequently, in order to eliminate a class from an equation, firstly, we take all the classes in the equation to the first side by transposition to equate them to 0. Secondly, we give 1 and 0 values to the class that we want to eliminate to get  $f(1)$  and  $f(0)$ . Lastly, we multiply the resulting equations. As  $f(1)f(0) = 0$ , the resulting equation would again be equal to 0 without the class that we want to eliminate.

Let me clarify the method of elimination with a couple of examples. First, consider "All men are mortal", which is translated as:

$$x = vy$$

in which men are represented by  $x$ , mortals are represented by  $y$  and  $v$  being an indefinite class that we want to eliminate. First, let us bring the classes to the left side:

$$x - vy = 0$$

In case  $v = 1$ , we have:

$$x - y = 0 \quad (8)$$

and in case  $v = 0$ , we get:

$$x = 0 \quad (9)$$

Multiplying (8) and (9) gives us:

$$x^2 - xy = 0$$

By idempotency  $x^2 = x$ , and distributing out  $x$  we have:

$$x(1-y) = 0$$

which is interpreted as "Men who are not mortal do not exist".

Now let us consider "No men are perfect", which is translated as:

$$x = v(1-y)$$

where "men" is represented by  $x$  and "perfect beings" is represented by  $y$ . Again, the indefinite class  $v$  needs to be eliminated. First let us take all the classes to the left side:

$$x - v(1-y) = 0$$

By using the elimination rule , we get:

$$\{x - (1-y)\} \times x = 0$$

which is equal to:

$$x - x(1-y) = 0$$

or

$$xy = 0$$

This means "Perfect man does not exist" when it is translated back to English. We can use the elimination method in order to eliminate any other class, or classes, by applying the method in the same way.

### 2.3 The Method of Reduction

The method of development and elimination gives all the necessary tools to manipulate symbols, however, we need another method to be able to work on more than one premise and to deduce a conclusion from them. Boole's method for dealing with more than one premise is called the method of reduction. Here I will present a brief version of the method of reduction and skip Boole's proofs for his method, as they are lengthy and are not essential for our examination of Boole's analysis of syllogisms.

The basic idea behind the method of reduction is working backward on a set of expanded equations to reduce the original premises into a single equation. When a set of premises are turned into equations and developed, or some classes are eliminated, we end up with various other equations, depending on the vanishing and not-vanishing constituents. So, if we want to combine those premises into a single premise without losing any information, then the combined equation should also give the same equations as before when developed. Therefore, an easier way to achieve this is to work backward instead and sum up the developed equations in a way as to get a single equation that has all the relevant information present in our initial premises. Boole proves that simple addition can be used to combine equations that have the form  $V = 0$  that also satisfy the fundamental law of duality  $V(1-V) = 0$ . His proof hinges on the idea that as long the coefficients are positive, they follow the fundamental duality law. The remaining equations of the form  $V = 0$  that do not satisfy the fundamental law of duality, can be turned into such a form by algebraically squaring them such that mere addition is applicable again. Here, the idea is equations do not satisfy the fundamental law of duality because they have negative coefficients. Given idempotency, we have that  $x^2 = x$  for any class  $x$ . Therefore, squaring them makes sure that we have positive coefficients without changing classes.

Let me clarify the method of reduction with an example. Suppose we have the premises:

1<sup>st</sup>: All figures that have equal corresponding angles and proportional corresponding sides are similar.

2<sup>nd</sup>: Triangles that have equal corresponding angles also have proportional corresponding sides, and vice versa.

In order to translate these premises, let  $s$  denote "similar",  $t$  denote "triangles",  $q$  denote "having corresponding angles equal" and  $r$  denote "having corresponding sides proportional". Now, we can translate the premises as:

$$s = qr \quad (10)$$

$$tq = tr \quad (11)$$

As neither of our equations satisfies the fundamental law of duality, we will proceed by squaring them. So, if we take all the terms to the left side, then square them, and then add them we get:

$$s + qr - 2qrs + tq + tr - 2tqr = 0 \quad (12)$$

We managed to reduce our premises into a single premise. Now we can proceed by using the method of development and elimination to deduce whatever description we want. Suppose, we need to derive a definition of dissimilar figures that consists of the terms triangles, having corresponding angles equal and having corresponding sides proportional. From (12), we have:

$$s = (tq + qr + rt - 2tqr) / (2qr - 1)$$

from which we can get  $1 - s$  by multiplying both sides by minus  $-1$  and adding  $1$  to both sides:

$$1 - s = (qr - tq - rt + 2tqr - 1) / (2qr - 1) \quad (13)$$

By developing (13) fully in a similar way to (5) but this time for three classes, we get:

$$1 - s = 0tqr + 2tq(1-r) + 2tr(1-q) + t(1-q)(1-r) + 0(1-t)qr + (1-t)q(1-r) + (1-t)r(1-q) + (1-t)(1-q)(1-r) \quad (14)$$

According to our interpretation rules for coefficients, when we drop the terms with  $0$  coefficients and equate the ones with  $2$  coefficients to zero, we get:

$$1 - s = t(1-q)(1-r) + (1-t)q(1-r) + (1-t)r(1-q) + (1-t)(1-q)(1-r) \quad (15)$$

$$tq(1-r) = 0 \quad (16)$$

$$tr(1-q) = 0 \quad (17)$$

The equation (15) can be interpreted as "dissimilar figures consist of all triangles which have not their corresponding angles equal and sides proportional, and of all figures not being triangles which have either their angles equal, and sides not proportional, or their corresponding sides proportional, and angles not equal, or neither their corresponding angles equal nor corresponding sides proportional." This definition of dissimilar figures

may seem overly complex at first sight; however, it gives a complete definition of dissimilar figures from the given premises and can be further simplified to get any specific part of it by using (16) and (17) if some shorter definition is required.

Boole sums up in a shorthand rule the expressions that are commonly found in scholastic logic and their transformed forms that obey the law of duality so as to make them addable. So, we change

$$Y = vX \text{ into } Y(1-X) = 0$$

$$Y = X \text{ into } Y(1-X) + X(1-Y) = 0$$

$$vY = vX \text{ into } vY(1-y) + vX(1-Y) = 0$$

in order to make the equations summable by reduction.  $X = 0$  type forms do not need any further transformation, and  $X = 1$  can be replaced by  $X - 1 = 0$ . Notice that not only these changed forms but also anything that follows from them by development or elimination can be added.

### 3. Aristotelian Logic

Armed with Boolean algebra and methods, we can proceed to scholastic logic. It is beyond the scope of this paper to explain and discuss Aristotelian logic in detail. There are many sources of this kind (Smith 2020, Ural 2017, Oralgul 2018). Here my aim is to only explain how Boolean algebra can be applied to Aristotelian logic, especially to his conversions and syllogisms.

Boole does not give a lengthy space to scholastic logic in *The Laws of Thought*, but only deals with them as a side issue. His reason for that is not only because he thinks scholastic logic is well studied by many other logicians, especially by his contemporaries De Morgan and Hamilton, but also because Boole thinks that scholastic logic "is not a science, but a collection of scientific truths, too incomplete to form a system of themselves, and not sufficiently fundamental to serve as the foundation upon which a perfect system may rest." (Boole 1951. 241).



### 3.1 Conversions

Boole analyses scholastic logic by looking at conversion and syllogisms individually and in a general manner. Conversion is reversing a single proposition to an equivalent form. A syllogism is deducing a conclusion from two premises that have a common term. Eight fundamental types of propositions in scholastic logic with their translations to Boolean algebra are as follows:

1. All X's are Y's  $x = vy$
2. No X's are Y's  $x = v(1-y)$
3. Some X's are Y's  $vx = vy$
4. Some X's are not-Y's  $vx = v(1-y)$
5. All not-X's are Y's  $1-x = vy$
6. No not-X's are Y's  $1-x = v(1-y)$
7. Some not-X's are Y's  $v(1-x) = vy$
8. Some not-X's are not Y's  $v(1-x) = v(1-y)$

Conversion is simply done by eliminating the indefinite class  $v$  and then developing the resulting equation. Let me give a couple of examples to illustrate it. Let us look at a negative conversion like if All X's are Y's, then all not-Y's are not-X's. All X's are Y's can be written as  $x = vy$ , if we eliminate  $v$  by taking all the terms to the first side, giving 0 and 1 values to  $v$ , and multiplying the resulting equations:

$$x^2 - xy = 0$$

Given that  $x^2 = x$  and distributing out  $y$  we have:

$$x(1-y) = 0$$

When this is solved with reference to  $1-y$ ,

$$1-y = 0/1x + 0/0(1-x)$$

which can be simplified by dropping the constituent with 0/1 coefficient:

$$1 - y = 0/0 (1-x)$$

the interpretation of which is All not-Y's are not-X's<sup>1</sup>.

If we consider a simple conversion example like if No X's are Y's, then No Y's are X's.

No X's are Y's can be written as  $x = v(1-y)$ , if we eliminate v:

$$yx = 0$$

if we solve it with reference to y:

$$y = 0/0 (1-x)$$

the interpretation of which is No Y's are X's.

### 3.2 Syllogisms

Syllogisms, on the other hand, require the use of all three methods. An example of a syllogism is as follow:

All Y's are X's

All X's are Z's

Hence, All Y's are Z's

The terms Y and Z are referred to as the extremes here, and X is referred to as the middle term. If we translate the premises, we have:

$$y = vx$$

$$x = v'z$$

If we transform these into an addable form by the shorthand rule of reduction, we have

$$y(1-x) = 0 \text{ and } x(1-z) = 0$$

Now, we can simply add these forms. However, we also need to get rid of x, so after adding the equations, eliminating x by giving 0 and 1 values, and multiplying the resulting equations, we have:

$$y(1-z) = 0$$

By development on  $y$ , we have:

$$y = 0/0 z$$

which is interpreted as All Y's are Z's.

Above is an example of how to deal with a particular example of a syllogism. First, reduce the premises into a single premise, then by applying the method of development or elimination get the conclusion in the terms you seek. Instead of considering all different examples of syllogisms, Boole devises a general shorthand method for syllogisms by categorizing them into two cases and applying three inference rules accordingly. The cases depend upon the middle term. If the middle terms are of like quality, i.e. they are both either positive or negative, then the syllogism belongs to Case 1. If they are of unlike quality, then the syllogism belongs to Case 2. Notice that Boole reserves the term 'quality' for being positive (affirmative) or negative and the term 'quantity' for being universal or particular.

Boole deduces the general inference rules for these cases by simply applying the methods of reduction, development, and elimination as in the above example, but this time in a more general form. So, for case 1 he considers the general forms:

$$vy = v'x$$

$$wz = w'x$$

Here  $x$ ,  $y$ ,  $z$  represents the extremes and the middle terms. The symbol  $y$ , for instance, may stand for either All not-Y's or All Y's, as it is purely conventional how to interpret the symbol.  $v$ ,  $v'$ ,  $w$ ,  $w'$  represents possible varieties of quantity, i.e., whether it is universal or particular. So, for instance, if we take  $v = 1$  and denote an indefinite class by  $v'$ , our first equation would represent a universal proposition. In his proof, Boole assumes that  $v$  and  $v'$ , or  $w$  and  $w'$ , cannot be both universal. He analyses these general forms, by reducing them into a single premise, and then determines the expressions of  $x$ ,  $x-1$ , and  $vx$  by development. After a careful examination of these three descriptions in

all possible values of  $v$ ,  $v'$ ,  $w$ ,  $w'$  under the conditions of syllogistic logic, he concludes with one simple inference rule for Case 1. We simply equate the extremes when the middle terms are similar quality.

For case 2, he considers the general forms:

$$vy = v'x$$

$$wz = w'(1-x)$$

He analyses these general forms, by reducing them into a single premise, and then determining the expressions of  $y$ ,  $y-1$ , and  $vy$  by eliminating  $x$  and developing them. In a similar way, after a careful examination of these three descriptions in all possible values of  $v$ ,  $v'$ ,  $w$ ,  $w'$  under the conditions of syllogistic logic, he deduces two different inference rules depending on the quantity of the middle terms or the extremes for case 2. The first inference rule is if there is at least one universal extreme, then the quality and quantity of that extreme needs to be changed and equated to the other extreme. The second inference rule is if there are two universal middle terms, then the quality and quantity of either extreme needs to be changed and the result needs to be equated to the other extreme.

Let me clarify the rules of syllogisms with a couple of examples. First, let us consider:

All X's are Y's

All Z's are X's

As the middle terms are of like quality, i.e., both of them are X's, this belongs to case 1. We simply equate the two extremes and conclude that:

All Z's are Y's

Notice that the second premise is translated into Boolean notation as  $Z = vX$ . Here Boole interprets the indefinite class  $v$  as referring to All. However, he does not give any reason why we did not interpret it as referring to None or Some. As I pointed above, Boole does not have any strict rule for the interpretation of indefinite class  $v$  and interprets it differently depending on the context.

Second, let us consider:

All Y's are X's

No Z's are X's

If we rewrite the second premise in the universal form:

All Y's are X's

All Z's are not-X's

As the middle terms X are of unlike quality, i.e. one is X and the other is not-X, this belongs to case 2. And as we have at least one universal extreme, we should use the first rule of inference. As we have two universal extremes here, we can pick either one of them. Let's take the extreme All Z's and change its quantity and quality, then we have Some not-Z. Equating it to the other extreme gives:

All Y's are not-Z's

which is equal to

No Y's are Z's

Notice that we would have the same conclusion if we proceed similarly with the other universal extreme.

Third, finally, let us consider

All X's are Y's

All not-X's are Z's

This one also belongs to case 2, as the middle term X's are of unlike quality. However, in this example, we do not have any universal extremes<sup>2</sup>. So, we apply the second rule of inference. We can pick either one of the extremes. Let's take the extreme (some) Y's and by changing its quantity and quality we have All not-Y's. If we equate it to the other extreme, we get:

All not-Y's are Z's

We would get an equivalent result if we process it in the reverse order:

All not-Z's are Y's<sup>1\*</sup>

---

\* 1) Recall that 0/0 indicates that an indefinite portion of the constituent to which it is prefixed should be taken. Boole does not strictly define how to proceed in these cases. So, depending on the context, we are allowed to take some, none, or all of the members of the constituent to which the coefficient is prefixed.  
2) Notice that here we have another example of a deliberate interpretation of the indefinite class  $v$ . In this case Boole interprets both of them as referring to Some.

## REFERENCES

BOOLE, George (1951). *An Investigation of the Laws of Thought*, New York: Dover.

GABBAY, Dov M. & John WOODS (ed.) (2004). *Handbook of History of Logic*, Volume 3, Amsterdam: Elsevier.

HAILPERIN, Theodore (2004). "Algebraical Logic (1685-1900)", *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*, pp. 323-388, ed. M. Gabbay & John Woods, North Holland.

ORALGUL, Ezgi Demir (2018). "Aristoteles Mantığı Ne Hakkındadır?", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 25: 71-89.

SMITH, Robin (2020). "Aristotle's Logic," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), EDWARD N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle-logic/>>.

URAL, Şafak (2011). *Temel Mantık*, III. Baskı, Çantay Kitabevi.

URAL, Şafak (2017). "Aristoteles Mantığı ve Mantık Anlayışı", *2400'üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez ve Recep Duran, ss. 221-234, Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları.

Makale Geliş | Received: 26.08.2020  
Makale Kabul | Accepted: 06.03.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.893234

**Esmâ KAYAR**

Arş. Gör. | Res. Assist.  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR  
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0001-8429-4402  
esmakayar@gmail.com

## **Megaralı Philon'da Koşullu Önerme Anlayışı ve Modern Mantıkta Maddi İçerme Kavramının Oluşumu**

### **Öz**

“Eğer A ise, o halde B” olarak sembolleştirilebilecek koşullu önermelerin doğruluk değerinden ilk bahseden filozoflardan biri Megaralı Philon'dur (ö. M.Ö. 3. yy). Philon koşullu bir önermenin yanlış değeri almaması için asgari şartı belirlemiştir. Bu şarta göre ön-bileşeni doğru ard-bileşeni yanlış değer almayan bir koşullu önerme doğru kabul edilir. Philon'un koşullu önermelerinin doğruluk değeri almasında onun modalite anlayışının da etkisi vardır. Philon'un doğruluk değeri alan önerme örneklerinin olgusal veriler üzerinden değerlendirildiği görülmektedir. Stoacılar sonrasında önemi azalmış görünen koşullu önermelerin doğruluk değeri tartışması modern dönemde Frege'nin koşulluluk eklemeni sembolleştirilmesi ile yeniden canlanmıştır. Frege koşullu önermelerde bahsedilen “Eğer ... ise, o halde ...” yapısının fiziksel nedensellikten geniş olduğunu göstermiştir. Peirce koşullu önermelerle ilgili modern sembolleştirilmenin gelişimini etkilemiş ve mantıksal olanak olarak koşullu önerme yapısının açıklanmasına katkıda bulunmuştur. Russell ise formel içermeden ayırt ederek maddi içermeyi tanımlamıştır. Bu çerçevede “Eğer A ise, o halde B” koşullu önermesi Philoncu maddi içerme yoluyla “A içerir B” tabiri olarak anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Koşullu Önermeler, Megaralı Philon, Modalite, Modern Mantık, Maddi İçerme.

## **The Theory of Conditional Propositions in Philo of Megara and the Formation of Material Implication in Modern Logic**

### **Abstract**

Philo of Megara (d. 3rd century BCE) is one of the first philosophers who assigned truth values to conditional propositions that can be symbolized as “If A, then B”. He determined the minimum criterion for a conditional proposition not to bear a false truth value. According to this criterion, a conditional proposition that doesn't have a true antecedent and false consequent is regarded as a true conditional. Philon's conception of modal terms helps us to understand his theory of conditionals. We need factual data to be able to assess the truth values of Philonian conditional propositions. The discussion about conditional propositions regarding their truth values lost its importance after Stoics until the modern era. Frege revitalizes the subject by introducing his notation of conditionals. He presents how the “If ..., then ...” form of the conditional proposition is different from physical causality. Peirce made a contribution to the notation of symbolic logic about conditionals and, explained conditional propositions in the context of logical possibility. Russell defined material implication as distinguished from formal implication. Via the material implication, Philonian conditional proposition “If A, then B” is understood as “A implies B”.

**Keywords:** Conditional Propositions, Philo of Megara, Modality, Modern Logic, Material Implication.



## Giriş

Koşullu önermeler iki cümle ya da cümle benzeri yapıdan oluşur. “Eğer A ise, o halde B”dir olarak sembolleştirebileceğimiz bir koşullu önermede A’lı cümle ön-bileşen B’li cümle ise ard-bileşen olarak nitelendirilir. Koşullu bir önermenin doğru ve yanlış değeri alması onun ön-bileşen ve ard-bileşeninin doğruluk ve yanlışlığına göre belirlenen bir durumdur (Kneale & Kneale 1971: 130). Önermelere merkezi bir rol veren ve koşullu cümlelere doğruluk değeri atfeden ilk filozofların Megara okulundan (Diyalektik okul olarak da bilinmektedir) Philon ve Diodoros Kronos (ö. M.Ö. 284 civarı) olduğu kabul edilmektedir (Borghini 2016: 31). Cicero’ya (ö. M.Ö. 43) göre koşullu önermelerin ne zaman doğru olduğu klasik dönemdeki önemli tartışmalardan birisidir:

Eğer gündüz ise, o halde hava aydınlıktır” tarzında bağlanmış bir argümanın doğru mu yanlış mı olduğu nasıl yargılanacak, bununla ilgili nasıl da büyük bir münakaşa var; -Diodoros’un başka bir görüşü var, Philon’un bir başka (Cicero, Acad. Quaest. LCL 268: 652-653).<sup>1</sup>

Sextus Empiricus (ö. 210 civarı) “*Bilginlere*” Karşı eserinin “Mantıkçılara Karşı” başlıklı kitabında diyalektikçiler diye isimlendirdiği bazı filozofların mantıksal olarak koşullu bir önermenin ard-bileşeni, ön-bileşenini takip ettiğinde koşullunun sağlam olduğu iddiasında anlaştıklarını belirtmektedir. Ancak ona göre bu takip etmenin ne zaman ve nasıl olduğu konusunda ise anlaşmazlık bulunur. (Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VIII, 113-17).<sup>2</sup> Bu anlaşmazlığın başlangıcı Megara okulu filozoflarına götürülebilir olsa da tartışma Stoacı filozoflar ile daha ileri boyutlara taşınmış ancak daha sonraki uzun yüzyıllar boyunca koşullu önermelerin özellikleri tartışılma da önermeler mantığı etkisini yitirmiştir. Modern mantıkla birlikte önermeler mantığı önem kazanmaya başlayınca koşullu önermeler ile ilgili tartışmalar da yeniden canlanmıştır. Megara okulu filozoflarının koşullu önermeler hakkındaki fikirleri Stoa

---

<sup>1</sup> İngilizcesi: Yonge 1872: 91.

<sup>2</sup> İngilizcesi: Bett 2005: 114.

mantığına olan ilgili ile birlikte artmış ancak bu okulun filozoflarının görüşleri kendi başına son zamanlarda incelenmeye başlanmıştır.

Bu makalede öncelikle Stoa mantığından bağımsız olarak Philon’un klasik kaynaklardan aktarılan koşullu önerme anlayışı ele alınacak ve bu tarz önermelerin doğruluk değerleri modalite konusuna bağlanarak incelenecektir. Bu inceleme ile öncelikle tarihsel açıdan Aristoteles mantığı ile Stoa mantığı arasında bir geçiş dönemine denk gelen Megaralı Philon’un mantıkla ilgili görüşlerinin bağımsızca ele alınmasının bahsedilen iki mantık arasındaki ilişkilerle ilgili gelecekteki çalışmalara katkı yapması amaçlanmaktadır. Makalede daha sonra modern sembolik mantıkta doğruluk fonksiyonu üzerinden ele alınan “maddî içerme”<sup>3</sup> terimine ait doğruluk tablosu Philon’daki koşullu önerme anlayışına denk düştüğü için maddî içerme kavramını ortaya çıkaran filozoflar incelenecektir. Bu bağlamda Frege’nin koşullu önermeyi ve koşulluluk eklemine belirgin bir şekilde sembolik mantığa dahil edişine değinilecek, Peirce’nin koşullu önerme ve olanaklılık anlayışının koşullu önermelere yansımaları işlendikten sonra ise Russell’in koşullu önerme tabirini “formel içerme”den<sup>4</sup> ayırt ederek “maddî içerme”ye dönüştürmesi tartışılacaktır.

## 1. Philon

Megaralı Philon’un koşullu önerme anlayışıyla ilgili temel kaynak Sextus Empiricus’tur. Empiricus *Pyrrhonculuğun Esasları* eserinde Philon için doğru bir ön-bileşen ve yanlış bir ard-bileşene sahip olmayan bir koşullunun sağlam olduğunu söylemektedir. Gündüz ise ve konuşuyorsam “Eğer gündüz ise, konuşuyorum” önermesinde olduğu gibi. (Sextus Empiricus, PH, II 110-111).<sup>5</sup> Yine o “*Bilginlere Karşı*”da bu durumu daha detaylıca ele almaktadır. Burada Philon için koşullu bir önermenin doğru ile başlayıp yanlışla bitmediği takdirde doğru olduğunu yazmaktadır. Eserin aktardığına göre Philon için koşullu bir önerme aşağıdaki ilk üç durumda doğru ve dördüncü durumda ise yanlıştır:

---

<sup>3</sup> İng. Material implication. Türkçede maddî gerektirme tabiri de kullanılmaktadır.

