

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

(*flsf*)

E-Dergi / E-Journal

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

ISSN 2618-5784

Sayı 31, Bahar 2021
Issue 31, Spring 2021

Bilgi için/For Information

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

Yazışma Adresi

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü, Sıhhiye/ANKARA
TURKIYE

Tel: (+90 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

Mail: flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

İmtiyaz Sahibi / Owner

Hamdi BRAVO

Sayı Editörleri / Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Işıl BAYAR BRAVO

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Eda ÇAKMAKKAYA

Melek Candan ÖZTÜRK

Erman KAÇAR

Sedat BİNGÖL

Türkçe ve İngilizce için Dil Editörleri /

Language Editors for Turkish and English

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)

Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)

Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof.Dr. Durmuş GÜNAY (Maltepe Üniversitesi)

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

Prof.Dr. Mark JUERGENSMEYER (Santa Barbara University)

Prof.Dr. Talip KABADAYI (Celal Bayar Üniversitesi)

Prof.Dr. Abdullah KAYGI (Hacettepe Üniversitesi)

Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)

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

Prof.Dr. Theodore SCALTSAS (Edinburg University)

Dr. Paolo STELLINO (Universidade Nova de Lisboa)

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

Prof.Dr. Şafak URAL (Üsküdar Üniversitesi)

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Philosopher's Index, EBSCOHost Humanities Source ve TÜBİTAK ULAKBİM tarafından listelenmekte ve ilgili veritabanları üzerinden tam metin olarak erişime sunulmaktadır.

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a bi-annual academic journal listed in Philosopher's Index, EBSCOHost Humanities Source and TÜBİTAK ULAKBİM, and also served as full text by these databases.

BU SAYININ HAKEMLERİ REVIEWERS

Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN

(Pamukkale Üniversitesi)

Prof. Dr. Hülya ALTUNYA

(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof. Dr. Zehragül AŞKIN

(Mersin Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan AYDIN

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Şeniz ANBARLI BOZATAY

(Balıkesir Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa Cihan CAMCI

(Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Nevzat CAN

(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

(İnönü Üniversitesi)

Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet Ayhan CİTİL

(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Veli DUYAN

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Haluk ERDEM

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Işık EREN

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Özgüç GÜVEN

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Cüneyt KAYA

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ülker ÖKTEM

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Güncel ÖNKAL

(Maltepe Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim ÖZDEMİR

(Üsküdar Üniversitesi)

Prof. Dr. Naim ŞAHİN

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Fatma TÜTÜNCÜ

(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Prof. Dr. Koray TÜTÜNCÜ

(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER

(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Zeynep ULUDAĞ

(Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Ogün ÜREK

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Nedim YILDIZ

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Yücel YÜKSEL

(İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Muharrem AÇIKGÖZ

(Gaziantep Üniversitesi)

Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER

(Kırıkkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer Faik ANLI

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Cahit ASLAN

(Çukurova Üniversitesi)

Doç. Dr. Lale LEVİN BASUT

(Yeditepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Üyesi Nihal Petek BOYACI

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Seyit COŞKUN

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Aylin ÇANKAYA

(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Doç. Dr. Caner ÇİÇEKDAĞI

(Artvin Çoruh Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet DAĞ

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Zeki DUMAN

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Çağrı ERYILMAZ

(İzmir Bakırçay Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet EYİM

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Feyza Şule GÜNGÖR

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Erdal İSBİR

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes KALA

(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Murat Ertan KARDEŞ

(İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa KAYA

(Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Murat KELİKLİ

(Bartın Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Fatih KILIÇ

(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Doç. Dr. Senem KURTAR

(Gaziantep Üniversitesi)

Doç. Dr. Faruk MANAV

(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Gökhan MURTEZA

(Kırklareli Üniversitesi)

Doç. Dr. Esra Çağrı MUTLU

(Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)

Doç. Dr. Osman MUTLUEL

(Pamukkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR

(Akdeniz Üniversitesi)

Doç. Dr. Cengiz İskender ÖZKAN

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN

(Mersin Üniversitesi)

Doç. Dr. Çetin TÜRKİYILMAZ

(Hacettepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Emir Hasan ÜLGER

(Başkent Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa YEŞİL

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Tamer YILDIRIM

(Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. İbrahim YÜCEDAĞ

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Yurdağül ADANALI
(Selçuk Üniversitesi)

Dr. Öğretim Üyesi Yunus Emre AKBAY
(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Elif AKGÜN KAYA
(Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Okan AKKIN
(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ
(Bitlis Eren Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özgür AKTOK
(İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU
(İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARSLAN
(Samsun Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR
(Erciyes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Berk Utkan ATBAKAN
(Bartın Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Naciye ATIŞ
(Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Muzaffer AYVAZ
(Trabzon Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Murat BAHADIR
(Erzurum Teknik Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Filiz BAYOĞLU
(Atatürk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Murat BAYRAM
(Bingöl Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Arman BESLER
(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)

Doç.Dr. Meriç BİLGİÇ
(Kocaeli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KANTARCI BİNGÖL
(Muş Alparslan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Serhat Celal BİRDAL
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özgür BUDAK
(Ege Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Argun Abrek CANBOLAT
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ceyhan Akın CENGİZ
(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Övünç CENGİZ
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Aynur ERDOĞAN COŞKUN
(İstanbul Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Vedat ÇELEBİ
(Erciyes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Şule Gece ÇELİKKAN
(Kırıkkale Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Dilek ARLI ÇİL
(Maltepe Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tufan ÇÖTOK
(Sakarya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Vehbi Metin DEMİR
(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Erhan DEMİRCİOĞLU
(Koç Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Enis DOKO
(İbn Haldun Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Cemzade Kader DÜŞGÜN
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Toros Güneş ESGÜN
(Hacettepe Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet EVREN
(Aksaray Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN
(Ankara Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Recep Batu GÜNÖR
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Aysun GÜR
(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Sever IŞIK
(Gaziantep Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Kutsi KAHVECİ
(Atatürk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Gamze KESKİN YURDAKURBAN
(Kırklareli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tufan KIYMAZ
(İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Melike MOLACI
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Bahtınur MÖNGÜ
(Erzurum Teknik Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Sibel OKTAR THOMAS
(Özyeğin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ergin ÖGCEM
(Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Adem ÖKTEN
(Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ
(Bingöl Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut ÖZER
(Aksaray Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Beris ARTAN ÖZORAN
(Ankara Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Evren Erman RUTLİ
(Erciyes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tonguç SEFEROĞLU
(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Cafer ŞAKAR
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Diler Ezgi TARHAN
(İstanbul Gelişim Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Metin TOPUZ
(Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Pınar TÜRKMEN BİRLİK
(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ahmet TÜZEN
(Gümüşhane Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tuba Nur UMUT
(Ankara Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Necip UYANIK
(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özlem ÜNLÜ
(Selçuk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ceyda ÜSTÜNEL
(Ankara Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Eylem YENİSOY ŞAHİN
(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem YILDIZDÖKEN
(İnönü Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özgür YILMAZ
(Kırklareli Üniversitesi)

Dr. Mete Ulaş AKSOY

Dr. Zübeyde Gaye ÇANKAYA EKSEN
(Galatasaray Üniversitesi)

Dr. Abdullah DEMİR
(İğdır Üniversitesi)

Dr. Fatma ERKEK
(Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Mehtap DOĞAN
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Kâmil TUZGÖL

Dr. Mehmet Fatih ÜNAL
(Afyon Kocatepe Üniversitesi)

İçindekiler / Contents

HASSAS AYAR ARGÜMANI VE YAPAY ZEKA İTİRAZI
(THE FINE-TUNING ARGUMENT AND THE OBJECTION FROM ARTIFICIAL
INTELLIGENCE)

Tufan KIYMAZ (1-13)

NÖROFELSEFE İNDİRGEMECİ Mİ YOKSA ELEYİCİ MİDİR?
(IS NEUROPHILOSOPHY REDUCTIONIST OR ELIMINATIVIST?)

Serdal TÜMKAYA (15-36)

QUALIA'YI TİNSEL NİTELİKLER OLMADAN AÇIKLAYABİLİR MİYİZ?
(CAN WE EXPLAIN QUALIA WITHOUT IMMATERIAL PROPERTIES?)

Ahmet Kadir USLU (37-50)

NAGEL'İN EPİSTEMİK-ERİŞİMSİZLİK SİMETRİSİ VARSAYIMI ÜZERİNE
(ON NAGEL'S ASSUMPTION OF THE SYMMETRY OF EPISTEMIC-INACCESSIBILITY)

Nazım GÖKEL (51-69)

MANTIKSAL İDEALİST YAKLAŞIMLARI DOĞRULTUSUNDA MARBURG OKULU'NUN
PLATON VE ARİSTOTELES KARŞILAŞTIRILMASI
(COMPARING THE PLATO AND ARISTOTLE OF THE MARBURG SCHOOL IN LINE
WITH THE LOGICAL IDEALIST APPROACHES)

Mehmet Eren GEDİKLİ (71-96)

MANTIK VE DİL AÇISINDAN FREGE'NİN ERKEN DÖNEM WITTGENSTEIN'LA
KARŞILAŞTIRILMASI
(COMPARISON OF FREGE WITH EARLY WITTGENSTEIN IN THE SENSE OF LOGIC
AND LANGUAGE)

Mustafa YILDIRIM (97-118)

ARİSTOTELES'İN FİZİK ESERİNDE DEĞİŞİM KAVRAMI
(THE CONCEPT OF CHANGE IN ARISTOTLE'S PHYSICS)

Dilek ARLI ÇİL (119-132)

İBN SİNA'NIN BİR BİLİM OLARAK METAFİZİK ANLAYIŞI
(AVICENNA'S IDEA OF METAPHYSICS AS A SCIENCE)

Musa DUMAN (133-152)

ŞİDDETLİ DİRENİŞLERE KARŞI ŞİDDETSİZ BİR YÖNTEM OLARAK SİVİL
İTAATSİZLİK
(CIVIL DISOBEDIENCE AS A NON-VIOLENCE METHOD AGAINST SEVERE
RESISTANCES)

Murat BAYRAM - M. Hanifi MACİT (153-170)

SİVİL TOPLUM-DEVLET İLİŞKİSİ TARTIŞMALARINDA SÜREKLİLİK VE KOPUŞLAR:
HEGEL, MARX VE GRAMSCI

(CONTINUITY AND BREAKS IN DEBATES ON CIVIL SOCIETY-STATE RELATION:
HEGEL, MARX AND GRAMSCI)

Yasin KABATAŞ - Selcen KÖK (171-192)

MÜLKİYET VE ÖZGÜRLÜĞE DAİR İKİ GÖRÜŞ: ROUSSEAU VE HEGEL
(TWO CONCEPTIONS ON PROPERTY AND FREEDOM: ROUSSEAU AND HEGEL)

Melek Candan ÖZTÜRK (193-210)

ROUSSEAU'NUN SİYASET DÜŞÜNCESİNDE DOĞA DURUMUNUN MODERN DEĞERİ
(THE MODERN VALUE OF THE STATE OF NATURE IN ROUSSEAU'S POLITICAL
THOUGHT)

Emre KARATEKELİ (211-224)

NEOLİBERALİZMİN POLİTİK TAHAYYÜLÜ: SERBEST PİYASANIN "BÜYÜSÜ"
(THE POLITICAL IMAGINARY OF NEOLIBERALISM: "MAGIC" OF FREE MARKET)

Ali Rıza TAŞKALE (225-240)

PLATON'DA YASALAR VE YASALARIN KAYNAĞI
(LAWS AND SOURCE OF LAWS IN PLATO)

Adnan AKDAĞ (241-260)

NIETZSCHE'DE SİYASAL KAVRAMI
(THE POLITICAL IN NIETZSCHE)

Oğuz TIRPANLI (261-280)

DEVLETİN KÖKENİ ÜZERİNE
(ON THE GENESIS OF STATE)

Buket KORKUT RAPTİS (281-300)

HOMO EX MACHINA'DAN HOMO EX LABES'E: POSTMODERNİST BULANIKLIK
(FROM HOMO EX MACHINA TO HOMO EX LABES: POSTMODERNIST TURBIDITY)

Özlem DERİN (301-316)

SOSYALLEŞMEDEN ŞEYLEŞMEYE: TOPLUMSAL GERÇEKLİĞİN DİYALEKTİK İNŞASI
(FROM SOCIALIZATION TO REIFICATION: THE DIALECTIC CONSTRUCTION OF
SOCIAL REALITY)

Mehmet Emin BALCI (317-336)

ÜSTEL TEKNOLOJİK GELİŞMELER BAĞLAMINDA BİYOPOLİTİKA
KAVRAMSALLAŞTIRMALARI
(BIOPOLITICAL CONCEPTUALIZATIONS IN THE CONTEXT OF EXPONENTIAL
TECHNOLOGICAL ADVANCES)

Aysun KÖRLÜ TOPAN (337-358)

SEVGİ ANLAYIŞINDA DÜŞÜNSEL AYRIMLAR: MEVLANA İLE KONFUÇYÜS
ÖĞRETİLERİNDE İNSANLIK VE AHLAK İLİŞKİSİ
(IDEATIONAL DIFFERENCES ON COMPREHENSION OF LOVE: RELATION BETWEEN
HUMANITY AND MORALITY IN THE DOCTRINES OF RUMI AND CONFUCIUS)
İlknur SERTDEMİR (359-374)

AYER'İN EMOTİVİZM'İNDE ETİK İFADELERİN BİLİŞSEL İMKÂNI
(THE COGNITIVE POSSIBILITY OF ETHICAL STATEMENTS IN AYER'S EMOTIVISM)
Resul YÜKSEL (375-392)

GEÇ STOA DÖNEMİNDE "ETİK" SORUNUNU FOUCAULT GÖZÜYLE OKUMAK
(READING THE "ETHICS" PROBLEM IN THE LATE STOA PERIOD FROM THE POINT
OF FOUCAULT)
Murat ÖZDEMİR (393-412)

YEŞİL AKLAMA, BİR RIZA MÜHENDİSLİĞİ ÖRNEĞİ
(GREENWASHING, AN ENGINEERING OF CONSENT EXAMPLE)
Ömer Ersin KAHRAMAN (413-433)

PSİKANALİTİK KURAM ve SOSYAL HİZMET
(PSYCHOANALYTIC THEORY AND SOCIAL WORK)
Gizem Nur SAĞLIK (435-455)

SARTRE'İN FENOMENOLOJİSİ: ŞEYLER VE BİLİNÇ
(PHENOMENOLOGY OF SARTRE: THINGS AND CONSCIOUSNESS)
Fahrettin TAŞKIN (457-478)

FUNDAMENTAL ONTOLOJİ İÇİN BİR ELEŞTİRİ: ADORNO
(A CRITIQUE FOR FUNDAMENTAL ONTOLOGY: ADORNO)
Akın KARACA (479-496)

BÜYÜK UÇURUM OTELİ'NDEN CHİAPAS'A: ADORNO, HOLLOWAY VE
ZAPATİSTALAR
(FROM GRAND HOTEL ABYSS TO CHIAPAS: ADORNO, HOLLOWAY AND
ZAPATISTAS)
Sezer FENER (497-512)

KANT'İN MÜZİK ANLAYIŞI, SINIR VE İMKANLARI
(KANT'S UNDERSTANDING OF MUSIC, ITS LIMITS AND POSSIBILITIES)
Selda SALMAN (513-530)

NOKTA'NIN; AN, ZAMAN, MEKAN ve TANRI KAVRAMLARIYLA İLİŞKİLENDİRİLMESİ
(THE RELATIONS OF POINT WITH MOMENT, TIME, SPACE AND GOD)
Ülkü BURSA (531-542)

PERFORMATİFLİĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK: DESTRÜKTİF PLASTİKİYET
(REVISITING OF PERFORMATIVITY: DESTRUCTIVE PLASTICITY)
Müge TEPEYURT (543-560)

FREUD VE HEİDEGGER'DE KAYNAĞA DÖNÜŞ TEMASI
(THE THEME OF RETURN TO THE SOURCE IN FREUD AND HEIDEGGER)
Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN (561-576)

HEİDEGGER'DE OTANTİKLİK- ZAMANSALLIK İLİŞKİSİ
(THE RELATIONSHIP BETWEEN AUTHENTICITY AND TEMPORALITY IN
HEIDEGGER)
Bilge SALUR (577-590)

HÜMANİZMİN SINIRINDA: PICO'NUN "YERSİZ" İNSANINA HEİDEGGER'İN DASEİN'İ
"YURT" OLABİLİR Mİ?
(ON THE EDGE OF HUMANISM: CAN HEIDEGGER'S DASEIN BE "HOME" FOR PICO'S
"PLACELESS" HUMAN?)
Ulaş BİLGE (591-612)

İNSAN NEDEN UNUTUR? DÜŞÜNSEL BİR FİGÜR OLARAK UNUTMA SORUNSALI
(WHY DOES ONE FORGET? THE PROBLEM OF FORGETTING AS AN INTELLECTUAL
FIGURE)
Hülya YAMAN (613-630)

SIRA DIŞI BİR EĞİTİM TARTIŞMASI: OKULUN ÖLÜMÜ
(AN EXTRAORDINARY EDUCATIONAL DISCUSSION: DEATH OF THE SCHOOL)
Zeynep KANTARCI BİNGÖL - Özkan AYBAR (631-652)

NOKTA'NIN; AN, ZAMAN, MEKAN ve TANRI KAVRAMLARIYLA İLİŞKİLENDİRİLMESİ
(THE RELATIONS OF POINT WITH MOMENT, TIME, SPACE AND GOD)
Ülkü BURSA (531-542)

LEİBNİZ'DE İLAHİ NEDENSELLİK
(LEIBNIZ ON DIVINE CAUSATION)
Emine GÖREN BAYAM (653-674)

Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), bir felsefe dergisidir. Felsefe alanında araştırma makaleleri yayımlanır (Sosyal bilimlerin başka alanlarında çalışan araştırmacıların felsefi makalelerine de yer verilmektedir).
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayımlanır.
- 3) FLSF **elektronik bir dergidir**. Derginin basılı hali bulunmamaktadır.
- 4) **İçerik:** Yalnızca araştırma makaleleri değerlendirmeye alınmaktadır. Makaleler başka yerde yayınlanmamış olmalıdır. Makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
- 5) **Dil:** Makaleler Türkçe ya da İngilizce olarak yayımlanabilir.
- 6) **Başlık:** Makalenin başlığı 16 punto olarak, hepsi büyük harflerle, Cambria karakterinde yazılmalıdır. Başlık, akademik çalışmalara uygun olması gözetilerek, konu hakkında bilgilendirme amacı taşımalı ve kısa olmalıdır.
- 7) **Yazar Bilgileri:** Yazar adı ve soyadı başlığın altında, sağa yaslı şekilde, 11 punto olarak Cambria karakterinde yazılmalıdır. Soyadı büyük harflerle yazılmalıdır. Yazar ya da yazarların çalıştığı kurum ve ünvanları, e-mail adresleri ve ORCID numaraları her bir soyadına eklenmiş dipnotta belirtilmelidir.
- 8) **Öz:** Yazarın adının hemen altına 100-200 sözcük aralığında Türkçe bir "Öz", 4 ile 8 sözcükten oluşan "Anahtar Sözcükler", bunların altına da aynı boyutlarda İngilizce bir "Abstract" ve "Keywords" eklenmelidir. Bunlar 10 punto, italik ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Öz, çok kısaca makalenin problemini, amacını, yöntemini ve ana sonuçlarını özetlemelidir.
- 9) Makalelerin **6000 sözcüğü** aşmamasına özen gösterilmelidir.
- 10) Makalenin marjinleri A4 ebatlarına göre sağdan ve soldan 4,5 cm, üstten 5cm, alttan 4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- 11) **Altbaşlıklar** sol tarafa yaslı şekilde, 10 punto ve koyu (bold) olarak yazılmalıdır.
- 12) Değerlendirilmesi istenen çalışmalar **ULAKBİM Dergipark** uygulaması üzerinden ulaştırılmalıdır.
- 13) Kabul edilen makalelerin yukarıda sayılan kısımları haricindeki ana metinleri, Word programında, 10 punto ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Dipnotları 9 punto ve Cambria karakterinde olmalıdır.
- 14) **Makale Değerlendirme Süreci:** ULAKBİM Dergipark üzerinden ulaştırılan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Değerlendirme sürecine giren her makalenin iki hakemden olumlu görüş alması gerekmektedir. Hakemlerden birinin olumsuz görüş bildirdiği durumlarda makale ya üçüncü bir hakeme gönderilir ya da (makalenin konusuna bağlı olarak) editörler tarafından değerlendirilir. Özel koşullarda, hakemlerin olumlu görüş bildirdiği durumlarda dahi, editörlerin makaleyi reddetme hakkı saklıdır. Bu tür durumlarda yazarlar hak iddia etmemeyi kabul ederek çalışmalarını değerlendirme sürecine sokar. Düzeltme istenen yazılar, elden geçirildikten sonra, en geç iki hafta içinde Dergipark üzerinden yayın kuruluna geri gönderilmelidir.
- 15) Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 16) **Referanslar ve Kaynakça** *Chicago Stili ile uyumlu olmalıdır.* Daha fazla detay ve örnek için <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/writing-rules> adresine bakılabilir.
- 17) Metnin sonuna, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek yukarıdaki linkte belirtilen şekilde -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **KAYNAKÇA** koyunuz.
- 18) **İnternet Kaynakları** en sonda bu başlıkla ayrıca belirtilmelidir. Yararlanılan link adresi ve bu yararlanma tarihi belirtilmelidir.
- 19) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının sonuna; Güz sayısı için en geç Eylül ayının sonuna kadar gönderilmelidir. Yazılar hakemlere **Bahar sayılarında Mart'ın ilk gününden, Güz sayılarında Ekimin ilk gününden itibaren** gönderilmeye başlar. Önceden gönderilmiş olsalar da, bu tarihlerden önce makaleler için değerlendirme süreci başlatılmaz. Hakemlere (yazının uzunluğu ve kısalığına, hakemin vaktinin uygun olup olmamasına göre) 2 ya da 3 hafta süre tanınır. Bütün raporlar ulaştıktan sonra, değerlendirme sonucu yazarlara iletilir. Bahar sayıları Mayıs'ın 15-31'i arası, Güz sayıları Aralık'ın 15-31'i arası yayımlanır.

Publication Principles

- 1) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a journal of philosophy. Provided that being philosophical, also open to evaluate papers of academicians from fields of social sciences.
- 2) FLSF is a **biannual** (Spring/Fall) peer-reviewed journal.
- 3) FLSF is an **electronic journal**. Printed version of the journal is not provided to any author or individual.
- 4) **Content:** Only research papers are accepted for the review process. The articles should not be published anywhere else before. The responsibility of the articles belongs to the author.
- 5) **Language:** Articles can be either in Turkish or English.
- 6) **Title:** The title of the article should be in Cambria, 16-point bold font. Title should be concise and informative regarding the subject. Try to avoid abbreviations where possible.
- 7) **Author's Information:** Author's name must be written in Cambria and 11-point font, just under the headline, leaning to the right; all letters of the surname must be written in uppercase.
The university or the institution where author(s) currently works, author's mail address and ORCID number should be stated by a footnote attached to the surname and no title should be used.
- 8) **Abstract:** It should be in English and between 100-200 words just below the author's name and with 10 fonts, Cambria and italic.
The abstract should state briefly the purpose of the study, methods, the principal results and major conclusions.
- 9) **Keywords** should be added to abstract and should not be less than four and more than eight.
- 10) Papers should not exceed **6000 words**.
- 11) The **margins of paper** should be set up according to A4 paper format as 4,5 cm on the left and the right, 5 cm on the top and 4 cm on the bottom.
- 12) The **subtitles** should be written in bold and 10 font size on the left margin.
- 13) Accepted texts should be written in Cambria, 10 font size in the Word Program and sent to **<http://dergipark.org.tr/pub/flsf>**.
- 14) **Paper Review Process:** The article submitted to the journal are primarily looked over by the editors in terms of its content and editorial principals and anonymously sent to two reviewers. Every evaluated paper should get the approval of two referees. If one of the referees has rejected and the other one has approved, the editor sends the paper to the third referee. In line with the opinions and suggestions of the third referee, editor acts in accordance with her/his own authority. Chief Editor of the journal unilaterally reserves the right to REJECT even if the paper has been approved by referees. In this case, none of the author(s) can claim a right or demand. All kinds of management, practice and procedure belong to the chief editor of the journal.
The papers revised according to Paper Review Forms should not be sent to the editorial board later than two weeks.
- 15) Unpublished articles will not be returned and the authors will only be informed about the rejection.
- 16) **References and Bibliography** should be according to Chicago style.
For more information: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/writing-rules>
- 17) Prepare a **bibliography** at the end of the text taking into account the alphabetical order of the surnames of the authors. Bibliography must be based on the sources that have collected in the notes and which were benefited from.
- 18) The internet resources should be indicated in the references part under the title of "**Internet Resources**". The link should be included in the resources and the Access date should be after the link.
- 19) Papers for the volume of Spring should be sent at the latest for February and papers for the volume of Fall should be sent at the latest of September.
Articles are sent to the reviewers from the first day of March on the Spring volume, and from the first day of October on the Fall volumes. Two or three weeks are granted to the referees (depending on the length and shortness of the article, whether the time of the jury is appropriate). Reports are forwarded to the authors as they arrive.
Spring volumes are published between May 15-31, Fall volumes are published between December 15-31.

THE FINE-TUNING ARGUMENT AND THE OBJECTION FROM ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Tufan KIYMAZ*

ABSTRACT

I argue that the advent of artificial intelligence poses a new problem for the fine-tuning argument and design arguments for God in general, since an impersonal supreme designer, conceptually based on artificial intelligence, is a relevant alternative to God as the designer of the universe (or the designer of allegedly irreducibly complex biological structures, etc.) There are of course differences between a personal designer, like a human being, and an impersonal designer, like a narrow-AI system, but, as I argue, only if humans have souls would it be more reasonable to regard God as the supreme designer rather than an impersonal designer modeled on soulless artificial intelligence. In other words, the fine-tuning argument for God can only be successful if something like substance dualism is demonstrated to be true. Dialectically speaking, this makes the fine-tuning argument considerably less effective.

Keywords: Fine-Tuning Argument, Artificial Intelligence, Design Arguments, Consciousness

HASSAS AYAR ARGÜMANI VE YAPAY ZEKA İTİRAZI

ÖZ

Bu çalışmada, yapay zekanın ortaya çıkışının hassas ayar argümanı ve genel olarak Tanrı'nın varlığına dair tasarım argümanları için yeni bir sorun oluşturduğu görüşünü savunuyorum. Hassas ayar argümanına karşı yapay zeka itirazı olarak adlandırabileceğimiz bu itiraz, kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Bilinçsiz yapay zeka sistemlerinden modellenerek kavramsallaştırılabilecek, şahıs olmayan mükemmel bir tasarımcı, evrenin tasarımcısı olarak mükemmel bir şahıs olan Tanrı'ya bir alternatif teşkil eder ve bu yüzden de evrenin bir tasarımcısı olduğu iddiasından Tanrı'nın varlığına dair geçerli bir çıkarım yapmamıza izin vermez. Bu itirazın bertaraf edilmesi ancak töz ikiciliği doğru ise, yani insanların ruhları var ise mümkündür, ve bu da hassas ayar argümanının sonucunu ruhun varlığına koşullu kılacağından argümanın etkisini önemli ölçüde zedeler.

Anahtar Sözcükler: Hasas Ayar Argümanı, Yapay Zeka, Tasarım Argümanları, Bilinç

* Dr. Öğr. Üyesi, Bilkent Üniversitesi, Felsefe Bölümü, tufan.kiyamaz@bilkent.edu.tr,
ORCID: 0000-0002-6631-3857
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2021 Bahar, sayı: 31, ss. 1-13 *Spring 2021, issue: 31, pp.: 1-13*
Makalenin geliş tarihi: 05.01.2021 *Submission Date: 5 January 2021*
Makalenin kabul tarihi: 16.03.2021 *Approval Date: 16 March 2021*
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> *ISSN 2618-5784*

Introduction

I argue that the advent of artificial intelligence poses a new problem for the fine-tuning argument and design arguments for God in general, since an impersonal supreme designer, conceptually based on artificial intelligence, is a relevant alternative to God as the designer of the universe (or the designer of allegedly irreducibly complex biological structures, etc.). In what follows, I first present the fine-tuning argument and the objection from artificial intelligence against the fine-tuning argument (which is applicable to many other design arguments). Next, I present and evaluate some possible responses to the objection from artificial intelligence and I argue that a necessary condition for a successful response is the truth of the claim that humans have souls. Which means, the fine-tuning argument can only be successful if, something like substance dualism is demonstrated to be true. Dialectically speaking, this makes the fine-tuning argument considerably less effective.

The Design Argument Schema and the Fine-Tuning Argument

First, let us examine the general logical form of the design arguments for God. The most popular versions of design arguments today are probabilistic/evidential; however, I will characterize design arguments as deductive. This presentation of the basic form of the design arguments will not exclude the probabilistic/evidentialist varieties, since the contemporary standard defenses of the premises of the following deductive argument are generally inductive, utilizing probabilistic reasoning, Bayesian inference, etc. Especially the epistemic probability of the second premise below is what the contemporary debate mostly focuses on.

1. x is F .
2. If x is F , then x is designed.
3. If x is designed, then x is designed by God.
4. Therefore, God exists.

In the above schema, x can be things like (parts of) biological organisms, (a subset of) physical objects, the universe, etc. and F can be properties like “irreducibly complex,” “fine-tuned (for life)” etc. So, using this schema we can produce, for example, a design argument from the irreducible complexity of biological systems, which is known as the intelligent design argument, or a design argument from apparent fine-tuning of the physical constants and the initial conditions for life in our universe. In this paper, I will focus on the latter.

Lastly, by “God,” I mean the personal (hence the pronoun “He”) Creator depicted in classical theism who is omnipotent, omniscient and omnibenevolent; God is a maximally great person¹.

I use the fine-tuning argument (FTA) as an example of design arguments, since, as far as I can see in the literature, it is the most popular design argument, if not the most popular argument, for God in contemporary philosophy of religion. I’ll focus on FTA but my criticism will be applicable to other design arguments as well. Based on the above schema, we can formulate FTA as follows:

1. The universe is fine-tuned.
2. If the universe is fine-tuned, then the universe is designed.
3. If the universe is designed, then the universe is designed by God.
4. Therefore, God exists.

A universe U is fine-tuned if and only if U is life-permitting and the initial conditions, physical constants, or laws of nature in U were even slightly different, then U would not be life-permitting. By “life,” the proponents of FTA typically mean intelligent life.

3

The alleged fine-tuning in our universe is incredibly precise. I’ll just give two examples proposed by two prominent atheist scientists:

1. If the rate of expansion one second after the Big Bang were 1 part in 10^{17} different than what it actually is, then our universe wouldn’t be life-permitting². If you started from zero and counted one integer per second without resting and doing anything else, reaching 10^{17} would take more than 3 billion years. Imagine that skipping one number in 3 billion years of counting would collapse everything; this would be the high sensitivity that Hawking tells us about.

2. If cancellation among different contributions to the vacuum energy were different 1 part in 10^{120} , then life would not be physically possible³.

Most of the contemporary debate is on the second premise of FTA. In the most popular versions of FTA, second premise is taken to be very likely to be true, since the existence of a fine-tuned universe is evidence for the existence of a designer or existence of a designer is the best explanation of the

¹ William Wainwright, “Concepts of God”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), 2017

² Stephen Hawking, *The illustrated a brief history of time*, Random House, 1996, p. 156

³ Steven Weinberg, “Life in the Universe,” *Scientific American*, Oct., 1994, p. 49

existence of a fine-tuned universe, etc⁴. For the sake of the argument, I take the first and the second premises to be true. My objection to FTA will be to the third premise of the argument⁵.

From Humans to God, from Artificial Intelligence to Sid

In this paper, I argue against FTA in the context of the kind of theism that takes God to be a person, but, of course, not an ordinary person: He is perfect. But, what do we mean by “person?” What makes an entity a person?

There are suggestions in the literature for necessary and sufficient conditions for personhood, such as self-consciousness, rationality, having a self-concept, a sense of self-worth, moral agency, autonomy, etc. I am not endorsing any particular theory about personhood, but I do stipulate that consciousness is a necessary condition for personhood.

Even if we cannot agree on one answer to the question about what it takes to be a person, we seem to understand the question. We have a pretheoretical understanding of “person”, which is roughly “the kind of being that we fundamentally are.” This is why, I think, some people just equate being a person with being human. Our pretheoretical notion of personhood originates from the fact that we, as the ones who ask the question about personhood, are persons. So, the notion of God as a personal designer is at least partly modeled on us, since we have no understanding of personhood completely independent from the kind of being that we are. God is a perfect, immaterial, transcendent, omniscient, omnipotent, omnibenevolent and unique version of the kind of being that we are, rather than a version of an inanimate object like a chair or an impersonal animal like a goldfish. God may or may not have created us in his own image, but we do conceptualize him in our own image.

This point becomes more apparent once we consider consciousness as an essential attribute of persons. In order to understand personhood, we need to understand consciousness. There are many theories about the ontology of human consciousness, but when we ask the ontological question “what is consciousness?” we already know what we are talking about: we have a pretheoretical conception of consciousness, which is conceptually dependent on our subjective experience of our own conscious states. Our first personal

⁴ See, for example, Appendix B of Richard Swinburne, *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1991; Robert Collins, “The teleological argument: an exploration of the fine-tuning of the cosmos.” *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Oxford: Blackwell, 2009, pp. 202–281; Neil A. Manson, “The fine-tuning argument,” *Philosophy Compass* 4 (1), 2009, pp. 271-286.

⁵ For an objection to the first premise of the fine-tuning argument, see Kıymaz (2020b)

perspective is essential for us to conceptualize consciousness, which, in turn, we employ in our conceptualization of personhood. So, at least in this sense, our concept of a personal God has roots in our experience-based conceptualization of human consciousness⁶.

We can see this relation between humans and God in the context of design arguments. Paley, famously, draws an analogy between artifacts (like watches) and biological organisms. Like a watch, he argues, a biological organism, or an organ, is complex and apparently serves a function:

In crossing a heath, suppose I pitched my foot against a stone, and were asked how the stone came to be there; I might possibly answer, that, for anything I knew to the contrary, it had lain there forever: nor would it perhaps be very easy to show the absurdity of this answer. But suppose I had found a watch upon the ground, and it should be inquired how the watch happened to be in that place; I should hardly think of the answer I had before given, that for anything I knew, the watch might have always been there. ... There must have existed, at some time, and at some place or other, an artificer or artificers, who formed [the watch] for the purpose which we find it actually to answer; who comprehended its construction, and designed its use⁷.

To use Behe's⁸ terminology, the watch is irreducibly complex, that is, it cannot function if one of the pieces of its mechanism were missing, and this complexity is very unlikely to occur as a result of random natural events. This gives us good reason to think that the watch is designed. But, of course, we don't only assume that the watch is designed, but we also assume that it is designed by a human being. This is a natural inductive step, because, for all artifacts that we have encountered so far, as far as we know, humans are the designers. This point is very important. As Paley's analogy goes, since biological organisms resemble artifacts, then what created them must also resemble the creators of the artifacts, that is, humans. Humans are the producers of complex artifacts that we see around us and, also, humans are the only full-fledged persons that we have observed. Because of the fact that we are personal designers, we tend to infer that the alleged designer of the universe, or complex biological organisms, must also be a personal designer. This might have been a natural inference for

⁶ In Kıymaz (2019) and (2020a), I discuss the irreducibility (a posteriori and a priori, respectively) of the subjective first person perspective to the objective third person perspective.

⁷ William Paley, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, J. Faulder by Wilks and Taylor, London, 1809, pp. 1-3

⁸ Michael J. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Free Press, New York, 1996.

Paley, since, in his time, the only designers around were personal designers, and it probably seemed obvious that being a person (which requires consciousness) is a necessary condition for being a designer.

But, today, this is not the case anymore. We have artificial intelligence systems that can design complex products. Today, artificial intelligence can design many things, even art⁹. Extant artificial intelligence is narrow AI as opposed to artificial general intelligence (AGI), that is, today an AI system can only design a narrow range of things in which it is specialized. Also, more importantly, extant AI is weak AI as opposed to Strong AI, that is, currently, artificial intelligence is not conscious, and therefore not personal.

We are persons and designers. In the context of design arguments, we conceptualize a perfect version of a personal designer, whom we call "God." Likewise, based on impersonal designer artificial intelligence systems, we can conceptualize a perfect version of an impersonal designer. Let's call this the "Supreme Impersonal Designer," or "Sid," for short. Sid is the perfect version of the kind of thing that artificial intelligent systems are. Sid is transcendent, omnipotent and unique like God, but, unlike God, Sid is not conscious and not a person.

Since Sid is the perfect impersonal designer, Sid is capable of designing the universe. This poses a problem for the fine-tuning argument, and all other design arguments for God. If the universe is designed, it might have been designed by Sid, rather than God. So, the third premise of the fine-tuning argument should be replaced by 3' below, which turns the fine-tuning argument for God into an argument for a supreme designer that can be personal or impersonal.

1. The universe is fine-tuned.
2. If the universe is fine-tuned, then the universe is designed.
- 3'. If the universe is designed, then the universe is designed either by God or by Sid.
- 4'. Therefore, either God or Sid exists.

4' is not a theistic conclusion, and this is what I call the objection from artificial intelligence.

⁹ See, for example, Ali Montag, "A portrait created by A.I. is being auctioned for the first time at Christie's - here's how much it's worth", 2018; and Donya Quick, "Kulitta", 2018.

Note that the objection from artificial intelligence is not just an application of Bostrom's simulation hypothesis¹⁰ to the design arguments for God. Existence of Sid does not imply that we are living in a simulation. My point is that, no matter what you take the ontology of the universe to be, if the existence of God is a good explanation of the apparent fine-tuning of the universe, then so is the existence of Sid.

But, of course, there seem to be many differences between God and Sid, which might make God a better candidate for the designer than Sid. In the next section, I will consider some possible responses from the adherents of the fine-tuning argument (or other design arguments) to the objection from artificial intelligence based on some alleged differences between God and Sid.

Possible Responses

a) The Incompetence Response

One might claim that even though human intelligence can serve as a model for a supreme designer, AI is not competent enough to be considered as a model for a supreme designer. I'll consider two defenses of the fine-tuning argument of this variety. First, I'll briefly address each response separately, then I'll give a reply that addresses all possible incompetence responses.

(i) First of all, today's AI systems are not capable of creating anything from scratch. The examples of AI design are through machine learning, and they consist in blending different things rather than creating something genuinely novel. AI design is too much dependent on existing examples and does not count as genuine design.

I don't think this response is plausible. If genuine design is supposed to be completely novel and independent of anything else, then human design also doesn't count as genuine design, since our designing process also inevitably utilize empirically acquired concepts. We cannot design things that are completely different from everything else. In fact, this would be an unrealistically high standard for genuine design. Human design and AI design are not significantly different from each other in this respect. So, if we can conceptualize a perfect personal designer based on limited human designers, we can also conceptualize a perfect impersonal designer based on limited artificial designers.

(ii) As a second response to my argument, one might claim that AI is not capable of the kind of design that a supreme designer is supposed to be capable

¹⁰ Nick Bostrom, "Are We Living in a Computer Simulation?" *Philosophical Quarterly*, 2003, pp. 243-255

of. We don't have artificial general intelligence, but just narrow artificial intelligence, that is, the artificial intelligence systems that we have today are specialized and can design only a specific kind of thing. For example, we have artificial intelligence that can design paintings, or music, or can play chess, or can simulate speaking, etc, but there is no artificial intelligence that can design different kinds of things like we do. Humans have general intelligence, but artificial intelligence is very narrow and specialized, therefore, a supreme designer modeled after AI would be inferior to God as the creator of the universe, which involves all sorts of things, everything that exists, in fact.

This response, however, doesn't work. Given that everything in the universe is physical, then the supreme designer is supposed to design only one kind of thing: physical. And, even if there is nonphysical phenomena in reality, the fine-tuning argument is only about the design of the physical universe. So, a supreme narrow designer, that is a designer that is only specialized in designing the physical, would be sufficient for a designer, in the context of the fine-tuning argument (and the intelligent design arguments about complex biological organisms and structures).

Furthermore, humans are not capable of the kind of design that God is supposed to be capable of either. As personal human intelligence serves as a model for a perfect personal designer of the universe, AI can serve as a model for a perfect impersonal designer of the universe. The distance between imperfect humans and perfect God is virtually infinite. Human persons are very limited and God is the unique perfect person, perfect in every way, including knowledge and power. The distance between today's AI and Sid is similarly infinite. Sid is the perfect impersonal designer. The imperfections and limitations of human persons do not preclude us from conceptualizing a perfect and all powerful person starting from our understanding of humans, and, similarly, the imperfections and limitations of today's AI doesn't preclude us from conceptualizing a perfect impersonal designer starting from our understanding of AI.

b) The Artifact Response

One might claim that AI cannot be a good model to conceptualize a supreme designer, because AI is programmed, designed by us. The supreme designer is supposed to be undesigned, since if it is designed, then it is not perfect because its existence is dependent on a designer (also, a designed designer would not be a very satisfying explanation since we can very reasonably ask who or what its designer is).

I don't think this is a plausible defense of the design arguments, since, if there is a God, AI is not that different from humans, since humans are also designed (by God) but we can still use humans as a starting point for conceptualizing an undesigned supreme personal designer.

To elaborate: humans are either designed or not designed. If humans are designed, then the artifact response doesn't work since being designed doesn't preclude being a model for an undesigned designer (we just abstract all imperfections away from humans, including being dependent on a designer). And, if humans are not designed, then the artifact response might work, but in that case, there is no God. So, the artifact response only works if there is no God, which makes this response dialectically useless to a theist.

c) The Free Will Response

One might recall Lady Lovelace's remarks about Babbage's Analytical Engine and use her basic idea to defend design arguments against the artificial intelligence objection. According to Lovelace¹¹ "the Analytical Engine has no pretensions to originate anything. It can do whatever we know how to order it to perform". According to Turing¹² Lovelace's objection amounts to the claim that a machine can "never do anything really new" or never "take us by surprise." I think it is best to interpret this claim as that the machines, unlike humans, lack genuine free will since they are programmed. So, as a response to my objection to the fine-tuning argument, one might claim that impersonal AI, and hence Sid, lacks free will; therefore, it wouldn't choose to create anything in the first place, which means, unlike the existence of God, the existence of Sid wouldn't explain the existence of a fine-tuned universe.

There are several problems with this response. First of all, one can easily deny that AI and human intelligence are significantly different from each other in this respect by endorsing hard determinism or a compatibilist account of free will and thereby denying that we have libertarian free will.

Furthermore, the free will response reduces the fine-tuning argument to the cosmological argument: Why (and how) would Sid decide to create a fine-tuned universe in the first place? The idea is that only the existence of God, who is free to create, can explain the existence of a fine-tuned universe. But, here the fact that the universe is fine-tuned is only secondary. Why (and how) would Sid decide to create anything? We can speculate and say that maybe Sid wanted (so to speak) to create impersonal intelligence, like itself, and to this

¹¹ Quoted in Douglas R. Hartree, *Calculating instruments and machines*, University of Illinois Press, Urbana, IL, 1949, p. 70

¹² Alan M. Turing, "Computing machinery and intelligence." *Mind*, 1950, pp. 433-460,

end it created a life-permitting universe so that natural designers can evolve and design artificial intelligence. If the question is “but why would Sid want that?” then I think we can just say that Sid works in mysterious ways. Sid is perfect impersonal intelligence, we can never hope to understand what is going on in its non-conscious mind. The important point is that Sid is not significantly more mysterious than God. Just like we cannot hope to understand why God does everything he does, we also cannot hope to understand why Sid does everything it does.

d) The Limited Knowledge Response

The main point of the fine tuning argument is that the universe seems to be designed to be habitable for living beings like us: biological organisms with consciousness. If this is true, then the God hypothesis can be preferable to Sid hypothesis since God would understand what consciousness is, given that God himself is a conscious being, but Sid would not, given that Sid is a non-conscious AI. So, only God can have the necessary knowledge to create a universe with consciousness, and, therefore, existence of God is a better explanation of the fine-tuned universe than existence of Sid¹³.

The background assumption of this response is that, since the universe seems to be designed to accommodate conscious biological organisms, the designer must know what consciousness is. However, I don't think this is true. First of all, the creation of conscious beings might not be the categorical purpose for the designer, and conscious beings like us might be regarded as instruments for the creation of AI (as I also mentioned in the last section). So, only a functional conception of consciousness would suffice for the supreme designer, since the phenomenal aspect of consciousness would not be essential for the instrumentality of humans in creation of AI systems. Furthermore, one can, admittedly controversially, postulate a special kind of objective knowledge of subjective experience that doesn't involve first person experience, as Nagel (1974) speculates at the end of his seminal paper.

The important point here is that, the first personal knowledge of conscious experiences is not necessary for the objective knowledge of how to design a universe in which conscious beings would evolve. We can, similarly, in principle, learn how to surgically alter one's eyes and brain in order to let that person see ultraviolet colors like bees do, even though we have no idea what an ultraviolet color would look like from that person's subjective perspective.

¹³ I'd like to thank an anonymous reviewer for proposing this objection.

e) The Physicality Response

AI cannot exist without a physical base. A program cannot run without a hardware. AI is essentially dependent on something physical. So, AI is not a good model for a perfect/transcendent designer which exists independently of anything physical. This I call the physicality response.

Now, one of the following is true:

- (1) Physicalism about human minds is true.
- (2) Physicalism about human minds is false.

If (1) is the case, then human minds are as dependent on the physical as the artificial intelligence is dependent on hardware. If this is the case, then the physicality response has no merit since we can conceptualize the immaterial Sid based on physical artificial intelligence in a similar way we conceptualize an immaterial God based on physical human personhood.

The physicality response can work only if (2) is the case. If human minds can exist without a physical base, which I take it to mean that we have souls, then it can be argued that human mind is a better model for an immaterial supreme designer than artificial intelligence (note that not every dualist view supports this response, but specifically substance dualism must be the case). The creator, then, is like a perfect version of a soul. But, given that only persons have souls, it is reasonable to regard the supreme designer as a supreme person.

At best, then, the conclusion of FTA should be stated as the conditional "Given that we have souls, God exists," which turns FTA into a different and a weaker argument, since, in order to conclude that God exists, the defender of the argument must first establish that substance dualism is true.

Even though belief in substance dualism and disbelief in God are compatible, as a matter of fact, many atheists and agnostics, especially the ones who subscribe to methodological naturalism, do not believe that we have souls. Looking at the history of philosophy, objectively proving the existence of souls seems to be as difficult as objectively proving the existence of God. So, the dependence of the physicality response to the existence of souls makes it dialectically very weak.

f) The Complexity Response

A similar response can be that AI is essentially complex, considering its hardware or the fact that it operates essentially by manipulation of symbols or 1's and 0's, so, Sid must also be complex, whereas God is ontologically simple,

and this makes God a much better explanation of the apparent design in nature, since a complex designer would both be imperfect (because it is dependent on its parts) and beg for further explanation.

First of all, divine simplicity, the claim that God is identical to his properties which was historically advocated by Augustine, Anselm and Aquinas, is a controversial claim among theists¹⁴. More importantly, this response has the exact same problem with the physicality response. If we are physical beings, then we are complex too, and if we can coherently abstract the idea of a perfect and simple person from our example, then we can make a similar conceptual jump from complex AI to simple Sid. Only if we have souls and our souls are simple (even though our minds are complex in terms of mental faculties and mental content), then this response might have some merit.

Unless one can show that physicalism is false and we have (simple) souls, the artificial intelligence objection undermines FTA and similar design arguments for God.

Conclusion

According to the fine-tuning argument, our universe must be designed. I have argued that even if our universe is designed, it might have been designed by an impersonal designer. For a very long time in human history, the only designers around were human persons. But, now, we have impersonal artificial intelligence systems that can also design. As the concept of a personal God is based on the concept of human persons, we can conceptualize a supreme impersonal designer based on the concept of artificial intelligence. This supreme impersonal designer is a relevant alternative to God as the designer of the universe, which blocks the fine-tuning argument (and other design arguments for God *mutatis mutandis*.) I have considered some possible responses from the adherents of the fine-tuning argument to the objection from artificial intelligence. I argued that some of these responses are categorically unsuccessful, but some of them are conditionally successful. The success of the latter depends on the truth of substance dualism, and in particular, the truth of the even more controversial claim that we have ontologically simple souls. So, given the objection from artificial intelligence, the only plausible versions of the fine-tuning argument would have a conditional conclusion, such as “if we have (simple) souls, then God exists” or “if we have (simple) souls, then the fine-tuned universe is evidence for God.”

¹⁴ See, for example, Alvin Plantinga, *Does God Have a Nature?* Marquette University Press, Milwaukee, 1980

REFERENCES

- Behe, Michael J. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. New York: Free Press, 1996.
- Bostrom, Nick. "Are We Living in a Computer Simulation?" *Philosophical Quarterly*. Vol. 53, No. 211, pp. 243-255, 2003
- Bourget, David & Chalmers, David J. "What do philosophers Believe?" *Philosophical Studies*, 170 (3), 465-500, 2014
- Collins, R. "The teleological argument: an exploration of the fine-tuning of the cosmos." In W. L. Craig and J.P. Moreland (eds.) *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Oxford: Blackwell, pp. 202-281, 2009
- Hartree, Douglas R. *Calculating instruments and machines*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1949
- Hawking, S. W. *The illustrated a brief history of time*. Random House, 1996
- Kıymaz, Tufan. "Phenomenal Concepts and Physical Facts: A Dialogue with Mary". *Filozofia: Journal for Philosophy*, 74 (10): 797-807, 2019
- Kıymaz, Tufan. "A Priori Physicalism and the Knowledge Argument." *Teorema*, 39 (2): 87-103, 2020a
- 13 Kıymaz, Tufan. "Hassas Ayar Argümanı: Bilim Tanrı'yı Mı İşaret Ediyor?" *Beytülhikme*, 10/4: 1367-1381, 2020b
- Manson, Neil A. "The fine-tuning argument." *Philosophy Compass* 4 (1), 271-286, 2009
- Paley, W. *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*. 12th edition, London: Printed for J. Faulder by Wilks and Taylor, 1809
- Plantinga, A. *Does God Have a Nature?* Milwaukee: Marquette University Press, 1980
- Quick, Donya. "Kulitta." <<http://www.donyaquick.com/kulitta>>, 2018
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1991
- Turing, Alan M. "Computing machinery and intelligence." *Mind*, 59, 433-460, 1950
- Weinberg, S. "Life in the Universe." *Scientific American*, Oct., 1994

Internet References

- Montag, Ali. "A portrait created by A.I. is being auctioned for the first time at Christie's — here's how much it's worth", 2018 <<https://www.cnn.com/2018/08/24/obvious-ai-created-portrait-being-auctioned-at-christies.html>>

The Fine-Tuning Argument And The Objection From Artificial Intelligence
Tufan KIYMAZ

Wainwright, William. "Concepts of God", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2017
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/concepts-god/>

NÖROFELSEFE İNDİRGEMECİ Mİ YOKSA ELEYİCİ MİDİR?

Serdal TÜMKAYA*

ÖZ

Nörofelsefe denilen akım felsefeciler tarafından bazen indirgemeci, bazen eleyici ama çoğunlukla hem indirgemeci hem eleyici olarak nitelenir. Bunun kuvvetle muhtemel gerekçesi eleştirmenlerin itirazlarının altında yatan şu varsayımdır: Bir kuram veya ona ilişkin varlık kategorisi indirgeniyorsa, artık o varlık yok sayılmaktadır ve bilimsel terminolojimizden elenmektedir. Halbuki bir şeyin indirgenmesi hiçbir şekilde onun varlığının inkarı değil aksine ilanıdır. İşte bu nedenle, bu çalışmada ben, nörofelsefenin indirgemeci ve eleyici materyalizm olarak adlandırılmasının son derece yanıltıcı sonuçlar yarattığını ve bu olumsuz sonuçlardan kurtulmanın yolunun, birkaç defa kendilerinin önerdiği gibi, Churchland tipi nörofelsefeyi nitelemek için birleştirici ve yenileyici materyalizm ifadesinin kullanılması gerektiğini savunacağım.

Anahtar Sözcükler: nörofelsefe, eleyicilik, indirgemecilik, Churchland, halk psikolojisi

IS NEUROPHILOSOPHY REDUCTIONIST OR ELIMINATIVIST?

ABSTRACT

Neurophilosophy is sometimes regarded as reductionist, other times eliminativist. It is routinely said to be both reductionist and eliminativist. The underlying assumption is possibly this: If a theory or a category is being reduced, then that theory is denied to be accurate, or that category is denied to exist. The theory or the category, thus, is eliminated from our scientific repertory. However, that something is being reduced does not imply that that thing is being eliminated at all. On the contrary, its reduction acknowledges its existence. Therefore, in this work, I argue that calling neurophilosophy both reductionist and eliminativist is fundamentally misleading. To eliminate this mistaken view, I offer that we should call neurophilosophy revisionary and unificatory materialism instead of reductionist and eliminative materialism.

Keywords: neurophilosophy, eliminativism, reductionism, Churchland, folk psychology

* Arş. Gör. Ardahan Üniversitesi Felsefe Bölümü. serdal82@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2453-4184

Bu makaledeki ana fikir hakkında birkaç sene önce çok yararlı ve derin eleştiriler sunan altı değerli öğretim üyesine çok teşekkür etmek istiyorum:

1. O dönemde Boğaziçi öğretim üyesi olan ve şimdi ODTÜ Felsefe Bölümü'nde çalışan Prof. Dr. Murat Baç,
2. O dönemde ODTÜ öğretim üyesi olan ve şimdi Koç Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışan Dr. Öğretim Üyesi Erhan Demircioğlu,
3. O dönem ODTÜ öğretim üyesi ve şimdi Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışan Prof. Dr. Hilmi Demir,
4. O dönem Ege Üniversitesi öğretim üyesi ve şimdi Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışan Doç. Dr. Cem Kamözüt,
5. ODTÜ Bilişsel Bilim Bölümü'nden Prof. Dr. Cem Bozşahin, ve
6. Selçuk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Doç. Dr. Murat Arıcı.

Ayrıca bu makalede ele alınan bir dizi zor problemi çözebilmek için son seneler boyunca konuyu kendileriyle tartıştığım ODTÜ Felsefe Bölümü asistanlarından Tolgahan Toy ve Berk Yaylım'a ve son olarak CEU Felsefe Bölümü'nden Yavuz Başoğlu'na minnettarım.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 15-36

Makalenin geliş tarihi: 04.11.2020

Makalenin kabul tarihi: 18.03.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 15-36

Submission Date: 4 November 2020

Approval Date: 18 March 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Paul ve Patricia Churchland çiftinin yaklaşık 40 sene önce geliştirdikleri nörofelsefe denilen akım felsefeciler tarafından bazen indirgemeci, bazen eleyici ama çoğunlukla *hem* indirgemeci *hem* eleyici olarak nitelenir. Örneğin birkaç ay önce dünyanın en iyi analitik felsefe dergilerinden birisi olarak kabul edilen *Synthese* dergisinde çıkan bir makalede indirgemeci felsefe başlığı altında verilen ilk örnek Churchland idi. Fakat aynı pasaj, Patricia Churchland tarafından geliştirilen güçlü indirgemeci nörofelsefenin adını parantez içinde “eleyici materyalizm” olarak vermektedir.¹ Georg Northoff da her iki terimi sürekli Churchland çiftine karşı bir eleştiri olarak kullanır.² Bu ilginç özdeşleştirme sanıldığından çok daha yaygındır. Daha dikkatli yazarlar, Churchland çifti tarafından geliştirilen nörofelsefe akımını, bir bütün olarak indirgemeci veya eleyici olarak nitelemek yerine, bu akımın bilinç gibi belirli kategorilere karşı indirgeyici, bellek gibi diğerlerine karşı yenileyici ve inancın tümcesel kavranışı gibi daha başkalarına karşı eleyici olduğunu belirtmektedirler. Fakat bunlar çok küçük bir azınlıktır. Yine, bazı çok yakın zamanlı çalışmalarda ise eleyicilik, indirgemeciliği içerip aşan daha radikal bir şey olarak sunuluyor.³ Bu farklı pratiklerin arkasında elbette yazarların genel yaklaşımlarını belirleyen daha derin varsayımlar ve gözlemler vardır. Bunlar makalenin çeşitli yerlerinde kısmen ve yüzeysel ama “İtirazlar ve cevaplar” kısmında detaylıca ve derinlemesine tartışılacaktır.

Nörofelsefe genel olarak zihnin ve psikolojik özelliklerin doğasının derinlemesine bir kavranışı için sinir sistemlerinin çalışılması gerektiğini savunur. Özelde ise felsefecilerin zihin felsefesindeki problemleri çözebilmeleri için beyin bilimleri ile felsefeyi süreklilik arz eden uğraşlar olarak görmelerini önerir. Dolayısıyla, nörofelsefe natüralizmin sinir bilimlerine daha fazla ağırlık veren bir biçimdir dersek doğru olur.

Nörofelsefeciler her problem hakkında tek ağız konuşmalar da ana yönelim açıktır. Hem gündelik hayattaki yapıp etmelerimizi ilgilendiren ve halk psikolojisi olarak adlandırılan açıklama çerçevesini hem de insanın zihni, davranışları ve benzerlerini bilimsel olarak açıklama iddiasında olan bilimsel psikolojinin, sinir bilimlerindeki çığır açıcı gelişmeler doğrultusunda revize edilmesi gerektiği nörofelsefecilerin birleştiği temeldir. Halk psikolojisi sıradan insanın hem kendi davranışları ve zihinsel halleri hem de başkalarının davranışları ve zihinsel hallerini açıklayabilmek, öngörebilmek ve

¹ Philipp Klar, “What Is Neurophilosophy: Do We Need a Non-Reductive Form?,” *Synthese*, 2020, 1–25 <<https://doi.org/10.1007/s11229-020-02907-6>>.

² Georg Northoff, *Philosophy of the Brain: The Brain Problem* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2004).

³ Jim Slagle, “Yes, Eliminative Materialism Is Self-Defeating,” *Philosophical Investigations*, 43.3 (2020), 199–213 <<https://doi.org/10.1111/phn.12252>>.

yönlendirebilmek için kullandığı, zihinsel hallere gönderme yapan, bir dizi varlık kategorisi ve açıklama ilkesini çevreleyen bir tür üst yapıdır. Örneğin sıradan insan ve hatta psikoloji ve ekonomi biliminin bir kısmı insan davranışını açıklayabilmek için insan davranışını esasen inanç ve arzu temelli olarak gören bir kuramsal sistem kullanırlar. Bu sistem aynı zamanda benlik, algı, öğrenme, hafıza, duygu, his ve bilinç gibi kategorilere de sahiptir. Bu kategoriler bilimsel psikolojide onlara denk gelen deneysel kavramlarla kısmen örtüşür ve kısmen ondan farklılaşır.

Dolayısıyla söz konusu olan bir yanda halk psikolojisinin varlık kategorileri ve açıklama ilkelerinin statüsü, diğer yanda bir bilimsel disiplin olarak psikolojinin sinir bilim karşısındaki durumudur. Bunu söylerken halk psikolojisi, bilimsel psikoloji ve beyin bilimleri arasında birçok aynı isimle anılan kategori olduğunu akıldan çıkarmamak lazım. Bellek, algı, öğrenme, bilinç ve his bunların ana örnekleridir. Aynı isimle anılmaları onların aynı kavramlar olduğunu göstermez ama birbirlerinin içinden türediklerini varsayabiliriz. Demek istediğim şudur. Bilimsel psikoloji erken dönemde bellek kavramını halihazırda toplumda bulunan şekliyle devraldı. Sinir bilim de psikolojiden hazır aldı bu kavramı. Ancak sonrasında her disiplinin doğası, imkanları, araçları ve yöntemleri sebebiyle bu terimin içeriği disiplinlere göre özelleşti. Özetle şu anda görüldüğü kadarıyla üç düzey arasında tip özdeşliği kuramcılarının arzu ettiği türden bir karşılık gelme durumu yoktur.

Hem kategoriler hem de onları içeren kuramlar indirgenebilir veya elenebilir. İndirgenmek tipik kullanımda açıklama seviyesinin daha mikro olana doğru indiğini anlatır. Yani ışık elektromanyetik dalga olarak yorumlandığında, ışık artık optik düzey yerine atomik düzeyde açıklanmıştır diyebiliriz. Işık artık daha temel düzeyde fiziksel bir özellik olan dalga boyu ile belirlenmektedir. Eskiden ışık ile aynı kategoriye girmesi düşünülemezken bazı fiziksel olgular bu yeni matematiksel tanımlama ile elektromanyetik dalga kategorisi altında birleştirilmiştir. Işık olduğu yerde durmaktadır. Elektromanyetik dalga olarak yeniden yorumlanması onun varlığının inkarına yol açmamıştır. Fakat ışığı açıklayan kuramsal çerçeve değişmiştir. Böylelikle ışığın daha önce bilinmeyen bazı özellikleri açığa çıkarılmıştır. Bu standart öykü aslında kuram indirgemesinin en güzel örneklerinden biridir. Varlık kategorisi önemli ölçüde korunmuş ama ilgili kuram değişmiştir.

Elenme olayı ise bu durumla kısmen ilişkili ama farklı bir doğaya sahiptir. Bunun en ünlü örneği kalorik ve flojiston kavramlarının tarihe karışmasıdır. Bu iki kategori adı uzun bir dönem boyunca bilim insanları tarafından çeşitli doğa olaylarını açıklamak için büyük ölçüde başarıyla kullanıldıktan sonra uzun süren bir deneyler, keşifler ve kuramsal bakış açısındaki kaymalar sonucunda kullanımdan tümüyle kalkmıştır. Yani bilimsel

terminolojimizden izi kalmayacak şekilde silinmişlerdir. Burada saf elenme durumuyla karşı karşıyayız.

Görüldüğü üzere bilim tarihinden alınan bu paradigmatik (saf) indirgeme ve paradigmatik elenme olaylarında elenme ve indirgenme bariz şekilde birbirinden farklı sonuçlar doğurmuştur. Problem ise bu paradigmatik örneklerin ötesine geçilmek istendiğinde ortaya çıkar. Örneğin halk psikolojisinin statüsü gibi henüz karara bağlanmamış meselelerde ne türden öngörüler makul sayılacaktır? İşte bu tartışma zihin felsefesinde en çok Patricia ve Paul Churchland çifti ile bilinen eleyici materyalizm tartışmasının kalbidir.⁴ İyi şekilde bildiğimiz şey Churchland'ların sinir bilimlerindeki ilerlemeler boyunca zihne dair bildiklerimizi güncellememiz gerekeceğini iddia ettikleridir.⁵ Bu, tartışmadaki minimal zemindir. Elbette buna da karşı çıkanlar geçmişte çok olmuştur ama şu anda yaygın kabul böyledir. (Azınlık haline gelen ters yöndeki kabulün Türkiyeli temsilcileri vardır.)⁶

Tam bu noktada neredeyse her zaman kafa karıştıran zor bir noktayı aydınlatmam lazım. Bir önceki paragrafta söylediğim şey aslında Churchland çiftinin eleyici materyalizm tarifinin en önemli parçasıdır. Eleyici materyalizm esasında yöntemsel bir ilke olduğundan bilimin gidişatına paralel olarak zihin felsefesi ve psikolojinin yenilenmesi, güncellenmesi gerektiği yöntemsel bir öneridir. Halk psikolojik açıklama çerçevesinin çok ileri bir tarihte yerini başka bir çerçeveye bırakacağı yönündeki tahmin eleyici materyalizmin kalbinde yer almaz. Çünkü bu sadece bir tahmindir ve yöntemsel bir öneri karakterini taşımaz. Kısacası, Churchland çiftinin elinde eleyicilik burada söylediğim şekliyle yenileyici kuramın belirli bir alt versiyonudur. Yenileyici kuram ise felsefecilerin çok radikal bulmadıkları bir fikir olan bilimsel gelişmelere göre zihin felsefesi, halk psikolojisi ve bilimsel psikolojinin sürekli bir güncelleme yaşaması gerektiğini önermekten ibarettir. Aşağıdaki paragraflar bu bilgilerin ışığında değerlendirilmelidir.

Churchland çiftinin hem eleyici hem de indirgemeci olduğu şeklindeki iddia doğrudan indirgemecilik ve eleyicilik arasındaki ilişki üzerine uzmanlaşmış profesyonel felsefeciler arasında mevcut olmasına rağmen pek

⁴ Paul M Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," *Journal of Philosophy*, 78.2 (1981), 67-90 <<https://doi.org/10.2307/2025900>>; Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986).

⁵ Bruno Mölder and Patricia Smith Churchland, "Neuroscience Is Relevant for Philosophy," *Problemos*, 88 (2015), 176-86 <<https://doi.org/10.15388/Problemos.2015.88.8487>>.

⁶ bkz. Işık Sarıhan, "Philosophical Puzzles Evade Empirical Evidence: Some Thoughts and Clarifications Regarding the Relation between Brain Sciences and Philosophy of Mind," in *Human Sciences after the Decade of the Brain*, ed. by J Leefman and Hildt E (San Diego, CA: Elsevier, 2017).

yaygın değildir.⁷ Yanlış anlaşılmasın, bu hatalı iddia felsefeciler arasında yaygın değildir demiyorum. Arada bir rastlanılan ama yaygın olmayan yer, bilim felsefecilerinin doğrudan halk psikolojisinin kaderine dair çalışmalardır. Örneğin John Bickle bu kategoriye girer.⁸ Aslında bu durum bilimsel kuramlar ve objeler hakkında ikiye ayrılmalıdır. İlki hakkında ayırım yapan yeterli miktarda felsefeci olsa da konu ikincisi olduğunda indirgemecilik ve eleyicilik aynı kefeye konmaktadır.⁹

Aynı kefeye koyma hatasının esas yaygın olduğu literatür, Churchland çiftini sert bir şekilde eleştiren ve konusu zihin felsefesi veya etik olan uzmanlardır. Türkiye özelinde ise bu yanılı Churchland çiftine çalışmalarında atıfta bulunan meslekten felsefeci olsun olmasın çoğu yazarı kapsamaktadır. Buna Churchland çiftinin Türkçe çevirmenleri, editörler ve çevirilere önsöz yazan alan-dışı yazarlar da dahildir. Bu son gruba psikologlar, psikiyatrlar ve nörologları dahil edebiliriz.¹⁰

Diğer türlü bir yaygın pratik ise Churchland çifti söz konusu olduğunda yazarların sıklıkla indirgemecilik ve eleyicilik nitelemesini birbiriyle yer-değiştirebilir şekilde kullanma alışkanlıklarıdır. İki kavramı yer-değiştirebilir olarak kullanmak onların aynı şey olduğunu kuramsal olarak iddia etmek değildir. Ama daha çok, ikisinin pek çok anlamda aynı kapıya çıktığını varsaymaktır. İndirgenme esasen eski kuramdaki açıklama gücünün giderek azalmasından kaynaklandığı için, bir süre sonra indirgenen kuramın yok olup gideceği ve onda içerilen varlık kategorilerinin bir süre boyunca revize olduktan sonra tarihin tozlu raflarına kalkacağı şeklinde bir yorum da vardır.

En son tür hata ise özel olarak Churchland-tipi nörofelsefenin, hem indirgeyici hem de eleyici olup olmadığına kafa yormayan ama indirgeyici

⁷ John Bickle, *Psychoneural Reduction: The New Wave* (Cambridge, Mass.: MIT Press. A Bradford Book, 1998); William Bechtel and Andrew Hamilton, "Reduction, Integration, and the Unity of Science," in *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science - Focal Issues*, ed. by Theo A.F. Kuipers, 2007, pp. 377-430 <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B9780444515483500094>> [accessed 14 December 2013]; Georg Northoff, "What Is Neurophilosophy? A Methodological Account," *Journal for General Philosophy of Science*, 35, 2004, 91-127 <<https://doi.org/10.1023/B:JGPS.0000035153.89143.4c>>.

⁸ Bickle, *Psychoneural Reduction: The New Wave*.

⁹ *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized*, ed. by James Ladyman and Don Ross (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007), p. 253.

¹⁰ Tevfik Alıcı, *Gerçek Bir Yanılsama. Bilinç* (İstanbul: Metis, 2013); Saffet Murat Tura, *Beynin Gölgeleeri. Bir Psikiyatri Felsefesi* (İstanbul: Metis, 2016).

olduğu bilimsel psikolojiye karşı eleyici veya eleyici olduğu halk psikolojisine karşı indirgeyici olduğunu iddia eden yazarlardır.¹¹

Bu çalışmada ben, (en azından Churchland tipi) nörofelsefenin indirgemeci ve eleyici materyalizm olarak adlandırılmasının¹² son derece yanıltıcı sonuçlar yarattığını ve bu olumsuz sonuçlardan kurtulmanın yolunun birkaç defa Churchland çiftinin kendisinin de önerdiği gibi, Churchland tipi nörofelsefeyi nitelemek için *yenileyici ve birleştirici materyalizm* ifadesinin kullanılması gerektiğini savunacağım. Bu isim değişikliği önerisinin sadece bir doğru sözcük seçimi meselesi olmadığını ve çok daha derin nedenleri olduğunu gösterebilmek için makale boyunca Churchland-tipi nörofelsefenin gerçekte nasıl bir yaklaşım olduğunu ve bu yaklaşımın indirgmeden aslında ne anladığını açıklıyorum.

Nörofelsefe, indirgemecilik, eleyicilik, halk psikolojisi ve bilimsel psikoloji arasındaki karmaşık ilişkileri bir nebze de olsa açıklığa kavuşturabilmek için ilk etapta, aşağıda numaralayıarak sıraladığım üç iddianın doğruluğunu göstermeliyim:

1. Nörofelsefe *halk psikolojisine* karşı, onun nörobilimler ve bilimsel psikolojiyle uyumsuzluğu nedeniyle *kuvvetli şüpheli bir tutum* içerisinde. İşte bu nedenle Churchland tipi nörofelsefe, halk psikolojisi denilen kuramsal çerçevenin *geleceğin birleşik zihin-beyin biliminin* kuramsal çerçevesi içerisinde yer bulamayacağı *öngörüsünde* bulunmaktadır. Bu *ampirik* bir öngörüdür ve aynı öngörü eleyici *tutum* olarak da nitelenmektedir.¹³
2. Bilimsel psikolojiye, *geleceğin birleşik bir zihin-beyin biliminin* (yani: olgunlaşmış bir bilişsel nörobilim) kuramsal çerçevesinin içerisinde yerini alacaktır. Bilimsel psikoloji defteri dürülmesi beklenen bir akademik disiplin değildir. Psikolojik durumlarla davranışlar arasındaki nedensel bağlantıların tamamlanmış ve bütüncül bir açıklaması gelecekte geliştirilecektir. Bilimsel psikoloji, *eğer* herhangi bir şeye *indirgenecekse*, bu geleceğin birleşik nörobiyolojik-temelli bilişsel nörobilim kuramı olacaktır.¹⁴ Nihayetinde, bu yenilenerek gelişen bilimin, geleceğin birleşik bilişsel nörobilimi içerisinde yer

¹¹ Perminder S. Sachdev, "Neuropsychiatry and Neurophilosophy," *Acta Neuropsychiatrica*, 19.3 (2007), 136-38 (p. 136) <<https://doi.org/10.1111/j.1601-5215.2007.00211.x>>.

¹² Northoff, *Philosophy of the Brain: The Brain Problem*; Slagle; Klar.

¹³ Krş. Erdinç Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış," *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 19, 2012, 37-54 (pp. 50-51) <<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/271953>>.

¹⁴ Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, p. 295 ve 7.3 numaralı tüm kısım.

alacağını iddia etmesinden ötürü, nörofelsefe *birleştirici ve yenileyici materyalizm* olarak adlandırılmalıdır.¹⁵

3. İndirgenen şeylerin *varlığı* kabul edilir.¹⁶ Ama bu kabul kayıtsız şartsız değildir. İndirgenme esnasında eski kategoriler bazen bölünebilir, daralabilir veya genişleyebilir.

Nörofelsefe Nedir?

En temelde, nörofelsefe zihni anlamak için sinir sistemini araştırmak gerektiğini iddia eder.¹⁷ Bazı yazarlar onu sinirbilimlerinin bir parçası olarak görürken,¹⁸ diğerleri onu geleneksel felsefi problemlere nörobilimsel kavramları uygulamak olarak değerlendirir.¹⁹ Paralel ama daha detaylı bir tanım ise şöyledir: “Geleneksel felsefi problemler nörobilimsel verilerin ışığında ya dosdoğru bilimsel mesuliyetle çözülür ya da bu sorular bilimsel kanıt ve yöntemle cevap verebilecek şekilde yeniden yapılandırılır ve o da olmazsa basitçe, bu problemler çağ dışı kalmış başarısız girişimler olarak görülmeye başlar.”²⁰

Solymosi aslında nörofelsefenin tanımını vermeye çalışırken bu makalenin konusu olan problemin en özlü yanıtına dair başlangıç noktasını bize sağlamış bulunmakta. Bu tanımda *üç olasılık* var. Sadece ilginç bir örnekle açıklayabilmek için ahlak tartışmasını kullanalım. Bu üçlü alternatif setine göre olabilecek olanları tek tek göstereyim. İlk alternatife göre, “mevcut ahlak felsefesi tartışmalarındaki ahlak kavramı olduğu gibi doğrudan bilimsel olarak açıklanacak”. Bunun en bilinen örnekleri Richard Dawkins,²¹ Steven Pinker²² ve Sam Harris’tir. İkinci alternatife göre, “mevcut ahlak anlayışımız bilim tarafından araştırılmaya uygun olacak şekilde yeniden inşa edilecek.” Patricia

¹⁵ Churchland’ın indirgemedi ne anladığının çok net ve özlü bir anlatımı için bkz. *Brain-Wise : Studies in Neurophilosophy* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002), pp. 20&21.

¹⁶ Churchland’ın aşk, tutku, öznellik, kendilik ve bilincin gerçekliğini açıkça kabul ettiğini belirttiği pasajlardan birisi için bkz. *Brain-Wise : Studies in Neurophilosophy*, pp. 1–2.

¹⁷ Patricia Smith Churchland, “Neurophilosophy: The Early Years and New Directions,” *Functional Neurology*, 22.4 (2007), 185–95.

¹⁸ Sonia Paris Albert, I. Comins Mingol, and J. Roda Bruc, “Epistemological and Anthropological Thoughts on Neurophilosophy: An Initial Framework,” *Recerca: Revista De Pensament I Analisi*, 13.5 (2013), 63–83 <<https://doi.org/10.6035/Recerca.2013.13.5>>.

¹⁹ John Bickle, Peter Mandik, and Anthony Landreth, “The Philosophy of Neuroscience,” ed. by Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012 <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/neuroscience/>> [accessed 29 March 2019].

²⁰ Tibor Solymosi, “Neuropragmatism, Old and New,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 10.3 (2011), 347–68 <<https://doi.org/10.1007/s11097-011-9202-6>>.

²¹ *Gen Bencildir*, trans. by Asuman Müftüoğlu (Tübitak Yayınları, 2007).

²² *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (London: Penguin Books, 2003).

Churchland²³ öyle yaptığını düşünüyor. Son alternatifte göreyse “bilim bize ahlak diye bir şey yoktur” diyecektir. Bu son alternatifte göre, bütün eski ahlak felsefesi tartışmaları “çağdışı kalmış başarısız girişimler olarak tarihin çöplüğüne gömülür”. Churchland çiftine göre ahlak ve bilinç gibi kavramlar için ikinci olasılık ama halk psikolojisi gibi kuramsal yapılar içinse üçüncü olasılık *daha yüksek ihtimalle* geleceğin biliminin karar vereceği alternatiflerdir.

Metin boyunca okuyucu Churchland çifti için elenme olayının ancak uzun bir yeniden yapılandırılma, geliştirilme, değişme ve iyileştirme süreçlerinin en sonunda ancak bunlar yeterli olmazsa bilimsel gelişimin ileri evrelerinde ulaşılacak bir aşama olduğunu unutmamalıdır. Dahası, bir kuramın eleneceğini söylemek bir öngörüü ifade etmektir. Olmuş bitmiş bir duruma karşı eleyici bir tavır sergileyemezsiniz. Zaten tavır sergilemeniz için önce bu elenme olayının gerçekleşmemiş olması gerekmektedir.

Örneklendirmek için söylüyorum: etrafta kalorik kuramına veya kalorik kategorisine karşı eleyici tutum sergileyen herhangi bir felsefeci yoktur. Çünkü o dosya zaten kapanmıştır. Churchland çiftinin eleyici tavrı bugüne kadar halk psikolojisinin, beyin bilimleri ve bilimsel psikolojinin bulguları ile uyumsuzluğunun sürekli artması gözlemi üzerine ifadesini bulan ampirik bir öngörüdür.²⁴

Hem İndirgemeci Hem Eleyici Demekteki Tutarsızlıklar

Şimdi, nörofelsefenin hem indirgemeci hem eleyici olarak görülmesinde sonuçları çok önemli tutarsızlıklar olduğunu göstermeye çalışacağım. İndirgemecilik kendisi ile iç içe geçmiş diğer birçok büyük felsefi kavram gibi oldukça farklı anlamlarda kullanılır. Eleyicilik ise çok daha yalın bir kavramdır. Genel olarak, bir varlık iddiasına karşı çıkarsanız, yani o varlık yoktur dersiniz siz o varlık karşısında eleyici²⁵ veya anti-realist olarak adlandırılırsınız. Diyelim ki bir felsefeci, “ahlak veya iç-nitelik diye bir şey yoktur” diyor. Kendisi ahlak veya iç-nitelik sorununda eleyici bir tavır takınmış demektir. Bu yazı özelinde söz konusu olansa eleyici materyalizm denince akla

²³ *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

²⁴ Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, p. 149.

²⁵ William Ramsey, “Eliminative Materialism,” ed. by Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013, sec. 1 <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/materialism-eliminative/>> [accessed 19 March 2016]; W. Teed Rockwell, “Eliminativism,” ed. by Eric Hochstein, *Dictionary of the Philosophy of Mind*, 2014 <<https://sites.google.com/site/minddict/eliminativism>> [accessed 7 October 2018].

ilk gelen konu olan halk psikolojisinin eleneceği mi yoksa indirgeneceği mi tartışmasıdır.

Halk psikolojisi aslında yazması kolay olsun diye kullanılan bir kısaltmadır ve en kabaca “zihinsel durumların ve süreçlerin sağduyusal çerçevesi” olarak ifade edilebilir. Bu çerçeve sezgiseldir, dolayısıyla halk psikolojisi sezgisel bir psikolojidir. Yani halk psikolojisi sağduyu psikolojisidir. Halk psikolojik açıklama ise aşağıda söylenen türde oluşturulmuş sağduyusal psikolojik genellemelerdir.²⁶ Halk psikolojisi tam olarak nedir diye sorulduğunda ise cevap şudur: İnsan davranışlarını açıklayabilmek ve tahmin edebilmek için neredeyse hepimiz tarafından görece evrensel ve standart olarak kullanılan açıklama kalıplarını kuşatan kuramsal çerçevedir. Halk psikolojisinin kullandığı terimlerde ifadesini bulan varlık kategorileri *neyin açıklanması gerektiğine* dair kısıtlamalar getirebilir. (Yani, bilimsel psikolojinin hangi kuramının kabul edilmesi/*edilmemesi* gerektiğine dair felsefecilere sınırlayıcı ölçütler getirme potansiyelini taşır.)

Bu açıklamalar genelde “insan davranışını inanç, arzu, beklenti, algı, duyum ve amaç benzeri şeylerin bir çıktısı olarak açıklar.”²⁷ Bu açıklama biçimleri birkaç bin yıldır pek değişmeden kalan belki kısmen doğuştan belki kısmen sosyal olarak evrimleşmiş genellemelere dayanır. Bu türden genellemelere dayanan açıklama çerçevesine kökten itiraz eden eleyici materyalizm, “inanç, arzu, istek ve duyumlar gibi zihinsel durum ve niteliklerin bilim-öncesi kuramsal varsayımlar olduklarını” iddia eder. Paul Churchland şöyle der:

Kısacası, görünen o ki (algısal bilgi de dahil) her türlü bilgi kuramsaldır; kuramsal *olmayan* anlayış diye bir şey yoktur. Sağduyuya dayalı kavramsal çerçevemiz başlı başına bir kuram veya bir ilişkili kuramlar takımı olarak kendini gösterir.²⁸ (vurgu orijinaldir)

Churchland halk psikolojik genellemelerin kuramsal karakterini vurgulayarak bu genellemelerin bilimsel teste tabi tutulması gerektiğini göstermeye çalışmaktadır.²⁹ Eleyici materyalizm, geleceğin çok gelişmiş biliminin büyük ihtimalle bu zihinsel durum ve niteliklerin var olmadığına karar vereceğini savunmaktadır.³⁰ Eleyici yaklaşımın tersi genelde felsefe literatüründe realizm

²⁶ Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, p. 299.

²⁷ Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, p. 299.

²⁸ Paul M Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, trans. by Ekrem Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa Bilim, 2013), p. 12.

²⁹ bkz. Paul M Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, p. 13.

³⁰ krş. Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, pp. xi&149.

olarak bilinir. Bir kuram kusursuz veya görece düz olarak indirgenirse o kuram veya varlık kategorisi hakkında realist olmamız gerekir.³¹

Churchland çifti halk psikolojik varsayımlarımıza karşı eleyici bir tutum benimsese de aslında onların halk psikolojisine karşı kanıtların çok güçlü ve kesinleşmiş olduğunu iddia etmediklerini şu pasaj açıkça kanıtlamaktadır:

Eleyici materyalizm lehine argümanlar dağınıktır ve kesin olmaktan uzaktır, ama yine de kabul edildiğinden daha güçlülerdir. Bu görüşün ayırıcı özelliği, halk psikolojisinin kavramsal çerçevesinin olgunlaşmış bir nörobilimin kavramsal çerçevesine indirgenmesinin (türe özgü bir indirgeme olsa bile) gerçekleştirilebileceğini yadsımasıdır. Bu yadsımanın sebebi, halk psikolojisinin umutsuzca ilkel ve içsel etkinliklerimize dair bulanık bir kavrayış olduğuna dair eleyici materyalistin inancıdır.³²

Burada söylenen çoğu şey bilimsel alandaki gelişmelere bakarak yapılan ampirik tahminlerden ibarettir. Churchland çifti, halk psikolojik açıklama çerçevesinin kaderine dair tahminlerine şu bilimsel bulgulara dayanarak varmıştır:

1. Anormal psikoloji ve nöropsikoloji bulguları: Turet Sendromu, çoklu-kişilik bozukluğu, demans, şizofreni, benlik yitimi olgusu, kör görüş, değişim körlüğü, yabancı el sendromu, algısal agnoziler, somatoparafreni yanılıgısı, hayalet uzuv, ihmal sendromu, optik illüzyonlar, tüm psikiyatrik ilaç ve uyuşturucuların etkileri. (Bunlar beden ve zihin hakkımızdaki sezgilerimizi kökten sarsan bozukluk durumlarıdır.)
2. Nörobiyoloji: Ayrık beyin deneyleri, ayna nöronları, plastisite, nörobiyolojik bağlanma bulguları, dikkat nörofizyolojisi çalışmaları, sinirsel iktisattaki karar verme deneyleri, beyin lezyon bulguları, özgür irade ve kendilik-kontrolü üzerine yapılan fiziko-psikolojik ve nörobiyolojik çalışmalar (örn. hazırlık potansiyeli bulgusu)
3. Bilinç patolojileri: beden dışı deneyimleri, uyurgezerlik, koma. (Bilincin üniter olduğu şeklindeki geleneksel anlayışı sarsabilecek durumlardır.)
4. Sosyal psikolojik çalışmalar: Zimbardo deneyi, Asch deneyi, Milgram deneyi (Özgür irade ve serbest seçim varsayımlarımızın altını oyan deneylerdir.)

³¹ (Churchland çifti özelinde realizm ve eleyicilikle ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Bickle, "Revisionary physicalism")

³² Paul M Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, trans. by Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa, 2012), p. 73.

5. Bilim tarihinden ve felsefeden kanıtlar: felsefi kavramsal analizler, felsefi kuramların Şimdiye kadarki başarısızlığı iddiası, kalorik ve filojiston analogileri, bilim felsefesindeki bilimsel kuram değişimi üzerine alıŐmalar. (Bunlar, yanılabilirliği öne çıkaran geliŐmelerdir.)

Bu liste dikkatlice incelenirse bir dizi sonuca varılabilir. En önemlisi, somut durumun somut tahlilinin esas alındığıdır. Burada deneyimden ve deneyden bağımsız bir akıl yürütme yoktur. Kavramsal analize dayanarak varılan bir sonuç da yoktur. Aslında kavramsal analizi merkeze alan bir felsefe Churchland açısından kabul edilemezdir. İŞte nörofelsefenin bu asli öğesinin unutulması indirgemecilik ve eleyicilik tartışmasında Churchland çiftinin ne dediğinin çok yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır.

Churchland çifti açısından, halk psikolojisi felsefi, gündelik ve bilimsel konularda bizi yanlış bilgi ve kararlara sevk eden yanlış yönlendirici, eksik, parçalı, yüzeysel ve kimi olguları açıklamak bakımından düpedüz yanlış bir kuramsal çerçevedir. Nörofelsefe, halk psikolojisinin bilimsel ve felsefi terminolojimizden silinerek elenmesi gerektiğini önermekten daha çok onun tümüyle elenebileceği ihtimalini ciddiye almayı savunur. Bu anlamda halk psikolojisi *kuramı* karşısında, nörofelsefe *eleyici* bir materyalizm örneğidir. Nitekim Paul Churchland bunu Şöyle ifade etmiştir:

Bu düşünceenin zengin yan ürünleri arasında, örneğin kendilik kavrayıŐımızın, sağduyuya dayalı "kişiler kuramımızın" yanlış olma olasılığı da bulunur. Geleneksel zihin/beden sorunu konusunda bu olasılık "eleyici materyalizm" (bazen de "kayboluŐ kuramı") olarak anılan bir tutumla temsil edilir. *İndirgemeci* materyalizm (daha yaygın adıyla "özdeşlik kuramı") bunun dolaysız karŐıttır.³³

Çok açık olmalı. Paul Churchland bu pasajda doğrudan Őöylüyor: Eleyici materyalizm ve indirgemeci materyalizm birbirlerinin *dolaysız* karŐıttır. Kendilik algımızla ilgili kuramın indirgenmesi veya elenmesi *zit* Şeylerdir. İki olasılık ortadadır. Churchland çiftinin kendilik algımız veya halk psikolojik genellemelerimiz hakkında "ciddi Şekilde yanıltıcı, yüzeysel, eksik ve derinlemesine çarpık" dediği veri alındığında Churchland çifti belli ki halk psikolojisi karşısında eleyici tutum takınır.³⁴

Yazımın buraya kadarki kısmının Churchland çiftinin eleyici materyalizmden ve indirgemecilikten ne anladığına dair bir netlik kazandırmıŐ olduğunu umuyorum. Akılda kalmış olabilecek soruları gidermek için çok

³³ *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, p. 16.

³⁴ bkz. Paul M Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, p. 17.

faydalı bir kaynak Patricia Churchland'ın yakın tarihli bir video röportajıdır. Burada röportajı gerçekleştiren kişi ona “eleyici materyalizm karşısındaki tutumunu” soruyor. “Siz,” diyor, “zihinsel durumlar yoktur mu diyorsunuz yoksa zihinsel durumlar beyinsel durumlarla özdeştir mi diyorsunuz?” “Ama” diyor soruyu soran kişi devamında, “bu ikinci cevap özdeşlik kuramının cevabıdır.” Churchland bu sorunun sorulmasından çok memnun kaldığını belirterek yanıtıyor (66 dakika uzunluğundaki röportajın 3 dakika 53 saniyelik kısmının benim tarafımdan yapılan transkripsiyonunun çevirisidir.):

Her şeyden önce, eleyici materyalizm gerçekten *sadece bir tahmindir*. Bu tahmin şöyle der: Halk psikolojimiz nörobilim tarafından bilgilendirildikçe, şeyler hakkında farklı şekilde düşünmeye başlayacağız.³⁵ (vurgu bana ait)

Burada Churchland net şekilde eleyici materyalizm fikrinin aslında bazı zihinsel kavramlarımızın zamanla nörobilimdeki bulgular ışığında gözden geçirileceği ve *yenileneceğini* belirtiyor. Dolayısıyla burada *elenme olayı* ile *yenilenme süreci* arasında bir ilişki kendisi tarafından belirtiliyor:

Paul [Churchland] aslında görsel algı, amaçlar ve ağrı gibi elenme nesnelereyle ilgili değildir. Kendisinin bu kavramların *sinirbilimin içerisinde çok yararlı kavramlar olma ihtimaliyle* ilgili hiçbir derdi yoktur. Paul Churchland'ın esas ilgilendiği şey inançlarımızı [beliefs]. Eskiden felsefeciler arasında beyinsel durumların tümcesel şekilde tanımlanabileceği inancı yaygın olarak vardı. Bunlar dilsel varlıklardı. (a.g.y., vurgu bana ait)

Bu kısımdaysa kendilerinin halk psikolojik çerçevemizdeki tüm kavramları hedef tahtasına koymadıkları açıkça ifade ediliyor. Görsel algı, amaç ve acı değil, esas sorun inanç kavramımızda. İnanç kavramının sinirbilim içerisinde faydalı bir kavram olarak yer alması pek olası görülüyor. Ama diğerleri faydalı kavramlar olabilir. Bu ihtimal vardır ve Churchland çiftinin tutumu açısından herhangi bir problem teşkil etmezler.

İnanç kavramı hakkındaki geleneksel anlayışımızın nörobilim ilerledikçe değişeceği belirtiliyor. İyi ama bu standart dediğimiz kavramın ne olduğunu hatırlamazsak, eleyici tutumun gerçekte neye itiraz ettiğini nasıl bileceğiz? Bunun cevabı hemen yukarıdaki ve hemen aşağıdaki pasajlarda vardır. Kabaca itiraz edilen şeyi şöyle özetlemek mümkündür: zihnin tümcesel modeli. Zihindeki her bir durum bir tür dilsel varlık gibi birbiriyle ilişkilendirilir. Aradaki ilişki nedensel değil mantıksaldır. Böylelikle söylenmek istenen şey

³⁵ Vadim Vasiliev, “Neurophilosophy on the Way of Solving Problems. Interview with Patricia Churchland in Moscow” (Russia: Youtube, 2015) <<https://www.youtube.com/watch?v=GP8o-yjZePc>>.

aslında bilgisayar metaforunun ta kendisidir. Beyinde önermeler vardır ve bunların çözümlenmesi mantık aracılığıyla yapılabilir. Bunlar arasındaki ilişki nedensel değil ama mantıksal olduğu için insan hareketleri rasyoneldir.

İnsan basitçe nedensel bir makine değil ama rasyonel temellerde tercihler yapabilen ve eylemler icra eden bir bireydir. Diğer bir deyişle insan nedenlerden çok sebeplerle hareket eder. Refleksler veya genel olarak koşullanmanın üstünde arzuları, inançları ve hedefleri olan bir eyleyicidir. Diğer türlü otomattan veya hayvandan ne farkı kalırdı ki? İşte böylelikle Churchland çiftinin halk psikolojik kavramlara karşı eleyici materyalist bir tutumdan ne anladığını ortaya koymuş bulunuyorum. Aşağıdaki pasaj, bu dediğimi metinsel olarak destekler:

Uzunca bir süre için, özellikle de doğu yakası felsefesi içerisinde 'bu hayvanların sadece refleksif olduğu ve onların inançları olmadığını' söylemek standart olmuştu. Onlara göre bu hayvanlar hiç de problem çözmüyordu. Bu sadece koşullanmaydı. Elbette, biz bugün bunun doğru olmadığını biliyoruz. Hatta bu fikir doğru olmaya uzaktan bile yaklaşmamıştır. (a.g.y.)

27

Peki, yenilenecek olan tam olarak nedir? Churchland aşağıda bir örnek olarak temsil kavramımızı veriyor. Temsil tümcesel olmaktan çıkıyor ve içine tümce kurma veya tümcelerle düşünme yeteneği olmayan fare gibi hayvanları kapsayacak şekilde "mekânsal temsili" bizim temsil anlayışımızın içerisine sokuyor:

Aslında eleyicilik bizim bazı kavramlarımızın değişeceğini söylemekti. Nasıl olacağını bilemiyoruz ama muhtemelen inanç kavramımız değişecektir. Elbette bu fikir başka nörofelsefeciler tarafından geliştirildi. Herhalde en ünlüsü Chris Eliasmith. Eliasmith'ın çok farklı bir temsil kavramı vardı. Onun temsil kavramı geleneksel görüşten oldukça farklıdır ve nörobilimin çerçevesi içerisinde ifade edilmiştir. Bu *temsil kavramı dile bağlı değildir* ve önceden konuştuğumuz gibi bu kavram mekânsal temsili de içerir. (a.g.y., vurgu bana ait)

Yukarıda temsil kavramımızın nörobilimdeki hayvan çalışmalarının katkısıyla nasıl tümcesel olmak yerine mekânsal olmaya doğru evrildiğini gördük. Aşağıdaysa tüm bu makalenin ana iddiası Patricia Churchland tarafından açık şekilde dile getiriliyor:

Biz hiçbir zaman *bilinç yoktur diye bir şey düşünmedik*. Sen bunu asla demediğimizi fark eden çok az sayıdaki kişiden birisin; çünkü sen bizi okuma zahmetine girdin. Birkaç istisna hariç

insanlar bizim “bilinç diye bir şey yoktur” şeklinde düşünmemiz gerektiğini varsayıyor. (a.g.y., vurgu bana ait)

Churchland sadece bu pasajda değil ama röportajın en son dakikalarında aynı şeyden şikayet ediyor. “Bizi”, diyor, “okumuyorlar, okumadan bize itiraz ediyorlar.” Hakikaten Churchland çiftinin eleyici olduğu iddiasının halk psikolojisinin bazı kavramları için geçerli olduğunu söylemek yerine birçok alan-dışı ve hatta meslekten felsefeciler geçerlilik kapsamını öznellik, ahlak ve bilince doğru otomatik olarak uzatıyorlar. Yukarıda dediğim gibi, “bilincin veya ahlakın nörobiyolojik bir açıklamasını verme iddiası” bunların gerçekliğini kabul etmeyi gerekli kılar.

Fakat diğer yanda, halk psikolojisi ve eleyicilik arasındaki ilişkiden çok farklı olarak nörofelsefe bilimsel psikolojinin bir *bilimsel disiplin* olarak elenmesi gerektiğini iddia etmez. Onun geleceği, gelişkin bir *bilişsel nörobilim* içerisinde *geleceğin* sinirbilimiyle birleşecek şekilde değişmek olacaktır. Buna aslında “revizyona uğrayarak indirgenmek” denilebilir. İşte bu anlamda nörofelsefe *bilimsel* psikoloji karşısında *indirgemecidir*.

Diğer yandan, belirli bir kuramın yanlış olduğunu iddia etmek sizi *yöntemsel* olarak eleyici materyalist yapmaz. İndirgemecilik ise çok farklıdır. Bir şeyin indirgenmesi zaten onun varlığının *inkarı* değil aksine *ilanıdır*. Bunu nörofelsefenin, ahlak gibi şeylerin varlığının en az sandalyenin varlığı kadar *gerçek* olduğunu ve *özgür irade yanlısamadır* demek yerine onun kendilik-kontrolü (öz denetim) olarak *yeniden kavramlaştırılmasını* savunmasından anlayabiliriz.³⁶ Bu sebeplerden ötürü, nörofelsefe belirli bir bilim-öncesi kuramsal yapı olan halk psikolojisinin bilimsel terminolojimizden *eleneyeceğini*, bilimsel psikolojininse nörobilimlerle dinamik bir etkileşim halinde *yenilenerek* gelişeceğini öngörmektedir. Aynı zamanda, nihayetinde bu yenilenerek gelişen bilimin, geleceğin *birleşik bilişsel nörobilimi* içerisinde yer alacağını iddia etmesinden ötürü, nörofelsefe geleneksel olarak yapıldığı gibi indirgemeci ve eleyici materyalizm olarak nitelenmek yerine *birleştirici ve yenileyici materyalizm* olarak adlandırılmalıdır.

Tam bu noktada çok tuhaf bir durum karşımıza çıkıyor. Churchland çiftinin halk psikolojisine karşı takındığı iddia edilen radikal tutumlarına karşı eleştirmenler *yenileyici* materyalizm ifadesini kullanmayı önermişlerdir.³⁷ Tuhaflik şuradadır: Churchland çifti zaten bu ismi ve bu isimle ifade edilen içeriği savunmuşlardır. Hem Paul hem Patricia Churchland bu konuya kendileri netlik kazandırmıştır. Aşağıdaki uzun pasajı alıntılarım zorundayım, zira tüm

³⁶ Christopher L. Suhler and Patricia Smith Churchland, “Control: Conscious and Otherwise,” *Trends in Cognitive Sciences*, 13.8 (2009), 341–47 <<https://doi.org/10.1016/j.tics.2009.04.010>>.

³⁷ Ramsey, sec. 4; Bickle, “Revisionary Physicalism.”

bu makalenin ispat etmeye çalıştığı şey en özlü şekilde bu pasajda ifadesini bulur:

Eleyici materyalistin pireyi deve yaptığı söylenir. Halk psikolojisinin yetersizliklerini abartır ve onun gerçek başarılarını göz ardı eder. Bu eleştiriye göre, olgun bir nörobilimin ortaya çıkışı, belki halk psikolojisine özgü birçok kavramın elenmesini gerektirecektir ve bu yüzden halk psikolojisinin bazı ilkelerinde ufak düzeltmeler yapmak gerekecektir. Ancak eleyici materyalistin büyük ölçekli bir eleme söz konusu olacağına dair tahmini yalnızca telaşa kapılmış bir kaygının veya romantik bir coşkunun ifadesidir.³⁸

Kuşkusuz Churchland çifti ufak tefek düzeltmelerden bahsetmez. Birçok kavram eleneceğine göre ilkeler de önemli ölçüde gözden geçirilecek olsa gerek. İşte burası dananın kuyruğunun koptuğu yerdir.

Bu şikayet belki de doğrudur. Belki de yalnızca geçersizdir. Ne olursa olsun, burada iki tane basit ve ayrışık olasılıkla karşı karşıya olmadığımızı dair önemli bir noktayı görünür kılıyor: Saf elemeye karşı saf indirgeme. Aslında bunlar, aralarında kısmen elemelerden ve kısmen indirgemelerden oluşan karma durumların yer aldığı olası sonuçların bir yelpazesinin uç noktalarıdır. Deneysel araştırmalarımız (*bkz.* Bölüm 7) bize kendi durumumuzun bu yelpazenin neresine düştüğünü gösterebilir. Belki de bu noktada geniş kapsamlı bir elemeye dair radikal olasılıklara yoğunlaşmak yerine daha serbest bir biçimde “yenilikçi materyalizmden” bahsetmemiz gerekir.³⁹

Churchland eleştirmenleri veya genel olarak halk psikolojisine karşı eleyici tutum içerisinde olanların alternatif olarak bize sundukları yenileyici materyalizm fikri ve ismine Churchland’ın bir itirazı olmadığı apaçık ortada. En nihayetinde esas olan bilimsel gelişmelere göre gerekli revizyonların halk psikolojisinde ve zihin felsefesinde gerçekleştirilmesidir. Bu revizyon süreci sonunda revize olmakta olan kuramın veya varlık kategorisinin tarihten silinip silinmeyeceği önceden bilinmesi mümkün olmayan bir şeydir. Burada sonuca dair dile getirilenler tahmindir. Çok daha önemli olansa yöntemsel ilkedir. Yenileyicilik bir yöntemsel ilke olarak benimsendiğinde Churchland çiftinin esas görüşü dile getirilmiş olacaktır.

Bir anonim hakemin de belirttiği gibi, “Burada okuyucunun aklına şu soru geliyor: Bir tahmindir çünkü sinirbilimin yeterli olgunluğa ulaşıp

³⁸ Paul M Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, p. 78.

³⁹ Paul M Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, pp. 78&79.

ulaşmayacağı belirsizdir. Veya, sinirbilim yeterli olgunluğa ulaşırsa dahi halk psikolojisi elenmeyebilir.” Bu gerçekten zekice bir katkıdır ve aslında bir açıklama istemidir. Tüm makale boyunca tekrarladığım gibi eleyici materyalizm ontolojik düzeyde bir tahmindir. Bir yandan gerçekten de geleceğin birleşik sinir bilimleri ideal noktaya erişmeyebileceği için halk psikolojisinin eriyip gitmeyebileceğini kabul eder. Diğer yandansa, tümüyle olgunlaşmış bir sinir bilim ile halk psikolojisinin bazı unsurlarının bugünkünden çok değişmiş halde de olsa yan yana yaşayabileceğini, bir şekilde ikincisinin hayatta kalabileceğini öngörür.

Bu durum Churchland çiftinin kabul ettiği haliyle eleyici materyalizmin en az bilinen noktasıdır. Halbuki bu uzak olasılık, kendileri tarafından son kırk senede defalarca not düşülmüş bir husustur.⁴⁰⁻⁴¹ Hakem devamında şöyle diyor: “Kısaca halk psikolojisinin elenip elenmeyeceği bir tahmin olabilir, ancak sinir bilimin yeterli bir seviyeye geldiği durumda kesinlikle eleneceği iddiası oldukça kavramsal bir iddia gibi durmakta.” Eğer Churchland çifti gerçekten sinir bilimin yeterli bir seviyeye geldiği durumda halk psikolojisinin kesinlikle eleneceğini iddia etseydi, bu tam olarak kavramsal bir iddia olurdu ki, kavramsal iddialar Churchland tipi felsefenin ruhuna aykırıdır. Churchland çifti bir tahmin yapıyoruz derken gerçekten bilimsel gelişimin yönünün kesin olarak öngörülemeyeceğini veri almaktadır. Ama sadece bu genel ilke değildir onları temkinli konuşmaya iten. Halk psikolojisinin kaderi aynı anda birçok alandaki gelişmelerin karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olacaktır. Bunlara günümüz bilimsel psikolojisinin gelecekte ne kadar nörobiyoloji veya biyokimya ile entegre olacağı sorunu örnek verilebilir. Bu onlarca meseleden sadece bir tanesidir. Biz aslında şu anda insan denen türün beyninin yapısını bilmiyoruz. Belki de zihinsel terimlerle konuşmak türümüzün dışına çıkmayacağı bir şeydir. Belki de nörobiyoloji ilerledikçe tahmin edilenin aksine biyokimyadan çok bildiğimiz psikolojiye benzeyen bir yapıya sahip olacaktır. Okur bu son olasılığı çılgınca bulabilir. Fakat onu çılgınca yapan nedir? Basitçe düşünelim, bugün insan davranışını açıklamakta kullanılan en yaygın yaklaşıma neden biyopsikososyal yaklaşım diyoruz? Yaklaşım gerçekten de çok değişik düzeylerden açıklamaları, kavramları ve sonuçları bir arada kullanmaktadır. Şimdilik başka çare gözükmemektedir. Bu durumun zamanla değişmesi de değişmemesi de olasıdır. Demek ki tahmin yalnızca sinirbilimin geleceğine dair bir tahminden ibaret kesinlikle değildir. Tahmin tüm bilimlerin karşılıklı evrimleşmesine dair bir tahmindir. Bunun da ötesinde, folk psikolojisinin kesin

⁴⁰ Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, p. 283.

⁴¹ Paul M Churchland, *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, Revised (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), p. 45.

kaderi, insan bilgisinin sınırlarına, bilişinin yapısına ve başka düzinelerce tarihsel sosyal ve ekonomik faktörün gelecekte alacağı hale de bağlıdır.

İtirazlar ve cevaplar

Yukarıda değinilip geçilen birkaç olası itirazı bu son kısımda detaylı şekilde cevaplamak istiyorum. İlk olası itiraz ilk kısımda ele aldığım eleyicilik ve indirgemecilik arasındaki zıtlığın açık olduğudur. Eğer gerçekten durum buysa, bu makalenin varlık zemini ortadan kalkacaktır. Bu zıtlığı göremeyenler ya yeterli derecede konuya hakim değildir ya da yeterince derin düşünmemektedir. Bu tip durumların varlığı bir makaleyi gerekli kılmaz. Bu itiraz ilk başta makul gözükse de yakın bir inceleme ile buharlaşacaktır. Cevap, saf indirgenme veya saf elenme durumlarının aktüel bilim tarihinde nadiren karşılaşılan olgular olmasında yatmaktadır. Kalan durumlar karma nitelik taşıdığı için basit bir ikilikle düşünülmesi sadece bazı tekil durumları açıklayabilecektir. Bunlar kalorik, flojiston veya ışık örnekleridir. Ama bir de kütle, zaman, uzay ve hatta düz olma, maddesel olma veya doğal olma gibi kategorileri düşünün. Bu durumların bazılarında bilim sıradan insanın aklının almayacağı derecede yabancı bazı tanımlara gitmiştir. Buna rağmen bu yabancı tanımlar gündelik hayatta ve hatta bilimin diğer disiplinlerinde o terimleri kullanma şeklimizi pek etkilememiştir. Bazılarında tanımlar hayret uyandıracak derecede bağlama özel olarak çeşitlendirilmiştir. Diğerlerinde ise kategori basitçe genişlemiş veya daralmıştır. Bunlar kavram adlarının korunduğu durumlardır. Bunlara kavram adlarının değiştiği ama içeriğin tanınabilir kaldığı durumları eklersek ortaya müthiş bir çoğulluk çıkacaktır. İşte bu çeşitlilik içerisinde eleyicilik ve indirgemecilik birbirinin kategorik zıddı değildir. Zıt oldukları yerler vardır. Halk psikolojisinin kaderinde hangi sonucun yer alacağını bilmediğimiz ama Churchland çiftinin tahmini bu açıklama çerçevesinin büyük bir değişime maruz kalacağı olduğu için onlar bakımından ve halk psikolojik çerçevenin kaderi açısından eleyicilik ile indirgemecilik zıttır diyebiliriz.

İkinci itirazsa muhtemelen şu yönde olacaktır. Nihayetinde indirgeme genelde saf olmadığına göre indirgeyici kuram bir dizi önemli değişikliği indirgenen kuramda yapacaktır. Nitekim indirgemecilik taraftarları indirgemecilik lehine en çok bu değişikliklerin eski kuramın açıklama ve tahmin etme gücünü arttıracak olmasını sunmuşlardır. Böyle bakıldığında indirgenen kuramların bir anlamıyla elendiğini iddia etmek makul olacaktır. Elbette, hangi noktadan sonra eski kuram ve onun içerdiği kategorilerin değişmesi artık bu kuram ve kategorilerin yok olduğu şeklinde değerlendirilmelidir sorusu, yanıtı ancak pratikte verilebilecek bir sorudur. Klasik örnek olarak kütle kavramı verilebilir. Kütle kavramı Einstein ile birlikte genişlemiş midir yoksa yepyeni

bir kütle kavramı mı fizik bilimine girmiştir? Nereden baktığınıza göre bu sorunun cevabı değişebilir. Bir açıdan bakarsanız kütle kavramının tanımı düpedüz değişmiştir. Bu durumda eski kütle kavramı temel fizikten silinmiştir demek yanlış olmayacaktır. Diğer yandan, görelilik kuramının kendisinden önceki kuramın genişletilmiş hali olduğu fizikçilerin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Böylelikle kütle kavramının tanımı kökten değişmesine rağmen belki de kütle kavramının temel fizik bilimindeki bilgilerimiz içerisinde tuttuğu işlevsel yer pek fazla değişmediği için, yapısalcı realizmden esinle, aslında kütle kavramının dönüştüğünü ama yok olmadığını söyleyebiliriz.

Aslında bu durum neden birçok yazarın eleyicilik ve indirgemecilik tartışmasında kavramları birbirinin yerine dikkatsizce kullandığını açıklama gücüne sahiptir. Yukarıda açıkladığım sorunlar düşünülürken eleyicilik ve indirgemecilik kavramlarının bazen birbirlerinin yerine kullanılmasının haklı gerekçelerinin olduğunu kabul etmeliyiz. Bu makalede bahsedilen ise belirli bir fikir olan Churchland çiftinin eleyici materyalizm olarak bilinen kuramının halk psikolojisinin kaderi hakkındaki tutumunun hem indirgemeci hem eleyici olarak görülmesidir. İşte bu tutum hatalıdır. Eğer halk psikolojisine karşı Churchland çifti indirgemeci bir tutum sergileseydi, halk psikolojik çerçevenin ileride kökten hatalı olduğunun ortaya çıkacağını tahmin etmelerini değil ama daha az derin ve daha dar kapsamlı bir takım düzeltmelerle bu çerçevenin yoluna devam edeceğini öngörmelerini beklerdik.

Son önemli itirazın şu olmasını bekliyorum. Makalenin bazı yerlerinde eleyici materyalizm halk psikolojisinin yok olmasını öngörmek, diğer yerlerinde beyin bilimleri ilerledikçe zihin felsefesi, halk psikolojisi ve bilimsel psikolojinin buna paralel olarak kendini yenilemesi, geliştirmesi, ilerlemesi gerektiğini önermek olarak ele alındı. İlk tanıma göre makale kendi içinde tutarlı olabilir. Fakat ikinci tanıma göre eleyicilik yenileyici kuramın bir özel biçimi olduğuna göre eleyicilik ve indirgemecilik arasında bu özel problem bakımından bir zıtlık olmaması gerekir. Buradaki itirazın altında şu haklı gözlemin yattığını düşünüyorum. Madem aslında Churchland çiftinin kuramının özü tahmin değil ama yönetsel bir öneridir, öyleyse halk psikolojisinin kaderi belirsizdir. Kaderi belirsizse ve yakın zamanda olacak olan mevcut çerçevenin sürekli şekilde gözden geçirilerek iyileştirilmesi ise eleyici materyalizmin bize esas önerdiği şey psikolojik açıklama düzeyine göre daha mikro bir açıklama seviyesi olan beyinsel açıklamaların esas patron olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Bu aslında son derece zekice bir itirazdır, çünkü sorunun kalbine iner ve Churchland çiftinin temelde indirgemeci bir yöntem önerdiği gerçeğine dayanarak bu makalenin ana savına meydan okur. Fakat ilk bakışta çok doğru gözükse de bu itiraz, indirgemecilik fikrinin iki anlamı olduğunu gözden kaçırmayla geçersiz hale gelir.

Halk psikolojisinin statüsü konusunda altmış sene önce Feyerabend, Sellars ve Rorty tarafından başlatılan ve 1980lerde Churchland çifti tarafından bugünkü biçimine dönüştürülen tartışma esasen bahsi geçen çerçeve ile onun yerini alma ihtimali olan geleceğin bilişsel sinirbiliminin kategorilerinin ne derecede uyuşup uyuşmayacağı üzerineydi. Yani bilinç, zihin, inanç, arzu, algı ve bellek gibi kavramlar makro düzeyde eski kavramsal içeriklerini koruyacak ama bu kavramsal içeriğin beyinsel bir temeli mi keşfedilecekti yoksa mikro seviyedeki açıklamalar makro açıklamalar ile giderek artan bir uyumsuzluk mu yaşayacaktı? Soru budur. İşte bu somut bağlamda mesele uyuşma seviyesidir. Halk psikolojik çerçevenin genel olarak beyin temelli çerçeve ile uyumlu olduğunun ortaya çıkacağını tahmin edenler ya makro seviyenin mikro düzeyden bağımsız olduğunu veya bunlar arasında bir indirgenme ilişkisi olduğunu ilan ettiler. Her iki grup da halk psikolojisinin tümünden tasfiye olacağına pek fazla ihtimal vermedi. Ancak uyumsuzluğun köklü ve giderilemez olduğunu düşünürseniz eski çerçevenin eleneceğini öngörürsünüz. Bu çok belirli bağlamda ve burada uzunca açıkladığım anlamda indirgemecilik ve eleyicilik zıt şeylerdir.

Sonuca Giderken

33

Bu çalışmamda ben çağdaş zihin felsefesinde önemli bir problem olduğuna inandığım indirgemecilik-eleyicilik tartışmasında Churchland çiftinin konumuna dair yaygın bilinen yanlışlardan birkaç tanesini düzeltmeye çalıştım. Churchland çiftinin bir bilimsel disiplin olarak *bilimsel* psikoloji ve bir çalışma alanı olarak ahlak ve özgür irade konusunda *indirgemeci* olmasına rağmen *halk* psikolojik genellemeler karşısında *eleyici* olduğunu göstermeye çalıştım. Daha kesin konuşursam, halk psikolojik açıklama çerçevesinde yer alan bazı zihinsel kategorilerin şu andaki tümcesel kavranışdır elemenin esas ve ana hedefi. Diğer yandan indirgemeci olduğu meselelerde yaklaşımlarının *yenileyici* ve *birleştirici* olarak adlandırılmasının daha uygun olduğuna okuyucuyu metinsel kanıt yoluyla ikna etmeyi hedefledim. Yenilemek, revize etmek yani mevcut durumu geliştirecek kimi değişiklikleri yapmaktır.

Bu değişiklikler, değişmekte olan kavramı hafifçe, orta düzey ve büyük çaplı şekilde modifiye edebilir. Eğer kavram kökten değişiyorsa artık elenmeden söz edilebilir. Çoğu tarihsel indirgenme olayı, az veya çok yenilenme ile el ele gitmiştir. Bilim tarihinde eski kuramın veya eski kuramda içerilen kategorilerin, olduğu gibi, yani revize edilmeden indirgendikleri pek görülmemiştir. Bilim tarihi, bilimlerin birbirini sürekli olarak karşılıklı biçimde etkilediğini ve sınırladığını göstermiştir. Biyoloji ve kimya arasındaki ilişki kaba bir biçimde kimyanın biyolojiye indirgenmesi ile değil biyokimya adlı yeni bir disiplinin ortaya çıkışıyla sonuçlanmıştır. Aynı şey fizikokimya, sosyobiyojoloji

veya moleküler genetik için de geçerlidir. Bilimler birbirine indirgenebileceği kadar birleşerek ortaya bir sentez de çıkarabilirler. Bilimler bir yandan sanki bir bütünleşmeye doğru gidiyor gözükmektedir diğer yandan aralıksız bir çatallanma ve sentez görmekteyiz. Son olarak da, birleştirici materyalizm ifadesi psikoloji ve sinir bilim ile etoloji, antropoloji, sosyoloji ve davranışsal genetik gibi alanların insan zihni ve davranışının doğası, işlevi, kökeni ve geleceği hakkındaki sorulara ortak cevaplar verebileceğini ima eder. Bu alanlar felsefeyi imha etmez, onu alır ve kendilerine entegre ederler. Bunun bilincine varılması indirgemecilik denince akla gelen kimi korkutucu unsurların artık ön yargı yaratmasına son verecektir. İndirgemecilik, daha doğrusu yenileyici ve birleştirici bir indirgemecilik soğuk, mekanik, asimile edici, felsefeye yer bırakmayan, hayatın çeşitliliği ve çoğulculuğun kazanımlarını inkar eden bir karaktere sahip değildir. Aksine ancak bu türden bir indirgemecilik yoluyla, hayatın gerçek zenginliği ortaya çıkacak ve disiplinler arası katı sınırların getirdiği kuraklık aşılanacaktır.

Yine de *bazı* okuyucuların her iki felsefi konum arasında *önemli* bir ayrım olmadığını düşünmeye devam etmesi doğal karşılanmalıdır, çünkü bu ayrımın önce varlığını ve sonra merkezi önemini kabul edebilmek için indirgemecilik hakkında daha *derine* işlemiş *yanılgıların* yok edilmesi gerekmektedir. Bu başka bir çalışmamın konusu olacaktır.

KAYNAKÇA

- Alici, Tevfik, *Gerçek Bir Yanılsama. Bilinç* (İstanbul: Metis, 2013)
- Bickle, John, *Psychoneural Reduction: The New Wave* (Cambridge, Mass.: MIT Press. A Bradford Book, 1998)
- Churchland, Patricia Smith, *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy* (Cambridge, MA: MIT Press, 2002)
- , *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality* (Princeton: Princeton University Press, 2011)
- , “Neurophilosophy: The Early Years and New Directions,” *Functional Neurology*, 22.4 (2007), 185–95
- , *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain* (Cambridge, MA: MIT Press, 1986)
- Churchland, Paul M, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, trans. by Ekrem Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa Bilim, 2013)
- , *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, trans. by Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa, 2012)
- , *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, Revised (Cambridge, MA: MIT Press, 1988)
- Dawkins, Richard, *Gen Bencildir*, trans. by Asuman Müftüoğlu (Tübitak Yayınları, 2007)
- Ladyman, James, and Don Ross, eds., *Every Thing Must Go. Metaphysics Naturalized* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007)
- Northoff, Georg, *Philosophy of the Brain: The Brain Problem* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2004)
- Pinker, Steven, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (London: Penguin Books, 2003)
- Sarıhan, Işık, “Philosophical Puzzles Evade Empirical Evidence: Some Thoughts and Clarifications Regarding the Relation between Brain Sciences and Philosophy of Mind,” in *Human Sciences after the Decade of the Brain*, ed. by J Leefman and Hildt E (San Diego, CA: Elsevier, 2017)
- Tura, Saffet Murat, *Beynin Gölgeleeri. Bir Psikiyatri Felsefesi* (İstanbul: Metis, 2016)

İnternet Kaynakları

- Bechtel, William, and Andrew Hamilton, “Reduction, Integration, and the Unity of Science,” in *Handbook of the Philosophy of Science: General Philosophy of Science - Focal Issues*, ed. by Theo A.F. Kuipers, 2007, pp. 377–430 <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B9780444515483500094>> [accessed 14 December 2013]
- Bickle, John, “Revisionary Physicalism,” *Biology and Philosophy*, 7.4 (1992), 411–30 <<https://doi.org/10.1007/BF00130060>>

Nörofelsefe İndirgemeci mi Yoksa Eleyici midir?
Serdal TÜMKAYA

- Bickle, John, Peter Mandik, and Anthony Landreth, "The Philosophy of Neuroscience," ed. by Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012 <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/neuroscience/>> [accessed 29 March 2019]
- Churchland, Patricia Smith, ———, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," *Journal of Philosophy*, 78.2 (1981), 67–90 <<https://doi.org/10.2307/2025900>>
- Klar, Philipp, "What Is Neurophilosophy: Do We Need a Non-Reductive Form?," *Synthese*, 2020, 1–25 <<https://doi.org/10.1007/s11229-020-02907-6>>
- Mölder, Bruno, and Patricia Smith Churchland, "Neuroscience Is Relevant for Philosophy," *Problemos*, 88 (2015), 176–86 <<https://doi.org/10.15388/Problemos.2015.88.8487>>
- Northoff, Georg, "What Is Neurophilosophy? A Methodological Account," *Journal for General Philosophy of Science*, 35, 2004, 91–127 <<https://doi.org/10.1023/B:JGPS.0000035153.89143.4c>>
- Paris Albert, Sonia, I. Comins Mingol, and J. Roda Bruc, "Epistemological and Anthropological Thoughts on Neurophilosophy: An Initial Framework," *Recerca: Revista De Pensament I Analisi*, 13.5 (2013), 63–83 <<https://doi.org/10.6035/Recerca.2013.13.5>>
- Ramsey, William, "Eliminative Materialism," ed. by Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2013 <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/materialism-eliminative/>> [accessed 19 March 2016]
- Rockwell, W. Teed, "Eliminativism," ed. by Eric Hochstein, *Dictionary of the Philosophy of Mind*, 2014 <<https://sites.google.com/site/minddict/eliminativism>> [accessed 7 October 2018]
- Sachdev, Perminder S., "Neuropsychiatry and Neurophilosophy," *Acta Neuropsychiatrica*, 19.3 (2007), 136–38 <<https://doi.org/10.1111/j.1601-5215.2007.00211.x>>
- Sayan, Erdinç, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış," *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 19, 2012, 37–54 <<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/271953>>
- Slagle, Jim, "Yes, Eliminative Materialism Is Self-Defeating," *Philosophical Investigations*, 43.3 (2020), 199–213 <<https://doi.org/10.1111/phn.12252>>
- Solymosi, Tibor, "Neuropragmatism, Old and New," *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 10.3 (2011), 347–68 <<https://doi.org/10.1007/s11097-011-9202-6>>
- Suhler, Christopher L, and Patricia Smith Churchland, "Control: Conscious and Otherwise.," *Trends in Cognitive Sciences*, 13.8 (2009), 341–47 <<https://doi.org/10.1016/j.tics.2009.04.010>>
- Vasiliev, Vadim, "Neurophilosophy on the Way of Solving Problems. Interview with Patricia Churchland in Moscow" (Russia: Youtube, 2015) <<https://www.youtube.com/watch?v=GP8o-yjZePc>>

CAN WE EXPLAIN QUALIA WITHOUT IMMATERIAL PROPERTIES?

Ahmet Kadir USLU*

ÖZ

Bu çalışma, zihin felsefesinde “Qualia problemi” olarak adlandırılan sorunu Frank Jackson’ın bilgi argümanına odaklanarak tartışmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, bilgi argümanının bilincin fizikalist açıklamalarına karşı ciddi bir tehdit oluşturmadığı tezi çalışmanın nihai hedefidir. Bu tezi savunurken, Daniel Dennett’in “RoboMary Neyi Biliyor” adlı çalışması, ve karşıt görüş olarak ise Torin Alter’ın “Deneyimsiz Fenomenal Bilgi” adlı çalışması referans alınacaktır. Daha sonra, her bir görüş tek tek ele alınacak ve eleştirel bir değerlendirmeye sunulacaktır. Alter, makalesinde Dennett’in yanı sıra Pete Mandik’in konuyla ilgili argümanına da atıfta bulunsa da, bu çalışma Dennett’in argümanı ile sınırlı kalacaktır. Sonuç olarak, bilgi argümanının bizi fizikalizmin yanlış olduğu sonucuna götürmeye yetmediği savunulacaktır.

Anahtar Sözcükler: Qualia, Fenomenal Deneyim, Frank Jackson, Bilgi Argümanı, Daniel Dennett, Torin Alter, Fizikalizm.

QUALIA’YI TİNSEL NİTELİKLER OLMADAN AÇIKLAYABİLİR MİYİZ?

ABSTRACT

This paper intends to research the problem of Qualia in the philosophy of mind by focusing on Frank Jackson’s knowledge argument. In this context, we will try to show why the knowledge argument is not sufficient to threaten physicalist accounts of consciousness. To support our thesis, we will examine Daniel Dennett’s paper “What RoboMary Knows”; and as an opponent view, we will review Torin Alter’s paper “Phenomenal Knowledge Without Experience”. Then, each argument will be taken separately and we will address them step by step. Although Alter mentions Pete Mandik’s argument along with Dennett’s argument in his paper, we will restrict ourselves with only Dennett’s RoboMary argument and Alter’s counter-arguments to this. In conclusion, we will defend the argument that the knowledge argument is not cogent and it is also not sufficient to claim that physicalism is false.

Keywords: Qualia, Phenomenal Experience, Frank Jackson, The Knowledge Argument, Daniel Dennett, Torin Alter, Physicalism.

* Araştırma Görevlisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
ahmetkadiruslu@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9134-0059

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 37-50

Makalenin geliş tarihi: 11.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 09.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 37-50

Submission Date: 11 February 2021

Approval Date: 9 April 2021

ISSN 2618-5784

Qualia and The Knowledge Argument

It is widely accepted that “Qualia” are one of the most challenging issues in philosophy of mind. The importance of qualia derives largely from the fact that it is thought a fundamental problem for materialist explanations (physicalism, functionalism and so forth...) of the mind-body problem. Proponents of qualia claim that no physical theory of mind can explain the qualitative character of subjective experience because qualia are irreducible and non-physical properties of the mind. On the other hand, the opponents of qualia, for example the identity theorists, posit that mental states are brain states and brain states are physical states; and they have found no reason for concluding that qualia lie beyond the scope of physicalist theory of mind.

In this paper, we intend to research the qualia problem by focusing on Jackson’s knowledge argument and we will try to show why it is not a threat against to materialist accounts of mind. In this sense, we will first examine Daniel Dennett’s paper “What RoboMary Knows”; and as an opponent view, we will review Torin Alter’s paper “Phenomenal Knowledge Without Experience”. Then, we will compare their arguments and we will discuss them in detail. Although Alter talks about Mandik’s argument along with Dennett’s argument in his paper, we will restrict ourselves with only Dennett’s RoboMary argument and Alter’s counter-arguments to this. Then, we will make a general conclusion that the knowledge argument is not cogent and it is also not sufficient to claim that physicalism is false.

Initially, let us summarize Jackson’s Mary argument. Jackson tells us Mary is a clever scientist who has grown up in a black and white room and been forced to learn everything there is to know about the physical nature of the world through a black and white television monitor. That is to say, she has no color experiences although she learns all the physical facts about seeing in color. The term ‘physical’ includes “everything in *completed* physics, chemistry, and neurophysiology, and all there is to know about the causal and relational facts consequent upon all this, including of course functional roles”¹. Then, her captors release Mary from her black and white room or give her a color television. What will happen after Mary is released and sees a red rose for example? Will she learn anything new or not? According to Jackson, it seems obvious that she will learn what it is like to see red. It means that her previous knowledge was incomplete though she had all the physical information. Therefore, “there is more to have than that, and physicalism is false”². This is a brief summary of Jackson’s knowledge argument. He uses this example to

¹ Frank Jackson, “What Mary Didn’t Know.” *The Journal of Philosophy*. 83:5, 1986, p. 291.

² Frank Jackson, “Epiphenomenal Qualia.” *The Philosophical Quarterly*. 32: 127, Oxford University Press, 1982, p. 130.

establish the main epistemic premise of the knowledge argument, 'the non-deducibility claim' which states that: "there are phenomenal truths that cannot be a priori deduced from the complete physical truth"³. As we will see, this is also central to Alter's arguments.

Although Jackson's argument seems *prima facie* impressive, I see no reason to assume that it is a sound argument against materialist explanations of qualia. We can create numerous stories similar to this and none of them seems to threaten physicalism. For example, imagine another Mary who is a world-famous gourmet and we will call her GourMary. She is professional and she has tasted everything edible in the world except one thing. She has never eaten any octopus. However, she knows everything about octopuses because during her all life, she has made scientific researches regarding octopuses. She knows their softness, size, shape etc. and she has listened professional gourmets who ate octopus before, so they have told GourMary how it tastes. Then, one day, she finds a chance to eat octopus. What will happen after she tastes it? Will she learn anything new or not? Normally, she will learn what it is like to taste octopus. But she will not be surprised, because she can imagine its taste through her great physical information about octopuses. Thus, it does not seem possible to claim that her new experience involves something more than physical. Like everything else in the world, her new phenomenal experience will also be physical. As Laurence Nemirow (1980, 1990)⁴ and David Lewis (1983, 1990)⁵ pointed out, GourMary's discovery would be a discovery of new abilities rather than new facts. In other words, although GourMary makes a genuine discovery when she first experiences eating octopus, it does not threaten physicalism. However, Jackson of course, rejects the Lewis/Nemirow claim.⁶

³ Torin Alter, "Phenomenal Knowledge Without Experience" *The Case for Qualia*. Ed. Edmond L. Wright. Mit Press, 2008, p. 4.

⁴ Laurence Nemirow, "Review of Thomas Nagel's *Mortal Questions*." *Philosophical Review* 89, 1980, 473-477.

Laurence Nemirow, "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance." *Mind and Cognition*, In William G. Lycan (ed.), Blackwell, 1990, 490-499.

⁵ David Lewis, "Postscript to 'Mad Pain and Martian Pain.'" *In Philosophical Papers*. Vol. 1. Oxford University Press, 1983.

David Lewis, "What Experience Teaches." *Mind and Cognition*. In William G. Lycan (ed.), Blackwell, 1990, 29-57.

⁶ "According to the *Ability Hypothesis* (most prominently defended in Lewis 1983, 1988 and in Nemirow 1980, 1990, 2007), Mary does not acquire any new propositional knowledge after release (no knowledge about something that is the case, no factual knowledge), but only a bundle of abilities (like the ability to imagine, remember and recognize colors or color experiences)". For more information see <https://plato.stanford.edu/entries/qualia-knowledge/>.

The Non-deducibility Claim and The Experience Requirement

Now, let us turn our main discussion and look at Dennett's argument which state that the non-deducibility claim, namely, the knowledge argument, depends on the experience requirement. In other words, someone could not know what it is like to see in color if she never seen in color. As Alter points out, Dennett thinks that this is the basis of the knowledge argument's main epistemic premise: the premise that any physical knowledge is not enough for phenomenal knowledge of color experiences. Alter summarizes the reason that why Dennett believes the knowledge argument depends on the experience requirement as follows:

"The no-experience-necessary response. The claim that Mary makes epistemic progress upon release would make perfect sense if having color experiences were required for knowing what it's like to have them. But if the experience requirement fails—if it is possible to know what it's like to see in color without having color experiences—then why couldn't Mary put herself in a state that allows her to figure out what it's like to see in color? If there is no logical bar to obtaining this phenomenal knowledge without seeing colors, then there is no reason why Mary could not obtain that knowledge by exploiting her comprehensive physical knowledge"⁷.

This explanation seems quite plausible. If it is possible to obtain any phenomenal knowledge without having experience, there will be no logical obstacle for Mary to know what it is like to see red without seeing red. Because *the experience requirement* seems to me as an important problem for the knowledge argument against physicalism. If we take it away like Dennett did, we play into physicalism's hands. And I will try to show how Dennett undermines the knowledge argument by removing the experience requirement. He thinks that it is not necessary to have an experience with X in order to know what it is like to have an experience with phenomenal character X. As an example, he gives Hume's missing shade of blue. According to this example, one can extrapolate the missing shade of blue by experiencing other shades which are phenomenally similar. Namely, we do not experience the missing shade directly, we experience the surrounding shades which are fairly similar to the missing one. On the other hand, the opponents of no-experience necessary claim utter that it is not possible to have phenomenal character X without having experience with X. I can give a similar example to the missing shade of blue to understand no experience necessary claim better:

⁷ Torin Alter, "Phenomenal Knowledge Without Experience" *The Case for Qualia*. Ed. Edmond L. Wright. Mit Press, 2008, pp. 5-6.

Imagine someone who is going to be a pilot soon, and let's call her PilotMary. Like every pilot candidate, PilotMary is firstly trained by a flight simulator and she takes flight lessons with a virtual flight. In this case, can we say that PilotMary will be able to aviate a real one after taking virtual flight lessons? It seems plausible that she will. In this case, Jackson's non-deducibility claim does not seem to entail the experience requirement. Dennett and Alter entitles this as *the no-experience necessary claim*. However, unlike them, I want to call it as *the no direct-experience necessary claim*. Because these examples include experiences even if they are not direct. Conversely, according to the no-experience necessary claim, there should be no experience including indirect ones. That is why I changed the term to the no direct-experience necessary claim.

RoboMary Argument

Now, let's look at Dennett's RoboMary argument. Dennett intended to undermine the belief that Mary gains knowledge when she leaves the room through this argument. According to Dennett's argument, RoboMary is a standard Mark 19 robot but she has one important difference that she was brought on line with black and white video cameras unlike standard Mark 19 robots. So, she does not have color vision. However, everything else in her hardware is arranged for color vision, which is same with in the standard Mark 19. Like human Mary, RoboMary is also able to learn all physical facts through her black and white camera eyes. And she learns everything concerning the color vision of Mark 19s while she was waiting for her new pair of color cameras to change. Eventually, she becomes omnipotent about the color-coding system of all Mark 19s. Through using her comprehensive knowledge, RoboMary puts herself in standard Mark 19s' situation and writes some code which enables her to colorize the input from her black and white cameras in light of data she collected. During her research and development stage, RoboMary makes comparisons between herself and other Mark 19s about how different they react while looking at the same objects, then she records all the information she gathers. Finally, her black and white camera eyes are replaced with a pair of color cameras. And then she opens her eyes and see a ripe tomato for example. But she learns nothing new because she already knew what it would be like for her to see a ripe tomato through the information she gathered from other Mark 19s. Dennett gives a better explanation of this situation in his locked RoboMary case:

"She obtains a ripe tomato and plunks it down in front of her black and white cameras, obtaining some middling gray scale values,

which lead her into a variety of sequel states... She consults an encyclopedia about the normal color range of tomatoes, and she knows that these gray-scales in these lightning conditions are consistent with redness, but of course nothing comes to her directly about color, since she has black and white cameras, and moreover, she can't use her book-learning to adjust these values, since her color system is locked. So, as advertised, she can't put herself directly into the *red-tomato-experiencing* state. She looks at the (gray-appearing) tomato and reacts however she does, resulting in, say, thousands of temporary settings of her cognitive machinery. Call that voluminous state of her total response to the locked gray-tomato-viewing state A... Then she compares state A with the state that her model of herself goes into... (namely) state B, the state she would have gone into if her color system hadn't been locked. RoboMary notes all the differences between state A...and state B...and... makes all the necessary adjustments and puts herself into state B. State B is, by definition, not an illicit state of color experience; it is the state that such an illicit state of color experience normally causes (in a being just exactly like her). But now she can know just what it is like for her to see a red tomato, because she has managed to put herself into such a dispositional state..."⁸.

The Objection of A priori Deduction

According to Alter, Dennett's argument does not threaten the non-deducibility claim because Locked RoboMary does not a priori deduce the phenomenology of seeing red from the physical truth. She just puts herself in a dispositional state that a standard Mark 19 would have. So, she uses her physical knowledge to conceive the required effect, but the way she uses is not a priori deduction. Then, Alter posits that the only way to threaten the non-deducibility claim with RoboMary argument is a priori deduction. On the other side, Dennett gives a response to this claim and he says that: "I just do not see that this is what matters. So far as I can see, this objection presupposes an improbable and extravagant distinction between (pure?) deduction and other varieties of knowledgeable self-enlightenment"⁹. Next, he says that "I didn't describe RoboMary as "self-programming" herself; I said she "notes all the

⁸ Daniel Dennett, "What RoboMary Knows." *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. Eds. Torin Alter and Sven Walter. Oxford University Press, 2006, p. 11.

⁹ Ibid, p. 12.

differences between state A, the state she was thrown into by her locked color system, and state B; the state she would have been thrown into had her color system not been locked, and-being such a clever, indefatigable and nearly omniscient being-makes all the necessary adjustments and *puts herself into state B*¹⁰. In a word, Dennett points out that this kind of distinction is rather inaccurate, and it is not related with physicalism. But Alter does not agree with Dennett and he tries to illustrate his idea with an example. He makes a comparison between two cases to know that the sum of a trapezoid's angles is 360 degrees:

“Case 1: You figure out the sum by constructing a proof from Euclid's axioms.

Case 2: A future neuroscientist time travels back to the present and describes a brain state characteristic of someone who knows the sum. She also gives you a device that can be used to put you in that state and explains that the device works only if you contemplate Euclid's axioms for a few seconds. You contemplate the axioms and use the device. It works”¹¹.

According to Alter, in case 1 the geometrical information is a priori deduced from Euclid's axioms. On the other hand, in case 2 you do not a priori deduce the information although you use the same knowledge.

43

In order to show how we apply the same distinction to phenomenal knowledge, Alter gives once again the example of Hume's missing shade of blue. He says that although there are several ways to get the phenomenal knowledge of the missing shade through phenomenal knowledge of the surrounding shades, only one fulfills a priori deduction: “deducing the missing-shade phenomenology by combining phenomenal information about the surrounding shades, without relying on other phenomenal information”¹². For Alter, this kind of a priori deduction is feasible. However, he claims that it is not possible for Mary to deduce what it is like to see red by combining the information she obtains before leaving the room. This is also valid for RoboMary case. Her reasoning includes more than a priori deduction even if she understands what it is like to see red. Namely, RoboMary's reasoning is similar with the case 2 than case 1 which are mentioned above.

When I consider both Dennett's and Alter's arguments, Dennett's claim seems more persuasive to me. Like Dennett says, I do not believe that Alter's

¹⁰ Ibid, p. 12.

¹¹ Torin Alter, “Phenomenal Knowledge Without Experience” *The Case for Qualia*. Ed. Edmond L. Wright. Mit Press, 2008, p. 9.

¹² Ibid, p. 10.

distinction between a priori deducibility and other sorts of infer-ability poses a danger to physicalism. In other words, it cannot help to undermine Dennett's RoboMary argument, and I have several reasons for that.

First, let's turn to case 1 that Alter introduces. According to Alter, we a priori deduce geometrical information from Euclid's axioms in that case. However, I am not sure that this is true. Because it is conceivable that the same neuroscientist who is in case 2 can put Euclid's axioms in my brain without my awareness. For example, one day when I am sleeping, that neuroscientist put the information in my brain. And I am supposing that I earned that knowledge by myself although I am not. In this case, there would be no difference between case 1 and case 2. Since I would not a priori deduce the sum of a trapezoid's angles even I think that I would.

Second, it is not obvious what Alter means by saying that RoboMary's reasoning involves more than a priori deduction from physical information. If he intends to say that her reasoning includes something more than physical, then Alter needs to show that what it is. On the other hand, if Alter offers that RoboMary uses some extra information which is also physical, then I see no problem in that case. Because if all the information RoboMary uses is physical, there would be no reason to threaten physicalism. The only way to undermine Dennett's argument is to show that RoboMary's reasoning involves more than physical things. In other words, the method which RoboMary uses while she tries to understand what it is like to see red is not related with whether physicalism stands or falls. The important thing is whether RoboMary's case involves something non-physical or not. And I believe that there is no non-physical factor in Dennett's RoboMary argument. Therefore, Alter's claim does not threaten physicalism.

Furthermore, Dennett presents another argument to defend himself about a priori deducibility:

"Consider Rosemary, another of Mary's daughters, who is entirely normal and free to move around the colored world, and is otherwise her mother's equal in physical knowledge of color. Rosemary has a hard time imagining her mother's epistemic predicament. What must it be like, she wonders, not yet to know what it is like to see red? She is burdened, it seems, with *too much* knowledge...This is, presumably, a psychological impediment to her imagination, but not an epistemological lack"¹³.

¹³ Daniel Dennett, "What RoboMary Knows." *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. Eds. Torin Alter and Sven Walter. Oxford University Press, 2006, p. 12.

Dennett claims that it is a psychological impediment because Rosemary does not have any epistemological lack. It is hard for her to imagine her mother's epistemic predicament since she has already seen in color and this is what impedes her to imagine not yet to know what it is like to see red. Similarly, if you have already eaten hamburger, it would be hard for you to imagine not yet to know how it tastes.

According to Alter, Dennett's idea is plausible if he means that Rosemary's knowledge 'may' prevent her to know her mother's epistemic state. But it does not show that the distinction between a priori deducibility and other kinds of infer-ability is problematic or not related with materialism. For Alter, Dennett's idea is briefly this:

"While RoboMary's inability to imagine in color prevents her from using one comparatively direct way of figuring out what it is like to see red, her inability need not place any limitation on her capacity for using reason to arrive at that knowledge; at best, any such limitation would be a contingent psychological impediment"¹⁴.

However, Alter mentions again that Robomary's inability to imagine in color is not the problem. The real problem is the method by which she gains her phenomenal knowledge contains more than a priori deduction from physical information. But as I mentioned before, what does Alter mean by saying "more than"? Does he mean something non-physical? If he does, he needs to explain why it is not physical. Now, let's look at his argument which is related with this problem:

"Why does putting herself in state B enable Robomary to know what it's like to see red? B is a dispositional and (let us assume) non-phenomenal state; there is nothing it is like to be in B. Nevertheless, B involves color phenomenology in that it contains the relevant phenomenal information. Therein lies the problem for Dennett's argument. By putting herself in a state that involves color phenomenology, RoboMary cheats. Pre-release Mary should be no less puzzled about B than she is about seeing red. If she lacks phenomenal information about seeing red, then she lacks the phenomenal information that B contains. If there are open epistemic possibilities about the nature of phenomenal redness that she cannot eliminate, then there are open epistemic possibilities about the content of B that she cannot eliminate. RoboMary comes by her phenomenal knowledge of color experience not by a priori

¹⁴ Torin Alter, "Phenomenal Knowledge Without Experience" *The Case for Qualia*. Ed. Edmond L. Wright. Mit Press, 2008, p. 12.

deduction from physical information but rather by putting herself in a non-phenomenal dispositional state that contains the relevant phenomenal information”¹⁵.

I do not agree with Alter’s argument that RoboMary cheats by putting herself in a state that involves color phenomenology. So, I believe that Dennett plays fair in his RoboMary argument and let me explain why I think that way with an example:

Suppose that you are a college student, and you are one of the most successful students in your class, thus you have some rivals in the class who are jealous of you. Then, you learn that you will take an important exam next week. And your lecturer announces that the exam will be open-book and you are allowed to look at all your stuffs which are relevant to the exam as long as they are physical. Then, it is time to the exam and you bring all your physical stuffs with you to take advantage of them during the exam. Finally, the test is over and you get the highest score. Later, one of your rivals complains to the lecturer that you cheated in the exam. But actually you did not. Because you were allowed before to look at physical stuffs and therefore what you did was legal.

Similarly, what RoboMary does to get her phenomenal knowledge of color experience is fair. Although Alter claims that RoboMary cheats, she actually does not cheat. All information she uses is physical because it is not possible for a robot to experience a state which involves any non-physical properties. Because we know that robots are made of completely physical stuff. Even if RoboMary puts herself in a state that involves color phenomenology as Alter said, it does not mean that she cheats since I believe that there is a logical bar for her to cheat. In other words, Alter does not explain in detail why it is cheating if RoboMary puts herself in a dispositional state that contains the phenomenal information about redness. He just says that:

“If the states Mary, RoboMary, or another Mary counterpart puts herself in –states that enable her to deduce what it is like to see red–involve color phenomenology, then she cheats: she does not a priori deduce the phenomenology from physical information. In that case, her achievement fails to threaten the non-deducibility claim. If, however, the states she puts herself in do not involve color phenomenology, then it is hard to see how they would enable her to deduce the phenomenology”¹⁶.

As far as I understand, Alter claims that RoboMary cheats because if the states she puts herself would not involve any phenomenal information

¹⁵ Ibid, pp. 12-13.

¹⁶ Ibid, p. 13.

about redness, it would be impossible for her to imagine what it is like to see red. So, in order to threaten the knowledge argument, she needs to deduce without having similar phenomenal information. But I need to say that this explanation does not convince me like Dennett in order to believe that RoboMary cheats. That is to say, it does not matter how to acquire a phenomenal knowledge. The important thing is whether a phenomenal experience involves something more than physical truths or not. And I do not see anything non-physical in RoboMary case.

Now, let's turn again to Dennett's claim that the knowledge argument depends on experience requirement, and Alter's counter argument to this. Against Dennett's premise, Alter makes a distinction between earned and unearned phenomenal knowledge. He says:

"Phenomenal knowledge is *earned* if the experience requirement is satisfied. For example, since I have seen ripe tomatoes, my knowledge of what it is like to see red is earned, whereas RoboMary's phenomenal knowledge is not. To *access* phenomenal knowledge is to exercise closely related abilities, such as the ability to imagine, recognize, or remember relevant experiences. I access my knowledge when I visualize a ripe tomato, stop at a traffic light, or have an episodic memory of seeing oxygenated blood. Phenomenal knowledge that is unearned, inaccessible, or both is *deviant*"¹⁷.

Dennett's *Swamp Mary* argument is an example of deviant phenomenal knowledge. According to this argument, Swamp Mary is about to be released from prison that is similar to standard Mary. So, she is also virginal about colors. Then, a bolt of lightning rearranges her brain and puts it through Cosmic Coincidence into completely the brain state she was just about to go into after first seeing a red rose. However, Dennett mentions that the lightning bolt does not give her a hallucinatory experience but rather it "puts Swamp Mary's brain into the dispositional state, the competence state, that an experience of a red rose would have put her brain into had such an experience (hallucinatory or not) occurred"¹⁸. As Alter mentions, she has the same state with RoboMary's state B. In that respect, Swamp Mary's epistemic state is quite similar to the state I am in while I neither see nor imagine red. "I know what it is like to see red. Therefore, it seems reasonable to say the same of her. She has the same phenomenal knowledge that I have; the only difference is that hers, like

¹⁷ Ibid, p. 16.

¹⁸ Daniel Dennett, "What RoboMary Knows." *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. Eds. Torin Alter and Sven Walter. Oxford University Press, 2006, pp. 16-17.

RoboMary's, is unearned"¹⁹. It can be given further examples of unearned phenomenal knowledge but I think one is enough to understand the main idea. In a word, unearned phenomenal knowledge is a knowledge that is gained without experience. Whereas, earned phenomenal knowledge requires experience.

Alter accepts the possibility of phenomenal knowledge without experience; however, he continues and asserts that it does not threaten the non-deducibility claim like Dennett mentions. Since, as we discussed before, Alter points out that the knower should access her deviant (or not) phenomenal knowledge by a priori deduction in order to threaten the non-deducibility claim. But, he says that Swamp Mary or other knowers "acquire their deviant phenomenal knowledge by means other than a priori deduction. Therefore, these cases do not directly threaten the non-deducibility claim"²⁰.

Conclusion

Consequently, Alter seems to accept that RoboMary, Swamp Mary, or other deviants may know what it is like to see red; that is to say, they can have same phenomenal knowledge with them. However, there is an important difference for Alter that their knowledge is unearned while ours is earned. Besides, RoboMary and the others do not acquire their phenomenal knowledge by a priori deduction. Thus, Alter posits that they are not danger for the non-deducibility claim.

However, I do not agree with Alter's conclusion. I believe that the most important thing is Alter's acceptance that RoboMary can know what it is like to see red. If it is conceivable for a robot to have a phenomenal knowledge, then the knowledge argument must be failed. Because there is nothing non-physical in a robot. In order to see this more clearly, let's put RoboMary for a moment in real Mary's situation in Jackson's argument. We can summarize Jackson's Mary argument as follows:

- 1) Mary has all the physical information about human color vision before she is released.
- 2) But there is some information regarding human color vision that she does not have before she is released.

Therefore,

¹⁹ Torin Alter, "Phenomenal Knowledge Without Experience" *The Case for Qualia*. Ed. Edmond L. Wright. Mit Press, 2008, p. 17.

²⁰ Ibid, p. 22. Nevertheless, Alter emphasizes that they may seem to create an indirect threat, but we will not discuss the indirect argument in this paper.

3) There is more than physical information.

Now, let's put RoboMary to this argument.

1) RoboMary has all the physical information about color vision before she is released.

2) But there is some information regarding color vision that she does not have before she is released.

Therefore,

3) There is more than physical information.

In this case, if we accept that first premise is true, then second premise must be false. Because if RoboMary has all the physical information about color vision, it is not possible for her to lack any information about color vision. Since there is nothing non-physical for a robot. Therefore, premise 2 is false. If premise 2 is false, then the conclusion is also false.

I gave this example just to see the difference between humans and robots. Although it is argumentative whether there is something more than physical in human Mary case, it is not possible to claim that there is more than physical for RoboMary.

To sum up, if RoboMary is able to obtain a phenomenal knowledge (a priori or not), that Alter seems to accept it in his paper; it is not important the method by which she acquires her phenomenal knowledge. If RoboMary (completely made of physical stuff) can achieve to understand what it is like to see red, then we may suggest that phenomenal properties, or qualia can be reduced to physical or functional properties. Therefore, the knowledge argument, or correspondingly Alter's argument fails against Dennett's RoboMary argument.

REFERENCES

- Alter, Torin, "Phenomenal Knowledge Without Experience" *The Case for Qualia*. Ed. Edmond L. Wright. Mit Press, 2008.
- Dennett, Daniel, "What RoboMary Knows." *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. Eds. Torin Alter and Sven Walter. Oxford University Press, 2006.
- Jackson, Frank, "Epiphenomenal Qualia." *The Philosophical Quarterly*. 32: 127, Oxford University Press, 1982, 127-136.
- Jackson, Frank, "What Mary Didn't Know." *The Journal of Philosophy*. 83:5, 1986, 291-295.
- Lewis, David, "Postscript to 'Mad Pain and Martian Pain.'" *In Philosophical Papers*. Vol. 1. Oxford University Press, 1983.
- Lewis, David, "What Experience Teaches." *Mind and Cognition*. In William G. Lycan (ed.), Blackwell, 1990, 29-57.
- Nemirow, Laurence, "Review of Thomas Nagel's Mortal Questions." *Philosophical Review* 89, 1980, 473-477.
- Nemirow, Laurence, "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance." *Mind and Cognition*, In William G. Lycan (ed.), Blackwell, 1990, 490-499.

Internet References

- Nida-Rümelin, Martine and Donnchadh O Conaill, "Qualia: The Knowledge Argument", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL =<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/qualia-knowledge/>. Accessed 2-Apr-2021.

NAGEL'İN EPİSTEMİK-ERİŞİMSİZLİK SİMETRİSİ VARSAYIMI ÜZERİNE*

Nazım GÖKEL**

ÖZ

Nagel'in artık bir klasik haline gelmiş olan "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" makalesinin belki de en önemli yanı onun makalenin en kritik noktasında yaptığı bir tespite dayanır: olgular ve temsil sistemleri arasındaki ilişki. Temsil sistemleri o temsilleri üreten varlıkların kavramsal kaynakları ile sınırlandırılmıştır; bu durumda, insanların temsil sistemleri söz konusu olduğunda, bu temsil sistemlerinin temsil edemeyeceği, insani olarak erişilemez olguların var olabileceğini kabul etmek durumunda kalırız. Nagel, bu fikirle bağlantılı olarak, insanların zihinsel yapılarının kısıtlamaları dolayısıyla kendi türü dışındaki yarasa veya Marslı gibi varlıkların bilinçli deneyimlerini kavrayamayacaklarını, bunun aynı şekilde yarasa ve Marslılar için de geçerli bir durum olduğunu iddia eder. Nagel'in gerçekçi sezgilerle temellendirmeye çalıştığı bu epistemik-erişimsizlik simetrisi varsayımının sorunu olduğuna inanıyorum. İlk bölümde, Nagel'in bu konu ile bağlantılı görüşlerini özetlemeye çalışacağım. İkinci bölümde, Nagel'in öne sürdüğü modele alternatif olarak bir karşı-model sunulabileceğini iddia edeceğim. Benim görüşüme göre, eğer insani olarak erişilemez olguların varlığını ve bu olguları gözlemleyebilecek/anlayabilecek olanaklı nesnelerin varlığını gerçekçi sezgilerle kabul edeceksek, bir adım daha atarak şu olasılığı da göz önünde bulundurmalıyız: "İnsani olarak erişilemez olgular/durumlar" kategorisinin içinde başka türdeki bir olanaklı nesnenin insani, Marslı, vb., türdeki nesnelerin bakış açılarına o türden varlıklara dönüşmeden erişebilmesi durumu olabilir. Bu durumda, Nagel'in vurgulamak istediği öznel olguların varlığının önemi şüpheli bir duruma düşer; çünkü bu karşı modele göre bir varlık yabancı olduğu türün deneyim içeriklerine erişebilir.

Anahtar Kelimeler: Nagel, Bilinçli Deneyim, İndirgeme, Epistemik-Erişim, Öznellik

ON NAGEL'S ASSUMPTION OF THE SYMMETRY OF EPISTEMIC- INACCESSIBILITY

ABSTRACT

Arguably one of the most important elements of Nagel's classical paper "What is it like to be a bat?" originates from his observation in the critical turn of the paper: The relation between facts and systems of representation. Systems of representation are limited by the conceptual resources of beings those of which produce those representations. In that case, we must accept the fact that, while speaking about humane systems of representations, there might be humanly inaccessible facts that cannot be represented by those systems of representation. In line with this idea, Nagel claims that human beings, due to the limitations of the structure of their minds, can't understand conscious experiences of different species as that of bats or Martians, the same situation applies for bats and Martians if they tried to understand what it is like to be one of us. I believe that Nagel's assumption of the symmetry of epistemic-inaccessibility, which is backed up with realist intuitions, has its own troubles. In the first section, I will sum up Nagel's views concerning the topic of this paper. In the second section, I will argue for the claim that a counter-model to Nagel's suggested model is conceivable. According to my view, if we must follow the realist intuitions and accept the existence of humanly inaccessible facts plus the existence of possible beings who can observe/understand those facts, then we must take a further step and take into the consideration of what follows: It might be the case that, among those humanly inaccessible facts, a possible being of a different type can have an epistemic access to those points of views of other type of beings such as human beings, Martians, etc., without becoming one of those types of beings. In this case, Nagel's emphasis on the significance of the existence of subjective facts sounds somewhat dubious; because, according to this counter-model, a being alien to another type of organism can have access to the contents of experience of that organism.

Keywords: Nagel, Conscious Experience, Reduction, Epistemic-Access, Subjectivity

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

** Dr. Öğr. Üyesi. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Kilis, TR. ORCID: 0000-0003-4356-8563. E-mail: ngokel@yahoo.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 51-69

Makalenin geliş tarihi: 26.02.2021

Makalenin kabul tarihi 22.03.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 51-69

Submission Date: 26 February 2021

Approval Date: 22 March 2021

ISSN 2618-5784

Nagel'in artık bir klasik haline gelmiş olan çalışmasının¹ en önemli yanlarından birisi onun olgular ve kavramsal şemalar/temsil sistemleri arasındaki ilişkiye odaklanarak yaptığı şu tespite dayanır:² Çoğu zaman, temsil sistemleri vasıtasıyla nesnel düzeyde erişimimiz olan bir olguya yönelik bir kavram oluşturabilir, bu kavramı dil içerisinde bir terim ile ifade ederek dil kullanan varlıklar arasında bir dolaşıma sokabilir, en nihayetinde de o olguya yönelik bilimsel çalışmalarda bulunabiliriz; fakat buradan hareketle insanların karşılaştığı her olguyu kendi insani temsil sisteminde bir kavram ile karşılayabileceği gibi bir yanılmanın kurbanı da olmamız gerekir, zira Nagel'in deyimiyile "insani olarak erişilemez olgular" da mevcut olabilir.³ Bu kritik tespit ile bağlantılı olarak, Nagel insan türündeki varlıkların kendilerinden farklı türdeki bir yarasa veya bir Marslının bilinçli deneyimlerini anlamlandıramayacağını, aynı şekilde o türden varlıkların da bir insanın içinden geçtiği bilinçli deneyimlere bir anlam veremeyeceğini açık bir biçimde ifade eder. Bu makalenin ilk bölümünde, Nagel'in özellikle bu iki fikrini ayrıntılı bir şekilde sunmaya çalışacağım. İkinci bölümde, Nagel'in bu birbiriyle bağlantılı fikirler vasıtasıyla bize sunduğu modeli kısaca açıklayacak, daha sonrasında ise bir karşı-model geliştirerek onun argümanındaki bir zayıflığı göstermeye çalışacağım: [Nagel'in düşüncesine göre] Başka türdeki varlıkların (örneğin, bir Marslının) bizimle aynı talihi paylaştığını,⁴ yani bizim onların bilinçli deneyimlerini anlayamadığımız gibi onların da bizim bilinçli deneyimlerimizi anlayamadığını iddia etmek için bu varlıkların yaşadığı dünyaların da dahil olduğu bütün olanaklı dünyalar arasında epistemik bir erişimsizlik simetrisi olduğunu varsaymak gerekir. Nagel'in varsayımının aksine, bana göre ise, (i) bütün olanaklı dünyalar arasında böyle bir epistemik erişimsizlik simetrisi olmayabilir, ve bu durumda (ii) diğer varlıkların sakini olduğu dünya veya dünyalara epistemik erişimi olan bir varlık eğer düşünülebilir, diğer deyişle, o varlığın sakini olduğu böyle bir olanaklı dünya mantıksal bir çelişki içermeyebilir; sonuçta bilinçli deneyimlerin en köklü özelliği olan öznellik özelliği şaibeli bir duruma düşer: Nagel'in öznel olduğunu düşündüğü olgular onun sandığı kadar "öznel" olmayabilirler. Sonuç bölümünde ise, bu düşüncelerden hareketle Nagel'in modeline içkin olan bazı

¹ İlk defa 1974'te yayınlanan "What is it like to be a bat?" makalesi daha sonra aynı başlıkla, Thomas Nagel, "What is it like to be a bat?", *Mortal Questions* kitabının içinde, Cambridge University Press: Cambridge, 1979b/2013, s. 165-180, tekrar yayınlanmıştır. Bu makale boyunca bu basım esas alınarak referans verilecektir.

² Thomas Nagel, (1979b) "What is it like to be a bat?", s. 171.

³ Thomas Nagel, (1979b) "What is it like to be a bat?", s. 171; ayrıca bkz., Thomas Nagel, "Pansychism", *Mortal Questions* kitabının içinde, Cambridge University Press: Cambridge, [England]; New York, 1979c/2013, s. 181-195; Thomas Nagel, "Subjective and Objective", *Mortal Questions* kitabının içinde, Cambridge University Press: Cambridge, [England]; New York, 1979d/2013, s. 196-213.

⁴ Thomas Nagel, (1979b) "What is it like to be a bat?", s. 170.

gizli varsayımları eleştirel bir şekilde incelemeyi, Nagel'in modelinin en zayıf yönlerini mercek altına alarak birkaç önemli saptama yapmayı hedefliyorum; umulur ki bu saptamalar bu literatürde yanlış giden bir noktaya işaret etsin.

I. Nagel'in Modeli: Olgular ve Temsil Sistemleri

Nagel'a göre, Psiko-Fiziksel Özdeşlik Kuramı, İşlevselcilik gibi kuramların önemli bir çıkmazı bulunmaktadır. Bu kuramlara göre, "su=H₂O", "gen=DNA", vb., özdeşlik cümleleri ile "zihinsel hal=beyin hali", "zihinsel hal=işlevsel hal" gibi özdeşlik cümleleri arasında indirgeme mantığı açısından hiçbir fark yoktur.⁵ Nagel'in görüşüne göre ise, ilk türdeki özdeşlik cümleleri ile ikinci türdeki özdeşlik cümleleri arasında esasi bir fark mevcuttur.⁶ İlk türdeki özdeşlik cümleleri, ilkesel olarak farklı türdeki zihinler tarafından gözlemlenebilecek olan bir nesnenin farklı *görünümlerinin* altındaki esasi mahiyetini, yani nesnenin gerçekte olduğu halini, nesnenin *gerçekliğini* herhangi bir spesifik türdeki (insan türü, yarasa türü, uzaylı türü, vb.) bakış açısından olabildiğince bağımsız, nesnel bir biçimde açıklamayı hedefler. Bu noktada, sözgelişi suyun veya yıldırımın insanlara nasıl görüldüğünden bihaber olan, hatta hiçbir görsel algı yetisi bulunmayan bir uzaylı bile "su=H₂O", "gen=DNA", vb., özdeşlik cümlelerinde ifade edilen gönderimleri anlayabilir; çünkü her ne kadar bir insan dilinde formüle edilmiş olsa da bu terimler en nihayetinde varlığı herhangi bir bakış açısına bağlı olmayan nesnel olgulara gönderimde bulunur. Bu açıdan bakıldığında, Marslı bir bilimci de insanı insan yapan fiziki öğeleri inceleyebilir ve nesnel-fiziki düzeyde insan türündeki varlıklar hakkında bir bilgi edinebilir.⁷ Fakat, ikinci türdeki özdeşlik cümlelerinde aynı yöntem, yani görünüşlerden gerçekliğe ulaşma yöntemi

⁵ A.g.e, s. 165, dipnot 1.

⁶ Bu görüşe karşıt bir görüş olarak bkz. David Lewis, "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy* 63 (1966), s. 17-25; David Lewis, "Psychophysical and Theoretical Identifications", *Australasian Journal of Philosophy* 50/3 (1972), s. 249-258; David Lewis, "What Experience Teaches", *Papers in Metaphysics and Epistemology* vol. II kitabının içinde, Cambridge University Press: Cambridge, UK; New York, USA, 1999a, s. 262-290; David Lewis, "Reduction of Mind", *Papers in Metaphysics and Epistemology* vol. II kitabının içinde, Cambridge University Press: Cambridge, UK; New York, USA, 1999b, s. 291-324. Daha önceden Frege, "a=a" ve "a=b" formundaki özdeşlik cümleleri arasındaki farkın gönderim boyutunda olmadığını, anlam boyutunda olduğunu ifade etmişti (Bkz., Gottlob Frege, (1892) "On Sinn and Bedeutung", Beaney (Ed) *The Frege Reader* kitabının içinde, Blackwell Publishers: Oxford, 1997, s. 151-171). Nagel ise Frege'den farklı olarak görünüşte form olarak aynı olan "su=H₂O" ve "zihinsel hal=beyin hali" gibi "a=b" formundaki özdeşlik cümlelerinin arasında anlamsal farklılık haricinde başka türden bir farklılığın altını çizer. Bu konuyu daha önce başka bir makalede ayrıntılı olarak ele almıştım, bkz. Nazım Göknel, "İşlevselci-Tip Özdeşliği Kuramı ve Bilinç Sorunu", *Beytülhikme* 10/3 (2020), s. 843-870.

⁷ Thomas Nagel, (1979b) "What is it like to be a bat?", s. 172-173.

anlamını kaybeder gibi görünür,⁸ çünkü bir var olan olarak bir insanın, bir yarasanın, bir Marslının, vb., organizmaların nesnel taraflarının haricinde o türdeki varlıkların o türde var olmalarını sağlayan türe özgü bilinçli deneyimler söz konusudur; bu bilinçli deneyimler o varlıkların öznel cihetini tesis eder. Nagel'a göre, yönelimsel ve bilişsel hallerden farklı olarak⁹ bazı zihinsel haller vardır ki bu zihinsel hallerin tanımlanmasında [o organizma için] o hallere içkin olarak o-halde-olmanın-mahiyeti diye bir şeyin varlığından söz edilmesi gerekir.¹⁰ Daha genel bir ifadeyle, bütün bu türden deneyim içeriklerinin taşıyıcısı olan X-türündeki bir varlık için X-olarak-var-olmanın-mahiyeti diye bir şeyin varlığından da söz etmek durumundayız.¹¹

"Fakat form her ne kadar değişiklik gösterebilse de bir organizmanın *asgari düzeyde* bilinçli bir deneyime sahip olması temel olarak o organizma *olmak* gibi bir şeyin mevcut olması anlamına gelir... [T]emel olarak bir organizma ancak ve ancak o organizma *olmak* gibi bir şey var ise—o organizma

⁸ A.g.e., s. 174.

⁹ A.g.e., s. 166-167.

¹⁰ A.g.e., s. 175. Ayrıca bkz., Thomas Nagel, "Brain Bisection and the Unity of Consciousness", *Mortal Questions* kitabının içinde, Cambridge University Press: Cambridge, [England]; New York, 1979a/2013, s. 160.

¹¹ Burada birkaç önemli noktadan bahsetmek istiyorum: (i) Nagel, makalesinde kullanılan "what it is *like*" İngilizce ifadesinin yanıltıcı olabileceğine dikkat çeker; çünkü bu ifade karşıdaki varlığın içinde bulunduğu deneyim halinin "bendeki benzer karşılığı" veya "benim deneyimimde neye benzediği" olarak anlaşılabilir; halbuki Nagel'in bu ifade ile kastı (a) herhangi bir bilinç sahibi varlığın içinde bulunduğu deneyim halinin "öznenin kendisi için nasıl bir şey olduğudur" (Nagel, 1979b, s. 170, dipnot 6), (b) ayrıca şu da unutulmamalıdır ki bu ifadeyi karşıdaki varlığın içinde bulunduğu halin "bendeki benzer karşılığı" olarak ele aldığımız zaman evrendeki her türlü varlığın deneyim içeriklerinin bir şekilde benim sahip olduğum deneyim içerikleri cinsinden betimlenebileceği gibi bir varsayımda bulunmuş oluruz, bu ise hiç de gerçekçi bir sezgi değildir (Nagel, 1979b, s. 170); (ii) Nagel'in "what-it-is-like-to-be-X" ifadesine karşılık olarak bazı yerlerde bir organizmanın belirli bir anda içinde bulunduğu deneyim halinden, sözgelisi evinin anahtarını bir yerde *unutup*, evine tekrar nasıl gireceği konusunda *endişe ederken* yaşadığı deneyimlerden bahsederken "X-için-F-halinde-olmanın-nasıllığı" ve "X-için-F-halinde-olmanın-mahiyeti" gibi terimleri kullanacağım. Bir organizmanın belirli bir anda içinde bulunduğu deneyim halinden ziyade, bütün bu içinde bulunduğu deneyim hallerinin taşıyıcısı/sahibi olan varlıktan genel anlamda bahsederken "X-için-X-olarak-var-olmanın-nasıllığı" ve "X-için-X-olarak-var-olmanın-mahiyeti" gibi terimleri kullanacağım. Kısacası, Nagel'in "o organizma *olmak* gibi bir şey var ise—o organizma *için* ("öyle bir organizma" çn.) *olmak* gibi bir şey var ise" (Nagel, 1979b, s. 166) ifadesinin, "X-için-X-olmanın-nasıl-bir-şey-olduğu" ifadesinin içerisindeki varlık yüklemine vurgulayarak "X-için-X-olarak-var-olmanın-nasıllığı" ifadesi ile eş olarak yorumlayacağım. Bu şekilde yorumlamamın sebebi ise Nagel'in makale boyunca geliştirmeye çalışacağı şu düşünceyi yakalamak içindir: Bilinçli deneyimler organizmaları sadece "bilinçli" kılmaz; aynı zamanda bu bilinçli deneyimler evrendeki *bilinçli olarak var olan türleri* de belirler.

için ("öyle bir organizma" çn.) olmak gibi bir şey var ise—, bilinçli zihinsel hallere sahiptir."¹²

"İlk olarak, öznel ve nesnel olan arasındaki ilişkiye veya *pour soi* ve *en soi* arasındaki ilişkiye gönderim yaparak açıklamak yerine sorunu bir şekilde daha ayrıntılı olarak ifade etmeye çalışmak istiyorum. Bu hiç de kolay değildir. Bir X olmanın nasıl bir şey olduğu hakkındaki olgular çok tuhaftır; öyle tuhaftır ki bazıları bunların gerçekliğinden veya bunlar hakkındaki iddiaların öneminden şüphe duymaya eğilimli olabilir."¹³

Nagel'a göre, nasıl bir Marslı bilimci veya bir yarasa [bir insan için] bir-insan-olarak-var-olmanın-mahiyetine öznel-epistemik bir erişimi¹⁴ olamaması nedeniyle insan türündeki varlıkları bu öznel düzeyde anlayamayacak ve bilemeyecekse, aynı şekilde biz insanlar da karşımızdaki Marslının veya yarasanın iç dünyasına vakıf olamayacak, onlar hakkında öznel düzeyde bir bilgi edinemeyeceğiz. İlkesel olarak, bir organizma aynı türdeki diğer bir organizmanın yaşadığı deneyimi kısmen anlayabilir,¹⁵ sözgelisi bir insan diğer bir insanın içinden geçtiği deneyim halini en azından kendisi birebir yaşamamış olsa da kendi deneyiminde onun yaşadığı deneyime benzer bir nitelik bularak hayal gücüyle o deneyim halinin nasıl bir şey olduğunu kendi zihninde canlandırabilir. Yalnız, türler arasındaki fark arttıkça bunu gerçekleştirmek zorlaşır; bir noktada çaresiz bir durumda kalabiliriz.¹⁶ Böyle bir noktaya ulaştığımızda, X hakkında ne özel olarak onun sahip olduğu deneyimler hakkında ne de genel olarak X-olarak-var-olmanın-mahiyeti hakkında hiçbir bilgi, fikir veya kavram sahibi olmadığımızı söylemek durumunda kalırız.¹⁷ Kısacası, insanın hayal gücü ne kadar zengin olursa olsun, en nihayetinde insan

¹² Thomas Nagel, (1979b) "What is it like to be a bat?", s. 166. Burada en azından bir dipnotta iki noktayı vurgulamak istiyorum: (i) Nagel'in özellikle bir organizmanın bilinçli bir deneyime sahip olmasını o organizma olmak gibi bir şeyin mevcudiyetine bağladığı tanımı özgün bir tanım değildir (Nagel, 1979b, s. 166); çünkü bu fikir daha önce Farrell (1950) ve Sprigge (1971) tarafından üstelik farklı bir bağlamda değil, yine bilince dair sorular bağlamında dile getirilmiştir. Ayrıca bkz., Thomas Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford University Press: New York, 1986, s. 15, dipnot 2; (ii) Nagel bu makale boyunca (Nagel 1979b) bilinçli deneyimleri hep bir organizmaya bağlı olan haller olarak inceler; fakat daha sonraki bir çalışmasında bir organizmanın *gerçek anlamda* bilinçli zihinsel hallere, yani bir bakış açısına sahip olup olmaması hakkında şüpheli bir tavır sergiler. Bkz., Thomas Nagel, (1979c) "Pansychism", s. 189-193.

¹³ Thomas Nagel, (1979b) "What is it like to be a bat?", s. 168.; ayrıca krş., Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, transl. by Hazel E. Barnes, Routledge: London, 2003.

¹⁴ Nagel, kendi metninde sadece "erişim" (İng., "access") kelimesini kullanmıştır (Nagel, 1979b, s. 170). Burada, bir yorumda bulunuyorum. Bu yorumu ikinci bölümde ayrıntıları ile açıklayacağım.

¹⁵ Thomas Nagel, (1979b) "What is it like to be a bat?", s. 172, dipnot 8.

¹⁶ A.g.e, s. 172.

¹⁷ A.g.e., s. 172.

türüne ait olan düşünsel imkanlar tüketilecektir; bu noktaya varıldığında insani olan düşünsel yapı kökten değiştirilmeden, yani *insanlıktan* çıkmadan *yarasalığın*, bir-yarasa-için-bir-yarasa-olarak-var-olmanın mahiyeti anlaşılamayacaktır. Bir insan bir insan olarak kaldığı sürece sadece bir insan için bir yarasa olarak davranmanın nasıl bir şey olacağına dair kabaca bir mefhum oluşturabilir, bunun ötesine geçemez.¹⁸ Bu noktada, bizim karşılaştığımız bu durumun aynısının tür olarak bizden farklı olan organizmalar için de geçerli olduğunu görürüz:

Eğer bir kişi tam mahiyetini muhtemelen kavrayamayacağımız bu gibi olguların varlığına inanabileceğimizi reddetme yönünde bir eğilim içindeyse, yarasalar hakkında düşünürken bizim düşüğümüz durum ile bizim gibi olmanın nasıl bir şey olduğuna ilişkin bir mefhum üretmeye çalışan akıllı yarasaların veya Marslıların düşebileceği durumun hemen hemen aynı durum olduğunu düşünmelidir. *Onların zihinlerinin yapısı onların başarısını imkânsız kılabılır*, fakat bizim gibi olmak diye kesin bir şeyin olmadığı, sadece belirli genel türdeki zihinsel hallerin (belki de algı ve iştah gibi her ikimiz için ortak kavramlar olabilir, belki de olmayabilir) bize atfedilebileceği sonucuna ulaşmaları durumunda bir yanlışa düşüklerini biliriz. Onların böylesi bir şüpheci sonuca ulaşmalarının yanlış olacağını biliriz, zira *bizler bizim gibi olmanın nasıl bir şey olduğunu biliriz*.¹⁹

İnsan türündeki varlıkları "X" ile sembolize edelim, insan türü dışındaki başka bir varlığı ise "Y" ile sembolize edelim. Nagel'a göre, nasıl ki X-türündeki varlıklar olarak [yani, insanlar olarak] (i) ne spesifik olarak Y-için-F-halinde-olmanın mahiyetine dair (ii) ne de genel olarak Y-için-Y-olarak-var-olmanın mahiyetine dair herhangi bir öznel-epistemik erişimimiz söz konusu değilse, aynı şekilde bizim türümüzün dışındaki bu türden varlıkların da spesifik olarak bizim insan olarak yaşadığımız bilinçli deneyimlere, genel olarak da bir-insan-için-bir-insan-olarak-var-olmanın-mahiyetine öznel-epistemik bir erişimi bulunmayacaktır. Nagel, türler arasındaki bu öznel-epistemik erişimsizlik simetrisinden bahsettikten hemen sonra çok önemli bir ilişkinin açıklığa kavuşturulması gerektiğini iddia eder: Olgular ve Kavramsal Şemalar/Temsil Sistemleri arasındaki ilişki.²⁰ Çoğu zaman, nesnel-epistemik erişimimiz olan bir

¹⁸ A.g.e., s. 169-170.

¹⁹ A.g.e., s. 170. İtalik vurgular bana aittir.

²⁰ A.g.e., s. 171. Nagel'in bu gerçekçi tespitinin yansımaları için ayrıca bkz., Thomas Nagel, (1979c) "Pansychism", s. 181-195; Thomas Nagel, (1979d) "Subjective and Objective", s. 196-213.

olgu hakkında bir kavram oluşturabilir, dil içerisinde bir terim vasıtasıyla onu temsil ederek aynı dili kullanan varlıklar arasında bu kavramı bir dolaşıma sokabiliriz, bir noktada o olgu hakkındaki bilimsel araştırmaların kapısını da bu şekilde açmış oluruz; fakat buradan hareketle insanların karşılaştığı her olguyu kendi insani temsil sistemindeki bir kavram ile karşılayabileceği gibi bir yanılmanın kurbanı da olmamız gerekir, zira Nagel'in deyimiyile "insani olarak erişilemez olgular" da mevcut olabilir.²¹ Nagel, bu noktaya ulaşmak için iki farklı senaryo üzerinde durur. (i) "Eğer Cantor sonluötesi sayıları keşfetmeden önce Kara Ölüm herkesi yok etmiş olsaydı, yine de sonluötesi sayılar var olurdu";²² buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: insani varlıkların sonluluğu düşünüldüğünde, insanların bazı olguları temsil edebilmek için gerekli olan bazı kavramlara "hiçbir zaman sahip *olmayacağı*"²³ gayet olanaklı bir durumdur; dolayısıyla [fiziki açıdan, insan yaşamının sonluluğu nedeniyle] temsil edilmeyecek böyle olguların varlığına inanabiliriz; (ii) Diğer yandan, bunun haricinde insani varlıkların yaşam süreleri sonsuz olmuş olsa bile yine de herhangi bir insan tarafından "asla *temsil edilemeyecek* veya *anlaşılamayacak*" olan bir takım olguların var olduğuna da inanabiliriz, çünkü insani düşünsel yapımız bu olguların temsil edilmesine asla müsaade etmeyebilir.²⁴ Bu durumda, bir takım olguların herhangi bir insan tarafından *temsil edilememesi* insanın yaşamının fiziki yasalara tabi olmasına değil, insanın *zihinsel yapısının kavramsal çerçevesinin sınırlı olmasına* bağlanmıştır. Dikkat edilirse, biraz önceki alıntılanan pasajda Nagel aynı gerekçeyi sunar: "*Onların zihinlerinin yapısı onların başarısını imkânsız kılabilir*".²⁵ Şimdi ise, insanlar söz konusu olduğunda yine aynı gerekçeyi sunar: "... *bizim yapımız gerekli olan kavramları kullanmamıza imkân tanımaz*".²⁶ Nagel, her iki durumda da, yani X-türündeki varlıkların Y-türünde bir varlık olmanın nasıl bir şey olduğunu anlamaya çalışırken, Y-türündeki varlıkların da X-türündeki bir varlık olmanın nasıl bir şey olduğunu anlamaya çalışırken ortaya koyduğu temsil faaliyetinin en nihayetinde X ve Y türündeki varlıkların kendi düşünsel repertuarları ile sınırlandığı için başarısızlıkla sonuçlanacağını iddia eder. Bu noktada, Nagel'in *gerçekçi* (İng., "realist") duruşunu da hesaba katmakta fayda

²¹ Thomas Nagel, (1979b) "What is it like to be a bat?", s. 171.

²² A.g.e., s. 171.

²³ A.g.e., s. 171.

²⁴ A.g.e., s. 171. Bir noktayı özellikle vurgulamak istiyorum. Yukarıdaki alıntıda Nagel akıllı yarasalar ve Marslılar için şöyle söylemişti: "*Onların zihinlerinin yapısı onların başarısını imkânsız kılabilir*" (Nagel, 1979b, s. 170, italikler bana aittir). Burada ise bu sefer insanların zihinsel yapısının bazı olguların temsil edilmesine imkân veremediğinden bahsediyor. Her iki durumda da temsilin imkansızlığı temsili üreten zihinlerin kavramsal yapı ve sınırlarına bağlanmıştır.

²⁵ Thomas Nagel, (1979b) "What is it like to be a bat?", s. 170. İtalik vurgular bana aittir.

²⁶ A.g.e., s. 171. İtalik vurgular bana aittir.

vardır; çünkü, bana kalırsa, Nagel'in bu bahsi geçen düşüncelerinin altında onun *gerçekçiliği* yatar: Nasıl ki, duyu organlarımız belirli bir fiziksel duyu eşiği içerisinde işlevlerini yerine getirebiliyorsa, bu duyu eşiğinin altındaki herhangi bir nesneyi veya olayı biz algılamıyoruz diye reddetmiyorsak, duyu eşiği bize göre daha geniş olan hayvanlar tarafından algılanabileceğini *gerçekçi* bir biçimde kabul ediyorsak, benzer bir biçimde yarasanın veya Marslının iç dünyası örneklerinde olduğu gibi bizim temsil sistemimizin kavramsal sınırlarını aşabilecek bir takım öznel olguların, bilinçli deneyimlerin varlığını kabul etmek durumundayızdır. Bizim zihinsel yapımız varlığından dahi haberdar olmadığımız veya olamayacağımız bir takım deneyim içeriklerinin temsil edilmesine müsaade etmeyebilir; ama yine de oldukça gerçekçi ve usçu sezgilerle hareket ederek temsil edemediğimiz ve asla temsil edemeyeceğimiz şeylerin var olduğu çıkarımını yapabiliriz. Böylece, Nagel'in bir yarasanın veya bir Marslının iç dünyasının mahiyeti hakkındaki sorgulamasının neticede yukarıda açıklanan ilk durumdaki (i) gibi insan yaşamının sonluluğu nedeniyle hasıl olan öznel olguların temsil edilememesi sorunu ile alakası olmadığını, ikinci durumda (ii) açıklanan sorun ile alakalı olduğunu, yani insan yaşamı ölümsüz bile olsa, bir insan olarak var olduğumuz sürece asla erişemeyeceğimiz ve temsil edemeyeceğimiz olguların var olabileceği meselesiyle alakalı olduğunu anlıyoruz. Eğer bizim zihin yapımız nedeniyle erişilemeyen bu türden olgular varsa, bunların varlığı bize belirli bir bakış açısından kaynaklanan veya bu bakış açısı vasıtasıyla tesis edilen olguların, yani öznel olguların var olduğunu gösterir.²⁷

Bu *imkânsızlık* başka varlıklar tarafından gözlemlenebilir, fakat onların varlığının veya varlık olanağının insani olarak erişilemez olguların var olduğunu ifade eden hipotezin öneminin bir önkoşulu olup olmadığı net değildir. (Ne de olsa insani olarak erişilemez olgulara bir erişimi bulunan varlıkların doğası da *muhtemelen* insani olarak erişilemez bir olgudur.) Bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğuna dair düşünce, bu yüzden, bir insan dilinde ifade edilebilecek önermelerin doğruluğundan ibaret olmayan olguların var olduğu sonucuna götürüyor gibi görünüyor. İfade edemediğimiz veya anlayamadığımız böylesi olguların varlığını tanımaya mecbur kalabiliriz... Bu konunun önümüzdeki konu (yani, zihin-beden sorunu) üzerindeki etkisi deneyimin öznel mahiyeti hakkında genel bir gözlem yapmamız için bize bir imkân sağlar. Bir insan olmanın,

²⁷ Nagel'in bu çıkarımının bir eleştirisi için bkz., Lawrence Nemirow, "Mortal Questions by Thomas Nagel", *Philosophical Review* 89/3 (1980), s. 473-477; Lawrence Nemirow, "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance", Campbell (Ed.), *Mental Causation and The Metaphysics of Mind: A Reader* kitabının içinde, Broadview Press: Mississauga, Canada, 2003, s. 176-186.

bir yarasa olmanın veya bir Marslı olmanın nasıl bir şey olduğuna dair olguların statüsü ne olursa olsun, *bu olguların belirli bir bakış açısını barındıran olgular olduğu görülür*.²⁸

Böylece, “su=H₂O”, “gen=DNA”, vb., özdeşlik cümleleri vasıtasıyla başarılı bir biçimde gerçekleştirilen indirgeme projesinin konu bilinç meselesine gelince ıskaladığı noktayı da görmüş oluruz. Normal şartlar altında, bir indirgeme yapılırken indirgemesi yapılacak şeyin görünüşlerinden, farklı kişilere nasıl görüldüğünden mümkün merteye sıyrılarak nesnel olana, o şeyin gerçekte olduğu hale ulaşılmaya çalışılır.²⁹ Fakat bu indirgeme projesinin bilinç konusunda başarıya ulaşması imkânsız görünür, konu bilinç olunca *görünüşlerden gerçekliğe* ulaşma çabası anlamsızlaşır;³⁰ çünkü bilinçli hallerin var olması o türe özgü bir bakış açısının var olmasını gerektirir. İndirgeme mekanizması en nihayetinde bütün bakış açılarından sıyrılarak nesnenin gerçekte olduğu halini araştırmak üzere programlandığı için mahiyeti gereği bilincin özünü, yani bakış açısını, *nesnenin bilinçli özneye görünüşünü* dışarıda bırakmak zorunda kalacaktır.

59

II. Bir Karşı-Model Eleştirisi

Nagel'in metin içinde kullandığı “erişim” (İng., “access”) terimini³¹ Nagel'in bu makale boyunca bize sunmaya çalıştığı model doğrultusunda şu şekilde yorumlamak mümkündür. Epistemik erişim, iki yolla gerçekleşebilir: (i) bir nesnenin doğası objektif bir biçimde [o nesnenin bir türe nasıl görüldüğünden bağımsız bir biçimde] açıklanabiliyorsa, o bilgi nesnesine nesnel-epistemik bir erişim vardır; sözgelişi dünyada gerçekleşen yıldırım fenomeni, gökkuşağı fenomeni, corpus callosumun yapısı ve işlevi, vb., nesnel ve olayların açıklanması haddi zatında belirli bir bakış açısına ontolojik olarak bağımlı olmadığı için, yani “farklı bakış açılarından ve farklı algı sistemlerine sahip bireyler tarafından gözlemlenebilir ve anlaşılabilir” olduğu için bu olaylara nesnel-epistemik bir erişimin bulunduğu söylenebilir;³² (ii) bir

²⁸ Thomas Nagel, (1979b) “What is it like to be a bat?”, s. 171. İtalik vurgular bana aittir.

²⁹ A.g.e., s. 173-174.

³⁰ A.g.e., s. 174.

³¹ A.g.e., s. 170-172.

³² A.g.e., 172-173. Nagel bu mesele ile bağlantılı olarak indirgemeci kuramların bir noksanlığına işaret eder: İndirgemeci kuramlar en nihayetinde şeylerin nasıl görüldüğüne değil, şeylerin gerçekte ne olduklarına yoğunlaştıkları için varlığın fiziki-nesnel özelliklerini açıklamayı hedefler; halbuki bilinçli bir deneyimin var olması bir bakış açısını, nesnenin özneye görünme biçimini gerektirir, o yüzden indirgemeci kuramlar bilincin yokluğu ile “mantıksal olarak uyumludur” (Nagel, 1979b, s. 166; ayrıca bkz., Nagel, 1979c, s. 187; David Chalmers, “Facing up to the Problem of Consciousness”,

nesnenin içinde bulunduğu deneyim hali öznel bir kanalla, sözgelisi bizatihi deneyim yaşayan kişinin kendi deneyim içeriğinin direkt farkındalığına ulaşması vasıtasıyla (Nagel 1979a: 160) veya aynı türdeki farklı bir bireyin kendisinin daha önce yaşadığı benzer deneyim halini hafızasında geri çağırarak zihninde canlandırması yoluyla karşısındaki deneyim yaşayan kişinin deneyim içeriğine yönelik bir anlayış geliştirmesi yoluyla, onun bakış açısına kendini adapte ederek açıklanabiliyorsa, o bilgi nesnesine öznel-epistemik bir erişim vardır (Nagel 1979b: 172; Krş. Nagel 1979a: 160).³³ Burada Nagel'in düşüncesinde şöyle bir tez merkezi konumdadır: Ancak aynı tip varlıklar birbirlerinin bakış açılarını anlayabilirler; çünkü bu bakış açılarını oluşturan öznel olgular ortaktır. Şimdi bu tezin ayrıntılarına nüfuz edebilmek için Nagel'in bize sunduğu modeli incelemeye başlayalım.

Nagel'in öne sürdüğü modeli biraz daha ayrıntılı bir şekilde incelediğimizde karşımıza şu resim çıkar: *Her zihin sahibi varlık, sahip olduğu zihinsel/düşünsel yapının kavramsal çerçevesi ve sınırları içerisinde düşünebilir.* Duyu organlarının fiziki özellikleri nasıl onların duyum eşiklerini belirliyorsa, zihin sahibi varlıkların da bir düşün eşikinden bahsedilmelidir. Bu açıdan bakıldığında, herhangi insan türünde bir canlının bir-insan-olarak-var-olduğu sürece [yaşamı sonsuz olmuş olsa bile] karşılaştığı zaman kendi temsil sisteminde asla anlam veremeyeceği olgular, yani insani olarak epistemik-erişimi imkânsız olan olgular mevcut olabilir. Aynı şekilde, herhangi bir Marslı veya başka zihin sahibi bir varlığın da karşılaştığı zaman kendi temsil sisteminde asla anlam vermeyeceği olgular, yani bir-Marslı-olarak-var-olduğu

Journal of Consciousness Studies 2 (1995), s. 200-219; David Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press: Oxford, 1996).

³³ "Öznel-epistemik erişim" terimi ile "özel-epistemik erişimi" (İng., "private-access") teriminin karıştırılmaması gereklidir (Ayrıca krş., Thomas Nagel, "Physicalism", *The Philosophical Review* 74/3 (1965), s. 339-356). "Özel-epistemik erişim" terimi bir varlığın kendi zihinsel hallerine başka hiç kimsenin sahip olamayacağı ayrıcalıklı bir erişiminin olduğu anlamında kullanılır. Daha teknik bir dille: Eğer x varlığı F-zihinsel halinde ise, x zorunlu olarak F-zihinsel halinde olduğunu bilir. Diğer herkes benim şu an içinde bulunduğum zihin haline dair bir yanlıgı içinde olabilir; yalnız ben kendi düşünce içeriklerime dolaysız ve ayrıcalıklı bir erişimim olduğu için içinde bulunduğum zihin hali konusunda yanlamam (Thomas Nagel, "Physicalism", s. 344-345). Nagel özellikle şu noktanın altını çizer: "bakış açısı" ile "özel-epistemik erişim" aynı anlama gelmez; eğer durum böyle olsaydı her deneyim sahibi kişinin sadece ama sadece kendine has/özel deneyim içerikleri olurdu ve bu deneyim içerikleri aynı türdeki diğer varlıklar tarafından asla anlaşılamazdı (Nagel, 1979b, s. 171). Nagel bu noktayı şöyle ifade eder: "Daha öznel olan zorunlu olarak daha özel değildir" (Thomas Nagel, (1979d) "Subjective and Objective", s. 207). Nagel'a göre, bakış açısı bir tip (İng., "type") olarak düşünülmemelidir. Örneğin, bir insan aynı tipteki diğer bir organizmanın, yani başka bir insanın bakış açısına her ne kadar mutlak düzeyde sahip olamayacak olsa da (Nagel, 1979b, s. 172, dipnot 8), en azından kendisini onun yerine koyarak, onun bakış açısıyla bakmaya çalışarak onun içinde bulunduğu deneyim halinin neye karşılık geldiğini anlayabilir.

sürece epistemik-erişimi imkânsız olgular mevcut olabilir. Bu türden olgulara, belirli bir bakış açısını içerdiği için³⁴ “öznel olgular” diyelim ve bu farklı türdeki varlıklar arasında gerçekleşen öznel-epistemik erişimsizliğin simetrik (İng., “the symmetry of the subjective-epistemic inaccess”) olmasını şu şekilde formüle edelim:

Öznel-Epistemik Erişimsizlik Simetrisi: X ve Y gibi iki farklı türdeki varlık arasında karşılıklı olarak öznel-epistemik erişim yoktur ancak ve ancak (i) X-için-X-olarak-var-olmanın-mahiyetine ve X'in bu türden bir varlık olması neticesinde yaşamış olduğu bilinçli deneyim içeriklerine Y'nin öznel-epistemik bir erişimi yoksa ve (ii) Y-için-Y-olarak-var-olmanın-mahiyetine ve Y'nin bu türden bir varlık olması neticesinde yaşamış olduğu bilinçli deneyim içeriklerine X'in öznel-epistemik bir erişimi yoksa.

X-türündeki varlıklar dünyada yaşayan insanlar olsun, insanların iç-dünyası/deneyimleri ile ilgili olguları o dünya bağlamında X-dilinde doğru bir biçimde ifade eden P, Q, R, S, T gibi önermeler olduğunu düşünelim. Diğer taraftan, [bizim zihinsel yapımızla örtüşmeyen, insan dili içerisinde temsil edilemeyen, dolayısıyla da hiçbir şekilde anlam veremeyeceğimiz] Y-türünde varlıkların [Marslılar olsun] olduğunu hayal edelim. Gerçekçi bir bakış açısıyla ilerleyerek, onların da kendilerine göre bir iç dünyaları olduğunu, onların iç dünyaları ile ilgili olguları kendi dünyaları bağlamında Y-dilinde doğru bir biçimde ifade eden $\Delta, \zeta, \Gamma, \Omega, \epsilon$ gibi önermeler olduğunu düşünelim. Bu modele göre, X-türündeki bir varlık Y-türündeki bir varlığın iç dünyasını, öyle bir varlık olarak var olmanın mahiyetini anlayamayacağı için Y'nin bilinçsiz ve zihinsiz bir varlık olduğunu düşünebilir; aynı şekilde bu durum Y-türündeki varlıklar için de geçerlidir; fakat her iki durumda da bir şekilde öznel-epistemik erişimsizliğin simetrik olmasına dayanan bu çıkarım “bilişsel uyumsuzluğun en kaba biçimi”³⁵ olarak nitelendirilecek ve sonuç olarak geçersiz bir çıkarım olacaktır; çünkü Nagel'in deyimiyle her iki varlık türündeki bireyler haklı olarak “bizler bizim gibi olmanın nasıl bir şey olduğunu biliriz” diyecektir.³⁶

Nagel'in bize sunmuş olduğu bu modele karşıt olarak başka bir modelin de gayet mümkün olduğunu düşünüyorum. Bu sefer, yukarıdaki modelin merkezi düşüncesini oluşturan önermenin doğruluğunu şüpheli kılan, (en azından bir olanaklı dünyadaki) zihin yapısının düşüncesini sınırlamadığı bir nesnenin var olduğunu düşünelim.³⁷ Eğer böyle bir nesnenin var olması

³⁴ Thomas Nagel, (1979b) “What is it like to be a bat?”, s. 171.

³⁵ A.g.e., s. 170-171.

³⁶ A.g.e., s. 170. İtalik vurgular bana aittir.

³⁷ Buradaki kastın Tanrı veya Tanrısal bir varoluşa sahip bir nesne olduğu sanılabilir; okuyucunun anlamasını kolaylaştırıyorsa buna bir itirazım olmayacaktır. Yalnız, en azından bir dipnotta gerçek kastımı açıklamak isterim: Bu varlık bir Tanrı veya Tanrısal bir varoluşa sahip bir varlık olmak zorunda değildir. Bir şekilde evrimsel koşullar

mümkünse, böyle bir olanaklı dünya varsa, o zaman yukarıdaki modelin merkezi düşüncesini oluşturan önermenin de şöyle bir önerme vasıtasıyla yanlışlandığını söyleyebiliriz: Farklı olanaklı dünyalardaki birçok zihin sahibi varlık, *her zihin sahibi varlığın* ancak sahip olduğu zihinsel/düşünsel yapının kavramsal çerçevesi ve sınırları içerisinde düşünebildiğini düşünebilir; yalnız bu durum *zorunlu olarak* bütün zihin sahibi varlıklar için geçerli olmak durumunda değildir; çünkü en az bir olanaklı dünyadaki bazı zihinsel varlıkların [insanların sandığı gibi, insanların sandığı derecede] düşün sınırları olmayabilir. Bu önermenin olanaklı-doğru olduğunu kabul ettiğimizde bu sefer Nagel'in sunduğu modele karşıt bir model geliştirmiş oluruz. Bu modele göre, insanların ve Marslıların hala zihinsel yapıları nedeniyle birbirlerinin iç dünyalarına vakıf olamadığı, öznel-epistemik erişimlerinin bulunmadığını söyleyelim. Fakat, bu sefer ek olarak modelimizde Z-türündeki varlıkları içeren ayrı bir olanaklı dünya tanımlayalım. Bu varlıkların diğer varlıklardan farklı olarak insanların ve Marslıların iç-dünyalarını doğru bir biçimde ifade eden P, Q, R, S, T ve Δ , ζ , Γ , Ω , \in gibi önermelerin işaret ettiği olgulara epistemik bir erişimi olacaktır.

Bu modeli baz aldığımızda, bu sefer çok ilginç bir kuramsal sonuç ile karşı karşıya kalırız. Nagel'in bize sunduğu modeldeki düşüncesine göre, herhangi türdeki bir organizmanın F-bilinçli deneyimine sahip olması için *özel olarak*³⁸ o türden bir organizmanın F-halinde-olmanın-mahiyetine dair [o türe ait] bir bakış açısının,³⁹ yani öznel-epistemik bir erişiminin olması gerekir. Bu bakış açısı, türe özgü bir birinci-tekil şahıs perspektifi olduğu için de (i) farklı türler birbirlerinin bilinçli deneyim içeriklerini anlayamayacaktır; (ii) ayrıca, İşlevselcilerin ve Zihin-Beyin Özdeşliği Kuramcılarının sanılarının aksine, bu fenomen indirgemeye gelmeyen bir fenomen gibi görünmektedir. Halbuki, benim sunduğum modele göre, düşün yapısı [görece veya mutlak düzeyde] sınırlı olmayan bir olanaklı-varlık insanın veya Marslının bakış açılarından kaynaklanan türe özgü bilinçli deneyimleri kavrayabilecektir, sözgelişi [her ne kadar bu varlık bir insan olmasa da] bir-insan-için-F-halinde-olmanın-mahiyetini kavrayabilecektir.⁴⁰ Bu varlığın, öznel-epistemik erişime sahip

neticesinde zihinsel yapısının değiştiği, daha önceki atalarının ilkel zihinsel yapıları nedeniyle daha öncesinde düşünemedikleri şeyleri düşünülür kılan bir varlığı kastediyorum. Böyle bir varlığın, daha önceki ilkel atalarına kıyasla, zihinsel yapısının önceki sınırlarını aşarak onlar tarafından "düşünülemez" olan şeyleri "düşünülür" kıldıkları söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, bu varlığın da en nihayetinde bir düşünce sınırı olduğu söylenebilir; yalnız bu varlığın her şeyi düşünebilme imkânı olmasa da en azından kendi-türü haricindeki varlıkların bilinçli hallerine ilişkin keskin bir anlayış, öznel bir kavrayış geliştirmiş olması muhtemeldir.

³⁸ Thomas Nagel, (1979b) "What is it like to be a bat?", s. 175.

³⁹ A.g.e., s. 171.

⁴⁰ Bir varlığın başka türden varlıkların halini anlamak için [Nagel'in imalarının aksine] onlara dönüşmesine gerek yoktur; sadece düşüncesini, kavrayışını geliştirmesi

olması sadece Nagel'in savunduğu Öznel-Epistemik Erişimsizlik Simetrisi Tezinin doğruluğundan değil, ayrıca Nagel'in savunduğu temel tezin doğruluğundan da şüphe etmemize bizi sevk edebilir. En nihayetinde, bilinçli deneyimin tanımlayıcı özelliğinin o deneyimi yaşayan organizmanın bakış açısından kaynaklandığı iddia ediliyordu, öyle ki insan türündeki bir varlığın başka türdeki bir varlığın, mesela yarasanın yaşadığı bilinçli deneyimi kavrayabilmesinin tek ve yegâne yolu⁴¹ o türe özgü bakış açısına *sahip olmaktır*, yani insanlıktan tamamıyla çıkıp yarasa olarak var olmak ile bu bakış açısını edinmek *mümkün olabilir*.⁴² Bu bakış açısı düşün sınırları bizden çok farklı olan bir varlık tarafından *bir anlamda* [bakış açısına *direkt sahip olmak* değil, ama dolaylı bir şekilde bakış açısına kendini adapte edebilmek, bakış açısını bir üst düzey düşünce vasıtasıyla kavramak anlamında] paylaşılabilirse, bilinçli deneyimin işaret ettiği öznel olguların varlığı meselesi de şüpheli duruma düşer; çünkü bilinç sahibi varlığın penceresinden bakıldığında öznel olguların varlığına *sadece tür içinde* ulaşmak mümkünken, benim sunduğum modelin açtığı pencereden bakıldığında bu öznel olduğu düşünülen olguların aslında diğer tür bir varlık tarafından kavranabilme durumundan söz edebiliriz; bu durumda ise türe özgü öznel bir olgu sanılanın aksine o kadar da öznel olmayabilir.

63

İlginç bir şekilde Nagel, makalesinde bir yerde başka varlıkların insanların yaşadığı düşünsel kısıtlamaları gözlemleyebileceklerinden, ama insani olarak erişilemez olguların önemi için bu durumun bir önkoşul olup olmadığını net olmadığından bahseder;⁴³ zira böyle varlıkların doğası da sonuçta “insani olarak erişilemez bir olgu” olacaktır, bunların var olup olmaması, Nagel'a göre, *insani olarak erişilemez olguların önemi* için bir tehlike arz etmez.⁴⁴ Nagel haklıdır; zira *radikal bir evrim söz konusu olmadığı sürece* insani olarak erişilemez olgular insani olarak erişilemez olgular olarak kalacaktır.⁴⁵ Ayrıca, Nagel şu konuda da haklıdır: gerçekten de insanların

yeterlidir, düşünsel/kavramsal gelişim tam da bu anlama gelir. Bu kavrayış şu an için mümkün görünmüyor olabilir; ama bunun şu an için mümkün görünmemesi ilelebet imkânsız olduğu anlamına da gelmez.

⁴¹ Lewis'in, Nagel'in (1979b) ve Jackson'ın (Frank Jackson, “Epiphenomenal Qualia”, *The Philosophical Quarterly* 32/127 (1982), s. 127-136; Frank Jackson, “What Mary Didn't Know”, *The Journal of Philosophy* 83/5 (1986), s. 291-295) sunduğu argümanlarda eleştirdiği nokta budur. Lewis'e göre, F-deneyimine sahip olmak F-halinde-olmanın mahiyetine ilişkin bilgi sahibi olmanın belki de en iyi ve en pratik yolu olabilir; ama F-deneyimine sahip olmak o deneyimi öğrenmenin tek olanaklı yolu değildir. Bkz., David Lewis, “What Experience Teaches”, *Papers in Metaphysics and Epistemology* vol. II içinde, Cambridge University Press: Cambridge, UK; New York, USA, 1999a, s. 263-264.

⁴² Thomas Nagel, (1979b) “What is it like to be a bat?”, s. 169-170.

⁴³ A.g.e., s. 171.

⁴⁴ A.g.e., s. 171.

⁴⁵ Sonuç bölümünde ne demek istediğimi açıklayacağım.

düşünsel sınırlarını gözlemleyebilen varlıklar olsa bile insani olarak erişilemez olgular (o türden varlıkların doğası da dahil olmak üzere) insani olarak erişilemez olgular olacaktır. Bütün bunların dışında, Nagel şu konuda da haklıdır: başka türe ilişkin öznel olguları anlayacak veya ifade edecek durumda olmasak bile onların varlığını *gerçekçi sezgilerle* hareket ederek bir şekilde kabul etmek durumundayız.⁴⁶ Yalnız, öne sürülen bu *gerçekçi yaklaşım* vasıtasıyla bir adım daha atma imkânı varken Nagel özellikle bu adımı atmaktan kaçınır veya bu adımı atmak ona mantıksal olarak imkânsız görünmüş olabilir. Bütün bu gerçekçi gözlemler ve çıkarımlar neticesinde insanların asla erişemeyeceği olgulara diğer türden varlıkların erişebileceği çıkarımına ulaşılabilirse, neden bu gerçekçi yaklaşıma uygun olarak bir adım daha atılmıyor? Eğer insani olarak erişilemez olguların varlığını ve bu olguları gözlemleyebilecek/anlayabilecek olanaklı nesnelere varlığını gerçekçi sezgilerle kabul edeceksek, bir adım daha atarak şu olasılığı da göz önünde bulundurmalıyız. *İnsani olarak erişilemez olgular/durumlar arasında, başka türdeki bir olanaklı nesnenin insanın erişilemez olduğunu düşündüğü insani, Marslı, vb., türdeki nesnelere bakış açılarına o türden varlıklara dönüşmeden erişebilmesi durumu/olgusu bulunabilir; sonuçta insanlar bunun farkında olmasalar da, tanım gereği bu olgu insani olarak erişilemez bir olgu olmuş olsa bile, bu olgunun olasılığını gerçekçi sezgilerle hareket ederek kabul etmek durumundayız.* Bu yüzden, bu gerçekçi sezgi doğrultusunda hareket ederek şu sonuca varırız. Eğer olanaklı bir varlık [insanın haberi olmadan] spesifik olarak X'in yaşadığı F-deneyiminin mahiyetini ve genel olarak X-için-bir-X-olarak-var-olmanın mahiyetini bir şekilde gözlemleyebilecek ve buna yönelik bir kavrayış geliştirecek düzeyde bir varlıksa, bilinçli bir insani organizma ile ilişkili olgulara epistemik bir erişimi bulunuyorsa, bu durumda Nagel'in öznel olgulara atadığı ayrıcalıklı önem de bütün cazibesini yitirir, şüpheli bir duruma düşer.

III. Sonuç

Bu tartışma neticesinde, sonuç olarak bir tespitte bulunmak istiyorum. Nagel'in sunduğu modelin insani sezgilere ve birtakım önyargılara hitap eden bir tarafı olduğu için bu model birçok insanın da aslında kolayca kabul edebileceği bir model olacaktır. Bu modelin vurguladığı merkezi bir teze göre, herhangi türde bir organizma aynı türdeki diğer bir organizmanın içinde bulunduğu deneyim içeriğini anlayabilir; fakat bu organizmanın bambaşka türdeki bir organizmanın deneyim içeriğini anlaması imkânsız görünür. Örneğin, bir insan insanın sahip olduğu duyu sisteminden radikal bir biçimde farklı bir duyu sistemine ve düşünce yapısına sahip olan bambaşka bir yaşam

⁴⁶ Thomas Nagel, (1979b) "What is it like to be a bat?", s. 171.

formu hakkında kesin bir yargıda bulunamayabilir. Farklı türdeki zihin sahibi varlıkların farklı zihinsel yapıları olacağından bu farklı türdeki varlıkların birbirlerinin bilinçli deneyim içeriklerine öznel-epistemik bir erişimi de bulunmayacaktır; yine de gerçekçi sezgilerle hareket ederek karşı türdeki varlıkların da bilinç sahibi varlıklar olabileceğine inanabiliriz.⁴⁷ Nagel'in bize sunduğu bu modelin ana tezi kısaca şudur: Ancak aynı tip varlıklar birbirlerinin bakış açısını anlayabilirler; çünkü bu bakış açılarını oluşturan öznel olgular ortaktır.

Nagel'in öne sürdüğü bu modelin gizli bir varsayımı vardır: Düşünsellik de duyumsama gibi veya duyumsama cinsinden ele alınmalıdır.⁴⁸ Duyumsama, duyu organlarının fiziki özellikleri üzerinden belirlendiği için, ayrıca fiziki olan her şeyin şöyle ya da böyle fiziki bir sınırı olacağı için, duyumsamanın da sınırlı olacağı düşünülür. Birçok insan bunun aynısının bilişsel/düşünsel yetiler için de geçerli olacağını düşünür. Halbuki, (a) insanın düşünselliğinin duyumsama cinsinden ele alınması gerektiği, insanın algısal donanımının doğal olarak insanın düşüncesini sınırladığı tezi bir kere doğruluğu zorunlu olan bir tez gibi hiç de görünmüyor,⁴⁹ (b) ayrıca [insanın düşünselliğinin duyumsama üzerinden analizi doğru bir yaklaşım olmuş olsa bile, yani insanın algısal donanımı insanın düşünselliğini gerçekten kısıtlamış olsa bile, algının bize sunduğunun haricinde olan şeyleri düşünemiyor olsak bile] bizim insan olarak yaşadığımız bu sınırlamadan hareketle bir genelleme yaparak "*Zorunlu olarak*, bütün zihin sahibi varlıklar zihinsel yapıları dolayısıyla düşünsel sınırlara sahiptir" tezini savunmak pek makul gelmiyor.⁵⁰ İnsanın zihinsel yapısından ve düşünsel sınırlamalarından hareketle yapılan böylesi bir varsayım, benim fikrime göre, gizli çalışan bir antropomorfize faaliyetinin bir sonucudur ve bu kaynaktan beslenen çıkarım da geçerli bir çıkarım olamaz.

⁴⁷ A.g.e., s. 170.

⁴⁸ Bunun karşı-tezi olarak nitelendirilebilecek bir görüşün yansımaları için bkz., Rene Descartes, *The Philosophical Writing of Descartes* vol. I, transl. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dougal Murdoch, Cambridge University Press: Cambridge, 1985, s. 139-141; Descartes'in bu görüşünün bir eleştirisi için bkz., Daniel Dennett, "Mechanism and Responsibility", *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* kitabının içinde, MIT Press: Cambridge, 1978/2017, s. 263-264. Felsefe tarihindeki deneyimci gelenekten gelen felsefeciler temel olarak bilginin deneyimden ibaret olduğunu iddia ederken aynı zamanda genel bir varsayımda bulunmuşlardır: Düşünce, en nihayetinde duyumsamaya dayanır, bu yüzden düşünce duyumsama üzerinden açıklanmalıdır. Bu geleneğin karşıtı olan ussalcılık geleneğine göre ise, gerçek bilgi deneyim üzerinden inşa edilemez; çünkü gerçek bilginin esas mekânı olan düşünce duyumsama gibi yanılı ve aldatmacalarla dolu bir alanın tutsağı olamaz.

⁴⁹ Bkz., Aristotle, *On The Soul, Parva Naturalia, On Breath*, transl. by W. S. Hett, Harvard University Press: Cambridge, Mass., c1957/2000.

⁵⁰ Dünyamızdaki olumsal (İng., "contingent") bir durumdan hareketle bu olumsal durumun bütün olanaklı dünyalarda da olan bir durum olduğunu söylediğimizde, şu çıkarımı yapmış oluruz: P ∴ □ P. Kipler mantığına göre, bu geçersiz bir çıkarımdır.

Nagel, insani olarak erişilemez olguların varlığının oldukça gerçekçi sezgilere dayanılarak savlanabileceğini ifade eder; bir insan sonsuz bir yaşama sahip olmuş olsa bile *bir insan olarak var olduğu sürece* karşısında duran bambaşka yaşam türündeki Y gibi bir varlık için Y-olarak-var-olmanın mahiyetini temsil edemeyecek, dolayısıyla da anlayamayacaktır. Buradaki imkânsızlık sonuçta zaman dolayısıyla, insan yaşamının kısıtlılığı nedeniyle oluşan bir imkânsızlık olamayacağı için, Nagel'in kastettiği imkânsızlık mantıksal/kavramsal bir imkânsızlık olmalıdır. Peki, bu sözde mantıksal imkansızlığın zemini nedir? Nagel'in söylediklerine baktığımızda cevap çok açıktır: insanların zihinsel yapılarının mantıksal/kavramsal sınırları nedeniyle insanlar *hiçbir zaman* Y-türünde bir varlık için Y-olarak-var-olmanın-mahiyetine dair olguları temsil edemeyecek ve anlamlandıramayacaktır. Geleceğe dair bu öngörünün, kesin fikrin kaynağı acaba nedir? Diyelim ki, bu zamana kadar gerçekten de Nagel'in dediği gibi bir Marslının, bir yarasanın deneyim içeriklerini anlamlandırabilecek bir yöntem bulamadık. Şimdiki zamanda bu yöntemi bulamamızdan hareketle, böyle bir yöntemin asla bulunamayacağını kesin bir şekilde söyleyebilir miyiz?⁵¹ Diğer bir yandan, bir yöntem bulmaktan ziyade, insanların zihinlerinin uzunca sürmüş evrimsel geçmişini de göz önünde bulundurarak, çok uzak bir gelecekte insanların evriminin devamı sonucu zihinlerinin de farklı yetiler kazandığını düşünelim. Daha önceki insanların düşünemedikleri birtakım şeyleri düşünebildiklerini düşünelim. Eğer bir noktada bu evrim geçirmiş olan insanlar Y-olarak-var-olmanın-mahiyetine dair olguları temsil edebilecek bir üst-zihinsel yapıya sahip olabilecekse, o zaman şimdiki insanların "mantıksal imkânsızlık" olarak öngördüğü şeylerin aslında mantıksal imkânsızlık olmadığı ortaya çıkar. Nagel çeşitli yerlerde sürekli vurgular, zihinsel yapılar sınırlıdır, insan yaşamı sınırsız bile olsa insanın zihni yapısı sınırlıdır; dolayısıyla (gelecek nesillerdekiler de dahil olmak üzere) bütün insanlar için geçerli bir durum vardır: Y-olarak-var-olmanın-mahiyeti insan tarafından anlaşılamayacaktır; çünkü bu mantıksal olarak imkânsız bir durum gibi görünüyor. Böyle görünmesinin nedeni, en azından benim görebildiğim kadarıyla, durumun mantıksal olarak imkânsız olmasından kaynaklanmıyor; zira bir insanın şu anki durumdan hareketle gelecek zamanları da kapsayacak bir biçimde yaptığı bu projeksiyon esasında insanın kendi kendine yarattığı psikolojik bir imkansızlıktır; ben burada, Nagel'in aksi yöndeki imalarına rağmen, mantıksal bir imkânsızlık göremiyorum. Bütün mesele, bu *konudaki bakış açımızı* değiştirmeye bağlıdır. Şu örnek üzerinde düşünelim. Diyelim ki, bir insanın beyin ölümünün gerçekleştiğini, artık onun ahlaki bir özne olmadığını, bilincin sonlandığını

⁵¹ Nagel, makalesinin son bölümünde "nesnel fenomenoloji" yaklaşımı üzerinde durur; dolayısıyla meselenin bu yönüne dair en azından bir yaklaşım denemesi geliştirmeye çalıştığı söylenebilir.

rapor eden bir cihazımız olsun. Fakat, bazı yakın-ölüm deneyimlerinde olduğu gibi, bu cihaz beyin ölümü raporu verdikten sonra insanların oldukça bilinç sahibi varlıklar olarak tekrar aramıza katıldıklarını, hatta bu cihazın beyin ölümü raporu verdiği andaki uyarı sinyalini işittiklerini, doktorun hemşireye kayıt alması için talimat verdiğini, doktorun akıllı saatinin çıkardığı randevu uyarı sesini, vb., birtakım ayrıntıları da doktorlara aktardıklarını, bu aktarılan bilgilerin de istatistiksel olarak yabana atılmayacak düzeyde doğru bilgiler olduğunu farz edelim. Bir olası yoruma göre, makinenin arızalı olduğu düşünülebilir; bu durumda makinenin arızasını tespit etmek için servise gönderilir. Diğer bir yoruma göre, makinenin aslında tasarımına uygun bir şekilde işlevini yerine getirdiği söylenebilir. Bazıları böylesi durumlardan hareketle, bilincin [hiçbir zaman diliminde] ölçülemez bir fenomen olduğunu, fiziksel olarak indirgenmesi imkânsız bir fenomen olduğunu, gelecekte de bu imkansızlığın devam edeceğini düşünebilir. Fakat, bu çıkarım sağlam bir çıkarım olmaktan uzaktır; çünkü hesaba katılmayan başka bir olasılık söz konusudur. *Şu an için*, bu cihaz her ne kadar işlevini kusursuz bir şekilde yerine getiriyor olsa da bilinçli organizmaları bilinçsiz organizmalardan hatasız bir biçimde ayırt edecek bir donanıma henüz sahip olmayabilir; yakın-ölüm deneyimleri neticesinde yapılacak çıkarımlardan birisi işte budur. Bu noktada yapılması gereken şey ise cihazın donanımından veya tasarımından kaynaklanan bu kusurları tespit ederek daha güvenilir bir cihaz tasarlamaktır. Bu cihazın tasarımı uzun yıllar gerektirse bile, bir şekilde o ideal olan mükemmel cihaza hiç kavuşmamış olsak bile, bütün bu irili ufaklı başarısızlıklar neticesinde bilincin fiziki olarak ölçülemez bir fenomen olduğunu kesin bir şekilde söyleyebilir miyiz? Şimdiki zamandan geleceğe uzanan “mantıksal imkânsızlık” öngörülerini her zaman sorunludur; çünkü burada olumsal meseleler ile mantıksal meseleler birbirine karıştırılır.⁵²

⁵² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D.F. Pears and B.F. McGuinness. Routledge: London, New York, c2001, s. 66, özellikle bkz., 5.551-5.552.

KAYNAKÇA

- Aristotle, *On The Soul, Parva Naturalia, On Breath*, transl. by W. S. Hett, Harvard University Press: Cambridge, Mass., c1957/2000.
- Chalmers, David J., "Facing up to the Problem of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies* 2 (1995), s. 200-219.
- Chalmers, David J., *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press: Oxford, 1996.
- Descartes, Rene, *The Philosophical Writing of Descartes* vol. I, transl. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dougald Murdoch, Cambridge University Press: Cambridge, 1985.
- Dennett, Daniel C., "Mechanism and Responsibility", *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* kitabının içinde, MIT Press: Cambridge, 1978/2017, s. 251-274.
- Farrell, Brian Anthony, "Experience", *Mind* 59 (1950), s. 170-198.
- Frege, Gottlob, (1892) "On Sinn and Bedeutung", Beaney (Ed) *The Frege Reader* kitabının içinde, Blackwell Publishers: Oxford, 1997, s. 151-171.
- Gökel, Nazım, "İşlevselci-Tip Özdeşliği Kuramı ve Bilinç Sorunu", *Beytülhikme* 10/3 (2020), s. 843-870.
- Jackson, Frank, "Epiphenomenal Qualia", *The Philosophical Quarterly* 32/127 (1982), s. 127-136.
- Jackson, Frank, "What Mary Didn't Know", *The Journal of Philosophy* 83/5 (1986), s. 291-295.
- Lewis, David, "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy* 63 (1966), s. 17-25.
- Lewis, David, "Psychophysical and Theoretical Identifications", *Australasian Journal of Philosophy* 50/3 (1972), s. 249-258.
- Lewis, David, "What Experience Teaches", *Papers in Metaphysics and Epistemology* vol. II kitabının içinde, Cambridge University Press: Cambridge, UK; New York, USA, 1999a, s. 262-290.
- Lewis, David, "Reduction of Mind", *Papers in Metaphysics and Epistemology* vol. II kitabının içinde, Cambridge University Press: Cambridge, UK; New York, USA, 1999b, s. 291-324.
- Nagel, Thomas, "Physicalism", *The Philosophical Review* 74/3 (1965), s. 339-356.

- Nagel, Thomas, "What is it like to be a bat?", *The Philosophical Review* 83/4 (1974), s. 435-450.
- Nagel, Thomas, "Brain Bisection and the Unity of Consciousness", *Mortal Questions* kitabının içinde, Cambridge University Press: Cambridge, [England]; New York, 1979a/2013, 147-164.
- Nagel, Thomas, "What is it like to be a bat?", *Mortal Questions* kitabının içinde, Cambridge University Press: Cambridge, 1979b/2013, s. 165-180.
- Nagel, Thomas, "Pansychism", *Mortal Questions* kitabının içinde, Cambridge University Press: Cambridge, [England]; New York, 1979c/2013, s. 181-195.
- Nagel, Thomas, "Subjective and Objective", *Mortal Questions* kitabının içinde, Cambridge University Press: Cambridge, [England]; New York, 1979d/2013, s. 196-213.
- Nagel, Thomas, *The View From Nowhere*, Oxford University Press: New York, 1986.
- Nemirow, Lawrence, "Mortal Questions by Thomas Nagel", *Philosophical Review* 89/3 (1980), s. 473-477.
- Nemirow, Lawrence, "Physicalism and the Cognitive Role of Acquaintance", Campbell (Ed.), *Mental Causation and The Metaphysics of Mind: A Reader* kitabının içinde, Broadview Press: Mississauga, Canada, 2003, s. 176-186.
- Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, transl. by Hazel E. Barnes, Routledge: London, 2003.
- Sprigge, Timothy L. S., "Final Causes", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 45 (1971), 149-170.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, transl. by D.F. Pears and B.F. McGuinness. Routledge: London, New York, c2001.

Nagel'in Epistemik-Erişimsizlik Simetrisi Varsayımı Üzerine
Nazım GÖKEL

MANTIKSAL İDEALİST YAKLAŞIMLARI DOĞRULTUSUNDA MARBURG OKULU'NUN PLATON VE ARİSTOTELES KARŞILAŞTIRILMASI

Mehmet Eren GEDİKLİ*

ÖZ

Yeni-Kantçı Marburg Okulu geleneksel Platon yorumlarının aksine Platon'u kendi felsefe ve bilim tarihi anlayışları çerçevesinde Kant'ın ve onun transendental felsefesinin öncüsü hatta tüm mantıksal idealist felsefenin kurucusu olarak görür. Bu doğrultuda Okul'un en önemli Antik Felsefe tarihi yorumcularının başında gelen Natorp'un Aristoteles ile Platon karşılaştırması tümüyle geleneksel karşılaştırmaların ötesine uzanır. Natorp'a göre bu yeni karşılaştırma büyük oranda Kant'ın eleştirel felsefesinin doğuşu sayesinde Platon'un doğru yorumlanabilmesine dayanır ve ona göre bu kez karşılaştırma Aristoteles'in Platon yorumları doğrultusunda değil Platon'un geleneksel (Platon öncesi) Antik Yunan düşüncesine karşı ortaya koyduğu tümüyle yeni 'eleştirel yaklaşım' tarzının Aristoteles tarafından doğru anlaşılıp anlaşılmadığı üzerinden şekillenmelidir. Bu nedenle karşılaştırmanın merkezine geleneksel yorumlarda olduğu gibi her iki düşünürün ontolojik/metafiziksel görüş ayrılıkları değil 'dogmatik'-eleştirel' ve/ya 'ontoloji temelli'-epistemoloji temelli' felsefi yaklaşım tarzlarının farklılıkları oturur ve böylece klasik karşılaştırmaların oldukça ötesinde yeni bir karşılaştırma biçimi ortaya çıkar. Bu doğrultuda makale boyunca Natorp özelinde ancak genel olarak Okul'un düşüncesini de yansıtır bir şekilde ortaya çıkan bu 'yeni' karşılaştırma biçiminin temel tezleri gözler önüne serilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mantıksal İdealizm, Marburg Okulu, Transendental, Platon, Aristoteles, İdea, Töz, Eleştirel, Dogmatik

COMPARING THE PLATO AND ARISTOTLE OF THE MARBURG SCHOOL IN LINE WITH THE LOGICAL IDEALIST APPROACHES

ABSTRACT

Unlike traditional Plato's interpretations, the Neo-Kantian Marburg School thinks to Plato as the predecessor of Kant and him transcendental philosophy even the founder of all logical idealist philosophy, due to their own understanding the history of philosophy and science. Accordingly, Natorp, who is one of the School's most important interpreters of the History of Ancient philosophy, compares Aristotle with Plato completely goes beyond traditional comparisons. According to Natorp, this new comparison is generally based on the correct interpretation of Plato, which is possible thanks to the birth of Kant's critical philosophy and for Natorp the comparison is not shaped by Aristotle's interpretations of Plato but on the basis of whether Aristotle correctly grasped Plato's completely new "critical approach" against traditional (pre-Plato) the Ancient Greek thought. For this reason, the differences of 'dogmatic'-critical' and/or 'ontology-based'-epistemology-based' philosophical approaches are put at the center of the comparison, not the ontological / metaphysical differences of both thinkers as in traditional interpretations and thus a new form of comparison emerges far beyond classical comparisons. In this way, throughout the article, the main theses of 'new' style of comparison, which emerged in a way that reflects the thought of the school in general, but in particular for Natorp, has been tried to be revealed.

Keywords: Logical Idealism, Marburg School, Transcendental, Plato, Aristotle, Idea, Substance, Critical, Dogmatic

* Ankara Üniversitesi Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı Doktora Programı; erengedikli@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6036-6683

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 71-96

Makalenin geliş tarihi: 25.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 21.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 71-96

Submission Date: 25 February 2021

Approval Date: 24 April 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Platon ve Aristoteles'in felsefi yaklaşımları arasında yüzyıllardan beri çeşitli karşılaştırmalar zaman zaman düşünceleri arasındaki karşıtlıkları ortaya koymak zaman zaman ise düşünceleri arasında bir uzlaşma sağlamak amacıyla yapılmıştır. Ancak bilhassa yapılan karşılaştırmalarda hâkim eğilim büyük oranda Aristoteles'in eleştirileri ve 'şahitliği'nin¹ etkisi altında Platon'un felsefesi düşüncelerinin metafiziksel/ontolojik olduğu yönündedir. Diğer bir ifade ile Platon düşüncesi büyük oranda "Aristoteles'in Platon'u" üzerinden yorumlanmış ve her iki düşünürün karşılaştırılması Aristoteles'in "Metafizik" şeklinde isimlendirilen eseri içinde sunulan metafiziksel ya da ontolojik bakımdan düalist bir yaklaşım benimseyen bu bağlamda 'ayrı' tözsel idealar 'dünyası' kabul eden bir Platon üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bunun tabii bir sonucu olarak Platon'a yapılan olumlu ya da olumsuz eleştiriler de tam olarak benimsenmiş olan 'Platon' yorumu çerçevesinde ortaya çıkmış ve karşılaştırmaların ruhu ya da özü 'benimsenen Platon'a atıfla ortaya çıkmıştır. Makalede konu edilen Marburg Okulu ve esas olarak Paul Natorp (1854-1924) ise geleneksel Platon-Aristoteles karşılaştırmalarının oldukça dışında 'ekstrem', 'nev-i şahsına münhasır' bir yaklaşım ile en başta Platon'u tümüyle geleneksel Platon yorumlarından farklı bir biçimde yorumlayarak Aristoteles ile karşılaştırmıştır. Bu karşılaştırmaların temelini iki ayak üzerinde durduğu söylenebilir. Bunlar; Natorp'un 'anti-realist' ve büyük oranda Kantçı (belki de daha doğru bir ifade ile Yeni-Kantçı) Platon yorumu ve Marburg Okulu'nun 'mantıksal idealist' ya da 'transendental' felsefe/bilim tarihi anlayışıdır. Bu nedenle bu oldukça 'farklı' Platon ve Aristoteles karşılaştırmasına geçmeden evvel Marburg Okulu'nun felsefe anlayışına ve bu doğrultuda gerçekleştirdikleri felsefe ve bilim tarihi okumalarının ana fikrine ardından genel olarak Okul'un bilhassa Natorp üzerinden Platon'u 'anti-realist' yorumlayış biçiminin ana hatlarına kısaca değinmek ve nihayetinde ortaya çıkan tablo doğrultusunda Platon ve Aristoteles karşılaştırmasına geçiş yapmak yerinde olacaktır.

Marburg Okulu'nun Felsefe ve Felsefe/Bilim Tarihi Anlayışı

Marburg Okulu felsefe tarihinde Yeni-Kantçı okullar arasında yer aldığı için hiç kuşkusuz Okul'un felsefe anlayışı tümüyle Kant'ın etkisi altında bilhassa Kant'ın transendental metodunun etkisi altındadır. Buna göre Marburg Okulu'nun kurucusu olan Hermann Cohen (1842-1918) ve onun öğrencisi olan Natorp'a göre felsefe tümüyle mantıksal idealizm ile veya tümüyle eş anlamı olarak transendental metot ile özdeştir. Okul'un felsefe anlayışı Kant'ın üç kritiğine koşut olarak teorik bakımdan bilimsel gerçekliklerin; pratik bakımdan sosyal düzenin; estetik bakımdan sanatsal yaratımların içinde yer alan 'yasaların', 'formların' ortaya çıkarılması üzerine kuruludur. Ancak hiç kuşkusuz bu ortaya çıkarılma süreci zaten hali hazırda bilimler tarafından

¹ Aristoteles'in şahitliği Platon'un "yazılmamış öğretileri" (ἀγραφα δόγματα) ile sınırlı olarak düşünülmemelidir.

üretmiş yasaların toplanması bakımından değil tüm bu sahalarda ortaya çıkan bilgilerin altında yatan transendental yapıların² ortaya dökülmesi şeklindedir. Buna göre Okul'un felsefesini benimseyen bir düşünürün öncelikle yapması gereken, gerek geçmişte gerekse günümüzde ortaya çıkmış bilimde, sanatta ve toplumda üretilmiş en yüksek kuramların transendental temellerini (tümüyle mantıksal, epistemolojik ya da transendental yasalar olarak) eş deyişle 'ürünlerin' apriori yönlerini ortaya çıkarmaktır. Okul'un bu noktada referans aldığı, kendisine rehber edindiği çalışmaların başında Newton'un "Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri" (1687), Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi" (1781), "Prolegomena" (1783) ve "Doğa Biliminin Metafiziksel Temelleri" (1786) adlı eserleri gelir. Okul'un bu eserleri kendisine rehber edinmesinin başlıca nedeni Kant'ın bu eserlerde³ saf düşüncenin fiziksel dünyanın anlaşılmasında oynadığı 'etkin rolü' ortaya koymasıdır. Diğer bir ifade ile Kant'ın bu eserlerdeki temel amaçlarından birisi 'düşüncenin' kendinde sahip olduğu deneyim kuran apriori kavramlarını, saf doğa yasalarını ortaya çıkarmaktır ve bu amaç Marburg Okulu'nun felsefe ve bilim tarihi kavrayışlarının tam bir prototipi anlamına gelmektedir. Keza Newton fiziği de içerdiği doğa yasaları fikri ile Okul'a göre

² Marburg Okulu'nun kesin bilimlerde ortaya çıktığını düşündüğü 'transendental kavramlara' verdiği en kült örnek 'infinitezimal' ya da 'sonsuz küçüklükler' kavramıdır. Cohen tarafından detaylı bir analize tabi tutulan matematiksel terim matematiksel yöntemin doğa bilimlerindeki kullanımına işaret etmekle beraber Cohen'in üzerinde durduğu nokta, epistemolojik bakımdan düşüncenin deneyim alanı içinde kazanılmamış bilgiler aracılığıyla gerçekliği 'belirleme', 'üretme', inşa etme' gücüne yaptığı atıf nedeniyledir. Infinitezimal metot içinde ortaya çıkan sonsuz küçüklük kavramı ya da sonsuz bölünebilirlik kavramı ve hesaplamaları Cohen'e göre deneyimin verilmiş bilgiler toplamı olarak görülmemesi gerektiğini gösterir. Ona göre infinitezimal metodun göstermiş olduğu gibi deneyim verili olandan daha ziyade düşüncenin kurucu, oluşturu gücüne tabidir ki düşünce bunu verilenin analizine dayalı olarak değil kendi transendental yapısından (düşüncenin tüm apriori yönünü ortaya koyması bakımından) çıkan saf kavramlar, yargılar ve yasalar aracılığıyla gerçekleştirir. Makalenin kapsamı içinde konunun önemini belirleyen nokta ise Cohen ve Natorp'un sonsuz küçüklük kavramı vb. gibi deneyim kurucu apriori kavramların ilk kez Platon tarafından ideaların keşfedilmesi yoluyla ortaya konulduğunu düşünmeleridir ki bu aynı zamanda Okul'un yorumuna göre Platon'un idealar teorisinin Kant'ın transendental düşüncesinin öncülü olduğu anlamına da gelir. Mormann, Thomas, Katz, Mikhail, *Infinitesimals as an Issue of Neo-Kantian Philosophy of Science*, The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science, Vol. 3, No. 2 (Fall), (pp. 236-280): 2013, s.253-256, 268-270; Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 464-467

³ Özellikle Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi" adlı eserinin "İlkelerin Analitiği" bölümünde ve "Doğa Biliminin Metafiziksel Temelleri" adlı eserinin tamamında Kant'ın, Newton'un fizik kanunlarının aklın apriori yapısına nasıl dayandığını ve yasaların zorunluluğunun asıl sebebinin bu noktadan kaynaklandığını gösterme çabası Okul'un kendi felsefe ve bilim anlayışlarını geliştirmesinde önemli rol oynar. Bu eserlerin yanı sıra Prolegomena'da Kant'ın saf bilimler (saf matematik, saf doğa bilimi ve metafizik) nasıl mümkündür sorusunu temel gündem maddesi olarak ortaya koyması ve bu bilimlerin imkanını transendental bakımdan ele alması etkili olmuştur. Friedman, M., *Kant ve Kesin Bilimler* (Çev. Sibel Şan Öget), Alfa Kitabevi: İstanbul, 2015, s. 194-5, 228-235

düşüncenin deneyim kurucu rolünün fark edilmesinde önemli rol oynar.⁴ Çünkü Okul'a göre ifade edilen felsefi ve bilimsel başarılar düşüncenin 'kendinde' yapısının birer başarısıdır. Ancak belirtmek gerekir ki Okul'a göre Newton ve Kant'ın bu noktada ortaya koymuş olduğu çalışmalar tümüyle Okul'un genel bilim ve felsefe tarihi anlayışı içinde yalnızca bir kesiti ifade eder. Çünkü Okul'un üyelerine göre bilim zamanla evrilir ve sürekli gözlemlerle değişir ancak bilimin ilerleyişi içinde transendental metot ya da saf düşüncenin apriori fonksiyonu sabit olarak kalır. Diğer bir ifade ile mantıksal idealist yaklaşımlarının temeli olan transendental metot baki kalmak kaydı ile bu metodun ortaya çıkardığı yasalar, formlar daimî bir şekilde yenilenebilir yasalar başka yeni yasaların keşfini tetikleyebilir bu yeni yasalar da yine başka başka yasaların keşfine imkân tanıyabilir. Bu bakımdan Marburg Okulu üyelerine göre Kant'ın bilimlerde bulmayı hedeflediği apriori yasalar hiçbir vakit nihayete ermeyecek, tamamlanmayacaktır.⁵

Marburg Okulu'nun temsilcilerine göre felsefeyi sistematik felsefe ve felsefe tarihi şeklinde ayırmak tümüyle yapay hatta tehlikelidir. Çünkü Okul'a göre felsefenin anlamı olarak mantıksal idealizm sistematik bir felsefi yaklaşımı imlemenin yanı sıra bir felsefi-bilimsel tarih okumasını da içerir. Çünkü Okul'a göre mantıksal idealizm kendisini tümüyle felsefe ve bilim tarihinde gerçekleştirilmiş olan 'buluşlar', 'keşifler' aracılığıyla gösterir. Bu nedenle Okul'un felsefe anlayışı her ne kadar Kant'ın eleştirel felsefesi üzerine kurulmuş olsa bile aynı zamanda Kantçı sistematik yaklaşımın felsefe ve bilim tarihi ile harmanlanmış bir şekilde sunuluşunu da içerir. Bu doğrultuda Okul'a göre tüm felsefe ve bilim tarihi mantıksal idealizmin temel amacı olan 'transendental yasaların' diğer bir ifade ile 'tecrübe kuran amasaların' 'keşfedildiği', 'hatırlandığı'⁶ bir sahnedir ki bu nedenden dolayı sistematik felsefe ve felsefe/bilim tarihi bir bütünlük arz eder. İşte bu noktadan itibaren Okul

⁴ Okul'un burada Galileo ve Newton gibi isimleri dikkate almasının başlıca nedeni, Okul'a göre Aristoteles'in doğa kavrayışının nesne odaklı ve ontolojik olmasına karşı Galileo ve Newton'un doğa anlayışının yasa merkezli ve epistemolojik olmasıdır ki bu Okul açısından Galileo ve Newton sayesinde düşüncenin kurucu rolünün fark edilmesi anlamına da gelir. Okul'a göre bunun en önemli örneklerinden birisi eylemsizlik ilkesidir. Buna göre Galileo da Newton da eylemsizlik yasasına gözlem ile ulaşamayacağını farkındadır ancak tüm gözlemleri anlamlı kılma fonksiyonu nedeniyle fiziğin bir kanunu olarak tümüyle teorik bakımdan gerekli olduğu için her iki fizikçi tarafından da kabul edilmiştir. Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 207-211

⁵ Rudolf A. Makkreel (Ed.), Sebastian Luft (Ed.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press: 2009, s. 136-141; s.4-7; Staiti, Andrea (ed.), Warren, Nicolas de (ed.), *New approaches to Neo-Kantianism-Cambridge University Press*: 2015, s.39-40, 48-52; Heis, Jeremy; *Neo-Kantianism* <https://plato.stanford.edu/entries/neo-kantianism/index.html> erişim tarihi: 21.02.2021, s. 4-10

⁶ Cohen ve bilhassa Natorp için Platon'da hatırlama (αναμνησις) teorisinin anlamı bilincin kendisinde bulunan 'apriori' kavramları farkına varmasıdır. Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s.76

açısından Platon hayati bir rol oynar. Çünkü Okul'un mantıksal idealist felsefe ve bilim anlayışını yansıtan⁷ilk isim ve hatta mantıksal idealizmin kurucusu olarak kabul ettikleri isim Platon'dur.⁸

Marburg Okulu'nun Platon Yorumunun Ana Ekseni

Okul'un Platon yorumuna görece daha ayrıntılı olarak Platon-Aristoteles karşılaştırılmasının yer aldığı bölümde bilhassa Natorp'un yorumları doğrultusunda yer verilecektir. Ancak öncesinde Okul'un Platon yorumunun oldukça farklı olması nedeniyle Okul'un Platon'un felsefi görüşleri hakkındaki temel iddialarına değinmek yerinde olacaktır. Çünkü Okul'un Platon'a dair yorumlarının temelleri anlaşılmasızın karşılaştırmada yer alan düşünsel farklılıkların anlaşılması oldukça güç hatta karşılaştırma Platon'un bu 'farklı' yorumu nedeniyle anlamsız bulunabilecektir.

⁷ Marburg Okulu'na göre Platon felsefesi kendi mantıksal idealizmlerinin hemen hemen tüm ana tezlerini içinde barındırır. Genel bir bakışla Okul'un kendi temel tezleri ile Platon'un temel tezleri (hiç kuşkusuz Okul'un Platon yorumu çerçevesinde) arasında kurmuş oldukları bağ, köprü şu şekilde özetlenebilir;

1. Transendental metodun/hipotez yönteminin ortaya konuluşu ve tüm gerçekliğin/objenin/varlığın epistemolojik, mantıksal, eleştirel bakımdan idealize edilişi. Platon'un Menon (86e-vd.), Phaidon (99e-106e) ve Parmenides (135b-vd.) diyaloglarındaki hipotez yöntemi ve Sofist (237-vd.), Philebus (14d-18e; 23c-31a) diyaloglarındaki temel yargılar (Sofist diyalogunda) ve yargının kendisi (Philebus Bir-Çok bahsi) aracılığıyla gerçekliğin inşasını gösterme çabası.
2. Felsefenin asıl amacı olarak objektif geçerliliğe sahip yasaların keşfedilmesi. Platon'un tüm diyaloglarına yayılmış bir biçimde 'ideaları' ortaya koyma çabası.
3. Nesnenin verilmişliğinin reddi ve transendental yasaların böylece saf düşüncenin sübjektif psikolojiden bağımsızlığı. Platon'un tüm diyaloglarına yayılmasına karşı özellikle Theaitetos diyalogundaki sansüalist bilgi eleştirisi ve Parmenides diyalogundaki ideaların sübjektif kavramlar olmadığına yönelik 132c pasajındaki ifadeleri.
4. Bilimsel ve felsefi çalışmaların sürekliliği sayesinde düşüncenin apriori yasalarının 'biteviye keşfi'. Platon'un Şölen diyalogunda bilimsel güzelliklere duyulan bitmez aşka yaptığı vurgu (208a-212a) ve Parmenides diyalogunda hipotez yöntemi aracılığıyla gerçekliğin sürekli, devamlı şekilde kuruluşunu, inşasını ortaya koyma girişimi. (Farklı farklı varsayımların temel alınması ve bu varsayımlardan ortaya çıkan sonuçların gösterilmesi yoluyla 135b-vd.) Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s.98-102, 110-9

⁸ Staiti, Andrea (ed.); Warren, Nicolas de (ed.), *New approaches to Neo-Kantianism*-Cambridge University Press: 2015, s.53-4; Kim, Alan, *Plato in Germany (Natorp-Kant-Heidegger)*, Academia Verlag; Germany, 2010, s.93-7; Laks, Andre; *Plato Between Cohen and Natorp* (Trans. Alan Kim), (Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas Postscript*), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2003, s. 453-6

Klasik Platon-Aristoteles karşılaştırmalarının aksine Marburg Okulu'nun ve bilhassa Natorp'un Platon-Aristoteles karşılaştırması hiç kuşkusuz kendi mantıksal idealist yaklaşımları ile ilintili olmakla beraber esasında Platon merkezlidir. Bunun anlamı Cohen ve Natorp için Aristoteles'in Platon felsefesine dair yorumları ya da şahitliği büyük oranda Aristoteles'in Platon'u yanlış anladığı veya anlattığı düşüncesi sebebiyle göz ardı edilmeli ve bu nedenle Platon'u anlama ve yorumlama faaliyeti tümüyle kendi eserleri çerçevesinde gerçekleştirilmelidir.⁹ Diğer bir ifade ile Okul'a göre sağlıklı bir karşılaştırmının ön koşulu Platon'u Platon'dan dinlemektir. Bu uyarının ardından Okul'a göre Platon'un çalışmaları tümüyle kendi mantıksal idealist felsefelerine giriş niteliği taşır ki bu aynı zamanda Kant'ın Platon felsefesine biçmiş olduğu 'dogmatik' ve 'aklın sınırlarını aşan felsefe' rolünün tam aksi istikamette Platon felsefesinin Kant'ın öncülü olarak konumlandırılması anlamına gelir.¹⁰ Özlü bir ifade ile Okul'a göre Kant'ın düşündüğünün aksine Platon felsefesi 'transendent' değil 'transendental' bir felsefedir.¹¹

Okul'un klasik Platon yorumlarına¹² getirdiği temel itirazlar ve kendi Platon yorumlarının temel tezleri şu şekilde özetlenebilir;

- İdealar teorisi ontolojik bir teori değildir ve bu nedenle idealar ontolojik bir teorinin 'ontik' bir hipotezi (ὑπόστασις) değildir. Diğer bir ifade ile idealar tözsel varoluşlar (existence) değildir. Aksine idealar teorisi epistemolojik, mantıksal ya da metodik bakımdan ortaya konmuş bir teodir ve bu nedenle idealar epistemolojik bir teorinin

⁹ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s.58; Politis, Vasilis, *An Introduction to Paul Natorp's Plato's Theory of Ideas* (Natorp, Paul; Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 10-1

¹⁰ Bu bakımdan Cohen ve Natorp'a göre Kant da Platon'u yanlış anlamış ya da en azından geleneksel olarak yorumlamıştır. Ancak Okul'a göre Kant tüm bu 'yanlış' Platon yorumlarına rağmen küçük bir açık kapı bırakarak hermeneutik bir ilke öne sürmüştü ("*Sıradan konuşmada olduğu gibi yazıda da bir yazarın konusu üzerine anlattığı düşünceleri karşılaştırarak onu kendi kendisinin anladığından daha iyi anlamak hiç de olağandışı bir şey değildir*" Kant, I., *Arı Usun Eleştirisi* (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi: İstanbul, 2008, s.349-350) ve bu ilke doğrultusunda Platon'un "ılımlı", "yumuşak" (A.g.e. dipnot s.350) bir okumasının mümkün olduğuna işaret etmiştir. İşte Cohen ve Natorp'un düşüncelerini ateşleyen de Kant'ın bu ifadeleri olmuştur. Laks, Andre; *Plato Between Cohen and Natorp* (Trans. Alan Kim), (Natorp, Paul, Plato's Theory of Ideas Postscript), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2003, s. 457-8

¹¹ Kim, Alan (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*; Brill: Boston, 2019, s.219-29, 231-4; Laks, Andre; *Plato Between Cohen and Natorp* (Trans. Alan Kim), (Natorp, Paul, Plato's Theory of Ideas Postscript), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2003, s. 467-473; Politis, Vasilis, *An Introduction to Paul Natorp's Plato's Theory of Ideas* (Natorp, Paul; Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 14-5

¹² Cohen ve Natorp'a göre Platon'a atfedilen bu fikirlerin müsebbibinin büyük oranda Aristoteles olduğu akılda tutulmalıdır.

tüm apriori, saf 'belirlenimleri' ya da 'ortaya koyuşları'dır. (Bkz. Phaidon 100b-c)

- Platon varolanları görünüş ve gerçeklik olarak ontolojik/metafiziksel bir ayrım tabii tutmaz eş deyişle Platon metafiziksel bir düalizmi benimsemez aksine Platon'un görünüş-gerçeklik ayrımı bilginin nesnesinin farklılığı bakımındandır. Buna göre görünüş sonradan duyular aracılığıyla elde edilmiş bilgilere dayalı bilgi nesnesi iken gerçeklik bilincin kendinde hazır bulduğu ve hatırlama ya da kendinin bilincine varma yoluyla farkına varılmış bilgilere dayalı bilgi nesnesidir. (Bkz. Phaidon 78c-84e; Devlet 475c-486a)
- İlk iki düşüncenin tabii bir sonucu olarak idealar 'ayrı' (χωρισμός) bir varoluşa sahip değildir. Diğer bir ifade ile Platon'da 'öte dünya' düşüncesi söz konusu değildir. Aksine ideaların ayrılığı tümüyle epistemolojik bakımdan duysal bilgilerden 'ayrı' olarak kurucu, apriori bilgilerin varlığına işaret etmektedir.¹³ (Bkz. Parmenides 126a-135d)

Okul'a göre Platon'un yorumculuğunda geride bırakılması gereken ve yerine koyulması gereken temel tezler bu şekilde ifade edildikten sonra şimdi Okul'un bilhassa Platon yorumculuğu ile adından söz ettirmiş olan Natorp'un Platon ve Aristoteles'in, genel manada Okul'un felsefe tarihini dogmatik ve eleştirel olarak ayırması doğrultusunda, fikirlerini nasıl karşılaştırdığına geçilebilir. Ayrıntılara giriş yapılmadan evvel şu noktanın altı çizilmelidir ki her ne kadar bu makalede Natorp'un düşünceleri büyük oranda ifade edilmiş olsa bile daha önce belirtildiği gibi Cohen (Natorp'un hocası olduğu göz önünde tutulduğunda) de benzer düşüncelere sahiptir. Ancak tümüyle her bir Platon diyalogunu ayrıntılı ve sistematik bir şekilde yorumlayan ve bunun neticesinde Aristoteles'in görüşleri ile karşılaştıran isim Natorp'tur.¹⁴

Natorp'un Mantıksal İdealist Felsefe Tarihi Yorumu Çerçevesinde Platon ve Aristoteles'in Felsefi Düşüncelerinin Genel bir Karşılaştırması

Natorp'a göre yalnızca Aristoteles değil birçok Platon akademi üyesi de Platon'un idealar öğretisini yanlış anlamıştır. Hatta bu yanlış anlaşılan idealar öğretisi birçok bakımdan geliştirilmeye çalışılmış, binlerce yıl revize edilerek tekrar tekrar felsefi tez¹⁵ olarak ileri sürülmüştür. Ancak başta Kant'ın çabaları

¹³ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s.108-9, 162-9, 189-191, 223-231, 341-5; Laks, Andre; *Plato Between Cohen and Natorp* (Trans. Alan Kim), (Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas Postscript*), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2003, s. 467-473, 476-480; Politis, Vasilis, *Anti-Realist Interpretations of Plato: Paul Natorp*, International Journal of Philosophical Studies Vol.9(1):47-61: 2001, s. 51-60

¹⁴ Laks, Andre; *Plato Between Cohen and Natorp* (Trans. Alan Kim), (Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas Postscript*), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2003, s. 473-4

¹⁵ Örneğin; Platon'un ideaların ontik gerçekliğini savunduğu düşüncesi sebebiyle Orta Çağ felsefesinin en temel tartışmalarından biri olan tümeller tartışmasında Platon

olmak üzere eleştirel bakış açısının dogmatik yaklaşımlardaki eksiklikleri, hataları ortaya çıkarması ile beraber Platon'un felsefi yaklaşımı daha doğru bir şekilde anlaşılabilme imkanına kavuşmuştur. Bu doğrultuda Natorp'a göre Platon ve Aristoteles felsefelerindeki ilk ve en önemli farklılık Platon'un felsefi yaklaşım olarak eleştirel yaklaşımı benimsemiş olmasına karşı Aristoteles'in dogmatik yaklaşımı benimsemesidir. Bu nedenle Natorp'a göre karşılaştırma tümüyle Aristoteles'in Platoncu eleştirel yaklaşıma ne kadar yaklaştığı ya da uzaklaştığı temelinde gerçekleştirilmelidir. Çünkü Natorp için Aristoteles'in felsefi yaklaşımı büyük oranda Platon'un felsefi yaklaşımının getirdiği kazanımların yitirilmesi anlamına gelir. Diğer bir ifade ile Natorp'a göre Platon arkheci, tözcü, ontolojik neden temelli 'klasik' Yunan düşüncesinden kopuşu, ilerlemeyi temsil ederken Aristoteles ise bir o kadar klasik düşünceye dönüşü simgelediği için Platon'un terazine koyularak tartılmalıdır.¹⁶

Natorp'a göre eleştirel ve dogmatik yaklaşımları başka bir ifade ile Platon ve Aristoteles'in felsefi yaklaşımlarını birbirinden ayıran temel nokta her iki düşünürün varlık-bilgi ilişkisine yönelik bakış açıları arasındaki farklılıktır.¹⁷ Ona göre Aristoteles'in dogmatik bakış açısının varlık-bilgi ilişkisine dair temel tezi şu şekilde ifade edilebilir; bilgi varolanlarda (existence) içkin olanın soyutlanması ile mümkündür ve bu nedenle varolanların 'kendinde özleri' bilginin belirleyicisi konumundadır. Diğer bir deyişle Natorp'a göre Aristoteles'in felsefi yaklaşımının temeli varolanların 'verilmişliğinin' sorgusuz, bu bakımdan dogmatik, kabulüne dayalıdır ve bu bağlamda bilginin mahiyeti varolanların, mevcut olanların bilince 'sunmuş' olduğu 'verilere' bağlıdır. Kısaca varolanların doğası tümüyle bilginin doğası üzerinde belirleyicidir. Natorp'a göre bu bağlamda 'varolanların ya da şeylerin' vermişliğinin dogmatik kabulü nedeniyle Aristoteles için ilk felsefe 'varolanların varılması bakımından incelenmesi' böylece ontoloji ya da metafizik olarak belirlenebilmiştir. Çünkü Natorp'a göre Aristoteles için varolanlar tümüyle verilmiş oldukları için varılması bakımından onların özlerinin bilinebilmesinde engel teşkil edecek bir husus söz konusu değildir. Aynı nedenden ötürü Natorp'a göre Aristoteles için bilginin 'varolanlardan' soyutlanmasının önünde de bir engel bulunmamaktadır. Çünkü bilgiyi mümkün kılan zaten varolanlar ve onların bilince tam olarak sunulmuşluğudur.¹⁸

Natorp'a göre Aristoteles'in felsefi yaklaşımının dogmatik karakteri varlık-bilgi ilişkisinde yalnızca varlığın bilgi üzerindeki belirleyiciliği ile sınırlı değildir. Natorp'a göre Aristoteles'in bilgiye yönelik soyutlamacı düşüncelerinin altında yatan asıl temel başka bir ifade ile Aristoteles'in bilgede soyutlamacı

kavramsal gerçekçiliğin babası olarak kabul edilmiştir. Bkz. Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*; Notos Kitap Yayınevi: İstanbul, 2011, s. 69-75

¹⁶ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s.49, 341-5

¹⁷ Karşıt görüş olarak her iki düşünürün de varlık temelli bilgi görüşüne sahip olduğu iddiası için bkz.: Tepe, Harun, *Varlık ve Bilgi Ontolojik Yaklaşımla Felsefe Yapmak*, Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara, 2017, s. 25-31

¹⁸ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s.341-2

görüşünün asıl dayanağı, objenin bilince verilmişliğinin kabulünün yanı sıra objenin ya da varolanların bilince 'tam olarak', 'tümüyle', 'tüm varoluşu tüketilmiş bir şekilde' verilmiş olduğunun kabulüdür. Buna göre Aristoteles için varolanlar tümüyle bilginin 'erişimine açık'tır. Natorp'a göre bu temel kabul Aristoteles'in obje kuramının en belirleyici yönüdür. Çünkü Aristoteles'in yaklaşımını eleştirel yaklaşımdan ayıran asıl nokta burasıdır. Ona göre hiç kuşkusuz her ciddi bilgi çalışması bilginin bir şekilde varolanlar ile irtibatlı olduğunu kabul eder ancak Aristoteles'i Natorp'a göre dogmatik yapan Aristoteles'in öncelikle varolanların kendinde halleriyle incelenebileceğini ve bilgi ile bu varolanları kendinde hallerine, her ne ise o olarak bilgilerine 'tam olarak' erişilebileceğini kabul etmesidir. Ona göre Aristoteles için varolanların bilgisi tümüyle bu iki nedenden dolayı 'tüketilebilir'. Objeye, tümüyle tamamlanmış bir biçimde bilince sunulduğu için bilme faaliyeti her ne kadar duysal verileri daha yüksek 'bilişsel işlemlerden' geçirerek objeyi bir birlik altına alsın ya da objeyi duysal bir bütünlük olarak ortaya çıkarsa bile yalnızca 'açıklamak' ile sınırlıdır. Böylece Natorp'a göre süje ya da bilen, Aristoteles'in soyutlamacı bilgi görüşünde de görece aktif bir rol oynasa bile bu, Aristoteles'in eleştirel bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermez. Çünkü en nihayetinde bilincin 'karşında duran'a yönelik faaliyeti 'karşında duran'ın bilgisinin tamamlanmışlığının kabulüne dayanır. Her ne kadar obje hakkında 'insani bilgisizliklerden' dolayı henüz bilimiz tümüyle objenin her niteliğini, özelliğini keşfedememiş olsa bile epistemolojik bakımdan bir 'sınır' söz konusu değildir ki bu sebeple Natorp'a göre Aristoteles için ilk felsefe, metafizik ya da ontoloji olarak belirlenebilir hale gelir.¹⁹

Natorp'a göre Platon'da bilgi-varlık ilişkisi ise Aristoteles'in dogmatik yaklaşımının tersine eleştireldir. Buna göre Natorp için Platon'un felsefi yaklaşımı bilgiden, düşünceden varolanlara doğrudur. Diğer bir ifade ile 'gerçeklik', 'varolanlar', 'varoluş' ya da 'obje' düşüncenin ya da bilginin kendi otonomluğundan ve üreticiliğinden doğar. Natorp'a göre obje, Platon için Aristoteles'in varsaydığı gibi bilince dolaysız ve tam bir sunuluş ya da verilmişlik içinde değildir. Ona göre Platon için obje, tüm verili olanlardan bağımsız bir şekilde bilginin 'üretici'liğinin bir ürünü olarak bir 'inşadır' ki bu nedenle obje Platoncu eleştirel düşünce için bir 'görevdir'. Natorp'a göre Platon Aristoteles'in ya da tüm dogmatik yaklaşımların nesneyi, objeyi verili olarak kabul etmesini bir illüzyon ya da onaylanmamış, temellendirilmesi gereken bir kabul olarak görür. Natorp'a göre Platon için obje bilinç, düşünce ya da ruh (ψυχή) tarafından daha sonra bir belirlenim atfedilmek üzere bir X olarak bilinir. X olarak obje düşüncenin tüm saf belirlenimleri tarafından 'daimi' bir inşa sürecinin bir parçası olarak görülür. Bu nedenle Platon için objenin 'kendinde' haline eş deyişle her ne ise o olarak objeye erişilemez, objenin bilinebilirliği tüketilemez. Çünkü obje, düşüncenin sonsuz inşasının bir

¹⁹ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s.341-5; Politis, Vasilis, *An Introduction to Paul Natorp's Plato's Theory of Ideas* (Natorp, Paul; Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 36

'ürünü'dür ve her yeni felsefi ve bilimsel gelişme, Platon için objenin yeniden kuruluşunun bir örneğini teşkil eder.²⁰

Bu minvalde Natorp'a göre Platon için tüm belirlenimler düşünceye ait olduğu ve objenin ise ancak sonsuz bir potansiyel olarak düşüncenin belirlenimlerine muhtaç olduğu için varlık temelli bilgi anlayışı kabul edilemez. Platon için bilgi kendisini Aristoteles'te olduğu gibi varlığın türleri doğrultusunda şekillendirmez. Çünkü bilgi bir soyutlama ya da varolanların bilinçte bir yansıması değildir. Düşünce ya da bilgi, Platon için tümüyle varoluşsal gerçekliğin belirleyicisi konumundadır ve bu doğrultuda düşünme ya da bilme faaliyetinin (düşünmenin objenin üretilişinde aktif rolü sebebiyle) objeye doğrudan bir erişimi söz konusu değildir. İşte Natorp'a göre Platon'u Aristoteles'ten farklı kılan ve eleştirel bir filozof olduğunu gösteren asıl nokta burasıdır. Platon için ilk felsefenin görevi hiçbir vakit 'varolması bakımından varlığın' incelenmesi olarak belirlenemez. Çünkü obje ya da varlık düşüncenin üretimi olduğu için varlığın künhüne, özüne erişmek hiçbir zaman mümkün değildir. Süje ile obje arasında Platon için her zaman üretici 'sınır' kavramlar (idealar) yer alır. İnsanın bilgisi daima bu saf kavramlar ya da Platoncu ifade ile idealara tabidir. Düşünce, bilinç ya da ruh varolanları kendinde ve kendisi için 'bilgi' nesnesi haline getirir, onları üretir. Bu bağlamda Natorp'a göre Platon için eğer bir ilk felsefeden söz etmek gerekir ise bu varolması bakımından varlıkların bilimi olarak metafizik ya da ontoloji değil onun eleştirel yaklaşımı gereği epistemoloji²¹ olacaktır. Natorp'a göre Platon'un bu yaklaşımının en net ifadesi onun "bir-çok" bahsi içinde 'ideaları' çoklukta birlik olarak görmesidir ki bunun anlamı Natorp'un yorumuna göre şeyler "çokluğunun, potansiyelliğinin, belirsizliğinin" düşünce tarafından 'sentetik birlikler' olarak ideal varlığıyla "varlığa, belirlenime, aktüelliğe" çıkarılmasıdır. Hiçbir şey idealaların çoklukta birliği olmaksızın belirlenime sahip olamaz ve varlık (being) haline gelemez.²² Kısaca bilgi ile varlık Platon açısından da ayrılmaz ancak şu farkla ki varlık varolanlar olarak değil bilginin nesnesi olarak düşünüldüğü böylece varlık-bilgi ilişkisinin tümüyle düşüncenin kendi iç işleyişi olarak düşünülmesi koşuluyla.²³

²⁰ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 342-3

²¹ Mantıksal idealist bir epistemolojik yaklaşım ile.

²² Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s.181-4, 291-6, 329-330

²³ Ancak bu noktada Natorp'un Platon yorumunun doğru anlaşılabilmesi amacıyla bir uyarının yapılması gerekmektedir ki Natorp'a göre Platoncu epistemolojik, mantıksal idealizm Berkeleyci idealizme benzer bir şekilde metafiziksel idealizm olarak düşüncenin varlığı yarattığı anlamında düşünülmemelidir. Platon için "varolmak düşünülmüş olmaktır." (Berkeley'in düşüncesinin özeti olarak "varolmak algılanmış olmaktır." sözüne atıfla) sözü ancak epistemolojik bağlamda meşru olarak kullanılabilir. Çünkü Natorp'a göre Platon için varoluş bir X ya da belirsiz olarak bilinçten bağımsız olarak mevcuttur. Ancak bu belirsizlik onun yokluğu anlamına gelmez eş deyişle Platon dışsal varoluş konusunda ontolojik bir şüphe içinde değildir. Onun dışsal varoluşa karşı yaklaşımı eleştireldir ki bu yaklaşımın asıl sorunu objeye dair bilginin objeye bire bir karşılık gelip gelmediğidir yoksa dışsal varoluşun gerçekliği problemi değildir. Politis,

Şimdi Natorp'a göre Platon ve Aristoteles arasındaki bu ana yaklaşım farklılığı felsefenin üç temel problem alanında kendisini gösterir. Bunlar; I) bilimsel düşüncenin temeli olarak mantığın neliği, II) gerçekliğin doğasının ortaya çıkarılma girişimi olarak ilk felsefenin ya da sonradan konulan ismi ile metafiziğin neliği, III) oluş-bozuluşun ya da meydana gelişin yeri olarak doğanın neliği problemleridir.²⁴

Mantık

Natorp'un Platon ve Aristoteles yorumuna göre Platon ve Aristoteles mantığın işlevi, fonksiyonu konusunda, kendi felsefi yaklaşımlarının doğası gereği bir karşıtlık içindedir. Bu karşıtlığı netleştirmeden evvel şu noktanın altını çizmekte yarar vardır ki Natorp'a göre Aristoteles'in I. Analitik ve II. Analitik'deki başarısı büyük oranda Platon'un mantık araştırmalarına dayanır. Bu sebeple farklılık büyük oranda mantığın formal yönü bakımından değil işlevi ve mantık ilkelerinin kavranılışı yönündendir.²⁵ Natorp'a göre Platon ile Aristoteles'in mantığın işlevi konusunda asıl ayrıştıkları nokta Platon'un mantığı her şeyin üstünde düşüncenin tüm nesne üretici fonksiyonu olarak eleştirel bir işlevde düşünmesine karşı Aristoteles'in mantığı varolanların kavranılması için bir araç olarak dogmatik bir işlevde düşünmesidir.²⁶ Natorp'a göre bu farklılık kendisini temelde Aristoteles'in II. Analitik'deki bilimsel bilgiyi ortaya koyuşu sırasında belli eder.

Natorp'a göre Aristoteles, tıpkı Platon gibi II. Analitik adlı eserinde bilimsel bilginin kökenine kendisi başka bir öncül ile temellendirilemeyen nedenler (αίτια), ilkeler (αρχαι), ilk önermeler (πρώτα) koyar ve ardından ondan türeyen, çıkan zorunlu sonuçlar doğrultusunda bilimsel bilginin meydana geldiğini iddia eder ki kısaca bu süreç bilimsel dedüksiyon ya da bilimsel kıyas olarak isimlendirilir. Bu sürece göre zorunlu öncüller bilimin ilkeleri (επιστημονικαι αρχαι) olarak kabul edilirken daha özel bilgiler bu ilkelerden türerler. Bu türeyişin ya da bilimsel bilginin dedüksiyonunun garantisi ise "ilkenin, varsayımsız başlangıç noktasının" gücü, zorunluluğudur.²⁷ Natorp'a göre bu noktaya kadar Platon ile Aristoteles arasında bir farklılık söz konusu değildir. Çünkü Platon'da Natorp'a göre aynı şekilde dedüksiyon süreci için zorunlu bir öncüle, hipoteze ihtiyaç duyulduğunu Phaidon (99e-100b) diyalogunda ifade etmektedir. Ancak Natorp'a göre Platon ve

Vasilis, *Anti-Realist Interpretations of Plato: Paul Natorp*, International Journal of Philosophical Studies Vol.9(1):47-61: 2001, s. 47-8

²⁴ Burada bir noktanın altını çizmekte yarar vardır ki hiç kuşkusuz Natorp da böyle bir karşılaştırmanın detaylı bir analiz gerektirdiğini farkındadır ancak onun bu karşılaştırma ile göstermek istediği bu problem alanlarının en genel ve temel şekli ile iki filozof arasındaki kavrayış, anlayış farklılığını ortaya koymaktır yoksa detaylandırmak değil. Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 345

²⁵ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 345

²⁶ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 369

²⁷ Natorp'un atf yaptığı pasajlar İkinci Analitikler: 99b-100b ve Topikler 100b

Aristoteles'in bilimsel bilginin ilk ilkeleri noktasında ayrışmasına sebep olan böylece mantığın işlevi daha da özeldir bilimsel bilginin üretilişi noktasında farklılaşmalarına sebep olan bu ilkelerle dair Aristoteles'in dogmatik yaklaşımıdır. Natorp'a göre Aristoteles'in ilkelerle dair dogmatik yaklaşımı kendini üç şekilde gösterir. Bunlar; I) bilimsel dedüksiyonun da garantisi olarak varlık ve düşüncenin ilkelerinin özdeşliği, II) ilk ilkelerin hipotez değil bir aksiyom olarak kesinliğine yapılan vurgu, III) son olarak ise ilkelerin temellendirilmesinde kullanılan psikolojik nedenlerdir.²⁸

Natorp'a göre Aristoteles'in rasyonalizm ile olan bağı her ne kadar problematik²⁹ olsa bile rasyonalist düşünürler ile benzer bir çizgide olduğu nokta bilimin, mantığın ilkeleri ile varlığın ilkeleri arasında bir koşutluk olduğu düşüncesidir. Natorp'a göre Aristoteles'in bu düşüncesi varlık-bilgi ilişkisinde ifade edilen bilginin varolanlardan elde edilebilirliğine dayanır ki asıl olarak varolanların 'kendinde sahip oldukları niteliklere, ilişkilere' dayanır. Çünkü varolanların ilkeleri ya da varolanların kendinde taşıdıkları belirlenim zaten bilginin ilkelerini, bilimsel dedüksiyonun temelini oluşturur. Gerçeklik ile bilgi mükemmel bir şekilde uyumlu olduğu için düşüncenin ya da mantığın ilkeleri, yasaları aynı zamanda varlığın da ilkeleri, yasaları iken varlığın ilkeleri de aynı zamanda düşüncenin de ilkeleridir. Natorp'a göre Aristoteles bilimsel dedüksiyon sürecini ortaya koyduğunda hiçbir biçimde yalnızca bilimsel akıl yürütme biçimlerini ya da düşüncenin işleyişi biçimini keşfettiğini düşünmüyordu aksine düşüncenin işleyişi biçiminin yanı sıra varlığın da ilkelerini, doğasını keşfettiğini varsayıyordu ki Natorp'a göre bu Aristoteles'i ve onun mantık anlayışını dogmatik hale getiren ilk nedenlerden biridir.³⁰

Natorp'a göre Aristoteles'in mantığa dair yaklaşımını dogmatik yapan bir diğer önemli nokta, yukarıda ifade edilen ilkelerin varlık ile olan dogmatik bağı ile ilintili bir biçimde, ilk ilkelerin Aristoteles tarafından varlığın düşünce tarafından inşası için birer hipotez olarak değil aksiyom (ἀρχή ἀνυπόθετος) olarak kabul edilmesidir. Natorp'a göre bunun anlamı Aristoteles'in kendi felsefi, bilimsel ilkelerinin kanıtlanma çabasını anlamsız görmesidir. Benzer bir deyişle Natorp'un yorumuna göre Aristoteles için aksiyomlar hiçbir biçimde sorgulanmaksızın kabul edilmek zorunda olan apaçık ilkelerdir. Çünkü apaçık ilkelerin varlığı kabul edilmediği takdirde nihai bir temel öncül, şartsız ilke mevcut olmayacağı için bilimsel düşünme süreci sonsuz geri gidiş durumu ile karşı karşıya kalacak ve bunun bir sonucu olarak bilimsel açıklama sürecinde

²⁸ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 345-350

²⁹ İlk ilkelerin elde edilişi bakımından rasyonalistler ile Aristoteles arasında tam bir örtüşme söz konusu değildir. Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 346

³⁰ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 345-6

hiçbir açıklama ya da neden ortaya koyulmamış ve dedüksiyon süreci başlayamamış olacaktır.³¹

Natorp'a göre Aristoteles'in bu bağlamda kanıtlamanın nihai ilkesi, aksiyomu olarak sunduğu ilke 'çelişmezlik ilkesidir'. Ancak hemen belirtilmesi gerekir ki Natorp'un Aristoteles'in bu nokta dogmatik olduğunu iddia etmesinin sebebi, çelişmezlik ilkesinin Aristoteles tarafından salt mantıksal bir ilke olarak değil aynı zamanda varlığın da böylece ontolojinin de ilk ilkesi olarak görülmesinden ileri gelmektedir. Diğer bir ifade ile mantık ve metafizik ya da ontoloji aynı temel, nihai prensip, ilke ya da yasa etrafında birleştirilebilir ve kurulabilir düşüncesi ona göre Aristoteles'i dogmatik yapan ana noktadır. Natorp'a göre esasında Platon için de Phaidon diyalogunda koşulsuz koşulun, temellendirilemez temelin, nihai yasanın aranması söz konusudur. Ancak asıl farklılığın doğduğu nokta Natorp'a göre Aristoteles'in bu ilkelerin tamamlanmamışlığına böylece varlığın belirli bir ilkede 'kapanmış'lığına olan inancıdır. Eş deyişle ilkeler Aristoteles tarafından Platon'da olduğu gibi 'metodik bakımdan zorunlu', 'hipotetik olarak zorunlu' olarak görülmemiştir. Natorp'a göre Aristoteles için dedüksiyon sürecinin nihai noktasına erişildiğinde varlık da aynı biçimde tüm yönüyle tüketilmiş olur. Bu sebeple bilimin ilk ilkeleri aynı zamanda varlığın kendisinin, ontolojinin aksiyomlarının da keşfi anlamına gelir.³²

Natorp'a göre Aristoteles'in mantığa dair yaklaşımını dogmatik kılan son nokta ise mantığın ilkelerinin temellendirilmesinde ya da kanıtlanmasında göstermiş olduğu tutumdur. Hiç kuşkusuz Natorp şunun farkındadır ki Aristoteles için mantığın ilkeleri birer aksiyom olduğu için Aristoteles'in bu ilkeleri kanıtlanmasını beklemek anlamsız olacaktır. Çünkü Natorp'un da ifade ettiği gibi Aristoteles için kanıtlamanın kendisi zaten bu ilkelere dayanır. Ancak Natorp'un burada yapmış olduğu vurgu esasında mantıksal ilkelerin, dedüksiyon sürecindeki öncüllerin ve hatta Aristoteles'in metafizikinde kullandığı birçok temel kavramın Aristoteles tarafından psikolojik bakımdan türetilmeye girişilmesi ya da yine psikolojik bakımdan kendiliğinden apaçık olduğu gerekçesi ile kabul edilmesinin zorunluluğuna yönelik ifadeleridir.³³

³¹ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 347-8; Natorp'un atf yaptığı pasajlar: Metafizik 1005a20-1005b.

³² Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 347-8

³³ Natorp'a göre Aristoteles sık sık kendi felsefesindeki temel kavramlara karşı dogmatik bir tavır takınmıştır. Natorp'un yorumları doğrultusunda her bir örneğin detaylarına inilmesi makalenin kapsamını aşacağı için burada yalnızca Natorp'un, Aristoteles'in eserlerinden verdiği ve onu dogmatik kıldığını düşündüğü örneklerden bazılarını ve kısaca nedenlerine yer verilmesiyle yetinilecektir:

- Hareket ve durağanlığın kanıtlanmasında 'gözleme, görmeye' yapılan atf. (Fizik VIII 3 254 a30)
- Doğanın kanıtlanması isteğinin anlamsızlığına ve apaçık bilinmesi gereken şeyleri kanıtlama isteğinin eleştirisine yapılan atf. (Fizik II 1 193 a3-9)

Natorp'a göre Aristoteles'i dogmatik kılan nokta bu safhada kendini daha fazla belli eder. Çünkü ona göre Aristoteles naif bir tavır ile şeylerin kendilerinde bu prensipleri taşıdığını kabul eder ve kanıtama sürecindeki öncüllerin şeylerden 'psikolojik süreçler (yetiler)' yoluyla çekip çıkarıldığını iddia eder.³⁴

Natorp'a göre Aristoteles, ilkelerin türetiliş sürecini tümüyle psikolojik yetiler aracılığıyla bir tümevarım süreci³⁵ olarak betimler. Buna göre Aristoteles için dedüksiyon süreci için gerekli olan ilkelerin türetilişi ilk etapta tüm hayvanların doğuştan sahip olduğu ayırt etme yetisi üzerinden açıklanmaya çalışılır ki esasında duyumlama ya da algı anlamına gelir. Ardından duyumlanan bilgiler belirli bir an ile sınırlı olduğu için tüm duyumlamaların yani algıların korunması için bellek devreye girer. Sonraki aşamada ise hafıza, bellek depolanan bu yinelenmiş anılarda, duyumlamalarda bir ortaklık tespit ederek bir tümele varılır. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken Natorp'a göre tikellerin bilgisinden tümellerin bilgisine geçişte ortaya çıkan 'ortaklıkların' ya da 'paylaşılan özelliklerin' Aristoteles tarafından hiçbir şekilde bilincin kendi sentezinin bir ürünü olarak kabul edilmemiş olmasıdır. Bu noktada düşünce ya da bilinç tikellerde örtük³⁶ halde bulunan tümeli 'sezgisel aklın' (voüç) bir kavrayışı ya da soyutlaması ile elde eder. Diğer bir deyişle Natorp'a göre Aristoteles için tümel, düşüncenin üretici sentezi ile değil düşüncenin tikelde zaten var olan tümeli sezgisel olarak "yakalaması" ile elde edilir. Natorp'a göre Aristoteles, II. Analitik kitabının son paragrafında (100b) ilkelerin sezgisel akıldan kaynaklandığını ima edecek ifadeler kullansa bile ona göre aklî sezginin buradaki görevi eleştirel yaklaşımın ele aldığı gibi aklın kurucu rolüne değil yalnızca algının ve hafızanın sağladığı verilerin "çekme, taslağını çıkarma/çizme, ana hatlarını çıkarmadır (draw out). Aklın burada yaptığı sıçrama kendinde sahip olduğu ilkelere doğru bir sıçrama değil bizzat tikelin içindeki tümelin keşfedilmesi bakımındandır. Natorp'a göre nitelik bunun en temel delillerinden birisi Aristoteles'in altıncı duyu³⁷ olarak kabul

- İlkelerin kanıtlanması için dilin ortak kavramlarını, algıya dayalı sanılar ile ortaya çıkan tümevarımı ve analogileri kanıt getirmesine yapılan atf. (Metafizik IX 6 1048 b35)
- Doğanın ya da cismin var olduğuna ve bunların hareket ve durağanlığın kaynağı olduğuna dair kanıtlama girişiminin anlamsızlığına yapılan atf. (Metafizik 1048b35)
- Potansiyel kavramı hakkındaki şüphelerin yersizliğine yapılan atf. (Metafizik IX3) Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 358-9

³⁴ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 348-50

³⁵ Natorp'un atf yaptığı pasajlar: İkinci Analitikler 99b-100b.

³⁶ Tikel, somut objelerin kendinde belirlenime sahip olması.

³⁷ Natorp'a göre Aristoteles altıncı duyumu bir tür özel organ gibi ifade eder ve esasında tinsel bir yetiden daha çok maddi bir yetiden söz eder gibidir. Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 350

ettiği ortak duyumu (αἴσθησις κοινή) hareket, durağanlık, büyüklük, sayı³⁸ vb. tek bir duyu tarafından kavranılması mümkün olmayan duyusalıkları kavramamızdaki asıl yeti olarak görmesidir. İşte Natorp'a göre mantığın ilkelerinin ya da bilimsel bilginin kökeninin ve aynı zamanda tümellerin Aristoteles tarafından psikolojik yetilere ve süreçlere indirgenebilir olması bu anlamdadır. Natorp'a göre her ne kadar Aristoteles akli sezginin ışığı olmaksızın duyulardaki tüm hazırlığın açık biçimde boş olduğunu ifade etmiş olsa bile psikolojik bir mekanizmin izini sürer ve aklın fonksiyonunu tümüyle algı, hafıza, imgeleme gibi psikolojik yetiler sayesinde kazanılan bilgilerin işlenmesine indirger. Özetle Natorp'a göre Aristoteles'te bilimsel bilginin türeyişi tümüyle nesnenin kendinde doğası olduğu varsayımı nedeniyle dogmatik; nesnelere var olan bilginin elde edilmesinin psiko-bilişsel yetilere dayandırılması nedeniyle psikolojiktir. Tüm bunların neticesi olarak Natorp'a göre Aristoteles'in mantığa özel olarak bilimsel bilginin üretilişine ve işlevine yönelik yaklaşımı dogmatiktir.³⁹

Natorp'a göre Platon'un mantığa⁴⁰ dair yaklaşımı ve bilimsel dedüksiyon sürecine bakışı Aristoteles'ten daha ziyade Kant'a benzer. Buna göre Platon'un kanıtlama yöntemi transendental dedüksiyondur ki kanıtlama aynı zamanda duyusal nesneyi belirler, karar niteliktedir. İlk ilkeler, tümeller, bilimsel yasalar vb. dedüksiyonun tüm başlangıç noktaları ya da referans noktaları düşüncenin saf ortaya koyuşları olması sebebiyle apriori bilgi sınıfına girerken deneyimden hiç pay almadığı gibi onların kurucu bileşenleri konumundadır. Dedüksiyon süreci tümevarımsal olarak elde edilen bir ilkedен çıkan zorunlu sonuçları ortaya koyma yöntemi değil, transendental olduğu için bilineni bilinir kılma diğer bir ifade ile 'kendinde' bulunan ilkeler yoluyla (onlardan başlayarak) tüm gerçekliği böylece objeyi inşa etme sürecidir. Bu bakımdan Platoncu transendental mantık ya da transendental dedüksiyon böylece bilimsel bilgi 'bağımsız', 'kendinde', 'ayrı' varlığı kavramak için salt bir analiz ve soyutlama değil düşüncenin üretici sentezinin eş deyişle hipotez temelli dedüksiyonun (hipotetik-dedüksiyon) varlığı, gerçekliği inşasıdır.⁴¹

Natorp'a göre Platon'un eleştirel yaklaşımında daha önce de ifade edildiği gibi nesne kurulan, inşa edilen, oluşturulan olduğu için mantık, bilimsel bilgi ya da düşünce ile varolanlar (Platoncu açıdan belirsiz ya da X olarak) arasında her zaman bir "mesafe" söz konusu olacaktır. Bunun anlamı X her zaman bilincin bir hipotezi olacağı için Aristoteles'te olduğu gibi birebir bir örtüşme söz konusu olmayacaktır. Bilinç her daim kendi hipotetik yöntemi gereği X ile kendisi arasında kendi bilişsel üretim araçlarını bulacaktır. Bilinç

³⁸ Bu kavramlar Natorp'un yorumları doğrultusunda Platon'un eleştirel yaklaşımı açısından saf kavram olarak kabul edilir. Bkz.: Platon Parmenides 130b-d'de verdiği idea örnekleri.

³⁹ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 348-50

⁴⁰ Burada Natorp'un söz konusu ettiği mantığın ve bilimsel dedüksiyon sürecinin Platon'un diyalektik mantığı ve diyalektik metodu olduğu akıldaki tutulmalıdır.

⁴¹ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 347-8

her daim obje olarak bağımsız, kendinde, her ne ise o olan varlık ya da obje ile değil kendisinin ürünü olan, düşüncede kurulan obje ile karşı karşıya kalacaktır. Böylece Natorp'a göre Platon'un eleştirel yaklaşımı gereği hiçbir zaman varlığın bilgiyi birebir yansıttığını iddia etmek mümkün olmayacaktır. Eğer bir örtüşmeden ya da uygunluktan söz edilmesi gerekiyor ise bu ancak düşüncenin kendi üretimi olan düşünce nesnesi ile düşüncenin kendisi arasında olacaktır. Çünkü düşüncenin kendisine konu edindiği nesne onun öz malıdır. Bu nedenle varlık 'tamamlanmış varlık' olarak Platon için hiçbir vakit düşüncenin önüne koyulmuş değildir. Hatırlanacağı gibi Natorp'a göre Platon'da bu nedenle varolanların yani X'in (belirlenimsiz olanın) bilgi tarafından belirlenebilir hale getirilmesi, onun bir belirlenim olarak A, B, C haline dönüştürülmesi söz konusuydu. Bu Platon için varlığın özünün böylece varlığın sonsuz biçimlendirilmesinin ideanın görevi olduğu anlamına gelmekteydi. Sonuç olarak Natorp'un yorumuna göre Platon için mantık ile varlık arasında zaruri bir örtüşme söz konusu olmadığı gibi mantığın ilkelerinin mahiyeti noktasında da Platon aksiyomatik değil hipotetik bir yaklaşım benimser.⁴²

Metafizik

Klasik Platon ve Aristoteles karşılaştırmaları söz konusu olduğunda Platon ile Aristoteles arasında gerçekliğe bakış açısı noktasındaki farkın tümeller üzerinden gerçekleştiği kabul edilir. Bu kabule göre Platon için gerçeklik, aşkın nesnel özlere olarak idealar iken tikeller ideaların ontolojik bakımdan kopyaları; Aristoteles için ise gerçeklik tikeller (somut bireyler) iken Platon'un aşkın ideaları Aristoteles'te tikellere içkin tümellerdir.⁴³ Ancak klasik yaklaşımların aksine Natorp'a göre Platon ve Aristoteles'in gerçekliğe dair yaklaşımlarının ya da ilk felsefeye dair yaklaşımlarının farklılığını ortaya koyan asıl iki temel kavram töz ve yasa kavramlarıdır. Natorp'a göre Platon bir yasa filozofu iken Aristoteles bir töz filozofudur ki bu sebeple Platon için asıl gerçeklik, düşüncenin tüm saf ortaya koyuşları ya da belirlenimleri⁴⁴ olarak yasalar iken Aristoteles için gerçeklik, bireysel tözlerdir. Bu nedenle Natorp'a göre her iki düşünürün gerçeklik anlayışı arasındaki farkı ortaya koymak için 'tümel' (Platon için idealar) ve 'töz' kavramlarına bakış açıları arasındaki farka daha yakından bakmak gerekir.⁴⁵

⁴² Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 164-170

⁴³ Klasik yaklaşımlara örnek olarak F. Copleston (*Felsefe Tarihi Yunanistan ve Roma 1C: Aristoteles*, İdea Yayınevi: İstanbul 2013, s. 110-7), Ahmet Arslan (*İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2007, s. 28-34) verilebilir.

⁴⁴ Platon'un diyaloglarında idealar için sık sık kullandığı değişmez, bölünmez, kendinde, tek biçimli, zamansız sıfatları Natorp'a göre bir "varoluş tarzı olarak idealara" yapılmış atıflar değil "apriori kavramlar olarak idealara" yapılmış atıflardır. Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 162-4

⁴⁵ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 351, 356, 358; Politis,

Natorp'a göre Aristoteles için tümeller tümüyle somut, bireysel varlıklara ya da tikellere hem epistemolojik hem de ontolojik bakımdan bağımlıdır. Buna göre her ne kadar tümeller ikincil tözler olarak Aristoteles tarafından sunulmuş olsa bile Natorp'a göre Aristoteles için her iki töz ifadesi aynı düzlemde yer almaz. İkincil tözler ya da tümeller esasında varlıklarını ve bilgilerini tikellerde zaten mevcut olan 'içkin özlere' borçludurlar ki bu nedenle tümeller esasında yalnızca tikellerin kavranışı için epistemolojik bir araçtır. Bu nedenle Natorp'a göre Aristoteles için ancak somut tikeller duyumsandığı vakit 'tümel kavrayış' aktif ya da mümkün hale gelir. Tümellerin bu bakımdan bir bağımsızlığı söz konusu değildir. Ona göre Aristoteles için tümellerin tikellerin bilgisinin elde edilmesine katkı sağladığı bir nokta esasında söz konusu değildir. Hiç kuşkusuz Natorp, bireylerin değil tümellerin ancak bilginin, bilimin konusu olabileceğine dair Aristoteles'in görüşlerinin farkındadır. Ancak Natorp'un burada odaklanılmasını istediği nokta Aristoteles için tümellerin tikellerin bilgisine 'yeni', 'farklı', 'özel' bir şey eklememesidir. Natorp'un yorumuna göre Aristoteles için tümellerin bilme faaliyetine katkısı, bireylerin maddi doğalarından kaynaklı olan 'bireyselliklerini' aşan ve onları 'ortak' bir türde birleştiren ancak tikellerde "halihazırda mevcut olan tümelliğin, özlerin" bilgisini ortaya koymakla sınırlıdır. Natorp'a göre işte Aristoteles'in dogmatik yaklaşımının kendisini gösterdiği en temel noktaların başında bu tümel kavrayışı gelir. Çünkü tümeller, her ne kadar epistemolojik bakımdan bilimin asıl konusu olsalar bile tikellerin, somut bireylerin özlerinin bilinebileceği kabulüne, inancına bağımlı olarak bir anlam ifade etmektedir. Bu bakımdan Natorp'a göre tümellerin kendinde bir değeri Aristoteles için söz konusu değildir.⁴⁶ Özetle Natorp'a göre 'taşıyıcı' bireyler olmaksızın tümeller epistemolojik ve ontolojik bakımdan anlamsız olduğu için tümeller esasında gerçekliğin kavranılışı noktasında Aristoteles için yalnızca bir araçtır. Diğer bir ifade ile gerçekliğe katkısı söz konusu değildir.⁴⁷

Natorp'a göre Aristoteles tümeller konusunda göstermiş olduğu dogmatik yaklaşımını en yüksek tümeller ya da 'kategoriler' noktasında da gösterir. Natorp'a göre bunun en net kanıtı kategorilerin tamamının varlığının tümüyle bireysel tözlerle yüklenen, bireysel tözlerin 'yüklemleri' olarak Aristoteles tarafından kabul edilmesi ve kategorilerin töze istinaden temellendirilmeye çalışılmasıdır. Natorp'a göre Aristoteles'in sistemi içine kategorilerin girişi ve sistem içinde kategorilerin anlamı bireysel tözler yoluyla ve bu nedenledir ki ona göre Aristoteles hiçbir vakit kategorilerin birbirlerinden türetilişi ya da sistematik bir şekilde kavranılışı için mantıksal temellendirmelere girişmemiştir. Ona göre Aristoteles'in kategorilere dair

Vasilis, *An Introduction to Paul Natorp's Plato's Theory of Ideas* (Natorp, Paul; Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 21-5

⁴⁶ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 351-2

⁴⁷ Natorp'a göre her ne kadar Aristoteles için hiçbir bireysel töz mutlak anlamda tümelin, ikincil tözün ezeli, ebedi taşıyıcısı olarak varlığını koruyamayacak olsa bile bu durum değişmez.

yaklaşımını belirleyen nokta kategorilerin nasıl üretildiğinden ziyade kategorilerin 'verilmiş şeydeki mevcudiyeti' üzerinedir. Yani kategorilerin kanıtı, bizzat onların şeylere yüklenen en yüksek yüklem olması sebebiyle 'şeyin' kendisindedir. Ona göre Aristoteles kategorilerin türetilişi için şeylerin varlığından daha derin bir nedene ya da açıklamaya ihtiyaç duymadığı için kategorilerin yalnızca 'bireysel tözlere yüklenen en yüksek yüklem' olduğunu belirtmekle ve bu doğrultuda sıralamakla, listelemekle yetinmiştir. Çünkü zaten kategoriler şeylerin kendi karakterleri, nitelikleri olmanın ötesinde Aristoteles için bir anlam ifade etmez. Bu sebeple şeylere yüklenen kategorilerin şeylerin özsel niteliklerinden kopartılarak elde edildiğinin fark edilmesi yeterli olacaktır bu nedenle ayrı bir temellendirmeye ihtiyaç yoktur.⁴⁸

Natorp'a göre Aristoteles tümellere yönelik yaklaşımının bir benzerini yine kendi felsefesi için merkezi konumda olan 'potansiyel' varoluş tarzı söz konusu olduğunda da sergiler. Natorp'a göre Aristoteles tıpkı kategorilerin ve diğer tümellerin verilmiş şeyler ile ilintili olarak kavranması gibi potansiyel kavramının da ancak 'aktüel' olan şeyler bağlamında anlamlı olduğunu ifade eder. Diğer bir ifade ile Aristoteles için potansiyel kavramı bir varoluş türü olarak kendisini aktüelin yanında gösterir. Buna göre Aristoteles için potansiyel hiçbir şekilde yalnızca düşünce ürünü değildir⁴⁹ ve bu nedenle tecrübi nesnenin belirsizliği böylece erişilemezliği anlamında bir potansiyellik değildir. Aksine Natorp'a göre Aristoteles için potansiyel varlık tarzı fiili varoluşta (yine belirli bir belirlenimi taşıdığı göz önünde tutularak) belirlenmiş şeyin yalnızca ön belirsizliğidir. Yoksa hiçbir biçimde tam bir belirlenimsizlik olarak düşünülemez. Şimdi bu noktada Natorp'a göre asıl değinilmesi gereken Platon'un potansiyel kavramını X (belirsizlik) ile özdeşleştirerek eleştirel deneyim yolunun kapılarını açmış olmasına rağmen Aristoteles'in Platon'un yolundan gitmemiş olmamasıdır. Çünkü ona göre bu Aristoteles'in tümüyle düşüncenin şeyleri bir X olarak görmesini böylece belirlenimin kaynağını eleştirel bir yolda bilgi ya da düşünceye referansla açıklamasını beraberinde getirecekti. Ancak Natorp'a göre Aristoteles bu noktanın farkında olduğu için potansiyeli düşüncenin saf bir belirlenimi olmaktan çıkararak ontolojik bakımdan fiil halindeki tikel şeylerin olanağı, imkânı, kuvve durumu olarak varoluş derecesi bakımından yarı-gerçeklik olarak düşünmüştür. Sonuç olarak Natorp'a göre Aristoteles için potansiyel, deneyimden devşirilmiş, aktüel olarak varolanların ontolojik bir safhası olarak düşünülmüştür.⁵⁰

Natorp'a göre Aristoteles "Metafizik" adlı eserinin 9. kitabında (6. 1048b 14-15) esasında gerçekliğin kavranılışında eleştirel perspektife potansiyel ya da kuvve ile ilintili olarak düşündüğü 'sonsuz' kavramını ele alış biçimi ile yaklaşır. Çünkü ona göre Aristoteles için 'sonsuz', kuvve ve fiil varlık

⁴⁸ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 352-3

⁴⁹ Natorp'a göre potansiyelden aktüaliteye geçiş tümüyle Platon'un gözünde bilginin başarısıdır. Stewart, A.J.; *Plato's Doctrine of Ideas*; Publisher to The University of Oxford, London, 1909, s. 94-6

⁵⁰ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 354-5

tarzları doğrultusunda yapılacak bir analizin sonucunda kuvveden fiile eş deyişle potansiyelden edimselliğe geçiş süreci içinde ele alınmaz. Çünkü Aristoteles'e göre sonsuz, fiili bakımdan hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği için onun kuvveden fiile geçişinden de söz etmek imkânsızdır. Natorp'a göre bu görüşler, Aristoteles'i eleştirel pozisyona yaklaştırır. Çünkü onun yorumuna göre sonsuz kavramının bu anlaşılma biçimi, Aristoteles tarafından sonsuzun 'bilgi' bakımından kuvve olarak düşünüldüğü anlamına gelir. Diğer bir deyişle ona göre Aristoteles tümüyle eleştirel bir kavrayış ile sonsuzun düşüncenin saf belirlenimi olduğunu kabul eder gibi görünür.⁵¹ Ancak Natorp'a göre Aristoteles dogmatik tavrını burada da sürdürür ve hiçbir şekilde fiili/edimsel olarak düşünmediği sonsuz kavramına rağmen genel yaklaşımını eleştirel bir yola çevirmez ve sonsuzlukla ilgili bu tespitini istisnai bir durummuş gibi ele alarak geçiştirir. Sonuç olarak Natorp'a göre Aristoteles gerçekliğin kavranılışında her ne kadar zaman zaman sonsuzluk kavramında olduğu gibi eleştirel bir yola giriş yapmış gibi gözükse bile genel anlamda tümellerin epistemolojik rolünü görememiş ve Platon'un eleştirel yoluna girememiştir.⁵²

Şimdi Platon için ise tikellerin bilgisi ancak saf düşüncenin kanunları aracılığıyla bilinebilir ve bu durum esasında epistemolojik bakımdan sonsuz bir görev olduğu için tikelin bilgisi kesin ya da verilmiş değildir. Tikelin pozitif anlamı düşüncenin devamlı belirlenim sürecinin epistemolojik bakımdan tetikleyicisi, hatırlatıcısı olmasıdır. Örneğin Natorp'a göre Phaidon (72e-77a) diyalogunda Platon eşitlik ideasının hatırlanabilmesi için tikel örnekler olarak birbirine tam olarak eşit olmayan çubukların deneyimlenmesi gerektiğinden söz ederek bu duruma işaret etmiştir. Diğer bir ifade ile tikellerdeki (somut çubuklardaki) 'eksik deneyim' Natorp'un yorumları doğrultusunda Platon için kendinde eşitin, apriori eşitlik bilgisinin, eşitlik kavramının hatırlanmasına aracılık eder. Natorp'a göre bu epistemolojik aracılık vasıtasıyla bilinç kendinde olanı hatırlayarak kendi nesne üretim gücünü fark eder. Eş deyişle düşünce kendi faaliyetini kendinde seyretme imkanına tikellerin tetikleyiciliği sayesinde erişebilir. Kısaca Natorp'a göre tikeller Platon için yalnızca epistemolojik fonksiyonu bakımından düşünülür ve bu nedenle Aristoteles'te olduğu gibi ontolojik bakımdan kendinde bir belirlenim taşıdığı ileri sürülmez. Tümellere gelindiğinde ise Natorp'a göre Platon, Aristoteles'in düşündüğünün aksine tümelleri tikellere bağımlı olarak değil tikelleri tümellere bağılı olarak düşünür. Çünkü Platon için tümeller, Platoncu terminoloji ile idealar, esasında tüm deneyimin böylece tikellerin de epistemolojik bakımdan kurucusu rolündedir. Diğer bir ifade ile idealar gerçekliği, objeyi, tikelleri meydana getiren, oluşturan, biçimlendiren olduğu için en gerçek olan bireysel tözler değil bireysel tözleri ve

⁵¹ Natorp'un yer verdiği örnekleri arasında yer almamış olmasına rağmen Aristoteles'in boşluk kavramına yaklaşımının da eleştirel bir yolda olduğu söylenebilir. Bkz. Ross, David, *Aristoteles* (İlgili Bölümü Çev.: İhsan Oktay Anar), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 109-11

⁵² Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 354-5

böylece tüm deneyimi mümkün kılan koşullar olarak eş deyişle düşüncenin tüm saf belirlenimleri, ortaya koyuşları olarak idealardır.⁵³

Her iki düşünürün tümel ve tikele dair görüşlerini kapatmadan evvel son bir noktanın Natorp tarafından nasıl yorumlandığını da belirlemek gerekmektedir. Bu nokta Platon için 'pay alma' konusunun ne anlama geldiğidir. Hiç kuşkusuz klasik yorumcular açısından Platon için pay alma ontolojik bir ilişki biçimi olarak kabul edildiği için idealer "neden" iken tikeller ideaların kopyaları olarak "nedenli" varlıklardır. Ancak Natorp'un Platon yorumu epistemolojik olduğu için Platon'un pay alma ilişkisine dair görüşleri Natorp tarafından tümüyle epistemolojinin kapsamı içinde düşünülür. Makalenin sınırlarını aşacak boyutta olduğu için Natorp'un görüşlerinin ayrıntılarına inilmesi mümkün olmamasına rağmen çok kısaca Natorp'un 'pay alma' ilişkisini yorumlama biçiminin şu şekilde olduğu söylenebilir; I) idea-idea ilişkisi bakımından en yüksek kategorilerden/cinslerden/kavramlardan yani en yüksek mantıksal belirlenimlerden aşağıya en alt (daha aşağı bir kavramsal belirlenim mümkün olmayacak şekilde) kavramsal belirlenimlere doğru inen hiyerarşik bir kavramsal sistem içinde alt kavramların üst kavramların altına düşmesi sonucu alt kavramların üst kavramların (kendi belirlenimlerinin yanı sıra) belirlenimlerini taşıması⁵⁴ ve II) idea-tikel ilişkisi bakımından herhangi bir tikelin kategorilerden/düşüncenin tüm saf ortaya koyuşlarından herhangi birinin altına düşmesidir.⁵⁵ Örneğin; I) 'Nicelik' kategorisinin altına düşen sayı kategorisi nicelik kategorisinden; 'sayı' kategorisinin altına düşen teklik kategorisi sayı kategorisinden; 'teklik' kategorisinin altına düşen üç sayısı teklik kategorisinden 'pay alır'; II) Helen 'güzellik kategorisi'nin altına düşerek güzelliğin kendisinden pay alır. Kısaca pay alma ilişkisi mantıksal bir ilişki biçiminden öte bir şey değildir. Natorp'a göre Aristoteles'in düşündüğünün aksine 'pay alma' ifadesi Platon tarafından mecazi anlamda kullanılmamıştır. Aksine tam olarak bu mantıksal ilişki biçimini betimlemek amacıyla titizlikle seçilmiştir. Çünkü Natorp'a göre Platon'un pay alma ifadesi ile dikkati çekmek istediği nokta üst kategorilerin hiçbir biçimde alt kategoriler tarafından 'tam olarak', 'birebir' temsil edilememesi durumudur. Örnekle devam etmek gerekirse hiçbir tek sayının (3,5,7 vb.) tam olarak 'teklik' kategorisini temsil edememesi gibi.⁵⁶

⁵³ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 108-9, 158-161

⁵⁴ Daha çok Sofist diyalogundaki 'κοινωνία' Natorp tarafından esas alınmıştır. Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 272-4

⁵⁵ İlişkinin geçtiği pasajlara örnek olarak bkz. Phaidon 100c-102c, Sempozyum 211b, Parmenides 129a-135d

⁵⁶ Politis, Vasilis, *An Introduction to Paul Natorp's Plato's Theory of Ideas* (Natorp, Paul; Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 27-39, Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 272-9

Natorp'a göre Aristoteles'in Platoncu eleştirel yaklaşıma en çok yaklaştığı konulardan birisi "Metafizik" olarak isimlendirilen eserinde (4. kitabının 1006b-1007b arasındaki pasajları) tözün zorunluluğunu göstermek için başvurduğu yargıya dayalı mantıksal delillerdir. Natorp'a göre Aristoteles burada daha önce ilkelerin temellendirilmesinde ortaya koyduğu deneysel ve psikolojik kanıtları aşarak yargının gerekleri üzerinden tözün varlığını ve zorunluluğunu kanıtlama (en azından kanıtlamalardan biri olarak) yoluna gitmiştir. Çok kısaca ifade edilmesi gerekirse Natorp'a göre Aristoteles yargının bir gereği olarak özne ve yüklemde kendilerinde 'tek ve özde' bir belirlenime sahip olması gerektiğini ileri sürer. Çünkü eğer özne ve/ya yüklem tek bir sabit anlama sahip olmasaydı hiçbir söylem ya da düşünce mümkün olmazdı. Bu noktaya kadar Natorp'a göre Aristoteles eleştirel bir yolda yargının bir gereği olarak 'töz' başarı ile ileri sürmüştür. Ancak Natorp'a göre Aristoteles burada bir kez daha eleştirel yolun sınırlarını ihlal ederek yargının bir gereği olan bu 'sabit belirlenimleri' kendi dogmatik yaklaşımı gereği ontolojik gerçekliğin ifadesi olarak sunmuştur. Diğer bir deyişle ona göre Aristoteles düşüncenin sabit belirlenim ihtiyacından yola çıkarak ontolojik bakımdan şeylerin 'kendinde bir öze/töze' sahip olması gerektiğini/olduğunu ileri sürmüş böylece akıl yürütmesini mantık ya da düşüncenin sınırlarından gerçekliğin doğasına/ontolojiye doğru genişletmiş, örtük bir 'sıçrayış' gerçekleştirmişti.⁵⁷

Natorp'a göre Aristoteles'in töze dair düşünceleri içinde dogmatikliğini en iyi yansıtan noktalardan birisi de tözün tümüyle somut bireylerde 'kapanır' biçimde düşünmüş olmasıdır. Bu düşünceye göre töz adını almaya layık daha öte bir şeyin düşünülmesi gereksizdir. Çünkü ontolojik bakımdan bireysel tözler tüm yüklemelerin yüklenebileceği ontolojik zemini zaten sağlar. Böylece tözün tekrar belirlenmesi için bir gereklilik söz konusu olmadığı gibi töz kavramının varolanlar üzerinden anlaşılması tümüyle mümkündür. Halbuki Natorp'a göre Aristoteles Platon'un objeye yönelik eleştirel yaklaşımına diğer bir ifade ile epistemolojik sezgilerine sahip olsaydı tözün varoluşsal bakımdan sabitlemek yerine mantıksal bir sabite olarak ele alır böylece töz adını almaya layık olabilecek başka şeylerin mümkün olabileceğini görürdü.⁵⁸

Bu doğrultuda Natorp'a göre Platon için töz, Aristoteles'te olduğu gibi ontolojik bir sabite değil düşüncenin duyulur şeyleri bilmek amacıyla kullandığı epistemolojik referans noktasıdır. Ona göre Platon için duyular aracılığıyla verilmiş bir şeyin 'töz' olarak sabitlenmesi mümkün olmadığı için örneğin Ahmet'in ya da şu kalemin bir töz olması her daim yalnızca mantıksal metodun bir hipotezinden başka bir şey değildir. Natorp'un yorumuna göre Platon'un töz anlayışı daha ziyade şu şekildedir; töz olarak kabul edilen örneğin bireysel insan, daha sonra bilimsel araştırmaların derinleşmesi ile insanları oluşturan hücreye, hücreden genlere, genlerden elementlere, elementlerden atomlara, atomlardan atom altı parçacıklara kadar değişebilir. Diğer bir ifade ile

⁵⁷ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 356-7

⁵⁸ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 347, 356-8

duyusallığın bize sundukları doğrultusunda kesin bir şekilde Platon için töz 'şudur' denilemez. Ancak Platon için töz bir referans noktası olarak düşüncenin bir bilgi prensibi, mantıksal bakımdan yargının öznesi, yüklem yüklenicisi olması bakımından epistemolojik bir zorunluluk olarak kalır. Düşünce 'geçici olarak' bir tözünü kendisine 'özel' bir referans noktası olarak belirleyebilir ancak bu töz kategorisinin ontolojik bakımdan kapandığını değil düşüncenin saf ortaya koyuşu olarak belirli bir noktada 'gerçekliği inşa ederken' durduğu anlamına gelir. Ancak Platon için bu 'ortaya koyuşun kendisi' değişmez iken 'ortaya koyuşun görünümleri' tarihsel gelişmeler doğrultusunda değişebilir, yenilenebilir.⁵⁹

Doğa

Natorp'un Platon ve Aristoteles'in temel felsefi görüşlerini eleştirelilik ve dogmatiklik bakımından karşılaştırdığı son nokta ise her iki düşünürün doğaya ya da meydana geliş/oluş ve bozuluşa bakış açıları arasındaki farklılıktır.

Natorp'a göre Aristoteles bir kez daha Platon'un düşüncenin yasa yapıcı, koyucu rolüne dayalı olarak ortaya koyduğu doğa öğretisini kavrayamamış böylece düşüncesinin merkezine (tıpkı metafizikte olduğu gibi) doğa felsefesinde de tözünü koymuştur. Natorp'a göre Aristoteles'in bu yaklaşımı doğa veya nesnelere değişimi konusunda onun doğa felsefesinin yönünü nesnelere içkin doğasında bulunan nedenlere, kuvvetlere⁶⁰ yöneltmiştir. Aristoteles bu yöneliş doğrultusunda tıpkı metafiziğinde olduğu gibi fiziğinde de Natorp'a göre doğadaki tüm yasal işleyişi tümüyle tikel fiziksel nesnelere sorumlusu ve taşıyıcısı olduğu bir zeminde düşünmüştür. Diğer bir deyişle maddi doğa Aristoteles tarafından Natorp'a göre tikellerin kendinde sahip olduğu (içkin) doğalarının, niteliklerinin kendini gösterdiği bir sahne gibi tasarlanmıştır. Örneğin; hareket Aristoteles için her daim başka bir somut tikelde mevcut olan bir hareketin sonucudur ya da sıcaklık kendinde bir nitelik değil her zaman bir cisimden diğer bir cisme doğru aktarılan bir doğa olayı olarak görülmüştür. Natorp'a göre Aristoteles'in böyle bir doğa felsefesi anlayışına sahip olmasının nedeni onun felsefi yaklaşımında yasal kavrayışın hiçbir biçimde 'neden' oluşturamayacak olmasından ileri gelir. Ona göre Aristoteles için yasalar hiçbir vakit 'havalarda dolaşan' şeyler değildir ve her

⁵⁹ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 353, 357-8; Politis, Vasilis, *An Introduction to Paul Natorp's Plato's Theory of Ideas* (Natorp, Paul; Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 40-3

⁶⁰ Natorp'un burada işaret ettiği nokta Aristoteles fiziğinin en başat düşüncelerinden birisi olan her nesnenin doğal bir yerinin olduğu bu nedenle nesnesinin kendi doğal yerine doğru hareket etmeye meyilli olduğu düşüncesidir. Örneğin; yukarı fırlatılan bir taşın (taşın doğal yerinin aşağı olması sebebiyle) aşağıya doğru düşme kuvveti, arzusu ya da eğilimi barındırması gibi. Bkz. Cushing, James T., *Fizikte Felsefi Kavramlar 1* (Çev.: B. Özgür Sarıoğlu), Sabancı Üniversitesi: İstanbul, 2010, s. 26-34

daim tikellerde içkin olarak bulunur. Bu sebeple doğa nesne veya töz odaklı olarak kavranır/kavranmalıdır.⁶¹

Halbuki Natorp'a göre Platon'a gelindiğinde doğa yasaları tikellerden bağımsız olarak 'kendinde' bir değere sahiptir. Ona göre 16. ve 17. yy.'a kadar (Galileo ve Newton'a kadar) Platon'un doğa kavrayışı doğa felsefesinde egemen olmamıştır. Ona göre Platon için 'doğa' tümüyle düşüncenin hipotez koyma yönteminin ya da daha güncel bir ifade ile fizik teorilerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir 'üründür'. Natorp'a göre daha önce metafizik konusunda sözü edildiği gibi Platon için tüm görünür gerçeklik böylece doğa bir teori kapsamında⁶² verinin ya da maddenin X'liğinin, belirsizliğinin bir belirlenim haline getirilmesi demektir. Diğer bir ifade ile maddi gerçeklik böylece doğa hiçbir biçimde tözlerden ve bu tözlerinden soyutlanacak 'bilgiler' ya da 'yasalar' toplamı değildir. Onun için doğa ya da oluş/bozuluş, meydana geliş tümüyle düşüncenin yasal faaliyetinin bir sonucudur. Natorp'a göre bu sebeptir ki Platon için doğal tözler de yalnızca doğanın değişim, dönüşüm "kanunlarının" bir ürünüdür.⁶³

Natorp'a göre Aristoteles dogmatik Platon ise eleştirel tutumunu canlılar dünyasına bakış noktasında da aynen devam ettirir. Ona göre Aristoteles için canlılar dünyası ya da organik dünya da inorganik dünya kadar tözler dünyasıdır. Platon için ise yalnızca düşüncenin arketipleridir. Natorp'a göre Aristoteles bir kez daha Platon'un eleştirel bakış açısını tam olarak kavrayamamış bu sebeple Platon'un biyolojik türleri bir töz ya da nesnel özler şeklinde kabul ettiğini düşünmüştür. Halbuki Natorp'a göre Platon'un biyolojik türler noktasında vurgulamak istediği daha çok bu biyolojik türlerin sınıflandırılmasında kullanılan metottur. Nitekim ona göre bu sebeple Platon'da canlı varlıklar metodik bakımdan saf matematiksel ilişkilerin bir sonucu gibi ele alınmış ve böylece türlerin bilimsel bir inşa olduğu Platon tarafından gösterilmeye çalışılmıştır. Özetle Natorp'a göre Platon için önemli olan biyolojik türlerin sınıflandırılması değil bizim bu türleri 'sınıflandırma sürecinde' kullandığımız düşüncenin saf yasalarıdır ve bu nedenle Platon için at, insan gibi ideaların olduğu ve bunların Aristoteles'in düşündüğü gibi havada asılı duran birer ideal gerçeklik olduğu düşüncesi yanlıştır. Natorp'a göre Aristoteles'in türlere bakışı ise tümüyle dogmatik bir şekilde türlerin doğanın kendinde ezeli-ebedi, değişmez bir sınıflamaya, ayrıma tâbi olduğudur. Bu nedenle ona göre Aristoteles'te sınıflama, düşüncenin kendi faaliyetinden daha çok doğadan devşirilen ya da orada hazır bulunan bir bilgidir. Kısaca Natorp'a göre Aristoteles için hem inorganik hem de organik doğa tözler⁶⁴ toplamı olarak

⁶¹ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 363-4

⁶² Çoklu duyu 'malzemesinin' düşüncenin sentetik birlikleri altına sokulması olarak.

⁶³ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 171-3, 363-4

⁶⁴ Aynı zamanda tüm oluş ve bozuluş süreçlerinin de taşıyıcıları olarak.

ontolojik bir gerçeklik iken Platon için düşüncenin tüm yasal üretici faaliyetinin sonucu olarak epistemolojik yasalar toplamıdır.⁶⁵

Sonuç

Marburg Okulu'nun ve Natorp'un Platon ve Aristoteles'in felsefi görüşlerini kendi felsefe ve bilim tarihi anlayışları çerçevesinde 'yanlı' bir şekilde yorumlamış olabileceği ihtimali söz konusu olsa bile şu bir gerçektir ki Okul'un Platon yorumu ve bu doğrultuda gerçekleştirdiği Platon-Aristoteles karşılaştırması her iki düşünürün yorumlanmış biçimine yeni bir boyut katmıştır. Buna göre geleneksel karşılaştırma modellerinde esas kabul edilen ontolojik yaklaşım merkezli farklılıklara dayalı Platon-Aristoteles karşılaştırmasının yerini bu kez eleştirelilik ve dogmatiklik ve aynı doğrultuda epistemoloji temelli ve ontoloji temelli felsefe yapma tarzları arasındaki farklılığın esas alındığı bir karşılaştırma modeline bıraktığı görülmektedir. Klasik karşılaştırma modelleri, en temelde Platon'un felsefi düşüncesinin merkezine nesnel özler olarak ideaları, Aristoteles'in felsefi düşüncesinin merkezine ise bireysel tözleri yerleştirerek ontolojik bakımdan tümel-tikel ilişkisi içinde ağırlık merkezinin bu iki kavramdan hangisine doğru kaydığına bağlı olarak bir karşılaştırma sunmaktadır. Ancak Natorp'un karşılaştırmasında dikkati çeken farklılık, Natorp'un klasik karşılaştırmalarda Aristoteles'e atfedilen tözcü varlık görüşünü kabul etmesine rağmen Platon'un idealarının ontolojik bir nesne olarak görülmesini onaylamamasıdır. Buna karşı Natorp'un karşılaştırması, Platon'un idealar teorisinin, düşüncenin yasa üretici faaliyeti ile gerçekliğin epistemolojik bakımdan inşasını ifade eden bir teori olarak ele almasına ve karşılaştırmının idealar teorisinin bu 'doğru' anlamı üzerinden yapılmasına dayalıdır. Böylece Natorp'un karşılaştırması içinde merkezi kavramlar tikel ve tümel kavramlar olarak belirlenmemiş bunun yerine Aristoteles için töz ve Platon için yasa kavramları başat kavramlar olarak belirlenmiştir. Töz merkezli bir felsefe olarak Aristoteles felsefesi, bireysel tözlerin bilgilerinin verilmişliğine ve bireysel tözlerin ontolojik bakımdan kendinde belirlenim taşıdıkları kabulüne dayanması nedeniyle Natorp'a göre daha 'kapalı' ve 'dogmatik' iken Platon felsefesi, objeyi bilince sunulmuş bir belirsiz, "X" olarak görmesi ve tüm belirlenimi düşüncenin kuruculuğunda daimî bir üretim süreci olarak görmesi sebebiyle 'açık' ve 'eleştirel'dir.

Burada kısaca özetlenen bu perspektif, tümüyle Platon merkezli ve Platon'un felsefi yaklaşımına 'övgü' niteliği taşımakla beraber daha dikkatli bir bakış ile Aristoteles'in felsefi yaklaşımının özgünlüğü iddiasını da içinde barındırdığı söylenebilir. Çünkü klasik karşılaştırmalarda ana fikir olarak kabul edilen varlık merkezli bir yaklaşım benimseme bakımından devamlılık fikri (eleştirel olsa bile halef-selef ilişkisi) tümüyle reddedilerek ontolojinin/metafizik/ilk felsefenin tümüyle Aristoteles'in dehasının bir ürünü olduğu örtük olarak kabul edilmiştir. Okul, Aristoteles'in bu yaklaşımına

⁶⁵ Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004, s. 226-7, 365-6

eleştirel bir gözle bakmış olsa bile Aristoteles'in, hocasından kendi felsefi yaklaşımını miras almamış olduğu iddiası Aristoteles'in özgünlüğünün de kanıtıdır.

Bunun yanı sıra Cohen ve Natorp'un, Platon ve Kant arasında felsefi yaklaşım bakımından kurmuş oldukları bağın geçerliliği tümüyle ayrı bir konu olmakla beraber, Platon ve Kant'ın, eleştirel yaklaşım ve idealizm bağlamında ortak bir tabanda birleştirilebileceği diğer bir ifade ile her iki filozofun da aynı felsefi gelenek içine yerleştirilebileceği iddiası ve klasik yaklaşımların aksine halef-selef ilişkisini Platon-Aristoteles üzerinden değil Platon-Kant üzerinden (aralarında iki bin yılı aşkın bir zaman dilimi olsa bile) kurmuş olmaları felsefe tarihçiliği açısından tümüyle özgün bir noktada durduklarını kanıtlar niteliktedir. Bu bağlamda son olarak şu notun ve önerinin de eklenmesi yerinde olacaktır ki Okul'un ve özellikle Natorp'un Platon yorumunun, ilk etapta oldukça 'anakronik' olarak görülebilecek olsa bile Natorp'un Platon'un idealar teorisine dair görüşlerini kaleme aldığı "Platon'un İdealar Teorisi: İdealizme Giriş" adlı kapsamlı eserinde ortaya koyduğu deliller (burada kısmen değinilebilen), Natorp'un yorumlarının 'anakronizm' tehlikesinden oldukça uzak bir şekilde Platon'un düşüncelerinin eleştirel felsefe merkezli bir okumasının mümkün olabileceği gerçeğini gözler önüne serdiği söylenebilir. Bu sebeple Natorp'un bu eseri gerek felsefe tarihçiliği gerekse Platon, Aristoteles ve Kant felsefeleri ile ilgili ileri araştırmalar için dikkate alınması gereken bir eser olarak görülmelidir.

KAYNAKÇA

- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2007.
- Cushing, James T., *Fizikte Felsefi Kavramlar 1* (Çev.: B. Özgür Sarıoğlu), Sabancı Üniversitesi: İstanbul, 2010.
- Çotuksöken, Betül, *Ortaçağ Yazıları*, Notos Kitap Yayınevi; İstanbul, 2011.
- F. Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi Yunanistan ve Roma 1C: Aristoteles*, İdea Yayınevi: İstanbul, 2013.
- Friedman, Michael, *Kant ve Kesin Bilimler* (Çev.: Sibel Şan Öget), Alfa Basım Yayım: İstanbul, 2015.
- Kant, I., *Arı Usun Eleştirisi* (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi: İstanbul, 2008.
- Kim, Alan (ed.), *Brill's Companion to German Platonism*, Brill: Boston, 2019.
- Kim, Alan, *Plato in Germany (Natorp-Kant-Heidegger)*, Academia Verlag: Germany, 2010.
- Laks, Andre, *Plato Between Cohen and Natorp* (Trans. Alan Kim), (Natorp, Paul; Plato's Theory of Ideas Postscript), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2003.
- Mormann, Thomas, Katz, Mikhail, *Infinitesimals as an Issue of Neo-Kantian Philosophy of Science*, The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science, Vol. 3, No. 2 (Fall), pp. 236-280: 2013.
- Natorp, Paul, *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism* (Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag, Sankt Augustin: Germany, 2004.
- Politis, Vasilis, *An Introduction to Paul Natorp's Plato's Theory of Ideas* (Natorp, Paul; Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism Ed. & Trans. Vasilis Politis), Academia Verlag; Sankt Augustin: Germany, 2004.
- Politis, Vasilis, *Anti-Realist Interpretations of Plato: Paul Natorp*, International Journal of Philosophical Studies Vol.9(1):47-61: 2001.
- Ross, David, *Aristoteles* (Çev.: Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu), Kabalıcı Yayınevi: İstanbul, 2002.
- Rudolf, A. Makkreel (Editor); Sebastian, Luft (Editor), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*; Indiana University Press: Indiana, 2009.
- Staiti, Andrea (ed.); Warren, Nicolas de (ed.), *New approaches to Neo-Kantianism*, Cambridge University Press: London, 2015.
- Stewart, A.J., *Plato's Doctrine of Ideas*, Publisher to The University of Oxford: London, 1909.
- Tepe, Harun, *Varlık ve Bilgi Ontolojik Yaklaşımla Felsefe Yapmak*, Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara, 2017.

İnternet Kaynakları

- Heis, Jeremy; *Neo-Kantianism* <https://plato.stanford.edu/entries/neo-kantianism/index.html> erişim tarihi: 21.02.2021

MANTIK ve DİL AÇISINDAN FREGE'NİN ERKEN DÖNEM WITTGENSTEIN'LA KARŞILAŞTIRILMASI*

Mustafa YILDIRIM*

ÖZ

Modern mantığın, modern dil felsefesinin ve matematik felsefesinin öncü ismi kabul edilen Gottlob Frege, söz konusu alanlarda gerçekleştirdiği çalışmalarıyla analitik felsefenin kurucusu sıfatını da hak eder. Frege, mantığın ve felsefenin çeşitli disiplinlerinde çalışan pek çok kişiyi derinden etkiler ki bu isimler arasında Russell, Moore ve Wittgenstein gibi analitik felsefenin diğer önemli temsilcileri yer alır. Ludwig Wittgenstein da yine felsefe tarihi açısından önemli bir düşünürdür ve dilin resim teorisi ve dil oyunları teorisiyle düşünce tarihine derin bir iz bırakır. Felsefesi genelde iki döneme ayrılan Wittgenstein'in erken döneminin magnum opusu olan *Tractatus Logico-Philosophicus*'da Frege ve Russell'in görüşlerine borçlu olduğunu öne sürer. Bu çalışmada, Erken Dönem Wittgenstein ile Frege'nin mantık ve dil bağlamındaki ilişkileri incelenecektir. Bu incelemeyi gerçekleştirirken Wittgenstein'in *Tractatus*'unda Frege'ye borçlu olduğunu söylediği görüşleri tespit etmeye çalışacağız. Bunun yanında, Wittgenstein'in *Tractatus*'ta dil kavrayışı ile Frege'nin ideal bir dil olarak geliştirdiğini ifade ettiği *Begriffsschrift*'teki dil kavrayışlarını da karşılaştıracacağız. Bu çalışmamızın sonunda Wittgenstein'in Frege'nin görüşlerinin çoğuna, özellikle de anlam ve gönderim ayrımı sonrasında değiştirdiği anlam kavrayışına eleştiri oklarını yönelttiğini göreceğiz.

Anahtar sözcükler: Frege, Erken Dönem Wittgenstein, *Tractatus*, *Begriffsschrift*, Mantık, Dil Felsefesi.

COMPARISON OF FREGE WITH EARLY WITTGENSTEIN IN THE SENSE OF LOGIC AND LANGUAGE

ABSTRACT

Gottlob Frege, who is accepted as the pioneer of modern logic, modern language philosophy and mathematical philosophy, entitles the founder of analytical philosophy with his work in these fields. Frege profoundly influences many people who work in various disciplines of philosophy and logic, including other prominent representatives of analytical philosophy such as Russell, Moore, and Wittgenstein. Ludwig Wittgenstein is also an important thinker in the history of philosophy, and leaves a deep trace on the history of thought with the picture theory of language and language games theory. Wittgenstein, whose philosophy is generally divided into two periods, suggests that he owes to views of Frege and Russell in the *Tractatus Logico-Philosophicus* which is the magnum opus of Early Wittgenstein. In this study, it will be examined the relations between Early Wittgenstein and Frege in the context of logic and language. While carrying out this investigation, we will try to identify the Wittgenstein's views which he owes Frege in his *Tractatus*. In addition, we will compare Wittgenstein's *Tractarian* understanding of language with the language conceptions in *Begriffsschrift*, which Frege stated that he developed as an ideal language. At the end of this work, we will see that Wittgenstein directed the arrows of criticism to many of Frege's views, especially the understanding of sense that he changed after the distinction between sense and reference.

Keywords: Frege, Early Wittgenstein, *Tractatus*, *Begriffsschrift*, Logic, Philosophy of Language

* Bu makale, 4-5 Mayıs 2018'de Adana'da düzenlenen 2. Multidisipliner Çalışmaları Kongresi'nde sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümü. myildirim@bartin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2560-9758

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 97-118

Makalenin geliş tarihi: 01.03.2021

Makalenin kabul tarihi: 29.03.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 97-118

Submission Date: 01 March 2021

Approval Date: 29 March 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Gottlob Frege, modern mantığın, matematik felsefesinin, analitik felsefenin ve modern dil felsefesinin kurucusu kabul edilmektedir. O, matematiği mantıktan türetme ya da matematiği mantığa indirgeme denemesi olan mantıkçılık (logicism) tezinin de başlıca savunucularındandır. O, ayrıca, mantık, dil felsefesi, zihin felsefesi, epistemoloji, ontoloji gibi alanlarda kendisinden sonra etkinlik gösteren filozofları derinden etkiler. Akademik kariyerine bir matematikçi olarak başlayan Frege, matematiğin temelleri ve geometri alanlarında yaptığı çalışmalarıyla hem matematiksel ufku genişletir, hem de yeni bir felsefi yaklaşımın doğuşuna öncülük eder.

Ludwig Wittgenstein ise, Frege, Russell ve Moore ile birlikte, analitik felsefenin kurucularındandır. Wittgenstein, Berlin'de başladığı makine mühendisliği lisans eğitimine, 1908-1911 yılları arasında Manchester'da havacılık mühendisliği uzmanlık eğitimiyle devam eder. Önceleri mühendislikle ilgilenen Wittgenstein, daha sonra dikkatini matematiğe yöneltir. Havacılık mühendisliği eğitimini tamamladıktan sonra, matematiğin felsefi temelleriyle ve mantıkla ilgilenmeye karar verir ve Russell'ın *The Principles of Mathematics*'ini ve özellikle de bu eserde Frege'nin düşüncelerinin tanıtıldığı Ek A kısmını okuduktan sonra, Frege ile çalışabileceğini düşünerek ona bir mektup gönderir. Wittgenstein, 1911 yazında, Frege'yi Jena'da ziyaret eder. Frege Wittgenstein ile tanıştığında 63 yaşındadır ve kendi mantıkçılık tezi akamete uğradığı için hayal kırıklığı yaşamaktadır. Frege, matematiğin temelleri ve mantık alanında çalışmak isteyen Wittgenstein'in tez danışmanlığını üstlenmek için oldukça yaşlı olduğunu söyleyerek, onu Cambridge'de *Trinity College*'ta görev yapan Russell'la çalışması için yönlendirir ve cesaretlendirir. Wittgenstein bu tavsiyeye uyarak Russell'ın yanına gelir ve onunla beş dönem boyunca çalışır.

Wittgenstein'in Frege'yle olan ilişkisi derin bir saygı ve hayranlığı içerir. Wittgenstein'in Frege'ye duyduğu saygı ve minnet, Russell'a duyduğu saygı ve minneti tabiri caizse gölgede bırakır. Elbette bu saygı ve hayranlık, Wittgenstein'in Frege'nin bütün fikirlerini harfi harfine savunduğu anlamına gelmez. Örneğin, Wittgenstein Ekim 1913'te yazdığı mektupta, Frege'nin doğruluk teorisine ve bir fonksiyonun gönderiminin ne olduğunu belirleme yöntemine karşı olumsuz eleştirilerde bulunur.¹ Frege'nin bu durumdan hiç rahatsızlık duymadığını, aksine Wittgenstein'in fikirlerini dikkate aldığını; hatta aralarındaki entelektüel değiş tokuşu övdüğünü görürüz.²

¹ Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Harper & Row Publishing, New York, 1973, s. 662.

² Frege, 4 Nisan 1918'de Wittgenstein'a yazdığı mektupta, Wittgenstein'in *Tractatus*'un önsözünde kendisiyle ilgili övgü dolu ifadelerle atıfta bulunarak, bu övgünün

Wittgenstein, Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde, Avusturya-Macaristan ordusuna katılır ve Frege'yle mektuplaşmaya devam ederler. Wittgenstein, İtalyanlara esir düştüğünde de, kız kardeşi aracılığıyla Frege'yle iletişimini sürdürür. Wittgenstein, savaştan sonra, birinci döneminin *magnum opus'u* olan *Tractatus'un* bir kopyasını ona gönderir. Frege de kendisinin "Der Gedanke" başlıklı makalesinin bir nüshasını Wittgenstein'a gönderir.³

Her iki filozofun karşılıklı mektuplaşmaları 1920'den sonra biter; zaten Wittgenstein bu süreçte felsefeden uzaklaşır, Frege ise emekli olup yaşamının son yıllarını -1925'te vefat etmiştir- kendi *Logical Investigations'ını* yazmayla geçirir.

Frege ve Wittgenstein'ı belirli açılardan karşılaştıran çalışmalarda genellikle Wittgenstein'ın Frege'nin düşünceleriyle ilk kez ne zaman karşılaştığı ve her ikisinin birbiriyle nasıl karşılaştıkları anlatılır. Hemen ilk aklımıza gelen çalışmalar P. M. S. Hacker'ın *Wittgenstein: Connections and Controversies'in* yedinci bölümü⁴ ve Danielle Macbeth'in "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language" başlıklı makalesidir. Biz de bu geleneğe uyararak Frege ve Wittgenstein arasındaki ilişkiye göz atarak giriş yaptığımız çalışmamızda, Wittgenstein'ın *Tractatus'u* yazarken etkisi altında kaldığı Fregeci düşüncelerin neler olduğunu belirlemeye çalışacağız. Bunu yaparken de Wittgenstein'ın *Tractatus'taki* dil ve mantığa ilişkin görüşlerinden bahsedecek ve Fregeci düşüncelerin bu alanlara olan etkisini ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Ünlü Frege yorumcularından Michael Dummett, Frege'nin "Der Gedanke"yi, Wittgenstein'ın *Tractatus'unda* savunulan anlamın resim teorisine duyduğu tepkiden dolayı yazmış olabileceğini gündeme getirir. Ancak, o, her ne olursa olsun, Frege'nin tanınmasında Wittgenstein'ın çok önemli bir role sahip olduğunu düşünür.⁵ Ayrıca, Dummett'a göre, *Tractatus'ta* Fregeci temalara fazlaca atıfta bulunulur ve aslında *Tractatus'un* arka planında Fregeci bir kavrayış vardır; bu da Frege'nin çalışmalarının tarih sahnesinden yok olmasına engel olmuştur.⁶ Başka bir deyişle, Frege'nin düşüncelerinin Wittgenstein'ın çalışmaları üzerindeki etkisi sayesinde, Frege'nin çalışmaları halen canlılıklarını korumaktadır.⁷ Biz de ilerleyen bölümlerde ortaya koyacağımız Fregeci ve Wittgensteinci fikirlerle, Dummett'ın haklı olup olmadığını

aralarındaki entelektüel değiş-tokuşun bir sonucu olduğunu ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. E. De Pellegrin (ed.), *Interactive Wittgenstein: Essays in Memory of Georg Henrik von Wright*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2011, s. 43.

³ Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, s. 662.

⁴ Detaylı bilgi için bkz. P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Clarendon Press, Oxford, 2001, s. 191-218.

⁵ Dummett, *a.g.e.*, s. 662.

⁶ Dummett, *a.g.e.*, s. 662.

⁷ Dummett, *a.g.e.*, s. 662.

sorgulamış olacağız. Çalışmamızın sonunda ise, Frege ve erken dönem Wittgenstein'in mantık ve dile ilişkin düşüncelerini karşılaştıracağız.

Dil ve Mantık Açısından Frege ve Erken Dönem Wittgenstein

Tractatus'un önsözünde Wittgenstein, "Frege'nin büyüklüklü yapıtlarına" önemli ölçüde borçlu olduğunu ifade eder.⁸ O, eser boyunca, Frege'nin pek çok görüşüne atıf yapar. Eseri incelediğimizde, onun Frege'ye doğrudan 17 atıfta bulunduğunu ve sadece 3.318'de, tümcenin içindeki dilegetirinin fonksiyonu olduğunun iddia edildiği maddede, Frege'yle tamamen uzlaştığını görürüz.⁹ Diğer atıflarda ise, Wittgenstein, ya Frege'yle bazı açılardan veya bazı şartlar altında uzlaşabileceğini ya da hiçbir şekilde uzlaşamayacağını ve tamamen farklı bir kavrayışa sahip olduğunu ifade eder. Wittgenstein'in Frege'yle hiçbir şekilde uzlaşamayacağını beyan ettiği konular arasında, Frege'nin ilk kez *Begriffsschrift*'te geliştirdiği mantıksal notasyonunda aynı içeriğe sahip olma durumunu sembolize etmek için geliştirdiği özdeşlik işaretinin (6.232) ve yargıda bulunmayı sembolize etmek için geliştirdiği yargı çizgisinin (4.442) mantıktaki kullanımının gereksiz olduğu; tümcelerın Doğru'nun adları olmadıkları (3.145, 5.02) ve mantıksal bağlaçların hiçbir bağıntıyı imlemedikleri (5.42) fikirleri yer alır.¹⁰ Yine, Wittgenstein, 4.063'te, Frege'nin tümcelerın fiillerinin 'doğrudur' ya da 'yanlıştır' olarak düşünmesinin bir yanlıgı olduğunu ifade eder.¹¹ *Tractatus*'ta, bunlar gibi pek çok diğer atıfta, Wittgenstein'in Fregeci düşüncelerin çoğuna yönelik eleştirileri, Frege'nin baştan sona hatalı bir kavrayışa sahip olduğu izlenimini verir. Arka planını Fregeci düşüncelerin oluşturduğu ve fikirlerinin çoğunu Frege'nin büyüklüklü yapıtlarına borçlu olan bir eserin, Frege'nin kavrayışının baştan sona hatalı olduğu izlenimini vermesi oldukça ilginçtir. Peki, Frege, Wittgenstein'in eleştirilerinin farkında olmasına rağmen, neden onunla uzlaşmayı tercih etmez ya da fikirlerini değiştirme yoluna gitmez? Bu sorunun yanıtına standart bir Frege-Wittgenstein karşıtlığı ya da ilişkisi perspektifinden yaklaşarak ulaşamayız. Onlar arasındaki bariz karşıtlıkların arkasında, bariz olmayan karşıtlıklar yer almaktadır.¹²

Öncelikle Frege ve Wittgenstein'in anlam kavrayışları oldukça farklıdır. Wittgenstein bir tümcenin gerçekliğin resmi olduğunu, dolayısıyla bir olgu

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Çev. Oruç Aruoba), 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 11.

⁹ Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 35; Danielle Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy* (Ed. Erich H. Reck) içinde, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 201.

¹⁰ Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", s. 201.

¹¹ Wittgenstein, *Tractatus*, 4.063.

¹² Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", s. 201.

durumunu resmetmesi ölçüsünde kendiliğinden anlama sahip olacağını öne sürer. Yani bir tümce doğru ise, gerçekte olan şeyin ne olduğunu da söyler ya da gösterir. İşte tümcenin söylediği ya da gösterdiği şey, kendi anlamıdır. Başka bir deyişle, "tümce anlamını gösterir."¹³ Frege ise, Wittgenstein'in anlam kavrayışını bir tarafa bırakarak, çıkarımsal bir kavrayışı tercih eder.¹⁴

Biz, *Tractatus*'ta bize sunulan görüşlerden hangisini tercih etmeliyiz? Özdeşlik işaretinin ve yargı çizgisinin mantıkta oldukça önemli işlevlere sahip olduğunu düşünen Frege'yi mi savunmalıyız, yoksa bunların mantıkta işe yaramayacağını düşünen Wittgenstein'in görüşüne mi destek vermeliyiz? Mantıksal yasalarının, psikolojik yasalardan farklı olduğunu ve temel yasalar olduklarını mı savunmalıyız, yoksa onların anlamdan yoksun olduklarını mı düşünmeliyiz? Daha bunun gibi pek çok konuda bir tercih yapabilmek için, her iki filozoftan birinin anlam kavrayışını benimsemeye ihtiyacımız vardır.¹⁵

Wittgenstein'in *Tractatus*'taki Dil Anlayışı

Wittgenstein'in *Tractatus*'taki dil anlayışının kökleri onun Ocak 1913'te Russell'a yazdığı bir mektuba dayanır. O, söz konusu mektupta, atomik önermeler konusundaki görüşünde bir fikir değişikliğine gittiğini ve nitelik ya da bağıntıları kopula olarak düşündüğünü ifade eder.¹⁶ Wittgenstein'in demek istediği şeye bir örnek verecek olursak, sözgelimi "Platon, Aristoteles'ten daha yaşlıdır" biçimindeki bir bağıntı önermesi şöyle analiz edilecektir: "Platon", "Aristoteles" ve "bir kimse başka bir kimseden yaşlıdır" (ya da "x, y'den yaşlıdır"). Burada Wittgenstein, özel isimlerle sembolleştirilen şeyler ile nitelik ya da bağıntıları birbirinin karşısına koyar ki bu onun anlamın resim teorisi için oldukça önemli bir karşıtlıktır.¹⁷

Wittgenstein, kendisinin Ekim 1913'te düzenleyip Russell'a teslim ettiği "Mantık Üzerine Notlar"da, az önce bahsi geçen düşüncelerin hasadını gerçekleştirmeye başlar. Wittgenstein, bu eserinde, *aRb* (*R*, 'relation' [bağıntı] sözcüğünü ifade eder) gibi bir gösterimde önermenin değil, *a* ve *b* sembolleri arasında belli bir ilişkinin bulunması durumunun sembolleştirildiğini ifade

¹³ Wittgenstein, *Tractatus*, 4.022.

¹⁴ Frege'nin anlam kavrayışında 1892 milattır. O, bu tarihte, kendisinin anlam ve gönderim arasındaki meşhur ayrımını gerçekleştirir. Frege, daha sonrasında, onun anlam görüşüne yöneltilen eleştirileri çok da dikkate almaz. Wittgenstein'in *Tractatus*'taki eleştirileri de bu eleştiriler arasında yer almıştır.

¹⁵ Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", s. 201-202.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Defterler 1914-1916*. (Çev. Ali Utku), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017, s. 164.

¹⁷ Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", s. 202.

eder:¹⁸ “Belirli bir şeyin sembolde durum olması belirli bir şeyin dünyada durum olduğunu söyler.”¹⁹ Ona göre, semboller belirli şeylere benzerler; ancak onların göründüklerinden farklı olduklarını idrak etmek gerekir. Wittgenstein'in verdiği örneğe dönecek olursak, aRb 'de, R belli bir isme gönderimde bulunuyor görünür; fakat R gönderimsel bir sembol değildir; o sadece R 'nin a ve b arasında bulunduğunu ifade eder.²⁰

Wittgenstein, “Mantık Üzerine Notlar”da, önermelerin başlangıçta tanımlanamayan iki unsurdan meydana geldiğini ileri sürer: isim ve biçim.²¹ Ona göre, “bir önermenin biçimi olan hiçbir şey yoktur ve bir biçimin ismi olan hiçbir şey yoktur.”²² Wittgenstein'in yukarıda vermiş olduğu örnekte, R gibi bir sembol, sadece kullanım açısından önemli olup, dilin önemli bir bileşeni değildir ve kendine has hiçbir anlama sahip değildir.²³

Wittgenstein'in erken dönem dil kavrayışına göre, önermeleri meydana getiren isimler ve yüklemeler farklı mantıksal rollere sahiptirler: İsimler nesnelere gösterirken, yüklemeler nesnelere sahip oldukları özellikleri belirtmek için kullanılırlar.²⁴ İsimlerin gösterimlerinin biçimleri ise, olgu durumlarını betimlemek anlamında izomorfiktir ve bu izomorfik biçim, önermelerin doğru ya da yanlış olmaları bakımından Wittgenstein'a göre özsevidir.²⁵ Wittgenstein, birbirinin karşısı olan “Kar beyazdır” ve “Kar beyaz değildir” önermelerinin yine de aynı gönderime sahip olduklarını ifade eder.²⁶ Bu durum, Wittgenstein'in resim kuramı ve mümkün dünyalar kavrayışı açısından anlaşılırdır. Bir önerme ya içinde yaşadığımız dünyada ya da mümkün dünyaların birinde aynı olguya tekabül eder; aynı olguyu temsil eder; aynı olguya işaret eder. Her önerme, ona göre, mümkün bir olgu durumunun ya da olgunun resmidir. Wittgenstein açısından her karşıt önerme çiftinin aynı olguyu resmetmesi, bu önermelerin aynı nesneyle ya da olguyla ilgili olduklarını da ifade eder. Wittgenstein'in, *Tractatus*'ta, dil hakkında konuşmanın anlamsız olduğu yollu bir iddiayı savunduğunu göz önünde bulundurursak, p ve $\sim p$ önermeleriyle aynı şeyin kastedilebilmesi, değil (\sim) işaretinin ya da değil işaretinin p önermesiyle bir araya gelme tarzının olgusal bir temele dayanıp dayanmadığı hakkında konuşulamaması yollu iddiayla da uyumludur.

¹⁸ Wittgenstein, *Defterler 1914-1916*, s. 143.

¹⁹ Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 143.

²⁰ Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 134.

²¹ Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 132.

²² Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 134.

²³ Macbeth, “Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language”, s. 202.

²⁴ Macbeth, *a.g.m.*, s. 203.

²⁵ Macbeth, *a.g.m.*, s. 203.

²⁶ Wittgenstein, *Tractatus*, 4.0621.

Macbeth, Jumblese gibi bir nesneye gönderimde bulunan sözcüklerin koyu yazıldığı kurgusal bir dilde, bir nesnenin mavi olduğunu ya da olmadığını ifade etmek için çeşitli im bileşimlerinin kullanılabilceğini ifade eder ki bu im bileşiminin hangi durumlarda doğru olacağını belirlenmesi, onun anlamının da belirlenmesini ifade edecektir.²⁷ Bu kurgusal dilde, eğer *a* gibi koyu harfle yazılmış bir önerme, söz konusu *a*'nın mavi olması durumunda doğruysa, bu önerme bir anlama sahip olacaktır. Eğer söz konusu önerme *a*'nın mavi olmaması durumunda doğru oluyorsa, o zaman bu önermenin başka bir anlamı olacaktır. Dolayısıyla, bir önermenin iki olası anlamı vardır ve bir önerme olguların varolma olasılıklarını da ikiye indirger. Ancak tek başına “değil” sözcüğü bir şey anlatmaz; yani eğer biz bir nesnenin mavi olduğunu bildiren bir önermenin anlamının doğru olduğunda, onun aynı zamanda olumlu olacağını bilmiyorsak, “değil” sözcüğünün bizlere hiçbir yardımı olmayacaktır. “Yalnızca ikisinden, değilleme ve değillenen önermeden dolayı tam önermenin anlamının karakteristiği hakkında çıkarımda bulunabiliriz.”²⁸

Wittgenstein açısından birbirinin karşıtı iki önerme, bir ve aynı olgunun resimleridir; yani her iki önerme biri doğru, biri de yanlış olan iki farklı resme tekabül etmez. Wittgenstein'a göre, birbirinin karşıtı olan önermelerin anlamlarına dayalı olarak farklı olmaları, doğruluk koşullarının yerine getirilip getirilmemesiyle ilgili bir konu olup, Frege'nin bir tümcenin gönderiminin onun doğruluk değeri olduğu düşüncesiyle uzlaşmamaktadır. Wittgenstein, belli bir ifadenin gerçekleşiyor olarak dile getirmiş olduğu şeyin, dünyada gerçekleşen bir olayı ya da olguyu resmettiğini düşünür.²⁹ O, Frege'nin iddia ettiği gibi, bir tümcenin doğru ya da yanlış değerlerine gönderimde bulunduğu düşüncesine karşı çıkararak, tümcelerin kendi anlamlarını gösterdiklerini ve onların anlamlarının da resmettikleri olguyla ilişkili olduklarını öne sürer. Ona göre, bir önerme ya da “tümce, doğru olduğunda, durumun nasıl olduğunu gösterir ve durumum böyle olduğunu söyler.”³⁰ Yine o, Frege'nin *Begriffsschrift*'te bir ifadenin kavramsal içeriği ve öne sürüm nosyonu arasında gerçekleştirdiği ayrıma karşı çıkar ve dilde bir anlamın sunumu ile onun doğru olarak öne sürülmesini birbirinden ayırmayı hiçbir şekilde gerekçelendiremeyeceğimizi öne sürer. Wittgenstein'a göre, bir anlamın bir resmin içinde sunulması, onun doğru olarak öne sürülmesidir. Örneğin, “Kar beyazdır” önermesini ileri süren bir kimse, karın beyaz olma özelliğine sahip olarak sunulmasının doğru olduğuna inandığını da öne sürer. Bu durumda, Wittgenstein'a göre, öne sürüm psikolojik bir kavramdır ve bir kişinin öne

²⁷ Macbeth, “Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language”, 203; Wittgenstein, *DeFTERLER 1914-1916*, s. 129.

²⁸ Wittgenstein, *DeFTERLER 1914-1916*, s. 128.

²⁹ Wittgenstein, *a.g.e.*, s. 143.

³⁰ Wittgenstein, *Tractatus*, 4.022.

sürülen önermeye inanıp inanmadığıyla ilgilidir. Dolayısıyla, Frege'nin *Begriffsschrift*'te notasyonuna dahil ettiği yargı ya da öne sürüm çizgisi, Wittgenstein'a göre tamamen anlamsızdır.

Yukarıda ifade ettiğimiz *Tractatus*çu temalar, daha öncesinde "Mantık Üzerine Notlar"da geliştirilmiştir. En son zikrettiğimiz eserde bulunmayıp, *Tractatus*'ta bulunan tema ise, Wittgenstein'ın Frege'den devraldığı ünlü "Bağlam İlkesi"dir. Frege'nin *Aritmetiğin Temelleri*'nde bahsettiği ve kendisi üzerinde bağlayıcı bir etkisinin olduğunu beyan ettiği Bağlam İlkesi, "bir tümcenin anlamını ya da gönderimini tek başına değil, ancak bir tümce bağlamında ele alma"yı³¹ ifade eder. Wittgenstein, *Tractatus*'ta bu ilkeyi şöyle ifade eder: "Ancak tümcenin bir anlamı vardır, ancak bir tümcenin bağlamında bir adın gönderimi vardır."³² Wittgenstein, bir önermenin kendisinin anlamına işaret ettiğini düşünür, çünkü ona göre, "önerme doğru olduğunda, durumun nasıl olduğunu gösterir."³³ Wittgenstein'a göre, bir önermenin sahip olduğu anlam, şeyleri ya da olguları gösterme bakımından özsel olduğundan dolayı, nesne isimlerinin tek başlarına gönderimsel bir rolleri olamaz. Zira Bağlam İlkesi gereği, bir nesne ismi, ancak bir önerme bağlamında gönderimsel bir rol oynayabilir. Dolayısıyla, isimler ile nesnelere arasında mantıksal olarak doğrudan bir tekabüliyet ilişkisi kurulamaz. Aynı şekilde, isimler zihnimizde isimlendirilmiş nesnelere yerini de tutamazlar; zira "Bağlam ilkesi" isimlerin tek başlarına nesnelere gönderimde bulunmalarını ya da nesnelere tekabüliyet ilişkisi içinde bulunmalarını olanaksızlaştırır.

Eğer Bağlam İlkesi'ni bir tarafa bırakıp isimlerin mantıksal işlevlerinin zihnimizdeki isimlendirilmiş nesnelere yerini tutmak olduğunu varsaymış olsaydık, o zaman nesnelere zihnimizde gerçek olduklarından daha farklı bir şekilde de resmedebilirdik. Bu durumda bir ismin işlevinin nesnelere ya da zihnimizdeki isimlendirilmiş nesnelere olduğu gibi veya olduğundan farklı şekilde gönderimde bulunmak olduğunu söyledik. Wittgenstein *Tractatus*'un 4.031, 2.22, 3.144, 2.02, 2.014 gibi maddelerinde, bu paragrafın başında ifade ettiğimize benzer bir iddiayı gündeme getirir. Ancak, nesnelere çeşitli özelliklere sahip olmaları, çeşitli nesnelere ya da şeylerle ilişki içerisinde olmaları ve çeşitli özellikler yüklenmiş olmalarından dolayı, Wittgenstein'a göre, bu tür entiteler olguların biçimlerine sahiplerdir:³⁴ "Dünya şeylerin değil, olguların toplamıdır."³⁵ Dolayısıyla, Wittgensteinci anlamda "Bağlam İlkesi" gereği, bir nesnenin mantıksal nosyonu, ancak bir yargı bağlamında, bir

³¹ Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, (çev. H. Bülent Gözkan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 85.

³² Wittgenstein, *Tractatus*, 3.3.

³³ Wittgenstein, *a.g.e.*, 4.022.

³⁴ Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", 204.

³⁵ Wittgenstein, *Tractatus*, 1.1.

nesnenin falanca veya filanca bir resminin bağlamında gönderimde bulunan, bir nesne nosyonudur ki burada Wittgenstein, bir nesnenin mantıksal nosyonu, mantıksal bir nesnenin nosyonunu birbirine karıştırmamamızı isterdi.³⁶ Daha öncesinde Kant'ın da iddia ettiği gibi –Frege de sonrasında bunu Bağlam İlkesi ile dile getirir-, bilişsel anlamın en küçük birimi yargıdır ya da yargılar önermelere göre önceliklidir. Wittgenstein, *Tractatus*'ta, nesne isimleri ile yüklemleme ifadelerini gönderimsel rolleri açısından birbirine karşılaştırır ve özellikle “Bağlam İlkesi” doğrultusunda, nesne isimlerinin herhangi bir betimsel içeriğe ya da bilişsel bir anlama sahip olamayacakları, yani Kant'ın tabiriyle kör olduklarını düşünür.³⁷ Wittgenstein, *Tractatus*'ta Frege'den devraldığı “Bağlam İlkesi”ni, Frege'nin “a=a” veya “a=b” şeklinde sembolize edilebilecek özdeşlik ifadelerinde özsel bir işleve sahip olduğunu düşündüğü özdeşlik işaretinin aslında gereksiz ve anlamsız bir işaret olduğunu göstermek için kullanır. Başka bir deyişle, Wittgenstein, nesnelerin birbirinin aynısı ya da birbirinin özdeşi olduğunu söylemek için özdeşlik işaretine gerek olmadığını, dolayısıyla Frege'nin mantıksal notasyonundaki özdeşlik işaretinin özsel olmadığını, Bağlam İlkesi'nden hareketle gözler önüne serer.³⁸

Wittgenstein'ın erken dönem resim teorisinde, bir yargı, herhangi bir şeyin bir şey olarak temsil edilmesidir; yüklemleme öne sürümdür ve bir resmin sunulması, onun doğru olarak sunulmasıdır.³⁹ Bu görüşlerin Frege'nin yargı ve yargı çizgisi konusundaki düşünceleriyle uyummadığı görülmektedir. Yine Wittgenstein, *Tractatus*'ta, ve, veya, ise, ancak ve ancak gibi önerme bağlaçları ya da doğruluk fonksiyonlarını, mantıksal işlemler olarak görür ve bir bileşik önermenin anlamına bir katkıda bulunmadıklarını düşünür; zira ona göre bir önermenin anlamı, “olgu bağlamlarının varoluş ya da varolmayış olanaklarıyla uyumu ya da uyumsuzmasıdır.”⁴⁰ Yine o, mantıksal işlem imleri olarak gördüğü doğruluk fonksiyonlarını ya da önerme bağlaçlarını, tabiri caizse noktalama işaretine benzetir.⁴¹

Tractatus'ta bir önermenin bir olguyu ya da olası bir olgu durumunu resmetmesi sayesinde anlam kazandığını savunan Wittgenstein'ın resim teorisine göre, totoloji ya da çelişkiler herhangi bir olası olgu durumunu resmetmedikleri için boş anlamlı oldukları ortaya çıkar.⁴² Wittgenstein, boş anlamlı olduklarını söylediği totoloji ve çelişkilerin yine de saçma olmadıklarını

³⁶ Bilgi için bkz. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.441, 5.4.

³⁷ Macbeth, “Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language”, 204.

³⁸ Wittgenstein, *Tractatus*, 5.53, 5.533.

³⁹ Macbeth, “Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language”, 205.

⁴⁰ Wittgenstein, *Tractatus*, 4.2.

⁴¹ Wittgenstein, *Tractatus*, 5.4611.

⁴² Macbeth, “Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language”, 205; Jean-Gérard Rossi, *Analitik Felsefe*, (Çev. Atakan Altınörs), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2013, s. 44.

düşünür ve onların mantıksal sembolizmin unsurları içerisinde yer aldıklarını ileri sürer.⁴³ Dolayısıyla, totolojiler ya da çelişkiler herhangi olası bir olgu durumunu resmetmeseler de, yine doğruluk fonksiyonları önermelerin anlamlarına bir katkıda bulunmasalar da, yine de değilleme, ayrık şartlı, hipotetik ya da tümel evetleme gibi doğruluk fonksiyonlarına ilişkin işlemler, atomik önermelerin doğruluk koşullarını ifade etmek için gereklidir.

Wittgenstein'in, gönderimsel ifadeler ile yüklemleme ifadeleri arasındaki ayırdan hareketle şekillendirdiği dilin resim teorisi, Frege'nin aksine, tek zorunluluğun mantıksal zorunluluk olduğunu öne sürer ki "mantık dışındaki her şey rastlantısaldır" diyerek, Frege'nin mantıksal zorunluluk dışında nedensel yasaların da zorunlu olduğu düşüncesine karşı çıkar ve nedensel yasaların rastlantısal olduklarını ifade eder.⁴⁴ Wittgenstein, Frege'nin *Begriffsschrift*'in 12. maddesinde nedensel yasalarının genelleştirilmiş hipotetik önerme olduğu iddiasına da karşı çıkılması gerektiğini düşünür ve genelliğin rastlantısal olarak bütün her şey için geçerli olduğunu dile getirir.⁴⁵ Frege'nin mantıksal notasyonunda, "Bütün A'lar B'dir" biçimindeki bir genellik ifadesi ya da sembolik mantıktaki biçimiyle bir tümel önerme, "bütün x'ler için, x A ise, x B'dir" şeklinde düşünülerek sembolleştirilir. Wittgenstein ise *Tractatus*'ta söz konusu ifadeyi şu biçime dönüştürür: "Bütün x'ler için, x B'dir veya x A değildir." Görüldüğü üzere, söz konusu genellik ifadesi, Frege tarafından bir hipotetik önermeye dönüştürülerek sembolize edilirken, Wittgenstein tarafından ayrık şartlı bir önerme biçiminde sembolize edilir.⁴⁶ Wittgenstein'in *Tractatus*'unda savunulduğu üzere, bir önermenin anlamının, ondan elde edilen başka bir önermenin anlamını da içermesi gerektiğinden dolayı, bir genellik ifadesinin ya da tümel önermenin anlamı, onun bütün örneklerinin birleşimiyle oluşur ve herhangi bir doğruluk fonksiyonlu bileşik önerme gibi, genellik ifadeleri de bir doğruluk olasılığını ifade eder.⁴⁷

Gönderimsel ve yüklemleme ifadeleri arasındaki temel ayırdan hareket ederek, bu iki bileşenin birbirinden farklı ancak birbirini tamamlayıcı karakterlerine yaptığı vurguyla *Tractatus*'taki dil kavrayışını şekillendiren Wittgenstein'a göre, bir önermenin kendisi bir tür olgudur ve nesnelerin belli bir biçimde olmalarını, belli bir özellik ya da özelliklere sahip olduklarını ya da iki nesne arasındaki belli bir ilişkiyi resmeder. Wittgenstein, yine, yukarıda

⁴³ Wittgenstein, *Tractatus*, 4.4611, 4.461.

⁴⁴ Wittgenstein, *Tractatus*, 6.3, 6.37; Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", 205-206.

⁴⁵ Wittgenstein, *Tractatus*, 6.1231.

⁴⁶ Frege bu ifadeyi " $\forall x(Fx \rightarrow Gx)$ " şeklinde sembolleştirir, Wittgenstein ise " $\forall x(Gx \vee \sim Fx)$ " şeklinde sembolize eder. Sembolik mantıkta bu iki sembolleştirme birbirinin eşdeğeri olmasına rağmen, iki düşünürün farklı gösterimleri tercih etmelerinin sebebi, nedensel yasalara ilişkin görüş farklılığından kaynaklanır.

⁴⁷ Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", 206.

belirtildiği üzere, yüklemlemenin⁴⁸ bir önermeyi doğru olarak sunmak olduğunu düşünür ve bundan dolayı, Frege'nin kendi mantıksal dili için gerekli gördüğü yargı çizgisinin mantıksal olarak gereksiz olduğunu ortaya koyar. Yine Wittgenstein, çıkarımların sadece psikolojik anlamla ilgili olduklarını, özdeşliklerin ve özdeşlik işaretinin mantıksal olarak önemsiz olduklarını belirtir, doğruluk fonksiyonlarını barındıran bileşik önermelerin doğruluk olasılıklarını resmettiklerini söyler⁴⁹ ve nedensel yasaların rastlantısal olduklarını ve genellik ifadeleriyle ilişkilendirilemeyeceklerini ortaya koyar. Totolojik ve çelişik önermeler de dahil olmak üzere, bütün mantıksal önerme ya da yasaların boş anlamlı olduklarını düşünen Wittgenstein, yine de onların gerekli olduklarını düşünür ve mantık alanının zorunluluğun söz edilebileceği tek alan olduğunun da altını çizer. Şimdi de Frege'nin erken dönem Wittgenstein'la karşılaşılan düşüncelerine dikkatimizi yöneltceğiz.

Frege'nin Erken ve Geç Dönem Dil ve Anlam Kavrayışı

Wittgenstein, Frege'nin *Begriffsschrift*'te yürürlüğe soktuğu yargı çizgisinin mantıksal açıdan anlamsız olduğunu ve özdeşlik için önerdiği işaretin de hiçbir amaca hizmet etmediğini düşünür. Yine o, mantıksal zorunluluğun tek zorunluluk olduğunu ve bu zorunluluğun ise boş anlamlı olduğunu düşünür. Wittgenstein'ın bu görüşlerinde onun yüklemleme ve gönderimde bulunma arasında yaptığı ayrımın izlerini görmek mümkündür. Frege ise bu noktada Wittgenstein'ın bu düşüncelerine ve bu düşüncelerin dayandığı anlam kavrayışına karşı çıkar.

Frege, hayatı boyunca, yargı çizgisinin özsel olduğunu düşünmüş olsa da, onun *Begriffsschrift*'teki erken dönem görüşleri yargı çizgisinin neden özsel olduğunu açıklamaktan oldukça uzaktır. Frege, *Begriffsschrift*'te, bir yargının ancak ve ancak yargı çizgisiyle gösterilebileceğini söyler ve bu işaretin kullanılmaması durumunda yargıyı söyleyeninin, bu yargının doğruluğunu kabul edip etmediğini anlayamayacağımızı düşünür.⁵⁰ Bu durumda, yargı çizgisi, bir kimsenin söylemiş olduğu önermenin doğruluğuna da inandığını göstermesi açısından Frege ve hatta Russell tarafından önemsenir. Wittgenstein, söz konusu düşünürlerin bu fikirlerinden *Tractatus*'un 4.442 maddesinde söz eder. Frege, yargı çizgisinin öylesine önemli olduğunu düşünür

⁴⁸ Yüklemleme, belli bir özelliğin atfedildiği bir nesnenin ona atfedilen özelliklere gerçekten sahip olduğunda, şeyler ya da söz konusu nesne nasılsa öyle olduklarını gösterir.

⁴⁹ Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", 206.

⁵⁰ Gottlob Frege, *Begriffsschrift: a formula language, modeled upon that of arithmetic for pure thought*, (Ed. J. van Heijenoort), *From Frege to Gödel* içinde, Harvard University Press, Massachusetts, 1969, § 2.

ki bu fikrini güçlendirmek için kendi kavramsal notasyonunun tek bir yükleme sahip olduğunu ileri sürer. Yargı çizgisiyle gösterilen ve “-dığı doğrudur” diyebileceğimiz bu yüklemi gösteren sembol bir mümkün yargı içeriğinin önüne getirildiğinde yargıda bulunmak gerçekleşmiş olur.⁵¹ Frege'nin yanlış ya da sadece öne sürülmemiş önermelerden çıkarımda bulunmanın meşruluğuna ilişkin erken dönem görüşleri bu noktayı destekler niteliktedir.⁵² Frege, “Fonksiyon ve Kavram” başlıklı makalesinde ise yargı çizgisine ilişkin görüşünde bir değişiklik yapar ve bu imin fonksiyon ifadelerinin oluşumunda ve bir nesneye gönderimde bulunmak için kullanılmayacağını, söz konusu imin yalnızca bir yargıda bulunmada iş göreceğini öne sürer.⁵³ Frege, aynı düşünce çizgisini *Grundgesetze*'de de korumaya devam eder.

Frege, “...dığı doğrudur” yüklemine artık mümkün yargı içeriklerinin genelleştirilmesi sürecinde işe yaradığını düşünmeye başlar: “Bir kimse özne ve yüklemi birleştirerek yalnızca bir düşünceye varır, hiçbir zaman anlamdan gönderime, bir düşünceden onun doğruluk değerine geçemez.”⁵⁴ Ona göre, yargı verme ediminde “düşünce düzeyinden objektif gönderimler düzeyine” doğru bir adım atılır ve yargı çizgisi bir düşünceyi bir yargıdan ayırt etmenin anahtarı haline gelir.⁵⁵ Yani yargı çizgisi yalnızca yüklemel bir fonksiyona sahip değildir, zira yükleme sadece bir düşünceyi, yani bir tümcenin anlamını ürün verir. Bir düşüncenin yargı çizgisinden yararlanılmaksızın önesürüm gücünden yoksun bırakılması mantıksal olarak kullanışlı görülse bile, bir çıkarımda doğru olan ya da doğru kabul edilen öncüllerden hareket etmek gerekir. Onların doğru olarak öne sürüldüklerini belirtmek içinse, yargı çizgisini kullanmamız gerekir.⁵⁶

1914'te, Jourdain, Frege'ye, önesürümü ya da yargıda bulunmayı psikolojik olarak görüp görmediğini sorduğunda, Frege önesürümü ya da bir şeyin doğru olduğunu kabul etmenin içsel mental bir süreç olduğunu teslim etmekle birlikte, yine de bazı şeylerin doğru olmasının öznenin bağımsız olmak anlamında objektif olduğunu ve kendi notasyonunda öne sürülmüş bir önermenin önünde yargı çizgisini kullanmaz ise özsel bir şeyi iskalamış olacağını dile getirir.⁵⁷ Ona göre, “bir çıkarımda özsel olan şey, mantığın bir

⁵¹ Frege, *a.g.e.*, § 3.

⁵² Macbeth, “Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language”, s. 207.

⁵³ Gottlob Frege, “Fonksiyon ve Kavram”, (Çev. Şule Elkatip), *Felsefe Tartışmaları* 2, 1988, s. 19.

⁵⁴ Gottlob Frege, *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, (ed. B. McGuinness), Blackwell Publishing, Oxford, 1984, s. 164.

⁵⁵ Frege, *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, s. 164-165.

⁵⁶ Gottlob Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, (ed. B. McGuinness, çev. H. Kaal), Chicago University Press, Chicago, 1980, s. 79.

⁵⁷ Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, s. 78-79.

parçası addedilmelidir.”⁵⁸ Elbette ki iki önermenin doğru olup da aralarında mantıksal bir ilişkinin olmaması durumu ile bir önermenin başka bir önermeden çıkarsanması arasında nesnel bir farklılık söz konusudur. Frege bu farklılığın kendi notasyonunda kolayca gösterilebileceğini söyler. Şöyle ki biz birinci durumu iki önermeyi ifade eden simgeler arasında virgül koyarak gösteririz. İkinci durumda ise önermeleri temsil eden iki simge arasına bir turnike işareti (⊢) koyarak gösteririz.⁵⁹ Şimdi varsayalım ki bir kimse p ve q gibi iki önermenin her ikisi doğru olmasına rağmen, q'nun p'den yanlışlıkla çıkarsandığını düşünüyor. Böylesi bir durumda, bir kimse p'den q'yu çıkarsadığını söyleyebilir, başka birisi ise mantıksal olarak birbirinden bağımsız olan p ve q'yu ayrı ayrı doğru kabul edebilir. Bu durumda söz konusu ilk kişinin p'yi öne sürmesi onun sadece q'yu kabul etmesine yol açar; o q önermesini gerekçelendirmiş olmaz; yani gerçekte q'yu p'den çıkarsayamaz.⁶⁰ Söz konusu kişi bu çıkarsamayı yaptığında bir hata yapmış olacaktır. Aslında onun yaptığı şey, önce p'yi, sonra da q'yu kabul etmektir. Çıkarımın böyle düşünülmesi yalnızca psikolojik bir imleme sahip değildir. O kısmen nesnel mantıksal ilişkilere de dayanan bilişsel bir başarıdır. Yine, bir yargı verme ediminde de, bir kimse yanlış bir düşüncenin doğru olduğuna inanabilir ki böyle yaparak yanılmış olsa bile. Öyleyse, belli bir yargının doğru olduğunu yanlış bir biçimde düşünmek ile bir tümcenin doğruluğunu başarılı bir biçimde kabul etmek arasında da nesnel bir fark vardır. Yargı da, çıkarım gibi, kısmen nesnelere aslında nasıl olduklarına dayanan bilişsel bir başarıdır ve biz yine de yargı konusunda da yanılabiliriz. Frege'nin buradan çıkardığı sonuç yargı çizgisinin mantıksal açıdan gerekli olduğudur. Bir kimse, ona göre, yargı çizgisini, yanlışlıkla bir önermeye iliştirebilir, tıpkı iki önerme arasında bir çıkarım ilişkisinin olduğunu düşünüp yanlışlıkla bu ikisi arasına bir turnike işareti (⊢) koymak gibi. Eğer bir tümcenin yanlışlığından dolayı, onun yanlış olduğunu kabul ediyorsak, o zaman yargıda bulunma ya da kabul etme salt psikolojik bir imleme sahip değildir. Yani kabul etme ya da yargıda bulunma bir kimsenin bir önermeyi doğru kabul etmesinden ibaret değildir. O, mantıksal açıdan önemlidir ve mantıksal bir notasyonda gösterilmek zorundadır.

Wittgenstein'in gönderimsel ifadeler ile yüklemleme ifadeleri arasında gerçekleştirdiği mantıksal ayırma dayanan anlam kavrayışına göre, bir tümce doğru olduğunda, şeylerin nasıl bulunuyorlarsa öyle olduklarını gösterirler ya

⁵⁸ Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, s. 79.

⁵⁹ p ve q simgeleriyle gösterdiğimiz iki önermeye sahip olduğumuzu varsayalım. Birinci durumu gösterirken p, q ifadesini kullanırız. İkinci durumu gösterirken ise p ⊢ q ifadesini kullanırız.

⁶⁰ Frege mantıkla ilgili kaleme aldığı müsveddelerde bu konuya dikkati çeker. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gottlob Frege, *Posthumous Writings*, (Ed. H. Hermes vd., Çev. P. Long, R. White), Blackwell Publishing, Oxford, 1979, s. 2.

da söylerler.⁶¹ Bu şekilde düşünüldüğünde, Frege'nin mantıksal olarak gerekli olarak gördüğü yargı çizgisi, mantıksal bir işleve sahip olamaz. Frege ise bu sonucu kabul etmeyecektir. Frege'ye göre, yargıda bulunma öznel bir süreci ifade ederken, bir düşüncenin doğruluğunu onaylamak ise nesnel bir süreci ifade eder. Frege, bir önermenin doğru olmasının, onun doğru olarak kabul edilmesinden bağımsız olduğunu düşünür.⁶² Bu yüzden bu farkı anlatacak bir sembole ihtiyaç duyulduğunu düşünüp, yargı çizgisinin özsel olduğunu öne sürer. Frege haklıysa, o zaman Wittgenstein'in bir tümcenin gerçekliğini resmini sunduğu, bir şeyin nasılsa öyle olduklarını gösterdiği düşüncesi yanlış olacaktır.

Bu noktada söyleyebiliriz ki yargı çizginin Frege'nin notasyonundaki işlevi tam olarak belli olmasa da, Frege'nin bu işaretin neden gerekli olduğuna ilişkin açıklamaları anlaşılabilir. Aynı durum, Frege'nin *Begriffsschrift*'indeki özdeşlik işareti için de geçerlidir. O, *Begriffsschrift*'in 8. Maddesinde özdeşlik işaretinin neden önemli olduğunu açıklar; ancak başlangıçta işaretin neden önemli olduğunu tam olarak anladığını söyleyemeyiz. O, ancak, özdeşlik ifadelerinin gizemli doğasını fark ettiğinde özdeşlik işaretinin neden önemli olduğunu kavrar. Bunu da ilk kez "Fonksiyon ve Kavram" başlıklı makaleyi yazdığında fark eder. *Begriffsschrift*'e geri dönersek, Frege, burada, aynı içeriğin farklı şekillerde belirlenebileceğini söyler ve iki farklı ifadenin içeriğinin aynı olduğunun gösterilmesinde özdeşlik işaretinin kullanılabilmesini ifade eder.⁶³

Özdeşlik ifadelerinin bazılarının analitik, bazılarının ise sentetik olmaları Frege'nin sonradan fark ettiği bir durumdur. Eğer isimler nesnelere gönderimde bulunuyorlarsa, o halde 'a' ve 'b'nin aynı nesneye gönderimde bulunan eşgönderimsel ifadeler oldukları varsayıldığında, "a = b" tümcesi ile "a = a" tümcesi farklı bilişsel değerlere sahiptir ki birinci tümcenin doğru olduğunu söylemek için kanıtı ihtiyaç duyulmaktadır; bu yüzden de sentetik bir önermedir. İkincisi ise analitik bir önerme olup, önemsiz bir doğruluktur, yani bir şeyin kendisiyle aynı olduğunu anlatmaktadır. Frege, *Begriffsschrift*'i yazdığında, bu durumun farkında değildir. Ancak "Fonksiyon ve Kavram" (1891) ve "Anlam ve Gönderim Üzerine" (1892) başlıklı makaleleri yazdığında, bu durumu fark eder ve kendisini de bunu daha önce anlamadığı için eleştirir.

Frege, *Begriffsschrift*'te, özdeşlik işaretinin farklı sembollerin ya da isimlerin aynı içeriğe sahip olması durumunu ifade ettiğini söyler.⁶⁴ Macbeth'e göre, bu strateji umutsuz bir vakadır; çünkü o, Frege'nin, sembollerin bazen içeriklerinin yerini tutması gerektiği, bazen de kendilerinin yerini tutması gerektiği düşüncesini anımsatır ve bu durumun sembollerin anlamlarında bir

⁶¹ Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", s. 208.

⁶² Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, s. 78.

⁶³ Frege, *Begriffsschrift*, § 8.

⁶⁴ Frege, *Begriffsschrift*, § 8.

muğlaklığa neden olacağını belirtir.⁶⁵ Bu ise, Frege'nin *Begriffsschrift*'te belirttiği sembollerin sabit anlamlara sabit olması gerektiği düşüncesiyle çelişmektedir. Frege'nin burada karşılaştığı sorun, özdeşlik ifadelerinin ne hakkında olduklarıyla ilgili olarak erken dönem hatalı görüşlerinden kaynaklanır. Yine içerik kavramının muğlaklığı, Frege'nin *Begriffsschrift*'te özdeşlik işaretinin neden gerekli olduğu konusunda inandırıcı bir açıklama yapmasına engel olur. Frege, bu sorunu, anlam ve gönderim arasında yaptığı ayrımla çözüme kavuşturur.

Frege, erken döneminde, nesne isimlerinin sadece nesnelere gönderimde bulduklarını düşünür; yani nesne isimlerinin mantıksal işlevleri nesnelere işaret etmektir. Eğer bir isim herhangi bir nesneye gönderimde bulunmuyorsa, onların "boş bir seda"⁶⁶ olduklarını iddia eder. Frege, *Begriffsschrift*'te, özdeşlik ifadelerin yine de nasıl anlamlı olduklarını açıklamak ister. Wittgenstein da, tıpkı Frege gibi, *Tractatus*'ta, nesne isimlerin nesnelere gönderimde bulduklarını düşündüğünden dolayı, bir özdeşlik ifadesinin ya iki farklı şeyin aynı olduğunu iddia eden çelişkili bir ifade ya da bir şeyin kendisiyle aynı olduğunu bildiren önemsiz ve kullanışsız veya boş anlamlı bir ifade olduğunu söyler.

Frege, "Anlam ve Gönderim Üzerine"yi yazdığına ise, özdeşlik ifadelerinin gizemli yapısını kavrar. Frege, özdeşlik ifadelerinin sırrını ifşa ederken, nesne isimlerinin yalnızca nesnelere gönderimde bulunmadıklarını, onların aynı zamanda anlamları da ifade ettiği düşüncesinden hareket eder. Ona göre, "a = b" biçimdeki özdeşlik ifadeleri, "a = a" gibi bir özdeşlik ifadesinin aksine, bilginin genişlemesine ve bilginizde bir artışın yaşanmasına yol açan, a priori olmayan ifadelerdir.⁶⁷ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*'nde, anlam ve gönderim ayrımını daha gerçekleştirmemiş olsa da, yine de özdeşlik ifadelerinin doğasıyla alakalı bu duruma dikkati çeker. Söz konusu eserin 67. Maddesinde, Frege özdeşliklerin farklı alanlarda önemli sonuçlarıyla birlikte neden kullanıldıklarını gündeme getirir; özdeşliğin sadece bir nesnenin iki kere verilmesi olmadığını; özdeşlik ifadelerinin teşhis etme yargısı olduklarını söyler ve teşhis etmenin bir şeyin farklı bir biçimde verilmiş başka bir şeyle aynı olma durumunu ifade ettiğini öne sürer.⁶⁸ Jourdain, Frege'ye yazdığı bir mektupta, Frege'nin anlam konusunda ne düşündüğünü sorar ve Russell'in belirli betimlemeler teorisine benzeyip benzemediğini sorar. Jourdain, mektupta, Russell'in bir önermeyi, isimlerin gönderime sahip olup, anlamı olmayan bir

⁶⁵ Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", s. 209; Frege, *Begriffsschrift*, § 8.

⁶⁶ Frege, *Posthumous Writings*, s. 60.

⁶⁷ Gottlob Frege, "Anlam ve Gönderge Üzerine", (Çev. Halil Kayıkcı), *Semantik*, (Ed. Mark Richard) içinde, İtalik, Ankara, 2015, s. 55.

⁶⁸ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, s. 161.

biçimine dönüştürerek çözümleyebileceğimizi gösterdiğini söyler ve Frege'nin de anlam nosyonunu bir ismin salt psikolojik bir özelliği olarak anlayıp anlamadığını sorar.⁶⁹ Jourdain'ın bahsettiği Russell'ın belirli betimlemeler teorisinde isimlerin temel işlevi belirli betimlemelere gönderimde bulunmaktır ve isimler gerçekte kılık değiştirmiş betimlemelerdir. Frege'nin Jourdain'a verdiği yanıtta, Etna Dağı hakkındaki bir düşünceyi, düşüncenin hakkında olduğu gerçek bir dağ olan Etna Dağı'ndan ayırmak gerektiğine vurgu yapar.⁷⁰ Frege'ye göre, gerçek Etna Dağı düşüncenin bir parçası, unsuru ya da bileşeni olamaz; dolayısıyla bir ismin gönderimi, onun işaret ettiği, gösterdiği nesnedir; bir ismin anlamı ise, düşüncenin parçası olabilen bileşeni ifade eder.⁷¹ Frege, Russell'ın belirli betimlemeler teorisinde dile getirdiği düşüncenin aksine, özellikle mitolojik ya da literal bir düşünce söz konusu olduğunda, gönderime sahip olmayan düşüncelerin mümkün olduğunu öne sürer; ancak, anlamı olmayan bir düşünceden söz edemeyiz.⁷²

Frege, Jourdain'a verdiği yanıtı, sonrasında 'Sabah Yıldızı' ve 'Akşam Yıldızı'nın özdeşliğini öneren ifadenin sentetik olduğunu ve her iki ismin aynı nesneye gönderimde bulduklarının keşfedilmesi sonucunda bu ifadenin bir özdeşlik ifadesi olarak kabul edilebileceğine ilişkin görüşleriyle destekler:

"Bir nesne iki farklı biçimde belirlenebilir ve onu belirlemenin bu farklı yollarının hepsi bir özel ismin verilmesine yol açabilir ve bu farklı isimler sonuçta farklı anlamlara sahip olurlar; zira farklı yollarla belirlenmiş olan şeyin aynı nesne olduğu kendiliğinden anlaşılır değildir."⁷³

Frege'nin yanıtı, aslında tam da Jourdain'ın merak ettiği konuya temas etmez ve bu yanıtta Russell'ın bahsi bile geçmez. Frege'nin özdeşlik ifadeleri hakkındaki görüşleri, özellikle 1884'ten itibaren şekillenmeye başlamış, 1892'de "Anlam ve Gönderim Üzerine"nin yayımlanışında son halini almıştır ve sonraki süreçte de Frege bu konudaki görüşlerindeki ısrarlı tavrını sürdürür.

Wittgenstein, *Tractatus*'ta, mantık yasalarının anlamsız, boş ve yalnızca formel olduklarını öne sürer; nedensel yasaları ise topyekun reddeder. Frege ise, onun aksine, mantık yasalarının asli doğruluklar olduklarını ve nedensel yasalar ile mantık yasaları arasında ilkece bir farklılığın olmadığını ifade eder; mantığın daha ziyade bir bilim olarak genel ilkelerle ilgilenmesi açısından diğer bilimlerden farklılaştığını öne sürer. Frege, mantığın, "hedefe ulaşmak için doğruluğu nasıl düşünmeliyiz?" sorusuna cevap vermesi gerektiğini düşünür ve

⁶⁹ Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, s. 78.

⁷⁰ Frege, *a.g.e.*, s. 79.

⁷¹ Frege, *a.g.e.*, s. 79-80.

⁷² Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, s. 80.

⁷³ Frege, *a.g.e.*, s. 80.

onun her bilgi dalına ve onların ilgilendikleri konulara özgü olan şeyleri incelemeye yönelmemesi gerektiğini öne sürer.⁷⁴ Ona göre, mantık, yalnızca, ne hakkında olursa olsunlar, bütün düşünceler için geçerli olan özelliklerin ne olduğunu ortaya koymalıdır. Ona göre, düşüncelerimizi ya da bir şeyi doğru olarak kabul etmemizi belirleyen kuralların doğruluğun yasaları olduğunu ve mantığın en genel doğruluk yasalarıyla ilgilenen bir bilim olduğunu kabul etmeliyiz.⁷⁵ Frege, tıpkı fiziğin ağırlık, sıcaklık, kinetik enerji gibi konularla ilgilenmesi gibi, mantığın doğrulukla ilgilendiğini söyler.⁷⁶

Frege, *Begriffsschrift*'i, mantıksal bir dil olarak ilk kez 1879'da aynı başlıklı eserinde ortaya koyar ve sonrasında 1893'te *Grundgesetze der Arithmetik*'te daha da geliştirir. Frege'nin mantıksal dil olarak geliştirmek istediği *Begriffsschrift* niceleme mantığının ve sembolik mantığın ilk örneğidir. Frege bu mantıksal dili hem mantığın hem de diğer bilimlerin yasalarının ve nedensellik ilişkilerinin ifade edilebilmesi için geliştirir.

Frege'nin yine kendi mantıksal dilini ya da notasyonunu, kendisinin mantıkçı projesi için özel amaçlı bir araç (tıpkı, mikroskopun biyolojide ya da başka bilimlerde özel amaçlı bir araç olması gibi) olarak geliştirdiğini görürüz. Frege'nin mantıkçı projesi gereği, aritmetik mantığa indirgenebilir ve her aritmetik önermesi mantıksal yasalara ve kavramlara dayanır. Frege, mantıkçı projesini hayata geçirmek için gereksinim duyduğu tanımları ve kanıtları öncelikle gündelik dilde formüle etmeyi dener. Ancak gündelik dil kesin olmayan kavramlara sahip olduğundan dolayı, Frege'nin özel amaçlı projesini gerçekleştirmediye yetersiz kalmaktadır.⁷⁷ Frege'nin çoğu zaman tekrar etmiş olduğu gibi, gündelik dildeki çıkarım biçimleri, değişken, zayıf ve muğlak oldukları için, önyargılar ya da varsayımlar kolayca çıkarımlara karışabilmektedir ve çıkarımların sonuçlarında bu varsayımların ya da önyargıların etkileri görülemeyebilir.⁷⁸ Görüldüğü gibi, gündelik dillerin tamamen özenli kanıtlarla formüle etme gibi özel amaçlar için defolu olmasının nedeni, hem gündelik dildeki ifadelerin muğlak olması, hem de çıkarımlar için kusursuz bir biçimi sunamamalarıdır.⁷⁹ Gündelik dilde, argümanların ya da akıl yürütmelerin basamaklarını ve argümandaki önermeler arasındaki ilişkileri açıkça görebilmek genellikle mümkün değildir.

Frege'nin *Begriffsschrift*'i tam olarak bu zorlukların üstesinden gelinmesi için geliştirilir. Bu dilde, kanıtlara dayalı bütün aksiyomlar, içerik ve

⁷⁴ Frege, *Posthumous Writings*, s. 128.

⁷⁵ Frege, *Posthumous Writings*, s. 128.

⁷⁶ Frege, *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, s. 351.

⁷⁷ Gottlob Frege, *Conceptual Notation*, (Ed. ve Çev. T. Bynum), Clarendon Press, Oxford, 1972, s. 104.

⁷⁸ Frege, *a.g.e.*, s. 85.

⁷⁹ Frege, *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, s. 235.

formel yönden geçerli çıkarım kuralları tanımlanır. Çıkarım kuralları gündelik dilde de ifade edilmek zorunda olduğundan dolayı, Frege kendisini tanımlanabilecek olan çıkarım biçimleriyle sınırlandırır ve çok az sayıda çıkarım kuralını ve bu yeni dilin kurallarını formüle etmekle uğraşır.⁸⁰ Frege'nin özenli bir şekilde oluşturduğu *Begriffsschrift*, formel ve maddi olarak geçerli olan çıkarım türlerinin yasalar olarak ele alındığı bir dildir. Frege'ye göre, çıkarım kuralları genel önerme formuna ya da hipotetik önerme formuna sahiptir. Frege'nin *Begriffsschrift*'teki notasyonunda koşul çizgisi önemlidir ve önermelerin hep koşullu önermeler cinsinden ifade edildikleri görülür. Frege koşul çizgisinin ya da koşul bağlacının mantıkta gerekli olduğunu düşünür. O, hipotetik önermelerin "bütün doğa yasalarının formu ve genelde bütün nedensel ilişkilerin formu"⁸¹ olduklarını öne sürer. Frege, bütün çıkarım kurallarının genelleştirilmiş hipotetik önermeler olduğunu düşünür. Frege, "eğer x insansa, x ölümlüdür" gibi bir genel önermenin, "p ise, q ise p'dir" gibi bir mantık yasasından sadece mantık yasalarının daha genel olması bakımından farklılaştıklarını iddia eder.

Wittgenstein ise, *Tractatus*'ta çıkarım kurallarının gereksiz olduklarını ve anlamsız olduklarını söyler ve tıpkı öne sürme gibi yalnızca psikolojik imleme sahip olduğunu bildirir.⁸² Wittgenstein, çıkarımların özel bir yönlerinin bulunmadığını düşünür ve bir önermenin kendisinden çıkan her şeyi onaylayacağını ve sonucun da öncüllerde zaten onaylanmış şeyleri yinelediğini öne sürer. Frege'nin ise çıkarımların doğalarına ilişkin bambaşka bir fikri gündeme getirdiğini görürüz. Frege, bir çıkarımda, sonucun öncüllerde potansiyel olarak bulunduğunu, ancak bu potansiyelin aktif hale getirilmesi için bir çıkarıma ihtiyaç duyulduğunu söyler ve Wittgenstein'dan farklı düşündüğünü ortaya koyar.

Frege, hem mantıksal yasaların, hem de pek çok bilimin sahip olduğu yasaların ya da nedensel yasaların *Begriffsschrift* ile ifade edilebileceklerini savunur. Ancak Frege, bunu nasıl gerçekleştirebileceği konusunda önceleri net bir fikre sahip değildir. Frege, genel hipotetik önerme formundaki yasaların, kavramların alt alta sıralanması olarak düşünülebileceğini öne sürer. Ancak, Frege'nin önceleri düşündüğü gibi, kavramlar bağımsız bir varoluşa sahip değillerse ve sadece bir tümcede başka bir kavramla değiştirilebilir bir unsur olarak düşünülüyorsa, bu kavramların genel hipotetik önermeleri nasıl ifade edeceklerini anlamak güçleşecektir. Frege, *Begriffsschrift*'te, bir kavramın, onun bir başka kavramla değiştirilmesi durumunda değişmeden kalan ifadenin bir

⁸⁰ Frege, *Begriffsschrift*, § 6; Frege, *Posthumous Writings*, s. 37; Frege, *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, s. 236.

⁸¹ Frege, *Conceptual Notation*, s. 95.