<sup>4</sup> İng. Formal implication.

<sup>5</sup> İngilizcesi: Bury 1976: 221.

- 1- Doğru ile başlar doğru ile biterse: “Eğer gündüz ise, hava aydınlıktır” (D)
  - 2- Yanlış ile başlayıp yanlış ile biterse: “Eğer dünya uçuyorsa, dünyanın kanatları vardır” (D)
  - 3- Yanlış ile başlayıp doğru ile biterse: “Eğer dünya uçuyorsa, dünya vardır”(D)
  - 4- Doğru ile başlayıp yanlış ile biterse: Gündüz vakti söylenmiş olan “Eğer gündüz ise, gecedir” (Y)
- (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VIII, 113-17).<sup>6</sup>

Empiricus’a göre Philon yine şu ilk üç cümleyle ilgili doğru dördüncü cümle ile ilgili ise yanlış doğruluk değeri vermiştir;

- a. “Eğer gündüz ise, konuşuyorum” koşullu önermesi gündüz konuştuğumda doğrudur çünkü o doğru bir ifade olan “Gündüzdür” ile başlamış ve yine doğru olan “Konuşuyorum” ifadesi ile bitmiştir.
- b. “Eğer gece ise, konuşuyorum” koşullu önermesi gündüz olduğunda ve konuşmadığımda doğrudur, çünkü yanlışla başlar ve yanlışla biter.
- c. “Eğer gece ise, gündüzdür” koşullu önermesi gündüz ise “Gecedir” yanlış ifadesi ile başlayıp “Gündüzdür” doğru ifadesi ile bittiği için doğrudur.
- d. “Eğer gündüz ise, konuşuyorum” koşullu önermesinin doğruluk değeri gündüz ise ve konuşmuyorsam yanlış olacaktır.

(Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VIII, 113-17)<sup>7</sup>

Susanne Bobzien, Philon’un koşullu önermelerinin doğruluk değerinin zaman ile değişebildiğini söylemektedir (Bobzien vd. 2008: 85). Ancak gece ve gündüzle ilgili örneklerin aksine “Eğer dünya uçuyorsa, dünya vardır” örneğindeki doğruluk değerinin zamana bağlı olduğunu söylemek kolay değildir. Dünyanın var olması bizim bilim algımıza göre bir zaman meselesi olarak görülebilirse de Philon’un çağdaşı filozofların dünyayı ezeli-ebedi bir varolan olarak düşündüklerini dikkate almak gerekir. Yine “Eğer gündüz ise, hava aydınlıktır” koşullu önermesi de Philon için zamandan bağımsız bir doğruluk değerine sahip görünür.

---

<sup>6</sup> İngilizcesi: Bett 2005: 114.

<sup>7</sup> İngilizcesi: Bett 2005: 114.

Empiricus *Pyrrhonculuğun Esasları* eserinde Philon’un koşullu önerme anlayışını açıkladığı yerde koşullu önermelerle ilgili Philon dışındaki filozoflara ait üç farklı koşullu önerme anlayışından daha bahsetmiştir. Bunlardan ilki olan Diodoros Kronos’un koşullu önerme görüşüne göre Philon için doğru olan “Eğer gündüz ise, konuşuyorum” önermesi gündüzken konuşmayabileceğimiz için yanlıştır çünkü böyle bir durumda doğru bir ön-bileşeni yanlış bir ard-bileşen takip etmiş olacaktır.<sup>8</sup> İkinci anlayışa göre yalnızca ard-bileşenin karşıtı, ön-bileşeni ile “çelişen” önermeler doğru olacağı için Diodoros’un doğru kabul ettiği koşullu önermeler bu anlayışta yanlış olabilir. Üçüncü anlayış ise ard-bileşenin ön-bileşende içerilebilmesi koşulunu getirir ve bu da ikinci anlayışın doğru kabul ettiği koşullu önermelerin yanlış olabilmesi sonucunu doğrurur. Örneğin “Eğer gündüz ise, gündüzdür” önermesi ikinci anlayış açısından doğru iken üçüncü anlayışa göre gündüzün gündüzde içerilmesi makul görünmediğinden yanlış olacaktır.<sup>9</sup> Yorumcular Empiricus’un ilgili paragrafa Philon’un tanımıyla başlamasını diğer tanımlarla kıyaslanınca içlerinde en zayıf olanın Philon’un koşullu önerme anlayışı olmasının bir işareti olarak düşünmüştür (Mates 1961: 45; Bobzien vd. 2008: 84; O’Toole & Jennings 2004: 479-480). Empiricus gerçekten de bir sonraki anlayışın bir öncekinin koşullu önermelerinin doğruluk değerini sınırlayan bir sıralama sunmuştur. Philon için sağlam olan bir koşullu önermenin diğer üç koşullu önerme anlayışından daha “zayıf” olması Philon’un tanımının daha “güçlü” bir tanımda reddedileceği anlamına gelir. Philon’un tanımı koşullu bir önermede ön-bileşenin doğru ard-bileşenin yanlış olması ihtimalinin dışlanması asgari koşulunu ortaya koymuştur.

---

<sup>8</sup> Empiricus’un Philon ile karşılaştırarak Diodoros Kronos için verdiği örnek şöyledir: “... Philon sağlam bir koşullunun doğru bir ön-bileşen ve yanlış bir ard-bileşene sahip olmayan olduğunu söyler. Gündüz ise ve konuşuyorsam “Eğer gündüz ise, konuşuyorum”da olduğu gibi. Diodoros ise “ne doğru bir ön-bileşeni ve yanlış ard-bileşeni olanaklı olmuş ne de doğru bir ön-bileşeni ve yanlış ard-bileşeni olanaklı olabilecek [mete enedekheto mete endekhetai]” olarak tanımlar. Bu görüşe göre de yukarıda bahsedilen koşullu gerçekten gündüz ise ve sessiz kalmışsam doğru ön-bileşen ve yanlış ard-bileşeni olacağından yanlış görünür, oysa ki “Eğer şeylerin atomik elementleri var değilse, o halde atomik elementler vardır” kıyası “Atomik elementler var değildir” yanlış ön-bileşeni ile başlayıp, ona göre, doğru olan “atomik elementler vardır” ifadesi ile bittiği için doğru görünür.” Sextus Empiricus, PH, II 110-113 (İngilizcesi: Bury 1976: 223).

<sup>9</sup> Bkz. Sextus Empiricus, PH, II 110-113 (İngilizcesi: Bury 1976: 223).

### 1.1. Modalite

Philoncu koşullu önermede ön-bileşen doğru iken ard-bileşenin yanlış olması önermeye yanlış değeri veren tek durum olduğu için bu yanlış değerinin nasıl elde edildiğini göstermek önemli hale gelir. Yanlış bir önerme elde etmek için en basit yolun olanaksız bir önerme bulmak olduğu söylenebilir.<sup>10</sup> Boethius’un (ö. 524) aktardığına göre Philon’da olanaksız “hiçbir zaman doğruluğu kabul etmeyen” olarak tarif edilir (Boethius, *De Int.* 234).<sup>11</sup> Yukarıda Philon’un örneği olarak verilen ve doğruluk değeri yanlış olan koşullu önerme üzerinden olanaksızlık konusuna bakabiliriz. Gündüz ise ve konuşmuyorsam “Eğer gündüz ise, konuşuyorum” önermesinde ard-bileşen, önerme olarak kendi başına olanaksız olmadığı gibi koşullunun ifade ettiği şekliyle gündüz ise konuşuyor olmak da olanaksız değildir. Ancak konuşmuyor isek konuşuyor olmamız olanaksızdır. Şu halde koşullu önermenin ard-bileşeni varsayılan bilgiler çerçevesinde olanaksız olduğu için yanlıştır.

Ard-bileşeni yanlış olan koşullu bir önermenin yanlış olması için ön-bileşenin de doğru olması gerekir ve Philon’daki yanlış koşullu önerme için varsayılan bilgiler çerçevesinde ön-bileşen de doğrudur. Modalite açısından olanaksız olan önermelerin yanlış değer alması gibi, doğru değeri alan bir modalite de vardır: zorunluluk. Yanlış bir koşullu önermedeki ön-bileşenin zorunlu bir önerme olduğu öne sürülebilir. Boethius Philon’un zorunluyu “doğru olan ve kendinde olduğu sürece yanlış kabul etmeyen” olarak tanımladığını söylemektedir (Boethius, *De Int.* 234).<sup>12</sup> Philon’un yanlış koşullu önerme örneğinde de ön-bileşen gündüz vakti söylenen “Eğer gündüz ise” cümlesidir. Eğer gündüz ise gündüz olmasının zorunlu olduğu söylenebilir. Fakat “Gündüzdür” ifadesi kendi başına zorunlu bir önerme değildir.

Peki bir önermeyi zorunluluk dışında doğru yapan bir modalite var mıdır? Buna olumlu bir yanıt verilebilir çünkü olanaklılık modalitesindeki önermeler de doğru

---

<sup>10</sup> Gauss modern dönemde maddî içerme olarak referansta bulunulan ama bizim Philoncu koşullu önerme diyebileceğimiz konuyu incelerken doğruluğun maddî içermede olanaksızlık açısından tanımlandığını savunmuştur. Ona göre olanaksızın değillenmesi ile de doğruluğun anlamına ulaşırız. Bkz. Gauss 1943: 101.

<sup>11</sup> İngilizcesi, Smith 2014 s. 141.

<sup>12</sup> İngilizcesi, Smith 2014: 141.

doğruluk değeri alabilmektedir.<sup>13</sup> Boethius Philon’un olanağı, “beyanın kendi içsel doğasıyla doğruluğu kabul etmesi” olarak gördüğünü aktarır. Boethius’a göre Philon, olumsal ile olanaklıyı da aynı görmektedir. Philon’un gerçekleşen şey için de olanaklı tabirini kullanması bunu destekler (Boethius, *De Int.* 234).<sup>14</sup> Philon’un yanlış koşullu önermesinde ön-bileşen olan “Eğer gündüz ise” ifadesi yahut doğrudan “Gündüzdür” önermesi olgusal durumun doğruluğuna ihtiyaç duymadan olanaklıdır. Olgusal durum gündüz olduğunu gösteriyorsa olanaklı önerme doğru değeri alır. Olanaklı bir önerme olgusal verilerle çatıştığında yanlış değer almaya da müsaittir.

Andrea Borghini Philon’un olanaklılık anlayışı açıklanırken kullanılan “kendi içsel doğasıyla” ifadesinin “bir önermeyi olanaklı olmamaya sadece kendiyle-çelişme ögesinin dönüştüreceğini” gösterdiğini ve bu durumun mantıksal olanak kavramı olarak yorumlanabileceğini söyler (Borghini 2016: 33). Philon’un koşullu önerme örneklerinden yalnızca birinde yani “Eğer dünya uçuyor ise dünyanın kanatları vardır” koşullu önermesinde “Dünya uçuyor”, “Dünyanın kanatları vardır” önermelerinin kendi başına olanaksız önermeler olduğu söylenebilir. Fakat burada önermelerin kendi içinde mantıksal bir olanaksızlıktan mı yoksa olgusal durum olarak kabul edilen dünyanın fiziksel özellikleri nedeniyle ortaya çıkmış bir olanaksızlıktan mı bahsedildiği açık değildir. Eğer dünya uçuyor olsaydı kanatlarının olması da mantıksal olarak olanaksız görünmez. Bu önermelerde çelişme olup olmadığına karar vermek de kolay değildir.

Yine de olanaksızlık durumuna benzer şekilde bir önermede çelişme olduğu zaman da bu önermenin yanlış olacağı söylenebilir. Aristoteles’in çelişik ifadelerle ilgili yazdıkları bu anlamda yol göstericidir. Aristoteles’e göre beyanda bir çelişme durumu için önermelerde bir doğru ve bir yanlış: bir evetleme ve bir değillemeye ihtiyaç duyulur (Aristoteles, *Yorum Üzerine*, 17 a 30) Gündüz vakti iken ve konuşmadığımda söylenmiş olan “Eğer gece ise, konuşuyorum” koşullu önermesinde konuşmuyor

---

<sup>13</sup> Megara okulundan Diodoros Kronos’a atfedilen Master Argümanı’nın Epictetus tarafından aktarılmış formundaki öncüllerinden biri olan “olanaklıdan olanaksız çıkmaz” ifadesi düşünülünce, olanaksız bir önermenin doğruluk değeri yanlış olduğu için doğrudan yanlış çıkma ihtimali yahut doğruyu yanlışın takip etme ihtimalinin olanaklı modalitesine sahip bir önermenin doğruluk değeri alması ile ilgili olduğu da söylenebilir. Bkz. Epictetus *Discourses*, II, 19, 1-2 (İngilizcesi, Oldfather 1956: 359).

<sup>14</sup> İngilizcesi, Smith 2014: 141.

oluşum konuşuyor olmama çeliştiği için koşullunun ard-bileşeni yanlıştır. Gündüz vakti söylenmiş olan “Eğer gündüz ise, gecedir” koşullu önermesinde gece ve gündüz olma birbirinin çelişik anlamda olumsuzu olmasa bile karşıt kavramlardır. Philon’un örneklerinde karşıtların bir koşulluda ön-bileşen ve ard-bileşen olarak birlikte kullanılmaları koşullu önermenin doğruluk değerini yanlış hale getirmek için yeterli değildir. Gündüz vakti söylenmiş olan “Eğer gece ise, gündüzdür” önermesi yanlışla başlayıp doğru ile bittiği için doğrudur. Diğer yandan bu önermenin ön-bileşen ve ard-bileşeninin yer değiştirdiği ve gündüz vakti söylenen “Eğer gündüz ise, gecedir” koşullu önermesi ise doğru ile başlayıp yanlış ile bittiğinden yanlıştır. Yine de buradaki yanlışlığın nedeni karşıt önermelerin doğruluk değerine olan etkisidir. Bu konuda da Aristoteles yol göstericidir çünkü o çelişmezlik ilkesine dayanan üçüncü şıkkın imkansızlığı ilkesini karşıtlık ve zıtlık kavramları ile açıklamıştır: “... karşıt önermelerin aynı anda doğru olmadıkları...”; “Zıtlar da aynı özneye aynı anda ait olamaz” (Aristoteles, Metafizik, 1011 b 14; 1011b 16-23). Koşullu bir önermeyi bir bütün halinde yanlış yapan şey doğruluğu yanlışlığın takip etmesi olsa da gece ve gündüzün yanlış ve doğru değerleri almasının nedeni bu ikisinin aralarında üçüncü bir doğruluk değeri olmayan karşıt kavramlar olmasıdır.

Philon’un koşullu önermelerindeki ne ayrı ayrı ön-bileşen ve ard-bileşen ne de koşullunun kendisi zorunlu bir doğruluk değeri almasa da ön-bileşen ve ard-bileşen arasındaki doğruluk değeri bağıntısının zorunlu bir ilişkisi olduğu söylenebilir. Koşulludaki ön-bileşen ve ard-bileşen olumsal olarak doğru olabilir ama ikisi de doğru ise koşullu zorunlu olarak doğrudur. Bu zorunluluğun mantıksal bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Mantıksal zorunluluk ise nedensellikten farklıdır. Philon’un koşullu önerme örneklerinin arasında her durumda bir nedensellik yoktur. Bu hal sıradan insan mantığına tuhaf gözükmemektedir.

## 2. Modern Mantık

Koşullu önermelerin doğruluğunu asgari bir koşulla ön-bileşen doğru iken ard-bileşenin yanlış olmaması şeklinde kabul edersek, Megara ve Stoa okulları sonrasında

Frege’ye kadar bu konunun felsefe tarihi gündeminde pek yer etmeği söylenebilir. 19. yüzyılın ilk çeyreğinde felsefe tarihi kitaplarında Megara okulunun koşullu önerme anlayışının antik kaynaklara başvurularak aktarıldığını görürüz (Krug 1827: 180). Ancak bu aktarımlarda koşullu önermelerin önermeler mantığına bağlı bir doğruluk değerine sahip olduğu anlaşılmamıştır.<sup>15</sup> Sembolik mantığın ilerleyen on yıllardaki gelişimi ile Megaralı Philon’un koşullu önerme anlayışının önermeler mantığı ile ilgili olduğu fark edilmiştir.

## 2.1. Frege

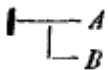
Frege’nin çalışmalarını yaptığı sıralarda dönemin Almanya’sında yayınlanan mantık tarihini işleyen eserlerinden haberdar olması mümkünse de 1879’da *Begriffsschrift*’in yazılma biçimi felsefe tarihine başvurur tarzda olmadığı için Megaralı Philon’un koşullu önerme fikrine dair bir bahse burada rastlanmaz.<sup>16</sup> Frege’nin bu eserinde koşulluluk temel eklemlerden birisidir. Eserde yargı verilebilir içerikleri temsil eden B [ön-bileşen] ve A [ard-bileşen] işaretlerinin koşul çizgisi ile verildiği grafik ilişkisinde dört olanaktan bahsedilir ve B’nin içeriğinin evetlenip A’nın içeriğinin değillendiği olanak dışlanır.<sup>17</sup> Frege yargılara doğruluk veya yanlışlık atfedildiğinde

---

<sup>15</sup> Carl Prantl 1855 tarihli eserinin Megaralılar bölümünde Diodoros Kronos’un koşulluluk anlayışını olanaklılık anlayışına bağlayarak açıklamış ama Philon’a yer vermemiş ancak Stoacıların koşullu yargılarını [hypothetische Urtheil] incelerken Philon’un koşullu önerme anlayışına değinmiştir. Bkz. Prantl 1855: 40, 456. Prantl’ın bu tavrı kendisinin de kaynak olarak kullandığı Ritter’in makalesinden etkilenmiş görünmektedir. Bkz. Ritter 1828: 328-329. Yine 1859 yılında Eduard Zeller, kitabında Megaralı filozofları işlediği bölümde bu filozofların koşullu önerme anlayışı ile ilgili kısa bir özet vermiş fakat konunun mantıksal kuralları açıklamakla ilgili formel doğruluk olduğunu düşünmüştür. Bkz. Zeller 1859: 193.

<sup>16</sup> Bobzien “Frege plagiarized the Stoics” isimli çalışmasında Prantl’ın 1855 tarihli *Geschichte der Logik im Abendland* kitabı ile Frege’nin yayınlanmış eserlerini ve yazılarını karşılaştırarak Frege’nin bu çalışmadan etkilenmiş olabileceğini hatta yer yer bu etkilenmenin “intihal” denebilecek kadar belirgin olduğunu tartışmıştır. Bobzien *Begriffsschrift*’teki koşullu önerme açıklamasını, Prantl’ın kitabında “Stoacılar” bölümünde incelenen Philon’a atfedilmiş olan koşullu önermelerin doğruluk değeri incelemesi ile de karşılaştırmıştır. Bkz. Bobzien 2021: 191.

<sup>17</sup>



*Begriffsschrift*’de yukarıdaki işaret “Eğer B ise, o halde A’dır” koşullu önermesinde B’nin doğru A’nın yanlış olduğu olanığın değillendiği, yani bir anlamıyla yanlış doğruluk değeri aldığı, diğer üç olanığın ise



koşullu önermeye bir bütün olarak doğruluk veya yanlışlık yükler. Bir koşullunun ön-bileşen yargılanabiliri evetlenmiş, ard-bileşen yargılanabiliri değillenmiş olduğunda koşullu yanlış, diğer 3 halde ise doğrudur. Frege bu durumu A evtlendiğinde B’nin, B değillendiğinde ise A’nın içeriğinin önemsiz olacağı şeklinde de açıklar (Frege, *Begriffsschrift*, 5-6). Yani ard-bileşenin doğru olması ya da ön-bileşenin yanlış olması bir koşullu önermenin doğruluğu için yeter bir şarttır. Fakat A yanlış ise koşullunun doğruluğu maddî olarak B’nin doğruluk değerine bağlıdır. Zaten Philon’da da mevcut olan bu doğruluk değeri durumlarını Frege’de bir kural halinde buluruz. Ancak yapısal olarak Frege’nin sembolleştirmesi Philon’daki gibi olgusal durumlarla ilgili ek bilgi vermez. A gibi bir işaretin önermesel karşılığı olarak doğruluğu veya yanlışlığı kabul edilip bu değerler üzerinden çıkarımda bulunulur.

Frege’nin *Begriffsschrift*’teki modalite ilgili görüşlerini yargı türlerinin incelendiği kısımdaki iki paragrafa bulabiliriz. İlkinde zorunluluk apodiktik kavramı eşliğinde açıklanır. Fakat Frege zorunlu bir önermede zorunluluk “yargının kavramsal içeriğini etkilemediği” için apodiktik yargıların formunun çalışması için önemsiz olduğunu söyler (Frege, *Begriffsschrift*, 4-5). Devam eden paragrafta olanaklılık ise iki şekilde açıklanır. İlk durumda olanaklılık önermenin olumsuzunun takip edeceği bir yasa olmadığı için önermeyi askıya alma şeklinde sunulur. Örneğin “Dünyanın gelecekte başka bir uzay cismi ile çarpışması olanaklıdır” önermesinde dünyanın gelecekte başka bir uzay cismi ile çarpışmamasını sağlayacak bir yasa bilinmediği için bu çarpışma olanaklı olarak anlaşılır. İkinci durumda ise olanaklılık bir önermenin olumsuzunun genelleştirilmesinin yanlış olması şeklinde sunulur. Bu durum tikel evetleyici yargı olarak düşünülür. Frege örnek olarak “Soğuk algınlığı ölüme neden olabilir” cümlesini verir (Frege, *Begriffsschrift*, 5). Frege’nin burada kastettiği “Hiçbir soğuk algınlığı

---

evtlendiği durumun simgesi olarak kullanılmıştır. Frege koşulluluk işaretinin “ve” ve “olumsuzlama” işaretleri kullanılarak da temsil edilebileceğini ifade etmektedir. (Günümüzdeki  $\sim(p \wedge \sim q)$  sembolleştirmesine denk geldiği söylenebilir). Fakat o, koşulluluk işaretini temel almasının çıkarımları daha kolay ifade edebilmek için olduğunu söyler. Bkz. Frege, *Begriffsschrift*, 20. Bobzien bir önceki dipnotta belirtilen eserinde Cicero’nun koşullu önermeleri olumsuzlama ve “tümel evetleme” yoluyla yorumladığı satırlara işaret ederek Prantl’da bu satırlar alıntılanmasa bile Frege’nin olası bir Prantl etkisi ile Cicero’nun kitabının mantıkla ilgili kısımlarını kendisinin okumuş olabileceğini belirtir. Bkz. Bobzien 2021: 193.

ölüme neden olmaz” önermesinin yanlış olmasıdır. Frege eserin ilerleyen sayfalarında “Hiçbir M bir P değildir” önermesinin değillenmesinin “Bazı M’ler P’dir” i doğurduğunu açıklamaktadır. Bu da bir M’nin P olmasının olanaklı hale gelmesi demektir (Frege, *Begriffsschrift*, 24).<sup>18</sup> Şu halde “Hiçbir soğuk algınlığı ölüme neden olmaz” önermesinin değillenmesini “Soğuk algınlığının ölüme neden olması olanaklıdır” şeklinde gösterebiliriz. Reinhardt Grossmann, Frege’nin ifadelerinin aktüel hale gelmiş bir olgu hiçbir kanunla çelişmediği için olanaklı olarak gerçekleşmiş anlamında anlaşıldığını söyler (Grossmann 2006: 31).

Philon’da görmüş olduğumuz koşullu bir önermenin ön-bileşeni ve ard-bileşeni arasında nedensel bir bağlantı şartının olmaması Frege’de daha açık hale gelmiştir. Frege’ye göre günlük dilde “eğer” ile başlayan bir koşullu cümle ne kadar nedenselliği gösterir gibi anlaşılabilir da cümleyi oluşturan içerikler arasında nedensel bir bağlantı şartı bulunmamaktadır. Örneğin “Eğer güneş parlıyor ise,  $3 \times 7 = 21$ ” doğru koşullu önermesinde nedensel bir ilişki yoktur.<sup>19</sup> Nedensel bağlantıların genelde fiziksel alanda olduğunu kabul ettiğimizde Frege’nin de dahil olduğu 19. yüzyıl mantığında sembolleştirme çabalarında fiziksel alanla sınırlanmama kaygısının ön plana çıktığı düşünülebilir. Joan Weiner’e göre Frege *Begriffsschrift*’te konu içeriğinden etkilenmeyen yani sadece nedensellik bağlanmış olmayan bir koşullu önerme sembolü bulmak istemiştir (Weiner 2004: 32). Frege açısından nedensellik genellik olduğu zaman bahsedilebilir bir şeydir (Frege, *Begriffsschrift*, 6). “Eğer bir şeyin X özelliği varsa P özelliği de vardır” ifadesini “Tüm X’ler P’dir” diye ele almak Frege için bir nedensellik bağlantısından bahsetmek anlamına gelir.<sup>20</sup> Onun genellik anlayışı Aristotelesçi bir tümelliğe benzemektedir. Frege’nin olanaklılığı ve nedenselliği açıkladığı paragraflardaki bilgiler göz önüne alındığında “Hiçbir soğuk algınlığı ölüme neden olmaz” ve “Soğuk algınlığı ölüme neden olabilir” önermeleri arasındaki ilişki

---

<sup>18</sup> İngilizcesi: van Heijenoort 1967: 28.

<sup>19</sup> Prantl’ın Philoncu koşullu önerme anlayışındaki nedensellik sorunundan bahsetmesi ve Frege’nin buna Bobzien’in incelediği *Compound Thoughts* (Almacası: *Gedankengefüge* 1923) eserinden önce *Begriffsschrift*’de cevap vermesi Bobzien’in 23. dipnotta bahsedilen iddialarını güçlendirir görünmektedir. Bkz. Prantl 1855: 455; Bobzien 2021: 191.

<sup>20</sup> Bkz. Frege, *Begriffsschrift*, 23 (İngilizcesi: van Heijenoort, 1967: 27).

Aristotelesçi bir olumlu tümel önerme ile onun olumsuz olan tikel önerme arasındaki çelişki ilişkisine benzemektedir. Frege zaten bu tür yargılar için nedenselliği açıkladığı bölümün sonunda mantıksal karşıtlık karesini de göstermiştir (Frege, *Begriffsschrift*, 24).<sup>21</sup> Bu durumda eğer tikel önermenin olanaklıyı gösterdiği düşünülürse onun çelişğinin de olanaksızı gösterdiği yorumu yapılabilir mi? Frege modal kavramların yargı içeriklerine etki etmesini reddettiği için bu soruya cevap vermek zordur. Yine de Frege’nin olanaklılık söz konusu olduğunda Philon’daki gibi olgusal durumlara başvurduğu söylenebilir.

## 2.2. Peirce

Peirce modern mantıktaki koşullu önermelerin sembolleştirilmesi ve anlaşılmasına en çok etki eden filozoflardandır. O, 1884 yılında kaleme aldığı *Mantığın Cebri Üstüne* yazısında “Eğer a ise, b’dir” (“If it is a, it is b”) koşullu önermesini ifade etmek için Frege gibi bağımsız bir işaret geliştirmiştir. Bu işaret günümüzde modern mantıktaki “ise” sembolüne benzemektedir:

$$a \text{ —< } b^{22}$$

Peirce bu sembole ilişkilenen formülün “kopulanın cebiri” olarak isimlendirdiği şey olduğunu söyler. Ona göre “a —< b önermesi ya a yanlış ya da b doğru ise doğru olarak anlaşılır”. Önermenin yanlış olduğu tek durum “eğer a doğru ise b’nin yanlış olması” ile ortaya çıkar. Peirce bu eserde bireylerin doğruluğundan bahsederek v’nin doğruyu, f’nin ise yanlışlığı işaret ettiğini söyler. Yani a’ya ne dersek diyelim  $f \text{ —< } a$  ve  $a \text{ —< } v$  doğru olacaktır. Buna ek olarak a doğru veya yanlış değerlerinden birini aldığı zaman ya  $v \text{ —< } a$  ya da  $a \text{ —< } f$  önermelerinden biri doğru olacaktır (Peirce 1993: 112).

---

<sup>21</sup> Frege koşul çizgisini açıkladığı yerde üç “olanak”tan bahsedip üçüncü olanağın gerçekleşmediğini söylemektedir. O yine aynı yerde doğru ve yanlış tabirleri yerine değıilleme ve evetleme tabirini kullanmaktadır. Bu durumda olanağın gerçekleşmemesinin bir anlamda o olanağın değıillenmesi halinde “olanaksızlık” ve yanlış ile sonuçlanması olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı sorusu doğar. Bkz. Frege, *Begriffsschrift*, 5.

<sup>22</sup> Günümüzdeki sembol:  $p \rightarrow q$

Peirce’nin en geç 1896 yılında Megaralı Philon’dan haberdar olduğunu söyleyebiliriz. Ancak o, Philon’un koşullu önerme anlayışını değerlendirirken tarihi kaynaklara bağlı kalmayı önemsemiş gözükmemektedir. Peirce Philon’un örneklerini kullanmak yerine kendisi benzer örnekler oluşturmuş ve bu örneklerin Philon tarafından nasıl işlendiğini değil Philoncularca nasıl anlaşılacağını ele almıştır. Mesela “Şimdi şimşek çakıyorsa, gök gürleyecek” önermesi Peirce’e göre Philoncular tarafından “Şimşek çakmıyor ya da gök gürleyecek”<sup>23</sup> diye anlaşılır ve doğru doğruluk değeri alır. Aynı önerme “Şimşek çakıyor ve gök gürlemeyecekse” yanlış olur. Peirce felsefe hayatının farklı dönemlerinde koşullu önermelerin doğruluk değeri açısından bir Philoncu olduğunu ilan etmiştir (Peirce 1976: 169).

### 2.2.1 Modalite

Peirce olanaklılık ve koşullu önerme ilişkisine farklı bir bakış açısı getirmiştir. Peirce’e göre olanağın alanı bir durumda dar, bir başka durumda ise daha geniş incelenmeye müsaittir. O, olanağı ilk aşamada mevcut şeylerin aktüel durumu ile sınırlar. Bu nedenle “ $a \text{ —< } b$  önermesi eğer  $a$  yanlışsa veya eğer  $b$  doğru ise doğru, fakat eğer  $b$  yanlış iken  $a$  doğru ise yanlıştır”. Kendimizi bu şekilde aktüel durumla sınırlasak da mantıksal zorunluluk ile doğru olan bir formül bulduğumuzda, formülümüz sadece şeylerin aktüel durumuna sınırlanmayarak mantıksal olanağın alanı içindeki herhangi bir tekil duruma genişler (Peirce 1885: 187). Peirce bununla ne kastettiğini yaklaşık on yıl kadar sonra daha açık hale getirir. O, olanaklıyı en geniş anlamıyla şöyle görür: “her halükarda belirli bir bilgi durumu altında yanlış olduğu bilinmeyen”. Özsel olanak olarak nitelenebilecek bu olanağın “mantık kuralları dışında bir şeye ihtiyacı bulunmaz”. Özsel olanak dışında tözsel [substantive] olanaktan da bahseden Peirce bu ikinci olanağın her şeyi bilmeyi gerektireceğini düşünür. Ona göre Philoncu mantıkçılar koşullu önermeleri çalışmaya başlamak için her şeyi bilme durumunu şart koşmaktadır. Yani her şeyi bilene yanlış olarak bilinmeyen şey olanaklı

---

<sup>23</sup> Günümüzdeki sembolleştirme ile ( $\sim p \vee q$ )

olacaktır (Peirce 1896: 33).<sup>24</sup> Diğer bir deyişle “olanaklı yalnızca doğru olandır” (Peirce 1976: 277).

Peirce’e göre “Eğer bir şey, A, doğru ise, o halde diğer şey, B, doğrudur” formundaki koşullu önerme Philon’u takip eden mantıkçılarda herhangi bir olanaklı çerçeve altında şu anlamda alındı: “A doğrudur (böyle bir çerçeve vardır diye iddia etmeden), bahsedilen çerçevede B doğrudur”. Bu nedenle Philoncular için “A’nın doğru olacağı olanaklı bir çerçeve yoksa koşullu önerme bir iddiada bulunmaz” ve olgularla çatışmayacağı için B ne olursa olsun doğru olur. Peirce’e göre mantıkta iki şeyi birden iddia etmek uygun olmadığı için mantıkçılar koşullu önerme konusunda Philon’a yakındır. Peirce bu koşullu önerme anlayışının sağduyuya elverişsiz sonuçları olduğunu kabul eder. Ona göre “normal konuşmada koşullu bir önermenin ön-bileşenini olanaksız bir önerme varsayımı ile kurmayız”. Bu ön-bileşenin bir çeşit “olanağın kastedildiği olanaklı durumlardan birinde doğru olacağını” düşünürüz (Peirce 1976: 276).

Olanaksız olduğu için yanlış olan bir ön-bileşenin herhangi bir ard-bileşen ile doğru sonuç doğurmasının sağduyuya değilse de mantığa hitap eden yanı ve dilde de kullanım alanı vardır. Örneğin “Eğer annemin annesi dişi değil ise, o halde dayım dişidir” koşullu önermesini düşünelim. Dayımın dişi olması ne kadar mümkünse, annemin annesinin dişi olmaması da o kadar mümkündür. Mantığımız böyle bir durumda yanlış bileşenleri olan bir koşullu önermeyi bir bütün olarak tuhaf bulmamaktadır.

## 2.3. Russell

### 2.3.1 Maddî İçerme ve Formel İçerme

Russell’ın eserlerini yazdığı dönemde koşullu önermelerle ilgili hem Frege’nin hem de Peirce’in kendisinden önce ortaya koymuş olduğu çalışmaları takip ettiği tahmin

---

<sup>24</sup> Peirce aynı yerde bu durumu şu şekilde de açıklar “Fakat sıradan Philoncu koşullu “Şeylerin herhangi bir olanaklı durumunda, i (i şeylerin aktüel durumuna gönderimde bulunur), ya A[i] doğru değildir, ya da B[i] doğrudur”.

edilebilir. O, 1903 tarihli “önermeler kalkülüsünü” incelediği *Matematiğin İlkeleri* eserinin önsözünde Frege’nin çalışmalarının kendisinininkini öngördüğünü belirtirken, “ilişkiler kalkülüsünün” Peirce tarafından geliştirildiğini de teslim eder (Russell 1903: 23). Russell bu eserde önermeler kalkülüsünün her önermesinin hipotez ve “ard-bileşen” olarak maddî içerme iddiası olduğunu söyleyerek maddî içermeyi formel içermeden ayırmıştır. Maddî içerme bir bütün olarak önermeler arası ilişkide geçerlidir. Formel içerme ise önermesel fonksiyonlar arasında değişkenin tüm değerleri için biri diğerini içerdiğinde gerçekleşir. Russell maddî içerme ve formel içerme arasındaki farkı Eukleides’ten bir örnekle açıklar. Eukleides’in *Elementler* kitabındaki beşinci önerme (postula), dördüncü önermeden çıkmaktadır. Eğer dördüncü önerme doğru ise beşinci de doğrudur fakat beşinci yanlış ise dördüncü de yanlıştır. Bu durum Russell’a göre maddî içerme durumudur çünkü her iki önerme de mutlak değişmezdir, anlamları için bir değişkene değer vermeye bağımlı değildirler. Diğer yanda her iki önermenin kendisi ise formel içermeyi gösterir (Russell 1903: 13). Russell’ın maddî içermeyi Eukleides örneği ile açıklarkenki ifadeleri *modus ponens* ve *modus tollens*i hatırlatmaktadır. Eukleides’in dördüncü önermesini koşullunun ön-bileşeni (p), beşinci önermesini de ard-bileşeni (q) olarak düşündüğümüzde şu çıkarımları elde ederiz;

Eğer p ise q

p

O halde q

Eğer p ise q

Değil-q

O halde değil-p

Bahsedilen dördüncü ve beşinci önerme arasındaki maddî içerme ilişkisi iki önerme de değişkene sahip olmayan ve doğruluk değeri alabilen şekilde değerlendirilir. Fakat bu önermeleri kendi başlarına tek tek formel içerme ilişkisi açısından ele aldığımızda maddî içermenin değişmezlerden oluşan önermesinden farklı olarak bu tek tek önerme fonksiyonlarının doğruluk değeri alabilmesi için değişkenlerine bir değer atamamız gerekir. Ayrıca formel içermede değişkenin “tüm değerleri için” ifadesi de Russell tarafından belirtildiği için bu içermede tümel niceleme

özelliğinden de bahsedilebilir.<sup>25</sup> Russell maddî içermenin formel içermekten farkının daha iyi anlaşılabilmesi için bir örnek daha verir. “Sokrates bir insandır, o halde Sokrates bir ölümlüdür” ifadesinde Sokrates sanki bir değişkenmiş gibi, Sokrates yerine başka bir insan da bu denkleme konulabilirmiş gibi hissedilmektedir. Russell’a göre burada cümleyi “o halde” ifadesiyle değil de “Sokratesin bir insan olması Sokrates’in ölümlü olmasını içerir (imply)” cümlesi ile kurarsak “Sokrates’in yerine sadece başka bir insan değil başka herhangi bir entite de ikame edebiliriz”. Burada değişkenlerden oluşan değil değişmezden oluşan bir önerme ilişkisi olduğu için maddî içerme vardır ama kastedilen de formel içermektir (Russell 1903: 13-14).

Sembolleştirme açısından baktığımızda Russell maddî içermeyi bu eserde “p içerir q” tabiri olarak düşünmektedir.<sup>26</sup> Ona göre eğer “p içerir q” ise, “o halde p ve q’nun her ikisi de doğru veya her ikisi de yanlış, yahut p yanlış q doğrudur”. Burada p, q’yu içeriyorsa “q’nun yanlış p’nin doğru olması olanaksız”, “q’nun doğru veya p’nin yanlış olması zorunludur” (Russell 1903: 15). Maddî içerme Russell’e göre geçerli bir çıkarımı mümkün kılacak bir ilişki biçimidir. Bu ilişki biçimini “p doğru ise q da doğru olmalıdır” tarzında açıklamak, “eğer ise” ve “o halde” zaten bir içermeyi (implication) gösterdiğinden bizi döngüsel bir tanımla karşı karşıya bırakır. Russell söz konusu önermelerin doğruluk değerlerine başvurmadan da maddî içermenin geçerli halde olduğunu belirtmektedir (Russell 1903: 33).

Russell’ın 1910 yılında Whitehead ile birlikte yazdığı *Principia Mathematica* eserinde ise “içermeseli fonksiyonu (implicative function)” “p ve q argümanlarına sahip önerme fonksiyonu olarak ve değil-p veya q doğrudur, yani “ $\sim p \vee q$ ” önermesi” olarak gösterilmiştir.<sup>27</sup> “Böylece p doğru ise  $\sim p$  yanlıştır ve “ $\sim p \vee q$ ” önermesiyle kalan tek alternatif q’nun doğru olmasıdır”. P ve “ $\sim p \vee q$ ”nun her ikisinin de doğru olması

---

<sup>25</sup> Bkz. Russell 1903: 12.

<sup>26</sup> Russell 1903: 16 not. Russell için q doğru veya p yanlış iddiası “p içerir q” iddiasına eş değerdir. Fakat “eşdeğerlik karşılıklı içerme gerektirdiği için” içerme temel olarak kalır ve “tikel evetleme ile tanımlanamaz”. Tikel evetleme ise içerme ile tanımlanabilir. Doğruluk ve yanlışlık bize içermeyi tanımlama gücü vermemektedir. Bkz. Russell 1903: 14-15.

<sup>27</sup> *Principia Mathematica* eserinin sisteminde olumsuzlama ve tikel evetleme temel eklemlerdir. Bkz. Whitehead & Russell 2002: 6.

halinde,  $q$  da doğru olacaktır. Bu anlamda “ $\sim p \vee q$ ” önermesi “ $p$  içerir  $q$ ” olarak yorumlanır. Fakat buradaki “içerir” kullanımı “ $p$  ve  $q$  arasında bir bağdan başka bir şey değildir” ve “değil- $p$  veya  $q$ ” ile de ifade edilebilir. “ $P$  içerir  $q$ ” için yani “ $\sim p \vee q$ ” için de kullanılan sembol eserde “ $p \supset q$ ” olarak verilir. Bu sembol “Eğer  $p$  ise, o halde  $q$ ” diye de okunabilir. İçermeye bir değişken bulunduğu durumda bu “formel içerme” olacaktır. Russell ve Whitehead ilk içermeyi formel içermeyi ayırmak için “maddî içerme” tabirini kullanmayı seçtiklerini belirtirler (Whitehead & Russell 2002: 7). Aynı eserde formel içerme yüklem mantığı ve değişkenler ile açıklanır. “Tüm insanlar ölümlüdür” önermesi “‘ $x$  insandır’ içerir ‘ $x$  ölümlüdür’  $x$ ’nin tüm olanaklı değerleri ile” ifadesine eşdeğerdir. Burada  $x$ ’in insan olan değerle sınırlanmayıp, “‘ $x$  bir insandır’ içerir ‘ $x$  ölümlüdür’” ile herhangi bir değeri alması yani doğru veya yanlış değeri alması formel içerme olarak anlaşılır (Whitehead & Russell 2002: 45).

Russell 1905 yılında “Zorunluluk ve Olanaklılık” başlığıyla sunduğu ve ölümünden sonra yayınlanan yazısında zorunluluğun ve olanaklılığın tek bir temel kavramı olmadığına karar vererek modalite konusunu Frege gibi mantığın dışında bırakır. Çünkü ona göre önermeler doğru ya da yanlıştır ve doğruluk açısından olumsuzluk ve zorunluluk kavramlarını ayırt etmenin buna etkisi olmayacaktır (Russell 1994: 520).<sup>28</sup> Yine de Russell aynı yerde zorunlu önermelerin doğru olduğu kabulüne karşı çıkmaz ve çelişki zorunlu olmayan önermenin olanaklı olduğunu kabul eder (Russell 1994: 508). Bu ifade çelişki zorunlu olan önermenin olanaksız bir önerme olduğunu işaret eder ve buradan olanaksız bir önermenin yanlış doğruluk değeri alacağı çıkarılabilir.

Russell’ın 1903 yılındaki maddî içerme açıklamasını yaparken *modus ponens* ve *modus tollens* kullanmasını göz önüne alarak bu iki çıkarım kuralını birleştirip

---

<sup>28</sup> Lewis ve Langford’un *A Survey of Symbolic Logic*’te maddî içermeye karşı çıkmasının diğer bir nedeni bu durumdur. Çünkü bir önermenin doğru olması ile mantıksal zorunlu olmasını ve yanlış olması ile mantıksal olanaksız olmasını ayırmamak sorundur. Bkz. Lewis & Langford: 1959: 143,160. Stephen F. Barker’e göre *Principia* sisteminde sadece zorunlu doğru önermeler değil herhangi bir doğru önerme de her önermeye içerileceği için Lewis zorunlulukla doğruluğun birbirine geçtiğini düşünmüştür. Ancak Barker’a göre Lewis,  $\supset$  eklemi ile sıkı içermenin aynı gramatik seviyede olduğunu düşünüp maddî içerme sadece doğruluk fonksiyonu ile ilgili bir eklem iken onu bir çıkarım formu gibi ele almıştır. Barker 2006: 14.



düşündüğümüzde mantıksal zorunluluk açısından *modus ponens*’te koşullu önermenin ön-bileşenini ifade eden öncül doğru olursa ard-bileşenini gösteren sonuç da doğru; *modus tollens*’te aynı koşullu önermenin ard-bileşenini ifade eden öncül yanlış olursa ön-bileşenini gösteren sonuç da yanlış olmak zorundadır. Maddî içermede doğru ön-bileşen ve yanlış ard-bileşenli koşullu önermelerin yanlış olmasının nedenlerinden birinin bu mantıksal zorunluluk olduğu söylenebilir. Peki, ön-bileşeni ne olanaksız ne de zorunlu olan bir koşullu önerme için ne söylenebilir? *Modus ponens* ve *modus tollens* açısından aynı koşullu önermenin ön-bileşenini ifade eden öncül yanlış olduğunda çıkarımın değeri belirsiz olacaktır. Bu durum mantıksal olanak için bir aralık bırakılması olarak görülebilir. Russell açısından maddî içermedeki mantıksal olanığın bir koşullu önermenin doğruluğu için asgari şartı sağlayacağı söylenebilir. Philoncu bir koşullu önerme açısından ise bu asgari şart ön-bileşen ve ard-bileşenin olanaklı veya olumsal olması ile gerçekleşebilir.

Russell da incelediğimiz diğer filozoflar gibi maddî içermenin nedensellik ile ilgili olmamasına bir açıklama getirmiştir. Normal şartlarda “Sokrates bir insandır” önermesinden “ $2 + 2 = 4$ ” ifadesinin çıkarılabileceği (deduced) veya her ikisinin de “Sokrates bir üçgendir” tarafından içerildiğini” iddia etmeyiz. Fakat Russell bu iddiaya karşı isteksizliğin maddî içerme gereken yerlerde formel içermeyi düşünmemizden kaynaklandığını düşünür. Ona göre maddî içermenin bize tanıdık olmaması onun yanıltıcı olduğunu kanıtlamak için yetersizdir (Russell 1903: 34).