⁸² Wittgenstein, *Tractatus*, 5.132.

parçası olduğunu söyler.⁸³ Frege'nin erken dönemindeki kavram anlayışı öyleyse, tıpkı Wittgenstein'ın *aRb* ifadesindeki *R* sembolünün hiçbir şeyi göstermeyen bir ifade olması gibidir ve hiçbir şeyi göstermeyen, dilde hiçbir önemi olmayan ve sadece başka türlü verilmiş nesnelere karakterize etmede kullanılıyorsa, o halde genel hipotetik yargıları ifade etmek mümkün olmayacaktır.⁸⁴ Frege, kavram konusundaki anlayışını, *Aritmetiğin Temelleri'*nde değiştirir ve bir genel kavram sözcüğünün görevinin bir kavrama işaret etmek olduğunu söyler.⁸⁵

Frege, 1891 yılında kaleme aldığı "Fonksiyon ve Kavram"da ise, yeni kavram ya da fonksiyon anlayışını göstermek adına geometriden bir örnek verir. Belli bir uzunluğa sahip olan koyu bir çizgiyi bir nokta ile ikiye böldüğümüzü düşünelim. Eğer temiz bir bölme yapılmak isteniyorsa, bölen noktayı, bölüm işleminden sonra ortaya çıkaracak iki doğru parçasından sadece birine dahil etmek gerekecektir. Noktanın dahil edildiği doğru parçasını kendisinde tastamam olduğu için onu argümana ve diğer parçayı ise onda bir şey eksik olduğu ve uç noktası olmadığı için fonksiyona ya da kavrama benzetebiliriz.⁸⁶ Görüldüğü gibi, Frege'ye göre, kavram ya da fonksiyon, ancak argüman sayesinde tamamlanan ya da doymuş olan, ancak kendi başına tamamlanmamış ya da doymamış olan bir şeydir.⁸⁷ Frege, kavramı artık bir değişken içeren bir ifade olarak değil, nesne ismi çıkarıldığında artakalan ifade, doymamış bir ifade olarak kavramsallaştırır.

Frege, hem *Begriffsschrift*'te ortaya koyduğu erken dönem mantığında, hem de *Grundgesetze*'de sonrasında daha da geliştirdiği mantığında, yargı çizgisinin mantıkta özsel olduğunu, özdeşlik ifadelerinin bilimizi artıran sentetik doğrulukları ifade edebildiğini, hem mantıksal yasaların, hem de bilimlerin yasalarının kendi mantıksal dili ya da notasyonunda ifade edilebileceklerini ileri sürer. Mantıksal yasalar, ona göre, sadece daha genel olmaları bakımından diğer bilimlerin yasalarından ayrılır. Ancak, Frege'nin ileri sürdüğü bu fikirlerin, onun *Begriffsschrift*'te geliştirdiği erken dönem mantığında tutarlı bir şekilde açıklanamadığını görürüz. Onun bu açıklamayı yapamamasının sebebi, onun erken dönem anlam kavrayışından kaynaklanır ki bu anlam kavrayışı Wittgenstein'ın da *Tractatus*'ta benimsediği anlayış olmuştur. Frege, *Begriffsschrift*'te, bir nesne ismini, bir taşıyıcıdan yoksun olan ismin boş bir sestem ibaret olması şeklinde iş gören bir ifade olarak ve bir kavramı ise başka türlü verilmiş bir nesnenin nitelendirilmesini mümkün kılan

⁸³ Frege, *Begriffsschrift*, § 9.

⁸⁴ Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", s. 213.

⁸⁵ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, s. 146.

⁸⁶ Frege, "Fonksiyon ve Kavram", s. 10.

⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Yıldırım, "Frege'nin Fonksiyon ve Argüman Ayrımı ve Genel Önermelere İlişkin Analizi", *Beytülhikme Felsefe Dergisi* 6/2 (2016), 125-141.

bir ifade olarak görür ve bir önermenin bir olgu ya da şey durumunu nesnelere belli bir biçimde bulunma durumlarını ifade ettiğini düşünür.⁸⁸ Frege'nin, yukarıda özetlediğimiz fikirlerini tutarlı bir şekilde ifade edebilmesi için anlam kavrayışında bir değişiklik yapması gerekir ve bu değişiklik onun anlam ve gönderim arasında yaptığı ayrımla gerçekleşmiştir ki bu konuda detaylı bilgi için Yıldırım'ın "Frege'nin Anlam ve Gönderim Ayrımı"⁸⁹ başlıklı makalesine bakılabilir.

Sonuç

Frege'nin ilk kez 1879'da *Begriffsschrift* ile formüle edilmiş mantık kavrayışı, 1890'ların başında anlam ve gönderim arasında gerçekleştirdiği ayrımla geliştirilmiştir. Frege'nin mantığı, 20. Yüzyılın dönümünde Russell, Whitehead ve Peano ile geliştirilen sembolik mantığın notasyonel versiyonu olarak görülür. İşte, Frege'nin mantığının bu özelliği, Wittgenstein'in *Tractatus*'ta bu mantığı eleştirmesi için gerekçe sunar. Wittgenstein'in *Tractatus*'taki mantık kavrayışı ise felsefi mülahazalarla zenginleştirilmiş bir görünüm arz eder ve oldukça göz kamaştırıcıdır. Frege, saf düşüncenin bir formül dili olarak tanımladığı kendi mantıksal notasyonunu, yani *Begriffsschrift*'i kavramsal (*begrifflicher Inhalt*) ya da çıkarımsal içeriği kesin bir şekilde ifade edebilmek ya da eş deyişle mümkün bir yargının içeriğini (*beurteilbare Inhalt*) doğru bir şekilde ifade edebilmek için geliştirir. Yine o kendi mantıksal notasyonunun temel amacının çıkarım formlarının sayısını en aza indirmek ve bu çıkarım formlarını kendi notasyonunun simgeleriyle yeniden düzenlemek olduğunu ifade eder. O kendi notasyonunda, doğru bir çıkarım için gerekli olan her şeyi tanımladığını düşünür ve katı bir şekilde matematiğin formül dilinden yararlandığını söyler. Frege, kendi mantıksal notasyonunda kesin bir şekilde gösterebilmeyi umduğu kavramsal içerik ifadesini, 1890'ların başından itibaren bir tarafa bırakarak, anlam ve gönderim ayrımını gündeme getirir. Wittgenstein ise bu noktada Frege'nin önceki kavrayışını takdir etmektedir; çünkü Frege'nin önceki yaklaşımı, Wittgenstein'in *Tractatus*'ta gönderimde bulunan ifadeler ile yüklemleme ifadeleri arasındaki ayrımdan hareketle şekillendirdiği resim teorisiyle uzlaşmaktadır. Frege'nin anlam ve gönderim arasında ayrım yapmaya yönelmesindeki en temel faktör özdeşlik ifadeleri konusunda ortaya çıkan bulmacaydı ki bu ayrım sayesinde Frege, "a=b" biçimindeki özdeşlik ifadelerinin bilgi verici olduklarını ortaya koymuş ve özdeşliklerin mantıksal olarak önemli olduklarını göstermişti. Wittgenstein ise, Frege'nin anlam ve

⁸⁸ Macbeth, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", s. 214.

⁸⁹ Mustafa Yıldırım, "Frege'nin Anlam ve Gönderim Ayrımı", *Beytülhikme Felsefe Dergisi* 7/2 (2017), 163-183.

gönderim ayırımından önce olduğu gibi, özdeşliklerin mantıksal anlamda önemsiz olduklarını, nesneyle doğrudan bir bağa sahip olmayan yasaların anlamsız olduklarını ve dolayısıyla nesnel imlemlerinin olmadığını düşünür ve hem yargının, hem de çıkarımın salt psikolojik imleme sahip olduklarını ileri sürer. Frege, kendisinin önceki düşüncelerinde, Wittgenstein'ın öne sürdüğü durumların ortaya çıktığının farkındadır; ancak o, Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta ulaştığı sonuçları kabul etmeyerek kendi anlam kavrayışını değiştirmeyi tercih eder ve anlam ve gönderim arasında bir ayırım gerçekleştirir. Frege, hayatı boyunca pek çok ayırım gerçekleştirir ki onun bir ayırımlar filozofu olduğunu söylesek abartmış olmayız. Nesne ve kavram arasında ayırım yapar, birinci düzey kavramlar ile ikinci düzey kavramlar arasında ayırım yapar, gramatik form ile mantıksal formu birbirinden ayırır ve yine anlam ve gönderim ayırımı da en önemli ayırımdır. Wittgenstein'ın *Tractatus*'unda ise bu tür ayırımlar yoktur ve onun özellikle anlam ve gönderim ayırımı ile kavram ve nesne ayırımını bir araya getirdiğini görürüz ki bu da Wittgenstein'ın Frege'nin sonraki anlam kavrayışını hatalı görmesine yol açar ve Wittgenstein'ın Frege'ye yönelik eleştirilerini yönelttiği yer burasıdır. Elbette bu eleştirilerde Wittgenstein'ın haklı olup olmadığına karar vermek için her ikisinin anlam kavrayışlarından hangisinin tercih edilebilir olduğuna karar vermek gerekir. Bu sorunu çözmek ise başka çalışmalarda araştırma konusu yapılabilir.

KAYNAKÇA

- De Pellegrin, E. (ed.), *Interactive Wittgenstein: Essays in Memory of Georg Henrik von Wright*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2011.
- Dummett, Michael, *Frege: Philosophy of Language*, Harper & Row Publishing, New York, 1973.
- Frege, Gottlob, *Aritmetiğin Temelleri*, (çev. H. Bülent Gözkan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Frege, Gottlob, "Anlam ve Gönderge Üzerine", (Çev. Halil Kayıkcı), *Semantik*, (Ed. Mark Richard) içinde, İtalik, Ankara, 2015.
- Frege, Gottlob, "Fonksiyon ve Kavram", (Çev. Şule Elkatip), *Felsefe Tartışmaları* 2, 1988.
- Frege, Gottlob, *Begriffsschrift: a formula language, modeled upon that of arithmetic for pure thought*, (Ed. J. van Heijenoort), *From Frege to Gödel* içinde, Harvard University Press, Massachusetts, 1969.
- Frege, Gottlob, *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, (ed. B. McGuinness), Blackwell Publishing, Oxford, 1984.
- Frege, Gottlob, *Conceptual Notation*, (Ed. ve Çev. T. Bynum), Clarendon Press, Oxford, 1972.
- Frege, Gottlob, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, (ed. B. McGuinness, çev. H. Kaal), Chicago University Press, Chicago, 1980.
- Frege, Gottlob, *Posthumous Writings*, (Ed. H. Hermes vd., Çev. P. Long, R. White), Blackwell Publishing, Oxford, 1979.
- Frege, Gottlob, *Posthumous Writings*, (Ed. H. Hermes vd., Çev. P. Long, R. White), Blackwell Publishing, Oxford, 1979.
- Hacker, P. M. S., *Wittgenstein: Connections and Controversies*, Clarendon Press, Oxford, 2001, s. 191-218.
- Kenny, Anthony, *Wittgenstein*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006.
- Macbeth, Danielle, "Frege and Early Wittgenstein on Logic and Language", *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy* (Ed. Erich H. Reck) içinde, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- Magée, Bryan, *Büyük Filozoflar*, (Çev. Ahmet Cevizci). Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- Rossi, Jean-Gérard, *Analitik Felsefe*, (Çev. Atakan Altınörs), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2013.
- Wittgenstein, Ludwig, *Defterler 1914-1916*. (Çev. Ali Utku), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2017.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Çev. Oruç Aruoba), 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Yıldırım, Mustafa "Frege'nin Anlam ve Gönderim Ayrımı", *Beytülhikme Felsefe Dergisi* 7/2 (2017), 163-183.
- Yıldırım, Mustafa, "Frege'nin Fonksiyon ve Argüman Ayrımı ve Genel Önermelere İlişkin Analizi", *Beytülhikme Felsefe Dergisi* 6/2 (2016), 125-141.

THE CONCEPT OF CHANGE IN ARISTOTLE'S PHYSICS

Dilek ARLI ÇİL*

ABSTRACT

This study aims to investigate change (kinesis) as it is handled by Aristotle in Physics. With this aim, it analyzes the basic concepts which constitute the ground of this definition. In Physics, Aristotle starts with what is prior to us and moves to principles and causes. Thus, first, he elaborates on the things which are subject to change and he introduces the idea of categories. Substance (ousia) as the first category is what underlies the change. Other categories are the properties that are applied to substance. Then he claims that the thing which underlies change functions as matter (hypokeimenon) and the property which is predicated of substance at the end of change functions as form (eidos). Thus, change is described as having a form of a matter. In other words, in change, the matter is determined by the form. But this determination can only be possible if the matter has the capacity to be determined in a specific way. It is called potential. When the form determines the matter, its potential is actualized. In Physics Book III, Aristotle defines change as the actualization (energeia) of a potential (dynamis). Some scholars argue that in the definition "actualization" refers to a process while others argue that it refers to having an end. In this study, considering Aristotle's examples of actuality and potentiality, it is claimed that change involves both.

Key Words: Change, Categories, Substance, Matter, Form, Potential.

ARİSTOTELES'İN FİZİK ESERİNDE DEĞİŞİM KAVRAMI ÖZ

Bu çalışma, Aristoteles'in Fizik eserinde, "değişim" kavramını nasıl ele aldığını incelemektedir. Bu amaçla, Aristoteles'in hangi kavramlardan hareketle değişimin tanımına ulaştığı ortaya konulmuştur. Aristoteles, bu eserde, duyumsadığımız şeylerden başlayarak ilkelere ve nedenlere yönelen bir araştırma sürdürür. Önce nelerin değişime uğradığı üzerinde durur ve kategoriler düşüncesini ortaya koyar. İlk kategori olarak töz, değişime rağmen değişmeden kalan şeydir. Diğer kategoriler, töze yüklenen niteliklerdir. Daha sonra, değişmeden kalan şeyin madde, değişimin sonunda töze yüklenen niteliğin de form olduğunu öne sürer. Böylece değişim, maddenin form kazanması olarak tanımlanır. Yani madde, form tarafından belirlenmektedir. Formun maddeyi belirlemesi, ancak, maddenin böyle bir belirlenme olanağına sahip olmasıyla mümkündür. Bu olanağa, potansiyel adı verilir. Formun maddeyi belirlemesi, maddenin potansiyelinin aktüel hale gelmesi anlamına gelir. Aristoteles de, Fizik Kitap III'te, değişimi, potansiyelin aktüel hale gelmesi olarak tanımlar. Bazı Aristoteles uzmanları, bu tanımda bahsi geçen "aktüel" ifadesinin bir etkinlik sürecine işaret ettiğini, diğerleri ise etkinlik süreci sonunda ulaşılan sonuca işaret ettiğini öne sürmektedir. Bu çalışmada, Aristoteles'in potansiyel ve aktüel ilişkisi için verdiği örnekler değerlendirilerek, değişimin hem süreci hem de sonucu içerdiği öne sürülmektedir.

Anahtar kelimeler: Değişim, Kategoriler, Töz, Madde, Form, Potansiyel.

* Dr. Öğr. Üyesi, Maltepe Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, dilekarli@maltepe.edu.tr, ORCID 0000-0001-8004-4916

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 119-132

Makalenin geliş tarihi: 28.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 27.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 119-132

Submission Date: 28 February 2021

Approval Date: 27 April 2021

ISSN 2618-5784

Introduction

This study aims to investigate the concept of change focusing on Aristotle's *Physics*. In *Physics* Book III, Aristotle defines change as the actuality (*energeia*) of a potential (*dynamis*) as such. Some scholars argue that in this definition "actuality" refers to a process while others argue that it refers to having an end. In this study, considering Aristotle's examples of actuality and potentiality, I will show that change involves both. In order to clarify the meaning of change, I will analyze basic concepts and theories Aristotle deals with in relation to the concept of change. First, I will focus on categories and substance (*ousia*). The substance is presented as the first category. It is defined as the thing on which other categories are predicated. Secondly, I will focus on the distinction between substantial and accidental change. Substantial change signifies coming to be without qualification and accidental change signifies coming to be with qualification. Then, I will analyze the distinction of form and matter and how it functions in change. In relation to it, I will consider the four causes of change that Aristotle introduces in *Physics* Book II. Lastly, focusing on the distinction between actuality and potentiality, I will point out that the definition of change in *Physics* III, as the actuality of a potential, involves both a process and having an end.

Aristotle begins his investigation on change assuming that nature (*physis*) is the source of change. Entities we encounter are subject to change. This is something that cannot be demonstrated. He expresses his idea at the beginning of *Physics* by saying that "We, on the other hand, must take for granted that the things that exist by nature are, either all or some of them, in motion – which is indeed made plain by induction."¹ Then, he proceeds to study in detail what kinds of entities are subject to change and he focuses on the categories first.

The Categories and Substance

Aristotle claims that whatever we encounter is either a substance (*ousia*)² or a quality or a whole that consists of both. In the *Categories*, he introduces ten different categories. He says "of things said without any combination, each signifies either substance or quantity or qualification or a

¹ Aristotle, *Physics*, in *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 1., Ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1985, p.315

² We should keep in mind that Aristotle uses the word substance (*ousia*) as having two different meanings, either referring to particular things or the *eidos* of particular things. Kuçuradi argues that when *ousia* is reduced to "substance", the existence is assigned to *ousia*. (Ioanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009, p.161)

relative or where or when or being-in-a-position or having or doing or being-affected.”³ These are the categories of substance, quantity, quality, relation, time, space, state, action, and affection. The first category is substance and the other nine categories are the properties of the substance. He says that everything has properties and the carrier of properties is the substance (*ousia*). Properties of things can change; a thing may lose one of its properties or it may gain a new one but substance qua being substance cannot change.

Aristotle defines substance in the following sentence: “A substance – that which is called a substance most strictly, primarily, and most of all – is that which is neither said of a subject nor in a subject, e.g. the individual man or the individual horse.”⁴ The substance in the primary sense is not a property but is the carrier of properties. That is to say, the substance cannot be predicated on something but everything else can be predicated on substance in its primary sense. David Ross points to the meaning of substance as the first category by saying that “The existence of substance, and the distinction between it and the other categories, is for Aristotle self-evident. The primary meaning of substance is ‘that which is not asserted of a subject but of which everything else is asserted.’”⁵

Aristotle distinguishes primary substance from the secondary substance. Primary substance is neither said of a subject nor it is in a subject whereas secondary substance may be said of a subject or be in a subject. Individual things are substances in the primary sense. For instance, an individual man, an individual bird, an individual pen are primary substances. But the species of individual things are secondary substances. Aristotle states that “The species in which the things primarily called substances are called secondary substances.”⁶ For instance, “man” and “bird” as a genus are called secondary substances. The kind of substance which is subject to change is the primary substance. We can talk of an individual man’s becoming musical from unmusical or an individual man’s coming into existence but not a genus of man.

We should also note that substance exists independently of other categories whereas all other categories exist in relation to the substance. In this respect, the substance is ontologically prior to other categories. “There is one kind of being which is in the strictest and fullest sense – substance; and all other things are simply by virtues of standing in some definite relation to substance – as qualities of substance, relations between substances or the

³ Aristotle, *Categories*, in *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 1, Ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1985, p.4

⁴ Aristotle, *Ibid*, p.4

⁵ David Ross, *Aristotle*, New York: Routledge, 1995, p.173

⁶ Aristotle, *Categories*, p.4

like.”⁷ Things other than substances require a substance for their existence. In the sentence “Socrates is walking”, ‘Socrates’ refers to a substance in the primary sense, and ‘walking’ refers to a property that belongs to the category of doing. In this sentence, the property of walking is predicated on Socrates. Socrates as a substance can exist independently of anything else whereas the property of ‘walking’ can only exist in relation to Socrates.

Aristotle refers to the distinction between substance and properties while he explains the change. The substance is the thing that underlies change. It is what resides both at the beginning and the end of change. One can thus claim that the substance constitutes the ground and the possibility of change.

“One can gather from surveying various cases of becoming in the way we are describing that there must always be an underlying something, namely that which becomes, and that this, though always one numerically, in form at least is not one. For to be a man is not the same as to be unmusical. One part survives, the other does not: what is not an opposite survives (for the man survives), but not musical or unmusical does not survive, nor does the compound of the two, namely the unmusical man.”⁸

According to Ross, Aristotle makes a distinction between substance and other categories in order to explain change because he needed something subject to change. “A quality cannot change. It is what it is and cannot become anything else; it can only be succeeded by another quality. If there is such a thing as change, as distinct from bare succession, there must be substance as distinct from qualities.”⁹ Irwin emphasizes the need for a substance in change too. He says that “Questions about change show why there is some reason to recognize substances. Change, as opposed to mere replacement, requires something to persist through it, to be the subject that changes; and if a subject cannot exist without having the property (e.g. whiteness) that it loses in the change, then it is not the subject of the change.”¹⁰

Aristotle argues that primary substances go through various kinds of change. The change in quality, change in size, coming into existence or ceasing to exist, and locomotion. Ross explains them in detail:

“If we start with a concrete terrestrial object, say a living body, we find that it is capable of change in four respects. It can move in

⁷ Ross, *Ibid*, p.164

⁸ Aristotle, *Physics*, p.324

⁹ Ross, *Aristotle*, p.174

¹⁰ Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, New York: Oxford University Press, 1988, p.60

space; it can change in quality; it can become larger or smaller; it can be destroyed (and has been generated). Matter (*ύλη*) being for Aristotle that which is presupposed by change, a thing that can change in all four ways is regarded as embedded, as it were, in four layers of matter—'local matter' or matter for locomotion, matter for alteration, for change of size, for coming into being and passing away."¹¹

All these types of change can be classified into two general categories; substantial change and accidental change. Change in quality, change in size and locomotion are counted as accidental changes whereas coming into existence or ceasing to exist are counted as substantial change.

Substantial and Accidental Change

In Book I, Chapter 7 Aristotle analyzes different kinds of change. There are two kinds of change which he points out; "coming to be without qualification" and "coming to be so and so". We may also call them "coming to be" and "becoming". "Coming to be" is coming into existence and only substances come into existence. Aristotle says that "Things are said to come to be in different ways. In some cases, we do not use the expression 'come to be', but we say 'come to be so-and-so'. Only substances are said to come to be without qualification."¹² It follows that "coming to be" is coming into existence of a primary substance and it refers to substantial change whereas "becoming" refers to accidental change.

Substances come to be without qualification in different ways: "by change of shape, as a statue; by addition, as things which grow; by taking away, as the Hermes from the stone; by putting together, as a house; by alteration, as things which turn in respect of their matter."¹³ In each case, a substance, in the sense of a particular thing, comes into existence. When the statue of Hermes is shaped out of stone, it is the statue of Hermes which comes into existence but there is also something that underlies the change which is the stone. Aristotle claims that in both kinds of change, there is always something that underlies the change.¹⁴ Things come to be with or without qualification from something else. It is easier to recognize the underlying thing in the accidental change. Socrates becoming musical is an accidental change and Socrates is the thing that underlies this change and it is the primary substance. "The man remains a

¹¹ Ross, *Aristotle*, p.174

¹² Aristotle, *Physics*, p.325

¹³ Aristotle, *Physics*, p.325

¹⁴ Aristotle, *Physics*, p.325

man and is such even when he becomes musical, whereas what is not musical or is unmusical does not survive, either simply or combined with the subject.”¹⁵

In Aristotle's analysis, there are three elements in both kinds of change. “The most general form of change, one might say, is simply this: ‘At one time it was not the case that p and at a later time it was the case that p’ (and to obtain the form of generation, in our sense of the word, one takes ‘p’ as an existential proposition).”¹⁶ In every change, there is an underlying thing that survives through the change and two opposites: the absence of a property at the beginning and the existence of a property at the end.¹⁷ If we analyze the example of “Socrates’ becoming musical from unmusical” we see that Socrates is the thing which subsists through change. It is the carrier of two opposites: the property of being unmusical at the beginning and the property of being musical at the end. Those properties are predicated of Socrates.

Aristotle claims that the thing which underlies both substantial and accidental change functions as matter (*hypokeimenon*). And the property which is predicated of the matter at the end of a change corresponds to the form (*eidos*). It follows that change can be defined as having a form of a matter. Aristotle states that sensible things consist of matter and form: “I say, everything comes to be from both subject and form. For the musical man is composed in a way of man and musical: you can analyze it into the definitions of its elements. It is clear then that what comes to be will come to be from these elements.”¹⁸ He claims that every change involves matter (*hypokeimenon*), form (*eidos*), and privation (*steresis*). “Form and privation are practically the negations of one another, for anything which is of the right sort to have a certain form but does not have it will be said to have the corresponding privation, and vice versa.”¹⁹ Socrates’ becoming musical from unmusical is an example of an accidental change in which Socrates, which is a primary substance, functions as matter, musical functions as form, and unmusical functions as the privation of the form of being musical. When Socrates is determined by the form of being musical, he becomes a musical man.

The form gives a characteristic to a matter by determining it. The form determines matter in two different ways: as a substantial form and an accidental form. Substantial form occurs in the substantial change and accidental form occurs in the accidental change. Ross explains it in the following paragraph:

¹⁵ Aristotle, *Physics*, p.324

¹⁶ David Bostock, *The Principles of Change in Physics, Space, Time, Matter and Form: Essay's on Aristotle's Physics*, Oxford: Clarendon Press, 2006, p.5

¹⁷ David Ross, *Aristotle's Physic*, Oxford: Clarendon Press, 1936, p.23

¹⁸ Aristotle, *Physics*, p.325

¹⁹ Bostock, *The Principles of Change in Physics*, p.9

"We must distinguish, it would appear, between generation proper (the origination of a new Substance) and the minor forms of change (change of quality or of size, which will include all production of *artefacta*). In the former case the form must pre-exist actually, in the male parent; in the latter it need only pre-exist potentially"²⁰

In generation, the form pre-exists at the beginning of change whereas in becoming, the form (*eidos*) does not pre-exist at the beginning. For instance, in the generation of a human being the form of human beingness pre-exists in the man who is the father. But in the example of Socrates' becoming musical, the form of musical does not preexist at the beginning in actuality. It exists only in potentiality. But whether it pre-exists or not, form functions as a cause of change.

Four Causes of Change

Aristotle claims that four causes are found in change. The first one is the material cause. He says "In one way, then, that out of which a thing comes to be and which persists, is called a cause, e.g. the bronze of the statue, the silver of the bowl, and the genera of which the bronze and the silver are species."²¹ In the example of a building, it is the bricks and concrete which functions as a material cause.

Secondly, there is the efficient cause or primary cause. Aristotle makes a distinction between primary cause and secondary cause. He says "In investigating the cause of each thing it is always necessary to seek what is most precise (as also in other things): thus a man builds because he is a builder, and a builder builds in virtue of his art of building. The last cause then is prior; and so generally."²² Namely, the primary cause is the last cause which is found in change. It is who or what initiates change. In a construction of a building, it seems that it is the architect who is the primary cause because the individuals who work on the construction cannot perform the act of building without the presence of an architect. But an architect can build a house because he has the art of house-building. If he did not have this art, he would not perform such an activity. Now it seems that the art of house-building is the primary cause rather than the architect himself because the architect has this art accidentally.

An agent acts as a source of change because he has the relevant capacity and this capacity is the form that constitutes the formal cause of change. The

²⁰ Ross, *Aristotle*, p.181

²¹ Aristotle, *Physics*, p.332

²² Aristotle, *Physics*, p.334

architect is the one who has the form of a house in his mind and he ascribes this form (*eidos*) onto matter. First, there is the form of the house and then he makes the form to be realized by making the builders work on the construction materials in a way that reveals the form he has in his mind.

The final cause (*telos*) is the fourth kind of cause. The final cause is for the sake of which a thing is done. It is the end to be fulfilled through change. In architecture, it is the actual building that constitutes the final cause of change. In the case of Socrates' becoming musical, the actual musical man constitutes the final cause.

According to Aristotle, substance (*ousia*) functions as a cause of change in different ways:

"It is the answer to the question 'why?', e.g. 'why does it thunder?' or 'why do these bricks and stones make a house?' In all such cases we are looking for a cause which is—to speak abstractly—the essence, but is in some cases, as in that of a house (or generally of *artefacta*), the end to be subserved, and in some (as in that of thunder) the moving cause."²³

The substance (*ousia*) refers to either *the thing which is* or the essence (*eidos*) of a thing. The essence is the order according to which particular materials are brought together. Thus, we can say that substance constitutes the formal cause of a being. But it also functions as the final cause and efficient cause. It functions as an efficient cause because the form of man is carried out by a man. In this sense, the formal cause becomes the efficient cause. It functions as the final cause because the flesh and bones are formed in a way that they compose a man. Ross says that "Aristotle points the way to a more real explanation by saying that what we describe abstractly as the essence is, viewed concretely, sometimes a final, sometimes an efficient cause. Normally it is a final cause. The reason why this flesh and these bones make a man is that they are informed by the form of man and because they are organized in such a way as to subserve the ends for which man exists"²⁴ It shows that sometimes different kinds of causes coincide. Aristotle expresses it in the following paragraph.

"Now, the causes being four, it is the business of the student of nature to know about them all, and if he refers his problems back to all of them, he will assign the why in the way proper to his science – the matter, the form, the mover, that for the sake of which. The last three often coincide; for the what and that for the sake of which are

²³ Ross, *Aristotle*, p.179

²⁴ Ross, *Aristotle*, p.180

one, while the primary source of motion is the same in species as these.”²⁵

According to Aristotle, in human procreation, the matter is the human seed. But matter cannot give itself the particular order of its motion to bring out a result. It is the father and mother²⁶ who provides the order to the matter. But the primary cause is not the father rather it is the essential form of the father, the form of human beingness. The essential form of human beingness is both the formal cause and primary cause – the mover. It also constitutes the final cause – the cause of that for the sake of which – because the end of the biological production is the actual human being.

In change, the form is transmitted from the mover to the moveable and determines it. This transmission can only be done if the moveable has the capacity to be determined in this way. It is called potential. In a generation, the father transmits the form of human beingness to the baby since it has the potential to become a human being; and in the building of a house, the builder transmits the form of a house to construction materials since they have the potential to become a house. When the form is transmitted to the moveable by the mover, the potential of the moveable is said to be actualized.

In *Physics* Book III, Chapter 1, Aristotle makes a distinction between actuality and potentiality as two different types of being and he defines change as the actualization of a potential: “We have distinguished in respect of each class between what is in fulfilment and what is potentially; thus the fulfilment of what is potentially, as such, is motion²⁷.” (201a10-11) Although this definition seems clear, it brings out a discussion on the meaning of fulfilment (*energeia*) namely actuality.²⁸ The “fulfilment” in this definition is interpreted in two different ways, either as a process or an end. If we consider the student of architecture who is potentially an architect, according to the first

²⁵ Aristotle, *Physics*, p.338

²⁶ The mention of the role of a mother in human procreation is my addition. Aristotle does only talk about the role of a father.

²⁷ I should note that Aristotle uses the terms ‘motion’ and ‘change’ interchangeably in *Physics* Book III. Sometimes he uses one of these terms, sometimes he uses them together (such as ‘motion or change’, ‘motion and change’). Although in Book V. 1 we see that motion can be considered as change or a kind of change and there are changes which do not involve motion, in *Physics* Book III it applies for change. For this discussion, see Sarah Waterlow’s *Nature, Change and Agency in Aristotle’s Physics*.

²⁸ For the details of this discussion, see James Kostman’s “Aristotle’s Definition of Change”.

interpretation, actuality is the learning process of the student; according to the second interpretation, it is the student who acquires the art of architecture at the end of the learning process. If we consider bronze which is the potentiality of a bronze statue, according to the process view it is the sculpturing process of the statue, whereas according to the actuality view it is the statue that is created. The first interpretation is called process-view and the second interpretation is called actuality-view.²⁹

The process view holds that according to Aristotle change is the process of actualization of a potential. If we consider Aristotle's following words, it seems that he refers to the process rather than the end:

"It is evident that this is motion, and that motion occurs just when the fulfillment itself occurs, and neither before nor after. For each thing is capable of being at one time actual, at another not. Take for instance the buildable: the actuality of the buildable as buildable is the process of building. For the actuality must be either this or the house. But when there is a house, the buildable is no longer there."

Following this explanation, the process view holds that change is the process towards an end. The most important objection to the first interpretation is that it makes the definition of change circular. Coope explains this problem in the following way: "to define change as a process of actualization is singularly uninformative, for if one is puzzled about the notion of change, one is likely to be at least as puzzled by the notion of a process of actualization."³⁰ Coope's answer to this objection is that in *Physics* Book III, Aristotle aims to define the change in relation to other notions he cares about. That's why she thinks Aristotle did not mind the circularity problem.

According to Coope, this interpretation brings out a more serious objection. She argues that Aristotle was writing in times when the possibility of change is questioned. Therefore, he tried to show that change is possible in reality. Making change a process in which a potential is becoming actual would be restating the problem.³¹ To clarify it, if we take actuality as the process of learning architecture rather than the acquirement of the art of architecture, the possibility of real change in the student can be questioned. With this reason, she is inclined to adopt the actuality view.

²⁹ James Kostman, Aristotle's Definition of Change, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 4, No. 1, 1987, p.3

³⁰ Ursula Coope, Change, Actuality and Potentiality, *Blackwell Companion to Philosophy: A Companion to Aristotle*, (ed. G. Anagnostopoulos), Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 279

³¹ Coope, *Ibid*, p.280

On the other hand, the actuality view holds that change is the product of a process in which a potential is being actualized. Some scholars argue against the actuality view saying that it gives rise to a puzzle. Anagnostopoulos calls it "the product puzzle".³² Kostman agrees with it and says that besides giving rise to a puzzle, actuality-view seems to lead us to some un-Aristotelian and incoherent notions³³ such as diminishing the difference between the change and its product.

Coope summarizes the puzzle by referring to some examples:

The complete actuality of what is potentially healthy, considered simply as potentially healthy, is a healthy thing... These examples immediately give rise to a puzzle for Aristotle's definition of change as a kind of actuality. For they suggest that the actuality is the product of a change, rather than the change itself.³⁴

Although Coope is aware of the puzzle, she still embraces the actuality view providing a different interpretation. She says that "Change is the actuality of what is potentially in some particular different state, qua such. For example, the change that is becoming a statue, is the actuality of what is potentially a statue, qua potentially a statue."³⁵ According to her, the product puzzle is solved by referring to the expression "as such" in the definition. It follows that in someone's becoming healthy, change does not refer to just a healthy thing (namely the end of a process) but it refers to the actuality of a thing which is potentially healthy qua being potentially healthy. So, "actuality" in the definition refers to the actuality (*Energeia*) of having some potential.

Waterlow adopts the same interpretation with Coope. "Although the product of change is the paradigmatic actuality of the potential being, the change, and it alone, is the actuality of the potential being 'qua such [potential]'. Thus, while the definition characterizes change as (i) a genuine actuality of (ii) a genuine potential being, and so avoids circularity, (iii) the phrase 'qua such' ensures that it picks out changes but not the products of change."³⁶ Thus, they adopt the actuality view which allows for the possibility of real change and they also get rid of the product puzzle. But they still don't include the process or the activity in change.

³² Anagnostopoulos, Change in Aristotle's *Physics* 3, In *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXIX*, (ed. B. Inwood), New York: Oxford University Press, 2010, p.33

³³ Kostman, Aristotle's Definition of Change, p.3

³⁴ Coope, Change, Actuality and Potentiality, p.279

³⁵ Coope, Change, Actuality and Potentiality, p.282

³⁶ Sarah Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study*, Oxford: Clarendon Press, 1982, p.35

Barnes deals with the product puzzle more modestly. According to him, in this definition, Aristotle points to the type of actuality which is involved in change, the type of actuality in which “being actually so-and-so is quite compatible with still being potentially so-and-so”.³⁷ For instance, when someone is smoking a pipe, she still has the potential to smoke a pipe.³⁸ Although Barnes’ interpretation gets away from the problems of both views, similar to other interpretations, it reduces change into actualities of one sort and excludes some cases of change -which are called qualitative changes³⁹ - such as becoming white from not-white.

I think that all of the mentioned solutions are successful in their attempt to solve the circularity problem and the product puzzle in different ways but they face a bigger problem. Their interpretations of actuality limit the definition of change in a way that focuses only one aspect of change. The process view only focuses on the activity and excludes the end of the activity. Similarly, the actuality view only focuses on the end of change or the actuality of a potential end in the process but it excludes the process itself such as in the process of learning an art.

To sum up, all of these interpretations have the same problem. They only cover one aspect of change while excluding the other. I believe that this problem can be overcome by analyzing the relation between actuality and potentiality and their role in change more carefully. Aristotle argues that there are different types of being and different kinds of change apply to them. There are things which are in actuality and things which are in potentiality: “There is that which is fully and actively itself, but also that which is what it is, in part, only potentially: either being a this, being this much, being of this kind, or similarly with the other ways of attributing being.”⁴⁰ Accordingly, we can talk about the actual being of bronze (*energeia ousia*) and the potential being of the bronze statue (*dynamis ousia*).

Ross thinks that Aristotle does not define potentiality but he tries to clarify it by giving some examples. According to him, Aristotle “sees clearly that the notion of potentiality is indefinable; he can only indicate its nature by pointing to particular instances. As a man who is building is to one who knows how to build, as the waking is to the sleeping, that which sees to that which has

³⁷ Jonathan Barnes, *Aristotle: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2000, p. 81

³⁸ Barnes, *Ibid*, p.82

³⁹ See Jacob Rosen, Motion and Change in Aristotle’s “Physics” 5. 1, *Phronesis. Vol. 57*, No. 1, pp. 63-99. In this article, he distinguishes changes that involve motion from the ones that do not.

⁴⁰ Joe Sachs, *Aristotle's Physics: A Guided Study*, New Brunswick: Rytgers University Press, 1998, p.73

sight but has its eyes shut, that which is shaped out of matter to its matter, the finished product to the raw material, so in general is actuality to potentiality.”⁴¹ These examples help us to understand the notions of actuality and potentiality. In some of these examples, there is a capacity involved in potentiality and in actuality, this capacity is being manifested, as in a man who is building is the actuality of a man who knows how to build or a thing which sees is the actuality of a thing which has sight. But in other examples, there is a thing which is produced out of matter. A bronze statue is the actuality of a bronze which has the potential of being a statue.

Aristotle says that “this is what motion is, is clear from what follows: when what is buildable, in so far as we call it such, is in fulfillment, it is being built, and that is building. Similarly, with learning, doctoring, rolling, jumping, ripening, aging.”⁴² In these examples, change refers to the process of performing an activity. On the other hand, there are some examples of change that do not refer to an activity but the product of an activity, such as becoming hot from cold or Socrates’ becoming musical from unmusical. But when carefully analyzed one can see that in those examples both the process and the product are involved. In other words, change can be regarded as a process towards an end but the end is not merely a product that can be excluded from the process, on the contrary, it is inherent in the process itself as being potential. To put it differently, the end of the process is inherent in the process itself in potentiality. Hintikka states that “The only way in which a potentiality can exist (be actual) as potentiality, that is without already having given rise to whatever it is a potentiality of, according to Aristotle is a change (movement) toward that which is potentiality of.”⁴³ One can still object to this view by saying that it makes real change questionable. But it doesn’t necessarily follow from this view. As Aristotle already stated once the house is built the change is completed. And we cannot disregard what Aristotle says concerning the nature of change just to ensure that real change is possible.

Consequently, Aristotle’s definition in *Physics* Book III, Chapter I, seems unclear to some scholars and it leads them to interpret “actuality” in the definition as either a process or an end. But when we analyze his views in detail, including the concepts of actuality and potentiality, and two kinds of change we see that he conceives change as covering both. Limiting the definition to one of these interpretations would be ignoring Aristotle’s view on different types of being. To conclude, change involves both the activity and the end; and I think that this interpretation is compatible both with the process view and actuality view.

⁴¹ Ross, *Aristotle*, p.183

⁴² Aristotle, *Physics*, p.343

⁴³ Jaakko Hintikka, *Analyses of Aristotle*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982, p.82

BIBLIOGRAPHY

- Anagnostopoulos, Andreas (2010). Change in Aristotle's *Physics* 3. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXIX*. (ed. B. Inwood). New York: Oxford University Press.
- Aristotle (1985). *Categories*. In *The Complete Works of Aristotle, Vol. 1*. (ed. J. Barnes). Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle (1985). *Physics*. In *The Complete Works of Aristotle, Vol. 1*. (ed. J. Barnes). Princeton: Princeton University Press.
- Barnes, Jonathan (2000). *Aristotle: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Bostock, David (2006). *Space, Time, Matter and Form. Essays on Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Coope, Ursula (2009). Change, Actuality and Potentiality. *Blackwell Companion to Philosophy: A Companion to Aristotle*. (ed. G. Anagnostopoulos). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Hintikka, Jaakko (2004). *Analyses of Aristotle*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Irwin, Terence (1988). *Aristotle's First Principles*. New York: Oxford University Press.
- Kostman, James (1987). Aristotle's Definition of Change. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 4. No. 1, pp. 3-16.
- Kuçuradi, İoanna (2009). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Rosen, Jacob (2012). Motion and Change in Aristotle's "Physics" 5. 1. *Phronesis*. Vol. 57. No. 1, pp. 63-99.
- Ross, David (1995). *Aristotle*. New York and London: Routledge.
- Ross, David (1936). *Aristotle's Physic*. Oxford: Clarendon Press.
- Sachs, Joe (1998). *Aristotle's Physics: A Guided Study*, New Brunswick: Rytgers University Press.
- Waterlow, Sarah (1982). *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.

AVICENNA'S CONCEPTION OF METAPHYSICS AS A SCIENCE

Musa DUMAN*

ABSTRACT

This essay presents an interpretation of Avicenna's idea of metaphysics as a science of being qua being. Avicenna occupies a crucial place in the history of ontology. Part of the reason of this importance lies in his distinguishing metaphysics (as a science of being qua being), the first science, methodologically from theology and in his ascribing to it a systematical foundational function. But metaphysics is not only the source and origin of all other sciences, but it is also the end of them. Avicenna believes that the meaning of being and its basic determinations (meanings of thing, existent and necessary) are a priori and as such self-evident. Human knowers thus possess an a priori, immediate intelligibility of being that forms the starting points of any philosophical reflection after reality. Avicenna's idea of metaphysics as the science of being qua being rests on taking being as a matter of pure self-evidence and certainty, and this point is quite important for his project of sciences as a whole. Being fulfills this function as the most general meaning of human mind. We will here explore the implications of this idea of science in a critical manner.

Keywords: metaphysics, theology, being, meaning, being qua being, substance, necessary being.

İBN SİNA'NIN BİR BİLİM OLARAK METAFİZİK ANLAYIŞI ÖZ

Bu makale İbn Sina'nın varlık olması itibariyle varlığın bilimi olarak metafizik bilimi düşüncesinin bir yorumunu sunmaktadır. İbn Sina varlıkbilim tarihinde önemli bir yerde durmaktadır. Bu önemin bir nedeni O'nun metafiziği (varlık olması itibariyle varlığın bilimi olarak), yani, ilk bilimi, yöntemsel olarak tanrıbilimden ayırması ve ona sistematik bir temellendirme fonksiyonu yüklemesidir. Fakat metafizik sadece diğer bilimlerin kaynağı ve kökeni değildir, ama aynı zamanda onların gayesidir. İbn Sina varlığın anlamının ve onun temel belirlenimlerinin (şey, varolan ve zorunlu anlamları) a priori olduğuna ve bu şekliyle bedihi olduğuna inanır. Dolayısıyla insan özneler gerçekliğe dair felsefi düşünümün başlangıç noktalarını oluşturan varlığın a priori, doğrudan anlaşılabilirliğine sahiptirler. Varlık olması itibariyle varlığın bilimi olarak İbn Sina'nın metafiziğinin varlığı salt bedahet ve kesinlik meselesi olarak ele alması bir bütün olarak onun bilimler projesi için son derece önemlidir. Varlık böyle bir işlevi insan zihninin en genel manası olarak yerine getirir. Burada bu bilim tasavvurunun imalarını eleştirel bir gözle tetkik edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: metafizik, tanrıbilim, varlık, anlam, varlık olarak varlık, cevher, zorunlu varlık

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi Eğitim Bilimleri Bölümü. m.duman67@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8705-8122

Bu yazıyı titizlikle okuyup önerilerde bulunan anonim hakemlere içtenlikle teşekkürlerimi sunarım.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 133-152

Makalenin geliş tarihi: 01.03.2021

Makalenin kabul tarihi: 28.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 133-152

Submission Date: 01 March 2021

Approval Date: 28 April 2021

ISSN 2618-5784

Avicenna presents us a rich conception of metaphysics as a science. Though many of the elements of this view of metaphysics go back to Aristotle, Hellenic commentators and al-Farabi, some of them is his own original contribution to the subject.¹ In Avicenna's encyclopedic vision of sciences the place of metaphysics and the way metaphysics is understood as a science is of crucial importance. Any attempt at making sense of Avicenna will come to appreciate that at the very basis of his philosophical programme lies his view of metaphysics as science. Here our chief aim is to explore the original assumptions that underlie Avicenna's idea of metaphysics as a science. In what sense is metaphysics a science of being? According to Avicenna, what is a science that studies being as such? Further Avicenna believes that metaphysics is the fundamental and foundational inquiry. How and in what sense is metaphysics, as science of being, fundamental? How and in what sense is metaphysics the end of all sciences? Is it not contradictory to conceive of a science that operates both as the origin and the end of all sciences?

But, ultimately, a Heideggerian question will guide the analysis presented here; what kind of understanding of being is operative in Avicenna's project of metaphysics as a science of being? We explore this point principally by way of a look at the formulation of the structure of metaphysics Avicenna provides in the initial chapters of the *Metaphysics of the Healing (al-Shifā')*. Reading Avicenna's idea of metaphysics in this light is, as far as I know, is something never attempted before.

I. Metaphysics: The Science of Being qua Being

Let us start making a brief comparison of Avicenna's view of metaphysics as science with that of Aristotle's, which surely constitutes the initial framework of Avicenna's own enterprise. Aristotle, in *Metaphysics*, speaks of what he calls "first philosophy". He states, in Book IV of *Metaphysics*, that this is a science that studies "being qua being" (*to on hê on*, 1003 a21). The metaphysical study that he proposes, however, is variously formulated in the different parts of the work. It remains disputed whether or how much these formulations cohere with one another. In Book I, this universal science appears to have been formulated as "the study of first causes and principles of all things" (981 b28-29). In Books IX, XI and XII, Aristotle goes one step further and describes the subject-matter of this most supreme science as the investigation of the first causes which are, he argues, immaterial and immovable substances. Thus, explicitly in Book XII, first philosophy is identified

¹ For a penetrating discussion of this issue, see Robert Wisnowsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca: Cornell University Press, 2003).

as theology (*theologia*), as the study of divinities, the intellects that function as the unmoved movers of the celestial spheres, and especially the first and the highest God, which is pure actuality and pure thought. Theology then is the study of being as exemplified by the divine being, that is, being in the most perfect, highest and purest form. Aristotle, on the other hand, in Book VII, considers metaphysics to be the general study of all substances (*ousiai*): “the old question—always pursued from long ago till now, and always raising puzzles—‘What is being?’ is just the question ‘What is substance?’” (1028 b3).

Avicenna argues that the proper subject-matter of metaphysics is simply being (*mawjūd*) in so far as it is a being, and as distinct from Aristotle, makes it clear that metaphysics considered in terms of its principal and fundamental sense is neither theology (MH: 3-4, 18)² nor the study of causes and principles (MH: 6), and nor ousiology (the general study of substance and categories). These and similar sorts of studies can only be called parts of metaphysics which in turn presuppose a more fundamental investigation of being, which, as we shall see, is the investigation of universal attributes of existent *qua* existent (*lawāḥiq al-mawjūd bi-mā huwa mawjūd*), or “of existence *qua* existence” (*lawāḥiq al-wujūd bi-mā huwa wujūd*) [MH: 21]). Metaphysics, in the sense of ontology, Avicenna argues, is the *primary* and principal sort of inquiry, and in this capacity, is the source and origin of all other sciences. Further metaphysics also functions in his system as the end of other sciences.

He seems to suggest that all other functions of metaphysics are in fact subordinate to this core investigation that studies being *qua* being. Thus, one here needs to distinguish metaphysics (as the universal science) from the other sciences (“the particular sciences”). Metaphysics represents the most general form of knowledge possible, under which somehow all particular sciences branch out as specific and clearly demarcated forms of knowledge. The universal consideration that makes it possible to map out the whole terrain of knowledge depends on the pure universality of metaphysics consisting in the study of being *qua* being. In the case of metaphysics, as distinct from particular sciences, a look at the whole is achieved and executed. Metaphysics is “absolute wisdom” (MH: 3) just in virtue of its absolute generality. And it is *the* ontological investigation simply on account of its supreme universality. That such a purely holistic look is indeed possible and available for human knowers is the very presupposition of that kind of study, a presupposition which Avicenna nowhere seems to cast doubt. The idea that metaphysics is even prior to the study of divine being(s) (theology), surely means that it is more fundamental than theology. And in this regard, as indicated, Avicenna differs

² Avicenna's *The Metaphysics of The Healing* (trans. Michael E. Marmura, Brigham Young University Press, 2005) will henceforth be abbreviated as MH with page numbers.

from Aristotle. The reason for this is simple; metaphysics, in principle, cannot be the study of a specific entity or entities, be it God or other entities (e.g. numbers, forms, causes or principles), but being as such. It is in this most general ontological function that metaphysics appears to be the “philosophy in the real sense” (*falsafa bi-l-ḥaqīqa*) [MH: 3]).

Now, guided by the Aristotelian view of science, Avicenna thinks that any field of science is determined by the three distinct requirements; (1) it must have a subject-matter (*mawḍūʿ*), (2) it must have principles (*mabādiʿ*) posited beforehand and (3) it must have questions (*masāʾil* or *matālib*) for which adequate explanations are sought.³ These perfectly apply to all other sciences. But metaphysics presents a distinct case. We might compare it with theology, the nearest case (a science which actually appears to be a branch and an outcome of metaphysics, not metaphysics itself). The subject-matter of theology is God, a subject-matter which can be established only by metaphysics. The existence of God is not self-evident, but must be proved by a higher science. On the other hand, theology, to function as a science, must have a set of principles which must again be established and given by a higher science, metaphysics. Theology also has questions whose explanations are sought after in it. In all these respects, theology is dependent on metaphysics. The case of all other sciences is also similar; they are epistemologically dependent on metaphysics. Yet as far as the epistemic status of metaphysics itself is concerned, we face an intricate situation here; because metaphysics is the highest and the primary science, the preconditions that determine and enable a science do not seem to apply to it.

First of all, the subject-matter of metaphysics, as suggested, is being *qua* being (*al-mawjūd bi-mā huwa mawjūd*). This subject-matter, however, is not something established, but posited (posited by metaphysics itself). What are the problems (*masāʾil*) for which metaphysics seeks to provide explanations? Avicenna makes it abundantly clear that things sought after in metaphysics are the general accidents or concomitants (*lawāḥiq*) of being, that is, what accompanies a being inasmuch as it is a being (MH: 10). That is to say, Avicenna distinguishes the subject-matter of metaphysics from its object, which is not being *qua* being, but the concomitants of being *qua* being, which he then divides into two groups, one studied by the theory of the most general accidents (*lawāḥiq*) of being *qua* being (e.g. one and many, potency and act, the universal and the particular, necessity and possibility etc.) and the other by the theory of substance and categories (MH: 19-21). As for the principles that can function as the given starting points for constructing definitions in a science,

³ See also Aristotle (*Post. Analytics* I.10, 76b11–22) and al-Farabi (*On the Aims of the Metaphysics*).

Avicenna seems to assimilate this precondition of science to the things sought after in it (*matālib*) saying that in metaphysics the inquiry into principles is also the inquiry into the *lawāhiq* of being qua being (MH: 10). This implies that principles in metaphysics cannot be already given starting points, but should be constructed in the process, which is tantamount to saying that metaphysics, as different from other dependent sciences, does not have principles (in advance).

Metaphysics cannot have any principles, even though all the basic principles of the particular sciences are to be produced and explained in metaphysics itself. Metaphysics as the study of being *qua* being cannot have any principles, because such principles, if any, could only be the principles of being, which in turn would lead to an infinite regress or vicious circle (MH: 10). Given that only caused beings can have principles, metaphysics in the primary sense cannot be designated as the study of principles, for in this case it cannot treat being qua being (that is, everything that exists in terms of their most universal attributes), but only *some* of all that exists. For the same reason, metaphysics as the study of being qua being is not the same as the study of causes. Metaphysics, to be sure, investigates causes and principles conceived in the most general sense, but these are only some of what are "sought after" in metaphysics, and do not constitute its subject-matter which must be purely general.

It follows that the study of being *qua* being (metaphysics) is, unlike all other sciences (the particular sciences), not a sort of study done *primarily* from principles or dependent on principles. This would also suggest that all the particular sciences have ultimately their ground in metaphysics, but metaphysics itself is devoid of any such ground. Metaphysics, in the first place, neither is a sort of investigation *from* principles nor *based on* principles. Setting principles and designing proofs, a task which ultimately behooves metaphysician and is done from the fundamental level of metaphysics, is performed only with a view for the other sciences, that is, for the use of the other sciences, thus it is simply a subsidiary function of metaphysics. The way metaphysics relates to the other sciences is radically different from the way metaphysics relates to itself.

Metaphysics somehow consists in a reflection on being and considerations developed about being are often seen, in the history of metaphysics, as foundational and fundamental for everything else. In a sense, metaphysics goes back to and starts from the absolutely first things. And it is this reflection that functions as the origin behind the creation of the fields and objects of knowledge. Yet this reflection in itself is obliged to be independent of any principle, Avicenna thinks. Metaphysics is the first science in one respect because it provides the foundations or the principles that all other sciences

need in order to function as sciences, principles which these sciences by themselves can neither produce nor justify; all of the particular sciences in this sense remain deeply dependent on metaphysics as fundamental ontological inquiry. Indeed, it is the task of metaphysics to carry out the fundamental ontological determinations and to furnish most basic proofs that constitute the enabling ground of particular sciences. This, however, is not what makes metaphysics the highest area of human knowledge. For this would reduce metaphysics only to a means for other sciences. Instead metaphysics, as the first and the highest theoretical study, must *essentially* be an end in itself (MH: 13-14). Considered in terms of its primary function metaphysics is an end in itself; it represents the perfection of human soul in and through the knowledge that is best and purest of all. Considered in terms of its secondary function, metaphysics bestows the ground in which particular sciences can function as science, that is, plays a foundational role for them, one which metaphysics alone is entitled to do.

From Avicenna's point of view, all sciences start with and presuppose ontological principles. For example, mathematics investigates being/existent as something quantifiable. But it certainly does not ask the question; what is a number? Defining quantity in any of its form is not something a mathematician can be expected to do. Mathematics takes for granted the ontological determination of the object which it studies, namely existent as quantifiable. For Avicenna, without this ontological determination mathematics would lack the principle that grounds and governs its own sort of inquiry. Mathematics, thus, does not study the essences of mathematical entities, but the accidental determinations following from these essences (i.e. the classification of the existent under the aspect of its quantifiability). The study of essences, mathematical or otherwise, then falls purely within the purview of metaphysics as ontological inquiry.

Avicenna, however, draws a sharp distinction between essence (*māhiyya*, *dāt*) and existence (*wujūd*), and we should expect metaphysics to study not the former, but the latter. At the very least, we might think, this cannot be the primary task of metaphysics, but perhaps a secondary one. The primary task of metaphysics must be the study of being as such, rather than the essences of things. If one, in view of the fact that this distinction is so fundamental to Avicenna's ontology, reasons that metaphysics must study existence, as distinct from all other sciences which study the essences of things, one is simply wrong. Rather we observe that the one part of the distinction, perhaps the most important one, namely existence, does not appear in Avicenna's philosophy as the object of any science. Metaphysics, in so far as it studies the concomitants (*lawāhiq*, *ʿawāriq* or *aḥwāl*) of being qua being, pursues the knowledge of quiddities, albeit in the most universal way.

Yet as regards the way metaphysics and the other sciences (special sciences) are related it should also be noted that Avicenna's system is not a purely deductive one. We can speak of a reciprocal relation of benefit between metaphysics (as ontology) and the other (particular) sciences. The function of metaphysics is indispensable for the perfection of all other sciences that are lower than itself (MH: 14). He, in fact, likens the relationship to the master-slave relationship in which both parties benefit each other, though in different ways. Avicenna summarizes the sort of benefit metaphysics renders to the particular sciences as follows; "the benefit of this science ... is to bestow certainty (*yaqīn*) on the principles of the particular sciences and to validate the quiddity of the things they share in common, even when [the latter] are not principles" (MH: 14). The first thing we should notice is that this relation of epistemological dependence between metaphysics and the particular sciences at bottom parallels the ontological one between the first cause (the necessary being) and the whole universe of forms of beings. This is perfectly in accord with Avicenna's foundationalism, in which lower sciences receive their principles from the higher ones, and all of them ultimately from metaphysics as a science of being qua being. That is, an epistemic emanative hierarchy closely correlates with an existential emanative hierarchy. Just as in the existential emanative framework the higher one establishes the lower one, gives being and reality to it, so in the epistemic one, too, all sciences ultimately issue from metaphysics, the first philosophy, which provides their principles, thereby grounding the certainty of their knowledge and validating it.

But Avicenna, as indicated, also sees metaphysics as the end and purpose of all other sciences (MH: 13), which is clearly not compatible with a purely deductive view of science. He speaks of the benefit and service rendered by other sciences to metaphysics. Avicenna actually believes that all other sciences ultimately exist for the sake of metaphysics and serve for its cause (a point master-slave model already implies). Physical sciences do this by providing the notion of the unmoved mover, and mathematical sciences by being useful for astronomy, which is in turn necessary for developing the notion of immaterial substances. That sounds a bit superficial. Actually, Avicenna follows an Aristotelian point; we can move to the metaphysical level only from the phenomena of the physical world immediately surrounding us. That is, we can move to the things more knowable in themselves, i.e. things as objects of *nous*, only from things more knowable to us, i.e. from things as objects of *aesthesis*.⁴ We can also have, Avicenna suggests, principles in physics which are based on sense-perception. Some of the self-evident principles, then, can be obtained from sense-perception. But, to be sure, demonstrated

⁴ See Aristotle, *Physics* I, 1.

principles require non-demonstrated, self-evident principles, thus ultimately the principles produced by metaphysics. Avicenna's point is that for the demonstration of *that* something is we only need sense-perception, but for the demonstration of *what* something is we need to have recourse to the first principles of metaphysics. So, sense-perception and thus induction (*istiqrā*) can also lead to principles in physics, but without the first principles provided by metaphysics physics and other sciences nonetheless cannot operate. We can say that induction and deduction work together in the particular sciences, where the latter has some priority over the former. The reason for this, most importantly, is that without recourse to the first principles, that is, without syllogisms (*qiyās*), certainty (*yaqīn*) cannot be established in the particular sciences or in any field of knowledge.

Avicenna sums up: "thus in its own right this science [metaphysics] should be prior to all the other sciences; but from our point of view, it is posterior to all of them" (MH: 17). Now metaphysics in its own right should be prior to all of the sciences "... because the matters investigated in this science are, in terms of essence and generality, prior to nature" (MH: 17). Avicenna then makes it clear that simply because of our human "impotence" we cannot proceed deductively in the first place, but stand in need of making use of induction, of proceeding from effects to causes. Metaphysics is posterior to all of the sciences (and therefore it should be studied after all of the particular sciences) because of this impotence, which means that we are in need of using sense-perception and thus induction to reach the causes from the effects, and finally the first cause, knowledge of which is the object (*maqsūd*) of metaphysics. The point with human impotence here cannot be other than this: the metaphysical knowledge, i.e. the knowledge of being qua being, is purely intellectual, but we humans are not purely intellectual beings.

But, closely connected with this, we have another implication. Avicenna, as just indicated, thinks that metaphysics is *in practice* posterior to all the other sciences. This is also because the natural and the particular with which these sciences concern themselves does not represent being in the real sense: "for when we first observe existence and get to know its states, we observe this natural existence" (MH: 17). The natural and the particular does not represent "the true meaning of being" (*ḥaqīqa ma'nā al-wujūd*), which is actually prior to nature, but for which our mind needs to be elevated far above the particular and the natural, something which in the first place, is rather difficult, "due to our impotence". Moreover, that the primary sense of being is never seen as represented by the particular and the natural constitutes the decisive premise behind the considerations that shape up Avicenna's view of metaphysics as the science of being. He somehow conceives of the immaterial substance (i.e. pure forms, intellect) as serving the paradigm for what it means

to be in the defining sense, so that metaphysics is also identified, quite easily, as the study of immaterial substances.

But if metaphysics, one wonders, is *in practice* posterior to all of the other sciences and therefore should be studied after all of them, how can it provide us with proofs and principles that are foundational for the other sciences and are required for the validation of their knowledge claims as well as for the grounding of the certainty of their knowledge?

II. The Unquestionable Being

To repeat; the subject-matter of a science is not conceived as the object of search in that science, but simply functions as a presupposition or postulate: "The subject-matter in every science is something whose existence is admitted in that science, the only thing investigated being its states (*aḥwāl*)" (MH: 3). It follows that metaphysics does not really study being as such, but takes it for granted as the starting-point, thus needing no explanation or problematization at all. Metaphysics, in this sense, is a science that *seeks* to provide explanations for the most general properties or concomitants of the existent. For the philosopher here at the most basic level there is nothing problematic; being is all about something clear and evident. Being is the root and supreme case of the intelligibility in which we can ground our philosophical inquiry. Being is the subject-matter of metaphysics simply because as something purely self-evident and certain, being requires no reflection. Being qua being "... is above the need either for its quiddity to be learned or for itself to be established" (MH: 9). This, I would suggest, refers to the epistemic emptiness of being itself in Avicenna's system.

Of course, Avicenna admits the difference between being qua being and the states of being qua being, but the former is, he thinks, so transparent to our mind that it would be absurd to treat it as a possible object of knowledge. Being qua being as the subject-matter of metaphysics is a given starting-point, self-evident and wholly unproblematic, and thus not something investigated by metaphysics. Here again the difference between metaphysics and theology (as a sub-discipline of metaphysics) is illuminating enough. Theology does not study God, but its attributes or states, where of course the concept of God is established by metaphysics. In the same way, metaphysics does not study being but its states, where being (as different from God) does not require clarification or investigation. The only thing that does not require clarification in Avicenna's system is being itself. The question of being, as Heidegger calls it, would not make sense to Avicenna; being is the supreme instance of self-evidence (its

epistemic content, *ma'nā*, is simple, clear and certain) requiring no separate investigation. Thus, being is not really question-worthy.⁵

Recall that metaphysics, Avicenna argued, is the end of all other sciences, all sciences serving ultimately the cause of metaphysics, "absolute wisdom"! This now actually means this: all the sciences ultimately serve the cause of the knowledge of the states of existent in so far as it is an existent. But this also means that metaphysics carries out the clarification of the states of being qua being in the light of the a priori and/or self-evident meaning of being and its principal determinations (meanings of thing, existent and necessary).

To summarize; We know being so perfectly well that it does not require philosophical treatment at all, but nonetheless metaphysics as ontology is the fundamental and supreme science. Only "the truth of the meaning of being" can be as universal as to function as the subject-matter of metaphysics. For Avicenna no ascertainable meaning can be common to the plurality of states, forms and ways of being other "than the truth of the meaning of existence" (MH: 9). Metaphysics starts with this meaning of being ("*ḥaqīqa al-ma'nā al-wujūd*") as something self-evident. The truth of the meaning of being (or as the translator renders it, "the true meaning of existence") as something purely self-evident and certain to the human mind, is the common ground of the intelligibility of all the sciences and perhaps of all parts of human activity. The knowledge of existence, Avicenna is happy to admit, is presuppositionless.

Thus, as already suggested above, for Avicenna knowledge or awareness of being is a distinct and supreme epistemic case. He clarifies this point once more in *Dāneshnāme-ye 'Alā'ī*:

Intellect (*khirad*) knows being (*hestī*) directly, without the aid of definition (*ḥadd*) or description (*rasm*). Because being has no genus or differentia, it has no essential definition. Because there is nothing more obvious than it, there cannot be inadequate definition of it, either.⁶

This implies that (1) we do not need learning being as such (2) being is indefinable because being has no quiddity, being has no quiddity because being is not a genus. (3) knowing being is also categorically different from knowing empirical things, for it neither requires nor can be an object of sense-perception (4) our perfect awareness of the meaning of being (its supreme self-evidence to our mind) refers to an entirely different sort of knowledge. It is different, more importantly, from the knowledge of quiddities and thus from

⁵ It would be interesting to read the Introduction of *Being and Time* (especially, §1) together with the Book I of the Metaphysics of *The Healing*.

⁶ Avicenna, *Dāneshnāme-ye 'Alā'ī*, trans. M. Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2013), p. 142 (translation mine).

the canonical type of knowledge (in the Platonic-Aristotelian tradition) based on definition, yet more essential and more fundamental than it. But it is intellectual nonetheless. Already in the Metaphysics of *The Healing* Avicenna suggests that the meaning of being is a meaning directly intellected or intuited by our intellect; an intellectual meaning (*ma'qūl al wujūd*) (MH: 27). The meaning of being is always implicitly understood by the intellect and is thus intellectual in the preeminent sense. Accordingly, when we understand anything the intellectual meaning of being is already involved in this understanding (MH: 27).

Now, all sciences ultimately deal with quiddities and thus aim at providing definitions; but being is not amenable to be defined, and not an object of definition and thus not an object of knowledge (for it is purely self-evident and certain to the human mind). Metaphysics, too, deals with quiddities and formulates definitions, for metaphysics investigates the *lawāhiq* of being qua being. Being as such is not amenable to definition, but *lawāhiq* of being as such are. Yet it remains that the primary and the fundamental cognitive moment in human knowledge, namely the intellectual meaning of being, is other than the knowledge of essences or sense-perception. Yet we need to ask: Is this radically exceptional epistemic status of being and the radical disparity between the epistemic status of knowing being and knowing other things acceptable? Indeed, it seems difficult to bring them under a unitary notion of knowledge, for they seem to have nothing in common. Above all, what is it that allows us to say that we know being clearly and self-evidently?

III. Basic Meanings of Being

As suggested, Avicenna seems to say that being is the primary, the fundamental and the foundational meaning (*al-ma'nā*), which is simple enough. He actually speaks of the three a priori (*awwalī*) meanings of human mind; existent (*mawjūd*), thing (*shay'*) and necessary (*wājib*). He puts it as follows;

We say the ideas of the existent, the thing and the necessary are impressed in the soul in the primary way (*awwalā*). This impression does not require better known things to bring it about. [This is similar] to what obtains in the category of assent, where there are primary principles, found to be true in themselves, causing [in turn] assent to the truths of other [propositions]. (MH: 22)

If they are understood only in and through themselves, no other thing can explain them, for any explanation to function as explanation (i.e. to reveal anything meaningfully) must somehow appeal to them. They are the primary

data for the possibility of any explanation. Because they can only be directly conceived, they are not amenable to conceptual explanation. If needed, one's attention can be drawn to these meanings only by suggestions.

Obviously, these three meanings through which our mind can mind anything are ontological. But they are self-evident, needing no other thing for their explanation. But given that they are ontologically most interesting, it follows that the highest form of philosophical knowledge is about things which are self-evident. Thus, they cannot be proven, for they are the items of immediate knowledge better known than anything proven; they are the basis of all proving. Any attempt to prove, define or explain these three intuitions (*ma'ānī*; i.e. "thing", "being" and "necessary") leads inevitably to circularity. As Avicenna states:

How then would it be the state of one who strives to define the state of the evident thing in terms of some quality belonging to it which requires a proof to establish that it exists for [that thing]. (MH: 23)

Thus being, thing and necessity are the three a priori grounds of all intelligibility. But Avicenna's analysis, I suspect, comes to show that they are ultimately reducible to the determinations of one meaning, namely the meaning of being, thus presupposing at bottom the meaning of being. Let us briefly explain.

Avicenna shortly discusses the difference between existence (*wujūd*) and thing (*shay'*). That which is existent is identical with realized or established. The thing, however, is different. Avicenna's discussion implies that thing actually refers to the essence (*māhiyya*) that somehow determines each individual, albeit contingently. Taken as such, a thing (*shay'*) is an abstract object (*māhiyya*) wholly indeterminate and indefinite in itself, that is, devoid of any existential determination. It becomes the form of a concrete individual when it is instantiated in concrete reality (*fī l-'ayān*), is caused (given existence) ultimately by the first cause (the necessary being, God). In that case, that ideal structure merely possible in itself turns into form as an organizing principle of a material content and the proper object of knowledge (where, however, matter and therefore particularity remain outside the interest of science). Thus, thing refers to the individual essence which, when abstracted from the material accidents attaching to it, gives us the truth about that thing.

In a sense, we may divide being into two levels; namely, (1) what-being (*māhiyya, shay'*) and (2) that-being (concrete, extra-mental being, existent, *mawjūd*). That being is the realization of what-being in the actual world, which is to say that substance becomes real with categorical determinations

(accidents). Cognition in turn takes place as the abstraction of what-being from these accidents.

Hence you have now understood the way in which “the thing” differs from what is understood by “the existent” and “the realized” and that despite this difference, the two [that is, “the thing” and “the existent”] are necessary concomitants. (MH: 27)

Avicenna actually calls *shay'* and *mawjūd*, both, beings, but the former refers to possible, indefinite beings while the latter to definite, actual (extra-mental) ones. Thus existent and thing can be reduced to the concept of being, for they are simply two ways of being. It is in this sense that he calls them “necessary concomitants” above and he indicates earlier that “the expression existence is also used to denote many meanings, one of which is the reality a thing happens to have. Thus [the reality] a thing happens to have is, as it were, its own special existence (*al-wujūd al- ḥāṣṣ*)” (MH: 24).

As for the meaning of the necessary, the same circularity takes place here as well, as soon as one attempts to explain it, in which case one inescapably would need to use terms like “possible” and “impossible” that are evidently the words formed by reference to the concept of the necessary. Actually, given that they are formed by reference to the concept of necessary, they are themselves not understandable without this concept, and thus prove insufficient here as regards their explanatory value.

Existence and necessity are two primary matters and notions of Avicenna's ontology. And it appears that they are absolutely inseparable; to exist for something means always to exist necessarily. And this implies that prior to its coming into existence, that thing *is* only as something possible. As Avicenna is quick to admit, necessity is just a word signifying the full certainty of being: “the necessary points toward the assuredness of being (*ta'akkud al-wujūd*), which is better known than non-being. Because being is known in itself, whereas non-being is in some respect or another, known through being” (MH: 28). Given this point and the crucial importance of the category of necessity in Avicenna's ontology as a whole, it is even possible to argue that Avicenna comes to conceive of necessity as the basic meaning of being.⁷ Basing on this recognition, he arrived at the idea of “necessary being”, for necessary being is, in a sense, just tautology; it actually means being in the pure and absolute sense.

Thus, existence is purely a matter of necessity. But this requires that as far as contingent things are concerned, one has to distinguish between their

⁷ Cf. İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yay., 2013), p. 93.

quiddity and their existence. Quiddity is thus not sheer nothingness, but a certain way of being. Avicenna, as opposed to Mu'tezilīs, rejects to think of thing (*shay'*) as absolute nothingness.⁸ Considered merely in terms of essence things *are*, but that is different from their existing. The former involves possibility, the latter necessity. They *are*, because they are not sheer nothingness, but possible things. Only that which is possible can come into existence. When they come into existence their being acquires necessity (albeit necessity through another, *wujūb bi ghayrih*). Acquiring necessity and acquiring existence are the same. A thing is the existent in the abstract, whereas the existent is thing in the concrete. When a thing gains definite form in actuality, is instantiated in the concrete world, it becomes a concrete individual subject to the categorical determinations. Things are divided into two ontologically distinct layers, namely possibility and necessity, essence and existence. Avicenna, however, will add that God is not a "thing", but pure, necessary being, in whom such division does not obtain.

But upon reflection it would appear that these three meanings are simply determinations of a more fundamental meaning, namely the meaning of being, which must be understood and known to us more directly than these meanings and is always presupposed in their contents, for, as Avicenna indicates, "[only] being is known in itself". Mental, determinate and necessary being, each of them, bear a reference to a root meaning, the meaning of being, as a meaning directly understood by us, apart from which these meanings will cease to be intelligible. Human knowers, Avicenna implies, enjoy an a priori, immediate intelligibility of being that forms the starting points of any philosophical search after reality. The meaning of being (*al-ma'nā al-wujūd*) necessarily accompanies all other meanings.

One cannot even say that these three self-evident fundamental meanings are "logical truths", because they are prior to logic, i.e. they are presupposed by all logical operations. Thus, logic is possible, that is, we can practice logical rules in thinking and speech, owing to the fact that we possess and execute the meaning of being, that we act with the intuitive meaning of being. If they are logical truths, they can only be the most fundamental logical truths, and in that case metaphysics and logic would be identical, which Avicenna cannot accept (because for him logic is basically confined to a study of second-order intelligibles [MH: 7]).

Finally, Avicenna insists that the necessary is more important than and is prior to the other two a priori, self-evident meanings ... "because the

⁸ For a good discussion, see R. Wisnowsky, "Avicenna and the Avicennian Tradition", in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson and R. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 105-113.

necessary points to the assuredness of existence, existence being better known than nonexistence. This is because existence is known in itself, whereas nonexistence is ... known through existence" (MH: 28). Here by nonexistence Avicenna does not mean "absolute nonexistence" (the notion which he dismisses as absurd), but those things which are contingent, i.e. not necessary by themselves, things other than God, that is, things in whom quiddity and existence are actually separated. Everything thus is thought and understood through the meaning of absolute being (through the assuredness of being), which the meaning "necessary" represents, which Avicenna will soon, in the subsequent chapters of the book, translate into the notion of the necessary being, God. But here the question is: Are the necessary being and the God, as presented in the Qur'an, the same things? In this way, does not one simply draw God into the epistemic emptiness of being implicit in Avicenna's understanding of being? or does not one thereby invoke the notion of God to cover over such emptiness of being? In fact, if one takes the priority of ontology over theology in the full sense, that mandates that everything about God is to be intellectually explicated ultimately from being itself. But, as discussed above, the notion of being in Avicenna seems sterile enough. And this is simply what is inevitable; the mere notion of being falls short of yielding any positive content. If this is granted, Avicenna's ontological theology, his attempt at forging a conceptual continuity from being to God, is problematic in a fundamental sense.

IV. Concluding Evaluation

Avicenna assumes that we already know being, that there is no need to think about it. And if so, it also follows that the subject-matter of metaphysics, for Avicenna, is being qua being, but there is no such thing as the inquiry into being as such, for metaphysics (as ontology) just takes the meaning of being for granted without further consideration; to be sure, a philosophically naïve position.⁹

That being said, one can find, nonetheless, significant clues in Avicenna's thought in the direction of a thinking of being qua being liberated from substance metaphysics, from an ontology of causes, grounds and principles, from theological underpinnings and from a logical search into quiddities. Avicenna takes the meaning of being as the first, the original given that starts metaphysics and rules it throughout. In so far as it is categorically dissociated from a consideration of things and quiddities, it can be regarded as

⁹ Cf. Plato, *Sophist* (244 a) and Heidegger, *Being and Time*. Plato, in the *Sophist*, speaks of the impasse regarding being itself that has escaped attention because philosophers have always taken for granted its self-evidence.

a transcendental notion. That is why the schoolmen like Aquinas and Duns Scotus interpreted Avicenna's primary notions as *transcendentia*.¹⁰ The meaning of being transcends the categories. But it is also a fact that Avicenna fails to give any content to the notion of being that is supposed to ground his project of metaphysics, which is ultimately, it seems, an attempt at *mathesis universalis*. Being as such, in the framework of this project, does not deserve careful and sustained reflection, but should play its part as the ground of full intelligibility of things, as purely self-evident, certain and clear beginning. Being hence appears here simply as the most general (or, as Nietzsche would say, as nothing).

It is also important, in this connection, that Avicenna's metaphysics (following to a large extent the Greek tradition) privileges the intelligible; to be is, in a special sense, to be intelligible. That leads to an important reduction in our experience of being. Avicenna reads that intelligibility into the whole fabric of reality. God here functions as the rational foundation of the universe, i.e. the principle that grounds the rational explicability of everything. This God, however, turns out in the end as empty as the notion of being Avicenna develops or, better, assumes. (Perhaps here is the true context of Ghazali's critique of Avicenna, but we shall not explore that point here). This is the inevitable result once metaphysics sets itself the task of rational explanation of reality, a task which imposes on the metaphysician, almost unnoticeably, the unquestioned starting point of taking being as the clearest and in the most general sense, that is, by way of abstracting it from all beings, and from all its particular forms and ways of manifestation. This is the notion of being which Avicenna's metaphysics tend to presuppose. It is this abstract and formal notion of being which I above indicate as empty. The emptiness of this notion of being is thus crucially linked with the identification of pure being with pure form, which is thought to be most supremely represented in the case of God (as the identity of being and essence). Beings are absorbed in the pure universality and thus in the pure intelligibility of being. That way of bringing being and God together can do justice neither to being nor to God; both in the end evaporate in an abstract universality. Another element of this emptiness is the supposed self-evidence of being. Here self-evidence attached to being makes it impossible to problematize being as radically as it deserves, but actually functions to preclude any such radical inquiry.¹¹

¹⁰ J. A. Aertsen, "Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy", p. 26.

¹¹ This calls to mind Heidegger's interpretation of metaphysics as onto-theo-logy. Avicenna, as mentioned, argues that being considered in the pure and absolute sense refers us to God, the necessary being. In this sense, metaphysics leads up to theology and is fulfilled as theology. This twofold denomination of metaphysics is indeed prevalent in

In response to this criticism, someone might refer us to the theory of emanation as a very rich and integrated vision of being. The obvious question here, of course, is: how seriously can we take this theory today? Can we really think of it as anything more than a fantastic intellectual fiction, albeit one which is itself the product of a metaphysical desire to put all reality into an intelligible structure? At the expense of a digression, let me add here a further critical point. This intellectualism, coupled with spiritualism, leads not only to a reduction in our experience of being, but also to an alienation to the concrete world we live in. Thus we find in Avicenna an ego (most especially manifested in the thought experiment known as "flying man") uneasy with the terrestrial world, an ego who wants to leave it behind and fly into a purely spiritual space. Conceived of as incorporeal substance that ego, much like Cartesian ego, does not understand himself in terms of a "dwelling" in the world, but floats over it.

As discussed above, metaphysics as the study of being qua being resides at the top of the hierarchy of sciences, but it also lies at the foundation of all sciences. It occupies the top position in the hierarchy of sciences because it is the most valuable and supreme science, desirable for its own sake to the highest degree. Hence all sciences ultimately serve for it. Metaphysics lies at the foundation of all sciences because it is ultimately metaphysics which alone is capable of providing the basic proofs and principles for other sciences. With respect to the former, metaphysics is the ultimate and highest form of knowledge to be attained, that is, the *end* of human knowledge, while with respect to the latter it is the source, the enabling ground of all fields of theoretical knowledge, that is, the *beginning* of this knowledge. And both functions of metaphysics (as the culmination and the starting-point for other sciences) obtain on account of (or owing to) metaphysics' status as the science of being qua being. Both functions of metaphysics assume metaphysics' ability to start from being as such, which in turn assumes the self-evidence of being. In other words, by means of this central role assigned to being, that is, its intelligibility, supreme self-evidence and certainty for human mind and the foundational function tied to this, it becomes possible to locate metaphysics at the top of the hierarchy of sciences, and to conceive of it in complete continuity

Avicenna's work. He even expresses it clearly in the initial pages of the Metaphysics of *The Healing*: Metaphysics "is the first philosophy (*falsafatu al 'ulā*) because it is the knowledge of the first thing in existence, namely first cause and the first thing in generality, existence and unity" (MH: 11). Heidegger argues that metaphysics, from its beginning in Ancient Greece on, unfolds itself as an onto-theo-logy, that is, a thinking of being in which being is understood as the most general (ontology) and as the supreme being (theology), both inseparably together. Here what matters is the knowledge of things. As a result, neither being nor God is essentially experienced, but projected in terms of their grounding functions for the knowledge of the world. See M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957).

and connection with the other areas of human knowledge proceeding somehow from it. That intelligibility which consists in noetic self-evidence is then assumed to obtain (permeate, pervade and prevail) in all spheres of being, in the whole cosmos and earth.

REFERENCES

- Adamson, Peter. "Non-discursive Thought in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*" in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. J. McGinnis (Leiden: Brill, 2004).
- Aertsen, J.A. "Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy", in *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, eds. A. Akasoy and W. Raven (Leiden: Brill, 2008).
- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, Volumes I and II, (Princeton: Princeton University Press, 1984/ 1995).
- Avicenna. *The Metaphysics of The Healing* (The Arabic-English Parallel Text), trans. Michael E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005).
- _____ *Dāneshnāme-ye 'Alā'ī* (The Persian-Turkish Parallel Text), trans. M. Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013)
- _____ *Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics* (Part II-III), trans. S. Inati, (NY: Columbia University Press, 2014).
- _____ *Al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt* (The Arabic-Turkish Parallel Text), trans. M. Macit, A. Durusoy and E. Demirli (İstanbul: Litera yay., 2015).
- Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Şifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought* (Leiden: Brill, 2006).
- Brown, Stephen. "Avicenna and the Unity of the Concept of Being", *Franciscan Studies*, vol. 25 (1965).
- Heidegger, Martin. *Being and Time*, çev. E. Robinson & J. Macquarrie (New York: Harper and Row, 1962 [1927]).
- Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayınları, 2013).
- Marmura, Michael. "Avicenna's Flying Man in Context", *The Monist*, Vol. 69, No. 3 (1986).
- McGinnis, Jon. *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Plato. *Complete Works*, ed. J. M. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing, 1997).
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir?* (İstanbul: Ketebe yay., 2018).

Avicenna's Conception of Metaphysics as a Science
Musa DUMAN

Wisnowsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca: Cornell University Press, 2003).

——— "Avicenna and the Avicennian Tradition", in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson and R. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Internet Reference

Lizzini, Olga. "Ibn Sina's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/ibn-sina-metaphysics/>>.

ŞİDDETLİ DİRENİŞLERE KARŞI ŞİDDETSİZ BİR YÖNTEM OLARAK SİVİL İTAATSİZLİK*

Murat BAYRAM**

M. Hanifi MACİT***

ÖZ

Çoğullaşan ve muğlaklaşan haksızlıklar bazen şiddet içeren eylemlerle bazen de şiddetsiz sivil itaatsizlik eylemleri ile dönüştürülmeye çalışılmıştır. Ancak düzeltilmeye çalışılan bu haksızlıklarda kullanılan sivil itaatsizlik, çoğu zaman güç kullanmayan şiddetsiz bir yöntem olarak algılanmaktadır. Bu anlamda şiddetsizliğin, şiddet kullanan eylemlere göre pasif ve başarısız olduğu düşünülür. Ancak şiddetsizlik, bir güç kullanmama durumu değildir. Şiddetsizlik, fiziksel bir güç kullanmadan karşı tarafı değiştirmeye çalışan bir yöntemdir. Bu bağlamda çalışmamızda şiddetsizliğin tamamen bir pasifizm ve hareketsizlik olmadığını güç kullanan bir yöntem olduğu ele alınmıştır. Aynı zamanda toplumsal yapı tarafından ters tepilen şiddet içeren eylemlerden ziyade toplumsal yapıyı pozitif bir şekilde dönüştüren ve toplumsal yapının olumlu karşıladığı şiddetsiz eylemlerin daha savunulabilir bir yöntem olduğu tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sivil itaatsizlik, Şiddet, Şiddetsizlik, Pasifizm

CIVIL DISOBEDIENCE AS A NON-VIOLENCE METHOD AGAINST SEVERE RESISTANCES

ABSTRACT

The injustices that have become plural and ambiguous have been tried to be transformed, sometimes by violent acts and sometimes by nonviolent civil disobedience actions. However, civil disobedience used against these injustices that are tried to be corrected is often perceived as a non-violent method that does not use force. In this sense, nonviolence is considered to be passive and unsuccessful compared to acts of violence. However, nonviolence is not a state of non-use of force. Nonviolence is a method that tries to change the other side without using physical force. In this context, in our study, it was discussed that nonviolence is a method that uses force, not purely pacifism and inactivity. At the same time, it is argued that nonviolent actions, which transform the social structure positively and which are welcomed by the social structure, are a more defensible method rather than the violent actions that are reversed by the social structure.

Keywords: Civil Disobedience, Violence, Nonviolence, Pacifism

* Bu çalışma doktora tezinden türetilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. mbayram@bingol.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4768-8282

*** Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. hanifimacit@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6827-0996

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 153-170

Makalenin geliş tarihi: 28.11.2020

Makalenin kabul tarihi: 21.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 153-170

Submission Date: 28 November 2020

Approval Date: 21 April 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

1968'de Amerika'da M. L. King ve Robert Kennedy'in öldürülmesinden ve ülke çapında şehirlerde toplu şiddetin patlak vermesinden sonra Başkan Lyndon Johnson şiddetin nedenlerinin araştırılması ve önlenmesi için ulusal bir komisyon topladı. On yılın dönüm noktası olan *Sivil Haklar Hareketi* geride kaldığı halde ulusal komisyon şu sonuca vardı: İtaatsizlik, ne kadar vicdani ve şiddetsiz bir eylem olursa olsun kaçınılmaz olarak demokratik düzenin temellerini yıkmakta, yasadışı ve şiddeti teşvik etmektedir. Raporda ABD tarihindeki şiddetin soygun ve tecavüze, sivil itaatsizlikten cinayet ve suikasta kadar bir dizi konular yer aldı.¹ Komisyon tarafından yapılan bu açıklama sonucu, sivil itaatsizliğin aslında yıkıcı bir özelliğe sahip olduğu ve bunun sonucunda ise toplum düzenini yok ettiği düşüncesiydi. Peki sivil itaatsizlik şiddetsiz olsa dahi toplumda bir yıkıcılığa neden olur mu? Şiddetsizlik tamamen bir güç kullanmama durumu mudur? Güç kullanıyorsa hangi anlamda bir güce sahiptir? Şiddetsizlik, demokratik toplumlarda adaletsizliğe ve eşitsizliğe mi yol açar? gibi soruları bu çalışmada cevaplamaya çalışacağız.

Şiddetsizlik, aldatıcı bir şekilde karmaşık bir yapıya sahip bir kavramdır. Bu kavram sivil itaatsizlik içinde tam olarak anlaşılır ve rutin olarak uygulanırsa büyük toplumları uzun süreli ve pozitif bir şekilde dönüştürme potansiyeline sahip olur. Ancak "şiddet sorunu hala çoğu karanlıktır"² diyen Georges Sorel(1847- 1922) gibi şiddetin olmama hali olan şiddetsizlik³ sorunu da hala karanlıktır diyebiliriz. Şiddetsizliği bu karanlıkta aydınlatmak için karanlıkta uçan Minerva'nın baykuşunu⁴ izledik. Bu kavramın aydınlatılması bağlamında öncelikle diğer kavramlarla olan farkına değinmeye çalıştık. Birçok kavramda olduğu gibi şiddetsizlik kavramını da temsil etmek için farklı dillerde kullanılan kelimeler şiddetsizlik kavramının anlamını tamamen yansıtmamaktadır. Bu nedenle şiddetsizliğin açıklığa kavuşturulması açısından benzer terim ve kavramlarla farklılıklarına değinerek konuya açıklık getirmeye çalıştık.

¹ S. M. Eisenhower, To Establish Justice, To Insure Domestic Tranquility: The Final Report of The National Commission on the Causes and Prevention of Violence, United States Government Printing Office, Washington, 1969.

² G. Sorel, *Reflections on Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 43.

³ Biz her ne kadar sivil itaatsiz eylemcilerini şiddetsiz olarak kabul etsek de hukuk ve politika açısından eylemciler potansiyel birer şiddete sahiptirler. Hukuk ve politika "tepkişel şiddet doğuracağı gerekçesiyle sahtekârlığı yasaklar, şiddet dışı araçların kullanılmasını bütünüyle sınırlandırır" Bkz: W. Benjamin, Şiddetin Eleştirisi Üzerine. A. Çelebi içinde, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, (Çev. E. Göztepe), İstanbul, Metis Yayınları, 2010, s. 32.

⁴ Minerva'nın baykuşu, ancak gün batarken uçmaya başlar. Bkz: G. W. F. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991, s. 31.

Her ne kadar sivil itaatsizliğin şiddetsiz bir eylem olduğunu söylesek de, Carl Cohen'e göre, "şiddete başvurmama durumunun sivil itaatsizliğin bir parçası olup olmadığı henüz netlik kazanmamıştır. Bu yüzden bazı yazarlar, şiddet içeren eylemlerin sivil itaatsizlik olmadığını düşünürken, bazı yazarlar ise şiddet içeren bu tür eylemlerin savunulabilir biçimde gerekçelendirilmesinin oldukça zor olacağını bildikleri halde yine de sivil itaatsizlik olarak nitelendirmektedir."⁵ Şunu belirtmemiz gerekir ki, burada sivil itaatsizliğin şiddetli olup olmadığının temellerini incelemedik. Böyle bir incelemeye girseydik elbette Cohen'in dediği gibi bir kesinliğe ulaşamazdık. Burada aslında şiddet içeren eylemler ve şiddetsiz eylemlerin neden ve sonuçlarından hareketle sivil itaatsizliğin başarılı olduğu uygun olan koşulları bulmaya çalıştık.

Sivil İtaatsizlik ve Şiddetsizlik

Sivil itaatsizlik, adil olmayan yasalara karşı bireysel bir ret anlamında yasa ihlali olarak ilk defa Henry David Thoreau(1817-1862) tarafından kullanılmıştır.⁶ Sivil itaatsizlik kavramını literatüre ilk kazandıran Thoreau olmasına rağmen bu kavramı kolektif bir pratiğin parçası haline getirenler, Mahatma K. Gandhi(1869-1948) ve Martin Luther King olmuştur. Sivil itaatsizliğin sistemcisi olan Thoreau, "Sivil İtaatsizlik"⁷ başlıklı yazısında en üst

⁵ C. Cohen, Civil Disobedience and The Law, *Rutgers Law Review*, 21(1), 1966, s. 3.

⁶Thoreau, kölelik kurumunun hiçbir dini, ahlaki, siyasi gerekçeyle meşrulaştırılmayacağını savunmuş, adil olmayan yasaların ihlalinin meşruluğunu öne sürmüştür. Kendisi köleliği destekleyen iktidarın gelir vergisini ödemeyi reddetmiştir. Aynı şekilde sivil itaatsizliği haksız olduğunu düşündüğü ABD'nin *Meksika*'yı işgalinde de kullandı. Thoreau'nun bu olaylarda başvurduğu temel kaynak, pozitif yasadın daha üst olan bir yasa yani adalet ilkesidir. Bkz: H. D. Thoreau, *Resistance to Civil Government*, NY, Aesthetic Papers, 1849, s. 196.

⁷ Makale Gandhi'nin Thoreau'ya atfettiği *Sivil İtaatsizlik* adıyla bilinir. Ancak Thoreau bu tabiri hiçbir yazısında kullanmamıştır. Makale *Bireyin Devletle İlişkisi Üzerine* adı altında okundu. Thoreau 1949 yazında Elizabeth Peabody'den konuşmasının yayınlanması için beklenmedik bir mektup aldı. Peabody, adını *Aesthetic Papers* koyacağı, *The Dial*'ın bıraktığı yerden Aşkinci mesajı sürdüreceği bir dergi kurma hazırlığındaydı, Thoreau'nun konuşmasını da ilk sayıya almak istiyordu. 14 Mayıs 1849'da ilk sayı yayımlandı, dergide Thoreau'nun yazısı dışında Emerson ile Hawthorne'nun yazıları vardı. Thoreau'nun denemesi *Ülke Yönetime Direniş* başlığıyla basılmıştı. Ölümünden dört yıl sonra, 1866'da *Kanada'da Bir Yanki, Kölelik Karşısı ve Reform Yazılarıyla Birlikte* adıyla derlenen kitabında kullanılmıştır. Thoreau'nun yazısı ilk zamanlar etki yaratmadı, yazısına ilk zamanlarda tek örnek; Sophia Dobson Collet'in Londra'da yayınlanan *People's Review*'de yazdığı eleştiridir. Collet en özlü paragrafların birçoğunu alıntılıyıp şunları yazdı: "İngiltere'de muhtemelen pek bilinmediğini sandığımızdan size kimi seçmeler sunuyoruz, eserin değerinin tam olarak anlaşılması için baştan sona okunması gerektiğini belirtmekten de geri durmuyoruz." Bkz: W. Glick, *The Writings of Henry David Thoreau*, Princeton, Princeton University Press, 1973, s. 312-313, W. Harding, *The Variorum Civil Disobedience*, Twayne Publishers, New York, 1967, s. 59.

aşkın yasayı akıl hocası Ralph Waldo Emerson'dan(1803-1882) aldığı "Aşkincılık" teorisine dayandırmıştır. Peki "bu yüksek yasa nereden gelir? Klasik olarak, her yasa insan aklının kullanılmasıyla keşfedilmiştir. Ya da Demosthenes'in deyimiyle, her yasa bir keşif, bir Tanrı armağanıdır, bilge adamların bir öğretisidir."⁸ *Sivil Haklar Hareketi*'ni düzenleyen King bu yasayı şöyle açıklar: "Adil bir yasa ahlaki kanunla veya Tanrı'nın yasasıyla uyum içinde olan insan yapımı bir yasadır. Haksız bir kanun, ahlaki yasayla uyumsuz bir yasadır... haksız bir yasa, ebedi ve doğal hukukta kök bulmayan insan yapımı bir yasadır."⁹

Thoreau, Emerson'dan aldığı bu yüksek yasayı sivil itaatsizlik için temel dayanak noktası olarak gösterir. Bu doğrultuda sivil itaatsizlik¹⁰, yasal adaletin geçerli olduğu demokratik bir yönetim sistemindeki adaletsizliklere karşı, hukuki yollar tüketildikten sonra hukuk dışı olarak başvurulmuş ve kendisini yasa üstü adalette meşrulaştıran yasadışı şiddetsiz bir eylem olarak nitelendirilir.¹¹ Aynı zamanda sivil itaatsizlik, bencillik, öfke ve çılgınlık gibi yasadışı eylemlerden farklıdır. Yine sivil itaatsizlik iç savaş, varolan rejimin meşruiyetinin reddedilmesi gibi olaylardan farklıdır. Sivil itaatsizlik eyleminde bulunan kişiler kendilerini toplumdaki soyutlamazlar ve diğer bireylerin kendilerini kural tanımaz bireyler olarak görmelerini istemezler. Sivil itaatsiz eylemcilerinin amaçları toplumun düzenini bozmak değil tam tersine üzerine düşen yurttaşlık görevini yerine getirmektir.¹² Burada kullanılan şiddetsizlik, şiddetin olmama hali midir? Şiddetsizlik bir pasifizm mi? Gandhici satyagraha (hakikate tutunmak), şiddetsizlik midir?

İlk sorumuzu ele alacak olursak, şiddetsizliği anlama bağlamında şiddet kavramına değinmemiz gerekiyor. Şiddetin tanımlamasını yaptığımız zaman dolaylı olarak şiddetsizliği tanımlamış oluruz. Şiddeti psikolojik bir bakış açısıyla sunan Pelton, şiddeti "bir başka canlıyı fiziksel olarak inciteceği yönünde bir beklenti ile başlatılan bir eylem" olarak tanımlar.¹³ Bir siyaset teorisyeni olan Bondurant ise şiddeti, niyetle tanımlar ve onu "kasıtlı olarak

⁸ N. W. Poner, "Civil Disobedience: An Analysis and Rationale", *New York University Law Review*, (43),1968, s. 660.

⁹ M. King, *Why We Can't Wait*, Harper and Row, New York, 1963, s. 85.

¹⁰ Sivil itaatsizlik, dar tanım, geniş tanım ve baskın tanım olmak üzere üç ayrı şekilde ele alınır. Dar tanım, tanım öğelerinin çok olmasından dolayı itaatsizlik edimlerinin çok azı sivil itaatsizlik olarak görülür. Geniş tanım ise, sivil itaatsizlik tanım alanını bazı belirleyici öğelerle sınırlı tutarak daireyi genişletir. Bu tanımlamada, hukuk normunun bilinçli olarak çiğnenmesi, kamuya açık olması gibi özellikleri kapsar. Baskın tanımda ise, bunlara ek olarak şiddetsizlik eklenir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hayrettin Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, Legal Kitapevi, İstanbul, 2011, s. 128-129.

¹¹ H. A. Bedau, "On Civil Disobedience", *Journal of Philosophy*, (58), 1961.

¹² R. Dworkin, "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pratiği", (Ed.Y. Coşar), *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, (144-164). Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 142-144.

¹³ L. H. Pelton, *The psychology of Nonviolence*, New York, Pergamon Press, 1974, s. 4.

uygulandığı kişiye veya gruba kasıtlı zarara uğrayacak şekilde kasıtlı bir güç uygulanması” olarak açıklar.¹⁴ Bondurant ayrıca, şiddetin tehditlerle birlikte gerçek fiziksel gücü de kapsayabileceğini ve yaralanmanın fiziksel ya da psikolojik olabileceğini belirtir. Holmes ise fiziksel şiddeti, “kişilerin iradelerine karşı zarar vermek, yaralamak ya da acı çektirmek ya da öldürmek için fiziksel kuvvetin kasıtlı kullanımı”¹⁵ olarak nitelendirir. Bir başka teorisyen olan Robert Audi şiddeti şöyle açıklar: “Birine veya bir hayvana karşı, fiziksel saldırı, etkin fiziksel aşağılama ya da aktif fiziksel saldırıdır; etkin psikolojik aşağılama ya da haysiyet düşürücü psikolojik saldırıdır ve bireysel mülkiyete veya potansiyel mülkiyete oldukça etkin kötü niyetli yok etme veya zarar verme çabasıdır.”¹⁶ Dreier, sivil itaatsizlik bağlamında şiddeti; kişilerin yaralanmasının, eşyanın kısmen veya tamamen tahribi, ruhsal baskı ve üçüncü kişilerin hareket serbestilerinin engellenmesi şeklinde açıklar.¹⁷

Genel olarak şiddeti, doğrudan şiddet ve yapısal şiddet olarak iki şekilde düşünebiliriz. Doğrudan şiddet fiziksel güç kullanarak direkt bireye karşı olan şiddet türüdür. Bu şiddet, nispeten acil yaralanma veya ölüm ile sonuçlanan ve açık yollarla önlenabilir davranışları içerir. Yapısal şiddet ise, yavaş ve dolaylı yollarla zarar verir ve öldürür. Bir annenin sağlık sigortasına sahip olmaması ve doğum öncesi bakım alamamasından dolayı bebeğin ölümü yapısal şiddet örneğidir.¹⁸ Galtung’a göre, şiddetin dolaylı yapısal kökenini sosyal sisteme içkin olan yapılar, adaletsiz koşulların süregitmesini sağlar. Bourdieu’nun simgesel şiddeti de sosyal sistemin içine gömülüdür. Simgesel şiddet iktidarı fiziksel şiddete başvurmaksızın ayakta tutar. Zizek’in nesnel şiddet dediği şey de simgesel ve yapısal şiddetten farklı değildir. Zizek’e göre, ideoloji, her bilinçli karardan önce rıza gösterilen doğal bir koşul gibidir ve toplumsal simgesel şiddeti meydana getirir. Söz konusu şiddet, açık bir şiddet eylemini önceleyen

¹⁴ J. V. Bondurant, *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, University of California Press, Berkeley, 1965, s. 9.

¹⁵ R. L. Holmes, *Violence and Nonviolence*, A. Shaffer içinde, *Violence: Award-Winning Essays in The Council for Philosophical Studies Competition*, David McKay Company, New York, 1971, s. 109.

¹⁶ R. Audi, *On The Meaning and Justification of Violence*, A. Shaffer içinde, *Violence Award-Winning Essays in The Council for Philosophical Studies Competition*, New York, David McKay Company, 1971, s. 61-62. Şiddet ve şiddetsizlik konusundaki örneklerimi farklı alanlarda rastgele seçtim. Çünkü hangi alana ve yazara baktığımız da şiddetin araçsallığı pek de fark etmiyor. Farklı bir ses çok nadir duyulur. Şiddet her ne olursa olsun “doğası gereği araçsaldır; tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya gereksinir.” Şiddetsizlik ise “kendi içinde bir amaçtır” Ancak şiddet her ne kadar “gerekçelerini göstererek haklılaştırılsada, ancak hiçbir zaman meşru olmayacaktır” Bkz: H. Arendt, *Şiddet Üzerine*, (Çev. B. Peker), İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 61-63.

¹⁷ Ökçesiz, s. 141.

¹⁸D. M. Mayton, *Nonviolence and Peace Psychology*, Springer Dordrecht Heidelberg, New York, 2009, s. 19.

ama göze görünmeyen, sisteme içkin bir şiddettir.¹⁹ Bu çerçevede şiddet, “düşünce, söz ve her türlü yaşam biçimine verilen zarar”²⁰ olarak tanımlanmıştır. Bu tanımlamalardan hareketle şiddetsizliği; “rakibe zarar vermeden değişimi yansıtacak güç veya etki kullanma” olarak tanımlayabiliriz.²¹

İkinci sorumuzda ise, şiddetsizlik ile en çok karıştırılan pasifizm kavramıdır. Pasifizm, yirminci yüzyılın başlarına kadar uzanan oldukça yeni bir kelimedir. İlk olarak savaş karşıtı anlamında kullanılmıştır. Eğer bir pasifistseniz, savaşın yanlış olduğunu ve buna katılmanın uygun olmadığını düşünürsünüz. Bazı düşünürler pasifizm ve şiddetsizliği eş anlamlı olarak kullanırlar. Teichman’a göre, barışçılık çeşitli pasifizm türleri olduğundan dolayı pasifizm, şiddetsizliğin toplamı olarak görülür. Bundan dolayı birçok düşünür pasifizmin şiddetsizliği tasvir ettiği görüşündedir.²²

Pasifizm hakkında J. H. Yoder tarafından sunulan görüşler önemli yer tutmaktadır. Yoder, pasifizmi sadece savaş perspektifinden değerlendirir. Bunun için çeşitli pasifist türleri ileri sürer. İlk olarak, bu pasifist tür, tüm savaşlara değil sadece adil olmayan savaşlara karşıdır. Bir diğer türde ise; tüm savaşı reddetmek, ancak şiddet içeren savunma tedbirlerinin alınmasına izin vermektir. Bu açıdan savaş yanlıştır ancak siz veya sevdiğiniz saldırıya uğramışsanız saldırıyı savuşturmada şiddete başvurabilirsiniz. Yoder’in tipolojisinde bazı politik pasifizm alttürleri dahildir. Bunlar: “Programlı politik alternatiflerin pasifliği”; savaşın herhangi bir ulusal sorunun en iyi çözümü olmadığını ve çatışmaları savaşa başvurmadan çözüp programlar ve politikalar geliştirmek için hükümet düzeyinde çalıştıkları iddiasıdır. “Şiddetsiz toplumsal değişme pasifizmi”; Gandhi ve King’in eserlerine dayanan bir politik pasifizmdir. Bu pasifizm yaklaşımı, herkesin adalete dayalı bir toplumda yaşamasını ön planda tutar. “Mutlak vicdani pasifizm”; kişinin vicdanını temel olarak kabul eder. “Kategorik pasifizm”; çoğu insanın bu şiddetsiz yaklaşımı benimsemesi durumunda dünyanın daha iyi durumda olacağı varsayılır.²³ Her ne kadar pasifizm ve şiddetsizlik benzer olarak ele alınsa da, “pasifizmin birçok farklı kaynağı vardır ve olduğu haliyle şiddetsizliğin özünü oluşturmaz; ama elbette ki bu mirasın bir parçasıdır.”²⁴

¹⁹ Chul Han, *Şiddetin Topolojisi*, (Çev. D. Zaptçioğlu), Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 83-85.

²⁰ G. Sharp, *Gandhi As Political Strategist*, Porter Sargent Books, Boston, 1979, s. 134.

²¹ Bondurant, s. 9.

²² J. Teichman, *Pacifism and Just War: A Study of Applied Philosophy*, Basil Blackwell, New York, 1986.

²³ J. H. Yoder, *Nevertheless: Varieties of Religious Pacifism*, Herald Press, Scottsdale, 1992.

²⁴ E. Balibar, *Şiddet ve Medenilik*, (Çev. S. Tamgüç), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 290.

Son sorumluk olan satyagraha ve şiddetsizlik arasındaki benzerlik ile ilgili olarak Gandhi'nin şiddetsizlik felsefesini tamamen anlamak için yaşamını yönlendiren üç temel ilkeye dikkatle bakmak gerekir. Bunlar ahimsa, satyagraha ve tapasya'dır. Bütün bu ilkeler dini inançlarına derinlemesine gömülmüş ve kişisel ve kamusal hayatında yaptığı her şeyin içine nüfuz etmiştir. Ahimsa, geleneksel olarak Batı'da şiddetsizlik olarak tercüme edilen Sanskritçe bir sözcüktür.²⁵ Bununla birlikte, Doğu'da yaralanma anlamına gelen "himsa" ve "a" öneki olmayan anlamına gelir.²⁶ Başlangıçta Gandhi, Güney Afrika'daki adaletsizlikle başa çıkmada şiddetsiz yaklaşımı yansıtmak için pasif direnme terimini kullandı.²⁷ Bu ifadenin yaptığı işin özünü yakalayamadığı gerçeğinden hareketle Gandhi, satyagraha sözcüğünü kullandı. Gandhi satyagraha sözcüğünü sivil itaatsizlik ve pasif direniş anlamında kullandı. Satyagraha politik bir eylem olarak görülebilirken, aynı zamanda Gandhi'nin şiddetsizlik felsefesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Satyagraha, hareketsizlikten akla kara gibi farklıdır. Satyagrahanın kök anlamı hakikate tutunmaktır. Tapasya ise, kişinin kendi hedefleri için acı çekmeye istekli olmasıdır. Nakhre'ye göre tapasya, şiddet döngüsünü asgari bir miktarda şiddetle kırmak için bir çatışmada rakibin değil kendi kendine acı yükünü kabul etme isteğini içerir.²⁸

159

Satyagraha ve pasif direnişten farklı olarak şiddetsizlik eylemi, ilkeli ya da ahlaki inançların bir sonucu olabilir, ancak genellikle çatışmayı çözenin en etkili yolu olarak görülen, pragmatik derin ahlaki taahhütler olmadan da kullanılabilir. Sorun ve çatışmanın ölçeği ne olursa olsun, şiddet içermeyen sivil itaatsizlik eylemi, pasifliği ve teslimiyeti reddeden ve mücadeleyi esas olarak gören insanların çatışmalarını şiddet olmadan yürütebilecekleri bir tekniktir. Şiddet içermeyen sivil itaatsizlik olgusu iktidarın zorbalanması sonucunda marjinal bir yapıdan çıkarak ağ şebekleri halinde toplumun merkezinde aktif bir şekilde yer alarak bireylerin bin yayla²⁹ şeklinde tekilleştirilmesidir. Tekilleşen bu bireyler haksızlıklara karşı güçlü bir şekilde daha aktif rol alırlar.

²⁵ N. Altman, *Ahimsa: Dynamic Compassion*, Quest Books, Wheaton, 1980.

²⁶ Bondurant, s. 9.

²⁷ R. R. Diwakar, *Satyagraha: The power of Truth*, Henry Regenery Co., Hinsdale, 1948.

²⁸ A. W. Nakhre, *Social psychology of Nonviolent Action: A study of Three Satyagrahas*, Chanakya Publications, Delhi, 1982.

²⁹ Yayla(plateau): "bir rizom oluşturacak şekilde yerin altındaki kökler tarafından öteki çokluklarla bağlanan her çokluğa yayla diyoruz. Bu kitap rizom olarak yaylalardan oluşmuştur. Her yayla rizomlarla diğer yaylalarla bağlantılıdır." Bkz: G. Deleuze, F. A. Guattari, *Thousand Plateaus*, (Çev. Ç. B. Massumi), University of Minnesota Press, London, 1987, s. 22.

Şiddetsiz Yöntemler

Şiddetsizliğin en iyi örneklerinden biri olan Gandhi'nin şiddetsizlik teorisini, felsefi ve pragmatik bir politik yöntem olduğunu öne sürebiliriz. Gandhi'nin şiddetsizlik felsefesi, insanın doğuştan şiddetsiz olduğu inancına dayanır. Bondurant'ın belirttiği gibi, Gandhi açıkça politik bir teori geliştirmemiştir. Ancak daha politik bir eylemci olmuştur. Bununla birlikte, politik eylemleri, şiddetsizliğin hem pratik hem de sürekli olarak gelişen siyasi bir görüş içinde yorumlanabilir. Gandhi, politikanın tahmin etmediği bir durumda başarılı bir satyagraha gerçekleştirmiştir.³⁰ Gandhi'nin felsefesinde, satyagraha'nın bir anlamı hakikate tutunmaktır. İkinci anlam ise, sosyal adalet ya da sarvodaya anlamında şiddet içermeyen bir eylemi kapsar. Şiddetsizlik üzerine Gandhi'nin politik görüşlerinin merkezi, satyagraha teriminin ikinci anlamıdır. Gandhi'ye göre satyagraha başarıya ulaştığında fikir dönüşümüne yol açar. Ancak Gene Sharp'a göre şiddetsizlik başarıya ulaştığında, fikir dönüşümünden farklı olarak, zor kullanımı ve uyumda gerçekleşir. Uyumda, karşı taraf taleplere boyun eğer ve gelişen duruma ayak uydurur. Zor kullanımında, otorite güçsüzleşir ve durumun kontrolü elinden çıkar.³¹ Yani Sharp'a göre değişim ahlaki bir şekilde değil siyasi bir şekilde gerçekleşir.

Şiddetsiz politik eylemlerin büyük bir savunucusu ve teorisini olan Sharp, şiddetsiz eylemi: "Fiziksel şiddet kullanmadan bazı fiilleri yaparak veya reddetmek suretiyle mücadeleyi gerçekleştiren çatışmalardaki bir eylem tekniği"³² olarak tanımlamıştır. Sharp'ın belirttiği gibi şiddet içermeyen siyasi eylem kavramı bir eylemdir yani hareketsizlik değildir. Bu çerçevede Sharp bir şiddetsizlik tipolojisi geliştirmiştir. Bunlar şu şekildedir: Karşı koymayı (nonresistance), aktif uzlaşma (active reconciliation), ahlaki direniş (moral resistance), seçici şiddetsizlik (selective nonviolence), satyagraha, şiddetsiz devrimdir (nonviolent revolution). Şiddetsizlik tipolojisini belirleyen Sharp, daha sonra pasif direniş, barışçıl direniş ve şiddetsiz doğrudan eylem türlerini analizine eklemiştir.³³

Sharp'a göre, şiddetsiz siyasi eylem, bireylerin emredilene yapmadığı zaman düşmanlarının sahip olduğu gücü azaltıp kendi gücünü arttırdıkları varsayımına dayanır. Bu nedenle, güç farklılıklarının ve güç kullanma araçlarının anlaşılması şiddetsiz eylemin uygulanmasında merkezi bir noktadır. Aslında Sharp şiddet içermeyen eylemin zirvesinde güç olduğunu belirtir. Ona

³⁰ Bondurant, s. 189.

³¹ G. Sharp, *The politics of Nonviolent Action*, Porter Sargent Books, Boston, 1973, s. 69.

³² G. Sharp, *Gandhi As Political Strategist*, Porter Sargent Books, Boston, 1979, s. 567.

³³ G. Sharp, "The Meanings of Nonviolence: A Typology Revised". *Journal of Conflict Resolution*, (3), 1959.

göre, “şiddetsiz mücadelenin uygulanması, dinamikleri ve sonuçları, doğrudan iktidarın hâkimiyetine ve muhalif grubun gücü üzerindeki etkilerine bağlıdır.”³⁴

Sharp, siyasi iktidarın³⁵ doğası üzerine iki görüş sunmaktadır. Bu görüşlerin ilkinde, halkı hükümetin iyi niyetine veya hiyerarşik sistemin üstündeki kişilere bağımlı olarak görür. İkinci görüş ise, hükümeti ya da tüm hiyerarşik sistemi halkın iyi niyet ve desteğine bağımlı olarak görür. Söz konusu hiyerarşide bir hükümdar ya da hükümet yetkilisi, insan ve maddi kaynak, beceri, bilgi ve diğer maddi olmayan varlıklara sahip olan siyasi güçler için geleneksel bir toplumsal tabana sahip olabilir. Buradan hareketle, şiddetsiz hareket ikinci görüş açısına dayanır ve bu geleneksel güç yığınlarını kırılğan ve etkisiz hale getirebilir. Buradaki temel unsur, iktidarın bu özelliklerinin yalnızca halkın itaatkâr olması ve onları kullanmaya teşebbüs edenlerle işbirliği yapması durumunda başarılı olmasıdır. Bu bağımlılık, hükümeti, ekonomiyi ve diğer kurumları sorunsuz ve etkili bir şekilde işlevsel hale getiren bilgi, beceri, emek ve diğer yetenekleri de kapsamaktadır.³⁶

Farklı çatışma durumlarında şiddetsiz mücadele, birçok davranış veya yöntem çeşidi içerebilir. Sharp’a göre tarih boyunca kullanılan şiddetsiz yöntemlerin sayısı yaklaşık olarak iki yüzdür. Sharp, bütün şiddetsiz politik eylemleri; şiddetsiz protesto ve ikna, şiddetsiz işbirliği ve şiddetsiz müdahale olmak üzere üç genel siyasi tepki türü olarak sınıflandırmaktadır. Şiddetsiz protesto ve ikna, gece ibadeti yapma (holding vigils), sembolik giyinme veya soyunma, cenaze törenleri yapma, hicivli veya gülünç yazılar yazma, geçit törenleri yapma, grev sırasında çalışmak isteyen işçilere engel olma gibi teknikleri içerir. Şiddetsiz işbirliği faaliyetleri ise, siyasi veya ekonomik boykot, grev veya işi yavaşlatma, ödül reddetme ve çatışma durumundaki rakiplerle sosyal, ekonomik veya siyasi ilişkilerde geçici olarak çekilen veya bu işbirliğini durduran hareketleri içerir. Son olarak şiddetsiz müdahale, oturma eylemleri, tartışma toplantıları, açlık grevleri ve idari sistemlerin veya tesislerin aşırı yüklenmesi ve paralel hükümet veya sistemlerin geliştirilmesi gibi sistemin işleyişini aktif olarak engelleyen eylemleri içerir.³⁷ Bu üç şiddetsiz eylem türünü değerlendirdiğimizde; şiddetsiz protesto ve ikna en küçük güce sahiptir. Şiddetsiz işbirliği faaliyetleri ise, şiddet içermeyen eylemin daha güçlü bir türüdür ve şiddetsiz siyasi eylemin üçüncü ve en güçlü sınıfının şiddetsiz müdahale olduğunu söyleyebiliriz. Kendi görüşlerini pragmatik şiddetsizlik bağlamında açıklayan Sharp, başarılı bir eylemin ancak pragmatik şiddetsizlik bağlamında gerçekleşeceğini savunur.

³⁴ G. Sharp, *The Role of Power in Nonviolent Struggle, Monograph Series Number 3*, The Albert Einstein Institute, Cambridge, 1990, s. 1.

³⁵ İktidar (power), otorite, kuvvet, güç ve şiddet kavramları için Bkz: Arendt, s. 54-56.

³⁶ Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, s. 72.

³⁷ A.g.e., s. 75.

Bu bağlamda pragmatik şiddetsizliğe başvuran Ackerman ve Kruegler'in tezi şudur; "şiddetsiz eylemciler tarafından yapılan stratejik seçimlerin kalitesi, şiddetsiz mücadelenin sonucuyla ilgilidir."³⁸ Ackerman ve Kruegler, şiddet karşıtı eylemler terimini kullanmak yerine, "şiddetsiz yaptırımlar" terimini tercih ederler. Onlara göre bu kavram; "öldürme ya da rakiplerin fiziksel olarak yaralanmasına neden olmaksızın sosyal, ekonomik ve siyasal gücü harekete geçirerek en acımasız rakibe karşı bile baskı uygulayabilecek yöntemlerdir."³⁹ Bir eylemde hangi stratejik şiddetsiz yaptırımların kullanılacağını seçmek, çatışmanın doğasının dikkatli bir şekilde analiz edilmesine ve katılımcılara sunulan kaynaklara bağlıdır. Dolayısıyla stratejik şiddetsiz bir eylemde bulunacak biri, çatışmanın doğasını ve şiddetsiz yaptırımları yerinde ve uygun bir şekilde kullanmalıdır. Ackerman ve Kruegler stratejiyi, "belirli bir çatışmayı analiz etme süreci ve asgari masraf ve riskle hedeflerin nasıl kazanılabileceğini belirleme süreci"⁴⁰ şeklinde açıklamaktadır.

Ackerman ve Kruegler, bu varsayımları ve tanımları üç ilke kategorisini özetlemek için kullanırlar: "Gelişmenin ilkeleri (principles of development)", "sözleşme (engagement)" ve "kavrayış (conception)". Bunlara ek olarak bu üç kategoride ayrı ayrı on iki tane stratejik şiddetsizlik ilkesi vardır. İlk olarak "gelişmenin ilkeleri"nde şu soru önemlidir: "Stratejik şiddetsiz çatışma için en avantajlı ortamı yaratmak amacıyla ne yapılabilir? Bu ilke bu soruya cevap verecek şekilde tasarlanmıştır. Gelişmenin ilkelerini şöyle sıralayabiliriz: 1) Fonksiyonel hedeflerin formüle edilmesi, 2) Örgütsel gücü geliştirmek, 3) Kritik materyal kaynaklarına güvenli erişim, 4) Dış yardım sağlamak, 5) Yaptırımların repertuarını genişletmektir. Bu ilkelerin şiddetsiz eylemin başlangıcında ve uygulama aşamasında dikkate alınması gerekir."⁴¹

İkinci ilke olan "sözleşme" ise şu soruya cevap verir: "Çatışmaya katıldıktan sonra, rakiplerle nasıl etkileşim kurmalıyız ki, şiddetsiz yaptırımlar maksimum etkiye sahip olsun?" Burada sözleşmenin dört ilkesini şöyle sıralayabiliriz; 1) Kontrolü sağlamlaştırmak, 2) Rakiplerin silahlarının etkisini azaltmak, 3) Rakipleri destek aldığı üslerden yoksun bırakmak ve 4) Şiddetsiz disiplini korumaktır. Bu sözleşme ilkeleri, bir eylemde gelişen çatışmalar sırasında kaçınılmaz bir sürtüşme ile başa çıkmak için stratejik şiddetsiz yaptırımların ince ayarını teşvik etmektedir. Ackerman ve Kruegler, şiddet içermeyen yaptırımların bir eylemin ilk evresinde yaygın şekilde kullanılmasıyla rakibin kontrolünün konsolide edilmesi ve sürdürülmesi becerisini azaltabileceğini ileri sürerler. Rakibin zorlama veya tehdit etme

³⁸ P. Ackerman, C. Kruegler, *Strategic Nonviolent Conflict: The Dynamics of People Power in The Twentieth Century*, Westport, Praeger, 1994, s. 2.

³⁹ A.g.e., s. 4.

⁴⁰ A.g.e., s. 6.

⁴¹ A.g.e., s. 23.

kabiliyeti tehlikeye girdiğinde, hakim olma ve kontrol etme yetenekleri kaybolur.⁴²

Üçüncü ilke olan “kavrayış” şu soruya cevap arar; “çatışma devam etmesine rağmen rakiplerimize karşı uygulayacağımız taktiklere nasıl karar vermeliyiz?” Bu soru perspektifinde kavrayış ilkelerini şöyle sıralayabiliriz; 1) Olayları ve seçenekleri, stratejik karar verme düzeyleri ışığında değerlendirmek, 2) Rakiplerin elebaşlarının açıklamalarına göre saldırgan ve savunma operasyonları ayarlamak, 3) Yaptırım, işleyiş ve amaçlar arasındaki sürekliliğin sürdürülmesidir. Burada, operasyonel planlama, strateji, taktik ve lojistik gibi stratejik karar vermenin kritik olduğu ve önemli görevlerin göz ardı edilmediğinden emin olmak için de her birinin akılda tutulması gerekir.⁴³

Başarılı bir şiddetsiz kuram geliştiren R. Burrowes, Gandhi'nin eserlerini temel alarak şiddetsiz stratejiyi dört temel kategoriye ayırır. İlkeli, pragmatik, reformcu ve devrimci şiddetsizliktir. İlkeli-pragmatik boyut, eylemcilerin şiddetsizliğe kararlılığını belirten şeklidir. İlkeli kişi şiddetsizliği etik olarak en iyi şey olarak görür ve elindeki çatışmayı çözmek için çalışma yollarını ve amaçlarını birbirinden ayırmaz. Pragmatik eylemci, şiddet içermeyen eylemi çatışmayı çözmek için en etkili yöntem olarak görür, araçlar ve amaçlar arasındaki herhangi bir tutarsızlıktan endişe duymaz.⁴⁴

163

Reformist-devrimci boyut, nihai hedefi ve eylemcilerin amaçlarını gerçekleştirmek için zaman dilimini kullanır. Reformcu aktivistler sorunu bir politika meselesi olarak kavramsallaştırmakta ve mevcut sosyal yapılarıdaki politikaları değiştirmek için daha kısa vadeli eylemler kullanmaktadırlar. Devrimci aktivistler, toplumdaki temel yapısal değişim için amaçlarını bu doğrultuda ilerletirler. Devrimci şiddetsizlik uygulayıcıları, yapısal sorunun köklü olduğunu ve sorunun gerçekleştirilmesi uzun bir taahhüdü gerektirdiğini fark ettikleri için daha uzun vadeli eylemlere girerler. Pragmatik-reformist şiddetsizlik ise, nesli tükenmek üzere olan belirli bir hayvan grubunda tür statüsünü elde etmek adına şiddet içermeyen eylemleri gerçekleştiren çevreciler tarafından gösterilir. Martin Luther King tarafından şiddet içermeyen eylemler, ilkeli-reformist şiddetsizliğin örnekleridir. Örneğin *Montgomery Otobüs Boykotu*, ilkeli şiddetsizliğe dayanıyordu ancak Amerikan toplumundaki yapıları kökten değiştirmek için tasarlanmamıştı. Bunun yerine, amaç ABD tüzüğünün ilkelerini uymaktı. Burrowes'e göre, ilkeli-devrimci şiddetsizlik ise, Gandhi'nin yaklaşımı ile örneklendirilir. Gandhi, *Tuz Satyagraha*'sını ve diğer satyagraha hareketlerini, İngiliz işgalcilerine karşı Hindistan'ın bağımsızlığı için

⁴² Ackerman ve Kruegler, s. 23-24.

⁴³ A.g.e., s. 23-25.

⁴⁴ R. J. Burrowes, *The Strategy of Nonviolent Defense: A Gandhian Approach*, State University of New York Press, Albany, 1996, s. 126-127.

kullandı. Bu, Hint toplumunda belirgin bir yapısal değişimdir. Aynı zamanda Burrowes, Gandhi'nin kapitalizmi de reddettiğini ve bu yapısal değişimi takip ettiğini iddia etmiştir.⁴⁵

Şiddetli ve Şiddetsiz Direnişlerin Etkililiği

Siyaset teorisyenleri arasında hakim olan görüş, muhalefet hareketlerinin şiddetli yöntemler seçmesidir, çünkü bu tür araçlar şiddetsiz stratejilerin politika hedeflerine ulaşmasından daha etkilidir. Hatta Hannah Arendt'e (1906-1975) göre, "20. yüzyıl, Lenin'in öngördüğü gibi savaş ve devrimlerin, dolayısıyla şimdilerde bu iki olgunun ortak paydası olduğuna inanılan şiddetin yüzyılı"dır.⁴⁶ 20. yüzyıl ve öncesi dönemlerde tek çıkış yolu şiddet olarak görülüyordu. Özgürlüğün garantisini şiddette gören Frantz Fanon'a (1925-1961) göre, "sömürgeleştirilmiş insan şiddette ve şiddet aracılığıyla özgürleşir."⁴⁷

Şiddet, şiddetsizliğe nazaran her dönemde yüceltilmiştir. Ancak şiddetli yöntemler her dönemde başarılı olmamıştır. Şiddetli ve şiddetsiz eylemler arasında karşılaştırmalı bir çalışma yapan Erica Chenoweth ve Maria Stephan 1900 ve 2006 arasında gerçekleşmiş olan 323 eylemi şiddet ve şiddetsizlik açısından değerlendirerek şiddetsizliğin daha başarılı olduğu sonucuna ulaşmışlardır. 2000'den 2006'ya kadar organize sivil nüfus, boykot, grev, protesto gibi şiddete başvurmeyen stratejiler kullanılmıştır. Şiddetsiz stratejiler, Sırbistan (2000), Madagaskar (2002), Gürcistan (2003) gibi ülkelerde baskıcı rejimlere karşı başarılı olmuş, Ukrayna (2004-06), seçimleri yenilemeyi sağlamış, Lübnan (2005), dış güçlerin işgaline karşı başarılı olmuştur. Mısır ve Tunus'ta (2011) ise başlayan şiddetsiz eylemler iktidardaki rejimlere karşı başarı sağlamışlardır.⁴⁸

Chenoweth ve Stephan'a göre, günümüzde şiddetsiz eylemlerin başarı yüzdesi 53 iken, şiddet içeren eylemlerin yüzdesi 26'dır. Şiddetsiz eylemlerin bu kadar başarılı olmasının iki nedeni vardır: İlk olarak, şiddetsiz yöntemlere yönelik kampanyaların taahhüdü, yerli ve yabancı meşruluğunu artırır ve direnişe daha geniş tabanlı katılımı teşvik eder. Bu da hedef üzerinde artan baskının ortaya çıkmasını sağlar. Meydan okuyan şiddetsiz direnişçilerin mağduriyetinin tanınması, şiddetsiz eylem için daha büyük iç ve dış destek sağlayabilir. Bu bağlamda rejimin siyasi, ekonomik ve hatta askeri güç

⁴⁵ A.g.e., s. 128.

⁴⁶ Arendt, s. 9.

⁴⁷ F. Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, (Çev. Ş. Süer), Versus Kitap, İstanbul, 2017, s. 89.

⁴⁸ E. Chenoweth, M. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, Columbia University Press, New York, 2011, s. 7-8.

kaynaklarını zayıflatabilir. İkincisinde ise, hükümetin şiddet kullanan eylemcilere karşı saldırıları kolaylıkla haklı gösterilirken, şiddet içermeyen eylemcilere karşı kullandığı şiddetin hükümetin aleyhine olma olasılığı daha yüksektir. Potansiyel olarak şiddetsiz eylemlere sempati duyan halk, şiddet yanlısı militanları maksimalist veya aşırı hedeflere sahip olarak algılar, fakat şiddetsiz direniş gruplarını daha az aşırı olarak algılar ve onlara yönelik imtiyaz kullanılmasına olanak sağlarlar. Aynı zamanda Sivil Toplum Kuruluş'ları şiddet içermeyen yöntemlere sempati duyarak bu eylemler daha cazip hale gelir.⁴⁹

Şiddet içermeyen eylemler iki nedenden ötürü şiddet içeren eylemlere karşı stratejik bir avantaja sahiptir. Birincisi, şiddetsiz eylemleri bastırmak rejimin aleyhine dönebilir (*backfire*)⁵⁰. Bu durumda rejim taraftarları arasında itaatsizlik, nüfusun rejime karşı harekete geçmesi ve rejimin uluslararası olarak kınanmasına neden olur. Dolayısıyla şiddetsiz eylemleri bastırmak şiddetli eylemlerden daha çok maliyetlidir. Geri tepme durumunda, direnişin iç dayanışmasını arttırarak, rakibin destekçileri arasında muhalefet ve çatışmalar yaratarak, direnişe yönelik dış desteğin artırılmasıyla ve rakibe karşı dış desteğin azaltılmasıyla güç değişimlerine yol açar. Rejim baskısı, halkın daha fazla seferber edilmesi yoluyla azaltılabilir. Şiddet içermeyen eyleme nispeten daha fazla sayıda insanın aktif olarak yer alması, hedef üzerinde daha büyük ve sürekli bir baskı oluşturabilir; oysa halk, fiziksel ya da ahlaki engeller yüzünden şiddetli ayaklanmalardan kaçınabilir.⁵¹

Şiddetsiz eylemlere karşı iktidarın şiddet kullanma olasılığı da azalır. Çünkü eğer iktidar şiddetsiz eylemleri şiddet ile bastırırsa sonuçları iktidarın aleyhine olacaktır. Eğer iktidar şiddet kullanırsa "bunun bedeli çok yüksektir. Zira bu bedeli yalnızca yenilenler ödemez, muzaffer olanlar da iktidarıyla öder."⁵² Dolayısıyla iktidarın şiddet kullanımı iktidarsızlıkla sonuçlanır. İktidarın şiddete başvurması bir zayıflık ve iktidarsızlık göstergesidir.

Dış ülkelerin şiddetsiz eylemcilerden ziyade şiddetsiz eylemleri bastıracağı için rejime kınama ve yaptırım uygulama olasılığı daha yüksektir. Dış aktörler, silahsız protestocuları defalarca katleten baskıcı rejimlere karşı yaptırımlar düzenleyebilir. Her ne kadar şiddetli ayaklanmalar durumunda yaptırımlar mümkün olsa da, daha az olasıdır. Çünkü, bazı dış ülkeler, bir rejime şiddet kullanan direnişçileri bastırmakta yardımcı olabilirler. Fakat bazı ülkeler de, rakibine karşı avantaj sağlamak amacıyla şiddet içeren bir direnişe maddi destek sağlayabilirler. Gerçekten de, şiddetli ayaklanmalar ve terörist

⁴⁹ A.g.e., s. 9.

⁵⁰ Berkeley kampüsüne gaz bombasıyla yapılan saldırı "geriye tepme" olayının mükemmel bir örneğidir. Bkz: Arendt, s. 65.

⁵¹ Chenoweth, Stephan, s. 11.

⁵² Arendt, s. 64.

gruplarının devlet sponsorluğu, onlarca yıldır süregelen bir dış politika ikilemidir. Devlet destekli şiddet gruplarının stratejik hedeflerini elde etmeyi başarıp başaramadığı belirsizdir. Çünkü şiddetli eylemler dış ülkelerden maddi destek alarak ülke çapında halkın tepkisine neden olur.⁵³

Fakat şiddet içeren eylemlerin başarıya ulaşmasının en önemli sebebi; etkili strateji ve yurtdışından sağlanan yardımlardır. Yapılan araştırmalar sonucunda elde edilen verilere göre, dışarıdan devlet desteği olan şiddetli eylemlerin, bu desteği almayan şiddet içeren eylemlere göre daha başarılı olduğu görülmüştür. Ancak bahsettiğimiz gibi halk yurtdışından destek alan bu eylemcilere destek vermez, aksine onlara karşı güçlü bir şekilde birbirlerine kenetlenirler. Arendt, şiddete başvurulduğu taktirde halkın tepkisini şöyle açıklar; “Batı ülkelerinde öğrenci hareketi, üniversite dışında halk desteği bulmaz ve şiddete başvurduğu anda halkın açık düşmanlığıyla karşılaşır.”⁵⁴

Ayrıca halk yabancı ülkelerden destek alan şiddetsiz eylemcilere yönelik de şüpheli davranırlar. Eğer destek alınan ülkenin halk ile iyi bir bağlantısı yoksa ister şiddetli isterse şiddetsiz eylem olsun halk destek vermez. Halkın bu tavrı şiddetli eylemlerde değişebilir. Ancak şiddetsiz eylemlerde destek veren devletin halk tarafından algısı önemlidir. Aynı zamanda şiddetsiz eylemcilerin dış devletler tarafından aldığı destekler “disiplinsizlik, bedavacılık gibi düzensizliklere neden olur.”⁵⁵ Eylemler başarıya ulaştıktan sonra destek veren devletler yaptırım uygulayabilirler. Yani eylemcilere yaptığı yardımın karşılığında bazı isteklerde bulunabilirler.

Şiddetsiz eylemler üç nedenden dolayı, meşru ve hesap verebilir demokratik kurumlar inşa etmekte güvenilirdir. İlk olarak, çok sayıda vatandaşın şiddet içermeyen direnişlere katılımı yoluyla demokratik değişim sürecine aktif katılım artar. Bununla birlikte, şiddet içermeyen siyasal değişime kitlesel katılım, demokratik becerilerin gelişimini teşvik eder ve hesap verebilir yönetim beklentilerini destekler. İkincisi, şiddetsiz direniş yasayı başarılı bir şekilde kaldırdığı veya değiştirdiği bir yerde toplumun güvenini kazanır. Vatandaşların şiddetsiz eylemcilere olan sempaticileri güçlenir. Son olarak, şiddetsiz direnişçiler demokratik sürece demokratik bir yöntemle katkı sağlarlar.⁵⁶ Dolayısıyla sivil itaatsiz eylemcilerinin başarılı olması için eylemlerinin şiddetsiz bir yapıya sahip olması gerekmektedir. Başarılı bir

⁵³ E. Chenoweth, M. Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, *International Security*, 33(1), 2008.

⁵⁴ Arendt, s. 28.

⁵⁵ Chenoweth, Stephan, *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, s. 12.

⁵⁶ A.g.e., s. 142.

eylem ve demokrasinin tutunması adına direnişçilerin “şiddet uygulayıcılarından uzak durmaları” gerekir.⁵⁷

Genel olarak alternatiflere kıyasla şiddetsiz eylemin faydalarını özetlersek; 1) Şiddet içermeyen eylem, sistemden desteğin geri çekilmesini içerir. Standart davranışların veya politikaların meşruiyetine karşı bir meydan okumadır. Buna karşılık, oy kullanma gibi geleneksel eylemler, kendi yöntemlerini kullanarak sistemi desteklemektedir. Bir çatışma durumu ya da kaos söz konusu değildir. 2) Şiddetsiz eylem genellikle şiddetten daha fazla destek kazanır. Şiddet içermeyen eylemler -iyi seçildiği zaman- iletişim için daha büyük bir fırsata yol açar. Rakipler, fiziksel olarak zarar görmemekle birlikte saygı görürler. Örtülü olarak, sağlık ve yaşantılarına saygı duyulur. Dolayısıyla muhalifler şiddetsiz eylemlere karşı şiddete daha az başvururlar. 3) Şiddetsiz eylem, yaygın bir katılım sağlar. Kadınlar, çocuklar, yaşlılar ve engelliler birçok şiddetsiz eylem biçimine katılabilir. 4) Bir yöntem olarak şiddet içermeyen eylem, şiddetsiz bir toplumun hedefi ile uyumludur. Hedefi yansıtan yöntemlerin kullanılması, “prefigurasyon”⁵⁸ olarak adlandırılır: Yöntemler hedefi önceden yapılandırır (prefigure). Başka bir deyişle önceden yapmak veya canlandırmak. Prefigurasyon, neyin arandığı konusunda eğitim ve deneyim sağlar. Eylem başarısız olsa dahi, hedefin bir elementini yaratmaya yardımcı olur.⁵⁹

Sonuç Yerine

Yirminci ve yirmi birinci yüzyıllarda, şiddetsiz eylem, dünya çapında benzeri görülmemiş siyasi bir önem kazanmıştır. Bu stratejiyi kullananlar büyük başarılar elde etmiştir. Daha yüksek ücretler ve daha iyi çalışma koşulları elde edilmiş, eski gelenekler ve uygulamalar kaldırılmış, hükümet politikaları değiştirilmiş, haksız yasalar yürürlükten kaldırılmış, yürürlüğe yeni yasalar girmiş ve hükümet reformları başlatılmıştır. Birçok devlet şiddetsizlik karşısında felç olmuş ve diktatörlükler parçalanmıştır. Genel olarak birçok teorisyen (Brian Martin, Gelderloos, Gene Sharp, Robert Helvey, Peter Ackerman, Christopher Krueger, Chenoweth ve Stephan ve sayamadığımız

⁵⁷ N. Bermeo, What The Democratization Literature Says—or doesn't say—About Postwar Democratization, *Global Governance*, 2(9), 2003, s.165.

⁵⁸ Şiddetsizliği üçlü bir mimesis şeklinde açıklarsak; şiddetsizlik eyleminin anlambilimsel yapısındaki ilk biçimi “prefigurasyon”unun eyleme konfigüre edilmesine ve ardından şiddetsizliğin bir bütün olarak görülmesi refigurasyona uzanan bir süreçtir. Prefigurasyon kavramıyla, kişinin katıldığı direnişi, içinde yaşamak istediği toplumun bir parçasını yansıtmak gerektirir. Konfigürasyonun şiddetsizlikte ki özel işlevi, eylemin başından sonuna kadar bütün bir şekilde şiddetsizliğe bağlı kalması ve olaylar, eylemciler dinamik bir süreç içinde olanaklı kılmaktır.

⁵⁹ B. Martin, How Nonviolence is Misrepresented. *Review Article*, 30(2), 2008, s. 238-239.

birçok şiddet ve şiddetsizlik savunucusu) şiddet ve şiddetsiz mücadele biçimlerinin etkileri ve sonuçları üzerinde yoğunlaşmıştır. Ve hepsi de ya şiddet taraftarı veya şiddetsizlik taraftarı olmuştur. Genel olarak karşı olunan haksızlığın kaynağından ziyade haksızlıkların büyüklüğü ve strateji biçimleri üzerinde yoğunlaşmışlardır. Ancak bu haksızlıkların kaynakları üzerinde yoğunlaştığımız zaman şiddet ve şiddetsizliğin iki durumda etkilerinin aynı olmadığını görebiliriz. Şiddetsizlik, yabancı güçler tarafından şiddet ile ele geçirilmeye çalışılan bir ülke için kullanışlı olmayabilir. Aynı şekilde şiddetin kendi hükümetine karşı uygulanışı başarılı değildir. Dolayısıyla burada çözümlenmesi gereken kötülüğün nereden ve nasıl kaynaklandığıdır. Bu doğrultuda şunu söyleyebiliriz: Ne tamamen şiddetin uygulanışı başarı elde eder ne de şiddetsizliğin uygulanışı tek başına yeterli olur. Bu nedenledir ki sivil itaatsizliğin şiddet ve şiddetsizlik tartışmalarında herhangi bir sonuca ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

Şiddete karşı şiddetsizliğe başvurulmasının elbette birçok nedeni vardır. Ancak biz klişe olarak şunu söyleyebiliriz ki, şiddetsizlik bir zayıflık değildir, aksine bir güç göstergisidir. Sivil itaatsizliği engellemeye çalışanlar şiddete başvurabilirler. Şiddete başvurma bir güç değil, bir zayıflıktır. Fakat eylemciler şiddetsizliğe başvurarak ahlaki alana dönüş yaparlar. Şiddetsizlik gücün yokluğu demek değildir. Şiddetsizlik, insan onuruna ve insanın bütünlüğüne “eşit ilgi ve saygı” çerçevesinde karakterize edebileceğimiz kolektif bir gücün ifadesi olarak tanımlayabileceğimiz bir eylemdir. Dolayısıyla sivil itaatsizlik, bu güç sayesinde var olan adaletsizlikleri değiştirmeyi amaçlayan bir mücadele biçimidir.

KAYNAKÇA

- Ackerman, P., Krueger, C., *Strategic nonviolent conflict: The Dynamics of People Power in The Twentieth Century*, Westport, Praeger, 1994.
- Altman, N., *Ahimsa, Dynamic Compassion*, Quest Books, Wheaton, 1980.
- Arendt, H., *Şiddet Üzerine*, (Çev. B. Peker), İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Audi, R., On The Meaning and Justification of Violence, A. Shaffer içinde, *Violence Award-Winning Essays in The Council for Philosophical Studies Competition*, s. 45-99, David McKay Company, New York, 1971.
- Balibar, E., *Şiddet ve Medenilik*, (Çev. S. Tamgüç), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Bedau, H. A. "On Civil Disobedience", *Journal of Philosophy*, (58), 653-665, 1961.
- Benjamin, W., Şiddetin Eleştirisi Üzerine, (Ed. A. Çelebi), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, (Çev. E. Göztepe), s. 19-42, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- Bermeo, N., What The Democratization Literature says—or doesn't say—About Postwar Democratization, *Global Governance*, 2(9), 159-77, 2003.
- Bondurant, J. V., *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*, University of California Press, Berkeley, 1965.
- Burrowes, R. J., *The Strategy of Nonviolent Defense: A Gandhian Approach*, State University of New York Press, Albany, 1996.
- Chul Han, B., *Şiddetin Topolojisi*, (Çev. D. Zaptçioğlu), Metis Yayınları, İstanbul, 2015.
- Chenoweth, E., Stephan, M., Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict, *International Security*, 33(1), 7-44, 2008.
- Chenoweth, E., Stephan, M., *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, Columbia University Press, New York, 2011.
- Chenoweth, E., M. J., Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict, *International Security*, 33(1), 7-44, 2008.
- Cohen, C., Civil Disobedience and The Law, *Rutgers Law Review*, 21(1), 1-17, 1966.
- Deleuze, G., Guattari, F., *A Thousand Plateaus*. (Çev. Ç. B. Massumi), University of Minnesota Press, London, 1987.
- Diwakar, R. R., *Satyagraha: The Power of Truth*, Henry Regenery Co, Hinsdale, 1948.
- Dworkin, R., "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pratiği", (Ed. Y. Coşar), *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, (144-164), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Eisenhower, S. M., To Establish Justice, To Insure Domestic Tranquility: The Final Report of the National Commission on the Causes and Prevention of Violence, United States Government Printing Office, Washington, 1969.

- Fanon, F., *Yeryüzünün Lanetlileri*, (Çev. Ş. Süer), Versus Kitap, İstanbul, 2017.
- Glick, W., *The Writings of Henry David Thoreau*, Princeton University Press, Princeton, 1973.
- Gregg, R., *The Power of Nonviolence*, Greenleaf Books, Canton, Maine, 1960.
- Harding, W., *The Variorum Civil Disobedience*, Twayne Publishers, New York, 1967.
- Hegel, G. W. F., *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.
- Holmes, R. L., Violence and nonviolence, (Ed. A. Shaffer), *Violence: Award-winning Essays in the Council for Philosophical Studies Competition* (s. 101-135). David McKay Company, New York, 1971.
- King, M., *Why We Can't Wait*, Harper and Row, New York, 1963.
- Martin, B., How Nonviolence is Misrepresented, *Review Article*, 30(2), 235-257, 2008.
- Mayton, D. M., *Nonviolence and Peace Psychology*, Springer Dordrecht Heidelberg, New York, 2009.
- Nakhre, A. W., *Social Psychology of Nonviolent Action: A Study of Three Satyagrahas*, Chanakya Publications, Delhi, 1982.
- Ökçesiz, H., *Sivil İtaatsizlik*, Legal Kitapevi, İstanbul, 2011.
- Pelton, L. H., *The Psychology of Nonviolence*, Pergamon Press, New York, 1974.
- Puner, N. W., "Civil Disobedience: An Analysis and Rationale", *New York University Law Review*, (43), 651-720, 1968.
- Sharp, G., *The politics of Nonviolent Action*, Porter Sargent Books, Boston, 1973.
- Sharp, G., *Gandhi as Political Strategist*, Porter Sargent Books, Boston, 1979.
- Sharp, G., *The role of Power in Nonviolent Struggle*, Monograph Series Number 3, The Albert Einstein Institute, Cambridge, 1990.
- Sharp, G., "The Meanings of Nonviolence: A Typology Revised", *Journal of Conflict Resolution*, (3), 41-67, 1959.
- Sorel, G., *Reflections on Violence*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Teichman, J., *Pacifism and Just War: A Study of Applied Philosophy*, Basil Blackwell, New York, 1986.
- Thoreau, H. D., *Resistance to Civil Government*, Aesthetic Papers, NY, 1849.
- Yoder, J. H., *Nevertheless: Varieties of Religious Pacifism*, Herald Press, Scottsdale, 1992.

İnternet Kaynakları

- Mahatma Gandhi: <https://www.mkgandhi.org/> adresinden alındı, (14.02.2019).

SİVİL TOPLUM-DEVLET İLİŞKİSİ TARTIŞMALARINDA SÜREKLİLİK VE KOPUŞLAR: HEGEL, MARX VE GRAMSCI*

Yasin KABATAŞ**
Selcen KÖK***

ÖZ

Bu çalışma, sivil toplum ve devlet ilişkisini, Hegel, Marx ve Gramsci'nin ontolojik, epistemolojik, metodolojik ve politik düşünceleri ekseninde, birbirleriyle olan felsefi süreklilik ve kopuşları ortaya koyarak tartışmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, ontolojisinin odağına, tarihin ruhu olarak açığa çıktığını söylediği "Geist"i yerleştiren Hegel'e göre, tüm evren ve insani var oluşturan her şey, Geist'in kendini sonsuzca açması ile ortaya çıkmıştır. Hegel'e göre, aile ve sivil toplum, Geist'in hapsediği zorunluluk ve çatışma alanlarıdır, devlet Geist'in en yetkin tezahürü olarak, etik, evrensel ve aşkın bir nitelik taşımaktadır. Bu kavrayışta Hegel, diyalektik yöntemiyle ulaşmıştır. Marx'a göre ise, tarihi yapan Geist değil, sosyal ve ekonomik koşullarla şekillenen insan etkinlikleridir. Metodolojik açıdan Hegel'i izleyen Marx, ontolojik açıdan Hegel'den kopmakta, onun idealizminin yerine materyalizmi koymaktadır. Maddi üretim ilişkilerini merkezine alan Marx için devlet, ekonomik ilişkiler alanı olan sivil toplumdaki çatışmaların yansıması olarak etik ve evrensel değil, egemen sınıfın bir aracıdır. Gramsci ise, altyapı ve üstyapının organik ve bütüncül birliği olan tarihsel blok ile marksizmin içine düştüğü ekonomik determinizm problemini aşarak, üstyapının devindirici rolünü Hegelien sürekliliklerle ortaya koymuştur. Hegemonya kuramını bu tarihsel bloğa dayandıran Gramsci için sivil toplum, ekonomik, siyasi ve ideolojik hegemonya mücadelelerinin alanına, devlet ise, basit bir baskı aracından ziyade, hegemonya ile donatılan zor ve rızanın birleşimine dönüşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sivil Toplum, Devlet, Hegel, Marx, Gramsci

CONTINUITY AND BREAKS IN DEBATES ON CIVIL SOCIETY-STATE RELATION: HEGEL, MARX AND GRAMSCI

ABSTRACT

This study aims to debate relation between civil society and state, in axis of ontological, epistemological, methodological and political opinion of Hegel, Marx and Gramsci by revealing philosophical continuity and breaks with each other. In this context, according to Hegel who placed Geist which he said to be revealed as spirit of history, at the center of his ontology, the whole universe and everything related to the existence of man has come to being with "Geist's" opening of itself in an infinite manner. According to Hegel, while family and civil society are the obligation and conflict fields where Geist imprisoned, state as the most competent manifestation of Geist, has an ethical, universal and transandantal quality. Hegel have reached this understanding with dialectic method. According to Marx, what makes history is not "Geist" but human activities which are shaped with social and economic conditions. Marx who followed Hegel in methodological terms has broken away from Hegel ontologically and replaced his idealism with materialism. According to Marx who put material relations of production at the center, state is not ethical and universal, but an instrument of the ruling class as a reflection of conflicts in civil society that is field of economic relations. Gramsci has revealed motive role of superstructure with Hegelian continuities by exceeding with historical block which is organic and holistic unity of structure and superstructure, economic determinism problem that marxism fell into. According to Gramsci who based on his hegemony theory this historical block, civil society turn into field of economic, political and ideological hegemonic struggle and the state turn into unity of force and consent equipped with hegemony, rather than a simple pressure instrument.

Key concepts: Civil Society, State, Hegel, Marx, Gramsci

* Bu çalışma, 13-15 Kasım 2020 tarihlerinde gerçekleşen "ISPEC 5th International Conference On Social Sciences & Humanities" kongresinde sunulmuştur.

** Arş. Gör., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İİBF Kamu Yönetimi Bölümü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, yasinkabatas@ksu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2315-956X

*** Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İİBF Kamu Yönetimi Bölümü, Siyaset ve Sosyal Bilimler ABD, selcenkok@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7566-3269

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 171-192

Makalenin geliş tarihi: 07.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 08.03.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 171-192

Submission Date: 7 February 2021

Approval Date: 8 March 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

İnsanın var oluşuna ilişkin sorgulama, ilkin gerçekliğin ne olduğuna cevap arayan ontolojik düşünceden başlayarak, bu gerçekliğe dair bilginin ne olduğu ve bu bilginin nasıl elde edildiği sorularına doğru yol alır. Bu bağlamda ontoloji ve epistemoloji iki ayrı alan olarak değil, birbirleriyle iç içe geçmiş bir ilişki olarak kavranmalıdır. Nitekim, örneğin felsefenin gözü ilkin varlığın mahiyetine yönelmiş, onu yapan “arkhe”yi açıklamaya çalışmıştır. Bu bakışın sahipleri olarak bilinen “doğa düşünürleri”, bunun için dış dünyadaki varlıkları doğuran töz üzerine düşünmüşlerdir. Bu ilkçağ filozoflarına göre dış dünyada gözlemlenen çokluk, ancak ve ancak onun kendisinden çıktığı bir “birliğe” indirgenebildiği zaman anlaşılabilir. ¹ Bu bağlamda varlığın (ontos) ne olduğu sorusuna verilecek yanıt, evrenin (kozmos) bilgisine yani tümel bilgiye ulaşmayı sağlayacaktır. Diğer bilgi türleri açısından baktığımızda da varlığın parçası olan tikelliklerin her birinin bilgisinin, gerçeklik bilgisinden türetildiğini görmekteyiz. Peki gerek tümel gerek tikel bu bilgi nasıl elde edilecektir? Varlığa ve de şeylere –ki insan etkinlikleri de şeylere dahildir– ilişkin bilgiye, ancak metodoloji sayesinde ulaşılabilir. Bu noktada metodoloji bize, ontoloji ile epistemoloji arasındaki bağı kuran yordamı vermektedir.

Ontolojiden epistemolojiye uzanan bu süreci ve bu süreci anlamamıza rehberlik eden metodolojiyi en iyi şekilde, insanın iki etkinlik düzeyine tekabül eden sivil toplum ile devlet arasındaki ilişki örneği üzerinden anlamak mümkündür. Bu örnek, çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir. Çalışmamızda siyaset felsefesi ile siyaset sosyolojisinin kesiştiği bir mesele olarak sivil toplum ile devlet arasındaki ilişki, birbirleriyle süreklilik ve kopuş bağıntısı içinde olan üç filozofun, Hegel, Marx ve Gramsci'nin ontolojik, epistemolojik ve politik düşünceleri ekseninde, metodolojilerinin izi sürülerek serimlenmektedir. Bu üç düşünürün yürüttüğü tartışmalar sadece siyasal değil, insanın etik ve toplumsal varoluşuna ilişkin pek çok meseleyi sorunsallaştırmayı mümkün kılan, zengin bir referans zemini de yaratmaktadır. Bu bağlamda insanın kadim meselelerinden olan varlık, özgürlük, tahakküm, sosyal sınıf, yurttaşlık, kamusal alan, demokrasi, iktidar, direniş, ideoloji, kültür gibi pek çok meselenin devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkisinin niteliği üzerinden şekillendiği görülmektedir.

Geist'tan Aşkın Devlete: G. W. F Hegel

Alman filozof Hegel, gerçekliğin ne olduğu sorusuna “Geist (Tin)” olarak cevap vermiştir. Hegel'e göre tüm evren ve insani var oluşa ilişkin her şey, Geist'in kendisini sonsuzca açması ile ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tarihte

¹ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s. 31.

meydana gelen her şey Geist'in meydana getirdiği nesne, eylem ve yapıt olarak kavranır. Geist bu doğrultuda ne eylemse özüne uygun eylemler. Kendisini, kendinde olduğu şey yapar, kendisini eyleme, yapıta dönüştürür; kendisini oluşturur, gerçekleştirir.² Geist mantıksal düşüncenin kendisi gibi bir süreçtir. Onun bütüncül gelişimi, kendisinin kendi gerçeğine yükselmesinden başka bir şey değildir.³ Geist'in kendisini bulması veya gerçekleştirilmesi süreci ise "diyalektik" yöntemeye dayanır. Bu diyalektiği ilk olarak Hegel'in mantığında görmemiz mümkündür. Hegel düşünceden sonra, varlığın kendisinin de diyalektik hareketini ortaya koyar.

Hegel'e göre tek tek şeylerin, kendilerine özgü ve farklı birtakım özellikleri olmasına rağmen, onlar ortak olarak tek bir şeye yani varlığa sahiptirler. Kendine has özelliklere sahip olabilmeleri için, önce, var olmaları gerekir. Bu, varlığı aynı zamanda en tümel veya en genel kavram haline getirir. Ancak varlık kavramı varlığa sahip olan birçok şeyin niteliğinden ve özelliğinden yoksundur, herhangi bir içeriği yoktur, içi boştur. Varlık kavramı bütünüyle içeriği boş ve belirsiz olmasından dolayı, yokluk ya da hiçlik kavramına dönüşür. Yani varlığı herhangi bir belirlenimi olmayan bir şey olarak düşündüğümüz zaman, hiçliği düşünmekte olduğumuzu görürüz. Demek ki varlığın antitezi aynı zamanda onun hakikati olan hiçlik ve yokluktur. Hegel zihnin varlıktan yokluğa, yokluktan da varlığa geçtiğini söyler. Böylece varlık ile hiçliğin bir anlamda aynı olduğunu anlatmak ister. Bu varlıktan yokluğa ve yokluktan varlığa hareket, üçüncü bir kategoriyi ortaya çıkarmaktadır; "oluş" kategorisini... Oluş kavramı, varlığın yoklukla aynı olduğunu bilen zihin tarafından oluşturulan bir kavramdır. Böylece oluş, varlık ve yokluğun birliğini temsil eden "sentez"dir.⁴

Hegel'e göre diyalektik, düşünmeye içkin bir süreç, düşünmeyi mümkün kılan şeydir. O olmazsa düşünme gerçekleşmemektedir. Düşünme sürecinde baştan sona kadar diyalektiği hep karşımızda buluruz. Bu süreçte bütün kavramlar diyalektik hareket ile birbirlerinden türer. Böylece her kavramın içinde yeni bir kavram keşfederiz; tıpkı varlıkta yokluğu keşfetmemiz gibi. Düşüncede olduğu gibi varlıkta da diyalektik ilişki söz konusudur. Varlık Geist'in kendisini açması ve belli bir ereğe doğru gelişmesidir. Bütün var olanların ve varlık çeşitlerinin arkasında ve temelinde bu tinsel ilke yatar.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 68.

³ Jean-François Kervégan, *Hegel ve Hegelcilik*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Yayınları, Ankara, 2011, s. 58.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 829-830; G. W. F. Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, s. 60-61.

Evren içinde, daha doğrusu evren olarak gelişen Geist'in ereği, sonunda kendi kendisini bulması, kendisinin bilinç ve özgürlüğüne erişmesidir.⁵

Geist'in en temel ereği "özgürlüğe" ulaşmaktır. Nasıl ki ağırlık maddenin tözüdür, özgürlük de Geist'in tözüdür. Burada kastedilen özgürlük, "kendi kendinde olma" durumudur. Bu, onun özgürlüğüdür. Çünkü eğer bağımlıysam, ben olmayan bir başkasıyla bağlantım vardır. Ancak kendi kendimeysem, özgürümdür. Geist'in kendi merkezine yaklaşması demek, kendi özgürlüğünü eksiksiz kılması demektir. Bu çaba, onun özüdür. Fakat o, eyleyen bir şeydir de. Yani özgürlüğü durup duran bir varlık olmasında değil, özgürlüğünü ortadan kaldırmaya yönelik şeyi sürekli yadsımasındadır. Özetle Geist'in işi, kendi kendisi içindir.⁶ Geist'in kendi edimselliği içerisinde özgürlüğü açığa çıkarması, kendisini gerçekleştirme veya kendinde kendisini bulması üç düzeyde gerçekleşir. Kojéve'nin de ifade ettiği gibi, Geist hem "kendinde-varlık" (özdeşlik, tez) hem de "kendi-için varlık" (olumsuzluk, antitez) ve "kendinde-ve-kendi için varlıktır" (bütünsellik, sentez).⁷

İlk aşamada Geist kendi kendinedir, kendinde bir varlıktır, kendinden menkul bir tözdür. Ancak Geist bu ilk aşamasında, edimselleşmeden ve etkinlikten yoksundur. Bu düzeydeki edimsellik ölü bir edimselliktir. Geist kendisine evrensel olarak nesne olmuştur, onda kendisini tanımamaktadır.⁸ Geist'in gizli olan gücünü gerçekleştirme için kendisini tanıması ve bilmesi gerekmektedir. Bunun için kendisine bir gerçeklik kazandırması şarttır. Bu gerçeklik ise ilk olarak "doğada" ortaya çıkar.⁹ Kendisini gerçekleştirme yolundaki bu ilk açılım, Geist'in özünden dışarı taşmasına neden olur. Yani doğanın oluşumu Geist'in özüne aykırı bir nitelik taşır. Bu durum Geist'in kendisine yabancılaşmasıdır, kendi kendisiyle çelişmesidir. Bu aşama, yani doğa tikellikler alanıdır ve tümel varlık olarak Geist bu aşamada parçalanmış, maddeleşmiş ve tikel zorunluluklar alanına hapsolmüştür. Geist'in kendisini bulması veya gerçekleştirme sürecindeki son aşama, kendi kendisiyle çelişik durumlardan kurtularak bireşime varmaktır. Bu durum Geist'in doğadan sıyrılması ve kendi özüne uygun tümelliğe kavuşmasıdır. Bu düzeyde Geist, kendisini insan ve kültürün dünyasında açığa çıkarır. Geist ilk olarak "tek insanda" uyanmaya başlar, sonra bireyin içinde bulunduğu varlık alanında, "toplumda" kendi kendinin bilincine varır. Ona göre Geist tek kişide değil, onu aşan bir oluşum aşamasından sonra ortaya çıkan alanda yani devlet, sanat, din

⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınları, İstanbul, 1990, s. 438.

⁶ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 57.

⁷ Alexandre Kojévé, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 116.

⁸ G. W. F Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1986, s. 231-232.

⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 438.

ve felsefe gibi insan bilincinin ya da bilinçli insanın tezahür alanında kendini bulur.¹⁰ Denilebilir ki, Hegel için Geist kendisini “tarih” olarak dışa vurmuştur. Ona göre Geist tarihin kendisidir, ruhudur.¹¹ Peki Geist nasıl tarih olmaktadır? Bunu nasıl anlamalıyız?

Tarihte meydana gelen her şey Geist’in kendini bulma sürecinde, kendisi tarafından ortaya serilen görüngülerdir. İnsan tarihinin kendisi Geist’in gelişimini yani, hedefine giden yolda Geist’in emeğini açığa çıkarır.¹² Bunu en iyi *Volksgeist* yani “Halk-Tini”nde görebiliriz. Hegel’e göre halk-tinleri, tinin kendi kendisinin özgür bilgisine varma sürecindeki basamaklardır. Halk-tini kendi kendisini düşünerek kavrar. Halkın tüm eylem ve eğilimlerinde, o kendini belli eder, kendini gerçekleştirir, kendinden memnunluk duyar ve kendini kavrar. Halk-tininin gelişmesi, din, bilim, sanatlar, insan yazgıları ve olaylar biçiminde olur. Halka karakterini veren bunlardır.¹³ Yani Hegel halk-tininin “halkın kültüründe” açığa çıktığını ifade etmektedir. Bu kültürü benimsemesiyle insan, davranışlarına genelin damgasını vurmaya bilen, tikel yanından vazgeçmiş, genel ilkelere göre eyleyen kişi hüviyetine bürünmektedir. Kültür, düşünmenin aldığı biçim haline gelmektedir. Kültür sayesinde insan, kendisini dizginlemeyi öğrenir, eğilimlerine ve isteklerine göre davranmak yerine onları tutar. Nesne karşısında özgürleşir. Bireylerin davranış ve tutumlarını belirleyen şey halk-tinidir, yani genel veya tümel olandır.¹⁴ Her birey bulunduğu gelişim basamağına göre kendi halkının çocuğudur. Kimse halkının tinine basıp geçemez.¹⁵ Buna göre açıktır ki, halk-tini halkı oluşturan bireylerin karakter, eğilim, eylem ve eylemlerinin içeriğinin belirleyicisi olan ilkedir. Bu bağlamda

¹⁰ Nejat Bozkurt, *Hegel*, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 52-53.

¹¹ Hegel birçok yerde Geist (Tin)’i ifade etmek amacıyla Us veya İde gibi kavramlar kullanmaktadır. Hegel, dünya tarihinin Us’un yani Akıl’ın gelişiminin ifadesi olduğunu söyler. Her şey kaynağını bu Us’tan alır. Us, tarihsel var oluşa içkindir. Bkz. G. W. F Hegel, *Tarih Felsefesi I: Giriş*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011, s. 33. Hegel’e göre, “varlık” ile “bilme” özdeştir. Bir şeyin var olabilmesi, bilinmesiyle eşdeğerdir. Ona göre varlık, ancak kavram ile, “kavram” dolayısıyla vardır. Nesne, nesnellliğini kavramda taşır. Bir nesnenin kavranması, Ben’in onu kendisinin yapmasından, onun içine işlemesinden başka bir şey değildir. Hegel, kavram ile nesnelerin gerçeklik kazandığını söyler. Ancak kavramlar bu haliyle henüz tam değildir, kendini İdea’ya -kavramsal olan ile olgusal olanın birliğine- yükseltmeleri gerekir. Bkz. Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, s. 449- 451. İşte “İde”, yeterli veya yetkin kavramdır. Us’un yetkin kavram görüngüsüyle ortaya çıktığı şeydir. Bkz. *A. g. e.*, s. 575. Bu, Platon’un “İdea”nın aynıdır. Ancak İde, henüz bu haliyle dünyada somutlaşmamıştır, kavramsallıktır. Dünyada kendini göstermesi, “Geist” ile mümkündür. Kendisini Geist olarak dışa vurduğu zaman, insan bilincinde yani dünyada ortaya çıkabilir. Denilebilir ki, İde ve Geist, Us’un görüngülenimleridir. Nihayetinde Geist, Us’un dünyadaki, insan bilincindeki görüngülenimidir, zuhur etmesidir.

¹² Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Hegel*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, s. 29.

¹³ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 66.

¹⁴ Hegel, *A. g. e.*, s. 67.

¹⁵ Hegel, *A. g. e.*, s. 96.

“Geist/Tarih” bireylerin eylemlerini belirleyebildiği için, bireylerin eylemleri aracılığıyla kendini gerçekleştirir.¹⁶

Hegel için dünya tarihi rasyonel bir ilerleme olduğu için¹⁷ halk kültürü de süreç içerisinde oluşan, şekillenen ve bireylerin varoluşuna anlam kazandıran şeydir. Bireyler kendilerini bu tümele bağladıkları andan itibaren özgürlük duygusunu tatmaya başlayacaklar, doğruyu ve yanlış ayırt edebileceklerdir. Böylelikle Hegel’de Geist/Tarih bireylerin etkinlik ve eylemleriyle oluşan ve bu eylemlerle kendisini gerçekleştirip açığa çıkartan şeydir. Daha açıklayıcı bir şekilde ifade edecek olursak, halk-tini kendini “uzamda” var olan bir dünyaya dönüştürmek üzere hareket eder. Eylemlerle oluşan anayasalar, politik yasalar, görenekler, kültürler, sanatlar, töreler vs. halk-tininin kendi yapıtıdır. Yapıt ortada durmaktadır; bireylere düşen kendilerini ona uydurmaktır.¹⁸ Bu durumda bireylerin değeri ancak parçası olduğu/dahil olduğu halkın tinine uygun olmalarında, onu temsil etmelerinde ortaya çıkar.¹⁹

Bu noktada bir muğlaklık göze çarpmaktadır. Halk-tininin kendisini ortaya koymasına ihtiyacı vardır ve bunu bireyler eylem ve etkinlikleriyle gerçekleştirecektir. Halkın oluşum aşamasında halk-tini henüz gerçekleşmemiştir ve tam olarak bilinmemektedir. Peki bu gerçekleşmeyen ilke bireyler tarafından nasıl bilinecektir? Bireyler eylemlerini, içeriğini bilmedikleri bir ilkeye göre nasıl belirleyecektir? Bu soruya Hegel’in vereceği yanıt onun aslında siyaset felsefesine de kapı aralayacaktır. Yanıt açıktır; “Devlet” sayesinde. Ancak devlettir ki, bireyin halk-tinini bilmesini sağlayabilir ve birey ile halk-tinini yani, öznel irade ile genel iradeyi uzlaştırabilir.²⁰ Hegel’e göre bir devlette ortaya çıkan tümellik, var olan her şeyi içine alan form olarak, bir ulusun kültürünü meydana getiren şeydir. Bu form halk tininin kendisidir. Devlet, bütün işlerinde ve kurumlarında bu tin tarafından yönetilir. Bu tinsel içerik halkın tinine içkin olduğu ölçüde, aynı zamanda bireye de özünü vermektedir. O, insanları birbirine bağlayan kutsal şeydir. Böylelikle devletin yasaları tinin nesnelleşmiş hali, doğrulanmış irade olarak karşımıza çıkar. Hegel bireyin özgürlüğünü bu iradeye bağlamaktadır. Ona göre, yalnızca yasaya boyun eğen irade özgür olmaktadır. Çünkü birey kendi ürünü olan halk-tinine boyun eğerek “kendisi” kalır; kendisinde kaldığı için de özgürdür. Kendi özünün tözünü, halk-tininin nesneliliği olan yasalarda bulur.²¹

Hegel Geist’in toplumların dininde, kültüründe, göreneklerinde, anayasalarında, politik yasalarında, olaylarında ve eylemlerinde var olduğunu

¹⁶ Hamdi Bravo, “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, 21 (1), s. 156.

¹⁷ Hegel, *Tarih Felsefesi I: Giriş*, s. 17.

¹⁸ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 68-69.

¹⁹ Hegel, *A. g. e.*, s. 95.

²⁰ Bravo, “Hegel’in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme”, s. 158.

²¹ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 114.

söyleyerek²² aynı zamanda evrensel bir anayasa veya kültür gibi unsurların varlığını reddeder. Çünkü böyle bir anayasa ya da kültür halkların tinine göre şekillenmez ve dolayısıyla özgürlük duygusunu yaratamaz. Devletin yasaları ve düzenlemeleri halkın yasaları ve düzenlemeleri demektir. Devlet böylece bireylerde “yaşar”. Hegel buna “törelilik”²³ adını verir. Bir devletin tarihi ve eylemleri de bireyin tözü, varlığı olmaktadır.²⁴ Neyin iyi ve kötü, haklı ya da haksız olduğu bir devletin yasa ve törelerinde belirtilmiştir.²⁵ Dolayısıyla bireye düşen iş, kendisini devlete, bireyüstü düzene bağlamasıdır.

Özetle denilebilir ki, Geist’in en yetkin tezahürü devlettir. Hegel’e göre devlet “somut özgürlüğün fiil halindeki realitesidir”.²⁶ Onun siyaset felsefesini şekillendiren tam da bu devlet anlayışıdır. Hegel’in siyaset felsefesinde devlete biçtiği aşkın rol, onun ontolojik düşüncesinin, oluş felsefesinin ürünüdür. Hegel Geist’in en yetkin tezahürü olarak gördüğü devleti, politik düzeyin nihai noktası olarak düşünür ve tüm teorilerini buna dayandırır. Diyalektik metodolojisi ile Hegel nesnel ahlakılığı temsil ettiğini ileri sürdüğü devleti “sentez” olarak kavrayarak, aile ve sivil toplum basamaklarını ona ulaşmak için kullanır.

Hegel’e göre etik yaşamın üç önemli düzeyi vardır. Bunlar aile, sivil toplum ve devlettir.²⁷ Hegel’e göre aile, tıpkı Geist’in ilk evredeki kendinelik durumundaki gibi “tümelliğin” hüküm sürdüğü bir alandır. Ailenin spesifik karakteri sevgidir.²⁸ Ailenin en önemli safhalarından birini oluşturan evlilik ile taraflar karşılıklı sevgi, güven ve bütün bireysel mevcudiyetlerini aralarında paylaşmaktadırlar.²⁹ Bu alanda birbirini kabul etme durumu, yani birlik hem sınırlı bir alan söz konusu olduğu için, hem de bu birleşme doğal duygular üzerine kurulduğu için daha kolay biçimde gerçekleşmektedir. Ancak aile, bireylere bu birlik içerisinde kaldıkları süre boyunca kendi kendileri için olma fırsatı tanımaz. Aile özgürlüğün ve kişiliğin kendisini gerçekleştirme için fazlasıyla öznel bir birliktir.³⁰ Bireyler ancak başkası aracılığıyla kendisini ortaya koyar ve tatmin eder.³¹ Bu tanınma duygusunun yaşanması için, diğer

²² Hegel, *Tarih Felsefesi I: Giriş*, s. 83.

²³ “Devletin bireylerde yaşaması” ifadesi bir bakıma, devletin bireyleri ahlaki kültürel bir seviyeye yükseltmesi olarak yorumlanabilir. Her devlet böylece, bireylerini bir “yurttaşlık sistemi” ile donatmaktadır. Bu yorumu, farklı bir içerik kazandırarak geliştirecek olan düşünür ise, Antonio Gramsci olacaktır.

²⁴ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 121.

²⁵ Hegel, *A. g. e.*, s. 95.

²⁶ G. W. F Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991, s. 203.

²⁷ Jean Cohen, Andrew Arato, *Sivil Toplum ve Siyasal Teori*, Çev. A. Akdoğan, U. Bayraktar, B. Yılmaz, A. Zengin, B. Kurt, Efil Yayınevi, Ankara, 2013, s. 86.

²⁸ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 145.

²⁹ Hegel, *A. g. e.*, s. 147.

³⁰ Tülin Bumin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 155.

³¹ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 159.

bireyler ile oluşturulacak bir ilişki formuna ihtiyaç vardır. Hegel bunun sivil toplumda gerçekleşeceğini söyler. Ona göre sivil toplum ailedeki sevgi ve güven duygularının oluşturduğu tümelliğin tam tersine, tikellikler alanıdır. Tıpkı Geist'in ikinci evresinde olduğu gibi sivil toplum da özüne yabancılaşmış bireylerin alanıdır. Sivil toplum bütün bireysel çıkarların birbirleriyle çatıştığı bir savaş alanıdır.³² Her birey kendi çıkarı peşinde koşmasıyla bencil bir karaktere bürünür. Böylece sivil toplum ihtiyaç temelli karşılıklı bağımlılık sistemine dayalı³³ bir alan haline gelir.³⁴ Bu alanda özçıkara dayalı toplumsal ilişkiler benmerkezciliğin ve bireysel egoizmin etkinlik kazanması sonucunda, insanlar arasındaki bütünleşme ve dayanışma duygularını yozlaştırarak etik yaşamın sakatlanmasına yol açmaktadır.³⁵ Bu bağlamda sivil toplum karşımıza fizik ve moral yozlaşma alanı olarak çıkmaktadır.³⁶

Hegel sivil toplumun³⁷ bu çatışmalı doğasının üstesinden gelmesinin yolunu devlette bulmuştur. Sivil toplumdaki atomize bireylerin çelişkili eğilimlerinin varlığı, bireysel çıkarlara göre kararlaştırılmayacak dışsal bir düzenleme tarzına olan ihtiyacı açığa çıkarır.³⁸ Hegel'e göre bunu sağlayacak olan devlettir. Devlet Hegel diyalektiğindeki sentez olarak aile ve sivil toplumu, yani tümelliği ve tikelliği birleştiren yüce bir varlık olarak kavranır. Avineri'nin de belirttiği gibi, devlet sivil toplumun evrensel egoizminin ötesine geçen bir normlar sistemi kurarak, insan bilincini bütünleştirerek kişisel çıkarı aşar. Sivil toplum evrensel egoizm alanıysa, Hegel'in devleti evrensel özgeciliğin³⁹ (alturizm) alanıdır.⁴⁰ Hegel'e göre insan yalnızca devlette ussal varlığa kavuşur. İnsan bütün insanlığını devlete borçludur, özü yalnızca oradadır. İnsan sahip olduğu bütün değere, tüm tinsel gerçekliğe devlet sayesinde sahiptir. Dolaysız

³² A. g. e., s. 237.

³³ "Her şahıs ancak başkası aracılığıyla kendisini ortaya koyar ve tatmin eder. Bencil gaye, bu şekilde belirlenen gerçekleşmesi sırasında, bir karşılıklı bağımlılık sistemi kurar. (...) Bireyin geçimi, refahı ve mevcudiyeti; herkesin geçimi, refahı ve mevcudiyeti ile iç içe geçmiş durumdadır." Bkz. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 159-160.

³⁴ A. g. e., s. 159.

³⁵ Mehmet Yetiş, "Marx ve Sivil Toplum", *Praksis*, 10, 2003, s. 37.

³⁶ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 160.

³⁷ Hegel, Almancada hem sivil hem burjuva toplumu anlamına gelen *Bürgerliche Gesellschaft* ifadesini kullanarak, bu alanın iki önemli özelliğini vurgulamaktadır. Birinci anlamı siyasalın karşıtı olarak kavranan sosyo-ekonomik alanı ifade eden sivil toplum iken, ikinci anlamı, *bourgeois* yani, kendi çıkarını kollayan atomize bireyler -burjuva bireylerinin alanı- olarak burjuva toplumdur. Bkz. Mark Neocleous, *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power*, Macmillan Press, London, 1996, s. 1-2.

³⁸ Mehmet Yetiş, "Marx ve Sivil Toplum", s. 38.

³⁹ Özgecilik veya alturizm, bencilliğin ve bireyciliğin tam karşısında, kişinin kendisini hiçbir çıkar gözetmeden, başkalarının ihtiyaç ve çıkarlarına adanması gerektiğini dile getiren öğretilerdir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 666.

⁴⁰ Shlomo Avineri, "The Hegelian Origins of Marx's Political Thought", *The Review of Metaphysics*, 1967, s. 37.

bir varoluş, bireylerin us yanının tümele yönelmesiyle mümkün olmaktadır. İnsan ancak bu şekilde bilinçlenebilir. Çünkü doğru-olan, genel ve öznel iradenin birliğidir. Bu da en iyi şekilde devlette meydana gelebilir.⁴¹ Devlet sivil toplumdaki çatışmacı unsurları bir senteze ve harmoniye dönüştürmeyi amaçlar. Tarafsızlığın ve nesnel ahlakiliğin alanı olan devlet, Hegel diyalektiğinde araç değil amaçtır. O, mutlak biçimde ussal olan şeydir, kendini bilen ve emreden göksel erklerdir. Tanrının dünyadaki yürüyüşüdür.⁴² Hegel'de devlet, insani tüm varoluş alanlarını, aileyi ve sivil toplumu aşan bir görüngüdür. Bu devlet, aşkın, kadir-i mutlak ve evrensel devlettir.

Hegel'i ontolojik düşüncesinden siyaset felsefesine taşıyan diyalektik metot, onu en nihayetinde aşkın, etik, yüce ve nesnel devlete götürmüştür. Aynı diyalektik metot Hegel'in ardılı olan Karl Marx'ı başka bir devlet anlayışına taşımaktadır. Çünkü Marx Hegel'den farklı bir ontolojik düşünce kurmakta, varlığı ondan farklı biçimde okumaktadır. Bu okuma biçimi ile Marx onun ontolojik ve politik yaklaşımlarını tersyüz edecek, karşımıza Hegel'inkinden farklı bir diyalektik ve farklı bir devlet anlayışı çıkaracaktır.

Hegel'in Tersyüzü: Karl Marx

Marx'a göre dünya tarihi hiç de Hegel'in ileri sürdüğü gibi Geist'in kendisini bulması ve gerçekleştirmesinin tarihi değildir. Her şeyin bu tinsel ilkedeki kaynaklandığı kabulünün sorunlu olduğunu dile getiren Marx'a göre tarihi yapan Geist değil, sosyal ve ekonomik koşullarla şekillenen insan etkinlikleridir. Onun hareket noktası gerçek bireylerin eylemleri ve bu eylemlerle yarattıkları maddi yaşam koşullarıdır.⁴³ Ona göre fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetine, karşılıklı maddi ilişkilerine yani gerçek yaşamın diline bağlıdır. Tüm düşünce ve zihinsel ilişkiler maddi davranışların dolaysız bir ürünüdür.⁴⁴ Buna göre yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır. Böylece Marx, Hegel'in diyalektiğinin baş aşağı durduğunu ileri sürerek, onun idealizminin yerine materyalizmi yerleştirmektedir.⁴⁵ Bu bağlamda gerçekliği dünya dışı bir yerde değil yeryüzünde kabul eden Marx'ın, Hegel'in ontolojik düşüncesini tersine çevirdiğini görüyoruz.

Marx maddi üretim ilişkilerinin toplumun iktisadi yapısını meydana getirerek, toplumsal bilinç şekillerine karşılık gelen hukuki ve siyasal üstyapıya

⁴¹ Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 111.

⁴² Fatih Duman, "Sivil Toplum", Ed. Mümtaz'er Türköne, *Siyaset*, Opus Yayınları, İstanbul, 2010, s. 353.

⁴³ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 36.

⁴⁴ Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 41-42.

⁴⁵ A. g. e., s. 42-43.

somut temel oluşturduğunu söyler. Ona göre maddi hayatın üretim tarzı genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır.⁴⁶ Bir toplumda tüm üstyapısal unsurları belirleyen, ekonomidir. Marx'a göre üretici güçler belirli bir gelişmişlik düzeyine ulaşmadan, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz. Yeni bir toplumsal oluşumun meydana gelmesi için maddi üretim ilişkilerinde bir çatışma yaşanması gerekir.⁴⁷ Bu çatışmalar tarihin her döneminde yaşanmış ve tarih, her zaman kendisinden bir önceki üretim biçiminden daha ileri bir aşamaya doğru gelişmiştir. Marx tarih konusunda Hegel ile aynı doğrultuda yer almaktadır. Engels'in işaret ettiği üzere tarihte bir iç gelişme, zincirleme bir iç bağlantı olduğunu tanıtlamayı deneyen ilk kişi Hegel'dir. Engels'e göre Hegel'de her mesele -soyut olarak baş aşağı edilmiş olsa da- tarih ile belirli ilişkisi içinde incelenir. Büyük yankıları olan onun tarih anlayışı, yeni materyalist görüş tarzının doğrudan doğruya teorik önkoşulunu oluşturmaktadır.⁴⁸ Marx tıpkı Hegel gibi, tarihin belli bir ereğe doğru, yani özgürlüğe doğru ilerlediğini kabul etmektedir. Ancak özgürlüğe doğru bu hareket ediş, maddi üretim ilişkilerindeki çatışmalar ile ilerlemektedir ve bunun sonucunda doğacak "devrim" ile tamamen erecektir. Nihayetinde özgürlüğün sağlanacağı yegâne uzam "komünist toplum" olacaktır. Marx bu düşüncesini ortaya koyarken Hegel'in metodolojisi olan diyalektiği kullanmaktadır.

Marx'ın diyalektiğine göre toplumsal değişim maddi üretim ilişkilerinde meydana gelen değişimle gerçekleşmektedir. Tüm toplumsal formasyonlar, -özünde özel mülkiyetin yattığı- ekonomik temelli bir çatışmayla devinime uğrar. Marx *Alman İdeolojisi*'nde bu devinimi, toplumsal tarihi materyalist okumaya tabi tutarak dört farklı mülkiyet biçimi üzerinden ele alır. Ona göre ilk mülkiyet biçimi, aşiret mülkiyetidir. İlkel topluluğa gönderme yapan bu toplumsal formasyonda avcılık, toplayıcılık, balıkçılık gibi son derece sınırlı ve kıt bir özel mülkiyet biçimi vardır ve iş bölümü pek az gelişmiştir. Toplumsal yapıyı oluşturanlar, ataerkil aşiret reisleriyle bunların altındaki aşiret üyeleri ve kölelerdir. Çatışma bunlar arasında cereyan etmektedir. İkinci mülkiyet biçimi kölelik veya antik komünal mülkiyettir. Yurttaşlar sahip oldukları köleler üzerindeki iktidarlarını ancak kolektif olarak yürütürler. Çatışma, köle sahibi efendiler ile köleler arasındadır. Üçüncü mülkiyet biçimi feodal ya da zümre mülkiyetidir. Bu mülkiyet biçiminde toprak sahibi olan feodal bey ile onun toprağını işlemekte olan serf, toplumsal çatışmanın odağındadır. Mülkiyet biçimlerinden dördüncüsü ise kapitalizmdir.

⁴⁶ Karl Marx, "Önsöz", *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1979, s. 25.

⁴⁷ A. g. e., s. 26.

⁴⁸ Friedrich Engels, "Karl Marx'ın Ekonomi Politikin Eleştirisi", *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1979, s. 37.

Kapitalizmin özünü kent-soyulu sınıf olan burjuvazi ile emeğinden başka satacak hiçbir şeyi olmayan işçi sınıfı arasındaki çatışma oluşturmaktadır.⁴⁹ Nihayetinde kapitalizmin yaşayacağı içsel çelişkiler –ki “çelişki” tüm süreçlere içkindir⁵⁰- sonucu, insanlığın yetkin bir özgürlüğü yaşayacağı ve herhangi bir kimseye veya sınıfa tabi olmaksızın yalnızca kendisi için var olup, kendisini gerçekleştirme ereğine ulaşacağı komünist toplum doğacaktır. Diyalektik materyalist yöntemin bir sonucu olarak tarih Marx için değişimin ve ilerlemenin muhakkak suretle gerçekleşeceği bir niteliğe kavuşmaktadır. Bu değişim ve ilerleme Marx’ı tarih konusunda “belirlenimci” bir noktaya taşımaktadır.⁵¹ Nitekim Marx, insanların kendi tarihlerinin ancak geçmişin doğrudan doğruya verdiği ve miras olarak bıraktığı koşullarda gerçekleşebileceğini ifade etmektedir.⁵²

Marx’ın diyalektik materyalist yöntemi ile okunan tarihe göre, her üretim biçimi etkileşerek değişir ve değiştikçe bir önceki üretim biçiminin içinden veya bağrından doğar. Örneğin kapitalizm feodalizmin bağrından, onun çözülüşü ile doğmuştur. Feodalizm kendisini nihayete erdirecek “burjuvazi”yi doğurmuş, burjuvazi de kapitalizmin koşullarının yeşermesine neden olmuştur.⁵³ Ancak kapitalizm de işçi sınıfını doğurmuştur. Marx’a göre işçi sınıfı da sosyalizmin ve nihayetinde komünizmin tohumlarını atacak ve devrimle nihai özgürlüğüne erişecektir. Marx bu etkileşerek değişme, bağrında taşıma ve birbirinin içinden doğma gibi özellikleriyle diyalektikçe, birbirleriyle içsel ilişkiler içinde olan ve birbirlerinin varlık gerekçelerini oluşturan “organik” bir bütünsel karakter kazandırır. Bu organik sistem içerisinde bütün süreçler birlikte evrilir. Bu bakımdan bir sürecin diğerini öncelemesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Her süreç diğerlerini belirler ve onlar tarafından belirlenir.⁵⁴

Tarih diyalektik perspektifle Marx için yalnızca geçmişteki değil gelecekteki zamana da göndermede bulunur. Bir şeyin ne olmaya doğru gittiği, onun hem bugün hem de geçmişte ne olduğunun bir parçasıdır.⁵⁵ Marx geçmişi, bugünü açıklamak için kullanmakta ve ondan yararlanmaktadır. Benzer biçimde insani etkinliklerin bugüne ait formlarını ve bu formların kökenlerini

⁴⁹ Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 38-41.

⁵⁰ Bertell Ollman, *Diyalektik’in Dansı: Marx’ın Yönteminde Adımlar*, Çev. Cenk Saraçoğlu, Yordam Kitap, 2015, s. 40.

⁵¹ “Kişiler, kendi tarihlerini kendileri yaparlar; fakat (...) geçmişin doğrudan doğruya verdiği ve miras olarak bıraktığı koşullarda olur bu. Tüm ölü kuşakların geleneği, yaşayanların beyinlerine bütün ağırlığı ile çöker. Hatta (...) devrim bunalımı sırasında korkulu kafalarından geçen (...) hep eski devirlerin ruhudur.” Bkz. Karl Marx, *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*, Çev. Ahmet Acar, Yorum Yayınları, İstanbul, 1993, s. 27.

⁵² Karl Marx, *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*, s. 27.

⁵³ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, Çev. Nail Satlıgan, Yordam Kitap, İstanbul, 2014, s. 43.

⁵⁴ Ollman, *Diyalektik’in Dansı: Marx’ın Yönteminde Adımlar*, s. 66.

⁵⁵ A. g. e., s. 56.

geleceğin önkoşulları olarak görerek, bugünü geleceği öngörebilmek için kullanır. Geçmiş, bugün ve gelecek arasında kurduğu bu bağ ile Marx, tarihi ve onu yapan insanı anlatmaktadır. Bu anlatımın sahibinin metodolojik açıdan Hegel'in diyalektiğini izlerken ontolojik açıdan ondan ayrıldığını, böylece gerçekliğin bilgisine giden yolu da değiştirerek, son tahlilde materyalist biçimi ile diyalektiğini de ondan kopardığını görüyoruz.

Marx ikinci tersine çevirmeyi politik düzeyde yapmaktadır. Ona göre sivil toplum altyapıya yani ekonomik ilişkiler alanına ait bir uğraktır. Sivil toplum üretici güçlerin, belirli bir gelişme aşamasındaki bireylerin karşılıklı maddi ilişkilerinin tümünü birden kucaklayan bir alandır.⁵⁶ Marx'a göre sivil toplum bir bakıma Hegel'in ifade ettiği gibi aslında bir çatışma ve çelişkiler alanıdır. Bu konuda her iki düşünür de ortak bir noktada buluşur. Ancak bu çatışmanın niteliği konusunda derin bir farklılık vardır. Marx için sivil toplum Hegel'in varsayımlarının aksine bireysel egoizmin değil, sınıf çatışmalarının hüküm sürdüğü bir alandır. Ona göre "bugüne kadarki bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir."⁵⁷ Sivil toplumdaki çatışmaların üstesinden gelinmesi için Hegel devlete işaret etmişti. Devlet bu çatışmaları çözecek etik ve yüce bir varlık olarak kavranmaktaydı. Ancak Marx devleti burjuvazinin çıkarlarını koruyan ve sürdüren bir araç olarak görmektedir. Nitekim *Komünist Manifesto*'da "Modern devlet iktidarı, bütün burjuva sınıfının ortak işlerini yöneten bir kuruldur başka bir şey değildir"⁵⁸ diyerek, devletin sivil toplumun bir çıktısı ya da türevi olduğunu kabul etmektedir. Bu bağlamda sivil toplum ekonomik anlamda güçlü olan sınıfın yani egemen sınıfın hakimiyetinde bir alan, devlet de bu hakimiyetin siyasal ifadesi olarak tezahür etmektedir. Dolayısıyla Marx'ta devlet sınıf çatışmalarının üzerinde değil, sınıfsal doğası ile derin bir şekilde bu çatışmaların içinde yer almaktadır.⁵⁹

Özetle Marx sivil toplum-devlet ilişkisinde asıl önemli ve devindirici uğrağın sivil toplum olduğunu söyler. Ona göre sivil toplum bütün tarihin gerçek ocağı, gerçek sahnesidir.⁶⁰ Ekonomi olarak altyapının, devleti ve hukuku yani üstyapıyı belirlediğini gösteren tarihsel materyalist yöntemi ile Marx, sivil toplumun da devleti belirlediğini ortaya koymaktadır. Kısaca Marx'ta devindirici uğrak, altyapı yani ekonomi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Altyapının kısıcında yer alan bir sivil toplum anlayışı, Marx'a yönelik önemli eleştirileri de beraberinde getirdi. Onun tezleri 20. yüzyılda çıkmaza girdi ve kapitalist formasyonun kendisini nasıl yeniden ürettiği sorularına cevap verememeye başladı. Kapitalizmdeki çıkar çatışmaları ve çelişkiler en üst

⁵⁶ Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 106.

⁵⁷ Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*, s. 37.

⁵⁸ *A. g. e.*, s. 40.

⁵⁹ Martin Carnoy, *Devlet ve Siyaset Teorisi*, Çev. S. Coşar, A. Örküp, M. Pamir, M. Yetiş, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s. 70-71.

⁶⁰ Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 58.

düzye de yaşanmasına rağmen, kapitalizm son derece esnek yapısı ve krizlere bulduğu çözümler ile daha güçlenerek bunları aşmaktaydı. Ayrıca devrim de kapitalizmin en fazla geliştiği Avrupa'da değil, Rusya'da meydana gelmişti. Marksist tezlerin sorgulanmaya başladığı bu dönemde sadece altyapının değil, üstyapının da önemini kavrayarak marksist felsefeye yeni bir soluk kazandıracak kişi, İtalyan marksist düşünür Antonio Gramsci oldu.