### **Sonuç**

Koşullu önermelerin doğruluk değeri ile ilgili açıklamayı ilk veren filozoflardan birisi olan Megaralı Philon bu tarz önermelerin doğruluğunu sağlayacak asgari şartı ortaya koymuştur. Philon’un verdiği örneklerde varsayılmış olan olgusal durumlar koşullu önermelerin doğruluğu için bir etkidir. Philon’un olanaksızlık, zorunluluk ve olanaklılık modaliteleri ile ilgili görüşü koşullu önermelerin doğruluğu ile ilişkili haldedir. Koşullu önermeler modern dönemde Frege’nin sembolik mantığında önemli bir yer kazanmış olsa da varsayılmış olgusal durumlar ve modalite ile ilgili tartışmaya

onda doğrudan rastlanmaz. Ancak Frege’nin nedenselliği genellik ile bağlaması ve genelliği bir çeşit tümellik halinde ele alarak tikel önermelerin olanaklılığını bu ilişkiden çıkarması onun olgusal durumu modaliteden tamamen dışarıda tutmadığını göstermektedir. Russell hem koşullu önermelerin doğruluk fonksiyonu değeri konusunda hem de mantıkta modalite açısından Frege’yi takip etmiştir. Philon’un koşullu önermelerinin doğruluk değerlerine denk gelen maddî içerme tabirinin felsefede yerleşmesinin nedeni Russell’dır. O, modal kavramları mantıksal analizinde önemsiz görmüş olsa da maddî içerme anlayışının *modus ponens* ve *modus tollens* ile ilişkisine dikkat edildiğinde mantıksal olanakın doğruluk için asgari bir koşul olarak ortaya çıktığı fark edilmektedir. Peirce, koşullu önermeler için Frege ile çok yakın tarihlere Frege’ninkiyle koşut bir doğruluk değeri sunmuş ve modern mantıktaki koşullu önerme anlayışının ve sembolünün birçok unsurunu belirlediği gibi koşullu önermelerin doğruluk değerini mantıksal olanak temelinde açıklamaya çalışmıştır. O, Frege’nin aksine bu konunun tarihsel öncülü olan Philon’a birçok kez atıfta bulunmuş ve Philon’un anlayışını tartışmıştır. Tarihsel gelişim açısından Philon’un koşullu önerme örneklerinde olanak kavramı ilk aşamada Aristotelesçi çelişmezlik ilkesine bağlı bir çelişmeme durumu olarak açıklanabilir görünse de Philon’un modalite teorisinin gösterdiği bir mantıksal zorunluluk ve mantıksal olanak anlayışının *modus ponens* ve *modus tollens* çıkarımlarının kuralları ile birleşerek Russell’ın maddî içerme anlayışında daha ileri bir boyuta taşındığı söylenebilir.

## KAYNAKÇA

ARISTOTELES (1996). *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2.b, İstanbul: Sosyal Yayınları.

ARISTOTELES (2002). *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi.

BARKER, Stephen F. (2006). “Lewis on Implication”, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 42(1)/2006: 10-16.

BOBZIEN, Susanne (2008). “The Megarics”, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld ve M. Schofield, Cambridge UP.

BOBZIEN, Susanne (2021). “Frege Plagiarised the Stoics”, *Themes in Plato, Aristotle, and Hellenistic Philosophy*, ed. Fiona Leigh, School of Advanced Study University of London Press.

BOETIÛ, Anicii Manlii Severini (MDCCCLXXX). *Commentarii In Librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, pars posterior, rec. Carolus Meiser, Lipsiae, [İngilizcesi: Boethius (2014). *On Aristotle On Interpretation 1-3*, çev. Andrew Smith, Bloomsbury].

BORGHINI, Andrea (2016). *A Critical Introduction to the Metaphysics of Modality*, Bloomsbury.

CICERO, M. T. (1872). *Academic Questions, Treatise de Finibus and Tusculan Disputations*, tr. C. D. Yonge, London.  
([https://www.loebclassics.com/view/marcus\\_tullius\\_ciceroacademica/1933/pb\\_LCL268.653.xml](https://www.loebclassics.com/view/marcus_tullius_ciceroacademica/1933/pb_LCL268.653.xml) Latince Çevrimiçi: 25.08.2020

EPICTETUS (1956). *The Discourses As Reported By Arrian, The Manual and Fragments*, vol. I, çev. W. A. Oldfather, Harvard University Press.

FREGE, Gottlob (1879). *Begriffsschrift*, Halle, Verlag von Louis Nebert. [İngilizcesi: Jean van Heijenoort, *From Frege to Gödel*, 1967].

GAUSS, Charles E. “The Interpretation of Implication,” *Philosophy of Science*, 10(2)/1943: 95-103.

GROSSMANN, Reinhardt (2006). *Meinong-Arg Philosophers*, Routledge.

KNEALE, William & Martha KNEALE (1971). *The Development of Logic*, Oxford.

KRUG, Wilhelm Traugott (1827). *Geschichte der Philosophie alter Zeit*, Leipzig: Gerhard Fleischer.

LEWIS, C. I. (1912). "Implication and the Algebra of Logic," *Mind*, 21(84)/1912: 522-531.

LEWIS, C. I. & C. H. LANGFORD (1959). *Symbolic Logic*, Dover Publications.

MATES, Benson (1961). *Stoic Logic*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

O'TOOLE, Robert R. & Raymond E. JENNINGS (2004). "The Megarians and the Stoics", *Handbook of the History of Logic - Volume 1: Greek, Indian and Arabic Logic*, Elsevier.

PEIRCE, Charles S. (1885). "On the Algebra of Logic: A Contribution to the Philosophy of Notation," *American Journal of Mathematics*, 7(2)/1885: 180-196.

PEIRCE, Charles S. (1896). "The Regenerated Logic," *The Monist*, 7(1)/1896: 19-40.

PEIRCE, Charles S. (1976). *The New Elements of Mathematics*, Mouton Publishers.

PEIRCE, Charles S. (1993). *Writings of C. Peirce*, vol. 5, ed. C. J. W. Kloesel, Indiana UP.

PRANTL, Carl (1855). *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig: Verlag von S. Hirzel.

QUINE, Willard Van Orman (1940). *Mathematical Logic*, New York: Norton.

RITTER, Heinrich (1828). "Bemerkungen über die Philosophie der Megarischen Schule," *Rheinisches Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie*, 2. Jahrg., 3. H., pp. 295-335.

RUSSELL, Bertrand (1903). *The Principles of Mathematics*, Cambridge UP.

RUSSELL, Bertrand (1994). *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 4, Routledge.

SEXTI Empirici (MCMXII- MCMXIV). *Opera I II*, B. G. Teubneri.

SEXTUS Empiricus (1976). *Outlines of Pyrrhonism*, trans. R. G. Bury, Harvard UP.

SEXTUS Empiricus (2005). *Against the Logicians*, ed. R. Bett, Cambridge UP.

WHITEHEAD, Alfred North & Bertrand RUSSELL (2002). *Principia Mathematica*, Cambridge UP.

WEINER, Joan (2004). *Frege Explained*, Open Court Publishing.

ZELLER, Eduard (1859). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen.

Makale Geliş | Received: 11.02.2021  
Makale Kabul | Accepted: 01.03.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.894362

**Aysun GÜR**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Aydın, TR  
Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Aydın, TR  
ORCID: 0000-0002-9385-3816  
aysun.gur@adu.edu.tr

## Husserl Fenomenolojisine Köprüler Kurmak

### Öz

Bu makale Husserl fenomenolojisine köprüler kurmayı amaçlamaktadır. Bunun için de Husserl'in karşılaştığı felsefî problemlerden yola çıkacaktır. Makalede problemler üç başlık altında toplanmıştır. Bunlardan ilki Descartes'la başlayan modern felsefedeki özne merkezlilik, zihin-madde dualizmi ve yeni dünya anlayışıdır. İkincisi ise, on dokuzuncu yüzyılda bilimlerin yükselişiyle birlikte karşımıza çıkan ontolojik, epistemolojik ve metodolojik yapıdır. Üçüncüsü de, bu yükseliş karşısında felsefenin yaşadığı meşruiyet problemidir. Husserl modern felsefedeki sorunları, bilincin kasıtlı olması, epokhe ve transandental indirgeme ile çözmeyi dener. Bilimlerin yükselişiyle karşılaştığı yapıya ise, her şeyin bilimsel bilgiyle ele alınamayacağı, yaşama dünyasının nedensellik ilkesine dayanarak anlaşılamayacağı ve bu bağlamda fenomenolojinin gerekli olduğu düşüncesiyle itiraz eder. Felsefenin bilimler karşısında yaşadığı meşruiyet krizini de hem felsefenin bundan böyle transandental fenomenoloji olduğu hem de bilimlere temel olduğu teziyle çözmeyi dener.

**Anahtar Kelimeler:** Husserl, Fenomenoloji, Epokhe, Transandental Felsefe, İndirgeme.

## Building Bridges to Husserl's Phenomenology

### Abstract

This article aims to build bridges to Husserl's Phenomenology. For that purpose, the article starts the path from philosophical problems that Husserl encounters. Problems are examined under three headlines in the article. First headline is subject-centrism, mind-matter dualism and understanding of a new world in modern philosophy that started with Descartes. Second is the ontological, epistemological and methodological entity that we encountered with the rise of sciences in the 19th century. While third headline being the justification problem that philosophy experienced with this arise. At this juncture, Husserl tries to solve problems in modern philosophy with epoche, deliberate consciousness and transcendental reduction. Meanwhile, he objects to the entity that he encountered with the rise of sciences, by saying not everything can be handled with scientific information, the living world cannot be understood through causality principle and in this context, phenomenology is necessary. He tries to solve the justification crisis that philosophy experiences facing sciences, through the thesis that philosophy is, from now on, transcendental phenomenology and a basis to the sciences.

**Keywords:** Husserl, Phenomenology, Epoche, Transcendental Phenomenology, Reduction.

## Giriş

Husserl, on dokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl arasında yaşamış bir filozoftur. Bu makalede amaç, Husserl’i çağının problemlerinden yola çıkarak anlamaya çalışmaktır. Bu bağlamda öncelikle Descartes’la birlikte modern felsefenin özne merkezliliğini, zihin beden düalizmini ve yeni dünya anlayışını görürüz. İkinci olarak, on sekizinci yüzyıl aydınlanmasından sonra gelen, on dokuzuncu yüzyılın bilimsel açıdan yükselişyle karşılaşırız. Bu yükseliş ise, bilimsel bilginin yeni bir ontoloji, epistemoloji ve metodolojiye dayanmasıyla gerçekleşir. Üçüncüsü ise, bilimlerin bu yükselişi karşısında felsefenin yaşadığı meşruiyet krizidir. Bu kriz de felsefede, bilimselleşme çabasıyla veya felsefenin bilimlere temel olduğu iddiasıyla çözülmeye çalışılır. İşte şimdi bu üç problem, *Husserl’in fenomenolojisine giriş* için köprü işlevi görecektir. Elbette köprülerin ayaklarının bulunduğu ilk yakadaki sorunların bilindiği varsayıldığından, kısa hatırlatmalarla yetinilecek, asıl karşı yakaya ulaşmaya çalışılacaktır.

## 1. Modern Felsefe

Modern felsefenin başlangıcında yer alan Descartes, özne merkezli bir felsefeyi başlatır. Bu aynı zamanda yeni bir nesnenin de ortaya çıkması anlamına gelir: Nesne şeylerin, öznenin bilmesine konu olmuş halidir. *Verili olan zihin ve maddenin* iki ayrı töz olarak sunulmasıyla birlikte de öznenin nesneye nasıl ulaştığı gibi bir sorun ortaya çıkar; çünkü zihin kendi içinde kapalı bir şekilde düşünülmekte olup, madde onun dışındadır. Peki, öznenin içerden dışarıya çıkarak, nesne hakkında ileri sürdüğü yargının doğruluğu nasıl iddia edilebilir? İşte Husserl fenomenolojiyle bu sorunları çözmeye çalışır.

Fenomenoloji sözcüğü, Hegel’in eseri *Tinin Fenomenolojisi*’nden beri felsefede yaygın olarak kullanılmaktadır. On dokuzuncu yüzyılda fenomenoloji, bir soruna varsayımsal-teorik veya analitik bir yaklaşımın aksine, tanımlayıcı yaklaşımı ifade etmektedir. Husserl’de ise felsefenin, deneyim yapılarının kendilerini bilince sunarken

tanımlanmasını birincil görev edinen, fark edilebilir bir hareket olarak başlamıştır (Wrathall&Dreyfus 2006: 2). Husserl’in 1894-1900 yılları arasında matematiğin ve mantığın temellerine ilişkin yürüttüğü araştırmalar sırasında keşfettiği fenomenolojik yöntem, başlangıçta saf, betimsel psikoloji olarak isimlendirilmiştir. O sıralarda Husserl, bu sayede psikolojinin hata ve zayıflıklarının önlenebileceğine inanır. Fakat zamanla, betimsel psikolojinin de ötesinde bir fenomenoloji geliştirmek zorunda olduğunu anlar. Bu bağlamda, mantıkta her türlü psikolojizmi de artık açıkça reddeder (Kockelmans 2007: 114, 121). Makalede amaç Husserl fenomenolojisine giriş yapmak olduğundan, bu ve benzeri değişimler de onlar hakkındaki tartışmalarla da dışarıda tutulmuştur.

#### **a) Özne merkezlilik ve zihin-madde dualizmi**

Husserl’e göre ben nesne, zaman, insan veya diğer şeyler saf verilmişlikler değildir. Şeyler yaşantıda, vazonun içindeki çiçekler gibi bulunmazlar. *Şeyler yaşantıda fenomen olarak kurulurlar*. Dolayısıyla şeylerin verilmiş olması, onların fenomenlerde şöyle şöyle ortaya konulmasıdır. Bu ise, şeylerin kendilerinde olduğu ve temsilcilerini bilince gönderdiği anlamına gelmez. Aksine şeyler görünüşte vardır. Dolayısıyla eski soru, insanın kendi dışındaki kendinde varlığa nasıl ulaşacağı şeklindeyken, şimdi temel soru, saf bilgi fenomenin kendisine içkin olmayan bir şeye nasıl ulaşabileceği olur? O halde iki saf verilmişlik vardır: Görünenin verilmişliği ve nesnenin verilmişliği. İşte burada *bilgi fenomeni ile bilgi nesnesi* arasındaki bağlantı görülür (Husserl 2010: 5, 9-10). Zahavi bunu şöyle açıklıyor: Normalde, dünyevi olaylara kapıldığımız bir kendini unutkanlık hayatı yaşarız. Görünen nesneye odaklanırsınız ve görüldüğü gibi fenomene bakmayız. Fakat bir şeyin algılanan bir nesne, hatırlanan bir olay, yargılanan bir durum olmasının ne anlama geldiğini felsefi olarak gerçekten kavrayacaksa, bu nesnelere bize gösteren algılama, hatırlama ve yargılama gibi kasıtlı durumları görmezden gelemez. Her ne kadar günlük yaşamda görmezden gelme eğiliminde olsak da, fenomenolojinin görevi, başlangıçtan beri günlük yaşamın saflığından kopmak ve edim ile nesne (*akt and object*), *cogito ve cogitatum* arasındaki ilişkiye dikkat

çekmek ve araştırmaktır (Zahavi 2019: 25-26). Düşünme, düşünen ve düşünülen üçlüsünde Descartes için önemli olan düşünen ve düşünülen arasındaki ayrımdır. Oysa şimdi *düşünen ve düşünülen* arasındaki *ayrıma* değil, *düşünme ve düşünülen* arasındaki *ilişkiye* bakılır. Bu ciddi bir dönüşümdür.

Felsefi geleneğin çoğunda, fenomen gerçekten de nesnenin bize görünme şekli olarak tanımlanmış, gözlerimizle görüldüğü gibi (ve kategorilerimizle düşünülmüş) ve kendi içinde olduğu gibi nesneyle karşılaştırılmıştır. O zaman, eğer biri nesnenin gerçekte neye benzediğini keşfetmek ve belirlemek isterse, o zaman sadece olgunun ötesine geçmek zorunda olduğu varsayılmıştır. Fenomenolojinin kullandığı bu fenomen kavramı olsaydı, fenomenoloji yalnızca öznel, görünür olan veya yüzeysel olanın incelenmesi olurdu. Ancak durum bu değildir (Zahavi 2019: 13-14). Gerçekten de geleneksel olarak öz ve görünüş ayrımı yapıldığında, fenomen görünüş anlamına gelmektedir. Bu haliyle ya bilinmemekte ya bilinecekse de kendinde/asıl halinden yola çıkılmaktadır. Oysa Husserl için fenomen, görünüş değildir ve onun bir de asıl/kendinde hali yoktur. Fenomen kendini kendinde gösterir. Dolayısıyla fenomen ve öz şeklindeki iki dünyanın varlığı terk edilir. Dünya, kendini bize sunan, verilmişlikler, fenomenler dünyasıdır.

Husserl’e göre, nesnelere de bilgide, bir vazoda durur gibi durmazlar; çünkü bilgi de boş bir vazo değildir. Aksine, *nesne bilgide kurulur* (Husserl 2010: 63). Öncelikle kurma, yaratma demek değildir. Bilinç, oluşturduğu nesnelere yaratmaz. Yine bilinç, bir şekilde işlemlerinden çıkarılmaları veya açıklanmaları anlamında, onların kaynakları da değildir. Öyleyse bilincin kurması demek, dünyayı kendi görüntüsünde şekillendiren bir zihinden bahsetmek yerine, nesnelere görünüşe gelmesine, ortaya çıkmasına ve bunların anlamlandırılmasına izin veren bir süreç olarak anlaşılmalıdır. Başka türlü *söylersek kurma, kurulmuş olanın görünmesine ve kendisini olduğu gibi sunmasına izin veren bir süreçtir* (Zahavi 2019: 25). O halde tıpkı bilgi fenomeninin bilme ediminde verilmesi gibi, bilgi nesnesi de bilme yaşantısında kurulur. Şimdi edim ile fenomen arasında nasıl bir ilişki olduğunu sorarsak, yanıt kasıtlılık ilişkisi olacaktır.



Kasıtlılık/yönelme (*intentionality*) kavramı, en azından Aristoteles'e kadar uzanan bir tarihe sahip olmasına ve Ortaçağ felsefesinde de merkezi bir rol oynamasına rağmen, fenomenolojide ilk kez Husserl'de büyük bir analize tabi tutulmuştur (Zahavi 2019: 16). Husserl'in kasıtlılık konusunda Brentano'dan etkilendiği bilinmektedir. Brentano'ya göre her zihinsel fenomen, bir içeriğe, bir nesneye yönelik yöne veya içkin nesnelliğe atıfta bulunabileceğimiz şeyle karakterize edilir. Yani her zihinsel fenomen, kendi içinde nesne olarak bir şeyi içerir. Sunumda bir şey sunulur, yargıda bir şey onaylanır, sevgili sevilir vb. Bu kasıtlı varoluş, yalnızca zihinsel fenomenlerin karakteristiğidir. Hiçbir fiziksel fenomen buna benzer bir şey göstermez. Bu nedenle, zihinsel fenomenleri, kendi içlerinde kasıtlı olarak bir nesne içeren fenomenler diye tanımlayabiliriz. Brentano için zihinsel fenomenler, elbette resimler veya duyuşal veriler gibi zihinsel içerikler olmayıp, bu tür fiiller veya daha doğrusu ulaç isimler tarafından "inanmak", "algılamak", "arzulamak" olarak adlandırılan zihinsel edimlerdir; onlar kendi anlamında kasıtlıdır (Monathy 2006: 69-70). Husserl'e göre de, bilgi yaşantıları özleri gereği bir kastetme/yönelim (*Intentio*) taşırlar, yani bir şeyi kastederler, şu veya bu türdeki bir nesneyle bağlantı kurarlar. Nesne bilgi yaşantısına ait olmasa bile, bir nesneye yönelmek bilgi yaşantısının bir özelliğidir. Burada esas olan, bilincin gören bilinç olduğu ve bunun da kendinde verilmişlik olmaktan başka bir şey ifade etmediğidir. Öyleyse kendisinde hem verilmiş olmanın hem de şeylerin saf olarak görülmesinin gerçekleştiği bilinç, boş bir kutu değildir; *bilinç, gören bilinçtir* (Husserl 2010: 45, 49, 60). Ancak bu, deneyimlerde bir nesne ve ona yönelik kasıtlı bir eylem gibi iki ayrı şeyin var olduğu anlamına gelmez. Tek şey vardır, kasıtlı deneyim. Başka türlü söylersek, önceden kasıtlı bir nesneye sahip olmaksızın, kasıtlı bir deneyim yoktur (Monathy 2006: 71). Böylece edim ile fenomen arasında kasıtlılık ilişkisi olduğunu ve bu sayede de zihin ve madde düalizminin ortadan kalktığını görürüz. Zaten düşünme ile düşünülene bakılıyordu. Şimdi düşünmenin de düşünüleni düşünme olduğu söylenir. Bu yol bizi geleneksel epistemolojinin iç ve dış problemlerinden kurtaracak gibi görünmektedir; çünkü artık içerde ve dışarıda bir şey yoktur. Bilinç ile dünya birliktedir. Böylece özne merkezlilikle kol kola giden zihin-madde düalizminin aşıldığı söylenebilir. Peki, fenomenlerin oluşturduğu bu yeni dünya nasıl bir yerdir? Bilinç o

dünyaya ait olup, oradaki nedenselliğe maruz kalır mı? Bu sorular bizi dünyanın varlığı problemine götürür.

### **b. Dünyanın varlığı**

Dünyadaki nesnelere nedensel olarak etkileşime girer, fakat zihin bir nesne olmadığından zihin ve dünya ilişkisinin kendine özgü doğası, iki dünya içi nesne arasındaki nedensel ilişki türüyle eşitlenemez. Fenomenologların bilinçli kasıtlılığın yapısını analiz etmekle ilgilenmelerinin nedeni, zihin ve dünya arasındaki ilişkiyi netleştirmek istemeleridir. Zihin başlangıçta kendi kendine kapalı bir alan değildir. Bilincin, dünyanın sadece içsel temsilleriyle ilgilendiği bir iç alanda yer aldığı düşünmek kadar, dünyayı bir şekilde bizim dışımızda görmek de yanıltıcıdır. Dünyaya ulaşmak için bilincin kelimenin tam anlamıyla kendi dışına çıkması gerektiğini iddia etmek kadar, zihnin bir şekilde dünyayı sindirmesi gerektiğini iddia etmek de yanıltıcıdır. Bilincin kasıtlı açıklığı, varlığının ayrılmaz bir parçasıdır; dünyayla ilgili olması doğasının bir parçasıdır. Fenomenoloji, kasıtlı bilincin gösterme performansını araştırırken, dünyanın nasıl görüldüğünü ve sahip olduğu geçerliliği ve anlamı ile nasıl görülebileceğini de anlamaya çalışır (Zahavi 2007: 22-27). Bilinç kasıtlı olduğundan, artık onun dışında bir dünya düşünülmez. Bilinç ile dünyası birlikte dururlar. Dünya artık cisimler toplamı değildir; şeyler arasındaki ilişkileri ve gönderimleri ifade eder. Peki, bu yeni dünyayla nasıl karşılaşacağız?

Husserl *Ideen*'de evrensel bir şüpheye yönelik Kartezyen teşebbüs yerine, artık evrensel paranteze/ayraca/askıya almanın (*epokhe*) keskin bir şekilde tanımlanmış ve yeni anlamıyla ortaya çıkmasına izin verebiliriz der. Parantezleme (*Einklammerung*) ile amaçç, tam olarak yeni bir bilimsel alan keşfetmektir. Şimdi, doğal tutumun özüne ait genel tezi kapsayan her şey, parantez içine konur; yani sürekli "bizim için orada", "mevcut" olan bu doğal dünya. Gerçi bu yapılsa da dünya, "gerçeklik" olarak sonsuza kadar kalır. Öyleyse dünyayı bir sofist gibi reddetmeyip, onun varlığından bir şüpheli gibi şüphelenmem. Sadece mekansal-zamansal varoluşla ilgili her türlü yargıyı

tamamen kapatan "fenomenolojik epokhe" uygulamım. Bu nedenle, bu doğal dünya ile ilgili bilimlerin mükemmel delilleri olsa ve onlara itiraz edecek herhangi bir şey düşünmesem de geçerliliklerini kesinlikle kullanmam. Bu şekilde, tüm doğa ve beşeri bilimler ve bunların tüm bilgileri, tam da doğal bir tutum gerektiren bilimler olarak, ortadan kaldırılır (Husserl 1976: 65).