Bir Praxis Filozofu: Antonio Gramsci

Marksist paradigma içinden konuşan bir düşünür olmakla birlikte Hegel'in idealist felsefesinden de önemli oranda etkilenmiş olan Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde, ne Hegel'de ne de Marx'ta gördüğümüz yeni yaklaşımlarla karşımıza çıkmaktadır. Gramsci'nin burada teorize ettiği "tarihsel blok", iki farklı boyuta sahip özgün kavramlardan biridir. Tarihsel blok bir boyutuyla, klasik marksizmin tek yönlü nedenselliğe dayalı düşünce biçimini aşma gayretiyle önerilen yeni bir yöntem iken, diğer boyutuyla hegemonyayı için toplumsal güçler arasındaki pratik ilişkiler bütünüdür. Yöntem boyutuyla kavram, yapılar ve üstyapıların organik birliğine işaret etmektedir.⁶¹

Toplumsal örgütlenmeyi altyapı (ekonomi) ve üstyapı (devlet) olarak bir ikilik sistemi üzerinden analiz eden klasik marksist felsefeye göre altyapı, üstyapıyı koşullandıran tek belirleyici uğraktır. Gramsci tarihsel blok kavramlaştırmasıyla, üstyapının "yapının basit bir yansıması" olduğu kabulünün ötesine geçmektedir. Ona göre altyapı her ne kadar üstyapısal sınırları çiziyor olsa da, üstyapı da altyapıyı belirli derecelerde belirleyebilmektedir. Böylelikle Gramsci üstyapıya göreli düzeyde bir özerklik atfetmektedir. Gramsci, altyapı-üstyapı arasındaki ilişki analiz edilirken iki noktada abartma eğilimine girildiğini düşünmektedir. Bu eğilimin politik analizde iki düzeyde körlük yaratması muhtemeldir. Birincisi; ideoloji, bilinç, irade ve birey gibi düşünsel unsurların rolünün aşırı biçimde yüceltilmesi "ideolojizm"e düşülmesine yol açarak yapısal bağlamın önemini göz ardı eder. Aynı şekilde, ekonomik etkinliklerin (altyapı) tek yönlü ve mekanik olarak üstyapının diğer tüm unsurlarını belirlemesi de, politika, ideoloji, bilinç gibi üstyapı unsurlarının yapının basit bir yansımasına indirgenmesine yol açar.⁶² Her iki durumdan da, yapıyla üstyapı arasındaki bağın organik niteliğini azımsadığı ya da yadsıdığı için uzak durulmalıdır.⁶³

⁶¹ Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, Çev. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, İstanbul, 2007, s. 69.

⁶² A. g. e., s. 267.

⁶³ Hugues Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, Çev. Kenan Somer, Savaş Yayınları, Ankara, 1982, s. 65.

Yapı ve üstyapı mekanik değil, organik bir birlikteliktir.⁶⁴ Yani iç içe geçmiş durumda, almaşık bir hâldedirler. Bu organik bütünlük hali Gramsci'ye göre altyapı ve üstyapı arasındaki ilişkinin “diyalektik doğası” gereğidir. Bu çözümleme ile Gramsci klasik marksizmin mekanik belirlenim ve nesnel koşullandırmaya dayalı dogmatizmini, düşünce ve öznel iradenin rolünü Hegelyen bir vurguyla ortaya koyarak aşmakta, bilinç ile yapının bütünlüğüne ulaşmaktadır. Böylece teori ile pratiği birleştiren düşünür karşımıza bir “praxis filozofu” olarak çıkmaktadır. Korsch'un da belirttiği gibi salt devrimci altüst ediş olarak ele alınan pratik, teorinin eleştirel gücünden yoksun kalmaktadır. Oysa, ancak teori ve pratik birbirine kopmaz ilişkilerle bağlı birer eylem olarak kavrandığı zaman marksizmin özüne uygun bir “praxise” ulaşılabilir.⁶⁵ Gramsci'nin yaptığı da tam olarak budur.⁶⁶

Praxis filozofu olarak Gramsci, altyapı ve üstyapıda olduğu gibi, teorisinin odağındaki zor ve rıza, tahakküm ve hegemonya, maddi etkinlikler ve düşünsel etkinlikler, nesnel süreçler ve öznel süreçler, politik toplum ve sivil toplum gibi diğer ikilikleri de tarihsel bloğa dayandırarak, birliğe ve bütünlüğe dönüştürmeyi önermektedir. Bu ikiliklerdeki ayrımlar analitiktir, yani düşünce düzeyinde yapılmış ayrımlardır.⁶⁷ Burada yapılan ayrımlar organik değildir, yani gerçek yaşamda bunlar ayrı değildir. Gramsci analiz etmeyi kolaylaştırması bakımından metodolojik bir ayırım yapmış,⁶⁸ ancak tarihsel blok kavramı ile bu ayrımları bütünleştirmiştir.

Gramsci tarihsel blok kavramını ikinci boyutu ile, toplumsal güçler arasındaki pratik ilişkileri açıklamak amacıyla kullanmıştır. Burada tarihsel blok “hegemonya” ile ilişkilendirilerek ortaya konmaktadır. Gramsci'ye göre bir tarihsel blok farklı sınıf çıkarları ile kimliklerin ittifak halinde bir araya gelerek birbirine eklenmesi anlamına gelir.⁶⁹ Bu eklenme ancak hegemonya ile mümkün olmaktadır. Hegemonya farklı sınıflarla eklenerek oluşturulan mevcut toplumsal düzenlerin devamlılığını sağlamaktadır. Denilebilir ki, hegemonyalar tarihsel blokların içerisinden doğarlar.⁷⁰ Bu bağlamda Gramsci hegemonya kavramını tarihsel bloktaki ilişkilere dayandırarak açıklamakta,

⁶⁴ A. g. e., s. 66.

⁶⁵ Karl Korsch, *Marksizm ve Felsefe*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 1991, s. 89.

⁶⁶ Gramsci'ye göre, kültür (nitelik) olmadan ekonomi (nicelik); zekâ olmadan, pratik faaliyet ve bunun tersi mümkün değildir. Bkz. Gramsci, *Hapishane Defterleri*, s. 65.

⁶⁷ Esteve Morera, *Gramsci's Historicism: A Realist Interpretation*, Routledge, London, 1990, s. 127.

⁶⁸ Antonio Gramsci, *Selections From Prison Notebooks*, Ed. and Translate Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, International Publishers, New York, 1992, s. 160.

⁶⁹ Adam David Morton, *Gramsci'yi Çözümlemek: Küresel Politik İktisatta Hegemonya ve Pasif Devrim*, Çev. Barış Baysal, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2011, s. 141.

⁷⁰ Paul Ransome, *Antonio Gramsci: Yeni Bir Giriş*, Çev. Ali İhsan Başgöl, Dipnot Yayınları, Ankara, 2011, s. 181.

böylece hegemonyanın siyasal, ekonomik ve ideolojik düzeylerdeki yansımalarını bütünselci bir bağlama yerleştirmektedir.⁷¹ Bu noktada sorulacak birkaç soru belirlemektedir. Hegemonya tam olarak ne demektir? Ve hegemonyanın tarihsel bloğa dayandırılarak bütünlüklü bir çerçeveye oturtulması ne anlama gelmektedir?

Hegemonya egemen sınıfların ideoloji, kültürel inanç ve değerlerinin tüm toplum tarafından içselleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu içselleştirme sayesinde, egemen sınıfların çıkarları bağımlı sınıflar tarafından sanki kendi çıkarlarıymış gibi benimsenmektedir. Hegemonya ile egemen sınıf dışındaki sınıfların veya grupların eleştirel bakış açılarının köreltilmesi, bu sayede egemen sınıf çıkarlarına bağlanması amaçlanmaktadır. Mevcut toplumsal formasyon olarak kapitalist düzenin devamlılığının sağlanması için egemen sınıflar birçok üstyapı unsurunu, “meşrulaştırma” amacıyla işlevselleştirmektedir. Bu bağlamda egemen sınıfların başlıca kaygısı, üstyapı unsurlarını kullanarak altyapıdaki eşitsiz ilişkileri olağanlaştırmak ve rıza üretimi gerçekleştirmektir. Bunun yolu ise eğitim kurumları, dini kurumlar, kitle iletişim araçları gibi hegemonik araçlar üretmek ve kullanmaktan geçer.⁷² Hegemonyayı rızanın üretimi temelinde ele aldığımızda onun “ideolojik-kültürel” yanını, yani üstyapıyı kolaylıkla görmek mümkündür. Tam bu noktada ikinci sorumuzun cevabını arayabiliriz.

185

Tarihsel bloğa dayandırılan hegemonya, salt ideolojik-kültürel değil, aynı zamanda ekonomik düzeyi de içermektedir. Yönetilen sınıfların görüşlerinin hesaba katılması da hegemonya inşasının önemli bir önkoşuludur. Bunun için, ekonomik düzeyde uygulanacak hegemonyanın yönetilenlerin birtakım çıkarlarını da içermesi gerekmektedir. Çünkü hegemonya politik olduğu kadar ekonomik-korporatiftir de. Bu bağlamda egemen sınıf yönetilen sınıflara ekonomik-korporatif türden bazı ayrıcalıklar tanımaktadır. Ancak Gramsci'ye göre bu ayrıcalıklar egemen sınıfın özsel çıkarlarına dokunmayacak türden olmalıdır. Bunun için egemen sınıflar yönetilenleri dar ekonomik çerçeveye hapsedmekte, onların politik sınıfsal bilinç kazanmalarını engellemektedirler.⁷³ Böylece hegemonya bütünselci bir bağlama oturtulmuş olmaktadır.

Devlet ve sivil toplum ilişkisi açısından bakıldığında da bu iki alan yine tarihsel bloktaki ilişkilere dayandırılmaktadır. Yapı-üstyapı, ekonomi-ideoloji vs. ilişkisinde olduğu gibi sivil toplum ve devlet de diyalektik bir ilişki ve organik bütünlük içerisindedir. Ancak Gramsci devleti iki farklı anlamda kullanır. Birincisinde devlet dar anlamdadır ve “politik toplum” a işaret eder.

⁷¹ Mehmet Yetiş, “Hegemonya”, Ed. Gökhan Atılgan ve E. Atilla Aytakin, *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler ve Disiplinler Arası İlişkiler*, Yordam Kitap, İstanbul, 2017, s. 89.

⁷² Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, s. 21-23.

⁷³ Gramsci, *Selections From Prison Notebooks*, s. 161.

Gramsci bununla minimal veya gece bekçisi devleti kastetmektedir. Yani, sadece zor ve baskı işleviyle donatılan devleti.⁷⁴ İkinci kullanımda ise devlet, “bütüncül devlettir”. “Devlet=sivil toplum+politik toplum” formülasyonu ile devlet, zor zırhıyla korunan hegemonyadır. Bu haliyle devlet sivil toplumda rızayı, politik toplumda zoru birleştiren entegral bir devlettir.⁷⁵ Gramsci tüm ikiliklerde olduğu gibi bu iki alan arasında da analitik, yani “metodolojik” bir ayırım yapmıştır.⁷⁶ Gramsci hegemonyayı bu bütüncül devlete bağlamaktadır. Böylece hegemonya hem sivil toplumda hem politik toplumda uygulanmaktadır.⁷⁷ Peki Gramsci neden devleti bu şekilde incelemeyi tercih etmiştir?

Gramsci'nin bütüncül devlet kavrayışı, devletlerin sahip oldukları farklı niteliklere uygun şekilde çözümleme yapılmasına olanak vermektedir. Gramsci hem liberalizmin hem de ekonomizmin oluşturduğu ideolojik yanılsamaya karşı marksist bir ideolojik savaş vermektedir. Ekonomizm devleti politik topluma indirgemektedir. Buna göre devlet salt bir baskı ve zor aygıtıdır, mekanik bir araçtır. Liberalizm ise devleti “gece bekçisi devlet” olarak politik topluma indirgeyip, devletin ekonomiye müdahale işlevini idealist bir tarafsızlık çerçevesinde ele almış ve teknik bir aygıt olarak sunmuştur. Her iki yaklaşımın da ortak noktası, devletin basitçe toplumsal ilişkilere ve sivil toplumun örgütlenmesine dışsal bir konumda bulunduğu yönünde taşıdıkları inançtır.⁷⁸ Oysa Gramsci için sivil toplum artık siyasal ilişkiler alanından ayrılmış bir ekonomik ilişkiler alanına değil, liberal devletin ayrımlarına karşılık gelmeyen bir duruma işaret etmektedir.⁷⁹ Gramsci böylece klasik liberalizmin ekonomik

⁷⁴ Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, s. 26.

⁷⁵ Gramsci, *Selections From Prison Notebooks*, s. 263.

⁷⁶ Gramsci, *A. g. e.*, s. 160.

⁷⁷ Hegemonyanın sivil toplumda nasıl uygulandığı meselesi az çok anlaşılabilirse de, politik toplumda nasıl uygulanacağı konusu o kadar açık değildir. Politik toplumda uygulanan hegemonya için temel bir örnek olarak parlamenter demokrasi verilebilir. Parlamenter demokrasiyle işçi sınıfı, siyasal katılım yoluyla kendisini örgütleyebilir, kurtuluşunu kendisinde görerek iktidarı ele geçirebileceğine inanabilir. Ancak üstyapı yani ideoloji ve kültür burada da belirgindir. Bkz. Derda Küçükalp, “Siyaset Olgusunun Doğası,” Ed. Ali Yaşar Sarıbay, *Siyaset Sosyolojisi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2012, s. 35. Yönetilen işçi sınıfı, ideolojik manipülasyon ile yavaşlatılabilir ve etkisi azaltılabilir. Böylece egemen sınıfın yönlendiriciliği altındaki tarihsel bloğa karşı bir blok oluşturma yolu ortadan kaldırılır. Nitekim parlamenter demokrasinin getirdiği genel oy hakkı öylesine büyüleyiciydi ki, bir zamanlar Karl Marx bile, genel oy hakkının tanınmasını “devrimci bir adım” olarak görmekteydi. Marx bu hak ile siyasal erkin işçi sınıfına geçeceğini düşünüyordu, yani seçimlerle işçi sınıfının iktidarı ele geçirebileceğine inanmıştı. Bkz. Tom Bottomore, *Seçkinler ve Toplum*, Çev. Erol Mutlu, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997, s. 29.

⁷⁸ Mehmet Özgüden, *Hegemonya ve Politik Toplum: Bir Gramsci Okuması*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2015, s. 30-31.

⁷⁹ Peter Thomas, *Gramsci Çağı: Felsefe, Hegemonya, Marksizm*, Çev. Ekrem Ekici, İlker Akçay, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013, s. 247-248.

mistifikasyonlarını aşmaya çalışmaktadır. Organik olmayan, düşünce düzeyinde yapılan metodolojik bir ayırımla devlet üzerine geliştirilen bu bütüncül bakış, devletin sivil toplumdaki ilişkilere dışsal konumda değil, bizzat içerisinde olduğunu da ortaya koymaktadır.⁸⁰ Bobbio'nun da önemle belirttiği üzere Gramsci'nin teorisi, tüm marksist gelenek dikkate alındığında derin bir yenilik getirmektedir. Çünkü Gramsci'de sivil toplum altyapıya değil, üstyapısal alana ait bir uğraktır.⁸¹ Gramsci Marx'ın salt ekonomik etkinlikler alanı olarak tasvir ettiği sivil toplumu, bir sınıfın toplumun tamamı üzerindeki kültürel ve siyasal hegemonyası olarak anlamaktadır.⁸² Bu nedenle Gramsci için sivil toplum, salt ekonomik etkinlikler alanından sıyrılarak okullardan din kurumlarına, kitle iletişim araçlarından kulüpler ve sendikalara kadar özel örgütlenmelerin tamamını kapsayan bir alana dönüşmektedir. Bu haliyle sivil toplum, sınıfların ideolojik, siyasal ve ekonomik hegemonya elde etmek amacıyla çekiştiği bir mücadele alanı olmaktadır.⁸³

Gramsci'nin devlet ve sivil topluma ilişkin düşüncelerinin anlaşılması için Hegel'in yaklaşımına tekrar dönmek gerekiyor. Gramsci'ye göre her devlet, kitleleri belirli bir kültürel ve ahlaki (moral) düzeye yükseltmeleri ölçüsünde etikdir. Devlet böylece kendine özgü bir yurttaşlık sistemi yaratarak etik bir nitelik kazanmaktadır.⁸⁴ Bununla Gramsci'nin, Hegel'in "etik devlet" anlayışından büyük oranda etkilendiğini görüyoruz. Ancak Gramsci'ye göre devletin kitleleri belirli bir kültürel ve ahlaki (moral) düzeye yükseltmesi Hegel'deki gibi evrenselliği değil, egemen sınıfların çıkarlarının devamlılığını amaçlamaktadır. Ona göre devlet Hegel'deki gibi ortak çıkarı temsil eden tarafsız bir yapı değil, sivil toplumdaki çatışmaların ve çelişkilerin yeniden üretilmesinde kullanılan taraflı bir yapıdır. Bu yeniden üretilen toplumsal formasyon egemen sınıfların ideolojik değerlerine dayanarak sağlanmakta, böylelikle toplumun "egemen sınıflarca arzulan etik seviyeye" ulaştırılması mümkün olmaktadır. Gramsci'nin teorisindeki devletlerin belli bir yurttaşlık sistemi oluşturma anlayışı, bir bakıma devletlerin bu doğrultuda "resmi" ideoloji üretimiyle doğrudan ilişkili hale gelmektedir.⁸⁵ Peki yönetenlerin ideolojik değerlerine dayalı bir devlet karşısında işçi sınıfı nasıl hareket edecektir?

Gramsci, işçi sınıfının burjuvazinin hegemonik sistemini nasıl tersine çevirip "karşı-hegemonya" mücadelelerinin nasıl gerçekleştirileceğini de, yine

⁸⁰ Gramsci, *Selections From Prison Notebooks*, s. 160.

⁸¹ Norberto Bobbio, "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", Ed. N. Bobbio, J. Texier *Gramsci ve Sivil Toplum*, Çev. Arda İpek, Kenan Somer, Savaş Yayınları, Ankara, 1982, s. 18.

⁸² Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, s. 11.

⁸³ Stuart Hall, Bob Lumley, Gregor McLennan, *Siyaset ve İdeoloji: "Gramsci"*, Çev. Sadun Emrealp, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985, s. 9.

⁸⁴ Gramsci, *Selections From Prison Notebooks*, s. 258.

⁸⁵ Bu yaklaşımı ile Gramsci, başta Althusser olmak üzere modern anlamda birçok teorisyene de önemli bir entelektüel miras bırakmıştır.

bütüncül devletin metodolojik izini sürerek ortaya koyar. Bunu yaparken Gramsci öncelikle işçi sınıfının “karşı hegemonya”sına dayalı “yeni bir tarihsel blok”un nasıl oluşturulacağı üzerine düşünmektedir.⁸⁶ Gramsci bu karşı hegemonya inşası için iki çeşit mücadele tipi önermektedir. Bunlar mevzi savaşı ve manevra savaşıdır. Ona göre sivil toplumun gelişmiş ve devlet-sivil toplum ilişkisinin belirgin olduğu Batı toplumlarında rıza daha egemen bir unsurdur. Gramsci’nin, sivil toplumu ilkel ve peltsemi, devleti “her şey” olarak nitelendirdiği Doğu toplumlarında ise zor unsuru daha baskındır.⁸⁷ Buna göre⁸⁸ mücadele Batı toplumlarında sivil toplumda uzun erimli bir ideolojik-kültürel mücadele olarak, yani mevzi savaşı ile yürütülmeliyken, Doğu toplumlarında politik toplumu (devlet) doğrudan ele geçirip daha sonra ideolojiyi yaymaya dayalı bir mücadele, yani manevra savaşı yürütülmelidir.⁸⁹

Gramsci’ye göre Batı’da sarsılabilen bir devlet içinde “sarsılmaz” bir sivil toplum hemen kendisini ortaya koymaktadır. Burada devlet ardında sağlam kaleler ve kazamatlar zincirinin bulunduğu, ileri bir siperden başka bir şey değildir.⁹⁰ Üstyapılar ise modern savaştaki siperler sistemi gibidir. Bu savaşta şiddetli bir topçu ateşi, düşmanın tüm savunma hatlarının yok edildiği izlenimini verir. Oysa gerçekte hattın sadece dış çevresi yıkılmaktadır. Hücum edenler saldırı anında kendilerini hala etkili bir savunma hattıyla karşı karşıya bulabilirler.⁹¹ Sivil toplumda ideolojik-kültürel bir mücadele veya savaş verilmeksizin işçi sınıfının doğrudan politik toplumu yani devlet aygıtını ele geçirmesi durumu, ardında güçlü bir muhalefet ve devrimin haksızlığı gibi sorunları da beraberinde getirecektir. Rusya gibi Doğu toplumlarında ise tam tersi geçerlidir. Doğu’da mücadele sivil toplumda değil, politik toplumun yani devletin etrafında cereyan eder. Onu ele geçirmek her şeyi ele geçirmektir. Devletin ardında sağlam kaleler ve kazamatlar, yani gelişmiş bir sivil toplum yoktur. Güçlü bir muhalefet örgütlenmesi olmadığından işçi sınıfı, ideolojisini ve kültürünü yaymak için bir tehditle karşılaşmayacaktır. Rusya’da olan da budur.

Hegel’in idealist felsefesini tersyüz eden Marx, devlet ve sivil toplumu ontolojik perspektifinin bir tezahürü olarak altyapısal alana ve ekonominin belirlenimine hapsedmişti. Bir praxis filozofu olan Gramsci ise, altyapı ve üstyapının organik ve diyalektik birliğine dayandırdığı tarihsel blok ile

⁸⁶ Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, s. 35-36.

⁸⁷ Gramsci, *Selections From Prison Notebooks*, s. 238.

⁸⁸ Gramsci’nin Batı ve Doğu arasında yapmış olduğu ayrımlar, basit olarak “coğrafi” farklılığa gönderme yapmaz. Bu ayrım devletlerin “modern” ve “feodal” özelliklere sahip olmasından dolayıdır. Bkz. Anne Showstack Sassoon, “Hegemonya, Mevzi Savaşı ve Politik Müdahale”, Der. A. S. Sassoon, *Gramsci’ye Farklı Yaklaşımlar*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012, s. 108.

⁸⁹ Gramsci, *Hapishane Defterleri*, s. 293-302.

⁹⁰ Gramsci, *Selections From Prison Notebooks*, s. 238.

⁹¹ A. g. e., s. 235.

determinizmi aşmış ve üstyapının devindirici rolünü önemle vurgulamıştır. Hegemonya kavramıyla kapitalist formasyonun gerçekçi bir analizini yapan Gramsci, metodolojik ayrımlar yoluyla devlete ve sivil topluma Hegelyen bir katkıyla bütünlüklü çerçeveden bakabilmiştir.

Sonuç Yerine

Ontoloji, epistemoloji ve metodolojinin birbirleriyle kurduğu içsel ilişkiler sonucu oluşan kuram ve temellendirmelerin politik düzeyde nasıl karşılık bulduğuna ilişkin en iyi örnekleri, sivil toplum ve devlet konusundaki tartışmalarda görmekteyiz. Ontolojik perspektifinin odağına Geist'i yerleştiren Hegel'e göre rasyonel bir ilerleme olarak ifade edilen dünya tarihi, Geist'in üçüncü düzeyi olan tinsel evreye -kendisini bildiği, tanıdığı evreye- geçtiği anda başlamıştır. Bu yüzden Geist kendisini tarih olarak, tarihin ruhu olarak dışa vurmuştur. Geist'in tüm ereği özgürlüktür. Bireyler bu dünyada yaptıkları eylemlerle, nesnelere ve kültürleriyle Geist'in kendisini bulmasına yönelik ussal ve yüce bir amaca hizmet ederler. Dünya tarihi ilerleyip geliştikçe, Geist kendisini daha iyi bilecek ve tanıyacaktır. Böylelikle özgürlük de en yetkin düzeye ulaşacaktır. Hegel'e göre Geist'in en yetkin tezahürü devlettir. Devlet ile bireyler söz konusu özgürlük duygusunu tadacaktır. Kendi özlerinin tözlerini devlette bulacaklardır. Bu nedenle Hegel'e göre halk tinlerini yani kültürünü eylem ve nesnelereyle oluşturan bireyler kendilerini, bu tını en iyi temsil edecek olan devlete bağlamalıdır. Bu anlayış Hegel'i aşkın devlet nosyonuna ulaştırmıştır. Sivil toplumun çatışmalı doğasının üstesinden gelinmesinin yolu, bu evrensel devlet ile mümkündür. Devlet bu çatışmayı uyuma ve senteze dönüştürecek yegâne yüce varlıktır. Hegel hem ontolojik hem politik düzeydeki bu süreçleri diyalektik yöntemiyle ele almıştır.

Hegel'in ardılı olan Marx'a göre ise tarihi yapan Geist değil, sosyal ve ekonomik koşullarla şekillenen insan etkinlikleridir. İnsana bilincini veren, ona kendiliğindenliğini bahşeden şey, maddi üretimin kendisidir. Ona göre tüm düşünce ve zihinsel ilişkiler maddi davranışların dolaysız bir ürünüdür. Marx diyalektik yöntemi tercih etmesiyle metodolojik bakımdan Hegel'i izlemekle birlikte, ontolojik açıdan ondan kopmuştur. Hegel'in idealizminin yerine materyalizmi geçiren Marx, böylelikle yöntemsel açıdan da Hegel'den uzaklaşmıştır.

Hegel ile Marx arasındaki düşünsel ilişkide tarihin ereği konusunda da süreklilik ve kopuşlar söz konusudur. İki düşünürün de tarihin özgürlüğe doğru ilerlediği yönünde taşıdıkları ortak inanca rağmen, Hegel için bu süreç aşkın bir devlette nihayete ermektedir. Marx için ise özgürlüğün yetkin halinden ancak sınıfsız bir toplum olan komünist topluma erişildiğinde söz edilebilir. Marx'ın diyalektik materyalizmi izlendiğinde devletin evrensel ve etik değil, egemen sınıfların hizmetinde olan bir araç olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu haliyle devlet sivil toplumun çatışmalarını yeniden üreten bir konumdadır. Ona göre

sivil toplum altyapıya ait bir uğrak olarak egemen sınıfın hakimiyetinde bir alan, devlet de bu hakimiyetin siyasal ifadesi olarak tezahür etmektedir.

Praxis filozofu Gramsci düşünce ve eylemin, teori ve pratiğin bölünmez bir blok oluşturduğu iddiasına dayalı yöntemi -tarihsel blok- ile, Hegel ile Marx'ın görüşlerini uyumlu bir yaklaşıma dönüştürmeyi başarmıştır. Marksist paradigma içinden düşünen Gramsci, süreklilik içinde olduğu paradigmaya, getirdiği Hegelyen açılımlar ile hala analiz gücünü koruyan yeni perspektifler kazandırdı. Üstyapının devindirici rolüne verdiği önem, onu Batı marksizminin öncü isimlerinden birisi yaptı. Hem sivil toplum hem devlet konusunda Hegel'den etkilenen Gramsci'nin klasik marksist felsefeye kazandırdığı bu yeniliğin odağında ise kuşkusuz hegemonya kavramı yer aldı.

Kapitalist formasyonun kendisini nasıl yeniden ürettiği sorusuna yanıt arayan Gramsci, hegemonyanın işlevsel bir araç olarak nasıl kullanıldığı ve rızaya dayalı pratiklerin etkileri üzerinde durdu. Klasik marksizmin salt ekonomik ilişkiler alanı olarak tanımladığı sivil toplumu siyasal, ekonomik ve ideolojik hegemonya mücadelelerine sahne olan bir alan olarak tasvir etti. Buna karşılık devleti de marksizmin benimsediği gibi baskı ve zor ile donanmış, mevcut toplumsal formasyonun yeniden üretimini gözetten bir araçtan ziyade, hegemonya ile donanmış, zor ve rızanın birleştiği bir yapı olarak çözümlendi. Bu bağlamda devlet Gramsci düşüncesinde sivil toplum ile rızayı, politik toplum ile baskıyı elinde bulunduran bütüncül bir yapı haline geldi.

KAYNAKÇA

- Avineri, Shlomo, "The Hegelian Origins of Marx's Political Thought", *The Review of Metaphysics*, 1967, 33-56.
- Bobbio, Norberto, "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", Ed. N. Bobbio, J. Texier *Gramsci ve Sivil Toplum*, (Çev. Arda İpek, Kenan Somer), Savaş Yayınları, Ankara, 1982, 3-43.
- Bottomore, Tom, *Seçkinler ve Toplum*, (Çev. Erol Mutlu), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997.
- Bozkurt, Nejat, *Hegel*, Say Yayınları, İstanbul, 2005.
- Bravo, Hamdi, "Hegel'in Tarih Tasarımında Özgürlük ve İlerleme", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, 21 (1), 153-164.
- Bumin, Tülin, *Hegel, Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Carnoy, Martin, *Devlet ve Siyaset Teorisi*, (Çev. S. Coşar, A. Örküp, M. Pamir, M. Yetiş), Dipnot Yayınları, Ankara, 2014.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2016.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Cohen, Jean & Arato, Andrew, *Sivil Toplum ve Siyasal Teori*, (Çev. A. Akdoğan, U. Bayraktar, B. Yılmaz, A. Zengin, B. Kurt), Efil Yayınevi, Ankara, 2013.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Hegel*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1996.
- Duman, Fatih, "Sivil Toplum", Ed. Mümtaz'er Türköne, *Siyaset*, Opus Yayınları, İstanbul, 2010, 347-377.
- Engels, Friedrich, "Karl Marx'ın Ekonomi Politikin Eleştirisi", *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 1979, 29-41.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınları, İstanbul, 1990.
- Gramsci, Antonio, *Selections From Prison Notebooks*, Ed. and Trans. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, International Publishers, New York, 1992.
- Gramsci, Antonio, *Hapishane Defterleri*, (Çev. Adnan Cemgil), Belge Yayınları, İstanbul, 2007.
- Hall, Stuart & Lumley, Bob & McLennan, Gregor, *Siyaset ve İdeoloji: "Gramsci"*, (Çev. Sadun Emrealp), Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1991.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, (Çev. Önay Sözer), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tarih Felsefesi I: Giriş*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 2011.

Sivil Toplum-Devlet İlişkisi Tartışmalarında Süreklilik Ve Kopuşlar: Hegel, Marx Ve Gramsci
Yasin KABATAŞ - Selcen KÖK

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kervégan, Jean-François, *Hegel ve Hegelcilik*, (Çev. İsmail Yerguz), Dost Yayınları, Ankara, 2011.
- Kojévé, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- Korsch, Karl, *Marksizm ve Felsefe*, (Çev. Yılmaz Öner), Belge Yayınları, İstanbul, 1991.
- Küçükalp, Derda, "Siyaset Olgusunun Doğası," Ed. Ali Yaşar Sarıbay, *Siyaset Sosyolojisi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2012, 20-50.
- Marx, Karl, "Önsöz", *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*, (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 1979, 23-29.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, (Çev. Sevim Belli), Sol Yayınları, Ankara, 1992.
- Marx, Karl, *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*, (Çev. Ahmet Acar), Yorum Yayınları, İstanbul, 1993.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto*, (Çev. Nail Satlıgan), Yordam Kitap, İstanbul, 2014.
- Morera, Esteve, *Gramsci's Historicism: A Realist Interpretation*, Routledge, London, 1990.
- Morton, Adam David, *Gramsci'yi Çözümlemek: Küresel Politik İktisatta Hegemonya ve Pasif Devrim*, (Çev. Barış Baysal), Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2011.
- Neocleous, Mark, *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power*, Macmillan Press, London, 1996.
- Ollman, Bertell, *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar*, (Çev. Genk Saraçoğlu), Yordam Kitap, İstanbul, 2015.
- Özgüden, Mehmet, *Hegemonya ve Politik Toplum: Bir Gramsci Okuması*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2015.
- Portelli, Hugues, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, (Çev. Kenan Somer), Savaş Yayınları, Ankara, 1982.
- Ransome, Paul, *Antonio Gramsci: Yeni Bir Giriş*, (Çev. Ali İhsan Başgül), Dipnot Yayınları, Ankara, 2011.
- Sassoon, Anne Showstack, "Hegemonya, Mevzi Savaşı ve Politik Müdahale", Der. A. S. Sassoon, *Gramsci'ye Farklı Yaklaşımlar*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012, 97-121.
- Thomas, Peter, *Gramsci Çağı: Felsefe, Hegemonya, Marksizm*, (Çev. Ekrem Ekici, İlker Akçay), Dipnot Yayınları, Ankara, 2013.
- Yetiş, Mehmet, "Hegemonya", Ed. Gökhan Atılğan ve E. Atilla Aytakin, *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler ve Disiplinler Arası İlişkiler*, Yordam Kitap, İstanbul, 2017, 329-345.
- Yetiş, Mehmet, "Marx ve Sivil Toplum", *Praksis*, 2003, 10, 35-72.

MÜLKİYET VE ÖZGÜRLÜĞE DAİR İKİ GÖRÜŞ: ROUSSEAU VE HEGEL

Melek Candan ÖZTÜRK**

ÖZ

Bu makalede öncelikle Rousseau ve Hegel'in mülkiyet ve özgürlük arasındaki ilişkiyi nasıl konumlandıkları ortaya konulmuş, daha sonra bu görüşler benzerlik ve farklılıklarıyla ele alınarak tartışılmıştır. Her iki filozof da özgürlüğü 'isteklerin gerçekleştirilmesi' olarak tanımlamasına rağmen, bu isteğin gerçekleştirilme koşullarına ilişkin farklı görüşler sunmuşlardır. Rousseau, özgürlüğü doğal bir hak olarak görmüş ve doğal bir hak olmayan, aynı zamanda insanın doğal hakkını da elinden alan mülkiyeti yozlaşmanın bir nedeni olarak tasarlamıştır. Öte yandan Hegel ise özgürlüğü insanlık tarihinin ulaşması gereken bir amaç olarak görmüş, mülkiyeti ise en temel hak ve özgürlüğün gerçekleşmesinin ön koşulu olarak tasarlamıştır. Bu ayrımların yanı sıra her iki filozof da benzer bağlamda mülkiyeti toplumsallığın bir parçası olarak yorumlamış ve mülkiyet fikrine yönelik olumlu ve olumsuz tavırlarını toplum anlayışlarıyla paralel tutmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Rousseau, Hegel, Özgürlük, Mülkiyet, Toplum

TWO CONCEPTIONS ON PROPERTY AND FREEDOM: ROUSSEAU AND HEGEL

ABSTRACT

This article primarily tries to reveal how Rousseau and Hegel established the relationship between the concepts of property and freedom, and then discussed these views according to their similarities and differences. Although both philosophers defined freedom as "the realization of will", they put forth different views about the conditions for realizing the will. Rousseau, who evaluated the freedom as a natural right, also supposed the property as an unnatural (social) right and as the cause of corruption which deprives humanity from their natural rights. However, Hegel conversely evaluated freedom as an aim that should be achieved by the history of humanity, and designed the property as a precondition for the realization of the fundamental rights and freedoms. In addition to these distinctions, both philosophers similarly interpreted property as an important element of community and kept their positive and negative attitudes towards the idea of property parallel with their understandings on society.

Key Words: Rousseau, Hegel, Freedom, Property, Society

** Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

melekc2693@gmail.com – melek.ozturk@selcuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3709-2426

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 193-210

Makalenin geliş tarihi: 23.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 28.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 193-210

Submission Date: 23 February 2021

Approval Date: 28 April 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ve Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770-1831) özgürlük ve mülkiyet arasında kurdukları bağlantı doğrudan insanın kökenini incelemeyi gerektirir. Bunun nedeni özgürlük ve mülkiyetin 'hak' kavramının tartışılmasını zorunlu kılmasıdır. Bu bağlamda insanın doğal olarak bir hakka sahip olup olmadığı sorusu bizi, insanı tüm ilişkilerinden soyutladığımız zaman elde kalanın ne olduğuna dair problemi incelemeye sevk eder. İnsanı tüm ilişkilerden soyutlamak demek onu toplum öncesi bir zemine taşımak anlamına gelir. Bu yolla yapılan 'kendilik' araştırması aynı zamanda, toplumsallaşma, ahlaksallaşma gibi pratik süreçlerin kökenini de yakalamaya yardımcı olur.

Rousseau'ya göre insan kendi özünü/kendiliğini tercihleri aracılığıyla adım adım oluşturur. Bu bakımdan irade, bastırılmaması, baskılanmaması gereken bir hak olarak doğuştan mevcuttur. Eğer insanlar, böyle bir hakka veya özgür iradeye sahip olmasalardı kendilerini gerçekleştirebilecek bir zeminden yoksun olurlardı ve bu durumda başkaları tarafından şekillendirilen varlıklar haline gelirlerdi. Oysa insan, başkasının şekillendirmesine ihtiyaç duymayan asosyal bir varlıktır. Bu nedenle insanlaşma faaliyeti toplumda değil, insanın kendisiyle baş başa olduğu doğada başlar.

Rousseau'nun aksine Hegel ise insan türünü var olduğu andan itibaren kendinin bilincine sahip bir varlık olarak tasarlar. Çünkü insan, doğası gereği örtük olarak rasyonel bir varlıktır. Bu bakımdan kendinin bilincine varma durumu bir imkân olarak bulunur. Bu imkân akla yerleştirilmiştir. Akıl kendisini gerçekleştirdikçe insan da özünü görünür kılar. Bu öz, Rousseau'nun tasarımının aksine özel iradeye değil, genel iradeye bağlıdır. Bu bakımdan Hegel'e göre insanlaşma ancak başkalarıyla birlikte mümkün olabilir, çünkü o toplumsal bir varlıktır.

Her iki filozof da özgürlük ve toplum arasındaki bağlantıyı mülkiyetle kurar. Rousseau'ya göre mülkiyet, özgür olan insanın toplumsallaşarak özgürlükten yoksunlaşmasını, Hegel'e göre ise potansiyel olarak bulunan özgürlüğün toplum aracılığıyla gerçekleşmesini sağlayan bir ara aşamadır. Bu bakımdan özgürlük ve mülkiyet kavramları hem Rousseau hem de Hegel için devlet ve toplum anlayışlarından yalıtılmış bir biçimde ele alınamaz.

1. Rousseau

1.1. Uygur Toplum Karşısında Doğa Durumu

Rousseau uygar dünyanın insanının özgürlük anlayışını Aydınlanma düşüncesinin değerleri bağlamında eleştiren bir filozoftur. Bu bakımdan Aydınlanma Dönemi filozofu olmakla birlikte Aydınlanma düşüncesinin getirdiği temel değerleri reddeder. Bu durumun birçok sebebi olmakla beraber

konuyla ilişkisi bağlamında ele alınabilecek sebepler şunlardır: İlk olarak, genel hatlarıyla 18. yüzyılda hâkim olan felsefi arka planın romantik düşüncenin aksine akli yücelttiği söylenebilir. Rousseau, akıl karşısında duyguları ön plana çıkarıp insanı insan yapan asıl şeyin duygulardan da ziyade özgür irade olduğunu söyleyerek döneminin değerlerine ters düşer.¹ İkinci olarak içinde bulunduğu dönemin tarihsel konumuyla insan doğası arasında yapılan değerlendirmeyi hatalı bulur. Aydınlanma, insanı vahşi yapan içgüdülerinden arındırmış ve ona akli aracılığıyla doğruyu yanlış ayırt etmeyi, ilkel duygularını frenlemeyi öğretmiştir. Bu haliyle insanın doğal halinden uzaklaştırılarak daha iyi bir konuma geldiği, insanın evcilleştirildiği, yani uygarlaştığı iddia edilir. Oysa Rousseau'ya göre, Aydınlanma düşüncesinin ilkel bulduğu doğal hali, insanın en iyi halidir. Bu bakımdan insan doğasının dönüşümü insanı tarihsel, psikolojik, fiziksel ve ahlaksal birçok açıdan zayıflatmıştır. Son olarak ise Rousseau, insan doğasının dönüşümünde insanı daha iyi yaptığı düşünülen eğitim faaliyetlerini eleştirir. Dönemin eğitim anlayışı içinde yer alan bilimler ve sanatlar, insanı niteliksel olarak daha iyi yapmak bir yana onun özünü yok etmiştir.

Bu üç sebep göz önünde bulundurulduğunda Rousseau'nun genel olarak bir uygarlık eleştirisi yaptığı söylenebilir. Rousseau'yu uygarlık, toplumsallaşma veya tümele dâhil olma durumu hakkında düşünmeye ve eleştirmeye iten, başka bir deyişle Aydınlanma eleştirisi yapmaya sevk eden en önemli etken Dijon Akademisi'nin 1749 yılında düzenlediği yarışmada sorulan sorudur: "Bilimlerin ve sanatların gelişmesi ahlakın düzelmesine yardım etmiş midir? [Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs?]"² Bu soru esasen 14. yüzyıldan sonraki gelişmelerin Avrupalıları ahlaki açıdan gerçekten daha iyi yapıp yapmadığı üzerine odaklanmaktadır.³ Aynı zamanda bu soru özel olarak 15. yüzyılda Amerika'nın keşfedilmesiyle varlığından haberdar olunan Amerika yerlilerinin yaşamına da ışık tutar.⁴ Sorun, ilkel bir yaşam sürmeyi devam ettiren bu insanlar ile Aydınlanma'yı yaşayan Avrupalıların yaşam tarzları arasındaki farkın temeli üzerinedir. Bu soruyla birlikte Rousseau, insanı bilmeye, anlamaya ve bunun için de onu yalın haliyle ele almaya yönelir.

Rousseau açısından bu yaşam farkının en belirgin nedeni konfor ve teknolojinin de gelişmesiyle etkisini arttıran bilimler ve sanatlardır.

¹ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (Çev. Rasih Nuri İleri), İstanbul: Say Yayınları, s.102.

² Jean-Jacques Rousseau, (2009), *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (Çev. İsmail Yerguz), İstanbul: Say Yayınları, s.45.

³ Frank M. Turner, (2019), *Rousseau'dan Nietzsche'ye Avrupa Düşünce Tarihi*, (Çev. Soner Soysal), İstanbul: Epsilon Yayınevi, s.21.

⁴ Hasan Aydın, (2007), "Fransız Devrimine Uzanan Yolda Jean-Jacques Rousseau", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, S.11, s.4.

Aydınlanma döneminde bilimler ve sanatlar aracılığıyla insanların yalnızca dışsal olarak değil, aynı zamanda niteliksel olarak da geliştikleri düşünülür. Çağının iddiasının aksine Rousseau'ya göre insan olmak, belirli aşamalardan geçmeyi, yani bilim, sanat ve daha genelde eğitimle donatılmış olmayı gerektirmez. Rousseau'ya göre bu düşüncenin altında hem hatalı bir doğa tasarımı hem de yanlış bir insan anlayışı yatmaktadır. Doğanın kör bir üretim alanı olduğu, doğanın ürettiklerinin kusurlu olduğu ve bu nedenle de değiştirilmesi ve geliştirilmesi gerektiği düşünülür. Doğal olanın biçimlendirildiği takdirde iyi bir hale geldiği iddia edilir. Tam da bu sebeptir ki doğanın üretimi olan insanın da doğal haliyle kusurlu bir varlık olduğu ve dönüştürülmesi gerektiği düşünülür. Bu düzeltici mekanizma ise eğitim olarak görülmektedir.⁵ Oysa Rousseau'ya göre doğa, saygı duyulması gereken, kendi haline bırakıldığında insana kaynak sağlamak açısından sınırsız olan bir yerdir. Böyle bir durumda insanın insan olabilmesi için yalnızca doğmuş olması yeterlidir. Eğitim aracılığıyla dönüştürülen, doğal haline yabancılaştırılan insan, dışı donatılmış ama içi boşaltılmış ikiyüzlü bir varlık haline gelir.

Eğitim, bütün insanlar için aynı stratejide ilerlediği sürece sahte bir görüntü yaratır. Rousseau'ya göre bu sahteliği üretmede ilk pay sanatındır. Çünkü sanat, hem kendimizi nasıl ifade edeceğimizi öğretene hem de davranış ve eylemlerimizi kalıba sokan bir etkinliktir. Böyle bir sanat anlayışının tek amacı *yönlendirici* olmasıdır. Bu yönlendirme insanı doğal halinden uzaklaştırıp yapaylığa itmiştir. Doğal olan ve doğal olduğu için kaba olan her şey, hoş a gidebilecek bir dönüşüme uğratılır. Hoşa gitme sanatı esasen, tek bir kişinin yapıp etmesinden çıkıp ikinci bir kişiyi dikkate almayı şart koşar. Böylece uygar dünya birbirine bağımlı hale gelen, bu bağımlılıktan dolayı herkesin tek tipleştirildiği, bütün ruhların aynı kalıba döküldüğü ideal bir insan yaratmıştır.⁶ Rousseau bu anlayışa karşılık, bireysel iradelerin kendini özgürce ifade edebileceği bir tasarıma odaklanır.

Dışsal dönüşümü mümkün kılan sanatın aksine bilimler bilincimize yönelik dönüşümler yaratır. Bilimler ile akıl keskinleştirilerek doğal halinde masum olan insana iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış gibi ayrımlar ve bu

⁵ Rousseau *Emile* adlı eserinde eğitim, doğa durumu, uygarlık ve özgürlük arasında dolaylı bir bağlantı kurmaktadır; "Çocuk annesinin karnından çıkar çıkmaz ve hareket edip kollarını bacaklarını uzatma özgürlüğüne kavuşur kavuşmaz yeni bağlarla kuşatılır. Kundaklanır, başı kımıldamayacak şekilde ve bacakları uzatılmış, kolları iki yanına sarkıtılmış olarak yatırılır; konum değiştirmesine olanak vermeyen her çeşit bez ve sargılarla çevrilidir. Eğer solumasını engelleyecek şekilde sıkılmamışsa; tedbirli davranılarak, ağzından akacak salyalar kendi kendine akabilsin diye yan yatırılmışsa ne mutlu ona! Çünkü bu suların akmasını kolaylaştırmak için başını yana çevirme özgürlüğü olmayacaktır." Jean-Jacques Rousseau, (2019), *Emile*, (Çev. Yaşar Avunç), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.14.

⁶ Jean-Jacques Rousseau, (2009), *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, s.49.

ayrımların nasıl ayırt edileceği öğretilir. Bu sayede insanların iyiyi, güzeli, doğruyu bilerek ahlaklı olacağı ve olumlu içerik yüklenen her şeyin sahiplenileceği düşünülür. Bu durum Rousseau'ya göre varsayıldığının aksine insanı özgeci değil, bencil bir varlık haline getirir. Bilimler ve sanatlar da bu bencilliğimizi kamufle eden bir araçtır ve böyle bir eğitim aşamasından geçmek hiçbir şey bilmeyen ama her şeyi bildiğini sanan bir insan üretir.⁷

Rousseau eğitim ve doğa anlayışını şu yönleriyle bağdaştırır; doğa, herkesi farklı ve özgür yaratmıştır. Fakat eğitim hiç kimsenin özgür iradesini, yönelimini, istemesini hesaba katmadan evrensel bir iyi yaratarak bütün değerlerin standartlaşmasına sebep olmuştur. Farklılığı ortadan kaldıran bu düzenin, toplumun işleyişi ile yakından bir ilgisi vardır. İnsanın bir yandan kendi çıkarına düşkün bir birey haline getirilip diğer taraftan bu çıkarın gerçekleşme durumunun bir başka bireyle olanaklı olduğunun öğretilmesi insanı tümele bağımlı kılar.⁸ Böylece insan uygar dünyanın yaygınlaşmış eğitim anlayışıyla ve düşünce yapısıyla önce ruhen sonra da pratik anlamda köleleştirilmiştir.

Rousseau'ya göre bağımlılık, iktidarın bir stratejisidir. İktidar, yaşamın asıl ihtiyaçlarını aşan sahte ihtiyaçlar üreterek insanları birbirine zincirlemiştir. İnsan bütüne bağımlı hale geldikçe köleşir ve köleşen insan otomatik olarak kendi kendini denetim altına alır. Öyle ki Rousseau, insanın doğuştan özgür olduğunu söylemekle, bu bağımlılığın yapay olduğunu da öne sürmüştür. Bu yapay ihtiyaçların aksine insanın en temel ihtiyacı yeme-içme, barınma ve cinselliktir.⁹

Rousseau, temel ihtiyaçlara yaptığı vurgu ile insanı doğa durumu hakkında yeniden düşünmeye davet eder. Çünkü ona göre insanın, insan olmak bakımından en huzurlu hissettiği dönem olan doğa durumu, kendi çağında yanlış tasarlanmaktadır. (i) Ona göre doğa Hobbes'un ifade ettiğinin aksine bir savaş durumu değildir. Herhangi bir toplum fikrinden ve toplumsallığın getirdiklerinden uzak olan bu insanlar, doğada dağınık halde yaşarlar ve bu nedenle de bir çatışma içine girmezler. Doğada şiddet, savaş hali olarak düşünülen durumlar yalnızca beslenme ihtiyacının bir görünümüdür. İnsanı bu temel ihtiyacından mahrum bırakmak, yani beslenmeyi savaş sayarak durdurmaya çalışmak doğadaki canlıların yok olmasına neden olur. (ii) Doğanın savaş alanı olarak görülmemesi gerektiğinin bir diğer sebebi savaş kavramının içeriğinden kaynaklanır. Bu kavram insanları ortak bir amaç etrafında bir araya toplayan devletin söylemidir. Dolayısıyla birden fazla insanın bir araya toplanmasını şart koşan bu kavram, insanların bir arada bulunmadığı doğa durumuna uzak düşer. (iii) Son olarak doğa iyiliğin olduğu bir yerdir.

⁷ Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s.51, 55.

⁸ Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s. 57.

⁹ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.105.

Rousseau'ya göre bu durum insanın doğuştan sahip olduğu kendini sevmeye (*amour de soi*) güdüsünün bir sonucudur. Bu güdü sayesinde insan varlığını sürdürebilmek için acıdan uzaklaşmayı, yani kendisini korumayı öğrenir. Böylece kendi yaşamına duyarlı olan insan yine aynı güdünün bir uzantısı olarak başkasının yaşamına da duyarlılık gösterebileceği merhamet¹⁰ duygusuna sahiptir ve bu sayede hemcinslerinin çektiği acılardan tiksinti duyarak doğada barış içinde yaşayabilir.¹¹

Doğa tasarımı yanlısı kurulması, insan doğasını da yanlısı anlamaya sebep olur. Hobbes'a göre eşit ama bencil olan insanlar, doğadaki sınırlı kaynakları elde edebilmek için çatışmaya girerler. Bu çıkar çatışması ise insanları ortak bir noktada birleştirmek zorunda kalmıştır. Çünkü doğa karşısında insan, isteklerini gerçekleştirmede yetersiz bir varlık olarak tayin edilir. Rousseau, insanın bencil bir varlık olmadığını altını çizerek, doğanın uçsuz bucaksız bir yiyecek deposu olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu bakımdan insanlar, birbirlerine gerek duymazlar ve kendi kendilerine yetebilir bir yaşam sürerler.¹² Fakat Rousseau'ya göre iktidar, insanların kendi kendine yetemediği söylemini özellikle vurgular, çünkü bu sayede insanlara toplumsal yaşama kabul edilmeleri bakımından büyük bir nimet bahşedildiği inancı aşılarmaya çalışılır. Böylelikle insanlar toplum içinde kalmaya devam edeceklerdir.

Rousseau uygarlık ve doğa durumu arasındaki farkları bu kadar belirgin hale getirdikten sonra bu toplumsallaşma sürecinin nasıl gerçekleştiğine yönelir. Doğadaki haliyle mutlu olan insanın topluma niçin yöneldiği sorusu temele alındığında bu soruya verilecek cevap mülkiyet olgusu etrafında şekillenmektedir.

1.2. Doğadan Kopuş: Mülkiyet ve Özgürlük İlişkisi

J. L. Lecercl'e göre Rousseau'nun insanlık tarihi genel anlamda dört evreden oluşmaktadır. Bunlardan ilki doğa durumu, ikincisi ilk insan topluluklarının oluşmaya başladığı dönem, üçüncüsü özel mülkiyetin ortaya çıktığı ve hileli bir sözleşmenin hâkimiyetiyle devletin kurulduğu sahte uygarlık dönemi, dördüncüsü ise bu hileli sözleşmenin yerine herkesin özgürlüğünün garanti altına alındığı toplum sözleşmesine dayalı olarak ortaya çıkan uygarlık

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s.118: Hobbes, insanın doğa durumunda iyilikten habersiz olduğu için kötü, bencil olduğu sonucuna ulaşır. Fakat Rousseau'ya göre bu, oldukça aceleci bir karardır. Ona göre bencillik olsa olsa kendi varlığını korumaya çalışan insanın doğal bir tavrı olabilir. Ayrıca doğa insana, Hobbes'un bencillik ile özdeşleştirdiği saldırganlığı frenleyen merhamet duygusunu da vermiştir. Bu duygu, düşünceden önce gelmekle birlikte insana sonradan kazandırılmaz.

¹¹ Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s.122-123.

¹² Hamdi Bravo, (2006), "Yöneten-Yönetilen İlişkisi/Çelişkisi", *FLSF Dergisi*, S.2, s.126.

dönemidir.¹³ Rousseau'ya göre insanı doğa durumundan sahte uygarlık durumuna geçiren ilk adım mülkiyettir: "Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip 'Bu bana aittir!' diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu."¹⁴

Mülkiyet, toprağı işleyecek, koruyacak küçük toplulukları gerektirmiş ve bu da aile kurumunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Toprağı en iyi işleyen ve üretim sağlayanlar ile sağlayamayanlar arasında ortaya çıkan eşitsizlik durumu, doğal olmayan yeni bir düzen yaratır. Rousseau, bu eşitsizliğin doğal olmadığını vurgulamak için insanlar arasındaki eşitsizliği iki ayırım üzerinden inceler.¹⁵ Doğal eşitsizlik bağlamında hemcinslerinden üstün olan insan bu üstünlüğünü toprağı işlemede kullanarak yapay bir eşitsizlik yaratır. Egemen olan eşitsizlik durumu, yoksulların zenginlere karşı kıskançlık¹⁶ duymasına neden olmuş ve yoksullar zenginlerin mülklerini sabote etmeye başlamıştır. Zenginler bu duruma engel olmak için yine fakirlerden oluşan grupların silahlanmasına neden olmuştur. Devletin henüz var olmadığı bu süreçte uyulması gereken sözlü kurallar artık işe yaramamaktadır.

Nitekim var olan kuralların yok sayıldığı bu savaş hali sürdürülebilir bir hal değildir ve özel mülkiyete zarar vermektedir. Bu nedenle zenginler, zayıfların da haklarını güvence altına alacakları konusunda fakirleri kandırarak ve onları üst bir kurum kurmaya ikna ederek kendilerine bağımlı kılmışlardır. Rousseau'ya göre aldatılması kolay olan bu insanların hepsi özgürlüklerini güven altına aldıklarını sanarak, zincirlere koşmuşlardır.¹⁷ Böylece mülkiyet sınırlarını genişleten zenginler, zayıfları sahte bir sözleşmeyle dizginleyerek

¹³ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.58-59; Ferhat Akdemir, (2010), "Aydınlanma ve Modernitenin Romantik Eleştirisi: Jean-Jacques Rousseau", *Ekev Akademi Dergisi*, S.44, s.64-65.

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.133.

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s.85: "İnsanlar arasında iki tür eşitsizlik görüyorum. Biri tabiat tarafından meydana getirildiği ve yaş, sağlık, beden ve zekâ ya da ruh güçleri arasındaki farklardan ibaret olduğu için buna doğal ya da fiziksel eşitsizlik diyorum. Öteki bir çeşit uzlaşmaya dayandığı ya da hiç değilse, yetkili kılınmış olduğu için, buna manevi ya da siyasal eşitsizlik adı verilebilir. Bu ikincisi, kimilerinin başkaları zararına yararlandığı, örneğin onlardan daha zengin, daha itibarlı olmak ya da onlara boyun eğdirilmiş olmak gibi ayrıcalıklardan ibarettir."

¹⁶ Rousseau'ya göre mülkiyetin ortaya çıkıp, toplumsal ilişkilerin kurulmaya başlamasıyla insanın doğa durumunda doğuştan sahip olduğu duygular [kendini sevme (*amour de soi*) ve başkasını sevme (merhamet)] yerini bencillik, kibir, kıskançlık gibi kötücül duygulara (*amour-propre*) bırakmıştır. Buna göre merhamet, vahşi insanda karanlık ama canlı, uygar insanda gelişmiş ama zayıftır. Rousseau bu dönüşümün insanı yozlaştırdığını düşünür, çünkü uygarlığın oluşumuna hizmet eden kötücül duygular doğa durumunda hisseden, duyarlı olan insanın baskılanarak sadece kişinin kendisini merkeze aldığı bir aklın doğmasına sebep olmuştur: Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s.121.

¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s.153.

devletin doğmasına neden olmuştur. İşte Rousseau'ya göre efendi-köle diyalektiğinin kaynağı da budur.¹⁸

Rousseau, özgürlüğün vazgeçilemez olduğunu düşündüğü için insanın böyle bir hiyerarşiyi talep etmesinin olanaklı bir durum olamayacağı konusunda ısrarcıdır. Dolayısıyla insanı doğa durumundaki özgürlüğünden koparan bu düzenin örtük bir kölelik sistemi olduğunu düşünür. Sivil toplum durumunda kimse iradesini kullanamaz ve daha kötüsü kimse bu iradesinin farkında da değildir. Bunun sebebi ise bilimler ve sanatlardır: Özgür doğan insan her yerde zincire vurulmuş ve bu zincirlerin üstü bilimler ve sanatlarla süslenmiştir.¹⁹ Dolayısıyla köle-efendi ilişkisinin doğaya içkin bir ilişki tarzı olmadığını söylemek gerekir.

Rousseau, bir kez bozulmuş insanın bir daha doğal haline döndürülemeyeceğinin farkındadır. Bu nedenle toplumun, doğal olanın kaybedilmesine degecek bir şekilde dönüştürülmesi gerektiğini düşünür.²⁰ Fakat bu dönüşüm, doğal olanı gözetmek durumundadır. Bu bakımdan mülkiyetle ortaya çıkan sahte toplum sözleşmesini, doğayla uyumu (eşitlik, özgürlük vb.) yok ettiği gerekçesiyle reddeder ve bunun karşısında olması gerektiğini düşündüğü yeni bir toplum sözleşmesi önerir. Rousseau şöyle ifade eder: “Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.”²¹ Buna göre her üye, bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul edilmelidir.²² Dolayısıyla hiç kimse birkaç özel kişinin yararı için kendi yararından vazgeçmek zorunda bırakılmamalıdır.

Bireyler, bu yeni sözleşmeyle kendilerini hem diğer kişilere hem de egemen varlığa bağlamış olurlar ve böylece özel iradelerini genel iradeye bağlamakla özgürleşmiş sayılırlar. Çünkü genel iradeler temelde özel iradeleri gözetir. Rousseau'nun ortaya koyduğu bu yeni hal, yozlaşmış toplum durumuna kıyasla ve hatta doğa durumuna kıyasla daha niteliklidir, çünkü insan doğal özgürlüğünü bırakmıştır ama toplumsal özgürlüğünü ve elindekinin mülkiyetini kazanmıştır. Dolayısıyla Rousseau burada, bireysel iradeyi ve ait olduğu toplumu 'isteyerek' dikkate alan toplumsal akli övmeye başlar. Bu toplumsal akıl, insanların adalet içinde ve ahlaksal bir biçimde bir arada nasıl yaşamaları gerektiğini söyleyecektir. Bu yeni düzen, *topluluğu* bir *topluma*

¹⁸ Hamdi Bravo, (2006), “Yöneten ve Yönetilen İlişkisi/Çelişkisi”, *FLSF Dergisi*, S.2, s.129.

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.4.; Jean-Jacques Rousseau, (2009), *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, s.48.

²⁰ Frank M. Turner, (2019), *Rousseau'dan Nietzsche'ye Avrupa Düşünce Tarihi*, s. 27.

²¹ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.14.

²² Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s.15.

dönüştürür ve halkı oluşturur. Halk, yöneticilere kendilerinin de içinde söz hakkının baki olduğu iktidarı bırakır ama iradeyi bırakmaz.²³

2. Hegel

2.1. Doğa Durumu Karşısında Uygar Toplum

Hegel'e göre insan sosyal bir varlıktır. Sosyal bir varlık olduğu için doğada tek başına olduğu bir anı tezahür etmek de mümkün değildir. İnsanın sosyal bir varlık olduğu bir kez kabul edilmeli ve insani tüm nitelikler bu kabul üzerinden değerlendirmeye alınmalıdır.

Hegel, insanın insana özgü bir karanlığın içinden çıkarak geliştiğini düşünür. Bu gelişimin en önemli nedeni ise akıldır. Akıl başlangıçta örtük olarak, yani potansiyel halde bulunur ve toplumsallık ile birlikte kendisini edimselleştirir.²⁴ Toplumun ortaya çıkışı ise zorunlu bir süreçtir. Hegel bu sürecin zorunluluğunu kişiyi kendisi üzerine düşünmeye davet ederek gösterir. Ona göre kendimizi var olan toplumdaki veya başkalarının etkisinden soyutladığımız zaman geriye kalan hiçliktir. Bu anlamda kendilik bilinci toplumdaki soyutlanma durumu söz konusu olduğunda içeriği boş bir şey olarak kalır. Fakat Hegel, bu boşluğun birtakım potansiyelleri içinde barındıran bir boşluk olduğunun altını çizmekle, kendilik bilincinin bir potansiyel olarak bulunduğunu ve bunun toplum aracılığıyla edimselleşebileceğini söylemiştir. O halde bir insanı insan yapan ilişkide bulunduğu diğer insanlardır. Bu nedenle toplumsallık, insani özü yakalamak için mecburi istikamettir.

Hegel insanın kendisinin bilgisine ulaşma, özünü kavrama sürecini *Tüze Felsefesi*'nden önce *Tinin Görüngübilimi* adlı eserinde kaleme almış ve kitabın amacını şöyle belirtmiştir: "Tinin tözü özgürlüktür. Tinin tarih sürecindeki ereği böylece söylenmiş oluyor: Öznenin özgürlüğü"²⁵. Ona göre insanın kendisini gerçek kılmaya başka bir anlamda tinin kendisini bilme çabası, yani özgürlüğüne ulaşması için birtakım aşamaları deneyimlemiş olması gerekir. Tin, bu serüvenine doğal bilinç evresiyle başlar ve mutlak bilgiye doğru evrilir. Doğal bilinç evresinde tin kendinin farkında değildir. Bu nedenle zorunlu olarak özbilinç aşamasını deneyimler ve bu aşamada kendisine, gerçekliğine dair önemli bir farkındalık kazanır. Çünkü burada ilk kez karşı karşıya gelen iki özbilinç vardır ve Hegel, bir özbilincin başka bir özbilinç için

²³ Jean-Jacques Rousseau, a.g.e., s.23.

²⁴ G. W. F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, (Çev. Önay Sözer), İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, s.167.

²⁵ G. W. F. Hegel, a.g.e., s.71.

var olduğunu²⁶ söyleyerek insanın kendine özgü karanlığını bir başkasıyla olan ilişkisinde aydınlatıldığını düşünür.

Temelde isteme varlığı olan özbilinç, hayvanlardan farklı olarak istediği şeyin bilincindedir ve sadece somut istemeye değil, aynı zamanda soyut istemeye (*tanınma isteği*) de sahiptir. İki özbilinç veya iki istek varlığı karşı karşıya geldiği zaman tanınma arzusuyla birbirlerine yönelirler. Bu tanınma mücadelesini ölüm kalım mücadelesi veya bir savaş olarak betimleyen Hegel, tanınmanın gerçekleşebilmesinin koşulunun yaşamda mümkün olduğunu dile getirir. Çünkü bir özbilinç, bir başka özbilinç tarafından tanındığı sürece kendi özbilincini veya öz-kesinliğini de kurmuş olacaktır. Dolayısıyla bir başkasının varlığı özbilincin kendisini tanıması ve özgürlüğüne kavuşması için zorunludur.

Bu tanınma mücadelesinin belli bir aşamasında bir taraf tanınan, diğer taraf ise tanıyandır.²⁷ Böylece biri bağımlı, diğeri bağımsız olan iki bilinç tipi açığa çıkar. Hegel, tanınan ve kendisi için varlık olan bilince efendi, tanıyan ve başkası için varlık olan bilince ise köle adını verir. Bu mücadelede efendinin tanınma isteği daha baskın gelirken, köle ölüm korkusuyla bu isteğinden vazgeçer. Fakat Hegel'e göre bu tanınma tam olarak tamamlanmış değildir. Çünkü bu haliyle her iki tarafta özbilinç olarak kabul edilmemiştir. Tanınma henüz tek taraflı gerçekleşmiştir ve tanınan özne gerçek anlamda ne özne olabilmiş ne de özbilincinin kesinliğinden emin olabilmiştir. Dolayısıyla efendinin tanınma isteği özbilinçli bir varlıkta henüz kurulamamıştır. Hegel'e göre insan kendi özbilincinin kesinliğine çalışarak ve ölüm korkusunu yenerek ulaşır. Bu ikisi karşılıklı olarak iki özbilinçte de eşitlendiğinde özne tam anlamıyla "ben" veya "birey" olabilir. Hegel karşı karşıya gelen bu iki özbilincin eylemeye başlamasıyla birlikte hem tarihin hem de toplumun oluşmaya başladığını söyler.²⁸

Bu durumda toplumun gerçekleşebilmesinin gereği tikel ve tümeldir. Tikel, kendi başına bir isteme, yani gereksinimler varlığıyken; tümel bu gereksinimlerin doyurulabileceği yolları belirleyen, tikelin yazgısı gereği dahil olduğu, özüne ulaştığı ve böylece özgürlüğünü gerçekleştirdiği alandır.²⁹ Fakat

²⁶ G. W. F. Hegel, (2019), *Tinin Görüngübilimi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, §177.

²⁷ Tülin Bumin, (2020), *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.105.

²⁸ Tülin Bumin, a.g.e., s.106: "İnsanlar arası ilk ilişki Köle-Efendi ilişkisi olarak sonuçlanacak ve varlığın kendi bilincine ulaşması yoluyla attığı ilk adımla başlayan tarih, Köle-Efendi diyalektiği şeklinde gelişecektir. Bastırılmış istek olarak çalışma yoluyla doğayı dönüştüren kölenin biçim verici etkinliği sayesinde insan dünyayı kendisine yabancı bir öz olarak ortadan kaldırır, onu kendinin kılar."

²⁹ Hamdi Bravo, (2007), "Hegel'de Devlet ve Özgürlük İlişkisi", *FLSF Dergisi*, S.3, s.127; Alexandre Kojeve, (2015), *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev. Selahattin Hilav), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.41: "İnsanın kendisini tamıtamına gerçekleştirmesinin ve açığa

insanlar, gereksinimlerini -hayvanlardan farklı olarak- doğal olanı dönüştürerek karşılayabilir. Bu nedenle var olan gereksinim çoğalmış ve bu gereksinimi karşılama yolları da bölünmüş olur.³⁰ Böylelikle insan çoğalan ihtiyaçlarını tek başına karşılayamayacak hale gelir ve başkalarının yardımına da gereksinim duymaya başlar. Hegel'e göre bu gereksinimlerin gerçeklik kazanmasının üç önemli çıktısı vardır. Bunlar; (i) varlığın sürdürülebilmesini, (ii) özgürlüğün potansiyelken edimselleşmesini ve (iii) tikel tümele bağımlı kılarak toplumun oluşmasını sağlarlar.

2.2. Özgürlük ve Mülkiyet İlişkisi

Gereksinim duyulan şeyi tümelde birlikte dönüştürmek, kullanmak ve tüketmek zorunda olmak insandaki sahiplenme arzusunun tetikler. Hegel'e göre bu arzu mülkiyet kavramının maddi yönü olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan insan, isteklerini karşıladıkça kendisini de gerçekleştirmiş olur, çünkü gereksinimlerin karşılanması için kullanılan her şey insanın kendisiyle özdeşleştirilir. Böylece kullanımda olan şey, kişinin öznel yanına -mülkiyet kavramının tinsel yönüne- yani özgürlüğe karşılık gelir.

Bu durumda Hegel, mülkiyeti insan türü için bir hak olarak görür. Çünkü tikel bir varlığın her şeye istencini katıp dönüştürmeye hakkı vardır.³¹ Fakat bu hak, başlangıçta soyut bir haktır, çünkü henüz toplumsal ilişkiler ve devletin yasalarıyla dolayına girmemiştir. Bu haliyle üzerinde hak iddia edilen şey gerçeklik kazanmadığı için yalnızca düşüncede var olur. Hakkın gerçeklik kazanabilmesi için insanın tek başına 'bu benimdir' demesi yetmez, aynı zamanda diğerlerinin de 'bu senindir' demesi gerekir. Hegel karşılıklı kurulan bu ilişkinin toplumsal bir ilişki olduğunu³² ama devletin yasaları tarafından onaylanmadığı için henüz edimselleşmemiş olduğunu da belirtir. Mülkiyetin gerçek anlamda bir hak olarak geçerli olabilmesi devletin söylemini de

vurmasının, yani kendisini kesinlikle doyuma ulaştırmasının, ancak, tümel (evrensel) bir bilinip tanınmayla gerçekleşebileceği apaçiktir. Öte yandan, eğer bu tümel bilinip tanınma isteklerinin bir çoğulluğu söz konusuysa, bu isteklerden kaynaklanan eylemin - en azından ilk başta- hayat ve ölüm için girişilen bir mücadeleden (Kampf auf Leben und Tod) başka bir şey olmayacağı da apaçiktir."

³⁰ G. W. F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, §191.

³¹ G. W. F. Hegel, a.g.e., §44.

³² Hegel, karşılıklı kurulan bu ilişki tarzına sözleşme adını verir: G. W. F. Hegel, a.g.e., § 71; Fakat sözleşme, tümelleşme amacını taşır. Sözleşmede tümellik sağlanmadığı durumda hak çatışması yaşanır ve haksızlık ortaya çıkar. Her tikel istemenin kendi istediğini hakkı saymasının önüne geçmek için tikel belirleyicilerin dışında tümel bir yetkeye, yani devlete ihtiyaç duyulur.

içermelidir. Böylece mülkiyet, devletin 'bu onundur' demesiyle bir hak olarak onanmış olur.³³ Bu hak, somut özgürlüğün edimselliğidir.³⁴

Kişi, mülkiyetin onanması aracılığıyla kendi istencini öznel kalmaktan kurtarır. Hegel'e göre bu durum mülkiyetin ussal yanıdır, çünkü mülkiyetine ihtiyaç duyulan şeyi kullanabilmek, dönüştürebilmek veya kendimize uygun hale getirebilmek için akıl kullanılır. Bu bağlamda mülkiyet, üzerinde kendimizi nesnelleştirdiğimiz bir alan olarak karşımıza çıkar.³⁵

2.2.1. İşbölümü

Hegel, insanın gereksinimlerinin çeşitli ve çok olmasının insandaki iş yükünü arttırdığını dile getirir. Bu bakımdan insan, daha çok çalışmak zorunda kalır ve buna rağmen gereksinimlerinin çoğunu karşılayamaz. Bu sınırlılık aynı zamanda insanın isteklerini istediği gibi gerçekleştirememesine ve dolayısıyla özgürleşememesine neden olur. Bu haliyle doğa, insana her şeyi olduğu haliyle kullanıma açmaz. Bu kısıtlamalar insanı başka insanlarla iş birliği yapmaya yöneltir ve sonucunda işbölümü oluşturulur.

Gereksinim dizgelerini karşılayacak üretim etkinliklerinin iş olarak ortaya çıkması insanlar arasındaki ilişkileri düzenler. Buna göre işbölümü, kimin hangi gereksinimi karşılayacak ürünü üreteceğini belirler. Bu bakımdan işbölümü, insanca yaşam sürmenin ve istekleri kaliteli bir şekilde gerçekleştirebilmenin, en önemlisi de özgürleşebilmenin koşulu haline gelir. Bu haliyle çift taraflı ve mecburi olarak ortaya çıkan işbölümü, mesleklerin kurumsallaşmış bir rol ve bireylerin de bu rollerin içine yerleştirildiği bir ilişki ağını oluşturur.

Bu ilişki tarzının karşılıklı bağımlılığı arttırdığını söyleyen Hegel, özgürlük, kısıtlama, yasaya uyma gibi kavramların birbirleriyle çelişen kavramlar olmadığını savunur. Bu bakımdan karşılıklı ilişkide bulunmayı gerektiren mülkiyet, hak, yasa gibi kavramların her biri özgürlüğün gerçeklik kazanabilmesinin koşuludur.

3. Rousseau ve Hegel'in Özgürlük ve Mülkiyet Anlayışlarının Karşılaştırılması

Rousseau'ya göre insan başlangıçta herhangi bir toplum içinde doğmadığı gibi toplumun varlığına da ihtiyaç duymayacak yetkinlikte

³³ Hamdi Bravo, (2007), "Locke'ta ve Hegel'de Mülkiyet Kavramı", *HfSA Dergisi*, S.16, s.178.

³⁴ G. W. F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §260.

³⁵ G. W. F. Hegel, a.g.e., §41 (Ek).

donatılmıştır.³⁶ Bu yetkinliğin asıl sebebi Rousseau'nun doğa tasarımıdır. Doğa, insanın bütün gereksinimlerini karşılayabilecek bir cennet bahçesi olarak tasvir edilir. Bu nedenle insanlar birbirlerine ihtiyaç duymadan yaşayabilirler. İhtiyaç ve özgürlüğün ters orantılı olduğunu düşünen Rousseau, ihtiyaçların arttıkça özgürlüğün yok olacağını savunur. Bu bakımdan mülkiyet, doğal bir ihtiyaç olarak görülmekte ve onu içine alan uygarlık durumu temelde sahte ihtiyaçların türetildiği bir örgütlenme alanı olarak değerlendirilmektedir.

Rousseau'nun aksine Hegel, insanı doğayla uyumlu değil, uyumsuz bir varlık olarak belirtir. Bu bakımdan ilk amaç, uyumsuzluğun giderilmesidir. Gereksinimler varlığı olan insan, doğayla uyumsuz olduğu için ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına doğal olanı dönüştürmek zorunda kalır. Bu dönüştürme faaliyeti tek bir kişinin üstesinden gelebileceği bir durum olmadığı için insanlar zorunlu olarak toplumsallığa dâhil olurlar. Bu bakımdan Hegel, insanı toplumsal ilişkilerin dışında tasvir edilemeyecek bir varlık olarak tasarlar. Özgürlük ise bu sosyal dolayımında gerçeklik kazanır.

Bu iki durum göz önüne alındığında Rousseau'nun insanlık tarihini nitelik bakımından en üst seviyede başlattığı görülür. Tarihin başlangıcında kusursuz bir özgürlük ve eşitlik hâkimdir. Tek başınayken özgür olan insan toplumsallığa sebep olan mülkiyet anlayışının ortaya çıkmasıyla niteliksel bakımdan yozlaşmaya başlar. Mülkiyet ve beraberinde gelen bilimler ve sanatlar insana aklını hem başkasının çıkarı doğrultusunda kullanmayı hem de başkasının hâkimiyeti altında yaşamayı öğreterek kişiyi doğal amaçlarından uzaklaştırır. Buna karşılık Hegel, insanlık tarihinin başlangıcında kusursuz bir zirveden söz edemeyeceğimizi, aksine yoksunluk durumunun hâkim olduğunu dile getirir. İnsani niteliklerin gelişmesi toplumsallaşmayla beraber mümkün olur. Tarih tasarımının merkezinde yer alan akıl ise bu gelişime hizmet eder.

Rousseau, mülkiyetle birlikte ortaya çıkan yapay eşitsizliğin insanların doğal hakkı olan özgürlüğü yok ettiğini savunur. Mülkiyet, sahte bir toplum sözleşmesi ortaya koyarak özgür doğan insanı her yerde zincire vurmuştur.³⁷ Bunun asıl sebeplerinden birisi de mülkiyetle ortaya çıkan zengin ve fakir ayrımının daha genelde efendi-köle gibi iktidari bir söyleme yol açmasıdır. Ona göre iktidar, insanların kendi kendine yetemediğini imleyerek onlara toplumsal yaşamda kalmaları için bir bilinç aşılabilir ve böylelikle kendi özel istemelerini köle toplumu üzerinden gerçekleştirme imkânı bulur. Rousseau buna karşılık herkesin istemini dikkate alan yeni bir sözleşme önerir. Bu yeni sözleşme hem toplumsal özgürlük ve eşitliği beraberinde getirir hem de mülkiyetin adil bir biçimde düzenlenmesini sağlar.

Hegel, Rousseau'nun mülkiyet kavramına atfettiği bu olumsuz içeriği ortadan kaldırarak mülkiyeti kişinin doğal hakkı olarak görür ve özgürlüğün bu

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s.117.

³⁷ Jean-Jacques Rousseau, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, s.4.

haktan sonra toplumun onayıyla gerçekleşebileceğini dile getirerek ondan ayrılır. Hegel'e göre insanın doğuştan özgür olduğu düşüncesini savunanlar toplumsal ilişkileri ve devletin yasalarını özgürlüğün gerçekleşmesi noktasında bir engel olarak görürler. Fakat insan, toplumsal ilişkilerin dışında yaşayabilecek yetkinlikte olmadığı gibi böyle bir durumda özgürlüğünün de yalnızca potansiyel olarak mevcut olduğunu fark etmelidir.³⁸ Dolayısıyla özgürlük, Rousseau'nun bahsettiği gibi doğal bir şey değildir ve gerçekleşmesi için toplumsal dolayım girmiş olması gerekir. Bu dolayım sırasında birey, özgürlüğün, iradeyi serbest bırakmakla değil, özel iradenin terbiye edilmesiyle mümkün olduğunu anlar. Buna göre özgürlüğün hakların oluşturduğu tüzel kısıtlamalar ve kültüre etki eden ahlaki sınırlamalar içinde bir anlam ifade ettiği görülür. Sınırlamaların olmadığı bir özgürlük anlayışı Hegel'e göre özgürlük değil, keyfiliktir. Fakat bu keyfilik, yaşanamayan bir keyfi imler, çünkü herkesin sınırsız özgürlüğe sahip olduğunu düşündüğü yerde kimse gereksinimlerini karşılayamayacağı için özgür sayılamaz.³⁹

Devlette özgürlük nesneleşir ve olumlu olarak gerçekleşir. Ancak bunu, tek kişinin öznel istenci genel istenç sayesinde uygulama buluyormuş, bu uygulamanın keyfini sürüyormuş ve genel istenç onun için bir araçmış gibi düşünmemek gerekir. Devlet, herkesin yaşamına kısıtlamalar getiren bir insan birlikteliği de değildir. Eğer öznelardan her birinin kendi özgürlüğünü, herkese küçük bir özgürlük alanı bırakan genel bir sınırlama ve kısıtlamayla kazandığı sanılırsa, özgürlük yalnızca olumsuz biçimde düşünülmüş olur: Tersine hak, törellik, devlet yalnız bunlardır olumlu anlamda özgürlük. Özgürlük yalnız bunlarla özgürlük olur. Tek kişinin keyfi davranışları özgürlük değildir. Kısıtlanan özgürlük, tek tek gereksinimlerle ilgili olan, canının istediği gibi davranma özgürlüğüdür.⁴⁰

Hegel'e göre Rousseau, iradeyi devletin ana ilkesi olarak saptamış olmakla bir başarı sağlamıştır.⁴¹ Bu yoldan hareketle özgürlüğün de insan ve devlet için ayırt edici bir nitelik olduğuna vurgu yapmasıyla Rousseau'yu över. Öte yandan Hegel, Rousseau'nun iradeye yönelik tüm vurgusunun bireysel olması dolayısıyla onu eleştirerek rasyonel olandan uzaklaştığını savunur.⁴² Bunun bir diğer sebebi de Hegel'in liberalizm anlayışına olan uzaklığıdır.

Bu anlamda Hegel, öznelci özgürlük anlayışının aşıldığı yeni bir özgürlük tasarımı sunar. Dış dünyayı yok sayan öznelci özgürlük anlayışı, nesnel bir hakikat iddiasının reddedildiği, doğrunun ve yanlışın özneye göre değiştiği birçok yanlış tutumu da beraberinde getirir. Bu yanlış tutumlar aynı zamanda başkasını dikkate almamayı bir hak olarak gören ahlak dışı bir

³⁸ G. W. F. Hegel, (2014), *Tarihte Akıl*, s.123.

³⁹ G. W. F. Hegel, a.g.e., s.124.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, a.g.e., s.118.

⁴¹ G. W. F. Hegel, (2013), *Tüze Felsefesi*, §258.

⁴² Paul Franco, (1997), "Hegel and Liberalism", *The Review of Politics*, Cambridge University Press, Vol.59 No 4, s.843.

anlayışa da neden olur. Hegel, başkasını etkilemeyen bir eylemin olamayacağını ve bu nedenle eylemlerimizde başkalarını da düşünmenin gerekliliğini vurgulayarak Rousseau'nun ortaya koyduğu özgür istenç, öznel irade gibi kavramlara itiraz eder.⁴³ Çünkü Rousseau'nun sahte toplum sözleşmesine yönelik ortaya koyduğu yeni sözleşme her ne kadar özel iradelerin genel iradeye bağlanmasını şart koşsa da, genel iradenin her zaman özel iradeleri dikkate alması gerektiğini de belirtir. Bu bağlamda sonradan üretilen genel irade, doğal olan özel iradeye saygı duymaya devam etmelidir. Fakat Hegel, genel iradenin toplumun içinden geçtiği tarihsel süreç içerisinde kendiliğinden ve zaruri bir biçimde ortaya çıktığını söyler. Bu bakımdan genel irade bir sözleşme ürünü değil, ortak akıl veya Hegel'in deyimiyle halkın tini olarak görünüme gelir.⁴⁴ Halk tini olarak genel irade, dışardan değil, içerden oluşmuştur, çünkü devlet bütün yasalarını halka ait olan ilkelerden edinir.⁴⁵ Dolayısıyla Hegel Rousseau'nun genel irade kavramının içinde devlete değil, "kendine itaat" anlayışının devam ettiğini ve asıl olanın herkesin keyfi iradesini bir kenara bırakarak, yani kendi gücünden vazgeçerek ortak bir güç etrafında toplanması ve ona itaat etmesi gerektiğini ısrarla vurgular.⁴⁶

Bu anlamda Hegel'e göre devlet, ne liberalizm anlayışının aksine öznel iradelerin keyfi tatmini için araçtır ne de Locke'un kutsal üçlüsü olarak ele alınan yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarının salt bir biçimde korunması için vardır. O, insanın özünü temsil eden evrenselliğin nesnelleşmiş halidir. Bu nedenle insanların topluma ve devlete katılımı keyfi bir sözleşmenin ürünü değil, bir zorunluluk olarak gerçekleşir.⁴⁷ Mülkiyet ise bu zorunlu aşamanın önemli bir parçasıdır.

Elbette Hegel'in öznel iradelere yer açmadığı düşünülmemelidir. Nihayetinde mülkiyet hakkı tek başına öznel özgürlüğe saygının bir nedenidir.⁴⁸ Fakat mülkiyet bundan daha fazlasıdır, çünkü bireylerin temel özgürlük anlayışlarını da geliştirir. Bu bakımdan Hegel, öznel iradeyi sivil toplum alanında gerçekleşmesine izin verecek ölçüde onaylar.⁴⁹ Dolayısıyla Hegel tüm bu açıklamalar göz önüne alındığında liberal anlayıştaki iki ilkenin uzlaşması taraftarıdır: Bireyin özerkliği ve adaletin üstünlüğü.⁵⁰ Bunun için de dört temel

⁴³ G. W. F. Hegel (2014), *Tarihte Akıl*, s.120.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, a.g.e., s.121.

⁴⁵ Işıl Bayar Bravo, (2006), "Hegel ve Liberalizm", *FLSF Dergisi*, S.2, s.114.

⁴⁶ Arthur Ripstein, (1994), "Universal and General Wills: Hegel and Rousseau", *Political Theory*, Sage Publications, Vol.22 No.3, s.453.

⁴⁷ Paul Franco, (1997), "Hegel and Liberalism", s.838.

⁴⁸ Samuel Dungan, (2017), "Hegel on Private Property: A Contextual Reading", *The Southern Journal of Philosophy*, Wiley-Blackwell, Vol.55 No.3, s.264.

⁴⁹ Samuel Dungan, a.g.m., s.280.

⁵⁰ Charles Dyke, (1969), "Collective Decision Making in Rousseau, Kant, Hegel, and Mill", *Ethics*, The University of Chicago Press, Vol.80 No.1, s.32.

ilkenin uyum içinde olması gerekir: (i) Kamu yararı, (ii) bireysel çıkarların toplumun iyiliği ile örtüşmesi, (iii) bireyin iradesinin genel iradeyle özdeş olduğunun kabulü, (iv) rasyonel çerçeve.⁵¹

Hegel bu görüşleriyle Rousseau'nun özgür irade, hukukun egemenliğinden bağımsızlık ve kişisel özgürlük⁵² anlayışlarına karşı çıkar ve bunu mülkiyet temelinde serimleyerek Rousseau'nun hem doğa hem de insan tasarımını eleştirir. Sonuç olarak her iki filozofun da özgürlük ve mülkiyet arasındaki bağlantıyı birbirlerine ters bir biçimde kurdukları ama buna rağmen özgürlüğün klasik tanımı ve mülkiyetin ara bir aşama olması konusunda ortak bir tavır sergiledikleri görülmektedir.

Sonuç

Aydınlanma düşüncesinin insan ve doğa anlayışını reddederek yeni bir tasarım ortaya koyan Rousseau, insanı haklar bakımından sınırsız ama ihtiyaçlar bakımından sınırlı bir varlık olarak tayin etmiştir. İhtiyaçların sınırlı olması toplumu oluşturacak her şeyin önünde bir set olarak dururken, mülkiyetin ortaya çıkışı Rousseau açısından mantıksal bir çerçevede tam anlamıyla örülemez. Akabinde ortaya çıkan uygar toplumun, doğal hakların dikkate alınarak uygun bir sözleşmeyle yeniden kurulmasına dair yapılan açıklamalar da Hegel'in ussal felsefesi karşısında yalnızca tahayyül edilen bir felsefi anlayış olarak kalmıştır.

Öyle ki Hegel, insanı hakları bakımından sınırlı ama ihtiyaçları bakımından sınırsız bir varlık olarak tasarlar. İhtiyaçlar, doğal olanın dönüştürülmesiyle mülkiyet fikrini ortaya çıkarmış ve mülkiyetle birlikte de hak kavramı ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda mülkiyeti, özgürlüğün kurucusu olarak gören Hegel, Rousseau'nun mülkiyet kavramına ilişkin olumsuz tavrını yok saymakla beraber, özgürlük kavramının klasik içeriğini pratik anlamda dönüşüme uğratarak yeniden şekillendiren bir toplum ve devlet felsefesi öne sürmüştür.

Rousseau, mülkiyet kavramının sebep olduğunu düşündüğü özgürlüğün yokluğu ve köleliğin doğuşu fikirleriyle Marx'ın felsefesi için fikir babası olmuştur. Özellikle Büyük Lizbon Depremi olarak anılan olayda Voltaire'in dini açıklamalara karşılık depremin fiziksel sebeplerini ortaya koyması Rousseau'nun dikkatini çekmiş ve gerek dinsel gerek fiziksel tüm açıklamaları reddetmiştir. Ona göre bu felaketin sebebi yoksulluktur. Dolayısıyla eşitliğe dayanmayan politik düzenin her bakımdan eleştirilmesi gerektiğini savunarak yine Marx ve Engels gibi filozoflara kaynak olmuştur.

⁵¹ Charles Dyke, a.g.m., s.30.

⁵² Martin Cohen, (2020), *Platon'dan Mao'ya Siyaset Felsefesi*, (Çev. Hamdi Bravo), Ankara: Fol Kitap, s.188.

Mülkiyet söz konusu olduğunda bu filozofların Hegel'den de büyük ölçüde etkilendiğini söylemek gerekir. Marx'a göre Hegel insanı, kendi emeğinin bir ürünü olarak değerlendirmekle doğru bir noktaya değinse de emeğin olumsuz çıktılarını görmezden gelmiştir. Mülkiyet bu bağlamda Hegel'in ortaya koyduğunun aksine emeğin yabancılaşmasını temsil eder. Dolayısıyla Marx, Hegel'in idealist temelde ele aldığı ve olumlu anlam yüklediği mülkiyet kavramını ekonomik ve sosyal boyutlarıyla ele alarak genişletmiş ve tarihe materyalist bir içerik yüklemiştir.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Ferhat, (2010), "Aydınlanma ve Modernitenin Romantik Eleştirmeni: Jean-Jacques Rousseau", *Ekev Akademi Dergisi*, S.44, s.61-72.
- Aydın, Hasan, (2007), "Fransız Devrimine Uzanan Yolda Jean-Jacques Rousseau", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, S.11, s.143-156.
- Bayar Bravo, Işıl, (2006), "Hegel ve Liberalizm", *FLSF Dergisi*, S.2, s.111-121.
- Bravo, Hamdi, (2006), "Yöneten ve Yönetilen İlişkisi/Çelişkisi", *FLSF Dergisi*, S.2, s.123-143.
- Bravo, Hamdi, (2007), "Hegel'de Devlet ve Özgürlük İlişkisi", *FLSF Dergisi*, S.3, s.125-144.
- Bravo, Hamdi, (2007), "Locke'ta ve Hegel'de Mülkiyet Kavramı", *HFSA Dergisi*, S.16, s.169-179.
- Bumin, Tülin, (2020), *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cohen, Martin, (2020), *Platon'dan Mao'ya Siyaset Felsefesi*, (Çev. Hamdi Bravo), Ankara: Fol Kitap.
- Dungan, Samuel, (2017), "Hegel on Private Property: A Contextual Reading", *The Southern Journal of Philosophy*, Wiley-Blackwell, Vol.55 No.3, s.263-284.
- Dyke, Charles, (1969), "Collective Decision Making in Rousseau, Kant, Hegel, and Mill", *Ethics*, The University of Chicago Press, Vol.80 No.1, s.21-37.
- Franco, Paul, (1997), "Hegel and Liberalism", *The Review of Politics*, Cambridge University Press, Vol.59 No 4, s.831-860.
- Hegel, G.W.F., (2013), *Tüze Felsefesi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G.W.F., (2014), *Tarihte Akıl*, (Çev. Önay Sözer), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Hegel, G.W.F., (2019), *Tinin Görüngübilimi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kojeve, Alexandre, (2015), *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev. Selahattin Hilav), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ripstein, Arthur, (1994), "Universal and General Wills: Hegel and Rousseau", *Political Theory*, Sage Publications, Vol.22 No.3, s.444-467.
- Rousseau, Jean-Jacques, (2009), *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, (Çev. İsmail Yerguz), İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques, (2013), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (Çev. Rasih Nuri İleri), İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques, (2014), *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques, (2019), *Emile*, (Çev. Yaşar Avunç), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Turner, Frank M., (2019), *Rousseau'dan Nietzsche'ye Avrupa Düşünce Tarihi*, (Çev. Soner Soysal), İstanbul: Epsilon Yayınevi.

THE MODERN VALUE OF THE STATE OF NATURE IN ROUSSEAU'S POLITICAL THOUGHT

Emre KARATEKELİ*

ABSTRACT

Rousseau's early work on political philosophy, Discourse on the Origin of Inequality, seeks to conceptualise the transformation of the savage human of the state of nature into the rational human of the state of civilisation. The overall narrative seems to construct a pessimistic narrative of history, demonstrating the inevitable downfall of humanity from a blissful starting point to a bloodstained, conflict-ridden terminus. In this article, I aim to re-evaluate this negative value of the state of nature in Rousseau. To this end, I emphasise the shift in the role of society as regards freedom in his later political work, On the Social Contract, in which not the egoist savage human but the sociable modern human being is thought to be the ultimate goal. I suggest that, instead of considering the hypothetical period of the state of nature as a bygone era of humanity, it could be re-evaluated as providing us with a goal for the human being of the state of civilisation. The simplicity and compassion of the savage human, who is immune from the destructive sentiment of amour propre, might be seen as equipping the modern human of excessive egoism with a horizon to determine its line of development.

Keywords: Rousseau, savage human, freedom, state of nature, state of civilisation.

ROUSSEAU'NUN SİYASET DÜŞÜNÇESİNDE DOĞA DURUMUNUN MODERN DEĞERİ

ÖZ

Rousseau'nun erken dönem siyaset felsefesi eseri olan İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, doğa durumunda yaşayan vahşi insanın medeniyet durumuna ait rasyonel insana dönüşümünü kavramsallaştırmaya çalışmaktadır. Genel olarak bakıldığında, Rousseau'nun anlatısı insanın mutluluk dolu bir başlangıç noktasından kan ve ihtilaf dolu bir bitiş noktasına doğru kaçınılmaz düşüşünü gösteren kötümser bir tarih anlatısına yaslandığı söylenebilir. Bu çalışma, Rousseau'nun siyaset felsefesinin görünürde bu olumsuz anlamı taşıyan doğa durumu kavramını yeniden yorumlamayı hedeflenmektedir. Bu amaçla, Rousseau'nun geç dönem eseri olan Toplum Sözleşmesi'nde yer alan toplumun rolünün özgürlük açısından geçirdiği değişime odaklanılıyor. Buna göre, artık egoist vahşi insan değil toplumcu modern insan nihai amaç olarak ele alınmaktadır. Buradan yola çıkarak, doğa durumunu hipotetik bir döneme işaret eden geçip gitmiş bir dönem olarak görmek yerine, medeniyet durumu insanının ulaşması gereken hedef olarak değerlendirilebilir. Sade yaşamı ve merhametiyle birlikte amour propre'den muafiyeti göz önüne alındığında, vahşi insan kavramı aşırı egoizm sahibi modern insanın gelişim çizgisini belirleyecek bir ufuk olarak ele alınabilir.

Anahtar Sözcükler: Rousseau, vahşi insan, özgürlük, doğa durumu, medeniyet durumu.

* PHD Candidate at Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy. emrekaratekeli89@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1678-4941

I would like to acknowledge TUBITAK for its scholarship, 2211/E National Scholarship Programme for PhD Students, for supporting my studies.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 211-224

Makalenin geliş tarihi: 24.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 28.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 211-224

Submission Date: 24 February 2021

Approval Date: 28 April 2021

ISSN 2618-5784

General Framework

Jean-Jacques Rousseau is known for his trenchant criticism of modernity. This criticism draws its strength from his incessant questioning of the values of the Enlightenment, which were regarded as unconditionally tenable and worthwhile among his contemporaries. Yet, this critical distance of him should not be construed in black-and-white terms. As the Neo-Kantian philosopher Ernst Cassirer puts it, "Rousseau is a true son of the Enlightenment, even when he attacks it and triumphs over it."¹ On the other hand, it is out of the question that both his writing style and constantly shifting standpoints make it gruelling for the interpreter to pinpoint his ideas on a firm basis. His corpus bears this difficulty firstly in its style. Excepting his relatively well-ordered works, *Emile* and *On the Social Contract*, almost all of his writings are the product of an impassioned mind, articulating itself in an unsystematic yet spirited manner.² One should therefore bear in mind that to acquire an insightful interpretation of Rousseau's ideas too systematic a reading of him must be evaded.³ Paradoxically, the prodigious son of the *Aufklärung* was far from clarity (*Klarheit*) in terms of writing.⁴

Apart from social and political philosophy, Rousseau's writings range over a vast number of fields from literature and music, botany and education, to autobiography and religion. Considering the scope of this paper, the three discourses and *On the Social Contract* are of interest here. In the *First Discourse*, entitled *Discourse on the Sciences and the Arts*, he inveighs against the absolute authority and value ascribed to the arts and sciences in the age of the Enlightenment, arguing that they in fact lie behind humankind's moral degeneration. *Discourse on the Origin of Inequality*, or the *Second Discourse*,⁵ furthers the same line of critique, but this time on a broader basis: modern society and political life lead to such an excessive inequality among human beings that decadence and unhappiness are the hallmarks of human society, even for those who can be said to be materially benefiting from this condition. On the other hand, *Discourse on Political Economy*, or the *Third Discourse*, contains the seeds of his mature work, *On the Social Contract*. The general will and its legitimate application in society are the questions dealt with in these

¹ Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 1979), 273.

² Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, trans. James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, and John Herman Randall (JR. Princeton: Princeton University Press, 1970), 3-4.

³ *Ibid.*, 45.

⁴ *Ibid.*, 59.

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discourse On the Origin of Inequality*, in *Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1987).

two works – though, much more complicated and thus seminal in the latter than in the former.

Given the brief descriptions of these four works of Rousseau, it is obvious that the first two works, namely the first and the second discourses, are critical works which zero in on the negative aspect of our modern social and political condition; yet, the last two works, the *Third Discourse* and *On the Social Contract*, are constructive in that they deal with establishing a legitimate political order with a view to cultivating genuine humanity. As has been stated above, this shift of focus and object demonstrates the unjustifiability of reading Rousseau's ideas in a clear-cut way.

Taking into account these intricacies and complexities of his thought, in this paper I will be working out Rousseau's views on modern inequality and modern human's losing sight of the natural human, which is the principal issue of the *Second Discourse*. After the examination of relevant topics centring around the theme of inequality, I will be suggesting my own account of interpreting Rousseau's problematic stance on the issue to be able to obtain a fruitful perspective on it.

213

Inequality and Its Victims

"Man is born free, and everywhere he is in chains."⁶ This famous assertion of Rousseau is taken as a starting point in *On the Social Contract*. Nevertheless, its extensive treatment is undertaken in his earlier work, the *Second Discourse*, which was composed to answer the question 'What is the origin of inequality among men, and is it authorised by natural law?', set by the Academy of Dijon.⁷ To investigate modern human's miserable condition of excessive inequality, Rousseau envisages a conjectured period of time in human history; i.e. the state of nature, in which the savage human lives without such inequality. He cautions against mistaking this fictitious, hypothetical period of time for a factual, empirically attested one.⁸ Thus, the account of the savage human's metamorphosis into the civilised one is not an issue of scientific historiography

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, in *Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1987), 141. For similar formulations, see Jean-Jacques Rousseau, *Emile or On Education*, trans. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 222; Christopher Bertram, *Rousseau and The Social Contract* (London, New York: Routledge, 2004), 19.

⁷ Nicholas Dent, *Rousseau* (London, New York: Routledge, 2005), 57-8.

⁸ Rousseau, *Discourse on Inequality*, 38, 59; Blaise Bachofen, "Der erste Naturzustand als wahrer Naturzustand. Die Tragweite einer anthropologischen Untersuchung," in *Jean-Jacques Rousseau: Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, ed. Johannes Rohbeck and Lieselotte Steinbrügge (Berlin: De Gruyter, 2015), 104, 105-6.

but of political philosophy, inasmuch as the latter deals with the logical and conceptual sense of this change.⁹

Rousseau's method of describing the savage human consists in stripping modern human of its artificial characteristics with a view to reaching the genuine kernel of human being, the savage human.¹⁰ Specifying the conditions of the latter can serve both as the starting point of the historical account and the basis for the criticism of modern human: "Everything that comes from *nature* will be true; there will be nothing false except what I have unintentionally added."¹¹

This reliance on nature can be likened to the Cartesian methodical doubt in his search for an Archimedean point of certainty.¹² Both Descartes and Rousseau endeavour to establish an unshakeable ground to start philosophy. Accordingly, the modern elements of the human being not compatible with nature can be evaluated as artificial and thus the source of our inequality. As Cassirer states, this method of Rousseau can be traced to the development of political thought as a (so-called) strict science. Likening its method to the rationalist epistemology, which had succeeded in purging itself of all theological assumptions, in the 17th century, thinkers such as Thomas Hobbes and Hugo Grotius were in search of an indubitable principle of politics. Such fundamental principles could function as the self-evident starting points for their non-theological (political) science, just as the Euclidean geometry starts with axioms which are not in need of further proof. In the wake of the revival of Stoicism, according to which the universality and autonomy of reason can provide us with a philosophical system regardless of particular conditions of the human being, the social contract theory turns into an axiom of political philosophy in the 17th century.¹³ After a brief look at the historical background of Rousseau's theory of the state of nature, we can now delve into the details of his account.

"The simplicity of the earliest times"¹⁴ makes the earlier human being immune from what Rousseau calls "moral or political inequality"¹⁵ of modern

⁹ Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven, London: Yale University Press, 1974), 173.

¹⁰ Rousseau, *Discourse on Inequality*, 40.

¹¹ Ibid, 39, emphasis added. For a similar formulation, see Rousseau, *Emile*, 92, where he maintains that "the first movements of nature are always right. There is no original perversity in the human heart."

¹² Bachofen, "Der erste Naturzustand als wahrer Naturzustand. Die Tragweite einer anthropologischen Untersuchung," 115.

¹³ Cassirer, *Myth of the State*, 165-173.

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discourse On the Sciences and the Arts*, in *Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1987), 14.

society, which is rife with rapacious relationships between human beings. By this type of inequality Rousseau understands the artificial, institutionalised inequality between human beings in modern societies, which knows no boundaries. Devoid of modern social institutions causing this, the savage human is subject only to what Rousseau calls “natural or physical”¹⁶ inequality. Since the latter is dependent on the difference between the natural qualities of humans; e.g., the difference of age, bodily and mental strength, etc., its possibility of reaching extreme proportions is non-existent.

According to Rousseau, the savage human in its most primitive state was living in forests with no fixed dwelling, lacking any notion of progress. Moreover, it was by no means in need of modern institutions, family relationships, and education. Susceptible only to a few primordial passions, it was leading a solitary, self-reliant life, making the modern necessity of living at the expense of others simply invalid.¹⁷ Living under a tree, by means of which it could satisfy its bodily needs at any time, the savage human was physically robust and agile under the protective arms of nature. Such health made the need for complicated levels of reflection and language simply redundant. Lacking any kind of sophisticated technology, its body was its sole tool, and self-preservation its sole concern. In lieu of a hypertrophied modern mind, its acute senses were a sure guide in hunting.¹⁸

From a philosophical perspective, what is noteworthy in this description of the savage human is Rousseau's departure from the natural law tradition, which takes human being's sociability as an established fact. The proponents of this view (such as Hobbes and Locke) could be said to be drawing their fundamental idea from Aristotle, who states in the *Politics* that “a social instinct is implanted in all men by *nature*.”¹⁹ According to Aristotle, not only human being's sociability but also the existence of a political structure, in his case the Hellenic polis, is a natural given. Accordingly, anyone outside this political sphere would be unfathomable.²⁰ By contrast, Rousseau denies any emotional or social bond between human beings in the state of nature; instead, an almost complete indifference to fellow beings is the order of the day.²¹ This view of Rousseau is based on his understanding of the state of nature, according to

¹⁵ Ibid, 38.

¹⁶ Ibid, 37.

¹⁷ Ibid, 57.

¹⁸ Ibid, 40-44.

¹⁹ Aristotle, *Politics*, trans. B. Jowett, in *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995), I.2 1253a27-1253a31.

²⁰ Ibid, I.2 1253a3-1253a5.

²¹ Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, 259.

which self-sufficient savage humans are not in need of each other. *Prima facie*, this view of Rousseau might sound unfathomable and even nonsensical. Yet, given that he is giving a *hypothetical* account to shed light on the current condition of humanity, his point might be interpreted to mean that the savage humans were not as dependent on each other as the modern humans.

Moreover, the significance of Rousseau's non-sociable savage human can be seen in comparison with his contemporaries, most notably the Encyclopaedists, who were (from the perspective of the *Second Discourse*) naïve enough to believe in the untarnished value of community. Accordingly, both intellectually and morally the urban atmosphere was a sure and fertile ground for human cultivation. The unprecedentedness of Rousseau's view lies in its questioning even this view by exposing the duplicity of society, which is strengthened, not diminished, by the progress of the sciences and arts.²² He adamantly asserts that this progress "has added nothing to our genuine felicity . . . [but] has corrupted our mores . . . [and in turn] the purity of [our] taste."²³ The Enlightenment has produced many good rhetoricians, writers, and poets, but, quite tellingly, virtuous citizens capable of leading a life of integrity and honourable action were lacking.²⁴

In the latter part of the *Second Discourse*, we are provided with an account of how the fateful change must have taken place from the solitary savage human to the sociable, modern human. According to the narrative of Rousseau, the relocation of the savage to a cave, namely to a (relatively) fixed dwelling, brings about an unprecedented transformation in its life. It is the starting point for a family-like association and a property-like relation to the things around it. Conjugal and parental love, the division of labour among the sexes, and the decrease of physical strength given the emergent element of cooperation are the salient characteristics of this novel stage. Living together necessarily leads to the formation of mores, conventions pertaining to a specific community. What can be considered the most fateful change is the loss of self-sufficiency of the earliest times, since one is increasingly in need of others' help for its daily life. Metallurgy and agriculture are the most conspicuous instances of these communal works, whose undertaking is by no means possible by a single individual.²⁵

According to Rousseau, there must have been a ripple effect when this change started to take place. Accordingly, the first stages of agriculture give way to a more intensive one, in its turn, the property-like relation to the things

²² Rousseau, *Discourse on the Sciences*, 3-4.

²³ *Ibid*, 19.

²⁴ *Ibid*, 17; 21.

²⁵ Rousseau, *Discourse on Inequality*, 62-5.

is replaced by a genuine establishment of private property. In other words, the right to utilise a piece of land temporarily turns into a permanent right to do so.²⁶ The latter necessitates a legitimate order of law, whose existence is reliant on a human being capable of sophisticated reasoning, forethought, and abstract language. As a result of the growing inequality between human beings, those who are more clever, prudent and talented, become the rich or the ruling class. On the other hand, those who are dim-witted, incautious and incompetent, are doomed to constitute the poor or the ruled class. This hierarchy is nothing but the manifestation of moral or political inequality. Rousseau conceives of these last stages of the state of nature as a quasi-Hobbesian state of nature, that is, *bellum omnium contra omnes*.²⁷

This destructive inequality between the different segments of the society is sealed when the powerful convince, not persuade, the poor that this incessant state of war should be terminated by a social contract. By dint of this artificial contrivance, a permanent and peaceful political order is to be established, which sanctifies private property. Nevertheless, adds Rousseau, this cessation of chaos was nothing more than a justification and protection of the unequal state of affairs of the last stages of the state of nature. The state of civilisation merely veils the servility of the weak and the dominance of the powerful.²⁸

217

As can be seen, in this narrative there exists no intervention of extraneous elements. In other words, the fateful fall from the primordial, blissful state of the savage human to an inherently decadent one refers to an inevitable process, which shuts the door on a return to the so-called original condition. To comprehend this immanency, we must look at Rousseau's anthropology, the metaphysics of human being, so that we can realise how human being's intrinsic capacities set the stage for these changes under scrutiny. He draws the first line between the animal and the human being: whilst the life of the former is fully regulated by instincts, the latter has one more capacity, the power of willing. Although both are under the influence of natural instincts, it is only the human being that can resist and manipulate them by using its freedom, which constitutes its spirituality of the soul. It is worth noting that for Rousseau what sets the human being apart from the animal is by no means its capacity for understanding, or deliberative faculty, because "in this regard man differs from

²⁶ Rousseau regards all these 'improvements' in human life as the downfall of humanity. According to him, the presence of luxury and comfortability necessarily leads to the downfall of humanity (Philip Stewart, "Der Zweite Naturzustand des 'goldenen Zeitalters'," in *Jean-Jacques Rousseau: Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, ed. Johannes Rohbeck and Lieselotte Steinbrügge (Berlin: De Gruyter, 2015), 135).

²⁷ Rousseau, *Discourse on Inequality*, 65-8.

²⁸ *Ibid*, 69-70.

an animal only in degree.”²⁹ This capacity of human is crucially the element behind the moral corruption of society.

Closely connected with the freedom of the human is its perfectibility. Contrary to the animal, whose instinctual life does not let it diverge from what nature dictates to it, the human being can develop itself by what it learns through its daily encounters between other living beings and things. This plasticity of the human knows no boundaries, and that is the reason why Rousseau lamentably asserts that it “is the source of all man’s misfortunes; [and] that this is what, by dint of time, draws him out of that original condition.”³⁰

The second line is drawn between the savage human and the civilised human. To grasp this distinction, we must briefly look at Rousseau’s understanding of human psychology. As Christopher Bertram points out, Rousseau’s view of pleasures stands in contrast to the Hobbesian and Humean conceptions of them. Whereas for the latter human pleasures can be considered as uniform in that their satisfaction are required without heeding the kind of pleasure under question, for the former natural pleasures or passions must be distinguished from artificial ones.³¹ Rousseau’s understanding of pleasures provides us with a more nuanced account, so that he could criticise the condition of modern human.

Secondly, according to Rousseau, the main concern of the human of the state of nature is its self-preservation. He calls this fundamental characteristic of the human being *amour de soi* (love of oneself or self-love). Equipped with the capacity of perfectibility, the human being with self-love has undergone a fateful transformation in the state of civilisation. Self-love, this “benign passion leading us to care for our physical well-being,”³² turns into the egocentrism of the civilised human, termed by Rousseau *amour-propre* (egocentrism). This novel passion is entirely artificial, engendered in the corrosive environment of modern society.³³ In brief, the crucial distinction between *amour de soi* and *amour-propre* is the bedrock of Rousseau’s human psychology, which claims to have detected a cataclysmic, irreducible gap between the savage and the civilised human.

Along with *amour de soi*, another pre-reflective and pre-social principle that characterises the savage human is *pitié* (pity or compassion), which is “the

²⁹ Ibid, 44-45.

³⁰ Ibid, 45; Bertram, *Rousseau and The Social*, 24.

³¹ Bertram, *Rousseau and The Social Contract*, 18-9.

³² Ibid, 22.

³³ Rousseau, *Discourse on Inequality*, 106.

capacity to identify sympathetically with the pain and suffering of others.”³⁴ According to Rousseau, this sentiment, which we share with all animals, prevents us from harming others. For this reason, it can be regarded as the fountainhead of our social virtues, such as generosity, mercy, and friendship. Nevertheless, the newfangled reason counteracts this pre-reflective pity, giving rise to the hypertrophy of *amour-propre*, that is, damaging and dissolving the so-called social glue that binds us together. Nevertheless, Rousseau considers *pitié* to be such a deep-seated capacity of the human being that even the most degenerate society cannot eradicate it.³⁵

To conclude, in the early stages of the state of nature, under the natural guardianship of self-love and pity, the savage human must have been immune from excessive and corrosive passions such as vanity, contempt, and blind deference to others. With no obsessive need for others except in states of need, the requirement for social and political institutions, such as law, punishment, and property, was non-existent. In place of reasoned justice, states Rousseau, natural goodness originating from *pitié* must have been the prevalent element in this savage state.³⁶

An Attempt to Re-evaluate Rousseau's Narrative Within the Context of *On the Social Contract*

Considering Rousseau's conceptualisation of the condition of the modern human being, one can straightforwardly conclude that the entirety of human history is all gloom and doom, that is, the exact instantiation of the fall of human from its original, impeccable condition to a miserable and deplorable one. There is indeed much evidence to interpret the *Second Discourse* in such a fashion. Worse still, even though, as we saw above, Rousseau himself emphasises that the state of nature is merely a conjectural, hypothetical concept, the contrary viewpoint can be adduced from the work too. As Cassirer detects, “it is never entirely clear to what extent his notion of a state of nature is ‘ideal’ and to what extent it is ‘empirical’. He is always shifting from a factual to a purely ideal interpretation.”³⁷

This interpretative lacuna is evident, yet, as I suggest, so as to obtain a life-affirming, constructive perspective from the *Second Discourse*, the state of nature could be taken not as the original condition of the human being, a return to which is beyond our capability. Instead, it might be considered as the goal of

³⁴ Bertram, *Rousseau and The Social Contract*, 23.

³⁵ Rousseau, *Discourse on Inequality*, 53-55.

³⁶ *Ibid*, 55.

³⁷ Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, 24.

modern humanity, which could serve as a sure guide in the midst of all confusions, temptations, and deceptions of modern society rife with hypertrophied *amour propre* and atrophied *pitié*.³⁸ Rousseau's narrative of human history insists that there is no possibility of returning to the blissful period of savagery.³⁹ Therefore, given the excessive inequality of modern society, what remains to be done is to determine a horizon to orientate oneself towards less inequality. This desirable condition can be found in the state of nature, whose most remarkable characteristic lies in its not having modern type of inequality. As discussed above, the modern type of inequality is artificial and knows no boundaries. By contrast, according to Rousseau, only the inequality of the state of nature is admissible and even desirable, since it is based on nature and cannot reach enormous proportions. Therefore, the state of nature and the savage human could be interpreted as a reference point for us in criticising the present condition.

I would like to indicate that Rousseau's transformation of thoughts on the role of society for the human bears witness to the tenability and veracity of such a reading. Considering Rousseau's intellectual career as a whole, almost within a decade, the outspoken critic of the *Second Discourse* (written in 1754, published one year later), according to which our sociability is behind all our vices and miseries, turns into a champion of the social order in *On the Social Contract* (published in 1762). It seems as if in such a short span of time Rousseau forgot his condemnation of society when he maintains that "the social order is a sacred right which serves as a foundation for all other rights."⁴⁰

This shift in the evaluation of society is undergirded by Rousseau's three-tiered understanding of liberty that he develops in *On the Social Contract*. Accordingly, the freedom to do everything as one pleases is designated as "natural liberty", whilst the right to private property is termed "civil liberty,"⁴¹ and submission to abiding by the law "moral liberty."⁴² No matter what he thought about the role of society, Rousseau has always been the philosopher of freedom and liberty: "Renouncing one's liberty is renouncing one's dignity as a

³⁸ Ibid, 20.

³⁹ Mensching, "Das Verhältnis des Zweiten Diskurses zu den Schriften Vom Gesellschaftsvertrag und Emile," 179-180.

⁴⁰ Rousseau, *Social Contract*, 141.

⁴¹ Rousseau's slant on the role of property is equivocal. Whereas in the *Second Discourse* he condemns it as the source of great evils, in the *Third Discourse* and the *Social Contract* he considers it the *sine qua non* of a healthy social order, see Rousseau, *Discourse on Inequality*, 60; *Social Contract*, 151; Jean-Jacques Rousseau, *Discourse On Political Economy*, in *Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1987), 127, 132.

⁴² Rousseau, *Social Contract*, 151.

man, . . . [s]uch a renunciation is incompatible with the nature of man.”⁴³ In his discussion of the threefold conception of liberty, Rousseau dismisses natural liberty, which is famously known as negative liberty, as feigned. Instead, the genuine liberty can be achieved only within a well-ordered lawful society, which respects and is consolidated by civil and moral liberty. Accordingly, one's rights, duties, and freedom become compatible with those of others, and this mutual protection of liberty enables individual freedom without being mired in the cut-throat competition of greedy people full of excessive egocentrism.⁴⁴

According to Rousseau, moral liberty can be maintained only through a social pact, which authorises the alienation of individual freedom, i.e. natural liberty, with a view to establishing an association in which “each one, while uniting with all, nevertheless obeys only himself and remains as free as before.”⁴⁵ As we saw earlier, in his earlier writings Rousseau regarded the social contract as an artifice devised by the rich, or the powerful, to deceive the poor, or the weak, into accepting the unequal, rapacious status quo which benefits the former.⁴⁶ What is noteworthy in *On the Social Contract* is Rousseau's change of heart about the fundamental value of this pact. Once the savage human of the state of nature enters into the civil state, Rousseau maintains, “a remarkable change” in it is inevitable: the moralisation of its actions, the replacement of its instinctual life with a dutiful one heeding the tenets of justice, the expansion of its quasi-solipsistic world into a sociable one taking into account the role of society, are the most salient features of this remarkable change. As a result, the natural human of the pre-social realm turns into a modern human of civil society, who acts according to its reason, not, as in the earlier times, its (healthy) egoistic inclinations.⁴⁷

In other words, in *On the Social Contract*, the duplicitous artifice of the rich (of the *Second Discourse*) turns out to be the ground of creating a human-made milieu in which the realisation of the true human is aimed at. In such an artificial environment, the nascent *amour-propre* is not the nemesis to be eradicated at once. As a matter of fact, the possibility of such an enterprise is highly questionable, and the awakening of this sentiment in a society inevitable. Instead, preventing its hypertrophy could be targeted, which can be achieved only under the guardianship of a civil society which secures equal rights for its all citizens. Put differently, the mutual recognition achieved in a rational, lawful

⁴³ Ibid, 144-5.

⁴⁴ Dent, *Rousseau*, 45.

⁴⁵ Rousseau, *Social Contract*, 148.

⁴⁶ For Rousseau's view on the master deceiving the slave, see Rousseau, *Discourse on Inequality*, 69-70, 75; *Discourse on Political Economy*, 134, 137.

⁴⁷ Rousseau, *Social Contract*, 150-1.

social order seems to be the only solution to satisfy the *amour-propre* of human beings.⁴⁸

Granted that the civil order is artificial, it is incontestable that it is prone to decay, and hence requires continuous improvement. As has been suggested above, Rousseau's description of the savage, compassionate human of the pre-social order lacking excessive egocentrism might serve as a reference point in our efforts to improve on civil order. That is, to my mind, the constructive work of *On the Social Contract* might be regarded as taking its ultimate goal from the destructive work, the *Second Discourse*.

⁴⁸ Bertram, *Rousseau and The Social Contract*, 33.

BIBLIOGRAPHY

- Aristotle. *Politics*. Translated by B. Jowett. In *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Bertram, Christopher. *Rousseau and The Social Contract*. London, New York: Routledge, 2004.
- Bachofen, Blaise. "Der erste Naturzustand als *wahrer* Naturzustand. Die Tragweite einer anthropologischen Untersuchung." In *Jean-Jacques Rousseau: Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, edited by Johannes Rohbeck and Lieselotte Steinbrügge. Berlin: De Gruyter, 2015.
- Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*. Translated by James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, and John Herman Randall, JR. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Cassirer, Ernst. *The Myth of the State*. New Haven, London: Yale University Press, 1974.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Translated by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 1979.
- Dent, Nicholas. *Rousseau*. London, New York: Routledge, 2005.
- Mensching, Günther. "Das Verhältnis des *Zweiten Diskurses* zu den Schriften *Vom Gesellschaftsvertrag* und *Emile*." In *Jean-Jacques Rousseau: Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, edited by Johannes Rohbeck and Lieselotte Steinbrügge. Berlin: De Gruyter, 2015.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse On Political Economy*. In *Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Translated by Donald A. Cress. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1987.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse On the Origin of Inequality*. In *Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Translated by Donald A. Cress. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1987.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse On the Sciences and the Arts*. In *Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Translated by Donald A. Cress. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1987.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile or On Education*. Translated by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.

The Modern Value of the State of Nature in Rousseau's Political Thought
Emre KARATEKELİ

Rousseau, Jean-Jacques. *On the Social Contract*. In *Basic Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. Translated by Donald A. Cress. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1987.

Stewart, Philip. "Der Zweite Naturzustand des 'goldenen Zeitalters'." In *Jean-Jacques Rousseau: Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik*, edited by Johannes Rohbeck and Lieselotte Steinbrügge. Berlin: De Gruyter, 2015.

NEOLİBERALİZMİN POLİTİK TAHAYYÜLÜ: SERBEST PİYASANIN “BÜYÜSÜ”

Ali Rıza TAŞKALE*

ÖZ

Neoliberal tahayyül nedir ve onu oluşturan temel özellikler nelerdir? Neoliberal tahayyül alternatif gelecek tasarımlarının önünü nasıl kapatır? Bu makale, neoliberalizmin politik tahayyülünü kavramsallaştırmayı amaçlamaktadır. Neoliberalizmin politik tahayyülü, kendimizi ve içinde yaşadığımız toplumsal gerçekliği şekillendiren, yapılandıran, fakat aynı zamanda da sınırlayan bir politik tahayyüldür. Bu anlamda, neoliberalizm sadece ekonomik bir rasyonelliğe indirgenemez; aynı zamanda imgeler, ön varsayımlar ve kültürel aygıtlardan da oluşan bir tahayyüle sahiptir. Neoliberalizmin politik tahayyülü, kimin kamusal tartışmalara müdahale edeceğini, kimin bilgisinin otorite olarak kabul edileceğini, hangi tür argümanların onaylanacağını ve dolayısıyla kimin bakış açısının siyasete dahil edilip dışlanacağını belirler. Yazının temel iddiası şudur: neoliberalizmin politik bir tahayyülü vardır ve bu tahayyül, bireyin ve nüfusların verili düzen lehine davranması için, özellikle serbest piyasa tarafından belirlenen bir tahayyüldür. Neoliberalizm, yaşamı esasen serbest piyasa üzerinden algılar.

Anahtar Sözcükler: politik tahayyül, neoliberalizm, serbest piyasa, gelecek

THE POLITICAL IMAGINARY OF NEOLIBERALISM: THE “MAGIC” OF THE FREE-MARKET

ABSTRACT

What is a neoliberal imaginary and how is it constituted? How does it foreclose alternative future imaginaries? This article explores a better conceptualisation of what I call ‘the political imaginary of neoliberalism’, that is the images, presuppositions, cultural apparatuses, and other modes of control and representation through which neoliberalism has established and maintains a hegemonic position. It seeks to demonstrate that neoliberalism should not be understood only as an economic doctrine but as a comprehensive framework, a truly political imaginary, that shapes, structures but also restrains how we see and understand ourselves, the social reality we live in and what we imagine as possible. The political imaginary of neoliberalism delineates who can credibly intervene in public debates, whose knowledge is accepted as authoritative, what type of arguments are accepted, and hence, whose perspectives are included and excluded in politics. The main contention of the article is that neoliberalism has a political imaginary, which is specifically shaped by free market policies. This is a process in which politics operates according to a single economic logic, a violent process in which free market appeared to become an unquestionable, naturalised background.

Keywords: political imaginary, neoliberalism, free-market, the future

* Dr. Öğretim Üyesi, Yakın Doğu Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü, alirizataskale@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1249-666X

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 225-240

Makalenin geliş tarihi: 03.01.2021

Makalenin kabul tarihi: 21.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 225-240

Submission Date: 3 January 2021

Approval Date: 21 April 2021

ISSN 2618-5784

Politik Tahayyül

Verili bir siyasi kültür, meselelerin nasıl ele alındığına ve onları çözme yetkisine kimin sahip olduğuna ilişkin beklentiler ve varsayımlar dizisi üretir. İşte bu beklenti ve varsayımlar, o siyasi kültürün veya sistemin "politik tahayyül"ünü oluşturur. Politik tahayyül, kabul edilen ve edilmeyen varsayımları, zihin setlerini, tutumları ve siyasetin nasıl yapılacağına dair görüşleri içerir. Bunu yaparken, meselelerin nasıl adlandırılacağını ve tartışılacağını belirler. Veya Nancy Fraser'ın sözleriyle söylersek, "düşünülmiş çözümlerin sınırlarını belirler".¹ Bu durumun en iyi görüleceği yer, kamusal söyleme hâkim sloganlar ve basmakalıp imgeler ve sözlerdir. Her verili düzen, politik meselelerin formüle edildiği ve tartışıldığı kurumsallaşmış bir söylem alanı yaratır. Bu açıdan bakıldığında, hâkim sloganların, basmakalıp imgelerin ve varsayımların politik tahayyülü oluşturduğunu söyleyebiliriz. Politik tahayyül, belirli bir sistemin nasıl işleyeceği hakkında paylaşılan bir zihinsel imge ve ayrıntılandırılmış bir tasarıdır. Ve tarihçi Samuel Moyn'un da gösterdiği gibi, politik tahayyül toplumsal düzen ile yakından bağlantılıdır.² Politik tahayyül, bu anlamda, politik bir düşünce görüntüsüdür.

Buraya kadar daha çok, politik tahayyülün bilinç düzeyinde işleyen özelliklerini sıralamaya çalıştık. Ancak, politik tahayyül, bilinç düzeyinde olduğu kadar bilinçdışı da işleyen bir kavramdır. Bilinçdışı olarak da işleyen politik tahayyül, siyasi imgelerin, kilit aktörlerin, grupların, ötekileştirilenlerin, içlenip dışlananların kim olacağını tayin eder; faillerin etkileşime gireceği normları, sahip oldukları meseleleri tarifler ve nihai olarak o faillerce uygulanacak iktidar türlerini belirler. Başka bir biçimde söylersek, politik tahayyül gerek bilinç düzeyinde gerekse bilinçdışı olarak işleyerek hem bireylerin siyasetteki yerini tayin eder hem de siyasal öznellikleri, onların başkalarıyla olan ilişkilerini ve nihayetinde siyasal kültürü belirler. Bu bağlamda, siyasal kültürler ve pratiklerin politik tahayyül üzerinden yükseldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Örnek vermek gerekirse, eğer insanlar siyasi gücün yalnızca ayrıcalıklı bir grubun kaba kuvvet yoluyla elde ettiği bir şey olduğunu düşünürlerse, o zaman kendi potansiyellerini gerçekleştirme ya da ortak meselelerle ilgili karar alıp dayanışma olasılıkları düşüktür. Politik tahayyül, bu bağlamda, meşru siyasal aktörlerin kim olduğu, kimin sisteme ait olup olmadığı ve ne tür iktidar biçimlerinin var olacağı hakkında sahip olunan örtük beklentilerdir.³

¹ Nancy Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Columbia University, New York, 2009, s. 493.

² Moyn, S., "Imaginary Intellectual History", *Rethinking Modern European Intellectual History* içinde, Eds Darrin M ve Samuel M., New York: OUP, 2014, 112-130.

³ Taylor, C., *Modern Social Imaginaries*, Durham, NC ve London, DUP, 2004, s. 24.

Bir toplum birden fazla politik tahayyüle sahip olabilir. Her ne kadar egemen politik tahayyül bir toplumda norm olarak kabul edilip içselleştirilse de başka tahayyüller belirli olaylara ve siyasi hareketlere tepki olarak ortaya çıkıp toplumsal ve siyasal değişimin nasıl gerçekleşebileceğine dair yeni öneriler geliştirip, bunları hayata geçirip yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasına öncülük edebilirler. Farklı bir bakış, siyaseten bilinçli veya bilinçsiz grupların ilgisini çektiğinde, bu yeni tahayyülün toplumun farklı kesimleri tarafından benimsenmesinin önü açılmış demektir.

Politik tahayyülün bilinç ve bilinçdışı düzeyinde işleyen özelliklerini tanımladıktan sonra, şimdi son 40 yılın en baskın politik tahayyülüne sahip olan sisteme, ideolojiye, programa bakabiliriz: yani politik olan her şeyin ekonominin içinde eridiği neoliberalizme. Yani siyasetin ekonomi tarafından ele geçirildiği neoliberalizme. Literatüre baktığımız zaman, neoliberalizmin politik tahayyülünü inceleyen çalışmaların neredeyse yok denecek kadar az olduğunu görebiliriz. Bu durumun istisnalarından biri, Mark Fisher'ın 2009'da yayınlanan *Capitalist Realism*⁴ (*Kapitalist Gerçekçilik*) adlı kitabıdır. Fisher'ın kitabının ana eleştiri nesnesi kapitalizm olduğu için, neoliberalizmin politik tahayyülüne kuramsal olarak değinilmemiştir. Dolayısıyla neoliberalizm ve tahayyül arasındaki ilişkinin incelenmesi bir zorunluluk olarak önümüzde durmaktadır. Bu makale de bu boşluğu doldurmayı ve neoliberalizmin politik tahayyülünü kavramsallaştırmayı amaçlamaktadır. Makalenin temel iddiası şudur: neoliberalizmin politik bir tahayyülü vardır ve bu tahayyül, bireyin ve nüfusların verili düzen lehine davranması için, özellikle serbest piyasa tarafından belirlenen bir tahayyüldür. Neoliberalizm yaşamı, esasen serbest piyasa üzerinden algılar.

Neoliberalizm: Kavramsal Bir Giriş

Neoliberalizm uzun zamandır Marksizm'in ve eleştirel teorisinin hedefinde bulunmaktadır. Terim içinde birçok anlamı taşır, ancak neoliberalizmi tanımlayan belki de en önemli özelliklerden birinin, liberalizmi yirminci yüzyılın kapitalist bağlamı içerisinde yeniden keşfetmek isteyen "entelektüel ve politik bir hareket"⁵ olduğu söylenebilir. Neoliberaler ve muhafazakârlar tarafından basitçe "serbest piyasa ekonomisinin gelişimi" olarak sunulan neoliberalizm, eleştirel sosyal teori ve Marksist literatürde ise daha çok insanlığın ve ortak kaynakların insanlık dışı bir küresel kapitalist sermaye rejimince sömürüldüğü, "bilinçli bir siyasal proje ve ideoloji"⁶; yaşamı

⁴ Mark Fisher, *Capitalist Realism*, London: Zero Books, 2009.

⁵ Will Davies, "What Is 'Neo' About Neoliberalism?", *The New Republic*, 13 Temmuz, 2017, <https://newrepublic.com/article/143849/neo-neoliberalism> (4.12.2020).

⁶ David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University, Oxford, 2005.

serbest piyasa, rekabet ve performans idealleri doğrultusunda yeniden düzenleyen ve bunu yaparken devletin ekonomik özgürlüklerin nasıl tanımlanacağı ve yönetileceğinde kilit rol oynadığı, "laissez-faire olmayan bir yönetsel rasyonellik"⁷; kapitalizmle beraber iş görüp nihayetinde "insanlığı yutan bir politik rasyonellik"⁸; şiddet ve olağanüstü hâlin kurallaştığı bir "savaş makinesi"⁹ olarak karakterize edildi. Her ne kadar neoliberalizmin entelektüel bir tarihi, düşünürleri ve felsefesi varsa da 1999'da Dünya Ticaret Örgütü'ne karşı Seattle'da düzenlenen protestolarla ön plana çıkan "neoliberal küreselleşme karşıtı hareket", neoliberalizmin pejoratif bir biçimde, gelişmekte olan ülkelere ABD ve çok uluslu kurumlar ve şirketler aracılığıyla dayatılan bir "piyasa köktendinciliği" olarak algılanması sürecini hızlandırdı.¹⁰ Bunun altında yatan en temel neden ise neoliberalizmin özellikle Margaret Thatcher ve Ronald Reagan'ın başı çektiği liderlerce uygulanan, yoksulluğu ve eşitsizliği sürekli artıran kemer sıkma politikalarına, sendikaları ve hak arama mücadelelerini zayıflatan otoriter devlet aygıtlarına, şeffaflıktan ve hesap verebilirlikten uzak özelleştirilmiş kurumlara sahip olması; özetle demokrasiye ve demokratik uygulamalara karşı kapsamlı saldırılarda bulunan bir ideoloji, bir kültürel ve siyasi program olması yatmaktadır.¹¹

Günümüzde hâkim siyasal kültür, ideoloji ve yönetsel rasyonellik, neoliberalizmdir. Ve neoliberalizmin hem bilinç hem de bilinçdışı düzeyinde işleyen bir politik tahayyülü vardır. Neoliberalizm bugün, neyin gerçek olduğunu tanımlama ve belirleme kabiliyetini büyük ölçüde korumaktadır. Bu da en temelde, siyasal süreçlerin çoğunlukla neoliberal söylem ve tahayyül üzerinden tanımlanması, şekillendirilmesi demektir. Peki, neoliberalizmin politik tahayyülünün ana unsurları nelerdir? Bu makale işte bu soruyu kendisine baz alarak, neoliberalizmin politik tahayyülünün dayandığı ana unsurun serbest piyasa olduğunu ileri sürecektir.

⁷ Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*, Palgrave Macmillan, New York, 2008 (çeviri bana ait).

⁸ Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, New York, 2015.

⁹ Michael Dillon and Julian Reid, *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live*, Routledge, Londra, 2009.

¹⁰ Davies, W., "Neoliberalism: A Bibliographic Review", *Theory, Culture & Society* 31, 2014, s. 310.

¹¹ Bkz, Giroux, H., "The Terror of Neoliberalism: Rethinking the Significance of Cultural Politics", *College Literature* 32, 2005, 1-19; Springer, S., "The Violence of Neoliberalism", *The Handbook of Neoliberalism* içinde, Eds S. Springer, K. Birch ve J MacLeavy, London, Routledge, 2016, 153-63; Slobodian, Q., *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Cambridge, MA: HUP, 2018; Bruff, I., "The Rise of Authoritarian Neoliberalism", *Rethinking Marxism* 26, 2014, 113-129, Taşkale, A. R., *Post-Politics in Context*, London, Routledge, 2016.

Serbest Piyasa

Neoliberalizm, serbest piyasa temelli ekonomik rasyonellikleri hayatın her alanına yaymayı amaçlar.¹² Ancak bu durum, basitçe neoliberalizmin bir serbest piyasa rejimi olduğu anlamına gelmez. Neoliberalizm, esasında toplumu ve siyaseti ekonomik değerlendirme ve ölçme teknikleriyle değiştiren bir devlet tasarımı projesidir. Yani, neoliberal ilkelerin topluma empoze edilmesi sürecinde devlet sadece "piyasa güçlerine" güvenmez. Aksine, devletin aktif bir güç olarak sahada olması gerekir. Neoliberalizme göre, "ideal" olarak, piyasalar hükümet müdahalesi olmadan işlemelidir, ancak pratikte piyasalar başarısız olurlarsa hükümetler anında durumu kurtarmaya soyunurlar. Bu durumda ilk kurtarılacak olan ise genelde yurttaşlar değildir, bankalar ve şirketlerdir.¹³

Siyaseti teknik bir rasyonellik, hesaplı ve stratejik bir davranış olarak algılayan neoliberalizm, çatışma ve antagonizmanın ekonomik ölçme ve değerlendirme yöntemleriyle yer değiştirdiği bir toplum vizyonuna sahiptir. Bu süreçte siyaset tek bir ekonomik mantığa, yani ekonomik rekabetin ve serbest piyasanın sorgulanamaz hale geldiği teknokratik ve depolitize bir uzmanlar yönetimine indirgenir. İtalya'da, geçmişte olduğu gibi günümüzde de kurulan teknokrat hükümet, bunun iyi bir örneğidir. Avrupa Merkez Bankası'nın eski başkanı Mario Draghi tarafından kurulan ve "uzmanlar hükümeti" olarak adlandırılan, ekonomik planını özel yönetim danışmanları vasıtasıyla McKinsey şirketine devreden yeni hükümet, neoliberal politikaları uygulamak amacıyla demokratik süreçlerin teknokrasi lehine nasıl rahatça hurdaya çıkarılabileceğinin iyi bir örneğidir.¹⁴ Bu durum, aynı zamanda, egemen kararının (kalıcı istisna hali) piyasa temelli ekonomik rasyonelitelere nasıl iç içe geçtiğini de göstermektedir. Kısaca neoliberalizm, siyasetin ve hayatın serbest piyasa temelli ölçme ve değerlendirme teknikleriyle sömürgeleştirilmesi sürecidir.¹⁵

Neoliberalizm bu süreçte mübadele yerine rekabete odaklanarak, serbest piyasayı toplumsal ve siyasal ilişkilerin genel matrisine dönüştürmeyi amaçlar. Peki, rekabet nedir? Rekabet, Foucault'nun da belirttiği gibi, "bir öz...bir eidos, bir biçimselleştirme ilkesidir. Rekabetin bir iç mantığı vardır. Etkileri ancak bu mantığa riayet edildiği takdirde oluşur".¹⁶ Foucault'ya göre rekabet denildiğinde anlamamız gereken şey, eşitlikçi mübadeleden ziyade

¹² Will Davies, *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty and the Logic of Competition*, Sage, Londra, 2014, s. 244 (çeviri bana ait).

¹³ Harvey, 2005.

¹⁴ David Broder, "Italy's Government Is Outsourcing Its Economic Strategy To Private Management Consultants McKinsey", *Jacobin*, 6 Mart, 2021, <https://www.jacobinmag.com/2021/03/italy-draghi-mckinsey> (26.04.2021)

¹⁵ Taşkale, 2016.

¹⁶ Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 120

piyasa ilişkileri ve eşitsizliktir. Mübadele eşitlikle yakından bağlantılıdır, rekabetin piyasanın ve toplumun düzenleyici ilkesi haline gelmesi ise eşitsizliği artıran bir yapıya sahiptir. Neoliberalizm mübadele-eşitlik birlikteliğini yerinden ederek, yerine rekabet-eşitsizlik çiftini koyar. Kısaca söylersek, rekabet "eşitsizlikler arasındaki biçimsel oyundur".¹⁷ Neoliberalizmin görevi, rekabetin bir form olarak şekillenebildiği ve işleyebildiği somut alanlar yaratmaktır. Bu ise "serbestlikten [laissez-faire] yoksun bir piyasa ekonomisi, başka bir deyişle, devlet denetiminin olmadığı etkin politika meselesidir. Dolayısıyla neoliberalizm, bırakınız yapsınlardansa [laissez-faire] sürekli eylem, tetikte olma ve müdahale ile özdeşleştirilmelidir".¹⁸ Diğer bir deyişle, neoliberalizm laissez-faire değildir; aksine, piyasanın tüm topluma yayılması süreci kendiliğinden olmamalı, toplum doğrudan ve etkin müdahalelerle neoliberalizme uyumlu hale getirilmelidir. Yani piyasa kendiliğinden işlememeli, müdahaleyle etkin bir şekilde işletilmelidir. Başka bir deyişle, neoliberalizm, serbest piyasa için yönetir. Neoliberalizm, serbest piyasa yoluyla toplumu ve hayatı depolitize etme sürecidir.

Eğer siyaset, belirsizlik ve anlaşmazlığın ortasında ne yapılacağına ilişkin bir ortaklığın inşasıysa, neoliberalizm o siyasetin antitezidir. Tüm bu belirsizlik ve anlaşmazlığın ortasında neoliberalizmin ortaya koyduğu tek bir hakikat vardır: dizginlenmemiş piyasalar! Dolayısıyla, neoliberal hükümetler siyasette uyuşmazlık ve çatışma fikrini reddedip serbest piyasa temelli neoliberal "çözümler"i her önerdiklerinde, aslında siyasi meseleleri depolitize etmekten başka bir şey yapmazlar.

Dahası, neoliberal politikalar statükoyu yeniden onaylayan ve yarattıkları tahribatla "aşırı-sağ ve neofaşizmi güçlendiren" bir siyasi iklim yaratırlar.¹⁹ (Brown, 2019). Neoliberalizm, bu anlamda, ticaretin serbestleştirilmesinden, kamu hizmetlerinin özelleştirilmesinden, şirket egemenliğine yol vermekten ("hükümetleri daha çok bir işletme gibi yönetmek") ve piyasanın demokratik denetiminden hep daha fazlası olmuştur. Neoliberalizm, aynı zamanda, kapitalist mülkiyet ilişkilerinin dünyayı anlamak için her şeyi kapsayan bir şablon sağladığı politik bir tahayyüldür.

Margaret Thatcher, "alternatif yoktur" dediğinde, gerçekten de neoliberalizme karşı herhangi bir alternatifin olmadığına, yalnızca tek bir bütünsel sistemler sistemi olduğuna ve bunun da baştan sona kapitalizm olduğuna inanmıştı. Wendy Brown'ın ortaya koyduğu gibi, neoliberalizmle

¹⁷ *A.g.y.*, s. 132.

¹⁸ *A.g.y.*, s. 132.

¹⁹ Wendy Brown, *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, New York: Columbia University Press, 2019.

birlikte, piyasa...tüm faaliyetlerin gerçek biçimi haline gelir.²⁰ Bir zamanlar meta üretimi ve değişimi için bir forum olarak görülen serbest piyasa, neoliberal ideologların himayesi altında Platonik bir karaktere bürünerek, kapitalist sınıfın çıkarlarını koruyan bir ontoloji, bir politik tahayyül haline gelmiştir.

Philip Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste*²¹ (*İyi Bir Krizin Boşa Harcanmasına Asla İzin Verme*) adlı kitabında, neoliberal tahayyülün ve onun serbest piyasa fetişizminin bu gezegeni aşan emellerini ve hırslarını anlamamıza yardımcı olan önemli saptamalarda bulunur. Mirowski'ye göre neoliberaler, devlet, toplum ve piyasa arasındaki her türlü rahatsız edici ayrımı ortadan kaldırırlar ve serbest piyasanın mantığına uygun olarak hem benliği hem de gezegeni yeniden yapılandırır. Mirowski, neoliberal ideolojinin bir "girişimci benlik", satılabilir yetenek ve niteliklerden oluşan bir portföy tahayyül ettiğini yazar: "satılacak bir ürün, yürüyen bir reklam...yatırım yapılacak mallar karmaşası".²² Mirowski'ye göre neoliberalizmin politik tahayyülünde, kapitalizmin hareket yasaları, Tanrısal bir gizemin parçası olurlar ve özgürlük, Logos tarafından zorunlu kılınan ve kutsanan çıkarıcılık rejimine köleliktir. On dokuzuncu yüzyıldan bu yana tahtı sallanan Tanrı'nın yerine geçmek için birçok kavram hak iddia etmiştir: Bunların arasında neler yoktur ki: bilim, ulus-devlet, sosyalizm, faşizm ve hatta Terry Eagleton'ın işaret ettiği kültür. Hepsi kendi çapında iddialı olsa da hiçbiri neoliberalizmin gerçekliğin doğası hakkında sunduğu güçte bir hikâye anlatmayı ve cennete benzeyen bir "sermaye şehri" vizyonu sunmayı başaramamıştır. Eagleton'ın ifade ettiği gibi, neoliberaler kültürü, modernitenin geleneksel ilahiyatın vekili olarak gördükleri serbest piyasa ile değiştirdiler.²³ Semavi dinler nasıl kadınları ve erkekleri Tanrı'nın suretinde ve benzeri olarak tahayyül etmişlerse, neoliberalizm de girişimci benlikleri serbest piyasanın bir sureti ve benzeri olarak görmüştür. Bu anlamda, serbest piyasa, neoliberal ilahiyatın adeta bel kemiğidir. Serbest piyasa basitçe malları ve kaynakları dağıtmak değildir, evrenin ontolojik mimarisidir. Serbest piyasa, Tanrı'nın yerine geçecek ve onu taklit edecek günümüzdeki en güçlü adaydır.

Serbest piyasaya biçilen bu Tanrı rolünü anlamak için neoliberal ideologlardan en önemlileri olan Ludwig von Mises, Friedrich Hayek ve Ayn Rand'a odaklanmak yerinde olacaktır. Chicago Üniversitesi'nin iktisat ve siyaset bilimi bölümlerinde ve Mont Pelerin Derneği'nde şekillenen neoliberal

²⁰ Brown, *Undoing the Demos*, 2015.

²¹ Philip Mirowski, *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*, Verso, London, 2014.

²² Mirowski, *Never Let..*, s. 108 (çeviri bana ait).

²³ Terry Eagleton, *Culture and the Death of God*, New Haven, CT, Yale University Press, 2014.

hareketin Mises, Hayek ve Rand gibi önemli temsilcileri, genellikle ateist veya agnostikler. Fakat, yine de kapitalist piyasaya Tanrı rolü atfetmekten çekinmediler. Bu düşünürlerin çalışmalarında ana hatları çizilen ve pratikte hayat bulan neoliberal tahayyülde, serbest piyasa evreni kaplayandır; para dürüstlüğü ölçütüdür ve girişimci benlik de varoluşsal üstünlüğün en tepesinde bulunur.

Öncelikle söylemeliyiz ki hem Mises hem de Hayek, geleneksel dinin dar kalıpcı dünya tasarımına karşı sahip oldukları düşmanlığı serbest piyasaya attettikleri Tanrı statüsüyle telafi etmişlerdir. Örneğin, William Volker Fonu tarafından finanse edilen Mises, neoliberal ideolojinin iki önemli eserini yazmıştır: *Sosyalizm* (1922) ve *İnsan Eylemi* (1949). *Sosyalizm* kitabında Mises, yalnızca sosyalizmi değil, kapitalist ekonomi ve onun ahlak anlayışına karşı gelişen her türlü muhalefeti de itibarsızlaştırmaya çalışmıştır ve buna Hristiyanlık da dahildir. Örneğin, bir yerde, İsa ve havarilerinin "zenginlere karşı hınç"²⁴ içerisinde olduklarını yazar, ardından da "yaşayan bir Hristiyanlık kapitalizm ile yan yana var olamaz"²⁵ der. Din kavramına özel mülkiyet ve ataerkil aile yapısına atfedilen kutsallığa gölge düşürdüğü ya da onları devre dışı bırakmayı başardığı için değer veren agnostik Hayek ise neoliberal ilahiyatın bir nevi özeti kabul edilebilecek *Hukuk, Mevzuat ve Özgürlük* (1982) kitabında, "peygamberler ve filozoflar tarafından tavsiye edilen ahlakın"²⁶ kapitalizmin yayılmasını engellediğini ileri sürer. Hayek'e göre modern uygarlık, yalnızca "bu kızgın ahlakçıların umursamazlığı"²⁷ yoluyla ortaya çıkmıştır.

Mises ve Hayek, para ve piyasaya ontolojik bir statü atfederler. *Anti-Kapitalist Zihniyet*'te (1956) Mises, "İktisada Giriş" derslerinde neoklasik iktisatçılardan duymaya alıştığımız o meşhur kıtlık ilkesini şöyle ifade eder: "doğa cömert değil cimridir".²⁸ Mises'e göre doğanın cimriliği, hem "ekonomikleştirme" mantığının topluma empoze edilmesini hem de ekonomilerin rekabetçi ve parasal bir bakış açısını önceleyerek düzenlenmesini gerektirir. Diğer bir deyişle, Mises, doğanın özünde kapitalist olduğunu savunur. Başka bir yerde şöyle yazar: paranın vazgeçilmez olması, "üretim mallarının değerini belirleme"²⁹ gücünden ileri gelmektedir. Dahası, para

²⁴ Ludwig von Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, New Haven, Yale University Press, 1951, s. 419 (çeviri bana ait).

²⁵ A.g.y., s. 428.

²⁶ Friedrich Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, London, Routledge, 1982, s. 165 (çeviri bana ait).

²⁷ A.g.y., s. 166.

²⁸ Ludwig von Mises, *The Anti-Capitalist Mentality*, Auburn, Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 2008, s. 81 (çeviri bana ait).

²⁹ Ludwig Von Mises, *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*, Auburn, Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 1990, s. 4 (çeviri bana ait).

olmadan "akılcı bir üretimden bahsetmek imkânsız"³⁰ olduğu için (burada Mises, "akılcı"yı kâr elde etmek anlamında kullanır), sosyalist üretim "asla ekonomik kaygılar tarafından yönlendirilemezdi".³¹ Sosyalist bir toplum malları ve emeği farklı bir değer kriterine göre belirleyip dağıtacağı için Mises'in görüşüne göre bu akılcı olamaz. Bu durum metallerde olduğu gibi, insanlarda da böyledir, çünkü "insan, diğer insanların emeğiyle, üretimin tüm kıt maddi faktörleriyle aynı şekilde ilgilenir"³², yani "piyasada alınıp satılan bir kaynak"³³ olarak. Özetle, Mises'in bütün argümanı, aklın para simyası aracılığıyla dönüştürülmesine dayanmaktadır: para, üretimin hem değerini hem de rasyonalitesini düzenliyorsa, o zaman hem ahlak hem de akıl parasaldır! Para, evreni tümünden kaplayan ve yaşamı tümünden belirleyendir.

Bununla birlikte Mises, bu duruşun gerektirdiği "ahlaki devrimin" de farkındadır: ekonomik büyüme ve sermaye birikimi, diğer tüm ahlaki standartları geçersiz kılan aşkın mal statüsüne erişir. Piyasanın hakimiyeti için marjinal fayda hesabı yapmak, haysiyet ve adaletin tek barometresi olmalıdır. Neo-klasik iktisat teorisi ve Avusturya Okulu'nun ahlaki ve epistemolojik hegemonyasına gösterilen bu bağlılığın en iyi görüleceği yer, Mises'in başyapıtı olarak kabul edilen *İnsan Eylemi*'dir. Kitapta Mises, ekonominin, "insan yaşamı ve eyleminin felsefesi" olduğu kadar "uygarlığın ve insanın insan varoluşunun özü"³⁴ olduğunu da iddia eder. Ekonomiyi bilimlerin kraliçesi olarak resmeden Mises, "son [birkaç] yüzyılın tüm ahlaki, entelektüel, teknolojik ve tedavi edici başarılarının"³⁵ temelini ekonominin temsil ettiğini yazar.

Hayek, liberal ve sosyalist solun, ekonomilerin bilinçli siyasal müdahaleler yoluyla planlanıp düzenlenebileceği tezini sürekli küçümsemiştir. Öyle ki pek çok hayranı için Hayek'in bilgeliğinin nedeni, hükümetlerin beceriksizliği olmadan "kendiliğinden bir düzenin" gelişmesine izin veren "piyasaya saygı" ve "cehalet" gibi erdemlerin önemini ısrarla vurgulamasından kaynaklanmaktadır. Ancak Hayek, bu "kendiliğinden düzenin" sermaye ve devlet tarafından tasarlandığını ve bu sürecin toplumdan gizlenmesi gerektiğinin de farkındadır. Bu ontolojik belirsizliğin ekonomi için anlamı açıktır: planlama imkânsızdır, çünkü "aklın karmaşık bir toplumun tüm ayrıntılarını doğrudan manipüle edebildiği"³⁶ küstah ve yanıltıcı bir inanca dayanmaktadır. Bu yüzden, planlama yerine piyasada birbirine rakip olan

³⁰ A.g.y., s. 18.

³¹ A.g.y.

³² Ludwig von Mises, *Human Action*, Auburn, Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 1998, s. 590 (çeviri bana ait).

³³ A.g.y., s. 206.

³⁴ A.g.y., s. 874.

³⁵ A.g.y., s. 881.

³⁶ Friedrich von Hayek, "Kinds of Rationalism", *Studies in Philosophy, Politics and Economics* içinde, London: Routledge, 1964, s. 88 (çeviri bana ait).

insanların "mutlu cehaleti"ni savunur; çünkü bu insanlar mütevazı bir şekilde, "doğru eylemi yapabilmek için bireysel katılımcıların ne kadar az bilgiye sahip olması gerektiği"³⁷ duygusuyla hareket ederler. Hayek'in *Özgürlük Yolu*'nda, "piyasanın kişisel olmayan ve görünüşte mantıksız güçleri"³⁸ olarak övdüğü şey, ontolojik anlamda, tarihsel ilerlemenin seküler kuvvetidir. "Geçmişte uygarlığın büyümesini mümkün kılan şey, insanların piyasanın kişisel olmayan güçlerine boyun eğmesiydi".³⁹ Hayek'e göre kapitalizm, evreni kaplayan Logos'un en yüksek tezahürünü oluşturmaktadır.

Bu anlamda, Hayek'in düzenlenmemiş, planlanmamış serbest piyasanın ontolojik belirsizliğini merkezi bir ontolojik ilke mertebesine yükseltmesi, yalnızca cehaleti bir erdem olarak görmesini değil, aynı zamanda demokratik işleyen bir yönetime karşı pek de gizlemeye gerek duymadığı antipatisini de anlamak için anahtardır. Hükümetin piyasa koşulları hakkındaki bilgileri yaymaya yönelik tüm girişimlerini "eksik ve dolayısıyla hatalı bir akılçılık"⁴⁰ olarak kınaması da bundandır. Piyasanın demokratik denetimi ve kısıtlanmasına yalnızca sıradan vatandaşların entelektüel niteliklerini reddettiği için değil, aynı zamanda şeylerin kutsal düzenine karşı nafile bir küstahlık anlamına geldiği için de itiraz etmektedir. "Herhangi bir zamanda bazılarının sahip olduğu en iyi bilgi herkesin kullanımına sunulmuş olsaydı, sonuç çok daha iyi bir toplum olurdu düşüncesine inanmak için pek bir neden yok".⁴¹

Hayek, bu nedenle, sermayenin gücü üzerinde yaygın bir denetim uygulanmasına yönelik her türlü çabayı itibarsızlaştırmayı seçmiştir. "Bazılarının sahip olduğu en iyi bilgi", demokratik bir toplumun çıkarlarına hizmet edip piyasayı ve teknolojiyi düzenlemek için kullanıldığında kötüdür. "Demokratik bir hükümetin totaliter olması ve otoriter bir hükümetin liberal ilkelere göre hareket etmesi en azından prensipte mümkündür"⁴² diye düşünür. Ki Hayek burada "otoriter" derken, piyasanın kozmik kendiliğindenliğini değiştirmeye veya yönlendirmeye yönelik herhangi bir doğal olmayan girişimi kasteder.

³⁷ Friedrich von Hayek, "The Use of Knowledge in Society", <https://www.cato.org/sites/cato.org/files/articles/hayek-use-knowledge-society.pdf>, 1945 (31.03.2021)

³⁸ Friedrich von Hayek, *The Road to Serfdom*, London: Routledge, 2008, s. 212 (çeviri bana ait).

³⁹ A.g.y., s. 212.

⁴⁰ A.g.y., s. 212.

⁴¹ Hayek'ten alıntılan Philip Mirowski, *Science-Mart*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, 2011, s. 324 (çeviri bana ait).

⁴² Friedrich Von Hayek, "The Principles of a Liberal Social Order", *Il Politico* 31, 1966, s. 601 (31.03.2021).

Özetlersek, piyasa üzerindeki demokratik kontrol, Hayek'e göre doğanın ilkel güçlerine yapılan bir müdahaleyi temsil etmektedir, bu her şeyden önce ontolojik bir saygısızlıktır. Yine de Hayek'in piyasanın büyüsunün arkasında sermaye ve devletin yattığını açıkça belirtmekten imtina etmediğini tekrar belirtmek gerekir. "Kendiliğinden olarak tanımlanması gereken bir düzen", aslında "bütünüyle bilinçli bir tasarımın sonucu olan kurallara"⁴³ dayanır. Ayrıca, *Özgürlük Yolu'nda* da kabul ettiği gibi, piyasanın logosuna bu alçakgönüllü saygı, özünde "bir sosyal kontrol yöntemi"dir. Bizi, "kesin sonuçları konusundaki bilgisizliğimiz nedeniyle üstün sayılması gereken"⁴⁴ kapitalist bir toplumsal düzenle uzlaştırmanın bir yoludur. Philip Mirowski, İbni Rüş'te atıfla, bu durumu "çifte hakikat doktrini"⁴⁵ olarak nitelendirir: biri yöneticiler ve aydınlar için, diğeri ise saf ayaktakımı için. Ve ayrıca Hayek'e göre, hepimiz piyasaya bizi yönetme rızasını verdik, çünkü "oyunu oynamayı kabul ettiğimizde ve sonuçlarından yararlandığımızda, bize karşı gelseler bile sonuçlara uymak ahlaki bir zorunluluktur".⁴⁶

Başka bir önemli nokta ise Hayek'in, piyasa güçlerinin otoriter karakterinin en etkili şekilde gelenek ve din kıyafetleri giyilerek örtülebileceğini söylemesidir. "Önemini büyük ölçüde anlamadığımız, tasarlanmamış kurallara ve sözleşmelere boyun eğmek" – Hayek'in de kabul ettiği gibi oldukça bilinçli olarak tasarlanmış kurallar ve sözleşmelerdir bunlar – "geleneğe duyulan bu saygı, özgür bir toplumun işleyişi için vazgeçilmezdir".⁴⁷ Başka bir deyişle, rekabetçi piyasa ekonomisinin kurallarının "bunları uygulayan grupların daha başarılı olması ve başkalarını yerinden etmesi"⁴⁸ nedeniyle devam ettiğini açıkça kabul eden Hayek, kazananların zaferlerini "gelenek ve görenek" cüppeleriyle örttüğünü savunmuştur. Bir toplumsal kontrol aracı olarak geleneksel bilgeliğe duyulan bu şevkin, Hayek'in düşüncesine derinden nüfuz eden bir gerçeklik olduğunu söyleyebiliriz.

Dahası, Hayek'e göre gelenekler, serbest piyasanın bilgeliğine sorgusuz sualsiz bir boyun eğdirmeyi başaramazlarsa, on dokuzuncu yüzyıldan sonra tarihin derinliklerine gömülen Tanrı, yeniden dirilip aramıza dönebilir. Sermaye birikimini engelleyen dinden hoşlanmayan Hayek, bununla birlikte onun burjuva ahlakını kutsamadaki yararlılığının da farkındadır. Ölümünden kısa bir süre önce "hayatta kalan tek dinler, mülkiyeti ve aileyi destekleyen

⁴³ Hayek, *Law...*, ss. 45-6.

⁴⁴ Hayek, *The Road to Serfdom*, s. 114.

⁴⁵ Philip Mirowski, *Science-Mart*, s. 335.

⁴⁶ Hayek, "The Principles of a Liberal Social Order", s. 614.

⁴⁷ Friedrich von Hayek, "Freedom, Reason, and Tradition", *Ethics* 68, 1958, ss. 229-45 (31.03.2021).

⁴⁸ Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, s. 19.

dinlerdir"⁴⁹ diye boşuna dememiştir. Ve tabii gelenek ve Tanrı yeterli gelmezse, faşizm kaba ama güvenilir bir çözüm olarak ortaya çıkabilir! 1920'lerde Mises, Benito Mussolini'yi "iş dostu" bir diktatörlük dayattığı ve sosyalist muhalefeti ortadan kaldırdığı için alkışlamıştı; Augusto Pinochet, Şili'yi neoliberal bir laboratuvara dönüştürmek için Chicago Okulu teorisyenlerini Şili'ye çağırıp kendilerine çeşitli görevler vermişti. Bunların arasında Hayek ve Friedman da vardı.

Bununla birlikte, Protestan ahlaki ve teolojik tavrına saygılı olan Hayek ve Mises, Hristiyanlığa açıktan karşılarına almayı hiçbir zaman düşünmediler. Aksine, piyasanın kozmolojisine dair ortaya koydukları görüşleri, sağcı aydınlar tarafından seçici ve son derece akıllıca bir şekilde benimsenip yaygınlaştırıldı. Corey Robin'in de söylediği gibi, "gerici zihin"⁵⁰, güç ve para söz konusu olduğunda nadiren ortodoksluğa katı bir bağlılık sergiler.

Hayek ve Mises'ten sonra Ayn Rand'a da değinmek faydalı olacaktır. Başlarken belirtmek gerekir ki, Ayn Rand'ın militan ateizmi, yazdıklarını anlamak için merkezi önemdedir. Hristiyanlığı "komünizmin mümkün olan en iyi anaokulu"⁵¹ olarak değerlendiren Rand, hayırseverliği de bir ahlaksızlık olarak karalar. İnsanların "gerçek değerini" göz ardı etmek – çünkü ona değer, yalnızca piyasada belirlenen bir değerdir – aslında başka bir din yaratmanın da önünü açmıştır. Jennifer Burns'ün dediği gibi, bir "pazar tanrıçası"⁵² olan Rand, sürekli "yeni bir inanca, kesin, pozitif yeni değerlere ve yaşamın yeni bir yorumuna...olumlu, açık ve tutarlı bir inanç sistemine ihtiyaç var"⁵³ diyerek, özel sektörün yayılmasını destekleyecek bir değerler sistemi yaratmaktan söz eder. İşte "nesnelcilik" bu yeni inançtır, "özel sektöre olan inanç için manevi, etik, felsefi bir temel"⁵⁴ sağlamaktadır. Ayn Rand için eğer bir cennet varsa, o rekabetçi bir piyasadan başka bir şey değildir ve ilahiyat da para aracılığıyla değerlendirilen ve kutsallaştırılan üretkenliğin bir işlevi olarak ortaya çıkmaktadır. Tıpkı Mises ve Hayek gibi, Rand da meta fetişizmini esnek olmayan bir kategorik standart haline getirmiştir. Rand'ın objektivizminin iyi bir örneği olan John Galt'ın *Atlas Shrugged*'da (*Atlas Silkindi*) savunduğu gibi,

⁴⁹ Friedrich A. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Chicago: University Of Chicago Press, 1991, s. 137 (çeviri bana ait).

⁵⁰ Corey Robin, *The reactionary mind: conservatism from Edmund Burke to Donald Trump*, New York: Oxford University Press, 2018.

⁵¹ Michael G. Simental, "The Gospel According to Ayn Rand: Anthem as an Atheistic Theodicy", *The Journal of Ayn Rand Studies* 13, 2013, s. 96.

⁵² Jennifer Burns, *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

⁵³ Jeff Walker, *The Ayn Rand cult*, Chicago: Open Court, 1999, s. 226 (çeviri bana ait).

⁵⁴ Ayn Rand, "Letter 061, pg. 1", *Ayn Rand Archives*, July 20, 1941, <https://letters.aynrandarchives.org/document/76839> (31.03.2021).

"siz cezadan kaçmak için varsınız, biz ödüller kazanmak için"⁵⁵; Galt'ın en yakın arkadaşı ve romanda grev çağrısına ilk katılan Francisco d'Anconia'nın belirttiği gibi, "para bir toplumun erdeminin barometresidir".⁵⁶

Buradan hareketle, Rand'ın her şeyin kökeni olarak gördüğü para sevgisinin, geleneksel ahlakın bilinçli bir şekilde tersine çevirme amacı taşıdığını söyleyebiliriz. Ki bu durum, kapitalist modernite için altın bir kural gibidir. *Bencilliğin Erdemi*'nde (1964), ticaretin "kişisel ve toplumsal, özel ve kamusal, manevi ve maddi tüm insan ilişkileri için tek rasyonel etik ilke"⁵⁷ olduğunu söylemesi bundandır. Randçı girişimci benlik "zayıflıkları veya kusurları için değil, sadece erdemleri için sevmeyi ister".⁵⁸ "Sevgi, arkadaşlık, saygı, hayranlık" bile, "bir insanın diğerinin erdemlerine verdiği duygusal tepkidir", bir kişinin başka bir kişinin "karakterinin erdemlerinden elde ettiği kişisel, bencil zevk karşılığında verilen manevi ödemedir".⁵⁹

Nasıl ki Mises'in evreninde aşk parasallaştırılmış bir ahlak içinde değerlendiriliyorsa Rand'ın evreninde de romantik aşk, parasal aklın "kazanç" eşdeğerliğini takip eder. Bu da şu anlama gelmektedir: serbest piyasa, toplumların finansal, teknolojik ve politik seçkinlerinin ahlaki ve ontolojik tahayyülleri üzerinde tam bir hakimiyete sahip olmalıdır.

Tabii, serbest piyasaya biçilen bu Tanrı rolünün bütün sorumluluğunu Ayn Rand'a, Mises'e, Hayek'e atamayız; örneğin ABD'de Reagan'dan bu yana her başkan serbest piyasaya boyun eğdi ve "piyasanın büyüü"⁶⁰ dedikleri şeyin önünde diz çöktü; gerek ABD'de gerekse Avrupa'da neredeyse her siyasi parti, neoliberalizmin büyük kilisesinde serbest piyasayı o veya bu şekilde uygulayan, yorumlayan, kutsayan politikalar izlediler. İçinde yaşadığımız toplumda da durum pek farklı değil: günümüzde neoliberal ilahiyatın en radikal müritleri, bir grup "yenilikçi", "kurtarıcı" olarak övülen mühendislerin, uzmanların olduğu Silikon Vadisi'nde yaşıyor. Dünyanın kronikleşmiş siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunlarının daha fazla serbest piyasa ve teknoloji yardımıyla çözüleceğine inanan bu müritlerin bazıları, serbest piyasa ve teknolojik tekelliğin imparatorluğunda sonsuz yaşama ulaşmayı arzuluyorlar.

⁵⁵ Ayn Rand, *Atlas Shrugged*, Signet, Penguin, 1999, s. 1220 (çeviri bana ait).

⁵⁶ A.g.y., s. 490.

⁵⁷ Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness*, Signet, Penguin, 1964, s. 13 (çeviri bana ait).

⁵⁸ A.g.y., s. 14.

⁵⁹ A.g.y., ss. 13-4.

⁶⁰ Special to the New York Times, "Reagan Talk to World Bank and IMF", *New York Times*, 30 September, 1981, <https://www.nytimes.com/1981/09/30/business/reagan-talk-to-world-bank-and-imf.html> (1.4.2021).

Sonuç Yerine

Bu makale, günümüzün hâkim rasyonalitesi ve ideolojisi olma özelliğini büyük oranda sürdüren neoliberalizmin politik tahayyülünü kavramsallaştırmaya çalışmıştır. Burada temel amaç, neoliberalizmin yaşama tahayyül düzeyinde müdahale eden, onu doğrudan manipüle eden yönlerine odaklanarak, kavramın günümüzde aldığı yeni biçimlere dair dinamik bir analiz sunmak olmalıdır. Çünkü neoliberalizm, radikal eleştirinin rolünü ve olanaklarını tümünden değiştiren bir dünya görüşünü ve tahayyülünü hayatın her alanına empoze etmenin derdindedir.

Şu ana kadar gördük ki, neoliberalizmin politik tahayyülü ve insan ve toplum tasarımı, kendisini özellikle serbest piyasa üzerinden var etmektedir. Aslında tam da bu nedenle eksik bir proje olarak kalmaya mahkûmdur, çünkü kurulduğu temel kusurludur. Yaşam tümüyle piyasalaştırılamaz! Yaşam ontolojik bir kategori değildir; tam aksine sürekli değişen tarihsel ve politik pratiklerin bir yansımasıdır. Özetle yaşam, bir antagonizmalar ve çoğulluklar toplamıdır. Farklılıklar ve antagonizmalar tümüyle engellenemez, soğurulamaz.

Peki, neoliberalizmin özellikle serbest piyasa üzerinden hegemonikleşen teizmine karşı koymak için neler yapılabilir? Şunu söylemekle başlayabiliriz: gelecek zorluklarla yüzleşmede demokratik ve ilerici bir yol bulma çabası, zihnimizin siyasal meselelere sadece piyasacı çözümler sunan neoliberal kısıtlamalardan azade olmasını gerektirmektedir. Tahayyül, neoliberalizmin boyunduruğundan kurtarılmalıdır. Tahayyülümüzü özgürleştirmek ise neoliberalizmin kaçınılmaz olduğuna ilişkin kısıtlayıcı görüşe meydan okumayı gerektirir. Yaşanan yapısal sorunların gelecekte daha fazla piyasalaşma ile çözüleceği inancı, aynı problemlerin sorumluluğunu üzerimizden atmaktan başka bir işe yaramayacaktır.

O yüzden, önemli olan, ısrarla deney yapmayı sürdürmektir. Bu kavrayış radikal toplumsal değişim için, yeni politik stratejilerin yaratılması için kullanılacak yöntemimiz olmalıdır. Geleceği neoliberalizmden almanın zamanı geldi de geçiyor.

KAYNAKÇA

- Brown, W., *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, New York: Columbia University Press, 2019.
- Brown, W., *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, New York, 2015.
- Bruff, I., "The Rise of Authoritarian Neoliberalism, *Rethinking Marxism* 26, 2014, 113-129.
- Burns, J., *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Davies, W., "Neoliberalism: A Bibliographic Review", *Theory, Culture & Society* 31, 2014, 309-317.
- Davies, W., *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty and the Logic of Competition*, Sage, Londra, 2014.
- Dillon M. ve Reid, J., *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live*, Routledge, Londra, 2009.
- Eagleton, T., *Culture and the Death of God*, New Haven, CT, Yale University Press, 2014.
- Fisher, M., *Capitalist Realism*, London: Zero Books, 2009.
- Foucault, M., *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.
- Fraser, N., *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Columbia University, New York, 2009.
- Giroux, H., "The Terror of Neoliberalism: Rethinking the Significance of Cultural Politics", *College Literature* 32, 2005, 1-19.
- Harvey, D., *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University, Oxford, 2005.
- Hayek, F., "Freedom, Reason, and Tradition", *Ethics* 68, 1958, 229-45.
- Hayek, F., "Kinds of Rationalism", *Studies in Philosophy, Politics and Economics* içinde, London: Routledge, 1964.
- Hayek, F., "The Principles of a Liberal Social Order", *Il Politico* 31, 1966, 601-18.
- Hayek, F., *Law, Legislation, and Liberty*, London, Routledge, 1982.
- Hayek, F., *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Chicago: University Of Chicago Press, 1991.
- Hayek, F., *The Road to Serfdom*, London: Routledge, 2008.
- Mirowski, P., *Never Let a Serious Crisis Go to Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*, Verso, London, 2014.
- Mirowski, P., *Science-Mart*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, and London, 2011.
- Mises, L. v., *Economic Calculation in the Socialist Commonwealth*, Auburn, Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 1990.

- Mises, L. v., *Human Action*, Auburn, Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 1998.
- Mises, L. v., *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, New Haven, Yale University Press, 1951.
- Mises, L. v., *The Anti-Capitalist Mentality*, Auburn, Alabama, The Ludwig von Mises Institute, 2008.
- Moyn, S., "Imaginary Intellectual History", *Rethinking Modern European Intellectual History* içinde, Eds Darrin M ve Samuel M., New York: OUP, 2014, 112-130.
- Rand, A., *Atlas Shrugged*, Signet, Penguin, 1999.
- Rand, A., *The Virtue of Selfishness*, Signet, Penguin, 1964.
- Robin, C., *The reactionary mind: conservatism from Edmund Burke to Donald Trump*, New York: Oxford University Press, 2018.
- Simental, M. G., "The Gospel According to Ayn Rand: Anthem as an Atheistic Theodicy", *The Journal of Ayn Rand Studies* 13, 2013, 96-106.
- Slobodian, Q., *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Cambridge, MA: HUP, 2018.
- Springer, S., "The Violence of Neoliberalism", *The Handbook of Neoliberalism* içinde, Eds S. Springer, K. Birch ve J MacLeavy, London, Routledge, 2016, 153-63.
- Taşkale, A. R., *Post-Politics in Context*, London, Routledge, 2016.
- Taylor, C., *Modern Social Imaginaries*, Durham, NC ve London, DUP.
- Walker, J., *The Ayn Rand cult*, Chicago: Open Court, 1999.

İnternet Kaynakları

- Broder, D., "Italy's Government Is Outsourcing Its Economic Strategy To Private Management Consultants McKinsey", *Jacobin*, 6 Mart, 2021, <https://www.jacobinmag.com/2021/03/italy-draghi-mckinsey> (26.04.2021).
- Davies, W., "What Is 'Neo' About Neoliberalism?", *The New Republic*, 13 Temmuz, 2017, <https://newrepublic.com/article/143849/neo-neoliberalism> (4.12.2020).
- Hayek, F., "The Use of Knowledge in Society", <https://www.cato.org/sites/cato.org/files/articles/hayek-use-knowledge-society.pdf>, 1945 (06.04.2021).
- Rand, A., "Letter 061, pg. 1", *Ayn Rand Archives*, 20 July, 1941, <https://letters.aynrandarchives.org/document/76839> (31.03.2021).
- Special to the New York Times, "Reagan Talk to World Bank and IMF", *New York Times*, 30 September, 1981, <https://www.nytimes.com/1981/09/30/business/reagan-talk-to-world-bank-and-imf.html> (1.4.2021).

PLATON'DA YASALAR VE YASALARIN KAYNAĞI

Adnan AKDAĞ*

ÖZ

Sofistlerin görelî düşünme biçimi, kavramları şüpheli hale getiren tutumları Sokrates ve ardından gelen Platon için büyük bir sorun teşkil etmektedir. Sofistlerin kavramlara şüpheyle baktığı ve bunların altını oyduğu, Sokrates ve Platon'un ise bunları sağlam temellere oturtmaya çalıştığı görülmektedir. Böylesi bir ortamda Platon'un siyasi dizgeyi nasıl temellendirdiği merak uyandırır. Söz konusu düzenin en önemli ayaklarından biri şüphesiz yasaların biçimlendirilişidir. Platon'un biçim verdiği siyasi düzen anayasal tasarıyla şekillendiğine göre, onu teşkil eden yasaları incelemek kayda değer olmalıdır. Bunun yanı sıra yasa koyucunun niteliklerini belirlemek büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda, makalenin amacı yasaları ve onun kaynaklarını belirlemek olup yasa koyucunun niteliklerine ışık tutmaktır.

Anahtar Kelimeler: Devlet, Yasalar, Devlet Adamı, anayasa, yasa, yasa koyucu, yasaların kaynağı.

LAWS AND SOURCE OF LAWS IN PLATO

ABSTRACT

The way of thinking that belongs to Sophists and their positions that make concepts suspicious causes to a big problem for Socrates and Plato who come after them. It seems that Sophists look at the concepts with suspicion and undermine them, while Socrates and Plato try to establish them on solid foundations. In such an atmosphere, it is intriguing how Plato grounds the political order. Undoubtedly, one of the most important divisions of the order in question is the formation of laws. Since the political order shaped by Plato is formed with a constitutional scheme, it should be significant to examine the laws that constitute it. Moreover, determining the qualifications of the legislator is of great importance. In this context, the purpose of this article is to determine the laws and its sources and to shed light on the qualifications of the legislator.

Keywords: Republic, Laws, Statesman, constitution, law, legislator, source of laws.

* Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi.
E-posta: adnanakdag@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5913-2687

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)
2021 Bahar, sayı: 31, ss. 241-260
Makalenin geliş tarihi: 08.02.2021
Makalenin kabul tarihi: 22.04.2021
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)
Spring 2021, issue: 31, pp.: 241-260
Submission Date: 8 February 2021
Approval Date: 22 April 2021
ISSN 2618-5784

Giriş

İnsanın, her şeyin ölçüsü, bilhassa varlığın ve hakikatin ölçüsü olduğu savı sorunlu görünmektedir. Bu sorun hayatın her alanına sirayet etmektedir. Öyle ki evrensel hakikatin, doğrunun varlığı ortadan kalkar, onun yerine herkesin kendi hakikati, bireysel sanısı veya arzusu ikame edilir.¹ Bu durum, Sofistlerle birlikte daha da sağlamlaşır ve bilginin imkânı tartışmalı bir hâl alır.² Çünkü, “her şey değişiyor ve hiçbir şey sabit kalmıyorsa herhangi bir bilgiden söz edilemez” (*Krty.* 440a).³ İşte, Sokrates'in ve onun ardılı Platon'un da bu durumu ortadan kaldırmaya yönelik çalışmalar yaptığı söylenebilir.

Bilginin elde edilmesine ilişkin tartışma Platon'un siyaset felsefesini de şüphesiz yakından ilgilendirir. Zira, Platon'un izlediği yol bunu gösterir. Platon evren, varlık, insan doğası ve insan ruhu hakkında elde ettiği hakikatlerle ahlâki değerlerin evrensel yasasına ulaşmaya çalışır. Bunun sonucunda, ideal toplumu ya da ideal siyasal rejimi kurmak amacıyla doğru kuralları ve adil yasaların ne olabileceğini soruşturur.⁴ Bu, kuşkusuz Platon'un siyaset felsefesine işaret eder. Yukarıdaki sıralama dikkate alındığı zaman, yasaların kaynağını soruşturmada metafiziğin yanı sıra epistemoloji, psikoloji ve ahlâk felsefesinin önemi ortaya çıkar. Yasaların incelenmesinde, sözü geçen kategorileri dikkate almakla birlikte, Platon'un siyaset felsefesini konu alan çalışmalara odaklanılacaktır. Çalışmanın odağında, *Devlet (Politeia, Πολιτεία)*, *Devlet Adamı (Politikos, Πολιτικός)* ve *Yasalar (Nomoi, Νόμοι)* yer alacaktır.⁵

Ancak, Platon'un amacı, bu eserlerde tartıştığı başlıklara göre değişiklik göstermektedir. O halde, yasaların kaynağına ilişkin incelemeyi bu

¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 – Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 210.

² Bu hususta, kültürlerin birbirinden farklılık gösterdiğine işaret eden ve bundan hareketle görelilik tartışmasının başlamasına yol açan Heredotos gibi tarihçileri de hesaba katmak gerekir.

³ Platon, *Kratylos*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 105. Ayrıca, Eski Yunanca karşılaştırması için bakınız, *Platonis Opera*, der. E. A. Duke-W. F. Hicken-W. S. M. Niccol-D. B. Robinson-J. C. G. Strachan, Oxford University Press, New York, 1995, s. 273-

⁴ Ayrıca, bu ve diğer eserlerde Eski Yunanca metinler için Perseus internet sitesinden yararlanılmıştır. Bakınız, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=plato>

⁵ Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2*, s. 212-213.

⁵ Platon'a ait eserlerin kısaltılmış adlarından istifade edilip kaynak gösterirken Stephanus (Henri Estienne) bölümlendirmelerinden faydalanılacaktır. *Devlet* veya *Politeia* için *Pol.*; *Devlet Adamı* için *Dev. Ad.*; *Gorgias* için *Gor.*; *Kratylos* için *Krty.*; *Yasalar* veya *Nomoi* içinse *Yas.* kullanılmıştır.

değişikliklere göre yürütmek daha doğru olmalı. İlkın, *Politeia*'nın yasalar açısından ana hatları değerlendirilecektir.⁶

Bir Anayasa Taslağı olarak *Politeia* ve Yasaların Kaynağı

Politeia'nın adaletin tanımı ve onun mutluluk üzerindeki etkisi için ele alındığı söylenebilir.⁷ Ayrıca, onun bir anayasa tasarısı olduğu ve bu anayasanın bölümlerinin sınıflardan oluştuğu belirtilmelidir. Öyleyse bu tasarının arkasında yer alan bilgisel dayanağı yasanın kaynağı olarak kabul etmek gerekmez mi? İlkın yasamayı yapan kişiye, yani *Politeia*'yı yapan Sokrates ve onun muhataplarına bakmakta yarar var. Zira onlar, yasa yapmalarından ötürü aynı zamanda birer yasa koyucudurlar.⁸ Söz konusu yasa koyucuların neleri dikkate alarak yasa koydukları yasanın kaynağına işaret ediyor olmalı.

Polis'e ait *politeia*'nın (anayasa) ana hattı bilindiği gibi adaletin neliği ile başlar. Tartışmanın başında adalete dair iki konuşmacının savı oldukça dikkat çeker. Bunlardan biri Thrasymakhos'a diğeriye Glaukon'a aittir. Sokrates ise muhataplarına cevap vermekle yükümlüdür. Bu gidişat doğrultusunda Sokrates'i karşı savda bulunmaya sevk eden ilk önerme Thrasymakhos tarafından gelir. Thrasymakhos'un önermesi şu şekildedir: Adalet (δικαιοσ, dikaios), güçlünün işine gelendir.⁹ Yasalar ise buna göre tayin edilir. Öyle ki, yasalara uygun olan şeyler adil, olmayanlarsa adaletsiz olarak belirlenir (*Pol.* 338e-339a).¹⁰ Önem arz eden husus bu noktada ortaya çıkar. Bu aşamada, güçlü olanın buyruklarının adalette ve düzende belirleyici olduğu savı hayli çarpıcıdır. Bu savla, yasanın kaynağının ve buna göre belirlenen adaletin güçlünün buyruğuna bağlı olduğu rahatlıkla söylenebilir.¹¹ Ancak Sokrates (yahut Platon), bunun karşısındadır. Ona göre bilgiye göre eyleyen bir yönetim

⁶ Bu çalışmada, *Devlet* başlığı yerine *Politeia* kullanılmıştır. Anayasal dizgeyi vurgulamak amacıyla *Politeia* başlığı özellikle çevrilmemiş, olduğu gibi bırakılmıştır. Türkçe çeviri olarak ise aşağıdaki eserden yararlanılmıştır. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.

⁷ Melissa Lane, *Plato's Political Philosophy: The Republic, the Statesman and the Laws*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2012, s. 180.

⁸ Sokrates *Pol.* 378e-379a'da kendisi ve muhatabı için kendilerinin bir şair değil, bir *polis* kurucusu olduğuna dikkat çeker: "ούκ έσμέν ποιηται έγώ τε και σὺ έν τῷ παρόντι, άλλ' οίκισται πόλεωσ." Bu ifade, onların bir anayasa yapıcısı olduğunu yeterince gösterir.

⁹ φημι γάρ έγώ εἶναι τὸ δικαιοσ ούκ άλλο τι ή τὸ τοῦ κρείττονοσ συμφέρον (*Pol.* 338c).

¹⁰ Platon, *Devlet*, s. 17-18.

¹¹ Güçlünün buyruğunun yazılı olmayan yasalar karşısındaki tutumuna ayrıca dikkat çekmek gerekir. Çünkü, güçlünün yazılı olmayan yasalar karşısında nasıl davrandığını bilmiyoruz. En azından Thrasymakhos'un buna nasıl cevap verdiğini bilmiyoruz. Fakat bu sorunu, Sophokles'in, *Antigone* adlı eserinde işlediğini bilmekteyiz.

kendi çıkarını değil yönettiği kişilerin çıkarını, başka bir deyişle yönettiği kişilerin iyiliğini göz önünde bulundurur (*Pol.* 345d-e).¹²

İkincisi, bir toplum sözleşmesi olarak kabul edilmesi gereken Glaukon'un savına bakmalı. Burada, sözleşme yapmanın arkasında yer alan değişkenlerin aynı zamanda sözleşmeye sebep olan parçalar olmak bakımından yasa yapmayı beraberinde getirdiği ve adaletin de buna göre belirlendiği savlanır. Bu durumu daha iyi görmek açısından Glaukon'un kendi konuşmasına yer vermekte yarar var.

"Derler ki, tabiatla haksızlık etmek iyi, haksızlığa uğramak kötü bir şeydir. Haksızlığa uğrayanlar ise haksızlık edenlerden çok daha fazladır. İnsanlar birbirlerine haksızlık ede ede haksızlığa uğraya uğraya, birinin tadını, ötekinin acısını duymuşlar. Haksızlığa uğramaktan sakınamayacaklarını, haksızlık etmeyi de her zaman beceremeyeceklerini anlayınca, bir anlaşmaya varmayı düşünmüşler, kanun koymuşlar (...νόμους τίθεσθα), kimse haksızlık etmeyecek, haksızlığa uğramayacak diye. Kanunun buyurduğuna, kanuna uygun olana da doğru (*dikaios*, adil/adil olan) demişler" (*Pol.* 358e-359a).¹³

Bu metin parçasında, bir toplum sözleşmesi olarak yasanın nasıl yapıldığı açıkça gösterilmez ama yasanın oluşmasına neden olan koşullar belirtilir. Başka deyişle, yasanın hangi ölçütlere göre yapıldığı belirtilmezken ne için ona gerek duyulduğu ifade edilir. Bu kurgulamanın, yasaların kökeni olmak bakımından yasaların kaynağına işaret ettiği ileri sürülebilir.¹⁴ Peki, Sokrates'in bu sav karşısındaki tutumu nedir? Sokrates'in buna açıkça itiraz ettiği söylenemez. Bunun yerine kendi kurgusal düşüncesini ikame eder. Burada, toplumu bir araya getiren koşullar, bir insanın tek başına, kendi kendine yetememesi, başkalarına gerek duyması olarak resmedilir. İnsanlarda var olan eksikler, onların bir araya gelip bir toplum oluşturmaya sebep olmuştur (*Pol.* 369b-c).¹⁵ Sokrates, bu iddianın ardından yasanın da bunun için yapıldığını söylemez. Onun arzusu, gereksinimler için meydana gelen bu toplumu ideal biçimine kavuşturmadır. İlk, yeni bir toplum kurmak ister (*Pol.* 369c), ardından, bu istekten vazgeçer ve var olan kötü düzeni temizlemeye, kötülükleri ayıklamaya ve bu yolla yeni, ideal bir *polis* kurmaya çalışır (*Pol.* 399e).

¹² Platon, *Devlet*, s. 27.

¹³ Platon, *Devlet*, s. 43.

¹⁴ Bu türden saptamaların antropolojik veya kültürel vs. bir çalışmaya dayanmaması, bu savların kurgusal olarak değerlendirilmesine neden olmuştur.

¹⁵ Platon, *Devlet*, s. 54-55.

Platon'un, yasanın köken bakımından kaynağını, Glaukon'dan farklı bir kurguyla ihtiyaçtan dolayı meydana gelen bir toplum sözleşmesine dayandırdığı söylenebilir. Ancak, Platon'un amacı başkadır. Onun amacı halihazırda bir araya gelmiş toplumu ideal biçimine kavuşturmadır. Böylelikle, Platon'un hangi ölçütlere göre ideal toplumu yarattığı merak uyandırır. Çünkü, bu ölçütler aynı zamanda yasa yapmanın ölçütleridir.

Platon, *Politeia*'yı doğru tesis edilmiş adaletle temellendirmektedir.¹⁶ Bu adalet dizgesi kuşkusuz *Politeia*'da açıklanmıştır. Bir *polis* şüphesiz böylesi bir adalet dizgesiyle temellenen bir yasamanın ürünü olacaktır. Bu yasamada birkaç tirana ya da halkın gücüne bakarak değil, *adalete* bakarak yasama yapmak en uygun yoldur.¹⁷ Nitekim, siyaset bu türden bir adalete içkindir (*Yas.* 757c-d).¹⁸ Yasamanın ve bu nedenle yasanın kaynağında özellikle adaletin bulunduğunu söylemek makul karşılanmalıdır. Fakat, Platon'un yalnızca adalet belirlemesiyle yetindiği söylenemez. Bunun için *Politeia* ile devam etmek gerekmektedir.

Politeia'da, *polis* için gerekli rejim kurucular tarafından tamamlanmıştır (*Pol.* 458c, 497d); *polis*'in bekçilerine düşen görev ise bu anayasayı korumak ve geliştirmektir.¹⁹ *Politeia*'yı yapan kişi bilhassa Sokrates ve muhatapları olduğuna göre (daha doğrusu Platon), onların göz önünde tuttuğu ölçütleri yasa yapmada veya doğru *politeia*'da esas öğeler olarak almalı. Bu ölçütler, adaletle birlikte bilgelik, yiğitlik ve ölçülülüktür (*Pol.* 427e).²⁰ Bunlar doğru *polis*'te bulunması gereken erdemlerdir. İyi bir *polis* erdemli olmalıdır. Öte yandan, şayet yukarıdaki ölçütler dikkate alınıp bir anayasa veya yasa yapılırsa, bu *polis*

¹⁶ Platon, *Politeia*'dan sonra yazdığı *Yasalar*'da iyi kurulmuş bir *polis*'i de yasanın kaynağı olarak gösterilebilecek doğru tesis edilmiş adaletle temellendirir. Kaldı ki *Magnesia* gibi *Kallopolis* de bu şekilde kurulur.

¹⁷ Platon'un adalet anlayışını işlemek metni uzatacağından ayrıntılara girilmemiştir. Ama bu adalet anlayışının, herkesin kendi işini düzgün bir biçimde yaptığı, bir başkasının işine karışmadığı bir *polis*'e işaret ettiği belirtilebilir. Bunun, bireyler için neyse sınıflar için de öyle olduğunu ayrıca eklemek gerekir. Eşitliğin sağlanması da buna bağlanmıştır. Bilindiği gibi sınıf ayrımına dayalı adalet dizgesinde eşitlik, eşit olmayanlara yapısına uygun olan eşitliği sağlamak olarak görülmektedir (*Pol.* 577c-e). Adalet üzerine ayrıca bakınız, David Keyt, *Plato on Justice*, ed. Hugh H. Benson, Blackwell Publishing, Malden-Oxford, 2006, s. 341-356. Bir başka okuma için bakınız, Ayşe Gül Çıvgın, *Platon'un Adalet ve Filozof Kral Anlayışı*, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 7/1, 2018, s. 212-229.

¹⁸ Platon, *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kbalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 222.

¹⁹ Anthony Woozley, *Plato and the Need for Law*, *The Philosophical Quarterly* (60), 2010, s. 374.

²⁰ Platon, *Devlet*, s. 125. Tam tümcesi: "Δῆλον δὴ ὅτι σοφὴ τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικάια." (*Pol.* 427e)

mükemmel bir polis olacaktır. O halde, bu ölçütlerin de kökensel açıdan yasaların kaynağı olarak gösterilmesi mümkündür.

Politeia'da tartışmalı diğer bir husus onu ayakta tutacak veya kusurlarını düzeltecek kişinin veya kişilerin seçimidir. Öncelikle, diyalogların pek çoğunda doğrudan veya dolaylı olarak politik mükemmelliğin, bir bilgi meselesi olduğuna dikkat etmeli. Kaldı ki ideal anayasa (ideal constitution) ne yapacağını bilenlere tam yetki verir.²¹ Konuyla ilgili bilgiye gelince, bu, İyi'nin bilgisidir. Platon, bu bilginin salt filozoflarda bulunduğunu düşünür. *Polis*'in anayasası kelimenin tam anlamıyla tek koruyucu olan filozofların hükümetine verilmektedir.^{22,23} *Polis*'i yönetecek, yani yasamasını belirleyecek olan kişiler filozoflardır. Kaldı ki İyi'nin doğasını salt filozoflar veya filozof yöneticiler (philosopher rulers) kavrayabilir. İyi, İdealar ile doğru ve asıl olan her şeyin nedeni arasındaki düzenin nihai ilkesidir.²⁴ Çünkü, bilimin en yüksek konusu İyi veya İyi İdeasıdır (*Pol.* 505a).²⁵ İyi karşısında hiç kimse görünüşle yetinmez, herkes gerçek olanı (τὰ ὄντα, ta onta) arar (*Pol.* 505d). Ayrıca, İyi'nin bilgisini edinmeyen bekçi de (φύλαξ, phylaks) doğru ve dürüstün anlamını yeterince bilemez.²⁶ Dolayısıyla, kurulmuş *polis*'in eksiksiz olması buna bağlıdır (*Pol.* 506a-b).²⁷ O halde, yasaların kaynağını hem Platon'un taslağını çizdiği anayasaya hem de bu anayasayı daha iyi noktaya taşıyacak filozofların

²¹ R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Basil Blackwell Publisher Limited, Oxford, 1983, s. 14.

²² André Laks, *Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's Republic and Laws*, *Classical Antiquity* (9), 1990, s. 212.

²³ Platon'un *Politeia*'sında, şayet baştakilerden biri diğerlerinden üstünse, buna monarşi; baştakiler birbirine eşitse buna da aristokrasi, yani en iyilerin yönetimi denir. Platon'a göre bu iki tip yönetim biçimi arasında bir fark yoktur. Çünkü, baştakiler tek de olsa çok da olsa, eğer gösterilen biçimde eğitilmişlerse, devletin anayasası da zarar görmeyecektir (*Pol.* 445d-e). Yöneticilere öğretilmesi gereken bilimlerse, önem sırasına göre şöyledir: (1) Sayılar bilimi, (2) geometri, (3) üç boyutlular geometrisi, (4) astronomi, (5) armoni (uyum). Bununla birlikte, bu bilimlere ancak diyalektik vasıtasıyla ulaşılabilirdiği akılda tutulmalıdır (*Pol.* 526d-533a).

²⁴ Malcolm Schofield, *Approaching the Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 226.

²⁵ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέα μέγιστον μάθημα (505a).

²⁶ Bekçi ile filozof kral veya filozof yönetici arasındaki ayrım muğlak görünüyor denebilir. Çünkü başta bekçiler (φύλαξαι) yardımcı, hatta eğitimli birer köpek; kral veya krallar ise önder, hatta birer çoban olarak gösterilirken (*Pol.* 414b, 415c, 473de, 474b), ilerleyen sayfalarda kral veya kralların bekçi sıfatıyla ele alındığı görülmektedir (*Pol.* 484bc, 491b, 499c, 503b, 504c, 506ab). Bekçi ve filozof kral üzerine yapılan tartışma için ayrıca bakınız, Christopher M. Duncan-Peter J. Steinberger, *Plato's Paradox? Guardians and Philosopher-Kings*, *The American Political Science Review*, 84/4, 1990, s. 1317-1322.

²⁷ Platon, *Devlet*, s. 219-221.

belirlemelerine dayandırmak uygun görülmelidir.²⁸ Öyle ki filozoflara yasa yapmak için bakacakları yer gösterilir. Onlar, İyi'yi gördükten, onu örnek aldıktan sonra toplumu, insanları ve kendilerini düzene sokacaklardır (*Pol.* 540a-b).²⁹ Filozoflar, İyi'nin aydınlattığı modele veya resme bakarak eserini tamamlamaya çalışır.³⁰ Bir yandan adaletin (δικαίον, dikaion), güzelliğin (κάλον, kalon), ölçünün (σωφρον, sophron) ve diğer değerlerin özüne, diğer yandan ise bunlardan insanlar için çıkarttıkları taslağa bakacaklardır (*Pol.* 501a-b).³¹ Bu belirlemeden yola çıkarak, İyi'nin erdemli polis'in kaynağı olduğu ayrıca ifade edilebilir. Çünkü, erdemlin parçalarını ancak İyi İdeası görünür kılar. Demek ki yasaların kaynağı olan değerleri de ancak İyi İdeası görünür kılacaktır.

Filozoflar İyi'nin aydınlattığı bilgiyi nasıl elde edecekler?³² Bunun imkânı diyalektiğe bağlıdır. İnsan, diyalektikle duyuların hiçbirine başvurmadan sadece akli kullanmak suretiyle her şeyin özüne varabilir. İyi'nin özüne varana kadar durmamak kaydıyla hem görülen dünyanın hem de kavranan dünyanın sonuna varır (*Pol.* 532a).^{33,34} Diyalektikle *Politeia*'nın bekçileri (veya filozof yöneticileri) en yüksek bilimi uygular; zira onlardan buna uygun yasalar çıkarması beklenir.

²⁸ Platon'un anayasa belirlemede ayrıca koyduğu sınırlamaya dikkat çekmek gerekir. Bu belirleme modern anayasanın yetkesine benzer. Platon'a göre, devlet içindeki yardımcılardan devlet adamlarına uymasına, devlet adamlarının da kendilerine verilen yetkiler ölçüsünde, yani *Politeia*'nın belirlediği sınırlar içerisinde, anayasanın özüne uygun kurallar yahut yasalar koymasına önemlidir (*Pol.* 458c). Ancak, bu belirlemenin Aristoteles'te daha belirgin olduğu hatırlanmalıdır. Bakınız, Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 110.

²⁹ Platon, *Devlet*, s. 263-264.

³⁰ Platon, *Pol.* 500e'de filozofların tanrısal örnekler üzerinde çalışan bir sanatçı olduğunu söyler. Zira daha öncesinde filozofun, tanrısal bir varlık olduğunu ve bu özelliğin ancak uygun *politeia* var olduğunda ortaya çıktığını ifade eder (*Pol.* 497b-c).

³¹ Platon, *Devlet*, s. 214.

³² Platon, İyi'yi Güneş'le eş tutar. Görünen dünyada göz ve görünen nesnelere için Güneş neyse, kavranan dünyada da İyi, düşünce ve düşünce nesnelere için odur (*Pol.* 508c). Nesnelere gerçekliğini, zihne de bilme gücünü veren İyi İdeası'dır. Bilinen şeyler olarak gerçeğin (ἀλήθεια, alêtheia) ve bilimin (ἐπιστήμη, epistêmê) kaynağı odur (*Pol.* 508e). Özetle bilinen şeyler, bilinme özelliğini İyi'den alırlar (*Pol.* 509a-b). İyi'nin kavranan dünyanın nesnelere aydınlatması sayesinde onlar bilinir hale gelirler.

³³ Platon, *Devlet*, s. 254.

³⁴ Platon'da diyalektiğin iki yöntemini bu çalışmada göstermek metni uzatacağından buna burada yer verilmemiştir. Ancak bu konuyu ayrıntılarıyla görmek için aşağıdaki çalışmaya bakılabilir, Hugh Benson, *Plato's Method of Dialectic*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Victoria, 2006, s. 97.

Politeia, yasalar kitabı olmaktan çok bir anayasa kitabıdır.³⁵ Dolayısıyla, *Politeia*'dan ayrıntılı yasa dökümü çıkması beklenmemeli. Dolayısıyla, Platon'un *Politeia*'sı bir anayasa olarak; *Nomoi*'u ise bir yasalar kitabı olarak görülebilir.³⁶

Platon'un, *Politeia*'da akıl aristokrasisini ve mutlakiyetçiliği seçtiği ileri sürülebilir ama bu belirleme aklın mutlakiyetçiliğidir, kısıtlanmamış bir iradenin mutlakiyetçiliği değildir.³⁷ *Devlet Adamı (Politikos)* tam olarak bu aklın doğasına odaklanır. Öyleyse, bu konuda *Devlet Adamı*'na bakmakta yarar var.³⁸

İdeal Yönetici Olarak *Politikos* ve Yasaların Kaynağı

İlk önce, devlet adamında olması gereken bilgiğe dikkat çekmek gerekir. Buna dair bilgiği elde etmedikçe—*Devlet Adamı*'nda kadın yöneticiden hiç söz edilmez—hiç kimse devlet adamı veya *politikos* unvanını almayı hak etmez.³⁹ Bunun yanı sıra *Devlet Adamı*'nda gösterilen ideal kişi ile İyi'nin bilgisine sahip *Politeia*'daki filozof yönetici arasındaki kıyası uygun görmek yanlış olmamalı.⁴⁰ Ancak, *Politeia*'da var olan İyi İdeasına dayalı metafiziksel açıklamanın *Devlet Adamı*'nda var olmadığını eklemeli.⁴¹

Peki, yasalar açısından *Devlet Adamı*'nda belirleyici olan öge nedir? Bu soru için bilgi yöneticinin konumunu göstermek yanlış olmaz. Bilge yöneticinin

³⁵ André Laks, *Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's Republic and Laws*, s. 211.

³⁶ Her ne kadar *Politeia*'nın bir anayasa; *Nomoi*'un (*Yasalar*) ise bir yasalar kitabı olduğu ileri sürülse de *Nomoi*'un aynı zamanda bir anayasa olarak hazırlandığı inkâr edilemez. Ancak, yasaların *Politeia*'ya göre daha uzun ve ayrıntılı olması, onu anayasa olmanın ötesine götürür. *Nomoi*'da (*Yasalar*) devletin hem ana hatları çıkartılmış hem de bu organlarda görev alan memurların sınırları belirlenmiştir. Ayrıca, yönetilenlerin yaşam alanlarının yasalaştırılması en ince ayrıntısına kadar düşünülmüştür. Dolayısıyla, *Nomoi*'un anayasa ile yasaların bir karışımı olduğu söylenebilir.

³⁷ Anthony Wozzley, *Plato and the Need for Law*, s. 379.

³⁸ Platon'un *Devlet Adamı* eseri için aşağıdaki Türkçe çeviriden faydalanılmıştır. Platon, *Devlet Adamı*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2014.

³⁹ *Politikos* terimindeki *-ikos* eki bir tür uzmanlığı, ilgili etkinliği veya *tekhne*'yi gösterir. Öte yandan bu ekin doğası gereği eril olduğu belirtilmelidir. Bundan yola çıkarak eserin başlangıcında devlet yöneticiliği payesinin erkeklere verildiği ileri sürülebilir. Öte yandan Platon'da kadın üzerine bir inceleme için bakınız, Arlene Saxonhouse, *Platon'un Politik Düşüncesinde Filozof ve Kadın*, çev. Merve Menekşe Özer-Adnan Akdağ, *Felsefelogos*, 75/2, 2020, s. 109-123.

⁴⁰ Fakat Melissa Lane'in buna karşı olan önemli itirazını görmek gerekir. Ona göre, *Devlet Adamı*'ndaki devlet adamıyla *Politeia*'daki filozof kralı karşılaştırmak yanlıştır. Çünkü, *Politeia*'daki yöneticiler *polis*'in dışına değil içine aittirler. Ayrıntılar için bakınız, Melissa Lane, *Plato's Political Philosophy: The Republic, the Statesman, and the Laws*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2012, s. 183.

⁴¹ Christopher Rowe, *The Politicus and Other Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 236-238.

polis'i nasıl yöneteceği tam olarak bununla ilgilidir. Bu mesele iki tür yönetim durumuna işaret eder.

Birinci durum, kralın *polis*'te olup onu yönetmesine ilişkindir. Bu durum ayrıca bir anayasaya bağlıdır. Bu anayasanın özelliği, yargısı her zaman doğru olan kralın (βασιλεύς, basileus) gerekli durumlarda yönergesini değiştirebileceği bir anayasadır.⁴² Tek doğru anayasada yönetici veya kral bilgiye sahiptir. Burada, devlet adamlarının *polis*'i yasalara göre yönetip yönetmedikleri, yönetilenlerin rızasını alıp almadıkları önemli değildir (*Dev. Ad.* 293c-d). Fakat, tüm bunlar bir şartla kabul edilecektir: Yöneticinin yapacağı işlerin devletin yararına olması zorunluluğu bulunmaktadır. Şayet bu şart sağlanırsa, devlet adamının insanları ikna edip etmediği, yazılı yasalara başvurup başvurmadığı önemli değildir (*Dev. Ad.* 296a-e).⁴³ Zira, gerekli bilgiye sahip biri varsa ve buna bağlı olarak onun daha iyi işleyeceğini gördüğü şeyler varsa, böyle bir kimseyi yasalarla bağlamanın ne gereği vardır?⁴⁴ Platon'un kendi deyişiyle, yasalar bir yere kadar kralın işidir ama en güzeli güçlü yasalar değil, bilgili kraldır. Çünkü insanlar ile yasaların işlerinde farklılık vardır. İnsana ait her şey değişkendir. Platon, bundan hareketle hiçbir sanatta hiçbir konuya ilişkin mutlak bir kural koyulamayacağına işaret eder (*Dev. Ad.* 294a-b).⁴⁵

249

Gelgelelim, R. F. Stalley'in bu hususta itiraz ettiği bir soruna değinmek gerekiyor. Bu sorun, filozof kralın bir tiran gibi kısıtlama olmaksızın yönetmesi hakkındadır. Kaldı ki Platon'un tiranlığı en kötü yönetim olarak gördüğü bilinir (*Pol.*, 562a-580c; *Gor.* 470d-472d; *Dev. Ad.*, 302c-303b).⁴⁶ Bu itiraza Anthony Woozley'in bulgusuyla yanıt aramak ve başka bir ilaveyle yanıt vermek mümkün olabilir. Woozley'e göre, tam bilgiye sahip olan, kendisini bütünüyle devletin yararına vakfetmiş olan ve kuralların kısıtlamasına itaat etmeye ihtiyacı olmayan bir kralın içinde olduğu doğru anayasanın pratik bir ideali göstermediği; tıpkı *Politeia*'da olduğu gibi saf teorik, soyut bir model olduğu akılda tutulmalıdır.⁴⁷ İlaveye gelince, buna göre, söz konusu devlet adamının ideal ve yanılmaz olması beklenebilir. Buna ek olarak, kamu yararını her koşulda gözetken böylesi bir kralın aynı zamanda bilgelik payesini elde ettiği hatırlanmalıdır. Çünkü, bilge olan devlet adamı tiranca davranamaz. Dolayısıyla bilgili kralın tiran olması beklenemez. En azından Platon'un bunu böyle düşündüğü ileri sürülebilir.

⁴² Christopher Rowe, *The Politicus and Other Dialogues*, s. 247-248.

⁴³ Anthony Woozley, *Plato and the Need for Law*, s. 382.

⁴⁴ Christopher Rowe, *The Politicus and Other Dialogues*, s. 245.

⁴⁵ Platon, *Devlet Adamı*, s. 88.

⁴⁶ R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, s. 15.

⁴⁷ Anthony Woozley, *Plato and the Need for Law*, s. 382.

Platon, bilge yöneticinin karşıtını tanımlamayı ihmal etmez. Gerçek devlet adamının karşıtını *Devlet Adamı*'nda bir sofist olarak gösterir. Bu kişi bilgiyi taklit eder ama onsuz yönetir. Bu türden bir sofist gerçek bilgidен yoksun herhangi bir rejimde bulunabilir. Bu yönetici, *Politeia*'da ise filozof kralın karşıtı bir tirandır.⁴⁸ Oysa, bunun karşısında yer alan gerçek devlet adamı, tüm sorunlara hatasız cevap verme yeteneğine sahip olmakla öne çıkar. Gerçek devlet adamı, makul birtakım yasalardan daha bilgedir. Onun buyrukları (prescriptions) mevcut koşullara çözüm getirir. Çünkü, genel ve insanların çoğunluğu için zorunlu olan hiçbir yasa bunu yapamaz (*Dev. Ad. 295a*).⁴⁹ Burada, bilge kralın yahut devlet adamının varlığının yasaların üstünde görüldüğü açıktır. Öyle ki onun varlığı ve bilgisi yasalar açısından yaratıcı kaynak, başka bir deyişle yasaların kaynağı olarak görülebilir.

İkinci duruma gelince, o da bilge kralın olmadığı durumlarda *polis*'in en uygun nasıl yönetileceğine ilişkin bir soruşturmadır. Çünkü, Platon *Peliteia*'dan farklı olarak filozof kralın veya bilge devlet adamının ülkede olmadığı durumu da hesaba katar. Bu evrede, yasaların önemi vücut bulur. Bilge devlet adamı yurt dışına çıktığında tıpkı hekimin çömezlerine reçete bırakması gibi, onun da ülkesine yazılı yasa bırakması gerekmektedir. Öte yandan, ülkeye döndüğünde onları değiştirmesi yine mümkün olmalıdır.⁵⁰ Yasalar, yönetici olmadığı zaman tek seçenek olarak ortaya çıkar. Böylece, bilgin yöneticinin yokluğunda izlenecek en iyi yol, yöneticileri yasaya tabi tutmaktır.⁵¹ Platon, gerçek bilgiye sahip bir yöneticinin yasaya ihtiyacı olmadığını söylemekle birlikte böyle bir yöneticinin olmadığını itiraf etmektedir. Bu nedenle, yeni bir anayasa tasarlamaktadır. Bu tasarıda yasalar aracılığıyla bilgiyi taklit etmek son derece önemli bir yer tutar. Dolayısıyla, filozof kral teorik bir ideal olarak geçerliliğini korurken yasanın üstünlüğü de pratikte tavsiye edilmiş olur.^{52,53}

⁴⁸ Melissa Lane, *Plato's Political Philosophy: The Republic, the Statesman and the Laws*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 2012, s. 180.

⁴⁹ Christopher Rowe, *The Politicus and Other Dialogues*, s. 236.

⁵⁰ Andrea Wilson Nightingale, *Plato's Lawcode in Context: Rule by Written Law in Athens and Magnesia*, *The Classical Quarterly* (49), 1999, s. 114.

⁵¹ Susan Suave Meyer, *Plato on the Law*, Blackwell Publishing, Malden-Victoria-Oxford, 2006, s. 377.

⁵² R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, s. 18-19.

⁵³ Platon, *Minos*'ta bilgin yasa koyucunun aynı şeyler hakkında her zaman aynı yasalar koyacağını ifade etmektedir. Eğer yasaları değiştiren insanlar görüyorsak bu onların eksikliklerine işaret eder. Zira bilgin kişi değişikliğe ihtiyaç duymayacak yasalar ortaya koyar. Ama yasaların doğru (orthon) ve değişmez olacağı fikri *Devlet Adamı*'ndaki savın doğrudan karşıtıdır. Bu eserdeki iddialardan biri yasaların doğaları gereği kusurlu olabileceğine yöneliktir. Çünkü genel yasaları özel durumlara uygulamak sorunludur. Özetle, her zaman geçerli olan doğru yasalar koyan *Minos*'un yazarı, Platon'un diğer eserlerinde hükümsüz kılınır. Bununla birlikte, Christopher Rowe'a göre, doğru yasalar

Yasanın üstünlüğünü önceleyen Platon, sonra en iyi anayasayı tayin eder. Olası bütün devlet biçimlerine değinmekle birlikte en iyi anayasanın yazılı yasalara bağlı monarşi olduğunu bildirir (*Dev. Ad.* 302e). Yasalara bağlı olmayan monarşi biçimininse en bozuk düzen olacağını buna ekler.⁵⁴ Bu bozuk düzen, tiranlıktır (*Dev. Ad.* 301c). Bu noktada, Platon'un kaynak bakımından bilgiye verdiği önemi hatırlamak gerekir. Çünkü, yukarıda belirtildiği gibi, ideal devlet adamının olmadığı bu türden ikinci en iyi yönetim biçiminde, gerçek bilginin taklit edilmesi şart koşulur. Bu nedenle yasanın kaynağını ikinci durumda da bilgiye dayandırmak yanlış olmamalı. Öte yandan, vurgulamak gerekir ki bu yasaları ne yöneten ne de yönetilen çığneyebilir.⁵⁵

Yasaların Önceliği Bakımından *Nomoi* ve Yasaların Kaynağı

Atinalının yasaması, ideal devlet adamının gibi hakikatin bir taklidi (imitation of the truth) olmakla öne çıkar.⁵⁶ Öte yandan, *Politeia* ile *Devlet Adamı* arasındaki ilişkinin *Yasalar* için önemli tutamaklar verdiği ortadadır. Ayrıca, André Laks'ın ortaya koyduğu savla buna ışık tuttuğu söylenmeli. Buna göre, *Yasalar*'da önce, ilk iki kitapta taslak halinde olan düşünceler tamamlanmıştır. İkincisi, ortaya koyulan devlet modeli gözden geçirilmiştir. Nihayet, bir modelin pratik olarak gerçekleşmesi resmedilmiştir.⁵⁷

Devlet Adamı'nda, yazılı yasalardan ziyade bilgin bir devlet adamının koyduğu kuralların (rules) daha iyi olduğu belirtilmişti. Bir yanda, *Politeia*'da filozof krala verilen destek, diğer yanda ise *Phaidros*'ta yazının eleştirilmesi dikkate alındığında bu durum hiç de şaşırtıcı olmaz. Ancak, *Yasalar*'da Platon'un hükümeti yasalarla savunduğu, hatta en iyi yazılı kod türününün metnini oluşturmaya çalıştığı görülür.⁵⁸ Fakat, *Yasalar*'da bir geri adım olduğunu da belirtmeli. Laks, bu geri adıma dikkat çekmekle birlikte *Magnesia*

koyan iyi bir kral fikri daha çok Hellenistik döneme aittir. Bu bakımdan, *Minos* belki de ikisinin arasında bir yerde durur. Öte yandan, *Minos*, Platoncu fikir ve stratejiyle yüklüdür. Eserin sonu tipik Sokratik bir diyaloga benzer. Bakınız, Christopher Rowe, *Cleitophon and Minos*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 307-309.

⁵⁴ Platon yasalara bağlı olan ile bağlı olmayan yönetimleri bir sıralamaya koyar. Yasalarla yönetilen en iyi yönetim biçimi olarak monarşiyi, en kötüsünü ise demokrasi olarak belirler (*Dev. Ad.* 302e, 303ab). Bunlar *Devlet Adamı*'nda yapılan belirlemelerdir. Bu sıralama ile *Politeia*'daki sıralama arasında kuşkusuz fark var.

⁵⁵ Anthony Woozley, *Plato and the Need for Law*, s. 382.

⁵⁶ Christopher Rowe, *The Politicus and Other Dialogues*, s. 256-257.

⁵⁷ André Laks, *The Laws*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 267.

⁵⁸ Andrea Wilson Nightingale, *Plato's Lawcode in Context: Rule by Written Law in Athens and Magnesia*, s. 107.

yasamasında dört esas değişime dikkat çeker. Yapılan değişiklikler şöyledir: (1) İnsanların ben merkezci itkisini tatmin etmek için özel mülkiyete bazı zamanlarda izin vermeli (Yas. 739e, 740a, 731d, 736e-737b).⁵⁹ (2) İnsanların gücü kötüye kullanmasının önüne geçebilmek amacıyla birey yöneticilerden ziyade yasanın yönetimini inşa etmeli (nomokrasi) (Yas. 713e, 714a, 874e-875d). (3) Bundan ötürü "karma" bir anayasa kurulmalı. (4) Onur ve üne hitap eden ve bundan dolayı ilahi olarak nitelendirilen diğer biçimlerin aksine kişisel zevke hitap eden insanı övme biçimleri tesis edilmeli (Yas. 732e-733a).⁶⁰

Bu değişikliklere rağmen Platon'un bilginin üstünlüğünü ve buna dayalı yönetim biçimini olumsuzladığı düşünülmemelidir. Özgür olması koşuluyla akıl, her şeyi yönetmelidir. Fakat, Platon'un kendi deyişiyle, "bugün hiçbir yerde kesinlikle böyle bir akıl (voüç, nous) yok, olsa olsa kırıntısı vardır. Bu nedenle, ikincisini, yani yasa ile düzeni seçmek gerekiyor" (Yas. 875cd).⁶¹ Arslan'ın ifadesiyle, böylesi bir aklın yokluğundan ötürü Platon en iyi devlet üzerine değil, en iyi ikinci devlet üzerine yoğunlaşır ve *Devlet Adamı*'nda olduğu gibi yöneticiyi yasanın üzerine değil, yasayı yöneticinin üzerine yerleştirir.⁶² Gelgelelim, bu belirleme filozof kral idealinin inkâr edildiği anlamına gelmez. Eğer Arslan, buna yönelik bir imada bulunuyorsa, böylesi bir iddia reddedilebilir. Çünkü, Platon'un *Yasalar*'da gerçekleştirdiği tasarı, ideal devlet adamının *Devlet Adamı*'nda olduğu gibi, ülkeyi terk etmesi ve kendi yerine yasaları bırakması olarak görülmelidir. Ancak, bu yasa koyucunun bir daha ülkeye geri dönmeyeceği söylenmelidir. Kaldı ki Platon'un, tıpkı Lykourgos gibi yasaları yaptıktan sonra sağlam temellere oturmuş bu anayasayı yöneticilere bırakmak istediği görülür (Yas. 632b-c). *Yasalar* politik uzmanın yokluğunda bile yasaların iyileştirilmesini gerekli görür. Ayrıca, yasa koyucu, yazdığı kodun kaçınılmaz olarak eksik olduğunu ve ardılları tarafından iyileştirilmesi gerektiğini bilmelidir.⁶³ Kurulan devletin düşmektense gelişmesi için bunun bir koşul olarak kabul edilmesi gerektiği belirtilmektedir (Yas. 769de).⁶⁴

Şu aşamada, yasanın kaynağını görmek için söz konusu eser açısından (*Yasalar*) yasa koyucuyu veya yasa koyucuları belirlemek elzemdir. Yasa ile

⁵⁹ Platon'un mülkiyet konusundaki görüşü son derece önemlidir. *Politeia*'da bedenden başka her şeyin ortak hale gelmesiyle mahkemelere duyulan ihtiyacın ve suçlamaların ortadan kalkacağını (*Pol.* 464de) ileri sürmesi çarpıcı bir tespittir. Ancak, Platon'un *Yasalar*'da mülkiyete belli oranda yer vermesi onu mahkemeleri yeniden düşünmeye ve görevlerini belirlemeye sevk etmiştir (Yas. 766d-768).

⁶⁰ André Laks, *The Laws*, s. 270.

⁶¹ Platon, *Yasalar*, s. 222.

⁶² Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2*, s. 432.

⁶³ Platon bu düşüncesini bir programa dönüştürür ve şunu ileri sürer: "Yasalar her yıl değiştirilip düzenlenmelidir" (Yas. 772b).

⁶⁴ Susan Suave Meyer, *Plato on the Law*, s. 380-381.

yasa koyucu arasındaki bu ilişkinin yasaların kaynağını ortaya çıkaracağına şüphe yoktur. Peki, *Yasalar*'daki yasa koyucu veya yasa koyucular kimdir? *Yasalar*'da, *Magnesia*'yı kuracak yasa koyucular arasında başta Atinalı olmak üzere, Giritli Kleinias ve Spartalı Megillos bulunmaktadır.

Atinalının, kitabın başlangıcında muhataplarına yönelttiği soru yasaların kaynağını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Burada, sohbetin kendisine yer vermekte yarar var (*Yas.* 624a):

“Atinalı: Sizde bir tanrı mı, yoksa bir insan mı “yasa koyucu” sanını almaya hak kazanmıştır, yabancılar?”

Kleinias: Bir tanrı, yabancı, bir tanrı, hakkıyla konuşmak gerekirse. Bizde Zeus, şu arkadaşın memleketi Isparta'da ise, sanırım, Apollon diyorlar, değil mi?

Megillos: Evet.”⁶⁵

İlk önce, Girit ve Sparta yasalarının tıpkı diyalogda geçtiği gibi, kutsal temellere dayandığını belirtmek gerek. Ancak, Platon'un bu kabulleri onayladığı söylenemez. Platon, Kleinias'ın ve Megillos'un kendi kentlerine yasaları getirenin bir Tanrı olduğu yönündeki düşüncelerine şüpheyle yaklaşır. Bu düşüncenin, nesilden nesile aktarılmış, insan icadı olma ihtimali bulunur.⁶⁶ Platon, yasalara dini birtakım nitelikler yüklemekle birlikte başta bunun üzerinde fazla durmaz. Hedefine Dorların kurumlarını koyar. Zira, Dorların yasaları ekseriyetle zafere odaklanmıştır. Hâlbuki Platon, yurttaşları erdemli kılacak yasalara dikkat çeker. Çünkü, bir tek bununla hem refah hem de mutluluk elde edilebilir (*Yas.* 631b, 697d, 715b, 875a-c, 923b, 925e).⁶⁷

Bu sebeple Platon, yasalar yapılırken erdemın bir parçasına veya en önemsiz parçasına değil, bütününe bakmanın önemine (*Yas.* 630e) ve aklın belirleyici bir öge olmasına dikkat çeker (*Yas.* 711e-712a). Çünkü erdem, insanı aşırılığa kaçmaktan alıkoyar, dengeyi ve ölçüyü gözetir (*Yas.* 773a). Bu nedenle, uçlar arasındaki orta yolu bulmak mutluluğun anahtarıdır. Aşırı uçlar arasındaki ölçüye veya simetriye başvurmak aynı zamanda yasa yapmanın koşuludur.⁶⁸ Anayasanın seçiminde de benzer anlayış hüküm sürmelidir. Platon, *Magnesia*'nın ne fazla otoriter ne de fazla özgür (free) olmasını ister.

⁶⁵ Platon, *Yasalar*, s. 47.

⁶⁶ Robert Mayhew, *God or Some Human: On the Source of Law in Plato's Law*, *Ancient Philosophy* (31), 2011, s. 313.

⁶⁷ R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, s. 24-25.

⁶⁸ David White, *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Ashgate Publishing Limited, Hampshire, 2007, s. 203.

İkisinin ortasını bulmaya çalışır. Dolayısıyla monarşi ile demokrasi arasında yer alan bir anayasa kurar (Yas. 693e, 694a, 698a-b). Bu anayasa iyi bir karışım (mixed) olmalıdır. Bu anayasada, yurttaşların kendilerini yönetmesi ve var olan hiyerarşiye saygı göstermesi esas görülür.^{69,70} *Politeia* ile *Yasalar (Nomoi)* arasındaki en önemli farka gelince; ilk diyalogda yönetici seçkinlere sınırsız güç verilir, yönetilenlere ise hiçbir güç verilmez; ikinci diyalogda ise yöneticiler karmaşık bir seçimle seçilir ve herhangi bir suistimale karşı sıkı bir denetime tabi tutulurlar. Bir de seçim yönteminin daha fazla bilgiye ve erdeme sahip kişilere otorite vermesi üzerine tasarlandığı belirtilmelidir.⁷¹

Aklın önemine gelince, bu öge Platon için esas bir yer teşkil eder. Akıl ile yasa arasında sıkı bir ilişki kurulur. Platon, bu ilişkiyi bizzat Atinalıya söyler. Buna göre yasa, aklın somutlaşması veya bir ifadesidir ve bilginin nesnesidir. Aklın yargıları bir kentin kararı olarak somutlaştığında yasa olur (Yas. 644c-d, 645a). Akıl, yasa olmaya çalışmaktadır (Yas. 835e); yasaya itaat etmek demek aklın buyruklarına itaat etmek demektir (Yas. 713e-714a). Bu nedenle, yasanın akla göre özümsemesine *nomos* (νόμος) ile *nous* (νοῦς) arasındaki etimolojik bağın katkı yaptığı söylenebilir.⁷² Öyleyse, devlet adamı yahut yasa koyucu yasa koyarken akla göre eylemelidir (Yas. 687e-688a). Yasaları, akla göre keşfetmeli ve bunları *polis*'in kalıcı kuralları yapmaya çaba göstermelidir. Yasa koyucu böyle yapmakla tanrıların kurallarını ve koyduğu yasaları taklit etmiş olur. Eğer yasa koyucu Tanrı'nın düzenlediği dünyayı bütünüyle anlarsa ve bunu eldeki düzene iyi yansıtırsa, tanrıları da mükemmel bir şekilde taklit etmiş olur.^{73,74}

Tanrı'nın bu konudaki belirleyiciliği önemlidir. Platon, bu belirlemeyle aynı zamanda *physis-nomos* ayrımını ortadan kaldırmaya girişir. Aralarındaki ayrım yerine, onların birliğini ikame eder. *Physis*'i ile *nomos*'u ilahi aklın bir üretimi olarak göstermeye çalışmakla bunu gerçekleştirmeye girişir. Böylece, geriye sadece yasa hakkındaki hakikati bilmek kalır. Yasa hakkındaki hakikati bilmek yine aklın işidir. Mesela, göksel cisimlerin hareketini gözlemlemek buna

⁶⁹ Jeremy Reid, *The Mixed Constitution in Plato's Laws*, Australian Journal of Philosophy (88), 2019, s. 2-3.

⁷⁰ Monarşi ve demokrasinin aşırı uçlaşması hakkında daha fazla bilgi almak için aynı makaleye bakılabilir.

⁷¹ Richard Kraut, *Ordinary Virtue from the Phaedo to the Laws*, Cambridge University Press, California, 2010, s. 52;63.

⁷² R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, s. 28.

⁷³ Robert Mayhew, *God or Some Human: On the Source of Law in Plato's Law*, s. 313.

⁷⁴ André Laks, akıl ile yasa arasındaki ilişkide ayrıca bir belirsizlik görür. Aklın yasadaki cisimleşmesi *Yasalar*'daki anayasanın bir nomokrasi mi yoksa bir nookrasi mi olduğunu belirlemede güçlük çıkarır. Bakınız, André Laks, *The Laws*, s 271.

yardımcı olabilir.⁷⁵ Ancak, R. F. Stalley'in buna haklı bir itirazı vardır. Stalley, aynı sayfada göksel cisimlerin ne yapmamız gerektiği konusunda bize bir şey söylemeyeceğine dikkat çeker.⁷⁶ Ayrıca, Platon'un *Euthyphron* diyaloguyla bu itiraza katkı yapmak mümkündür. Platon *Euthyphron*'da, tanrılar arasındaki çatışma ve anlaşmazlıkları gündeme getirir (*Euth.* 6e-d).⁷⁷ Tanrılar arasındaki bu çatışmanın *physis-nomos* arasındaki birliği nasıl sağlayacağı sorgulanabilir. Zira bu diyalogda tanrılar arasındaki anlaşmazlığın çözüme bağlandığı ve dindarlığın tanımına ulaşıldığı söylenemez.

Yasa ile akıl arasındaki bağ birincildir. Öyle ki yasa, akıl için bir vekil olmaktan fazlasıdır. Yasa, ilahi aklın bir cisimleşmesidir.⁷⁸ Bu noktada, aşağıdaki savı hatırlamakta fayda görülmektedir. Bu sav, Platon'un görelige karşı verdiği mücadelenin bir sonucu olarak da görülmeli.⁷⁹ Sav şöyledir: "Her şeyin ölçüsü, dedikleri gibi insan değil, daha çok tanrı'dır" (*Yas.* 716c).⁸⁰ Yukarıdaki verilerden hareketle bu belirlemenin veya ölçünün yasaların temeli veya başka bir deyişle yasaların kaynağı olarak görüldüğü ileri sürülebilir.

Yukarıdaki çıkarımların, odağına daha çok yasa yapmanın doğru yollarını aldığı söylenebilir. Bu yol yasa yapmada izlenecek doğru yöntemleri gösterir. Fakat, yasa veya yasamaya niçin ihtiyaç duyulduğu Platon için ayrıca merak konusudur. Platon, yasanın meydana gelmesini büyük birliklerin kurulmasına, başka deyişle büyük topluluk kurulmasına bağlamış, bunun nedenini açıklayacak düşüncelere yer vermiştir (*Pol.* 369b-c). Ancak, bunun yeterli oranda açıklayıcı olduğu söylenemez. *Yasalar*'da anlatılan efsanenin ise daha açıklayıcı ve ayrıntılı olduğu ileri sürülebilir. Tufan efsanesiyle hem toplumun oluşmasına hem de yasamanın kökenine (ἀρχή νομοθεσίας) açıklık getirmeye çalışılır (III. Kitap). Bu çabanın, yasanın kaynağına ışık tuttuğu ifade edilebilir.

Platon, bir tufandan söz eder. (Yalnızca tufan değil, aynı zamanda çeşitli salgın ve felaketler meydana gelmiştir.) Tufanın öncesini ve sonrasını betimler. Tufandan sonra mevcut gelişmiş uygarlıklar yok olmuş ve insan soyundan çok az kişi kalmıştır (*Yas.* 677a-b). Platon, burada tufandan geriye kalan insanların

⁷⁵ Yasa hakkındaki hakikati elde etmenin tek yolu göksel cisimleri gözlemek elbette değildir. Yukarıda gösterildiği gibi bilimi teşkil eden bütün parçalar buna hizmet eder.

⁷⁶ R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, s. 28.

⁷⁷ Plato, *Euthyphron*, Cambridge University Press, Cambridge-Massachusetts-London, 2005, s. 20.

⁷⁸ Melissa Lane, *Plato's Political Philosophy: The Republic, the Statesman and the Laws*, s. 180.

⁷⁹ Bu sav, aynı zamanda Platon'un, Sofistlerin görelî bakış açısına karşı verdiği bir cevap olarak da görülmelidir.

⁸⁰ Platon, *Yasalar*, s. 174.

uygarlaşmasını ve yasalara neden gerek duyulduğunu açıklar. Tufandan sonraki insanların bir şey bilmediğine, saf ve iyi olduklarına ve aralarında büyük bir anlaşmazlık olmadığına kanaat getirir (*Yas. 679*).⁸¹ Giderek gelişen bu insanların henüz yazıyı bilmediklerine ve töreyle yaşadıklarına dikkat çeker (*Yas. 680a*).⁸² Her hanede bir reisin hakim olduğunu, nüfus çoğaldıkça bu grupların reislerinin daha büyük bir birlik kurmak amacıyla birer temsilci olarak bir araya gelip yasama yaptıklarını iddia eder. Platon, yasamanın veya yasa yapmanın kökenin de buna dayandığını ileri sürer (*Yas. 680-681c*).

Platon, bir anlaşma yapılan kadar gruplar arasında belirilmiş herhangi bir çatışmadan da söz etmez. Bilgin bir yöneticinin bulunamayacağını, bu nedenle yasaya ihtiyaç olduğunu savunduğu sonraki sayfalarda bunu dile getirir (*Yas. 874e-875a*). Buna göre, insanların yasa koymaları ve buna göre yaşamaları gerekir. Yoksa insanlar vahşi bir hayat süreceklerdir.⁸³ Dolayısıyla, iyi yaşamaları için yasa yapmaları şarttır.

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Platon'un hem yasaların kaynağını hem de yasamayı kavramak istediği ifade edilebilir. En büyük arzusunun iyi bir anayasa yapmak olduğu ileri sürülebilir. Platon, başta Atina olmak üzere Girit ve Sparta yasalarından önemli ölçüde etkilenmiştir. Ancak, kurguladığı anayasa düzenlerinde daha çok Atina kurumlarının ağırlığı baskındır. Örneğin, *Yasalar'da* Atina'nın anayasal kurumlarının hâkim olması buna kanıttır. Fakat Platon'un gözünde, Andrea W. Nightingale'in de ifade ettiği gibi, Atinalılar yasadışı bir toplumdur. Çünkü, ona göre radikal demokrasinin benimsenmesi hem yasanın gücünü hem de geleneğin otoritesini parçalar. Zira, Atina yönetiminde yasaların salt insan yapımı olarak görülmesi Platon için kabul

⁸¹ Platon, bu sonucu nüfusun çoğalmasına bağlıyor gibi görünür (*Yas. 682c*). Öte yandan, bu efsaneyi modern sözleşmeciler açıklamada olduğu gibi insanların bir araya gelmelerine bir gerekçe olarak sunduğu söylenebilir. Platon, buna benzer köken açıklamalarına mitlerle yanıt vermeye çalışmıştır. Benzer bir mit *Devlet Adamı'nda* da yer alır. Bu mitte, hem Tanrı'nın krallığı hem de insanların Tanrı'nın yardımı olmadığı zaman, vahşi bir ortamda nasıl kaldıkları ve kendi yaşamlarına nasıl hâkim oldukları anlatılır (*Dev. Ad. 274a-e*).

⁸² Platon'un saptaması, uygarlıkların gelişmesi üzerine yapılan incelemelerle doğrulanır. Çünkü, Neolitik dönemde küçük topluluklar halinde yaşayan insanların kentleşmeye geçmeden önce yazıyı icat etmedikleri ve onu kullanmadıkları bilinmektedir. Dolayısıyla, Platon'un düşündüğü gibi, yazıya geçirilmiş yasaların olması da beklenemez. Bununla birlikte, Platon'un bu çıkarılamayı Homeros'tan hareketle yaptığı belirtilmelidir (*Yas. 680a-e*).

⁸³ Robert Mayhew, *God or Some Human: On the Source of Law in Plato's Law*, s. 317.

edilebilir bir şey değildir.⁸⁴ Oysa doğru olan, yasaların ilahi olarak tasdik edilmesidir.^{85,86}

Platon'un toplumu tüm yönleriyle kuşatmak istediğini ayrıca belirtmek gerekir. Bu nedenle *Yasalar*'da, hem yazılı hem de yazılı olmayan yasaları titizlikle işler. Başka bir ifadeyle yazılı olmayan yasaları daha fazla dikkate alma niyetindedir. Kaldı ki toplum düzenini derinden etkileyen değişkenleri dikkate almamak bir kenti yıkımın eşiğine getirebilir. Stalley'in deyişiyle Platon'a göre, aile hayatının ayrıntılarını (*Yas.* 788b, 790ab, 822d-823a), ahlâki inançları, gelenek ve görenekleri (*Yas.* 793a-d), cinsel hayatı (*Yas.* 838ab, 841b) dikkate almamak toplum davranışını herhangi şekli bir yasadan daha fazla etkileyebilir. Dolayısıyla, yasa koyucu hayatın tüm alanlarıyla ilgilenmeli. Onun görevi, uygun davranışlar belirlemek ve normlar koymaktır. Biçimsel cezalandırmaların ve yazılı yasaların uygun olmadığı böylesi yerlerde yasa koyucunun görevi insanları geliştirmek ve ikna etmek olmalıdır.⁸⁷ Öyleyse, Platon'un yasa ile ahlâk arasında bir fark görmediği söylenebilir.⁸⁸

André Laks bu konuya dikkat çeker ama beraberinde getirdiği tehlikeleri de ifade eder. Birincisi, özel hayata dair yasa yapmak sonsuz bir görevdir. Zira hayatın tüm yönlerini kapsayacak yasa kodları yapmak oldukça güçtür. İkincisi, yasa basit bir buyruktan daha öteye uzanır. Yasa zorlayıcı bir buyruktur (*Yas.* 773b-e), ihlal durumunda, cezayı beraberinde getirir. Bu alanda yasa yapmaya teşebbüs eden yasa koyucu tebaasının, özellikle kadınların öfkesine maruz kalacaktır.⁸⁹ Laks bu durumu ekseriyetle yazılı yasamanın bir sonucu olarak görür. Ama benzer durum, yazılı olmayan yasalar için de beklenmelidir. Çünkü, ahlâki hayatı ikna ile yönlendirmeye kalkışırken bütün ikna yöntemleri istenen yönde sonuç vermezse, ne yapılacaktır? Yaptırıma gidilecek midir? Buna yönelik sorular yanıtsız kalmaktadır. Zaten bu tür bir ihtimalden söz edilmez.

⁸⁴ Demokratlar *nomos*'u eski bir terim olan *thesmos*'a tercih etmişlerdi. Çünkü, *nomos* yukarıdan gelen bir şey değil de insanlar tarafından kabul edilen bir normdu. Bakınız, R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, s. 23.

⁸⁵ Andrea Wilson Nightingale, *Plato's Lawcode in Context: Rule by Written Law in Athens and Magnesia*, s. 114.

⁸⁶ İlahi esinlenme hakkında bakınız, W. A. Welton, *Divine Inspiration and the Origins of the Laws in Plato's Laws*, *The Journal for Ancient Greek Political Thought* (14), 1995, s. 80.

⁸⁷ Platon, *Yasalar*'da, her yasa için uygun bir giriş (mukaddime) yazılmasını salık verir.

⁸⁸ R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, s. 23-24.

⁸⁹ André Laks, *The Laws*, 2007, s. 287.

Sonuç

Bu noktaya dek, Platon'un anayasal ve yasal teşebbüsleri incelendiğinde, yasa koyucu ile yasa arasındaki ilişkinin ve yasaların kaynağına ilişkin verinin büyük oranda resmedildiği görülmektedir. Bu ilişki ve yasanın kaynağı ise bilgi üzerine temellenmiştir ve bu bilgiye ancak sınırlı sayıda insan ulaşabilir. Bilgiye dayalı böylesi bir dizgede başta İyi olmak üzere diğer kavramların başat konumu kayda değerdir.⁹⁰ Yasaların belirlenmesinde önemli uğraklar olan ve İyi'nin görünür kıldığı bu kavramların adalet, bilgelik, güzellik, yiğitlik ve ölçülülük olduğu görülmektedir. İyi bir devlet insanının yetişmesinde ve uygun yasaların yapımında bilginin kaplamında yer alan söz konusu kavramların bilinebilmesi ve özümsemesi son derece önemlidir. Ayrıca, iyi bir *politeia*'nın ya bu değerleri iyi bilen bilge biri tarafından veya bu değerleri dikkate alarak koyulmuş yasalarca yönetilmesi gerektiği belirtilir. Ama böyle bir bilgenin bulunamayacağını itiraf eden Platon yasaları daha da sağlam kılmak yönünde çalışmalar yapar. Akabinde, yasaları en iyi ikinci yönetme kıtası olarak ortaya koyar. Böylelikle, Tanrı ile akıl arasında kurulan bağın yasalar açısından ağırlık kazandığı görülür. Çünkü akıl ile keşfedilen kurallar tanrıların koyduğu kurallara işaret eder. Böylesi bir bağ ile yasanın, ilahi aklın cisimleşmesi olduğu ifade edilir ve yasanın varlığı muhkem kınır. O halde, ilahi aklı yahut Tanrı'yı veya tanrıları da yasanın kaynağı olarak görmek gerekmektedir.⁹¹ İmdi, tüm bunlar doğru yasa yapmanın yolları olarak görülebilir. Bunun yanı sıra Platon yasaya niçin ihtiyaç duyulduğuna da yanıt arar. Buna mit ve efsanelerle cevap verir. Bunların antropolojik veya kültürel bir çalışmaya dayanmadığı, kurgusal olduğu göz önünde tutulmalıdır. Öte yandan, Platon yapılan anayasanın devamlılığına işaret eder. Anayasa yapmanın önemine eğilmekle birlikte bu anayasanın devamlılığını yine yukarıdaki kavramların iyi bir şekilde bilinmesine bağlar. Başka bir deyişle, bilgiyle inşa edilmiş bir anayasa ve ona tabi olan yasaların iyi bir şekilde bilinmesi ve bu yasalara itaat edilmesi büyük bir önem arz eder. Eksiklik barındıran yasaların iyileştirilmesi ise esas görülür.

⁹⁰ Şentuna-Babür'ün Yasalar kitabının *Önsöz*'ünde belirttiği gibi, dizgesel felsefenin başına yerleştirilen Platon'un hayatı boyunca dizgeci kalmadığını, dahası bunu tercih etmediğini ayrıca ifade etmek gerekir. Bakınız, Candan Şentuna-Saffet Babür, *Önsöz*, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2007, s. 15.

⁹¹ Platon'da Tanrı ve tanrılar tartışması ve Tanrı'nın, *İyi* İdeasıyla aynı şey olup olmadığı tartışması için bakınız, Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 - Sofistlerden Platon'a*, s. 380-391.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2011). *Politika* (14 b.). (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arslan, A. (2016). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 - Sofistlerden Platon'a* (5 b.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Benson, H. H. (2006). *Plato's Method of Dialectic*. H. H. Benson içinde, *A Companion to Plato* (s. 85-101). Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- Çıvgın, A. G. (2018). *Platon'un Adalet ve Filozof Kral Anlayışı. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7(1), 212-229.
- Duncan, C., & Steinberger, P. J. (1990). *Plato's Paradox? Guardians and Philosopher-Kings*. *The American Political Science Review*, 84(4), 1317-1322.
- Keyt, D. (2006). *Plato on Justice*. H. H. Benson içinde, *A Companion to Plato* (1 b., s. 341-356). Malden-Oxford: Blackwell Publishing.
- Kraut, R. (2010). *Ordinary Virtue from the Phaedo to the Laws*. C. Bobonich içinde, *Plato's Laws: A Critical Guide* (s. 51-70). California: Cambridge University Press.
- Laks, A. (1990). *Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's Republic and Laws*. *Classical Antiquity*, 9(2), 209-229.
- Laks, A. (2007). *The Laws*. C. R. Schofield içinde, *History of Greek and Roman Political Thought* (s. 190-232). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lane, M. (2012). *Plato's Political Philosophy: The Republic, the Statesman and the Laws*. P. P. Mary Louise Gill içinde, *A Companion to Ancient Philosophy* (s. 170-191). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Mayhew, R. (2011). *God or Some Human: On the Source of Law in Plato's Law*. *Ancient Philosophy*(31), 311-325.
- Meyer, S. S. (2006). *Plato on the Law*. H. H. Benson içinde, *A Companion to Plato* (s. 373-388). Malden, Victoria, Oxford: Blackwell Publishing.
- Nightingale, A. W. (1999). *Plato's Lawcode in Context: Rule by Written Law in Athens and Magnesia*. *The Classical Quarterly*, 49(1), 100-122.
- Plato. (1942). *The Republic*. London: Harvard University Press-William Heinemann Ltd.
- Plato. (1995). *Kratylos*. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. Niccol, D. B. Robinson, J. C. Strachan, E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. Niccol, D. B. Robinson, & J. C. Strachan (ed.) içinde, *Platonis Opera*. New York: Oxford University Press.

Platon'da Yasalar Ve Yasaların Kaynağı
Adnan AKDAĞ

- Plato. (2005). Euthyphron. H. N. Fowler içinde, Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus (s. 1-61). Cambridge, Massachusetts, London, : Cambridge University Press.
- Platon. (2006). Devlet (10 b.). (S. Eyüboğlu, & M. A. Cimcoz, Çev.) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2007). Yasalar (3 b.). (C. Şentuna, & S. Babür, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon. (2014). Devlet Adamı (3 b.). (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015). Kratylos (1 b.). (F. Akderin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Reid, J. (2020). The Mixed Constitution in Plato's Laws. Australian Journal of Philosophy, 1-18.
- Rowe, C. (2007). The Politicus and Other Dialogues. C. R. Schofield içinde, History of Greek and Roman Political Thought (s. 233-257). Cambridge: Cambridge University Press.
- Saxonhouse, A. (2020). Platon'un Politik Düşüncesinde Filozof ve Kadın. Felsefelogos, 75(2), 109-123.
- Schofield, M. (2007). Approaching the Republic. C. R. Schofield içinde, History of Greek and Roman Political Thought (3 b., s. 190-232). Cambridge: Cambridge University Press.
- Stalley, R. F. (1983). An Introduction to Plato's Laws. Oxford: Basil Blackwell Publisher Limited.
- Welton, W. A. (1995). Divine Inspiration and the Origins of the Laws in Plato's Laws. The Journal for Ancient Greek Political Thought(14), 53-83.
- White, D. A. (2007). Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Woozley, A. (2010). Plato and the Need for Law. The Philosophical Quarterly(60), 373-395.

İnternet Kaynakları

- Plato. (2021, Ocak 25). *Perseus Digital Library*. www.perseus.tufts.edu: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/searchresults?q=plato>.

NIETZSCHE'DE SİYASAL KAVRAMI

Oğuz TIRPANLI*

ÖZ

Bu makalenin amacı yazılarındaki siyasal metinleri ilişkilendirip yorumlamak üzere, Nietzsche'deki siyasal kavramı kurgulamaktır. Bu kurguda yararlanılan en önemli Nietzsche kavramı uzaklık pathosudur. Ayrıca, Nietzsche'nin insanın birinci ve ikinci doğaları yardımıyla açıklamaya çalıştığı tarih yorumu da kavramlar arası ilişkileri anlamlandırmak için kullanılmıştır. Nietzsche'de siyasal kavramı yeni bir itaat biçimi yaratmak, değilse var olan itaat biçimlerini yeniden üretmek olarak ifade edilmiştir. Yeni bir itaat biçiminin yaratılması olarak büyük siyaset ve var olan itaat biçimlerinin yeniden üretilmesi olarak küçük siyaset ayrımına gidilmiştir. Kurgulanan siyasal kavramıyla, büyük siyaset ve küçük siyaset kavramları tanımlanıp açıklanmıştır. Büyük siyaset ve küçük siyaset ayrımı kullanılarak Nietzsche'nin yaşadığı çağda var olan ideolojilere ve siyasetlere yaptığı eleştiriler anlaşılmasına çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: itaat, kendini aşmak, emir, uzaklık pathosu, sıralanma düzeni (Rangordnung), tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi, küçük siyaset, büyük siyaset

THE POLITICAL IN NIETZSCHE

ABSTRACT

This article aims to conceptualize the political in Nietzsche to interrelate and interpret the political texts in his writings. One of the most critical of Nietzsche's key concepts, the pathos of distance, is used for the pivotal conceptualization of the political. His interpretation of history explained by using the concepts as the first nature and the second nature of humans is also used to interpret relations of his political concepts. The political in Nietzsche is either to create a new form of obedience or else to reproduce existing forms of it. The policies applied to create a new form of obedience are called great politics, and the policies applied to reproduce existing forms of obedience are called petty politics. Great and petty politics are defined and interpreted by using the political; and by using the distinction between them, criticisms and interpretations of his age's ideologies and policies are trying to be understood.

Keywords: obedience, self-overcoming, command, pathos of distance, order of rank (Rangordnung), revaluation of all values, petty politics, great politics

* Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, Siyaset Bilimi Bilim Dalı. Bu makale sürmekte olan "Nietzsche'de Siyasal" başlıklı tezden üretilmiştir.
oguztirpanli@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6801-2532

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 261-280

Makalenin geliş tarihi: 22.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 22.03.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 261-280

Submission Date: 22 February 2021

Approval Date: 22 March 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Siyasal kavramını “dost-düşman ayrımı”¹ olarak belirleyen Carl Schmitt'e göre, siyasal kavramı kendine özgü olup başka alanların kategorik ayrımlarından çıkarılmadığı için “özerk”,² varoluşa ilişkili,³ devlet tanımından önce gelen⁴ ve devletin hukuksal bakışı tekeline almış olmasından dolayı başka alanlarda “siyasal” olarak kullanılan sıfatlarından anlaşılamayacak⁵ bir kavramdır. Hatta Schmitt'e göre dinsel, hukuksal, bilimsel, kültürel, vb. olanın siyasal olamayacağı ya da olmaması gerektiği tezi yanlıştır⁶ ve siyasal kavramı kendi teorik ve pratik varlığını sürdürmesinin⁷ yanında diğer alanların kategorik ayrımlarını da belirlemektedir.

“Salt kavramsal bir ölçüt” sunan siyasal kavramı “nihai bir tanım olmadığı gibi, içeriğe ilişkin bir şey de söylemez”.⁸ Bu nedenle, bu makalede Nietzsche faşist, sosyalist, liberalist, vb. olarak nitelendirmemekte, belli bir ideolojinin tarafı olarak gösterilmemektedir. “Siyasal kavramının tanımı ancak özgül siyasal kategorilerin keşfi ve saptamasıyla mümkün”⁹ olacağı için, bu makalede, Nietzsche'nin düşüncesindeki özgül siyasal kategoriler araştırılacak ve Nietzsche'nin siyasal kavramı kurgulanacaktır.

Dünyayı anlamlandırmaya çalışan her düşünür az ya da çok, belirli ya da belirsiz, gizli ya da açık kendi siyasal kavramına sahiptir. Dünyayı anlamlandırmaya çalışan bir düşünür olarak Nietzsche'nin de siyasal kavramı vardır ve bu kavramı kullanarak yaşadığı çağdaki siyasi olayları anlamlandırıp yorumlamıştır. “Siyasal eylem ve saikleri açıklamakta kullanılabilecek özgül siyasal ayırım”¹⁰ olarak kurgulanması gereken siyasal kavramı, Nietzsche'nin güç istenci, itaat, kendini aşmak, emir, uzaklık pathosu, *Rangordnung*¹¹, tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi, küçük siyaset, büyük siyaset kavramları düşünülerek kurgulanmıştır. Bu kurguda kavramlar arası ilişkiler Nietzsche'nin

¹ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, (çev. Ece Göztepe), Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s.57.

² a.g.y.

³ a.g.y., s.39.

⁴ a.g.y., s.49.

⁵ a.g.y., s.51.

⁶ a.g.y., ss.53-54, “NOT” başlıklı bölümde.

⁷ a.g.y., s.57.

⁸ a.g.y.

⁹ a.g.y., s.56.

¹⁰ a.g.y.

¹¹ Almanca “*Rangordnung*” sözcüğü iki sözcüğün bileşimidir. “Rang” sözcüğü, “derece, rütbe, mevki, sıra” anlamına gelir; “*Ordnung*” sözcüğü, “tertip, düzen” anlamına gelir. “*Rangordnung*” un Türkçe'ye çevirilerinde “derece düzeni, rütbe düzeni, rütbe sırası, sıra düzeni, düzey düzeni, sıralanma, sıralanış” gibi sözcükler kullanılmıştır. Bu sözcüğün Türkçe çevirilerinde bir uzlaşma bulunmadığı için sözcük makalede Almanca aslıyla *Rangordnung* olarak kullanılmıştır.

“birinci” ve ikinci” doğalar olarak tasarımladığı tarih yorumu¹² kullanılarak oluşturulmuştur. Nietzsche’de siyasal kavramı kurgulanırken akılda tutulması gereken en önemli argüman, onun her zaman savunduğu insanlık türünün her yükselişinde ya da batışında “yeni bir köleleştirme biçimi”nin¹³ ya da “kölelik kuramı”nın¹⁴ olmasıdır.

Birincil Siyasal Doğa

Nietzsche’ye göre güç istenci, güdüler arası ilişkilerden istemeler arası ilişkilere uzanan bir dünyayı kurar¹⁵ ve dünyanın “kavranabilir karakteri”¹⁶ olarak amaçtan, yarardan, uyumdan,¹⁷ kendini korumadan,¹⁸ ve “varoluş savaşından” daha çok gücü artırmak¹⁹ üzerine kurulu bir ilişkiye gönderme yapar. Böylece güç istenci “varolma iradesi” ya da “yaşama istenci” değil bunları aşkın bir istenç olarak kavramlaştırılır.²⁰ “Nietzsche’ye göre, güç istencinin etkinliği olarak yaşam, “daima kendini aşmak zorunda olan”dır.²¹

“Her yaşayan bir itaat eden” olduğundan, kendini aşmak zorunda olan canlının ilk görüngüsü itaattir.²² Demek ki Nietzsche’ye göre emirden önce itaat vardır ya da başka bir deyişle itaat ilk başta emri gerektiren bir durum değildir. Yaşamın ilk görüngüsü olarak itaat etme, kendini koruma, yaşamını sürdürme, uyum içinde bulunma anlamına gelmez; çünkü Nietzsche’ye göre bunlar güç istencinin “sık rastlanır sonuçları”,²³ “kuvvetlerin işleyişinden sonra ortaya çıkan durumlar”,²⁴ güç istencinin “sınırlanması”²⁵ ya da güç istencine ait

¹² Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, (çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları, İstanbul, 2003, ss.60-61.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), Asa Kitabevi Yayınları, Bursa, 2003, s.256

¹⁴ Friedrich Nietzsche, “Yunan Devleti”, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.23.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul, 2003, ss.52-53.

¹⁶ a.g.y., s.53.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul, 2011, ss.93-95.

¹⁸ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.28.; Nietzsche, *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), s.220.

¹⁹ Nietzsche, *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), ss.220-221.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (çev. Murat Batmankaya), Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.138.

²¹ a.g.y.

²² a.g.y., s.137.

²³ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.28.

²⁴ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.95.

²⁵ Nietzsche, *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), s.220.

“istisna” durumlarıdır.²⁶ Böylece Nietzsche canlılara ait dünyanın temel görüngüsünü “itaat etmek” olarak siyasal bir kavramla açıklar.

Kendini aşmak zorunda olan canlının görüngüsü “itaat etmek”se ve bu görüngü emir verildiği için değil de canlılığın bir gereği olarak görülüyorsa, itaat eden canlılar arasında emirsiz itaat dizisi²⁷ oluşur. Bu dizi yalnızca insana özgü değildir, çünkü Nietzsche'ye göre itaat yalnızca insanlara değil canlılara özgüdür,²⁸ bu nedenle emirsiz itaat dizisi tüm canlılar için geçerlidir. Eğer Nietzsche itaati tüm canlılar için değil de yalnızca insana özgü olarak ifade etmiş olsaydı, insanın doğasını canlının doğasından ayrı tutması gerekecek; bu durumda da yaşamın ve güç istencinin karşısında olan çöküş ve yozlaşmayla bir tuttuğu siyasetleri eleştirme hakkına sahip olamayacaktı. Daha açık bir ifadeyle, Nietzsche'nin çöküş ve yozlaşmayla bir tuttuğu siyasetlerin eleştirisi, canlının doğasına ait bir haklılaştırmayla başlar.

Sonuç olarak Nietzsche için canlının doğasına ait temel ilişki “itaat etmek” görüngüsüyle açıklanan siyasal bir ilişkidir. Bu siyasal ilişki canlıların dünyasında emirsiz itaat dizisi oluşturur ve böylece Nietzsche'nin siyasal düşüncesine ait birincil siyasal doğa²⁹ ortaya çıkar.

İkincil Siyasal Doğa

Nietzsche'ye göre canlının, dolayısıyla insanın, ilk görüngüsü “itaat etmek”se, ikincisi “emir altına girmek”tir.³⁰ Canlıyı ve dolayısıyla insanı “itaat etmeye, emretmeye ve emrederken dahi itaatkar olmaya ikna eden şey” güç istenci ya da “efendi olma arzusu”dur.³¹ Emir vermek, güç istencinin aşkın etkinliği olarak “daima kendini aşmak zorunda” olan yaşamın gereğidir.³² “Kendini yenme” ya da “yaşamın özündeki zorunlu kendini aşma yasası” ise,

²⁶ a.g.y., s.221.

²⁷ Burada kullanılan “emirsiz itaat dizisi” tamlamasında, “dizge” ya da “sistem” yerine “dizi” sözcüğü kullanılmıştır, çünkü “dizge” ya da “sistem”, parçaları arasındaki uyumluluğu ve bir denge durumunu çağırır. Nietzsche, canlının bir gereği olarak “itaat”i ele alırken uyumu ve dengeyi kastetmemektedir, aksine bir uyumsuzluk ve dengesizlik durumunu dile getirmektedir. Zaten güç istenci, daha çok güç istemek anlamına geldiği için asimetrik, dengesiz bir duruma işaret eder.

²⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s.137

²⁹ “Birincil siyasal doğa” tamlamasındaki, “birincil” sözcüğü, “kötücül”de olduğu gibi daha çok bir andırışı değil de “balıkçıl”, “kuşçul”da olduğu gibi bir alışkanlığı, düşkünlüğü, sürekli ve sık yapıları belirtmek üzere kullanılmıştır. Bu anlamı vermeyen “temel”, “asil”, “esas”, “derin” gibi sözcükler kullanılmamıştır.

³⁰ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s.137.

³¹ a.g.y.

³² a.g.y., s.138.

“kendini lağvetme yoluyla” “kendi kendileri yüzünden telef olan” “tüm büyük şeyler”in yasaasıdır.³³

Burada Nietzsche'nin siyasal düşüncesinin merkezi kavramlarından biri olan “kendini aşma”yı açıklamak gerekir. Nietzsche'ye göre “kendi”, beden ile tin arasındaki ilişkiyi kuran bütünlüktür.³⁴ Nietzsche “kendi” ile “ben” arasındaki ilişkiyi ise emir-itaat ilişkisi olarak formüle eder.³⁵ “Kendi”lik beden ile tin bütünlüğünden oluşurken, “ben” bu bütünlüğün bir tasarımı ve gelişmişlik aşaması olarak sunulur. Bu nedenle “kendi”nin bir tasarımı ve gelişmişlik aşaması olarak “ben”; köledir, efendidir, yurttaşdır, kraldır, vb... Beden ile tinin bütünlüğü olarak “kendi” ise, tinsel olarak tasarılanmış köleliğin, efendiliğin, yurttaşlığın, krallığın vb. bedenleşmiş halidir. Nietzsche'ye göre, “kendi”, “mekân” olarak bedendir;³⁶ yani “ben”liğe göre örgütlenip yaratılmış, bir emri ve bir yasaası olan bedendir. O halde “kendi”lik, toplumsal düzende tin ve bedenden oluşan bir molekülüdür. Kendini aşmaksa, bu molekülü yıkıp parçalamak, başka bir düzenle yeniden kurmaktır. Kendini aşmak demek, “kendinden ileri bir varlık yaratmak” demektir; bedeni hiçe saymak, yaşamı ve bedeni küçümsemek anlamına gelmez.³⁷

Böylece Nietzsche'ye göre insanın, itaat etmek ve emir vermek olarak özetlenebilecek iki temel görüngüsü ortaya çıkar. Birincil siyasal doğanın emirsiz itaat eden canlısından, ikincil siyasal doğanın emir veren ve emre itaat eden trajik canlısı insan, kendini aşarak doğar: İtaat etmek zordur, ancak “emretmek daha da zordur”; bu zorluk yalnızca “emredenin bütün itaatkarların yükünü taşıdığından ve bu yükün kendisini kolayca ezebilecek oluşundan değildir”, bu zorluk emredenin “kendi” koyduğu yasaya ilk önce “kendi”nin boyun eğmesi, “kendi yasalarının yargıcı, intikamcısı ve kurbanı” olmasındandır.³⁸

Sonuçta insan birincil siyasal doğasından ikincil siyasal doğasına tinsel tasarım oluşturarak geçer yani “içselleşir”, siyasal kurumların da etkisiyle “kendisine karşı bir varlık” haline gelir.³⁹ Nietzsche'ye göre kendisine emir vererek tını ile bedeni arasında bir uzaklık yaratan insan, kendi dışındaki başka bir insana da emir vererek kendisiyle başka insanlar arasında da uzaklık yaratabilir. Beden ile tin arasındaki bu uzaklık aynı zamanda insan ile insan arasındaki uzaklığa dönüşerek insanlar arasında emirli itaat dizisini, ikincil

³³ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, (çev. Zeynep Alangoya), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s.170.

³⁴ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s.58.

³⁵ a.g.y., s.59.

³⁶ a.g.y., s.58.

³⁷ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s.59.

³⁸ a.g.y., s.137.

³⁹ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.100.

siyasal doğayı oluşturur. Beden ile tin, insan ile insan arasındaki bu uzaklığa, Nietzsche, uzaklık pathosu⁴⁰ demektedir.

Uzaklık Pathosu ve Rangordnung

Nietzsche'nin sıkça kullandığı "uzaklık pathosu", yöneten ve yönetilen arasındaki uzaklığın fiziksel boyutlarının yanında, emir, yasa, gelenek, alışkanlık gibi tinsel boyutları da içerir.⁴¹ Bu anlamıyla uzaklık pathosu, yalnızca efendi ile köle arasındaki siyasal bir uzaklığı anlatmaz. İnsanı insan yapan uzaklık pathosu, insanda oluşturduğu tinsel uzaklıkla felsefeyi, dini, sanatı, bilimi ortaya çıkaran gücün kaynağına da vurgu yapar. Nietzsche'ye göre bu kaynaktaki "güç istenci bir varlık değil, bir oluş değil, bir pathos'tur – oluşun ve etkinin ilk olarak meydana geldiği en elementsel gerçektir".⁴²

Uzaklık pathosu, Nietzsche'ye göre şiddetle kurulur.⁴³ Bu şiddet ilkin "her düzeyde tamamlanmamış hayvanlar" anlamında "soylu" ve "barbar" "tamamlanmamış insan" kastları tarafından uygulanmıştır.⁴⁴ Uzaklık pathosunu yaratanların üstünlükleri yalnızca fiziksel kuvvetlerinde değil, "öncelikle ruhsal güçlerinde" bulunmaktadır.⁴⁵ Demek ki uzaklık pathosu, "insanlar arasındaki değer ayrımlarının", "uzun bir sıralanma düzeni [*Rangordnung*] merdiveni"nin kurulmasının, "insan tipinin yükselişi"nin, aristokratik toplumun ortaya çıkışının "sürekli insanın kendini yenmesi'nin nedenidir.⁴⁶

Egemen kastlar, yani ilkin "kendi başlarına iyi" olanlar, "soylu, güçlü, yüksek konumlu, yüksek ruhlu" olanlar, uzaklık pathosunu yalnızca bir kereliğine kurup bırakmazlar, uzaklık pathosundan yararlanarak değerleri ve dili yaratırlar; böylece uzaklık pathosunun sürekliliğini sağlarlar.⁴⁷ Demek ki bu değerler, değerlerin kendisinden değil; uzaklık pathosundan, uzaklık pathosunun uçlarında bulunan güçlerden kaynaklanır, güçlü olan değerleri ve dili de yaratır.

İkincil siyasal doğanın bir ürünü olarak görülen ve emirli itaat dizisi olarak düşünülen *Rangordnung*, uzaklık pathosuyla kurulan devletli topluma

⁴⁰ "Pathos" sözcüğü bir Antik Yunan felsefesi terimidir, "olay, vakıa, hadise; deneyim, tecrübe, yaşantı; duygu tutku, duygulanım, etkilenim, heyecan; sıfat veya nitelik, öz-nitelik" demektir. (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.281, "páthos" maddesi.)

⁴¹ Peters, a.g.y., ss.281-82, "páthos" maddesi.

⁴² Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, (çev. Nilüfer Epeçeli), Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.408.

⁴³ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.189.

⁴⁴ a.g.y., s.190.

⁴⁵ a.g.y.

⁴⁶ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.189, köşeli parantez bana aittir.

⁴⁷ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, ss.40-42.

işaret eder. Nietzsche'ye göre devletli toplum sözleşmeyle değil, şiddetle kurulmuştur.⁴⁸ Bu şiddet, "sarışın yırtıcı hayvanlar sürüsü" ya da "fetheden, efendi bir ırk" ya da "sayı olarak muazzam bir üstünlüğe sahip, ama hala bir biçimi olmayan bir göçebe ırk" olarak; "savaş için örgütlenmiş, gözünü kırpmadan korkunç pençelerini nüfus üstüne atan" devlettir.⁴⁹ Devlet, "içgüdünün akılsallaştırılmasından başka bir şey olmayan demir elli fatih" olup "toplumun pramidal yapısının kimyasal ayrışımı"ni oluşturan ve "toplum sürecini zorlayan" "demir kelepçe"dir.⁵⁰ Sonuçta devletli toplum eski sürülere, topluluklara, vb. nazaran daha büyük bir güçtür.⁵¹ Devlet olmadan toplum "aile alanının dışında kök salamaz".⁵² Devletin bu gerekliliği ve zorunluluğu, yalnızca bir toplum biçiminin devamlılığı için değil, aynı zamanda bireyin "içgüdüsel zevk"i, "fedakârlık ve görevlerinin hedefi ve zirvesi" olarak da görülür.⁵³ Nietzsche'ye göre devlet barış zamanlarında "dehanın parlak çiçeklerini açtırsın diye" toplum içine yöneltilen daimi bir şiddetin de üreticidir.⁵⁴

Sonuçta *Rangordnung* kavramından, "yaşamın yüce yasasının kendisini yalın bir şekilde formüle ettiği" "kast düzeni, düzey düzeni [*Rangordnung*]" olarak pramidal ve hiyerarşik yapıya sahip,⁵⁵ özneleri arasında emir-itaat ilişkisinin uzunca süre denenerek kurulduğu⁵⁶ ve bu ilişkinin enerjisiyle yaratılmış değerlere sahip⁵⁷ devletli toplum anlaşılmaktadır. "Halklar ile yönetimler arasındaki ilişki" olarak *Rangordnung*, toplumdaki "diğer ilişkilerin en güçlü modeli" olup⁵⁸ ailenin, sürünün, topluluğun ya da daha genel olarak ifade edecek olursak, insanın birincil siyasal doğasında bulunan bir niteliğinin dönüşmüş hali değildir. *Rangordnung* insanın ikinci doğasıdır.

İkinci doğa olarak *Rangordnung*, insanın birinci doğası üzerine kurulmuştur ve böylece tarihselleşmiştir. İnsan, "eğitim"le ve "sıkı düzenle" kendine "yeni bir alışkanlık, yeni bir içgüdü, bir ikinci doğa aşılar".⁵⁹ Nietzsche'ye göre "her ikinci doğa bir gün birinci doğa"ya dönüşür⁶⁰ ve "nihayet

⁴⁸ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.102.

⁴⁹ a.g.y.

⁵⁰ Nietzsche, "Yunan Devleti", ss.23-25.

⁵¹ a.g.y., ss.23-24.

⁵² a.g.y., ss.24-25.

⁵³ a.g.y., s.24.

⁵⁴ a.g.y., s.25.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, (çev. Ayça Kaya), Say Yayınları, İstanbul, 2012, ss.79-80, köşeli parantez bana aittir.

⁵⁶ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.110.

⁵⁷ a.g.y., ss. 191-194, 201.

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, (çev. Cemal Atilla), 1.Kitap, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s.286.

⁵⁹ Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, s.60.

⁶⁰ a.g.y., ss.60-61.

neredeysse bir içgüdü haline gelir".⁶¹ Birinci ve ikinci doğalar birbirini aşır üst üste birikirler; böylece "halkın, toplumun, insanın onlara göre yaşadığı değer biçmelerin sıralanma düzenini [Rangordnung] çabuk tahmin etme yeteneği" olarak "tarih duygusu" oluşur.⁶² Değerlerin sıralanma düzenini bilme yeteneği olarak tarihin bir yasası yoktur ve öznesi halk değildir;⁶³ tarihin ereği sonda değil "büyük adamların yaratmalarıyla" "en yüksek örneklerinde" bulunabilir.⁶⁴ Tarihin yapıcısı dehalardır.

Tüm Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi

Dehalar, tüm değerleri yeniden değerlendirerek tarihi yaparlar. "İnsan tipinin her yükselişi", "insanlar arasındaki değer ayrımlarına" ve "şu ya da bu anlamda köleliğin gerekliliğine inanan", "uzun bir sıralanma düzeni merdiveni [Alm. lange Leiter der Rangordnung]" biçiminde örgütlenmiş "aristokratik toplum"un inşasına dayanır.⁶⁵ Her aristokratik toplum, köle ahlakı ile efendi ahlakına sahiptir.⁶⁶ Böylece bir çift birbirine karşıt ve zorunlu değerler sistemi oluşur. Bu karşıt değerlerin taşıyıcıları arasında bulunan uzaklık pathosuna dayalı olarak hem değerlerini ve hem de taşıyıcılarını tasarımıyıp örgütleyen *Rangordnung* oluşur. *Rangordnung*, uzaklık pathosunun tasarımılanmış halidir.

Efendi ahlakı etkisel (proaktif), yaşamı evetleyen, içe dönük ve gücünü arttırmaya çalışan bir eylem alanına sahipken; köle ahlakı ise tepkisel (reaktif, gerici), yaşamı hayırlayan, dışa dönük ve hıncı dolu bir eylem alanına sahiptir.⁶⁷ Efendi ahlakının benimsenmesi uzaklık pathosunun ve *Rangordnung*'un varlığını onaylar; köle ahlakının benimsenmesi ve yüceltilmesi ise "uçlar arasındaki gerginliğin gücü" ve "gerginlik genişliği" olarak tanımlanan uzaklık pathosunun aşındırılıp yok edilmesi, "yozlaşma", "yaşamın çöküşü", başka bir deyimle *Rangordnung*'un "kural dışına" çıkarılması demektir.⁶⁸ Bu da insanı birincil siyasal doğasına döndürmek, *Rangordnung*'dan önceki topluluklara dönüştürmek, sürüleştirmek anlamına gelir. Doğal olarak Nietzsche'nin siyasal bakışı ve yorumları da efendi ve köle ahlakı olarak ortaya koyduğu bu argümanlara dayanır.

⁶¹ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, 1.Kitap, s.90.

⁶² Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 146, köşeli parantez bana aittir.

⁶³ Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, s.120.

⁶⁴ a.g.y., s.117.

⁶⁵ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 189, köşeli parantez bana aittir.

⁶⁶ a.g.y., ss. 191-194.

⁶⁷ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s.51.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, (çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul, 2002, s.96.

Nietzsche için değerler “kendiliğinden bir değer” taşımadığı⁶⁹ için değerleri yaratanların yanında değerleri yeniden üretenler ya da geriletip yok etmeye çalışanlar da vardır. Buraya kadar yazdıklarımızdan çıkan sonuca göre, Nietzsche'nin değerleri yaratanlar ve yaratmayanlar üzerinden iki siyasal yorumu vardır. Bu yorumlardan ilki değerleri yaratarak yeni itaatleri oluşturmak üzerine yapılan siyasetlere gönderme yapar ki Nietzsche yazılarında buna “büyük siyaset” (Alm. grosse Politik) adını vermiştir. İkincisi ise yaratılmış değerler üzerinden siyaset yapmak ya da daha önce yaratılmış itaat biçimlerini yeniden üretmek ya da üretilen değerleri yok ederek toplumu geriletmek, sürüleştirmek, çökertmek isteyen siyasetler vardır ki Nietzsche yazılarında buna “küçük siyaset” (Alm. kleine Politik) adını vermiştir. Bu nedenle Nietzsche'de siyasal kavramı yeni itaat biçimleri yaratmak, değilse eski itaat biçimlerini yeniden üretmek olarak kurulabilir. Kolayca anlaşılabilceği gibi büyük siyaset efendi ahlakına ve eylem alanına, küçük siyaset köle ahlakına ve eylem alanına sahiptir. Makalenin bundan sonraki kısmında hem büyük siyaset ve küçük siyasetin ne olduğu açıklanacak ve hem de Nietzsche'nin siyasal kavramı üzerinden mevcut siyasetlere yaptığı eleştiriler gösterilmeye çalışılacaktır.

269

Büyük Siyaset ve Küçük Siyaset

Muhafazakar, gerici, liberal, demokrat, amaçlar uğruna çalışan, eşitlikçi, özgürlükçü, daha fazla efendileştiren, daha fazla köleleştiren, serbest piyasayı savunan, adaleti ve uyumu arzulayan, ulusalcı, ırkçı, parçalayıcı, bölücü, Hıristiyan, hümanist olarak nitelendirdiği çağının mevcut tüm siyasetleri, Nietzsche'ye göre küçük siyaset olarak tanımlamaktadır.⁷⁰ Büyük siyaset, “insan türünün her güçlendirilmesinde, arttırılmasında yeni köleleştirme biçimi” olduğu için “yeni düzenler”in “yeni kölelikleri” gerektirdiğine inananların; “tehlikeyi, savaşı, macerayı sevenler”in ve “uzlaşmayı, teslimiyeti, barışmayı, iğdiş edilmeyi yadsıyanlar”ın siyaseti olarak nitelendirilmiştir.⁷¹ Nietzsche için tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi anlamına gelen büyük siyaset,

⁶⁹ Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s.94.

⁷⁰ Nietzsche, *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), ss.255-257.; Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.130.

Nietzsche'nin yaşamı Bismarck dönemine denk gelir ve bu dönemde Almanya'da muhafazakârlar, liberaller, sosyal demokratlar (sosyalistler) ve merkezçiler (Katolik ve Hıristiyan siyasetçiler) olmak üzere dört ana akım üzerinden siyaset yapılmaktaydı. Krallık mevcut bir kurumdu, krallığın yanında parlamento da vardı. Anayasalcılık, ulusalcılık, Yahudi karşıtlığı, sömürgecilik, uluslararası savaşlarla iç siyasetin belirlenmesi, kültürün siyaset tarafından yönlendirilmesi ve işçi sınıfının toplumsal sorunları tartışılan ana konulardı. (Frank Cameron ve Don Dombowsky, *Political Writings of Friedrich Nietzsche*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, ss.1-20.)

⁷¹ Nietzsche, *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), s.256.

yaratıcı yıkım, "insanlığın en yüce eylemi", "düşünceler savaşı" içinde kaybolan siyaset kavramı ve "yalan üstüne kurulmuş" "eski toplumun tüm siyasal kurumları"nın "havaya uçması" demektir.⁷²

Tarihin "güçlü kişilikler" tarafından yapıldığını,⁷³ insanlığın ereğinin "en sonda" değil "en yüksek örneklerinde" olduğunu ve tarihin "büyük adamların yaratmalarına fırsat vermek ve onlara güç kazandırmak" anlamına geldiğini söyleyen⁷⁴ Nietzsche için büyük siyasetin bir deha siyaseti olduğu açıktır. Bir deha siyaseti olarak büyük siyasetin, bir yönüyle "daha sıradışı, daha güçlü, daha karmaşık, daha verimli" "üstün tekil örnek"⁷⁵ odaklanarak dehaları yaratan bir siyaset; başka bir yönüyle de "her değer vermedeki perspektifsel öğeyi" kavrayarak "rütbe düzenini [*Rangordnung*] kurma sorununu"⁷⁶ anlamış dehalerin yaptığı bir siyaset olmak üzere iki boyutu vardır.

Bu nedenle büyük siyasetin ilk boyutu eğitim, yaratıcı yarış ve demokrasi ile dehaları yaratmaya yönelmelidir. "Yaygınlaştırılmış"⁷⁷ ve "daraltılmış"⁷⁸ eğitim politikalarına karşı olan Nietzsche'ye göre olması gereken eğitim politikası, "kitlenin eğitimi"ni değil, "tek tek seçilmiş, büyük ve kalıcı eserler için donatılmış insanların kültürü"nü hedefleyen,⁷⁹ kendisini güçlendiren ve "kendine yeter olması"ni sağlayan⁸⁰ "yoğunlaştırılmış" eğitim politikasıdır. Öyleyse büyük siyaset dehalerin ortaya çıkmasını sağlayan yoğunlaştırılmış bir eğitim politikasına sahip olmalıdır. Yoğunlaştırılmış eğitim politikasının "hazırlayıcı insanları", "kahramanlığı bilgi arayışına vardırıran", kendi kendileriyle "savaşa savaşa" yaşayıp kendilerini aşmaya çalışan "bilgi peşinde koşma çağı"nın yönetici bireylerini hazırlarlar.⁸¹ İşte bu bireyler, "geleceğin tohumları", "tinsel kolonizasyonun gerçek sahipleri", "yeni devletlerin ve toplulukların yepyeni oluşumları"dır.⁸²

Nietzsche, dehalerin ortaya çıkmasına neden olan ikinci olgunun Eski Yunan'da görülen agon (Yun. yarış) kültürü yani yaratıcı yarış olduğunu düşünmektedir. Agon kültürünün dehaları yaratmataka başarısı, olumsuz

⁷² Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, (çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul, 2011, ss.115-116.

⁷³ Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, s.78.

⁷⁴ Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, s.117.

⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, (çev. Cemal Atila), Say Yayınları, İstanbul, 2006, s.54.

⁷⁶ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, 1.Kitap, ss.17-18, köşeli parantez bana aittir.

⁷⁷ Friedrich Nietzsche, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*, (çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.10, 28,

⁷⁸ a.g.y., ss.29-30.

⁷⁹ a.g.y., s.51.

⁸⁰ a.g.y., s.10.

⁸¹ Nietzsche, *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), ss.171-172.

⁸² a.g.y., s.61.

özelliklerini denetleyerek insanı siyasal yönden yaratıcı bir yarışa sokması, yenenin yarışı bitirmek istemesi halinde, onu oylamayla kentten uzaklaştıran ostrakismos gibi kurumlarla yarışı sürdürecektir. Öğeleri içermesi ve birden fazla dehanın varlığının garanti altına almasıdır.⁸³ Sonuçta büyük siyaset birden fazla dehanın yarışmasına izin vermeli yani çoklu deha anlayışına sahip olmalı ve insanın olumsuz yanlarını yaratıcı bir yarışla ehlileştirerek dehayı toplumun hizmetine sunmalıdır.

Dehaları yaratacak üçüncü olgu demokrasidir. Demokrasiyi tiranlığın önleyicisi⁸⁴ olarak gören Nietzsche için koruyucu demokratik bir sistem, dehaların yaratılmasını sağlayan "tinsel bir hazırlık"tır.⁸⁵ Nietzsche'ye göre demokrasi dehaları yetiştirmekten vazgeçer, yalnızca koruyucu tedbirlere yönelik olarak uygulanırsa, "siyasal kurumların çöküş biçimi", "insanın küçülme biçimi" ve insanın "ortalama bir duruma getirilerek, değerinin düşürülmesi" anlamına gelir.⁸⁶ Elbette sıradan insanı üretmeye yönelik bir demokratik sistem, var olan itaati yeniden ürettiği ve hatta insanı sürüleştirdiği için küçük siyaset olarak adlandırılır.

Eğitim, yaratıcı yarış ve demokrasi ile dehaların yaratılmasına odaklanmış büyük siyaset, altyapısını hazırlamalı ve büyük siyaseti üretecek sınıfı oluşturmalıdır. Örneğin Nietzsche'ye göre Avrupa sorunu da "Avrupa'yı yönetecek yeni bir kastın yetiştirilmesi",⁸⁷ "daha yüce bir insan türü"nü ortaya çıkarılması⁸⁸ olarak bu yönde ele alınmalıdır. "Daha yüce insan türü"nü yaratacak "iyi ve sağlıklı aristokrasinin temel özelliği", "süse ve lüks gösterisine" dönmüş krallık olmadığı gibi; bir krallığın, bir devletin, bir topluluğun yönetici işlevi de değildir; o, "en yüksek yargılama makamı" olarak yönetim işlevinin anlamı olmalı; "topluma, toplum için değil de yalnızca seçilmiş varlık türlerinin kendilerini daha yüksek görevler, genel olarak daha yüksek varlıklara çıkardıkları bir alt yapı ve ön taslak" olarak bakmalıdır.⁸⁹

Büyük siyaset, yalnızca dehaları üretmekle kalmaz aynı zamanda dehalar tarafından yapılır. Dehaların yönetmesini meşru kılan özellik ise Nietzsche'nin siyasal kavramından gelir. Küçük siyaset yapanlar, var olan meşruiyet kanallarını kullanarak meşru olurlar. Büyük siyaset yapanlar, yani yeni bir itaat biçimi yaratacak emri verebilen dehalar ise "kendi"liğinden

⁸³ Friedrich Nietzsche, "Homeros'un Yarışı", *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.35-42.

⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *Gezgin ile Gölgesi*, (çev. Murat Batmankaya), Say Yayınları, İstanbul, 2013, s.140.

⁸⁵ a.g.y., ss.130-131.

⁸⁶ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.116.

⁸⁷ a.g.y., s.178.

⁸⁸ Nietzsche, *Güç İstenci*, s.598.

⁸⁹ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.190.

yönetme hakkına sahip olur. Siyasal meşruiyetle pek derdi olmayan Nietzsche'ye göre bir siyasal topluluk olarak halk, kendisine emir verecek ve kendisini itaat ettirecek olanı bir sözleşme ile belirlemez; aksine halk emir-itaat ilişkisi üzerine kurulu bir "tecrübe"dir ve kendisine "emir verecek olanı arar".⁹⁰ Nietzsche'ye göre, halkın uyduğu gelenekler bile "yararlı olanı emrettiği için değil yalnızca emrettiği için" itaat edilen "üst düzeyde bir otorite"dir.⁹¹ Ayrıca ortalama insan kendisine bir "yasa koymak" istemez, yasayı "bir yerden almak, ya da bir yerde bulmak, ya da onun bir yerden kendisine emredilmesini" ister.⁹² Sonuçta emredenini arayan halk ile emir verebilen deha arasındaki ilişki siyasal meşruiyetin anahtarıdır: Yönetenler, "kibar davranışlarla" "sürekli olarak daha yüksekte oldukları, doğuştan emir verme gücü konusunda kendilerini haklı gösterdiklerinde" "yığınlar temelde her çeşit köleliğe hazırdırlar".⁹³ En iyi olan hükmeder ya da hükmetmek ister; başka bir deyişle hükmeden en iyidir ya da en iyi olmalıdır.⁹⁴

Nietzsche her ne kadar varolduğundan beri insanların "koşulsuz itaat" ettiklerini kabul etse⁹⁵ de deha ile halk arasında bir uyumun bulunması gerektiğini göz ardı etmez. Ona göre koşulsuz itaat etmek, uyum anlamına gelmez. "Birbirleri için yaratılmış" halk ile deha arasındaki uyum, onların birbirleriyle mücadelelerinden ve birbirlerinden yararlanmalarından oluşur, ne halk bir sürü ya da anlamsız bir kalabalık, ne de deha halkın angaryasına koşulacak bir bireydir.⁹⁶ Dolayısıyla yalnızca dehanın emir vermesiyle ve halkın da bu emre itaatiyle büyük siyaset yapılmış olmaz, deha ile halkın ve emir ile itaatin bir uyum içinde olması gerekir. Sonuçta, büyük siyaset deha ile halk arasındaki uyumu gözetmelidir.

Büyük siyasetin en önemli özelliği birleştirme ve bütünleştirme siyaseti olmasıdır çünkü Nietzsche'ye göre birleştiren ya da bütünleştiren siyasetler yeni itaat biçimleri yaratan ve yeni emirlere gereksinim duyan siyasetlerdir. Birlik siyaseti, Nietzsche'nin ilk yazılarından itibaren Almanya'nın birliğini sağlamış "kendisiyle aynı korkuları yaşamakla kalmayıp parti siyasetini, sosyalizmi ve parlamentarizmi reddeden" Bismarckçı Prusyalılık ve ulusçuluk ile beraber görülmektedir.⁹⁷ Daha sonraki yazılarında birlik siyaseti, kozmopolit bir kültür anlayışı ile Avrupa birliği siyaseti diyebileceğimiz daha

⁹⁰ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s.240.

⁹¹ Friedrich Nietzsche, *Tan Kızılığ*, (çev. Özden Saatçi), Say Yayınları, İstanbul, 2003, ss.19-20.

⁹² a.g.y., s.83.

⁹³ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, (çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.54.

⁹⁴ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s.238.

⁹⁵ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.110.

⁹⁶ Nietzsche, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*, ss.95-96.

⁹⁷ Cameron ve Dombowsky, a.g.y., s.3

geniş bir zemine doğru evrilmiştir.⁹⁸ “Vatan toprağı tiryakiliğinin” yenilmesi gereken bu evrimde, insanları birbirine benzeştiren ve uluslar üstü göçebe bir insan tipi” ortaya çıkaran demokratik süreçlerin “fizyolojik” etkisi büyüktür.⁹⁹ “Avrupalı oluş süreci”, milliyetçilikle, anarşizmle ya da insanı “yetenekli sürü insanı” durumuna getiren demokratik süreçlerle geriye döndürülebilir ancak “Avrupa'nın demokratikleştirilmesi” yalnızca fizyolojik değil tinsel olarak da “zalimlerin yetiştirilmesinin istek dışı düzenlenişi” anlamına da gelir.¹⁰⁰ Nietzsche'ye göre birleştirmeye ve bütünleştirmeye yönelik büyük siyaset, istemese de kendisine emir verecek bir deha sınıfının oluşmasına neden olmaktadır.

Dahası, Avrupa'da süregelen demokratikleşme halklara hizmet eden diplomatlara odaklanmış bir siyaset yapılanmasına neden olmasının yanında,¹⁰¹ Avrupalı'ya “dünya kültürünün tamamını yönetmek ve denetlemek” görevini de yüklemektedir.¹⁰² Nietzsche için büyük siyaset, belli ki yalnızca Avrupa için sınırlı değildir, aynı zamanda o, Avrupa'da başlayıp tüm dünyaya yayılan bir birleştirmenin ve bütünleştirmenin siyasetidir.

Dünya siyaseti olarak büyük siyaset “bir tek isteme”nin, başka bir deyişle “yeryüzünü ele geçirme kavgası”nın siyasetidir; küçük siyaset ise “küçük devletlerin, hanedanlıkların, demokrasilerin bölünmüş istemeleri”nin siyasetidir.¹⁰³ “Avrupa'nın sağlığını bozan” ulusalcılık “ufacık devletler”in “ufacık siyaseti”ne neden olurken, “dünyayı yönetme düşüncesiyle Avrupa'yı birleştirebilecek, siyasal ve iktisadi alanda birleşmiş bir Avrupa yaratabilecek yeterlilikte” olan büyük siyaset, “ulusları yeniden birbirine bağlayacak yeterli büyüklükte bir ödev” olarak anlaşılmalıdır.¹⁰⁴ “Büyük görev ve soru” dünyanın bir ırk ya da bir halk olarak değil de bir bütün olarak nasıl yönetileceğidir.¹⁰⁵ Bu yönetim, yalnızca insanın ihtiyaçlarına yönelmiş, güvenli, tehlikesiz, rahat bir yaşamı inşa etmemeli ya da Nietzsche'nin deyişiyle “evrensel bir yeşil otlak” alanı sağlamamalı; eşitlik ve acıma öğretilerine sahip “sürü hayvanı” arzularını kullanarak “en yüksek tinsellikte ve istenç kuvvetinde insan türü için değerleri tersine çeviren” bir anlayışa sahip olmamalıdır.¹⁰⁶

Büyük siyasetin başka bir özelliği, mevcut itaat biçimlerini keskinleştiren ya da yetkinleştiren bir siyaset olmamasıdır. Zenginler, fakirler

⁹⁸ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, 1.Kitap, ss.301-302.

⁹⁹ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, ss.166-167.

¹⁰⁰ a.g.y., ss.167-168.

¹⁰¹ Nietzsche, *Gezgin ile Gölgesi*, ss.140-141.

¹⁰² a.g.y., s.59.

¹⁰³ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.130.

¹⁰⁴ Nietzsche, *Ecce Homo*, s.110.

¹⁰⁵ Nietzsche, *Güç İstenci*, s.595.

¹⁰⁶ a.g.y., ss.595-597.

ve partiler etrafında kurulmuş bir demokratik sistemin eleştirisi bunun ilk örneği olarak verilebilir. Nietzsche'ye göre mevcut demokrasi anlayışı "varlıksızlar, zenginler ve partiler" in siyaset yapmasını engellemeli; zenginlerin ve fakirlerin elinden oy hakkını almalı ve "partilerin organize edilmesini hedefleyen her şeyi" engellemelidir.¹⁰⁷ Demek ki Nietzsche'ye göre zenginlerin, fakirlerin ya da zenginlik ile fakirlik üzerine kurulmuş partilerin siyaseti, zenginliği ve fakirliği yeniden üretmekten, yeniden üretilmiş zenginlik ve fakirliğin mevcut ideolojilerle yeniden siyasetini yapmaktan başka bir şey değildir; böylece garanti edilmesi gereken düşünsel ve iktisadi bağımsızlık engellenmekte, efendiler daha fazla efendi olmakta, köleler ise daha fazla köleliğe doğru itilmektedir. Büyük siyaset düşünce, vicdan ve iktisadi özgürlüğü sağlamak ve garanti altına almak zorundadır.

Bu konuda verilecek ikinci örnek Nietzsche'nin "kitlelerin büyük adamı" adı altında betimlediği siyasi figür ve onun siyasi anlayışıdır. "Koşullar neyi gerektiriyorsa" o özelliklere sahip olan "kitlelerin büyük adamı", güçlü irade sahibi bir siyasetçi izlenimini yaratarak¹⁰⁸ kitleleriyle arasında bir güç kırsırdöngüsü oluşturur ve kendi iktidarıyla birlikte kitlenin itaatini yeniden üretip keskinleştiren küçük siyasetin siyasi bir figürü haline gelir. Büyük siyaset "kitlelerin büyük adam"larıyla değil, dehalarla yapılır

Daha önce Nietzsche'nin siyasette halk ile deha arasındaki uyumu gözettiği gösterilmişti. Deha kendi başına siyaset yapan ve halkı umursamayan biri değildir. Bunun yanında, yaygın kanının aksine, Nietzsche'ye göre halk ya da toplum da bir sürü değildir. Ancak Nietzsche için uzaklık pathosunu tahrir ederek, *Rangordnung*'u kural dışına çıkararak, yöneten ile yönetilen arasındaki uzaklığı ortadan kaldırıp topluma sürü olarak bakan ya da toplumu sürüleştirmeye çalışan küçük siyasetler vardır. Örneğin efendi ile uşak kavramlarını yadsıyan demokrasi, sosyalizm ve anarşizm sürü ahlakının siyaseten dile gelmesidir.¹⁰⁹ Tek tip insan yaratmaya çalışan demokratik hareketlere, siyasal kurumların çöküşü, insanın küçülmesi, değersizleştirilmesi ve sıradanlaştırılması olarak bakan¹¹⁰ Nietzsche için "toplumcu ahmakların" ve "düz kafalıların" sosyalist ve demokratik bir toplumla "geleceğin insanı" olarak dayatmaya çalıştıkları "toptan soysuzlaşma", insanın "yetkin bir sürü hayvanına" doğru gidişinden, küçülmesinden ve "eşit haklara ve savlara sahip cüce insana doğru hayvanlaşması"ndan başka bir şey değildir.¹¹¹ Getirdiği eşitlik anlayışıyla uzaklık pathosunu tahrir etmesinden ve *Rangordnung*'u kural dışına çıkarmasından dolayı demokrasiyi, sosyalizmi ve anarşizmi kıyasıya

¹⁰⁷ Nietzsche, *Gezgin ile Gölgesi*, ss.141-142.

¹⁰⁸ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, 1.Kitap, s.291.

¹⁰⁹ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, ss.114-115.

¹¹⁰ a.g.y., s.116.

¹¹¹ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.117.

eleştiren Nietzsche, liberalizmi de özgürlük anlayışından dolayı eleştirmektedir. “Her nesneyi küçük, korkak ve tadına bakılır duruma getiren”, “egemenliği ele geçirme uğruna istencin tabanını oyan” ve “özgürlüğü bir baskı yönetimine dönüştüren” liberalizm de Nietzsche’ye göre “sürü hayvanı olarak utkuya ulaşır” ve “sürünün-hayvanlaştırılması” anlamına gelir.¹¹²

Nietzsche, toplumu sürüleştirmeye çalışan partili parlamenter siyaseti de büyük siyasetin tam karşısında konumlandırmaktadır. Ona göre parlamento, “buyurucu”ların yerine geçmiş “kurnaz sürü insanların”, “halkın birinci hizmetçisi” ya da “ortaklaşa refahın aracı” gibi “sürü düşünme biçimi” ve “sürü özdeyişleri”yle oluşturduğu birlikteliktir.¹¹³ Kitle partileri ise, parti siyasetini bilgelikten üstün tutup “toplumun esenliği sorununu” her durumda parti çıkarları için kullanarak,¹¹⁴ birbirlerine karşı yaptıkları ya da yapmadıkları “önemli şeyler” üzerinden besledikleri düşmanlıklarını “parti geleneği” haline getirerek,¹¹⁵ kendisi ile kitlesi arasında birbirlerinin “cesaret”lerini ve itaatlerini kısırdöngü biçiminde üreten bir “sürü” ilişkisini dayatarak,¹¹⁶ “kitleleri etkileme niyeti” ile “ilkelerini büyük aptallık freksleri”ne dönüştürerek,¹¹⁷ küçük siyaset yaparlar. Belli ki Nietzsche, yalnızca insanın zorunlu ihtiyaçlarına odaklanmış hizmet anlayışına dayalı bir parlamentoyu ve bu anlayışla kurulmuş parlamentonun bileşenleri olan siyasi partileri sürüleştirci politikalarından ötürü küçük siyaset alanına sokmaktadır.

275

Nietzsche’nin yazılarında tüm ideolojiler küçük siyaset olarak eleştirilmiş olsa da en ayrıntılı ve olumsuz eleştiri sosyalizme yapılmıştır. Bu olumsuz eleştirilerin ilk nedeni sosyalizm hastalığını üreten devrimcilerin ve burjuvaların, bu hastalığın nedeni olan birbirlerinin toplumsal ve siyasal koşullarını kimi zaman kısırdöngüsel kimi zaman da şansa dayalı olarak üretmesidir.¹¹⁸ İkincisi ise sosyalizmin yeni bir itaat biçimi yaratamamış olması, başka bir deyişle “despotizmin küçük kardeşi” olması ve bilinen tüm devletleri ortadan kaldırmak üzere hepsinden daha “mutlak” bir devlet kurmak istemesidir.¹¹⁹

Son olarak büyük siyaset devleti sönmüldiren bir siyasettir. Nietzsche devletin olumsuz yönlerinin uzunca bir betimlemesini ardından

¹¹² Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, ss.96-97.

¹¹³ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s.111.

¹¹⁴ Nietzsche, *Tan Kızılığ*, s.137.

¹¹⁵ Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, (çev. Nilüfer Epeçeli), 2.Kitap, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s.119.

¹¹⁶ Nietzsche, *Tan Kızılığ*, s.224.

¹¹⁷ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, 1.Kitap, s.279.

¹¹⁸ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, 2.Kitap, s.116.; Nietzsche, *Tan Kızılığ*, ss.158-160.; Nietzsche, *Şen Bilim*, (çev. Ahmet İnam), ss.53-54.

¹¹⁹ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, 1.Kitap, ss.299-300.

üstüninsanı devletin bittiği yere konular.¹²⁰ Nietzsche üstüninsanı devletin bittiği yerde başlatarak, devletin sönümlenmesinin yanı sıra, uzaklık pathosunun uçları arasındaki gerilimin enerjisini sağlayan devlet şiddetinin de dönüşmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Sonuç

Nietzsche'nin siyasal düşüncesinde uzaklık pathosu, insanın hem kendi içinde olan uzaklığını hem de başkalarıyla olan uzaklığını anlamlandıran, siyasi bir şiddetle yaratılmasının yanında, siyasi bir şiddetle korunup sürdürülen, her yeni tasarımında insanın kendisini aşmasını gerektiren, bu yolla insanın birinci ve ikinci doğalarını belirleyen, değerleri yaratan, bu değerlerin tasarlanmasıyla *Rangordnung*'u kuran, büyük siyaseti ve küçük siyaseti anlamlandıran merkezi bir kavramdır. Nietzsche'nin siyasal kavramı da uzaklık pathosu üzerine kuruludur.

Nasıl ki Etienne de la Boétie *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*'inde iktidarın özünü açıklarken siyasal düşüncesini gönüllü kulluk kavramı üzerine yalın bir dille kurmuşsa,¹²¹ Nietzsche de siyasal kavramını, uzaklık pathosunun bir sonucu olarak, itaat edenin emreden karşısındaki en yalın durumuyla, "köleleştirme biçimi"yle¹²² anlatmaktadır. Nietzsche'ye göre bizim toplumlarımızı tehdit eden şey "kölelik kuramı eksikliği"dir.¹²³ Ona göre tüm itaat biçimleri öyle ya da böyle köleliktir ve yalın bir dille anlatacak olursak, bir ucunda köle öteki ucunda efendi bulunan uzaklık pathosu, insanlığı yüceltecek biçimde yeniden tasarlanacaksa, bu tasarım efendilik temel alınarak değil, kölelik temel alınarak yapılacaktır. Dolayısıyla Nietzsche'de siyasal kavramı, daha teknik bir dille anlatılacak olursa, yeni bir itaat biçiminin yaratılması, değilse üretilmesi olarak kurgulanabilir. Nietzsche'ye göre yeni bir uzaklık pathosunun yaratılması, yeni bir itaat biçimi yaratılması; mevcut uzaklık pathosunun yeniden üretilmesi ise mevcut itaat biçimlerinden birinin yeniden üretilmesi anlamına gelmektedir.

Nietzsche'de siyasal ilişki, toplumdaki "diğer ilişkilerin en güçlü modeli"¹²⁴ olduğundan, diğer tüm ilişkileri belirlemektedir. Yeni bir itaat biçimi yaratmak, değilse mevcut itaat biçimlerinden birini üretmek olarak kurgulanmış Nietzsche'deki siyasal kavramı da bu ilişkinin ifadesi olarak toplumdaki diğer tüm ilişkileri belirleyici bir kavramdır. Bu nedenle Nietzsche

¹²⁰ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, ss.72-75.

¹²¹ Etienne de La Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, (çev. Mehmet Ali Ağaoğulları), İmge Kitabevi, Ankara, 1995.

¹²² Nietzsche, *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), s.256.

¹²³ Nietzsche, "Yunan Devleti", s.23.

¹²⁴ Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca*, 1.Kitap, s.286.

için yeni bir itaat biçimi yaratarak toplumu yeniden biçimleyecek büyük siyaset ile mevcut itaat biçimlerini yeniden üreterek ya da ortadan kaldırarak toplumun mevcut ilişkilerini yeniden üreten ya da yok edip toplumu sürüleştiren küçük siyaset vardır.

Büyük siyaset, yeni itaati yaratacak yeni emirleri veren deha siyasetidir. Bu nedenle, bir yönüyle büyük siyaset eğitim, yaratıcı yarış ya da demokrasi gibi siyasal araçlarla dehaları yaratan bir siyaset; diğer yönüyle de yerelde birlikten ve bütünlükten başlayarak ulusları birbirine bağlayan, kısacası insanlığı birleştiren ve bütünlükten, dünyayı yönetmeye yönelik bir deha siyasetidir. En iyi olduğu için yöneten, yönettiği için de en iyi olan dehaların siyaseti, dünyayı yönetmeye zorunlu bir siyasettir çünkü Nietzsche'ye göre her birleşme ve bütünlük insanlığın gücünü artırırken, tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesinin, başka bir deyişle yeni bir itaat biçiminin yaratılmasının siyasetidir.

Yeni bir itaat biçimini yaratmak değilde onu başka bir biçimde yeniden üretmek ya da yok etmek üzerine yapılan siyasetler küçük siyaset olarak adlandırılmıştır. Nietzsche'ye göre, en yalın ifadeyle köleliği, teknik bir dille itaati ortadan kaldırmak ya da reddetmek, insanı birincil siyasal doğasına doğru itmek, başka bir deyişle sürüleştirmek anlamına gelir. Bunun yanında mevcut itaat biçimlerinden birini kullanarak daha fazla efendilik ya da daha fazla kölelik yapmaya ya da yaptırmaya çalışan siyasetler de insanın birincil siyasal doğasını yetkinleştirmek ya da insanı "yetkin sürü hayvanına" doğru dönüştürmek olarak ele alınır ve küçük siyaset olarak adlandırılırlar. Bu nedenle Nietzsche, eşitlik, özgürlük, kardeşlik, "kitlelerin büyük adamı" gibi söylemlerin üzerine kurulmuş tüm siyasetleri iki yüzlü olarak nitelendirmiş, siyasetini bu kavramlar üzerine kuran çağının mevcut ideolojilerini kıyasıya eleştirmiştir. Demokrasi, sosyalizm, anarşizm, liberalizm, muhafazakarlık gibi ideolojilerle yapılan siyasetleri de insanları sıradanlaştırdığı, yöneten ile yönetilen arasındaki itaati kısırdöngü halinde yeniden ürettiği, daha fazla efendileştirdiği ya da köleleştirdiği, yalnızca insanların zorunlu ihtiyaçlarına yönelik hizmeti merkeze aldığı, kitlelerin ya da büyük adamların peşine takıldığı, toplumu sürüleştirdiği için eleştirmiştir.

Sonuç olarak Nietzsche, siyasete yaklaşımında ya da döneminin siyasal olaylarını yorumlamada insan gereksinimlerine hizmet olarak sunulmuş sıradan politikalara karşı deha politikalarını, reaktif muhalif politikalara karşı proaktif belirleyici politikaları, kısırlaştırıcı düşmanlık ve hınc politikalarına karşı yarışmacı politikaları, parçalayıcı ve sürüleştirici politikalara karşı bütünlükçü ve birleştirici politikaları, daha kısaca ve kendi terimleriyle anlatacak olursak küçük siyasete karşı büyük siyaseti savunmuştur. Nietzsche'yi belli bir ideolojinin taraftarı ya da sahibi olarak göstermek yerine,

Nietzsche'de Siyasal Kavramı
Oğuz TIRPANLI

yapıtlarının tümünü araştırıp inceledikten sonra, onun yazılarının yardımıyla kurulacak bir siyasal kavramı ile düşünsel dünyasına yaklaşmak, onun siyasal düşüncesini anlamak için daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

KAYNAKÇA

- Cameron, Frank ve Dombowsky, Don, *Political Writings of Friedrich Nietzsche*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.
- La Boétie, Etienne de, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, (çev. Mehmet Ali Ağaoğulları), İmge Kitabevi, Ankara, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü*, (çev. Zeynep Alangoya), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (çev. Murat Batmankaya), Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *Deccal*, (çev. Ayça Kaya), Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, (çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, (çev. Cemal Atila), Say Yayınları, İstanbul, 2006.
- Nietzsche, Friedrich, *Gezgin ile Gölgesi*, (çev. Murat Batmankaya), Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci*, (çev. Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, "Homeros'un Yarışı", *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* içinde, (çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, İstanbul, 2011, ss.35-42.
- Nietzsche, Friedrich, *İnsanca, Pek İnsanca*, (çev. Cemal Atila), 1.Kitap, Say Yayınları, İstanbul, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *İnsanca, Pek İnsanca*, (çev. Nilüfer Epçeli), 2.Kitap, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*, (çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, (çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), Asa Kitabevi Yayınları, Bursa, 2003.

Nietzsche'de Siyasal Kavramı
Oğuz TIRPANLI

Nietzsche, Friedrich, *Şen Bilim*, (çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Nietzsche, Friedrich, *Tan Kızılığ*, (çev. Özden Saatçi), Say Yayınları, İstanbul, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, (çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları, İstanbul, 2003.

Nietzsche, Friedrich, "Yunan Devleti", *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* içinde, (çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, İstanbul, 2011, ss.19-29.

Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, ss.281-86, "páthos" maddesi.

Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, (çev. Ece Göztepe), Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

ON THE GENESIS OF STATE

Buket KORKUT RAPTİS*

ABSTRACT

In this essay we aim to reconsider the genesis of state by elaborating some philosophical concepts and distinctions based on the recent studies in social sciences. We will associate the political power with the realm of state, which is the hallmark of civilization, and the ethical power with the realm of community, which is the bearer of culture. The right question we suggest addressing on the genesis of state is "what kind of ethical outlook should a community have so as to transform into a state?" If the state turns out to be the only authority that possesses the use of violence seen to be legitimate, then it is impossible for a community to give birth to a state without an ethical problem. In order to understand the genesis of state we will attempt to reveal this ethical problem. By appealing to the Aristotelian distinction between internal and external goods, we will conclude that the confusion between internal and external goods is the source of the ethical problem for the communities that transform into states.

Keywords: State, Political Power, Ethical Power, Community, Civilization, Culture

DEVLETİN KÖKENİ ÜZERİNE

ÖZ

Bu makalede son dönem sosyal bilimler alanında yapılmış çalışmalardan yararlanarak bazı felsefi kavram ve ayrımlar geliştirip devletin kökenini yeniden ele alacağız. Politik gücü uygarlığın göstergesi olan devlet olgusu ile, etik gücü ise kültürün taşıyıcısı topluluk ile ilişkilendireceğiz. Devletin kökeni hakkında sorulması gereken doğru sorunun şu olduğunu öngöreceğiz: "Devlete dönüşmesi için bir topluluk nasıl bir etik görünüme sahip olmalı?" Eğer devlet meşru gözükürken şiddet kullanma hakkını elinde tutan güç ise, bir topluluğun etik bir sorun olmadıkça devlete dönüşmesi olanaklı değildir. Devletin kökenini anlamak için bu etik sorunu açığa çıkarmayı amaçlayacağız. Aristoteles'in içsel ve dışsal iyiler ayrımından yararlanarak, devlete dönüşen topluluklardaki etik sorunun içsel ve dışsal iyileri birbiri ile karıştırması olduğu sonucuna varacağız.

Anahtar Kelimeler: Devlet, Politik Güç, Etik Güç, Topluluk, Uygarlık, Kültür

* Associate Professor, Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Literature, Philosophy Department. buketkorkut@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0404-0910

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 281-300

Makalenin geliş tarihi: 23.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 21.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 281-300

Submission Date: 23 February 2021

Approval Date: 21 April 2021

ISSN 2618-5784

In the philosophical literature, social contract theory (i.e., the view that people's political obligations are based on a contract or agreement among them to form a state) is the dominant view concerning the state. It is not, however, clear whether it is posited as the most reasonable explanation of the origin of state or it is proposed to legitimize the state. In either case, theories of social contract do not appeal to the works of social scientists. In our view, reflection on the genesis of state requires both an acquaintance with the studies in social sciences and a philosophical articulation of concepts.

Concerning Friedrich Nietzsche's method of genealogy, Gilles Deleuze once said "genealogy means both the value of origin and the origin of values."¹ The same can be told about the interconnection between the genesis of state and the value of state. In other words, theories about the origins of state always come with an answer to the question whether or not the state is legitimate. For instance, the two opposed views proposed by the social scientists, namely, integrationist and conflict theories also provide an answer to the question of legitimacy. The former group of theories claims that the state emerged as a result of integration due to the ecological conditions and the socio-economic needs of human beings.² This is clearly a way of legitimizing the state. The latter group of theories claims that the state emerged as a result of conflict where the conqueror dominated others.³ This view implies that the state cannot be legitimized on the basis of its origins. Interestingly, there are archeological and anthropological evidences against both views. Concerning the integrationist theories, we now know that there were stateless societies with ecological conditions and socio-economic needs similar to the ones that established states. Concerning the conflict theories, archeological studies tell us that there is no evidence of war for some societies during the period of their state formation.⁴ Hence, neither integration nor conflict can explain the emergence of state. How shall we then approach the question concerning the genesis of state?

We shall first be candid about our view of the state. From an ethical perspective, the state, as we know it, cannot be legitimized due to the fact that it is not only non-egalitarian, but also the most systematic form of domination of some people by others. The interesting question for us, then, turns out to be:

¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, (translated by Hugh Tomlinson), Continuum, London, 2002, p.2

² For an example of integrationist theory, see V. Gordon Childe, *Man Makes Himself*, Mentor Books, New York, 1958.

³ For an example of conflict theory, see Franz Oppenheimer, *The State: Its History and Development Viewed Sociologically*, (translated by John M. Gitterman), Vanguard Press, New York, 1926.

⁴ For a discussion on the shortcomings of these two kinds of theories, see Robert L. Carneiro "A Theory of the Origin of the State," *Science*, New Series, 1970, Vol. 169, No. 3947, pp. 733-738.

How could a community of people establish a state? What might have gone wrong? To answer this, we should begin with a definition of state.

I. A Definition of State

We usually presuppose that we have a good sense of what the state is. It is not, however, easy to define the state. We should begin with Max Weber's classic definition, which provides us with two interrelated characteristics. The first one Weber explains as follows:

... the state is the form of human community that (successfully) lays claim to the monopoly of legitimate physical violence within a particular territory...⁵

This is the most cited criterion of state in the literature. However, Weber actually points out another characteristic which is based on the first:

... the state represents a relationship in which people rule over other people. This relationship is based on the legitimate use of force (that is to say, force that is perceived as legitimate).⁶

According to Weber, the second characteristic is possible due to the first; some people use legitimate force (i.e., physical violence) to rule over other people. But what makes this force legitimate? Weber specifies that it is the force that is "perceived to be legitimate." There is surely a difference between the "legitimate use of force" and the "use of force that is perceived to be legitimate." It is unlikely that Weber was unaware of this distinction. The former is a normative concept while the latter is a relative one. It seems that if we are concerned with the institution of rulership based on the monopoly of physical violence, there is no place for the normative use of the concept of legitimacy.

But how is then the state seen to be legitimate? Since rulership based on coercion cannot be legitimized normatively, the way in which people nonetheless see this as legitimate has to do with their perception. The state then uses another power to control the perception of people. This power is psychological, for it concerns how people perceive and evaluate a certain phenomenon.

The significance of psychological power is first articulated by Pierre Bourdieu who names it as "symbolic power." According to Bourdieu, symbolic power is "the power to impose the principles of division, knowledge and

⁵ Max Weber, "Politics as a Vocation," in *The Vocation Lectures* (translated by Rodney Livingstone), Hackett Publishing, Indianapolis, 2004, p.33.

⁶ *Ibid.*, p.34.

recognition."⁷ "Symbolic violence is the violence which extorts submission, which is not perceived as such."⁸ In this sense, "to say that the state is legitimate is to say that it can obtain submission without constraint, or rather with a form of constraint that I call symbolic power."⁹ For Bourdieu, the definition of state should appeal not only to the monopoly of physical violence but also to the monopoly of symbolic violence.¹⁰ In view of Bourdieu's contribution, our modified Weberian definition of state is then the following:

The state is established based on the stratified distribution of the power of using force (i.e., physical and psychological violence) over a definite territory, where those who have the most power of using force rule over the others with less power. To rule is to control others and make them work (for the accumulation of surplus that they are not allowed to use; for sustaining the institution of rulership; for defending it against internal and external threats) by means of the monopoly of physical force that is seen to be legitimate, for it is accompanied by the monopoly of psychological force. Hence, the state is the institution of rulership based on the monopoly of physical and psychological force, which we name "politics;" the state consists of politics.

Before we proceed with proposing a possible thesis on the genesis of state, we need to introduce a distinction between civilization and culture.

II. The Distinction between Civilization and Culture

The state is the hallmark of civilization. But in history there used to be societies which did not establish a state. Nonetheless these societies had a culture. How should we then distinguish between civilization and culture? Nietzsche was right when he implied that civilization is a process at the end of which people lose the ground of their culture; for, Nietzsche claimed, people of modern civilization have the knowledge of other cultures but they themselves do not anymore possess any culture.¹¹ Civilization at its peak means the death of the culture of its own ground. Nonetheless some cultures are prone to develop a civilization while others resist the process of civilization.

⁷ Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, (translated by Richard Nice), Stanford University Press, Stanford, 2000, 189.

⁸ Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action*, (translated by Randal Johnson), Stanford University Press, Stanford, 1998, p.103.

⁹ Pierre Bourdieu, *On the State: Lectures at the College de France, 1989-1992*, (translated by David Fernbach), Polity Press, Cambridge, 2014, p.146.

¹⁰ Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action*, (translated by Randal Johnson), Stanford University Press, Stanford, 1998, p.40.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, (translated by R. J. Hollingdale), Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Primarily, both culture and civilization are ways of organizing human social life, but the means by which they accomplish this are different. In "Nomadic Thought," Gilles Deleuze provides us with three useful concepts which are peculiar to his definition of *state apparatus*.¹² The three features of state apparatus, according to Deleuze, are: *law*, *institution* and *contract* which are all means of organizing social life. Since the state is the hallmark of civilization according to our thesis, we can take these three features of state apparatus as the distinctive features of civilization. Deleuze does not specify, but we should add that culture proceeds with *custom*, *practice* and *promise*. In other words, in a civilization that replaces a culture, *law* replaces *custom*; *institution* replaces *practice*; and *contract* replaces *promise*. This is the way in which we suggest distinguishing between civilization and culture, that is, in terms of the means by which they organize human social life. In sum, we suggest the following definitions:

Civilization is the way in which the state organizes the social relations among its citizens on the basis of law, institution and contract. Hence civilization presupposes a state.

Culture is the way in which a community of people organizes the social relations among themselves on the basis of custom, practice and promise. Hence culture presupposes a community.

285

This distinction between culture and civilization is compatible with Ferdinand Tönnies' famous distinction between community and civil society. According to Tönnies, "the relationship itself and the social bond that stems from it, may be conceived either as having real organic life, and that is the essence of *Community [Gemeinschaft]*; or else as a purely mechanical construction, existing in the mind, and that is what we think of as *Society [Gesellschaft]*."¹³

While culture is a natural and collectively appropriated product arising out of the common life experience of a community of people, civilization is always an artificial construction of how social relations should be organized from the perspective of dominators. In other words, both culture and civilization are products of human affairs, but while culture is anonymous and unanimous, civilization is authored. That is why civilization as opposed to culture presupposes a division of labor; some people engineer the process of civilization while others are domesticated through this process.

¹² Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, (translated by Michael Taormina), Semiotext(e), New York, 2004.

¹³ Ferdinand Tönnies, *Community and Civil Society*, (translated by Jose Harris and Margaret Hollis), Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 17.

In *The Civilizing Process*, Norbert Elias also mentions a distinction between the English and French conception of civilization and the German concept of culture (i.e., Kultur). According to Elias, Western society associates civilization with a form of progress in "the level of its technology, the nature of its manners, the development of its scientific knowledge or view of the world, and much more."¹⁴ In this sense, Western society "believes itself superior to earlier societies or "more primitive" contemporary ones."¹⁵ For the English and French, the concept of civilization "sums up in a single term their pride in the significance of their own nations for the progress of the West and the humankind."¹⁶ In the German usage, however, civilization has "only a value of second rank, comprising only the outer appearance, the surface of human existence."¹⁷ The German concept of culture, which is considered to be more valuable, places special stress on "the particular identity of groups."¹⁸

How can we integrate Elias' insightful analysis in our distinction between civilization and culture? The idea that culture designates the peculiar identity of a group is compatible with our definition of culture. What we specified, but Elias does not, civilization is a process that a culture goes through at the end of which it replaces the culture of its own ground. That is why civilization is seen as a progress. Indeed it is a progress at the end of which the group loses its peculiar identity (i.e. culture) and represents itself as the peak of what humanity (at that historical period) can achieve. That is the source of its colonizing effect that Elias tries to capture. As Elias says, the English and French "who think with pride of their "civilization", they all regard it as completely self-evident that theirs is the way in which the world of humans in general wants to be viewed and judged."¹⁹ In our terms, when a particular society is civilized by means of law, institution and contract, these means posit themselves as universal means that all other cultures should adopt so as to progress.

One more agreement between Elias' concept of civilization and ours is embodied in the way in which Elias explains the process of civilization in the West. In Elias' narrative we see how Western civilization was a result of the process pioneered by a group of individuals. Even the concept of *civilite* "was an expression and a symbol of a social formation,"²⁰ where "its individual starting-point can be exactly determined. It owes the specific meaning which became

¹⁴ Norbert Elias, *The Civilizing Process*, (translated by Edmund Jephcott), Blackwell Publishing, Oxford, 2000, p.5.

¹⁵ Ibid., p.5.

¹⁶ Ibid., p.6.

¹⁷ Ibid., p.6.

¹⁸ Ibid., p.7.

¹⁹ Ibid., p.7.

²⁰ Ibid., p.47.

socially accepted to a short treatise by Erasmus of Rotterdam."²¹ Elias' narrative focuses on how the manners of a Western upper class was imposed on the lower classes through education. In our terms, unlike culture which is a natural and collectively appropriated product arising out of the common life experience of a community of people, civilization is always an artificial construction of how social relations should be organized from the perspective of dominators.

III. The Distinction between Political Power and Ethical Power

Since we associated politics with the state, which is the hallmark of civilization, does this mean that cultures are devoid of politics? Indeed, this is what we will argue. But how do cultures then regulate social relations? This is the question we shall answer, which also puzzled Pierre Clastres. In the *Society Against the State*, Clastres analyzes some American Indian communities and argues that these communities are not merely stateless; rather, they resist the formation of state through certain social mechanisms.²² But Clastres is puzzled about whether they are devoid of politics (or apolitical) for that reason. If political power is always coercive, i.e., involves command-obedience relations based on the monopoly of physical violence, then on the one hand Clastres admits that since these people do not recognize the monopoly of coercive power and they neither command nor obey, their societies turn out to be without politics; on the other hand, he takes it for granted that only animals form social groups without politics, but he does not want to reduce American Indians at the level of animals. There should then be non-coercive political power. But what does it mean and how is it possible? This is Clastres' question of puzzlement and he seeks to find an answer to this by analyzing the social dynamics of American Indian communities. Even though we do not agree with some of Clastres' philosophical interpretation of the anthropological data, which we will discuss now, his observations are nonetheless invaluable.

Clastres first points out that animals do not possess any form of political power:

It is then the question of political power and, quite justifiably, J. W. Lapierre asks first whether this human fact corresponds to any vital necessity; whether it unfolds from biological roots; whether - in

²¹ Ibid., p.47.

²² Pierre Clastres, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*, (translated by Robert Hurley), Zone Books, New York, 1989. The thesis that there were communities which resisted the formation of state is also proposed by James C. Scott in *The Art of Not Being Governed*, Yale University Press, New Haven, 2009.

other words - power has its birthplace and *raison d'être* in nature and not in culture. At the end of a patient and informed discussion of the latest work in animal biology, - a discussion not at all academic, although predictable in its outcome - the answer is clear: "The critical examination of acquired knowledge regarding social phenomena among animals, and in particular regarding their processes of self-regulation, has shown us the absence of any form, even embryonic, of political power..."²³

From this controversial observation, however, Clastres derives the following conclusion: "Logically speaking, an apolitical society would no longer have a place within the sphere of culture, but would rightly be placed among animal societies."²⁴ Does this proposition indeed follow from the previous observation logically? Just because animals lack political power, should those human communities, which do not organize their social relations according to political power, be placed among animal societies? Unless there is another form of human society distinct from both the kind of society based on political power and that of animal societies, this might be the case. Clastres, however, does not consider this possibility; that there might be a distinctive human social organization not based on political power. Given Clastres' observations which we will discuss below, American Indian communities seem to be examples of such societies.

Since there are such human societies which do not recognize coercion and since political power is coercive, what we need to explain is what kind of social power these societies use so as to regulate their relationships. What is then wrong with Clastres' conceptualization?

Primarily, Clastres does not distinguish between the social and the political in human relations and assumes that all social relations are political relations for human beings. But it is the other way around; all political relations are social relations. The social is broader than the political. For instance, healthy relationships among family members are social but not political (where a healthy family relationship is the one in which coercion is not involved).

Now, Clastres' intuition that not all power is coercive makes sense. But he uses "power" and "political power" interchangeably. Not all power used in regulating human relations are political. Since there are social relations that are not political, "social power" is a concept distinct from "political power." We

²³ Pierre Clastres, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*, (translated by Robert Hurley), Zone Books, New York, 1989, p.8.

²⁴ *Ibid.*, p.21.

must then distinguish between two kinds of social power: one is coercive that is political and the other is non-coercive, which we shall name "ethical."

This clarification among concepts helps us in distinguishing between the social relations in the state and those in Clastres' archaic societies better than Clatres' classification of concepts could allow us. In view of this, we can solve the puzzle proposed by Clastres: if political power is coercive and American Indians do not recognize coercive power, how do they then regulate their social life? And what does Clastres want to capture when he claims that the Indian chief has "powerless" power? Our solution to this riddle is simple: An Indian chief is powerless in terms of political power, but he has ethical power, and the social life is regulated by use of ethical power.

Considering Clastres' archaic societies, in sum, we argue that in these societies social relations are regulated by ethical power and this feature is what distinguishes them from the state that is based on political power. Clastres gives support to our thesis when he claims that "It is the lack of social stratification and the authority of power that should be stressed as the distinguishing features of the political organization of the majority of Indian societies."²⁵ Furthermore, according to Clastres, these societies are "essentially egalitarian" where men control their own activity.²⁶ On the basis of Clastres' anthropological data, these societies are non-stratified and egalitarian. But we said that the chief has a distinctive ethical power, is he then not privileged? How is his relation to the members of his community supposed to be? Clastres gives us an explanation of this relation based on the own words of an Indian chief:

The great cacique Alaykin, the war chief of a tribe inhabiting the Argentinean Chaco, gave a very good definition of that normal relationship in his reply to a Spanish officer who was trying to convince him to drag his tribe into a war it did not want: "The Abipones, by a custom handed down by their ancestors, follow their own bidding and not that of their cacique. I am their leader, but I could not bring harm to any of my people without bringing harm to myself; if I were to use orders or force with my comrades, they would turn their backs on me at once. I prefer to be loved and not feared by them." And, let there be no doubt, most Indian chiefs would have spoken similar words.²⁷

²⁵ Ibid., p.28.

²⁶ Ibid., p.197

²⁷ Ibid., pp.207-208.

On the basis of the chief's qualities of character, ethical power is granted to him by the members of his community. Furthermore, if the chief goes against their common will, then he is abandoned. Besides, the chief with ethical power knows that even if he could acquire political power and force people to obey him, he would lose his ethical power. To prefer ethical power over political power is, to put it in Indian terms, "to prefer to be loved and not feared by" people.

The radical distinction between the political and the ethical is first articulated by Niccolo Machiavelli. According to Machiavelli, "a ruler who wishes to maintain his power must be prepared to act immorally when this becomes necessary."²⁸ (Machiavelli 2005, 55) "For meanness is one of those vices that enable him to rule."²⁹ Despite the controversies in interpreting what Machiavelli meant to suggest, there is nothing outrageous about what he actually says, for he openly describes what politics is about. The unethical character of the political is actually embodied in the institution of rulership based on coercion. Would a virtuous person want to rule others? Recall how Plato in *The Republic* answered this question: The philosopher would not prefer to rule but must be convinced on the basis of the fact that if he does not accept to rule, he will be ruled by inferior people.³⁰ But Plato assumed that the institution of rulership is necessary for arranging social relations. He was rather concerned with how a wise rulership is possible. In other words, he tried to reconcile the political with the ethical. But if Machiavelli is right, which we claim that he is, the political is autonomous; to be a successful ruler, one might need to be vicious. We might even question whether successful rulership is possible without some form of coercion. Machiavelli argues that use of force is necessary for an effective rulership.³¹ Indeed, how could one rely on command-obedience relationship to organize social relations if there is no penalty for disobedience? It seems that some form of coercion (either physical or psychological or both) is necessary for the possibility of an effective rulership. This does not mean that the political (i.e., the rulership that is based on coercion) is the only option for arranging social relations. As we have seen above, it is possible to regulate social relations based on the ethical.

²⁸ Niccolo Machiavelli, *The Prince*, (translated by Russell Price), Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 55.

²⁹ *Ibid.*, p.57.

³⁰ Plato, *The Republic*, (translated by Tom Griffith), Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

³¹ Machiavelli, *The Prince*, 2005, p.61.

IV. The Distinction between Segmented and Stratified Cultures

In the *Society Against the State*, Pierre Clastres actually assigns two interrelated tasks to political anthropology:

This is the same as defining the task of a general, not a regional, political anthropology, a task that divides into two major lines of inquiry: (1) What is political power? That is: what is society? (2) What explains the transition from non-coercive political power to coercive political power, and how does the transition come about? That is: what is history?³²

We have already discussed the first question. Concerning the second, there is an assumption embodied in this question. Clastres presupposes that all primitive societies were egalitarian, that is, they were based on non-coercive power, and hence he is puzzled about how the complex society in the form of state that is coercive emerged. How does Clastres answer this question? Towards the end of his book Clastres admits that he has no plausible answer:

Primitive societies are societies without a State because for them the State is impossible. And yet all civilized peoples were first primitives: what made it so that the State ceased to be impossible? Why did some peoples cease to be primitives? What tremendous event, what revolution, allowed the figure of the Despot, of he who gives orders to those who obey, to emerge? Where does political power come from? Such is the mystery (perhaps a temporary one) of the origin.³³

Clastres would be right to consider the origin of state mysterious if all primitive associations were egalitarian and all complex societies were hierarchical. However, recent anthropological studies show that this is not the case:

In contradiction to evolutionist, neoevolutionist, and Marxist views, not all early human associations were egalitarian and the evolutionary process was not reduced just to the appearance and subsequent increase in sociopolitical hierarchization. On the contrary, social inequality existed in the human society from the very start... In addition, and again contrary to the theories mentioned above, one can give not a few examples of complex heterarchical societies in total forming an evolutionary series that do not follow the exceptionally widely spread unilinear scheme of "band-tribe (or

³² Pierre Clastres, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*, (translated by Robert Hurley), Zone Books, New York, 1989, p.24.

³³ Ibid., p.205.

independent community)–chiefdom– complex chiefdom– state". This is especially important because the measure of hierarchization is represented as the main and practically the only "litmus-paper" for a society's level of development in this almost canonized until the 1990s... As Brumfiel wrote several years ago, "the coupling of [socio-political] differentiation and hierarchy is so firm in our minds that it takes tremendous intellectual efforts even imagine what differentiation without hierarchy could be."³⁴

According to the recent anthropological studies then, on the one hand, not all primitive communities were egalitarian or segmented; on the other hand, not all complex societies were hierarchical or stratified.³⁵ This allows us to ascertain, as the most plausible explanation, that some stratified primitive communities evolved into hierarchical complex societies which lead to the emergence of proto-states. Accordingly, we need to revise some of our theoretical concepts so as to provide a plausible explanation for the emergence of proto-states.

Early on we made a distinction between civilization and culture. All civilizations emerge out of a culture. But not all cultures bring about a civilization. Cultures that lead to civilizations must already be stratified in some sense for the possibility of the emergence of the state. Hence, we should introduce a further distinction between segmented and stratified cultures: A segmented culture organizes social relations on the basis of egalitarianism, whereas social relations are hierarchically organized by a stratified culture.

³⁴ Dmitri Bondarenko, Andrey V. Korotayev, and Nikolay N. Kradin, "Introduction: Social Evolution, Alternatives and Nomadism" in *Nomadic Pathways in Social Evolution*, edited by Nikolay N. Kradin, Dmitri M. Bondarenko and Thomas J. Barfield, MeaBooks Inc., Lac-Beauport, 2015, pp.5-6.

³⁵ For an analysis of some non-egalitarian primitive communities of Australian Aborigines, see Olga Yu. Artemova, "Monopolization of Information and Social Inequality" in *Alternatives of Social Evolution*, edited by Nikolay N. Kradin, Andrey V. Korotayev, Dmitri M. Bondarenko. LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. For examples of egalitarian complex societies of Eurasian nomads, see Dmitri M. Bondarenko, Leonid E. Grinin, and Andrey V. Korotayev "Alternatives of Social Evolution" in *The Early State, Its Alternatives and Analogues*, edited by Leonid E. Grinin, Robert L. Carneiro, Dmitri M. Bondarenko, Nikolay N. Kradin, and Andrey V. Korotayev, 'Uchitel' Publishing House, Saratov, 2004, pp.3-27; Nikolay N. Kradin, "Nomadic Empires in Evolutionary Perspective" in *The Early State, Its Alternatives and Analogues*, edited by Leonid E. Grinin, Robert L. Carneiro, Dmitri M. Bondarenko, Nikolay N. Kradin, and Andrey V. Korotayev, 'Uchitel' Publishing House, Saratov, 2004, pp.501-524; Tatyana D. Skrynnikova "Mongolian Nomadic Society of the Empire Period" in *The Early State, Its Alternatives and Analogues*, edited by Leonid E. Grinin, Robert L. Carneiro, Dmitri M. Bondarenko, Nikolay N. Kradin, and Andrey V. Korotayev, 'Uchitel' Publishing House, Saratov, 2004, pp.525-535.

American Indian cultures, which Clastres discusses, belong to the class of segmented cultures for their communities were egalitarian. It is evident that in a segmented culture, social relations are rather regulated by ethical power, which is non-coercive. The state, however, is organized by political power, which is coercive. The ambiguous case consists of the situation of stratified cultures. Since these cultures do not yet constitute civilizations, they are stateless similar to segmented cultures. This means that their social organization is not based on political power either. But social power is either political or ethical. The question of puzzlement is then: How can the social organization of stratified cultures, which are hierarchical, be based on ethical power? Is this not contradiction in terms?

Now 'ethical' means what concerns ethics, hence by our use of 'ethical' we do not necessarily refer to 'good' in the normative sense. Of course, ethics is about what is good. But Nietzsche is right, there are multiple conceptions of ethics, or moralities; for morality is possible only within a culture and there are multiple cultures. Although we recognize pluralism of cultures, pluralism of moralities and hence pluralism about conceptions of ethics, we need not be relativists about ethics. Ethics as a branch of philosophy has the capacity to compare different moralities and reveal which perspective is better. This is what Nietzsche assigned as one of the tasks of philosophy and showed us how it might be accomplished through a genealogical analysis. As a matter of fact, some moralities might be better than others. And we are capable of reflection and reevaluation of values that belong to different moralities. We agree with Nietzsche that this is the task of ethics as a branch of philosophy.

Now from what we claimed it follows that each culture embodies a particular conception of ethics, which might be worse or better than others. A conception of ethics (or what we call morality) is a way in which human goods are evaluated and ranked with respect to each other. Understood in this manner, stratified cultures also possess a certain conception of ethics. What kind of ethical conception is this?

Before we attempt to explain this, we need to appeal to a distinction that Aristotle makes concerning human goods in the *Nicomachean Ethics*.³⁶ According to Aristotle, human goods can be classified with respect to their being ends or means: (1) good as an end in itself (i.e., happiness as the active exercise of virtues); (2) good as an end and a means (e.g., honour, pleasure and intelligence); (3) good as a means (e.g., wealth and all kinds of instruments). Furthermore, Aristotle proposes another classification of goods: (1) goods of

³⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, (translated by H. Rackham), Cambridge: Harvard University Press, 1934.

the soul (i.e., virtues); (2) goods of the body (e.g. health, beauty, and physical strength etc.); (3) external goods (e.g., wealth). Aristotle adds that goods of the soul are the goods in the fullest sense and also the highest. It is clear that external goods function always as means. Goods of the soul are always ends. Some bodily goods are ends and also means (e.g., health) and some others are only means (e.g., beauty). We have to emphasize that virtues have a special role among all these goods, because happiness, the only good that is an end in itself consists of the exercise of virtues, and virtues also constitute the goods of the soul, which are the highest human goods for Aristotle. For the sake of brevity, then, we might introduce a twofold Aristotelian distinction: (1) internal goods which are always ends, namely, virtues (2) external goods which are always means, such as wealth. This rough distinction is sufficient to help us in understanding the ethical views of stratified and segmented cultures and their difference.

Both segmented and stratified cultures rely on the ethical in regulating social relations. The ethical is the way in which a culture identifies human goods. Stratified cultures are the ones which confuse external goods with internal goods; that is to say, they take external goods as ends in themselves. In a community of stratified culture, the chief plays the role of chief for the sake of external goods, and the external goods that a chief possesses legitimize his position of being a chief in the eyes of his subjects. This leads to stratification. In a segmented culture, however, the leader of a community, if there is any, has the ethical power due to the internal goods (i.e., his virtues), and for the sake of being an exemplar he uses this power.

Neither segmented nor stratified cultures recognize the monopoly of physical violence, which is the distinctive feature of the state. Nonetheless, as opposed to the communities of segmented cultures, which are egalitarian, communities of stratified cultures are hierarchical. There is a sense in which stratified cultures allow some people to be privileged and command over others on the basis of the monopoly of not physical but psychological power. In such cultures, psychological power is the power that authorizes one to control others' behavior but is granted to a person by others on the basis of the external goods associated with that position. In segmented cultures, ethical power acquired on the basis of internal goods (i.e. virtues) is also a form of psychological power, for it allows one to be listened to more than another person with less ethical power. But this power does not lead to command obedience relation, for it is not and cannot be monopolized. Unlike external goods which are objects of competition, internal goods are objects of cooperation. A person with internal goods, namely, virtues, would not abuse his power to control others' behavior, for this attitude runs against the virtues he has. Such a person rather shows others how to become virtuous and partake in

ethical power. In this sense, each member of the community has equal access to internal goods; they can achieve to be virtuous by their own effort. That is why such a community is segmented rather than stratified. The kind of ethical power, which is given to a person on the basis of external goods, is a form of psychological power that is devious; for the person does not actually deserve to be followed due to his character virtues but pretends as if he is worth to be followed due to the external goods that he has. That is why such a person cannot be an exemplar by his own actions about how to achieve internal goods, but can only sustain the order of the community through command obedience relations. Since members of the community do not have equal access to external goods, this kind of psychological power is monopolized even though it depends on the consent of the community. That is why such cultures are stratified.

Confusion about who deserves to be followed for what reason leads to stratification. Members of stratified cultures mistakenly believe that external goods are ends and some people should be privileged in terms of possessing external goods. But they do not realize that some external goods if provided without measure might turn into the means to political power. When this takes place we encounter the emergence of the proto-state. Not all external goods can be a means to political power. For instance, the chief who is privileged to be polygamous, probably does not deserve this on the basis of his character (what would that mean in any case?); rather, he is privileged due to the status he occupies. In the end, association of chieftainship with polygamy is a result of cultural evaluation of human goods and how they should be distributed. Polygamy might be a harmless external good to associate with chieftainship. But not all external goods are thus harmless. Imagine the association of chieftainship with wealth where wealth is considered to be the legitimate sign of chieftainship. In such a community, the chief holds the potential to gain political power by distributing his wealth to some but not to others. Thus, he might establish an armed force and monopolize the use of physical violence. Therefore, wealth is one kind of means to acquire political power that leads to the birth of the proto-state.

The question for the emergence of the proto-state is then the following: How is psychological power used to acquire political power, the power to monopolize physical violence? We tried to give one plausible answer to this question above and there might be others. Another plausible explanation is implied by Clastres in the following passage:

Prophetic speech, the power of that speech: might this be the place where power tout court originated, the beginning of the State in the

Word? Prophets who were soul-winners before they were the masters of men? Perhaps.³⁷

Note, however, that Clastres does not raise the question we do. Nonetheless, his claim above can be interpreted as another possible answer to our question. The power of prophetic speech, if not a kind of psychological power, what is it? There might indeed be a transfer from the psychological power of prophetic speech to political power since prophetic speech is a skill, that is to say, an external good which might be used as a means to political power. In other words, prophetic speech is not an internal good that is an end in itself; it is a means. If our interpretation of prophetic speech is plausible, our meta-framework of explanation is untouched and even verified by Clastres' intuitive suggestion.

How is the situation in a segmented culture? Ethical power is still a kind of psychological power but is granted to a person due to the internal goods, namely, the virtues of his character. This kind of ethical power allows one to be listened to, but it does lead one to command others; for a person with virtues, as the Indian chief in Clastres' example indicated, wants to be "loved not feared" by others. Furthermore, due to the cultural recognition of internal goods as ends in themselves, the members of a segmented community do not let one to abuse the use of psychological power. They take such an abuse as a sign of vice and hence abandon listening to the person who was initially granted ethical power; in other words, any claim to the monopoly of psychological power is a reason for them to take ethical power away from that person. Besides, the nature of internal goods does not allow psychological power to be monopolized; for internal goods are not objects of competition but objects of cooperation. Even though such a culture might allow one to be a leader, the leader is not supposed to be idle and command others. On the contrary, for the possibility of gift economy to sustain itself, the leader should be the one who works more than others. In the end, the leader becomes the leader, for he represents a model personality that deserves to be taken as an exemplar. The question for a segmented culture (as opposed to a stratified culture) is not who should be obeyed but who should be respected and taken as an example. The ethical power of the leader is supposed to be a mediator for others to partake in this ethical power. In a stratified culture, the chief has the monopoly of external goods and in order to protect this monopoly, he also needs to monopolize psychological power. The monopoly of psychological power is the ground of command-obedience relation and this is the first form of stratification. That is why segmented cultures can resist the process of

³⁷ Pierre Clastres, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*, (translated by Robert Hurley), Zone Books, New York, 1989, p.218.

civilization while stratified cultures are the archaic forms of civilizations. Without the distinction between segmented and stratified cultures the origin of complex stateless societies and that of the state becomes mysterious.

In a nutshell, segmented cultures have a conception of ethics that take internal goods as ends, and that is why, they are egalitarian and resist the formation of the state; stratified cultures have a conception of ethics that take external goods as ends, and that is why, they are hierarchical and are prone to bring about state formation. The studies in social sciences provide us with examples of both kinds of culture. Based on the existence of such cultures we attempted to suggest a theoretical framework for explaining the possible genesis of state by introducing some conceptual distinctions. Our philosophical reflections, of course, need to be reevaluated by the new data provided by anthropological, sociological, historical and archaeological studies.

REFERENCES

- Aristotle (1934), *Nicomachean Ethics*, (translated by H. Rackham), Cambridge: Harvard University Press.
- Artemova, Olga Yu (2011), "Monopolization of Information and Social Inequality" in *Alternatives of Social Evolution*, edited by Nikolay N. Kradin, Andrey V. Korotayev, Dmitri M. Bondarenko. LAP LAMBERT Academic Publishing.
- Bourdieu, Pierre (1998), *Practical Reason: On the Theory of Action*, (translated by Randal Johnson), Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2000), *Pascalian Meditations*, (translated by Richard Nice), Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2014), *On the State: Lectures at the College de France, 1989-1992* (translated by David Fernbach), Cambridge: Polity Press.
- Bondarenko, Dimitri M., Leonid E. Grinin, and Andrey V. Korotayev (2004) "Alternatives of Social Evolution" in *The Early State, Its Alternatives and Analogues*, edited by Leonid E. Grinin, Robert L. Carneiro, Dmitri M. Bondarenko, Nikolay N. Kradin, and Andrey V. Korotayev, Saratov: 'Uchitel' Publishing House, pp.3-27.
- Bondarenko, Dmitri, Korotayev, Andrey V. and Kradin, Nikolay N. (2015), "Introduction: Social Evolution, Alternatives and Nomadism" in *Nomadic Pathways in Social Evolution*, edited by Nikolay N. Kradin, Dmitri M. Bondarenko and Thomas J. Barfield. Lac-Beauport: MeaBooks Inc.
- Carneiro, Robert L. (1970), "A Theory of the Origin of the State," *Science*, New Series, Vol. 169, No. 3947: 733-738.
- Childe, V. Gordon (1958), *Man Makes Himself*, New York: Mentor Books.
- Clastres, Pierre (1989), *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*, (translated by Robert Hurley), New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles (2002), *Nietzsche and Philosophy*, (translated by Hugh Tomlinson), London: Continuum.
- Deleuze, Gilles (2004), *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, (translated by Michael Taormina), New York: Semiotext(e).
- Elias, Norbert (2000), *The Civilizing Process*, (translated by Edmund Jephcott), Oxford: Blackwell Publishing.

- Grinin, Leonid E., Robert L. Carneiro, Dmitri M. Bondarenko, Nikolay N. Kradin, and Andrey V. Korotayev (ed.) (2004), *The Early State, Its Alternatives and Analogues*. Saratov: 'Uchitel' Publishing House.
- Kradin, Nikolay N. (2004), "Nomadic Empires in Evolutionary Perspective" in *The Early State, Its Alternatives and Analogues*, edited by Leonid E. Grinin, Robert L. Carneiro, Dmitri M. Bondarenko, Nikolay N. Kradin, and Andrey V. Korotayev, pp.501-524. Saratov: 'Uchitel' Publishing House.
- Kradin, Nikolay N., Andrey V. Korotayev, Dmitri M. Bondarenko (Ed.) (2011), *Alternatives of Social Evolution*. LAP LAMBERT Academic Publishing.
- Machiavelli, Niccolo (2005), *The Prince*, (translated by Russell Price), Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2007), *Untimely Meditations*, (translated by R. J. Hollingdale), Cambridge: Cambridge University Press.
- Oppenheimer, Franz (1926), *The State: Its History and Development Viewed Sociologically*, (translated by John M. Gitterman), New York: Vanguard Press.
- Plato (2000), *The Republic*, (translated by Tom Griffith), Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, James C (2009), *The Art of Not Being Governed*, New Haven: Yale University Press.
- Skrynnikova, Tatyana D. (2004), "Mongolian Nomadic Society of the Empire Period" in *The Early State, Its Alternatives and Analogues*, edited by Leonid E. Grinin, Robert L. Carneiro, Dmitri M. Bondarenko, Nikolay N. Kradin, and Andrey V. Korotayev, Saratov: 'Uchitel' Publishing House, pp.525-535.
- Tönnies, Ferdinand (2001), *Community and Civil Society*, (translated by Jose Harris and Margaret Hollis), Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max (2004), "Politics as a Vocation," in *The Vocation Lectures* (translated by Rodney Livingstone), Indianapolis: Hackett Publishing.

On the Genesis of State
Buket KORKUT RAPTİS

HOMO EX MACHINA'DAN HOMO EX LABES'E: POSTMODERNİST BULANIKLIK

Özlem DERİN*

ÖZ

Metnin amacı moderniteyle ortaya çıkan çalışma ve üretme kaygısının değiştirdiği ve mekanikleştirdiği insan algısını eleştirmeye dayanmaktadır. "Deus ex machina"nın müdahaleci ve olayları kontrol altına alan tutumu toplumsal yapılanma ve egemenle birlikte ele alınırken bu durumun insanı "homo ex machina"ya dönüştürerek mekanik ve tek tipçi bir tavra büründürmesi kaçınılmaz görülmektedir. Modernizmin bu tavrı postmodernite ile kırılan ve parçalanmış bir belirsizliğe dönüşürken, tekinsizlik bir dehşet noktasını karşımıza çıkarmaktadır. Bu "homo ex labes"dir, kendi bulanıklığının farkında olan kent ve kent-dışılık noktasında arada kalmış olan ve enfeksiyonlu bireye bir vurgudur. "Homo ex machina" konumundaki kentli persona ve hem bulaşmaya yatkın hem de enfeksiyonlu "homo ex labes" arasındaki tutum farkı incelenecektir. Bir yanda itaatkar, çalışkan, üreten ve kendisi de yeniden üretilebilir bir çark olarak yükselen kentli persona bulunmaktayken; diğer yanda zaten dışlanmış olan bir yabancı durumundaki bulanık pharmakon'un durumu konumlanmaktadır. Mevcut metin bulanıklık, tiksindiricilik, kent ve doğa durumu üzerinden ortaya konan bir tartışma çabasıdır.

Anahtar Kelimeler: Homo ex machina, Homo ex labes, bulanıklık, kentli, enfeksiyon

FROM HOMO EX MACHINA TO HOMO EX LABES: POSTMODERNIST TURBIDITY

ABSTRACT

The purpose of the text is based on criticizing the human perception that has been changed and mechanized by the anxiety of work and production that emerged with modernity. While the interventionist and controlling attitude of the "Deus ex machina" is handled together with the social structuring and the sovereign, this situation will inevitably turn people into a "homo ex machina" and turn them into a mechanistic and uniform attitude. While this attitude of modernism turns into a fragile and fragmented uncertainty with postmodernity, a point of dismay emerges. This is the "homo ex labes", an emphasis on the infected individual who is in between at the point of urban and extra-urbanism, who is aware of his turbidity. The difference in attitude between the urban persona in the position of "Homo ex machina" and "homo ex labes" susceptible both to contamination and infection will be examined. On the one hand, there is the urban persona who is obedient, hardworking, productive, and himself rising as a reproducible wheel; on the other hand, the situation of the fuzzy pharmakon in the case of an outsider who has already been excluded is located. The present text is a discussion effort based on blur, disgust, city, and nature.

Keywords: Homo ex machina, Homo ex labes, turbidity, urbanite, infection

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, İİSBF, Sosyoloji Bölümü.

ozlemderin22@gmail.com - oderin@gelisim.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5866-6628

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 301-316

Makalenin geliş tarihi: 21.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 06.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 301-316

Submission Date: 21 February 2021

Approval Date: 6 April 2021

ISSN 2618-5784

On yedinci yüzyılda kullanılmaya başlanan modernite kavramıyla birlikte temel savunu düzen anlayışının gelişmesi noktasında meydana gelmiştir. Sanayi ve ekonomi alanlarında ortaya çıkan yeni gelişmeler, ortaçağın izlerinden silkelenen insanlığın üzerinde yeni bir devinim gücü getirmiştir. On dokuzuncu yüzyıla birlikte ise sanayi devriminin yankıları bir anda özgürlük, akıl ve bilim görüşüyle zirveye tırmanmıştır. Özellikle aydınlanma düşüncesinin temellendirdiği insan doğasının birliği anlayışından hareketle katmanlanan düşünsel yapı insanların sınıfsal aygıtlar olarak belirlenmesini ve mekanik temsiller olarak incelenmesini açığa çıkarmıştır. Bu noktada karşımıza çıkan aydınlanmacı görüş insanı insan olmaktan çok "*homo ex machina*" (makineden insan)¹ fikrini ortaya koymuştur. Tipik statik söylemde tanık olduğumuz "*deus ex machina*" (makineden tanrı) genel olarak beklenmedik, ilahi ve birdenbire ortaya çıkan yapıları nitelendirdiğinden modern zamanların "*deus*" düşüncesinin sanayi ve ekonomiye bağlandığını ifade etmek güç olmayacaktır. Bunun yanında "*homo ex machina*" ise düzen içerisinde işleyişi tayin eden çarkları sistematize etmektedir. Burada ortaya çıkan büyük ölçekli bir çatışma alanıdır. Zira modernitenin temel varsayımı insanların kendilerini özgür bir alanda bulduğu ve hatta kendilerini var edebildikleri bir hal içinde olmaya tekabül etmektedir. Ancak modernitenin getirisi beklenenin aksine itaatkar ve uygulamacı bireylerin oluşması noktasında şekillenmiştir. Zira özellikle Fransız Devrimi'yle dillendirilmeye başlanan insan hakları, özgürlük eşitlik gibi kavramlar Aydınlanma düşüncesinin de savunduğu insan doğasının birliği ve rasyonelleşme vurgusuyla güçlenmiştir. Aynı zamanda insanların eşit muameleler görürken, doğa bilimlerindeki kesinliği kabul etmeleri ve bunu hem akıl hem de empirik tavrıla uygulamaları beklenmiştir. Böylece temelde Aydınlanma sarsılmaz ve özgür bir yaşam alanı sunma amacındayken, endüstriyel tavrın getirisi tek tipleşme ve yabancılaşmadan uzağa gidememiştir. Bu açıdan baktığımızda modernitenin getirdiği yabancılaşma² ile birlikte insanların yaşam biçimlerinin yeniden düzenlendiği yeni yapı labirent etkisi yaratmıştır. Böylece kapana kısılmış *homo ex machina*'ların kaçış noktası bulmaları gerekmiş ve dönemin düşünsel kırılmaları bu yönde kendini göstermiştir.

¹ Kavram "*deus ex machina*" tabirinin dönüştürülmesiyle ortaya konmuştur. Tanrısal uya da ilahi mekanikliğin insanın mekanikleşmesine uygun kılınması amacını taşımaktadır.

² Modernizmle birlikte "işçi emeğiyle dışsal dünyaya, duygusal doğaya ne kadar çok sahip olursa, kendini iki bakımdan da yaşam araçlarından yoksun kılmış olur: ilkin, duygusal dışsal dünyaya gitgide onun kendi emeğine ait bir nesne olmaktan çıkar; sonrada dolaysız anlatımıyla yaşama aracı, fiziksel beslenme aracı olmaktan habire uzaklaşır." (K. Marx, 1844 El Yazmaları, çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim, 2014, s. 76) Çünkü ; " İşçi ne kadar çok servet üretse, üretimin gücü ve kapsamı ne kadar artsa, kendisi de o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar" (K. Marx, 1844 El Yazmaları, çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim, 2014, s. 75)

Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimiz ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; bir yandan da sahip olduğumuz ve bildiğimiz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda buluruz kendimizi. Modern ortamlar ve deneyimlerin coğrafi ve etnik, sınıfsal ve ulusal, dinsel ve ideolojik sınırların ötesinde birleştiği söylenebilir. Ama paradoksal bir birlikteliktir bu, bölünmüşlüğün birlikteliğidir: Bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler.³

Yabancılaşan ve belirsizlik içine düşen homo ex machina kentsel kaotikliğin eseridir. Sanayileşen ve statikleşen kent insanı onun mekanik yapısını yansıtan bir organizma haline gelmektedir. Ancak bu tutum işlevselciliğin ötesine geçemediğinden yalnızca üreten ve çalışan insanın önem kazandığı bir yapı haline gelmiştir. Kente yerleşmekle birlikte köy yaşamı ile kent gereklilikleri arasında sıkışıp kalan homo ex machina'nın konumu mekanik bağlamda keskinleşmiştir.

Modernizm, kente ve kent yaşamına övgüdür; bir anlamda kent yaşantısının kutsanmasıdır. Modernizm için kent, insanın çevresini ve toplumsal ilişkilerini biçimleyebilme, örgütleyebilme gücünün ifadesidir. Bunun için kent, modernizm projesinin, aydınlanma rüyasının temel nesnesidir. Modernistlerin kente bakışları hep işlevsel olmuş ve modernist reformcular her zaman kenti kendi idealleri doğrultusunda, ihtiyaçlarına göre biçimleyebilecekleri bir mekan olarak görmüşlerdir.⁴

Kentin idealize edilen mekanı Platoncu bir idealizmin⁵ yansıması gibidir. Ancak burada derin bir fark görülmektedir. Platon ideaları mükemmelleştirirken onları gündelik olandan ve materyalist yapıdan ayrı tutmaktadır. Diğer yandan modernite mekanikliği ve üretimi kutsallaştırmakta,

³ M. Berman. *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ – Bülent Peker, İletişim, İstanbul, 2001, s. 27.

⁴ O. Işık, *Modernizm Kenti/Postmodernizm Kenti*. *Birikim Dergisi*, 53, 1993, s. 30.

⁵ Platon'a göre idealar "eidos/idea; dış görünüş, kurgu ya da yasa" (Platon, *Menon*, (Erdem Üstüne), çev. Adnan Cemgil, *Diyaloglar*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2012, 72c) "gerçek varlığa sahip (entity), ezeli ve ebedi" (Platon, *Phaidon*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, *Sosyal Yayınlar*, İstanbul, 2001, 78bcd, 79e), şekilsiz, mekânsız, zamansız, değişmez" (Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, *Sosyal Yayınlar*, İstanbul, 2000, 248a.) formlardır.

ilerlemenin esas koşulu haline getirmektedir. Tam da bu nedenle tersine Platonculuk olarak ele alabileceğimiz modernite, ideal olanı maddi ve gündelik olana bağlasa bile burada yine bir yanılısma söz konusudur. Platon'a göre gündelik olan sanılara ve inançlara tekabül etmektedir. Bu açıdan incelediğimizde modernitenin sahte bir tatmin durumu yarattığı gözden kaçmamaktadır. Özellikle rekabet, hırs ve daha fazlasını isteme gibi formlara uzanan kapitalistik düşünce canavarvari bir yutak oluşturmaktadır. Bu yutak kendi içinde oluşan girdapla insanları mekanikleştirmektedir. Mekanikleşme ve modernitenin ayrı düşünülmemesinin ve bunların kapitalistik tüketim olgusundan ayrı olarak ele alınamamasının en temel sebebi fabrikalaşma ve insanların sistematik bir çalışma hayatına sürüklenmesidir. Özellikle kırdan kente göç olgusuyla ortaya çıkan yeni yerleşim ve kentli olabilme baskısı insanların üretim ilişkilerine daha yoğun katılımını ve bu oranda gelir elde etmelerini temellendirmiştir. Kırsal yaşamda dönemlik olarak uygulanan üretim ve hasat ilişkileri, kent yaşamıyla birlikte sürekli ve kesintisiz üretime kaynaklık etmeye başlamıştır. Aynı zamanda kent yaşamının temellendirdiği "kendini gerçekleştirme" olgusu eğitim ve kariyer düzlemlerinde de derin etkiler meydana getirmiştir. Kent artık üretim, tüketim, statüsel kaygılarla beyaz yakalı çalışana evrilme ve daha çok gelir elde etme düzlemlerinde kendini şekillendirmiştir. Bu ekonomik kaygıların yanı sıra, global düzenin de kendini göstermesi modernitenin yutağında yabancılaşmış olan insanı parçalanmış ve belirsizlikle tehdit edilen yeni bir forma büründürmüştür. Değişen tüketim ilişkileri ve her ürünün maddi bir karşılıkla ulaşılır hale gelmesi iş yaşantısı içerisinde üreten ve doğrudan gelirini tüketime yönlendiren insan yersiz yurtsuz bir alana yerleştirirken, yalnızlık hissini de temel bir yaşantı olgusuna dönüştürmüştür.

Modernite söz konusu olduğunda köyün toprağına bürünmüş olan ayakta duran çıkarılarak bir eşik atlanmaktadır. Kırsal olanın bulaşmışlığı terkedilerek kent düzeni ve hijyenine giriş yapılmaktadır. Tepeden inme bu yapılanma "*deus ex machina*" kültürünü tam anlamıyla yansıtmaktadır. Tanrısal konumdaki kent düzeni her şeyi olması gerektiği yere ve olması gerektiği biçimiyle yerleştirmekten sorumludur. İşleyiş bozulmamalıdır. Süreç, çalışma ve üretim kutsallaştırılmaktadır ve bunun dışında kalan her durum ceza ya da dışlanma getirmektedir. Homojen olan bu toplumsal yapı gündelik olanın düzlemi içerisinde farklı kabullere ve anlayışlara açık olsa da, gündelik anlamda üretim ve çalışma kriterine tabidir. Bu bakımdan hatları belirgindir. Zira, "Homojen toplumun yargısına göre, her insan ürettiği ile ölçülür; başka bir deyişle, kendisi için bir varlık olmayı durdurur: bir fonksiyondan daha fazlası değildir, (onu kendisinden başka bir varlık haline getiren) ortak üretimin ölçülebilir sınırları içine yerleştirilmiştir."⁶ Kendisi için varlık olma durumu "ex

⁶ G. Bataille, *Encyclopedia Acephalica*. Atlas Press, London, 1995, s. 21.

machina" halinden çıkmayı gerektirmektedir. Kendini keşfetmeye ve var etmeye yarayan bu süreç gündelik yaşantı düzleminde materyalist bir yapılanma içerisinde kaybolmaktadır. Çitlerin çevrilmesi ile başlayan yerleşik yaşam ve hakların devri söz konusu olduğunda iktidar mekanizmasının kontrolcülüğünün makineleştirdiği insan bu devri yalnızca devlete değil, bütün otoriter yapılanmalara yapmaktadır. "İnsanlık tarihi çalışma ve yasaklamayla başlar. Çalışma ölümü şiddet olarak açığa çıkarır ve şiddetin reddi çalışma davranışında gösterilir. Bu ret bizi bireysel olarak ani bir tatmine götürür ve şiddetin her yardım istemini kınar."⁷ Adem'in Aden bahçesini işlemeye başlamasından öngörülen çalışma ve üretme tavrı, tanrısal bir çabayı sergilemektedir. Bu tanrısal çaba gündelik yaşamda kapitalistik üretimle bu kez materyalist ve ekonomik bir çabaya dayanmaya başlamaktadır. Böylelikle Aden bahçesinden kırsal yaşama uzanan toprak işleyiciliği ve toprağın bulaşıklığı moderniteyle birlikte istenmeyen bir artık haline gelmektedir. Nasıl ki gündelik yaşamda gösterilmesi uygun görülmeyen davranışlar fazlalık olarak algılanıp, bunları uygulayanlar toplumdaki dışlanarak artık konumuna gelmekteyse sanayileşmeyle birlikte kırsal olanın ötekileştirildiği fark edilmektedir. Ardından kente yerleşen insanın içerisine düştüğü kaotik düzlem ve çarpıklıkla birlikte kent içerisindeki hatların belirginleşmesi kaçınılmaz hale gelmektedir.

305

"Şehirlerde her zaman işlevsel, kültürel ve konum bölünmeleri görülür, fakat günümüzde bölgeler arasında farklılıklar büyümekte, bölgeler arasında hatlar -duvarlar- sertleşmektedir. Duvarlar, (gerçek veya sembolik olarak) insanı herhangi bir diğerinin duyması, tanışması ve görmesinden korur; onları diğerlerinden tecrit eder ve diğerlerini dışarıda bırakır"⁸

Bu nedenle kentlerde ben ve öteki ayrımı derin bir şekilde görülmektedir. Bauman akışkan modernite çağını ve bunun üzerinden kentleşmeyi de temellendirebileceğimiz düzlemi belirsizlik, güvensizlik ve güvencesizlik üzerinden ele almaktadır. Akışkan modernite tüketimin ve ürünün değersizleştirilmesinin gösterimidir. İlişkiler de benzer şekilde anlık ve değersizdir. "Akışkan bir modern yaşamda ilişkiler, en yaygın müphemlikten tezahürdür".⁹ Bauman ilişkide olunan öteki'yi bir yabancı olarak ele almaktadır ve o uzak olandır. Temelde yabancı "dost ve düşman"¹⁰ olarak ayrılmaktadır. Yabancı ve bilinmez olan modernite boyunca ortadan kaldırılması ya da yok

⁷ G. Bataille, *The Unfinished System of Nonknowledge*, trans. Michelle Kendall – Stuart Kendall. University of Minnesota Press, 2001, s. 237.

⁸ R. Marcuse & P. Kepmen, *Global Cities*, Massachusetts: Blackwell, 2000, s. 250.

⁹ Z. Bauman, *Akışkan Aşk*, çev. I. Ergüden, Versus, İstanbul, 2012, s. 9

¹⁰ Z. Bauman. *Modernlik ve Müphemlik*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 76.

sayılması gerekene vurgu yapmaktadır. Diğer yandan postmodernite bir kırılma olarak ortaya çıktığında artık kişi için ötekiler, diğerleri sürekli yabancılar olarak kalmaktadırlar. Bu nedenle bireysellik beslenmektedir. Hem görünmez duvarlar olması hem de bireyciliğin önemli bir başarı kriteri olarak görülmesi bunu arttırmaktadır. Özellikle daha çok çalışmak ve daha çok üretmek üzerine geliştirilen materyalist değerler ve tüketim yapılanması düşünüldüğünde rekabet ve arzunun ne denli güdüldüğü gözden kaçmayacaktır. “Öte yandan çalışma, kısıtlanmış ve ket vurulmuş arzudur, geciktirilmiş ve ertelenmiş bir yitimidir; başka bir deyişle çalışma şeyi şekillendirir ve ona form verir.”¹¹ Bu nedenle hayatın herhangi bir evresinde, kentsel ve sosyal düzeyde bir kırılma olması kaçınılmaz hale gelmektedir. Bastırılmış olanın açığa çıkması ve kendiliğini ortaya koyması büyük bir yıkım işareti olarak kentli bireyin başının üstünde sallanmaktadır.

Gelişmişlik ve ilerlemecilik mottosuyla ve bunu akılla destekleme ilkesiyle ortaya çıkan modernitenin esaslı yapısı yalnızlaşma ve yabancılaşmayı keskin biçimde temellendirmiştir. Kentin gelişmişliği ve imkânlarının fazlalığı kişiyi kendini bulabilme yoluna itmekte ya da kendi benzerlerini aramaya yönlendirmektedir. Modernizmle birlikte, “yeni kent, merkezini yitirmiş, geniş çevre yollarıyla bölgeler arası hareketliliğin mekânı olmuştur. Fakat bu hareketliliğe rağmen, kentte birbirinden kopuk, birbirine yabancı alanlar artmaktadır. Bu yabancılaşma sonucunda insanlar kendi içlerine kapalı yeni cemaat türleri oluşturmuşlardır. Yaşanan toplumsal parçalanma, kentte güven ve emniyeti yok etmektedir.”¹² Kısaca kent aslında kayır bireylerin kendi evlerini aradıkları bir yaşantı doğurmayı başarmıştır. Kentin ilkesi insan ya da insanın kendiliği değildir. Onun üretimi, kırdaki bulaşmışlıktan ya da kendini gerçekleştirmeden yoksundur. Burada hijyenik bir armoni söz konusudur. Düzeni bozacak herhangi bir davranış ise şiddetle ve dışlamayla yok edilmeye mahkûm hale gelmektedir. Kentin düzeni ve yasası “*machina*” üretmeye yatkındır. Bu bakımdan çeşitlilik ya da farklılaşma uygun görülmemektedir. Diken’in söylemiyle, “Kentsel yaşamımızı, farklı kimliklerin bulunmadığı, bulunsa da nötrleştirilebileceği sosyo-kültürel ‘getto’larda yani bize benzeyenlerin arasında ve kendimizi ‘evde’ hissettiğimiz mekânlarda düzen ve güven arayarak sürdürüyor gibiyiz”¹³ Peki gerçekten kendimizi “evde” hissedebiliyor muyuz? Ya da kendimizi hissedebiliyor muyuz? Kendiliğin ne olduğu, kime ait olduğu kent söyleminin ve “öteki” kentlilerin neresinde duruyor? Özellikle yabancıların müphemlikle ve sınır durumuyla belirlenmesi noktasında modernite yorumu yabancı olanın, öteki olanın istenmezliği ve perspektife katılmaması halinde kendi temsilini şekillendirmektedir.

¹¹ Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie, Blackmask, 2001, s. 238.

¹² S. Su, *Postmodern Dönem Semptomları*, Birikim Dergisi, 74, 1995, s. 47.

¹³ B. Diken, Richard Sennett, *Kamusal Yaşam ve Kent*, Birikim Dergisi, 97, 1997, s. 72.

“dışarıdakini yabancı yapan şey, ne ‘içeride’ ne ‘dışarıda’, ne ‘dost’ ne ‘düşman’, ne ‘dahil edilen’ ne ‘dışlanan’ olduğu için yerli bilgiyi özümsemesi imkansız olan yabancıнын uygunsuz var oluşsal yapısıdır. Yabancıнын durumunun bütün temel belirleyicileri yabancıнын yapabileceği şeylerin dışındadır.”¹⁴ Bu anlamda ben ve ötekinin ayrımı derinlikli bir performans farkı sunmakla birlikte, ben’in kendisini tanımlama şekli de önemlidir. Ben gerçekten kentli ve kente ait olan mıdır, yoksa kent sınırlarını ihlal eden bir yabancı mıdır? Burada yabancıнын asimile edilerek benzer kılınması süreci de unutulmamalıdır.

Kent yaşantısının getirdiği nötrleşme ile birlikte gündelik düzeyde görünür olanın yansıması tek tipleştirici bir yaklaşımla açığa çıkmaktadır. Üniform bedenler söz konusu olduğunda şekillenen kentli kavramı sahte bir “ben” duygusuna sahiptir. Zira burada ele alınan “ben” Jungcu bir personadan¹⁵ ibarettir. Jungcu persona kişinin temel düzlemde dışarıya, başkalarına gösterdiği yüzü ya da toplum içerisinde ortaya koyduğu düşünsel ve davranışsal bütünü işaret etmektedir. Bu esasen aktörün ortaya koyduğu harmonik yansımayla eşitir. Sahnede kendini kılıktan kılığa sokan ve başkalaşan oyuncu benlik; yaşantı içerisinde dışsal bir konumlama gerektiren her alanda mevcuttur. Kısaca, kentli persona kendiyile baş başa kaldığı mahremiyet anı dışında her an persona maskesini takmaya gereksinim duymaktadır. Böyle bir maskeleye insanın canavarvari yönünü örtmeye yöneliktir. Bu tabiri, yani “canavarvari” söylemini kullanmamızın asıl amacı kişinin kendisini toplum içinde ortaya koyma biçiminin tek tipçi dizgeden ayrılmamak zorunda olmasından kaynaklanmaktadır. Zira herhangi bir karşıt hareket doğrudan egemene ya da egemen görüşe karşı yapılmış bir saldırı olarak algılanabilme durumu taşımaktadır. Kent söz konusu olduğunda, “insanların, armoni, temizlik ve düzene saygı ve bunları takdir yönünde zorlanmaları gerekir. Kendi güdülleri ile hareket etme özgürlüklerinin budanması gerekir. Kısıtlama acıdır: acıya karşı savunma da kendi acılarını yaratır.”¹⁶

“Kendi güdülleri ile hareket etme özgürlüğünün budanması”... Belki de Bauman’ın bu söylemi kentli olanı yansıtan en başarılı örneklemelerden biridir. Doğa durumundan çıkan, sonrasında kırsal alandan ayrılmak zorunda bırakılan ve bunları hep “korunma ihtiyacı” söylemi altında yapan beden; kentlilikle birlikte haklarının devrini bütüncül olarak gerçekleştirmiş olandır. Bu aynı zamanda acı vericidir. Çünkü daha önceden güvensizlik ya da yaşamı

¹⁴ Z. Bauman. *Modernlik ve Müphemlik*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003, s. 103.

¹⁵ “Persona, bireyin dış dünyaya karşı genel ruhsal davranış biçimidir. “Biraz abartmak pahasına da olsa, personanın insanın gerçekte olduğu şey değil, başkalarının ve kendisinin olduğunu düşündüğü şey olduğu söylenebilir” (C. G. Jung, *Analitik Psikoloji*, çev. Ender Gürol, Payel Yayınları, İstanbul, 2006, s. 39).

¹⁶ Z. Bauman, *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İ Türkmen, Ayrıntı, İstanbul, 2013, s. 8.

sürdürememe kaygısından kaynaklanan gerilim yerini hakların devri ile gelen suçlanma korkusuna bırakmaktadır. Bu da sürekli bir korku ve acı deneyimiyle kentli personaya eşlik etmektedir. Kentli persona bireysel bilince gönderme yapmaktadır. Böylece aslında bireysel bilinç ya da sosyal bilinç (ki bu toplum içinde uyumlu bir biçimde hayat sürdürmeye yardım etmektedir) bir maskeleye olarak görünmektedir. "Bireysel bilinç, bilinçaltının uçurumlarıyla çepeçevre sarılmıştır. Görünüşte, kendinden emin ve güven vericidir; aslında, kolay kırılır, temeli sallantılı niteliktedir... Ruhsal çalkantılar sonucu, doğamızın bütün parçaları bilinçaltında erir, yıllarca ortaya çıkmaz... kendi kişiliğiyle... çatışma zayıflığa yol açar, o zaman da çevre atağa geçerek bölünme olaylarını hızlandırır."¹⁷ Ancak sürekli bir gerilim halinde olan bireysel bilinç (kentli persona) bunun karşılığında bir bıkkınlık içine girmektedir. Bu bıkkınlığın özünde çalışma ve üretimin sürekli kılınma arzusunun yanı sıra her şeyin maddi unsurlar düzleminde ölçülenmesi de verili düzen içinde açığa çıkmaktadır.

Bıkkınlığın özü, farklılıklar karşısında kayıtsızlaşmadır (...) Bıkkın kimsenin gözünde her şey aynı donuklukta, aynı griliktedir; hiçbir nesne diğerinden daha tercih edilir değildir. Bu ruh hali, bütünüyle içselleştirilmiş para ekonomisinin öznel yansımasıdır. Şeylerin çeşitliliğini eşdeğer kılan para, en korkunç tesviyecidir; çünkü para, her türlü nitel farkı 'fiyatı ne?' sorusuyla ifade eder. Olanca renksizliği ve kayıtsızlığıyla, bütün değerlerin ortak paydası haline gelir: Şeylerin özünü, bireyselliğini, özgül değerini, karşılaştırılmazlığını geri dönüşsüz bir biçimde aşındırır. Her şey, paranın durmak bilmeyen akıntısında, eşit özgül ağırlıkta yüzer. Her şey aynı seviyede durur ve yalnız kapladıkları alanın hacmiyle birbirinden ayrılır."¹⁸

Buna aynı zamanda mecburiyet ve devredilmiş haklar düşüncesi eşlik ettiğinde içinden çıkılmaz bir sınırlılık hali ortaya çıkmaktadır. Sınırlılık hali donukluk halini getirmektedir. Rol yapan insanın gerçek benliğinin takılan maske, giyilen kıyafet ya da senaryo dahilindeki söyle ve hareketlerin ardında donuk kalması gibi; kentli personaya da donuk bakışlar eşlik etmektedir. Donuk bakışların ardındaki "canavarvari" yapılanma düzeni bozmaya ve kendiliğini açığa çıkarmaya işaret etmektedir. Bu halde esas olan mevcut duruma yabancılaşma, roller arasında geçişlilik yaparak belirsizlik yaratma ve bu belirsizliğin istemin kendisine, "kendiliğe" dayanmasına kaynaklık etme tehlikesi açığa çıkmaktadır. Bu tehlike aynı zamanda bir özgürlük ve yabancılık

¹⁷ C.G. Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, çev. Engin Büyükin. Say, Ankara, 2013, s. 40-58.

¹⁸ G. Simmel, (1903) *Die Grosstädte und das Geistesleben*, Metropol ve Tinsel Hayat, çev. N. Kalaycı, *Modern Kültürde Çatışma, İletişim, İstanbul*, 2003, s. 90-2.

fırsatıdır. Esasen bu bir soyutlanma hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Soyutlamanın getirdiği zamansız ve mekânsız anlayış, rutine uygun olarak hareket etme gerekliliğinin yitimine sebep olmaktadır. Bu halde kentli personanın yıkımı gerçekleşmekte ve çatlaklardan dışarı sızan bir kendilik yükselmektedir. Kendi olmak tam anlamıyla tek başına olma becerisinden başka bir şey değildir. İstem kendine yönelmesi ve böylece maskesiz bir varolma halinin salınmasıdır. Kristeva'nın da ortaya koyduğu gibi,

Kendi insanlarından bağlarının kopuk oluşu ile yabancılar kendilerini 'tamamen özgür' hissederler. Ancak bu çeşit bir özgürlüğün tam ve mükemmel adı yalnızlık ya da tek başlılıktır. Bu yararsız ve sınırsız can sıkıntısı ya da azami derecede bir hali hazırlık durumudur. Ötekilerden mahrum bırakılmış, özgürce tek başına yaşama, kasların, kemiklerin ve kanın harap olduğu boşlukta yüzen astronotların durumundan farksızdır. Kendini bağlayıcı her şeyden kurtulmuş, boşluktaki yabancı bir hiçtir ve sahip olduğu hiçbir şey yoktur.¹⁹

Belki de kentli personanın kırılmasını sağlayan şey tam da sahipliğin yok edilmesidir. Moderniteyle birlikte ortaya çıkan sahip olma tutkusunu ve kapitalizmin güdülediği tüketme arzusunun arınma durumuyla birlikte insanın keşfettiği derin bir hiçlik açığa çıkmaktadır. Bu hiçlik durumu Heideggerci bir karanlığı ve sessizliği getirmektedir. "Bu deneyimin 'nesne'si, sonunda, insanın-dünyadaki-varlığının temelsiz (ölümlü) karakterinden başka bir şey değildir, yani varlığımızın yapılandırması temelden yoksundur-nihayetinde, hiçliktir ('rien')."²⁰ Bu bir aradalık durumudur. Heidegger'in Dasein'ına benzer bir halde hiçliğin olanağına uzanmaktadır.²¹ İnsanın kendini keşfi kentli personanın yıkımının yanında *Das Gerede*'den (gürültü, lakırdı)²² sıyrılmayı da getirmektedir. Zira hiçlik insanı dehşete düşüren bir faktör olarak

¹⁹ J. Kristeva, (1988) *Etrangers à nous-mêmes, Strangers to Ourselves*, çev. L. S. Roudiez, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1991, s. 12.

²⁰ T. Arppe, *Sorcerer's Apprentices and the 'Will to Figuration': The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie, Theory, Culture & Society*, 26, 2009, s. 125.

²¹ "Oaradalık, Hakikatin içinde meskun olma demektir; Orasıdır; O yerdir; orada bulunmayı ifade eder; Ara'da açılmıştır; Hiçlik değildir, olanaklı bir Hiç- olmadır; Hiçliğin Olanağıdır; Varlıkla tamamlanır; Varlığın Orası, Oaradası, olarak Hakikat'te sükun eder, zira Görünmenin yeridir; doğum ile ölüm arasındaki Ara'dır." (M. Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta, İstanbul, 2015, s. 247-8.)

²² "Hergünkülüğün kendiliği herkeştir. O, kamusal tefsir manzumesi içinde tesis olurken, kendini lakırdı içinde dile getirir... Böylelikle "can verme" bir vukuat düzeyine indirgenir - *Dasein*'a isabet ettiği halde hiç kimseye şahsen ait olmayan. Eğer lakırdıya müphemiyet diye bir şey aitse, ölüm hakkındaki sözler buna verilebilecek en iyi örnek sayılmalıdır" (M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora, İstanbul, 2009, s. 268). Kısaca lakırdı, ya da *Das Gerede* gündelik anlamda ölüm ve yokluk düşüncelerinden kaçışın ve dehşetin üzerini örtmenin yoludur.

görülmektedir. Kentten ayrılma, tüketimden soyutlanma, çalışmanın gerekliliklerini bir kenara atma ve sosyal yaşamın sesini ortadan kaldırmaya yönelik olarak hiçlik, tek başınalık ve kendi-kendine-olma hallerini temellendirmektedir. Kentli persona düşünüldüğünde, kendisinin hiçliğin dehşetinden arınmak adına *Das Gerede*'nin peşi sıra sürüklendiği fark edilmektedir. Böylece kentli persona ölümden, hiçlikten, yok olma düşüncesinden sıyrılma yanılgısı içinde durmaktadır. Diğer yandan hiçlik ve dehşetle yüzleşen yapı Heideggerci *Dasein* olarak değil de bu kez "*homo ex labes*"²³ (bulanıklıktan insan) görülmektedir. Bulanıklık modernitenin düzeniyle postmodern belirsizlik arasında sıkışmış, ancak kentli personasının yıkımını da yaşamış olan kişiyi temsil etmektedir. Postmodernite nasıl kentin tehdidiyse "*homo ex labes*" de kentli personanın tehdidi olarak açığa çıkmaktadır.

Postmodernizm, kenti bir bütün olarak görmemizi sağlayan mantıksal temelleri ortadan kaldırmıştır. Modernizmin kenti, uçaktan görmesine karşılık postmodernizm kenti bir anlamda sokakta yürüyen kentli insanların gözleriyle görmemizi sağlamıştır. Bu kent, her türlü bütünlüğünden koparılmış, parça parça olmuş algılanan bir kenttir. Bu bakış içinde kent, sokakta yürüyen insan gözüyle algılanan parçaların özgüllüğü içinde görülür. Üstelik bu parçalar, bir bütünün parçaları değil, kendi başlarına anlamı olan birimlerdir; dolayısıyla da postmodernizm kente bakışında, kent parçalarının birbirine bağlayıcı bir mantık da aramaz.²⁴

Modernizmin bütüncül ve birleşik alanlar yapılanması postmodern kentle birlikte ortadan kalkmaktadır. Parçalanmışlığın içinde bulanık olan insan formu belirsizlik ve dehşet arasındaki sınırdaki yersiz yurtsuzdur. Bu bakımdan aidiyet duygusu ya da bundan kaynaklı olarak itaat ve uyum hali "*homo ex labes*"te rastlanmayan bir tavidir. Çünkü, "Postmodernizm, ister zamandaki süreklilik tarafından olsun ister bir sistemin parçası olma yönünden olsun, her türlü belirlenmenin karşısına çıkarak bir özgürleştirme yolu arıyor. Postmodernizmin söylemi de ilerleme, süreklilik, bütünlük, belirlenme kavramlarıyla değil, süreksizlik, kesiklik, parçalanma, belirlenemezlik

²³ Labes Latince "bulanıklık" anlamında kullanılan bir sıfat olarak tercih edilmiştir. *Deus ex machina*, yani makineden Tanrı deyimi literatürde *homo ex machina* olarak makineden insana evrilmiştir. Yazarın bu noktada ele aldığı tavır sıfatın değiştirilmesi noktasında makineden çıkan (ex) insan terimini bulanıklıktan çıkan insana, bulanıklıktan insana dönüştürme olmuştur. Yazar felsefe eğitimi kapsamında Latince ve Grekçe dersleri almıştır.

²⁴ O. Işık, *Modernizm Kenti/Postmodernizm Kenti*, Birikim Dergisi, 53, 1993, s. 32.

kavramlarıyla kuruluyor.”²⁵ Böylece postmodern “*homo ex labes*”in de kentli persona karşısındaki bulanık tavrı tiksindirici bir hal almaktan geri kalmıyor. Bulanıklık belirsiz olana vurgu yaptığından aslında sınırları tehdit eden yabancılığa nitelendirme yapmaktadır. Yabancı olanın tikdindiriciliği bu kez kendine de yabancı olan insanın içinde hayat bulmaktadır. Bu bakımdan *homo ex labes* hem kentlinin gözünde tiksindirici olandır hem de, kentlinin kendi içindeki yabancılığını keşfetmesinin de görünümü haline gelmektedir.

Tiksindirici olana yaptığımız özel vurgunun temel nedeni bulanıklığın bu türden duygular uyandırmasından kaynaklanmaktadır. Çamurlu bir suyun, kokuşmuş ya da küflü bir yapının temellendirdiği bulanıklık hali uzaklaşma ve üzerini örtme istemini getirmektedir. Kentli persona'nın yaklaşmaktan kaçındığı bu yapılanma ara konumuyla çileden çıkarıcı bir hal almakta ve bu bakımdan *Das Gerede*'ye teslim edilmeye çalışılmaktadır. “Şekil yokluğunun, asimetrinin, uyumsuzluğun, biçimsizliğin ve şeklin bozulmasının (sefil, iğrenç, bayağı, rastlantısal, isteğe bağlı, inceliksiz) tiksincin çeşitli sözcüklerinin (hantal, ölüm ve hiçlik, tüyler ürpertici, anlamsız, hasta eden, suç unsuru olan, hayaletlere özgü, kötü ruhların etkisi altında olan, cadı gibi şeytanca)”²⁶ olanın yansıması haline gelen “*homo ex labes*” maskesini parçalayan ve canavarvari yönünü dışarı kusan kişiyi nitelendirmektedir. O, öteki olanın yabancısıdır. İstenmeyen, anlam verilemeyen ve ona benzemeyen yönlerinin temsilidir. “*Homo ex labes*” tiksindirici ve iğrenç bulunarak, bulanıklığa teslim olan “dışlanmış”ın sembolü haline gelmektedir. Kentli tarafından yabancı bulunan bu yeni form, belirsiz ve bilinmez olması nedeniyle tiksindirici olmakta ve ötekileştirilerek dışlanmaktadır. Postmodern anlayış rasyonelitenin sınırlılığı ve belirliliği karşısında bir tehdit olduğu gibi, *homo ex labes* de modernitenin rasyonelliği ve itaatine kapılan kentli birey karşısında bir tehdittir.

Defedilmişin, dışlanmışın kafasını meşgul eden mekan, asla tek olmadığı gibi türdeş ve tümleştirilebilir de değildir. Bu mekan öncelikle bölünebilir, katlanabilir ve faciamsı bir mekandır. Alanlar, diller, eserler inşacısı olan dışlanmış kişi, kendi evrenini hiç durmadan sınırlandırır ve bu evrenin akışkan sınırları (çünkü bu sınırlar, olmayan nesneyle, iğrençle oluşturulmuştur.) sağlamlığını sürekli tartışma konusu eder ve onu sürekli yeniden başlamaya iter. Yorulmaz bir inşacı olan dışlanmış, aslında yolunu yitirmiş bir kişidir.²⁷

²⁵ Baudrillard, J. , *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı, İstanbul, 1995, s. 51.

²⁶ U. Eco, *Çirkinliğin Tarihi*, çev. Ali Cevat Akkoyunlu, Doğan Kitap, İstanbul, 2009, s.16

²⁷ J. Kristeva, *Korkunun Güçleri - İğrençlik Üzerine Bir Deneme*, çev. Nilgün Tatal, Ayrıntı, İstanbul, 2009, s. 20-21

Bu kişi aynı zamanda kendi benliğini farklılaştırmış görünmektedir. Esasen gündelik anlamda taktığı maskelerin yitilmesi sonucunda söz konusu “*homo ex labes*” sosyal zeminde bir kopya haline gelmektedir. Kopya olmak, kendinin ikizlerini yaratmak ve bunları insanlardan gizlememek dehşet verici bir tutum olarak görülmektedir. Buradaki ikizlenme ve kopyalar yaratma durumu kendi karakterini farklı yönleriyle kabul etmesi ve bu bakımdan belirlenmiş sınırları aşması noktasında görülmektedir. Kentli birey üniformdur, oysa *homo ex labes* sahnedeki bir aktör gibi yeni rollere bürünmekte ve bu onu bilinmez kılmaktadır. Özellikle gündelik anlamda sınırları ihlal etmek ve ötekiler üzerinde tiksindirici bir bulantı yaratma hali toplumsal olandan atılmanın, dışsallaştırılmanın nedenini teşkil etmektedir. Ancak kentli personasını kurban ederek toplumsal ve sosyal olanın dışına çıkan “*homo ex labes*” kendi bulanıklığını her yere bulaştırmaktadır. Kırsal olanın bulaşıklığı gibi, çamur ve toprağın kentli için katlanılmaz hale gelmesinde olduğu gibi; personasından vazgeçen kişi aynı bulanıklığı tanımakta ve bulaşma riskine gebe olmaktadır. Yani, yeni ve bulanık olan enfeksiyona neden olmaktadır. Bu enfeksiyonun yayılmasıyla birlikte, aynı konuma gelmekten çekinen kentli personaların dehşetini düşünmek zor değildir. Zira ikiz ya da kopyanın ortaya çıkışı, mevcut olan ancak ortaya konmayan gölgenin açığa çıkmasıdır. Böylelikle “*homo ex labes*” ölüm ve ölümlle ilgili olarak ortaya atılan her çarpıcı tehdidin enfeksiyonu haline gelmektedir.

“Kopya hayal bir figürdür ve tıpkı ruh, gölge ya da gölgenin aynadaki görüntüsü gibi özneyi meşgul eder; nazıkçe sürekli komplolar kuran ölüm gibidir. Maddeleşen kopya içkin ölümün ta kendisidir-günümüzde, klonlama sayesinde getirilen görkemli öneri şudur: Klon, ölüm figürünün ta kendisidir, ancak ölümü cazip kılan simgesel yanılısamadan yoksundur.”²⁸

Bu noktaya kadar bir oyuncu ve enfeksiyona neden olan bir bulanıklık olarak ele aldığımız “*homo ex labes*”i tiyatroya bir evrene yerleştirmemiz amaçsız değildir. Bir tarafta kentli persona'nın oyunsuz, statik, hijyenik ve kurallı evreni gündelik anlamda yükselirken; diğer yanda bulanık, bulaşık, enfeksiyona sebebiyet veren, dehşet verici, zamansız ve mekansız aradallığın temsili “*homo ex labes*” kendini göstermektedir. Burada gözümüze çarpan derinlikli bir tehdittir ve bu tehdit kendi gölgesine gebe olan bir tiyatro sahnesinin temsilidir.