Mesele, araştırmanın saf nesnellliğini bulandıran tüm önyargıları ortadan kaldırmak olmadığı gibi, teoriden ve metafizikten bağımsız bir bilimin, tüm gerekçelendirmeyi hemen elde edilebilecek olana indirgeyerek kurulması da değildir. İstedığımız şudur: Gerçekten deneyimde bulunan, tamamen teoriden bağımsız alınan, deneyim bağlamında kendini açıkça tanımlayan ve doğal tavır içinde yer alan tüm dünyanın artık bize faydası olmadığından incelenmemesidir; ama aynı zamanda o, tartışmasız olarak parantez içine alınmıştır. Aynı şekilde, bu dünyaya atıfta bulunan tüm teoriler ve bilimler, ne kadar iyi, pozitivist veya başka türlü haklı olursa olsunlar, aynı kaderi paylaşırlar (Husserl 1976: 66). Peki, mevcut dünya paranteze alındığına göre, şimdi deneyimlenecek olan nedir? Burada Husserl'in şeylere dönüş çağrısıyla karşılaşırız.

Husserl, yeni deneyim alanında bize verilecek şeylere dönmemizi söyler. Fakat deneyimin, empirik anlamda deneyim olmadığını da ekler. Empirik argümantasyonun temel hatası, "şeylerin kendilerine" dönüş için temel talebin, deneyim yoluyla bilginin tüm gerekçelendirilmesi talebiyle tanımlanması veya karıştırılması gerçeğinde yatmaktadır. Tanınabilir "şeyler" çerçevesinin anlaşılabilir doğal sınırlamasıyla deneyim, şeylerin kendisini verdiği tek eylemdir. Ama şeyler sadece doğal şeyler değildir, gerçeklik de sıradan anlamda sadece gerçeklik değildir (Husserl 1976: 41). Böylece aslında paranteze alma ile birlikte, deneyimize sunulan şeylerin nesneden ve olgudan farklı olduğu görülmelidir. Böylece doğal dünya paranteze alınarak şeylerin kendisine döndüğümüzde şeyleri görürüz; onlar öznenin bilmesine konu olan nesneden de varlığını Tanrı'ya borçlu maddi şeylerden de, soyut teorilerin ışığında incelenen fiziksel gerçeklerden de başkadır.

Peki, parantez içine alınması gereken nedir ve neden şeylerin kendisine dönmemize izin verir? Farklı yorumlar vardır: Bir yoruma göre, şeylerin kendilerine geri dönüş, teorilerden, yorumlardan ve yapılardan uzaklaşmaktır. Parantez içinde tutmamız gereken şey, önyargılı fikirlerimiz, düşünce alışkanlıklarımız ve teorik varsayımlarımızdır. İkinci yorumda, parantez içinde tutulması ya da göz ardı edilmesi gereken şey, sadece geleneksel teoriler ve önyargılar değil, aynı zamanda dünyevi nesnelere ve şeylerle alışılmış doğal meşguliyetlerimizdir. Üçüncü yoruma göre, parantez içinde tutmamız ve dikkate almamamız gereken şey, aslında var olan dünyadır. Parantez içine almayı yorumlamanın doğru yolu, onu gerçekliğin dışlanması değil, gerçekliğe karşı belirli bir dogmatik tavrın askıya alınması ve yalnızca pozitif bilimlerde değil, aynı zamanda günlük yaşamımıza da nüfuz eden bir tavır olarak görmektir. Böylece dünyanın akıldan bağımsız varlığına olan otomatik inancımızı da askıya almalıyız. Bu tutumu askıya alarak gerçekliğin her zaman belli bir perspektiften açığa çıktığı ve incelendiği görülürse, gerçeklik gözden kaybolmadığı gibi, ilk kez felsefi araştırma için erişilebilir hale getirilir (Zahavi 2019: 32-36). Bu erişilebilirliğin sonraki adımı ise indirgemedir.

Husserl *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*'in hemen başında *bilincin, kendi içinde olmayan şeylere nasıl ulaştığını* sorar ve nesnel bilimlerdeki aşkınlık sorununa işaret eder. Ona göre orada içkin olan, reel içkin diye yani, benim içimde diye yorumlanır. Oysa ondan, apaçıklıkta kendini kuran, kendiliğinden verilmişlik anlamındaki içkin anlaşılabilir. Bunun için de fenomenolojik indirgeme yapılır. Fenomenolojik indirgeme, reel aşkınlığı reddetmeyip, onun bir varolan olmasını reddeder. Şimdi saf görmeye apaçık verilmiş olmayan her şey dışarda bırakılır (Husserl 2010: 2-7). Böylece hiçbir aşkınlık taşımayan saltık verilmişlik elde edilir. Burada, ben algımlarken saf görmeye yani algının kendisine bakarak, benle ilişki bir yana bırakılıp gözardı edilebilir. İşte bu görmeye sınırlanan algı, her türlü aşkınlıktan sıyrılmış, saf fenomen olarak verilmiştir (Husserl 2010: 36-37). Böylece paranteze alınanın hemen yanı başında indirgeme ile karşılaşırız.

Husserl 1903 gibi erken bir tarihte fenomenolojinin ilk karakterizasyonunda bazı hataların bulunduğunu fark ederek, indirgeme türlerini ayırır. *Felsefi indirgeme* olarak adlandırdığı indirgeme süreci, felsefelerle yönelik nötr bir pozisyon alınması anlamına gelir. Ancak ve ancak bu şekilde kazanılan bir hareket noktasıyla, gerçek bir “başlangıç” yapılabilir. İkinci bir indirgeme türü olan *eidetik indirgeme* süreci bizi, olgular sahasından 'öz'ler sahasına taşır. Öyleyse eidetik indirgeme, olgular düzeyindeki bilimizi ideler düzeyine yükselten bir süreçtir. Fakat buradaki 'özler' ve 'ideler', deneyimlerimiz aracılığıyla karşılaştığımız 'empirik genellemeler' olmayıp, zihnimizde canlanan saf olanaklar anlamındaki 'saf genellemelerdir. Zaten onların geçerliliği de olgusal deneyimlerden bağımsızdır. Husserl ayrıca iki çeşit fenomenolojik indirgemenin de söz eder: *Fenomenolojik psikoloji tarafından gerçekleştirilen fenomenolojik indirgeme*, dünyanın evrensel paranteze alınmasını sağlar. Bu indirgeme bizi, doğal tutumumuzla karşılaştığımız gerçek şeylerin dünyasından, saf ve görüsel fenomenler dünyasına götürmektedir. *Oysa fenomenolojik felsefeye gerçekleştirilen transandantal indirgeme*, fenomenolojik psikolojinin açığa çıkardığı her şeyi paranteze almak anlamına gelir. Yani bu indirgeme bizi, fenomenolojik anlamda fenomenlerden transandantal fenomenlere götürmektedir. Öyleyse transandantal indirgeme, bize verili olan ve verili olabilen şeylerden onların nihai koşul ve varsayımına, yani transandantal özneye götürmektedir. Bu indirgeme sayesinde ben, kendi doğal insani benliğimi ve doğal psişik yaşamımı kendi transandantal-fenomenolojik benime ve transandantal-fenomenolojik öz-deneyim dünyasına indirgerim (Kockelmans 2007: 127-129).

Görülmektedir ki paranteze alma yalnızca ilk adım olup, onu transandantal indirgeme takip etmelidir. Doğal tutumu parantez içine alarak, artık yalnızca gerçekliği sorgusuz sualsiz hareket noktası olarak kabul etmeyerek, bunun yerine, bize nasıl ve hangi dünyevi nesnelere verildiğine dikkat ederiz. Husserl’in bununla amaçladığı şey, öznellik ve dünya arasındaki bu ilişkinin sistematik analizidir. Felsefi görev, nesnel dünyanın hazır karakterini safça üstlenmek yerine, ilk etapta nesnellik gibi bir şeyin nasıl mümkün olduğunu aydınlatmaktır (Zahavi 2019: 37-38). Dolayısıyla paranteze alma, dünyanın varlığı tezini paranteze almaya işaret ederken, transandantal indirgeme,

dikkatimizi fenomenlerin bilincimize görünme şekline yönlendirmeyi ifade eder. Böylece fenomenoloji, tecrübemizin transandantal yapılarını, olanaklılığının koşullarını belirlemek ister (Levis&Stahler 2019: 33). İşte Husserl bilincin kasıtlılığı, paranteze alma ve indirgeme sayesinde özne merkezlikten, zihin-madde düalizminden ve aşkınlık sorunundan kurtulur.

## **2. Bilimlerin Yükselişi**

Fizik bilimiyle birlikte bilimler felsefeden ayrılmaya başlamıştır. Bilimler, dışarıda kendi başına bir dünya olduğu düşüncesine dayanırlar. Bu dünya aynı zamanda matematiksel bir plana göre yaratılmıştır. Karşımızda matematiksel düzenliliklerle kurulu bir evren/dış dünya bulunduğu için, onu bilebilmenin yolu da matematikten geçer. Bu ise, matematiğin ideal ve soyut zemininde oluşturulan teorilerin doğru olup olmadığının, nedensellik ilkesi uyarınca, olgularla yapılan deneylerde test edilmesiyle gerçekleşir. Böylece, bilimin her şeyi konu ettiği, nedensellik ve eylemsizlik ilkesine dayandığı, ulaştığı sonuçların kesinliğini iddia ettiği görülür. Husserl ise, yaşama dünyasının nedensellik ilkesiyle anlaşılamayacağını, bilincin şeylerle karşılaşmasının her zaman ufuksal olduğunu, şeyi bir kesinlik içinde kavrayan mutlak bir bakışın olmadığını ve şeyler bilincin kastettiği edimlerde görünür olduğundan, açığa çıkan görünümlerin tüketilemez bir çoğulluğu oluşturduğunu söyleyerek itiraz eder.

### **a. Ontolojik itiraz**

Husserl’e göre Hegelciliğe bir tepki olarak ortaya çıkan doğalcılık (Naturalizm), 18. yüzyılda ezici bir hız kazanmıştır. Bu felsefede varolan her şey ya fizikseldir ve fiziksel doğanın bütünlüğüne aittir ya da psişiktir ama o zaman da fiziksele bağlı bir yan olgudur. Varolanlarsa cisimlerdir. Aşırı doğalcılığı karakterize eden şey, bir yandan bilincin diğer yandan idelerin, mutlak ideallerin ve değerlerin doğallaştırılmasıdır. Öyle ki düşünme yasaları denilen formal mantık ilkeleri bile doğa yasaları olarak yorumlanır. Bu haliyle doğalcılığın saf mantığa, saf değer felsefesine ve pratiğe temel sağlamaya

uygun olmadığı ortadadır. Ancak o, bilim oluşundan o kadar emindir ki, öteki felsefe yapıları küçümser (Husserl 1997: 11-18). Husserl elbette bu küçümsemeyi yersiz bulacaktır. Doğalcılık açısından bilincin fizikselliğe indirgenmesini ve fiziksel şeyler gibi nedensellik ilkesiyle incelenmesini de kabul etmeyecektir.

Husserl'e göre doğal bilgi deneyimle başlar ve deneyimde kalır. "Doğal" olarak adlandırdığımız teorik ortamda, olası araştırmanın genel ufku bu dünyadır. Bu tavrın bilimleri, dünyanın tüm bilimleridir. Her bilim, araştırmasının alanı olarak bir konu alanına ve tüm bulgular, belirli görüşlerin yasal olarak kanıtlayıcı gerekçelerine orijinal kaynaklar olarak karşılık gelir. Öyleyse dünya, doğru teorik düşüncede mevcut deneyimler temelinde tanınabilir nesnelere, olası deneyim ve deneysel bilginin nesnelere toplam özüdür. Bu, doğa bilimleri ile birlikte sosyal bilimleri kapsar (Husserl 1976: 10-11). Böylece bilimin dünyasındaki her şey, aynı ontolojik düzeye indirilip aynı yasalılığın tabi kılınır ve onların toplamı olan dünya da bilimlerin ilgi alanlarına göre paylaşılır.

Oysa fenomenolojik görüşe göre, gerçeklik karmaşıktır ve çok sayıda farklı ontolojik bölgeden oluşur. Bu alanların veya bölgelerin herhangi bir araştırması, farklı özelliklerine saygı göstermeli ve söz konusu alan için uygun yöntemleri kullanmalıdır (Zahavi 2019: 48). Husserl'e göre yaşama dünyası buna örnektir; çünkü her tür yaşantı saf bir görme ve kavramanın nesnesi yapılabilir ve bu görmede yaşantı, saf verilmişliktir (Husserl 2010: 25). Şimdi yaşama dünyası dar anlamıyla, bilimsel ideal nesnelere dünyasına karşıt olur. Geniş anlamda ise, bilimlerin sonuç ve başarılarını içine alır. Yaşama dünyasındaki yaşantıda verilen algısal idea hep belirsizlik ve esneklik zeminindedir. Ancak bilimler bu belirsizliği saf dışı bırakıp tam kesinlik isterler. Böylece onların nesnesi, algılabilir nesne değildir. Yaşama dünyasının transandantal formları ise, ufuk ve zemindir. Ufuk zamansal, zemin de uzamsal yönü ifade eder. Ufkun eski değerler ve kazanımlar olduğu, biz farketmeden hayatımızı yapılandırdığı görülür. Zemin ise yeryüzüdür; durma ve hareket onunla bağlantısında anlamlıdır. Bilimlerin doğalcı tavrı ve nesnellik arayışı, özneyi ve yaşamı unuttur. Bu bir krizdir; çünkü bilimler kim olduğumuzu yanıtlanamaz (Levis&Stahler 2019: 58-69). Hemen

Galileo’yu ve eylemsizlik yarasını hatırlayabiliriz: Yasa ideal bir dünyada tasarlanır, matematiksel kesinlikle hesaplanır ve dünya hakkındaki bilgimize temel olur. Ancak yaşama dünyası gerçekten de ideal dünyanın ölçülerine vurularak bilinebilir mi? Bilim, bizim *ne olduğumuzu*, fiziksel bir şey oluşumuzla veya zihinselliğimizi de fiziksellik düzeyinde düşünerek yanıtlamaya çalışır. Gerçekten de *kim olduğumuzu* sormaz; çünkü kim sorusu, insanları birbirlerinden farklılıkları bağlamında düşünme demektir. Oysa bilimin, varolanların farklılıklarını gözardı ettiği açıktır.

### **b) Epistemolojik itiraz**

Husserl *Cartesian Meditations*’ta, Descartes’a göre her şeyi kapsayan bilimin tüm yapısının, tündengelimli aksiyomatik bir temele dayandığını, yani tündengelimli bir sistem formuna sahip olması gerektiği söyler. Geometrideki geometrik aksiyomlara benzer bir rol, egonun/benin kendisiyle ilgili mutlak kesinliğinin aksiyomu tarafından, her şeyi kapsayan bilimde de oynanır. Böylece egoda/bende doğuştan gelen aksiyomatik ilkeler, yalnızca bu aksiyomatik temele, yani geometri ve geometrik bilginin nihai temeline katılmaya çağrılır (Husserl 1982: 7-8). Gerçekten de Descartes, düşünüyorum öyleyse varım önermesini aksiyomatik bir işlev göreceğ şekilde temele yerleştirir. Tanrı’nın ve dış dünyanın varlığı ile dünyanın nasıl bilineceği de ilk önermeden türetilir.

Husserl’in *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*’de söylediğine göre her bilinç, -nın bilinci olduğu için, bilincin neliğinin incelenmesi demek, onun anlamının ve nesnellüğünün de incelenmesi demektir. Fenomenolojik bilincin empirik bilinçle karşılaştırılması, farkı daha iyi görmemizi sağlayabilir. *Psikoloji* deney(im)sel bilinçle, doğa bütünlüğünde var olan olarak ve deneysel tavır içindeki bilinçle ilgiliyken, *fenomenoloji* saf bilinçle yani fenomenolojik tavrın bilinciyle ilgilidir (Husserl 1997: 22-23). Yine psikolojide fiziksel şeyler, değişme yasaları altında bulunur ve bu yasalar kendisiyle aynı olan şeye ama kendi başına şeye değil, doğanın bütünlüğü içindeki şeye ilişkindir. Burada gerçek özellik, kendisiyle aynı olan şeyin, nedensellik yasalarına göre önceden belirlenmiş değişme olanakları için bir addır. Oysa fenomenolojik bilince



görünen fenomen, tözsel bir birlik değildir, reel özellikleri yoktur ve gerçek öğeleri olmayıp, gerçeklikte değişmeyen nedensellik yasaları içinde bulunmaz. Bu yüzden de fenomenlere bir doğa atfetmek tam bir saçmalaktır. İşte fenomenlerin fenomen olarak doğaları olmadığından, dolaysız görüde aslına uygun olarak kavranabilen bir nelikleri/özleri vardır. Bu neliği görmekse, algulamaktan daha fazla zorluk veya mistik bir giz barındırmaz (Husserl 1997, 34-39). Şimdi fenomenlerin bilimler tarafından bilinemeyecek olması, onların hiç bilinmeyeceği anlamına gelmez; çünkü en azından şunu söylemek gerekir ki, doğadan yoksun fenomenler aynı zamanda tüketilemeyen bir çoğulluk içinde sunulurlar. İşte Husserl fiziksel şeyin uzamsal biçiminin prensipte yalnızca tek taraflı vurguyla verilebileceğini, sürekli algıların gelişigüzel ilerlemesinde devam eden bu yetersizliğin yanı sıra ve tüm kazanımlara rağmen, her fiziksel özelliğin bizi deneyimin sonsuzluğuna çektiğini/çağırdığını söyler. Mantıksal olarak söylersek her mümkün nesnenin kendini sunma yolları sonsuzdur. Bu bağlamda empirik görü (deneysel bilinç) ile özün görüsü (saf bilinç) arasındaki fark, varoluş ile öz (*Existenz-Essenz*) yani olgu ile düşünce (*Tatsache-eidos*) arasındaki temel farka karşılık gelir (Husserl 1976: 14-16). Böylece fenomenoloji yöntemini benimseyen felsefenin, bilimselleşmesi gibi bir seçenek kabul edilmemiş olur.

Öyleyse felsefede matematikte olduğu gibi tanımlar yapamazsınız. Matematiksel prosedürün herhangi bir taklidi de bu bakımdan sadece kısır değil, aynı zamanda yanlış olup, en zararlı sonuçlara sahip olacaktır (Husserl 1976: 9). Yani yalnızca doğa bilimi tarafından bilinen varlıkların bilgisinin nesnel olarak doğru olduğu ısrarı, yalnızca gerçekliğin ve nesnelliğin tam olarak ne anlama geldiğine dair felsefi soruyu doğru bir şekilde ele almakta başarısız olmakla kalmaz. Aynı zamanda, doğalcılığı ilk etapta mümkün kılan deneyimsel ve bilişsel başarıları yeterince açıklayamadığı için kendi kendini baltalayan bir girişimdir. Dolayısıyla felsefede, bilimlerdeki gibi bir nesnelliğe ulaşamaz. Zaten nesnellik, kesin olarak zihin bağımsızlığı açısından değil, daha çok bir akıllar topluluğuyla ilişkili olarak tanımlanır. Nesnellik, özneler arası bir sürecin sonucudur. Oysa bilim kendisini, gerçekliği nesnel olarak, yani üçüncü şahıs bakış açısıyla tanımlama girişimi olarak sunar. Ancak herhangi bir nesnelliğin, herhangi bir

açıklamanın, anlayışın ve teorik modellemenin, birinci şahıs bakış açısını ön koşul olarak varsaydığını unutmamalıyız. Bu kapsamda bilimin, her teorik ve deneysel perspektiften özgürleştirilmiş mutlak bir gerçeklik açıklaması sunabileceği fikri bir yanılısamadır. Bilim, dünya ile ayrı bir ilişki, doğal tavrın belirli bir teorik değişikliğidir. Bu haliyle bir gelenektir, kültürel bir oluşumdur. Bu bağlamda fenomenolojinin amacıysa, insanlar hakkında rakip bilimsel bir açıklama sunmak olmayıp, bilen öznenin kullandığı kasıtlılık türlerinin ayrıntılı bir analizi yoluyla bilimsel pratiğimizi, rasyonelliğini ve başarılarını açıklığa kavuşturmadır (Zahavi 2019: 53-54). Fenomenolojinin bilimden farklı olarak nasıl yol aldığına bir örnek vermek uygun olabilir.

Husserl'in temel yapıları ararken kullandığı araçlardan biri, eidetik çeşitliliktir. Buradaki temel fikir, bize verilen şeyden hareket etmek ve sonra hayal gücümüzü kullanmaktır. Eidetik çeşitlilik, hayal gücüyle yönlendirilen veya yardım edilen bir tür kavramsal analiz olarak görülebilir ve yerine geçemeyeceği deneysel çalışmalardan oldukça farklı bir amaca sahiptir. Bu zorlu, açık uçlu bir süreçtir ve sonuçlar çoğu durumda yenilenebilir. Kısacası, yanılmazlık iddiası yoktur. Daha ziyade, içgörüler her zaman belirli bir geçiciliğe, belirli bir varsayımsallığa sahiptir ve yeni kanıtların ışığında gelecekteki değişikliklere zorunlu olarak açık kalırlar (Zahavi 2019: 45-46). Böylece yaşama dünyasının matematiksel olarak bilinmeyeceği, bunun hem fenomenlerin özelliklerinden hem de onları bilme tarzımızdan kaynaklandığı söylenir. Bu sebeple felsefe, yeni araştırma alanları ile tarzlarını keşfetmekte ve ulaştığı bilgilerin değişebilirliğini varsaymaktadır.

### **c) Metodolojik itiraz**

Husserl'e göre doğalcılıkta bilgi, bir doğa olgusudur; bilen organik varlığın yaşantısıdır, psikolojik bir olgudur. Bilgi nesnenin bilgisidir, fakat bilen öznenin bilgisinin, nesneye uygunluğundan nasıl emin olunur? Burada mantık ve yasaları dahi rastlantısal, tartışmalı ve kuşkulu bir hal alır. İşte bu, bilgi öğretisi yani metafiziktir.

Bilgi eleştirisi ise bilgi ve bilgi nesnesinin fenomenolojisidir; özel felsefi bir düşünme biçimi ve özel felsefi bir yöntemdir (Husserl 2010: 15- 19). "Bilgi eleştirisinin yöntemi fenomenolojik yöntemdir. Fenomenoloji, bilginin neliğine ilişkin bilimin içinde yer aldığı genel öz (nelik) öğretisidir". Şimdi fenomenolojinin apriori bir araştırma olması, matematiksel tümdengelim anlamına gelmez; "fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayırımı yaparak yol alır". Tüm bu süreçte o, kuramlaştırmaz ve matematikselleştirmez (Husserl 2010: 1, 48). Burada bilimin metodolojisine karşı çıkılarak, bilgi eleştirisinin yönteminin fenomenolojik yöntem olduğu söylenir. Şöyle de söyleyebiliriz, yeni bir araştırma alanımız olduğuna göre yeni de bir yöntemimizin olması da doğaldır. Şimdi fenomenler, kendi özsel açığa çıkışları içinde bilinmekte olup, bilimsel indirgemeye maruz kalmamaktadır. Biraz açabiliriz.