Kültür için olduğu gibi tiyatro için de sorun, gölgeleri adlandırmak ve yönetmektir: dilin ve kalıpların içine yerleşmeyen tiyatro, sahte

²⁸ J. Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı, İstanbul, 2005, s. 204-205.

gölgeleri yok eder, ama çevresinde gerçek yaşam gösterisini oluşturan gölgelerin bir başka doğuşuna uygun ortam hazırlar. İnsanın kendisini korkusuzca henüz olmayanın efendisi kılacağı ve olmayanı doğurtacağı tiyatroyla yenilenen yaşamın bir anlamına inanmak gerekir. Ve henüz doğmamış olan pek çok şey doğabilir.²⁹

Oyunvari bir tutum söz konusu olduğunda etrafımızda şekillenen sonsuz seçenekler düzlemi hem kişinin kendi yıkımını getirmekte hem de kültürel ve yaşamsal yapılanmayı yerle bir etmektedir. Artaud'un da dediği gibi insanın kendisinin efendisi konumuna geçtiği ve etrafındaki bütün yeni yapılanmaları kendi tekelinde oluşturduğu bir anın imkansızlığı içinde sıkışmıştır. Bunun imkansız olmasının temel nedeni ise dehşetin yapıp etmeler üzerindeki anlık etkisidir. Kestirilemez ve tekinsiz olan ana tutunan "*homo ex labes*" vahşete tabidir. Vahşet ve yıkıcı şiddet onun kestirilemez ve bulanık olan yönlerinin esaslı temsili haline gelmektedir. Artaud'un da söylediği gibi,

"Vahşet, düşünceme sonradan eklenmiş değildir; önceden de vardı, ama bilincine varmam gerekiyordu. Ben, vahşet sözcüğünü, yaşama iştahı, kozmik sertlik ve amansız gereklilik anlamında, karanlıkları yiyip bitiren yaşam kasırgasının bilinen anlamında, kaçınılmaz gerekliliği yaşamı işleten acı anlamında kullanıyorum; iyi olan şey istenilir, bu bir edimin sonucudur, kötülükse süreklidir."³⁰

Sürekli olan kötülüğün farkına varmak tekinsiz bir aradalığa düşmekle eşdeğerdir. Kentli persona için bu sıkışmışlık, dışarıdan bakıldığında ölümden beter bir tutuma işaret etmektedir. Zira ölüm geldiğinde o kişi için gelmekte ve son bulmaktadır. Ötekiler içinse ölüm üzerine konuşulan bir lakırdı (*Das Gerede*) halini almaktadır. Bu bir kaçış halini almaktadır. Ancak "*homo ex labes*" kaçınılanın karşılığıdır. Bulanık ve ölümcül bir kötülük zamanı temsildir. Bu bakımdan aslında gerçekliğin bir temsili haline gelmektedir. Zira gündelik yaşam ve egemen tutuma itaat eden kentli persona'nın yaşamı değerlendirildiğinde esas gösterinin burada gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Kentli persona temiz ayakkabıları, hijyenik tavrı ve enfeksiyona, ölümcül olan her şeye karşı dehşet duyan tavrıyla üniform bir maskeleye içinde yaşamını sürdürmektedir. Kendiliğine dönmekten oldukça uzak olduğu gibi, kendine yönelecek ya da içindekileri dışarı gösterebilecek her görünüme de şiddetle karşıdır. Her an bunların açığa çıkabilmesi tehlikesiyle korku içinde yaşarken bir taraftan da bunların üzerini örtme oyununu sergilemektedir. Böylelikle

²⁹ A. Artaud, *Tiyatro ve İkizi*, çev. Bahadır Gülmez, YKY, İstanbul, 1993, s. 15.

³⁰ A.g.e., s.90.

oyunun maskelenmiş tavrını korumaktadır. Diğer yandan “*homo ex labes*” ise maskesinin parçalandığı ve yaşamdansa ölümün açığa çıktığı bir alanı sunmaktadır. Dehşet verici ve bulanık olana dönüşürken etrafındakilere de bunu bulaştırmaktan geri durmamaktadır.

Kentli persona yeniden üretilebilir ve tektipçi bir yapıyı göstermektedir. Aynı gündelik yaşamda olumlanan üretim ve çalışma dizgesinde olduğu gibi modernitenin olgusal yapılanmasına tutunan ve onun kontrolcü esaslarını sürdüren yapısı, onu örtük ve kendiliksiz kılmaktadır. “*Machina*” olmayı sürdürmektedir. “*Homo ex machina*” üretilmiş olanı yeniden üretilmiş olan düzleminde şekillendirmektedir. Yeniden üretilmiş olanın kişiliksiz, kendiliksiz ve tek tipçi konumunun korkutuculuğu modern kentli bireyin çalışma düzleminin üretim çarkları kapsamında öğütülmesidir. Böylece itaati esas alan ve kendisine zarar verilmediği sürece hiçbir istem görünümü sergilemeyen kişilikler temellenmektedir. “*Homo ex labes*” postmodern yaşamın getiri olarak açığa çıksa da yine herkes için uygun bir tavır değildir. Yaşamlarını belirlilik, sınırlılık ve egemenlik kapsamında geçirmeyi güvenli bir alan düşüncesiyle birleştiren kentli bireyler enfeksiyon ve bulaşmadan kaçınmanın yollarını aramaktan bitap düşmüştür. Diğer yandan vahşet dolu, bulanık ve bulaşıcı doğa durumu kapsamının ölümle örülmüş yollarından yürüyen “*homo ex labes*” sınırlar arasındaki zamansız ve mekânsız bulanıklığını korumaktadır. Tekinsiz ve kimliksiz, tiksindirici bir enfeksiyon karşısında egemenlik söz konusu olmaktan çıkmaktadır. “*Homo ex labes*” bir *pharmakon* (φάρμακον)³¹ olarak her dönem kendini yenilemektedir. O hem zehir hem de devadır. Hem hoşnutluk verici ve merak uyandırıcı, hem de zehirleyen ve dehşet veren bir bulanıklıktır.

³¹ *Pharmakon* ölümü buyur eder ve barındırır. Kadavraya iyi bir görüntü sağlar, onu maskeler ve makyajlar... Yunanca'da, *pharmakon* resim anlamına da gelir; doğal renk değil, yapay boya; şeylerin rengini taklit eden kimyasal boya anlamına gelir... Bu “*pharmakon*”, bu “ilaç”, aynı anda hem deva hem zehir olabilen bu iksir, daha o anda tüm muğlaklığıyla söylemin vücuduna girer... Sperm, su, mürekkep, resim, parfümlü renk: *pharmakon* daima sıvı gibi nüfuz eder, içilir, emilir, içeri girer, içeriye tipin sertliğiyle belirler ve ardından onu istila eder ve ilacı, içkisi, içeceği, iksiri, zehriyle kaplar.” (J. Derrida, Platon'un Eczanesi, çev. Zeynep Direk, Pinhan, İstanbul, 2012, s. 20- 108.)

KAYNAKÇA

- Arppe, T. Sorcerer's Apprentices and the 'Will to Figuration': The Ambiguous Heritage of the Collège de Sociologie, *Theory, Culture & Society*, 2009. 26.
- Artaud, A. *Tiyatro ve İkizi*, (çev. Bahadır Gülmez), İstanbul: YKY. 1993.
- Bataille, G. *Encyclopedia Acephalica*. London: Atlas Press. 1995.
- Bataille, G. *The Unfinished System of Nonknowledge*, (trans. Michelle Kendall – Stuart Kendall). University of Minnesota Press. 2001.
- Baudrillard, J. *Baştan Çıkarma Üzerine*, (çev. Ayşegül Sönmezay). İstanbul: Ayrıntı. 2005.
- Bauman, Z. *Modernlik ve Müphemlik*, (çev. İ. Türkmen), İstanbul: Ayrıntı. 2003.
- Bauman, Z. *Akışkan Aşk*, (çev. I. Ergüden), İstanbul: Versus. 2012.
- Bauman, Z. *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, (çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı. 2013.
- Berman, M. All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*, (çev. Ü. Altuğ, B. Peker). İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1983.
- Berman, M. *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*, (çev. Ümit Altuğ – Bülent Peker). İstanbul: İletişim. 2001.
- Derrida, J. *Platon'un Eczanesi*, (çev. Zeynep Direk). İstanbul: Pinhan. 2012.
- Diken, B. Richard Sennett, Kamusal Yaşam ve Kent, *Birikim Dergisi*, 97, 70-78. 1997.
- Eco, U. *Çirkinliğin Tarihi*, (çev. Ali Cevat Akkoyunlu). İstanbul: Doğan Kitap. 2009.
- Hegel. *The Phenomenology of Mind*, (trans. J. B. Baillie), Blackmask, 2001.
- Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, (çev. Fatih Tepebaşı), Ankara: De Ki Basım Yayım. 2007.
- Heidegger, M. *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Agora. 2008.
- Heidegger, M. *Metafizik Giriş*, (çev. Mesut Keskin). İstanbul: Avesta. 2015.
- Işık, O. *Modernizm Kenti/Postmodernizm Kenti*, *Birikim Dergisi*, 53, 27-34. 1993.
- Jung, C.G. *Analitik Psikoloji*, (çev. Ender Gürol). İstanbul: Payel Yayınları. 2006.
- Jung, C.G. *İnsan Ruhuna Yöneliş*, (çev. Engin Büyükin). Ankara: Say. 2013.
- Kristeva, J. *Étrangers à nous-mêmes, Strangers to Ourselves*, (çev. L. S. Roudiez) (1991) Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead. 1988.

Homo Ex Machina'dan Homo Ex Labes'e: Postmodernist Bulanıklık
Özlem DERİN

- Kristeva, J. *Korkunun Güçleri - İğrençlik Üzerine Bir Deneme*, (çev. Nilgün Tural). İstanbul: Ayrıntı. 2009.
- Marcuse, R. & Kepmen P. *Global Cities*, Massachusetts: Blackwell. 2000.
- Marx, K. *1844 El Yazmaları*, (çev. Murat Belge). İstanbul: Birikim. 2014.
- Platon, *Sofist*, (çev. Cenan Karakaya). İstanbul: Sosyal. 2000.
- Platon, *Phaidon*, (çev. Hamdi Ragıp Atademir). İstanbul: Sosyal. 2001.
- Platon, *Menon (Erdem Üstüne)*, (çev. Adnan Cemgil). Diyaloglar. İstanbul: Remzi. 2012.
- Simmel, G. *Die Grosstädte und das Geistesleben, Metropol ve Tinsel Hayat*, çev. N. Kalaycı, (2003), *Modern Kültürde Çatışma*, İstanbul: İletişim, 85-102. 1903.
- Su, S. *Postmodern Dönem Semptomları*. Birikim Dergisi, 74, 46-49. 1995.
- Tekeli, İ. *Modernite Aşılırken Siyaset*. Ankara: İmge. 1995.

SOSYALLEŞMEDEN ŞEYLEŞMEYE: TOPLUMSAL GERÇEKLIĞİN DİYALEKTİK İNŞASI*

Mehmet Emin BALCI**

ÖZ

Toplumsal dünya benin ve ötekinin, nesnenin ve öznenin beraberliğine dayanır ancak bu beraberlik yan yana gelmekten öte diyalektik bir karşılaşma öngörür. Peter L. Berger'e göre toplumsal gerçeklik kendini benin ötekiye, nesnenin özneye ve tam tersi bir istikamette dönüştüğü bir varlık durumu olarak gösterir. Berger'e göre toplumsal gerçekliği ele almayı amaçlayan bir sosyoloji toplumsal diyalektiğin paradoksal doğasını ve söz konusu doğanın tezahür alanı olan sembolik evreni dikkate almak zorundadır. Yetkin bir sosyolojik açıklama insanın doğa ile kurduğu ilişkiyi başlangıç noktası olarak alıp Durkheim'in toplumsal gerçekliği kendine has bir şekilde ele alan nesnel yaklaşımı ile Weber'in bireysel eylemin öznel anlamını ön plana çıkararak içe bakışçı yaklaşımının bir sentezini yapmalıdır. Çağdaş Sosyolojinin klasik eserleri arasında gösterilen Gerçekliğin Sosyal İnşası'nda (The Social Construction of Reality, 1966) toplumsal dünyanın yapılaşma safhaları dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme süreçleri olarak ele alan Berger klasik sosyolojinin teorik kampları arasında bir ittifak kurmaya çalışır. Öte yandan toplumsal gerçekliğin antropolojik kökenini oluşturan eş zamanlı bu üç safhaya bir şeyleşme pratiğinin eşlik ettiğini ileri sürer. Berger'e göre şeyleşme toplumun insan ürünü ve insanın toplum ürünü olduğu bir eşitlikten sembolik düzenin doğal ve aşkın bir seviyeye yükselmesidir. Bu çalışmada toplumsal gerçekliğin diyalektik oluşum sürecini göstermek adına öncelikle Berger'in üç aşamalı kuramsallaştırması ele alınacaktır. Daha sonra bu aşamalarla eş zamanlı işleyen sosyalleşme sürecinin yapısal özellikleri değerlendirilecektir. Son olarak Berger'e göre sembolik bir düzenin kurucusu olan şeyleşme ve yabancılaşma sürecinin toplumsal gerçekliğin doğallaşmasını sağlamakta nasıl bir bilinç pratiği yarattığı tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: kurumsallaşma, sosyal benlik, yabancılaşma, rasyonelleşme, sembolik düzen
FROM SOCIALIZATION TO REIFICATION: THE DIALECTIC CONSTRUCTION OF SOCIAL REALITY

ABSTRACT

The social world is based on the unity of self and other, object and subject. On the other hand, this union predicts a dialectical encounter rather than juxtaposition. According to Peter L. Berger, social reality manifests itself in a state of being in which the self transforms into the other, the object into the subject, and vice versa. According to Berger, sociology aiming to address social reality must take into account the paradoxical nature of the social dialectic and the symbolic universe, which is the field of manifestation of the nature in question. A competent sociological explanation should take the relationship that man establishes with nature as the starting point and make a synthesis of Durkheim's explanatory approach and Weber's understanding approach. Berger tries to establish an alliance between the theoretical camps of classical sociology while considering the social construction phases of the social world as externalization, objectification, internalization processes in The Social Construction of Reality (1966), which is shown among the classical works of Contemporary Sociology. On the other hand, he argues that the practice of reification accompanies these three simultaneous phases that constitute the anthropological origin of social reality. According to Berger, reification means a transition from equality in which society is a product of a human being and a product of human society, to a level where the symbolic order is accepted as natural and transcendent. In this study, first of all, Berger's three-stage theorization will be discussed to show the dialectical formation process of social reality. Then, the structural features of the socialization process that work simultaneously with these stages will be discussed. Finally, it will be discussed how the process of reification and alienation, which is the founder of a symbolic order according to Berger, creates a practice of consciousness in ensuring the naturalization of social reality.

Keywords: institutionalization, social self, alienation, rationalization, symbolic order

* Bu çalışma 2012 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalında tamamlanan "Peter L. Berger'in Bilgi ve Din Sosyolojisi Üzerine Bir Değerlendirme" isimli yüksek lisans tezinden geliştirilerek elde edilmiştir

** Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, mbalci87@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-5247-9824

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 317-336

Makalenin geliş tarihi: 01.03.2021

Makalenin kabul tarihi: 07.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 317-336

Submission Date: 1 March 2021

Approval Date: 7 April 2021

ISSN 2618-5784

Toplumsal dünya benin ve ötekinin, nesnenin ve öznenin beraberliğine dayanır ancak bu beraberlik yan yana gelmekten öte diyalektik bir karşılaşma öngörür. Çağdaş sosyolojinin önde gelen sosyologlarından Peter L. Berger'e göre toplumsal gerçeklik kendini benin ötekiye, nesnenin özneye ve tam tersi bir istikamette dönüştüğü bir varlık durumu olarak gösterir. Toplumun tabiatındaki bu diyalektik, daha doğrusu toplumun tabiatı olan bu diyalektik toplum kurumsallaşmış, kendi bilişsel ve normatif değerlerini bireye kabul ettirdiği yani Durkheim'ın deyişi ile *sui generis* bir hale geldiği zaman dahi devam eder. Benliğin toplumu ve toplumun da benliği biçimlendirdiği bu ikircikli durum, toplumsalın kuramsallaşmasını da diyalektik bir zeminde okumayı gerektirir. Berger'e göre klasik sosyolojik gelenek içinde iki karşıt yaklaşım olarak değerlendirilen Durkheimcı ve Weberci açıklamalar da aynı ikilemden yola çıkmışlardır. Gerek Durkheim'ın açıklayıcı yaklaşımı gerek Weber'in anlayıcı yaklaşımı aslında toplumsalın diyalektik varlığındaki iki farklı konumlanma biçimidir. Durkheimcı ve Weberci yaklaşım arasındaki yöntemsel farklılaşmanın bir çelişki içermediğini ileri süren Berger iki kuramın arasındaki ayrışmanın bir odaklanma tercihi olduğunu belirtir.¹

Berger'e göre insan toplumsal gerçekliği teori ve pratiğin eş zamanlılığında deneyimler. Düşünce ve eylemin birlikteliği insanın kendini ve ötekinin varlığını içinde konuşlandırdığı, genel geçer bir bilgi düzeni yaratır. Bu düzeni "sembolik evren" şeklinde isimlendiren Berger, burada toplumsalın diyalektiğinin kâh yüzeysel kâh derinlikli bir şekilde hayat buluşunu belirtir. Ona göre diyalektiğin varlıkların ayaklarını yerden kesen, işleyişlerini iptal eden doğası bütünüyle sembolik evreni yıkamaz. Çünkü sembolik evren içinde cereyan eden toplumsal diyalektiğin yol açtığı tüm yıkım ve yaratımlar adeta sosyolojik bir monozim gereği zaten onun ruhuyla doludur. Bu noktada sembolik evrenin mevcut gerçekliği olumlayarak çevreleyen ve aşan bir karakter taşıdığını belirten Berger'in Marks'ın olumsuzlayıcı diyalektik anlayışından ziyade Hegel'in varlığı olumlayarak aşan diyalektik anlayışına yakın durduğu söylenebilir.

Berger'e göre toplumsal gerçekliği ele almayı amaçlayan sosyoloji, toplumsal diyalektiğin paradoksal doğasını ve söz konusu doğanın tezahür alanı olan sembolik evreni dikkate almak zorundadır. Genelde sosyoloji özelde ise bilgi sosyolojisi insanın doğa ile kurduğu ilişkiyi başlangıç noktası olarak alıp Durkheim'ın toplumsal gerçekliği kendine has bir şekilde ele alan nesnel yaklaşımı ile Weber'in bireysel eylemin öznel anlamını ön plana çıkaran içe

¹ Peter L. Berger, *Invitation To Sociology: A Humanistic Perspective*, Anchor Books Edition, New York, 1963, s. 128

bakışçı yaklaşımının bir sentezini yapmalıdır.² Çağdaş Sosyolojinin en bilindik eserleri arasında gösterilen, Thomas Luckman ile birlikte kaleme aldığı, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*'nda (The Social Construction of Reality, 1966) toplumsal dünyanın yapılaşma safhalarını dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme süreçleri olarak ele alan Berger, klasik sosyolojinin teorik kampları arasında bir ittifak kurmaya çalışır. Öte yandan toplumsal gerçekliğin antropolojik kökenini oluşturan bu üç safhaya bir şeyleşme pratiğinin eşlik ettiğini ileri sürer. Berger'e göre şeyleşme, toplumun insan ürünü ve insanın toplum ürünü olduğu bir eşitlikte sembolik düzenin biricik ve doğallaşmış bir seviyeye yükselmesidir. Bu çalışmada toplumsal gerçekliğin diyalektik oluşum sürecini göstermek adına öncelikle Berger'in üç aşamalı kuramsallaştırması ele alınacaktır. Daha sonra bu aşamalarla eş zamanlı işleyen sosyalleşme sürecinin yapısal özellikleri tartışılacaktır. Son olarak Berger'e göre sembolik bir düzenin kurucusu olan şeyleşme ve yabancılaşma sürecinin toplumsal gerçekliğin doğallaşmasını sağlamakta nasıl pratik bir bilinç yarattığı tartışılacaktır.

I. Dışsallaştırma (Externalization): Toplum insan ürünüdür

319

Peter Berger için dışsallaştırma toplumsal gerçekliğin inşasındaki ilk safha olarak insanın temel antropolojik özelliğine yaslanır. İnsan diğer canlıların aksine evrimini anne rahminin dışında tamamlayan bir yaratıktır. Diğer canlılar gibi yaşadığı çevreye adapte olmasını sağlayacak biyolojik ve içgüdüsel bir donanımdan mahrumdur. Doğduğu zaman ne kendini soğuktan koruyacak kalın tüyleri vardır ne de tehlikenin varlığından kendisini haberdar edecek güçlü önsezilere sahiptir. Çevresi ile temelden bir uyumsuzluk içinde bulunması insanın doğa içindeki yaşamını sürekli olarak tehlikeye açık hale getirir. Bu noktada insan kendi biyolojik bedenini değiştiremeyeceğinden ya doğal koşullarda yok olmak ya da doğayı kendine uygun hale getirmek yani kültürleştirmek zorundadır. :*"İnsanla hayvan arasındaki temel fark şudur: hayvan organlarının özelleşmesiyle daima kendilerinin değişemeyecekleri özel bir çevreye uyurlar. İnsansa tersine herhangi bir çevrenin unsurlarını zekâsı ile değiştirerek kendine uydurur."*³ Bununla birlikte Berger'in insan anlayışı, insani eylemliliğin genel-geçer bir tasavvurun katı sınırlarına hapsedildiği bir felsefi antropolojiye dayanmaz. Doğayı yeniden düzenleyerek edinilen yeni çevre açık uçlu bir nitelik taşır. Berger için yaşamın sürekli olarak yeniden yaratılması insanın tek insani özelliğidir. Bu noktada insan doğasını tek bir özelliğine indirgeyen antropolojik dizgiler eksik ve hatalıdır. İnsan, önce alet yapan

² Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Ögütler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008, s. 28

(homo faber), sonra yaptıkları üzerine düşünen (homo sapiens), sonra bunlara inanan/homo credens ya da ekonomik bir değer yükleyen (homo economicus) bir varlık değildir. Berger için insanın kültürel çevresi içinde ona kendi doğasıymış gibi gözükten bütün bu özellikler dünya kurma etkinliği sırasında ortaya çıkmıştır.⁴

İnsanın biricikliğinin bir yansıması olarak dışsallaştırma, öznel eylemlerimizin yaşam dünyamızın kurucusu olduğu önermesinde temellenir. Toplumsal dünyada müşahade edilen her şey aslında insanın benliğince yaratılmıştır ancak bu dünyaya girdikten sonra kendi gibi biricik varlıklarla zorunlu olarak karşılaşır. Söz konusu karşılaşma, kolektif bir varlığın merkezinde, insanın tekinin içinde kendisini eriterek, tekrardan bulacağı bir durum yaratır. Berger'e göre böylelikle insan bir memeli türü olmaktan bir şahsiyet sahibi olmaya evrilir. Doğal dünya içinde organizmalar birbirlerinden farkları ve farkındalıkları olmayan varlıklarken toplumsal dünya içinde benliklerimiz benzerleri arasında kendilerine has bir kimlik kazanma imkânına sahiptir:

“İnsanın izole edilmiş bir varlık olarak gelişmişliği ne kadar imkânsızca izole edilmiş bir varlık olarak, insanın insani bir çevre üretmesi de bir o kadar imkânsızdır. İzole bir varlık olarak insan hayvani düzeydeki bir varlıktır. Kişi spesifik bakımdan insani fenomenleri fark eder etmez sosyalin alemine girer. Homo sapiens daima ve eşit ölçüde homo sociustur.”⁵

II. Nesnelleşme (Objectivation): Toplum kendine has bir gerçekliktir

Kültürel çevreye dışsallaştırmanın kapısından tek başına adım atarız ancak bir kere adım attıktan sonra etrafımızda kendimizden başka bir şeyin, toplumsalın ağırlığını buluruz. Öyle ki bu ağırlığın her şeye sirayet ettiğini içten içe hissederiz. Berger toplumsalın kendinde varlığını “nesnelleşme” olarak adlandırır. Nesnelleşme insan doğasının dışı dönük hareketliliğini toplumsal dünyanın sabit zemininde karşılama ve doğasından gelen ikircikliliği kararlı bir duruma getirme sürecidir. Dışsallaştırma süresinde yaşamsal faaliyetlerimiz özel benliklerin tasarrufunda yürütülürken nesnelleşme süreci bu faaliyetleri genel-geçer bir varlığın tasarrufuna bırakır. Bununla birlikte Berger için toplumsal varlığın tasarrufuna bırakılan yalnızca yaşamsal etkinliklerimiz

³ Arnold Gehlen, *İnsan*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1973, s. 13

⁴ Peter L. Berger, *Kutsal Şeyleşme*, çev. Ali Köse, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2003, s.40

⁵ Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 78

değildir; aynı zamanda bu etkinliği yürüten benliklerimiz de “Büyük Varlığın” (*grand Être*) çekim kuvveti ile yeniden biçimlenir.⁶

Berger nesnelleşme sürecinin başlangıcını adet edinmenin veya mutataştırmanın (**habitualization**) oluşturduğunu belirtir. İnsan eylemliliği daima bir alışkanlıklar dizgesi şeklinde kendisini gösterir. Bir arzumuzu gerçekleştirmenin veya bir ihtiyacımızı gidermenin her zaman birden fazla yolu vardır. Adetler, eylemlerimizin gerçekleşmesindeki bu çoklu seçenekleri azaltırken eylemlerimizi de belli prosedürlere ayırır ve standartlaştırır. Adetler vasıtasıyla yalnızca ürettiğimiz çözüm yolları azalmakla kalmaz ayrıca karşılaştığımız sorun ve bu sorunu anlama biçimimiz de belli bir tiplleşmeye uğrar. Berger’e göre mutataştırma, eylemlerimizin içindeki duygu karmaşasından benliğimizi yalıtın ve böylelikle dış dünya ile kurduğumuz ilişkiyi düzene oturtan bir nesnelleşme tipidir: “*Mutataştırma insanın biyolojik faaliyetinde olmayan ve böylece yönelimsiz dürtülerin yol açtığı gerilim birikimini rahatlatan bir istikamet ve uzlaşma sağlar.*”⁷ Mutataştırma eylemlerimiz için uygun tiplştirmeler sağlasa da son tahlilde benliğin özneliği davranışlarımızı yönlendirmeye devam eder. Alışkanlıkların eylem alanı üstündeki egemenliği, tüm kalıcı görüntüsüne rağmen, her an için duygu ve ihtirasların düzen bozucu tehdidi altındadır. Mutataştırma eylemler üzerinde bir rutinleştirme olduğu için yarı nesnel bir içeriğe sahiptir. Berger’e göre nesnelleşme eyleminin tamamlanması için eylemin yanı sıra failerin de bir tiplştirmeye tabi tutulması gerekir. Böyle bir tiplştirme zorunluluğu kurumlaşma sürecini ve kurumları gerekli kılar: “*Ne zamanki mutataştırılmış eylemlerin fail tipleri tarafından karşılıklı biçimde tiplştirilmesi söz konusu olur, o zaman kurumlaşma vuku bulur. Farklı bir biçimde söylersek, böylesi her tiplştirme bir kurumdur.*”⁸

Adetler ötekilerle ilişkilerimizi yarı açık bir evrene dahil ederken bu evrenin tamamlanması ve kendi için haline gelmesi kurumlar sayesinde gerçekleşir. Berger için kurumsallaşmış yatkinlikler, hayvanlardaki içgüdüler gibi bir fonksiyon icra eder. Hayvanların temel ihtiyaçlarını sağlamak adına içgüdülerine başvurması gibi kurumlar da “*insan eylemlerini harekete geçiren düzenleyici birer faildir.*”⁹ Bununla birlikte hayvanlar nedenlerin bilincinde olmadıklarından eylemlerinin şeklini itina ile muhafaza etmek veya değiştirmek gibi bir amaçtan da yoksundur. Berger’e göre kurumlar eylemlerimizdeki göreceliği sabit bir zemine oturtarak gerçekliği kavramamızı ve bilincimizin bir bileşeni haline getirmemizi sağlayan bilişsel ve normatif bir

⁶ Peter L. Berger ve Stanley Pullberg, “Reification and Sociological Critique of Consciousness”, *History and Theory*, Cilt: 4, Sayı:2, 1965, s. 199

⁷ Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 81

⁸ A.e. s. 82

⁹ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology*, s. 87

değere sahiptir. Dahası kurumlar yalnızca eylemlerimizi bilinçli bir şekilde icra etmemizi sağlamaz aynı zamanda onları gündelik hayatın doğallaşmış birer rutini haline getirir: “Kurumlar insan etkinlikleri için sabit bir zemin hazırlarlar. Edimlerin kurumsallaşmış biçimleri o zaman kendiliğinden çoğunlukla düşünsel ve yarı otomatik eylemler halini alır. Yalnızca böyle bir süreç bilinçli, düşünsel ve amaçlı eylemlere temel teşkil edebilir.”¹⁰

Berger’e göre kurumlar gerek eylemlere bir neden verip, onları bilincin bir parçası kılarak gerekse de gündelik hayatın farkında olunmayan bir rutini haline getirerek son tahlilde benliğin sınırlarının dışına çıkıldığı bir durum yaratırlar. Eylemlerimizin hepsi başlangıçta kendi varlığımızın bir ürünü olarak tezahür etmiş olabilir ancak bir kere kurumların gölgesi üzerlerine düştüğünde öznelliğin bireysel eylemler üzerindeki kökensel etkisi çözülür. Bu noktada bireyin kurumların temellük ettiği eylem kalıplarına ayak uydurmanın dışında bir seçeneği yoktur. Kurumlaşma safhasında anlamlı ya da anlamsız eylemlerimiz kurumların “kendi içinliği” ile tanımlanmış bir tür tabu olarak karşımıza yeniden çıkarlar. Başka bir deyişle herhangi bir eylem sırf “öyle yapılması gerektiği” inancını taşıdığımız için öyle yapılır hale gelir ve bu eylemin neden öyle olduğu gündelik yaşamlarımızda çoğunlukla sorgulanmaz. Sofraya tüm ailece birlikte oturmalı, herkes kalkmadan sofradan kalkılmamalı, büyüklere karşı saygılı davranılmalıdır. Kurumsal bilincin tayin ettiği bir etik beklenti olarak bireyler kişisel temayülleri ile kendisinden önce ve sonra var olan yaşamsal düzeni sarsmaya cüret etmemelidir.

Kurumların benlik üstündeki gizemli güçleri, bireysel yaşamları aşan bir ömre sahip olmasından gelir. Berger için kurumlar düzenledikleri eylem kalıpları ile sadece şimdiki biçimlendirmeler; nesiller arasında bir bilgi aktarımı sağlayarak geçmişi ve geleceği kuşatan bir gelenek inşa ederler. Hiçbir münferit yaşam, kurumların oluşum sürecine şahitlik edecek kadar uzun olamayacağı için kurumların varlığı zamanın esrar perdesi ile çevrilidir. Zamanın müphemliği karşısında bir kesinliğe tutunmak için bireysel eylemlilik içine doğulan kurumsal sınırlar doğrultusunda daraltılır: “Yaşadığımız toplum zamansal olarak her türlü bireysel biyografinin ötesine geçen tarihsel bir varlıktır. Toplum bizden önce gelir ve bizi hayatta tutar. Doğmadan önce toplum vardır ve öldükten sonra da olacaktır. Yaşamımız, zamanın içindeki büyük yürüyüşümüzde bir kesittir. Kısacası toplum tarihteki hapishanemizin duvarlarıdır.”¹¹

¹⁰Peter L. Berger ve Hansfried Kellner, “Arnold Gehlen and The Theory of Institutions”, *Social Research*, Cilt:32, Sayı:1, Bahar:1965, s. 112

¹¹ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology*, s. 92

Mutatlaştırma ve kurumsallaşma sürecinin oluşturduğu nesne tipi ve aktör tipi gerçekliğin nesnelleşmesi üzerinde tek başına etkin olamaz. Benlik kendi dışına çıkıp, belli sınırlar içinde katıldığı bir bilgi pratiğine ihtiyaç duyar. Berger için bu ihtiyaç rol tipolojileri tarafından karşılanır. Toplumsal dünya içinde benlik kendini her zaman belli bir aktör-eylem bütünlüğü içinde bulur ancak bu bütünlük daima onun kendine has yaratımı olarak gerçekleşmez. Benlik, gündelik yaşamda tatbik ettiği çoğu bilgiyi kendini uymak zorunda hissettiği emir ve talimatlar vasıtasıyla edinir. Berger'e göre her ne kadar bu bilgiler uygulanırken görünüşte benlik ile performansı arasında bir mesafe yoksa da onların toplumsal kaynağı üzerinde düşünüldüğünde arada kapanmaz bir mesafenin olduğu hemen anlaşılacaktır. Öz-benliğin, fail-eylem dizgisi ile kendisi arasındaki mesafeyi fark etmesi bireysel varlığının benlik-ötesi veya kolektif bir gücün yaptırımı olduğu inancını yaratır. Söz konusu inanç diğer benliklerin de kendine has varlıklar değil; kolektivitinin biçimlendirdiği görünümünün gerçekleştircisi olarak anlaşılmasına imkan tanır.¹²

Fail ve eylem bilgisi kolektif bir düzeyde genel-geçer bir bilgi stoku (sağ-duyu) üretip, bu bilgileri kendi uygulayıcıları üzerine yansıttığında roller ortaya çıkar. Berger'e göre roller, bir yandan bireysel davranışları kurumsal düzenle buluştururken diğer yandan kendi icra alanları içinde kurumsal düzeni temsil eder. Örneğin koparılması altı aylık hapisten başlayan üniforma düğmeleri birer fetiş değil kurumsal düzenin göstergesidir. Bir cellatın suçluyu infazı kişisel yargı dağıtımına değil hukukun üstünlüğüne dayanır. Bir rol aynı kurumsal düzeni paylaştığı diğer roller ile yakından ilişkilidir. İnfaz işleminden önce yargılama işlemi, yargılama işleminden önce sorgulanma işleminin gelmesi gibi, bir rol de ancak diğer roller ve bu rollerin icracıları ile özel bir bilgi (örneğin, hukuk bilgisi) oluşturdukça anlaşılabilir.¹³ Rollerin kurumsal temsiliyeti bir tiyatro oyununu andırır. Bir tiyatro oyununun aktörler tarafından ete kemiğe büründürülmediği müddetçe kağıt üzerinde kalması gibi roller tarafından icra edilmeyen kurumsal düzen de toplumsalın dışında kalır:

"Hepimiz toplumsal inanılırlığın muazzam oyununda bulunuruz. Hepimiz büyük bir zevk ile birtakım rolleri oynama şansına sahibizdir. Yetişkin erkekler, kocalar, amiraller, başpiskoposlar, şampiyon boksörler ve hataların yargılandığı yüce divanların hakimleri oluruz. Bu oyunların çoğu zararsızdır. Oynadığımız oyunlar cinayeti gerektirdiğinde ahlaki görüşlerimiz de bu duruma uygun hale gelir. Bu

¹² Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s.108

¹³ A.e. s. 111

tür durumlarda vicdanın vazifesi çocuklara oynamayı kesmelerini söylemektir.”¹⁴

III. İçselleştirme (Internalization): İnsan, toplumun ürünüdür

Nesnelleşme, toplumsal gerçekliğin benlik-üstü, kolektif boyutunu açıklar fakat toplumsal gerçekliğin benlik tarafından nasıl kavrandığı sorusunu dışarda bırakır. Berger’e göre bu durum yalnızca toplumsal diyalektiğin üçüncü safhası olan içselleştirme süreci tarafından anlamlandırılabilir. Gerçekliğin inşa sürecinde benliklerimiz toplumsalın nesnel dokusu üstünde tekilliklerine bir de genellik eklemek zorundadırlar. Yaşam boyunca her an yürütülen bu süreç benliği ötekini içeren ve içerdığı bu ötekilikle benleşen bir duruma sevk eder. Hegel’in deyişi ile içselleştirme “beni ancak ”biz” ve “biz”i de ancak bir ben” olarak¹⁵ idrak etme sürecidir.

İçselleştirme, insanın çevresinde toplumsal olarak kurulan nesnel dünyayı yine bu dünyanın içinden kavramasıdır. Toplumsal bir nesnellığe girer girmez bireyin öz-bilinci de bu nesnelleşme sürecinin tesiri altında kalır. Birey kendini ve ötekini bu genel-geçer nesnellığe göre kodlayarak bilir. Berger bireyin söz konusu bilme etkinliğini nesnelleşme olarak (**objectification**) adlandırır. Nesnelleşme ile kurumsal düzenin eylemlerin bilgisi ve icrası üzerindeki dışsal egemenliği, bireyin iç dünyasına sızar. Nesnelleşme toplumun benliğin kendisi ve dış dünya arasına yerleştiği ilişkileri birey için vaz geçilemez kılar. En bilindik nesnelleştirme pratiklerinden biri, çevremizdeki eşyaları isimlendirmektir. Çevremizde pek çok eşya görür dahası eğer yaratıcı bir kişiliksek onların bir kısmını da biz icat ederiz. Ancak onları tanımaya isimlerinden başlarız. İsmi bilmediğimiz, adını koyamadığımız her kişi veya durum bizler için yabancı hatta tehlikelidir. İsimlendirme her ne kadar nesnelere karşı giriştiğimiz kişisel bir teşebbüs olsa da bu işlemde kullandığımız araçlar ve kaynaklar bize dilin uzlaşım sal kaynaklarınca sağlanır. Bir bakıma nesnelleşme, toplumsal yaşamlarımızın (maddi ve manevi) alt yapısıdır; nesnelleşme ise bu alt yapıya bağlı bireysel yaşamlarımızın yani üst yapının temel etkinliğidir. Berger nesnelleşmeyi şu şekilde tanımlar:

“İnsanın üretimi ile ürünü arasına mesafe koyduğu, böylece onu idrak edip, bilincinin nesnesi kıldığı nesnelleşme sürecini kast ediyoruz.

¹⁴ Peter L. Berger, *Precaious Vision: A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith*, Doubleday ve Company, New York, 1961, s.89

¹⁵Friedrick Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011, s.122

Nesnelleşme o halde daha geniş bir kavramdır, maddi kadar gayri maddi beşeri ürünlere uygulanabilir. Nesneleşme ise daha sınırlı epistemolojik bir kavramdır ve insan eliyle yaratılan bir dünyanın yine onun tarafından anlaşılmasına göndermede bulunur.”¹⁶

Berger için nesneleşme etkinliğinde benlik yalnızca dışarıya yönelik bir tanım elde etmez aynı zamanda kendi özünü de inşa eder. Öte yandan ben ve öteki arasındaki ontolojik mesafe bilme eylemine yansır. Mutlak olduğunu ve içinde her şeyin açıklandığını düşündüğümüz dünya görüşlerimiz dünya ile etkileşimin ürünleridir. Her zaman bilinçli ya da istemsiz bir şekilde başkalarına karşı bir tavır alırız ama aynı şekilde başkalarını da bize tavır almış şekilde buluruz. İşte kendimiz ve dünya hakkında bildiklerimiz bu karşılıklı tavırlaşma sürecinin toplamından başka bir şey değildir. Benlik varoluşu gereği içinde daima bir kalabalık saklar ve bu kalabalığın tanıdık bir sima kazanması yalnızca toplumsal etkileşim aracılığıyla mümkündür: *“Bir benliğe yaklaştığımızda farklı bireylerin etkileşimine dayanan belli bir toplumsal davranışa, belli bir toplumsal sürece yaklaşıyoruzdur. Bu süreç bireylerin beraber çalıştığı bir etkinlikle iştigal etmeleri şeklinde tanımlanabilir. Benlik böyle bir süreç içinde meydana gelir.”¹⁷*

325

Benliğin toplumsal etkileşim sürecinde kendi içinde yaşadığı bölünmeyi Berger Georg Herbert Mead’ın “ben” (**I**) ve “kendi” (**me**) ayrımı üzerinden temellendirir. Mead’e göre “ben” ve “kendi” benliğin oluşumunda eş zamanlı olarak temayüz eden iki durumdur. Benliğin diğerlerinin takındığı tavırlar üzerinden kendini tanımlaması ana karakteristiği kurumsal düzeyde oluşmuş bir form edinmesine sebep olur. Mead söz konusu benlik formunu “kendi” (**me**) olarak tanımlar. Bununla birlikte benlik başkalarının kendisine karşı takındığı tavırlara tepki gösteren ve onun da diğerlerine karşı tavır takınmasını mümkün kılan derinlerde bir öz taşır. Bu özü Mead, “ben” (**I**) olarak isimlendirir. “Ben”, benliğin içe yönelik durumudur bu bakımdan “kendi”yi kendisine bağlayan ve onunla koşullanmayan bir mahiyete sahiptir. “Kendi”, benliğin diğerleri arasında ayırt edilmesini sağlayacak bir biçim, “benlik” de bu biçimin dışlaştırdığı içeriktir. Mead ben ile kendinin aynı benliğin farklı durumları olduğunu şu sözleri kaydeder:

“ Bir kişinin toplumdaki konumunu belirleyen kendini belirli bir işlev ve imtiyaz sahibi olarak hissettiren şey bir “ben” ile olan bağlantısıdır ancak “ben”, “kendi” haline gelemmez. Daha iyi ya da daha kötü bir

¹⁶ Peter L. Berger ve Stanley Pullberg, “Reification and and Sociological Critique of Consciousness”, s. 200

¹⁷ Georg Herbert Mead, *Mind, Self and Society: From Standpoint of A Social Behaviorist*, The University of Chicago Press, Chicago, 1972, s. 165

“ben”e sahip olabilirim ancak bu “ben”in kendinin üzerinde olduğu anlamına gelmez çünkü her ikisi de benliktir.”¹⁸

“Ben” ve “kendi” ayrımı bize benliğin ötekilerle kurulan varoluşsal bir ilişki neticesinde oluştuğunu toplumsal ve psikolojik olarak bir kez daha kanıtlar. Benlik dış dünyayı ötekileştirdiği, ötekileştirirken ötekileştiği ve böylece anlamın genel-geçer hale geldiği bir mecrada bulunur. Dolayısıyla ötekileştirme süreci öncelikle benliğin yakın çevresi ile kurduğu ilişki ile başlar. Yakın çevreden edinilen bilgi, görgü ve donanım daha sonra hayatın diğer alanlarına tedricen değişebilir şekilde tatbik edilir. Mead, kişinin yakın çevresi ile kurduğu ebet müddet ilişki sonucunda anlamın temel ilkelerini elde ettiği ötekileştirme sürecini “anamlı öteki”, mesafenin daha uzak olduğu ve ilişkilerin ağırlıklı olarak geçici bir hüviyet taşıdığı ötekileştirme sürecini “genelleştirilmiş öteki” olarak adlandırır.¹⁹ Berger’e göre ötekileştirme süreci tam olarak kişinin sosyalleşmesine karşılık gelir. Bu bağlamda Berger anlamlı ötekinin insanın asli sosyalleşmesi olarak ailevi ilişkilerine, genelleştirilmiş ötekinin ise insanın tali sosyalleşmesi olarak diğer insanlarla kurduğu ilişkilere işaret ettiğini ileri sürer.

Asli sosyalleşme insanın bir aile içine doğması ile başlayıp, tamamlanan çocukluk sürecine tekabül eder. Berger için çocuğun doğmak ya da anne babasını tercih etmek gibi bir iradesi bulunamayacağından asli sosyalleşme kaçınılmaz bir zorunluluktur. Çocuk doğumundan itibaren çevresindekilerin ilgi ve ihtimamına ihtiyaç duyan bir organizmaya sahiptir. Annesi tarafından beslenmeksizin, koruyup kollanmaksızın hayata tutunma şansı çok zayıf olan bu varlık, her zaman için dış çevreye bir yakınlık besler. Berger’e göre çocuğun dış dünyaya beslediği bu yakınlık onun insanlaşma (**humanization**) yolundaki temel motivasyonudur. Çocuğu kuşatan dünya öncelikli olarak yetişkinlerin dünyasıdır. Dolayısıyla çocuk bu dünyada yaşayacaksa yetişkinlerin kullandığı maddi ve manevi dili öğrenmek, bundan da öte yetişkinlerin sunduğu benliğe uygun bir benlik imgesine bürünmek zorundadır. Bu noktada çocukların önemli gördüğü bireyleri taklit etmesi çocukça bir uğraş değildir. Evcilik oynayan bir çocuk, oyunun içinde anne veya baba olarak kendine bir rol biçerken yalnızca zamanını eğlenceli kılacak bir faaliyet icra etmez aynı zamanda annelik ya da babalık rollerini biçimlendiren kurumsal düzenle de özdeşleşir. Berger’e göre asli sosyalleşme benliğe yalnızca toplumsal dünyaya uyum sağlaması için bilişsel araçlar sunan bir süreç değildir; çocuğun toplumsal dünyası ile arasında duygusal bir bağ kurmasıdır. Böyle bir bağ olmaksızın çocuk dünyayı tanıma

¹⁸ A.e. s. 174

¹⁹ Georg Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, s.152-155

sürecinde oldukça zorlanacaktır.²⁰ Çocuğun çevresindekilerle kurduğu yakınlık onu anlamlı ötekilerin emir ve isteklerine göre kendi benliğini yaratmaya sevk eder. Benliğin anlamlı ötekilerin bir kopyası olduğu sonucuna varılabilir ancak Berger için anlamlı ötekiler, benliğin oluşum sürecinde oldukça etkin bir pozisyonda bulunmasına rağmen benlik, asla onların tahakkümü altında değildir. Anlamlı ötekilerin sunduğu benlik temsili daima benliğin özelliği ile diyalektik bir ilişki içindedir. Berger'e göre birey, çevresindekilerin kendisine yönelik beklentilerini fark ederken aynı zamanda bu beklentileri soyutlama ve başka durumlara adapte etme yeteneği kazanır. Salondaki antika vazonun kırılmaması için kendisine evde top oynamasının yasaklandığı çocuk zaman içinde bu yasağın bütün kıymetli şeyler için geçerli olduğunu fark edeceği bir soyutlama yeteneğine erişir. Böyle bir soyutlama işlemi çocuğun salonda top oynama isteğini kısıtlar belki ama aynı zamanda evin çocuğa göre "kıymetsiz" bölümünde top oynayabilmenin de yolunu açar. O halde soyutlama, anlamlı ötekilerin takındığı tavırlara bir nedensellik atfetmenin ve bu nedensellik doğrultusunda ötekileri anonimleştirerek bir özgürlük alanı yaratmanın anahtarıdır. Soyutlama becerisi ile sosyalleşmenin ikinci evresi olan tali sosyalleşme süreci başlar.

327

Tali sosyalleşme, toplumsal dünyanın sonradan dahil olunan ilişki mecralarının (okul yaşamı, iş hayatı, arkadaşlık ilişkileri v.b.) benlikle etkileşime girdiği süreçtir. Berger'e göre asli sosyalleşme doğum ile başlayan mukadder bir etkinlikken, tali sosyalleşme hiçbir zaman gerçekleşmeme olasılığına sahiptir. Aynı şekilde asli sosyalleşme ömrümüzün sonuna kadar bireyin yerleşmek zorunda olduğu bir ilişkiler ağı oluştururken tali sosyalleşme bitirilen veya yarım bırakılan, tarafların keyfe keder kararlarınca kısmen yön verilen ilişkilere bağlıdır. Örneğin bireylerin aileleri ile ilişkileri zayıflasa da kopma noktasına nerdeyse hiçbir zaman gelmez. Ölüm veya hastalık gibi hayatın normal seyrini sekteye uğraticı durumlarda bireylerden ailelerin yanında olmaları beklenir. Ancak hiçbir bireyin mezun olduğu okul ile bağlantısını sürdürmek ya da eski okul arkadaşları ile hâlâ görüşmeye devam etmek gibi bir zorunluluğu yoktur. Bu durum bizi asli sosyalleşmenin yarattığı anlamların temel gerçeklikler, tali sosyalleşme sürecinde üretilen anlamın ise kısmi gerçeklikler olduğu sonucuna götürür. Öte yandan Berger için tali sosyalleşme kısmi gerçeklikler üretse de yine de bağlayıcı bir özellik sergiler.²¹

Berger için tali sosyalleşme süreci asli sosyalleşmenin zihinde yarattığı anlam prosedürleri üzerinde hareket eder fakat bu süreçte öğrenilen bilgiler araçsal bir işleve sahiptir. İçine doğduğumuz dilin yabancı bir dili öğrenmemize

²⁰ Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 193

²¹ A.e. s. 202

zemin teşkil etmesi gibi asli sosyalleşme de sonradan dahil olduğumuz anlam evrenlerinin temel belirleyicisidir. Tali sosyalleşme içinde bireyin kurduğu ilişkiler Simmel'in "yabancı" tiplemesinde gösterdiği gibi yakınlığın ve uzaklığın iç içe geçtiği bir girdiler ve çıktılar düzeneği yaratır.²² Bireyler, tali sosyalleşme sürecinde edindikleri roller yani maskelerle gündelik yaşamın tesadüflerine tanıdık bir nedensellik aşılır ama tali sosyalleşme daima hayata gelmenin tesadüflüğünü ıskalar. Bu sebeple tali sosyalleşme her zaman asli sosyalleşmeye muhtaçtır: "Asli sosyalizasyon, toplumun bireye oynadığı en büyük üç kağıt olduğunu söyleyebileceğimiz (şüphesiz ki gerçek sonradan anlaşılır) şeyi başarır: Gerçekte bir tesadüfler yığını olan şeyi zorunlu gibi göstermek ve böylelikle kişinin tesadüfi doğumunu anlamlı kılmak."²³

Asli ve tali sosyalleşme, bireysel yaşam öykülerinin toplumsal dünyanın nesnel gerçekliği ile uyumlu bir öznel ile yeniden yazılmasına hizmet ederler. Benliğimizin mahrem ve aleni tarafı kurumsal düzenin nirvanasına bu süreçlerin yarattığı anlam dağarcığıyla ulaşır. Böylece geçmişte yaşadığımız her şey şimdiki benlik durumumuza bizi sevk eden bir hidayet yolunun kutsal taşları haline gelir. Berger'e göre toplumsal dünyanın diyalektik gerçekliğinde birer Tarsuslu Saul olan benliklerimiz sosyalizasyon süreçlerinden geçerek onları Aziz Paul kılacak bir kurtuluş öyküsüne imza atar. Berger için kendi yaşamlarının azizleri mertebesine yükseldiklerinde bireyler, elbette ki tamamlanmış olmaz ancak bireysel benlik kutsal bir mertebeden (*satori*) sembolik düzenle ilişki kurmaya başlar: kimlik.²⁴ Kimlik, bireyin öz-benliği içindeki nesnel unsurlar demeti olarak tanımlanabilir. Bir babanın evladı, bir okulun öğrencisi, bir işyerinin çalışanı olmanın nasıl bir şey olduğunu tanımlar ve birey ile bu tanımlar arasında bir özdeşlik kurar. Berger'e göre kimlikler benliğin yaşamı boyunca devam eden yeniden yaratma sürecinin yapay, mekanik bir harekete oturtan açıklamalar değildir; sürekli olarak bir halden başka bir hale bürünen ampirik gerçeklik karşısında hafıza kaybı yaşayan benliklerimiz için yol gösterici birer pusuladır.²⁵ Toplumsal dünyada ilişkiler an be an yeniden kurulurken kimlikler bu kurulum sürecinde benliğin kendi öz-bilincini keşfetmesine yardım eder. Böylece benliğin içi ve dışı arasındaki varoluşsal mesafe kapanmasa da kimlik, iki dünya arasında bir köprü kurar. Berger'e göre toplumsalın diyalektiği kendimize ait bilgileri geçici ve kırılğan hale getirirken kimliklerimizin için idealizmi benlik tariflerimizi kalıcılaştırıp sembolik düzenin işleyişine eklerler.

²² Georg Simmel, "Yabancı", *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s.153

²³ Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s.199

²⁴ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology*, s.62

²⁵ Peter L. Berger, "Bilgi Sosyolojisinde Bir Problem Olarak Kimlik", *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, Sayı:26, İstanbul:2000, s.247

IV. Şeyleşme

Şeyleşme, yabancılaşma, meta fetişizmi, yanlış bilinç gibi bir dizi üst yapısal yanılsamaya işaret eden bir kavram olarak Marxist kültür eleştirmenleri tarafından 20. yüzyıl başında tedavüle girer. Hegel ve Marx'ın metinlerinde baskın bir kullanıma sahip olmamakla birlikte kavramın içerimlerine rastlamak mümkündür. Örneğin Friedrich Jameson'a göre Hegel anlamayı (Verstand) dışsal ve uzamsal bir "resimsel düşünme" olarak belirtirken şeyleşmiş bir bilinç tasavvurundan yola çıkar.²⁶ Tinin Fenomenolojisi'nde geliştirilen deneyim kavramı ile bilincin yalnızca kendi bilgisini değil praxis'i de yarattığı diyalektik hareketi genişletir.²⁷ Hegel'in tüm genişletme çabalarının son tahlilde filozofun mutlak zihni içine kapanmasını eleştiren Marx, dış dünya ve kendilik bilicini somut koşullar içinde kurulduğunu ileri sürer. Ona göre şeyler hakkındaki fikirler duyumsanan ve ihtiyaç duyulan bir maddiliğe dayanır: "İnsan tarihinde yer alan doğa- insan toplumun doğuşu- insanın gerçek doğası" olduğundan "yabancılaşmış bir şekilde de olsa insanın gerçek antropolojik doğasıdır."²⁸ Hegel ve Marx'ın kullanımlarında, aralarındaki ihtilaflara rağmen, şeyleşme süreci biricik ve özneler-arası bir zemine yerleştirilmiştir. Bu bağlamda şeyleşme, yabancılaşma veya yanlış bilinç gibi total teorik bir yanılsama değildir. Gündelik ilişkilerin içinde edindiğimiz pratik mantığa/sağ-duyuya tesir eden daha dinamik bir yanılsamadır. Kavramı ilk kez formülize eden Georg Lukács'a göre şeyleşme kapitalist toplumlarda insani yetenek ve ilişkilerin rasyonel bir sistemin standartları olarak bireysel zihinlerinde yeniden tanımlandığı "fantazmagorik bir bilinç durumu"dur.²⁹ Adorno ve Horkheimer, endüstriyel standardizasyon ve hesaplanabilirliğin kitleleri edilgenleştirdiğini ve her türden kendiliğindenliği ütopyik gören şeyleşmiş bir gerçeklik yarattığını ileri sürer.³⁰ Louis Althusser'e göre ise toplulukların maddi varlık koşulları ile ilişkisini yansıtan ideolojinin her yerdeliği insanlara soluk almaları için tarihsel bir atmosfer salgılar.³¹

Berger'e göre gerçeklik, diyalektik bir özellik sergilediği sürece tezin ve anti-tezin arasında salınan ucu açık bir süreçtir. Her parçasının kendi

²⁶ Friedrich Jameson, "A Note On Reification in Hegel's Logic", *Critical Quarterly*, vol. 50, no. 3, s.39

²⁷ Peter L. Berger ve Stanley Pullberg, "Reification and Sociological Critique of Consciousness," s. 197

²⁸ Karl Marx, *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, Payel Yayınları, İstanbul, s. 112

²⁹Georg Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 1998, s.161 ve 405

³⁰ Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2014, s.269

³¹ Louis Althusser, *Marxizm ve Hümanizm*, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015, s. 284

perspektifini bütüne yayma yarışına girdiği bir toplumsal dünyada bu açıklık nihai bir düzen sağlayamaz. Toplumsal düzenin kurulması parçaların kendi bireyselliğini içinde kaybedip, yeniden bulacağı aşkın bir gerçeklik tasavvuru (şeyleşme) ile mümkündür. Şeyleşme süreci toplumsal dünyadaki her şeyin diyalektik bir gerçekliğe dayandığının unutulması ile başlar. Berger'e göre bu unutulmuş, toplumsal dünyanın insanın kendi ürünü olmaktan çıkmasını ve dünyadan koparılmasına neden olur. İnsanın dünyanın gidışı hakkında duyduğu yabancılığı kendi doğasına aktarması maddi ve bilişsel bir gerçeklik tasavvuru üretir: "*Şeyleşmiş bir dünya, tanımı gereği, insansızlaştırılmış bir dünyadır. Bu dünya, insan tarafından, yabancı bir olgu olarak, yani kendi üretici faaliyetinin opus proprium'u (özgün sonucu) olarak değil de, üzerinde hiçbir denetime sahip olmadığı bir opus alienum (yabancı işi) olarak tecrübe edilir.*"³²

Berger şeyleşme ve yabancılaşma arasında Marxist gelenekten farklı bir bağıntı kurar. Hegel'in bilinci tarihsel fenomenlerin icra edildiği bir sahne olarak gördüğü idealizmi ile Husserl ve Schutz'un özneler-arası etkileşimin doğurduğu pratik özne formasyonunu toplumsal düzen, eylem ve anlam üçgenini çözümlemekte kullanır. Bu bağlamda toplumsal diyalektiğini farklı alt-evrenlerin (sub-universes) son tahlilde birincil bir gerçekliğe (primordial reality) bağlandığı bir sembolik sistem olarak yapılandırmaya çalışır.³³ Söz konusu sembolik sistem açısından yaklaşıldığında yabancılaşma sadece toplumdaki güç mücadelesinin örtbas edildiği yanılsamalara yaratmaz aynı zamanda dış dünya ve benlik arasındaki eş zamanlılığın kırılarak gerçeklik tasarılarının aşkın bir görünüm kazanmasına neden olur. Berger yabancılaşma kavramına fenomenolojik "doğal tutum" kavramı ile bir açılım kazandırmaya çalışır. Ona göre düşünüm (reflective) öncesi ve düşünüm aşamalarının pratikliği içinde öznelerin şeyleri olduğu gibi kabul ettiği bir yatkınlık geliştirmeleri duyulur dünyanın (duyu-üstü) süreklilik kazanmasına neden olur: "*duyular-üstü, görüngü olarak görüngüdür*"³⁴. Berger'e göre duyular-üstü gerçekliği anlatan her dinsel ve mitolojik sembolizm gerçekte fenomenleri ters yüz etme yoluyla da olsa olağan dünyayı açıklamayı hedefler. Bu ters yüz işleminin öz-bilinçteki karşılığı olarak yabancılaşma toplumsal düzeni imha etmeyi değil aksine muhafaza etmeyi amaçlayan bir durumdur:

"İnsanın yabancılaştığını söylemek onun anomik bir hal aldığını ya da psikolojik olarak garipleştirdiğini söylemekle aynı şey değildir. Aksine yabancılaşmış bilincin en önemli örneklerinden bazıları insan dünyasını

³² Peter L. Berger ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s.130

³³ Alfred Schutz, "On the Multiple Realities", *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, trans. H. L. Natanson, ed. Maurice Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, pp. 207-259

³⁴ Fredrick Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 99

ilahi bir dünyanın yansıması olarak ele alan dini yorumlar, sakinlerine anomi karşısında kusursuza yakın bir koruma sağlayan mitsel mikrokosmos gibi insanlık tarihinin muhteşem alanlarından (nomoi) elde edilmiştir.”³⁵

Yabancılaşma bilincin dünya ile kurduğu organik bağı koparır ve dünya ile ilişkisini baş aşağı ederek aşkın bir görünüme sokar. Berger için şeyleşme, bu aşkınlığın bilinç tarafından toplumsal dünyanın tüm bileşenlerine aktarılmasıdır. Yani yabancılaşmış bir bilinç içinde nesnelere dolaylı olarak sembolik düzenle koşullanır. Ontolojik anlamda, aslında, bilmemize bağımlı olarak varlık kazanan dış dünya, şeyleşme süresince kendi için bir varlık haline gelir. Başka bir deyişle şeyleşme, dış-dünyanın varlığını bilmemize borçlu olduğu gerçeğini tersine çevirerek bilgimizi dış-dünyanın varlığına bağlı hale getirir. Benliğin diğerleri ile arasındaki diyalektik beraberliğin söz konusu temsil alanında mekanik bir düzene yerini bırakmasına neden olur: *“Farklı şeyleşmelerin nihai sonucu bütünlük içindeki diyalektik sürecin kaybolması ve mekanik bir deneyim ve kavrayışın onun yerini almasıdır. İnsan toplumu ve aynı zamanda toplum insanın üretirken bu evrede insanın toplumca yaratıldığı bir durumun yaşanması ve kabul edilmesi söz konusudur.”³⁶*

331

Şeyleşme dünyanın karşılaştırılmaz, birbirleri ile ilişkilendirilemez nitelikleri arasında bir eşleşme, farklılıkların aynılaştığı irrasyonel bir ölçüttür (hiatus irrationalis).³⁷ Bu sebeple yalnızca dinsel veya mitolojik bir evren için değil aynı zamanda “rasyonel” bir evrenin idamesi açısından da elzemdir. Berger’e göre mitolojik bir evrende şeyleşme, şahsiyetlerin fetişleştirilmesi üzerinden işlerken rasyonel bir evrende fetişleştirme metalar aracılığıyla yürütülür. Bu bakımdan modern-öncesi dünyada düzenin şahıslar kültürü aracılığıyla kurulması gibi meta fetişizmi de rasyonalist/kapitalist evrenin ev sahipliği yaptığı nitelikler cümbüşünü bir anlam düzenine yerleştirmeye hizmet eder. Kapitalist evren, emeğin ve bu emeğin yaratımı olan metanın piyasa düzeninde hayat bulmasıdır. Piyasanın her şeyi ölçülebilir ve birbiri ile değiştirilebilir hale getiren aracı para sayesinde emek ve meta arasında bir özdeşlik kurulur. Emeği ürettiği meta ile aynı konuma getiren bu özdeşlik, bilinci kendi ürününden koparan bir yabancılaşma ile sonuçlar. Bu bağlamda emek, kendi değerini metanın değerine/fiyatına göre tayin ettiği bir sapma/fetiş durumuna göre belirler. Kapitalist şeyleşme emeğin öz-bilincini,

³⁵ Peter L. Berger ve Stanley Pullberg, “Reification and Sociological Critique of Consciousness”, s. 200

³⁶ A.e. s. 207

³⁷ A.e. s. 208

piyasanın değeri soyutlaştırdığı başka bir deyişle paranın dolayımında yeniden yarattığı bir sembolik düzene işaret eder.³⁸

Berger'e göre başka bir modern şeyleşme tarzı bürokrasinin doğurduğu toplumsal bilinçte görülebilir. Şeylerin üretimi ve dağıtımından ziyade düzenlenmesi ile ilgili olan bürokratik bilinç, bir şekilde tayin edilen normların aktörün eylemlerini ve topluluğun yapısını şekillendirmesini sağlar. Belirli bir düzen içinde toplumsal dünyanın karmaşık ve çelişik bileşenlerini bir sınıflamaya tabi tutup birtakım prosedürlerle özdeşleştiren bürokratik bilinç vasıta ve sonuçlar arasında bir ayrılmazlık kabul eder. Düzen içinde toplumsal dünyanın katmanlı ve rölatif zamanı (duree) yerine kendi homojen zamansallığını ikame den bürokratik bilinç şeylerin düzenlenmesi yanında bir öngörme kapasitesi de elde eder. Berger'e göre rasyonel yasalar çerçevesinde otorite ve sorumlulukların biçimsel bir tayinini gerçekleştiren bürokratik şeyleşme keyfi iktidar noktalarına olanak tanır. Meta düzenin şeyleştiriciliği üretici sayısı, yeterli kaynak veya tedarik zincirinin varlığı gibi somut etkenlerle belirlenirken bürokratik bilinç her şeyi temelde kendi karar alımına göre yeniden düzenler. Bürokratik kategorilerin dışarda bıraktıkları ehemmiyetlerini yitirirken vasıta ve sonuçların saptanmış birliktelikleri "demir kafesçe" kutsanır. Öte yandan bürokratik bilinç içinde piyasanın alıcı ve verici arasında fiyat temelinde kurduğu eşitlik yerini hiyerarşik bir tutum alışı bıraktığından başvuranın kendi arzu ve eylemlerini bürokratin/memur ve onun temsil ettiği kurumsallığın tasdikine uygun bir forma sokması gerekir. Berger'e göre bu formelleşme başvuranın başvuru öncesi yaşamını standardize etmekle kalmaz aynı zamanda özneler-arası ilişkilerin pratik mantığını yabancılarla karşılaşma sorununa çevirir.³⁹

Sonuç

Benliği diğerlerinden ve uzamdan ayıran tekniğin gücünü acılara karşı yaşanan bir körleşmeden aldığını ileri süren Adorno ve Horkheimer'a göre bilimselliğin aşkın koşulu bellek yitimidir: "Her şeyleştirme bir unutturur."⁴⁰ Bu çalışmada toplumsal gerçekliğin diyalektik oluşum süreci hakkındaki yapılaştırma tarzını ele aldığımız Peter Berger de, Adorno ve Horkheimer gibi, modern rasyonelleşme biçimlerinin bireyler arası somut bağların yerine soyut

³⁸ Timothy Bewes, *Şeyleştirme ve Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 114

³⁹ Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985, s.73

⁴⁰ Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s.305

bir hesaplama mantığı yerleştirdiğini savunur. Araçsal aklın insani etkinlikleri öznel tutum ve duygulanımlardan arınmış bir şekilde örgütlemesi Berger'e göre modern insanda giderek yoğunlaşan bir evsizlik duygusu uyandırmaktadır.⁴¹ Bireylerin kendini ve dünyayı anlamlandıracağı ortak anlam ağı ile bağlarını koparması mikro düzeyde bir anlam krizine neden olurken makro düzeyde de modern kurumlarda bir meşruiyet krizine neden olmaktadır.⁴² Özellikle geç modern toplumun çoğulcu şartları altında "sistemin yaşam-dünyasını kolonize etmesi" bireyler arası dayanışma ağlarının çözülüp, ortak anlam stoklarının uzmanlığın soyut ve homojen dağarcığına eklememesine neden olurken kolektif kimliklerin temsiliyetleri de giderek azalmaktadır. Küreselleşme içinde değişme ve yok olma tehdidi ile karşı karşıya gelen kimliklerin köktencilik ve görecelilik ikilemine düştüğünü⁴³ belirten Berger, küreselleşmenin çoktan seçmeli evreninde dinsel deneyimin ayrılmış bireysel kimlik ve bürokratik mekanizmaların ortak bir anlam düzeninde buluşmasına katkı sağlayacağını düşünür. Berger'e göre önceden verilmişliklerini (taken for granted) yitirmeleri geleneksel dinleri bütüncül ve hegemonik anlatılar olmaktan uzaklaştırmış olabilir ancak modern çoğulculuğun daha fazla bireysel karar alımını gerektirmesi dinsel gönderimleri olan eski topluluk bağlarının da yeniden yorumlanmasına olanak tanımaktadır .

333

Berger'in geleneksel dinlerin öznel anlam formları olarak çoğulcu şartlar altında yeniden yorumlanabileceği tezi başka bir tartışmanın konusudur ancak son tahlilde sembolik düzen tarafından soğurulmuş bir toplumsal diyalektiğe yaslanan bu sosyolojik perspektifin dışarda bıraktıkları üzerinde düşünülmesi gerekir. Fenomenolojik sosyolojinin önemli isimlerinden biri olan Berger, "Gerçekliğin Sosyal İnşası" başta olmak üzere bürokratik bir körleşme üreten işlevselci/sistem merkezli yaklaşımlara mesafeli durur. Diğer yandan aktörlerin öznel bilinçlerini, saf bir öznel deneyimle değil, bireyler-arası ve kurumlarla etkileşim (nesnelleşme) süreci içinde kazandığı savunur. Bununla birlikte çoğu fenomenolojik açıklamanın düştüğü bir hatayı tekrarlar. Aktörlerin sağ-duyusal deneyimlerini kurucu bir kaynak olarak yüceltirken bu bilgilerin iktidar ilişkileri içinde edinilmiş yatkınlıklar olduğunu göstermekte yetersiz kalır. Aktörler kendi irade ve tasarılarının ürünü olarak kabul edilirken kişisel tutumlarının maddi ilişkilerdeki birtakım avantaj ve dezavantajları yeniden ürettiği göz ardı edilir. Böyle bir bakış açısı, toplumsalın diyalektiğinin içinde soğurulup doğallaştırıldığı her sembolik düzenin aslında tarihsel eşit-olasılıklardan birini mutlaklaştırdığı gerçeğini "paranteze alır." Berger,

⁴¹ Peter Berger vd., *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Cerit, s. 95

⁴² Peter Berger ve Thomas Luckman, *Modernity, Pluralism and The Crisis of Meaning: Orientation of Modern Man*, Bertelsmant Foundation Publishers, Gütersloh, 1995

⁴³ Peter L. Berger and Anton Zijderveld, *In Praise of Doubt*, Harper Colins e-book, 2010, s.52-53

toplumsal yapılarının idamesini onanmış bir dünya (ok-world) kurmaktan aldığı belirtmesine rağmen bu onamanın bireysel, sınıfsal ve iktidar blokları arasında ne tür çatışmalar yarattığına odaklanmaz.⁴⁴ “Metafizik” bir durum olarak eşitsizliğin neden olduğu öznel anlamlandırma pratikleri ve kurumsal normların ardındaki düşünsel örüntüler bir sosyodisenin teselli edici işlevi olarak ele alınır. Bu bağlamda Berger iktidarı bireysel rasyonel tercihler ve herkes için yapılan bürokratik düzenlemeler arasındaki sınırlı bir kapasite olarak gören meritokratik naifliği paylaşır. Varoluşsal ikilemlerin gerilimini, odağındaki düzen fikri adına yeniden şekillendiren her analitik şeyleştirme ancak gerçek acı ve tahakkümü unutmamanın bedeli olarak varlık kazanabilir.

⁴⁴ Peter Berger, *Precaious Vision*, s.147

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner - Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Althusser, Louis, "Marxizm ve Hümanizm", *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015, s.269-296
- Berger, Peter L., *Precarious Vision: A Sociologist Looks at Social Fictions and Christian Faith*, Doubleday ve Company, New York, 1961
- Berger, Peter L., *Invitation To Sociology: A Humanistic Perspective*, Anchor Books Edition, New York, 1963 (Sosyolojiye Çağrı Hümanist Bir Perspektif, çev. Erkan Koca, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020)
- Berger, Peter L., "Bilgi Sosyolojisinde Bir Problem Olarak Kimlik", çev. Mehmet Cüneyt Birkök, *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, Sayı:26, İstanbul, 2000, s.241-251
- Berger, Peter L. and Anton Zjderveld, *In Praise of Doubt: How To Be Conviction Without Beacoming A Fanatic*, Harper Colins e-books, 2010 (Şüpheye Övgü, çev. Kadir Canatan, Açılım Kitap, İstanbul, 2018)
- Berger, Peter L. ve Hansfried Kellner, "Arnold Gehlen and The Theory of Institutions", *Social Research*, Cilt:32, Sayı:1, 1965, s. 110-115
- Berger, Peter L. ve Stanley Pullberg, "Reification and Sociological Critique of Counciousness," *History and Theory*, Cilt: 4. Sayı:2, 1965, s.196-211
- Berger, Peter L. ve Thomas Luckman, *Modernity, Pluralism and The Crisis of Meaning: Orientation of Modern Man*, Bertelsmant Foundation Publishers, Gütersloh, 1995 (Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi, çev. Mustafa Derviş Dereli, Heretik Yayınları, Ankara, 2015)
- Berger, Peter L. ve Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Ögütü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2008
- Berger, Peter, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 1985
- Bewes, Timothy, *Şeyleştirme ve Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, Metis Yayınları, İstanbul, 2008
- Durkheim, Emil, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2014
- Gehlen, Arnold, *İnsan*, çev. Bedia Akarsu, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1973

Sosyalleşmeden Şeyleşmeye: Toplumsal Gerçekliğin Diyalektik İnşası
Mehmet Emin BALCI

- Hegel, Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011
- Jameson Friedrich, "A Note On Reification In Hegel's Logic", *Critical Quarterly*, vol. -50. no. 3, 2008, s.33-42.
- Lukács, Georg, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 1998
- Marx, Karl, *1844 Felsefe Yazıları*, çev. Murat Belge, Payel Yayınları, İstanbul, 1975
- Mead, Georg Herbert, *Mind, Self and Society: From Standpoint Of A Social Behaviorist*, The University of Chicago Press, Chicago, 1972
- Schutz, Alfred, "On the Multiple Realities", *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, trans. H. L. Natanson, ed. Maurice Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, s. 207-259
- Simmel, Georg, "Yabancı", *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 149-155
- Weber, Max, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütler, Küre Yayınları, İstanbul, 2012

ÜSTEL TEKNOLOJİK GELİŞMELER BAĞLAMINDA BİYOPOLİTİKA KAVRAMSALLAŞTIRMALARI

Aysun KÖRLÜ TOPAN*

ÖZ

Bu makalede üstel teknolojik gelişmeler bağlamında biyopolitika kavramsallaştırmaları ele alınmıştır. Teknolojiler gittikçe artan bir şekilde kademeli olarak değil, üstel bir artışla büyümektedir. Aynı zamanda bu teknolojiler tümleşik bir yapıyla birleşip büyümektedir. Gelecekte bu birleşme sonucu insan üzerinde etkili olması beklenen üstel teknolojiler genetik mühendisliği ve yapay zekadır. Makalede, üstel teknolojilerin özellikleri dikkate alınarak biyopolitik değerlendirmelerdeki temas noktaları ortaya konmak istenmiştir. Bioteknolojinin en önemli alanlarından genetik, biyopolitika literatürde önemli bir yer tutarken, yapay zeka teknolojilerine dair biyopolitika değerlendirmelerinin oldukça az olduğu görülmüştür. Ancak, yapay zeka teknolojileri gün geçtikçe artan bir şekilde hem genetik alanında hem de gündelik hayatta etkin olmaktadır. Bu bakış açısıyla makalede, yapay zeka teknolojilerinin artan bu etkisine dair biyopolitika perspektifinden bir değerlendirmenin izleri, genetik mühendisliği ve dijital sağlık uygulamalarında aranmıştır.

Anahtar Sözcükler: biyopolitika, üstel teknolojiler, genetik mühendisliği, yapay zeka

BIOPOLITICAL CONCEPTUALIZATIONS IN THE CONTEXT OF EXPONENTIAL TECHNOLOGICAL ADVANCES

ABSTRACT

In this article, biopolitics conceptualizations are discussed in the context of exponential technological advances. Technologies are increasingly growing not incrementally, but exponentially. At the same time, these technologies growing by being combined with each other. In the future, exponential technologies that are expected to be the most effective on human as a result of this combination are genetic engineering and artificial intelligence. In the article, it is aimed to reveal the contact points in biopolitical evaluations by taking these features of these two technologies into consideration. While genetics, one of the most important fields of biotechnology, has an important place in the biopolitics literature, it has been observed that biopolitical evaluations regarding AI technologies are quite low. However, AI technologies are increasingly effective both in the field of genetics and in daily life. From this perspective, traces of an assessment from a biopolitical perspective of this increasing impact of AI technologies were sought in genetic engineering and digital health applications.

Keywords: biopolitics, exponential technologies, genetic engineering, artificial intelligence

*Araştırma Görevlisi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, aysunkorlu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9478-172X
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2021 Bahar, sayı: 31, ss. 337-358 *Spring 2021, issue: 31, pp.: 337-358*
Makalenin geliş tarihi: 28.02.2021 *Submission Date: 28 February 2021*
Makalenin kabul tarihi: 28.03.2021 *Approval Date: 28 March 2021*
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> *ISSN 2618-5784*

Giriş

Teknoloji insan ve toplumlar üzerinde en etkili unsurlardan bir tanesidir. Özellikle günümüzde artan etkileri ve farklı yönleriyle tartışılan teknolojik gelişmeler özel bir ilgiyi ve değerlendirmeyi hak etmektedir. Bugün içinde yaşadığımız dünya teknolojik gelişmelerin katkılarıyla şekillenmiş ve şekillenmeye devam etmektedir. Tarih boyunca bütün teknolojik devrimler politikada, ekonomide, toplumsal yapıda ve güç ilişkilerinde kayda değer değişikliklere neden olmuştur.¹ Dolayısıyla toplumsal örgütlenmede, toplumsal ilişkilerde, iktidar ilişkilerinde, ekonomide, gündelik hayatta teknolojinin gücü tartışılmazdır ve pek çok tartışmayı da beraberinde getirmektedir.

Bugün teknolojinin etkisi altındaki bir geleceğe ilişkin düşünceler ikiye ayrılmış görünmektedir. “Bir yanda, teknolojinin gelişmesiyle hastalıkların, yaşlanmanın ve ölümlülüğün önüne geçilerek ideal/mükemmel yaşamın gelişini kutlayan teknolojik ütopya düşüncesi, bir yanda ise makine-insan melezleşmesinin insani özü yozlaştıracağı fikrinden hareketle geleceğin teknolojisine umutsuzlukla bakan distopik bir yaklaşım mevcuttur.”² Görüş farklılıklarına rağmen gerçek olan, 21. yüzyılda teknolojinin çok etkili olacağı kestirilebilir oluşudur. Etkinin büyük olacağına ilişkin bu öngörü hem teknolojik gelişmelerin ilerleme hızından hem de bu gelişmelerin gündelik hayattaki görünümünden beslenmektedir. 21. yüzyılın başı itibarıyla teknolojik gelişmelerin her alanda hız kazandığı bir noktadayız. Gerd Leonhard’ın ifade ettiği şekliyle; teknolojik gelişmeler toplumu ve insanı her zaman etkilemiştir, ancak bugün gelinen noktada insanın bedensel ve zihinsel olarak teknoloji ile olan ilişkisi belki de hiç olmadığı kadar iç içe geçmeye başlamıştır. Şimdiye kadarki teknolojik gelişmelerin hiçbiri insanın nörolojik, biyolojik, psikolojik ve ruhsal niteliklerinin geri dönüşünü olmayacak bir şekilde derinden değiştirmemiştir.³ **Bu makalenin amacı;** teknolojik gelişmelere dair olumlu ya da olumsuz bir değerlendirme yapmak amacıyla olmadan, üstel teknolojik gelişmeler bağlamında ortaya konan biyopolitika kavramsallaştırmalarını ele almaktır. Alanyazında biyoteknolojik⁴ gelişmeler

¹ Jiangxia Yu ve Jingwei Liu, “The New Biopolitics”, *Journal of Academic Ethics*, 7(4), 2009, 287-296, s.287

² Tanyeri’den aktaran Hulki Cevizoğlu, “Yapay Zeka, Teknoloji Felsefesi ve Toplumsal Yaşam”, *Yapay Zeka ve Gelecek*. Doğu Kitabevi, İstanbul, 2019, s.93

³ Gerd Leonhard, *Teknolojiye Karşı İnsanlık*, Siyah Kitap, İstanbul, 2018, s.42

⁴ Biyoteknoloji, canlılardan elde edilen biyolojik veriler aracılığıyla iyileştirmeler yapan, canlı organizmaların ya da canlılara dair bilgilerin kullanılmasını sağlayarak birçok sektöre etkilene potansiyeline sahip yapay bir teknoloji platformudur. (Sevgi Salman Ünver ve Işıl Aksan Kurnaz, *Biyoteknoloji Çağına Hoşgeldiniz*, Aba Yayın, İstanbul, 2020, s.10) Biyokimya, moleküler biyoloji, fizyoloji, genetik, makine mühendisliği, bilgisayar mühendisliği gibi alanları içinde barındırır. Dolayısıyla biyoteknolojik gelişmelerden

bağlamında biyopolitikanın dönüşümüne ilişkin çalışmaların mevcut olduğu görülmektedir.⁵ YZ teknolojilerini biyopolitika temelinde ele alan çalışmaların ise oldukça az olduğu görülmektedir.⁶ Ancak YZ teknolojileri hem biyoteknolojik gelişmelere gün geçtikçe daha çok katkı sağlamakta hem de gündelik hayatın parçası olmaktadır. Bu çalışma kapsamında YZ teknolojilerinin artan etkinliği göz önüne alınarak biyopolitika kavramsallaştırmaları içerisindeki yerine dair bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Gerd Leonhard "Teknolojiye Karşı İnsanlık" kitabında teknolojik gelişmelerin üç özelliğinden bahsetmektedir;

Teknolojiler algıladığımız teknoloji performans eğrisinden farklı olarak kademeli bir şekilde değil, üstel bir artışla büyümektedir. Teknoloji **üstel** büyürken, insanlık doğrusal büyümekte, bu durum da insanlık için bilişsel bir sorun teşkil etmektedir. Teknolojiler **tümleşikleşmekte**, birleşip büyümektedir. Makine zekası, derin öğrenme, nesnelerin interneti, insan gen haritası düzenlemeleri gibi büyük ölçekli ilerlemelerin yolları birbiri ile kesişmekte, bu teknolojiler birbirlerini güçlendirmektedir. Ve son olarak YZ, bilişsel bilgi işlem, derin öğrenme gibi teknolojiler bir gün **özyinelemeli** (yani, kendini geliştirebilen) iyileştirmelerin de yolunu açabilir. Günümüzde kendini yeniden programlayabilen, güncelleyen robotların ilk örneklerini görmektediriz ki bunun zeka patlaması denen olguya yol açması mümkündür.⁷

339

Leonhard'ın bahsettiği bu üstel teknolojik gelişmelerin en büyük güçlerinden ilki olan yapay zeka geleceği değiştirmesi beklenen bir diğer teknoloji ise; genetik mühendisliğidir.⁸ Dolayısıyla insanın geleceğine ilişkin sorulacak sorular bu teknolojileri anlamak ve bugün atılan temelleri bilmekten geçmektedir.

Bu teknolojilerin günümüz ve gelecekteki etkilerine dair biyopolitika temelinde değerlendirmeler gün geçtikçe artan şekilde önemli görünmektedir. Michel Foucault biyopolitika kavramıyla 18. yüzyıldan itibaren, yönetim pratiğinin nüfusu oluşturan canlıların karşılaştığı sorunları (sağlık, hijyen, doğum oranı, yaşam süresi, ırklar...) akılsallaştırma çabasını ortaya koymak istemiştir.⁹ "Foucault, 19. yüzyıla gelindiğinde canlı bir varlık olarak insanın üzerindeki iktidardan ve biyolojinin devletleştirilmesinden bahsetmektedir. Bedenin kuşatılması olarak iktidarın kurumsallaşması disiplin ile

beslenen biyopolitika kavramsallaştırmaları sadece insan genetiğine gönderme yapmamaktadır.

⁵ Bu çalışmalar makale boyunca atıfta bulunulan çalışmaları ifade etmektedir.

⁶Böyle bir çalışmaya örnek olarak bakınız; Kübilay, Ramazan, "Biyopolitika ve Yönetimsellik Bağlamında Yapay Zekanın İncelenmesi", *Yüksek Lisans Tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü*, 2020

⁷ Leonhard, *Teknolojiye Karşı İnsanlık*, s.24-25

⁸ A.g.y., s.26-27

⁹ Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s.263

gerçekleştirilmiş, ardından da nüfusu hedef alan daha karmaşık ve zor bir iktidar biçimi olan biyopolitika ortaya çıkmıştır.”¹⁰ Foucault’nun biyopolitika değerlendirmesinde bir bütün olarak ele aldığı beden bugün gelinen noktada parçalanabilen, müdahale edilebilen, değiştirilebilen, mikroskobik ölçekte incelenebilen bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan olanla olmayan arasındaki ayrımın bulanıklaşması, dolayısıyla yaşamın hangi temelde tanımlanacağı sorusu ve yaşam ile ölüm arasındaki sınırın muğlaklaşması, birey ve nüfus odaklı bir biyopolitika anlayışından canlılık ve insanın tür olarak yeniden üretimine odaklı bir anlayışa geçişi göstermektedir.¹¹ Mevcut alanyazından yapılabilecek bir çıkarımla artık cinselliğin biyopolitika analizindeki başat konumunu kaybettiğini ve yerini genom düzeyinde çözümlemelere bıraktığını söylemek mümkündür.¹² Benzer şekilde Thomas Lemke’nin değindiği üzere;

Foucault’nun biyopolitika kavramına bağlı olarak ortaya çıkan önemli bir hat, yeni bilimsel bilgileriyle hayat süreçleri üzerindeki denetimi arttıran ve hayat kavramının kendisini keskin bir biçimde değiştiren biyoteknolojilerin gelişim meselesine odaklanmaktadır. Yaşamın genetikçiler tarafından metin olarak yeniden tanımlanması; beyin taramalarından DNA analizine, nakil tıbbından üreme teknolojilerine kadar biyotipteki ilerlemelerle beden, gitgide organik bir töz olarak değil de okunabilir ve yeniden yazılabilir malikler bir yazılım olarak görülmektedir.¹³

Bu biyoteknolojik gelişmelerin yanında dijitalleşme ve internet teknolojisiyle birlikte bedenlerimiz sanal kimlikler edinmeye başlamış ve sanal ağlarda et bedenimizden bağımsız birer “organsız” beden, arayüz, avatar olarak okunmaya başlanmıştır.¹⁴ Bütün bu teknolojik gelişmelerin sonucu olarak beden hem biyolojik hem de mekânsal olarak gün geçtikçe daha çok parçalanmaktadır.

Foucault’nun biyopolitika kavramsallaştırması beden hakkındaki tıbbi bilginin artması, biyolojik olanın salgın, kıtlık ve hastalıklar aracılığıyla tarihsel olanın üzerinde baskı kurması ve yaşam üzerindeki denetimi mümkün kılan teknolojilerin gelişmesi ile bağlantılıdır.¹⁵ Tıbbi bilgi doktorun özel olarak hastasıyla paylaştığı bir bilgi olmaktan çıkmış, toplumda itiraz kabul etmez bir

¹⁰ Kemal Özdil, “Aşağıdan Biyopolitika: Biyoiktidarın Yeni Çağı ve “Yaşam Siyaseti””, *Biyopolitika: Foucault’dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*, Nota Bene Yayınları, Ankara, 2016, s.263

¹¹ A.g.y, s.264

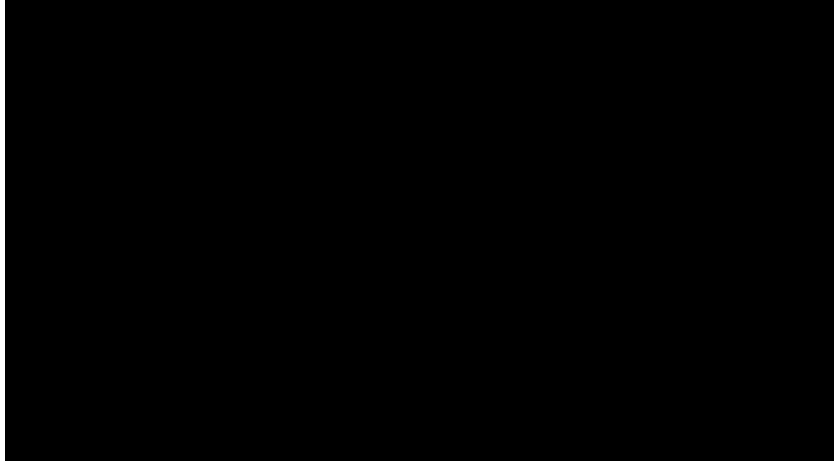
¹² A.g.y, s.275

¹³ Thomas Lemke, *Biyopolitika*, (Çev. Utku Özmakas), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.123

¹⁴ Yaylagül Ceren Karataş, “Dijital Çağda Hümanizm Tartışmaları Açısından İnsan Doğası, Biyoteknoloji ve Biyopolitika”, *Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 59, 2019, s.78

¹⁵ Lemke, *Biyopolitika*, s.56

otorite kazanmıştır.¹⁶ Bugün yaşamın kendisine ilişkin bilgilerimizin kaynağı çeşitlenmektedir. Tıbbi bilginin mahiyeti bireylerin kendilerine ilişkin değerlendirmelerinde önemini korumakta, ancak gün geçtikçe daha fazla bireyselleşmektedir. Nüfusun düzenlenmesinden birer bireysel ödev olarak bedenlerin düzenlenmesine geçilmiştir. İnsan sağlığına ilişkin çözümlene ve bilgi kaynakları gün geçtikçe çeşitlenmekte, dijitalleşmekte, daha erişilebilir olmaktadır. Söylenebilir ki; bugün gelinen-noktada biyoteknolojik gelişmeler ve bu gelişmelerle yaklaşan YZ gibi bilişim teknolojilerinin hepsi merkezde “insanlık” ve onun olası “dönüşümüne” işaret etmektedir.¹⁷ İnsanlık dönüşürken bir yandan da insan hayatında yeni roller alacak olan teknolojiler bireylerin verilerinden beslenerek gelişmektedir. YZ ve derin öğrenme teknolojileri ile doğal olanın dijitalde modellenmesi ve öğrenen, kendisini geliştiren bilgisayarların etkinliğinin artması söz konusudur.¹⁸ Sonuç olarak yaşam ve beden teknolojik gelişmelerle sarıldıkça biyopolitika yaklaşımları da gün geçtikçe artan şekilde teknolojik gelişmelerle daha ilişkili hale¹⁹ gelmektedir. Dijital çağda biyopolitik yaklaşımların temas noktaları her geçen gün daha da içiçe geçmekte, dallanıp budaklanmaktadır.



Şekil 1 Üstel Teknolojiler ve Biyopolitika Bağlantıları

Teknolojilerin yakınsamasının üstel büyüme hızları hesaba katıldığında 21. yüzyılda önemli sonuçlarının olacağını kestirmek zor değildir. Leonhard, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin mega-dönüşümleri tetikleyeceğini, öyle ki

¹⁶ Utku Özmağas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s.46

¹⁷ Micheal, A. Peters, “Bio-informational Capitalism.” *Thesis Eleven*, 110(1), 2012, s.108

¹⁸ A.g.y, s.104-105

¹⁹ Michel Foucault'nun ortaya koyduğu şekliyle biyopolitika zaten teknolojik ve bilimsel gelişmelerle her zaman ilişkili olmuştur. Tıbbi bilginin söylemleri ile nüfusun istatistiğinin bir denetim aracı olarak kullanımı iktidarın tekniklerine örnek gösterilebilir.

insan biyolojisini hatta etik anlayışını dahi değiştireceğini belirtmektedir.²⁰ Gündelik hayatta gittikçe daha çok vazgeçilmez olan ve bireylerin verilerinden beslenen akıllı teknolojilerin “üstel gözetim” mekanizmalarına dönme sürecini iyi değerlendirmemiz gerekmektedir.²¹ Bu da bu teknolojilerin biyopolitika perspektifinden ele alınmasının önemini gözler önüne sermektedir. *Şekil 1* genetik mühendisliği ve YZ alanındaki gelişmelerin biyopolitika kavramsallaştırmalarına etki eden temas noktalarını göstermektedir. Bu iki teknoloji hem kendi gelişme çizgilerinde hem de tümleşik yapılarıyla biyopolitika değerlendirmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışma YZ teknolojilerinin artan etkisine dair biyopolitika perspektifinden bir değerlendirmenin izlerini genetik mühendisliği ve dijital sağlık uygulamalarında aramaktadır.

Genetik Mühendisliği ve Yapay Zeka Teknolojileri

Genetik mühendisliği bugün biyopolitika kavramsallaştırmalarının en önemli çıkış noktasıdır. Bugün gelinen noktada yaşanan gelişmeler yaklaşık yetmiş yıllık bir sürecin sonuçlarıdır. “Bu süreç J.Watson ve F. Crick’in 1953’te DNA (Deoksiribonükleik Asit)’nın çift sarmal yapısını açıklamalarıyla başlamış ve 1973’te S.Kochan ve H. Boyer’in genetik mühendisliği ile bakterilere DNA transferini gerçekleştirmeleriyle devam etmiştir. 1 Ekim 1990 tarihine gelindiğinde ise İnsan Genom Projesi, Amerika Enerji Kurumu ve Ulusal Sağlık Enstitüsü (National Institutes of Health-NIH)’nin ortak çabalarıyla başlatılmış, 2006 yılı mayıs ayında da resmen sona erdirilmiştir.”²² Genetik biliminin en önemli ayaklarından biri olan insan genom projesinin esas amacı; genetik yapıyı belirleyen şifreleri çözümlenmek olmuştur.²³ Genomla kastedilen belirli bir organizmanın kromozom çiftlerinde bulunan ve kuşaktan kuşağa aktarılan moleküler malzemenin tamamıdır.²⁴ “Genom araştırmaları için genetik hastalıkların teşhisi en önemli itici güç olmuştur. Genetik araştırmaları, bedenin en derinlerindeki hastalıkları görülebilir hale getirmekte fakat onlarla trajik bir şekilde yüzleşmek yerine bedene müdahale için harekete geçmeye teşvik etmektedir.”²⁵

Genom düzenlemesi için en önemli gelişme 2012 yılında Dr. Jennifer Doudna önderliğinde bir ekibin CRISPR Cas-9’u geliştirmesiyle yaşanmıştır. Bu

²⁰ Leonhard, *Teknolojiye Karşı İnsanlık*, s.12

²¹ A.g.y, s.115-116

²² Volkan’dan aktaran Aysel Demir, “Etik Açısından İnsan Genom Projesi”, *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi*, 12/23, 2013, s.318

²³ A.g.y., s.318

²⁴ Frederick Keck ve Paul Rabinow, “Genetik Bedenin Keşfi ve Temsili”, *Bedenin Tarihi 3*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s.61

²⁵ A.g.y., s.64

teknoloji insan genom dizilimindeki hastalığa neden olan anormalliğe müdahale etme imkanını sağlamaktadır.²⁶ Dr. Doudna'ya Nobel ödülünü getiren bu gelişme aynı zamanda oldukça önemli bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Bu keşiften önce 2004 yılında yazdığı "Gen-Politik" isimli kitabında Emre Işık şu noktaya dikkat çekmektedir;

Eğer modern (fordist) bağlamında biyolojik yeniden-üretim bedenleri evrensel teknolojiler aracılığıyla kontrol etmeyi hedeflemekteseyse, yeni paradigmanın hedefi yeniden-üretim sürecini dönüştürmektir. Bu dönüşüm sadece yaşayan organizmayı kadavraya çevirmekle değil, yaşamı daha başlamadan organizmayı düzenleyerek yapar. Örneğin çocuğunuzun göz rengini, vücut ölçülerini ve IQ'sunu seçme imkanını size sunacağını sadece vadetmez bunu yapacak kapasitede olduğuna sizi inandırır.²⁷

Dolayısıyla söyleyebiliriz ki bu önemli gelişme aynı zamanda öjenizm kaygılı görüşlerin de yükselmesine neden olmuştur. CRISPR Cas-9'nun mucidi Dr. Doudna bu teknolojinin kötü olabilecek tarafları ile ilgili endişeli olduğunu kendisi de dile getirmektedir. Bunun öjenizmin yeniden yükselmesine kadar bizi götürebilecek bir sürece sokabileceği yorumunu yapmıştır.²⁸ Eczacıbaşı'nın "Daha Yeni Başlıyor" isimli kitabında belirttiği üzere bu gelişmeler ırkçılığın yanı sıra "gencilik" olarak adlandırılabilir yeni bir olgunun çıkmasına ve yeni etik sorunlara yol açacak görünmektedir.²⁹ Aslında burada değinilmek istenen bu teknolojilerin hastalığı iyileştirme ya da engelleme potansiyelinden farklı olarak insanı hem bilişsel hem de bedenen geliştirme olasılığıdır. "1960'lardan beri şekillenen yaşamın moleküler bilgisi, moleküler düzeyde yaşama müdahale eden her tür deneysel teknikle bağlantılıdır. CRISPR Cas9 teknolojisinde olduğu gibi genlerin kesilmesi ve birleştirilmesi, DNA'nın hassas bölümlerinin birden çok kopyasını oluşturmak için kullanılan polimeraz zincir reaksiyonu gibi gelişmeler sonucunda laboratuvar moleküler yaşamın yeni formlarının oluşturulması için bir fabrika haline gelmiştir. Ve bunu yaparken de yaşamın kendisini anlamaya ilişkin yeni yollar üretmektedir."³⁰ Bunlar sadece tıbbi teknolojiler ya da sağlık teknolojileri değil, yaşam teknolojileridir. Dolayısıyla bu teknolojiler sadece hastalığın iyileştirilmesi değil, aynı zamanda yeniden yapılandırılabilen bir biyolojik varlığa işaret etmektedir. Bu yaşam teknolojileri bugünden yola çıkarak geleceği şekillendirmenin yollarını aramaktadır.³¹

²⁶Fuguo Jiang ve Jennifer A. Doudna, "CRISPR-Cas9 Structures and Mechanisms", *Annual review of biophysics*, 46, 505-529, 2017, s.508

²⁷ Emre Işık, *Gen-Politik*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004, s.108

²⁸ Unnatural Selection Belgeseli, <https://www.imdb.com/title/tt11063952/>, 4. Bölüm 48:50.dk., Netflix Üzerinden Erişim Tarihi: 10.12.2020

²⁹ Faruk Eczacıbaşı, *Daha Yeni Başlıyor*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018, s.109

³⁰ Nikolas Rose, "The Politics of Life Itself" *Theory, culture & society*, 18(6), 1-30, 2001, s.13

³¹ A.g.y., s.17

Bunlar sonucunda söylenebilir ki Nikolas Rose'un değindiği şekliyle bireyler, gün geçtikçe bireyselliğinin bir kısmında kendisini biyotıp diliyle ve bedensel varoluşuyla tanımlayan, ilişkilendiren, yargılayan somatik bireyler haline gelmektedirler.³²

Genetik araştırmalarının YZ teknolojisi ile birleşiminin nasıl bir noktaya geleceğini kestirmek zordur. Bugün DeepMind'ın geliştirdiği AlphaFold gibi YZ teknolojileriyle proteinin üç boyutlu yapısının ortaya konması hedeflenmektedir.³³ "Enbiosis Biyoteknoloji" ise 2020 yılında çıkan bir habere göre COVID-19'lu hastaların bağırsak mikrobiyomunu YZ teknolojisi ile incelemeyi ve sonuçları Türkiye'nin en kapsamlı araştırma merkezlerinden biri olan ERÜ Genom ve Kök Hücre Merkezi'nde analiz etmeyi hedeflemektedir. Amaç; bir grup COVID-19 hastasının mikrobiyomu üzerine çalışarak hastalıktan korunmaya YZ ile çözüm bulmaktır.³⁴ 2019 yılında Boğaziçi Üniversitesi Bilgisayar Mühendisliği Bölümü öğretim üyeleri DNA'nın bir dili olduğu varsayımından yola çıkarak, hastaların DNA verilerini kullanan makine öğrenme yöntemini bu dili anlamakta ve böylelikle kanser riskini ortaya çıkarmakta kullanmayı hedeflemişlerdir.³⁵ Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Nihayetinde söylenebilecek olan yaşama, insana, bedene kendisine algının dönüşümünde, biyolojinin sınırlarının çözümlenmesinde, YZ teknolojilerinin gün geçtikçe daha etkin olduğudur. Bu da YZ teknolojilerini özellikle sağlık alanındaki katkıları açısından önemli hale getirmektedir.

YZ "doğal sistemlerin yapabildiği (zekice olsun veya olmasın) her bilişsel etkinliği (gerekirse bedenleri olan) yapay sistemlere, daha da yüksek başarımlı düzeylerinde nasıl yaptırabileceğimizi inceleyen bilim dalı"dır.³⁶ YZ'ya ilişkin tanımlamalar insana özgü olan konuşma, düşünme, problem çözme gibi yetileri taklit eden ve elde ettiği veri sayesinde sürekli kendisini daha iyi uyarlama olanağına sahip olan bir teknolojiden bahsetmektedir. Özellikle "büyük veri"nin kullanımı ile YZ teknolojileri insan düşüncesinin ve duygularının karmaşık yapısını daha iyi anlayabilmektedir. Gündelik hayatta birçok örneği görülen YZ teknolojileri artık fütüristlerin ele aldığı bir konu değil, küresel ölçekte şirketlerin, tıbbın ve hükümetlerin temel stratejilerinden bir tanesidir.³⁷ YZ

³² A.g.y., s.25-26

³³ <https://deepmind.com/blog/article/AlphaFold-Using-AI-for-scientific-discovery>, Erişim Tarihi: 27.02.2021

³⁴ <https://www.dunya.com/sirketler/enbiosis-covid-19a-yapay-zeka-ile-cozum-bulmayı-hedefliyor-haberi-473071>, Erişim Tarihi: 27.01.2021

³⁵ <https://tanitim.boun.edu.tr/haber-duyuru/bogazici-universitesinden-dnanin-dilini-yapay-zeka-ile-cozme-yi-hedefleyen-arastirma>, Erişim Tarihi: 27.01.2021

³⁶ Cem Say, *50 Soruda Yapay Zekâ*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, 2021, s.83

³⁷ Yogash K. Dwivedi, Laurie Hughes, Elvira Ismagilova, Gert Aarts, Crispin Coombs, Tom Crick, ... ve Micheal D. Williams, "Artificial Intelligence (AI): Multidisciplinary

üzerine çalışmalar 20.yüzyıl boyunca inişli çıkışlı devam etmiş, ancak nöral ağlara (neural networks) ilişkin araştırmaların gelişmesi ve veri toplama teknikleri ve 2012’de “derin öğrenme” kavramının ortaya çıkmasıyla YZ araştırmaları önemli bir aşamaya gelmiştir.³⁸ 2015 yılına gelindiğinde Google tarafından geliştirilen AlphaGo’nun Go isimli oyunda dünya şampiyonunu yenmesi önemli bir gelişmedir. AlphaGo bu başarısını yapay sinir ağlarının özel bir türü olan “derin öğrenme”ye borçludur.³⁹ “Bugün gündelik hayattta bireylerin YZ teknolojileriyle kurduğu ilişki gelecek teknolojilerine verecekleri tepkiler için önemli ipuçları vermektedir. Siri, Cortona, Google Assistant, Alexa, Elsa Speak gibi insan benzeri asistanlık uygulamaları sayesinde kullanıcılar yeni bir iletişim şeklini öğrenmektedir; eskiden ekranda gördüğümüz yazılarla iletişim kurarken şimdi hoparlör ve mikrofonlar aracılığıyla sözlü bir iletişime geçiş yapmaktayız.”⁴⁰ YZ sadece iletişimi kolaylaştırmamakta, iletişimi ve bağımlı sosyal süreçleri otomatikleştirmektedir.⁴¹

Genetik alanındaki gelişmeler sonucunda insanın kendisiyle daha somatik bir ilişki kurmaya başladığını belirtmiştik. Benzer şekilde mobil dijital sağlık uygulamalarını ele aldığımızda son yıllarda, özellikle Batı toplumlarında, bireylerin dijital araçlar, uygulamalar, platformlar aracılığıyla kendilerini dijital olarak takip ettiklerini ve bir “nicel benlik” hareketine teşvik edildiklerini görmekteyiz.⁴² Giyilebilir teknolojilerin (akıllı saatler gibi), mobil uygulamaların gündelik hayata daha çok girmesiyle birlikte kendini takip sistemlerinin ve yaşamın verileştirilmesinin nasıl bir geleceği tasarladığına ilişkin dikkat de yükselmiştir.⁴³ İnsan bedeni artık gündelik hayatında oldukça çeşitli sayıda teknolojiyle kendi bedenlerinin kabiliyetlerini anlama ve bu kabiliyetleri geliştirme noktasında etkileşime girmektedir. Bu “dijital sağlık” teknolojileri bedenin kapasitesi, davranışı, fonksiyonlarına ilişkin veriye daha çok erişerek sağlık, hastalık, kişisel bakım ve kişisel sorumluluk gibi konseptleri üretmektedirler.⁴⁴ Bugün halihazırdaki mobil dijital sağlık uygulamalarını YZ

Perspectives on Emerging Challenges, Opportunities, and Agenda for Research, Practice and Policy”, *International Journal of Information Management*, 101994, 2019, s.2

³⁸ Eczacıbaşı, *Daha Yeni Başlıyor*, s.86

³⁹ Micheal Haenlein ve Andreas Kaplan, “A Brief History of Artificial Intelligence: On the Past, Present, and Future of Artificial Intelligence”, *California management review*, 61(4), 5-14, 2019, s.8

⁴⁰ A.g.y., s.20

⁴¹ Andrea L. Guzman ve Seth C. Lewis, “Artificial Intelligence and Communication: A Human-Machine Communication Research Agenda”, *New Media & Society*, 22(1), 70-86, 2020, s.72

⁴² Btihaj Ajana, “Digital Health and the Biopolitics of the Quantified Self”, *Digital Health*, 3, 2055207616689509, 2017, s.1

⁴³ A.g.y., s.14

⁴⁴ Daborah Lupton, “Digitized Health Promotion: Personal Responsibility For Health in the Web 2.0 Era”, *Sydney Health & Society Group*, Sydney, Australia, 2013, s.7-10

temelli olmayan ve olan olarak ikiye ayırabiliriz. YZ temelli olmayan uygulamaların yanlışlık payından ötürü gün geçtikçe daha akıllı sistemlerin uygulamalarına yer vermesi hedeflenmektedir.⁴⁵ Örneğin Fitbit yakın zamanda Google tarafından satın alınmıştır. Rick Osterloh, Fitbit'in güçlü teknolojisi ve sağlıktaki yenilikçiliğinin Google'ın yüksek YZ, yazılım ve donanımıyla birleşmesiyle giyilebilir cihaz sektöründe rekabetin çok daha artacağını ve yeni nesil giyilebilir teknoloji cihazların daha işlevsel ve uygun fiyatlı olacağını belirtmiştir.⁴⁶ YZ teknolojilerinin geliştirilmesinin büyük veri ile olan önemli bağlantısı düşünülürse hemen hemen bütün uygulamalarda verilerini paylaşan kullanıcıların bu teknolojilerin gelişimi için önemli bir katkı sağladığı söylenebilir.

Biyopolitika Kavramsallaştırmaları

Biyopolitika kavramı diğer birçok kavram gibi gün geçtikçe temas noktalarını değiştirmektedir. Belirtildiği üzere Michel Foucault'nun ortaya koyduğu şekliyle biyopolitika 18. yüzyıldan itibaren, yönetim pratiğinin nüfusu oluşturan canlıların karşılaştığı sorunları (sağlık, hijyen, doğum oranı, yaşam süresi, ırklar...) akılsallaştırma çabasıdır.⁴⁷ Sağlık, hijyen, yaşam süresi, ırk gibi konulara ilişkin sorunların oluşup keskinleştikleri bu politik akılsallık liberalizmdir. Liberalizm devlet aklından kopuşu temsil eder. Onun yerine daha çok yönetmeyi hedefleyen bir yönetimsellik gelmiştir. Bu yönetsel teknoloji devletin gücünün sağlanması adına nüfus problemiyle ilgilenmeye başlamıştır. Nüfusun gücü devletin gücü ile eş tutulmuş ve böylelikle sağlık, doğum oranı, hijyen gibi konular bu kapsamda önemli bir yer işgal etmeye başlamıştır.⁴⁸ Foucault'nun ortaya koyduğu yönetsel teknoloji sadece düzende tutmayı, hükmetmeyi hedeflemez, aynı zamanda geliştirmeyi de mümkün kılan bir mantıkla hareket eder. Daha sağlıklı, daha kalabalık, daha genç bir nüfus daha güçlü bir devlet demektir. Bu nedenle cinsellikten sağlığa, spor yapmanın öneminden, beslenmeye kadar pek çok konu artık yönetimin sorunu haline gelmektedir. Böyle bir düzende cinsellik, sağlık, delilik gibi konular çerçevesinde üretilen ve normal ile anormal arasında ayırım yapan söylemler biyoiktidarın yönetim araçlarıdır.

İktidar artık yasa değil normlar üzerinden işler. Foucault için normların kurulduğu, üzerinde uygulandığı ve şekillendirmeye talip olduğu asli düzey

⁴⁵Giovanna Sannino, Nizar Bouguila, Guiseppa De Pietro,, Antonio Celesti, "Artificial Intelligence For Mobile Health Data Analysis and Processing, *Hindawi Mobile Information Systems Volume*, Article ID 2673463, 2019, s.1

⁴⁶ <https://ioturkiye.com/2021/01/google-fitbiti-satin-aldi/>, Erişim Tarihi: 01.02.2021

⁴⁷ Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu*, s.263

⁴⁸ A.g.y., s.264

bedendir; çünkü beden iktidarın asli konağıdır. Bu nedenle de beden analizi, Foucault'nun çalışmalarında ciddi bir yer tutar.⁴⁹ Beden, iktidar etkilerinin izlerinin sürülebildiği bir uzamdır. Bilince sızmanın anahtarı bedende yatar.⁵⁰ “18. yüzyıldan itibaren nesnesini bir bütünmüş gibi kabul eden iktidar anlayışı yerini beden üzerinde etkili, nesnesiyle farklı katman ve düzeylerde ilişki kurabilen daha küçükleşmiş (sonsuz küçüklükte) şekillendirici ve dönüştürücü bir iktidar mekaniğine bırakmıştır.”⁵¹ Bu durum disiplinci iktidarın bedeni faydalı ve uysal kılmayı hedeflediği bedensel yatırımlarından, yani “bedenin anatomo-politikasından”, bedene bireysel bir varlık olarak değil de biyolojik bir varlık olarak nüfus düzeyinde yaklaşan “nüfusun biyopolitikasına” geçişi temsil etmektedir. İktidar artık salt kanun koyucu ya da yasaklayıcı değil, normalleştiricidir.⁵² Özneler kendilerini normlar aracılığıyla kurarlar. Foucault'ya göre öznel deneyimlerimiz sonucunda kendimize kimlikler yaratır, sınırlar çizeriz. Bu deneyimler tarihseldir. Öznel deneyimlerin tarihsel olarak kuruluşunda siyasi-politik olanın etkisi vardır. İktidar belli söylemler üretir ve biz özneler kendimizle, bedenimizle ve bilincimizle bu söylemler aracılığıyla ilişki kurarız. (Delilik, cinsellik etrafında üretilen, bir noktada icat edilen söylemler gibi) Dolayısıyla bu iktidar teknolojisinin en önemli dayanağı öznelerin söylemler çerçevesinde kendisini düzenlemesidir. Bugün özneliği kuran söylemler merkezisizleşmiştir ve büyük oranda tüketim etrafında üretilmektedir. Bugünün biyopolitikası kendisini nüfus bağlamından uzaklaştırarak gittikçe artan şekilde bireyselliğin alanına yerleşmiştir.

Foucault'nun ortaya koyduğu şekliyle biyopolitikanın ana hatları bu şekildeyken, 1970'lerle birlikte biyopolitikaya olan yaklaşım da nispeten değişmiştir. 1970'lerde görülen biyoteknolojik gelişmeler, bilimsel süreçlerin denetimi ve düzenlenmesine ilişkin kaygıları artırmıştır.⁵³ Biyoetik kaygılardan yükselen yeni biyopolitika kavramsallaştırmaları hem bu kaygılardan hem dijitalleşmeden hem de yükselen şekilde bireyselleşmeden beslenmektedir. Bu çerçevede konumuzla alakalı olarak ele alacağımız isimlerden ilki James Hughes'tur. Hughes biyoteknolojik gelişmelerin önceki boyutlara tamamen ortogonal⁵⁴ olmayan ama onlardan bağımsız ve farklı bir ekseninde biyopolitikaya yeni bir boyut kazandırdığını belirtmektedir.⁵⁵ 1960'lardan 1990'lara kadar biyoetiğin (kürtaj hariç) halkın ilgisini çekmemiş olan

⁴⁹ Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, s.48-49

⁵⁰ A.g.y., s.57-58

⁵¹ A.g.y., s.61

⁵² A.g.y., s.43

⁵³ Lemke, *Biyopolitika*, s.41-45

⁵⁴ Ortogonal; dikey, birbirine dik, dikgen, dik açılı anlamlarına gelen bir kelimedir.

(<https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/orthogonal>, Erişim Tarihi: 28.03.2021)

⁵⁵ James Hughes, “TechnoProgressive Biopolitics and Human Enhancement”, *Progress in Bioethics*, ed. Jonathan Moreno and Sam Berger, MIT Press, 163-188, 2009, s.3

biyopolitik meselelerin ortak entelektüel tartışması olduğunu dile getirmekte ve bunu proto-biyopolitika olarak nitelendirmektedir. Hughes'a göre 21. yüzyılda transhümanizm savunucuları ile karşıtları arasındaki tartışma biyopolitika etrafında şekillenecektir.⁵⁶ Bu tartışma Hughes'a göre Fukuyama gibi teknoloji karşıtlarının itirazlarında biyopolitikayı merkeze almış olmalarından kaynaklanmaktadır ve 21. yüzyılda da tartışma farklı boyutlarda devam edecektir.⁵⁷ 2004 yılında kaleme aldığı "Citizen Cyborg" isimli kitabında biyoteknoloji, moleküler işleme ve programlamanın (bilgisayar teknolojileri) yakınlığını belirtmektedir. Bu farklı bilimsel alanların her birinin bilgisi ve ilerlemesinin katlanarak büyümesiyle artık birbirlerinden oluşmaya başlayacaklarına değinmektedir.⁵⁹ Aslında farklı teknolojilerin üstel ve tümleşik bir şekilde büyümesine dikkat çektiği söyleyebilir. Hughes'a göre bu gelişmelerle birlikte gelecekte teknolojinin insanın ihtiyaç ve arzularına hizmet etmesi beklentisi aynı kalacaktır. "Ortaya çıkan teknolojiler, güçlü, güzel, uzun ömürlü bedenler ve hayattan tamamen ve karmaşık bir şekilde zevk alabilen beyinler için en temel arzuları yerine getirmeyi vaat etmektedir. Fakat bu teknolojilerin faydalarından ancak güçlü, hesap verebilir demokratik hükümetlerle özgür, eşit toplumlarda yaşarsak tam olarak faydalanabiliriz."⁶⁰ Hughes, geniş bir biyopolitika kavramsallaştırması yapmadan 21. yüzyılda tartışmanın biyopolitika etrafında döneceğinden bahsetmekte ve gelecekte teknolojilerle olan ilişkimizde demokratik düzenlemelerin etkin olması gerektiğini belirtmektedir. Bu teknolojiler gelişmeye devam edecektir, önemli olan teknolojiye erişimin eşit imkanlar çerçevesinde organize edilmesidir.

Son yıllarda biyopolitika çalışmalarının tema ve konu olarak genişlemesine koşut olarak, tartışmalarda daha fazla yer bulmaya başlayan bir düşünür de Donna Haraway'dir.⁶¹ Meşhur eseri "Siborg Manifestosu"nda Michel Foucault'nun biyopolitikasının fiilen çok açık bir alanı oluşturan siborg politikasının henüz bir şekle bürünmemiş önseziden oluşan hali olduğunu belirtmektedir.⁶² Haraway'in sembolik bir figür olarak tasarladığı siborg; makine ile organizmanın oluşturduğu bir melez, kurgusal bir yaratık olanın

⁵⁶ A.g.y, s.4-6

⁵⁷ A.g.y, s.57

⁵⁸ Hughes'un teknoloji karşıtlarının kullandığı biyopolitika kavramından kastı, insanın onurunun korunması ve bu teknolojilerin demokratik bağlantıları ile ilgili eleştirilerle ilişkili görünmektedir. (Bkz; a.g.y., s.57)

⁵⁹ James Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Basic Books, 2004, s.7

⁶⁰ A.g.y., s.51

⁶¹ Umut Yener Kara, "Donna Haraway: Biyopolitik Bir Giriş", *Biyopolitika: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*, Nota Bene Yayınları, Ankara, s.229

⁶² Donna Haraway, *Siborg Manifestosu: Geç Yirminci Yüzyılda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s.3-4

yanı sıra toplumsal gerçekliğe aittir.⁶³ Haraway'ın siborg benzetmesi 20. yüzyılın sonlarına doğru doğal ile yapay, zihin ile beden, organizma ile makine arasındaki ayrımın bulanıklaşmasını ifade etmektedir. O'na göre makineler inanılmaz bir canlılık kazanırken insanlar da aynı oranda bir atalet içinde bulunmaktadır.⁶⁴ Haraway siborg figürünü şu şekilde açıklamaktadır;

Benim bakış açımdan, siborg birçok şeyi bünyesinde toplayan bir figür ve İkinci Dünya Savaşı sonrası tekno-bilimsel kültürlerin, enformasyon bilimleri ve biyolojik bilimler tarafından derinden biçimlendirildiği bir yoldan geliyor. İkinci Dünya Savaşı sonrasında hali hazırda yapılmakta olan ve son elli yılda derinleşen ve yaşam biçimimizi daha derinden dönüştüren bilişim ve biyolojinin patlaması sonucunda ortaya çıkmış bir figür bu.⁶⁵

Haraway'e göre Batı geleneğininin ortaya koyduğu benlik/öteki, kadın/erkek, uygar/ilkel gibi ikilikler artık ileri teknoloji kültüründe meydan okunabilir hale gelmiştir. Çünkü artık yapay olan ile organik olan arasındaki ayrım bulanıklaşmaktadır. İnsan ile makine ilişkisinde yapan ile yapılanın kim olduğu belli değildir.⁶⁶ Bu bağlamda söyleyebiliriz ki Haraway yeni teknolojilere, (özellikle feminist düzlemde) olumlu bakmaktadır. O'na göre gelinen noktada iletişim teknolojileri ve biyoteknolojiler bedenleri yeniden tasarlamının hayati önemdeki araçlarıdır. Bu teknolojileri ve bilimsel söylemleri anlamları hayata geçiren araçlar olarak görmek gereklidir.⁶⁷ Dolayısıyla insan bunun farkındalığıyla atalet içinde kalmamalıdır.

Tahakkümlerimiz artık tıbbileştirme ve normalleştirmeyle değil, ağ kurulumu, iletişimin yeniden tasarımı, stres yönetimiyle işliyor. Normalleştirme yerini otomasyona, saf tekrara bırakıyor. Biyopolitika yerini anlaşılabilir teknoloji diline, uçları birleştirilen isimlerin diline bırakır...⁶⁸

Yukarıdaki ifadenin işaret ettiği üzere biyopolitika artık karşımıza teknobiyopolitika olarak çıkar.⁶⁹ Teknolojik imkanlar bakımından cinsiyet sonrası dünyanın yarattığı olan siborg, iletişim ve bilgi ağları ile mevcut düzeni sarsmaya muktedirdir. Biyoteknolojiler ve iletişim teknolojileri siborga bu olanağı vermektedir.⁷⁰ Haraway'in düşünceleri özellikle kadın üzerindeki tahakkümün yıpratılması adına önemli umutlar taşımaktadır. Mevcut kabullerin parçalanmasında yeni teknolojilere önemli bir yer vermektedir. Biyopolitikayı iktidarın yaşamsal süreçlere sızdığı bir sınır ihlalden,

⁶³ A.g.y., s.2

⁶⁴ A.g.y., s.9-10

⁶⁵ Ezgi Ece Çelik, "Haraway'in Yoldaş Türleri ve Ağ Ören Anlatılar", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(26), 27-46, 2018, s.28

⁶⁶ Haraway, *Siborg Manifestosu*, s.65-66

⁶⁷ A.g.y., s.34-36

⁶⁸ Haraway'den aktaran Kara, "Donna Haraway: Biyopolitik Bir Giriş", s. 242

⁶⁹ A.g.y, s.242-243

⁷⁰ Çelik, "Haraway'in Yoldaş Türleri ve Ağ Ören Anlatılar", s.30

hepimizin inşasında sorumlu olduğu olumlu bir bilinmeyene, kozmobiopolitikaya dönüştürmek gerekir.⁷¹ Ancak bugün Haraway'in atfettiği potansiyellerden farklı olarak yeni teknolojilerin mevcut ikilikleri ve söylemleri üretmeye devam ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu teknolojileri içinde buldukları bağlamlarda, özellikle kapitalist bağlamda değerlendirmek gereklidir.

Konumuz açısından bir diğer önemli isim olan Nikolas Rose'a göre ise; bugün yaşam bilimleri daha önce hiç olmadığı kadar, bilişimden mühendisliğe, matematikten fiziğe karmaşık disiplinlerle bağlantılı hale gelmektedir. Artık bu biyolojik çağda tek bir biyolojiden söz etmek mümkün değildir. Moleküler biyoloji gelişimini sürdürürken bilgi çağının teknolojileriyle yakınsamış, canlı süreçleri organik kökenlerden kurtarılabilen, manipüle edilebilen ve salt veri olarak dolaşan dijital unsurlara dönüştürerek daha da güçlü hale gelmiştir.⁷² Rose, biyotıp, biyoteknolojik ve genom çağında yeni bir vatandaşlık tipi olarak biyolojik vatandaşlığın yükseldiğini belirtmektedir.⁷³ Eski öjenik programların yerine artık insanların hastalıklardan kaçınmasına yönelik bir yardım hedefi ortaya çıkmış, dolayısıyla biyopolitik akıl yürütmelerdeki bu mutasyonlar biyopolitik meselelerin kapsamının genişlemesini sağlamıştır. Artık hastalıkları önceden tahmin etmek ve engellemek için hasta kişiyle aynı sağlık taramasına tabi olan sağlıklı kişiler de vardır, risk söylemi nedeniyle tıbbi alan bu şekilde genişler. Bu Rose'un biyopolitikanın demokratikleşmesi olarak tanımladığı genel eğilimin bir parçasıdır.⁷⁴

Demokratikleşen biyopolitikanın öznesi biyolojik vatandaş hem bireyselleşmekte hem de kolektifleşmektedir. Bireyler, somatik bireyselliklerinin bilgisi çerçevesinde kendileriyle ilişkilerini şekillendirdikleri ölçüde, bireyselleştirilmiştir. Böylelikle biyolojik imgeler, açıklamalar, değerler ve yargılar, ihtiyatlı ama girişimci bir birey olarak daha genel çağdaş bir "benlik rejimi" ile karışır ve kendi yaşam sürecini seçim eylemleriyle aktif olarak şekillendirir. Bunun yanında Paul Rabinow'un "biyosoyallık" kavramı ile açıkladığı üzere belli genetik riskler, hastalıklar, etik kaygılar etrafında buluşan bireylerin oluşturduğu kolektiflikler de vardır. Bu gruplar bugün internet gibi iletişim teknolojileri sayesinde bir araya gelerek dijital birer biyolojik vatandaş olabilmektedir.⁷⁵

⁷¹ Kara, "Donna Haraway: Biyopolitik Bir Giriş", s. 256

⁷² Nikolas Rose, "The Human Sciences in a Biological Age", *Theory, culture & society*, 30(1), 3-34, 2013, s.4-5

⁷³ Nikolas Rose ve Carlos Novas, "Biological Citizenship", *Global assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems*, 439-463, 2003, s.1

⁷⁴ Lemke, *Biyopolitika*, s.132

⁷⁵ Rose ve Novas, "Biological Citizenship", s.5-6

Bugün buna verilebilecek en önemli örneklerden bir tanesi SMA Tip 1 hastası çocukların ailelerinin web üzerindeki dayanışmaları ve kampanyalar için sosyal medyayı aktif kullanmalarıdır.

Kısaca biyolojik vatandaşlar kendilerini belli hastalıklar ya da sağlık riskleri çerçevesinde tanımlayan bireylerdir. Bireylerin kendilerini tanımladıkları hastalıklar sadece genetik hastalıklar değil, depresyona yatkınlık, psikolojik rahatsızlıklar gibi farklı hastalık türlerini de kapsayabilmektedir. Doğuştan gelen genetik hastalıkların dışına taşan hastalık riski söylemi çerçevesinde, artık normalizasyondan uyarlamaya (customization) geçiş yaşandığını söylemek mümkündür.⁷⁶ Üretilen sağlık söylemleri çerçevesinde bireyler kendilerini olması gerekene uyarlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla biyolojik vatandaş bu söylemler çerçevesinde harekete geçmesi gereken aktif bir vatandaşdır.⁷⁷ Daha önce, patolojileri iyileştirmek, sapmaları düzeltmek veya yaşam tarzı değişiklikleri yoluyla biyopolitik stratejileri teşvik etmek için uzman tıbbi müdahaleler söz konusuydu. Şimdi bu müdahalelerin alıcıları, tıbbî gereklilikle değil, piyasa ve tüketici kültürü tarafından şekillendirilen bilen arzular temelinde seçimler yapan tüketicilerdir.⁷⁸ Bu çağdaş biyolojik vatandaşlık “umudun ekonomi politikası” içinde işlemektedir. Biyoloji artık kör bir kader değil, bilinebilir, değişken, müdahale edilebilir, bir şeydir. Bu umudun diğer tarafında da tabii ki bireyin biyolojik geleceği için duyduğu korku vardır.⁷⁹ Bu umut ekonomisinde diyet ve egzersizle hastalık risklerini düşürmeye çalışmak, hatta alzheimerden korunmak için sudoku çözmek, bireyselliğin gün geçtikçe daha somatik bir hale geldiğini göstermektedir.⁸⁰ Rose’un bu şekilde ortaya koyduğu umut ekonomisi geniş düzlemde “ethopolitika” olarak adlandırdığı düzenin sadece bir boyutudur. Eğer biyopolitika kolektifleştirip toplumsallaştırıyorsa ethopolitika bireylerin kendilerini daha iyi hale getirmek için kendilerini yargılamakta ve harekete geçirmekte başvurdukları benlik teknikleriyle ilgilidir. Ethopolitik kaygılar yaşam tarzından topluma kadar uzanırken yaşam kalitesi, yaşam hakkı, gen terapisi gibi yaşamın kendisine atfedilen değerle ilgili tartışmalar gündeme gelmektedir. Bu biyolojik ethopolitika kendimizle ilişkili ve geleceğe yönelik sorumluluklarımızda kendimizi nasıl uygun şekilde yönetmemiz gerektiğine ilişkin yeni otorite biçimlerinin şekillendiği ortamı oluşturur.⁸¹

Görüldüğü üzere biyoteknolojik gelişmelerle insanın kendisiyle kurduğu ilişki dönüşmekte bir yandan da iletişim teknolojileri artan şekilde edinilen

⁷⁶ Clarke’tan aktaran Rose, “The Politics of Life Itself”, s.20

⁷⁷ Rose ve Novas, “Biological Citizenship”, s.16

⁷⁸ Rose, “The Politics of Life Itself”, s.20

⁷⁹ Rose ve Novas, “Biological Citizenship”, s.5

⁸⁰ Novas’tan aktaran Rose, “The Human Sciences in a Biological Age”, s.7

⁸¹ Rose, “The Politics of Life Itself”, s.27

bilgilerin kaynakları haline gelmektedir. "Digital Health And the Biopolitics of Quantified Self" isimli makalesinde Btjah Ajana, "kendi kendini izleme kültürünün altında yatan ideolojiler ve teknikler ile beden ve sağlığın, bilgi üretim rejimleri ve veriye dayalı biyoiktidar biçimlerine nasıl maruz kaldığını keşfetmeye çalışmaktadır. "Gelecek teknolojilerinin nasıl bir gelişim izleyeceğini henüz kestirmek zor olsa da Fitbit, MyFitnessPAL gibi uygulamalarla insanların bedenlerini ve benliklerini daha fazla izlediği, yaşamlarını kaydederek bir proje gibi ele aldığı, epistemolojik ve ontolojik bir değişime tanık olmaktadır." ⁸² Bunlar cihazların kullanıcıyı sadece veri toplamak yerine harekete geçmeye "teşvik" ettiği "teknoloji uygulamaları"dır. Kullanıcıyı iyi tanıyan bir "arkadaş" veya hemşire, doktor gibi bir otoritenin rolünü oynayarak, kendi kendini takip eden cihazlar ve uygulamalar kişinin davranışları üzerindeki ikna edici etkiyi artırmayı amaçlar. ⁸³ Ayrıca zamanla "otorite rollerini üstlenen bilgi işlem teknolojisi, gelişmiş ikna gücüne sahip olacaktır."⁸⁴ Sağlığı kontrol etme arzusunun yükseldiği neoliberal çağda bireyler, kendi sağlıklarının ve iyiliklerinin sorumluluğunu almakta ve bu teknolojilere güvenmektedirler.

Benzer şekilde Peter Lindner "Molecular Politics, Wearables, and the Aretaic Shift in Biopolitical Governance" isimli makalesinde Rose'un ethopolitikasına değinerek bu değerlendirmenin günümüzün biyopolitikasında sosyoteknik alanlardaki gelişmelerin hızı düşünüldüğünde ancak bir ön cevap olabileceğini belirtmektedir. ⁸⁵ Mobil teknolojiler ve arayüzlerle birlikte çağdaş biyopolitikanın "beden" ve "yaşamın kendisi" anlayışından "beden davranışı" ve "yaşandığı şekliyle yaşam"a doğru bir dönüşüm yaşanmaktadır. ⁸⁶ Bugün artık kullanıcı arayüzleri, ağ bağlantısı ve büyük veri sayesinde bireylerin kan basınçları, uyku döngüleri, vücut yağ yüzdesinin ölçülmesi gibi pek çok yönden bireylerin bedenlerinin işlevsel durumu takip edilebilmektedir. Bu takip uygulamalarının akıllı telefonlara, akıllı saatlere hatta giysilere entegre olması bedenin gözetimi, kontrolü ve geliştirilmesinde yeni yolları işaret etmektedir.⁸⁷ Genel görüntü henüz bulanık olsa da bu gelişmeler geçtiğimiz yıllarda belli çerçeveler kazanmıştır. Yaşam politikasının yanında yaşandığı şekliyle yaşama ilişkin politikalar da artık sağlık ve fitness söylemlerinin,

⁸² Ajana, "Digital Health and the Biopolitics of the Quantified Self", s.2

⁸³ Singer'dan aktaran Ajana, A.g.y., s.3

⁸⁴ Fogg'tan aktaran Ajana, A.g.y, s.3

⁸⁵ Peter Lindner, "Molecular Politics, Wearables, and the Aretaic Shift in Biopolitical Governance", *Theory, Culture & Society*, 37(3), 71-96, 2020, s.72

⁸⁶ A.g.y, s.73, (Orijinal diliyle ifade edilecek olursa yazar "body"den "body- behaviour"a, "life itself"ten 'life as it is lived'e geçiş olduğunu savunmaktadır.)

⁸⁷ A.g.y., s.74

kozmetik, estetik, çalışma verimliliği gibi yaşam biçimlerine girmesiyle bir yaşamın yönetimi çerçevesinde yükselmektedir.⁸⁸

Daborah Lupton da benzer şekilde dijital sağlık teknolojilerinin artık uzman olmayan bireylerin kendi sağlıklarını takip etmelerine olanak verecek şekilde konumlandığından bahsetmektedir.⁸⁹ Mobil dijital cihazlar, yazılımlar ve Web 2.0 platformları sadece insan bedeni ve sağlığına ilişkin bilgi edinmeye değil insan bedenine nicel değerleri ölçmenin yeni yollarını da temsil etmektedir. Bu teknolojiler bireylerden biyometrik veri toplayarak bunu kolaylıkla diğerleriyle paylaşabilmektedir. Binlerce sağlık uygulaması kullanıcılarının bedensel faaliyetleri ve fonksiyonlarını ölçebilmeleri için hizmete sunulmaktadır.⁹⁰ Bu kendini takip etme teknolojileri Foucaultcu perspektiften post-panoptikon olarak adlandırılan hiyerarşik yapıli gözetleme tekniğinin de ötesine uzanmaktadır.⁹¹ Artık yeni teknolojiler ve uygulamalar sayesinde kullanıcılar kendilerine ilişkin yüksek miktarda veriye ulaşabilmektedir. Dolayısıyla mobil uygulamaların sunduğu bu yeni olanak yeni bir tür gözetimin ortaya çıkmasını sağlamaktadır; gönüllü ve görünür bir gözetim.⁹² Lupton dijital ortamların bu şekilde yapılanmasını “soft biyoiktidar” ve “soft biyopolitika” olarak adlandırmaktadır. “Heterojen unsurları yeni yollarla bir araya getirilmesiyle dijital olarak üretilen algoritmalar tarafından oluşturulan ontolojik kategoriler, bireylerin kendilerini ve dünyayı nasıl gördükleri üzerinde derin bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla yeni normalleştirici etkili, bilgiye dayalı söylemler oluşur ve bireyleri yeni davranışlara ve başkalarıyla yeni ilişkilere yönlendirir.”⁹³

Bugün YZ temelli dijital sağlık uygulamaları bireylerin hayatında bir doktor, hemşire ya da sağlık asistanı görevi üstlenmektedir. **WebMD** isimli YZ destekli mobil sağlık uygulaması doğru bilgiye (hastalık semptomları, ilaçlar gibi konularda) ulaşmak için makine öğrenmesini kullanmaktadır. **ADA**’nın YZ teknolojisi kullanıcının, kullanıcının sağlığını daha iyi anlamasına ve semptomlarını daha iyi yönetmesine yardımcı olmak için tıbbi kitaplığından veriler çekmektedir. **SkinVision** ciltteki bir dezonformasyonu kendi kendine izleyerek ve riski değerlendirerek cilt kanserini tespit etmeye yardımcı olmaktadır. Kullanıcılar, ciltlerindeki sorunlu noktaların resimlerini çekmek için akıllı telefonlarındaki kamerayı kullanabilirler. YZ kullanarak, uygulamanın kanser belirtilerini aramak için taramayı yürütmesi 30 saniye sürmekte ve

⁸⁸ Lemke’den aktaran Lindner, a.g.y., s.88

⁸⁹ Lupton, “Digitized Health Promotion: Personal Responsibility For Health in the Web 2.0 Era”, s.6

⁹⁰ Swan’dan aktaran Lupton, a.g.y, s.7

⁹¹ Adams’tan aktaran Lupton, a.g.y, s.11

⁹² A.g.y., s.11

⁹³ A.g.y, s.15

düşük, orta ve yüksek riskli bir raporlar oluşturmaktadır. **Sense.ly** Hastayı günde bir veya birkaç kez kontrol eden bir sanal gerçeklik hemşirelik asistanı avatarıdır. Avatar, hastadan kilosunu ve tansiyonu gibi hayati istatistiklerini kontrol etmesini isteyebilir, geri bildirimde bulunabilir ve durumuyla ilgili sorular sorabilir. Gömülü YZ teknolojisi, daha sonra doktorlara geri gönderilen sonuçları kaydetmektedir. **Binah.ai** video tabanlı bir yaşamsal belirti izleme uygulamasıdır. Tüm kullanıcıların yapması gereken, uygulamayı açmak ve kameraya bakmaktır. Binah.ai yaklaşık 2 dakika içinde yanaklardan gelen ışık dalgalarını analiz ederek yüzü taramakta ve kalp atış hızı, HRV, oksijen saturasyonu, zihinsel stres ve kan basıncı gibi hayati belirtileri rapor edebilmektedir.⁹⁴

Bu uygulamalar nicel benlik hareketini teşvike devam etmekle birlikte bireylerin karşısında bir bilen olarak YZ teknolojisini ya da başka bir deyişle bir medikal asistanı konumlandırmaktadır. Medikal ya da değil akıllı dijital asistanlar insan hayatında gittikçe daha fazla rol üstlenmektedir. Günlük rutinlerimizde, gideceğimiz yerlerde, aldığımız kararlarda bu teknolojilere daha çok yer vermekteyiz. Verilerle kendisini geliştiren bu teknolojilerin nesnelerin interneti ve YZ ile birleşimi güçlerini her geçen gün artırmaktadır. Leonhard bu teknolojilerin kişisel verilerin gizliliği noktasında taşıdıkları güvenlik riskine ve hayatı kaydedip takip eden birer gözetim mekanizması olmalarına dikkat çekmektedir. ⁹⁵ YZ teknolojilerinin gün geçtikçe daha fazla etkinlik kazanması bu teknolojileri verilerimizden beslenen **üstel bir gözetimin** parçası haline getirmektedir. Bu üstel gözetim Lupton'un da dikkat çektiği şekliyle gönüllü ve görünür bir gözetim türüdür. Konuyla alakalı bir diğer önemli nokta da bu teknolojilerin ucuzlayacak olması; bu sayede hızlı yayılan ve her geçen gün insan yaşamına daha çok gömülen teknolojiler olacak olmalarıdır. İnsan genom analizleri süper bilişimler sayesinde hayal edemeyeceğimiz kadar ucuzlayabilir. Bu da her sorunun teknoloji tarafından çözülebileceği bir düzen demektir.⁹⁶ Bu teknolojik büyü patlaması yaşanırken biyoloji teknolojiye boyun eğdiği için biyolojik sistemlerimiz gittikçe daha tercihe bağlı ve değiştirilebilir olacaktır. Burada açıkça görülen soru üstel teknolojilerin gerçekten birer araç olarak kalıp kalmayacağıdır.⁹⁷ Biyopolitika tartışmasını meşgul edecek en önemli sorulardan bir tanesi belki de budur.

⁹⁴ <https://swisscognitive.ch/2020/03/27/10-best-ai-based-healthcare-apps-you-can-try-in-2020/>, Erişim Tarihi: 20.02.2021

⁹⁵ Leonhard, *Teknolojiye Karşı İnsanlık*, s.115-116

⁹⁶ A.g.y, s.96-97

⁹⁷ A.g.y, s.105

Sonuç

Bu çalışmada Leonhard'ın "Teknolojiye Karşı İnsanlık" kitabında değindiği üstel teknolojik gelişmelerden genetik mühendisliği ve YZ teknolojilerinin biyopolitika tartışmalarındaki konumuna dair bir çerçeve çizilmeye çalışılmış ve YZ teknolojilerinin artan etkisine dair biyopolitika perspektifinden bir değerlendirmenin izleri genetik mühendisliği ve dijital sağlık uygulamalarında aranmıştır.

Konumuzla alakalı biyopolitika yaklaşımlarında biyoteknolojik gelişmeler (büyük oranda genom araştırmaları) ve dijital sağlık olmak üzere iki tartışma ekseninin olduğu görülmüştür. Ancak bu iki eksen birbirinden ayrı değildir ve biyopolitik bir değerlendirmede önemli kesişme noktalarına sahiptir. Alan yazında genetik de dahil biyoteknolojik gelişmelerin bilişim teknolojileri ve dijitalleşmeyle olan ilişkisi önemli bir yer tutmaktadır. Bu hem insan biyolojisinin çözümlenmesi düzeyinde bilgisayar teknolojilerinden faydalanmak hem de bu süreçlere bağlı bilgilerin ağlarda dolaşımı ve yeni bireyselliklerle kolektif yapıların oluşması (dijital biyolojik vatandaşlık gibi) ile alakalı bir durumdur. Teknobiopolitika, ethopolitika kavramlarıyla ifade edilen biyopolitika kavramsallaştırmaları bu birlikteliğe değinmektedir. Olumlu ya da olumsuz çizgide bu kavramsallaştırmalar yaşamın gün geçtikçe artan şekilde biyoteknolojiler ve iletişim teknolojileriyle dönüştüğünü göstermektedir. Dijital sağlık uygulamalarında da sağlık uygulamalarının bireylerin kendi kendilerini takip ettikleri yeni ve yükselen bir yaşam şeklinde etkili olduğu görülmektedir. Lupton'ın soft-biyopolitika olarak adlandırdığı bu süreç gözetimin gönüllü ve bireysel bir hal aldığı göstermektedir. Genetik araştırmalarındaki gelişmelerle dijital sağlık uygulamalarının yükselişi insan bedeninin verilere dökülerek ölçülebilmesi ve ölçülebilen her şeyin düzeltilebildiği gibi insan bedeninin de düzeltilebileceği inancını beslemektedirler.

YZ teknolojilerinin biyoteknolojik gelişmelerdeki ve dijital sağlık uygulamalarındaki etkinliği de göz önüne alındığında, insan bedeninin sağlık durumunun haritalanması ve taşıdığı risklerin ortaya konmasında bu teknolojilerin yaklaşması (tümleşik bir hale gelmesi) hayal edemeyeceğimiz bilgilere erişmemize olanak sağlayabilir. YZ genetik araştırmalarda bir mucize yardımcı iken, dijital sağlık uygulamalarında doktor ve hemşirevari bir uzman rolü üstlenmektedir. Bu teknolojilerin gündelik hayatta artan etkinliği hesaba katıldığında insanlığın bu teknolojilere gün geçtikçe daha fazla kontrol vereceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Artan bu etkinlik, YZ teknolojisini her geçen gün biyopolitika tartışmasının içine daha çok çekecektir. İnsan hayatında gittikçe normalleşen bu teknolojilerin sağlıkla ilgili alınması gereken kararlardaki etkisi nasıl hesaba katılmalıdır? Ya da gelecekte genom

haritalarına bakarak çocuk sahibi olunamayacağını söyleyen bir YZ'ya güvenmek mümkün olacak mı? Bu ve benzeri sorular biyopolitikanın demokratikleşme çağında, üstel teknolojilerin yaşam üzerindeki etkinliğinin ulaşabileceği boyutun potansiyelini göstermektedir. Dolayısıyla bu teknolojilerin insan hayatındaki rolünü çözümlenecek yaklaşımlara bugünden ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

- Ajana, Btihaj, "Digital Health and the Biopolitics of the Quantified Self.", *Digital Health*, 3, 2055207616689509, 1-18, 2017
- Cevizoğlu, Hulki, "Yapay Zeka, Teknoloji Felsefesi ve Toplumsal Yaşam", *Yapay Zeka ve Gelecek*, Doğu Kitabevi, İstanbul, s.88-109, 2019
- Çelik, E. Ezgi, "Haraway'in Yoldaş Türleri ve Ağ Ören Anlatılar", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(26), 27-46, 2018
- Demir, Aysel, "Etik Açından İnsan Genom Projesi", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi*, 12/23, 2013
- Dwivedi , Yogash K., Hughes, Laurie, Ismagilova, Elvira, Aarts, Gert, Coombs, Crispin, Crick, Tom, ... ve Williams, Micheal D., "Artificial Intelligence (AI): Multidisciplinary Perspectives on Emerging Challenges, Opportunities, and Agenda for Research, Practice and Policy", *International Journal of Information Management*, 101994, 2019
- Eczacıbaşı, Faruk, *Daha Yeni Başlıyor*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018
- Foucault, Michel, *Biyopolitikanın Doğuşu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015
- Guzman, Andrea L. ve Lewis, Seth C., "Artificial Intelligence and Communication: A Human-Machine Communication Research Agenda", *New Media & Society*, 22(1), 70-86, 2020
- Haenlein, Micheal ve Kaplan, Andreas, "A Brief History of Artificial Intelligence: On the Past, Present, and Future of Artificial Intelligence", *California management review*, 61(4), 5-14, 2019
- Haraway, Donna, *Siborg Manifestosu: Geç Yirminci Yüzyılda Bilim*, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006
- Hughes, James, "TechnoProgressive Biopolitics and Human Enhancement", *Progress in Bioethics*, ed. Jonathan Moreno and Sam Berger, MIT Press, 163-188, 2009
- Hughes, James, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Basic Books, 2004
- Işık, Emre, *Gen-Politik*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004
- Jiang, Fuguo ve Doudna, Jennifer A. "CRISPR-Cas9 Structures and Mechanisms", *Annual review of biophysics*, 46, 505-529, 2017
- Karataş, Yaylagül Ceren, "Dijital Çağda Hümanizm Tartışmaları Açısından İnsan Doğası, Biyoteknoloji ve Biyopolitika", *Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 59, 2019
- Keck, Frederick, Rabinow, Paul, "Genetik Bedenin Keşfi ve Temsili", *Bedenin Tarihi 3*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013
- Lemke, Thomas, *Biyopolitika*, (Çev. Utku Özmakas), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013
- Leonhard, Gerd, *Teknolojiye Karşı İnsanlık*, Siyah Kitap, İstanbul, 2018

- Lindner, Peter, "Molecular Politics, Wearables, and the Aretaic Shift in Biopolitical Governance", *Theory, Culture & Society*, 37(3), 71-96, 2020
- Lupton, Daborah, "Digitized Health Promotion: Personal Responsibility For Health in the Web 2.0 Era", *Sydney Health & Society Group*, Sydney, Australia, 2013
- Özgül, Kemal, "Aşağıdan Biyopolitika: Biyoiktidarın Yeni Çağı ve "Yaşam Siyaseti"", *Biyopolitika: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri*, Nota Bene Yayınları, Ankara, 2016
- Öztrak, Utku, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018
- Peters, Micheal, A., "Bio-informational Capitalism." *Thesis Eleven*, 110(1), 2012
- Rose, Nikolas, "The Human Sciences in a Biological Age", *Theory, culture & society*, 30(1), 3-34, 2013
- Rose, Nikolas, "The Politics of Life Itself" *Theory, culture & society*, 18(6), 1-30, 2001
- Rose, Nikolas, Novas, Carlos, "Biological Citizenship", *Global assemblages: Technology, politics, and ethics as anthropological problems*, 439-463, 2003
- Sannino, Giovanna, Bouguila, Nizar, De Pietro, Guiseppa..., Celesti, Antonio, "Artificial Intelligence For Mobile Health Data Analysis and Processing", *Hindawi Mobile Information Systems Volume*, Article ID 2673463, 2019
- Say, Cem, *50 Soruda Yapay Zekâ*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul, 2021
- Yu, Jiangxia, Liu, Jingwei, "The New Biopolitics", *Journal of Academic Ethics*, 7(4), 2009, 287-296

İnternet Siteleri

- <https://deepmind.com/blog/article/AlphaFold-Using-AI-for-scientific-discovery> , Erişim Tarihi: 27.02.2021
- <https://tanitim.boun.edu.tr/haber-duyuru/bogazici-universitesinden-dnanin-dilini-yapay-zeka-ile-cozmeyi-hedefleyen-arastirma> , Erişim Tarihi: 27.01.2021
- <https://tureng.com/tr/turkce-ingilizce/orthogonal> , Erişim Tarihi: 28.03.2021
- <https://www.dunya.com/sirketler/enbiosis-covid-19a-yapay-zeka-ile-cozum-bulmayi-hedefliyor-haberi-473071> , Erişim Tarihi: 27.01.2021
- <https://swisscognitive.ch/2020/03/27/10-best-ai-based-healthcare-apps-you-can-try-in-2020/> , Erişim Tarihi: 20.02.2021
- <https://ioturkiye.com/2021/01/google-fitbiti-satin-aldi/> , Erişim Tarihi: 01.02.2021

Belgesel

- <https://www.imdb.com/title/tt11063952/> - 4. Bölüm 48:50.dk., Unnatural Selection Belgeseli, Netflix Üzerinden Erişim Tarihi: 10.12.2020

SEVGİ ANLAYIŞINDA DÜŞÜNSEL AYRIMLAR: MEVLANA İLE KONFUÇYÜS ÖĞRETİLERİNDE İNSANLIK VE AHLAK İLİŞKİSİ

İlknur SERTDEMİR*

ÖZ

İki değişik kültür, iki ayrı coğrafya ve iki farklı çağ... Bir yanda İslam felsefesinin öncülerinden Mevlana'nın tasavvuf düşüncesini Kur'an ilkeleriyle harmanlayan öğretisi; diğer yanda Çin felsefesinin kurucularından Konfüçyüs'ün geleneksel kuralları dogmatik öğelerle bütünleştiren bilgelik öğretisi. Aralarındaki müşterek nokta ise, müspet bir ahlak bilinciyle dünyevi hayatın şekillenmesine dayanan görüştür. Bu bağlamda ideal bir birey vasıflandırmasından bahseden iki düşünür, sevgi temelinden ilerleyen bazı erdemlerle toplumsal birlik ve beraberlik kurmayı hedefler. Ancak benimsenen sevgi anlayışı birbiriyle örtüşen nitelikler göstermesine rağmen etimolojik ve metodolojik açıdan muhtelifdir. Mevlana, tüm insanlığı eşit derecede kucaklayan bir sevgi oluşumu savunurken Konfüçyüs, yakından uzağa gidildikçe kıymetlendirmede azalan bir sevgi yaklaşımı sunar. Bu çalışma, söz konusu farklılığın temel kaynağını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Mevlana, Konfüçyüs, İnsan Sevgisi, İnsanlık, Ahlak

IDEATIONAL DIFFERENCES ON COMPREHENSION OF LOVE: RELATION BETWEEN HUMANITY AND MORALITY IN THE DOCTRINES OF RUMI AND CONFUCIUS

ABSTRACT

Two alternative cultures, two divergent geographies and two different eras... On one hand there is the tolerance teaching of Rumi, one of the pioneers of Islamic philosophy, that unifies the Sufi thought with the principles of the Qur'an; on the other hand, there is the wisdom doctrine of Confucius, one of the founders of Chinese philosophy, that integrates traditional rules with dogmatic items. Common point between both is the argument based on development of worldly life with a constructive moral consciousness. In this context, two philosophers aim to establish social unity and solidarity with some virtues that proceed from the foundation of love, referring to qualifying an ideal individual. However, although the comprehension of love been embarked on indicates concurrent qualities, it is etymologically and methodologically diverse. While Rumi suggests a formation of love that embraces all humanity equally, Confucius offers an approach to love that decreases in appreciation from closer to the far. This study purposes to reveal the main source of this difference.

Key Words: Rumi, Confucius, Philanthropy, Humanity, Morality

* Dr, ilknursertdemir@windowslive.com, ORCID: 000-0002-4325-3097

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 359-374

Makalenin geliş tarihi: 13.12.2020

Makalenin kabul tarihi: 21.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 359-374

Submission Date: 13 December 2020

Approval Date: 21 April 2021

ISSN 2618-5784

Giriş¹

Felsefe tarihi boyunca adından sıkça söz ettiren, hakkında sayısız çalışmalara imza atılan ve bugüne bıraktıkları mirasla dünya çapında tanınan iki düşünürdür Mevlana ile Konfüçyüs. Biri antik çağ kültürünü özümseyen kadim öğretisini; diğeri Kur'an merkezli fikriyatını günümüz dünyasına nakleder. Her iki düşünürün etkisi kendi sosyokültürel çevrelerinde bu açıdan yadsınamaz boyuttadır. Her ne kadar farklı devirlere tekabül etse de aslında onların yaşadığı dönemler siyasal ve sosyal yönden benzerlik gösterir. Savaşların hüküm sürdüğü buhranlı bir zaman dilimine şahitlik eden iki düşünür, belki de bu nedenden ötürü mutlak suretle toplumsal nizamın sağlanmasına ilişkin bir prensip doğrultusunda görüşlerine yön verirler.

Çin'de Doğu Zhou Hanedanlığı (M.Ö.770-M.Ö.256)², iç karışıklıklar yüzünden sosyo-politik bir çalkalanma dönemini işaret eder. Barış ve refaha ulaşma çabasındaki düşünürlerden Konfüçyüs, kurucusu olduğu Ru ekolündeki³ büyük birlik (大同) fikriyle beşeri ilişkilerin tanzimine yoğunlaşır. Bunun gibi Mevlana'nın yaşadığı Anadolu Selçuklu (1077-1308) döneminde ülkeyi tehdit eden iç ve dış saldırılar, siyasi otoritenin sarsılmasına ve toplumsal düzenin bozulmasına yol açar. Öte yandan kültürel gelişmelerin yaşandığı, edebi ve bilimsel çalışmaların yapıldığı bu yıllarda, düşünce ve yazın alanında önemli şahsiyetler yetişir ki bu şahsiyetlerin başında, tasavvuf⁴

¹ Bu çalışma, 2012 yılında savunduğum "Mevlana ile Konfüçyüs'ün Evren ve Ahlak Görüşleri Üzerine Bir Karşılaştırma" başlıklı yüksek lisans tezindeki bir bölümde işlenen konunun detaylandırılmış halidir. Bkz. (Sertdemir, 2012)

² İlkbahar Sonbahar Dönemi (春秋) (M.Ö.771-M.Ö.476) ve Savaşan Beylikler Dönemi (战国) (M.Ö.475-M.Ö.221) olarak iki döneme ayrılan bu süreçte, savaşa sürüklenen ülke topraklarına yeniden dirlik gelmesini gaye edinen fikir adamlarının ilke ve öğretileri düşünce ekollerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar ve böylece Çin felsefesinin doğuşu gerçekleşir. Akımların temel yapı taşları, Laozi (M.Ö.571-M.Ö.471) tarafından kurulan Dao ekolü, Konfüçyüs (M.Ö.551-M.Ö.479) ile sembolleşen Ru ekolü, Mozi (M.Ö.470-M.Ö.391) adıyla özdeşleşen Mo ekolü ve Hanfeizi (M.Ö.280-M.Ö.236) ile anlam kazanan Fa ekolüdür. Ekoller toplumsal yaşamın düzenlenmesinde birbirinden bağımsız yöntemler izler; fakat evrene ve varlığa kaynaklık eden Dao (道) ile Gök-Yer (天地) uyumuna uygun bir ahlak önermesi, müşterek tahayyüldür.

³ Ru ekolü (儒家), Konfüçyanizm, Konfüçyüsçülük ve Konfüçyüsçü düşünce adlandırmalarıyla da bilinegelen akımdır.

⁴ Tasavvuf (Sufizm, Sufilik), genel itibarıyla İslam dininin esaslarıyla yoğrulan, ahlaki açıdan "arınma" manasını karşılayan mistik bir anlayış olarak betimlenir. İlk temsilcilerinden İmam-ı Gazali (1058-1111) ile birlikte, özellikle 9. yüzyıldan itibaren önem kazanır ve yetişen her bir mutasavvıfın farklı ilminden feyz alarak gelişme gösterir. Bununla birlikte tasavvufta görülen "dünyevi hayattan kopma" fikri, Mevlana öğretisinde yoktur. Mevlana'ya göre eğer tasavvuf, "ahlaki" açıdan bir "temizlenme" ya da "arınma" yolu ve "ahlak" toplumun temeli ise, insan ve toplum birlikteliğinin temeli "ahlak" olmalıdır. Böylece Mevlana, dünyevi hayattan kendini tamamen soyutlamaz;

yolunun temsilcilerinden Mevlana gelir. O halde söylenebilir ki her iki düşünür de kendi coğrafyasında düşün bilimin altın çağına girilen dönemsel koşulların olumsuzluğuna çözümcü profil çizer ve kaynağı farklı iki dünya kurgusalında birbiriyle örtüşen ideal bir toplum hedefiyle ahlak perspektifi belirler. (Bodde, 1942; Kraemer, 1992)

Ahlakın Kökeni: Konfüçyüs'ün "Büyük Birlik" Fikri ve Mevlana'nın "Varlık Birliği" Görüşü

Konfüçyüs öğretisinde ahlak, mevcudiyetin başlangıcı olarak açıklanan Dao'a⁵ uzanan ve kaynağını Gök'ten alan bir çerçeveye oturtulur. İnsanoğlunun eğilimleri, edimleri ve eylemleri evrendeki düzeninin temeli varsayımına uyan Dao'a uygunluk kuralsalına dayandırılır. Konfüçyüs, "Dao, insandan uzak değildir, insanın takip ettiği Dao eğer insandan uzak olursa; o [Dao] Dao değildir" der. (Zhongyong, 13) Bunun anlamı, bireylerin dünyevi yaşamda takip ettikleri yolun Dao'a uygunluk gereğidir. Bu şekliyle Dao'dan insana ve insandan yeniden Dao'a uzanan bir sistematik yapılanma tasarlanır. Bu yapılanmada Gök⁶, dünyevi ötesindeki her şeye atfedilen, hatta bugün bildiğimiz formda semavi bir tanım yüklüdür. Konfüçyüs, "eğer bir kişi Gök'e aykırı davranış sergilerse; o kişinin yalvarıp yakınacağı hiçbir yer yoktur" sözüyle Gök'ün anlatır. (Lunyü, 3/13) Yer⁷ ise Gök'ün buyruğu altındaki somut yaşam döngüsünü temsil etmesinden mütevellit dünyevidir. Esasen bu ikilinin etkileşimi zaman ile mekânın kaynaşmasıdır. Fakat aynı zamanda karşılıklı bir uyum varsaymasıyla insanların yerine getirmesi gereken görevleri açıklar.

aksine toplumsal sorunların çözümüne odaklanarak tasavvufi kapsamda farklı bir yolda ilerler. (Gölpınarlı, 2010)

⁵ Sözlükte "yol" ile birlikte "yöntem", "metot", "doktrin", "ilke", "prensip" gibi karşılıkları da bulunan Dao'a (道) ilk defa metafiziksel bir anlam yükleyen kişi Laozi'dir. Laozi'ya göre Dao (道), kozmogoninin temelidir. Çin düşüncesinde evren, Gök (天), Yer (地) ve insandan (人) oluşan üç katlı bir sistem olarak açıklanır. Dao (道), bu sistemin en üst kademesinde yer alan, evrensel olgu ve materyalleri yöneten, yaşam ve ölümü düzenleyen güçlerin ötesindedir. Laozi, "O, göğün ve yerin başlangıcı; evrendeki her şeyin anasıdır" diyerek Dao'ı anlatır. (Dao De Jing, 1)

⁶ Çin düşünce geleneğinde Gök (天), yaratıcı ve yönetici bir güç tasviridir. Doğa olaylarına yön veren, devlet yöneticilerini belirleyen, beşeri ilişkilere müdahale eden ve toplum fertlerinin ahlaki yaşamını sorgulayandır. Eski metinlerde Gök hakkında, "evrende yüce olan ve her şeyin üstünde olan" ifadesine rastlanır. (Shuowen Jiezi, 25) Bir başka tanımlama, "kubbe ve karanlık mavilik Gök'tür, ilkbaharın renkliliği; yazın aydınlığı; sonbaharın düşüşü ve kışın yükselişi Gök'tür, Gök çatıdır; temeldir" şeklindedir. (Erya, 8/1, 2, 20) Buradan hareketle Gök'ün doğaüstü bir mana taşıdığı, üstelik ilahi bir kudret formuyla örtüştüğü görülür.

⁷ Yer (地), yaşam faaliyetlerinin gerçekleştiği yerküredir. (Shuowen Jiezi, 26) "Kara kütleli ve karanlık yeşillik Yer'dir; Yer, Gök'ün altındaki hayati enerjinin var olduğu atmosferdir." (Erya 5/12; 8/17)

Konfüçyüs öğretisindeki “büyük birlik (大同)” fikrinin temel dayanağı, Gök ile Yer arasındaki uyumun mütemadiyen korunmasıdır. Çin klasiklerinde yer alan “büyük Dao’ın hüküm sürdüğü zamanda bütün dünya tek bir topluluktu” cümlesi, evrene ve varlığa kaynaklık eden Dao’a uygun ve Gök-Yer uyumuyla uyumlu bir dünya hayatını betimler niteliktedir. (Liji 9/1)

Bu fikir, kargaşalardan bütünüyle ırak sükûnet ve selamet içinde bir toplum anlatımına eş değerdir. Konfüçyüs’e göre kozmostaki işleyişe göre sosyo-politik bir nizam kurulması şarttır; aksi takdirde toplumsal çöküntü kaçınılmazdır. Bireyler, hane içinde ve hane dışında Dao yasalarına mutlak suretle uymalı, Gök’ün emrine yaraşır şekilde beşeri münasebetlerini düzenlemelidir. Bu kuralcı perspektifte benimsenen ana çerçeve ise, ahlaki eğilimleri davranışa dönüştürmektir. Öyle ki “yalnızca Gök, ahlakı yüceltebilir; yalnızca ahlak, Gök’e temas edebilir” savlaması, ahlakiliğin Gök’e dayandırıldığı yargısına yaklaşıtır. (Shujing, 1/3:20;3/8:1) İnsandan beklenen öz benliğine Gök tarafından bahşedilen erdemi tüm yaşam alanlarında uygulamaya koymasındır; yoksa Gök’ün yaptırımına maruz kalır. Bu koşullandırma, Gök-insan birlikteliği (天人合一)⁸ görüşünün kilit noktasıdır; zira insan iyi ve doğru edimleri sonucu Gök tarafından mükâfatlandırılırken kötü ve yanlış edimleri yüzünden Gök tarafından cezalandırılır.

Konfüçyüs’ün büyük birlik hedefi, bu açıdan Gök ile insan arasındaki etkileşime yön veren tüm toplumsal normları içerir. Belki de metafizik bir doktrinden ziyade beşeriyete yoğunlaşmasının nedenlerinden biri budur. Konfüçyüs, “hayatta olanlara hizmet edemezken ruhlara nasıl hizmet edebiliriz ki; yaşam hakkında bilgi sahibi olmadan ölüm hakkında ne bilebiliriz” söylemiyle zaten varlığın somutluğuna değinir. (Lunyü, 11/12) Düşünüre göre öncelik, bilinmezliklerle dolu öteki dünya değildir ve bilgelik Dao’a uygunluk yolunda, Gök’ün istekleri doğrultusunda kazanılan ahlaki eğilimlerin dünyevi yaşama aktarılmasıdır. Dolayısıyla Gök’ün yaptırımları bu dünyada tecelli eder.

Öte yandan Mevlana öğretisinde ahlak, Kur’an merkezli bir bakış açısını yansıtır. İnsanın mizacı, yaşayışı ve alışkanlıkları, İslam dininde âlemlerin yaratıcısı⁹ kabulündeki Allah’ın hikmetindedir.¹⁰ Mevlana, “âlemden

⁸ Bu yaklaşım, insanın Gök-Yer uyumu temsiliyetinden hareketle doğa ve doğaüstü alanda ortaya konan prensiplere uyma, toplumsal refahı sağlama, kaotik durumları sonlandırma, ahlaki davranış yöntemlerini geliştirme gibi etmenleri vurgular. Bir bakıma insanı bağlayıcı konuma taşıyan bu kapsam, bireylerin kendi aralarında veyahut politik yapıda ve doğadaki rollerine ilişkin bazı sorumluluklardan bahseder.

⁹ “Allah, gökleri ve yeri yoktan var edendir. Her şeyi Allah yaratmıştır ve Allah, her şeyi bilendir.” (Bayraklı, 2007, En’am/101, s. 140)

¹⁰ Kur’an’da dikkat çeken en önemli vurgu, evrenin bir “amaç” için yaratılmış olmasıdır. “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık. Biz onları, gerçek bir amaç için yaratmıştık.” (Bayraklı, 2007, Dühân/38-39, s. 497) Bu

maksat insandır; insandan maksat da o soluktur” derken evren ile insan arasında zuhur eden müşterek noktaya dikkat çeker. (Mevlana, 1965, s. 45) Yani evrenin yaratılma sebebi insan; insanın yaratılma sebebi de Allah’ın yoluna baş koymaktır. Bu uğurda insanın yerine getirmesi zorunlu kılınan ilahi vazifesi, bir emanet olarak insanlığın sorumluluğuna verilen evreni korumaktır. “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, sorumluluğundan korktular; onu insan yükledi” ayeti bu önermeyi doğrular. (Bayraklı, 2007, Ahzab/72, s. 427) Mevlana, canlı türleri arasında insana atfedilen bu üstünlüğü “varlık birliği (vahdet-i vücud)” görüşüyle temellendirir.¹¹ O’na göre, semavi ile dünyevi arasındaki etkileşim, mutlak yaratıcısındaki kemalin insandaki tezahürüdür. Dolayısıyla insanın her edimi ve eylemi, bir ayna misali Allah’ın iradesini yansıtır. Mevlana der ki: “Yerlerde, göklerde bir zerre bile, onun hükmü olmadan kanat çırpamaz. O’nun yürür ve kadim fermanı olmadıkça kımıldayamaz bile.”¹² Bunun anlamı, Allah’ın izni ve emri olmadan canlı ya da cansız hiçbir şeyin hareket etmediğidir. Mevlana’ya göre varoluşun sürekliliği evrendeki düzenli işleyişi niteler; dolayısıyla mevcut düzene uymamak Allah’ın kudretini hiçe saymak anlamına gelir. İnsana yüklenen sorumluluk, bu açıdan öncelikle Allah’ın isteği doğrultusunda bir yaşam standardı belirlemektir.

363

Bu mülahaza, dünyevi hayatta kötü ve olumsuz davranış biçimlerini dışlar, iyi ve olumlu eğilimlere yönelir. Toplumsal nizamda her bir fert, Allah’ın gerçekliğini yansıtan varlık birliği telakkisiyle nereden geldiğini ve nereye döneceğini bilmelidir. Tasavvuf anlayışında insana ithaf edilen “*vasat-ı camia*” tanımı; iyi ile kötü, güzel ile çirkin, hayır ile şer, süfli ile yüce gibi karşıt unsurları bünyesinde toplayan ve birleştiren bir ortam varlık ifadesi taşır. (Öztürk, 2000, s. 31) Bu bağlamda insanın neyin doğru neyin yanlış olduğunu ayırt etmesi İslami düşüncede ahlakla ilişkilidir; zira Mevlana “bu cihanı araştırdım, ahlak güzelliğinden daha değerli bir şey görmedim” der. Bu söylem düşünürün erdem ve fazilete verdiği önemi işaret etmekle birlikte Allah’ın emir ve yasaklarına mutlak suretle uymayı ahlaki eğilimleri davranışa

amaçla birlikte ayetlerde insanoğlunun dünyevi hayatta bir imtihana tutulması, bu imtihanın da Allah’ın yolunda kalmak ile Allah’ın yolundan uzaklaşmak olarak iki ayrı düzlemde belirlenmiş olması mütalaa dâhilindedir. (Bayraklı, 2007, İnsan/2-3, s. 578)

¹¹ Tasavvufun en temel öğelerinden varlık birliği (vahdet-i vücud), yaratan ile yaratılanın tek kaynaktan geldiği ve “bir” olduğunu savunan bir görüştür. Dolayısıyla Allah, evren ve insan özdeşliğine karşılık gelen bu telakkiyle tüm varlıkların mevcudiyet kazandığı kaynağa geri dönüşü metafiziksel bir özdür. Ancak Mevlana’ya göre vahdet-i vücud kapsamında insanın “mutlak varlık” olan Allah tarafından yaratılması ve yeniden Allah’a ulaşması yolunda toplumdaki düzenden ayrı düşünülmesi imkân dâhilinde değildir; çünkü dünyevi alan Allah’ın gerçekliğini yansıtır. Bkz. Mesnevi ve Şerhi, 1985, 1. Cilt, Beyit 602-610.

¹² Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 3. Cilt: 133, Beyit 1903-1904.

dönüştürmekle ilişkilendirir. Kur'an'daki "muhakkak ki Allah adaleti ve iyiliği emreder fenalık ve azgınlığı da yasaklar" ayeti bu yargıyı doğrular. (Nahl/90) Bununla birlikte Mevlana'nın Kur'an merkezli yaklaşımı paralelinde insan, iyi ve kötü edimlerinin karşılığını ahirette alır.¹³ Buna göre iyi amellerde bulunanlar cennetle ödüllendirilir, kötü amellerde bulunanlar cehennemle cezalandırılır.

Mevlana'nın varlık birliği fikriyatında "kim sonu daha fazla görürse daha kutludur; çünkü bilir ki bu ekim dünyası, mahşere hazırlanmak, ekini derip devşirmek içindir"¹⁴ açıklaması, bu dünyada atılan her adımı öteki dünyaya bir hazırlık aşaması kapsamında değerlendirir niteliktedir. Haliyle düşünürün toplumsal meseleleri öteleyip tamamıyla metafizik bir öğretiyi benimsediği söylenemez. Mevlana, dünyevi meşguliyet ve alışkanlıkların Allah'ın isteğine uygunluk zorunluluğuna odaklanır; zira ahlaki davranışlara sahip olup olmama, ahiret yurdunda kalınacak yerin belirleyicileridir. Bu nedenden ötürü her iki dünya hayatı da Mevlana öğretisinde ön plandadır.

Gelinen noktada, somut âlemin ötesinde ve ölümden sonra başlayacak bir başka yaşama ilişkin iki düşünürün görüş ayrılığına düştüğü açıktır. Konfüçyüs, insanların ahlaki normları, davranış örgüsü ve yaşayış şeklinde Gök'ün ödül-ceza uygulamasını içinde hayat sürdürülen doğal dünyaya mal ederken Mevlana, iyi-kötü amellerin karşılığını ahiretteki cennet ile cehennem mefhumlarına atfeder. Benzer şekilde ahlakın kökenine ilişkin farklılık da belirginleşir. Konfüçyüs'e göre insan her türlü edimiyle evrene ve varlığa kaynaklık eden Dao temelinden Gök'e karşı sorumlu; Mevlana'ya göre âlemlerin yegâne sahibi Allah'a karşı sorumludur. Burada değinilmesi gereken mevzu, yaratıcı bir tanrı söyleminin müşterek olup olmadığıdır. Çin felsefesinde hiçlikten var eden tanrısal figürler yoktur; bundan ötürü toplumsal organizasyon dini tahayyüllerden uzaktır. (Bodde, 1961: 367-408) Çünkü mevcudiyetin kökeni kabulündeki Dao'nun etimolojik açılımı, evrendeki düzeni

¹³ "Ahiret kavramı, Kur'an diyalektiği açısından baktığımızda şöyle ifadeye konulmaktadır: İçinde bulunduğumuz anın ardından gelen zaman ve içinde bulunduğumuz boyutun üstündeki boyut. Ayrıca Kur'an-ı Kerim ahiret ile insanlığın son hesap gününü de kastetmektedir. Bu son anlamda ahiret, ahiret hayatı ve ahiret yurdu olarak dile getirilmektedir ki, en geniş anlamıyla, ölümden sonraki hayat demektir." (Öztürk, 2011: 29) Bu öteki dünya kavramsalında birbirine bütünüyle zıt iki ayrı yerden bahsedilir: cennet ve cehennem... İslam inancında "kim iyi iş yaparsa kendi yararına, kim kötü iş yaparsa kendi zararınadır" görüşü, iyi edimlerin olumlu; kötü edimlerin olumsuz bir karşılığı olduğu hakikatini ifade eder. (Fussilet, 41/46; Casiye, 45/15) Olumlu karşılık bir bakıma ödüllendirme ilkesine dayanır ve cennet tasviriyle açıklanır, olumsuz karşılık ise cezalandırmayı ön görür ve betimlemesi cehennemdir.

¹⁴ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 4. Cilt: 585, Beyit 2988-2989.

tabii yollarla şekillendiren metafizik bir oluşumu çağrıştırır. Dolayısıyla yoktan var etme gücüyle tanımlanmayan Dao, varlıkların var olmasına aracılık eden tamamlayıcı ve bütünleyici özelliğiyle doğal salınımın kaynağıdır. Gök ise, Dao yasalarını kapsayan sistemde evrendeki işleyişin kontrol mekanizması olarak yorumlanabilir. Şüphesiz ki eski Çin toplumu, dünyevi Yer düzenini idare eden semavi bir gücün iradesine inana gelir. Devlet yönetiminde egemenliğin el değiştirmesi, hükümdarların tahta geçişi ve tahtan indirilmesi, halkın sosyo-ekonomik durumu, ülkenin refahı ve kalkınması gibi etmenlerin yanı sıra bireylerin öz benliğindeki ahlakiliğin kaynağı da Gök'e dayandırılır. Fakat bu aforizma, yaratıcı ve yönetici bir güç algısı oluşturmasına rağmen adlandırılabilir bir form değildir ve tanrı izahı içermez. Öte taraftan İslam felsefesinde yoktan var eden yaratıcı tanrıya iman vardır. Bu imanın esası tevhit inancı temelinden Allah'ın emir ve yasaklarına uyarak yeryüzündeki imtihanı tamamlamayı, ahiret yaşamında tüm varlıkları bekleyen mükâfat ve cezaya inanmayı, alışkanlık ve deneyimleri öteki dünyada bulacağı karşılığı bilerek edinmeyi hatırlatır. Bir başka deyişle İslam felsefesinde siyasal, sosyal, kültürel ve toplumsal unsurlar dini tahayyüllerle iç içedir.

Nitekim evrenin kökeni ve ahlakın kaynağına ilişkin nicelikler farklı argümanlarla desteklidir. Yine de ilahi bir güce entegre edilen eş güdümlü bağdaşma görülebilir. Konfüçyüs düşüncesinde "ahlakın kaynağı Gök'tür; Gök'ün emrine uymak Yer'deki yaşamda karşılık bulur" savlaması vardır. (Shujing, 4/29:3) Aynı şekilde Mevlana'da "huyuları yaratanın huyuyla huyulan" görüşü sabittir.¹⁵ Bu demek oluyor ki insanlığın içsel ahlakiliği semavi bir kudretin iradesindedir ve herkesin bu iradeye karşı gelmeden dünyevi hayatını düzenlemesi gerekir. İki düşünürü ortak paydada buluşturan bir diğer faktör, insanın evrendeki düzeni koruma görevine tabi tutulmasıdır. Canlı türleri arasında insana verilen bu sorumluluk, gerçek manada bir kurallar dizgesine tekabül eder ve tüm yaşam serüveni boyunca bireylerin ahlaki davranış örgüsünü kazanıp kazanmadığı yargısı üzerinden ilerler. Gerek Mevlana gerekse Konfüçyüs, ahlaki gelişimi eksiksiz tamamlayarak belirlenen görevi tam anlamıyla yerine getirmeyi başarabilen bireye üstün bir yetkinlik vasfı yükler. Geleneksel Çin düşüncesinde Dao'a uygun düzende erdemli edim, hem Gök'ün emri hem de arzusudur. Yine İslami fikriyatta ve tasavvufta ahlakın fiiliyata dökülmesi, Allah'ın en büyük arzusunu temsil eder. (Feng, 1966: 339; Raju, P.T 2002, 699) Bu bağlamda iki düşünür "ideal" davranışı biçimsel ve içeriksel düzlemde ahlaki gelişim normatifiğiyle sunar. Eğilimlerin iyiye yönelimi kötüden arınımı; eylemlerin doğruya yakın yanlıştan uzak duruşu; nihayetinde semavi yasalara itaat eden dünyevi nizamın sağlanmasıyla ilahi kaynağa atfedilen erdemliliğin beşeri ilişkilere nakli. Bu kapsam, Konfüçyüs'e

¹⁵ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 6. Cilt: 215, Beyit 1420.

göre junzi¹⁶; Mevlana'ya göre insan-ı kâmil¹⁷ mertebesine erişmeyi gerekli kılar. Aslında her iki önerme de kendi potansiyelini fark edip bilgeliğiyle evreni idrak eden "ideal insan" ifadesine uyar, doğaüstü iradeye sıkı sıkıya bağlılığı ön görür ve geniş bir yelpazede değerlendirilen kaideler bütününe biat etmeyi içerir. Külli bir benliğin üstünlüğüne mazhar olduğundan mütevellit ideal insanın maneviyat yolunu tercih etmesi beklenir; aksi durum cüzi bir kişiliğin sıradanlığı anlamına gelir. (Sertdemir, 2012: 86) Diğer bir deyişle maddi arzu ve ihtiyaçlardan kurtulup manevi arşı keşfetme hususu ileri sürülür. Böylesi bir şartlandırma, insana hem kozmogonide hem de toplumda büyük bir sorumluluk göstergesi olarak yorumlanabilir. Zira edim ve eylemler bireysellikten ziyade evrensel emir ve yasaklara uymayı zorunlu tutar. Değer yargılarının ahlaki bir perspektifle açıklandığı bu kuralcı tasavvurun özü ise gerçekte içsel bir sevginin öznellikten nesnellığe yayılımı hakkındadır.

Bilindiği gibi sevgi, insanoğlunun duygusal bağlarını betimleyen içgüdüsel bir örüntüdür. Nefret, şiddet, bencillik gibi kötü ve olumsuz güdeleri dizginleyen, diğerkâmlık ve özgeciliğe yaklaştıran fitri bir hissiyattır. Belirli bir nedene dayandırılmayan duygudaşlığı veyahut süreç içinde ilerleme kaydeden sınırlı-sınırsız ilgi ve yakınlığı tasvir eder. Doğaya dönük olduğu gibi doğaüstüne yönelik de olabilmekte, bireyler arası ilişkilerin tanziminde bilinçli bir altyapı inşa edebilmektedir. Bu yönüyle ahlaki eğilimlerin davranışa dönüşmesine kılavuzluk ettiği de söylenebilir. Felsefi alanda sevgi, zaman zaman bilgiyle ilişkilendirilse de çoğu zaman akıl-duygu bağlamındadır ve sosyal yaşamın idamesinde ahlaki değerlerle anılagelir. Hiç kuşkusuz her bir filozof sevgiyi kendi sübjektif penceresinden anlatmıştır; ancak semavi ve

¹⁶ Konfüçyüs, büyük birlik (大同) hedefinde toplumun ideal bireylerden oluşması gerektiği görüşündedir. Eski Çin'in hiyerarşik sistemindeki sınıflandırmaya göre junzi'lar (君子), bilgili, erdemli, kültürel değerlere sahip çıkan, hanedan mensuplarıyla aydın kesimi içine alan aristokrat sınıfı sembolize eder. Geleneksel düşünce ekseninde Dao'a uygun edimle Gök'ün emrine riayet eden, evrendeki işleyişle uyumlu siyasal ve sosyal nizamı kuran, ahlak prensibi kıstaslarını taşıyan üstünlüklü birey örneğidir. Bu nedene bağlı olarak Konfüçyüs, herkesin junzi (君子) mertebesine ulaşabileceğine olan inancını sözlerine yansıtır. Düşünürü göre ilk etapta devlet yönetiminin liderleri junzi olabilmelidir ki halk onları örnek alarak ahlaki gelişimini tamamlayabilsin. (Lunyü, 12/19) Tam anlamıyla "adam gibi adam" olmayı niteleyen junzi için en yakın tercüme ise "ideal insan" tavsifidir.

¹⁷ Bir tasavvuf terimi olarak ilk önce İslam düşünürü Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından literatüre giren insan-ı kâmil, semavi ve dünyevi olguların bilincine varan, yaratıcının hikmetini kavrayan, bilgiyle donanan, merhamet, fedakârlık, yardımseverlik gibi erdemlerle bezenen bireyi sembolize eder. Bu doğrultuda Mevlana, kâmil insanı kainatın somut varlıktaki tecellisi gibi görür. Maneviyat yoluna baş koyan, edep ve irfan sahibi olan, iç dünyasını olgunlaştıran ve kişiliğini ahlaki eğilimlerle inşa eden kişiler, kâmil insandır. Bkz. Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 1. Cilt: 53- 54, Beyit 75-89.

dünyevi birleştiren bir anlayış dâhilinde sevgi, Konfüçyüs'ün insancılık ölçütü ve Mevlana'nın hoşgörü ilkesinde tüm yönleriyle karşımıza çıkmaktadır.

Sevgi Anlayışı: Konfüçyüs'ün İnsancılık Ölçütü ve Mevlana'nın Hoşgörü İlkesi

Geleneksel Çin düşüncesinde ahlaki gelişimin sağlanması gayesiyle açıklanan kriterler değişik ekollere öncülük eden düşünürlerce belirlenen yöntemler dâhilinde kendine yer bulur; ama doğru davranış örgüsünde hangisinin daha verimli olduğu noktasında ön plana çıkarılan ölçütler farklıdır. Konfüçyüs, beşeri münasebetlerin her boyutuyla birebir örtüşen insancılığı (仁) temel alan bir bakış açısı içindedir. Bir terim olarak bu ölçütün Çince açılımı, “insan” manasındaki “人 ren” ile “iki” sayısını karşılayan “二 er” imlerinin birleşimiyle iki insan arası ilişkiyi resmeder. Kavramsal zeminde anlam yelpazesi; sevgi, insaniyet, merhamet, yüce gönüllülük, iyilikseverlik gibi duygusal açıdan etrafa yayılan alakanın çeşitliliğini örnekler.¹⁸ Konfüçyüs, “insancılık insanları sevmektir” diyerek bu ölçütün ilk manasına değinir. (Lunyü, 12/22) Öte taraftan bu sevgi yakından uzağa gidildikçe azalan bir kıymetlendirmedir. İnsancılığın eski Çin klasiklerinde ebeveynler, aile ve akrabaları tanıyan sözcüklerle kullanılması hane içinde başlayan sevginin hane dışına gittikçe oransal olarak düştüğü algısı yaratır. Konfüçyüs, “baba oğlunun hatasını örter; oğul da babasının hatasını örter, işte dürüstlük budur” der. (Lunyü, 13/18) Bu söylem özgecil bir korumacılık güdüsüyle sevgide yanlılık ve taraflılık takriri oluşturduğundan dolayı eşitlik mefhumu ortadan kalkar. Buna istinaden insancılığın bünyesinde barındırdığı kıymetlendirme, hiyerarşik toplumda herkesi eşit derecede kucaklayan anlayıştan ziyade ferdin kendisinden başlayarak önce aileye sonra da dış çevreye ulaşan bir kademeli sevgi yaklaşımı yargısı doğurur. Yani temel prensip, “önce kendini; sonra da başkalarını sev”dir. (Lunyü, 12/1)

Oysaki metinlerde, insancılığın uygulanma metodunun sadakat ifadesi zhong (忠) ve affedicilik tanımı shu (恕) ile düzenlendiği ibarelerine rastlanır. Bir yandan aile bireyleri diğer yandan da hükümdar ile tebaa bağlayıcılığında

¹⁸ İnsancılık (仁), Türkçemize özellikle insan sevgisi ve insanları sevmek gibi anlatımlarla tercüme edilmektedir; fakat bu yüzeysellik çeviri biliminde yapılan hatalar zincirine mahal vermekle beraber Çin felsefesine ait terim ve kavramların eksik bilgiyle literatüre girmesine yol açmaktadır. Bu terim bireyler arasında karşılıklı etkileşim, karşılıklı yardımı ve desteği niteler; dahası Konfüçyüs öğretisinde açıklanan diğer ölçütlere kaynaklık etmesiyle üstün bir ahlaki değer üstlenir. Dolayısıyla bu çalışmada insancılığın bireysel olduğu kadar toplumsal alanda da nasıl bir semantik zenginliği barındırdığı, beşeriye dair deneyim ve alışkanlıklarda hangi aşamalardan geçtiği ve bu gibi nedenlerde ötürü yalnızca sevgi ifadesi olmadığı, sevgi hissiyatıyla beraber diğer erdemleri de içine alan insancılık tavsifiyle uyduğu da savlanmaktadır.

ideal edimlere yön veren bu ölçütler, diğerkâmlık ve insafılık gibi unsurları içine almasıyla diğer insanlara karşı nasıl hareket edilmesi gerektiğini kurallaştırır. Temel prensibin “kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma” üzerinden ilerlediği insancılık, bu yönüyle davranışsal formun ideal normunu temsil eder. (Lunyü, 15/23) Sevgide bir derecelendirme vardır; lakin asıl önem arz eden sosyo-politik düzende üstlenilmesi zorunlu kılınan görevler nezdinde öz benlikte yeşeren sevgiyle doğru edimlerde bulunmaktadır. Konfüçyüs, “yeryüzünde yerine getirilmesi gereken beş ilke, insancılıktır; hürmetkârlık, cömertlik, güvenilirlik, içtenlik ve kibarlık” der. (Lunyü, 17/6) Demek ki insancılık sadece başkalarına duyulan içsel bir sevgi değil; aynı zamanda saygı, semahat, itimat, samimiyet ve nezaket değerlerinin dışavurumudur. Ölçütün toplum yaşamında ne denli mühim olduğu ise Konfüçyüs’ün şu sözleriyle detaylanır:

Halkın insancılığa olan ihtiyacı su ve ateşten daha fazladır. Su ve ateş için ölümüne çırpınan insanlar gördüm; ama insancılık için ölümüne çırpınan hiç kimse görmedim. (Lunyü, 15/35)

Düşünür burada insanoğlunun hayatta kalmak uğruna bazı temel ihtiyaçlara duyduğu gereksinime eş değer gördüğü insancılığın zarureti vurgular. Nasıl ki yaşamsal faaliyetin devamı için yeme-içme, barınma ve ısınma gibi etkenler şartsa toplumsal iletişim kurmada tavır, tutum ve davranışların ahlaki esansı insancılıktır. Böylelikle insancılığın içerdiği merkezden çevreye yayılan sevgi kıymetlendirmesinin yanı sıra ülkedeki bütünlüğün, beşeri ilişkilerde birlik ve beraberliğin temeli varsayımı görülür. Konfüçyüs’e göre bu temel inşa edilmezse sosyo-politik düzen bozulur, bu önermesini de “ülkeye hâkim olan kaosun ve istikrarsızlığın kaynağı insancılıktan uzaklaşmış olmaktır; ülkeyi parçalara ayırmak insancılık dışıdır” söylemiyle dile getirir.¹⁹

Buna binaen Mevlana, Kur’an temelli tasavvufi öğretisinde hoşgörü ilkesiyle herkesi eşit derecede kucaklayan evrensel bir sevgi yaklaşımı benimser. Terminolojide hoşgörü, her durum veya olayı olabildiğince anlayışla karşılama hali şeklinde tarif edilir ve müsamaha, tolerans vb. gibi tanımlardan daha ileri seviyede bir erdemi anlamlandırır. Zira müsamaha ile toleransta görmezden gelme, kayıtsız kalma ve tahammül etmeyle ilintili manalar gizlidir. Hâlbuki tasavvufta hoşgörü, bu ifadelerin ötesine geçerek her şeyi iyi gören, şikâyet etmeden rıza gösteren bir kabullenmeyi ihtiva eder. Tam da böylesi bir hoşgörüyle insanlar arası sınıfsal, dinsel ve dilsel farklılıkları reddeden Mevlana’nın deyişlerinde sevgide bir eşitlik dikkati çeker. Allah’ın yaratıcı yüceliğiyle yarattığı tüm varlıkları bağrına basma temayülü, düşünürün fikir

¹⁹ Chunqiu Zuozhuan, 2007, Gong Yin 6. yıl; Gong Xiang 9. yıl.

eksenini şekillendiren başlıca temadır. Der ki; “yaratıktan şikâyet, yaratandan şikâyetdir.” (Mevlana, 1963: 136) Sevgide yanlılık ve taraflılık dışlanır, kâinattaki her şey muadil bir içtenlikle aynı ölçüde ilgiyi şumul eder. Allah’a beslenen sevginin kaynaklık ettiği bu evrensel hoşgörü, karşılıksız ve çıkarsızdır; diğer insanlara karşı hürmet, şefkat ve himmet içerir. Bu sebeple bireyler kendi özlerinde var olan içsel sevgiyi Allah’ın hikmetine delil oluşturan âlemin her alanına yaymalı, gönül kırmadan, kimseye kin tutmadan saygı çerçevesinde edimlerine yön vermelidir.

Hoşgörü ilkesinin aslı, Mevlana’nın “kendine yapılmasını istediğin şeyi âleme yap”²⁰ açıklamasıyla belirginleşir. Toplum fertleri, ailevi bağlar başta olmak üzere siyasi ve beşeri ilişkilerinde ortak paylaşımları göz önünde bulundurmalı, kişisel isteklerinde diğerlerini göz ardı etmemeli, kendilerini başkalarının yerine koyarak harici duygu ve düşünceleri anlama yoluna gitmelidir. O yüzden sevgide bir derecelendirme yoktur; bilakis eşit ve adil bir üslup haizdir. Dahası inanç, ulus ve fikir ayrımlarını elemesiyle evrenselliğe ulaşır. Mevlana’ya göre böylesi geniş çapta engin ve derin bir sevgi bütünlüğü olası muhtemel tüm olumsuzlukları giderir:

Sevgiden, acılar tatlılaşır; sevgi yüzünden bakırlar, altın olur. Sevgi yüzünden tortular durulur, arınır. Sevgiden dertler şifa bulur, sağahır. Sevgiden, ölü dirilir; karanlık evler aydınlanır.²¹

369

Bu olumlama, düşünürün benimsediği sevgi anlayışını örneklemeye yeterlidir. Yaratıcıya ulaştıran, semavi nizamı kavratın, dünyevi hayata tutunmaya katkı sağlayan evrensel sevgi, insanlığı birbirine kenetler ve toplumlara dirlik kazandırır; çünkü hoşgörü temelinden açığa çıkar. Elbette, öz benlikte gelişen duygu hali davranış örgüsüne yansıtıldığı sürece etkilidir. Yani bireylerin iç dünyasındaki sevginin dışa aktarımı edim ve eylemler sayesinde artar. Her kim tarafsızca artan sevgi tohumlarını yüreğine ekerse toplumlar arası kültürel ayrımlara ve şahsi tercihlere iyi niyetle yaklaşır. Böylelikle kibir, gurur ve kin gibi bencil güdülerden arınma sağlanır. Mevlana’nın yaratılanı yaratandan ötürü hoş görmesi bu bakımdan herkesi kucaklayan sevgi anlayışıyla iç içe gelişir, ötekileştirme yoktur. “Sen bakmasını bil de dikende gül gör, dikensiz gülü herkes görür” deyişindeki gibi kâinatı nasıl gördüğümüz mühimdir; yani sevginin beslenmediği bir yerde hoşgörünün görülmesi muhtemel değildir.²²

²⁰ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 6. Cilt: 670, Beyit 4539.

²¹ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 2. Cilt: 233, Beyit 1529-1530-1531.

²² Can, Şefik, Divan-ı Kebir’den Seçmeler, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000, Cilt 1: 326.