Bilimsel indirgemecilik, Ockham'ın usturası olarak bilinen de dahil olmak üzere, çeşitli metodolojik ilkelerle motive edilir: Kesinlikle gerekli olandan daha fazla nesne türünün (veya ontolojik dünyanın) varlığını varsaymayın. Burada "x nedir?" sorusu, "x, fizik, kimya, nörofizyoloji tarafından anlaşılabilir bir şeye nasıl indirgenebilir" şeklinde yeniden formüle edilir. Buradan da doğrunun bilimsel doğru olduğu, var olan her şeyin doğa bilimlerinin yöntemleriyle incelenmesi gerektiği ve nihayetinde onların ontolojik olarak doğal bilimsel gerçeklere indirgenebilir olduğu görüşüne varılır. Oysa paylaşılan "azalt veya ortadan kaldır" sloganı doğruysa, sosyal bilimlerde bulunan açıklamaların çoğu, gerçek bilimsel değeri olmayan sahte açıklamalar olacaktır. Yine de, fenomenologlar yaşam dünyasının önemini vurguladığında, bu bir bilim eleştirisi olarak tasarlanmamıştır. Fenomenoloji, bilimin değerine itiraz etmediği gibi bilimsel araştırmaların yeni anlayışlara yol açabileceğini ve gerçeklik anlayışımızı genişletebileceğini de reddetmez. Reddettikleri, doğa biliminin gerçekliğin kapsamlı bir açıklamasını sağlayabileceği fikridir. Fenomenoloji nicel yöntemlere de karşı değildir. Mesele bilimin yalnızca nicel soruları ele alırken başarılı olmasıdır. Fenomenoloji için, bir şeyin gerçek olup olmadığı sorusu, onun ölçülebilir zorba/Procrustean yatağına sığıp sığamayacağına bağlı değildir. Deneyim dünyamızın kendi geçerlilik ve doğruluk kriterleri vardır ve bilimin onayını beklemek zorunda değildir. Fenomenologlar için

deneyim dünyası ile bilim dünyası arasındaki fark, bizim için dünya ile kendi içinde dünya arasında bir fark değil, dünyanın görüldüğü iki yol arasındaki farktır (Zahavi 2019: 47-52). Fenomenoloji bilimsel olmaya çalışmadığı gibi, bilimlere reddediyor da değildir. Mesele, araştırma alanının ontolojik yapısı değiştiğinde, onu araştırmak için kullanılan metodolojinin de değişmesidir.

Kasıtlılıktan görünüş veya perspektif olarak bahsetmek gelenekseldir. Kişi belirli bir perspektiften veya belirli bir şekilde nesnenin bilincindedir. Akıllı telefon bir iletişim aracı, müziğimi depolamanın etkili bir yolu veya rahatsızlık kaynağı olarak düşünülebilir. Nesnenin ne olarak sunulduğunun yanı sıra, sunum biçiminin kendisi de değişebilir. Örneğin, bir masa algılanmak yerine hayal edebilir. Temel fenomenolojik görev, bu farklılıkları ayrıntılı olarak analiz etmek ve sistematik olarak birbirleriyle ilişkilerini haritalandırmaktır. Fenomenologların reddettiği bir görüşe göre, deneyimler dış dünyayla doğrudan bir ilgisi olmayan, kendi içlerinde öznel olaylardır. Bu durumda örneğin, kekin kokusunun duyuşsal (nedensel) olarak etkilemesi sonucunda bilinçte kekin zihinsel bir temsili ortaya çıkar. Böyle bir açıklamada sıradan algı, dış nesne ve içsel temsil gibi iki varlığı ima eder; benim ilkinde erişimime, ikincisi tarafından aracılık edilir. Oysa fenomenologlar algısal deneyimi, bizi zihinsel temsillerle karşı karşıya getiren bir tür içsel film ekranı olarak düşünmezler. Deneyimlenmeleri için nesnelere içsel olarak yeniden üretilmesi veya temsil edilmesi gerektiğini düşünmek yerine, algısal deneyimin bize doğrudan ve hemen nesneyi sunduğunu iddia ederler. Dolayısıyla kasıtlılık nedenselliğe indirgenemez. Örneğin yakın fiziksel çevremde olup da beni nedensel olarak etkileyebilecek gerçek şeyler, bilincinde olabileceğim şeylerin yalnızca çok küçük bir bölümünü oluşturur. Kare çemberleri, tek boynuzlu atları, gelecek Noel'i veya çelişkisizlik ilkesini düşünebilirim. Ama bu imkânsız, kurgusal, gelecekteki ve ideal nesnelere beni nedensel olarak nasıl etkilediği varsayılmaktadır? Var olmayan nesnelere hakkında düşünmenin mümkün olduğu gerçeği, bir nesnenin, eğer farkında olursam beni nedensel olarak etkilemesi gerektiğini iddia eden bir teoriye karşı kesin bir argüman gibi görünüyor (Zahavi 2019: 17-21). Fenomenler nedensellik

ilkesiyle bilinemeyeğinden, yaşama dünyasının da bilimsel yerine fenomenolojik olarak bilinebileceği ileri sürülebilir.

### 3. Felsefenin Meşruiyeti

Bilimlerin felsefeden ayrılarak kesin bilgiye ulaştığı idiası karşısında, felsefenin yeri sorgulanmaya başlanmıştır. Şöyle çözüm önerileri görülür: Felsefe metafizikten arınmalıdır, felsefe bilimselleşmelidir, felsefe bilimlerin dilini analiz etmelidir, felsefe bir öğreti değil bir etkinlik olmalıdır, felsefe kullanışlı sonuçlara ulaşmalıdır vd. Husserl'in çözüm arayışını ise iki başlık altında toplayabiliriz: Felsefe, geleneksel felsefenin ve metafizikten arınarak, fenomenleri gördükleri şekliyle bilerek yeni bir felsefeye dönüşmelidir ki, bu haliyle o kesin bir bilimdir. İşte fenomenolojik yöntemi benimseyen bu transandental felsefe aynı zamanda tüm bilimlerin temelidir.

#### a. Yeni bir felsefe

Husserl kasıtlı bilincin iki unsuru arasında ayırım yapar: *Noema ve noesis*. Bilincin yöneldiği nesne, kasıtlılığın nesne tarafı, yani yönelinendir. *Noesis* ise kasıtlılığın edim tarafı, yani yönelme sürecidir. Bahçede gördüğüm elma ağacını hatırladığımda, hatırlanması *noetik* tarafken, hatırladığım elma ağacı da *noematik* taraftır. *Noetik* taraf nesneyi, bir anda bir açıdan algılar. *Noematik* tarafta ise, nesneyi tecrübe etme biçimlerimizin ufuklarıyla sınırlandırma söz konusudur (Levis&Stahler 2019: 42-44). Ona göre "düşünüyorum"un (*cogito*) aslında hep "düşünüleni düşünüyorum" (*cogito cogitatum*) olduğunu aklımızda tuttuğumuzda, betimlemelerin hepsinin hem kasıtlı nesneyi hem de *cogito*'nun o nesneye ilişkin hallerini içermek zorunda olduğunu anlayabiliriz. Öyleyse düşünüleni düşünüyorum demek, tüm bilincli farkındalıkların kasıtlı farkındalıklar olduğunu söylemektir. Bu ise bir taraftan, kendinde gerçeklik anlayışının kavranılamaz olduğunu, diğer taraftan da bilincin kapalı olduğunu söyleyen Kartezyen anlayışın dışlanması demektir. Dolayısıyla "düşünüyorum" ifadesini tündengimsel argümanların apodiktik ve aşikar önceli olarak kullanmanın pek anlamı

yoktur (Kockelmans 2007: 130-131). İşte Husserl’in kurmaya çalıştığı felsefe, kendinde özneyi, kendinde nesneyi, zihin-madde dualizmini, geometrik uzay zamanı ve zihnin, temsillerin oynandığı sahne olmasını reddeder. Her ne kadar Descartes’ın felsefenin bilimlere temel olma arzusunu paylaşırsa ve fenomenolojiye “yeni kartezyen” felsefe dese de, aslında ondan ne kadar ayrıldığı da açıktır.

Şimdi ilginç bir şeyle karşılaşırız. Eğer bu yeni felsefe, deneyim içindeki somut yaşama dünyasını bilecekse, ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır: Algı perspektifsel ve şeylerin sunumu bitimsiz olduğuna göre, fenomenlerin neliğine/özüne nasıl ulaşılabilir? Husserl’e göre algının her zaman perpektifsel olması ve nesnenin algılayamadığımız taraflarının kalmasıdır. Bu, birlikte mevcudiyet fenomenidir; farklı taraflar gönderimler yoluyla birbirine bağlıdır. Şimdi görünen şeyler, boş bir kasıtlı ufuk tarafından çevrelenmiştir. Bu hiçlik olmayıp, doldurulması gereken bir boşluktur. Buna “belirlenmeye elverişli belirlenimsizlik” der (Levis&Stahler 2019: 44-45). Yani algısal deneyim, mevcudiyet ve yokluğun karşılıklı etkileşimini içerir. Bu da tamamen entelektüel ve hiçbir yerden bir bakış açısının olmadığını ve sadece somutlaşmış bir bakış açısının olduğunu gösterir. Böylece düşünme, belirli bir tür "boşluk" olarak deneyimlenir. Bu boşluğun, dünyanın kendisini anlamlı bir şekilde, bir şey olarak gösterebileceği varsayılır. Şeylerin bizi, daha fazlasını keşfetmeye çağırdığını hatırlarsak eğer görürüz ki, tüm eylemleriniz bedensel angajman ve etkileşimi gerektirir ve içerir. Sonuç olarak, bilginin hareketsiz bir şekilde alınması sorunu olmaktan ziyade, algısal araştırmanın bedensel bir aktivite olduğunu öğreniriz. Bu aktivite ise bir anlık değildir; zaman alır. Dolayısıyla bağlam ve ufuk yalnızca mekansal terimlerle değil, zamansal terimlerle de düşünülmelidir; çünkü bugünü geçmişin temelinde, geleceğe yönelik plan ve beklentilerle karşılaşırız (Crowell 2016: 185; Zahavi 2019: 11-13). Öyleyse fenomenolojinin hakikat/doğruluk anlayışı, açığa çıkan ile açığa çıkmayanın birlikte düşünülmesini gerektirir. Bu sayede *noetik* tarafın perspektifseliği ile *noematik* tarafın ufuksallığı nedeniyle varolan belirsizlikler, sorun olmaktan çıkacaktır. Peki boşluk olarak deneyimlenen bu düşünme nasıl gerçekleşir? Bu boşluğa rağmen fenomen nasıl bir ve aynı olarak algılanır?

Söz konusu somut edimler sırasında yönelinen şey hep aynı kalmaktadır. Oysa tikel edimler sırasında bunun böyle algılanmadığı görülmektedir. İş bu tikel algı ediminde (*noesis*'te) bu bina, belirli bir bakış açısından bakıldığında kendini hep belirli bir şekilde gösterir. Ama yine de her somut edim, bu tikel yanlardan daha fazlasına yönelimli olup, binayı bir bütün olarak hedeflemektedir. Söz konusu yönelinen total anlama noema denmektedir. İşte bu noema, her bir tikel algı ediminin neden aynı binanın başka olanaklı algılanışlarına göndermede bulunduğunu da açıklamaktadır. Her tikel edimde algılanan şeyin bu tek cepheliliği hem deneyimlenmekte hem de aşılırmaktadır. Çünkü tek ve aynı maddesel şeyin muhtelif algısal temsilleri, tek bir *noematik* sistemi teşkil eder. *Noematik* bakımdan ele alındığında söz konusu referans veya atıflar, söz konusu algısal noema'nın özsel nitelikleri arasında yer alır. *Noetik* bakımdan ele alındığındaysa onlar, mevcut tikel fiili algıyı tamamlamak üzere gerçekleşen yeni edimlerin beklentisi olarak görünürler. Başka bir deyişle, her bir tikel edimin tek cepheliliğini aşan şey, o edimlerin zamansal ard ardalığı değil, onların birbirlerini teyit, tamamlama ve bütünleştirme olgusudur. Dolayısıyla *noematik* bakımdan ele alındığında algı süreci, aslında bir tamamlama/bütünleme/gerçekleşme (*Erfüllung*) sürecidir. Yani fiilen algılananlar, fiilen algılanmayan verilerin ışığında görünür hale gelirler (Kockelmans 2007: 131-135). O halde fenomenlik, deneyimin bilinçte 'görünme' biçimidir. Devam eden deneyimimde sürekli olarak sunulan bir ve aynı 'bu' şey, özellikleri veya belirlemeleri değişse veya kaybolsa bile, olağanüstü bir şekilde bir bireyin olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla bir tikellik duygusu, her durumda benim algısal deneyiminin fenomenal içeriğinin ayrılmaz bir parçasıdır (Smith 2016: 66). *Noematik* tarafın perspektifsel oluşu, perspektiflerin birbirine atıfla anlamlı olduğu bir bütünleşme olarak anlaşılır. *Noetik* açıdansa bu, beklentisellik ve değişmeyi baştan varsayar.

## **b. Bilimlerin temeli olarak felsefe**

Fransa'nın en büyük düşünürü Descartes, *Meditasyonları* aracılığıyla aşkın fenomenolojiye yeni dürtüler vermiştir. Buna göre, neredeyse Kartezyen motiflerinin

radikal gelişimi ile Kartezyen felsefenin hemen hemen tüm iyi bilinen doktrin içeriğini reddetmek zorunda olmasına rağmen, aşkın fenomenolojiye neo-Kartezyen denebilir. *Meditasyonlar*'ın amacı felsefenin, mutlak bir temele dayanan bir bilim olarak düzenlenmesini tamamlamaktır. Bu Descartes'a göre, tüm bilimlerde karşılık bulan bir reformu ima eder; çünkü ona göre onlar, her şeyi kapsayan tek bir bilimin, kendi kendine yetmeyen üyeleridir. Yalnızca felsefenin sistematik birliği içinde gerçek bilimlere dönüşebilirler. Öte yandan, tarihsel olarak geliştikçe, tam ve nihai temellerini mutlak içgörüler temelinde oluşturacak bilimsel gerçeklikten yoksundurlar. Bilimlerin her şeyi kapsayan birliği olarak felsefe fikrini, böylesine mutlak bir rasyonel temelin birliği içinde radikal bir yeniden inşa ihtiyacı, buradan kaynaklanmaktadır (Husserl 1982: 1-2). Belli ki Husserl Descartes'ın, felsefenin bilimlerin temeli olmasını sembolize eden ağaç motifine yakın durmaktadır.

Buna göre transandantal fenomenoloji, her türlü anlam ve varlığın evrensel kuruluşunun transandantal ego/ben tarafından icra edilen felsefi kuramı olacaktır. O, bilimsel bilginin temellendirilmesine katkıda bulunmak demek olduğundan, doğal tutumun icra edildiği sahaya dahil olamaz. Fenomenoloji, yeni bir nesne sahasına sahip yeni bir bilim, yeni bir başlangıç noktası ve yeni bir yöntem anlamına gelir. Husserl, düşüncesini pek çok noktada değiştirdiği halde, felsefenin diğer bilimlerin temelini sağlaması gerektiğinin altını hep çizmiştir. Felsefe, mutlak olarak radikal ve mümkün olduğunca kesin bir bilim haline gelmedikçe bu hedefe ulaşamayacaktır. Felsefenin yapması gereken, “şeylerin kendisine” varmaya çalışmak ve bu amaçla her türlü uydurma kurgudan, yoklanmamış peşin hükümden ve keyfi önyargıdan sıyrılmaktır (Kockelmans 2007: 122-123). Transandantal felsefe şeyleri, teorilerin zorba yatağına sokmaz ve doğrudan şeylerin kendisine yönelir. Bu haliyle de şeylere teorik ve dolaylı yaklaşan bilimler için temel bir yerde bulunur.

Dolayısıyla Husserl felsefenin nihai kokunu veya radikal ve mutlak başlangıç noktasını, tek bir ana kavram, ilke ya da *cogito*'da değil, asli deneyim sahasının tamamında görür. Öteki bilimlerin kullanageldikleri hiçbir yöntemin herhangi bir değeri yoktur; çünkü onlar, fiilen verili olana ilaveten başka bir şeyi daha varsaymak



zorundadırlar. Oysa fenomenolojiyi niteleyen fenomenler sahasında temel ilke şudur: Her ilksel verili görü, bilginin meşru kaynağıdır. Kendini bize görüde ilksel olarak sunan her şey kendini bize sunduğu gibi kabul edilmek durumundadır. Bu işlem sayesinde kendimizi “mutlak olarak saydam başlangıç” dairesine yerleştiririz. Burası ‘transandantal deneyim’ alanıdır. Yeni türden bir deneyim alanındaki yeni bilimin adı transandantal fenomenolojidir. Bu tutum değişimiyle, şeyleri daha asli ve radikal olarak görmeyi, şeylerin icine nüfuz etmeyi ve ilk başta göze çarpan anlamların ardındaki daha derin anlam katmanlarını görmeyi öğrenmek mümkündür (Kockelmans 2007: 126). Husserl bunların zor talepler olduğunu söyler: Önceki tüm düşünme alışkanlıklarını kapatmak, düşüncemizin ufkunu yeniden düzenledikleri zihinsel engelleri tanımak ve yıkmak. Tam da bu sayede yani tam düşünce özgürlüğüne ulaşarak, tamamen yeniden tasarlanması gereken gerçek felsefi sorunları kavramak olanaklı olacaktır (Husserl 1976: 5). Onun çok haklı olduğu ortadadır.

### **Sonuç Yerine**

Husserl birçok felsefi problemle uğraşmak zorunda kalmıştır; fakat burada üç tanesi seçilmiştir. Böylece anlaşılması zor olan fenomenoloji alanına giriş yapmanın kolaylaştırılması istenmiştir; çünkü filozofun, düşünmeye nereden başladığını bilmediğinizde, işler hepten karışmaktadır. Okuyucu bir felsefe metnini okumaya başlamadan, filozofun sorduğu soruları bulursa, onun hangi problemleri çözmeye çalıştığını da bulur. Böylelikle aslında filozofun karşılıklı olarak söyleştiği diğer filozofların kim olduğunu da öğrenir. Bu ise, oradaki şölene konukluk anlamına gelir.

## KAYNAKÇA

CROWELL, Steven (2016). “What Is It to Think?”, *Phenomenology of Thinking Philosophical Investigations Into the Character of Cognitive Experiences*, ed. by T. Breyer&C. Gutland, London: Routledge.

HUSSERL, Edmund (1976). *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie*, Husserliana Den Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund (1982). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund (1997). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. A. Kaygı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

HUSSERL, Edmund (2010). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. H. Tepe, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

KOCKELMANS, Josef J. (2007). “Edmund Husserl ve Fenomenoloji”, *Cogito*, 50: Bellek: Öncesiz Sonrasız, İstanbul: Yapı Kredi Yayıncılık.

LEWIS, Michael&Staehler, Tanja (2019). *Fenomenoloji*, çev. O. B. Kaplan, M. Demirhan, M. Türkan, N. Şahankaya, M. B. Gürsoy, Ankara: Fol Kitap.

MOHANTY. J. N. (2006). “Intentionality”, *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, ed. by M. A. Wrathall&H. L. Dreyfus, Oxford: Blackwell.

SMITH, David Woodruff (2016). “Thinking About This Individual”, *Phenomenology of Thinking Philosophical Investigations Into the Character of Cognitive Experiences*, ed. by T. Breyer & C. Gutland, London: Routledge.

WRATHALL, Mark A. & Hubert L. DREYFUS (2006). “A Brief Introduction to Phenomenology and Existentialism”, *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, ed. by M. A. Wrathall&H. L. Dreyfus, Oxford: Blackwell.

ZAHAVI, Dan (2019). *Phenomenology the Basics*, Newyork: Routledge.

Makale Geliş | Received: 25.01.2021  
Makale Kabul | Accepted: 25.02.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.896773

**Özgür AKTOK**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, TR  
İzmir Kâtip Çelebi University, Fac. of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, İzmir, TR  
ORCID: 0000-0003-3730-334X  
ozgur.aktok@ikc.edu.tr

## **İlkçağ Doğa Felsefesinde Özdeşlik ve Değişim Problemi: Thales, Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos**

### **Öz**

İlkçağ doğa filozoflarının ele aldığı temel problemlerden birisi “evrenin ilk nedeni nedir?” şeklinde özetleyebileceğimiz kozmogonik sorunun üzerine inşa edilmiştir. Bununla birlikte, en az bunun kadar önemli olan ikinci temel soru ontolojiktir ve bu soruyu şu şekilde formüleştirmek gerekir: “Evren değiştiği halde nasıl özdeşliğini korur?” Bu iki soru her ne kadar *pratikte* iç içe geçmiş ve birbirlerinden yalıtılarak yanıtlanamıyor olsalar da doğa filozoflarının felsefi tartışmalarının arka planını yetkin biçimde analiz etmek için *prensipte* birbirlerinden ayrılmalıdır. Bu makale, bir yandan Herakleitos dışındaki Parmenides-öncesi doğa filozoflarının özdeşlik ile değişim arasındaki bu ontolojik gerilimin zorunlu olarak mantıksal bir çelişkiye yol açmadığını ve bu gerilimi kendisine çözümleyebileceğimiz çelişkisiz bir varlık katmanı olduğunu öne sürdüklerini göstermeyi amaçlamaktadır. Makalenin diğer bir amacı, Herakleitos’un bu ontolojik probleme getirdiği çözümlerle çelişkidene kaçınmak yerine onu varlığın temel yasası kılmak yoluyla alternatif bir özdeşlik anlayışı geliştirdiğini ortaya koymaktır: Bu alternatif özdeşlik anlayışı, çelişkiyi özdeşlikle bağdaştırılarak onu kendi özsel unsuru olarak içine almasıyla Herakleitos’u diğer doğa filozoflarından kökten biçimde ayırır.

**Ahahtar Kelimeler:** Özdeşlik, Ayrım, Varlık, Doğa, Sokrates-Öncesi Doğa Felsefesi.

## **The Problem of Identity and Change in Ancient Philosophy of Nature: Thales, Anaximenes, Anaximander and Heraclitus**

### **Abstract**

While one of the basic problems worked out by ancient natural philosophers is based on the cosmogonical question “what is the first cause of the universe?” another basic problem as important, at least, as the first one, is based on an ontological one and can be formulated as “how does the universe preserve its identity while changing?” Although these two questions are practically intertwined and cannot be answered in isolation from one another, they should be distinguished in principle for a proper analysis of the context of the philosophical debates among natural philosophers. This paper aims to show that with the exception of Heraclitus, natural philosophers before Parmenides proclaim that the identity-change tension does not necessarily lead to a logical contradiction and there is a deeper realm of being by means of which this tension can be resolved. Heraclitus’ solution, on the other hand, differs from that of others radically in that he does not try to avoid contradiction, but by making it into a basic law of being, he develops an alternative conception of identity which allows contradiction to be a basic component of it.

**Keywords:** Identity, Difference, Being, Nature, Presocratic Philosophy of Nature.

### Giriş: *Arkhe*'nin Kozmogonik ve Ontolojik Anlamı

Grek doğa filozoflarının<sup>1</sup> kendi doğa anlayışlarını oluştururken arka planda yanıtlamaya çalıştıkları biri kozmogonik diğeri ontolojik olan iki soru saptayabiliriz. “Her şeyin bir nedeni vardır” olarak ifade ettiğimiz ve günümüzde çağdaş bilimin üzerine inşa edildiği temel ilke, evrenin ortaya çıkışına yönelik olarak sorulduğunda, “evrenin ortaya çıkmasının nedeni nedir?” biçimine bürünerek karşımıza kozmogonik (evrendoğumsal) bir soru olarak çıkar. Ancak doğa filozoflarının farklı *arkhē* (ἀρχή) öğretilerinin ortaya çıkmasının ardında bu kozmogonik soru olmakla birlikte en az onun kadar önemli olan ontolojik bir soru da yatar. Nedensellik ilkesini evrenin kaynağı ile ilgili değil de onun varlığını sürdürüyor olmasıyla ilgili bir soruya dönüştürdüğümüzde, bu sefer ontolojik bir soru ortaya çıkar: *Evren nasıl oluyor da şu deneyimlediğimiz haliyle var oluyor?* Kozmogonik ve ontolojik sorular birbiri ile ilişkili ve birbirlerini tamamlayıcı, hatta ancak birlikte sorularak yanıtlanabilecek sorular olsalar bile, birbiriyle karıştırılmamalıdır. Ontolojik sorunun ortaya çıkma nedeni, evrene dair *kökensel* bir açıklama yapmanın tek başına yeterli olmamasında yatar, çünkü evrenin ortaya çıktıktan sonra nasıl olup da varlığını sürdürdüğü de en azından onun kökenine ilişkin problem kadar açıklama gerektiren ikinci bir probleme işaret eder. Nasıl ki evren ortaya nedensiz yere çıkmış olamazsa, ortaya çıkmış olan aynı evren nedensiz yere varlığını sürdürüyor da olamaz, çünkü mantıksal olarak evrenin ortaya çıktıktan sonra devam etmesi gibi bir zorunluluk yoktur. Ortaya çıktıktan sonra tıpkı ortaya çıktığı gibi yok olup gitmesi mantıksal bir olanaklılıktır. Ama yok olmamışsa ve varlığını devam

---

<sup>1</sup> Bundan böyle makale boyunca “doğa filozofları” terimiyle makalenin kendisini sınırlandığı Parmenides öncesi doğa filozoflarından Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos kastedilecektir. Bu filozofların metinleri günümüze başka filozoflar, felsefe tarihçilerinin onlardan alıntı yaptıkları fragmanlar olarak kalmış olduğundan, onlara göndermelerimiz de bu fragmanları içeren çevirilere olacaktır. Bu fragmanlara doğrudan standart Diels-Kranz edisyonu üzerinden gönderme yapılacaktır. Bkz. Diels, 1903. Doğrudan Diels’in çevirilerinden çalışılmış olmakla birlikte, bu Almanca çeviriler, kaynak olarak yarlanan şu İngilizce çevirilerle karşılaştırılarak bu metin yazılmıştır: Kirk and Raven 2013; Kathleen 1948; Graham 2010; Curd 2011. Literatürde Parmenides’in Herakleitos’tan kronolojik olarak sonra yaşadığına dair görüş yaygın olarak kabul edilmesine rağmen bu konudaki şüphelerini dile getiren kimi yazarlar da yok değildir. Bkz. Backmann 2013: 87-112. Ancak Parmenides, Herakleitos’un adını anmasa bile yaptığı eleştirilerde doğrudan ona gönderme yaptığını düşündürtecek ayrıntılar mevcut olduğundan, Backmann’ın şüphelerine karşın yaygın olan standart kronolojik yorumu benimseyerek Herakleitos’un Parmenides’in öncülü olduğu varsayımından yola çıkacağız.

ettiriyorsa bunu sağlayan şey mantık olamayacağına göre, nedir? Diğer bir deyişle, *evrendeki çokluğu ve değişimi bir arada ve bir düzenlilik içinde tutan birleştirici ilke nedir?* Bu soru, kozmogonik açıklamanın veremediği ontolojik bir yanıt talep eder. *Arche*, böylelikle “ilk-neden” olarak çift anlamlı olmak zorundadır: (1) Kozmogonik bakımdan, artzamansal olarak evrenin ortaya çıkışındaki birincil neden olmak ve (2) ontolojik bakımdan, eşzamansal olarak evrenin var olmaya devam ediyor olmasının ardındaki birincil neden olmak anlamında. Bilindiği gibi, Grekçede ‘*arkhe*’ *arkhein* fiilinden gelen bir isimdir ve *arkhein* bir yandan *başlamak* anlamına, diğer yandan *yönetmek* anlamına gelir. Birinci anlamı, bu kavramın (1) ile işaret ettiğimiz kozmogonik işlevini ifade ederken, ikinci anlamı (2) ile işaret ettiğimiz ontolojik işlevini açığa çıkartmaktadır. *Arkhe* bir yandan (1) bakımından evreni *başlatan* ilk-nedenken (2) bakımından evreni *özdeşlik içinde tutan*, ona kendi düzenini, yasallığını sağlayan yönetici bir ilke olması ile bir ilk-nedendir. Evren başboş ve rastlantısal biçimde değil, onun varlığını sürekli özdeşliği içinde koruyan bu yasallık sayesinde süregelir. Burada açıkça görüldüğü gibi, ‘*arkhe*’nin Grekçedeki doğal çift anlamlılığı, doğa filozoflarının felsefelerinde yerine getirdiği çifte işlevi aydınlığa çıkartarak öne sürdüğümüz çifte problem savını desteklemektedir.

Evrenin gözlemlediğimiz hali ile var olması neden açıklama gerektirir? Çünkü gözlemlediğimiz halinde, ilk bakışta bir çelişki var gibi görünür: Görünüşe göre hem *özdeştir* hem de *değişim içinde olduğu için kendisiyle özdeş-olmayandır*. Bu özdeşlik-değişim gerilimi karşımıza iki farklı biçimde çıkar: Birincisi, evrendeki doğal tikel varolanlar<sup>2</sup> düzeyinde; ikincisi, evrenin bütün olarak kendisi düzeyinde. Gündelik yaşam deneyiminde bize en tanıdık, en yakın olanı bunlardan birincisidir. Deneyimi akıl yürütmede bir kılavuz olarak kabul ettiğimizde, birbirine karşıt olan iki olgunun birlikte var olduğunu saptamak durumunda kalırız: Zamanın ve uzamın içinde bulunan tikellerin bir yandan *değişmekte olduğunu*, diğer yandan *kendileriyle özdeş kaldıklarını* gözlemleriz. Hatta bir tikelin *değiştiğini* öne sürmek için öncelikle o tikelin kendi

---

<sup>2</sup> Bundan böyle “doğal tikel varolanlar” terimi yerine sadece “tikel” terimi kullanılacak ve bununla doğal tikel varolanlar kastedilecektir. Varolan terimi burada Heidegger’in ‘das Seiende’ terimi ile karşıladığı kavram olarak; en geniş biçimde ve çok anlamlılığı içerisinde kullanılmaktadır. Bkz. Heidegger 1975: 22

kendisiyle özdeş kaldığını varsaymak zorundayızdır: O tikel değişiyorken kendisi olmaktan çıkmış olsaydı, şu anda hâlâ daha ondan değişmiş bir tikel olarak bahsediyor olamazdık. Dolayısıyla, bir şeyin değiştiğini söylediğimiz anda, tüm değişim süreci boyunca bu değişimi geçirenin hâlâ aynı şey olduğunu da ima etmiş oluruz. Deneyim bizi aynı şeyin hem değiştiğini, hem de değişmediğini söylemeye sevk ederken akıl aynı anda birbirinin karşıtı olan iki iddiayı birden öne sürmenin bizi mantıksal çelişkiye düşürdüğü konusunda uyarır. Tikeller düzeyinde ifade ettiğimiz bu mantıksal gerilimi evrenin varlığı açısından formüleştirdiğimizde, evrenin hem kendisiyle özdeş olduğunu, yani bir anlamda değişmediğini, ama hem de değiştiğini söylemek gibi çelişik gözükken iki yargı elde etmiş oluruz. Bu durumda, akıl pahasına deneyime mi; yoksa deneyim pahasına akla mı kulak vermek gerekir? Eğer ikisinden de vazgeçilemeyecekse, bu durumda akıl ile deneyimin uzlaşmasını sağlayacak bir *açıklama* bulmak zorunludur. Böylece evrenin onu gözlemlediğimiz hali ile varlığını sürdürüyor olmasının nasıl mümkün olduğu sorusu, daha özelleştirdiğimiz zaman, bu makalenin temel problemini ifade eden şu özgül (*specific*) soruya dönüşmek durumundadır: *Evren değiştiği halde nasıl özdeşliğini korur?* Bu makale, ‘varlık’, ‘var olmak’, ‘özdeşlik’ ve ‘değişim’ gibi temel kavramların bundan farklı ve ayrıntılı bir çalışmayı gerektiren bir analize girişmeksizin doğrudan bu soruya odaklanmayı amaçlamaktadır.

### **1. Ontolojik Problem Olarak Özdeşlik-Değişim Geriliminin Üç Olanaklı Çözümü**

Doğa filozofları, tikeller birbirlerinden ayrı olsalar da bunların birbirlerine dönüşebildiklerini gözlemliyorlardı. Bu dönüşüm eğer bir yanılısama olarak yadsınmayacak ve dönüşümün varlığı kabul edilecekse, bu kabul, tek tek şeylerin birbirinden ayrı olmalarına rağmen ortak bir karakteristikleri olmasını mantıksal olarak gerektirir. Diğer bir deyişle, tikeller birbirlerinden ayrı olmalarına rağmen bu ayrılık (özdeş olmama) *mutlak* bir ayrılık olamaz. Aksi halde, birbirinden mutlak anlamda ayrı

olan iki tikelin asla birbirine dönüşmemesi; tıpkı Descartes’ın iki tözü<sup>3</sup> gibi, birbirinden tamamıyla ayrı kalması gerekirdi. Ancak eğer dönüşüm varsa tüm bu dönüşümün arkasında tikeller arasında ortak bir özü paylaşma olması, yani öz-deş olmaları şarttır.<sup>4</sup> O halde evrenin varlığına dair bir çelişki gibi gözükten gerilim karşısında bir filozofun yapabileceği üç şey vardır: (I) Bu çelişkinin *görünürde* olduğunu ve bu sözde-çelişkiyi görünüşün arkasında kendisine çözümleyebileceğimiz *çelişkisiz* bir varlık katmanı olduğunu öne sürmek; (II) bu çelişkinin *hakiki* olduğunu ve çelişkinin varlığa *içkin olduğunu* öne sürmek veya (III) bu çelişkinin *hakiki* olduğunu ve varlığa *içkin olmadığını* öne sürmek. Makalenin üçüncü bölümünde göreceğimiz gibi, Thales, Anaximandros ve Anaximenes felsefelerini (I) üzerine kurarken Herakleitos (II) üzerine kurar. Böylelikle üçüncü bölümde makalenin temel savını teşkil eden, Herakleitos’un ele aldığımız diğer üç doğa filozofundan kökten bir biçimde ayrıldığı ve bunun nedeninin ise onun yeni bir özdeşlik anlayışı geliştirmiş olduğu iddiasını temellendirmiş olacağız. Thales, Anaximandros ve Anaximenes’i birbirine benzer kılan ve Herakleitos’dan keskin biçimde ayıran şey, ilk üçünün (I)’i kabul etmeleri nedeniyle aynı özdeşlik anlayışına sahip olmalarıdır. Geliştirdikleri *arkhe* öğretilerindeki farklılıklar, özdeşlik ile ilgili varsayımlarını aynı olmaktan çıkartmaz, çünkü (I) her ikisinin de özdeşlik anlayışını *formel* olarak belirler. Buna karşın Herakleitos (II)’ye dayanarak alternatif bir özdeşlik anlayışı geliştirir.

Herakleitos da dahil olmak üzere doğa filozofları *metafizik* anlamda görünüş ile varlık arasında bir ayırım yapma noktasına henüz gelmemiş olsalar da özdeşlik ile değişim arasındaki gerilimi çözebilmek için değişimin arkasında kendi kendisiyle özdeş kalan *arkaik* bir elementin varlığını savlamış olmaları, gündelik yaşamda deneyime körü körüne bağlanan insanının deneyime karşı geliştirdiği naif inancın yerine “algı

---

<sup>3</sup> Descartes zihin ve maddenin birbirinden tamamen ayrı iki töz olduğu yönündeki düalist yaklaşımını ilk olarak en açık biçimiyle *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*’ın içindeki altıncı meditasyonda ortaya koyar. Bkz. Descartes 1996: VI. Meditation.

<sup>4</sup> Türkçede ‘öz’ ve ‘özdeş’ kavramları arasındaki geçişkenlik burada ele aldığımız fenomeni isabetle karşılamaktadır. Tıpkı “kar-deş” ya da “arka-daş” kelimeleri gibi türetilmiş olduğu için, özdeş olan şeylerin “aynı özden geldiği; aynı özü paylaştığı” gibi bir anlamı da taşır. Bu anlamda, çok sayıdaki tikelin hepsinin paylaştığı; onların birbirlerine dönüşmelerini sağlayan, onların ana-maddesi ya da elementleri olarak iş gören bir unsura işaret eder.

zaman zaman yanıltıcıdır” gibi şüpheli düşünmeye kapı aralayan bir saptamayı koyar. Böylelikle karşımıza daha sonraları açık biçimde metafizik olarak çıkacak olan “görünüş ve varlık”<sup>5</sup> ayrımının doğa filozoflarında ilk izlerini buluruz. Herakleitos her şeyin aslında ateş olduğunu söyleyerek bu anlamda diğer doğa filozofları ile benzer bir ayrımı yapmakla birlikte bunu diğerleri gibi çelişkiden kaçınmak için yapmaz. İlerleyen satırlarda ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, Thales, Anaximandros ve Anaximenes’in *arkhe*’leri çelişkiden kaçınma işlevine sahipken Herakleitos’un *arkhe*’sinin felsefesinde işlevi bu değil, tam tersine özdeşliği yeniden tanımlamak ve çelişkiyi bu yeni tanımla özdeşliğin karşıtı olmaktan çıkartmaktır. Bu makalede ele almadığımız ve doğa felsefesine karşı çok sert eleştiriler geliştirmiş olan Parmenides ise felsefesini (III)’ün üzerine kurmakla hem Thales’in, Anaximandros’un ve Anaximenes’in oluşturduğu bloktan, hem de Herakleitos’tan kökten biçimde ayrılır. Parmenides özdeşlik ile değişim arasındaki çelişki gibi gözükten gerilimi, değişimi tamamen yadsımak yoluyla kökten ortadan kaldırmıştır.<sup>6</sup>

## 2. Thales, Anaximandros ve Anaximenes’e Karşı Herakleitos: Yeni Bir Özdeşlik Anlayışı

Grek kültüründe doğa felsefesi daha ortaya çıkmadan önce evrendeki tikellerin çokluğu çoğunlukla ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört element yoluyla açıklanmaktaydı. Bu temel varsayım doğa felsefesine de girer ve evrende karşılaşılan tüm tikeller ya bu dört farklı elementin birbirine dönüşmesi ya da bunların çeşitli ölçülerde bir araya gelmesi yolu ile açıklanır.<sup>7</sup> Doğa filozofları bu geleneksel varsayımı düşüncelerine almakla birlikte mitolojiden farklı olarak elementlerle ilgili geliştirdikleri açıklamalarda doğaüstü mitolojik figürlere başvurmadan ve mitolojiye kıyasla daha

---

<sup>5</sup> Bu ayrım Türkçede “görünüş ve gerçeklik” şeklinde de ifade edilir.

<sup>6</sup> Parmenides, özdeşlik ile değişim arasındaki gerilimi tamamen reddederek değişimi kavramsal olarak varlık kavramından tamamen dışlar ve doğanın tikeller ontolojisiyle hiç ilgilenmez. Hegel, varlığın ilk kez Parmenides’te bu denli soyutlukla ele ele alındığına, katıksız anlamda bir felsefenin ilk örneğinin Parmenides tarafından verildiğine işaret eder. Bkz. Hegel, 1833: 296–7.

<sup>7</sup> Bu makalenin kapsamı dışında bıraktığımız, Parmenides’ten sonra gelen bir doğa filozofu olan Empedokles, Parmenides-öncesi doğa filozoflarından farklı olarak dört elementin birbirine dönüşmediğini, evrendeki çokluğun, çeşitliliğin bunların farklı ölçülerde bir araya gelmesinden ortaya çıktığını savunmuştur. Bkz. Plutarkhos, *Adv. Cotolen*, 11, s. 1113 A (DK 31 B9).



sistematiik ve tutarlı biçimde doğayı doğanın içinden kavramaya çalışır (Guthrie 1962: 40). İlk doğa filozofu Thales, her şeyin su olduğunu öne sürdüğünde, kastettiği, su olmayan diğer her şeyin aslında suyun kılık değiştirmiş hali olduğudur; toprak da, ateş de aslında sudur, ama diğer tüm elementler ve onların oluşturduğu tikeller bize sudan farklı gözüktüğü için onların su olduğunu deneyim yolu ile anlayamayıp suyun karşıtı şeyler olduğunu sanırız.<sup>8</sup> Thales böylece, evrendeki tikellerin bir yandan değişirken ve başka şeylere dönüşürken diğer yandan evrenin kendi kendisiyle özdeş kalabilmesini, suyun, evrendeki diğer üç elementin de biçimine bürünebilmesi ile açıklamıştır. Bir elma çürüdüğü zaman, bu değişim, o elmanın kendisinde ve her tarafında bulunan suyun farklı biçimlerde karşımıza çıkması yüzünden gerçekleşir. Suyun arkhe olarak nasıl bir işleve sahip olduğunu, elmanın çürüme sonucunda sertlik niteliğini yitirip yumuşaklık niteliğini kazanması örneğini ele alarak somutlaştıralım: Elmanın kendisi bir bütün olarak zaten suyun içine girdiği bir görünüş iken elmanın başlangıçtaki sertliği de bu elmanın bir parçası, dolayısıyla o elmayı oluşturan suyun bir parçası olarak kavranır.<sup>9</sup> Dolayısıyla, sertlik yitirilip yerine yumuşaklık geldiğinde kaybedilen sertlik aslında suyun belli bir biçimi, kazanılan yumuşaklık da suyun bir başka biçimi olduğundan tüm evrendeki toplam su miktarında bir azalma ya da çoğalma olmaz. Böylece modern bilimde “maddenin korunum yasası” olarak ifade edilen temel bir ontolojik ilkeyi örtük olarak gözetmiş olur.

Doğadaki çokluğu, onu oluşturan elementlerden birisi ile açıklamak çeşitli mantıksal güçlükler doğurur ve Thales’in ardılı Anaximandros bunların farkına varır. Öncelikle, su eğer egemen elementse ve en başta da yalnızca su varsa daha sonra kendisinden başka elementlerin ortaya çıkmasına neden olan şeyin ne olduğu sorusu, Thales’te yanıtız kalır. Çünkü Anaximandros’a göre, karşıt elementlerden herhangi birini baskın kılacak olursak, bu element diğer elementler karşısındaki gücünü sonuna

---

<sup>8</sup> Aristoteles Thales’in suyu arkhe olarak saptayışını tespit ederek kendi töz, madde, form kavramları üzerinden değerlendirmiştir. Bkz. Aristotle *Metaphysics* 983 b6 8–11, 17–21.

<sup>9</sup> Burada gözden kaçırmamız gereken nokta, doğa filozoflarınca henüz varolanlar ile niteliklerinin birbirinden ayırt edilmiyor olması ve nitelikleri de birer varolan olarak düşünülüyor olmasıdır. Örneğin soğuk bir havanın soğukluğu da, karanlık bir sokağın karanlığı da, tıpkı hava ya da sokak gibi birer varolan olarak düşünülür.

kadar kullanarak diğer elementlerin ortaya çıkmasını önleyecektir. Bu güçlüğü doğuran şey, Thales’in bir yandan her şeyin kendisine indirgenebileceği baskın element olarak suyu seçerken, bir yandan da “su” derken kastettiği şeyin doğada gözlemlenen suyun ta kendisi oluşuydu.<sup>10</sup> Bundan kaynaklanan mantıksal güçlük şudur: Doğadaki tüm elementlerin ana-elementi olarak herhangi bir ilke öne sürülüyorsa, mantıksal olarak bu, elementlerin hepsinin paylaştığı bir ortak karakteristiği barındırdığının da varsayılmasını zorunlu kılar. Bundan dolayı, gözlemlenen elementlerden hiç birisi olmayan, ama onların hepsinde bulunan ve onlara göre en azından bir miktar daha soyut bir ortak karakteristiğin öne sürülmesi gerekir ki, bu yeterince kapsayıcı olsun ve dört elementi de içine alabilsin. Thales’in yaptığı gibi bu dört elementin herhangi birisini alıp diğer üçünde ortak olarak bulunan bir çeşit ana-element olarak ortaya koyunca, aynı somut element, bir yandan da kendi kendisinin de ana-elementi olmak zorunda kalır. Oysaki aynı şeye hem element hem de kendi kendisinin ana-elementi demek mantıksal çelişkiye sürükleyen döngüsel bir açıklama içerir. Su, hem açıklanması gereken dört elementten birisi hem de açıklayıcı olarak kullanılan ilke olamaz. Eğer olursa da elementler arasındaki, en başta var olduğu varsayılan ve açıklanmak istenen ayrım, açıklamanın içinde yadsınmış ve mantıksal çelişkiye düşülmüş olur. Anaximandros bu güçlüklerden kaçınmak için bu elementlerin hepsini aşan, ama onların hepsinin kendisinden türediği *apeiron*<sup>11</sup> (*ἄπειρον*) olarak adlandırdığı *arkhe*’nin varlığını öne sürmüştür (Simplicius *Phys.*, 24, 13 [DK 12 A9]). Bu kelime, “sınırsız, sonsuz, belirsiz” gibi anlamlara gelir (Hippotilos *Refutatio*, I, 6, I; [DK B2]). Anaximandros açısından *apeiron*, her şeyin kendisinden çıkıp kendisine geri döndüğü, varolanların henüz belirlenimsiz, ayrımsız olduğu bir durum olarak düşünülmüştür. Elementlerin arasındaki ayrımın ortaya çıkışı döngüsellığe düşmeden açıklanacaksa, bu, ancak ayrımlar sonucunda ortaya çıkan herhangi bir elementin açıklamanın içinde kullanılmaması ile mümkündür. Henüz Aristoteles ve onun geliştireceği “aktüellik-potansiyellik” ayrımı (Aristotle 1924: *Book Theta*) ortada yokken, *apeiron*’un, daha sonra Aristoteles’in

---

<sup>10</sup> Anaximenes’in Thales’e yönelttiği bu eleştirinin ayrıntıları için bkz. Burnet 1930: 54.

<sup>11</sup> A-peiron, a (ἄ) olumsuzluk ön eki ile, sonsuz, belirsiz anlamına gelen *peiron*’ın (πεῖρα) değilmesinden oluşur.

“potansiyellik” kavramını geliştirdiğinde, bu kavramla kastettiğine belli bir benzerlik ve yakınlık taşıdığına altını çizmekte yarar vardır. Anaximandros’un yaklaşımını özgün kılan, Thales’ten farklı olarak, doğadaki varolanları ilk kez doğada doğrudan gözlemlenemeyen soyut bir ilke ile açıklamaya girişmesidir. Henüz daha Platon ya da Aristoteles’inki ile boy ölçülebilecek bir sistematikten yoksun olması yüzünden “metafizik” olarak adlandıramayacak olsak da bu, doğaya dair gelecekte Platon’un ve Aristoteles’in felsefelerinde ortaya çıkacak olan metafizik görüşlerin kapısını ilk kez aralayan özgün bir açıklamadır.

Ancak tam da *apeiron*’un bu soyutluğu Anaximenes’i rahatsız etmiş ve deneyimlenemeyen, gözlemlenemeyen bir şeyi *arkhe* olarak seçmenin getirdiği soyutluğu reddedip bunun yerine yine gözlemlenebilir bir element olan “hava”yı geçirmesine neden olmuştur (Simplicius *Phys.*, 24. 26 [DK 13 A5]) Ancak Thales’in ‘su’ yunda ortaya çıkan ikirciklik, bu sefer Anaximenes’in ‘hava’ sında başka bir şekilde ortaya çıkar: Hava, sudan farklı olarak tam anlamıyla gözlemlenen somut hava elementi olarak öne sürülmemiş; havanın diğer elementlerle karşıt olarak gözlemlendiğimiz biçiminin de arkasındaki bir ana-madde olarak düşünülmüştür. Anaximenes’in, hava öğretisini yoğunlaşım kuramı ile birlikte öne sürmesi bu yüzden bir tesadüf değildir: Gözlemlendiğimiz hava, *arkhe* olan hava ile özdeş olmasa bile, ona en en yakın olan ve onun gözlemleyemeyeceğimiz kadar seyreltiğindeki hali olarak anlamamız gereken bir elementtir. Buna göre, hava, parçacıklardan oluşmaktadır ve bu parçacıklar yoğun biçimde bir araya geldikçe görece daha katı elementler ve tikeller ortaya çıkar. Örneğin havanın belli ölçüde yoğunlaşıp sıkışması ile önce bulut, sonra su, daha da fazla sıkışırsa bu sefer toprak ve en sonunda en katı olan taş oluşur (Hippotilos *Refutatio*, i.7. 2-3 [DK 13 A7]). Böylece parçacıklar ne kadar fazla yoğunlaşırsa, en yumuşaktan en sert olana doğru evrendeki varolanların çeşitliliği ortaya çıkar. Anaximenes’in öğretisinin özgünlüğü, Thales’in ya da Anaximandros’un akışkancı yaklaşımlarına karşı ilk kez *parçacı* bir anlayışı öne çıkartıyor olmasıdır. Havayı oluşturan parçacıkların farklı yoğunluklarda bir araya gelme biçimleri üzerinden nitelik farklılıklarını açıklayan parçacı yaklaşım daha sonra ortaya çıkacak olan atomcu öğretinin ilk habercisi olarak

yorumlanabilir. Ancak Anaximenes’te ortaya çıkan problem, havanın bu ikircikli statüsü olur: Anaximenes bir yandan havayı doğal bir element olarak seçerek Anaximandros’un *apeiron*’unun soyutluğundan kaçınmış olur, ama diğer yandan da Thales’in karşılaştığı güçlüklerden uzak durmak için yine aynı hava, diğer üç elemente karşı somut bir element olarak karşılaştırılmak istenmez. Bu anlamda, Anaximenes’in getirdiği açıklamadaki havanın, somut bir element olarak hava ile onun da ana-maddesi olan, gözlemlenemeyen ve dolayısıyla soyut hava arasında ikircikli bir konumda kaldığını söylemek yanlış olmaz.

Herakleitos, özdeşlik ile değişim arasındaki gerilimi çözmeye çalışan kendinden önceki filozofların düştüğü güçlüklerden kökten yeni bir yaklaşım getirerek sıyrılmak ister. Bu, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, kendinden önceki filozofların özdeşlik anlayışını sorgulayarak bunun yerine yeni bir özdeşlik anlayışı önermek şeklinde özetlenebilir. Herakleitos, Anaximandros’un *apeiron*’unu doğrudan ona gönderme yapmadan dolayı yoldan eleştirir: “Görülebilene, duyulabilene ve öğrenilebilene şeyler; işte bunlar benim özellikle kıymet verdiklerimdir” der (Hippotilos *Refutatio*, IX, 9 (DK 22 B55)). Diğer yandan, Anaximenes’in hava öğretisindeki yoğunlaşım kuramını kendi anlayışına temel alır. Ancak, Arda Denkel’in belirttiği gibi, bu kuramın en önemli problemi, katılık farklarını açıklarken tat, renk gibi diğer pek çok niteliğini açıklamada yetersiz kalıyor olmasıdır (Denkel 1998: 24). Herakleitos’un karşıtların birliğine dayalı yepyeni bir özdeşlik anlayışı geliştirmesinin arkasında bu yetersizliğin de belli bir rolü olduğunu saptamak gerekir.

Herakleitos’tan önceki doğa filozofları, değişimi ve çokluğu salt görünüş olarak, durağanlığı ve birliği ise bu görünüşün arkasındaki asıl varlık katmanı olarak ele alırken, özdeşlik-değişim ikiliği içerisinde özdeşliğin lehine bir hiyerarşi kurmuş olurlar. Değişim yadsınmaz, ama diğer yandan da açıklanırken, varlığın asli bir unsuru değil, görünüş ardındaki durağan varlığın ürettiği ikincil bir unsur olarak anlaşılır. Herakleitos özdeşlik-değişim ikiliğinde ilk kez değişimin kendisini varlığın en temel ulamı haline getirir ve varlığı özsel anlamda “oluş” olarak kavrar; böylece çelişkiyi ve

değişimi doğal varlığın asli bir unsuru, hatta onun yasası (*logos*<sup>12</sup>) olarak düşünür. Artık değişim daha önceki filozoflarda olduğu gibi değişmeyen bir *arkhe*'nin farklı çehrelerinden kaynaklanan bir görünüş olmaktan çıkıp bizatihi varlığın kendi hareket ettirici ilkesi haline gelir. Herakleitos özdeşlik-değişim gerilimini *özdeşliğin lehine bir hiyerarşi* yaratarak çözmek yerine, bu iki unsurun her ikisine de ontolojik olarak eşit statü tanıyarak çelişki denen şeyi bir anlamda özdeşlik ile çelişik olmaktan çıkartıp özdeşliğin kendisine onun özsel bir unsuru olarak katar. *logos* olarak karşımıza çıkan yasallık, özdeşliğe yeni bir ad kazandırır: Logos, karşıtların birliğini ifade eder. Karşıtların birliği, karşıtların birbiriyle savaşına bir ölçü vererek bu savaşın bir kaosa dönüşmesini önlemek yoluyla evrenin karşıtların karşıtlığı yüzünden dağılıp özdeşliğini yitirmesinden koruyan biricik ilke, evrenin akli ve düzenleyici ilkesidir. Aslında bu ifadeyi, “karşıtların özdeşliği” olarak da adlandırabiliriz. Bu şekilde kavramadığımız zaman, Herakleitos'un çelişkiyi varlığın temel ulamına çevirmeyi, özdeşliğin köktenci bir yeniden yorumuyla başardığını fark ederiz. Burada, altı çizilmesi gereken nokta, Herakleitos'un, değişim ve çokluğu en temel varlık ulamı olarak alırken, yine de bunun kendi içinde bir düzenliliği, birliği olduğuna yaptığı vurgudur: Değişim kaotik ve rastlantısal değildir, *logos* denen evrensel aklın yasallığına uygun biçimde gerçekleşir. Bu da özdeşlik ilkesinin çelişkiyi içine almasına rağmen korunmasını sağlar. Herakleitos'un *arkhe* olarak su ya da hava gibi durağan elementlerin yerine ateş gibi dinamik bir elementi seçmesi felsefesinin çelişkiyi sakınılacak değil, oluş haliyle varlığın özdeşliğinin temel yasası olarak kucaklanacak bir şey olarak kavlıyor olmasından kaynaklanır.<sup>13</sup>

Herakleitos'un kendinden önceki doğa filozoflarından ikinci bir önemli farkı ilk ifade ettiğimiz farka bağlı olarak ortaya çıkar: Öncekiler gibi değişimi tikellerin belli bir niteliği yitirip karşıt niteliği kazanması olarak ele almaz, çünkü onun yeni özdeşlik

---

<sup>12</sup> Kökeni *legein* fiilidir. *Legein*, derlemek, toplamak, söylemek, ölçmek gibi anlamlara gelirken, *logos* ise söz, ölçü, akıl gibi anlamlar taşır. Herakleitos *logos*'u, kabaca ifade edecek olursak evrendeki tüm değişime ölçüsünü veren, onu düzenleyen kozmolojik bir akıl ya da değişimin gelişigüzel olmasını önleyerek ona bir ölçü ve sınır çizen evrensel yasallık gibi bir anlamlarda kullanır.

<sup>13</sup> Herakleitos, altın ile mal arasındaki ilişki üzerinden, ateş ile dünyadaki diğer şeyler arasında bir analogi kurar. Bkz. Plutarkhos *De Exilium*, 8, 388 D (DK, 22, B 90).

tanımı, çelişkiyi tikellerden dışlamayı gerektirmez: Tikeller, zaten karşıt nitelikleri eş zamanlı olarak kendilerinde taşırlar; yalnızca farklı zamanlarda bu niteliklerin kimisi öne çıkararak kendi karşıtına baskın gelir. Gözlemediğimiz nitelikler, asla tikelleri terkedip yitirilen ya da sonradan kazanılan şeyler değildir (Plutarkhos *Cons. Ad Apoll.*) Aynı şey, tikeller için olduğu kadar, evren için de geçerli bir ilke oluşturur. Böylece evrenin özdeşliği, ondaki tikellerin kendi aralarındaki karşıtlıktan ve mücadeleden kaynaklanan değişimden olumsuz etkilenmez, çünkü zaten bu karşıtlık evrenin ana-elementi olan ateşin doğasına da içkindir. Çelişki ve değişim, varlığın en temel ve en hakiki katmanı olarak düşünülür. Denkel’in de belirttiği gibi, niteliklerin kazanılıp kaybedilmediği, tikellerin zaten kendisinde olduğu “karşıtların birliği” fikri, daha sonra Aristoteles’in yararlanacağı, ancak Parmenides’in Herakleitos’a yönelttiği eleştiride işaret ettiği, eş zamanlı olarak karşıtların aktüel olarak bulunmasının yarattığı mantıksal çelişkiden kaçınmak için potansiyellik-aktüellik öğretisiyle farklı bir yönde geliştireceği özgün bir düşüncedir (Denkel 1998: 24-25).

### **Sonuç: Somut İle Soyut Arasında Bir Düşünme Olarak Doğa Felsefesi**

Bu makalede, “evren değiştiği halde nasıl özdeşliğini korur?” şeklinde ifade ettiğimiz problemi ortaya koyarken, ele aldığımız doğa filozoflarının bu problemi tam olarak bizim burada ifade ettiğimiz özgül biçimiyle formüllestirmiş olduklarını iddia etmiş değiliz. *Özdeşlik ilkesi* gibi bugün metafiziğin, ontolojinin ve mantığın içinde belli ölçüde teknik anlamlarla yüklenmiş olan bir ilkeyi, doğa filozoflarının bizim onu bugün anladığımız biçimde ele alacak kavramsal gereçlere sahip olduğunu varsaymak olsa olsa bir *anakronizm* olurdu. Bu nedenle, bu soruyu ortaya koymaktaki amaç, doğa filozoflarının farklı biçimlerde geliştirdikleri doğa ve *arkhe* anlayışlarını bu sorunun çerçevesine oturttuğumuzda ve bu soruya bir yanıt verme çabası olarak gördüğümüzde, bu anlayışların kavranmasının daha verimli kılınabilmesi olarak anlaşılmalıdır. Daha önceki bölümlerde görmüş olduğumuz gibi, ilk doğa filozofu Thales’ten başlamak üzere, Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos, özdeşlik-değişim problemine farklı yollardan yanıt vermeye çalışmıştır. Örneğin Thales’in evrendeki değişim ve çokluğun

açıklayıcı nedeni olarak suyu; Anaximenes’in havayı; Herakleitos’un ise ateşi koyuyor olması, açıklanmak istenen doğayı, yine doğanın içindeki somut ve gözlemlenebilir elementler ile açıklama eğilimini temsil ettiği ölçüde, doğa filozoflarının soyutlamaya karşı bir dirençleri olduğunu gösterir. Somutu somut olanla açıklamaya eğiliminin dışına çıkma konusunda tek bir istisna vardır ki, o da Anaximandros’tur: Deneyimlenebilir tikelleri açıklamak için deneyimlenebilir olmayan *apeiron*’u *arkhe* olarak belirlemesi, doğa felsefesindeki ilk kayda değer soyutlama girişimi olarak görülebilir. Ancak Anaximandros’ta ortaya çıkan bu soyutlama eğilimi, hemen arkasından gelen Anaximenes ve Herakleitos tarafından hoş karşılanmamış, eleştirilmiş ve doğa felsefesi böylece tekrar somut ilkelere bir dönüş gerçekleştirmiştir.

Aralarındaki tüm farklılıklara ve uzlaşmazlıklara rağmen, doğa filozoflarını birleştiren en temel unsur, bu çalışmanın göstermiş olduğu gibi, hepsinin “evren değiştiği halde nasıl özdeşliğini korur?” sorusunun çatısı altında toplanıyor ve bu soruyu yanıtlamaya çalışıyor olmalarıdır. Bu soru üzerinden birleşmekle birlikte soruya içkin olan özdeşlik-değişim gerilimini problemleştirme ve bu problemi çözme tarzları onları birbirlerinden farklı *arkhe* anlayışları geliştirmeye yöneltir. Thales, Anaximandros ve Anaximenes, özdeşlik ile değişim arasındaki bu ontolojik gerilimin zorunlu olarak mantıksal bir çelişkiye yol açmadığını ve bu gerilimi kendisine çözümleyebileceğimiz çelişkisiz bir varlık katmanı olduğunu öne sürerek aşmaya girişirken, Herakleitos onların tam tersi yönde bir düşünce yoluna girer ve bu gerilimi hakiki bir çelişki olarak yorumlayarak evrenin kendisinin temel karakteristiği statüsüne yükseltir. Dolayısıyla, Herakleitos’un bu ontolojik problemi çözme biçimi, problemin işaret ettiği gerilimi çözmeyi reddedip gerilimin kendisini bir problem olmaktan çıkartmak ve diğer doğa filozoflarının felsefelerinden uzak tutmaya çalıştığı çelişkiyi, evrenin kurucu bir ontolojik ilkesine çevirmek olarak özetlenebilir. Herakleitos’un özdeşlik-değişim problemine kendi çağının egemen paradigmasının dışına çıkan bir özgünlükle yaklaştığı söylenebilir. Özdeşliği “karşıtların birliği” olarak ortaya koyan, kendi çağının ötesindeki bu anlayış, Herakleitos’un felsefe tarihinde sıklıkla karanlık ve anlaşılması güç bir filozof olarak anılmasına neden olur. Öyle ki, Herakleitos’un sözü (*logos*), ancak

binlerce yıl sonra Hegel’in *diyalektik* felsefesinde bu karanlıktan çıkar ve parlar: “Herakleitos derin filozof olarak nam salmış, hatta bu konuda kötü bir şöhret edinmiştir. Kara göründü! Herakleitos’un tek bir önermesi yoktur ki *Mantık* eserime katmamış olayım.”<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Hegel’in çelişkiyi dışlamayan diyalektik mantık anlayışını oluşturmasında, Herakleitos’un karşıtların birliği öğretisinin oynadığı rol yadsınamayacak kadar büyüktür. Herakleitos’un düşüncesinin büyüklüğünün gerek modern gerekse çağdaş felsefede anlaşılmasında Hegel’in payı büyük olmuştur. Bkz. Hegel, 2013: 320. Çevirisi bana ait olan alıntının özgün hali şu şekildedir: “*Heraklit wurde so auch überall als tiefdenkender Philosoph gehalten, ja auch verschrien. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.*” Hegel’in burada söylediğinin anlamını güçlü biçimde vermek için “Hier sehen wir Land” cümlesini, onun içinde geçtiği geniş bağlamı göz önünde bulundurarak ve formel yapısının arkasında Hegel’in cümlesinin ardındaki duygu durumunu öne çıkartacak şekilde, Türkçeye daha uygun hale gelecek tarzda yorumladım. Ancak bu çevirinin dayandığı bu yorum, zorunlu olmadığı gibi, tartışmaya açıktır ve yalnızca bir yorumlama denemesi olarak görülmelidir. Böylelikle, özgün metindeki noktalı virgülün yerine ünlem işareti kullandım. ‘Hier sehen wir Land’ normalde Türkçeye teknik biçimde şöyle çevrilir: “Burada/bu noktada kararı görüyoruz/görürüz”. Ancak bağlam gözetilmeden yapılan bu çeviri manasız kalır. Cümlelerde geçen “tiefdenkend” “derin düşünen” anlamına gelir. Hegel, burada, felsefe tarihi boyunca pek çok filozofun Herakleitos’un bu derinliğine her ne kadar belli ölçüde saygı duysa da, bir yandan da bu derinliği olumsuz bir şey olarak eleştirdiğini de cümlelerin ikinci yarısında dile getirir. Ne de olsa, Herakleitos’un bu kadar anlaşılması güç, çelişkiyi onaylayan bir felsefe yapmış olmasını lüzumundan fazla, şımarıkça bir tepeden bakma olduğunu iddia edenler olmuştur. Bu derinlik, bu olumsuz anlamıyla, açık denizdeki bir denizcinin ayaklarını basacak bir kara parçasının bulunmadığı, denizcinin içine yutulup kaybolacağı kadar tehlikeli, zeminden yoksun bir derinlik metaforunu içerir. İşte burada, Hegel, bu eleştiriler karşısında kara metaforuna gönderme yaparak örtük bir karşıt-eleştiri getirdiği söylenebilir. Uzun süre denizde kalmış ve karanın hasretini çeken bir denizcinin, kara görüldüğünde “kara göründü!” şeklinde ifade ettiği coşku, Hegel’in “hier sehen wir Land” ifadesinde arka plandaki duygu durumu olarak okunabilir. Dolayısıyla, Hegel’in bu cümleleri açısından, Herakleitos’un felsefe tarihi boyunca sıklıkla yanlış anlaşılmasına rağmen aslında onu anlayacak düzeyde soyutlama yetisine sahip bir zihin için (ki burada bu kişi Hegel olmaktadır), karanın asla gözükmediği bir okyanusu andıran türden derinlik değil, tam tersine, Hegel gibi en yüksek soyutluğu, aslında en yüksek somutluk olarak gören kendisi gibi filozof için temel alınabilecek, güvenilir bir felsefi zemin sağlayacak türden bir derinliğe sahiptir.



## KAYNAKÇA

ARISTOTLE (1924). “Book Theta” (Book IX), *Metaphysics*, ed. W. D. Ross, vol 2, Oxford: Clarendon Press.

CURD Patricia (2011). *A Presocratics Reader: Selected Fragments and Testimonia*, ed. Patricia Curd, Richard D. McKirahan, 2. ed., Indiana: Hackett Publishing.

BACKMANN, Jussi (2013). “Chapter 7: The Unity of the One: Protometaphysical and Postmetaphysical Decisions”, *Politics of the One: Concepts of the One and the Many in Contemporary Thought*, ed. Artemy Magun, pp. 87– 112, New York: Bloomsbury Academic.

BURNET, John (1930). *Early Greek Philosophy*, Great Britain: A. & C. Black, Ltd.

DESCARTES, Rene (1996). *Meditations on First Philosophy*. trans. John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.

DENKEL, Arda (1998). *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Özne Yayınları.

DIELS, Herrmann (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Walther Kranz, Berlin: Weidmann.

FREEMAN, Kathleen (1948). *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Blackwell: Oxford.

GRAHAM, D. W. (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, 1st ed., Cambridge University Press: Cambridge.

GUTHRIE, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy*, Vol. 1., Cambridge Univ.Press: Cambridge.

HEIDEGGER, Martin (1975). *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Frankfurt: Klostermann.

KIRK G. S., RAVEN, J. E. & M. SCHOFIELD (2013). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 2. ed., Cambridge University Press: Cambridge.

HEGEL, G. W. F. (1825-6). *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. 7: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 2: *Griechische Philosophie*, 1: Thales bis Kyniker.

HEGEL., G.W.F. (1833). *Werke*, vol. 14: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 1, Karl Ludwig Michelet ed. Duncker und Humblot.

HEGEL, G.W.F. (2013). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: Erster Teil*, ed. Michael Holzinger, Berlin: Berliner Ausgabe.



## **KAYGI: YAYIN İLKELERİ**

1. “Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi” (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla “Kaygı”, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esâsen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşeri bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır.

3. Dergide akademik / bilimsel nitelikteki “Araştırma Makalesi” ve “Kitap Değerlendirme” çalışmaları yayımlanır.

4. Dergiye Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca (ve “Editör Kurulu”nun kararına bağlı olarak diğer dillerde) yazılmış eserler kabul edilir. Gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.

5. Gönderilen Türkçe çalışmalarda “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalı; çalışmalar dergi “Yazım Kuralları”na göre hazırlanmalıdır.

6. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Editör Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeden geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır. Bu süreçte ise “çift kör hakemlik” sistemi uygulanır. Bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu rapor gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Editör Kurulu” karar verir.

7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Editör Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergiye ulaştırılmalıdır.

8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.

9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, “Kaygı” dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir).

10. Metnin editoryal değerlendirme süreci başlatılmadan önce tüm yazarlarla “Telif Sözleşmesi” yapılmaktadır. Bu sözleşmenin yazar tarafından onaylanıp, editörlere iletilmesi sonrasında yazının süreci başlatılır.

11. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.



## **KAYGI: PUBLICATION RULES**

1. “Kaygi. Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy” (e-ISSN: 2645-8950), “Kaygi” in short, is published biannually in “March” and “September.”

2. To be submitted, articles need to be related to fields of social sciences and humanities with philosophical and theoretical content.

3. Research articles and book reviews are published so long as they meet academic and scientific criteria.

4. Articles in Turkish, English, German and French are accepted – acceptance of other languages depends on the decision of the “Board of Editors.” The submitted articles must not have not been previously published in another journal, submitted for publication or accepted for publication.

5. The articles should include “Abstract” and “Keywords”. Moreover, they need to be in accordance with the academic writing guidelines of the journal.

6. As a first step, all submitted articles are reviewed by the “Board of Editors” in terms of content, academic originality, contribution to the field, spelling, and similar aspects. Then the peer review stage starts for those that qualify, as a double-blind peer reviewing process. To be admitted to publishing, both referees who review the article have to give unanimous approval. In the case of only one referee approving the publication, the article is sent to a third referee. Then, taking into consideration of this third review, the “Board of Editors” decides whether to publish or reject the article.

7. After due processes, the “Board of Editors” decide whether to publish the article (as it is submitted, or after some adjustments) or not, and the author(s) are informed about this decision. When adjustments are required, the new version of the article has to be submitted within a month.

8. The legal responsibility of the articles published in the journal belongs entirely to the author(s) and the views and opinions expressed in the articles do not reflect the opinions or position of “Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy” or the “Editorial Board.”

9. No royalties are paid to the author(s) for published articles. In this respect, the copyrights of published work are deemed to have been transferred to Kaygi, regardless of there being an open statement or not [This also means that the authors have accepted the Open Journal Systems (OJS) regulations of Tübitak DergiPark].

10. A “Copyright Agreement” with the authors is concluded before the editorial review process begins. The process starts once the author approves the agreement and informs the editors of this approval.

11. Provided that the source is indicated, quotations can be made from the works published in the journal.