İçsel bir sevgiye dayalı davranışsal yansımalar, Konfüçyüs'ün yakındakine yanlı uzaktakine ötelı paradoksalı ile Mevlana'nın hiç kimseyi ayırmadan yansızca bütünleştiren evrenselinde iki farklı anlayışla bezenmesine rağmen ayrıntılarda benzer nitelikler gösterir. Her şeyden önce insan ediminin doğruluk ve dürüstlük ölçütleriyle gerçekleşmesi hakkında uzlaşırlar. Duygu ve düşünceleri sarıp sarmalayan insan sevgisinin davranışa dönüşmesinde bir nevi köprü görevi gören, sözlerde yalansız; hareketlerde önyargısız olmaktadır. Soyut bir hissin somut yaşama aktarılmasında kişisel menfaatler bireyleri doğru ve dürüst olmaktan alıkoyar. Konfüçyüs der ki:

İdeal yetkinlik sahibi bireyler doğruluk odaklıyken alçaklar menfaat odaklıdır; ideal insan yeryüzünde hiçbir şeye kendisini adamaz, hiçbir şeye karşı olmaz, bir standart olarak sadece doğruluğu takip eder. (Lunyü, 4/10, 16)

Benzer şekilde Mevlana der ki:

Yalan, gönüllerde bir şüphe uyandırır; doğruysa gönlü yatıştırır; inanç verir, neşe verir gönle. Gönül, yalan sözden rahatlaşmaz; suyla yağ karışırsa kandil, hiç aydınlık vermez. Doğru sözde gönül huzuru vardır.”²³

Bu söylemlerden yola çıkarak söylenebilir ki çıkarıcılık ve hilekârlık, dürüst konuşmalara, doğru edimlere ket vurur. Dünyevi alışkanlıklarında bireyler, öznel çıkarları doğrultusunda hareket etmekten sıyrılmayı prensip edinmelidir. Hem Konfüçyüs'e hem de Mevlana'ya göre doğruluk ve dürüstlük, insanın öz varlığına ulaşma sürecinde içsel sevgiden sonraki en büyük fazilettir. Beşeri ilişkilerde güvenilir olabilme, doğru ile yanlış arasındaki keskin ayrımları yapabilme ve insan doğasını kötü eğilimlere sevk eden bencil arzuların hapsinden kurtulabilme, Konfüçyüs'te insancılık; Mevlana'da hoşgörü temellendirmesinden doğruluk ve dürüstlük aracılığıyla pratiğe dönüşür. Bu sayede, kişisel menfaatten doğan mağrur hislerden kurtulmayı başarabilen bireyler başkalarına sevgiyle yaklaşmayı başarabilir. Tabii ki doğruluk ve dürüstlük gibi erdemler uygulamada tek başına yeterli değildir. İki düşünür, içinde bulunulan koşullar her ne olursa olsun toplumsal iletişimde alçakgönüllülüğü elden bırakmama gereğinin altını çizer. Konfüçyüs'ün, “ideal insan doğruluğu kendine öz edinir, tevazuuyla açığa çıkarır; güvenilirlikle tamamlar” kaidesinde (Lunyü, 15/18) ve Mevlana'nın “tevazuda toprak gibi ol, gene bir davran da toprak olmayı adet edin ” öğüsünde alçak gönüllüğün salih

²³ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 2. Cilt: 391, Beyit 2738-2739-2740.

hususiyeti gözlenir.²⁴ Konfüçyüs tevazuu yok eden dört habisten şöyle bahseder:

Bilgilendirmeden öldürmek zalimlikdir. Uyardıktan telakki etmek gaddarlıktır. Zamanı gelmeden harekete geçmek hainliktir. İnsanları fesatlığa ve tamahkârlığa yöneltmek sapkınlıktır. (Lunyü, 20/2)

Konuya ilişkin Mevlana şu tavsiyede bulunur:

Nefis, insana dost değildir! Onun izzeti yoktur, zilleti vardır! Onun vefası yoktur; insanı dosttan ayırır! O aldatan nefis; kibirden, gururdan, benlikten, aldatıştan ve aldatılıştan ibarettir! Kendinize gelin de, o aldaticiya gönül vermeyin!²⁵

Konfüçyüs'ün dile getirdiği kötücül eğilimlerle Mevlana'nın değindiği ahlak dışı melanetlerin birebir örtüştüğü dikkati çeker. Buna göre insan nefisini, doğasını, huyunu ve davranışlarını olumsuz yönde etkileyen, beşeri temasları yıkan, küstahlığa meyleden ve toplumdan koparan keşmekeş vaziyetlerin kaynağı, benmerkezci bir temayül yüzünden tevazudan uzaklaşmaktan başka bir şey değildir. İnsanoğlu, sonu gelmez içgüdüsel arzuların esiri olduğunda hırs ve tamah açığa çıkar; nihayetinde hem aşırılığa hem de doyumsuzluğa kapı aralanır. Konfüçyüs, "orta yol bir erdemdir; hem de en üstünlerindedir"²⁶ ve Mevlana, "dile, özle; fakat ölçülü dile, özle; bir saman çöpü bir dağı kaldıramaz"²⁷ gibi açıklamalarla her şeyin olması gerektiği sınırı aşmaması, makul ve ölçülü edimlerle tamahkârlıktan imtina etmeyi vurgular. Onlar, yeme içmede, ihtiyaç ve isteklerde, hatta sevgide, merhamette ve fedakârlıkta kısacası olumlu ya da olumsuz her şeyde aşırılığın insanoğlunun öz benliğini kuşatan çelişki ve çatışmalara yol açarak erdemli davranışa zarar getirdiğinde hemfikirdir.²⁸ Bu çerçevede ister insancılık ister hoşgörü bağlamından olsun iki düşünürün sevgi anlayışında ideal insan ediminin doğru, dürüst, tevazuu ve

²⁴ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, cilt 3: 59, Beyit 457.

²⁵ Can, Şefik, Divan-ı Kebir'den Seçmeler, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000, Cilt 2: 655.

²⁶ (Lunyü, 6/29) Konfüçyüs öğretisinde orta yol manasına gelebilen zhongyong (中庸), evrendeki düzenli işleyişin bir uyum ve denge içinde sürekliliğini sürdürdüğü oranda ideal davranışın da bir ölçülülükle gerçekleşmesi kaidesi taşır. Bu açıdan "ne çok fazla ne de çok az" tanımındaki gibi duygu, düşünce ve edimlerde denge terazisini kurma olarak yorumlanabilir.

²⁷ Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 1. Cilt: 59, Beyitler 140-141.

²⁸ "İdeal insan Dao'yu arar; besin değil; ideal insan Dao için kaygı duyar; açlık için değil." (Lunyü, 15/32). "Mana kapısını çalarsan, sana açarlar, açlık zahmeti, öbür zahmetlerden daha temizdir." Mevlana Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985, 1. Cilt: 483, Beyit 2882; 5. Cilt: 435, Beyit 2832.

itidal sınıryla kurallaştırıldığı anlaşılır. Böylece etiksel değeryargıları kişisel gelişimin sağlanmasıyla öznel bir temele oturtulsa da asıl amacın diğery bireylere karşı erdemli davranarak ahlaki ölçütlerin toplumsal alana yayılması zorunluluğundan dolayı nesnel bir yaklaşıma daha yakındır. Aynı zamanda aşırı arzulara boyun eğdiren bencillik, kibir, hırs ve azamet güdülerinin kontrol altına alınması kişilik oluşumunda bireyselliğı çağrırtırsa da tutum ve davranışlarda başkalarına zarar vermeden deneyim kazanmayı ve alışkanlıkları belirlemeyi işaret eder. Yani hedef, birlik ve beraberlik içinde bir toplum idealinde sınıfsal farklılığa mahal verilmeksizin her ferдин ahlaki normlara uymasıdır; aksi halde tüm insanlığı ilgilendiren bir sevgiden bahsetmek imkânsızlaşır.

Bu uzlaşıya rağmen sevgi anlayışındaki fikir ayrılığına kaynak oluşturan ana neden, eşitlik ve adalet kavramlarına dair iki düşünür arasında gözlemediğimiz farklı perspektiflerdir. Konfüçyüs'ün insancılık ölçütünde yakındakini kayıran ve uzaktakini öteleyen bir kıymetlendirmeye sevgiyi oranlaması yancı iken; Mevlana'nın hoşgörü ilkesinde herkesi eşit derecede kucaklayan evrensel sevgisi yansıdır. Din ile ahlak bağdaştırmasının bir sonucu olarak Mevlana'nın Kur'an temeli tasavvufi görüşü, sevgi anlayışını tüm insanlığı kuşatan bir boyuta ulaştırıan başlıca etken olarak yorumlanabilir. Bir diğery husus ise, özümşenen hoşgörü ilkesine paralel olarak yaratandan ötürü yaratılana duyulan şefkat ve hürmetin sevgi ağının enginliğine tesir ettiğidir. Öte taraftan dini kaidelerden bütünüyle uzak olan Çin düşünce geleneğinde ekollere temsilcilik eden her bir filozofun öğretisi kendi bağımsız fikir dünyası içinde birbirinden farklı görüşler barındırır ki Konfüçyüs, hane içinden başlayarak çevreye dağılan erdemde sevgiyi kademe kademe ilerleyen kuralcı bir eksene oturtur. Ayrıca beşeri münasebetleri ilgilendiren nitelikteki insancılığın karşılıklı fayda ve desteğı ön görmesiyle sevgide eyleme yönelik pragmatik unsurlar sezdirilir. Haliyle hümanist görünen toplumsal ülküde muadeleden söz etmek olanak dışı kalır. Nitekim müşterek çaba, sosyo-politik düzende dirlik ve refahın hâkimiyetine yoğunlaşarak insanlığın ahlakla bütünleşme ideası olmasına rağmen öz benlikte gelişen içsel sevginin etrafa yansıma kapsamı muhteliftir.

Sonuç

Birbirinden farklı zaman dilimlerinde yaşamış, kültürel, sosyal ve siyasal yapının negatif değışimler gösterdiğı iki ayrı coğrafyada yetişmiş; ama intizamlı toplum yaşamını yeniden tesis etme gayesi taşıyan iki fikir adamıdır Mevlana ile Konfüçyüs. Milattan önce beş yüzlü yıllarda temelleri atılan Çin düşünce geleneğı, metafiziksel alanı idrak eden bilgeliğı toplum yaşamına uyarlayan bir argüman içerir. Konfüçyüs öğretisi bu argümanda semavi bir kudret tarafından insana bahşedilen ahlaki özün beşeri edimlere nakline odaklıdır. İslam felsefesinde on üçüncü yüzyıl ise, sufizm akımına dayalı

fikriyattaki mutasavvıfların geçici dünyevilikten sıyrılıp kalıcı ahirete iştirak denemesiyle ahlaklanma yolunu seçen takrirleriyle doludur. Fakat Mevlana'da tasavvuf, toplum genelinden kopmadan ahirete hazırlanmayı esas alır. O'na göre yaratıcı gücün mutlak emri dünyevi yaşamda ahlaki eğilimleri davranışa dönüştürmektir. Öteki dünya algısında bir karşıtlık söz konusu olsa da onlar, ahlakın kökenini ilahi bir kaynağa bağlayan ve ideal davranış örgüsünü evrendeki düzenle ilişkilendiren düşünce sistemlerinde benzer görüşler beyan ederler. Konfüçyüs'e göre evrenin temeli Dao'nın yasalarına dayalı düzende etken Gök, edilgen Yer'in hâkimidir ve insanın kaderi, hayatı ve seçimlerinde doğrudan söz sahibidir. İyi ve doğru edimler Gök'ün mükâfatı, kötü ve yanlış edimler Gök'ün yaptırımıyla sonuçlanır. Bu doğrultuda bireylerin Gök tarafından belirlenen emir ve yasaklara uyması dünyevi düzende karşılık bulur. Mevlana'ya göre âlemlerin yaratıcısı Allah, evrendeki tüm canlıların yaşamsal faaliyetlerini düzenleyen yegâne hikmettir. Ahlaki açıdan neyin iyi ve doğru; neyin kötü ve yanlış olduğunu Kur'an ilkeleri çerçevesinde açıklayan Mevlana, ödüllendirilme ve cezalandırılma ahdini uhrevi ahirete dayandırır. Müşterek söylemin ilahi gücün iradesine karşı gelmemek olduğundan hareketle dolaylı yoldan semavi bir sorumluluktan bahsedildiği anlaşılır. Keza iki düşünürün öğretisel açıklamalarında insanların evrendeki düzeni koruma ve sürekliliğini sağlama görevini üstlendiği teoriğine rastlanır. Bu maksatla onlar, ideal insan vasıflandırmasıyla uyumlu bir ahlaki davranış örgüsünü normatif eğilimleri karşılayan kurallar dizgesiyle anlatır.

373

Konfüçyüs'ün insancılık ölçütüyle Mevlana'nın hoşgörü ilkesi, özgülleştirilen kaideler bütünlüğünde diğerkâmlık ve insafılık içermesiyle öznel duyguların nesnel dünyaya adapte edilebilirliğini ifade eder. Bireyler arası sözselle ve davranışsal iletişimde saygılı, dürüst, nazik, içten olma; kibir, nefret, bencillik, gururu yıkma gerekliliği gerçekte "kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma" vurgusunda benzerdir. Tevazuu merkeze alan, hırs ve tamahkârlığı dışlayan, aşırıya kaçmadan ölçülülüğü muhafaza eden edimsel eylemler, iki düşünürün fikir birliğine vardığı ikincil standartlardır. Yine de içsel sevginin dışavurumunda nispeten tezatlık teşkil eden iki farklı bakış açısı karşımıza çıkar. Konfüçyüs'ün insancılığı, özgecil bir kişisel gelişimi savunuyor olsa da "önce kendini sonra başkalarını sev" tavsiyesiyle kendi içinde bir çatışmaya zemin oluşturarak sevgide taraflılık probleminde yol açar. Diğer tarafta Mevlana'nın hoşgörüsü "yaratılanı yaratandan ötürü sev" prensibiyle herhangi bir çelişkiye olanak vermeyerek tarafsız bir sevgi örüntüsü sunar. Sonuçta, Konfüçyüs'teki sevginin yakın çevreye iltimas gösterip uzağı dışta bırakan, eşitlik ile adalet mefhumlarını ortadan kaldıran nepotizmin izlerini taşıması sebebiyle hümanizmden uzaklaştığı çözümlenir. Öte yandan tüm kâinatı eşit ve adil bir duyarlılıkla bağrına basan Mevlana'daki sevgi anlayışınınsa İslam dininin hoşgörü mütalaasından mütevellit kolektif bir hümanizmi ihtiva ettiği neticesine ulaşılır.

KAYNAKÇA

- Bayraklı, Bayraktar, Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meali, Bayraklı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Bodde, Derk, Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture, Journal of the American Oriental Society, 62/4: 293-299, Massachusetts, 1942.
- Bodde, Derk, Myths of Ancient China, Garden City Doubleday, New York, 1961.
- Can, Şefik, Divan-ı Kebir'den Seçmeler, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2000.
- Chunqiu Zuozhuan 春秋左傳, The Commercial Press International Co. Ltd., Beijing, 2007.
- Dao De Jing 道德经, Zhongguo Huaqiao Chubanshe, Beijing, 2011.
- Erya 爾雅, Zhongguo Shehui, Kexue Chubanshe, Beijing, 2015.
- Feng, Youlan, A Short History of Chinese Philosophy, Macmillan Publishing Co. Inc., New York, 1966.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Mevlana, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010.
- Kraemer, Joel L., Humanism in the Renaissance of Islam, Brill Publishers, Netherlands, 1992.
- Liji 礼记, Xinjiang Qingshaonian Chubanshe, Xinjiang, 2006.
- Lunyü 论语, Chongwen Shuju, Taipei, 2016.
- Mevlana, Celaleddin Rumi, Mektubat (Mektuplar), Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap ve Aka Kitapevleri, İstanbul, 1963.
- Mevlana, Celaleddin Rumi, Mecalis-i Seb'a (Yedi Meclis), Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, Konya Turizm Derneği Yayınları, Konya, 1965.
- Mevlana, Celaleddin Rumi, Mesnevi ve Şerhi I-VI, Çeviren Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1985.
- Öztürk, Yaşar Nuri, Mevlana Celaleddin Rumi ve İnsan, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 2000.
- Öztürk, Yaşar Nuri, Kur'an'ın Temel Kavramları I-II, Yeni Boyut Yayınları İstanbul, 2011.
- Raju, P.T. ve diğerleri, Asya Dinleri, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2002.
- Sertdemir, İlknur, Mevlana ile Konfüçyüs'ün Evren ve Ahlak Görüşleri Üzerine Bir Karşılaştırma, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2012.
- Shujing 书经, Zhongyang Tushuguan, Taipei, 1991.
- Shuowen Jiezi 說文解字, Zhonghua ShujuYouxian Gongsı, Beijing, 2011.
- Zhong Yong 中庸, Sishu Duben, Sanmin Shuju, Taipei, 2003.

AYER'İN EMOTİVİZM'İNDE ETİK İFADELERİN BİLİŞSEL İMKÂNI

Resul YÜKSEL*

ÖZ

Ayer, ahlaki ifadelerin esasında duyguların dışavurumu olduğunu iddia eder. Bu manada onun emotivizmi, ahlaki ifadelerin bilgilendirici işlevini reddettiği için gayri-bilişselci bir görüş içerisinde yer alır. Çünkü etik önermeler, Ayer'in geliştirmiş olduğu doğrulama ilkesinin ölçütlerini yerine getiremez. Ayer'e göre bir önermenin doğrulama ölçütünden geçebilmesi için ya analitik olarak doğrulanabilmesi ya da olgusal bir mahiyete sahip olması gerekir. Fakat Moore'un açık soru argümanının gösterdiği üzere etik önermeler, analitik olarak doğrulanamazlar. Etik önermelerin, deneysel olarak da doğrulanamayacağı, doğrulama ilkesi tarafından gösterilmiştir. Buna göre ahlaki ifadelerde yer alan iyi, kötü, doğru, yanlış gibi terimler, bir takım duygusal dışavurumlar olduğundan bunların epistemolojik bir işlevi yoktur. Fakat doğrulama ölçütünün ve açık soru argümanının yüzleşmek zorunda kaldığı problemler, Ayer'in emotivizminin sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Bu problemler, etik ifadeler gibi bilimsel ifadelerin de özünde metafiziksel birtakım muhtevalar barındırdığı ile analitik ve olgusal olmayan önermelerin de doğru tanımlar yapabileceği iddialarıdır.

Anahtar Kelimeler: Ayer, Emotivizm, Doğrulama İlkesi, Açık Soru Argümanı, Ahlaki Önerme, Etik Terimler, Analitik.

THE COGNITIVE POSSIBILITY OF ETHICAL STATEMENTS IN AYER'S EMOTIVISM

ABSTRACT

Ayer claims that moral statements are essentially expressions of feeling. In this sense, his emotivism advocates non-cognitive approach for it denies the informative function of moral statements. Since ethical propositions cannot fulfill the criteria of the verification principle he developed. According to Ayer, a proposition can pass the verification criterion provided that it must be either verified analytically or have a factual essence. However as Moore's open question argument, ethical propositions cannot be verified analytically. The principle of verification also demonstrated that ethical propositions cannot be justified empirically. For this reason, terms such as good, bad, right and wrong in moral statements are emotional expressions, so these don't have an epistemological function. But the problems that the verification criterion and the open questions argument faced up brought along the calling Ayer's emotivism into question. These problems are the claims that scientific statements, alike ethical statements, contains metaphysical ingredient and non-analytical and non-factual statements can also make correct definitions.

Key Words: Ayer, Emotivism, Verification Principle, Open Question Argument, Ethical Proposition, Ethical Terms, Analytics.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü

E-mail: resulyuksel44@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8658-8578

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 375-392

Makalenin geliş tarihi: 11.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 30.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 375-392

Submission Date: 11 February 2021

Approval Date: 30 April 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Meta-etik tartışmalarında yer alan gayri-bilişselci görüş, bilişselci görüşün aksine ahlaki ifadelerin bilgilendirici işlevini reddeden ve bu ifadelerin rasyonel bir temelden uzak olduğunu savunan epistemolojik bir tutumdur. "A. J. Ayer (1910-1989), Charles Stevenson (1908-1979), R. M. Hare (1919-2002), Simon Blackburn (D. 1944) ve Allan Gibbard'ın (D. 1942) bütün teorileri, birçok filozof tarafından, gayri-bilişselci geleneğin parçası olarak görülmüştür."¹ Bu manada Alfred Jules Ayer, ahlakın bilgilendirici işlevini reddettiği için meta-etikte gayri-bilişselci bir pozisyona irca edilir. Ayrıca ona göre ahlaki önermeler, duyguların dışavurumu olduğu için teorisi, emotivizm (bazen de expressivizm-ifadecilik) olarak isimlendirilir.

Felsefi bir tutum olarak pozitivistimi benimsemiş olan Ayer'e göre; bilimde yer alan hem gerekçelendirme hem de analiz süreçleri katı bir rasyonalite içermektedir. Bundan dolayı bilimsel yöntem, metafiziksel muhtevayı bünyesinde barındırmaz. Dolayısıyla Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı çalışmasında, bilimsel yönetime özenerek felsefeyi metafizikten arındırma ve bu doğrultuda felsefeyi, epistemolojik bakımdan ideal bir dile terfi ettirme misyonu üstlenir. Bu itibarla bilgi için güvenilir ve sağlam bir temel bulma girişimi, Ayer'in doğrulama ölçütünü geliştirebilmesine olanak sağlar. Onun nazarından felsefi sorunların büyük çoğunluğu, önermelerdeki kavramsal karışıklıklara dayanır. Bu kavramsal karışıklık esasında, dilin sınırlarının tespit edilememesi ve bilişsel ilkelerin tutarlı bir şekilde ortaya konulamaması anlamına gelmektedir. Bu minvalde felsefeye mevzu bahis olan önermelerin muhtevası, empirik bakımdan test edilebilmeli ve doğrulama ilkesi tarafından onaylanabilmelidir. Başka bir ifadeyle, Mantıkçı Pozitivizmin rasyonel ilkelerine uygun olarak önermede telaffuz edilen iddialar, dış dünyada gerçekleşebilme imkânına sahip olmalıdır. Böylece gözlemci, önermede ileri sürülen iddianın doğruluğunu ve yanlışlığını test edebilecektir.²

Ayer, felsefe tarihinin sahte (*pseudo*) önermelerle dolu olduğunu savunur. Ahlaki dil, metafizik, din dili, estetik dili ve felsefenin birçok sahasına böylesi sahte önermeler hâkimdir. Hakiki önermeler ise ya olgusal ya da analitik mahiyette olmak zorundadır. Ayer açısından bizim, bir cümlemin, olgu durumu hakkında hakiki bir önermeyi ifade edip etmediğini test edebileceğimiz bir ölçüte ihtiyacımız var. Öyle ki bu ölçüt marifetiyle yapılacak olan testinin sonuçlarına göre, sahte önermeleri felsefeden arındırmamız mümkün hale gelecektir. Bu doğrultuda belirli ilkeleri tesis edebilecek ve bu ilkeler etrafında önermeleri denetleyebilecek ölçüt, "doğrulama ölçütü"dür. "Bir kimse, bir

¹ Mark Schroder, *Noncognitivism in Ethics*, Routledge, London and New York, 2010, s. 13.

² Bknz. Alfred Jules Ayer, "The Principle of Verifiability", *Mind*, c. 45, sy. 178 (Oxford 1936), s. 199-203.

önermenin anlatmak istediği şeyi nasıl doğrulayabileceğini, yani belli koşullar altında hangi gözlemlerin kendisini bu önermeyi doğru ya da yanlış olarak kabul ya da redde götüreceğini biliyorsa, bu önerme o kişi için olgusal bir anlam taşır.”³ Eğer doğrulanabilirlik ölçütü vasıtasıyla bir önermenin nasıl doğrulanabileceği tespit edilemiyorsa, bu durumda söz konusu önermenin sahte bir önerme olduğu kanıtlanmış olacaktır. Örneğin; ‘Kitap masanın üzerinde durmaktadır.’ önermesi açık bir biçimde olgusal bir durumu betimlediği için onun doğruluğu ya da yanlışlığıyla ilgili hüküm verebiliriz. “Çünkü cümlenin doğru veya yanlış bir şeyi belirttiğini söylemek, onun literal olarak anlamlı olduğunu söylemeyi gerektirecektir.”⁴ Dolayısıyla doğrulanabilirlik ölçütü, anlamlı bir önermenin deneysel olarak sınanabilmesi gerektiğinde ısrar eder. Eğer bir önermenin olgusal bir durumu tasvir ettiği tespit edilmişse, onun doğru ya da yanlış bir önerme olduğuna bakılmaksızın anlamlı olduğuna kanaat getirilebilir.

Bir önerme, analitik olarak çözümlenmesi vasıtasıyla da doğrulama ölçütü perspektifinde başarılı sayılabilir. Örneğin; ‘Bütün evliler bekarlıdır’ önermesinde, özne ve yüklem arasında kavramsal bir mütakabiliyetin mevcut olup olmadığının tespiti mümkündür. Bu önerme, deneye başvurmaksızın, kavramın analitik çözümlenmesi vasıtasıyla test edilebilir. Dolayısıyla yukarıda zikredilen önermenin yanlış olduğu ortaya çıksa dahi, doğrulanabilirlik ölçütüne konu olabilmesi bakımından anlamlı bir ifadedir. Öyleyse Ayer’e göre; “cümlelerin literal olarak anlamlı olabileceği yalnızca iki yol vardır: cümlenin empirik olarak doğrulanabilir aposteriori bir düşünceyi ifade etmesi ya da saf anlamla ilgili olgular açısından doğru ve yanlış olan apriori bir düşünceyi ifade etmesi.”⁵ Dolayısıyla bir önermenin empirik koşullarını dikkate almaksızın saf analitik bir incelemesi, onun olgusal olmadığını göstermez.

Ayer’in sınırlarını çizmiş olduğu hakiki önermelerin kapsamına hem etik dilin yargıları hem de teolojik dilin yargıları dâhil olamaz. Çünkü Ayer’e göre hem teolojik hem de etik yargılar, metafiziksel öğeler barındırır. “Bu teoloji ve metafizikteki iddiaların yanlış olduğunu iddia etmek değildir. Daha ziyade eğer Ayer haklıysa, onlar anlamsızdırlar.”⁶ Ayer’in, felsefi bağlamda hangi önermelerin bilgi ve dolayısıyla anlam içeriğine haiz olabileceği yönündeki kısa girizgah eşliğinde bu çalışmada, Ayer’in ahlaki önermeleri neden reddettiği, ileri sürmüş olduğu çeşitli argümanlarla desteklenerek ortaya konulacaktır. Sonrasında ise Ayer’in teorisinin açmazları ve ona getirilen eleştirilerin

³ İlyas Altuner, “Ayer’in Metafizik Eleştirisi: Felsefenin Çıkılmaz Sokağı Olarak Metafizik”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, c. 8, sy. 2 (Sakarya 2011), s. 582.

⁴ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, Londra, 1971, s. 172.

⁵ Alexander Miller, “Emotivism and the Verification Principle”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, c. 98, sy. 98 (Oxford 1998), s. 106.

⁶ Andrew Fisher, *Metaethics-An Introduction*, Acumen Publishing, Durham, 2011, s. 27.

sistematik bir analizi yapılmaya çalışılacaktır. Ayrıca çalışmaya referans olması açısından, zaman zaman felsefe tarihinden ve mevcut farklı felsefi yaklaşımlardan da istifade edilecektir.

1. Etik Yargılara Yönelik Emotivist Yaklaşım

Ayer'in getirmiş olduğu anlamlılık ölçütü, etik ifadelerin herhangi bir nesnel ve bilişsel bir değeri olmadığını vaaz eder. Ahlaki beyanlar, yalnızca konuşmacının öznel duygularının dışavurumudur. Bu öznel duygular ise bir eylemi onaylama ya da onaylamamayı içerir.⁷ Buna göre Ayer, etik ifadelerin gayri-bilişselci bir görüşünü temsil eden emotivizmi savunur. Onun emotivist görüşü, ne öznel duygu ve düşüncelerin dolayısıyla öznel ahlaki yargıların doğruluğunu savunan sübjektivist bir görüştür, ne de ahlaki yargıların nesnellığı savunan objektivist bir görüştür. Ayer, ahlaki yargıların doğru olabileceğini iddia eden her türlü ahlaki sistemi reddettiği için etik değeri düşüren bir tavır takındığı iddia edilmiştir. Fakat Ayer, getirmiş olduğu bilgi ölçütünün, etiğin önemsiz ya da değersiz olduğuna işaret etmediğini savunur. Ayer sadece etik yargıların, kendi teorisiyle herhangi bir mantıksal ilişkisinin bulunmadığını iddia eder.⁸ Dolayısıyla Ayer'e göre; ahlaki ifadelerin bilişsel değerinin inkârının, ahlaki gevşekliğe neden olduğu ya da ahlaki standartlara güveni zedelediği iddiaları reddedilmelidir. Çünkü onun görüşü, meta-etik teoriye ilişkin empirik bir analizdir. Dolayısıyla epistemolojik olarak güvenilmez olduğu gerekçesiyle ahlakın terk edilmesine ilişkin herhangi bir şey dile getirmez.⁹

Ayer'in etik ifadelere ilişkin emotivist görüşünü, Charles L. Stevenson, *Ethics and Language* adlı eseriyle genişletmiştir. Ona göre de "ahlaki yargılar, insanların edimsel-duygusal doğalarına hitap ederler."¹⁰ Bunda dolayı Stevenson'a göre; etik ifadelerin esas gayesi, karşıdaki insanda belirli duyguları uyandırarak herhangi bir eyleme yönlendirmektir. Bu açıdan etik terimler, psikolojik sürecin parçaları olarak okunmalıdır. Dolayısıyla "x'in 'iyi' olduğunu kabul eden birisi, onun iyi olduğunu kabul etmeyen birisine göre x'in lehinde hareket etme eğilimine daha güçlü bir şekilde sahip olacaktır."¹¹ Ahlaki yargılardaki iyi ve doğru ile terimleri söz konusu eylemi yapmaya teşvik, kötü

⁷ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 111.

⁸ Alfred Jules Ayer, "On The Analysis of Moral Judgments", *Philosophical Essays* içinde (231-249), Palgrave Macmillan, London, 1972, s. 246.

⁹ A.g.e., s. 248-249.

¹⁰ Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press New Haven, 1958, s. 18.

¹¹ Charles L. Stevenson, "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Mind*, c. 46, sy. 181 (Oxford 1937), s. 16.

ve yanlış terimleri ise söz konusu eylemi yapmamaya teşvik amacıyla dile getirilir. Bu manada Stevenson, Ayer'in emotivist görüşünü psikolojik süreçlere entegre ederek davranışsal etkileri üzerine odaklanmıştır.

Ayer, emotivist görüşünü destekleme adına ahlaki yargıların bilişsel olmadığını ispat etmeye çalışır. Bunu da ahlaki yargıların, bilişselliğin yegâne ölçütü olan doğrulama ölçütüne uygun olmadığını göstererek yapmaya çalışır. Bu anlamda Ayer, empirist ilkelerle uyumlu olmayan ahlaki önermeleri reddetmek için iki yöntem kullanır. Öncelikli olarak Ayer, etik ifadelerin apriori olarak anlamlı olamayacağını göstermek için, George E. Moore'un (1873-1958) bilişselci teoriler içerisinde zikredilen doğalcı, faydacı ve sübjektivist ahlak görüşlerini tenkit etmek amacıyla geliştirdiği açık soru argümanını kullanır. Ayrıca etik ifadelerin aposteriori olarak anlamlı olamayacağını ispat etmek için ise onların olgusal bir duruma işaret etmediğini göstermeye çalışır. Eğer etik ifadelerin hem analitik hem de olgusal olarak doğrulanamadığı tespit edilebilirse, etik ifadelerin onun doğrulama ölçütünün testinden geçemediği ortaya çıkacak ve gayri-bilişselci teorisinin doğruluğu kanıtlanacaktır. Ayer'in etik ifadelerin eleştirisini daha kapsamlı bir şekilde ele alabilmek adına, etik ifadelerin bir kısmını reddetmek için kullandığı açık soru argümanına ve etik ifadelerin olgusal analizine temas etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

379

1.1. Açık Soru Argümanı- Ahlaki ifadelerin Analitik Olarak Anlamlı Olduğunun Reddi

Bu argümanı ilk olarak ileri süren Moore olmuştur. Moore bu argümanı, esas olarak meta-etik'in bilişselci fakat doğalcı olmayan bir versiyonunu savunmak için ileri sürerken; Ayer hem bilişselci hem de doğalcı olmayan bir versiyonunu savunmak için ileri sürer. Moore, bu argümana 1903'te yayınladığı *Principia Ethica* adlı eserinde yer vermek suretiyle normatif etik ile meta-etik arasında bir ayrım yapmış, dahası etiğe yönelik sistematik bir sorgulama modeli önermiş ve bu bağlamda 'iyi'nin anlamı üzerine birtakım analizler yapmıştır.

Moore bu çerçevede öncelikle olarak, bir şeyin tanımlanabilmesinin şartlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre somut nesnelerin, kendi parçaları vasıtasıyla tanımlanabilmesinin imkân dâhilinde olduğunu dile getirmiştir. Örneğin herhangi bir atın tanımını, onun ayak, toynak, kuyruk, kafa gibi farklı parçalarına müracaatla tanımlamak mümkündür. Fakat "iyi", tıpkı 'sarı'nın basit bir kavram olması gibi basit bir kavramdır ki; tıpkı 'sarı'nın ne olduğunu bilmeyen birine onun ne olduğunu açıklayamadığın gibi 'iyi'nin ne

olduğunu da açıklayamazsın.”¹² Çünkü hem sarının hem de iyinin, herhangi bir kompleks nesne gibi parçaları söz konusu değildir. “Bu anlamda ‘iyi’ basit ve herhangi bir parçaya sahip olmadığı için onun herhangi bir tanımı yoktur.”¹³ Diğer bir tanımlama şekli ise analitik önermeler vasıtasıyla kurulur. Örneğin; ‘bekar insanlar evlenmemiş olanlardır.’ önermesi, bu anlamda analitik bir önermedir. Burada özne durumundaki terim ile yüklem durumundaki terim birbirini tam olarak karşılamalıdır. Bu önermede yer alan ‘bekar’ terimi ile ‘evlenmemiş olan’ terimi, birbirleriyle tam manasıyla örtüştüğü için burada kapalı soru (*closed question*) söz konusudur. Kapalı soru demek, analitik bir cümlenin, apaçık bir şekilde doğruluğuna işaret eder. Bu anlamda “eğer biz ‘x’i ‘y’ olarak tanımlayabilir ve ‘x’i ‘y’ olarak anlayabilirsek, o zaman eğer belirli bir ‘x’in ‘y’ olup olmadığını sorarsak cevap kapalı olacaktır. Eğer ‘x’i ‘y’ olarak tanımlayamazsak, soru açık olacaktır.”¹⁴ O halde belirli bir bekarın evlenmemiş olup olmadığını sormamız kapalıdır. Moore’un doğalcı etik sistemleri eleştirdiği nokta burasıdır. Örneğin faydacı etik görüşün savunucusu konumundaki John Stuart Mill (1806-1873) için en yüksek iyi, hazzın varlığı ve acının yokluğudur.¹⁵ Buradan çıkan sonuç şudur; ‘iyi, haz veren şeydir.’ Burada her haz veren şeyi, iyi olarak tanımlayabilmemiz mümkün görünmediği için, herhangi bir haz veren şeyin iyi olup olmadığını sorgulamamız açık görünmektedir. O yüzden “eğer birisi, doğal bir nesne olmayan ‘iyi’yi, herhangi bir doğal nesneyle karıştırırsa, o zaman bunun doğalcı yanılığı (*naturalistic fallacy*) olduğunu söylemek için sebeplerimiz var.”¹⁶ Bu açıdan Jeremy Bentham (1748-1832) ve Mill, ‘iyi’yi, doğalcı bir perspektifle haz ile tanımlayarak doğalcı yanılığa düşmüşlerdir.

Ayer, Moore’un söz konusu açık soru argümanını, etiğe yönelik bilişselci yaklaşımların doğalcı yorumlarını eleştirmek için kullanır. O bu konuda şunları dile getirir;

Biz doğru eylemin, belirli koşullarda en büyük mutluluğa sebebiyet verebilecek, acının üzerinde en büyük hazı tesis edecek ya da tatmin edilmemiş arzular üzerinde en büyük tatmini sağlayacak eylemlerin bütünü olduğu görüşüne katılmıyoruz. Çünkü bazen yanlış eylemde bulunmanın, esasında en büyük mutluluğa, acı çekmenin üzerinde büyük hazzı ya da tatmin edilmemiş arzular üzerinde en büyük tatmine sebebiyet

¹² George E. Moore, *Principia Ethica*, Revised Editon, (Ed. Thomas Baldwin) Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 59.

¹³ George E. Moore, *Principia Ethica*, s. 61.

¹⁴ Andrew Fisher, *Metaethics-An Introduction*, s. 12.

¹⁵ Bknz. John S. Mill, *Faydacılık*, (Çev. Nazmi Coşkunlar), Meb Yayınları, İstanbul, 1986, s. 10-12.

¹⁶ George E. Moore, *Principia Ethica*, s. 65.

verebileceğini söylemenin kendisiyle çelişmediğini görürüz. Ayrıca bazı keyif verici şeylerin iyi olmadığı ve bazı kötü şeylerin arzu edilir olduğunu söylemek de kendisiyle çelişmez. O zaman 'x iyidir' ifadesinin 'x keyif vericidir' ya da 'x arzu edilir' ifadesine eşit olduğu ileri sürülemez. Böylesi bir itiraz, faydacılığın diğer çeşitlerine de uygulanabilir. Bu nedenle biz, etik yargıların geçerliliğinin insan duygularının doğasının ötesinde, eylemlerin mutluluk verici eğilimleri vasıtasıyla belirlenemeyeceği sonucunu çıkartabiliriz. Çünkü yargılar, mutlak ve özsel bir biçimde değil empirik bir biçimde ele alınmalıdır.¹⁷

Dolayısıyla Ayer, Moore'un açık soru argümanını kullanarak etik yargıların bilişsel bir naturalist görüşünün verilemeyeceğini iddia eder. Ayer, bilişselci teorilerin tüm varsayımlarını reddedebilmesi için bilişselci non-naturalist görüşün de bir eleştirisini sunması gerekmektedir. Bu amaçla Ayer, bilişsel natüralist önermelerin eleştirisini açık soru argümanı ile yaparken, bilişsel non-naturalist önermelerin eleştirisini de doğrulama ölçütünün olgusal talepleri doğrultusunda yapar.

1.2. Etik İfadelerinin Olgusal Olarak Anlamlı Olduğunun Reddi

381

Ayer, açık soru argümanını kullanarak natüralizmi, özelde ise faydacıları eleştirirken, etik önermelerin olgusal bir mahiyette olmadığını savunarak etiğin tüm bilişselci yaklaşımlarını tenkide tabi tutar. Burada dikkat çekici olan nokta; Ayer'in, etikte natüralizmi reddetmek için Moore'un açık soru argümanını kullanırken, Moore'un da içinde bulunduğu ahlaki görüşleri reddetmek için ise doğrulanabilirlik metodunun olgusal ölçütünü kullanıyor olmasıdır. Doğrulanabilirlik ölçütüne göre bir ifadenin anlamlı olabilmesinin, şartı ya analitik ya da empirik olarak analiz edilebilmesidir.¹⁸ Buna göre, ahlaki ifadelerde yer alan etik terimlerin (örneğin iyi, kötü, doğru, yanlış gibi) analitik bakımdan analiz edilemeyeceği açık soru argümanı ile kanıtlanmış oldu. Eğer etik ifadelerin olgusal olarak analiz edilemeyeceği kanıtlanabilirse, bu aynı zamanda etik önermelerin anlamsız olduğunun da kanıtlanmış olduğu anlamına gelecektir. Çünkü etik önermelerin ne analitik ne de sentetik bakımdan doğrulama ölçütüyle ilişkilendirilememeleri, onların anlamsız olarak nitelendirilmesini ve etiğin tüm bilişselci görüşlerinin reddedilmesini beraberinde getirecektir.

¹⁷ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 107.

¹⁸ Ergin Ögcem, *Mantıkçı Pozitivizm ve Din Dili*, Emin Yayınları, Bursa, 2017, s. 82.

Ayer, açık bir biçimde ahlaki ifadelerin olgusal temelini de reddeder. Etik ifadeler ne analitik ne de olgusal bakımdan doğrulanabilir. Bu yüzden ahlaki önermelerin hiçbir bilgi verici işlevi yoktur. "Önermedeki etik sembollerin mevcudiyeti, onun olgusal içeriğine hiçbir şey katmaz. O halde eğer ben birine "Senin parayı çalman yanlış bir eylemdir" dersem, basitçe "sen o parayı çaldın" demekten daha fazlasını söylemiyorum"¹⁹ demiş olurum. Burada yalnızca belirli durumları onaylama, belirli durumları da onaylamama duygusunun açığa vurulması söz konusudur. Örneğin; 'Çocuklara merhametli davranmak iyidir.' cümlesi, doğru ya da yanlış olabilecek herhangi bir bilgi vermez. Burada sadece belirli duygu durumunun açığa vurulması, yani çocuklara karşı merhametli davranmayı onaylama, aksi bir davranışı ise onaylamama durumu söz konusudur.

Hırsızlık yapmanın yanlış olduğunu savunan birisi ile hırsızlık yapmanın doğru olduğunu savunan birisi, herhangi bir iddia ileri sürmedikleri için birbirleriyle çeliştikleri söylenemez. Çünkü ortada herhangi bir olgusal beyan yoktur. "Ayer, bilgi ifadelerine önem verirken sahte kavram olarak etik kavramların konuşmasında ortaya çıkan psikolojik durumlara önem vermez; onun iddiası, ahlaki yargıların 'sadece' ahlaki duyguları, etik sembollerin ise sadece hisleri açığa vurduğudur."²⁰ Bu açıdan Ayer, ahlaki yargıları sadece psikolojik durumumuzla ilişkilendirir. Bazı olgu durumlarına karşı hınç duyar, ondan nefret eder ya da tiksinti duyarız. Böylesi duygu durumlarımız vasıtasıyla söz konusu olguya, ahlaki bakımdan kötü ya da yanlış olma niteliği atfederiz. Aynı şekilde bazı olgu durumlarına karşı sevgi besler, ona istek duyar ve talep ederiz. Bu vasıtayla söz konusu olgu durumunu iyi ya da doğru olarak nitelendiririz. "Bu nedenle onlar felsefe ya da bilim dalına ait olamaz."²¹

Kural koyucu (normatif) etik teorilerin yaptığı şey ise, yukarıda bahsedilen psikolojik duygu durumları vasıtasıyla belirli eylemlere yasak koymak, belirli eylemleri ise teşvik etmektir. Bununla birlikte böylesi kural koyucu ahlak felsefeleri, kendi ilkelerinin meşruiyeti doğrultusunda mantıksal hiçbir analiz sunamazlar. Bu teoriler yalnızca, söz konusu ahlaki öğretinin kurucusu ya da kurucularının öznel hisleri doğrultusunda takipçilerine direktifler verir. Burada özellikle eleştiriye muhatap olan isimlerden birisi de Immanuel Kant (1724-1804)'tır. Kant'a göre;

İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir.

¹⁹ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 109.

²⁰ Stephan Satris, *Ethical Emotivism*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 1987, s. 22.

²¹ Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, s. 103.

Bütün buyruklar bir "gerek" le dile getirilirler, bununla da aklın nesnel bir yasaının, öznel yapısı bakımından bu yasa tarafından zorunlu olarak belirlenmeyen bir istemeye bağlantısına (bir zorlamaya) işaret ederler.²²

Kant'ın ahlak metafiziğinde yer alan zorunlu buyruklar, Ayer'in reddettiği düşünce tarzını içerisinde barındırır.²³ Çünkü Kant için "kesin [zorunlu] buyruk zorunluluklu (pratik) bir ilke olarak geçerlidir"²⁴ Bu açıdan aklın nesnel yasalarını temsil eden zorunlu buyruklar, insan davranışlarına evrensel kurallar tesis eder. Ancak Ayer'in emotivist perspektifinden bakıldığında Kant, kendi kişisel duygu ve hislerini nesnel-evrensel bir aklın buyrukları olarak ilan etmiş ve tüm insanları bu yasalardan zorunlu tutmuştur. Halbuki Ayer açısından, insan eylemlerine rehberlik etme iddiasındaki her türlü ahlak teorisi, insanın kişisel psikolojik durumundan kaynaklandığı için reddedilmelidir.

2. Ayer'in Emotist Görüşüne Yapılan İtirazlar

Ayer'in emotivist görüşünün itibar kaybetmesine neden olan birtakım gelişmeler söz konusudur. Ayer'in doğrulama ölçütünün karşılaştığı zorluklar, dolaylı olarak onun emotivist görüşünün de karşılaştığı zorluklardır. Çünkü etik ifadeleri emotivist bir niteliğe indirgeyen şey, doğrulama ölçütünün testinden geçememesidir. Eğer doğrulama ölçütünün geçersizliği gösterilebilirse, onun emotivizminin sağlam temellere dayanmadığı, dolayısıyla reddedilmesi gerektiği de gösterilmiş olur. Bu bağlamda özellikle fizikte yaşanan bilimsel gelişmeler, empirist görüşlerin mutlak olgusalılık taleplerinin itibar kaybetmesine neden olmuştur. Örneğin kuantum mekaniği, klasik-Newtoncu mekaniğin aksine salt rasyonel izahlarla açıklanamayan süreçleri ortaya çıkarmıştır. Bunlardan birisi de atom altı maddelerin, anlamsız bir şekilde gözlemcinin mevcudiyetinde parçacık şeklinde, gözlemcinin yokluğunda ise dalga şeklinde hareket etmesiydi. Atom altı yapıların dalga şeklindeki bir hareketi, fiziksel dünyanın Newtoncu manada rasyonel bir izahını sunamıyordu. Fakat deneysel bulgular, atom altı yapıların ikili hareketini açık

²² Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. Ioanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002, s. 29.

²³ Kant, koşullu ve zorunlu buyruk ayrımı yapar. Koşullu buyruklar, ulaşılmak istenen başka bir şeye erişmek maksadıyla araç olarak bir şeyi buyuran buyruklardır. Zorunlu buyruklar ise, kendinde amaç olan ve başka hiçbir şeye araç kılınamayan buyruklardır. Ahlaki buyruklar, koşullu değil zorunlu buyruklardır.

²⁴ Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 31.

bir şekilde ortaya koymuştur. Bu ise dünyanın ontolojik yapısına dair metafiziksel spekülasyonların zorunluluğunu da beraberinde getirdi.²⁵

Benzer şekilde Thomas Kuhn'un, *The Structure of Scientific Revolutions* adlı çalışması da bilime yönelik eski kanaatlerin değişimine neden olmuştur. Bu çalışma, bilimsel süreçlerdeki metafiziksel muhtevanın zorunluluğuna işaret ediyordu. Özellikle Newton mekaniğinin sunmuş olduğu dünya tasavvuru, aklın ve rasyonel süreçlerin bilimdeki egemenliğini dayatıyordu. Ayer de dâhil olmak üzere bütün pozitivistlere göre; bilimde yer alan hem inceleme hem de temellendirme süreçleri katı bir rasyonalite içermektedir. Bundan dolayı bilim ile metafiziğin kesişmesi imkansızdır. Buradan hareketle Ayer'in amacı, bilimi taklit ederek felsefeyi, metafiziği barındıran etik, estetik ve teolojik dilden arındırmak ve bu sayede bilimin ideal diline erişmektir. Çünkü hem Carnap hem Ayer ve hem de Schlick'e göre; eğer felsefe karışıklık ve belirsizlikleri bertaraf ederek yoluna kesin ve güvenilir bir bilginin teminatı olarak devam etmek istiyorsa metafizikten kurtulmalıdır.

Mantıkçı pozitivizmin sınırlarını çizmiş olduğu bilimsel bilgi; anlamlı, mantıksal olarak tutarlı ve yeterli bir biçimde temellendirilmiş olduğu iddiasındadır. Buna göre deney ve gözlemlerle doğrulanamamış yani olgusal olmayan hiçbir önerme anlamlı değildir. Ancak Kuantumdaki gelişmelerle birlikte Thomas Kuhn'un teorisi, bilime yönelik eski düşünceleri değiştirmiştir. Kuhn, bilimsel süreçlerin mutlak bir rasyonalite içermediğini, içerisinde metafiziksel, tarihsel ve kültürel (dolayısıyla etik) öğeleri de ihtiva ettiğini savunuyor ve bunu da paradigma kavramı etrafında temellendiriyordu. Paradigma, belirli bir bilim topluluğunun paylaştığı, onların araştırma süreçlerine eşlik eden, onların dünya görüşünü ve olgulara bakış açılarını biçimlendiren değerler sistemini ifade eder.²⁶ Kuhn'un, bilimlerin temelini oluşturduğunu iddia ettiği paradigma kavramında metafizik merkezi bir rol oynar. Kuhn'a göre;

Bilimin değişmez bir niteliğinin olmamasına karşın, onda yerellik ve geçicilik yüksek seviyededir. Bu, tarihsel çalışmaların düzenli olarak gözler önüne serdiği yarı-metafiziksel bağılıklardır. [...] Örneğin; Descartes'in bilimsel yazılarının ortaya çıkmasından sonra birçok bilimci, kâinatın mikroskobik parçacıklardan oluştuğunu ve bütün fenomenlerin parçacığın şekli, boyutu, hareketi ve etkileşimi cinsinden açıklanabileceğini varsaydılar. Bu,

²⁵ Ayrıntılı açıklama için bkz. Neal Grossman, "Metaphysical Implications of the Quantum Theory", *Synthese*, c. 35, sy. 1. (Springer, 1977).

²⁶ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1970, s. 176.

bağlılık kümelerinin hem metafiziksel hem de metodolojik olduğunu kanıtlar.²⁷

Dolayısıyla bilim insanlarının sahip olduğu yarı metafiziksel bağlılıklar, onların tespit edecekleri araştırma nesnelere, araştırma sürecinin gidişatını ve bu gidişatı yorumlayıp analiz etme tarzlarını etkiler. Edmund Husserl'in de savunduğu düşünceler, Kuhn'un düşünceleri ile aynı doğrultudadır.

Husserl'e göre, bilimsel teoriler pratik yaşamdan tedrici olarak ortaya çıkar. Tarihte ufku genişleten bir takım kökensel-tesis-edişler (Urstiftungen) gerçekleşmiştir, yani örneğin yeni nesne tipleri, geometrik ideallikler ilk kez oluşturulduğunda bir episodlar dizisi meydana gelmiştir. Tedrici olarak, bu yeni anlayış türleri giderek daha geniş bir kullanım alanı kazanmış; nesilden nesle geçmiş ve sonunda o kadar aşına ve açık hale gelmiştir ki sorgulamaksızın kabul edilmiş, bu nedenle onların tarihsel ve öznel kökenleri unutulmuştur.²⁸

Artık bilim ile metafiziğin mutlak karşıtlığı varsayımı, sorgulanmaya başlanmıştır. Husserl'e göre; nesnel ve ideal olduğundan şüphe duyulmayan geometri ve matematik bile, dönemin kültürel ve tarihsel koşullarında, metafiziksel ön kabullerin biçimlendirmesiyle temel ilkelerini oluşturmuştur. Dolayısıyla doğrulama ölçütünün, metafiziği (ve etiği) tamamen defederek felsefeyi bilime yakınlığa çabası, bilimin de metafiziksel ön kabullere dayandığı düşüncesiyle birlikte inanılabilirliğini yitirmiştir. Bilimin de metafizikle iç içe olduğu varsayımından hareketle, artık Mantıkçı Pozitivizm içerisinde de felsefenin metafiziği ve dolayısıyla ahlaki dili tamamen defetme girişimleri faydasız görülür.

Popper metafizikle bilim arasında keskin bir geçişin varlığını kabul etmez; dün metafizik olan bir düşünce (atomculuk gibi), yarın sınanabilir bilimsel bir kurama dönüşebilir. Bu nedenle sınırlandırma ölçütünün çok fazla keskin olmaması gerekir. Bilimle bilim-olmayan arasındaki ayrım anlaşılmasın olsa da Popper fizik kuramlarıyla psikanaliz veya Marksizm gibi metafizik kuramlar arasında bir ayrım yapmanın keskin olmaktan da öte bir şey olduğunu savunur. Bu Popper'in en başlıca savlarından birisini oluşturmaktadır.²⁹

²⁷ A.g.e., s. 176.

²⁸ Dan Zâhavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, (Çev. Seçim Bayazit), Say Yayınları, İstanbul, 2018, s. 215.

²⁹ Eldeniz Rajabov, "Karl Popper'in Eleştirel Akılcılığı ve Din Felsefesine Yansımaları", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008), s. 95.

Mantıkçı pozitvizmin getirmiş olduğu ölçütlerin bilimde de karşılanamayacağı düşüncesi, doğrulama metodunun gerilemesine neden olmuştur. Katı rasyonalite içerdiği varsayılan bilimin bile metafiziksel muhteva barındırması, Ayer'in, sırf metafiziksel tazammunları nedeniyle etiği anlamsız olarak nitelendirmesini haksız çıkartır.

Ayer'in etiğe dair görüşüne yöneltilebilecek birkaç itirazdan daha söz etmek mümkündür. Doğrulama metodunun ortaya koyduğu ölçütleri kendisinin de karşılayamayacağı ve bilimde kullanılan birçok hipotez ve kavramın empirik ve olgusal bir biçimde sınanamayacağı yönündeki eleştiri bu bağlamda dile getirilebilecek bir itirazdır. Örneğin Ayer'in *Dil, Doğruluk ve Mantık*'ta ileri sürdüğü temel önermesi şudur; 'Doğrulanabilirlik, önermelerin anlamlılığını ve doğruluğunu tespit edebilecek tek ölçüttür.' Doğrulanabilirliğin getirdiği ölçütler uyarınca, bir önermenin anlamlılığını ve doğruluğunu yalnızca empirik veriler test edebilir. Empirik veriler ise yalnızca olgusal önermeleri denetleyebilir. Ancak Ayer'in temel önermesi, olgusal bir önerme olmadığı için onu empirik verilerle doğrulayabilmek pek de olanaklı değildir. Dolayısıyla bizatihi doğrulanabilirliğin, nihai ve tek ölçüt olduğunu savunmak anlamsız bir iddia gibi gözükmemektedir. Ancak bu eleştiriye, doğrulanabilirliğin temel ilkeler ve kurallar koyan üst bir ölçüt olduğu iddiasıyla karşı çıkılabilir. Bu karşı çıkma teşebbüsü makul görülse dahi onu, kendi koyduğu ölçütlerle test edemeyiz. Zira doğrulanabilirliği kendi koyduğu ölçütlere göre sınamaya kalkmak, farklı ontolojik zeminlerde yer alan yapıların hiyerarşik niteliklerini ihmal etmek anlamına gelir ve birçok paradoksa sebebiyet verir.³⁰

Ayer'e yöneltilebilecek diğer bir eleştiri de yine bilimsel gelişmeler neticesinde vuku bulmuştur. Çağdaş fizik, kimya ve biyolojide yer alan bilimsel teoriler, doğrulanabilirlik ölçütünün testinden geçebilecek nitelikte değildir. Örneğin fizikteki sicim teorisi, sıfır hacimli parçacıkları araştırma konusu ettiğinden dolayı, doğrulanabilirliğin ölçütleri uyarınca olgusal bakımdan bu teorinin test edilmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu teorinin geliştirilmesinde metafiziksel spekülasyonlar merkezi rol oynar. Aynı şekilde biyolojideki evrim teorisi de doğrulanabilirlik ölçütünün testinden geçebilecek bir yapıya sahip değildir. Canlı organizmaların milyonlarca hatta milyarlarca yıllık evrimleşme macerasını araştırma konusu edinen evrim kuramı, olgusal birtakım varsayımlardan hareket eder gibi görünse de, kronolojik bakımdan insan deneyimini aşan yapısı, empirik olarak teste tabi tutulabilmesini imkânsız kılar. Bu bakımdan etik önermelerin belirli nedenlerle saf dışı edildiği bir teoride, birçok bilimsel teorinin de aynı nedenlerle saf dışı edilmesi

³⁰ Bertnard Russell'ın kataloglar paradoksu böylesi bir çıkmaza işaret eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. F. David Peat, *From Certainty To Uncertainty*, Joseph Henry Press, Washington, 2002, s. 33-34.

gerekecektir. Doğrulama metodunun ölçütlerinin, ideal dil ve gramere sahip olduğu varsayılan bilimde de doğrulanamayacağı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, bilimin dahi karşılayamadığı böylesi bir ölçütü neden etik, estetik ve teolojik dilin karşılamak zorunda olduğu itirazları yapılmıştır.

Fakat yukarıdaki açıklanan eleştirilerin yanı sıra emotivizme, etik dilin doğrulama ilkesinin ölçütlerine uymasının zorunlu olmadığı iddiasıyla da karşı çıkılabilir. Burada karşımıza, Wittgenstein'in dil oyunları teorisi çıkar. Wittgenstein'in yaklaşımına göre "bir sözcüğün anlamı, onun dildeki kullanımınıdır."³¹ Her bir dil oyunu, kendi terimlerinin uygun kullanım koşullarını ve pratiklerini tesis eder. Buna göre, herhangi bir dil oyununun sahip olduğu terim, kendi dil oyunu kapsamı içerisinde bir anlama ve işleve sahiptir. Söz konusu terimlerin başka bir dil oyununda, bilişsel bir anlama ve işleve sahip olması beklenmemelidir.³² Böylesi bir işlevselci yaklaşıma göre; her bir dil oyununda olduğu gibi ahlaki dil oyunu da doğruluk kriterini kendi içerisinden temin eder. Ahlaki söylemlerdeki herhangi bir tümceye, bilim ya da tarih dil oyununun doğruluk kriteri uyarınca olgulara ve nesnelere tekabül etmesi gerektiği şeklinde bir hüküm veremeyiz. Çünkü ahlaki dil oyunu, diğer dil oyunları gibi başka dil oyunuyla doğruluğu test edilemeyen, doğruluğunu kendi yapısı içindeki kullanımından elde eden kapalı bir oyundur.³³ Bundan dolayı, ahlaki dil oyununun kendi kullanım ölçütleri uyarınca; iyi, kötü, doğru ve yanlış gibi terimlerin ahlaki ifadelerde işlevsel roller üstlendikleri açıktır. Wittgensteinci perspektiften bu işlevsellik, etik terimlerin epistemolojik olarak bilişselliğine işaret eder. Dolayısıyla aynı dil oyunu içerisinde yer almayan kavramların, evrensel bir ölçüt vasıtasıyla epistemolojik değerlendirmesini sunamayız. Bu bağlamda iyi, kötü, doğru ve yanlış gibi etik terimlerin, anlamsız olduğunu vaaz eden nesnel bir doğrulama ölçütü kabul edilemez. Çünkü böylesi terimler, Ayer'in iddiasının aksine, ahlaki dil oyunu içerisinde işlevsel bir rol üstlendikleri için epistemolojik açıdan bilişseldirler.

Burada Moore'un açık soru argümanına yapılan eleştirilerden de söz etmekte yarar vardır. Nitekim Ayer bu argümanı, etiğe yönelik doğalcı yaklaşımları reddetmek için kullanır. Fakat Moore açık soru argümanını, yalnızca etiğin doğal özelliklere indirgenemez olduğunu göstermek için kullanırken Ayer ise etiği tamamen anlamlı dilden tasfiye etmek için kullanır. Bu anlamda Moore'un etik değeri yüceltmek için kullandığı argüman, Ayer tarafından, etiğin ontolojik mevcudiyetini tezip eder hale getirilmiştir. Fakat

³¹ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, (Çev. Deniz Kanıt), Totem Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 35.

³² Ergin Ögçem, "Dil Oyunları Teorisi Perspektifinde Kur'an-ı Kerim'e Yaklaşma Denemesi", *Eskişeni*, sy. 40 (Ankara 2020), s. 113.

³³ Ludwig Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, (Çev. Cyril Barrett), University of California Press, California, 1967, s. 36-37.

Moore'un argümanının da açmazları mevcuttur. Örneğin Moore'un argümanı, ahlak felsefesinde yer alan doğalcı yaklaşımları tasfiye edebilmek adına analitik önermelerin doğrulanabilme ölçütünü oldukça sıkı tutar. Buna göre onun analitik olarak, 'Bekar, evli olmayandır.' şeklinde sunduğu önerme biçiminin aynıyla doğalcı etik ifadelerinde de gerçekleşmesini talep eder. Oysaki böylesi kavramsal özdeşlik talebini, bilimsel ifadeler de zaman zaman karşılayamaz. Örneğin 'su, H₂O'dur' şeklindeki bir önerme de, Moore'un kavramsal özdeşlik taleplerini karşılayamaz. Fakat "H₂O' düşüncesine sahip olmaksızın, bazı insanların akıllarına su gelebilir. Bir anlamda bir iddia sunulmuşsa, bazıları analizi reddedebilir de. Yine de H₂O ile su gerçekten aynı şeydir."³⁴ Dolayısıyla bilimsel savlarda da özne ve yüklem daima, Moore'un talep ettiği kapalı olma niteliğini sağlayamaz. Fakat bu, söz konusu savların yanlış olduğunu göstermez. "Bu problem OQA [Açık Soru Argümanı] için, içerilen terimlerin anlamı açısından doğru olmayan doğru tanımlamaların var olduğu gözleminden hareketle söz konusudur."³⁵

Diğer bir eleştiri de Ayer'in emotivizmini de içine alacak şekilde tüm gayri-bilişselci ahlak teorilerine yöneliktir. Peter T. Geach, herhangi bir iddia dile getirmeyen fakat varsayımsal durumlara işaret eden, bileşik önerme formundaki etik ifadelerle dikkat çeker.³⁶ Fakat Ayer, basit önerme formundaki ahlaki yargıları, basitçe kişisel duygu ve durumların onay ya da onaylamama şeklinde açığa vurulması şeklinde yorumlamıştır. Frege-Geach problemi olarak zikredilen bu eleştiriye göre, gayri-bilişselci teoriler basit önerme formundaki ahlaki ifadelerin gayri-bilişsel bir izahını sunabilirken karmaşık ve varsayımsal önerme türündeki ahlaki ifadelerin gayri-bilişsel bir izahını sunamaz. "Kısacası Ayer'in, 'para çalmak yanlıştır' şeklindeki çözümlemesini nasıl, onun bir parçasını teşkil edeceği daha büyük, daha karmaşık ve anlamlı bir çözümlemeye dönüştüreceği açık değildir."³⁷ Örneğin; 'Eğer Ahmet cinayet işlemişse, öbür dünyada cezalandırılacaktır.' şeklindeki karmaşık ve hipotetik bir etik önerme, Ayer'in yalnızca 'Cinayet kötüdür' şeklindeki basit önermeleri incelediği bir tarzla incelenemez. Frege-Geach problemiyle birlikte gayri-bilişselci teoriler, böylesi karmaşık etik önermeleri analiz edebilecek nitelikte daha kapsamlı yöntemler geliştirmeye çalışmışlardır. Fakat Ayer'in, basit etik önermelerin esasında, tasvip ve redde dayanan kişisel duygu durumların açığa vurulması olduğu iddiası, karmaşık etik önermeler söz konusu olduğunda tatmin edicilikten uzaktır.

³⁴ Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, Clarendon Press, Oxford, 2003, s. 57.

³⁵ Andrew Fisher, *Metaethics: An Introduction*, Acumen Publishing, Durham, 2011, s.18.

³⁶ Peter T. Geach, "Assertion", *The Philosophical Review*, c. 74, sy. 4 (Durham 1965), s. 450-451.

³⁷ Mark Schroder, *Noncognitivism in Ethics*, s. 43.

Sonuç;

Ayer, etik ifadelerin doğrulama ilkesinin ölçütlerini ihlal ettiği kanaatindedir. Çünkü etik ifadeler, insanlardaki temelsiz olan, bu yüzden bilişsel olmayan bir takım hissi durumların dışavurumudur. Bunların temelsiz olmasının nedeni, ne analitik ne de sentetik biçimde bizim onları doğrulayabilme imkânımızın olmamasıdır. Dolayısıyla etik önermelerde, etik terimleri ihtiva eden iyi, kötü, doğru, yanlış terimleri ile gereklilik ifadeleri (-meli -malı), hiçbir bilgi değeri taşımayan anlamsız yüklemelerdir. Buna göre; 'Cinayet kötüdür.' büyük öncülünden hareketle, 'X'in işlediği cinayet kötüdür.' yargısı hiçbir anlam ifade etmemektedir. Zira 'cinayet kötüdür.' öncülü, bilişsel olmayan kişisel duygu durumlarını barındırır. 'X'in işlediği cinayet kötüdür.' önermesi de bilgi değeri bakımından 'X cinayet işlemiştir.' ifadesinden daha fazlasını barındıramaz. Çünkü kötü ifadesi, yalnızca herhangi bir bilinç dışı duygunun dışavurumudur.

Fakat yukarıdaki yaklaşım eleştiriye açık görünmektedir. Çünkü gerek kutsal kitapların gerek evrensel ahlak yasalarının gerekse geleneksel sağduyu ahlaki kavrayışların, 'Cinayet kötüdür', 'hırsızlık yapmak kötüdür', 'yalan söylemek kötüdür' gibi ahlaki yargılar üzerinde ittifak ettiği düşünüldüğünde, bu yargıların rasyonel bir temele sahip olması gerektiği düşünülebilir. Ahlaki sistemler, siyasi sistemler gibi müşterek bir yaşam için gerekli olan asgari şartları, ilkeler temelinde yasaklar ve kurallar olarak insanlığın bilincine sunar. Hukuki sistemler, söz konusu yasak ve kuralları maddi yaptırımlar aracılığıyla denetlerken ahlaki sistemler ise insanlığın vicdanına seslenir. Bu manada eğer etiğe yönelik Ayer'in yaklaşımını benimsediğimiz varsayılırsa, siyasete, hukuka ya da ideolojilere de aynı perspektifle yaklaşmamız gerekecek. Zira bu yaklaşım tarzıyla, her türlü sosyalist ya da kapitalist ekonomik ve hukuk sistemlerinin argümanları, bilişsel olmayan bireysel hislerinin dışavurumu şeklinde nitelendirilmek durumundadır. Burada yalnızca ahlaki, dini ve estetik yargıları anlamsız ve epistemik bakımdan işlevsiz görmek, keyfi bir yaklaşım gibi görünmektedir. Böylesi bir tavırla bilgilendirici işleve sahip önermeleri, yalnızca bilimsel dilin önermelerine indirirsek, insani gerçekliği dar bir sahaya sıkıştırmış oluruz. Bu manada ahlaki ifadelerin, insanlığın bir arada yaşamasını en adil ve insani şartlarda mümkün kılacak ilke ve yasaklar olduğunu hesaba kattığımızda, onların bilgilendirici birtakım işlevlere sahip olması gerektiği kendiliğinden aşikâr hale gelecektir.

Ayer'in doğrulama ilkesinin epistemolojik varsayımı, yalnızca deneyimsel ve mantıksal bir metodun geçerli olduğu üzerinedir. Bu manada kötü, iyi, doğru, yanlış gibi etik terimler rasyonel değil, bilinç dışı hissi duygulardır. Fakat evrensel ahlaki ilkelerin ya da bireysel sağduyunun kötü ya da yanlış olduğunu iddia ettiği eylem türlerinin (hırsızlık yapmak ve cinayet

işlemek gibi) büyük bir kısmının, seküler ve rasyonel bir temele dayandığı iddia edilen hukuk kuralları tarafından da yasaklanması, ahlakın köken itibariyle rasyonel zeminden tamamen ilişkisiz olmadığına göstergesidir. Dolayısıyla birisi 'falanca kötüdür' ya da 'falanca iyidir' dediğinde, gözden kaçırılmaması gereken nokta, her ne kadar bu söylem hissi duyguların dışavurumu da olsa, onun rasyonel ve bilişsel bir temelle irtibatının olduğudur. Çünkü böylesi ahlaki yargılar, yalnızca bilişsel olmayan duygu durumlarının dışı vurumu olsaydı, insanlığın büyük bir bölümünün, temel ahlaki ilkeler üzerinde ittifak etmesi mümkün olmayacaktı. Bundan dolayı ahlaka, insanlığın birlikte yaşama iradesini mümkün kılmak ve gelecek nesillere aktarmak amacıyla asırlar boyunca edindiği tecrübelerin birikimi nazarıyla bakmak gerekmektedir. Böylesi bir bakış açısını benimsediğimiz takdirde, ahlaki önermelerin mantıksal temelde bilişsel bir değere sahip olması mümkün görünmektedir. Söz konusu mantıksal temel kökenini, toplumların birlikte yaşama imkânını temin ve tesis ettiği düşüncesinden alır.

KAYNAKÇA

- Altuner, İlyas, "Ayer'in Metafizik Eleştirisi: Felsefenin Çıkmaz Sokağı Olarak Metafizik." *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8, s. 2 (2011): 579-587.
- Ayer, Alfred J., *Language, Truth and Logic*. Londra: Penguin Books, 1971.
- Ayer, Alfred J., "On The Analysis of Moral Judgments." *Philosophical Essays*. London: Palgrave Macmillan (1972): 231-249.
- Ayer, Alfred J., "The Principle of Verifiability", *Mind* 45, s. 178 (1936): 199-203.
- Ayer, Alfred J., "The Criterion of Truth." *Analysis* 3, s. 1/2 (1935): 28-32.
- Fisher, Andrew, *Metaethics-An Introduction*. Durham: Acumen Publishing, 2011.
- Geach, Peter T., "Assertion." *The Philosophical Review* 74, s. 4 (1965): 449-465.
- Grossman, Neal, "Metaphysical Implications of the Quantum Theory", *Synthese* 35, s. 1. (1977): 79-97.
- Kant, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- Mill, John Stuart, *Faydacılık*. Çeviren Nazmi Coşkunlar. İstanbul: MEB Yayınları, 1986.
- Miller, Alexander, "Emotivism and the Verification Principle." *Proceedings of the Aristotelian Society* 98, s. 98 (1998): 103-124.
- Moore, George E., *Principia Ethica*. Revised Editon, ed. Thomas Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Ögcem, Ergin, "Dil Oyunları Teorisi Perspektifinde Kur'ân-ı Kerîm'e Yaklaşma Denemesi", *Eskiyeni*, s. 40 (Mart 2020): 107-128.
- Ögcem, Ergin, *Mantıkçı Pozitivizm ve Din Dili*, Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Peat, F. David, *From Certainty To Uncertainty*. Washington: Joseph Henry Press, 2002.
- Rajabov, Eldeniz, "Karl Popper'in Eleştirel Akılcılığı ve Din Felsefesine Yansımaları." Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2008.
- Satris, Stephan, *Ethical Emotivism*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Schroder, Mark, *Noncognitivism in Ethics*. London and New York: Routledge, 2010.
- Shafer-Landau, Russ, *Moral Realism: A Defence*. Oxford: Clarendon Press, 2003.

Ayer'in Emotivizm'inde Etik İfadelerin Bilişsel İmkânı
Resul YÜKSEL

Stevenson, Charles L., *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press, 1958.

Stevenson, Charles L., "The Emotive Meaning of Ethical Terms", *Mind* 46, s. 181 (1937): 14-31.

Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*. Çeviren Deniz Kanit. İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.

Wittgenstein, Ludwig, *Lectures & Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Çeviren Cyril Barrett. California: University of California Press, 1967.

Zahavi, Dan, *Husserl'in Fenomenolojisi*. Çeviren Seçim Bayazıt. İstanbul: Say Yayınları, 2018.

GEÇ STOA DÖNEMİNDE “ETİK” SORUNUNU FOUCAULT GÖZÜYLE OKUMAK

Murat ÖZDEMİR*

ÖZ

Bu çalışma geç Stoa düşüncesinde kendilik tekniklerini ele almakta, Helenistik dönemde “etik” bir sorunsal olarak kendilik tekniklerini hem dönemin düşünürleri bağlamıyla hem de Michel Foucault’nun yaklaşımıyla analiz etmektedir. Geç Helenistik ve erken Roma döneminde var olan ve “iyi yaşam nedir” sorusu üzerine kendini konumlandıran Stoa düşüncesi, kendine eğilen ve kendi varoluşsal ereğini anlamlandıran saikle ortaya çıkmış ve Antik felsefe tarihinde önemli yer edinmiştir. Öznenin kendiyile, hakikatle ve özgürlükle olan bağı bütünsel olarak ele alan Stoa felsefesi özneliğin tarihsel değişimini analiz eden Michel Foucault tarafından modern iktidar çözümlemesine karşı bir öznellik projesi olarak kucaklanmıştır. Foucault açısından modern özne modern iktidar teknikleriyle tamamıyla kuşatılmış ve öznenin hem kendiyile hem de hakikatle olan bağı iktidar yapılarının baskısıyla ortadan kalkmıştır. Bu bakımdan Foucault açısından Antik Yunan’da öznellik pratiklerine eğilmek gerekmekte ve bu dönemin öznelleşme süreçleri güncel dünyada baskı altında olan özne açısından yeni bir çıkış yolu olarak düşünülebilir. Bu nedenle Antik Yunan’da özellikle de Stoa öğretisinde kendilik teknikleri modern öznenin kuşatılmışlığına karşı başvurulabilir bir kaynak olarak Foucault tarafından ele alınmış ve analiz edilmiştir. Bu bakımdan çalışma bu sorunsalın etrafından ilerleyerek hem Geç Stoa döneminin öğretilerinin öncü düşünürlerine odaklanmakta hem de Foucault’nun analizleri etrafından öznelleşme pratiklerini değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Stoa, Foucault, Kendilik, Öznelleşme

READING THE “ETHICS” PROBLEM IN THE LATE STOA PERIOD FROM THE POINT OF FOUCAULT

ABSTRACT

This study examines the techniques of self in the late Stoa thought, and analyzes the techniques of self as an ethical problematic in the Hellenistic period, both in the context of thinkers of the time and with the approach of Michel Foucault. The idea of the Stoa, which existed in the late Hellenistic and early Roman times and placed itself on the question of “what is good life”, emerged with the motive that bowed to itself and made sense of its existential goal and gained an important place in the history of Ancient philosophy. Stoa’s philosophy, which considers the connection of the subject with itself, truth and freedom as a whole, was embraced by Michel Foucault who analyzed the historical change of subjectivity as a project of subjectivity against modern power analysis. For Foucault, the modern subject is completely surrounded by modern techniques of power, and the subject’s connection with both himself and the truth has been removed by the pressure of the structures of power. In this respect, it is necessary for Foucault to look at the practices of subjectivity in Ancient Greece, and the processes of subjectivation of this period can be considered as a new way out of the subject to oppression in the contemporary world. Therefore, in Ancient Greece, especially in the doctrine of Stoa, the techniques of self have been studied and analyzed by Foucault as a feasible resource against the siege of the modern subject. In this respect, the study proceeds around this problematic, focusing not only on the pioneering thinkers of the teachings of the Late Stoa period, but also on the practices of subjectivity around Foucault’s analyzes.

Keywords: Stoa, Foucault, Self, Subjectivation

* Ankara Bilim Üniversitesi, Güzel Sanatlar ve Tasarım Fakültesi, Yeni Medya ve İletişim Bölümü, ORCID: 0000-0003-0371-9128 - muratozdemirmurat@gmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 393-412

Makalenin geliş tarihi: 04.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 23.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 393-412

Submission Date: 4 February 2021

Approval Date: 23 April 2021

ISSN 2618-5784

"Hayatta iken, hali hazırda nefes alırken; haydi hep birlikte insanlığımızı yeşertelim."

Seneca

Giriş

Liberal kapitalist sistemin tarihselliğini analiz eden Michel Foucault, batının geçirdiği iktidar, bilgi, hakikat ve özneleşme süreçlerini ele aldığı çalışmalarında nihai hedefinin öznenin kendisiyle ve hakikatle olan ilişkisinin tarihselliğini anlama olduğunu söyler¹. Batı tarihini antik Yunan'dan başlayarak eden Foucault, yaptığı birçok çalışma ve konferans ile batının tarihsel sürecinde hem iktidar hem de özne bağlamında meydana gelen dönüşümleri, yaşadığı güncel dünyanın iktidar ve iktidar ilişkilerini, öznellik deneyimlerini, iktidar ve hakikat arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmıştır. Batı tarihinin geçirdiği düşünsel dönüşümler ile iktidar tekniklerini beraber düşünen Foucault açısından modern dünyanın iktidar teknolojileri bireylerin yaşamlarını büsbütün ele geçirmiştir². Modern iktidarın doğuşunu 17. yüzyılın sonuna dayandıran Foucault açısından modern iktidar ilk önce disiplinci teknikleri devreye sokmuş ve bu disiplinci teknikleri de kapsayacak şekilde daha sonra biyopolitik tekniklerle toplumsal bedenin bütününe inşa etmiştir. Kısaca modern iktidar, tarihselliği içinde hem özneyi hem de toplumsal bedeni kuşatmış ve onu dönüştürmüştür. "Foucault için siyasetin insanın biyolojik varlığını kuşatması ve iktidarın doğrudan yaşamı hedef alması modern bir olgudur"³. Bireyi ve toplumsal bedeni inşa etmeye yönelik doğan ve gelişen yönetim teknikleri Foucault açısından uysal bedenleri yaratmaya yönelik işlev görmüştür. Modern iktidar öncesi iktidar türünü pastoral iktidar olarak tanımlayan Foucault açısından pastoral iktidar döneminde iktidarın meşruluğu kendini şiddet üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu olgusal durum, disiplinci iktidarın devreye girmesi ve sonrasında tüm nüfusu saracak biyopolitik tekniklerin varlığıyla büsbütün değişmiştir. Bu bakımdan modern iktidar ile "iktidarın uysallaştırma ve verimli hale getirme yöntemi ise şiddet ve bedensel zorlamaya değil, insanlara belli öznellik biçimleri dayatılmasına dayanır"⁴. Çünkü modern iktidar açısından nüfusun verimliliği gerekliydi ve bunun için yeni düzen adına tehlike oluşturanların ıslah edilmesi, nüfusun uysallaştırılması liberal kapitalist sistemin bir zorunluluğu olarak ortaya çıkmıştı. Bu nedenle "sanayi

¹ Michel Foucault, (2014). *Özne ve İktidar*. M. Foucault içinde, *Özne ve İktidar*, Seçme Yazıları 2 (O. Akınbay, Çev., Cilt 4. Basım, s. 57-82). İstanbul: Ayrıntı.

² Foucault, a.ge.

³ Ö. Özden. (2016). *Biyolojik Ufka Karşı İki Modern: Agnes Heller Ferenc Feher*. O. Kartal içinde, *Biyopolitika, Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* (Cilt 2, s. 88). Ankara: NotaBene.

⁴ Ferda Keskin, (2015). *Büyük Kapatılma*. M. Foucault içinde, *Büyük Kapatılma, Seçme Yazıları 3* (Cilt 4. Basım). S. 14. İstanbul: Ayrıntı.

toplumunun taleplerine cevap olarak Fransa ve İngiltere'de hemen hemen aynı zamanda delileri kapatmak için büyük kurumlar kuruldu. Buralara sadece deliler konmuyordu; işsizler, sakatlar, yaşlılar çalışamayacak durumda olan herkes koyuluyordu"⁵. Bedenin emek gücüne dönüştürülmesi işlevi⁶ için bu ıslah edici mekânların inşası zaman içinde toplumsal alan içinde daha da yaygınlaştı ve doğallaştı. Çünkü "kapitalist sanayi toplumu başıboş grupların varlığına hoşgörü gösteremezdi"⁷. Dolayısıyla bu yeni kapatma mekânları beden üzerinde hem bedeni hem de ruhu ele geçiren ve yöneten stratejilere dönüştü. Bu yeni akılsallıktaki "siyasi iktidar, ideoloji üzerinde kişilerin bilinci üzerinde etkide bulunmadan önce çok daha fiziksel olarak bedenleri üzerinde işler. Kişilere davranışlarının, tavırlarının, alışkanlıklarının, mekânsal dağılımlarının, yerleşme kipliklerinin dayatılma tarzı; insanların bu fiziksel uzantısal dağılımı"⁸ bedenleri kuşatan siyasal teknolojilere dayanmaktadır.

Kapatma mekânları yolu ile tek tek ıslah edilmesi gereken bedenleri gözetim altına alan onları uysallaştırma tekniklerinden geçiren disiplinci iktidar mekanizmasında "bedenin terbiyesi, yeteneklerinin arttırılması, güçlerinin ortaya çıkarılması, yararlılığıyla itaatkârlığının koşut gelişmesi, etkili ve ekonomik denetim sistemleriyle bütünleşmesi, bütün bunlar disiplinleri şekillendiren iktidar yöntemleriyle sağlanmıştır: *insan bedeninin anatomo-politikası*"⁹. Bu bakımdan disiplinci iktidar modeli olarak Foucault'nun tarif ettiği dönemde sapkın ya da toplumun genel yararı için tehlikeli görünenler tek tek kapatma mekânlarına hapsedilmiş ve bedenleri üzerinden ıslah teknikleri uygulanmıştır. ıslah süreçlerinden geçen bedenlerin uysallaştırılması yolu ile iktidarın bedende kendine yer edinmesi böylece mümkün hale gelir. Foucault açısından disiplinci bu ıslah teknikleri 18. Yüzyıla nüfusun tamamına yönelik genişler ve daha incelikli tekniklere dönüşür¹⁰. Bu dönüşümü devlet bünyesinde makro olarak kurumlar ve ona bağlı olan söylemsel yapılar ile mikro olarak özne üzerinden anlamaya çalışan Foucault genel nüfus dengesi fikrinin oluşması, devletlerarası rekabette nitelikli ve sağlıklı nüfusun gerekliliği, kamu hijyeni ve sağlığını tehdit eden veba hastalıkları gibi olguların belirmesi nüfusu inşa eden biyopolitik tekniklerin uygulanmasına yol açar¹¹. Bu

⁵ Michel Foucault, (2015b). Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3 (Cilt 4. Basım). S.79. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

⁶ Jacques Bidet, (2016). Foucault'yu Marx'la Okumak. S.59 (Z. Cunillera, Çev.) İstanbul: Metis.

⁷ Foucault, a.g.e., 83

⁸ Foucault, a.g.e., 146

⁹ Michel Foucault, (2007). Cinselliğin Tarihi. S.102 (H. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

¹⁰ Michel Foucault, (2015a). Biyopolitikanın Doğuşu. (A. Tayla, Çev.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

¹¹ Michel Foucault, (2013). Güvenlik, Toprak, Nüfus. (F. Taylan, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

disiplinsel ve ıslah tekniklerinin oluşmasında ekonomi politiğin ortaya çıkması etkili olmuştur. Böylece buna bağlı olarak da modern devlet aklının ortaya çıkması mümkün hale gelir. Sonuç olarak modern devletin hem birey hem de toplum üzerine eğilmesi yönetsel bir akıl olarak devreye girmiştir. Foucault'nun da ifadesiyle "yani devlet insanların bilincine müdahale etmelidir; bunu da hükümlerinin insanları kendilerinin meşruluğuna ya da rakiplerinin gayrimeşruluğuna inandırmaya çalıştığı gibi yalnızca onlara doğru veya yanlış bazı inançlar dayatmak için değil, kanaatleri değişsin ve kanaatleriyle birlikte yapıp etme, hareket etme biçimleri, iktisadi özneler olarak, politik özneler olarak davranışları değişsin diye yapmalıdır"¹². Devletin insan yaşamına ve bireye yönelik oluşan modern tutumu, kamu yararı savıyla kendini meşrulaştırmış böylece modern iktidar tekniklerinin hem özneyi hem de toplumu tamamen kuşatmasına yol açmıştır.

Foucault'nun liberal kapitalist sistemin tarihselliğini iktidarın teknikleri bağlamıyla analiz etmesi, aslında Batı rasyonelliğine karşı yeni bir eleştirel rasyonellik olarak ortaya çıkmıştır. Foucault yaptığı çalışmalarla modern tarihin içinde yatan ve kendini görünmez kılan iktidar şebekelerinin deşifre edilmesini mümkün kılmış ve modern öznenin, kendini saran iktidar şebekelerini anlamasına katkı sağlamıştır. Foucault'nun modern tarihe yaptığı bu eleştirelilik özgürlük anlayışını da sorunsallaştırmıştır. Çünkü Foucault'nun tariflediği disiplinci ve biyopolitik tekniklerin bedenden ruha ilerleyen, kendini ilişkisel ağlarda sergileyen özneleşme süreçlerini yaratması, özne-hakikat-özgürlük ilişkisini sekteye uğratmış ve modern tarih içinde insan özgürlüğünün varlığını tartışılır hale getirmiştir. Foucault modern tarih analizlerinde girdiği bu sıkışıklıktan kurtulmak ve yeni bir öznellik projesi olarak arayışta bulunmak istenciyle analiz ettiği Stoa felsefesini kucaklamış ve Stoa felsefesini modern insan için bir kaçış alanı olarak sahiplenmiş ve modern iktidar tekniklerinin bireylere dayattığı özneleşme sınırlılıklarını aşmaya yönelik Stoa öğretisini yeni bir kaynak olarak düşünmüştür.

Modern iktidarın kuşatıcı, ıslah edici ve uysal bedenleri yaratıcı işlevinin varlığı, Foucault açısından özneye ve topluma dayatılan öznellik biçimlerinin aşılması gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu bakımdan Foucault Antik Yunan Stoa felsefesinin öğretilerinin modern öznenin tutunabileceği bir yer olarak görür¹³. Çünkü modern liberal kapitalist akılsallıkla ortaya çıkan tutumlu yönetim ile özgürlüklerin yönetimi belirmişti. Dolayısıyla öznenin kendine eğilmesi ve kendini sorgulayarak kendisine dayatılan sınırları aşması gerekmektedir. Özellikle neoliberal politikalarla yeni bir öznellik formunun

¹² Foucault, a.ge., 243

¹³ Michel Foucault, (2015). Öznenin Yorumbilgisi. (F. Keskin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

belirmesini de eleştiren Foucault, klasik liberal tarihte öznenin değer bağlamındaki dönüşümünü ele alır ve mübadele aklına dayanan klasik liberal dönemde homo ecomomicus'un rekabet stratejisiyle dönüşüme uğradığını belirtir ve bu yeni öznellik aklında yaşamın tüm alanı iktisadi olarak değer görmeye başlar¹⁴. Böylece klasik liberal çağda bedenın kuşatılması neoliberal çağda ruhun kuşatılmasına dönüşür. Artık baskı aygıtlarının yerine yeni iktisadi değer yaratma bağlamında öznenin serbestliği söz konusudur. Neoliberal bu akılsallıkta bizzat bedenın ve ruhun bir işletme modeline dönüştürülmesi olgusu belirmiştir. Bu nedenle iktisadi aklın geçirdiği bu yeni dönüşümde öznellik sorunsalı da daha karmaşıklaşmıştır. Post-modern bir biyopolitik akla da dayanan yeni neoliberal öznellik teknikleri, kendimize dönük yeni bir ontolojik eleştiriyi çağrıştırmaktadır.

1. Stoa Felsefesinde Kendilik Teknikleri ve Özneleşme Biçimleri

İlk Dönem Stoası (Erken Dönem): Bu dönemin ana düşüncesi; insanın bağımsızlığı/özgürlüğü ve doğaya uygun yaşamasıdır. Kurucusu Kıbrıslı Zenon da olmak üzere, önemli temsilcileri; Kleanthes, Tarsuslu Zenon ve yine Tarsuslu Antipater'dir.. Orta Dönem Stoası: İlgili dönemin en belirleyici özelliklerinden biri, Zenon'dan bir yüzyıl kadar sonra, Erken Stoacılıkta hâkim olan katı rasyonalizmin ve yine katı ahlaki tutumun yumuşamaya yönelmesidir. Önemli temsilcileri arasında Panaitios ve Poseidonios anılabilir. Yeni Stoa/Roma Stoası: Yeni Stoacılığın ünlü ve önemli isimleri arasında Cicero, Seneca, Marcus Aurelius, Epiktetos, Gaius Musonius Rufus'u görürüz. Onlar, istenci ve doğaya uygun yaşamayı; yaşamın merkezine yerleştirirler¹⁵.

...Stoacılar felsefeyi yalnızca birkaç kişinin özel ilgi alanı veya geçmişe ait ilginç düşünceler yığını/toplamı olarak görmediler. Onlar için felsefe bir yaşama yolu; yaşama yollarını açan bir çabadır. Dolayısıyla, felsefe aslında yaşamda uygulama (askesis) olanağını bulan bir etkinliktir. Çünkü biz bir kez kendimizin ve dünyanın ne olduğunu anladığımızda, hem yaşamı ve hem de içinde yaşadığımız dünyayı dönüştürebiliriz; değiştirebiliriz. Stoacıların ve hatta onların rakiplerinin bile ortak yönüdür bu. Tarihsel olarak bakıldığında; felsefenin bu terepatik/iyileştirici/tedavi edici olarak kendini göstermesi birçokları tarafından tehlikeli bulundu... Ve tam da bu nedenle, denilebilir ki, Stoacı felsefenin önu, önce Hıristiyanlık tarafından kesildi¹⁶. Hıristiyanlık sonrası da modern iktidar tekniklerinin devreye girmesi, Antik Yunan Stoa öğretisinde

¹⁴ Wendy Brown (2018). Halkın Çözülüşü, Neoliberalizmin Sinsi Devrimi. (B. E. Aksoy, Çev.) İstanbul: Metis.

¹⁵ ÖZNE. (2018). Stoa Felsefesi. S. 10, Adana: Çizgi Yayın.

¹⁶ Berk, F. M. (2018). Erken Dönem Hıristiyanlıkta Stoacılık ve Aziz Paul. S. 13. ÖZNE, Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları (29)

özgürlük ve mutluluk etrafından uygulanan kendilik pratiklerini büsbütün ortadan kaldırmış, modern felsefeyle Kartezyen düşünce ile hakikat öznde bağımsız nesnenin bilgisine indirgenmişti.

Modern öznellik analizlerinden Antik Yunan öznellik analizlerine yönünü çeviren Foucault, Öznenin Yorum Bilgisi ders sunumları içinde Antik Yunan'da Sokrates'ten Hıristiyanlığa değin öznellik pratiklerini analiz eder ve bu dönemler arası öznellik sorunsalının dönüşümlerine odaklanır. Foucault açısından Antik Yunan'da öznenin kendi üzerine eğilmesi ve kendi bilincine varması Epikuros, Kinizm, Stoa düşüncesi öncesi siyasal bir işlev olarak ele almış, Epikuros, Kinizm, Stoa öğretisiyle bu dönüşüme uğramış ve Stoa düşüncesinde öznenin kendi üzerine eğilmesi siyasal işlevden bağımsız hayatın mutluluğu, özgürlüğü olarak düşünülmüştür. Bu nedenle Stoa öğretisinde öznenin içe dönmesi gerekli görülmüş, huzuru, mutluluğu ve buna bağlı olarak özgürlüğü elde etmesi için öznenin yaşam boyu bir öğretisi içinde kendini konumlandırması savunulmuştur¹⁷. Antik Yunan'daki bu kendilik tekniklerinin varlığını hakikat ve özgürlük bağlamıyla düşünen Foucault açısından Pythagoras'tan Platon'a uzanan bir çizgide, bilgi hatırlanması gereken bir olgu olarak ele alınır ve hakikat anımsanan, hatırlanan bir şey olarak düşünülür. Bu olgu Stoa felsefesiyle tamamen değişir ve hakikat bizzat öznellik pratiğiyle birlikte düşünülür.

Foucault açısından Sokrates ve Platon'da ifade edilen kendilik teknikleri bilgisel bir düzeye indirgenmiş ve kendilik tekniği "kendini bil" (*gnōthi seauton*) kavramıyla dile getirilmiştir. Latin kökenli olarak "*gnōthi seauton*" kendini bil ya da tanı anlamında dile getirilmiş ve bu kendilik pratiği Stoa düşüncesinde epimeleia heautou'na (kendine eğilme, kendini dönüştürme) dönüşmüş. Bu bakımdan epimeleia heautou ile "kendilik kaygısı"¹⁸ belirmiştir. "*Epimeleia heautou*, kendilik kaygısı, kendiyile ilgilenmek, kendi için endişe duymak, vb. anlamına gelir"¹⁹. Stoa düşüncesinde "kendilik kaygısı" meditasyon olarak var olur. Çünkü Stoa öğretisinde kendi üzerine eğilme düşünsel değil pratikler bağlamıyla ele alınır. Foucault açısından batı düşüncesinde özne-hakikat arasındaki ilişki Decartes'tan modern zaman kadar bilgi düzeyinde cereyan etmiş ve "kendini bil" (*gnōthi seauton*) öğretisiyle hakikat pratiği bilgisel düzeyde kalmıştır. Oysa Foucault açısından Stoa düşüncesinde öznellik ve hakikat ilişkisi "*kendilik kaygısı*" (*epimeleia heautou*) bağlamıyla savunulmuş ve hiçbir çağa uymayan farklı bir öznellik pratiğini yaratmıştır.

¹⁷ Foucault, a.ge.

¹⁸ Foucault, a.ge., 4

¹⁹ Foucault, a.ge., 4

Antik Yunan'da Sokrates'in Akibiades'le diyalogunu analiz eden Foucault açısından Sokrates'in Akibiades'e yönelik "kendini bil" yaklaşımı içinde siyasal bir işlev barındırmıştır. Foucault bu durumu şöyle açıklar:

Sokrates Akibiades'e kişisel kapasitesini ve hırsının temelini sorar. Hukukun egemenliğinden adaletten ya da toplumsal uzlaşmadan haberdar mıdır? Belli ki Akibiades hiçbir şey bilmemektedir. Sokrates ondan eğitimini, rakipleri Pers ve Sparta krallarınkiyle karşılaştırmasını ister. Sparta ve Pers prenslerinin bilgelik, Adalet, Ölçülülük ve Cesaret öğretmenleri vardır. Bunlara kıyasla Akibiades'in eğitimi yaşlı, cahil bir köleninkine benzemektedir. Bunları bilmediğinden kendisini bilmeye adayamaz. Ama, der Sokrates, bunun için geç değildir. Avantajı eline geçirmesi -techne elde edebilmesi için- Akibiades çaba göstermeli, kendine eğilmelidir. Oysa Akibiades ne konuda çaba göstermesi gerektiğini bilmemektedir. Aradığı bu bilgi ne nedir? Utanmıştır ve kafası karışmıştır. Sokrates ona cesur olmasını söyler²⁰.

Gelecekte siyasal bir yönetici olma durumu olan Akibiades'e verilen bu öğütler, siyasal bir işlev olarak ifade edilmiştir ve "Sokrates'e göre kişinin kendi üstüne düşmesi genç bir adam için görevdir; oysa ileriki Helenistik dönemde bu durum kişinin tüm hayatı boyunca görevi addedilir"²¹. Helenistik döneminde Stoa felsefesinde yaşamın tüm evresine yayılan bu öğreti bir yaşam felsefesi olarak ifade edilir. Oysa Hıristiyanlıktaki öğretilerde ise daha sonra bu kendinden vazgeçme olgusuna dönüşecektir. "Hıristiyanlıkta dünyevi zevklerden vazgeçme her zaman kendilikten ve gerçekten belli bir şekilde vazgeçilmesini içerir, çünkü çoğu zaman kendilik, bir başka gerçeklik düzlemine erişim sağlayabilmek için vazgeçmen gereken gerçekliğin bir parçasıdır. Kendilikten vazgeçilebilmesi için yapılan bu hareket Hıristiyanlıktaki dünyevi zevklerden vazgeçmeyi de diğerlerinden ayırır"²². Hıristiyanlıkta meydana gelen kendinden vazgeçme, çilecilik öğretisine dönüşmüş, Helenistik ve Roma döneminde askesis'den (alıştırma, pratik) farklı bir kendilik pratiğini meydana gelmiştir. "Stoacıların damgasını vurduğu felsefi gelenekte askesis vazgeçme değil kendiliğin gittikçe daha da yoğunlaşan bir şekilde gözden geçirilmesi ya da kişinin kendi üstündeki hâkimiyetini en üst raddeye çıkarması anlamına gelir, bu da gerçeğin bir kenara itilmesiyle değil, gerçeğin öğrenilmesi ve yayılması ile elde edilir. Nihai amacı yeni bir gerçekliğe hazırlık değil, bu dünyanın gerçekliğine erişebilmektir. Bunun Yunanca karşılığı paraskeuazo (hazırlanmak). Birisinin hakikati kalıcı bir eylem prensibi olarak elde etmesini,

²⁰ Michel Foucault, (2019). Kendini Bilmek. S. 36, (J. C. Yapıcıoğlu, Çev.) İstanbul: Profil Kitap.

²¹ Foucault, a.ge., 38

²² Foucault, a.ge., 49

içselleştirmesini ve dönüştürmesini sağlayan bir dizi pratiktir. Aletheia (Hakikat) ethos'a (değerler sistemi) dönüşür. Öznelğin arttığı bir süreçtir"²³. Stoacılık, pratik bir bilgeliğe yöneldiğinden 'doğaya uygun' erdemli bir yaşam biçimini amaç edinir. Bu amaca katkıda bulunabilecek farklı görüş ve deneyimleme biçimlerini (başta kinik öğretisi olmak koşuluyla) benimsemekten kaçınmadılar. Özerklik ve iç hâkimiyet amaç edinildiğinden, Sokratik ironi, "kendini bil" özlü sözünde dile gelen anlayış için eleştirel bir tutum yaratıyordu. Pyrroncu kayıtsızlık (*ataraxia*), bilgeliğe erişmenin bir başka tarzını ima ediyordu²⁴. Stoacıların başlıca tezlerinden biri, bilgi teorisi ve ahlakta, rasyonel isteklerimizin ve onay vermemizin bize bağlı ve bizim gücümüzde olduğudur. Öte yandan, kader teorisi, dünya düzenine bağlı eylemlerimizin zorunlu olduklarını savunur. Krysippos, birbirine karşıt gibi görünen bu iki tez arasında uzlaşma sağlamaya çalışır. Çözüm yolu, zorunluluğun kaderden çıktığını reddetmek ve kaderin, kendimizin efendisi olmamızla uyumlu olduğunu göstermektir²⁵. Stoacıların dünya anlayışı, kuşkusuz deterministtir, fakat insan özgürlüğünün, önceden belirlenmiş bir özde analitik olarak içerilen bir kadere kendini terk etmeye indirgenemez. İnsan seçme gücüne sahiptir, aklını iyi veya kötüye | kullanabilir, akıl, Platoncu anlayışın tersine özünde iyi değildir. İnsan, dünyada yerinin bilincine varır ve dünyanın rasyonel işlevini anladığında, onu kabul eder²⁶.

Foucault açısından Antik Yunan'da kendilik kaygısı Sokrates ile başlar. Sokrates, karşılaştığı yurttaşlara onların kendilerini tanımları için soru sorar ve bunu kendine bir ödev olarak görür. Sokrates bu nedenle karşılaştığı kişilere şunu sorar: "Bir yığın şeyle, servetinizle, şöhretinize ilgileniyorsunuz. Kendinizle ilgilenmiyorsunuz. Ve devam eder: "Ve aranızdan biri itiraz ederse, [ruhuna, hakikate, akla - M.F.] özen gösterdiğini iddia ederse, sanmayın ki onun yakasını bırakıp gideceğim; hayır, onu sorgulayacağım, sınavacağım, sonuna kadar tartışacağım"²⁷. Sokrates bu tavrıyla yurttaşları uyaran bir rol üstlenmiş olur. Sokrates ile başlayan Antik Yunan, Helenistik, Roma dönemini kapsayan "kendilik kaygısı insanların etine saplanması, varoluşlarına nüfuz etmesi gereken bir iğne; bir huzursuzluk ilkesi, bir hareket ilkesi, varoluş boyunca sürekli endişe veren bir ilkedir"²⁸. "Kendi için kaygı duymak" (*heauton epimcleisthai*) formülünün²⁹ tarihsel bu olgusu dönemlerarası farklılık göstermiş olsa da özne, hakikat ve özgürlük ilişkisi içinde süreklilik

²³ Foucault, a.ge., 49-50

²⁴ Celal Gürbüz, (2018). Antik Stoa'da Kader ve İrade Özgürlüğü Sorunu. S. 66. ÖZNE, Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları (29),

²⁵ Gürbüz, a.g.e., 67

²⁶ Gürbüz, a.g.e., 70

²⁷ Foucault, a.g.e., 8

²⁸ Foucault, a.g.e., 10

²⁹ Foucault, a.g.e., 39

göstermiştir. Bu nedenle kendilik kaygısı bu dönemlerde kültürel bir olguya dönüşmüştür. Antik Yunan, Helenistik ve Roma döneminde kendilik kaygısı Foucault'nun ifadesiyle güncel dünyanın öznel kipi üzerine yeniden düşünmenin anahtarı olarak görülmüştür.

"Kendilik kaygısı" hem Sokrates hem Platon öğretisinde siyasal bir işlev olarak görüldüğü için yaşamın belirli bir döneminde yapılması gereken bir faaliyet olarak düşünülmüştür. Bu nedenle geleceğin bir yönetici aristokrati olacağı bilinen Akibiades için "kendilik kaygısı" çocukluk evresinden sonra başlaması gereken bir zorunluluk olarak ele alınmıştır. Eğer Akibiades genç yaşında kendi hakkında kaygı duymazsa ve bunu yaşamının son zamanlarında yaparsa bir yönetici olması mümkün görülmemektedir. Siyasal bir işlev olarak kendilik kaygısının oluşması genç yaşta yapılmalıdır. Bu nedenle Sokrates Akibiades'e şöyle der: "Endişelenme, böyle bir utanç verici cehalet içinde olduğunu keşfetmek, ne dediğini bile bilmiyor olduğunu keşfetmek, eğer bu başına elli yaşında gelmiş olsaydı çare bulmak çok zor olurdu, çünkü kendine özen göstermen (kendin için kaygılanman: *epimelethenai seautou*) çok zor olurdu. Ama "tam olarak bunun fark edilmesi gereken yaştasın"³⁰. Sokrates'in bu ifadesinden de anlaşılacağı gibi kendi hakkında kaygı duymanın yaşam içinde belirli bir dönemi vardır ve bu dönem siyasal güce ulaşılan yaşta başlamalıdır. Oysa bu "kendilik kaygısı" hem Epikuros hem de Stoa öğretisinde yaşamın tüm dönemini kapsayacak şekilde genişler ve siyasal bir işlev olmaktan çıkar ve yaşam boyunca sürmesi gereken bir felsefi zorunluluğa dönüşür. Bu bakımdan *Epikuros'un Meneceas'a Mektup*'ünün başına bakarsanız şunu okursunuz: "Gençken felsefe yapma konusunda tereddüt edilmemelidir ve yaşlıyken bile felsefe yapmaktan yorulmamalıdır. Ruhuna özen göstermek için hiçbir zaman ne çok erken ne de çok geçtir. Felsefe yapmanın henüz vakti değil ya da artık felsefe yapmanın vakti değil diyen, mutlu olmanın henüz vakti değil ya da artık mutlu olmanın vakti geçti diyene benzer. Dolayısıyla, gençken ve yaşlıyken felsefe yapmak gerekir, ikinci durumda [dolayısıyla yaşlıyken; M.F.] geçmiş günlerin hatırası yoluyla, iyi ile temas sayesinde gençleşmek için; ilk durumda [gençken; M.F.] ise ne kadar genç olunursa olunsun gelecek karşısında bir yaşlı gibi sağlam durmak için"³¹. Epikuros'un bu öğretisinde felsefe yapma ruha özen gösterme, mutluluğa erişme bağlamıyla ifade edilir, siyasal bir işlev taşımamaktadır. Felsefenin bu gücü sayesinde, zamanın insan üzerindeki baskısı da bertaraf edilir.

Stoa öğretisinde de "kendilik kaygısı" yaşam felsefesine bürünür ve yaşamın tüm döneminde yapılması gereken pratikler dizisi olarak kabul edilir. Özellikle geç Stoa döneminden günümüze ulaşan yazılar mutlu bir yaşam için

³⁰ Foucault, a.g.e., 35

³¹ Foucault, a.g.e., 77-78

"felsefe" bir sığınak olarak tarif edilir. Bu felsefi öğretilerde kişinin içe dönmesi, kendine bakması hem mutluluk hem de özgürlük adına içerden eğitilmesi gerekmektedir. Çünkü Stoa öğretisinde kişinin kendi üzerinde hâkimiyet kurması, arzularının ve duygularının efendisi olması için içten bir aydınlanma yaşaması gerekmektedir. Bu bakımdan Seneca'nın Lucilius'a yazdığı 50. Mektubunda: "Kötülüğün bize dışardan gelerek dayatıldığını sanmamak gerekir; kötülük dışımızda değildir (*extrinsecus*), içimizdedir (*intra tina est*)"³² ifadesi mutlu bir yaşam erdemli bir hayat için kişinin kendi içine dönmesi gerekliliğini ortaya koyar. Kişinin kendi üzerine eğilmesi, hem kişiyi hastalıklardan koruyacak hem de ona huzurlu bir yaşam sunacaktır. Lakin bu kendilik kaygısı bir ömür boyu yapılması gereken bir *etkinliktir*. Bu kendilik kaygısı "sadece aristokrat ortamlarda bulunduğunu düşünmemek gerekir. Kendilik kaygısını uygulayanlar sadece en zengin, ekonomik, toplumsal ve politik olarak en ayrıcalıklı insanlar değildir, kendilik kaygısının oldukça geniş bir biçimde, kuşkusuz en alt sınıflar ve elbette köleler -ama burada bile belli düzeltmeler gerekiyor- dışında, Avrupa'da 19. yüzyıla kadar görülene kıyasla çok daha kültürlü olduğu söylenmesi gereken bir nüfusta yayıldığı görülür"³³. Dönemlere ve filozofların öğretilerine göre dönem dönem değişmiş olsa da batı tarihinde bir süreklilik olarak devam etmiştir. Kendilik kaygısı yaşam boyu bir öğreti dizisi içerdiği için filozof danışılması gereken bilgi erki olarak düşünülmüştür. Örneğin "Bursalı Dion şunu söylüyor: Yapılması uygun olan şeyler hakkındaki tüm tavsiyeler filozoflardan gelir; evlenip evlenmemek, politik yaşama katılıp katılmamak, krallık mı demokrasi mi yoksa başka tür bir anayasa mı kurmak gerektiği, filozofa danışarak belirlenebilir"³⁴. Bu öğretilerde filozof bir yaşam rehberi olarak görülür ve gerekli yaşam için başvurulacak bir iktidar olarak düşünülür.

2. Yaşam Felsefesi Olarak Kendilik Kaygısı

Kendilik kaygısı kendilik için güdülür ve bu kaygı ödülünü kendilik kaygısında bulur. Kendilik kaygısında insan kendi nesnesi, kendi ereğidir. ... hem kendinin kaygı nesnesi olarak bir mutlaklaştırılması... ve kendilik kaygısı adı verilen pratikte kendinin kendi tarafından bir erekselleştirilmesi vardır³⁵. Bu erekselleştirme *Tekhne tou biou* (yaşama sanatı) etrafından döner ve kendi üzerine eğilmek hakikate ulaşmak için dönüşümü gerekli kılar. Bu ereksellik usa dayanır ve doğaya uyumlu olmayı zorunlu kılar. Seneca'nın Lucilius'a yazdığı 5. Mektupda da bu durum şöyle ifade edilir:

³² Foucault, a.g.e., 85

³³ Foucault, a.g.e., 99

³⁴ Foucault, a.g.e., 118

³⁵ Foucault, a.g.e., 152

Felsefe öncelikle sağduyuyu, insancıl davranışı, sosyal birleşmeyi vaat eder. Bu amaçtan bile bile uzaklaşmak, insanları ayırır birbirinden. Hayranlık uyandırmak istediğimiz şeyler, gülünç, nefret verici şeyler olmasın. Bizim amacımız doğaya uygun olarak yaşamak değil midir? Kendi bedenine eziyet etmek, sıradan temizlik araçlarından nefret etmek, pislikten hoşlanmak, sadece kötü yemekleri değil, kokmuş, iğrenç yemekleri de yemek doğaya aykırıdır. Gerçi **pek** ince zevklere özenmek bir çeşit sefahattir ama herkesin kullandığı, çok pahalıya mal edilmeyen şeylerden kaçmak da deliliktir. Felsefe sade bir hayat sürmemizi ister bizden, **kendimize** eziyet etmemizi değil! İlimli, sade bir hayat da darmadağınlığı gerektirmez. Benim önerim şu: Hayatımız, sel değerlerle halkın geleneksel değerleri arasında bir orta yol bulsun. Herkes hayatımıza hayranlıkla baksın ama bilsin, tanısin **onu**. "Nasıl şey o? Biz başkaları gibi mi yapacağız?"³⁶.

Seneca'nın bu mektubunda görüldüğü gibi felsefe bir yaşam pratiğine dayanır ve kişinin kendi üzerinde dönüşümleri yapmasını talep eder. Bu nedenle "özne kendi üzerinde onu hakikate muktedir kılacak belirli işlemler, belirli dönüşümler ve değişimler gerçekleştirmezse hakikate muktedir değildir"³⁷. Dolayısıyla "hakikate erişmeyi sağlayan bir dönüşüm [*conversion*] fikri bütün Antik felsefede mevcuttur. Varlık biçimini değiştirmeden hakikate erişilemez"³⁸. Yine Seneca 6. Mektubunda şöyle der. "Anlıyorum ki Lucilius, ben yalnız iyiye doğru gitmekle kalmıyorum, gitgide bambaşka bir insan da oluyordum"³⁹. Görüldüğü gibi özne üzerinde ontolojik bir değişim söz konusudur. Antik Yunan'daki ontolojik bu dönüşümün gerekliliği Descartes ile bilgi düzeyine inecektir. Descartes'la beraber "hakikate muktedir olmak için, gözlerini açmak yeterlidir, salimen, düzgün biçimde ve kanıt çizgisine yol boyu yapıp hiç bırakmadan fikir yürütmek yeterlidir. Dolayısıyla, öznenin kendini dönüştürmesi gerekmez. Öznenin, özne olarak kendi yapısının açtığı bir hakikate, bilgi içerisinde erişmek için olduğu şeyi olması yeterlidir. ... Descartes'ta çok açık bir biçimde, Kant'ta ise şu ek sapmayla vardır: Bilmeye muktedir olmadığımız şey tam da bilen öznenin yapısıdır ve bu da özneyi bilemememize neden olur. Sonuç olarak, öznenin tam da şu anda erişemediği bir şeye erişmesini sağlayacak ruhani bir dönüşüm geçirmesi fikri gerçek dışı ve paradoksaldır. O halde hakikate erişmek için ruhanilik koşulunun tasfiyesi Descartes ve Kant'la gerçekleşir; Kant ve Descartes bana buradaki iki büyük an

³⁶ Seneca. (2019). Ahlak Mektupları. S. 41, (T. Uzal, Çev.) İstanbul: Jaguar Kitap.

³⁷ Foucault, a.g.e., 163

³⁸ Foucault, a.g.e., 163

³⁹ Seneca, a.g.e., 42

gibi görünüyor"⁴⁰. Descartes'la başlayan Kartezyen düşünce ile özne ve nesne ayrımının ortaya çıkması ve hakikatin nesnenin bilgisine indirgenmesi, Antik dönemdeki felsefe ve yaşam ilişkisinin hakikatle olan bağıyla tamamen farklı bir hale gelmiştir. Örneğin geç Stoa'da Epiktetos'un şu ifadesi felsefenin işlevini gösterir: Görünen şeyleri ve hareketleri bakir say, bunları yapma ve bu yüksek, güzel ahlâkı tevazu ile; susarak *öğünmeden* tatbik et: "Felsefeyle uğraşıyorum!" deme. "Kendimi kurtarıyorum!" de⁴¹. Bu bakımdan felsefe kendi için bir kendilik pratiği olarak Stoa'da erektir. Yine Seneca Lucilius'a yazdığı 16. Mektupta felsefenin işlevini şöyle ifade eder.

Felsefe, halka yönelik bir zanaat değildir. Gösteri için hazırlanmamıştır. Sözlere değil, eyleme önem verir. İnsanın, gününü bir eğlence ile geçirsin, boş vakitlerini can sıkıntısından kurtarsın diye değildir felsefeye başvurması. Felsefe, ruhu bir kalıba döker, işler; yaşamı düzenler, eylemleri doğru yola koyar; yapılacak yapılmayacak işleri gösterir; dümenin başına oturup tehlikeli dalgalar arasında çırpan gemiyi yönetir, ona yön verir. O olmadan hiç kimse korkusuz, güven içinde yaşayamaz. Her gün, her saat fikir yürütmemizi gerektiren binlerce olay olur; ondan akıl sorulmalı⁴². Senecanın bu mektubunda da görüldüğü gibi felsefe, ruhun ve beden pratiklerinin dönüşümüne yol açar

Stoa öğretisinde kendilik kaygısı, dış şeylerin baskısına takılmadan arzuların, tutkuların kontrolü ve yönetimini hedefler ve asıl hedef kendi için kendini dönüştürmektir. Bu kendi için kendini dönüştürme doğaya ve usa uygunluk taşımalıdır. Epiktetos bu doğaya uygunluğu şöyle ifade eder: Zira dünya bir misafirhanedir ve hayat bir ziyafetten başka bir şey değildir. "Unutma ki, hayatta bir ziyafetteymişsin gibi hareket etmen lâzımdır. Bir yemek tabağı sana kadar geldi mi? Elini kibarca uzatarak ölçü ile bir parça al. Önünden kaldırıyorlar mı? İlle almak isteme. Henüz önüne gelmedi mi? Arzuların uzaklara gitmesin, tabağın kendi tarafına gelmesini bekle. Çocuklarına, karma, memuriyetlere, mensuplara, servete, ikbale karşı da böyle hareket et⁴³. Bu doğaya uygunluk kayıtsızlığı değil, kişinin erdemli ve huzurlu bir yaşam için doğasını değiştirmesi talep eder. Bu nedenle doğaya uygunluk kişinin sürekli kendi üzerinde pratik (askesis) yapması gerekmektedir. Ruhun selameti için pratikler insanı Tanrısal bir boyuta taşır. Çünkü insanda bulunan ruh tanrısal bir durumdur ve onun askesis yoluyla terbiye edilmesi kişiyi tanrısal mertebeye yükseltir. Epiktetos'a göre ruh tanrısal, beden ise hayvansaldır. "Biz

⁴⁰ Foucault, a.g.e., 164

⁴¹ Epiktetos. (1989). Düşünceler ve Sohbetler. S. 11, (B. Toprak, Çev.) Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

⁴² Seneca, a.g.e., 76

⁴³ Epiktetos, a.g.e., 13

birbirinden çok farklı iki tabiattan müteşekkiliz: Hayvanlarla müştereken sahip olduğumuz bir vücut ve ilahlarla müştereken sahip olduğumuz bir ruh Bazıları tabiri caizse kötü ve fâni olan birinci akrabalığa mütemayil ve düşkündürler. Bazıları da sonuncusuna, bu güzel ve İlâhî akrabalığa mütemayildirler. Bu yüzden bir kısım insanların düşünceleri asildir, çok fazla miktarda olan diğerlerinin de düşünceleri sadece sefil ve adidir⁴⁴. Dolayısıyla ussal olarak doğaya uygun yaşam ruhun Tanrısal mertebeye erişmesini sağlar. Doğaya uygunluk kişinin her zaman kendilik bilinci içinde yaşaması ve ona göre hareket etmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle bu kendilik bilincinin pratiği yaşamın her döneminde yapılması gereken yaşam felsefesi olarak belirlemek zorundadır. Bu bakımdan Epiktetos bu durumu şöyle açıklar.

Eğer bir deniz yolculuğunda bindiğin gemi bir limana uğrar da, seni sahile su almak için yollarlarsa, yolda midye kabuğu veya mantar bulursan bunları toplayabilirsin. Fakat aklın daima ganide olmalıdır. Sık sık başım gemiye çevirerek kaptanın seni çağırıp çağırmadım araştırmalısın. Eğer kaptan çağırırsa, seni eli ayağı bağlı bir hayvan gibi gemiye atmalarına meydan vermemek için, elindekilerinin hepsini atıp süratle geriye dönmelisin. Hayat yolculuğunda da vaziyet aynıda: Bir midye kabuğu veya bir mantar yerine bir kadın veya bir çocuk nasibin olursa, bunları benimsersin. Fakat kaptan seni çağırınca arkana bakmadan her şeyi bırakıp gitmek lâzımdır. Hattâ eğer ihtiyar isen yetişememek korkusuyla, gemiden pek de uzaklaşmamalısın⁴⁵.

Epiktetos açısından bedenın biyolojik ihtiyaçları araçsaldır. Asıl üzerine eğilmemiz gereken şey ruhun kendisidir. Çünkü Tanrısal olana ulaşma ruhun üzerine eğilmekle gerçekleşebilir. "Kalp bir insanın alâmeti uzun müddet sporla uğraşmak, uzun müddet içmek, uzun müddet yemek yemek, bunlardan başka geriye kalan maddi ihtiyaçlara uzun zaman sarf etmek, hulâsa biteviye vücuduyla uğraşmaktadır. Bunlar hayatımızın esası değil, teferruatı olmalı ve bunları âdeta ayak üstünde bir lâhzada yapıvermelidir. Bütün itınamız ve bütün dikkatimiz ruhumuza inhisar etmelidir"⁴⁶. Ruhun tanrısal olana ulaşması için kişinin bir mücadele sergilemesi gerekmektedir. Kişiyi Tanrısal olana yaklaştıran ruh dışsal arzular ve dışsal etkiler tarafından ele geçirilme tehlikesiyle sürekli karşı karşıyadır. Bu nedenle Ruh'a eğilen kişi hem arzulara hem de dışsal olan tehlikeler karşı sürekli bir mücadele sergilemesi gerekmektedir. Çünkü "saadet ile arzu birlikte olamazlar"⁴⁷. Bu mücadele öyle sınırsız bir alandır ki gerektiğinde kişi rüyasında bile bu mücadeleyi

⁴⁴ Epiktetos, a.g.e., 53

⁴⁵ Epiktetos, a.g.e., 20-21

⁴⁶ Epiktetos, a.g.e., 41

⁴⁷ Epiktetos, a.g.e., 114

sergilemelidir. Çünkü kişinin hür olmasının ereği elde ettiği şan şöret para değil, bizzat kendi üzerinde kurduğu hâkimiyetidir. Epiktetos bu nedenle kim hür sorusu sorar ve hür olmanın şartını dışsal olan şeylere bağlamaz. "Esirini serbest bıraktım. Fakat seni hür yapan kimdir, sen hür müsün? Paranın, bir kadının, bir kızın, bir müstebidin yahut müstebidin en adi uşağının esiri değil misin?⁴⁸. Öyle ki kişinin bu tutsaklığı ancak felsefeye sığınarak aşılabilir.

Epiktetos açısından felsefeden yoksunluk kendilikten yoksunluğa sebep olur ve kendinin efendisi olmanın olanaklılığını ortadan kaldırır. Bu nedenle bu yoksunluk kötülüklerin de ortaya çıkmasına neden olur. Bu açıdan felsefe kendisiyle uğraşanı hür bir özgürlüğe sevk ederken diğer taraftan da kötülüklerin ortadan kalkmasına katkı yapmaktadır. "İsteyerek cinayet, haksızlık, kuruntu, endişe, sıkıntı içinde daima haris, daima kıskanç, daima şikâyetçi, daima mahcup, daima arzularından mahrum olarak ve korkularına esir olarak kim yaşamak ister? Hiç kimse. *Şu hâlde bütün istemediklerini yapan kötü bir adam mevcut olmadığı gibi, hür olan kötü bir adam da yoktur*"⁴⁹. Dolayısıyla Epiktetos açısından kötülüklerin varlığı felsefe eksikliğine dayanır.

Geç Stoa felsefesinin önemli üyesi Seneca açısından felsefe etkinliği özgürlükle doğrudan ilişkilidir. Çünkü felsefe pratiği gerçek özgürlüğü sağlar ve bu pratik bir adanmışlık gerektirir. Öyle ki özgürleşmek için felsefeye köle olmak gerekmektedir. "Gerçek özgürlüğe ulaşabilmek için felsefeye köle olman gerek." Felsefe, kendisini onun kucacağına bırakan, teslim eden kişiyi başka güne ertelemeyiz, hemen özgürleştirir onu. İşte felsefeye köle olmak, gerçek özgürlük demektir⁵⁰. Seneca'nın bu ifadesi felsefenin asıl işlevini ortaya koymaktadır. İnsan özgürlüğü için felsefe yapılmalıdır. Ancak felsefe insanı özgürlüğe eriştirebilir. Bu bakımdan Stoa öğretisinin iyi yaşam arayışı kendini felsefe içinde bulur. Stoa'da özgürlük mutlulukla iç içedir. Özgür olan aynı zamanda mutlu da olur. Bu mutluluğa felsefeyle uğraşan ve bilge olan kişi erişebilir. Mutluluk ve özgürlük dışsal maddi olan da değil bilgeliğin içinde vardır. Seneca'nın Lucilius'a yazdığı 9. Mektupta da mutluluk bilgelerin elde edebileceği bir durumdur. "Ya peki," diyorsun, "utanç verici bir yoldan zengin olmuş, birçoklarının efendisi, ama birçok efendinin de kölesi olan o adam, kendine mutlu derse, kendi düşüncesine göre mutlu mu olacak yani?" Ne söylediği değil, ne hissettiği önemlidir onun; hem de bir gün hissettiği değil, sürekli olarak ne hissettiği önemlidir. Hem böylesine değerli bir şey, layık olmayan birine kısmet olur diye korkma. Bilgeden başka kimse kendi değerleriyle yetinmez. Her cahil, kendinden öğrendiği için acı çeker⁵¹.

⁴⁸ Epiktetos, a.g.e., 76

⁴⁹ Epiktetos, a.g.e., 123

⁵⁰ Seneca, a.g.e., 49

⁵¹ Seneca, a.g.e., 56

Stoa felsefesinde ideal yaşam kendini yaşama sanatı (Tekhne tou biou) içinde konumlandırır. Bu yaşama sanatları bireyin hem özgürlüğü hem de mutluluğu için kendini dönüştürmesi felsefesine dayanır. Bireyin özgürlüğü için hakikate erişmesi gerekmektedir. Hakikate ulaşma da özgürlüğü beraberinde getirir. Hakikate ve özgürlüğü erişen birey dolayısıyla mutluluğu erişir ve bu ontolojik dönüşüm Tanrısal olana da yakınlaşmayı mümkün kılar. Stoa felsefesinde kendilik kaygısı ve kendilik teknikleri, bireysel bir özgürlüğü hedef olsa da kolektif bir yönü de vardır. Eğer başkaları için de kurtarıcı bir rol olunacaksa öncelikli olarak bireyin kendisini kurtarması gerekmektedir. Foucault'nun da tespitiyle "Kendini kurtarmak, başkalarını kurtarmak için kendini kurtarmak gerekir"⁵². Dolayısıyla Stoa öğretisi bu bakımdan toplumsal bir dönüşümü de içinde barındırır. Stoa'daki bu ontolojik gereklilik modern çağda düalizm ile dönüşüme uğrar. Ontolojik olarak bireysel dönüşümün hakikate ulaşmanın yolu olarak görünmesi modern dünyada Kartezyen düşünce ile sekteye uğramıştır. Kartezyen düşünce ile özne ve nesne ikiliğinin ortaya çıkması sonucu hakikat bilgisinin nesne bilgisine indirgenmesine yol açmıştır. Foucault bu durumu şöyle ifade eder:

Yine Seneca'nın tespitiyle felsefe yoluyla bireyde meydana gelen ontolojik dönüşüm sadece eylemsel değil varlıksaldır. Felsefe tutum ve davranışları değiştirir. "İzleyicisinin beğenisini kazanmak isteyen söz ustalarının, konuşmacıların niyeti başkadır; gençlerin, aylakların ilgisini değişik, akıcı tartışmalarda çekmeye çalışan kimselerin ise daha başka. Oysa felsefe, davranışı, öğretir insana; konuşmayı değil. Felsefe, herkesin kendi yasına uygun olarak yaşamasını ister, sözleriyle yaşam biçimi birbirine aykırı olmasın, bütün yaşantısı tutarlı olsun, tüm eylemlerinin rengi bir olsun ister. Bilgeliliğin en büyük görevi, ana belirtisi şudur: Eylemle sözler birbirine uysun, bir insan her yerde kendine eş ve aynı kalsın ister"⁵³.

Epikuros, insan Hellade [Yunanistan] için değil kendisi için felsefe yapmalıdır, derken, kendinden başka hedefi olmayan bu hakiki kendilik pratiğine gönderme yapmaktadır⁵⁴. Marcus Aurelius'un ilk amacı, onun için yaşamının ereği, yönelmesi gereken hedef, İmparator olmak değil, kendisi olmaktır. Kendi için kaygı duyduğu ölçüde, kendiyi meşgul olmaktan vazgeçmediği sürece, bu meşguliyette bir İmparator olarak ilgilenmesi gereken tüm şeyler dizisini bulacaktır. Tıpkı kendi için kaygı duyan filozofun filozof yükümlülüklerini -vermesi gereken eğitimi, uygulaması gereken vicdan yönlendirmesini, vb.- düşünmek zorunda olması gibi veya kendi için kaygı

⁵² Foucault, a.g.e., 155

⁵³ Seneca, a.g.e., 88

⁵⁴ Foucault, a.g.e., 206

duyan kunduracının, kendi için duyduğu bu kaygıda, kunduracılık görevini oluşturan şeyi düşünmek zorunda olması gibi, aynı şekilde imparator da, kendi için kaygı duyacağından, şu genel amacın parçası oldukları ölçüde mecburi bir şekilde yerine getirilmesi gereken görevlerle karşılaşacak ve onları yerine getirecektir: Kendisi için kendisi⁵⁵. Felsefe yoluyla kendilik kaygısı böylece Seneca'nın tespitiyle kişiye şunları kazandıracaktır.

Peki, bu göklere çıkarılan, her sanata, her güce yeğ tutulması gereken felsefe ne sağlayacak? Felsefe şunu sağlayacak kesinlikle: Onun sayesinde halktan çok kendinden hoşlanmayı yeğ tutacaksın; beğenilerin sayısından çok niteliğine değer vereceksin; insanlardan, tanrılardan korkmadan yaşayacaksın; acılarını yenecek ya da onlara bir son vereceksin. Zaten eğer seni halkın ağzında, övgülü sözlerle dolaşır göreceğim olursam, eğer sen içeri girer girmez alkışlar, bravo sesleri patlarsa -pantomim oyuncularının süsüdür bunlar-, eğer bütün kentte kadını çocuğu seni över durursa, bu beğeniye götüren yolun ne olduğunu bildiğim için neden acımayayım sana?⁵⁶.

Felsefenin Sokrates'ten Hıristiyanlığa kadar geçirdiği evrelerde kendilik kaygısı, bireyin kendi üzerine düşünme kendini dönüştürme ve hakikatle olan bilgisini kendilik sanatları üzerinde gerçekleştirme amacı Foucault açısından 16. yüzyılda devlet aklının oluşması ve devletin nüfusa, topluma yönelik siyasal politikaları ile tarihsel olarak kendilik kaygısının bireyden alınarak devlete geçmesine yol açar. "Yunanlılar ve Romalıların zihninde aynı tür bir bilme, aynı tür bir etkinlik, aynı tür bir tahmin bilgisiyle ilgili tüm bir nosyon paketi, kümesi vardır. Bence, bu metaforun tüm tarihi pratik olarak 16. yüzyıla kadar takip edilebilir. Tam olarak, 16. yüzyılda devlet aklı etrafında yoğunlaşmış yeni bir yönetme sanatı, kendiliğin yönetimi, tıp ve başkalarının yönetimini radikal bir biçimde birbirinden ayıracaktır"⁵⁷. Dolayısıyla kendilik kaygısının modern devletin oluşması sonrası geçirdiği bu dönüşüme yönelik eleştirel bakılmalı ve yeni bir kendilik etiğinin kurulması hedeflenmelidir. Foucault açısından modern iktidar düzenekleri yoluyla öznenin tarihselliği içinde kendilik kaygısından koparılması ve iktidarın stratejilerinin boyunduruğu altına alınması yeni bir kendilik tekniğiyle mümkün hale gelecektir:

Eğer iktidar, politik iktidar meselesi daha geniş olan yönetimsellik - sadece politik değil, terimin en geniş anlamında stratejik iktidar ilişkileri alanı olarak yönetimsellik- meselesi içine yerleştirilerek ele alınırsa; dolayısıyla, yönetimsellik hareketli, dönüşebilir, tersine dönebilir bir iktidar ilişkilerinin

⁵⁵ Foucault, a.g.e., 174

⁵⁶ Seneca, a.g.e., 119

⁵⁷ Foucault, a.g.e., 214

stratejik alanı olarak anlaşılırsa, bu yönetimsellik nosyonu üzerine düşünmenin, teorik ve pratik olarak, kendinin kendiyile ilişkisi tarafından tanımlanmış bir özne unsurundan geçmeden edemeyeceğine inanıyorum. Kurum olarak politik iktidar, genelde hukuki bir hak öznesine gönderme yaparken, bana öyle geliyor ki, yönetimselliğin analizi -yani, tersine çevrilebilir ilişkiler bütünü olarak iktidarın analizi- kendinin kendiyile ilişkisi tarafından tanımlanmış bir özne etiğine gönderme yapmalıdır⁵⁸. Dolayısıyla Helenistik ve Roma kültüründe kendilik kaygısı, kendi üzerine eğilen özerk öznenin varoluşu güncel dünyanın iktidar yapılarına karşı özne merkezli mikropolitik direnişi yeniden akla getirir. Knizm, Epikuroşçu, Stoacı öğretilerde kendilik kaygısını özerk özneyi merkeze almış ve kendilik sanatları yolu ile hakikate ulaşmanın koşulu olarak özne merkezli ontolojik dönüşümü zorunlu kılması Hıristiyanlıktaki çilecilik ahlakıyla sekteye uğramış ve bu süreci modern iktidarın yönetim aygıtları olan disiplinci ve biyopolitik yönetim teknikleri takip etmiştir. Bu nedenle Foucault modern iktidarı aşma noktasında Knizm, Epikuroşçuluk ve özellikle de Stoa'yı bir çıkış noktası olarak düşünür.

Sonuç

Kendilik kaygısı Foucault açısından tarihsel olarak modern çağa kadar üç evreden geçmiştir: "kendilik pratikleri düzeyinde birbirini takip eden üç büyük model vardır. Hatırlama çevresinde dönen ve "Platoncu" diyeceğim model. Kendiyile ilişkinin kendi kendini erekselleştirdiği "Helenistik" model. Son olarak da kendilik yorumu ve kendinden vazgeçme çevresinde dönen "Hıristiyan" model"⁵⁹. Helenistik modelde özne-hakikat-özgürlük ve mutluluk bağlamı kendinde meydana gelen ontolojik dönüşümün kişiyi esaretten kurtarması anlamına gelir. "Özgür olmak nedir, diye sorar Seneca. Ve cevap verir: Özgür olmak, *effugere servitatem*'dir. Esaretten kaçmaktır, ama neye esaretten? *Servitatem sui*; kendine esaret. Kendilik hakkında, onu esir edecek her şeyden özgür kılınması gereken, kendilik, korunması, müdafaa edilmesi, saygı gösterilmesi, tapınması ve onurlandırılması gereken kendilik hakkında Stoacılığın bütün söyledikleri, Seneca'nın başka yerde bütün söyledikleri hatırlandığında dikkate değer bir iddia: *therapeuin heauton* (kendine tapınmak)⁶⁰. Akıl sahibi bir ruhun kendine has özellikleri şunlardır: Kendini görür, kendini inceler, kendine dilediği şekli verir. Bitkilerin meyveleri ve akılsız hayvanların ürünleri başkaları tarafından toplanırken, akıl sahibi ruh kendi ürününü kendisi toplar, hayatının sınırları nerede belirlenmiş olursa olsun kendi hedefine erişir. Dansta, tiyatro oyununda ya da buna benzer bir

⁵⁸ Foucault, a.g.e., 216

⁵⁹ Foucault, a.g.e., 221

⁶⁰ Foucault, a.g.e., 231-232

şeydeki gibi işini yarım bırakmaz, nerede olursa olsun karşısına herhangi bir engel çıkarsa, iş tamamlanana dek önceden tasarladığı eylemini tamamlar, böylelikle kendisine, "Ben, bana ait olanla yetiniyorum," diyebilir⁶¹. Kendilik kaygısının Platoncu öğretide hakikate ulaşmak için bu dünyanın görünürlüğünden uzaklaşmayı, başka bir alanla metafiziksel ilişkiyi özneye hakikat bilgisi olarak sunması fikri, Seneca ve diğer Stoacı düşünürlerde başka bir boyut kazanır. Çünkü Stoa öğretisine göre özgürleşme, hayat pratikleri ile meydana gelmektedir. Bunun için yaşamın bütünsel varlığı doğaya uygun şekilde oluşmak zorundadır. "Ey dünya, seninle uyumlu olan her şey benimle de uyumludur. Senin için zamanında olan şey, benim için erken veya geç değildir. Ey doğa, mevsimlerinden gelen her şey meyvedir bana. Her şey senden gelir, her şey sende var olur, her şey sana döner. Ozan, "Kekrops'un sevgili şehri,"¹ diyor. Ya sen, sen de "Zeus'un sevgili şehri," diye karşılık vermeyecek misin?⁶². Doğaya uygunluk, özneyi kuşatan tüm köleleştirici etkilerden nihai uzaklaşma ile mümkün görünür. Seneca'ya göre, "özgürleşmeden önce bize iyi olarak görünen her şeyin küçüklüğünü, sahte ve yapay karakterini kavramamızı sağlar. Zenginlik, haz, zafer: Bütün bu geçici olaylar, bu geri çekilme hareketi sayesinde en üst noktaya vardığımızda ve dünyanın bütününe sınırları bize açıldığında hakiki boyutuna geri dönecektir⁶³. Dolayısıyla kendilik bilgisi ile doğa bilgisi birbirine alternatif değerlerdir; mutlak anlamda bağıdırlar⁶⁴. Bu nedenle erdemli ruh, doğadan kopuk değil bizzat doğayla iletişim halindedir ve doğanın tüm sırlarını öğrenme istenci taşır. Dolayısıyla "Marcus Aurelius'ta karşımıza çıkan figür, daha ziyade öznenin belirli bir hareketini tanımlamaya yöneliktir ve bu özne dünyada bulunduğu yerden hareketle bu dünyanın derinliklerine dalar, bu dünyanın içine nüfuz eder veya her halükârda bu dünyanın en ufak ayrıntılarına, adeta şeylerin en ince taneciğine yakından bir bakış atmak üzere, yeniden kavramak için eğilir⁶⁵. Dolayısıyla Aurelius için yaşamın her anı bir eğitim ve öğrenme durumudur. En basit hallerde bile kişinin kendisine ders alacağı şeyler vardır. Doğanın her katmanı, insanın her durumu Aurelius için kendisine sunulan öğretim aynalarıdır.

Büyükbabam Verus'tan lütüfkâr mizacı ve öfkeden uzak olmayı öğrendim⁶⁶.

Babamdan nezaketi ve isteyerek alınmış kararlar için cefakârlığı; olması beklenen onurlu işlerde boş yere kibirlenmemeyi, çalışkan ve azimli

⁶¹ Marcus Aurelius, (2019). Kendime Düşünceler. S.113 (E. Ceren, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

⁶² Aurelius, a.g.e., 34

⁶³ Foucault, a.g.e., 236

⁶⁴ Foucault, a.g.e., 238

⁶⁵ Foucault, a.g.e., 246

⁶⁶ Aurelius, a.g.e., 1

olmayı, kamusal yararı olan herhangi bir fikre sahip kişileri can kulağıyla dinlemeyi; bir şeyi hak eden birine hakkını vermekte kararlılığı; nerede çaba harcanması, nerede rahat davranılması gerektiğini tecrübeye dayanarak bilmeyi; genç delikanlıların tüm cinsel arzularını durdurmayı öğrendim⁶⁷.

Evrenin ne olduğunu bilmeyen birisi, kendisinin de nerede olduğunu bilemez. Evrenin ne için var olduğunu bilmeyen, evreni de kendini de bilemez. Bu soruların herhangi birinden kaçınan birisi, kendi yaratılış amacını da bilemez. Öyleyse nerede, kim olduklarını bilmeden kendisini alkışlayanların övgüsünden kaçanlar, ya da bu övgünün peşinden gidenler için ne düşüneceksin?⁶⁸.

Helenistik ve Roma dönemlerindeki kendilik pratiğinin çilesi belirli noktalarda Hıristiyan çileden çok açık, çok net bir biçimde ayrılır. İlk olarak, bu felsefi çilede, bu kendilik pratiği çilesinde, son amaç, nihai amaç açık ki kendinden vazgeçmek değildir. Amaç, tersine, kendini mümkün olan en belirttik, en güçlü, en sürekli, en inatçı biçimde kendi varoluşunun ereği olarak ortaya koymaktır⁶⁹. Bu kendilik tekniği belirli bir zümreye ya da gruba yönelik değildir. Herkese açık kendilik sanatlarıdır. Seneca'nın ifadesiyle "Bilgelik... herkes için açıktır, hepimiz bu bakıma soylu kişileriz. Felsefe ne bir kimseyi iter ne de seçer; herkese pırıldar. Sokrates soylu değildi⁷⁰. Dolayısıyla toplumsal alanda herkesin rolü değişme gösterebilse de kendine eğilme, kendilik sanatları hiç kimseyi ayırt etmeden herkese eşit yaklaşmaktadır. Felsefi okumanın amacı, ereği bir yazarın eserini tanımak değildir; hatta o yazarın öğretisini derinleştirmek işlevi de yoktur. Söz konusu olan, esas itibarıyla, okuma yoluyla -bu her halükârda temel amacıdır- bir meditasyon fırsatı yaratmaktır⁷¹.

⁶⁷ Aurelius, a.g.e., 6

⁶⁸ Aurelius, a.g.e., 87

⁶⁹ Foucault, a.g.e., 277

⁷⁰ Seneca, a.g.e., 150

⁷¹ Foucault, a.g.e., 298

KAYNAKÇA

- Aurelius, M. *Kendime Düşünceler*. (E. Ceren, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları. 2019.
- Berk, F. M. Erken Dönem Hıristiyanlıkta Stoacılık ve Aziz Paul. *ÖZNE, Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*(29), 27-46. 2018.
- Bidet, J. *Foucault'yu Marx'la Okumak*. (Z. Cunillera, Çev.) İstanbul: Metis. 2016.
- Brown, W. *Halkın Çözülüşü, Neoliberalizmin Sinsi Devrimi*. (B. E. Aksoy, Çev.) İstanbul: Metis. 2018.
- Epiktetos. *Düşünceler ve Sohbetler*. (B. Toprak, Çev.) Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. 1989.
- Foucault, M. *Cinselliğin Tarihi*. (H. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2007.
- Foucault, M. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. (F. Taylan, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2013.
- Foucault, M. Özne ve İktidar. M. Foucault içinde, *Özne ve İktidar, Seçme Yazıları 2* (O. Akınbay, Çev., Cilt 4. Basım, s. 57-82). İstanbul: Ayrıntı. 2014.
- Foucault, M. *Öznenin Yorumbilgisi*. (F. Keskin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2015.
- Foucault, M. *Biyopolitikanın Doğuşu*. (A. Tayla, Çev.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2015a.
- Foucault, M. *Büyük Kapatılma, Seçme Yazılar 3* (Cilt 4. Basım). (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı. 2015b.
- Foucault, M. *Kendini Bilmek*. (J. C. Yapıcıoğlu, Çev.) İstanbul: Profil Kitap. 2019.
- Gürbüz, C. Antik Stoa'da Kader ve İrade Özgürlüğü Sorunu. *ÖZNE, Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*(29), 65-76. 2018.
- Keskin, F. Büyük Kapatılma. M. Foucault içinde, *Büyük Kapatılma, Seçme Yazıları 3* (Cilt 4. Basım). İstanbul: Ayrıntı. 2015.
- Özden, Ö. Biyolojik Ufka Karşı İki Modern: Agnes Heller Ferenc Feher. O. Kartal içinde, *Biyopolitika, Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* (Cilt 2, s. 87-108). Ankara: NotaBene. 2016.
- ÖZNE. *Stoa Felsefesi*. Adana: Çizgi Yayın. 2018.
- Seneca. *Ahlak Mektupları*. (T. Uzal, Çev.) İstanbul: Jaguar Kitap. 2019.

YEŞİL AKLAMA, BİR RIZA MÜHENDİSLİĞİ ÖRNEĞİ

Ömer Ersin KAHRAMAN¹

ÖZ

Çevrecilik, Sanayi Devrimi sonrası süreçte ortaya çıkan yoğun üretim rejiminin yarattığı ekolojik sorunlara tepki olarak gelişti ve bugün kaynakların tüketimi ve küresel iklim değişikliği felaketi beklentisiyle özellikle 1992 Kyoto Protokolü ve 2015 Paris Anlaşması sonrasında siyasal tartışmalarda ve küresel iktidar ilişkilerinde en önemli gündem maddeleri arasında yerini aldı. Ancak, her ne kadar çevrecilik bilincinin dayandığı korku, bilimsel temellere dayanıyor ve önlem alınmamasının Soğuk Savaş dönemindekine benzer, insan eliyle üretilmiş bir felakete sonuçlanması ihtimali de olsa kimi politik ve ekonomik aktörler çevrecilik sorununu başka ajandalar için rıza üretiminde kullanmaktalar. Bu olgu, özellikle reklamcılık ve yeşil pazarlama alanında literatüre yeşil aklama (greenwashing) olarak girdi. Bu makale, çevreciliğin ortak bilincinin halkla ilişkiler propagandalarında olduğu gibi ortak korkunun kullanılması yoluyla sosyo-psikolojik süreçlerde nasıl yeşil aklamaya dönüştürüldüğü ve bu yolla nasıl rıza üretiminde kullanıldığı konusunda bir tartışma başlatmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çevrecilik, Yeşil Aklama, Rıza Mühendisliği, Rıza İmalatı, Sosyal Psikoloji.

GREENWASHING, AN ENGINEERING OF CONSENT EXAMPLE

ABSTRACT

Environmentalism has developed in reaction to the extensive production regime emerged after the Industrial Revolution and following the 1992 Kyoto Protocol and 2015 Paris Agreement, it has become one of the key topics in the political debates and geo-power relations due to the extensive exploitation of resources and the anticipated global climate change disaster. However, although the fear which the environmentalism consciousness is founded on has scientific basis and, similar to the Cold War Era, the neglect of the problem has the potential to lead to a human made catastrophe, some political and economic circles exploit the ecologic problem for their agendas in order to increase profits and manufacture consent. This phenomenon especially in green advertising and green marketing debates is coined as "greenwashing" in literature. This article aims to initiate a debate about how the collective consciousness of environmentalism is transformed in greenwashing like other public relations spins exploiting the fear through sociopsychological processes and how it is used to manufacture consent.

Keywords: Environmentalism, Greenwashing, Engineering of Consent, Manufacturing Consent, Social Psychology.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstinye Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, kahraman.omerersin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3744-5965

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 413-433

Makalenin geliş tarihi: 04.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 21.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 413-433

Submission Date: 4 February 2021

Approval Date: 21 April 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Çevrecilik (*environmentalism*), en genel şekliyle çevrenin korunması ve çevre sağlığının geliştirilmesini amaçlayan bir felsefe, ideoloji ve sosyal hareket olarak tanımlanabilir. Günümüzde tarım ilaçlarının ve gıda ürünlerinde kullanılan yöntem ve katkı maddelerinin çevreye ve insan sağlığına olan tehdidi², fosil yakıtlara dayalı sanayi ve ulaşım nedeniyle bugün pratik sonuçlarıyla karşılaştığımız iklim değişikliği tartışmaları³, çevrecilik konusunu bütün ekonomik ve politik tartışmaların en önemli maddesi haline getirdi. Geleneksel tarım yöntemlerinin insan sağlığına zarar vermediği düşünülen bazı modern tarım yöntemleriyle birleştirildiği organik tarım uygulamaları ve sürdürülebilir büyüme sağlayacağına inanılan yenilenebilir enerji kaynakları arayışı da bugün aynı şekilde çevrecilik tartışmaları ekseninde ilerlemekte.

Her ne kadar Covid-19 salgını gündemin en önemli maddesi olsa da çevrecilik konusunun hala küresel felaket beklentisi ve kanser korkusu ile dünya genelinde en çok tartışılan ve ilgi çeken konular arasında olduğunu söylenebilir. Özellikle ABD’de Donald Trump’ın iktidara gelirken taahhüt ettiği gibi Paris İklim Anlaşması’nı askıya alması ve çevre politikaları kapsamında 2015 COP 21 sürecine liderlik etmiş Fransa’da mazota uygulanan vergilerin çevrenin korunması savı ile arttırılmasının tetiklediği *Gilets Jaunes* (Sarı Yelekliler) hareketinde olduğu gibi çevre konusu, yalnız teknolojik gelişmenin hangi paradigma ve teknoloji kümesi etrafında gerçekleşmesi gerektiği noktasında değil, aynı zamanda siyasal gelişmelerde de önemli belirleyici bir faktör olarak ele alınmasının gerektiğini gösteriyor. Bugün iklim değişikliği tartışmalarından yenilenebilir enerji piyasasına, DDT ve glifosat temelli tarım kimyasallarından eko etiketli (*ecolabel*) ürünlerin yarattığı yeni pazarlara kadar çevrecilik hem ekonomik hem de politik gelişmelerin merkezinde yer almakta. Öte yandan, Avrupa merkezli, özellikle Fransa ve Almanya’nın elinde olan teknik bilgi (*know how*) ile ilerleyen yenilenebilir enerji piyasasının ve eko etiketler ile onaylanarak pazara sürülebilen ürünlere dayalı yeni bir tarım sektörünün de teknik bilgi sahibinin kontrolüne geçeceği aşikâr. Bu durumda enerjiden tarıma kadar ekonomik ve dolayısıyla politik gücün, patentler ile korunmuş teknik bilgiye sahip olanın elinde toplanacağını ve yeni dönemde Batı merkezli dünya pazarı modelinin devamlılığının sağlanacağını öngörmek zor değil.

² Ayper Boga ve Seçil Binokay, ‘Gıda Katkı Maddelerinin İnsan Sağlığına Etkileri.’, *Archives Medical Review Journal*, 19 (1 Ocak 2010), ss. 141–58.

³ Seyhun Doğan ve Mutlu Tüzer, ‘Küresel İklim Değişikliği ve Potansiyel Etkileri’, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 12, no. 1 (2011), ss. 21–34.

Kısaca, Timothy Luke'un ⁴ da iddia ettiği gibi ekoloji ve çevreci söylemler, çevreci uygulamaların bilgisi üzerinde kurulan tekel, küresel iktidarın (*geo-power*) kurulmasında ve devam ettirilmesinde rol oynayan önemli faktörler haline geldi. Çevrecilik konusunun yalnız teknoloji merkezli tartışılması, konunun politik ve ekonomik aktörler açısından ne şekilde kullanıldığını görmemizi engelleyecek, bizi kendi değer yargılarımız ile sınırlanmış bir bakışa hapsederek küresel gelişmeleri anlamamızı ve takip etmemizi zorlaştıracaktır. Bu kapsamda, çevrecilik eksenli teknolojik gelişmeleri takip etmek önemli olduğu kadar çevreciliğin bir söylem olarak ne şekilde kullanıldığına bakmak, son politik gelişmeler ve ortaya çıkan yeni pazarlar konularında çevreciliğin sosyal psikoloji üzerindeki etkisini, politik ve ekonomik rolünü göz önüne almamızda ve küresel gelişmeleri daha iyi anlamamızda bize yardım edecektir.

Çevrecilik kavramı, bu bağlamda her ne kadar sanayi sonrası toplumun yarattığı çevre ve halk sağlığı sorunlarına çözüm arayan bir yaklaşım olarak olumlu çağrışım yapsa da bugün çevreciliğin dayandığı genel ölçekte çevre felaketi, özel ölçekte ise kanser gibi hastalıkların getirdiği korkunun toplumsal rıza mühendisliği (*engineering of consent*) için çeşitli alanlarda kullanılmaya elverişli bir haldedir. Özellikle Çatışma Teorisinin toplumsal birliğin ortak tehdiye karşı birlikle sağlandığı tezinden hareketle ⁵, çevreci söylemlerin iktidar ve yeni pazarlar açma aracı olarak kullanılmasında korkunun bir rolü olup olmadığı sorusunun cevaplandırılması gerekmektedir. Öte yandan, ülkemizin de ilerleyen dönemlerde daha fazla Batı eksenli çevre politikaları kisvesi altında yönlendirilmesi ve teknik bilgisine sahip olmadığı teknolojilere bağımlılığının artması ile uluslararası rekabet gücünün zayıflaması olasıdır.

Çevreciliğin politik veya ekonomik amaçlar için bir Halkla İlişkiler söylemi olarak kullanılması anlamında yeşil aklamaların (*greenwashing*) toplumsal korkuları ne şekilde kullanarak ürünlerini pazara soktuğu sorusunun cevaplanması, hem bireylerin çevreci söylemlerini sömüren pazarlama teknikleriyle aldatılmalarının önüne geçmek, hem de bizim gibi dünya pazarında yakalama (*catch up*) fırsatı arayan ülkelerin gelişmiş ülkelerle olan mesafesinin yeniden açılmasının önüne geçmek için gereklidir. Bu makale, hem manipülasyonların engellenmesi ile daha demokratik bir topluma ulaşmaya, hem de çevreci politikaların demokratik ortam içinde geliştirilerek gerçekten çevre sorunlarına çözüm bulmalarının sağlanmasına katkı sağlayabilmek

⁴ Timothy W. Luke, 'On Environmentalism: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism', *Cultural Critique*, no. 31 (1995), ss. 57-81.

⁵ Arthur A. Stein, 'Conflict and Cohesion: A Review of the Literature', *The Journal of Conflict Resolution*, 20, no. 1 (1976), ss. 143-72.

amacıyla çevreci söylemin ikinci amaçlarla sömürülmesi anlamına gelen yeşil aklama yoluyla rıza üretimi konusunu incelemeyi ve bu alanda bir tartışma başlatmayı hedeflemektedir.

Çevreciliğin Tarihsel Gelişimi

Çevreciliğin her ne kadar tarihte, 1272 yılında Londra’da kömür kullanımına karşı gelişmiş bilinçte olduğu gibi kısa ömürlü örnekleri bulunsa da ⁶ sürekli bir ilgi alanı olarak Sanayi Devrimi sonrası ortaya çıkan çevre sorunlarıyla ilişkili geliştiği söylenebilir. Birinci Sanayi Devrimi’nin enerji kaynağı olarak katı fosil yakıtlara dayanan dinamiği, özellikle dönemin ekonomik lideri olan İngiltere’de ciddi çevre kirliliği ve sağlık sorunları getirmişti. Hayvan ya da insan gücü yerine kömür kullanımıyla elde edilen buhar gücüyle çalışan fabrikalara dayalı yeni üretim biçiminin getirdiği sorunlar, İngiliz şehirlerinde emsali olmayan, insan sağlığını tehdit eden bir hava kirliliğine neden olmuştu ⁷. Bu durum, 1863 yılında İngiltere’de ilk kez hava kirliliği ile mücadelenin başlamasına ve alkali metallerin kullanımına ilişkin yasal tertipte olduğu gibi çevre sorunlarına karşı yeni düzenlemelerin getirilmesine neden oldu ⁸. İkinci Sanayi Devrimi sonrası sanayinin özellikle 1900’lerden itibaren farklı kimyasalları da kullanmaya başlamasıyla sorun daha da ciddileşmiş, hava kirliliğine ek, toprak ve su kirliliği ciddi boyutlara ulaşmıştı. Bu minvalde, İngiltere’de Manchester ve ABD’de Chicago gibi büyük endüstri şehirleri, çevre sorunları bilincinin gelişmesinde çevresel bozulma ve kirliliği ifşa eden birer laboratuvar halini aldı. Gene bu dönem, ilk toplu, öncelikle hava ve su kirliliğine karşı reform talep eden çevre hareketlerinin başladığı dönem olarak karşımıza çıkar ⁹.

Çevrecilik hareketlerinin 1890’lardan itibaren Manchester ve Chicago gibi merkezlerde yaşanan çevre felaketlerinin etkisiyle çevre bilincinin gelişmesine ivme kazandırdığı söylenebilir. Yasal düzenlemeler İngiltere’de 1863 *Alkali Acts* (Alkali Yasaları) ¹⁰ ve 1875 *Public Health Act* (Kamu Sağlığı Yasası) ¹¹ örneklerinde olduğu gibi bu dönemden önce başlamışsa da 1890’lardan sonra toplum genelinde çevre sorunlarına karşı ortak bilinç önemli

⁶ D. Urbinato, ‘London’s Historic “pea-Soupers”’, *EPA Journal*, 20, no. 1–2 (1994), s. 44.

⁷ Bhola D. Panth, ‘AIR POLLUTION’, *Current Science*, 32, no. 5 (1963), ss. 203–5.

⁸ Noga Morag-Levine, ‘Is Precautionary Regulation a Civil Law Instrument? Lessons from the History of the Alkali Act’, *Journal of Environmental Law*, 23, no. 1 (2011), ss. 1–43.

⁹ Harold L. Platt, *Shock Cities: The Environmental Transformation and Reform of Manchester and Chicago* (University of Chicago Press, 2005).

¹⁰ Morag-Levine, ‘Is Precautionary Regulation a Civil Law Instrument?’

¹¹ Catherine Bowler ve Peter Brimblecombe, ‘Control of Air Pollution in Manchester Prior to the Public Health Act, 1875’, *Environment and History* 6, no. 1 (2000), ss. 71–98.

bir yol kat etti. Çevre bilincinin bu gelişimi, çevreciliğin politik bir kimlik kazanarak reformist bir harekete dönüşmesine vesile oldu. Politik bir bilinç ve ideoloji olarak 1900'lerden itibaren güçlenen çevre bilinci, 1933 İspanya İç Savaşı süresinde anarko-sendikalistlerin kontrolündeki bölgelerde ilk kez radikal ve geniş çaplı uygulanma imkânı dahi bulabilecek ölçüğe ulaştı ¹². Bugün hâlâ sosyalist çevreci hareketlere özellikle Barcelona ve çevresinde gerçekleştirilmiş olan uygulamalar örnek teşkil etmektedir.

Yakın dönem çevreci hareketlerde önemli bir dönüm noktası Londra'da 1952 yılında on iki binden fazla insanın hayatına mal olduğu düşünülen *Great Smog* (Büyük Dumanlı Sis) çevre felaketidir ¹³. Bu felaket, *Clean Air Act* (Temiz Hava Yasası) adlı ilk büyük, kapsamlı hava kirliliği ile mücadele planının 1956'da kabul edilmesinin yolunu açtı ¹⁴. Öte yandan, 1962'de Amerikalı biyolog Rachel Carson'un ABD'de DDT kullanımının çevre etkilerini gösterdiği çalışması, sanayi sonrası çevre sorunlarının tarım alanındaki etkilerini ifşa ederek çevrecilik bilincine yeni bir boyut kazandırdı ¹⁵. Ancak çevrecilik, özellikle 1968 hareketleri sırasında gösterilerin en önemli argümanlarından biri olarak karşımıza çıkar ve özellikle bu tarihten sonra, küresel ekonomik sıkıntılarla beraber 1970'ten itibaren sanayi sonrası toplumun kendini imha edeceği küresel bir felaket beklentisi korkusu ile politik tartışmalarda önemli bir yer edinir ¹⁶. 1980'lerde çevrecilik olarak adlandırılan örgütlenmiş çevreci aktivizm, 1984'ten sonra etkili bir siyasi güç kimliği kazanarak Avrupa'da bugün en önemli politik unsurlardan olan "yeşiller" hareketine doğru evrilmiş ve seçimlerde önemli başarılar kazanan partilerin programlarının en önemli gündemi olarak yer edinmiştir ¹⁷. Özellikle 1988 yazının getirdiği korku, küresel felaket beklentisinin gerçekçiliğinin bilimsel veriler ile ortaya konması ve korkunun boyutunun artık politik liderlerin çevreci söylemin argümanlarını inkâr edemeyeceği bir noktaya ulaşması ile, 1992'de Brezilya'nın Rio de Janeiro şehrinde imzalanan "Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi", "yeşiller" hareketinin önemli bir başarısı olmuştur. Sonrasında bu kapsamda yürütülen konferanslardan önce 1992 Kyoto Protokolü, sonra da 2015'te

¹² Daniel Guérin ve Noam Chomsky, *Anarchism: From Theory to Practice*, trans. Mary Klopper (New York: Monthly Review Press, 1970).

¹³ DL Davis, 'A Look Back at the London Smog of 1952 and the Half Century Since', *Environmental Health Perspectives*, 110, no. 12 (December 2002), ss. A734-35.

¹⁴ Peter Brimblecombe, 'The Clean Air Act after 50 Years', *Weather*, 61, no. 11 (2006), ss. 311-14.

¹⁵ Rachel Carson, *Silent Spring* (Houghton Mifflin Harcourt, 2002).

¹⁶ Frederick H Buttell ve William L. Flinn, 'The Structure of Support for the Environmental Movement, 1968-1970', *Rural Sociology*, 39, no. 1 (1974), ss. 56-69.

¹⁷ Gökhan Akşemsettinoglu, 'Avrupa Parlamentosu Seçimlerinde 40 Yıl: 1979 - 2019', *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, no. 1 (3 July 2020), ss. 163-85.

Fransa'nın başkenti Paris'te 196 ülkeden temsilcinin katılımıyla gerçekleştirilen COP 21 konferansı çerçevesinde ulaşılan mutabakata istinaden 195 ülke tarafından 2016 yılında New York'ta imzalanan "Paris Anlaşması" ile çevrecilik yaklaşımı uluslararası arenada bağlayıcılığı olan bir faktör haline gelme fırsatı bulmuştur.

Çevrecilik, 1970'lerden itibaren insan ve doğa arasındaki ilişkiyi konu edinen çevre felsefesi ve insanın çevre ve doğayla ilişkilerinin ahlaki boyutu üzerine çalışan çevre etiği başlıkları altında felsefenin de özel ilgi gösterdiği bir alan haline gelir ¹⁸. Çevre felsefesi tartışmalarında doğanın kendine içkin bir değeri olup olmadığı konusu öne çıkar. Çevreciliğin ve çevre sorunlarının ivme kazandığı 1970'lerde modern sanayileşmiş toplumların araçsal ve insan merkezci uygulamalarının doğaya verdiği tahribata karşılık, insan ihtiyaçlarına araçsal uygunluklarından bağımsız olarak insan olmayan varlıkların bir değeri olduğunu ve toplumların bu değeri gözeterek yeniden yapılandırılması gerektiğini savunan derin ekoloji (*deep ecology*) hareketi bu tartışmaların odağında yer alır ¹⁹. Derin ekoloji kavramını ilk ortaya koyan Norveçli filozof Arne Næss, çevrecilik yaklaşımlarının çevre sorunun yalnız insanı ilgilendiren kirlilik ve kaynak yönetimi konularıyla ilgilenmesini eleştirirken sorunun aslında daha derinlerdeki çeşitlilik, karmaşıklık, otonomi, simbiyoz ve eşitlikçi boyutlarının göz ardı edildiğini savunur ²⁰. Arne, doğanın karmaşık ilişkilerle kurulduğunu, ekosistemler içinde her organizmanın bir diğerine bu yapıda derinden bağlı olduğunu ve bu karmaşık yapı da ancak bütünsel bir bakış ile korunabileceğini iddia eder.

Öte yandan feminist düşünürler, doğanın sömürsüyle erkek merkezli bakışta doğanın bir parçası olarak ele alınan kadının bedeni üzerinden tahakkümü arasında kurduğu ilişkiyle Françoise d'Eaubonne ile başlayarak tartışmaya ekofeminizm (*ecofeminism*) çatısı altında 1970 ve 1980'lerde katılırlar. Ekofeminizm ile cinsiyet eşitliğinde olduğu gibi erkek merkezli bakıştan kurtularak ataerkil olmayan yapıların ve bütünsel bir bakış açısıyla dünyanın organik süreçlerinin yeniden değerlendirilmesi gerektiği sorunu tartışmaya açılır ²¹. Vandana Shiva ve Maria Mies'in da altını çizdiği üzere kadın ve doğanın erkek merkezli bakışa göre kaotik, irrasyonel, düzenli ve bu nedenle

¹⁸ Freya Mathews, 'Environmental Philosophy', in *History of Philosophy in Australia and New Zealand*, ed. Graham Oppy and N.N. Trakakis (Dordrecht: Springer Netherlands, 2014), ss. 543-91.

¹⁹ George Sessions, 'The Deep Ecology Movement: A Review', *Environmental Review: ER*, 11, no. 2 (1987), ss. 105-25.

²⁰ Arne Naess, 'The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary', *Inquiry*, 16, no. 1-4 (1 Ocak 1973), ss. 95-100.

²¹ 'Ecofeminism | Sociology and Environmentalism', in *Encyclopedia Britannica*, 25 Mart 2021, <https://www.britannica.com/topic/ecofeminism>.

kontrol edilebilir oldukları inancıyla ikisinin de ölü bir bedeninin cenaze töreni öncesi kozmetik bakımının yapılması gibi planlandığı, düzenlendiği ve hatta erkek bakışına göre “güzelleştirildiği” söylenebilir ²². Doğa ve kadın arasında kurduğu ilişki üzerinden ekofeminizmin kısa sürede 20. yüzyılın önde gelen akımları arasına katıldığı söylenebilir.

Çevre felsefesi tartışmaları, çevre sorunlarının insan merkezli ele alınmasına yönelik eleştiriler getirirse de çevrecilik konusu sınırlı kaynakların yönetilmesi ve sürdürülebilirlik noktasında özellikle popülerleşti. Kaynakların sınırlı olduğu gerçeği ve kaynak kullanımının rasyonel olarak yeniden düzenlenmesi gerekliliği ile ekoloji ve ekonomi, karar vericilerin yönlendiren politika söylemlerine giderek daha da karışırken çevrecilik, özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde neoliberal küreselleşmeye paralel olarak yeni bir yönetim sanatı biçimi halini almaya başladı. Bu gelişmeler ile özellikle dünyanın toplam kaynaklarının sınırlılığı gerçeği etrafında küresel ekonomik bir sorun olarak çevrecilik, yalnız ahlaki bir dert olmaktan çıkıp rasyonel bir zorunluluk haline geldikçe polisiye bir mesele şeklinde bağlayıcı, küresel bir potansiyel kazandı. Bu haliyle çevrecilik, artık yalnız iklim değişikliğine karşı bir tepkiden öte, küresel iktidar ilişkileri içinde uluslararası bir mesele haline geldi.²³

Yeşil Aklamının Ortaya Çıkışı

Her ne kadar kavramın ilk çağrışımı tarihsel arka planından ötürü olumlu da olsa, çevreci söylemler yalnız çevrenin korunması ve sürdürülebilir bir dünya arayışına hizmet etmemektedir. Politikaların belirlenmesinde merkezde olan motifin çevre sorunlarına çözüm getirme isteği mi yoksa dünya pazarında eşitsizlikleri arttırarak yeni bir teknoloji paradigması geliştirme ve piyasaya lider ülkeler lehine işleyecek yeni bir denge sağlama arayışı mı olduğu konusunda şüpheler mevcut ²⁴. Zira makro ölçekte bazı çevre politikalarının, çokuluslu şirketlere astronomik kârlar sağlayan ve geliştirmekte olan ülkelerin uluslararası pazarlarda rekabet gücünü kıran rolü bugün dile getirilmekte. Öte yandan mikro ölçekte pazarın devamlılığını sağlayan sürekli büyüme için ihtiyaç duyduğu ürün inovasyonlarının talebini, ürünlerin tüketiciye mevcut çevrecilik bilincini sömürerek yanıltıcı şekilde çevre dostu ya da tarım ve

²² Vandana Shiva ve Maria Mies, *Ecofeminism* (Zed Books Ltd., 2014).

²³ Timothy W. Luke, ‘The (Un)Wise (Ab)Use of Nature: Environmentalism as Globalized Consumerism’, *Alternatives: Global, Local, Political*, 23, no. 2 (1998), ss. 175–212.

²⁴ Luke, ‘On Environmentality’.

farmakoloji sektörlerinde organik kisvesi altında sunma yoluyla oluşturan yeni pazarlama yöntemleri piyasaya hâkim olmakta ²⁵.

Yeşil aklama (*greenwashing*), makro ve mikro ölçekte, ürünlerin, amaçların ya da politikaların gerçek motiflerinin çevrecilik bilincini kullanarak çarpıtıcı yanıtıcı bir söylem altında gizlenmesini sağlayan bir *spin* (halkla ilişkilerde bir gerçeğin yanlış yorumlamasına dayanan propaganda yöntemi) olarak tanımlanabilir ²⁶. Yeşil aklama kavramını ilk kez 1986'da çevreci yazar Jay Westerveld, New York'ta otelcilik sektöründe havluların tekrar kullanımı uygulamasının çevreyi koruma argümanı ile tanıtılması konusunu sorguladığı bir yazısında ortaya attı ²⁷. Otellerin, tek kullanımlık havlu uygulamasını bırakarak müşterilerine yıkanmış havluların tekrar kullanılmak üzere sunmalarının nedeninin çöp üretimini azaltma olduğunu söylemelerine karşın, asıl hesapları kendileri için önemli bir masraf kaleminde kurtulmaktı. Bu yazıda oteller açısından uygulamanın motifinin masraf azaltarak kârı yükseltmek olmasına karşın, amacın müşterinin daha kolay kabulleneceği çevre sorunu arkasına saklandığı bu uygulama, ilk kez yeşil aklama kavramının kullanıldığı örnek olarak karşımıza çıkar.

1960'lardan itibaren ABD'de başlamak üzere kaynakların hesapsız şekilde hızla tüketilmesi ve dünyanın geleceğinin bu tüketim alışkanlığıyla sürdürülemez olduğu bilincinden hareketle tüketimlerinde ürün ve hizmetlerin çevreye etkilerine dikkat eden yeni bir tüketici grup ortaya çıkmış, bu grubun tükettiği mal ve hizmetlere yeşil ürünler adı verilmişti ²⁸. 1980'lerden itibaren çevreye duyarlı bu kesimlere ürünlerini pazarlamak isteyen ve tüketicilerin yoğunlaşan çevre sorunlarına duyarlılığını sömüren ürün pazarlama stratejileri gelişmeye başlamasıyla piyasada ürünlerinin doğa dostu olduğu ve çevreye duyarlı olduklarını iddia eden şirketler, yeşil aklamayı pazarın genel bir unsuru haline getirdi ²⁹. 1993 yılına gelindiğinde David F. Welsh, ortaya çıkmakta olan yeni yeşil pazarlama (*green marketing*) uygulamalarından bahsediyordu. Bu makalesinde 1985 yılında bütün piyasa malları arasında %1'lik yer tutan yeşil reklam (*green advertising*) ile satışa sunulan ürünlerin 1990 yılında hızlı bir büyüme ile pazarın %9'una hâkim olduğunu gösterdi. Bu durumu Welsh, iki

²⁵ Ajay Menon ve Anil Menon, 'Enviropreneurial Marketing Strategy: The Emergence of Corporate Environmentalism as Market Strategy', *Journal of Marketing*, 61, no. 1 (1997), ss. 51-67.

²⁶ Lynn R. Kahle ve Eda Gurel-Atay, *Communicating Sustainability for the Green Economy* (Routledge, 2015).

²⁷ P. Hayward, 'The Real Deal? Hotels Grapple with Green Washing', *Lodging Magazine*, 2009.

²⁸ George M. Zinkhan ve Les Carlson, 'Green Advertising and the Reluctant Consumer', *Journal of Advertising*, 24, no. 2 (1 June 1995), ss. 1-6.

²⁹ Nancy E. Furlow, 'Greenwashing in the New Millennium', *Journal of Applied Business and Economics*, 10, no. 6 (2010), ss. 22-25.

faktöre bağlıyordu: bunlardan ilki insanların dünyanın karşılaştığı çevre sorunları karşısında bilinçlenmesi iken diğeri yasal belirsizlikleri kullanarak şirketlerin mesajlarında uyguladıkları yeşil aklama yöntemleriydi ³⁰. Aynı şekilde 2009 yılında 230 milyar dolar olan yeşil ürün ve hizmet pazarı, 2015 yılına gelindiğinde 845 milyar doları bulmuştu ³¹. Yeşil etiketli ürünlerin pazar payında yaşanan bu hızlı yükselme bir yandan insanların çevre sorunları karşısında harekete geçme isteklerini yansıtırken diğer yandan şirketlerin çevreci performansları ve ürünlerinin çevreci yararları hakkında kasıtlı olarak tüketicileri yanlış yönlendirmesinde artışı beraberinde getirdi. Yeşil aklama çalışmalarında önemli bir otorite olan TerraChoice'a göre, bu dönemde rakiplerinden daha yeşil olduğunu iddia eden ürünlerin %95'i en az bir yeşil aklama ögesi içeriyordu ³².

Çevrecilik, yalnız şirketlerin bir kârlılık sorunu değil. Çevreciliğin yeşil aklama içinde sömürüsü her ne kadar literatürde ilk ortaya çıkış alanı olan reklamcılık ile ön plana çıksa da potansiyelinin bununla sınırlı olmadığı örnekleri mevcut. Bu noktada Naomi Klein'in felaket kapitalizmi tezinin iddia ettiği üzere neoliberal kapitalizm, bir yandan felakete zemin hazırlarken öte yandan da onu büyümesi sürecinde bir fırsat olarak kullanır ³³. Çevreciliğin dayandığı iklim değişikliği felaket beklentisinin de benzer şekilde kullanılabilir, yoğun üretim ve tüketim süreçlerinin gelişimi için fırsata çevrilecek bir kriz olduğu söylenebilir. Felaket kapitalizmi tezinden hareket eden Fletcher'a göre, yatırımcıların çoğunluğunun hâlâ iklim sorununu toplu halde görmezden gelmesine karşın azınlıkta kalan bir grubun ekoturizm gibi uygulamalarında ve özellikle kaynakların kontrolü ve pazarlanması noktasında stratejilerin geliştirilmesinde iklim değişikliği kriz algısının kullanılmasıyla ekolojik bozulma yeni bir kâr kaynağı olarak karşımıza çıkar ³⁴. Kyoto Protokolü sonrasında karbon salınımına sınırlamalar koyarak ve salınım ünitelerinin ticareti yoluyla sera gazı salınımını uygun maliyete azaltmak üzere gelişen, değeri trilyonlarca Amerikan dolarıyla ölçülen karbon pazarları bu yeni

³⁰ David F. Welsh, 'Environmental Marketing and Federal Preemption of State Law: Eliminating the Gray behind the Green', *California Law Review*, 81 (1993), s. 991.

³¹ Özel, Aybike Pelenk. 'Çevresel aktivizm, halkla ilişkiler ve yeşil aklama üzerine kuramsal bir bakış'. *Selçuk İletişim*, 8, no. 4 (2015), ss. 73-89.

³² David Markham, Anshuman Khare, and Terry Beckman, 'Greenwashing: A Proposal to Restrict Its Stread', *Journal of Environmental Assessment Policy and Management* 16, no. 4 (2014), ss. 1-16.

³³ Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, 1st edition (Picador, 2008).

³⁴ Robert Fletcher, 'Capitalizing on Chaos: Climate Change and Disaster Capitalism', in *The Atmosphere Business, Ephemera: Theory and Politics in Organization* (ephemera theory & politics in organization, 2012), s. 101.

kâr kapılarının bir diğer örneği³⁵. Bu pazar sayesinde ekonomik avantaja sahip ülkeler istemeleri halinde daha fazla kirletme hakkını satın alabilirken ekonomik açıdan küresel ekonomide daha zayıf ülkeler ise bu haklarından feragat ederek gelişmiş ülkelere satabildikleri, yani hava kirliliğinin pazarlandığı bir sistem kuruldu³⁶. Bu yolla zengin ülkeler, hem karbon salınımı seviyelerini diğer ülkeler kadar düşürmek zorunda kalmadılar, hem de güçlü para birimleri sayesinde küresel pazarda sanayileşme yolunda gelişmekte olan ülkelerin ellerinden önemli bir avantajı almış oldular. Tarihsel olarak karbon salınımı ve hava kirliliğinden asıl sorumlu ülkeler de böylece çevrecilik politikalarının uygulanmasının polisi haline gelebildi.

Neoliberal küreselleşmeye paralel, küresel kaynak yönetimini ilgilendiren bir mesele olduğu ölçüde tarihsel gelişiminin, çevreciliği küresel iktidar ilişkileri içinde uluslararası bir mesele haline getirmesiyle ekoloji tartışmaları, güç ilişkilerinin kurulmasında manipülasyona açık bir hale geldi. Yine bir yeşil aklama örneği olarak çevre sorunları, güç ilişkilerinde küreselleşmenin merkez ülkelerinin, rekabet gücü düşük ülkelere karşı bir koz haline gelmeye başladı. Her ne kadar küreselleşmenin merkezinde olan ülkeler, çevre sorunlarının gelişmesinden en çok sorumlu olsalar da doğa, ekoloji ve çevrecilik bir küresel bilgi kisvesinde küresel iktidar sistemlerinin söylemleri olarak bu ülkeler tarafından kullanılmaya başladı. Örneğin her ne kadar Çin, toplam karbon gazı salınımında dünya lideri olsa da kişi başı karbon gazı salınımında Avrupa'nın endüstri merkezi Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri'nin çok gerisinde olan bir ülke. Çin'de 2017'de kişi başı karbon gazı salınımı 6.92 ton ile sınırlı kalırken bütün karbon gazı salınımı azaltma politikalarına ve yine çevreci olmayan bir enerji kaynağı olarak nükleer enerji kullanma yoğunluklarına rağmen bu rakam Almanya'da 9.65 tona, ABD'de ise 16.21 tona kadar çıkıyor³⁷. Her ne kadar sorunlarda endüstrileşmenin ilk aşamalarından itibaren en büyük sorumluluğa sahip de olsalar gelişmiş ülkeler, doğanın kendisini az bulunan, korunması gereken doğal bir ekonomik kaynak sorunu haline getirerek bir yandan ekolojik aktivizmi küresel ekonominin sosyal kontrolünde kullanırken öte yandan sorunların global takibini sağlayacakları iddiasıyla küresel bir takip ve ekonomik müdahale sistemini çevre ve iklim değişikliği tartışmaları yoluyla kurarak ellerindeki yeşil bilgi birikimini yeni bir küresel iktidar aracına çevirmekten ve küresel boyutta politikalara müdahale etmekten geri kalmıyor³⁸. Bu haliyle çevrecilik, Luke'a

³⁵ Fletcher, ss. 102-4.

³⁶ Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism Vs. The Climate* (Simon and Schuster, 2014), s. 286.

³⁷ Hannah Ritchie ve Max Roser, 'CO₂ and Greenhouse Gas Emissions', *Our World in Data*, 11 Mayıs 2017, <https://ourworldindata.org/co2-and-other-greenhouse-gas-emissions>.

³⁸ Luke, 'On Environmentality'.

göre küresel kaynaklar üzerinde getirdiği tahakküm ile kapitalizmin ulaştığı son aşama olarak değerlendirilebilir ³⁹.

Çevrecilik, tarihsel çıkış noktasıyla rasyonel ve haklı temellere dayansa da toplumsal yönlendirme ve manipülasyon için elverişli koşullar içermesi nedeniyle yeşil aklama ile kendi rasyonel temellerine aykırı şekilde bugün yeni bir tüketim biçiminin temel unsuru haline geldi. Bu anlamda çevreci söyleme dayanan yeni bir tüketici pazarı her geçen gün daha da gelişmekte ve bu pazarın lideri konumunda olan Batının uluslararası rekabet gücünü pekiştirmekte. Peki çevrecilik, nasıl oldu da kendi karşı çıktığı koşulların başat sorumlusu olan tüketiciliğin (*consumerism*) yeni bir biçimi haline aldı? Çevrecilik söylemi etrafında yeşil aklama propagandalarıyla gelişen dönüşüme temel teşkil eden sosyo-psikolojik faktörler neler? Yeşil aklamanın hem politik hem ekonomik alanda ne şekilde rıza ürettiği, çevrecilik bilincinin dayandığı kolektif felaket korkusunun ne şekilde propaganda malzemesi olarak kullanıldığına bakılarak anlaşılabilir. Çevreciliğin bu dönüşümünü ve çevre felaketi korkusunun yeşil aklama yöntemlerinde toplumsal manipülasyon amacıyla nasıl kullanıldığını anlamak için 1900'lerin başlarında propagandanın Batılı ülkelerde daha yumuşak bir formda uygulanmasına ve bu yolla rıza üretilmesi aracı şeklinde gelişen halkla ilişkilerin korku unsurunu ne şekilde kullandığına bakmamız gerekiyor.

Korku Yoluyla Rıza Üretimi ve Yeşil Aklama

Bir Halkla İlişkiler propaganda yöntemi olarak yeşil aklamanın ne şekilde kullanıldığını anlamak için rıza üretiminde bireyleri kolektivitelerde güvenlik arayışına iten korkunun ortak tehdit algısı ile nasıl birlik hissi ve kolektif bilinç ürettiğine bakmamız gerekir. Çatışma teorisi yaklaşımına göre toplumsal birliğin kurulmasında ortak kabul edilen değerler ve yargılardan daha önemli olan unsur, çatışma ve onun getirdiği tehdit algısının ta kendisidir. Çatışma, her ne kadar ilk başta kulağa ayrıştırıcı bir güç gibi gelse de aslında ortak bir tehdit algısı ile bireylerin beraber hareket etmesine olanak sağlayarak önemli bir toplumsal işlev görür. Çatışmayı sosyolojik çalışmalarda ilk başta Karl Marx merkeze almış ve toplumun çatışmalı temeline vurgu yapmışsa da çatışmayı bütünleştirici bir unsur olarak ilk Georg Simmel sunmuştur. Simmel'e göre çatışma, bazen şiddetli ve yıkıcı olsa da her zaman birliği dağıtmaya veya zarar vermeye yönelmez. Tam aksine çatışma, aslında karşılıklı eylemi teşvik ederek toplumsallaşma ve birlik sağlamanın en önemli araçlarından biridir ⁴⁰.

³⁹ Luke, 'The (Un)Wise (Ab)Use of Nature'.

⁴⁰ Jean Duhaime, 'Le conflit comme socialisation selon G. Simmel', Mayıs 2001, <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/2198>.

Biçimsel bir kin itkisi olarak çatışma, sempati ihtiyacının simetrik bir izdüşümüdür⁴¹. Çatışmanın getirdiği harmoni, onun yıkıcılığının değil, ortak soruna ve tehdiye karşı ortak harekete götüren benlik bilincinin yarattığı ve muhafaza ettiği süreğen toplumlaşmanın bir sonucudur⁴². Grupta çatışma ile kurulan ortak amaç sayesinde dahlinin bilincinde olan birey, varlığının rolünü daha net algılayarak diğer grup üyelerine ortak eylem içinde kendisini bağlanmış hisseder⁴³. Bu şekilde çatışma, grup içinde heterojen unsurların bile gruba katılımını, ortak tehdiye karşı ortak eylem arayışı ile sağlamış olur⁴⁴.

Çatışmanın bu bütünleştirici rolü sosyal psikolojinin de önemli bir çalışma alanıdır. Her ne kadar sosyal psikoloji yaklaşımları, dışsal çatışma ve tehdit faktörleriyle doğrudan ilgilenmeseler de tehdit algısının toplumsal kaynaşma üzerindeki rolüne odaklanırlar⁴⁵. Bireysel düzeyde bile olsa karşılaşılan tehdit ve onun yol açtığı korku, Janis'e göre bir yandan çocukluktan kalma ayrılık kaygısını tetikleyerek bağımlılık duygusuna yol açarken öte yandan bireyi grup içinde tehdidi aşmak için ihtiyaç duyulan desteği aramaya itmesiyle grup üyeliği eğilimini artırır⁴⁶. Bu bağlamda, özellikle ortak tehdit ve korkunun hâkim olduğu felaket dönemlerinde birliktelik ve dayanışma (*altruism*) hissini kuvvetlendiği gözlenir. İkinci Dünya Savaşı döneminde hava bombardımanları altında Britanya'da yaygınlaşan iyi niyet ve nezaket, felaketin yarattığı tehdit ve korkunun toplumsal birliği pekiştirmesi örneği olarak sayılabilir⁴⁷. Grinker ve Siegel de bu tarz kriz dönemlerinde bireylerin, güvenliklerinin birbirlerine bağlı olduğu hissiyle gruba daha bağlı hale geldiklerini iddia eder⁴⁸. Yine benzer şekilde, Güney Afrika'da felaket sonrası yapılmış bir anket çalışmasının ortaya koyduğu korku ve gruba katılım eğilimi ve tehdidin ciddiyeti arasındaki pozitif ilişki, bir ortak tehdit örneği olarak felaketin nasıl toplumsal gruba aidiyet hissini geliştirdiğine ve tehdidin boyutunun ortaya çıkan birliktelik eğiliminin yoğunluğunu nasıl tayin ettiğine işaret eder⁴⁹. Marta Wolfenstein da felaketin bireysel hayatta kalma dürtüsünü harekete geçirecek boyutlarda otoritelerin aciz kaldığı inancına ulaşması

⁴¹ Georg Simmel, *Le Conflit* (Paris: Circé, 1995), s. 43.

⁴² Georg Simmel, *Philosophie de La Modernité* (Paris: Payot, 2004), s. 361.

⁴³ Simmel, *Le Conflit*, s. 45.

⁴⁴ Simmel, *Philosophie de La Modernité*, s. 382.

⁴⁵ Stein, 'Conflict and Cohesion', s. 148.

⁴⁶ I. L. Janis, 'Group Identification Under Conditions of External Danger', *The British Journal of Medical Psychology* 36 (1963), ss. 227-38.

⁴⁷ Irving Lester Janis, *Air War and Emotional Stress: Psychological Studies of Bombing and Civilian Defense* (New York: McGraw-Hill, 1951); M. Schmideberg, 'Some Observations on Individual Eactions to Air Raids', *Journal of Psycho-Analysis* 23 (1942): ss. 146-75.

⁴⁸ R. R. Grinker and J. P. Siegel, *N Under Stress*. (Philadelphia: Blakiston, 1945).

⁴⁹ D. J. W. Strumpfer, 'Fear and Affiliation during a Disaster', *Journal of Social Psychology*, 82, no. 2 (1970), ss. 263-68.

halinde birliktelik hissini yerini paniğin, dayanışmanın yerini de bencilliğin alacağını savunur. Buna karşın, felaket dönemlerinde bireylerin grubun diğer üyelerine karşı negatif tutumları törpüleyerek ötekine yardım, yakınlaşma ve birliktelik hislerinin güçlendiği ve bireylerin bir sığınak olarak gördükleri topluma daha uygun hale gelme eğilimde oldukları noktasında hemfikirdir⁵⁰. Bu tezlerden hareketle, toplumsal kolektivitenin güçsüz kaldığı hissini ortaya çıkardığı örnekler dışında ortak tehdidin ve onun yol açtığı korkunun bireylerin kolektivitenin kendilerini koruması beklentisiyle kolektiviteye daha fazla uyum sağlama eğilimini kamçılacağı söylenebilir.

Ancak burada önemli bir sorun karşımıza çıkar; ortak tehdidin bertaraf edilmesi demek, grubu bir arada tutan ortak amacın birleştirici gücünün de ortadan kalkması ve toplumsal birliğin çözülmesi anlamına gelecektir. Bu nedenle grubun sürekli olarak bir ortak amaç üretmek için kendisine ortak düşmanlar ve tehditler aramayı sürdürmesi, varlığının devamı için hayati önem arz eder⁵¹. Bu nedenle üstesinden kolay gelinebilecek bir tehditte çok grup birliği için süregelen bir tehdit, kolektif eylem ile gelen bilincin ve birlikteliğin devamlılığını sağlamak için daha uygundur. Bu bağlamda Simmel'e göre bütün çatışmalar çözülmek için ortaya çıkmazlar. Tarih, çatışmaya uzlaşma ile son noktayı asla koymaz; bunun yerine bir çatışmanın yerini sürekli başkasının almasıyla içerik bir akış içindeyken biçimsel bir süreklilik ile çatışma ve ortak tehdit korunur. Bu anlamda Simmel'e göre çatışma, içerikler olarak karşımıza çıkan olgusal tarihin ötesinde, içeriğin sürekli biçime karşı durduğu bir metafizik ve sonu olmayan bir tarih içinde korunur⁵².

Tehdidin süreğenliği, bireyi toplumsal kolektivitede güvenlik bulma arayışına iten korkunun kamçılanması anlamına gelir. Bu noktada Halkla İlişkilerin toplumsal ortak hareket ve birlikteliğe götüren tehdit ve korkunun otoritelerin amaçlarına uygun kitlesel rıza üretme araçları olarak kullanımı devreye girer. Modern Halkla İlişkiler çalışmaları, 1900'lerde ABD'de Ivy Lee ve Halkla İlişkileri uygulamaya alınan bir programda kamunun anlayışı ve kabulünü kazanmayı sağlamayı amaçlayan bir yönetim işlevi olarak tanımlayan Edward Bernays ile başlar⁵³. Bernays'e göre ister endüstri ister devlet ister emek gruplarının yönetiminden sorumlu olsun, her lider, iletişim kanallarını kullanmada uzman teknisyenlerin yardımını alarak kitleleri maksatlı ve bilimsel yolla ikna etmeye ihtiyaç duyar. Korkunun kitleleri yönlendirme ve rıza üretme gücünü çalışmalarının ilk başladığı yıllardan itibaren bilen

⁵⁰ Martha Wolfenstein, *Disaster a Psychological Essay*, 1st edition (Free Press, 1957).

⁵¹ Simmel, *Philosophie de La Modernité*, ss. 375-76.

⁵² Simmel, s. 381.

⁵³ Deirdre K. Breakenridge, *PR 2.0: New Media, New Tools, New Audiences* (FT Press, 2008).

Bernays'e göre Halkla İlişkiler, kitlesel onayın gerektirdiği işlerde kitlelerin istenildiği gibi karar vermesini sağlayacak iletişim teknisyenlerinin işidir⁵⁴. Seçimlerde dahi kullanılması kimi çevrelerce devlet otoriterliği veya demokrasinin tasnifi olarak değerlendirilen, kitlelerin istenildiği şekilde yönlendirerek program ve fikirlerin onaylatılması yöntemleri bütünü, yani halkla ilişkilerin çekirdeğini Bernays, rıza mühendisliği olarak tanımlar⁵⁵.

Burada endüstriyel teknik bir kol olarak mühendislik kavramının kullanılması önemli bir detaydır. Halkla ilişkilerde iletişim kanallarının kullanılmasında uzmanlaşmış teknisyen, kitlelerin motiflerini mekanik bir sorun gibi analiz ederek normatif temellerinden bağımsızca, liderin istediği gibi şekillendirir. Politik bir eylem kisvesi altında "Torch of Freedom" (Özgürlük Meşalesi) kampanyasında kadınların toplumsal cinsiyet sorunlarını kullanarak onlara sigaranın bir özgürleşme simgesi şeklinde sunulması ve kadınların böylece sigara tüketicileri haline getirilmesi, halkla ilişkilerin rıza mühendisliğinin başarılı bir örneğidir⁵⁶. Burada kadınların yaşadığı toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin getirdiği çatışma ve onun dayanışma bilincinin, aslında kadının özgürleşmesiyle alakasız ve hatta bağımlılık ilişkisi geliştiren bir ürünün satışına yönelik olduğu düşünülürse özgürlüğü geliştirmek yerine geriletecek olan bir amacı kitlelere kabul ettirmek amacıyla kullanıldığı görülüyor. Bu yöntemler, toplumsallaşmaya götüren çatışmaları reklamcılıkta kullanabildiği gibi bütün bir halkın kaderini belirleyebilecek politik kararlarda da çatışma ve ortak tehdit algılarını kullanmaya elverişliydi. Ortak tehdit ve korkunun yönlendirici gücünün politik kullanışlılığını en iyi gösteren örneklerden birisi, Bernays'in de içinde rol aldığı, Sovyetler Birliği ile olan nükleer savaş riskinin yarattığı korkuyu Guatemala'nın seçilmiş liderini hemen yanı başlarındaki bir Sovyet ajanı gibi göstermek için kullandığı, 1954'te Guatemala'ya karşı ABD'nin yaptığı darbeyi ülkenin demokrasiye geri kazandırılması hareketiymiş gibi kitlelere kabul ettirebilen halkla ilişkiler kampanyasıdır. Aslında alakasız iki unsur, bu halkla ilişkiler çalışması ile kitlelere ilişkili gibi gösterilmiş, böylece anti-demokratik bir eylem demokrasi kisvesi altında sunulmuş ve kitlelerin rızası planlı bir şekilde Sovyet korkusu kullanılarak elde edilmiştir⁵⁷.

⁵⁴ Omar Ahmad Abu Arqoub, Bahire Efe Özad ve Adeola Abdulateef Elega, 'The Engineering of Consent: A State-of-the-Art Review', *Public Relations Review*, 45, no. 5 (1 Aralık 2019).

⁵⁵ Edward L. Bernays, 'The Engineering of Consent', *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 1947.

⁵⁶ Vanessa Murphree, 'Edward Bernays's 1929 "Torches of Freedom" March: Myths and Historical Significance', *American Journalism* 32, no. 3 (3 Temmuz 2015), ss. 258-81.

⁵⁷ Stephen Schlesinger ve Stephen Kinzer, *Bitter Fruit: The Story of the American Coup in Guatemala, Revised and Expanded* (Harvard University Press, 2005).

Halkla ilişkilerin çekirdeğini oluşturan rıza mühendisliğinde kullanılan mekanizma, toplumsal birliktelik yaratabilen çatışmaların yarattığı ortak korku ile bireylerin kendilerini korktuğu tehditten koruyacağına inandığı otoritelerin amaç ve isteklerine uygun hareket etmesinin sağlanmasıdır. Linke ve Smith'e göre korku ve dehşet duyguları, politik ve idari aktörlerin yoğun olarak kullandığı kitle yönetim araçları olarak karşımıza çıkar⁵⁸. Bu duygusal iktidar araçlarını kullanan rıza üretimi, zarar ve kuşkuyu abartan güçlü bir varoluşsal güvensizlik hissi üzerinden işler. Furedi de bu anlamda özellikle medya kanallarıyla yayılan telaşlandırıcı felaket hitabeti ve onun ürettiği güçsüzlük yoluyla bugün korku duygusunun gücünün zirvesinde olduğunun altını çizer⁵⁹. Korkunun, kitlelerin rızasını üretmek için kullanılması konusunda literatürde en iyi bilinen araştırma olan Edward S. Herman ve Noam Chomsky'nin beraber kaleme aldığı "Manufacturing Consent" (Rızanın İmalatı) kitabının 'Anti-Komünizm ve Korku' bölümü, Soğuk Savaş süresince korkunun ne şekilde bir propaganda ve rıza imalatı aracı olarak kullanıldığını bize göstermektedir⁶⁰. Genel olarak, kendini anti-ideoloji olarak ortaya koyan bu propaganda yöntemi, gerçek, abartılmış veya hayali toplumsal korku ve gruplar arası nefreti sömürerek kitlelerin rızasını imal etmeye çalışır. Burada önemli olan rıza üretimi için temelde toplumsal olarak paylaşılan bir korkunun varlığıdır.

Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve komünizmin çökmesi, propaganda yönteminin terk edilmesiyle sonuçlanmadı. Aksine, Masco'ya göre, Soğuk Savaş sonrası düşman imge ihtiyacı, 9/11 terör saldırıları sonrası 2001 yılında ilan edilen Terörle Savaş ile karşılandı⁶¹. Chomsky de sürekli bir düşman imgesinin bir diğerinin yerine aldığı akış içinde Saddam Hüseyin, Muammer Kaddafi, Slobadon Milosevic, Vladimir Putin gibi diktatörlerin şeytani imgelerinin kullanıldığı propagandalar ile kitlelerin rızasının üretiminin medya kontrolü yoluyla devam ettirildiğine işaret eder⁶². Korkunun biçimsel gücünün içeriğindeki değişimden bağımsız olarak korunduğu noktasından hareketle her türlü ortak tehdit algısı ve onun getirdiği korkunun propagandanın ve propaganda yoluyla rıza üretiminin aracı olarak kullanılması potansiyeline sahip olduğu söylenebilir. Bu noktada çevreciliğin üzerine kurulduğu felaket korkusu sahneye girer. Felaket kapitalizmi tezinin sahibi Naomi Klein'a göre

⁵⁸ Uli Linke ve Danielle Taana Smith, eds., *Cultures of Fear: A Critical Reader*, First Edition (London ; New York: Pluto Press, 2009), s. 5.

⁵⁹ Frank Furedi, *How Fear Works: Culture of Fear in the Twenty-First Century* (London: Bloomsbury Continuum, 2018), ss. 9-11.

⁶⁰ Edward S. Herman ve Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media* (Knopf Doubleday Publishing Group, 2011).

⁶¹ Joseph Masco, *The Theater of Operations: National Security Affect from the Cold War to the War on Terror* (Duke University Press, 2014).

⁶² Noam Chomsky, *Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda* (Seven Stories Press, 2011).

iklim değişikliği krizinin yarattığı tehdide tarihte en yakın örnek, Soğuk Savaş'ın nükleer facia korkusudur ⁶³. Bir nükleer savaş sonrası olacağı gibi iklim değişikliği de bütün dünyanın yaşanmaz hale gelmesiyle sonuçlanabilir. Bir halkla ilişkiler *spin* malzemesi olarak yeşil aklamının, çevre sorunlarının yarattığı korku etrafında biçimlenen, çatışmanın getirdiği ortak amaç ile toplumsallaştıran çevrecilik bilinci üzerinden uygulanan ve diğer rıza üretim araçlarında olduğu gibi çevrecilik kisvesi altında farklı ajandaların kitlesel onayının üretilmesine hizmet eden, yeni bir rıza mühendisliği örneği olduğu söylenebilir.

Sonuç

İklim değişikliği, kirlilik ve endüstriyel yoğun üretim rejiminin diğer çevre sorunlarının gerçekliği, bugün yaşadığımız örneklerle karşımızda hiç olmadığı kadar açık duruyor. Çevre felaketi korkusunun bu nedenle rasyonel temellere dayandığı yadsınamayacak bir gerçek. Öte yandan, nükleer savaş sonrası dünyanın yaşanmaz hale geleceği ve bunun bir çeşit insan eliyle üretilmiş kıyamet günü olacağı korkusu da rasyonel temellere dayalıydı. Soğuk Savaş'ın yarattığı korku, her ne kadar rasyonel temellere sahip de olsa, paylaşılan ortak tehdit ve korkuyla rıza mühendisliği için propaganda malzemesi olmaktan kurtulamadı. Aynı şekilde, çevreciliğin ortak tehdit ve korku üzerinde kurulmuş bir kolektif bilince dayanıyor olması, çevreciliği söylem içinde manipülasyonlara ve manipülasyonlar yoluyla toplumun yönlendirilmesi anlamında rıza mühendisliğine elverişli bir hale getiriyor. Bu yolla yeşil aklama, her ne kadar karşımıza ilk olarak tüketicilerde oluşan çevre bilincini kullanan yanıltıcı bir reklamcılık yöntemi şeklinde çıksa da Sovyetler örneğinde gördüğümüz ortak tehdit ve korkuyla oluşan diğer kolektif bilinçlerde olduğu gibi rıza üretimi potansiyeli reklamcılık ile sınırlı değil. Yeşil aklama da kadınların özgürlüğünü bağımlılık ilişkisiyle tehlikeye atmasına karşın kendisini özgürlük propagandası olarak gösteren "Torch of Freedom" ve demokratik bir ülkenin seçimlerine müdahale anlamına gelen bir askeri darbenin demokratik bir eylem kisvesinde sunulduğu 1954 Guatemala Darbesi örneklerinde olduğu gibi bir tehlike arz eder. Yeşil aklama da kitlesel rıza üretimi için kullanılan korkunun rasyonel temeline aykırı eylemlere destek sağlama potansiyeli ile kitleleri tüketicilik veya global hegemonyanın geliştirilmesi gibi çevre sorunlarının çözümünün tam aksi bir yola götürme kabiliyetine sahip. Gerek reklamcılıkta olsun, gerek küresel iktidar ilişkilerinde, yeşil aklamının kullanımının sonuçları da bu çelişkiyi doğruluyor.

⁶³ Klein, *This Changes Everything*, s. 26.

Her ne kadar korku, rıza üretimi için elverişli bir araç da olsa, bu kullanımının yan etkileri de vardır. Gerçek bir tehdidin bu şekilde farklı amaçlar için propaganda malzemesi haline getirilerek kullanılması ile tehdit algısının uzaması ve tehdidin kontrolden çıktığı hissini yayılması, toplumsal birlik hissini zayıflamasına ve sonunda çözümlenmesine kadar gidebilecek bir süreci başlatabilir. Kriz dönemlerinde neden toplumsal birlik hissini güçlendiği sorusu üzerinde çalışan Hamblin'e göre birliktelik hissini güçlenmesinin temelinde grup içinde yer alarak güvenlik hissi ve psikolojik rahatlama arayışından ziyade, var olan bir sorunun grup içinde kooperatif eylemle çözüleceği inancı vardır. Grup, soruna çözüm sunabildiği ölçüde entegrasyonunu sağlamlaştırabilecekken, Hamblin grubun soruna bir çözüm sunamaması veya sorunun çözümünde başarısız olması halinde grup bütünleşmesinin azalacağını ve kriz dönemlerinde grubun dağılabileceğinin altını çizer ⁶⁴. Benzer şekilde Wolfenstein, otoritelerin felaket karşısında aciz kaldığı inancının gelişmesi halinde bireysel hayatta kalma dürtüsü sonucu birlik hissini yerine panik ve bencilliğin gelişeceğini düşünürken ⁶⁵, Lang ve Kurt, felaket tehdidinin çözümlenmemesi ve çok uzun bir döneme yayılması halinde grubu bir arada tutan bütünleştirici güçlerin gerileyeceğini savunur ⁶⁶. Bu nedenle çevreciliğin toplumsal ortak tehdit algılarının ve onların doğurduğu rasyonel korkuların rıza mühendisliği içinde yeşil aklama ile kullanılması, iklim değişikliği gibi insanlığın karşılaşabileceği en büyük felaketlerden birine karşı eyleme geçilmesini engellerken bu eylemsizliğin getirdiği çözümsüzlük de beraberinde toplumsal sorunlar yaratma potansiyeline sahip. Kısa vadede akıllıca gözükse de bu uygulamaların, orta ve uzun vadede felaketlerle sonuçlanma ihtimalleri var.

⁶⁴ R. L. Hamblin, 'Group Integration during a Crisis', *Human Relations*, 11, no. 1 (1958), s. 68.

⁶⁵ Wolfenstein, *Disaster a Psychological Essay*.

⁶⁶ K. Lang and G. E. Kurt, 'Collective Responses to the Threat of Disaster', in *George H. Grossner, Henry Wechsler and Milton Greenblatt (Eds.) The Threat of Impending Disaster: Contributions to the Psychology of Stress* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1964), 58.

KAYNAKÇA

- Abu Arqoub, Omar Ahmad, Bahire Efe Özad ve Adeola Abdulateef Elega. 'The Engineering of Consent: A State-of-the-Art Review'. *Public Relations Review* 45, no. 5 (1 Aralık 2019): 101830. <https://doi.org/10.1016/j.pubrev.2019.101830>.
- Akşemsettinöğlü, Gökhan. 'Avrupa Parlamentosu Seçimlerinde 40 Yıl: 1979 – 2019'. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21, no. 1 (3 Temmuz 2020): 163–85. <https://doi.org/10.17494/ogusbd.763587>.
- Bernays, Edward L. 'The Engineering of Consent'. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 1947. <https://doi.org/10.1177/000271624725000116>.
- Boga, Ayper ve Seçil Binokay. 'Gıda Katkı Maddelerinin İnsan Sağlığına Etkileri'. *Archives Medical Review Journal* 19 (1 Ocak 2010): 141–58.
- Bowler, Catherine ve Peter Brimblecombe. 'Control of Air Pollution in Manchester Prior to the Public Health Act, 1875'. *Environment and History* 6, no. 1 (2000): 71–98.
- Breakenridge, Deirdre K. *PR 2.0: New Media, New Tools, New Audiences*. FT Press, 2008.
- Brimblecombe, Peter. 'The Clean Air Act after 50 Years'. *Weather* 61, no. 11 (2006): 311–14. <https://doi.org/10.1256/wea.127.06>.
- Buttel, Frederick H. ve William L. Flinn. 'The Structure of Support for the Environmental Movement, 1968-1970'. *Rural Sociology* 39, no. 1 (1974): 56–69.
- Carson, Rachel. *Silent Spring*. Houghton Mifflin Harcourt, 2002.
- Chomsky, Noam. *Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda*. Seven Stories Press, 2011.
- Davis, DL. 'A Look Back at the London Smog of 1952 and the Half Century Since'. *Environmental Health Perspectives* 110, no. 12 (December 2002): A734–35.
- Doğan, Seyhun ve Mutlu Tüzer. 'Küresel İklim Değişikliği ve Potansiyel Etkileri'. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 12, no. 1 (2011): 21–34.
- Fletcher, Robert. 'Capitalizing on Chaos: Climate Change and Disaster Capitalism'. In *The Atmosphere Business, Ephemera: Theory and Politics in Organization*, 97–112. ephemera theory & politics in organization, 2012.

- Furedi, Frank. *How Fear Works: Culture of Fear in the Twenty-First Century*. London: Bloomsbury Continuum, 2018.
- Furlow, Nancy E. 'Greenwashing in the New Millennium'. *Journal of Applied Business and Economics* 10, no. 6 (2010): 22–25.
- Grinker, R. R. ve J. P. Siegel. *N Under Stress*. Philadelphia: Blakiston, 1945.
- Guérin, Daniel ve Noam Chomsky. *Anarchism: From Theory to Practice*. Translated by Mary Klopper. New York: Monthly Review Press, 1970.
- Hamblin, R. L. 'Group Integration during a Crisis'. *Human Relations* 11, no. 1 (1958): 67–76.
- Hayward, P. 'The Real Deal? Hotels Grapple with Green Washing'. *Lodging Magazine*, ubat 2009.
- Herman, Edward S. ve Noam Chomsky. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. Knopf Doubleday Publishing Group, 2011.
- Janis, I. L. 'Group Identification Under Conditions of External Danger'. *The British Journal of Medical Psychology* 36 (1963): 227–38. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8341.1963.tb01283.x>.
- Janis, Irving Lester. *Air War and Emotional Stress: Psychological Studies of Bombing and Civilian Defense*. New York: McGraw-Hill, 1951.
- Kahle, Lynn R. ve Eda Gurel-Atay. *Communicating Sustainability for the Green Economy*. Routledge, 2015.
- Klein, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. 1st edition. Picador, 2008.
- Klein, Naomi. *This Changes Everything: Capitalism Vs. The Climate*. Simon and Schuster, 2014.
- Lang, K. ve G. E. Kurt. 'Collective Responses to the Threat of Disaster'. In *George H. Grossner, Henry Wechsler and Milton Greenblatt (Eds.) The Threat of Impending Disaster: Contributions to the Psychology of Stress*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1964.
- Linke, Uli ve Danielle Taana Smith, eds. *Cultures of Fear: A Critical Reader*. First Edition. Londra; New York: Pluto Press, 2009.
- Luke, Timothy W. 'On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism'. *Cultural Critique*, no. 31 (1995): 57–81. <https://doi.org/10.2307/1354445>.

- Luke, Timothy W. 'The (Un)Wise (Ab)Use of Nature: Environmentalism as Globalized Consumerism'. *Alternatives: Global, Local, Political* 23, no. 2 (1998): 175-212.
- Markham, David, Anshuman Khare ve Terry Beckman. 'Greenwashing: A Proposal to Restrict Its Stread'. *Journal of Environmental Assessment Policy and Management* 16, no. 4 (2014): 1-16.
- Masco, Joseph. *The Theater of Operations: National Security Affect from the Cold War to the War on Terror*. Duke University Press, 2014.
- Mathews, Freya. 'Environmental Philosophy'. In *History of Philosophy in Australia and New Zealand*, edited by Graham Oppy and N.N. Trakakis, 543-91. Dordrecht: Springer Netherlands, 2014. https://doi.org/10.1007/978-94-007-6958-8_22.
- Menon, Ajay ve Anil Menon. 'Enviropreneurial Marketing Strategy: The Emergence of Corporate Environmentalism as Market Strategy'. *Journal of Marketing* 61, no. 1 (1997): 51-67. <https://doi.org/10.2307/1252189>.
- Morag-Levine, Noga. 'Is Precautionary Regulation a Civil Law Instrument? Lessons from the History of the Alkali Act'. *Journal of Environmental Law* 23, no. 1 (2011): 1-43.
- Murphree, Vanessa. 'Edward Bernays's 1929 "Torches of Freedom" March: Myths and Historical Significance'. *American Journalism* 32, no. 3 (3 July 2015): 258-81. <https://doi.org/10.1080/08821127.2015.1064681>.
- Naess, Arne. 'The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary'. *Inquiry* 16, no. 1-4 (1 Ocak 1973): 95-100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>.
- Özel, Aybike Pelenk. 'Çevresel aktivizm, halkla ilişkiler ve yeşil aklama üzerine kuramsal bir bakış'. *Selçuk İletişim*, 8, no. 4 (2015), ss. 73-89.
- Panth, Bholu D. 'Air Pollution'. *Current Science* 32, no. 5 (1963): 203-5.
- Platt, Harold L. *Shock Cities: The Environmental Transformation and Reform of Manchester and Chicago*. University of Chicago Press, 2005.
- Schlesinger, Stephen ve Stephen Kinzer. *Bitter Fruit: The Story of the American Coup in Guatemala, Revised and Expanded*. Harvard University Press, 2005.
- Schmideberg, M. 'Some Observations on Individual Eactions to Air Raids'. *Journal of Psycho-Analysis* 23 (1942): 146-75.
- Sessions, George. 'The Deep Ecology Movement: A Review'. *Environmental Review: ER* 11, no. 2 (1987): 105-25. <https://doi.org/10.2307/3984023>.

- Shiva, Vandana ve Maria Mies. *Ecofeminism*. Zed Books Ltd., 2014.
- Simmel, Georg. *Le Conflit*. Paris: Circé, 1995.
- Simmel, Georg. *Philosophie de La Modernité*. Paris: Payot, 2004.
- Stein, Arthur A. 'Conflict and Cohesion: A Review of the Literature'. *The Journal of Conflict Resolution* 20, no. 1 (1976): 143–72.
- Strumpfer, D. J. W. 'Fear and Affiliation during a Disaster'. *Journal of Social Psychology* 82, no. 2 (1970): 263–68.
- Urbinato, D. 'London's Historic "pea-Soupers"'. *EPA Journal* 20, no. 1–2 (1994): 44.
- Welsh, David F. 'Environmental Marketing and Federal Preemption of State Law: Eliminating the Gray behind the Green'. *California Law Review* 81 (1993): 991.
- Wolfenstein, Martha. *Disaster a Psychological Essay*. 1st edition. Free Press, 1957.
- Zinkhan, George M. ve Les Carlson. 'Green Advertising and the Reluctant Consumer'. *Journal of Advertising* 24, no. 2 (1 June 1995): 1–6. <https://doi.org/10.1080/00913367.1995.10673471>.

İnternet Kaynakları

- Duhaime, Jean. 'Le conflit comme socialisation selon G. Simmel', May 2001. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/2198>.
- 'Ecofeminism | Sociology and Environmentalism'. In *Encyclopedia Britannica*. Accessed 25 Mart 2021. <https://www.britannica.com/topic/ecofeminism>.
- Ritchie, Hannah ve Max Roser. 'CO₂ and Greenhouse Gas Emissions'. *Our World in Data*, 11 Mayıs 2017. <https://ourworldindata.org/co2-and-other-greenhouse-gas-emissions>.

Yeşil Aklama, Bir Rıza Mühendisliği Örneği
Ömer Ersin KAHRAMAN

PSİKANALİTİK KURAM ve SOSYAL HİZMET

Gizem Nur SAĞLIK*

ÖZ

Tarihsel süreçte davranış kalıplarına ve kişilik gelişimlerine, Freud tarafından geliştirilen psikanalitik kuram ile farklı bakış açıları sunulmuştur. Psikanalitik kuram başlangıçta bir tedavi yöntemi olan psikanaliz olarak ortaya çıkmıştır. Zamanla psikanaliz yöntemi kuram olarak algılanmaya başlanmıştır. Freud, İnsan davranışlarının ve kişiliğinin bilinçdışı unsurlar tarafından yönlendirildiğini, bireylerin davranışlarını doğuştan gelen içgüdüsel temellere dayandığını rüya analizi yapma yöntemi kullanarak ileri sürmüştür; bireylerin davranışlarının doğuştan getirdikleri saldırganlık ve cinsellik dürtüleri ile bağdaştırmış; kişilik ve davranış tanımlamada topografik model, yapısal model, psikoseksüel gelişim dönemleri ve savunma mekanizmaları olmak üzere dört temel unsura dikkat çekmiştir. Bireylerin sorun çözme, baş edebilme yeteneklerini geliştirme, gelişimsel kapasitelerini ve sosyal işlevselliklerini arttırmayı amaçlayan sosyal hizmet mesleğinin uygulamalarında medikal model adı da verilen psikanalitik kuram kullanılmıştır. Yapılan ilk uygulamalarda bireylerin problemlerinin kaynağı, psikanalitik kuram doğrultusunda bireylerin kendisinde aranmıştır. Sosyal hizmet mesleğinde zamanla, bireyin davranışları ve kişilik gelişiminde çevre etkisinin de olduğu, söz konusu gelişimlerde birey odaklı hareket etmenin doğru olmayacağı fikri kabul görmeye başlayıp, "çevresi içinde birey" kavramı ile hareket eden ekolojik model kabul görmeye başlayınca psikanalitik kuramın meslek disiplinindeki etkisi azalmaya başlamıştır. Bu derleme makalede psikanalitik kuramın tarihsel gelişimi, temelleri, tedavi yöntemleri ve sosyal hizmet meslek disiplini ile olan ilişkisi incelenecektir.

Anahtar kelimeler: Psikanalitik kuram, klinik sosyal hizmet, tıbbi sosyal hizmet, medikal model.

PSYCHOANALYTIC THEORY AND SOCIAL WORK

ABSTRACT

Different perspectives on behavioral patterns and personality developments in the historical process are presented with the psychoanalytic theory developed by Freud. Psychoanalytic theory initially emerged as a method of treatment, psychoanalysis. Over time, the method of psychoanalysis has been perceived as a theory. Using dream analysis method, Freud claimed that human behaviors and personality are guided by unconscious elements and that individuals' behaviors are based on innate instinctual foundations; he associated individuals' behavior with innate aggression and sexual urges; drew attention to four basic elements in defining personality and behavior: topographic model, structural model, psychosexual developmental stages and defense mechanisms. The psychoanalytic theory, also called the medical model, has been used in the practices of the social work profession, which aims to improve individuals' problem solving, coping skills, and increase their developmental capacity and social functionality. In the first practices, the source of the problems of the individuals was sought in the individuals themselves in line with the psychoanalytic theory. Social services profession G Over time, the idea that the individual's behaviors and personality development have an environmental effect and that it would not be right to act with an individual focus in these developments began to be accepted, and the effect of psychoanalytic theory began to decrease when the ecological model acting with the concept of " individual within its environment " started to be accepted. In this review article, the historical development of psychoanalytic theory, its foundations, treatment methods, and its relationship with the social work professional discipline will be examined.

Keywords: Psychoanalytic theory, clinical social work, medical social work, medical model.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyal Hizmet A.B.D, sagligizemnur@gmail.com , ORCID: 0000-0002-6296-6471.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 435-455

Makalenin geliş tarihi: 17.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 23.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 435-455

Submission Date: 17 February 2021

Approval Date: 23 April 2021

ISSN 2618-5784

Psikanalitik Kuramın Tarihçesi

Birçok bilim dalında olduğu gibi fizik alanında da gelişmeler 15. yüzyıldan sonra yaşanmaya başlamıştır. Yaşanan bu gelişmeler 19. yüzyılın siyasi, ekonomik ve toplumsal şartları nedeniyle ivme kazanmış ve pek çok meslek disiplini etkileyen kuramların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Freud, psikanalitik kuram adını verdiği kuramı fizik bilimindeki toplam enerji miktarının evrende hiçbir zaman değişmeyeceği anlamına gelen “enerjinin korunumu” yasasından hareketle geliştirmiştir.¹ Çünkü Freud’a göre hiçbir davranış geçici değildir ve her davranışın kendine ait belirleyicileri, öncülleri ve enerjileri bulunmaktadır. Bu görüş “enerjinin korunumu” yasasının Freud’u etkilediğinin göstergesi olarak kabul edilebilir.² Freud’un eğitim hayatıyla ilgili pek fazla bilgi bulunmamakla beraber, bir ara hukuk okumak istediği ancak üniversite hayatına tıp bölümüne kayıt yaptırarak başladığı bilinmektedir. Tıp bilimine biyolojik anlamda fazla ilgisinin olmadığını ve insanların tabiatını anlamaya yönelik daha fazla istek duyduğunu ifade eden Freud, zamanla tıp bilimine doğru çekilmiştir.³

Freud’un tıp alanına duyduğu ilgi, lisede dinlediği ve Goethe’ye ait olan bir eserden bahsedilen konferansta doğmuştur. Tıp fakültesine yazıldıktan sonra Yahudi olması ve her alanda bilim dünyasına atılmasının engellenmesiyle Freud hayal kırıklığı yaşadığını belirtmiştir. Üniversite yıllarında laboratuvarında kuramsal çalışmalar yapmaya başlayan Freud, öğretmenin de yönlendirmesi üzerine Viyana’da stajyer doktor olarak çalışmaya başlamış hastanede 4 yıl çalışmıştır. Hastanede çalıştığı sürede beynin fizyolojik yapısı üzerine çalışmalar yapan Freud, zamanla beynin anatomiden öte bir yapıda olmadığını düşünmüş ve sinir hastalıkları alanında çalışmalar yapmaya başlamıştır. O dönemde sinir hastalıkları ayrı bir bilim dalı olarak görülüyor sadece tıp biliminin bir alt dalı olarak nitelendiriliyordu.⁴

Sinir bilimi alanında önemli çalışmalar yapan bilim insanları bulunmaktaydı. Sinir hastalıkları alanında oldukça önemli çalışmalar yapan, hipnoz yöntemini kullanan ve histerik vakalar üzerinde çalışan Charcot, sinir hastalıkları alanında oldukça önemli bir yere sahip olan bir bilim insanıydı. 1885 yılında Freud, Paris’te Charcot ile birlikte çalışmalar yapmış, Charcot’un kitabını Almanca’ya çevirme isteği üzerine histeri kavramı ile tanışmıştır. Charcot yaptığı çalışmalarda daha önce sadece kadınlara özgü olduğu düşünülen histerinin erkeklerde de görülebileceğini keşfetmiştir. Bu yeni buluş, Freud’u bu konuda çalışmalar yapmaya yönlendirmiştir. Ünlü sinir bilimci

¹Enver Özkalp; Davranış Bilimlerine Giriş; Anadolu Üniversitesi, Eskişehir 2004;248.

² Robert W. Crapps; Psikanaliz ve Din; (Ali Ayten); Marife , 2004;173.

³ M. Kerem Doksat; Barış Önen; Portreler; Yeni Symposium, 2004, 61.

⁴ Sigmund Freud; Psikanaliz Üzerine; (Avni Öneş); Say Yayınları, İstanbul 1994; 7.

Charcot'un alanında yaptığı çalışmalara, dahiliye profesörü olan Breuer maddi destek sağlamaktaydı. Breuer ile çalışma imkanına sahip olan Freud, birlikte çalıştıkları vakalarda hipnozun bazı durumlarda yeteri kadar etkili olmadığını, bireylerde hipnoz aracılığıyla gerçekleştirilen iyileşmenin kalıcı olmadığı gibi düşüncelerle hipnoz yöntemini irdelemeye ve farklı alanlarda yönelmeye başlamıştır. Bilinçdışı kavramının esas mucidi olarak Breuer kabul edilse de kavramı kullanılabilir hale getiren Freud olmuştur.⁵ Yaşamının büyük bir bölümünü psikanalitik kuramı geliştirmeye adanmış Freud, hayatının buhranlı dönemlerinde kendi rüyalarının da anlamlarına odaklanarak kişilik gelişiminin ve insan davranışlarının dinamiklerine odaklanmıştır.⁶Psikanalitik kuramın temelleri aslında psikanaliz adı verilen tedavi yöntemine dayanmaktadır. Freud, psikanalitik terapi yöntemini geliştirdiği zaman, yöntem ölçülebilir, sınırlanabilir olmamasına rağmen psikanalizin bir bilim olduğu konusunda oldukça ısrarcı olmuştur. Felsefik temellerden doğan psikanalitik kuram ve psikanaliz bu yüzden felsefe ve bilim dünyasında oldukça eleştiri almıştır.⁷

Freud psikanalitik kuramı geliştirmeden önce bilim dünyasında kişilik gelişimi alanında hâkim olan ve kabul gören bazı görüşler bulunmaktaydı. Bunlar teleskopik ve topografik görüşlerdir. Teleskopik görüş, ruhsal aygıtın birçok ögenin birbiri arkasına eklenmesiyle oluşan teleskop ya da mikroskop formatında tanımlanmasını ifade etmekte; algı, bellek, çağırışım ve motor bellek kavramlarına dikkat çekmektedir. Topografik görüş ise, ruhsal aygıtın üç boyutlu olduğunu söylemekte ve zihinsel etkinliklerin bilinç kavramına olan yakınlığının irdelenmesini içermektedir. Topografik görüşe göre zihinsel etkinlikler, dış dünya uyarılarını algılayabilen ve yorumlayabilen bilinç; daha yoğun bir dikkat sonucu algılayabilen bilinçöncesi ve bilincin zorlanmasına ve dikkat toplanmasına rağmen bilinç düzeyine çıkarılamayan zihinsel etkinlikleri barındıran bilinçdışı olmak üzere üç boyuttan oluşmaktadır. Freud, 1923 yılında "Ego ve İd" isimli kitabını yayımlatana kadar topografik görüş ile ilgilenmeye devam etmiş, kitabının yayımlanması ile psikanalitik kuramın temellerini oluşturmuştur.⁸ Freud, öncesinde var olan topografik görüşten esinlenerek, bilinci bir buz dağına benzetmiş, suyun altında ve üstünde kalan kısımları su seviyesi kapsamında değerlendirerek farklı bilinç aşamaları olduğunu ifade etmiştir. Freud'un topografik modeline göre bireylerin içinde buldukları zamanın ve davranışlarının farkında olduğu bilinç düzeyi buz dağının görünen kısmını; bireylerin anılarını ve deneyimlerini barındıran

⁵ Nancy L. Murdock; Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuramları, (Fusun Akkoyun); Nobel Akademi Yayıncılık, İstanbul 2014, 31 ve <http://www.bursapsikiyatri.com>).

⁶Gerald Corey; Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları; (Tuncay Ergene); Mentis Yayınları, Ankara 2008, 67.

⁷ M. Kerem Doksat; Barış Önen, Portreler; Yeni Symposium, 2004, 62.

⁸ Engin Geçtan; Psikanaliz ve Sonrası; Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, 26

bilinçöncesi düzeyi buz dağının görünen bölümünün hemen altındaki kısmı; bilincin dışında olan ve özel teknikler (hipnoz, serbest çağrışım, rüya analizi) kullanılarak bilinç düzeyine çıkarılabilen deneyimlerin bulunduğu bilinçdışı ise buzdağının en alt kısmını tanımlamaktadır. Psikanalitik kuramın Freud'un topografik kuramı ile daha kavramsal çerçevede irdelenmesiyle birlikte, daha önce bilim dünyasında hâkim olan teleskopik ve topografik görüşlerin etkisi azalmıştır.⁹

Psikanalitik Kuramın Temelleri

Freud, insan doğasında baskın olan duygulara yönelmiştir. Freud'a göre yüzyıllar boyu irdelenen insan davranışı; doğuştan gelen dürtüler, güdüler, cinsellik ve saldırganlık çerçevesinde meydana gelmektedir. İnsanların davranışlarını anlamlandırmada ya da çözümlemede yeterince iyi olmadığını söyleyen Freud, davranışlarımızın topografik modelde bahsedilen, zihnin bilinçdışı katmanı tarafından yönetildiğini söylemektedir. İnsan davranışının ruh aygıtı olarak tanımlanan psişe içi çatışmalardan meydana geldiğini, insanlarda doğuştan mevcut bulunan dürtülerin toplum tarafından kabul göremeyecek istekler olduğunu, bu nedenle de psişenin dürtüsel davranışlardan kaçınmak için enerji harcadığını söyleyen Freud, kuramını geliştirmek için bu kavramlar üzerinde derin çalışmalar gerçekleştirmiştir.¹⁰

Psikanalitik kuramın çıkış noktası, Spinoza tarafından ortaya atılan "nedensellik" kavramına dayanmaktadır. Nedensellik kavramı, sergilenen davranışların rastgele ortaya çıkmadığı, her davranışın altında yatan bir sebep olduğu görüşünü nitelemektedir. Davranışların, her zaman çevre bağlamında gerçekleşemeyeceğini kimi zaman davranışın sebebinin insanın kendi iç dünyasında olabileceği niteleyen nedensellik kavramı, psikanalitik kuramın ortaya çıkmasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Freud, davranışın altında yatan sebepleri irdelerken, topografik kuramda belirtildiği üzere bilinç, bilinçöncesi ve bilinçdışı kavramlarına vurgu yaparak bu kavramları farklı bir boyutta irdelerek yeni kavramsal haritalar çıkarmış, bireylerin doğuştan sahip olduğu güdüler ve psikoseksüel gelişim evrelerinin davranış ve kişilik oluşumlarına katkıda bulunduğunu belirtmiştir. Rüyaların analizi, ruh çözümleme, serbest çağrışım yöntemi gibi yöntemler kullanarak psikanalitik kuramı geliştiren Freud'un, bu kuram çerçevesinde odaklandığı ve üzerinde çalıştığı dört temel kavram bulunmaktadır:

⁹ Necla Tuzcuoğlu; *Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri*; Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Bilimleri Dergisi, 1995, 275. ve Semra Yavaş; Oğuz Atay'ın Roman ve Öykülerinin Psikanalitik Açısından İncelenmesi; Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman 2018, 8-9.

¹⁰ Nancy L. Murdock; *Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuramları*, (Fusun Akkoyun); Nobel Akademi Yayıncılık, İstanbul 2014, 34-35.

- Topografik model
- Yapısal model
- Kaygı ve benliğin savunma mekanizmaları
- Psikoseksüel gelişim dönemleri.¹¹

Psikanalitik kuramı geliştirirken Freud, Darwin'in evrim teorisinden de oldukça etkilenmiştir. Hatta insan kişiliği ve davranışının gelişimini etkilediğini düşündüğü içgüdü kavramını, bireylerin evrimsel mirasından kaynaklandığını söylemiştir. İçgüdü, bireylerin davranışlarına etkide bulunan psikolojik istekleri ve bu isteklerin maddi dünyada anlam bulmasında itici etkiye sahip olan fizyolojik doyum ilkesi olarak tanımlanabilmektedir. İçgüdüler bilinç dışı alanda bulunmaktadır ve psişede bir enerji birikimine sebep olmaktadır. Freud, psikanaliz yöntemine yöneldiği zamanlardaki ilk yazılarında, insanların en temel içgüdüsunü yaşama içgüdüsu olarak tanımlamış, bu içgüdüye "Eros" adını vermiştir. Yaşama içgüdüsu; bireylerin üreme, yeme, içme gibi temel ihtiyaçlarının karşılanmasına ve bu doğrultuda bireylerin kendini koruma isteğine karşılık gelmektedir. Günümüzde "eros" yerine libido kavramı kullanılmaktadır. Libido (libidinal ünit), psikanalitik ekollerde bilinçdışının bir üniti olarak kabul edilmekte; yaşam enerjisi, cinsellik, açlık ve tokluk alanlarını ifade etmektedir. Freud'a göre yaşama isteği ya da eros olarak tanımlanan libido, bazı kaynaklarda karşımıza cinsellik içgüdüsu olarak da çıkmaktadır. Psikanalitik kuramın gelişim sürecinde Freud tarafından tanımlanan diğer içgüdü, Thanatos'tur. Thanatos, libidinal ünitte sonra psikanalitik kurama eklenen, ölüm korkusu içgüdüsidür. Ölüm korkusu içgüdüsu, günümüzde daha çok "agresyon ünit" şeklinde ifade edilmektedir. Agresyon ünit, Freud'a göre daha çok ego ile ilgilidir ve kişinin doyumunu engelleyen, benliğini tehdit eden durumlarda ego tepkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Freud, agresyon ünit etkisinde olan öznenin, kendisini savunmak ve hayatta kalmak için kişilere, nesnelere ya da kendisine yönelik agresyon içeren tepkiler gösterdiğini ifade etmektedir. Libidinal ünit ve agresyon ünit zıt dürtüler olarak kabul edilse de Freud'a göre bu dürtüler iç içe bulunmakta olup bireylerin davranışlarını etkilemektedir. Bireylerde libido doğrultusunda doğan ihtiyaçların karşılanması sürecinde yıkıcı davranışlar sergilenebilmektedir.¹²

¹¹ Veli Duyan; Sosyal Hizmet Kuram ve Yaklaşımları; Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, Erzurum 2016, 2.

¹²Nancy L. Murdock; Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuramları, (Fusun Akkoyun); Nobel Akademi Yayıncılık, İstanbul 2014, 35-36 ve Veli Duyan; Sosyal Hizmet Kuram ve Yaklaşımları; Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, Erzurum 2016, 3-4 ve Sibel Arguvanlı Çoban; Agresyon Yönetimi Konusunda Verilen Eğitimin Psikiyatri Kliniğinde Çalışan Hemşirelerin Bilgi ve Tutumlarına Etkisi; (Yayımlanmamış Doktora Tezi); Erciyes Üniversitesi, Kayseri 2011, 109-111.

Psikanalitik kurama göre bireylerin sağlıklı bir zihinsel ve bilişsel yapıda olması için içgüdülerin dengede olması gerekmektedir. İçgüdülerin toplum tarafından engellenmeye çalışılması, içgüdülerin bilinçdışı itilmesi için fazla psişik enerji harcanmasına neden olmaktadır. Bireylerin bu içgüdüleri bilinçdışı itmesinden sonra, bahsi geçen güdüler zamanlar artarak büyüebilmekte ve bireysel olmanın ötesinde toplumsal düzeyde de sorunlar yaratabilecek hale gelebilmektedir. Bu kuramda bireylerin içgüdülerinin eyleme dönüşmemesi, sıkışıp kalması ve içsel çatışmalara sebep olması durumunda, sonraki bölümlerde detaylı bahsedilecek olan psikoseksüel gelişim aşamalarında da problemlerin meydana geleceği öngörülmektedir.¹³

İçgüdü kavramını tanımladıktan sonra psikanalitik kuramın üzerinde durduğu 4 ana konuya geçmek doğru olacaktır. Bu konulardan ilki Freud'un bilincin katmanlı olduğundan ve bu katmanların içeriğinden bahsettiği **topografik model**dir. Buzdağı modeli olarak da adlandırılan topografik modele göre, insan bilincinin üç boyutu bulunmaktadır. Bahsi geçen 3 katmandan ilki, insanın bulunduğu andaki davranışını tanımlayabilecek farkındalığa sahip olan bölüm "bilinçtir". Psikanalitik kurama göre bilinç, organizmanın anda gerçekleşen davranış, olay ve hislere yani içsel ve dışsal süreçlere anlam verebilme farkındalığında olduğu alandır. Bilinç düzeyinden gerçekleşen işlemler tamamıyla gerçeklik ilkesine uygundur.¹⁴Psikoloji bilimine göre ise bilinç, kendimizi ve çevremizi düşüncelerin ve hislerin farkında olup, onları gözlemleyerek anlamlandırabildiğimiz, bu doğrultuda davranışlarımızı kontrol altına alabilmemizi sağlayan bilişsel ve davranışsal süreçtir.¹⁵ Modelde bahsedilen ikinci katman, zihnimizde her durumda mevcut halde bulunan ve bilgiye ulaşmak için onu zihnimizden çağırmanın yeterli olacağı alan olan "bilinçöncesidir".¹⁶Bilinçöncesi katmanında, dikkatin zorlanması suretiyle ihtiyaç duyulan bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu katmanda gerçek yaşamla ilgili problemleri çözmek gibi karmaşık süreçlerle birlikte, hayal etme gibi ilkel ve basit düzeyde süreçler de bulunmaktadır.¹⁷ Bilinçöncesi katmanında, bastırma veya savunma mekanizmalarının müdahaleleri olmadan duygu,

¹³ Necla Tuzcuoğlu; Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri; Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Bilimleri Dergisi, 1995, 276.

¹⁴ Veli Duyan; Sosyal Hizmet Kuram ve Yaklaşımları; Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, Erzurum 2016, 4 ve Necla Tuzcuoğlu; Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri; Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Bilimleri Dergisi, 1995, 275.

¹⁵ Kenan Sevinç; Freudyen Psikolojide Bilinçaltı ve Bilinçdışı Kavramları Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar; Kilitbahir, 2019, 128.

¹⁶ Richard C. Atkinson; Rita Atkinson; Edward E. Smith; Daryl J. Bem; Susan Nolen Hoeksema; Psikolojiye Giriş; (Öznur Öncül; Deniz Ferhatoğlu); Arkadaş Yayınevi, Ankara 2014, 459..

¹⁷ Necla Tuzcuoğlu; Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri; Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Bilimleri Dergisi, 1995, 275.

düşünce ve arzulara ulaşılabilirdi savunulmaktadır.¹⁸ Son katman ise, zihnin çok büyük bir bölümünü oluşturduğu düşünülen, bastırılan tüm duygu ve istekleri barındıran, zihnin deposu olarak da adlandırılan "bilinçdışıdır".¹⁹ Freudyen psikoloji ise bilinçdışı kavramını istenmeyen, kabul edilmeyen, toplum tarafından baskılanan ve bireylerin kendi istekleriyle bilinç düzeyine çıkaramayacakları biyolojik dürtüleri ve duyguları barındıran, bireylerde davranış bozuklukları ve anksiyete durumuna neden olabilecek itici güçleri içeren alan olarak tanımlar.²⁰

Psikanalitik kuramın üzerinde yoğunlaştığı konulardan bir diğeri **yapısal model**dir. Yapısal model de aynı topografik model gibi zihnin üç bölümden oluştuğunu söylemektedir. Ancak bahsi geçen üç bölüm kavram ve içerik olarak topografik modelden farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Yapısal model, topografik modelin Freud tarafından farklı şekilde yorumlanarak kavramsallaştırmasıyla meydana gelen bir oluşumdur. 1923 yılında, psikanaliz topografik modelden, yapısal modele geçiş sağlamıştır. Yapısal modele göre ruhsal aygıt (psişe); id (alt benlik), ego (benlik) ve süperegodan (üst benlik) oluşmaktadır. İd, kişiliğimizin en ilkel genetik dürtü ve arzularını barındıran, bireyin hayvansal yönlerini niteleyen doğuştan gelen bir psişik enerji deposudur. İdin cinsellik ve saldırganlık olmak üzere iki temel dürtüsü vardır ve organizmaların bu dürtülerin isteklerine uyarak anında doyuma ulaşmasına hizmet eder.²¹ İd, organizmada herhangi bir dışsal ya da içsel uyarım sonucunda gerilimin artmasına bağlı olarak, gerilimi organizmadan atmak için uyarılar gönderir. Davranışın dışavurumu ile organizmadaki gerilim azalır ve bu duruma idin "haz ilkesi" denir. Bu hoşlanma ilkesi doğrultusunda organizma nesnelere ya da canlılara bağlanma sağlayacaktır.²² Freud, idin gerçeklik ilkesi ile bir bağlantısı olmadığını, idin tümüyle bilinçdışı bir biçimde haz ilkesi doğrultusunda çalıştığını ve acıdan kaçındığını ifade etmiştir.²³ Ego, gerçeklik ilkesi ile doğrudan bağlantılı olan ve idden doğan ihtiyaçların gerçeklik doğrultusunda ertelenmesini ya da doyuma ulaştırılmasını sağlayan zihnin mantıklı ve uyum sağlayıcı bölümüdür. İdden gelen isteklerin uygun şartlar

¹⁸ Kenan Sevinç; Freudyen Psikolojide Bilinçaltı ve Bilinçdışı Kavramları Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar; Kilitbahir, 2019, 129.

¹⁹ Gerald Corey; Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları; (Tuncay Ergene); Mentis Yayınları, Ankara 2008, 70.

²⁰ Selçuk Budak; Psikoloji Sözlüğü; Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, 132 Aktaran: Kenan Sevinç; Freudyen Psikolojide Bilinçaltı ve Bilinçdışı Kavramları Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar; Kilitbahir, 2019, 129.

²¹ Doğan Cüceloğlu; İnsan ve Davranış Psikolojinin Temel Kavramları; Remzi Kitabevi, İstanbul 2014, 476.

²² Necla Tuzcuoğlu; Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri; Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Bilimleri Dergisi, 1995, 275.

²³ Nancy L. Murdock; Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuramları, (Fusun Akkoyun); Nobel Akademi Yayıncılık, İstanbul 2014, 40.

sağlanana kadar ertelenmesine hizmet eder. Organizmanın hayal ve gerçekliği ayırt edebilmesine olanak sağlar.²⁴ Organizmada doğuştan var olan bir bölüm değildir, gelişim dönemleri içerisinde benlik algısının oluşumuyla meydana gelen bir bölümdür ve bireylerin kişilik tanımlamasında oldukça önemli bir noktadadır. Çünkü id ve süperego arasında arabulucu işleve sahiptir. Kişinin temel arzularının kontrolünü sağlamakta ve kişinin yaşamda korunmasına hizmet etmektedir.²⁵ Süperego ise, çocukluk döneminde organizmanın çevre ile etkileşimi sonucu toplumsal kural ve normları öğrenmesi sonrasında gelişen, kişiliğin ahlaki ve vicdani yönüdür.²⁶ Ruhsal aygıtın, yargılayıcı yönüdür. Toplumsal ahlak ve değer yargılarına göre karar verme mekanizmasını çalıştıran bölümdür. Süperegonun en belirleyici özelliği suçlanma ve toplum tarafından kabul görmeme korkusudur. Dolayısıyla karar verme sürecinde süperego devreye girdiği zaman, toplum normlarına uygun kararlar alınması konusunda organizmayı zorlayacaktır.²⁷

İd haza bağlı ve ilkel isteklerinin doyuma ulaştırılması için egoya sürekli baskı yapmaktadır. Ego, toplum kurallarına uygun olmayan id taleplerini bilinçdışına göndermekte ve toplum tarafından kabul edilebilecek olan istekleri bilinç düzeyine çıkarmaktadır. Ego bölgesi, id ve süperego arasında denge sağlayıcı bir nokta olarak görülmektedir. Organizmada isteklerin karşılanması konusunda denge bozulduğunda süperego bölümü ağır basarsa korkulan suçluluk duygusu ile; id ağır basarsa kontrolsüz sapkın davranışlar ile karşılaşmaktadır.²⁸

Psikanalitik kuram insan kişiliğinin oluşumu ve insan davranışının meydana gelişini incelerken yukarıda bahsedilen id, ego, süperego bölümlerinin arasında meydana gelen denge bozukluklarına da odaklanmaktadır. Dengenin bozulması durumunda karşılaşılan suçluluk, kaygı ve sapkın davranışların zararlarını en aza indirmek ya da ortadan kaldırmak için, organizma kendine yönelik ya da dışarıya yönelik **savunma mekanizmaları** geliştirmektedir. Ego savunma mekanizmaları, bireyin anksiyete düzeyinin azaltılmasını, ruh ve zihin halinin sağlıklı olmasını sağlamaktadır. Ego tarafından organizmada geliştirilen savunma mekanizmaları şu şekilde gözlemlenebilir:²⁹

²⁴ Gerald Corey; Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları; (Tuncay Ergene); Mentis Yayınları, Ankara 2008, 69.

²⁵ Richard C. Atkinson; Rita Atkinson; Edward E. Smith; Daryl J. Bem; Susan Nolen Hoeksema; Psikolojiye Giriş; (Öznur Öncül; Deniz Ferhatoğlu); Arkadaş Yayınevi, Ankara 2014, 60.

²⁶ Serpil Aytaç; İnsanı Anlama Çabası; Ezgi Kitabevi, Bursa 2004, 14.

²⁷ Emin Oryal Taşkın; Psikanaliz ve Psikanalitik Psikoterapi; Türkiye Klinikleri, 2009, 4.

²⁸ Serpil Aytaç; İnsanı Anlama Çabası; Ezgi Kitabevi, Bursa 2004, 14.

²⁹ Veli Duyan; Sosyal Hizmet Kuram ve Yaklaşımları; Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, Erzurum 2016, 6.

- **Represyon:** Organizmayı tehdit eden veya organizmaya acı veren durum ve duyguların bilinç dışı düzeye itilmesini ifade etmektedir. Bilinç dışı düzeye atma olayı organizmanın farkında olmadan, kendi sağlığını korumak için gerçekleştirdiği bir durumdur. Çocukluk döneminde bireye acı ve kaygı yaşatan durumların bilinçdışı düzeye itildiği, ancak tüm yaşam boyunca itilen durumların etkilerinin davranışlarda ve kişilikte örtülü olarak dışa yansıdığına inanılmaktadır. Diğer savunma mekanizmalarının temelini oluşturacak kadar önemli bir savunma mekanizmasıdır.
- **Yadsıma:** Organizma kendisine acı veya kaygı yaşatan, travmatik bir durum karşısında hislerini, duygularını çarpıtarak kendisini korumaya çalışabilir, sağlığını, kişiliğini tehdit eden durumları görmezden gelebilir.
- **Karşıt tepki geliştirme:** Organizmanın tehdit unsuru içeren bir durumla karşı karşıya geldiği zaman, zıt bir tepki geliştirmesi şeklinde kendini gösteren savunma mekanizmasıdır. Örneğin bireyler saldırganlık dolu kimliklerini göstermemek için fazlaca sevecen davranabilirler.
- **Yer değiştirme:** Tehdit edici bir nesnenin ya da durumun daha güvenli bir hedefe yönlendirilmesi şeklindedir. Örneğin, işyerinde iş arkadaşlarına sinirlenen bir birey sinirini ailesine yansıtabilir.
- **Mantığa bürünme:** Bireyler bazı durumlarda kendi gerçekleştirdikleri davranışları haklı/olumlu hale getirmek için sebepler sunabilirler. Bu tamamen bireyin kendini koruma altına almasını içermektedir.
- **Yüceltme:** Psişede bulunan ve yukarıdaki bölümde tanımlanan içgüdüsel negatif enerjiler, birey tarafından bazı durumlarda farklı şekillerde açığa çıkabilir, negatif durumlar toplumda hayranlık uyandıracak aktivitelere kanalize edilebilir. Örneğin, saldırgan dürtüleri fazla olan bir birey sportif aktivitelere yönlendirilebilir ve böylece psişedeki olumsuz enerjinin farklı kanalla dışa atımı sağlanabilir.
- **Regresyon:** Bireyler mevcut buldukları gelişim döneminde anksiyete yaşarlarsa, kendilerini güvende hissettikleri gelişim dönemindeki davranışlarına dönüş yapabilirler. Okuldan korkan çocukların, okula oyuncak ayısıyla gitmesi ya da parmak emmeye başlaması bu duruma örnek teşkil etmektedir.
- **İçe yansıtma:** Organizma, kabul görmeme ya da suçluluk duygusu gibi duygulara yönelik korkusundan dolayı kendisi dışındaki bireylerin ahlaki ve değer yargılarını olduğu gibi benimseyebilir.
- **Özdeşleşme:** Bireylerin kendilik bilincine ulaşması ve kendi değerini en üst düzeyde tutmaya çalışması sonunca ortaya çıkar. Gelişim

dönemlerinde çocukların toplumsal cinsiyet rollerini öğrenmesi durumunda da karşılaşılabilecek bir durumdur.

- **Ödünleme:** Organizmanın kendine yönelik eksik, yetersiz yönlerini tanıyarak zayıflıklarını örtmek için yeni maskeler geliştirmesidir.³⁰

Psikanalitik kuramı diğer kuramlarda ayıran en önemli özelliklerinden ve odak noktalarından biri, organizmanın doğumundan yetişkinliğine kadar olan süreçteki psikososyal ve **psikoseksüel gelişim dönemlerini** tanımlamasıdır. Freud, doğumdan yetişkinliğe kadar olan süreçte yaşanan deneyimlerin bireylerin tüm hayatlarını etkilediğini söylemektedir. Psikoseksüel gelişim dönemleri kategorize edilirken, libidinal enerjinin toplandığı vücut bölgesi esas alınmış dönemler vücut bölgelerine göre adlandırılmıştır. Freud, gelişim dönemlerinde yaşanacak problemlerin ve saplanmaların bilinçsizce bilinçdışına itileceğini bu nedenle nevrozlara neden olabileceğini söylemiştir. Freud'un kuramına göre organizmanın doğumundan itibaren tecrübe ettiği beş gelişim dönemi bulunmaktadır:

- **Oral dönem:** İdin kontrolü altında olan bu dönem 0-2 yaş aralığını kapsamaktadır. Freud'a göre bu dönemde libidinal enerji tamamen ağız bölgesinde toplanmaktadır ve bu dönem gelişimin birinci basamağıdır.³¹ Bu dönemde bebek, emme fonksiyonunu gerçekleştirerek doyuma ulaşmakta ve kaygı durumundan kurtulmaktadır. Bu dönemde bebek tamamen anneye bağımlı ve haz ilkesi doğrultusunda yaşamına devam etmektedir. Oral dönemde alınan fazla doyum ya da doyumun tamamen engellenmesi, bebekte ileriki dönemlerde problemlere neden olabilmektedir.
- **Anal dönem:** Bu dönem 2-3 yaş aralığını kapsamaktadır. Bu dönemde Freud'a göre libidinal enerji anal bölgede toplanmıştır. Çocuk bu dönemde dışkılamaktan zevk almaya başlar ve anal bölge kaslarını kontrol etmeyi öğrenir. Tuvalet eğitiminin verilmeye başlandığı dönemdir. Çocuk bu dönemde dışkısını kontrollü yapabilmeyi deneyimler ve deneyimi sonucunda toplumdan ödül ya da ceza alır. Bu dönemdeki ebeveyn tutumları da çocuğun kişiliğine etkide bulunabilir. Rahat bir tuvalet eğitimi geçiren çocuklar dağınık ve özensiz; baskıcı bir tuvalet eğitimi alan çocuklar ise cimri, titiz kişilik özelliklerine sahip olabilirler.
- **Fallik dönem:** 3-5 yaş aralığını kapsayan bu dönemde libidinal enerji genital bölgede toplanmıştır. Bu dönemdeki çocuklar cinsel konuları oldukça merak etmekte olup, cinsiyet farklılıklarını gözlemlemeye

³⁰ Gerald Corey; Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları; (Tuncay Ergene); Mentis Yayınları, Ankara 2008, 71-73.

³¹ Ewan Ingleby; Applied Psychology for Social Work; Learning Matters, Exeter, 2006, 7.

başlamışlardır. Çocuk aynı zamanda kendi bedeni ile ilgili de oldukça fazla sorgulama yapmaktadır. Bu dönemde penisin varlığı erkek çocuklarda, bütünlük algısının oluşması açısından önem teşkil etmektedir. Psikanalitik kurama göre, kız çocuklarında fallik dönem penis organının bulunmamasından dolayı daha karmaşık ve zorlu bir süreç olarak ilerleyebilir. Bu dönemdeki çocuklar, karşı cinsteki ebeveynlerine karşı gizli bir aşk duygusu besleyebilirler. Annesine aşk duygusu besleyen ve annesini babasından kıskanan erkek çocuğun dönemselsel olarak yaşadığı duyguya Freud, Odişus Kompleksi adını vermiştir. Erkek çocuk bu dönemde annesine karşı beslediği aşk duygusundan ötürü, içten içten babasının dünya yaşamında yok olmasını dileyebilmektedir.

- **Latent (Gizil) dönem:** 6-12 yaş aralığını kapsayan bu dönem cinsel dürtülerin kendini göstermediği, ebeveyn tarafından cinsel dürtülerin bastırılmasına neden olan yasaklamaların varlığını barındıran bir dönemdir. Bu dönem okul çağına giriş olarak da nitelendirilebileceği için çocuklar libidinal enerjilerini daha çok akademik alanda kullanmaktadır.
- **Genital dönem:** 12-15 yaş aralığını kapsayan bu dönemde çocuklarda ergenlik başlangıcı gözlemlenmektedir. Dönemin en belirgin özelliği, üreme organlarının gelişmesi ve gerçek anlamda libidinal enerjinin genital bölgede toplanmasıdır. Çocuklarda karşı cins ve kendi cinsi arasındaki fiziksel farklılıkları fark ediş ve karşı cinse ilgi duyma ve cinsel kimlik oluşumları başlamaktadır. Freud'a göre önceki dönemlerde cinsellik ile ilgili problem yaşayan çocukların, genital dönemde cinsel kimlik oluşumları sıkıntılı geçebilmektedir.³²

Psikanalitik Kuramda Tedavi

Freud, kendi geliştirdiği kuramında hastaların oldukça özel olduklarını ve her hastanın kendine ait bir tedavi süreci olduğunu belirtmiştir. Hastaların problemlerinin fizyolojik olmaktan çok psikolojik olduğunu söylemiş, hastanın psikanaliz tedavisine uygunluğunun saptanması için iki hafta gözlem yapılması gerektiğini belirtmiştir. Freud, erken dönem psikanaliz uygulamalarında daha çok hipnoz yöntemini kullanmıştır. Ancak bazı vakaların **hipnoz** yöntemi ile tedaviye uygun olmadığını keşfettiğinde temel hipnoz yöntemini kullanmayı bırakmıştır. Bireylerin bilinçdışına attığı anılarını bilinç düzeyine çıkarmak için

³² Veli Duyan; Sosyal Hizmet Kuram ve Yaklaşımları; Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, Erzurum 2016, 11-16 ve Ewan Ingleby; Applied Psychology for Social Work; Learning Matters, Exeter, 2006, 7-8.

hastaların alınına elini koyarak tedavi sürecini deneyimleyen Freud, daha sonra bu uygulamaya kendisi de karşı çıkmış ve bu dönemi "sert analiz" olarak adlandırmıştır.³³

Günümüzde bilinen anlamıyla psikanaliz tedavi yöntemlerine geçiş sürecinde en önemli nokta hasta ve doktor ilişkisi olmuştur. Freud'a göre doktor, hastanın problemini çözmeye hizmet edecek tüm ortamı hazırlamalı ve içsel çatışmalara neden olan davranışları saptamalıdır. ³⁴ Hastanın daha iyi anlaşılabilmesi için doktor, hastanın bastırılmış duygu ve düşüncelerini içeren bilinçdışı, ego ve süperegö yapılanmasını, psikoseksüel gelişim dönemlerini, nesne ilişkilerini oldukça iyi şekilde analiz etmeli ve bilmelidir.³⁵ Bahsi geçen faktörlerin iyi şekilde analiz edilip tanımlanmasında, psikanalitik kuramda kullanılan yöntem **serbest çağrışım** yöntemidir. Serbest çağrışım yöntemi, terapötik tedavi sürecinde hastaların akıllarına geleni rahatça söyledikleri, hayatlarına dair sorular ve yönlendirmeler içermeyen bir yöntemdir. Bu yöntemde, hastanın bilinçdışı isteklerine, fantezilerine, yaşadığı içsel çatışmalara sebep olan şeylerin belirlenmesi amaçlanmaktadır. Serbest çağrışım yöntemi uygulanırken, psikanaliz tedavisinin vazgeçilmez olan "analitik divan" uygulamasından da bahsetmek gerekmektedir. Hastanın terapi sürecinde, hasta diğer enerjisel alanlardan nötralize olması için analitik divana yatırılır, bunu takiben doktor/terapist hastanın arkasına oturur. Buradaki amaç, hastanın doktor ile temas kurmaması ve dolayısıyla bilinçdışı alana erişimin daha kolay olmasını sağlamaktır. Freud'un uyguladığı analitik divanda serbest çağrışım uygulamasında, hastalar akıllarına gelen ve zihinlerinde canlanan her şeyi terapist/doktora söylemek ile yükümlüdür.³⁶ Tedavi sürecinde hastanın söylediği her şeyin ve söylediği sıralamanın terapist/doktor tarafından anlamlandırılması gerekmektedir. Hastanın söylediği hiçbir şey yüzeysel olarak değerlendirilmemelidir. Hastanın serbest çağrışım yönteminde her kelimeyi ya da cümleyi söylerken, büründüğü yüz ifadesi bile doktor/terapist tarafından yorumlanmalı ve analiz edilmelidir.³⁷

Psikanalitik tedavi sürecinde kullanılan diğer yöntemlerden biri de **rüya analizi** yöntemidir. Rüya analizi yöntemi bilinç dışındaki duygu ve düşünceleri ortaya çıkarmaya imkân sağlayan bir teknik olmasından dolayı oldukça

³³ Nancy L. Murdock; Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuramları, (Fusun Akkoyun); Nobel Akademi Yayıncılık, İstanbul 2014, 48.

³⁴ Necla Tuzcuoğlu; Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri; Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Bilimleri Dergisi, 1995, 280.

³⁵ Emin Oryal Taşkın; Psikanaliz ve Psikanalitik Psikoterapi; Türkiye Klinikleri, 2009, 6.

³⁶ Nancy L. Murdock; Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuramları, (Fusun Akkoyun); Nobel Akademi Yayıncılık, İstanbul 2014, 49 ve Necla Tuzcuoğlu; Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri; Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Bilimleri Dergisi, 1995, 81.

³⁷ Gerald Corey; Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları; (Tuncay Ergene); Mentis Yayınları, Ankara 2008,83-84.

önemlidir. Freud'a göre bilinçdışı alanda bulunan duygu ve düşünceler rüyalarda imgeler ve semboller aracılığı ile dışa vurulmaktadır. Freud, ego tarafından organizmada geliştirilen savunma mekanizmalarının rüyalarda ortaya çıktığına, rüyaların bireylerin içsel çatışmaları ve çatışmaya sebep olan unsurlar hakkında oldukça detaylı ipuçları verdiğini söylemektedir. Rüyaların analiz edilmesindeki asıl sebep, bireylerin iç görü kazanması ve çatışmaya neden olan süreçleri, durumları tanımlayabilir hale getirilmesidir.³⁸ Rüyaların bilinçli ve dışarıya yansıyan kısmına açık içerik; görünenin dışında yatan gizli bir anlam ya da gizli bir rüya daha barındıran kısmına ise gizli içerik denilmektedir.³⁹ Terapist için rüya analizi konusunda asıl bilgiyi barındıran kısım gizli içerik kısmıdır. Rüyanın gizli içerik kısmı şöyle tanımlanabilir: Gizli içerik bilinçdışı zihinden gelen dürtü ya da istekler şeklindedir. Bahsedilen gizli içerik, rüyayı başlattığı gibi bilinçdışı zihindeki dürtüye yönelik doyumunu da sağlayan bir kaynaktır. Gizli içerik görünenin ötesinde olabileceği gibi bazen de bireylerin anlattığı rüya alanı içinde olabilmekte, rüyada tanınmayan yüzler, bilinmeyen yerler, orada olduğu tam olarak bilinmese de varlığı hissedilen yerler/şeyler olarak görülebilmektedir. Gizli içerik kısmında hastadan serbest çağrışım yoluyla yorumlar yapması istenir. Freud'a göre rüyalardaki gizli içeriklerin pek çoğu saldırganlık ve cinsellik dürtülerinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, rüyada görülen uzun ve dik cisimler, nesnelere penise; çamaşırlar çıplaklığa, pencere ya da kapılar vücudu açma isteğine işaret etmektedir.⁴⁰ Klasik psikanalitik yaklaşımda rüya analizinde daha sınırlı bir yorum alanı bulunurken, güncel psikanaliz çalışmalarında birey anamnezi ön plana alınmakta ve terapötik şartlar ile yapılan görüşmelerde daha sübjektif ve dinamik yorumlamalarda bulunmaktadır. Dolayısıyla, bireylerin gördükleri rüya objelerine yükledikleri öznel anlamlar, terapist için daha fazla anlam taşımaktadır.

Klasik psikanalitik tedavi yöntemlerinde doktor/terapist serbest çağrışım ve rüya analizi yöntemlerinin dışında, hastanın terapi sürecinde yeterince kendini açmaması, problemi anlatırken rahat hissedemeyip direnç göstermesi durumunda terapist/doktor, direncin altındaki sebepleri hastanın gözleri önüne serer ve oluşan kaygı sonrasında hasta da artık direnç gösterdiği durumları fark eder. Bu tekniğe **direnme** tekniği adı verilmektedir. Kullanılan diğer bir teknik doktorun/terapistin, hastanın terapi sürecindeki konuşma anında konuşmalarını yorumlayarak hastanın iç görü kazanmasını ve

³⁸ Necla Tuzcuoğlu; Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri; Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Bilimleri Dergisi, 1995, 82.

³⁹ Ali Budak; Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi Ve Bir Uygulama Denemesi; Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2009, 14.

⁴⁰ Nancy L. Murdock; Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuramları, (Fusun Akkoyun); Nobel Akademi Yayıncılık, İstanbul 2014, 53-55.

davranışlarını dışarıdan bir bakış açısıyla bakmasını amaçlayan “**yorumlama tekniği**” dir. Danışma/terapi esnasında çözülmesi gereken en önemli sorunlardan biri de doktor/terapistin, hasta tarafından bazen bir dost, baba, arkadaş olarak anlamlandırılması ve bunu takiben hastanın geçmiş dönemlerdeki hatıralarına dönerek doktor/terapisti ödüllendirmesi ya da cezalandırması davranışlarını içeren **transferans** durumudur. Transferans durumunda terapist asıl çatışmaya neden olan bilinçdışı unsurları saptayabilme imkanına sahiptir.⁴¹

Genel anlamda bakıldığında psikanalitik tedavi yöntemi üç evrede ele alınmaktadır. Birinci evre hastanın doktoru/terapisti ile güven bağı kurmasını ve bu bağı sürdürülebilir olmasını; ikinci evre, transferans gelişimini ve gelişen transferansın gelişim dönemlerine inilerek çözümlenmesini; üçüncü evre, hastanın terapi sürecinde ayrılmaya hazırlanmasını ve hastanın davranış kalıplarının ve anksiyete seviyesinin olumlu yönde değiştirilmiş olmasını içermektedir.⁴²

Psikanalitik Kuram ve Sosyal Hizmet İlişkisi

Freud, kendi rüyalarını analiz etme yöntemiyle kendi iç dünyasını keşfetme yolculuğuna çıktığında eğitim ve çalışma hayatının da desteğiyle hayatının oldukça uzun bir bölümünü insan doğasını, davranışını ve kişiliğini keşfetmeye adanmıştır. Çalışma hayatı boyunca yanında çalıştığı bilim adamlarından etkilenmiş, karşılaştığı vakalarda hali hazırda kullanılan yöntemlerin tıkanıp noktaları tespit edince kendi kuramını geliştirmek üzere çalışmalar gerçekleştirmiştir. Yaptığı çalışmalarda, bireylerin davranışlarının doğuştan sahip olunan saldırganlık ve cinsellik dürtüleri etkisi altında oluştuğunu; bireylerin zihninin haz odaklı çalışan id, zihnin mantıklı yönü olan ego ve zihnin toplumsal yönü olan süperegö adı verilen üç bölümden oluştuğunu ileri sürmüştür; bireylerin kendilerini korumak için negatif etki bırakan durumlar karşısında bilinçsizce savunma mekanizmaları geliştirdiğini iddia etmiş, psikoseksüel gelişim dönemlerini oral dönem, anal dönem, fallik dönem, latent dönem ve genital dönem olarak beş kategoride incelemiş ve bahsedilen tüm durumların davranışlarını ve kişilik gelişimlerini etkilediğini öne sürmüştür. Yaşadığı dönemde kanıtlanabilir olup olmaması yönünden eleştiri alan psikanalitik kuram zamanla kabul görmüştür. Davranışların ve

⁴¹Dugald Sinclair Arbuckle; *Counseling: Philosophy, Theory, and Practice*; Allyn and Bacon, Boston, 1970 Aktaran: Necla Tuzcuoğlu; *Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri*; Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Bilimleri Dergisi, 1995, 82 ve Engin Geçtan; *Psikanaliz ve Sonrası*; Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, 60-68.

⁴² Engin Geçtan; *Psikanaliz ve Sonrası*; Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, 69.

kişiliğin altında yatan etmenleri irdeleyen psikanalitik kuram, bireylerin haz veren durum ve olaylara yöneldiğini, acı veren durum ve olaylardan her zaman kaçındığını söylemektedir.⁴³

Sosyal hizmet uzmanları mikro, mezo ve makro düzeylerde müdahale planları geliştirip uygulayabilen meslek elemanlarıdır. Müdahale planları geliştirilirken sosyal hizmet uzmanları farklı roller üstlenmektedir ve bireysel, ilişkisel ve toplumsal pek çok alanda hizmet vermektedir. Dolayısıyla, sosyal hizmet uzmanlarının teorik bilgi çerçevesi oldukça geniş olmalıdır. Teorik olarak bakıldığında, psikanalitik kuram klinik sosyal hizmet uygulamalarının temelini oluşturmaktadır. Sosyal hizmet meslek disiplininin gelişim aşamalarından ilk dönemlerde, psikanalitik kuram, “medikal model” veya “geleneksel model” adıyla kullanılmıştır. Psikanalitik kuram, sosyal adalet için çalışan sosyal hizmet uzmanları tarafından zamanla patolojik ve cinsiyetçi olması, kültürel farklılıkları göz ardı etmesi, kanıta dayalı olmaması gibi nedenlerle kabul görmez bir hal almıştır. Ancak tüm bunlara rağmen, klinik sosyal hizmet alanında çalışılırken psikanalitik kuramdan faydalanılmaya devam edilmiştir. Benliğin savunma mekanizmaları ve bilinçdışı kavramı ile; travmaların bireyler üzerindeki etkileri, bireylerin fantezi ve arzuları mikro düzeydeki klinik uygulamalarda kullanılmıştır. Çünkü psikanalitik kuramda, sağlıklı bireylerin olması gerektiği ölçüde iç görüye sahip olduğu kabul edilmektedir ve klinik sosyal hizmet müdahalelerinde bireylerin davranışlarının altında yatan sebeplerin irdelenmesi gerekmektedir.⁴⁴ Ancak psikanalitik kuram, bireylerin gerçekleşme potansiyeli yüksek olan davranışlarının sabit olduğunu ve bu potansiyeller ile hayat gelindiğini söylemektedir. Psikoseksüel gelişim dönemlerinin herhangi birinde olumsuz deneyimler yaşayan bir bireyin, hayatı boyunca o gelişim aşamasında takılı kalacağı, durumun bireyin yaşantısını etkileyeceği, psikanalitik yaklaşımda savunulmaktadır. Örneğin, oral dönemde travmatik bir şekilde annesini kaybetmiş bir bebeğin, o dönemde takılı kalacağı, oral döneme ait davranış kalıplarını (sigara ya da alkol bağımlılığı gibi) bilinçdışı zihni aracılığıyla benimseyeceği söylenmektedir. Bu bağlamda, psikanalitik kuram ile yapılacak sosyal hizmet uygulamalarının; bireyin içinde bulunduğu gelişim dönemlerinde fiziksel ya da duygusal bir kriz yaşayıp yaşamadığının teşhis edilmesi açısından önemli olduğu ancak psikanalitik müdahalenin bireyde baskı oluşturabileceği

⁴³ Richard C. Atkinson; Rita Atkinson; Edward E. Smith; Daryl J. Bem; Susan Nolen Hoeksema; Psikolojiye Giriş; (Öznur Öncül; Deniz Ferhatoğlu); Arkadaş Yayınevi, Ankara 2014, 469.

⁴⁴ Brian Rasmussen; Daniel Salhani; Some social implications of psychoanalytic theory: a social work perspective; Journal of Social Work Practice, 2010, 209-212 ve Veli Duyan; Sosyal Hizmet Temelleri Yaklaşımları Müdahale Yöntemleri; Sosyal Çalışma Yayınları, Ankara 2014, 159.

ifade edilmektedir.⁴⁵ Tüm bunlara rağmen bireylerin karşılaştıkları sorunlara yönelik müdahaleler gerçekleştirilirken, sosyal hizmet uzmanlarının psikanalitik kuram hakkında bilgi sahibi olması, duruma/olaya farklı perspektiflerden bakabilmelerine yardımcı olabilmektedir. Dolayısıyla mikro düzeydeki klinik çalışmalarda psikanalitik kuram bilgisinin, müdahale sürecine olan olumlu etkisi yadsınmaz. Sosyal hizmet uzmanları bireylerin, toplulukların ve toplumların içinde bulunduğu süreçleri çok boyutlu anlamlandırabilecek teorik bilgiye sahip olmalıdır. Ancak meslek elemanlarının, sosyal hizmet müdahalelerinde psikanalitik kuramı kullanırken bazı noktaları iyi değerlendirmeleri gerekmektedir: (1) Müdahale sürecinde kullanılacak psikanalitik kuramın, müracaatçının probleminin tanımlanmasına ve müdahale planının geliştirilmesine katkı sağlayabilir nitelikte olup olmadığı uzman tarafından değerlendirilmelidir. Çünkü, psikanalitik kuramı temel alan ve insan davranışları üzerine odaklanan farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Örneğin, bireylerin davranışlarının dış dünyayı algılama şekillerine bağlı olarak ortaya çıktığını ve bahsi geçen algıların değiştirilmesi sonucunda davranış kalıplarının da değiştirilebileceğini savunan "Bilişsel Davranışçı Yaklaşım". Dolayısıyla, müdahale sürecinde kullanılacak yaklaşım titizlikle seçilmelidir. (2) Baskı karşıtı uygulama, güçlendirme yaklaşımı ve farklı etnik gruplar ile çalışma gibi sosyal hizmet değerleri, meslek disiplininin etik çalışma yöntemleridir. Bahsedilen yöntemler ne teori ne de müdahale yöntemidir. Bu bağlamda psikanalitik yaklaşım sosyal hizmet uygulamalarına teorik bir çerçeve kazandıracaktır. Meslek elemanlarının hem sosyal hizmet meslek değerlerine ve etik kurallarına hem de mesleki uygulamalara teorik çerçeve kazandıracak kuramlara hakim olması uygun olacaktır. (3) Sosyal hizmet uzmanı, müracaatçı ile psikanalitik kuram temelli müdahale süreci yürütüyorken, müracaatçının içsel kaynaklarının farkına varmasına yardımcı olmalıdır. Bu noktada psikanalitik yaklaşımı destekleyici sosyal hizmet kuram ve yaklaşımlarının kullanılmasının daha faydalı olacağı düşünülmektedir. (4) Sosyal hizmet uzmanının; müracaatçının bilinç düzeyleri, psikoseksüel gelişim dönemi, kişilik yapısı ve davranış modelleri hakkında çıkarımlarda bulunduktan sonra müdahale sürecinde etik davranabilmesi ve kendi yetkinliğini gözetmesi gerekmektedir.⁴⁶

Martin (2010) kitabında, sosyal hizmet uzmanlarının psikanalitik yaklaşımı müdahalelerinde nasıl kullandığına dair şöyle bir örnek vermiştir: Sosyal hizmet uzmanı, 83 yaşındaki müracaatçı ile müracaatçının bakım ihtiyaçlarını değerlendirmek üzere görüşme gerçekleştirmiştir. Uzman, ilk

⁴⁵ Ewan Ingleby; *Applied Psychology for Social Work; Learning Matters, Exeter, 2006, 7-8.*

⁴⁶ Marion Bower; *Psychoanalytic Theory for Social Work Practice: Thinking under fire; Routledge, New York, 2005, 13-14.*

izlenim olarak müracaatçının bencil görüşlere sahip olabileceği ve kişiliğinin zor olarak tanımlanabileceği çıkarımında bulunmuştur. Görüşme sürecinde, müracaatçıya ilişkin değerlendirme formları doldurulduktan sonra uzman, müracaatçısına geçmişi ve geçmiş yaşamı hakkında sorular sormayı uygun görmüştür. Müracaatçı uzmanın bu soruları üzerine, birkaç yıl önce kaybettiği eşinden bahsetmiştir. Sosyal hizmet uzmanı müracaatçının verdiği bilgiler doğrultusunda psikanalitik değerlendirme yaptığında, müracaatçının davranışlarını etkileyen dinamiklerin, bilinçdışı süreçlerden geldiği sonucuna ulaşmıştır. Uzmana göre müracaatçı, eşinin ölümü ile baş edebilmek için "represyon" savunma mekanizmasını kullanmış; çocukluğunda kendi ebeveynlerini kaybettiği dönemlere "regresyon" yaşamıştır. Bu örnekte sosyal hizmet uzmanı müracaatçıdan anamnez alırken, psikanalitik kuram bilgisini kullanmış, müracaatçının yaşadığı süreci ve davranış modellerini psikanalitik kuramın savunma mekanizmaları ile anlamlandırmıştır.⁴⁷ Bu örnekten de anlaşılabilirliği üzere, sosyal hizmet uzmanları müracaatçıları ile görüşmeler ve sosyal incelemeler gerçekleştirirken psikanalitik yaklaşımdan faydalanabilmektedir.

Sosyal hizmet mesleğinin oluşum dönemlerinde ilk basamakta psikanalitik yaklaşım yer alsa da sosyal bilimlerin pek çoğundan sosyal ve kültürel kuramlar alınmıştır. Diğer bilim dallarından alınan kuramların mesleğe uyarlanması sonucunda psikanalitik kuramın, sosyal hizmetin müdahale yöntemlerinde yeterince etkili olup olmadığı tartışılmaya başlanmıştır. Davranışların asıl probleminin bireylerin doğuştan getirdiği dürtüler, gelişim dönemlerine bağlı olarak geçmişten gelen deneyimleri olduğunu söyleyen psikanalitik kuram, sosyal hizmette "çevresi içinde birey" kavramı ile kabul gören ve bireylerin davranışlarında çevre etkisinin yadsınamayacağını öne süren ekolojik yaklaşımın ortaya çıkmasıyla etkisini kaybetmiştir.⁴⁸

Sonuç

Sosyal hizmet meslek disiplini, bireylerin çatışma yaşadığı durumlar, davranışlarını etkileyen unsurlar, sorunlarla baş edebilme kapasiteleri, sorun çözme becerileri, kişilerarası ilişkileri, toplum odaklı problemler gibi mikro, mezo ve makro düzeyde alana hitap etmektedir. Meslek disiplini elemanı olarak görev yapan sosyal hizmet uzmanları, tüm boyutlarda yapacakları müdahalelerde bireylerin bilinç dışına attıkları anılara ve kavramlara vurgu yapan, davranış ve kişilik oluşumu temellerindeki faktörleri irdeleyen

⁴⁷ Ruben Martin; Social Work Assessment; Learning Matters, Exeter,2010, 41.

⁴⁸ Veli Duyan; Sosyal Hizmet Temelleri Yaklaşımları Müdahale Yöntemleri; Sosyal Çalışma Yayınları, Ankara 2014, 159.

psikanalitik yaklaşımı göz önünde bulundurmalıdır. Bireylerin kendileriyle, yakın çevreleriyle ve toplumla olan problemlerini çözmeye yönelik işlevleri olan sosyal hizmet meslek disiplininde, danışanların en yüksek yararı ilkesi gözetilerek müdahale planları uygulanmaktadır. Müdahale planları hazırlanırken, bireylerin problemleri tanımlanmakta, birincil ihtiyaçları saptanmaktadır. Bu noktada psikanalitik kuram çerçevesinde, bireylerin belirlenen ihtiyaçlarına, belirlenen ihtiyaçlara neden olan geçmiş deneyimlere; bireylerin ihtiyaçlarını karşılarken izlediği yollara, bastırılan ya da engellenen ihtiyaçlarının bireylerde ne gibi davranış ve tutuma sebep olduklarına dikkat edilmelidir. Psikanalitik kuramda bahsedildiği gibi sosyal hizmet müdahalelerinde de bireylere davranışlarının sebeplerini gösterebilmek için bireylerde iç görü geliştirmek oldukça önemli bir ilkedir. Bireylerin yaşamlarında şu an problem olarak tanımladıkları durumlarda çoğu zaman geçmiş yaşamlarındaki iyi ya da kötü deneyimlerinden kaynaklanmaktadır. Sosyal hizmet uzmanı tanımlanan güncel sorunlarla mücadele ederken mikro düzeyde psikanalitik kuramdan faydalanabilir, bireylerin psikoseksüel gelişim dönemlerini irdeleyerek, müdahale sürecini daha etkili hale getirebilmektedir. Freud psikanalitik kuramında, grup psikolojisini de ego kapsamında analiz etmiş, grupların da kendi içerisinde aynı yapısal düzene sahip olduğunu belirtmiştir. Mezzo düzeyde yapılacak sosyal hizmet müdahalelerinde grup dinamiklerinin daha iyi anlaşılabilmesi, grup liderleri ve üyelerinin grup içerisindeki davranışlarının analiz edilebilmesi için sosyal hizmet uzmanları psikanalitik kuramın tedavi yöntemlerini kullanabilmektedir.⁴⁹

Günümüzde sosyal hizmet meslek disiplininde ekolojik yaklaşım kuramının, mesleki müdahale planlarında daha etkili olduğu düşünülse de meslek elemanları mikro düzeyde bireylerin bastırıldığı duygu ve dürtülerini, travmalarını, davranış problemlerini; mezzo düzeyde grup içi dinamiklerin analiz edilmesinde grup lideri konumunu, grup lideri ve üyelerinin davranışlarını irdelerken psikanalitik kuramdan faydalanabilmektedir. Tüm bunlara ek olarak bugün yurtdışında hala sosyal hizmetin temelleri ve psikanalitik kuram arasındaki çatışma üzerinde çalışılmaktadır. Bu kapsamda yapılan çalışmalar psikanalitik kuramın günümüzde değiştiği ve geliştiği görüşünü gözeterek, sosyal hizmet yüksek lisans eğitim alanları, klinik eğitim programları ve pedagojik eğitimlerdeki sorunlar odağında ilerlemekte, sosyal hizmetin "sosyal adalet" kapsamında psikanalitik kuramı kullanıp kullanamayacağı tartışılmaktadır.⁵⁰

⁴⁹ Veli Duyan; Sosyal Hizmet Kuram ve Yaklaşımları; Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayınları, Erzurum 2016, 16-19 ve Sigmund Freud; Grup Psikolojisi ve Ego Analizi; (Mehmet Ökten); Tutku Yayınevi, Ankara 2014, 27

⁵⁰ Daniel S. Frank; Taking it all in : how do psychodynamic social workers use social justice values in clinical practice?; Smith College, Northampton 2015, 17.

KAYNAKÇA

- Arguvanlı Çoban, S. (2011). Agresyon Yönetimi Konusunda Verilen Eğitimin Psikiyatri Kliniğinde Çalışan Hemşirelerin Bilgi ve Tutumlarına Etkisi. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri.
- Artan, T. (2010). Sosyal Hizmet Kuramları. İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Atkinson, R.C., Smith, E.E. vd., (2014), Psikolojiye Giriş (Öncül, Ö., Ferhatoğlu, D. çev.), Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Aytaç, S., (2004). İnsanı Anlama Çabası, Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Budak, A. (2009).Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi Ve Bir Uygulama Denemesi. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 25:13-26.
- Corey, G., (2008). Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuram ve Uygulamaları (T. Ergene çev.), Ankara: Mentis Yayınları.
- Cüceloğlu, D., (2014). İnsan ve Davranışı Psikolojinin Temel Kavramları, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Crapps, R.W., (2004), Psikanaliz ve Din (Ayten, A Çev.), Marife, 4(1):171-190.
- Doksat, M, K., Önen, B., (2004). Portreler, Yeni Symposium, 42(2): 60-71.
- Duyan, V. (2016), Sosyal Hizmet Kuram ve Yaklaşımları, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Yayınları.
- Duyan, V., (2014). Sosyal Hizmet Temelleri, Yaklaşımları, Müdahale Yöntemleri, Ankara: Sosyal Çalışma Yayınları.
- Frank, D.S. (2015). Taking it all in : how do psychodynamic social workers use social justice values in clinical practice?, Masters Thesis, Smith College, Northampton, MA.
- Freud, Sigmund., (1994). Psikanaliz Üzerine (Öneş, A Çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, Sigmund, (2014). Grup Psikolojisi ve Ego Analizi (Ökten, M. çev.), Ankara: Tutku Yayınevi.
- Freud, Sigmund, (2013). Psikanaliz Üzerine (Kırımlı, İ. çev.), İstanbul: Sayfa Yayınevi.
- Geçtan, E., (1998). Psikanaliz ve Sonrası. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Goldstein, E. G. (2009). The Relationship Between Social Work and Psychoanalysis: The Future Impact of Social Workers. Clinical Social Work Journal, 37:7-13.

- Gümüş, S. (2009). "Macbeth" Filminin Roman Polanski Uyarlamasının Rüya ve Sanrı Sahnelerinin Jungçu Psikanalitik Simgelerinin Göstergebilimsel Çözümlemesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Merkit, N. (2016). Sigmund Freud'da Uygarlığın Temel Dinamikleri ve Virey Üzerindeki Etkisi. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 21:123-140.
- Murdock, N. (2014). Psikolojik Danışma ve Psikoterapi Kuramları (F. Akkoyun Çev.), Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Özakkaş, T. (Ed.), (2014). Bütüncül Psikoterapi 9. Dönem Mayıs 2011 Ders Notları. Psikoterapi Enstitüsü Eğitim Yayınları, İstanbul.
- Özkalp, E. (Ed.), (2004). Davranış Bilimlerine Giriş, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi
- Özşahin, S. (2019). Bir Freud Masalı: Çocuk Masumluğu. *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi*, 3(6): 129-137.
- Rasmussen, B., Salhani, D. (2010). Some social implications of psychoanalytic theory:a social work perspective. *Journal of Social Work Practice*, 24:2, 209-225.
- Sevinç, K., (2019). Freudyen Psikolojide Bilinçaltı ve Bilinçdışı Kavramları Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar, *Kilitbahir*, 15:125-158.
- Taşkın, E.O., (2009). Psikanaliz ve Psikanalitik Psikoterapi, *Türkiye Klinikleri*, 2(2):1-7.
- Taştan, C. (2012). Freud ve Fransızlar: 20. Yüzyılın Başında Psikanalizin Fransa'da Karşılaştığı Med-Cezirler. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27:103-108.
- Tuzcuoğlu, N., (1995). Psikanaliz Kuramı ve Özellikleri, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 7:275-285.
- Yapıcıoğlu Ayaz, Y., Kıvanççı, G., Safarov, A. (2019). Psikanalitik Kuram ve Reklamda Yaratıcılık. *Dördüncü Kuvvet*, 2(2): 75-92.
- Yavaş, S. (2018). Oğuz Atay'ın Roman ve Öykülerinin Psikanalitik Açından İncelenmesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adıyaman Üniversitesi, Adıyaman.
- Yavuzer, N. (2013). İnsanın Saldırgan ve Yıkıcı Doğasını Anlamak. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimleri Dergisi*, 12:23, 43-57.

İnternet Kaynakları

- Bower, M. (Ed.), (2005). *Psychoanalytic Theory for Social Work Practice: Thinking under fire*. Routledge, New York. (<https://epdf.pub/psychoanalytic-theory-for-social-work-practice-thinking-under-fire.html> Erişim Tarihi: 24.03.2021).
- Hepworth, H.D., Rooney, H.R., Dewberry Rooney, G., Strom-Gottfried, G., Larsen, J. (2010). *Direct Social Work Practice: Theory and Skills (8nd Ed.)*. Cengage Learning, USA. (<https://epdf.pub/direct-social-work-practice-theory-and-skills-pdf-5eccf5d919464.html> Erişim Tarihi: 23.03.2021).
- Ingleby, E. (2006). *Applied Psychology for Social Work*. Learning Matters, Exeter. (<https://epdf.pub/applied-psychology-for-social-work-2nd-edition-transforming-social-work-practice.html> Erişim Tarihi: 24.03.2021).
- Martin, R. (2010). *Social Work Assessment*. Learning Matters, Exeter. (<https://epdf.pub/social-work-assessment-transforming-social-work-practice.html> Erişim Tarihi: 25.03.2021).
- O'Neill, S. (2019). *Process Facilitation in Psychoanalysis, Psychotherapy and Social Work*. Routledge, New York. (<https://dl.uswr.ac.ir/bitstream/Hannan/32663/1/9781138591080.pdf> Erişim Tarihi:24.03.2021).
- (http://docs.neu.edu.tr/staff/gonul.tascioglu/psy%20450_1.pdf Erişim tarihi:20.12.2019).
- (<http://www.bursapsikiyatri.com/makale.php?id=549> Erişim tarihi: 28.12.2019).
- (<https://acikders.ankara.edu.tr/mod/resource/view.php?id=5504> Erişim tarihi: 23.03.2021).

Psikanalitik Kuram ve Sosyal Hizmet
Gizem Nur SAĞLIK

SARTRE'IN FENOMENOLOJİSİ: ŞEYLER VE BİLİNÇ*

Fahrettin TAŞKIN**

ÖZ

Husserl fenomenlerin özlerini ifşa ettiği düşüncesinden hareketle fenomenolojiyi kurmak istemiş, bunun için de özellikle bilincin yapısı ve işleyişi üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak fenomenolojide özleri görülemez veya dış dünyanın 'varlığı' konularında kimi sorunlarla karşılaşmıştır. Heidegger unutulduğunu savunduğu Varlığın anlamını bilincin 'dışına' çıkararak soruşturmuş ve yürüttüğü bu Varlık soruşturmasıyla fenomenolojide karşılaşılan sorunların üstesinden gelmeye çalışmıştır. Sartre ise (Husserl gibi) daha çok Kartezyen düşünce içinde kalarak çalışmalarını yürütmüştür. Bu anlamda Sartre'in düşüncesi, fenomen ve bilinç gibi kavramların yer aldığı rasyonel bir çizgide ilerlemiştir. İşte bu çalışmada, tüm bu ifade edilenlerin ışığında Sartre'in fenomenolojisi onun temel kavramları aracılığıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sartre, varolanların ardında bir numen olmadığından hareketle onların görünüm olarak ele alınabildiğini, ancak görünümü aşan görünümün varlığının tıpkı fenomen-numen ikiliğine benzer şekilde sonlu ve sonsuz tezahürlerin düalizmine yol açtığını ifade etmiştir. Kendisi hem bu düalizmden çıkmak hem de şeylerin ve bilincin 'varlığını' kurtarmak için giriştiği soruşturmada, kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık diye ifade ettiği iki varlık tarzının ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır.

Anahtar Sözcükler: Sartre, Fenomen, Fenomenin Varlığı, Bilinç

PHENOMENOLOGY OF SARTRE: THINGS AND CONSCIOUSNESS

ABSTRACT

Since Husserl has wanted to establish phenomenology based on the idea that phenomena reveal their essences, he has focused especially on the structure and functioning of consciousness. However, in phenomenology, some problems have been encountered in matters of seeing the essences or 'existence' of the external world. Heidegger has investigated the meaning of Being, which he claimed to be forgotten, by going 'out of consciousness' and has attempted to overcome the problems encountered in phenomenology with this investigation of Being. Sartre (like Husserl), on the other hand, has continued his studies by staying within Cartesian thought. In this sense, Sartre's thought has progressed on a rational line where some concepts such as phenomenon and consciousness take place. In this study, Sartre's phenomenology, in the light of all these statements, has been attempted to be put forward through his basic concepts. Sartre has stated that though, by virtue of not having any numen behind the beings, they (those beings) can be treated as appearances, just like the phenomenon-numen duality, the existence of the appearance that transcends the appearance leads to the dualism of finite and infinite manifestations. In his investigation, both to get out of this dualism and to save the "existence" of things and consciousness, he has attempted to reveal the relationship of the two categories of being, which he expressed as being-in-itself and being-for-itself.

Keywords: Sartre, Phenomenon, Being of Phenomenon, Conscious

* Bu makale, 2013 tarihinde teslim edilmiş olan "Varoluşçuluğun Fenomenolojiyle Temellendirilmesi Üzerine" başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

** Dr. (Bağımsız Araştırmacı), fahrettintaskin@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-4362-3876

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 457-478

Makalenin geliş tarihi: 13.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 21.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 457-478

Submission Date: 13 February 2021

Approval Date: 21 April 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Bu çalışmada Sartre'in fenomenoloji ve ontoloji ile ilgili düşünceleri onun fenomen, fenomenin varlığı, fenomenötesi ve bilinç gibi kavramları aracılığıyla ayrıntılı bir şekilde ele alınmaya çalışılacaktır. Sartre'in fenomenolojisi büyük ölçüde Husserl ve Heidegger'in düşünceleri etkisinde biçimlenmiştir. Bu sebeple onların fenomenolojilerinin kimi yerlerde çok kısa da olsa ele alınması gerekmektedir. Üç düşünürün fenomenoloji ile ilgili görüşlerinin ortaya konulması bir yönüyle fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki ilişkinin ele alınması demektir.

Her ne kadar Deleuze, Kant'ın fenomeni görünüş olarak değil de belirli olarak tanımladığı andan itibaren fenomenolojinin söz konusu olduğunu ve "fenomenolojinin bir kurucusu varsa onun Kant olduğuna" inandığını söylese¹ de Husserl'in, fenomenlerin ardında numen tarzında bir şeyin olmadığı ve fenomenlerin özlerinin ortaya çıkarılabileceği düşüncesinden hareketle fenomenolojiyi kesin bir bilim olarak kurmaya çalışan asıl düşünür olduğu söylenebilir². Husserl bunun için bütün varlık ve bilgi savlarını ayrıca almak gerektiğini düşünmüş³, her ne kadar fenomenlerin özlerini ifşa ettiğini belirtse de özleri betimlemenin hiç bitmediğini, böylece ortada tüketilemeyen, mutlak anlamda ele geçirilemeyen bir şeylerin olduğunu teslim etmiştir. Öğrencisi Heidegger, bunun sebebini Varlık'ta görmüş, Varlığın ayrıca alınamayacağını ifade ederek tüm soruşturmasının odağına Varlığı koymuştur⁴. Daha sonra gelen Sartre da buna benzer şekilde fenomenin varlığı, fenomenötesi ve bilinç gibi kavramlarla fenomenolojinin karşılaştığı sorunların üstesinden gelmeye çalışmıştır.

Varlık ve Hiçlik kitabının tamamının anlaşılması bakımından en kritik kısmı *Giriş* kısmıdır ve söz konusu kavramların fenomenolojiyle ilişkisi bakımından en bariz şekilde tartışıldığı kısım da burasıdır. Bu nedenle Sartre'in fenomenolojisi özellikle buradaki açıklamalara dayanılarak ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ancak yazının sonunda, Sartre'in fenomenolojisinin ana hatlarıyla ortaya konulabilmesi için iki varlık tarzını işaret eden fenomen ve bilincin ilişkisi "genel bir değerlendirme" aracılığıyla tekrar kısaca ele alınacaktır.

¹ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 19.

² Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, Çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu. Ankara, 1997, s. 16.

³ Edmund Husserl, *Ideas I: General Introduction To A Pure Phenomenology*, Çev. F. Kersten, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague&Boston&London, 1983, s. 60.

⁴ Martin Heidegger, "*Metafizik Nedir?*", Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu. Ankara, 2002, s. 20.

Fenomenden Sonlu ve Sonsuz Tezahürlere

Sartre'ra göre, modern düşünce varolanı, onu açığa çıkaran görünmeler dizisine indirgemekle önemli bir ilerleme kaydetmiştir. "Görünüş, varolanın tüm varlığını kendine doğru çeken gizli bir gerçeğe değil, görünüşler dizisinin toplamına gönderme yapmaktadır"⁵. Sartre, görünüşün özü saklamadığını, onu açınladığını düşünmektedir. Öyleyse görünüş özdür⁶.

Öz ise dizinin nedenidir ve görünmelerin arasındaki bağıntıdan başka bir şey değildir, yani kendisi de bir görünmedir. Özlere ilişkin bir görünüşün imkânını açıklayan şey de budur. Böylece fenomenal varlık kendini ifşa eder, varoluşunu ifşa ettiği kadar özünü de ifşa eder ve fenomenal varlık bu kendini ifşa edişlerin, tezahür edişlerin birbirine iyice bağlanmış dizisinden başkaca bir şey değildir⁷.

Sartre'in öz ile ilgili görüşlerini daha iyi soruşturabilmek için önce şunu sormamız gerekiyor: Husserl'in özgürüsü özün bütünü bir defada gösteriyor mudur, yoksa Husserl'in bu kavramla anlatmak istediği sadece özgürüsünün bir şeyi 'bütünlüğü' içinde anlamaya yaradığı mıdır? Husserl'de *Wesenschau* kavramı, bir şeyi bütünlüğü içinde *bir defada* anlamaya yarayan *özgürüdür*. Hem kavramın tanımı hem de *Varlık ve Hiçlik*'in sonraki satırları, ikincinin kastedildiğine işaret eder. Husserl'in, betimlemenin bitmeyerek hep devam ettiğini söylemesi, özgürüsünün bütün özü bir anda ortaya koyamadığına delalet eder. Özün görünme olduğu açıktır ama bu görünme, fenomenal varlığın kendini ifşa ettiği kadar ifşa edilir, yani fenomenal varlığın tezahürü kadar öz ortaya çıkarılabilir. Öz bir görünmedir demek, bu özün bir defada tümüyle tüketilebilecek özellikte olduğu anlamına gelmemektedir.

Sartre, varolanı tezahürlerine indirgemenin Kant'takine benzer bir numen-fenomen ikiliğini ortadan kaldıramadığını savunur. Evet, modern düşünce, numen ve fenomen ayrımını ortadan kaldırmıştır, ama Sartre'in deyişiyle bunu "sonlu ve sonsuz düalizmi" diye ifade ettiği yeni bir düalizm içine düşmek pahasına yapmıştır. Zira varolanın tezahürlerini sonlu bir diziye indirgemek mümkün değildir ve öyleyse tezahürlerin *sonsuz* olduğu savunulabilir: "Tezahür edişlerin her biri, sürekli bir değişim halinde olan bir özneyle bir münasebettir. Bir nesne yalnızca bir tek profil içinden kendini ele verdiği zaman, ancak özne olma, bu profil üzerine bakış açılarını çoğaltma imkânını beraberinde getirir. Bu da söz konusu profilin sonsuza kadar çoğaltılması için yeterlidir"⁸. Bu tümceden açıkça anlaşılacaktır ki özne olmak, kişiye konumunu değiştirerek bakış açılarını sonsuz olarak çoğaltma

⁵ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turan Ilgaz, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009, s. 19.

⁶ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 20.

⁷ A.g.e., s. 21.

⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 21.

imkânı vermektedir. Sartre, bunun yanında tezahür edişlerin *sonlu* olduğunun da savunulabileceğini ileri sürmektedir: “Ancak görünmelerin dizisi sonsuz olsaydı, ilk görünenlerin yeniden görünmesi mümkün olmazdı, bu da saçmadır; ya da görünmelerin tümünün hep birden verilebilecekleri anlamına gelirdi ki, bu daha da saçmadır”⁹. Bu durumda da tezahür edişlerin sonlu olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Kısacası Sartre numen-fenomen düalizminden kurtulduğumuzu sanırken yeni bir düalizme, sonlu ve sonsuzun düalizmine düştüğümüzü ifade eder. “Bu düalizmin üstesinden gelinebilir mi?” diye sorduğumuzda, Sartre’ın *sonlu ve sonsuz tezahürler* hakkındaki görüşlerine daha yakından bakmamız gerekmektedir. Öncelikle şunu kabul etmemiz kolay görünüyor: Tezahür özneyle ilişkide olduğu ve özne de ilişkileri dilediği gibi değiştirme imkânına sahip olduğu için özne bu ilişkileri veya nesnenin görüntülerini sonsuza kadar çoğaltma imkânına da sahiptir. Böylece fenomenin tezahürlerinin *sonsuz* olması gerekir. Ancak görünmelerin sonluluğu konusunda, “görünenlerin bir daha görünmemesi saçmadır” derken Sartre’ın yanıldığı gösterilebilir. Bunu, Herakleitos’un “aynı nehirde iki kez yıkanılmaz”¹⁰ yargısının işaret ettiği gerçeklikten yola çıkarak “hiçbir görünme bir daha tekrarlanamaz” biçiminde ifade edebiliriz. Bu nedenle görünmenin *sonlu* olmayabileceğini iddia edebilirim. Zira görünmeler sonsuzsa nesneye tekrar baktığımda ve eski görüntünün aynısına sahip olduğumu düşündüğümde, gerçekte ‘gördüğüm’ sadece bu görüntüye benzeyen başka bir görüntüdür. Tezahürler sonsuz olduğuna göre bu tezahürlerin kimilerinin birbirine neredeyse eş görünümde olacağını kabul etmem gerekir; hatta benim sınırlı idrak ve görme yeteneğimle bu görünmeleri birbirinden ayırmamın da imkânsız olacağı açıktır. Ayrıca yine Herakleitos’tan esinlenerek şunu ileri sürebilirim: “dünya zamansal olduğu için ne ben az önceki ben’imdir ne de görüntü az önceki görüntüdür”. Az önceki ben olduğumu iddia etmek, ben’imin “belirli” bir özü olduğunu iddia etmektir ve bu, Sartre’ın kendisiyle çelişkiye düşmesine neden olur. Zira insanın belirli, sabit bir özü yoktur. İnsanın özü varoluşundadır! Öyleyse az önceki ben’le şimdiki ben arasında bir *fark* vardır. Bu bakımdan bir görünmenin bir daha görünmeyeceği savunulabilir. Sartre’ın “görünmelerin tümünün hep birden verilmesi imkânsızdır” şeklinde ifade edilen düşüncesi ise daha makul görünmektedir. Görünmelerin tümünün hep birden verilmesi imkânsızsa ve fenomenler özlerini ifşa ediyorsa ya fenomenin tezahürleri sonludur -ki Sartre sonlu ve sonsuz tezahürlerin düalizminden söz ediyor- ya da eğer tezahürler sonsuzsa özlerin ifşa edilebilmesini başka türlü açıklama mecburiyeti vardır.

⁹ A.g.e., s. 21.

¹⁰ Plutarch, *Moralia Volume 5*, Trans. Frank Cole Babbitt, Harvard University Press, London, 1999, s. 241.

Kısacası Sartre da Husserl ve Heidegger gibi fenomen ve numen ayrımını kabul etmeyerek fenomenin kendi özünü ifşa ettiğini düşünmektedir. Ancak bu özün tüketilemezliğinin, daha doğrusu özün mutlak verilemeyişinin nedenini soruşturma gereği duymaktadır. Husserl, fenomenin özünü ifşa ettiğini, ardında numen, yani *şey*'in özünü bizden gizleyen bir 'kendinde şey'den söz etmenin mümkün olmadığını söylüyordu. Husserl'in fenomenolojisi her ne kadar fenomenin özünü ifşa ettiğini iddia ediyorsa da sonuçta bu özün 'tüketilemezliğini' kabul etmek zorunda kalmıştır. Husserl'den sonra onun yolundan giden Heidegger ve Sartre özün tüketilemezliğinin nedenini daha çok ontolojiye dayandırarak ortaya koymaya çalıştılar. Heidegger, bunun nedeni olarak *Varlığın kendisini açması ölçütünü* gösterirken, yani Varlığın kendini insana açması ölçüsünde varolanların *görülenebildiğini* savunurken, Sartre, daha 'rasyonel' bir yol izleyerek, bunun ancak "görünmeler dizisinin sonsuzluğu"ndan kaynaklanabileceğini öne sürdü. İşte, yukarıda ifade edildiği gibi, Sartre, numen ve fenomen ya da kendinde-varlık ve görünmek arasındaki düalizmin yerini sonlu ve sonsuz düalizminin aldığını söylemektedir. Sartre sonunda öz konusunda şu yargıya varır: "Öz, kendisinin tezahür etmesini sağlayan bireysel görünmeden radikal bir biçimde kopmuştur; çünkü öz, ilke olarak, bireysel tezahürlerin *sonsuz bir dizisi* aracılığıyla açığa çıkarılabilmek zorundadır"¹¹. Bir başka deyişle öz, bireysel görünme ile değil, tezahürlerin sonsuz dizisi aracılığıyla açığa çıkarılabilmelidir. Öyleyse fenomenlerin özlerini ifşa etmeleri özün mutlak anlamda ortaya çıkarılabileceği anlamına gelmemektedir. Bunu Kant ile karşılaştırarak açıklarsak "Kant'ın fenomeninin numene göndermesi gibi, görünme *varlığa* göndermez"¹² diyebiliriz. Çünkü görünme, arkasında hiçbir şey olmadığından ve yalnızca kendini (ve de görünmelerin toplam dizisini) gösterdiğinden, kendi varlığından başkaca bir varlık tarafından taşınıyor olamaz. "Görünme, özne-varlık ile mutlak-varlığı ayıran ince hiçlik zarı değildir. Görünmenin özü eğer hiçbir *varlık*'la karşıtlık oluşturmayan "görünmek" ise, *bu görünmenin varlığı* konusunda meşru bir sorun var demektir"¹³. Bu söylenenlerden de anlaşılacağı üzere Sartre ne Kant gibi fenomen-numen ayrımı yapacak ne de Heidegger gibi varolanın özünün *ortaya çıkarılmasını* bir Varlık unutulmuşluğunda¹⁴ arayacaktır. (Heidegger'in "Varlık" anlayışının görünmenin ardındaki bir varlığı işaret etmediği de akılda tutulmalıdır.) Böylece Sartre daha çok Husserl'e yakın durarak fenomenin ardında hiçbir şey olmadığını, Heidegger gibi Varlığın açıklığına da ihtiyaç duymadığımızı (zira bu 'rasyonel'likten fazlasıyla uzaklaşma ihtimali taşıyan bir 'düşünme'yi işaret etmektedir), ama görünmelerinin dizisinin sonsuzluğundan

¹¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 22.

¹² A.g.e., s. 22.

¹³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 22.

¹⁴ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 36.

dolayı daha derinlikli bir soruşturma yapılmasının zorunlu olduğunu düşünmektedir. İşte Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* kitabının *hareket noktası* budur.

Varlık Fenomeni ve Fenomenin Varlığı

Öncelikle *Varlık ve Hiçlik*'te yanlış anlamaların önüne geçmek için fenomenötesi varlık, fenomenin varlığı, fenomenal varlık veya transfenomenal varlık kavramlarının tümünün aynı *şeye* işaret ettiğine dikkati çekelim. Şimdi de Sartre'ın hareket noktası diye belirlediği sonlu ve sonsuz düalizmden sonra karşılaşmış olduğu ve kendisi hakkında meşru bir sorun var dediği *görünmenin varlığı* konusuna dönebiliriz. Sartre'a göre görünmenin bir varlığı varsa fenomenin de bir varlığı vardır. Görünmenin varlığı dediği şey gerçekte "fenomenin varlığı"dır. Bu durumda "fenomen" ve "varlık"ın ne anlama geldiğinin soruşturulması gerekir. Varlık ve öz arasındaki ilişki nesne ile ilişkili olarak açıklanabilir: Öz, nesnenin içinde değildir, onun anlamıdır. Kısacası öz, nesneyi açık eden görünmeler dizisinin nedenidir. Varlık ise ne nesnenin niteliği ne de anlamıdır. Nesne, varlığa göndermede bulunmaz. Nesne, varlığa *sahip* değildir, ilişkide de değildir. Söylenebilecek olan sadece *nesnenin var olduğudur*. Nesne ne varlığı maskeler ne de ifşa eder¹⁵. Nihayetinde Sartre'a göre, *ontolojinin başlangıç sorusu* şudur: Varlık fenomeni, fenomenlerin varlığıyla özdeş midir; yani bana kendini ifşa eden, bana *görünen* varlığın doğası, bana görünen varolanların varlığının doğasıyla özdeş midir?¹⁶ Bunu Heidegger ile karşılaştırsak aynı soruyu şöyle sormamız gerekir: Varlığın kendini açması, varolanların kendilerini açması ile özdeş midir? Heidegger, Varlığın kendini açtığı ölçüde varolanların kendilerini ifşa ettiklerini söylüyordu¹⁷. Heidegger'deki bu 'ölçü'nün özdeşlik anlamına geldiğini düşünmek, yani Sartre'ın terminolojisiyle söylersek varlık fenomeninin, fenomenin varlığıyla özdeş olduğunu düşünmek, zorlama bir çıkarım olur¹⁸.

Varolan, fenomendir, yani niteliklerinin düzenli bütünü olarak kendi kendisini belirtir. Kendi varlığını değil, kendi kendini belirtir. "Fenomenin varlığı" ise bir görünme değildir, yani fenomen değildir ama fenomenle örtüşür. Varlık fenomeni bu durumda varlığın bir görünmesi olmalıdır. Varlık, her türlü açığa çıkarılışın koşulu iken açığa çıkarılmış olan varlık değil, varlık fenomeni olur. Varlık fenomeni Varlık gibi her türlü açığa çıkarılışın koşulu değildir; o da (varlık fenomeni olarak) bir görünmedir, böylece fenomen olarak ifade edilen varlık dâhil her fenomen/görünüm yalnızca fenomene indirgenmiş olur. Varlık

¹⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 23-24.

¹⁶ A.g.e., s. 23.

¹⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 8.

¹⁸ Roger Vernaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. M. Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994, s. 43.

sıkıntı, bulantı ile kendini doğrudan ifşa eder¹⁹. Ontoloji varlık fenomenini, Varlığın kendini ifşa ettiği bu sıkıntı, bulantı gibi halleriyle, herhangi bir aracıya gerek olmaksızın betimleyebilir. Sartre, fenomenlerin varlığının bir varlık fenomeni halinde çözülememesi durumunda ikisini birleştiren kesin ilişkinin saptanması gerektiğini düşünür²⁰.

Varlık fenomeni bir varlık çağrısıdır; fenomen olarak, fenomen ötesi bir temel bulmayı gerektirir. Varlık fenomeni, varlığın fenomenötesi niteliğini gerektirir. Bu demek değildir ki, varlık, fenomenlerin arkasında saklıdır (fenomenin, varlığı maskeleyemediğini gördük) – fenomenin, ayrı bir varlığa gönderen bir görünüş olması demek de değildir (fenomen, görünüş olmasıyla vardır, yani kendini varlığın temeli üzerinde gösterir)²¹.

Öyleyse şu sonuca varmış bulunmaktayız: “Fenomenin varlığı” fenomenle örtüşmesine karşın, fenomene özgü durumdan –yalnızca açınlanıldığı ölçüde varolmak durumundan- kurtulmak zorundadır, dolayısıyla kendisi hakkında edinilen bilgiyi aşar ve bu bilgiyi temellendirir²². Kısacası fenomenin varlığı, varlığın fenomenine indirgenemediğinden bilgi, varlığın nedenini açıklayamaz. Tekrarlayacak olursak varlık fenomeni, fenomenin varlığından farklıdır, çünkü “varlık fenomeni, bir varlık çağrısı” olsa da fenomenidir. Ancak bu fenomen, fenomenötesi bir temel bulmayı gerektirir (bu gerekliliğe işaret eder) yoksa fenomenlerin arkasında değildir²³. Böylece Sartre'da fenomenin varlığının, varlık fenomeninden daha köklü olduğu savunulabilir. Fenomen görünüş olmakla *vardır*. “Fenomenin varlığı ise fenomenle örtüşse de fenomenin kendini ifşa ettiği ölçüyü aşar ve bu bilgiyi temellendirir”²⁴.

Buraya kadar söylenenlerden hareketle şunlar ortaya konabilir: 1-Fenomenin varlığı varlık fenomenine indirgenemez. 2-Varlık fenomeni bir varlık çağrısıdır; fenomen olarak fenomene, fenomen ötesi bir temel bulmayı gerektirir. 3-Fenomenin varlığı, fenomenin kendisini aşar ve temellendirir. Öyleyse fenomenin varlığı sadece Sartre'in özün tümünü görmenin zorluğundan dolayı düştüğü sonlu-sonsuz düalizminin kuyusundan kurtulmak için *ileri sürdüğü* bir kavramdır. Böylece hem fenomenin özünü ifşa ettiği kabul edilmiş olacak hem de “fenomenin varlığı” kavramıyla bu özün tümünü fenomende görmemizin olanaklı olmadığı gösterilmiş olacak. Buna *fenomenötesi varlık* diyeceğiz. 4-Bütün bu soruşturmalar, fenomenin özünü ifşa

¹⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 23.

²⁰ A.g.e., s. 24.

²¹ A.g.e., s. 24-25.

²² A.g.e., s. 25.

²³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 24.

²⁴ A.g.e., s. 24.

ederken bir sorun olarak ortaya çıkan sonlu-sonsuz düalizmini aşmaya yönelik girişimlerdir. Kısacası Sartre'in soruşturması varlık ve fenomen kavramlarının ortaya çıkardığı zorluklardan dolayı bu 'yolu' kat etmiştir. Anlaşılan Sartre varlık fenomenini veya fenomenin varlığını soruştururken Heidegger gibi *rasyonel* 'düşünme'den uzaklaşmamak için başka türlü bir analiz yapma gereğini duymuştur. Toparlayacak olursak, "fenomenin varlığı" fenomenle örtüşür ancak (bu 'varlık') fenomene tamamen indirgenemez; yani "fenomenin varlığı" fenomenin kendisiyle özdeş değildir. Bu fenomenin arkasında fenomenen farklı olarak fenomenin varlığının olduğu anlamına gelmemelidir. Sadece fenomenin varlığının, fenomenin kendini ifşa etmesiyle sınırlı olmadığına işaret edilir. Yoksa fenomenin dışında bir şeyin varlığını, hele hele fenomenin ardında fenomenin varlığının olduğunu söylüyor değildir Sartre. "Fenomenin varlığı", fenomeni aşar ve onu temellendirir. Bu durumda sonlu ve sonsuz düalizminin açtığı yolda Sartre şöyle düşünmektedir: Fenomen özünü ifşa eder, ancak tümüyle ortaya konamamasının nedeni "fenomenin varlığı"nın fenomeni aşmasıdır, yani fenomen görülenebilir ama yine de "fenomenin varlığı" bu fenomeni temellendirerek aşmaktadır. Öyleyse onun bilgisi bizi de aşar ve onu, yani "fenomenin varlığı"nın mutlak anlamda ortaya çıkarmamız mümkün değildir. Daha doğrusu fenomenin varlığı bize fenomenin olanaklı görünümlerinin bizim için sınırlılığını işaret ederek, onun özünün tüketilemeyeceğini gösterir. Varlık fenomeni, Varlığa çağrıdır, -yoksa Heidegger'in düşündüğü anlamdaki bir Varlık değildir. Fenomenin varlığı ise fenomeni aşan, transfenomenal varlıktır, fenomenötesidir ve bilince göndermede bulunur. Sonuç olarak "varlık fenomeni" "fenomenin varlığı"ndan tamamen farklıdır ve böylece fenomenin varlığının "varlık fenomeni"ne indirgenemeyeceği söylenebilmektedir.

Fenomenin varlığı fenomende olmadığına göre, daha doğrusu fenomenin kendini ifşa ettiği kadarıyla ortaya konulmayacağına göre, onu başka yerde aramak gerekir: fenomenin ötesine geçerek onun "varlığı"nın soru konusu yapabileceği bilinçte. Bu durumda sorulması gereken bilincin "fenomenin varlığını" temellendirip temellendiremeyeceği sorusudur. Fenomenin varlığı, fenomenin ötesine geçerek onu soruşturabilen ontolojik bilince göndermede bulunur. Öyleyse şimdi bilinci sorgulamak gerekmektedir.

***Percipiens*, Fenomenötesi ve Bilinç**

Genel olarak, *percipere*, bilme, algılama; *percipi*, bilinen, algılanan ve *percipiens*, bilen, algılayan anlamlarında kullanılmaktadır. Ancak Sartre'da *percipi* daha çok bilginin varlığını; *percipiens* ise bilincin varlığını işaret eder. Sartre, gerçekliği fenomenle sınırlıyor, ardından da fenomene ilişkin olarak "gerçekliğin görüldüğü gibi" olduğunu söylüyor. "Görünmenin varlığı, onun

görünmesi midir?" diye sormak, "fenomenin varlığı, fenomen midir?" diye sormaya benzer. Bu düşünmenin yanlış yola sevk edilmesine sebep olabilir²⁵. Sartre'a göre varlığı onun hakkında edinilen bilgiye indirgeme kaygısındaki bir idealizm, bilginin varlığını önceden bir biçimde güvenceye almak zorundadır. Çünkü metafizik ve bilgi teorisi karşılıklı olarak birbirlerini varsayar. Ancak eğer bilginin varlığı temellendirilmeden bilgi bir veri olarak ortaya konmaya çalışılırsa "algılama-algılanan" bütünlüğü, sağlam bir varlık tarafından desteklenmemiş olduğu için, hiçliğin içinde çöküp yok olur²⁶. Bilginin varlığı, bilgi tarafından ölçülemez; demek ki bilginin varlığı *percipi* tarafından kapsanmaz. Dolayısıyla *percipere* ve *percipinin* temel varlığının kendisi de *percipiden* kurtulmuş olmalıdır: fenomenötesi olmalıdır²⁷. Böylece "bilginin varlığı"nın "bilgi"yi kapsadığı ve aştığı söylenebilir, tıpkı fenomenötesi varlığın fenomeni temellendirip, onu aşması gibi. Bu da yine transfenomenal varlığa işaret eder. Öyleyse Sartre *percipere* ve *percipinin* temel varlığı, yani bilme ve bilinmenin temel varlığı, bilinmeden kurtulmuş olmalıdır derken, bilme ve bilinmenin varlıklarının salt bilinmeye indirgenemeyeceğini gösterir. Böylece Sartre *percipi* ve *percipere* üzerinden "bilinç"e varır.

Descartes "düşünüyorum, öyleyse varım" derken kendi varlığını güvenceye aldığını düşünmüş ve bundan şüphe duyulamayacağını söylemişti. Husserl, ilk gerçeğin bu olmadığını, varlığın da paranteze alınması gerektiğini, bilincin "hep bir şeyin bilinci" olduğunu, öyleyse ilk gerçeğin sadece "bir şey düşünüyorum" olduğunu söylemekle idealizme bir darbe vurmuş oldu. Yine de "varlık" temellendirilmemiş olarak kaldı; Heidegger'in gelmesi ve *unutulan* Varlığın hatırlatılması amacıyla onu soruşturması bu konuda önemli bir girişimdir. Sartre da yine Heidegger gibi, bu soruşturmaya devam etmek amacıyla özne-nesne ikiliği, öznelcilik veya solipsizm ile ilişkili olabilecek konularda idealizm eleştirisi yapar. Çünkü o da varlığın, bilgiye, başka bir deyişle *cogito* ya da *esse est percipi*²⁸ye indirgenemeyeceğini düşünür²⁹.

Her metafiziğin bir bilgi teorisini ve karşılık olarak her bilgi teorisinin metafiziği varsaymasının nedeni şudur: Bu varsayma, *varlığı* bilgiye indirger ve bilginin varlığını güvenceye almak ister. Ancak varlık (bilgiye, *cogito*'ya yani *esse est percipi*'ye indirgenmiş olmakla) temellendirilemeyeceği için "algılama-algılanan" bütünlüğü, sağlam bir varlık tarafından desteklenmediğinden hiçliğin içinde yok olur³⁰. Öyleyse, bilginin varlığı, bilgi tarafından ölçülemez, bilgiye indirgenemez; tıpkı fenomenin varlığının fenomene indirgenememesi gibi.

²⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 25.

²⁶ A.g.e., s. 25-26.

²⁷ A.g.e., s. 26.

²⁸ Varolmak algılanmaktır/bilinmektir.

²⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 27.

³⁰ A.g.e., s. 25-26.

Sartre “bilen öznenin varlık yasası, bilinçli olmaktır” diyor³¹. Bilinç, kendinin bilgisi değil, öznenin fenomenötesi varlık boyutudur. Fenomenal varlık, fenomenin ötesine göndermede bulunduğu gibi bilinç de öznenin fenomenötesi varlığına göndermede bulunur. Bilinç, kendisinin bilgisine (bu da bilgidir sonuçta) yani *cogito*'ya indirgenemez; onun ötesine geçmelidir. Böylece Descartes'a karşı olarak, *bilince, öznenin fenomenötesi varlık boyutu* deniliyor.

Bilginin önceliğine, yani idealizme eleştirisine şöyle devam eder Sartre: Örneğin kendi bilincim üzerine düşündüğümde³² bilginin önceliğini kabul edersem bilgi gerçek olacağı için bilincimi tüketti, yani kendi kendini tüketti. Bu ise özne-nesne ikiliğini bilince taşımaktır³³. Sartre'a göre bu, bilincin bir şeyin bilinci olduğunu, aşkın olduğunu ve böylece şeylerin onun içinde değil dışarıda var olduğunu kavrayamayan idealist, tekbenci, öznel felsefelerin görüşleridir. Zira özne-nesne (bilinen-bilen) ikiliğinde, bilenin bilinen hale gelmesi için üçüncü bir terim (bilinen) gerekir ve bu böyle devam ederek sonsuz bir döngüye girer. Öyle ki her seferinde, son halkayı oluşturan “kendisinin bilincinde olmayan” bir düşünümüne toslanmış olur³⁴. Bütün bu eleştirilerden sonra Sartre, kendinin bilincinin, kendinden kendine doğru *dolaysız ve ayrıca bilişsel-olmayan* bir ilişki olması gerektiğini düşünmektedir. Bu dolaysız ve bilişsel-olmayan ilişki hem “düşünüm”den hem de “üzerine düşünülmüş bilinç”ten önce gelen “düşünümsel-olmayan bilinç”tir³⁵.

Varlık ve Hiçlik'te hep aynı anlamlara gelen, ama karışıklığa neden olabilen kavramları, burada, biraz olsun açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Sartre'da, “bilinç bilinci”, “düşünüm”, “düşünümsel bilinç”, “konumsal bilinç” veya “bilincin bilgisi” hep aynı anlamlara göndermede bulunur. Bunun dışında ayrıca bilincin farklı bir yapısını işaret eden “düşünümsel olmayan bilinç”, “dolaysız bilinç”, “konumsal olmayan bilinç”, “konuşlandırıcı olmayan bilinç”, “bilincin ilk bilinci”, “bilişsel olmayan bilinç”, “bilinç öncesi”, “düşünüm öncesi”, “kendi(nin) bilinci” ve “kurucu bilinç” kavramları da yine hep aynı anlamlara gelecek şekilde kullanılarak (Sartre'a göre) Descartes'ın “*cogito*”sunun koşulu olan düşünüm-öncesi *cogitoyu* işaret eder.

Bilinç nedir öyleyse? Sartre'a göre bilinç bilgiye indirgenemez. Bilinç sadece kendi kendisinin bilinci değildir; evet, kendi kendisinin bilinci olması zorunlu bir koşuldur, ama bu bilinci açıklamak için yeterli bir koşul değildir. Çünkü bu durumda, söz gelimi bir masayı görülediğimde onu kendinde

³¹ A.g.e., s. 26.

³² “Düşünüm”, benim düşünmemdir; “üzerine düşünülmüş bilinç” bilincin farkında olunan kısmıdır.

³³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 27.

³⁴ A.g.e., s. 28.

³⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 29.

olumlamam için “bilincin kendisinin bilinci” olması yeterli olmayacaktır; sadece masanın benim için varolduğu olumlanabilir bu durumda. Bilinç hakkında bu söylenenler “bilinç, bilincin bilgisidir” yönündeki bir kabulden kaynaklanır³⁶. Bilinç hakkındaki bu açıklama eksiktir ve en başta belirttiğimiz şeyi kanıtlar: “bilinç, bilgiye indirgenemez”. Zira bilincin bilgiye indirgenmesi (bir bakıma fenomenötesi varlığın fenomene indirgenmesi) bilginin tipik özelliği olan özne-nesne ikiliğini bilince taşımak demektir; bu hem Husserl hem de Heidegger ve Sartre'ın karşı çıkmış olduğu özne-nesne ikiliğinin bakış açısıyla elde edilmiş bir tanımdır ve *şeyleri bilinçte eriten*, onların dışarıdaki varlıklarını yadsıyan ya da en azından varlıklarını açıklayamayan tekbenci, öznel veya idealist düşümlerin eseridir.

Varlık ve Hiçlik'te birebir ifade edilmemişse de Sartre'ın bilinci ele alış şekliyle, onun “bilinci” üç alana ayırarak araştırdığını söylemek mümkündür. Bu bilincin üç alandan oluştuğunu değil, sadece *işleyişi* açıklamak ve bilincin bilgiye indirgenemeyeceğini göstermek amacıyla onun bir varlık boyutuna da sahip olduğunu ifade etmek için kullanılan bir soyutlamadır. Bilincin üç alanı şunlardır: 1-Düşünümsel-Olmayan Bilinç 2-Düşünüm(sel Bilinç) 3-(Üzerine) Düşünülmüş Bilinç. Bilincin *önceliği* bakımından ise iki safhasından söz edilebilir ona göre. İlk safha “düşünümsel-olmayan bilinç” (konuşlandırıcı-olmayan bilinç veya konumsal-olmayan bilinç), ikinci safha ise hem “düşünüm” (düşünümsel bilinç) hem de “üzerine düşünülmüş bilinç” alanlarını niteler.

“Düşünümsel bilinç” ya da “düşünüm”, “üzerine düşünülmüş bilinci” kendi nesnesi olarak ortaya koyar³⁷. Sartre düşünüm edimi içinde, “üzerine düşünülmüş bilinç” üzerine yargılarda bulunabilir, ondan utanabilir ya da övünebilir, diyor³⁸. Algılamanın *dolaysız bilinci* ise (düşünümsel-olmayan) ne yargıda bulunmaya ne istemeye ne de utanç duymaya imkân verir. Dolaysız bilinç (düşünümsel-olmayan-bilinç), algıyı bilmez, onu ortaya koymaz: o andaki bilinçte yönelim adına ne varsa dışarıya doğru, dünyaya doğru yöneltilmektedir. Buna karşılık, algının bu kendiliğinden bilinci, algısal bilincin kurucusu olmaktadır. Başka bir deyişle, nesneyi konumlandırın her bilinç, aynı zamanda da kendi kendisinin konumsal olmayan bilincidir. Düşünümsel olmayan bilinç, (fenomende, fenomenin varlığının işlevine benzer şekilde) bilinçte, bilincin varlığının bir anlamda koşuludur, kurucusudur:

Düşünümün, üzerine düşünülmüş bilince herhangi bir önceliği bulunmamaktadır: üzerine düşünülmüş bilinci kendisine açınlayan, düşünüm değildir. Tam tersine, düşünümü mümkün kılan,

³⁶ A.g.e., s. 27.

³⁷ Sartre, *Ego'nun Aşkınılığı* eserinde bu konuyu ayrıntılı olarak ele alır. Biz de “Genel Bir Değerlendirme” alt başlığı altında Sartre'ın ifade edilen yazısından yararlanarak bu konuya tekrar değineceğiz.

³⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 28.

düşünümsel-olmayan bilinçtir: Descartes'ın *cogito*'sunun koşulu olan düşünüm-öncesi bir *cogito* vardır³⁹.

Bütün bunlardan anlayacağımız, Sartre'ın bilinci soruştururken, sırayla şöyle sonuçlara vardığıdır: 1-Bilgi, bir şeyin bilgisi değildir (bilincin, bir şeyin bilinci olmaması gibi). Böyle olsaydı "algılama-algılanan" bütünlüğü (bilinç), kendini temellendiremediğinden Sartre'ın deyimiyle "hiçliğin içinde çöküp yok olur"du⁴⁰, yani bilginin varlığı, bilgiye indirgenemez. 2-Bilincin bir şeyin bilinci olmasının dışında, kendisinin de bilinci olması, bilinci tanımlamak için yeterli değildir. Çünkü bu durumda bir döngüye girilecektir: Sartre'ın deyimiyle "fenomenin tamamı bilinemezliğin içine düşer, yani her seferinde, son halkayı oluşturan kendisinin bilincinde olmayan bir düşünümüne toslarız"⁴¹. 3. Öyleyse bilinç şöyle tanımlanabilir: a-Descartes, bir şey düşündüğünde, *cogito*'sunun bir nesnesi vardır: *cogitatio*, işte bu bilincin bir şeyin bilinci olmasına göndermede bulunur, yani (üzerine) düşünülmüş-bilince. b-Descartes, bir şey düşündüğünde, onun *cogito*'sundan söz edebiliriz, yani düşünmesinden, işte bu da düşünümün kendisidir, yani düşünümsel bilinç ya da kısaca düşünümdür. c-Bütün bunların dışında Descartes'ın *cogito*'sunun koşulu olan, diğer ikisinden önce gelen ve böylece onları temellendiren bilincin bir yapısından söz edilebilir: düşünümsel-olmayan bilinç⁴². "Düşünüm"ü mümkün kılan, onun koşulu olan ve algısal bilincin kurucusu⁴³ olan "düşünümsel olmayan bilinçtir". "Düşünümsel olmayan bilinç" olmasaydı varlık bilgiye, daha doğrusu bilinç, bilinç hakkındaki bilgiye indirgeneceği için "düşünüm" mümkün olmayacaktı. "Düşünümsel olmayan bilinç", bizi idealist, rasyonalist, öznel, tekbenci felsefelerin düştüğü hataya düşmekten kurtarır⁴⁴. Bu da daha çok Husserl'in "bilinç bir şeyin bilincidir"⁴⁵ sözünün aydınlığında mümkün olmuştur.

Kısacası bilinç hem bir şeyin bilincidir hem kendinin bilincidir hem de bütün bunlardan önce gelen bir yapısının olması itibariyle onların koşuludur. Ya da bir benzetmeyle şöyle diyebiliriz: Freud'un bilinci "id, ego, superego" olmak üzere üç katmanda incelemesine benzer şekilde Sartre da bilinci üç katmanda inceler. Ancak Sartre *Varlık ve Hiçlik*'in bu kısmında bilinci Freud gibi ruhsal açıdan incelemekten çok, fenomenolojik⁴⁶ açıdan incelemektedir. Sartre

³⁹ A.g.e., s. 29.

⁴⁰ A.g.e., s. 26.

⁴¹ A.g.e., s. 28.

⁴² A.g.e., s. 29.

⁴³ Algının kurucusu değil; çünkü algının kurucusu onunla aynı anda ortaya çıkan algının kendi bilincidir.

⁴⁴ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 30.

⁴⁵ Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction To Phenomenology*, Çev. D. Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague&Boston&Lancaster, 1982, s. 50.

⁴⁶ 1-Düşünüm (bunu, daha çok bilgi, düşünme olarak ya da hazın bilinci olarak anlayabiliriz. 2-Üzerine düşünülmüş bilinç (bildiğimiz yani farkında olduğumuz

ve Freud'u birebir karşılaştırmak mümkün görünmese de bizim için önemli olan ve Sartre'in ortaya attığı bir kavram diye görünen "düşünümsel olmayan bilinç" in tam da Freud'un "id" kavramından ilhamla ileri sürüldüğü *düşüncesidir*. Çünkü *id* de "düşünümsel olmayan bilinç" gibi farkında olmadığımız bilincimizin (Freud'a göre) bir alanıdır. Düşünüm ve üzerine düşülmüş bilincin *ego* ve *superego*'ya, yani *görece* bilinçli olduğumuz "kendini" varlığımızla ilgili düşünümü gönderimde bulunmalarına karşılık, "düşünümsel olmayan bilinç" için artık böyle bir bilinçlilik halinden söz edilemez. Sartre'in psikolojiye ilgisini ve "varoluşçu psikanaliz"i kurma çalışmalarını göz önüne aldığımızda yukarıda yaptığımız türden bir benzetmenin çok da temelsiz olmadığı ortadadır.

Sartre, bilinci algılarla ilgisi bakımından ise şu şekilde ele alır: Bilincin ilk bilinci, konumsal değildir; bilincin bilinci, bilinci olduğu bilinçle bir ve aynıdır. Kendini bir çırpıda algı bilinci ve algı olarak belirler. İlk bilinç, yani düşünümsel-olmayan bilinç algı bilinci ve algıdan öncedir⁴⁷. Yönelimin varlığı bilinçten başkaca bir şey olamaz, aksi takdirde yönelim, bilincin içindeki şey olurdu. Buna benzer şekilde, haz -mantıksal açıdan bile- haz bilincinden ayrılamaz. Hazzın bilinci, bir haz maddesine sonradan kendini dayatacak bir form olarak değil; varoluşun bizatihi kipi, yapılmış olduğu madde olarak hazzın kurucusudur. Haz, haz bilincinden "önce" varolamaz. *Haz ve haz bilinci aynı anda ve beraberdirler ancak onlardan önce, onların koşulu olarak düşünümsel olmayan bilinç vardır*. Yönelim ise bilincin kendisi olduğuna göre düşünümsel olmayan bilinç yönelimden önce var değildir⁴⁸.

Kendi(nin) bilinci(ni) (düşünümsel olmayan bilinci), yeni bir bilinç gibi değil, bir şeyin bilinci için mümkün olan tek varoluş kipi olarak düşünmeliyiz. Bilinç, (var) olmaktan önce mümkün olmadığından, varlığıyla her türlü imkânın kaynağı ve koşulu olduğundan, onun özü de varoluşunda içerilmiştir. Bilincin yasaları yoktur çünkü bir yasa, aşkın bir bilgi kaynağıdır. "Bilinç, bir uçtan ötekine bilinçtir"⁴⁹. Dolayısıyla bilinç ancak kendisi tarafından sınırlandırılabilir. Sartre "bilinç bir varoluş doluluğudur" diyor⁵⁰. Bilinç kendisiyle vardır ve kendini hiçlikten devşirmez. Bilinçten önce olduğu düşünülebilecek tek şey bir varlık doluluğudur ve bu varlık doluluğunun hiçbir ögesi, varolmayan bir bilince göndermede bulunamaz. Bilincin *varoluş doluluğu*, bilinçten öncenin ise *varlık doluluğu* yani *kendinde-varlık* olduğu göz önüne alındığında, kendinde-varlığın hiçbir şekilde bilince gönderimde bulunmadığı

bilincimiz, kendimiz ya da hazzın kendisi. 3-Düşünümsel-olmayan bilinç (bundan haberimiz yok, bu diğer ikisinden önce gelmekte ve onların koşulu olmaktadır.

⁴⁷ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 29-30.

⁴⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 29.

⁴⁹ A.g.e., s. 31.

⁵⁰ A.g.e., s. 31.

anlaşılır. “Bilinç hiçlikten öncedir ve ‘kendini’ varlıktan devşirir”⁵¹ demek, hiçbir şekilde, bilincin kendi varlığının temeli olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, bilincin varlığının eksiksiz bir olumsuzluğu -olanaklılığı- vardır. Öyleyse hiçbir şey bilincin nedeni değildir ve bilinç kendi varlık tarzının nedenidir.

Sartre, bilginin önceliğinden vazgeçmekle bilenin *varlığının* keşfedildiğini ve *mutlakla* karşılaştığını söylüyor⁵². *Mutlak* burada bilgi alanı üzerinde mantıksal bir kurgunun sonucu değil, Sartre'ın deyişiyle “deneylerin en somut olanının öznesidir”. Ayrıca *mutlak*, hiçbir şekilde bu deneyime görece değildir, çünkü kendisi bu deneyimdir. Bu yüzden tözsel olmayan bir *mutlak*tır. Sartre'a göre Descartes rasyonalizminin ontolojik hatası, varoluşun öz üzerindeki önceliğiyle tanımlanması halinde *mutlağın bir töz olarak kavranamayacağı*ni görememiş olmasıdır. Zira varoluş özden önce geldiğinden tözsel değildir. Sartre, bilincin hiçbir tözsel yanının olmadığını, onun salt bir görünüş, tam bir boşluk olduğunu düşünmektedir. Bütün dünya bilincin dışında olduğu için o, *tam bir boşluk* olarak düşünülmemekte ve böylece *mutlak* olarak nitelenmektedir. Bilinç tam bir boşluk olsa da ‘mutlak hiçlik’ değildir. Sadece hiçliği taşır kendinde. Onu hiçlikten kurtaran aşkınlığı, daha doğrusu fenomenötesi varlık oluşudur. Bu durumda o, kendine görüldüğü ölçüde var olur⁵³. Bilinç, görüldüğü kadar varolduğu için görünüşü ve varlığı/varoluşu özdeştir. Fenomenler ise kendilerini ifşa ettikleri kadar var değildirlir, ‘daha fazla’ *varlar*; onlarda “fenomenin varlığı” fenomendeki ifşa edilmeyi aşar: fenomenin bütün içeriği hiçbir zaman ortaya çıkarılamaz. Hâlbuki bilinçte böyle bir aşma yoktur: bilincin kendine görüldüğü kadar varoluşundan söz edilebilir, daha fazlasından değil. Böylece varoluşun, yani bilincin fenomenler gibi *görece* olmadığı, onun *mutlak* olduğu anlaşılmaktadır.

Nihayetinde Sartre şeylerin, onların görünüşlerine bağlı bir *bütünlüğe* indirgendiğini ve bu görünüşlerin, *kendisi görünüş olmayan bir varlığı* talep ettiğini ortaya çıkarmış olduğunu belirtir. *Percipi, percipiense* gönderdi ve *percipiensin* varlığı bilinç olarak açıklandı. Böylece bilginin ontolojik temeline, bütün öteki görünüşlerin kendisine görüldüğü ilk varlığa, her fenomenin kendisine kıyasla görece olduğu *mutlağa*, yani bilince ulaşmış olduk. Öyle ki Kant'taki anlamıyla öznenen⁵⁴ ve dolayısıyla idealizmden kurtulmuş olduk. Çünkü idealizm varlığı bilgiyle ölçer ve bu yüzden varlığı ikiliğin yasasına tabi kılar; bilinenden başkaca varlık yoktur, der. Ancak Sartre bunun tersine bilgi tarafından kapsanmayan, ama onu kuran bir Varlığı ‘yakaladığını’ düşünüyor. Bu varlık, bilincin fenomenötesi varlığı olarak düşünömsel-olmayan bilinçtir

⁵¹ A.g.e., s. 31.

⁵² A.g.e., s. 32.

⁵³ A.g.e., s. 32.

⁵⁴ Theodor W. Adorno, *Husserl ve İdealizm Problemi*, Çev. E. T. Somyürek, K. Gülenç ve A. İ. Duru, Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6, s. 104-117, 2010, s. 112.

(nihayetinde bilinçtir). Bu sebeptendir ki bilinç, bir bilgi fenomeni değil, iki temel varlık tarzından biridir.

Ontolojik Kanıt

Bir sonuca ulaşmak için bu yazının en başına dönülecek olursa, varlık fenomeninin, bilince göndermede bulunduğunu, ancak bilincin, “fenomenin varlığı”nı temellendirme konusunda sorunlarla karşılaştığı söylenebilir. Bundandır ki Sartre şöyle bir soru sorma gereği duyuyor: “Bilincin varlığı, görünüş olarak görünüşün varlığını temellendirmeye yeter mi? Fenomenin varlığını fenomenen alıp bilince verirken, bilincin onu daha sonra fenomene geri vereceğini hesaplıyorduk. Bunu yapabilecek midir?”⁵⁵. Bilinen, bilginin içinde kaybolup gidemediği ölçüde, ona bir *varlık payı* bırakmak gerekir⁵⁶. Bize, bu varlığın *percipi* olduğu söyleniyor, yani masa kendisine dair tasarımlara indirgenemediği gibi *percipinin* varlığı da *percipiensin* varlığına indirgenemez (hatırlanırsa *percipi* bilginin varlığını; *percipiens* ise bilincin varlığını işaret eder denmişti). Kısacası bilginin varlığı bilincin varlığına indirgenemez. Olsa olsa *percipinin* varlığının *percipiensin* varlığına *görece* olduğu söylenebilir. Yine de bu görecelik, bizi, *percipinin* varlığını incelemekten muaf tutamaz. *Percipinin* kipi, *edilgindir*; dolayısıyla eğer fenomenin varlığı kendi *percipisinde* yatıyorsa edilginliktir. Kendinde varlık ise ne edilgin ne de aktiftir; bunlar bilinç için söz konusu edilebilir⁵⁷. Yukarıda da söylendiği gibi bilinç fenomenin varlığını temellendiremediği gibi *percipiensin* varlığı da bilginin varlığını temellendiremez. Sartre “*percipi*, *perceptumun* varlık yasasının görecelik olmasını gerektirmektedir” diyor⁵⁸. Bir başka deyişle fenomenin varlığı bilincin varlığına karşı görecedir. Görece olanın ise mutlak anlamda ortaya çıkarılması mümkün değildir.

Algılanan varlık, bilincin önünde durmaktadır, bilinç ona ulaşamaz, o da bilincin içine giremez ve bilinçten kopmuş olduğu için kendine has varoluşundan da kopmuş olur. Algılanan varlık bilince giremeye de vardır. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: varlık tarzlarını ilgilendirebilecek *görecelik* ve *edilginlik* belirlemeleri, hiçbir durumda varlığa uygulanamayacaktır. Fenomenin *essesi* onun *percipisi* olamaz⁵⁹. Bir başka deyişle fenomenin varlığı, onun bilgisinin varlığı olamaz, yani fenomenin varlığı edilginlik değildir. Bilincin varlığı fenomenötesidir; bilincin fenomenötesi olması, fenomenin varlığının fenomenötesi oluşunu gerektirir⁶⁰. Böylece fenomenin varlığının

⁵⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 33.

⁵⁶ A.g.e., s. 34.

⁵⁷ A.g.e., s. 34.

⁵⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 36.

⁵⁹ A.g.e., s. 36.

⁶⁰ A.g.e., s. 36.

fenomenötesi olmasının bilincin koşulu olduğu anlaşılır. Bilinç kendini, hep bir şeyin bilinci olarak ortaya koyar. "Bu demektir ki *aşkınlık* bilincin kurucu yapısıdır; yani bilinç, kendisi olmayan bir varlık *tarafından taşınmış* olarak doğar". Onu taşıyan fenomenin varlığının fenomenötesi oluşudur. Bu durumda bilincin dışına çıkması ve bir şeyin bilinci olması, aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olduğunu gösterir. Sartre'in ontolojik kanıt adını verdiği şey işte budur⁶¹. Çünkü bilinç, aşkın olmakla ve kendisi olmayan bir varlık (bilinç bir şeyin bilincidir derken kastedilen budur) tarafından taşınmakla, bilinci ve bilincin dışındaki kendinde-varlık alanını ontolojik olarak kanıtlamaktadır. Öyleyse bilincin dışında şeyler vardır ve bilincin *varlığı* da onlara bağlıdır.

Sartre, bu durumda salt görüntüden (fenomenden) yola çıkmakla tüm doluluğuyla varlığa (kendinde-varlığa) ulaştığımızı söylüyor. Bilinç, varoluşuyla özü ortaya koyan bir varlıktır. Onun özü varoluşundadır; önce varlık sonra özü gelir ve bunun tersine, özü varoluşu kapsayan bir varlığın (özü varoluşundan önce gelen kendinde-varlık), yani görünüşü varlığı talep eden bir varlığın (kendinde varlığın) bilincidir. Sartre, Heidegger'in Dasein'a uyguladığı tanımı biraz daha geliştirerek şöyle diyor:

Bilinç, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için soru olan ve de bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde soru olan bir varlıktır.

Hiç şüphe yok ki, bu varlık ancak fenomenlerin fenomenötesi varlığıdır, fenomenlerin arkasına saklanacak numenal bir varlık değildir. Bilinç tarafından imlenen şey, şu masanın, şu tütün paketinin, lambanın varlığıdır, daha genel olarak dünyanın varlığıdır. Bilinç şunu gerektirir: *görünenin* varlığı *yalnızca* görüldüğü sürece varolmamalıdır. *Bilinç için*, olanın fenomenötesi varlığının kendisi, *kendinde* olmaktadır⁶².

Toparlayacak olursak fenomenlerin fenomenötesi varlığı (varolanların fenomenötesi/transfenomenal varlığı), şeylerin kendinde-varlığıdır ve kendinde-varlık bir fenomen olarak bilince indirgenemez. Varolanlar fenomenler olarak kendilerini ifşa ederek bilinç tarafından görülebilirlerse de sadece bu görünmeye indirgenemezler. Buna benzer şekilde bilincin fenomenötesi varlığı da söz konusudur ve bu düşünümsel-olmayan-bilinçtir. Düşünümsel-olmayan-bilinç, bilincin transfenomenal temelidir. Sonuç olarak kendinde-varlık ve bilinç ayrı iki varlık bölgesini işaret ettiğinden Sartre, "bilincin fenomenötesi varlığı, fenomenin fenomenötesi varlığını temellendirmez" yargısında bulunmaktadır⁶³.

⁶¹ A.g.e., s. 38.

⁶² Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 39.

⁶³ A.g.e., s. 36.

Varlığın Anlamının Bilinç ve Kendinde Varlık Alanlarıyla İlişkisi

Sartre, bilincin varolanların açınlanmış-açınlanışı olduğunu ve varolanların bilincin karşısına kendi varlıklarının temeli üzerinde çıktıklarını söylüyor. Bununla birlikte, bir varolanın varlığının özelliği, kendini, bilince, bizzat kendisinin, açmamasıdır. Sartre'a göre bir varolanı varlığından soymam mümkün değildir; varlık varolanın her zaman mevcut olan temelidir. Varlık varolanın her yerinde ve hiçbir yerindedir, hiçbir varlık yoktur ki, bir varlık tarzı olmasın ve kendisini hem açığa çıkaran hem de örten varlık tarzının içinden kavranmasın. Bununla birlikte bilinç varolanın her zaman ötesine geçebilir, ama bilinç varolanın varlığına doğru değil de bu varlığın anlamına doğru varolanın ötesine geçebilir⁶⁴. Bilinci ontik-ontolojik olarak adlandırmayı mümkün kılan da budur, çünkü onun aşkınlığının temel özelliklerinden biri, ontik olanı ontolojik olana doğru aşmaktır. Ontik olan varolanı, ontolojik olan varlığına doğru, yani bilince doğru aşmak demektir bu. Varolanın varlığının anlamı, kendini bilince açık eden olarak, varlık fenomenidir. Bu anlamın kendisi de bir varlığa sahiptir ve o varlık temeli üzerinde açıkça ortaya çıkmaktadır. "Varlığın anlamı, varlığın kendi öz varlığı da dâhil olmak üzere, her fenomenin varlığı için geçerlidir." Varlık fenomeni, varlık değildir ama varlığı gösterir ve onu gerektirir. "Her ilk fenomen gibi, varlık fenomeni de bilince kendini dolaysız bir biçimde gösterir. Heidegger'in deyimiyle, varlık fenomeninin ontoloji-öncesi anlayışına yani kavramlarla saptanmamış ve aydınlatılmamış bir anlayışına her an sahibiz"⁶⁵.

473

Bu durumda Varlığın anlamı, varlık fenomeni incelenerek saptanır denilebilir. Çünkü varlık fenomeni kendini bilince dolaysız bir biçimde gösterir ve varlığın anlamı, varlığın kendi öz varlığı da dâhil olmak üzere, her fenomenin varlığı için geçerlidir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi varlık fenomeninin Varlık (kendinde-varlık) olmadığı unutulmamalıdır. Söylenmek istenen sadece varlık fenomeninin Varlığı gösterdiği ve onu gerektirdiğidir. Varlığın anlamına ilişkin bu aydınlatma, Sartre'a göre yalnızca fenomenin varlığı için, yani *kendinde-varlık* alanı için geçerlidir. Bilincin varlığı radikal bir biçimde farklıdır. Bu *kendisi-için-varlık* alanıyla ilgilidir. Buraya kadar anlatılanlar, bilincin dışında şeylerin olduğunu, onların fenomenler olarak özlerini ifşa ettiğini, ama bu dışarıdaki şeyleri dışarıda dikilmeye bırakmak için Sartre'ın onların bilince indirgenemeyeceğini (bilinçte eritemeyeceğini) göstermek için yürüttüğü bir soruşturmaydı. Bu soruşturmanın sonunda *kendinde-varlık* ve bilinç (*kendisi-için-varlık*) olarak iki varlık tarzının olduğu anlaşıldı. Bu varlık alanlarından herhangi birinin anlamı, ancak, genel olarak varlık kavramı ile olan asıl ilişkileri ve onları birleştiren bağlantıları gösterilebildiği takdirde tam olarak kavranabilecektir. Kısacası Sartre, her ne kadar iki varlık alanını birbirinden

⁶⁴ A.g.e., s. 39.

⁶⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 40.

ayrı olduğunu düşünüyorsa da onların ancak Varlığın anlamının soruşturulmasıyla anlaşılabilceğini düşünmektedir. Bu ise başka bir soruşturmanın konusu olabilir. Yine de burada çok kısa bir değerlendirme ile bu konuya değinilecektir.

Genel Bir Değerlendirme

Sartre'in fenomenolojisini ortaya koymak bakımından iki varlık tarzının birbiriyle ilişkisi temel önemdedir. Bu nedenle bilincin yapısının *epokhe* ve Ego ile ilişkisi açısından ana hatlarıyla ele alınması ve nihayetinde Sartre'in temel amacının ne olduğu konusunda kısa bir değerlendirme yapılması yararlı olabilir. Tüm bu çalışma boyunca aslında iki varlık tarzının birbiriyle olan ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kendinde-varlık (*en-soi*) ve kendisi-için-varlık (*pour-soi*) olan bu varlık tarzları birbirine indirgenemez iki varlık kategorisini ifade eder⁶⁶. Genel itibariyle bilinç ve bilinç dışındaki şey dünyası da denilebilecek bu iki varlık tarzının kendilerine özgü karakterleri varsa da insan, onların ilişkiye geçmesini olanaklı kılan ontolojik bir belirsizliği/ikiliği kendinde taşır. Bu iki varlık tarzı, Descartes'ın zihin ve madde, yani düşünen şey (*res cogitans*) ve uzamsal şey (*res extensa*) şeklinde ifade edilebilecek iki töz anlayışından farklıdır: Bilinç de diyebileceğimiz kendisi-için-varlık, 'şey' değildir, bizatihi 'şey'leri işaret eden kendinde-varlığın içsel negasyonudur (bu anlamda Sartre'in Kartezyen bir düalist olduğu söylenemez)⁶⁷. Kendinde-varlık kendisiyle özdeş ve âtil iken kendisi-için-varlık dinamik olup kendisiyle özdeş değildir. Kendinde-varlık kaba gerçekliğin, şansın ve olgusalığın alanını işaret ederken kendisi-için-varlık tam tersine bu şeyselliğin içten değillesidir⁶⁸.

Daha önce de ifade edildiği gibi kendisi-için-varlık bilinci işaret eder ve bu bilinç özü itibariyle yönelimseldir. Sartre, yönelimselliğin bilincin özsel yapısı olduğu konusunda Husserl'le uzlaşır. Zira bu yönelimsellik sayesinde ki bilinç ile bilincinde olunan köklü bir biçimde birbirinden ayrılmıştır: "Bilincin nesnesi ne olursa olsun ilkece bilincin dışındadır." Yönelimsellik, şeyleri bilincin dışında tutarak dünyayı bilinç içeriği olarak oluşturmak isteyen herhangi bir içkinciliğin (örneğin Berkeley'in idealizminin düştüğü

⁶⁶ Bunların dışında başkası-için-varlık (*pour-autrui*) da Sartre tarafından bir varlık kategorisi olarak ele alınmıştır.

⁶⁷ Flynn, Thomas, "Jean-Paul Sartre", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/sartre/>>.

⁶⁸ Flynn, Thomas, *Sartre, Foucault, and Historical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1997, s. 6-7.

idealizminin) düşeceği yanlışlardan alıkoyması bakımından temel önemdedir⁶⁹. Ancak Sartre'in bilincin yapısı konusunda Husserl'den farklı düşündüğü önemli noktalar vardır. Descartes'ta metodolojik şüpheden sonra geriye *res cogitans* ve Husserl'de *epokhe*'den sonra transendental Ego kalır⁷⁰. Sartre ise fenomenolojik indirgemeden sonra Ego'nun bilinçte barınmayacağını savunur. Ona göre Ben *epokhe* ile paranteze alınabilir⁷¹. Sartre, Kant'a mal edilebilecek "düşünüyorum, bütün tasarımlarımıza eşlik edebilmeli" ifadesinin⁷² Ben'i işaret ettiğini (bu Ben, Kant ve Husserl için bilincin biçimsel yapısıdır)⁷³, ancak bu Ben'in bütün tasarımlara eşlik etmediğini belirtir. Daha önce de ayrıntılı olarak ele aldığımız bilincin yapısı karmaşıktır ve bu yapının temelinde Ben'e yer yoktur. Bilinç fenomenolojik yönden soruşturulduğunda, onun birliğini ve kişiliğini mümkün kılanın, Ben değil, bilincin kendisi olduğu anlaşılır. Ben'in bir varlık nedeni olmadığından o, fazladır! Bu, Ben'in olmadığı anlamına gelmez, yalnızca bilincin en 'iç' boyutunda bulunmaz. Bilincin en dipteki boyutu/derecesi düşünömsüz (*irreflechie*), başka bir deyişle düşünömsel olmayan bilinçtir.⁷⁴ Asıl bilinç, düşünömsel olmayan bilinçtir. Bu bilincin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur; kendi kendinin nedenidir (bilinç etkilenmez, Ego etkilenir) ve öyleyse mutlaktır. Burası transendental bilinç olmak bakımından saftır. Her şey onun dışında olduğu için o özgürdür, ama tam da bu yüzden o hiç diye adlandırılır. Yine de bu hiç her şeydir, çünkü o, bütün nesnelere bilincidir.⁷⁵ Mutlak olarak ben varım denemez, "mutlak olarak yalnızca mutlak bilinç var"dır⁷⁶ denilebilir. Kısacası Ego, bilincin sahibi değil, diğer her şey gibi onun nesnesidir⁷⁷.

Tüm bunların ışığında Sartre'in temel amacının nesne ve özneyi uzlaştırmak olduğu söylenebilir⁷⁸. Transendental bilinçte şahsiliğin olmaması (onun Ego'dan münezzehe olması), yönelimselliğin şeyleri bilinçten dışlaması ile birlikte düşünöldüğünde, bilincin özü itibarıyla özgür olduğunu açıklar⁷⁹. İnsanın özgürlüğe mahkûm olması bu sebeple ifade edilir. Spiegelberg, "Sartre'in özgürlüğe duyduğu ilgi, onun (bilincin) sahibini bile edimlerin aşkın ürünlerinin bir dizisine dönüştürerek çözülmeye uğrattıkları denli ileri

⁶⁹ Sartre, Jean-Paul, *İmgelem*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006, s. 139.

⁷⁰ Williford, Kenneth, "Pre-Reflective Self-Consciousness and The Autobiographical Ego", Edit. Jonathan Weber, *Reading Sartre*, Routledge, London&NewYork, 2011, s. 197.

⁷¹ Sartre, Jean-Paul, *Ego'nun Aşknlığı*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Hil Yayın, İstanbul, 2018, s. 93.

⁷² Sartre, *Ego'nun Aşknlığı*, s. 49.

⁷³ A.g.e., s. 62.

⁷⁴ A.g.e., s. 54.

⁷⁵ Sartre, *Ego'nun Aşknlığı*, s. 87.

⁷⁶ A.g.e., s. 94.

⁷⁷ A.g.e., s. 89.

⁷⁸ Spiegelberg, Herbert, *Fenomenolojik Hareket*, Çev. Seçim Bayazit, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 606.

⁷⁹ Spiegelberg, *Fenomenolojik Hareket*, s. 641.

gitmektedir” demektedir.⁸⁰ Bu bakımdan Sartre'in amacı, gerçekte özgür bilinçle şeyi uzlaştırma girişimidir.⁸¹ Şöyle de ifade edilebilir: Varlık özgür bilincin karşıt kutbudur ve Sartre fenomenolojik ontolojisi ile ikisi arasında ilişki kurmaya çalışmıştır⁸². *Varlık ve Hiçlik* ismi, Varlık ve bilincin (hiçliğin) ilişkisini imlemektedir⁸³. Varlık ve Hiçliğin, yani şeyler ve bilincin ilişkisi konusunda son olarak şunu söyleyebiliriz: Bilinç olmasaydı dahi Varlık var olabilirdi, ama bu Varlık evreninde Hiçlik'in yeri olmazdı⁸⁴. Buna karşın Varlık olmadan bilinç var olamazdı. Bu durumda ontolojik öncelik Varlık'tadır. Varlık, bilincin toprağını işaret eder. Varlık, bilincin toprağını işaret etse de bilinç o Varlık toprağında/ormanında açıklık bir alan oluşturur⁸⁵. Bu nedenledir ki o, Varlık'taki bir deliğe benzetilir.⁸⁶

Sonuç

Burada ortaya konulan Sartre'in fenomenolojisi görüldüğü üzere kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık alanları ile ilgilidir. Böylelikle insanı işaret eden “bilinç” ve dış dünyayı işaret eden “fenomen” kavramları birbirleriyle olan münasebetleri bakımından ele alınmıştır. Sartre, Husserl ve Heidegger'in fenomenoloji soruşturmalarında karşılaştığı sorunlara çözüm üretmeye çalışmış ve genel olarak Heidegger'den çok Husserl'e yakın durmaya gayret etmiştir. Bunun için *Varlık ve Hiçlik*'in *Giriş* kısmında “varolan”dan başlayarak bilince kadar süren ve birçok kavramın ele alındığı yoğun bir tartışma yürütmüştür. Sartre'a göre varolanlar fenomenler olarak görülenebilirler ve her şey bu anlamda görünüm olarak ele alınabilir. Ancak bu daha önceki numen-fenomen ayırımına benzer şekilde sonlu ve sonsuz düalizmine yol açacaktır. Sartre bu düalizmden kurtulmak için “fenomenin varlığı”nı ele almış, oradan “varlık fenomeni”ne, “varlık”ın kendisine ve onlarca kavramdan sonra “kendinde varlık” ile “bilinç” ilişkisine kadar yol almıştır. Sartre, kendinde varlığın bilinçten tamamen farklı olduğunu, ama yine de kendinde varlık alanındaki fenomenler için geçerli olmak koşuluyla fenomenin varlığının fenomenötesi olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Fenomenin varlığının fenomenötesi oluşu ise bilinci taşıyan ‘şeydir’. Aşkınlık bilincin kurucu yapısı olduğuna göre bilinç, fenomenin varlığının fenomenötesi oluşuna *tutunur*. Çünkü bilinç, hep bir şeyin bilincidir, öyleyse bilinç fenomenin ya da fenomenle ilgili bir şeyin bilincidir. Bu durumda hem bilinç hem de şeyler

⁸⁰ A.g.e., s. 617.

⁸¹ A.g.e., s. 621.

⁸² A.g.e., s. 619.

⁸³ A.g.e., s. 620.

⁸⁴ A.g.e., s. 621.

⁸⁵ A.g.e., s. 622.

⁸⁶ Flynn, *Sartre, Foucault, and Historical Reason*, s. 7.

vardır. Sartre'in tüm bu soruşturma boyunca göstermeye çalıştığı işte bu – birbirine indirgenemez iki varlık tarzının olduğu ve onların nasıl ilişkiye geçtiğidir.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W., "Husserl ve İdealizm Problemi", Çev. Evrim Tuncel Somyürek, Kurtul Gülenç ve Aşkın İnanç Duru, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 6, 2010, s. 104-117.
- Deleuze, Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Flynn, Thomas, *Sartre, Foucault, and Historical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1997.
- Heidegger, Martin, "Metafizik Nedir?", Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Husserl, Edmund, *Ideas I: General Introduction to A Pure Phenomenology*, Çev. Fred Kersten, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague&Boston&London, 1983.
- Husserl, Edmund, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Çev. Dorion Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague&Boston&Lancaster, 1982.
- Husserl, Edmund, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, Çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997.
- Plutarch, *Moralia Volume 5*, Çev. Frank Cole Babbit, Harvard University Press, London, 1999.
- Sartre, Jean-Paul, *İmgelem*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2006.
- Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Ç. Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009.
- Sartre, Jean-Paul, *Ego'nun Aşkınlığı*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Hil Yayın, İstanbul, 2018.
- Spiegelberg, Herbert, *Fenomenolojik Hareket*, Çev. Seçim Bayazit, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2021.
- Verneaux, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994.
- Williford, Kenneth, "Pre-Reflective Self-Consciousness and The Autobiographical Ego", Ed. Jonathan Weber, *Reading Sartre*, Routledge, London&NewYork, 2011, s. 195-210.

İnternet Kaynakları

- Flynn, Thomas, "Jean-Paul Sartre", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/sartre/>, Erişim Tarihi: 25.3.2021

FUNDAMENTAL ONTOLOJİ İÇİN BİR ELEŞTİRİ: ADORNO

Akın KARACA*

ÖZ

Bu çalışma Theodor W. Adorno'nun *Jargon der Eigentlichkeit, zur Deutchen Ideologie (Sahicilik Jargonu, Alman İdeolojisi Üzerine)* ve *Negative Dialektik (Negatif Diyalektik)* kitapları çerçevesinde Martin Heidegger'in "Varlık" ve "Dasein" kavramlarına yönelttiği eleştirilere odaklanmaktadır. Burada öncelikle Adorno'nun, Edmund Husserl'in fenomenolojisine dair eleştirisi genel hatlarıyla özetlenmeye çalışılacaktır. Ona göre fenomenolojik okul kendini idealizm geleneğinden kurtarmaya çalışmasına rağmen bunda başarılı olamamıştır. Aynı şekilde Heidegger'in fundamental ontolojisi de içinde idealizm geleneğinin izlerini taşımayı sürdürmektedir. Bunun yanında Heidegger, felsefesinde kullandığı jargon nedeniyle çağının otoriter ideolojisini de yansıtır. Bu nedenle Adorno, fundamental ontolojinin içsel bir eleştirisini yaparak bu felsefe ile ideoloji arasındaki bağları göstermeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Dasein, Eleştirel Teori, Ontoloji, Diyalektik

A CRITIQUE FOR FUNDAMENTAL ONTOLOGY: ADORNO

ABSTRACT

This study focuses on Theodor W. Adorno's criticism of Martin Heidegger's "Being" and "Dasein" concepts within the framework of the books *Jargon der Eigentlichkeit, zur Deutchen Ideologie (The Jargon of Authenticity, on German Ideology)* and *Negative Dialectic (Negative Dialectics)*. In the beginning, Adorno's criticism of Edmund Husserl's phenomenology will be summarized in general terms. According to him, although the phenomenological school tried to free itself from the tradition of idealism, it did not succeed in this. Likewise, Heidegger's fundamental ontology continues to bear the traces of the idealist tradition in it. In addition, Heidegger reflects the authoritarian ideology of his age, due to the jargon he uses in his philosophy. Therefore, Adorno has attempted to show the links between fundamental ontology and ideology by making an internal critique of this philosophy.

Key concepts: Being, Dasein, Critical Theory, Ontology, Dialectics

* Araştırma Görevlisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü.
akinkaraca@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5251-202X

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 479-496

Makalenin geliş tarihi: 10.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 23.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 479-496

Submission Date: 10 February 2021

Approval Date: 23 April 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Yirminci yüzyılın başlarında gelişmeye başlayan fenomenoloji ve eleştirel teori gelenekleri daha en baştan birbirleriyle uzlaşamayan iki farklı ekol olarak karşı karşıya gelmişlerdir. Bu karşıtlık özellikle Horkheimer'in 1937 yılında yayınlamış olduğu *Traditionelle und Kritische Theorie* (Geleneksel ve Eleştirel Teori)¹ makalesinde görülebilir. Edmund Husserl fenomenolojik geleneğin kurucusu olarak hem kendinden sonraki fenomenolojide hem de karşıtı olarak ele aldığımız eleştirel teoride büyük bir etki yaratmıştır.

Heidegger 1927 yılında yayınladığı -ve hatta Husserl'e adadığı- *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman) isimli kitabında Varlık sorusunu gündeme getirdiğinde şöyle söylemiştir; "Ontoloji yalnızca fenomenoloji olarak olanaklıdır."² Buradan yola çıkarak Husserl'in Heidegger üzerindeki etkisi açıkça görülür ancak Heidegger fenomenolojinin bu etkisini fundamental ontoloji bağlamında başka bir noktaya taşımaktadır. Farklı bir şekilde de olsa Frankfurt Okulu'nun kurucularından biri olan Theodor W. Adorno'nun da Husserl'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Neo-Kantçı bir düşünür olan Hans Cornelius'un danışmanlığında yazdığı *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (Husserl'in Fenomenolojisinde Varlığın ve Noemanın Aşkın Statüsü) isimli tezinde Cornelius'un da etkisinde kalarak Husserl'i eleştirel bir biçimde ele almıştır³.

Adorno'nun Husserl'in fenomenolojisi karşısındaki eleştirel tavrı onun fundamental ontolojiye karşı yaklaşımlarında daha sert bir biçimde görülebilir. O Heidegger'in felsefesine farklı farklı açılardan yaklaşmış ve eleştirmiştir ancak iki düşünür arasında çeşitli benzerlikler bulunabileceği de ileri sürülmüştür.⁴

Husserl'in Fenomenolojisinin Eleştirisi

Dallmayr'ın Richard M. Zaner'den aktardığına göre fenomenolojik felsefe de kendini "sağlam temeli üzerine kurulmuş en doğru biçimde kavranan

¹ Max Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, (çev. Mustafa Tüzel), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.

² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (çev. Kaan H. Ökten), Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 66-67.

³ Jared A. Miller, *Phenomenology's Negative Dialectic: Adorno's Critique of Husserl's Epistemological Foundationalism*, The Philosophical Forum 2009, 40(1), ss. 99-125. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9191.2008.00317.x>

⁴ Krş. Fred R. Dallmayr, *Fenomenoloji ve Eleştirel Kuram: Adorno*, (çev. H. Emre Bağce), Frankfurt Okulu içinde, (ed. H. Emre Bağce), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2019, ss. 259 vd.

eleştiri” olarak tanımlamıştır⁵ ancak bu eleştiri Frankfurt Okulu’nun eleştiri anlayışıyla karşılaştırıldığında “düşsel” bir eleştiri olarak kalır.⁶ Daha önce de dile getirildiği gibi Adorno felsefi kariyerinin ilk yıllarından itibaren Husserl’in fenomenolojisi ile bir hesaplaşma içindedir.

Adorno ilk döneminde yazdığı doktora tezinde Cornelius’un etkisinde kalarak Husserl’i yeterince idealist olmamakla eleştirir bu bakımdan tez çok orijinal bir çalışma olarak görülmemektedir.⁷ Teze göre Husserl hem bilginin biricik kaynağı olarak bilinci koymaktadır hem de varlığın epistemolojik meşruluğunu bilince aşkın olan bir dünyaya atfetmektedir. Adorno bu çelişkiyi göstermeye çalışmıştır ve buna karşıt olarak aklın gerçekliği tamamen içine çekmeye muktedir olduğunu savunan Cornelius’un öğretilerini koymuştur.⁸ Her ne kadar orijinal bir çalışma olarak görülmesi de Adorno’nun tezinde ilgilendiği konular, yani bilinç ve dışsal dünya arasındaki ilişki, onun ömür boyu ilgileneceği konuların bir nüvesini oluşturmaktadır.

1931 yılına gelindiğinde Adorno artık hocası Hans Cornelius’un ve idealizmin etkisinden kendini kurtarmıştı. Frankfurt Üniversitesi’nde verdiği bir açılış konferansında şu sözleri söylüyordu;

“Her kim bugün meslek olarak felsefeyi seçerse en baştan geçmişteki felsefi projelere can veren bir yanılısamayı, düşüncenin gerçekliği bir bütün olarak kavrayacağı yanılısamasını terk etmelidir. Hiçbir rasyonel yargılama, aklın taleplerini tamamen geri çeviren bir yapıdaki evrene hükmedemez.”⁹

Bu dönemde artık Adorno, Husserl’i yeterince idealizmden etkilenmemekle değil idealizmin çöktüğü bir dönemde onun araçlarını kullanarak nesnel gerçekliğe yönelmekle eleştirmeye başlamış ve fenomenolojiyi idealizmin post-idealizm biçimi olarak tanımlamıştır.¹⁰ Her ne kadar Husserl’i sürekli olarak eleştirel bir tutumla ele alıyor olsa da Adorno, onun kendini idealizmden kurtarma girişimini önemli buluyor ve çabasını idealizmi içeriden yok etme çabası gibi görüyordu. Ancak Adorno’nun da *Husserl and the Problem of Idealism* (Husserl ve İdealizm Problemi) isimli makalesinde dile getirdiği gibi Husserl’in çabası önemli zorluklar içeriyordu; “Husserl kendi ifadesiyle söyleyecek olursak, çözülemez bir görev yüklenmiştir.

⁵ A.g.e. s. 223.

⁶ A.g.e., s. 223.

⁷ A.g.e. s. 226.

⁸ Adorno’nun bu tezi yazdığı sıralarda (yayınlanma tarihi 1924) 20’li yaşların başlarında olduğu unutulmamalıdır.

⁹ Theodor W. Adorno, *Felsefenin Bugünkü Rolü, 1931*, akt. Dallmayr, *Fenomenoloji ve Eleştirel Kuram: Adorno*, s. 231.

¹⁰ Dallmayr, *Fenomenoloji ve Eleştirel Kuram: Adorno*, s. 232.

Bu çelişkili mefhumlar, onun probleminin çözülemezliğinden başka bir şey ifade etmez.”¹¹

Husserl, düşünce ve onun nesnesi arasında bir köprü kurmaya çalışmıştır ve bunu yaparken bir tür mutlak bir ilk ilkeye ihtiyaç duymuştur. Böylece dolayumsuz bir düşünüm elde edilebilecektir ve bu sayede şeylerin kendini kendinde olarak göstermesinin yolu açılacaktır. Husserl’in mutlaklaştırılmış ilk ilkesi bilincin gerçekliği olduğu gibi kavrayabilecek olmasıdır, bu bir tür öznelliğe varır. Öznelliğin bütün dolayımardan temizlenerek nesnellik alanına açılabilmesi, a-priorizm ile doğal emprizmin bütünleşmesine yol açmıştır.¹²

Öznelliği aşan bir kendiliğe sahip kendinde-şey ve onun öznel bilince görüldüğü hali arasında bir özdeşlik kurulamaz. İşte Adorno, temel hatanın buradan kaynaklandığını söyler, fenomenolojideki temel yanlış düşüncenin gerçekliği olduğu haliyle içine çekebileceği kabulüdür. Burada öznel olmayan bir düşüncenin “düşünümü” atlayarak nesnelliğe ulaşabileceği iddia edilir ancak rasyonel tutarlılığın kendisi gerçekliğin bir kopyasını oluşturmaz. Fenomenolojinin idealizme dönüştüğü nokta burasıdır, şeylerin üzerinde zihnin izlerini silme iddiası ya da düşünme yoluyla tasarlamayıp onu yalnızca betimleme ya da araştırma çabası, nesnesini katıksız olarak kabul eden bir düşünceyi temele aldığından kendini idealizme dönüştürür. Adorno’nun da tarif ettiği gibi burada “Devredilemez bir eylem olan düşünmenin, düşünülmüş olmak suretiyle aynı zamanda bir ürün olmaktan muaf bir ‘düşünme nesnesi’ne sahip olabileceği sanılır.”¹³

Fenomenolojinin bir epistemoloji değil de bir *Erkenntnistheorie* (bilgi teorisi) olduğu iddiası da buna dayanır, o düşünümü ortadan kaldırarak yani şeylerin üstünden onun izini silerek kendini epistemolojiden ayırır. Ancak şeylerin düşüncenin dolayımından geçmeden kavranabileceği iddiası hala açıklamaya muhtaçtır. Adorno’ya göre olgusal olanın alanı ile düşünsel alan o kadar iç içe geçmiştir ki bunlardan yalnızca birine dayanarak yani birini diğerine indirgeyerek bir çıkarım yapmak imkansızdır.¹⁴ Bu dolayımı aşmak için Husserl sonrası fenomenolojide *Wesensschau*¹⁵ (özler görüşü) kavramı ortaya çıkmıştır. Buna göre zihinsel olan, bireyin yönlendirilmiş bilincinde

¹¹ Theodor W. Adorno, *Husserl ve İdealizm Problemi*, (çev. Evrim T. Somyürek, Kurtul Gülenç, Aşkın İ. Duru), *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji* içinde, (ed. Güçlü Ateşoğlu), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 186.

¹² Dallmayr, *Fenomenoloji ve Eleştirel Kuram: Adorno*, s. 245.

¹³ Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, (çev. Şeyda Öztürk), Metis Yayınları, İstanbul, 2019, s. 83.

¹⁴ Adorno, *Husserl ve İdealizm Problemi*, s. 179

¹⁵ “Heidegger son döneminde, ününü borçlu olduğu ekolün bu sloganını kullanmaktan imtina etmiştir.” Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 84.

kurulmaz. Bireyin ötesinde yani tinin kolektif yaşamı içinde ve bu tinsel yaşamın kendi içsel yasalarına uygun bir biçimde nesnellik taşır. Ancak burada da görünüşte dolayumsuz olanın içinde dondurulmuş bir dolayım vardır, bu nedenle Husserl sonrası fenomenoloji de içsel çelişkiler barındırır.¹⁶

Sonuç olarak Husserl matematiksel doğrular gibi doğruların psikolojiden bağımsız bir gerçekliği olduğunu söyleyerek böyle bir doğruluğu olgular alanında yakalamaya çalışmıştır. Ancak matematiksel nesnelere ideal nesnelere, olgusal dünya ile bağlı değildir. Bu nedenle matematiksel doğruluğu böyle bir alana yansıtmak sorunlu sonuçlar doğuracaktır.¹⁷ Olgusal nesnelere düşünümün dolayımından bağımsız hakikatleri olduğunu ve düşünümün kendisiyle bunun kavranabileceği çelişkisinin devası Heidegger'in Varlık kavramı olmuştur. Ancak bu kavramın kendisi de içsel çelişkiler barındırmaktadır.

Fenomenolojinin Devası: Varlık

Heidegger'in 1927'de yayınladığı *Sein und Zeit*, Varlık sorusunun artık unutulmuş olduğu tespitiyle başlar. Buna göre Varlık kavramı bir tümel olarak ve boş bir kavram olarak kanıksanmıştır. Yani ek bir açıklamaya gerek olmadan anlaşılabilirliği söylenmiştir ve bu nedenle "her türlü tanımlama girişimine direnmektedir."¹⁸ Heidegger Varlık karşısında üç önyargı bulunduğunu söyler ve bu önyargıların kendisini sorgulamaya başlayarak Varlık sorusunu yeniden canlandırmaya çalışır. Bu üç önyargı Varlık'ın "tümel" olması, "tanımlanamaz" olması ve "kendiliğinden anlaşılır" olmasıdır. Ona göre Varlık'ın tümelliği cinse özgü tümellikleri aşar, yani bu tümellik başkaca bir açıklamaya gerek duyulmaksızın onu açıklamaya yetmez. "Varlık kavramı daha ziyade en karanlık olandır."¹⁹ Varlık'ın tanımlanamaz oluşunu irdelerken kitabın en önemli belirlemelerinden birini yapar Heidegger; Varlık kavramının bir varolan olarak kavranamayacağı ve onun varolanlar gibisinden bir şey olmadığı. Yani varolanları belirlemek için kullanılan yöntemler onu kavramak için yeterli olmayacaktır. Kitap daha ilk bölümden Varlık'ın özne ve nesne diyalektiğinin dışına yerleştirilmiş bir üçüncü unsur olduğunun sinyallerini vermektedir. Ayrıca Heidegger onun bu tanımlanamazlığının Varlık sorusunun sorulması için engel oluşturmadığının da altını çizmektedir. Heidegger'e göre Varlık'ın kendiliğinden anlaşılır olması da yine aynı şekilde bu sorunun sorulmasını

¹⁶ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 84.

¹⁷ İsmail Serin, *Adorno'nun Bilgi Kuramı Eleştirisinde Husserl Fenomenolojisinin Yeri*, Kilikya Felsefe Dergisi, 2020, No. 1 içinde, ss. 102-109.

¹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 20.

¹⁹ A.g.e. s. 21.

engellemez bilakis bu sorunun aciliyetini ve önemini vurgular. Bütün kavrayışlarımızda belirli bir varlık anlayışına sahip olduğumuz belirlemesiyle Varlık'ın anlamının karanlıkta kalıyor oluşu bu soruyu tekrar sormanın gerekliliğini gün yüzüne çıkarır. Adorno'nun Husserl'e getirmiş olduğu eleştiride nesnelere belirli bir dolayımından geçmeden bir hakikatinin olamayacağına dair belirlemesi böylece aşılmış olur. Varlık'ın hem düşünen öznenin hem de düşünülen nesnenin -yani varolanlardan- ayrılması ve üçüncü bir unsur olarak buraya davet edilmesi, bu özne-nesne diyalektiğini kırmak için bir yol çiziyor gibi görünmektedir. Heidegger böylece fenomenolojinin "Şeylerin kendisine!" mottosunun yeni bir anlamını ortaya çıkarır. Artık fenomenoloji varolanların varlığının bilimi olan ontolojidir.²⁰ Ontolojinin görevi de "varlığın varolanlardan ayırt edilmesi ve varlığın kendisinin serimlenmesidir."²¹ Ontolojiyi gerçekleştirecek olan Dasein'dır. Varoluş halinde olan bir varolan olarak, Dasein kendini kendi varoluşu üzerinden anlamaktadır. Dasein'ın Varlık anlayışı hem "dünya"nın hem de dünya içinde erişilebilir varolanların varlık anlayışlarını ilgilendirir. "Varlık karakteri Daseinsal olmayan varolanları konu edinen ontolojiler bizatihi Dasein'ın ontik yapısı üzerine temellenmekte ve güdülenmekte olup önontolojik bir varlık anlayışının belirliliğini kendi içinde kapsamaktadır."²² Yani diğer bütün ontolojilerin kendinden türeyeceği, Dasein'ı konu edinen ontoloji; *fundamental ontolojidir*.

Heidegger Dasein belirlemesinde de özne-nesne diyalektiğini aşmak istediğini gösterir; ona göre önceden verili bir özne anlayışı fenomenal kapsamı ıskalar.²³ Heidegger'e göre özne ve nesne ilişkisinin önceden varsayılmış olarak anlaşılıyor olması ontolojik bir anlamı kapsamadığı durumda reddedilmesi gereken bir uğursuzluk olarak görülmektedir. Özne ve nesne, Dasein ve dünya ile tam olarak örtüşmez, buradaki dünya ontolojik bir terimdir, Dasein-olmayan bir varolanın belirlenimi değil Dasein'ın kendisinin bir karakteridir.²⁴

Adorno'ya göre Heidegger'in bilgiyi yalnızca özne-nesne ilişkisine bağlılıktan kurtarmak istemesi bir tür nesnel zemin arayışıdır. O düşünmenin kendi etrafına çizdiği sınırlarını aşmak istemektedir bu nedenle de öznenin dolayımını reddederek şeylerin kendisine yönelme şiarını sürdürme arzusundadır. Ancak özneyi işin içine karıştırmadan öznelliğe aşkın şeylere yani zihnin kirini üstüne bulaştırmamış ve bozulmamış şeylere yönelmek hatalıdır. Böyle bir durumda, düşünmenin kendisi bütün belirlenimlerini kaybeder, geriye yalnızca transendental öznenin bile daha belirsiz bir boşluk kalır. Heidegger'in Varlık adını verdiği şey işte bu boşluktur. Ancak Varlık'ın

²⁰ A.g.e. s. 69.

²¹ A.g.e. s. 55.

²² A.g.e. s.35.

²³ A.g.e. s. 83.

²⁴ A.g.e. s. 110.

hiçlikle bir oluşu²⁵ Heidegger'i bir tür nihilizme götürmemektedir, bilakis bu en yüce olanın bir tür yüceltilmesi şeklinde kendini gösterir.

Varolanlardan böylesine ayrılmış olan Varlık artık üzerine düşünülecek bir şey değil tabi olunacak ya da iman edilecek bir şey gibi karşımıza çıkar. Varlık yalnızca kavramsal bir varlığa sahip olamaz çünkü bir şeyleri imlememektedir. O artık kavramların imlediği şeylerin zemini olarak iş görür ve bu sayede dolayımından paçayı kurtarır ve öznellik ötesi bir bağlayıcılığa sahip olmak ister. Heidegger, Dasein'in kendini karşılaşılan bir dünyaya tabi kılışının "öznenin bensele fiili edimi olarak değil, daha ziyade Dasein ve Varlık" olarak anlaşılması gerektiğinin altını çizer.²⁶ Ona göre öznenin yapacağı *ilintilendirme* en fazla bir *el-altında-olanı* kendi *el-altında-olmaklığı* içinde keşfetmek olacaktır. Ancak ontolojik olarak kavrandığında *ilintilendirme* bu *el-altında-olanın* Varlık türü olarak kendini gösterir.

"Varlık türü ilintililik olan (el-altındalık) olup da belirli bir dünya içinde karşılaşılan ve bu sayede kendi-olmaklığını beyan edebilen varolanların keşfedilebilirliğinin ontik olanak koşulunu Dasein'in anlamlılığa aşinalığı sağlamaktadır."²⁷

Adorno'ya göre Heidegger aslında kavram ve kavramın ifade ettiği şey arasındaki özdeşliğin özdeşsizliğini diyalektik olarak kavramaya çok yaklaşmıştır fakat Varlık kavramının kendisindeki özdeşliğe sahip çıkararak ve onun içsel çelişmesini göz ardı ederek hataya düşmüştür. Buradaki "Varlık'ın kendisindeki özdeşlik" ile kastedilen; Varlık sözcüğünün anlamının Varlık'ın anlamına aktarılmış olmasıdır.²⁸ Sözcüğün anlamının doğrudan Varlık'a aktarılması bir söz oyunudur. Elbette Adorno'ya göre söz oyunu kendiliğinde, doğrudan negatif bir şey değildir. Sözcük ve kavram arasında karşılıklı bir iç içe geçmişlik vardır. Pozitivistler bu karşılıklılığı kabul etmedikleri ve kavramları değiştirilebilir birer sözcüğe indirgedikleri için hakikati gözden kaçırmışlardır. Adorno'nun bunun karşı kutbu²⁹ olarak ele aldığı ontolojide ise sözcük *hipostazlaştırılır* ve koşullu olarak ortaya çıkmış olan şeyler koşulsuzmuş gibi sunulur.³⁰ Varlık, varolanlardan kesin bir şekilde ayrıldığı anda sözcük kendi

²⁵ Adorno burada Hegel'in *Wissenschaft der Logik*'te varlık ve hiçliğin aynı olduğunu söylemesine gönderme yapar. Bkz. Hegel, G. W. F., *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 2014; s. 60.

²⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 143 dipnot.

²⁷ A.g.e. s. 142.

²⁸ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 88.

²⁹ Adorno'ya göre pozitivist okulu ve ontoloji okulu birbirlerini aforoz etmişlerdir; ilki diğerini anlamsız olmakla suçlarken, ikincisi öbürünü asıl soruyu gözden kaçırmakla suçlamaktadır. Bkz. Theodor W. Adorno, *Neden Hala Felsefe*, (çev. Ali Kaftan), Cogito No. 36 içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 184-199.

³⁰ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 88.

anlamıyla özdeş hale gelir çünkü artık varolanların kavramları gibi, imlediği şey açısından sınıanabilir değildir. İşte Adorno'nun söz oyunu olarak eleştirdiği şey budur. "Varlık" gibi felsefi bir sözcük, Heidegger'in jargonu içerisinde bol keseden kullanılarak, düşünen öznenin ve kavramsal özünden iyice koparılmış olur fakat onun somutluğuna dair bir şeye inanılması beklenir.³¹ Oysa tarih her sözcüğün içine sızmaktadır, onu tarihle hiç temas etmeyen bir şekilde kavramak nominalist bir dil kuramına dönüşme eğilimini içinde taşır.³² Adorno'nun belirttiğine göre her sözcüğün anlamı belli bir oranda keyfilik içerir, sözcüklerin anlamları belirli bir ağırlığa sahip olsa da anlamı en kesin olan sözcükler bile bu keyfiliğe tabidir. Onlar "anamlarının arkasında kaybolmaz, aksine kendi içlerinde bağlamdan etkilenir"ler.³³

Heidegger'in kullandığı sözcükleri nasıl ele aldığı yanında dili nasıl kavlıyor olduğu da Adorno'nun üzerinde durduğu konulardandır. Heidegger'e göre "varlık nedir?" diye sorduğumuzda buradaki copula'ya yani "ist"³⁴ dair belli bir anlayış içinde hareket ederiz, bu nedenle Heidegger burada "ortalama ve müphem varlık anlayışı"ni yakalamaya çalışır.³⁵ O buradaki varlık anlayışının muğlaklığının aydınlatılması gerektiğini söyler ancak bu muğlaklık içinde bile bu soruyla aranılan Varlık başta kavranılamaz olsa bile tamamen meçhul değildir. "ist"de ortaya çıkan şey varolanın varlığının, varolandan farklı bir şey olmasıdır. Bu, varolanın her zaman bir şeye yönelik olmasındaki temeldir. Adorno copula'nın kendisi olarak ele alınmasının bir hataya yol açacağını söyler. Copula yalnızca kendisi olarak özne ve yüklem dolayımından ayrıldığında ontik olandan ontolojik olana aktarılmış olur çünkü ontik varlığı temsil etmeden bir kategorik sentez durumuna işaret eder. Halbuki "ist" in yaptığı, dilbilgisinin öznesiyle yüklemi arasında bir yargıyı üretmesidir. Elbette copula'nın kendisi özne ve yüklem kadar bir duruma işaret etmektedir ancak bu yalnızca yönelimsel bir meseledir, ontik değil.³⁶ Yüklem copula ile özneyi birleştiren şeydir, yalnızca öznenin "ist" ile sentezlenmiş halinde potansiyel olarak bulunur bu nedenle özne ve yüklemden ayrılıp katıksız bir sentez olarak kendinde bir Varlık'a işaret etmesi mümkün değildir.

"ist" hem kullanıldığı her cümlede sabit bir genel anlam taşır hem de her yargıda özgül bir anlam kazanır, Heidegger'in hatası onun dilbilimsel anlamını tikel alana taşımaktır. "Copula" gibi dilbilimsel bir terimle karşılanan ilk anlam

³¹ Adorno, *Sahicilik Jargonu*, s. 16.

³² A.g.e. s. 13.

³³ A.g.e. s. 49.

³⁴ Türkçe'de "ist" koşaç olan "-dir" ile sağlanmaktadır, Türkçenin yapısındaki bu farklılığın kendisi ayrı bir araştırma konusu olarak incelenmeye muhtaçtır. Diller arası bu farklılık nedeniyle bu çalışmada Almanca "ist" olarak yazılması uygun görülmüştür.

³⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 24.

³⁶ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 100.

tikel “ist”in anlamıyla eşzamanlı gerçekleşemez, bunların ikisi farklı bakışlarda yakalanabilir. Heidegger bunu gözden kaçırmaktadır ve tikel “ist”in gerçekleştiği anda onun “copula” görüntüsünü yakalamaya çalışır. Argümanlarında dilin yapısına güvenen Heidegger’in kendisini çürüten şey öğelerinin birbirinden ayrı düşünülemeyeceği dilin yapısının kendisidir.³⁷

Copula ne öznel bir şeydir ne de somut bir şey olarak neseldir. Heidegger bu nedenle onu üçüncü bir unsur olarak belirler ve ona Varlık adını yakıştırır. Ancak Adorno, copulanın özne ve yükleme indirgenemez olmasından, Varlık gibi üçüncü bir unsurun çıkarılamayacağını söyler. Copula, özne ve yüklem arasındaki bir yönelimsellik olduğundan onun üzerine düşünüm eninde sonunda ya bir varolana ya da bir kavrama varmak zorundadır. Heidegger “ist”in varolan gibisinden bir şey olmadığını, genel anlamda bir nesne olmadığını söyler.³⁸ Bunun nedeni onun somut bir içeriğe tekabül etmiyor oluşudur. Buradaki yanlışlık “ist”in zemininin düşünülemez olmasıdır. Çünkü böyle bir zemin düşünüldüğünde Varlık belli dolayimler içine girmek durumunda bırakılır ancak Heidegger’in tam da yapmaktan kaçındığı şey budur.

Adorno’ya göre dolayım olmadan varolanlar düşünülemez, varolanlar olmadan da Varlık anlaşılabilir çünkü “varlık hep bir varolanın varlığıdır.”³⁹ O burada ortaya çıkan varlık ve varolan arasındaki diyalektiğin Heidegger tarafından görmezden gelindiğini ileri sürmektedir. Ayrıca bu noktada Adorno ontik olanın ontolojikleştirilmesi adını verdiği şeye dikkat çekmektedir. Buna göre varolanın Varlık’tan ayrılması anlamında “ontolojik fark” sadece bir kurgudur çünkü her tikel varolan kendi ontik kavramına indirgenir, bu da onun kavram olmaktan farkını ortadan kaldırır. Yani *varolanlar* kavramı varolanların kendisiyle aynı şey değildir. Böylece kavram ve kavramın içeriğinin ayrışıklığı ihmal edilir. “Varolan” kapsadığı şeyle aynı olmayan bir kavramdır ama içeriği ile arasındaki farkı da dile getirmez. Böylece “varolan”ın varolanlar için kullanılan bir kavram olması ontik olarak ifade edilen “varolanın” kendisini ontolojikleştirilip Varlık yapısının biçimini alır. “Varoluş öğretisinin esas hedefi ontik olanın ontolojikleştirilmesidir.”⁴⁰ Adorno’ya göre ontik olanın ontolojikleştirilmesi Heidegger’in diğer ontolojiler karşısındaki zaferidir çünkü düşünümün izini Varlık’ın yakınlarına yanaşmaktan bile engeller, Varlık’ı mitolojikleştirir ve onu “kendisi” olarak kutsallaştırır.

³⁷ A.g.e. s. 102.

³⁸ “Varolanın varlığının kendisi bir varolan değil’dir.” Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 25.

³⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 29.

⁴⁰ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 119.

Kutsal Sözcükler

Varlık sözcüğünün anlamının Varlık'ın anlamıyla özdeş kılınması ona bir kutsallık yükler. Bu "Neden hiçbir şey değil de bir şey var?"⁴¹ sorusunda sağlanır. Varlık ya da Dasein'in içinde bulunduğu koşullarda dile getirdiği şey - kendini gösterişi- onların anlamı olarak kabul edilir. Kültürün içinde çıkmış olan şeyin göreliliğinden muafmiş gibi davranılır. Bu muaf olma durumu bir tür kutsallık olarak kabul edilir, nesnellığe sahip olan kendini kendinde olarak veren zemin olarak yüceltilir. Heidegger'in Varlık'ı unutmakla suçladığı kişiler bu Varlık'a boyun eğmeyenlerdir. Böylece Varlık'ın sesi en yüce otoritenin sesi olur.

Adorno'ya göre özne ve nesne ayrımının yani düşünmenin olanağının ortadan kaldırılması ve düşünömsüz şeyin kendisinin yüceltilmesi hakikat uğrağını tesviye etmektedir bu nedenle Heidegger'in hakikat anlayışı da bir tür dünya görüşü irrasyonalizmine dönüşür. "Kant'ın döneminde olduğu gibi bugün de felsefede akıllı eleştirmek için gerekli olan tek şey akıldır, aklın sürgün ya da feshedilmesi değil."⁴²

Varlığın otoritesinin sesine kulak vermek toplumsal otoriteye boyun eğmenin yarattığı negatifliğin hissedilmesinin önüne geçer, onun sesini bastırır. Bu nedenle Adorno, Heidegger'in felsefesini toplumsal düzeni meşrulaştırma ideolojisi olarak okumaktadır. Onun fetişleri yok etme iddiası, fetişlerin birer fetiş olarak kavranmasının olanağını yok eder.⁴³ Onlar yalnızca gayrisahih alana havale edilip kınanarak önemsizleştirilir. Eylem yoluyla dönüştürülecek her şeyin, yazgı olarak, yası tutulur.⁴⁴ Adorno'ya göre Varlık'ın unutulmasına yakılan ağıt öylesine bir yere vardırırlar ki insan varolanların kendisini unutmayı tercih eder hale gelir.

Dasein hem uzam-zamansal bir varolandır yani ontiktir hem de logos olarak ontolojiktir, onun hem ontik hem de ontolojik bir şey olması Heidegger'deki kamufle edilmiş idealizmi ortaya çıkarır. Çünkü bu "özne"deki varolan ve kavram diyalektiğinin daha yüksek bir düzeye çıkarılmasına yani Varlık'a dönüştürülerek ortadan kaldırılmasına imkan tanır. Ancak Adorno sunun altını çizer, hiçbir şey kendi başına ontik ya da ontolojik olamaz. "Bir-

⁴¹ "Niçin hep Varolan var da, Hiç yok?" Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, (çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, s. 45.

⁴² Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 87.

⁴³ A.g.e. s. 86.

⁴⁴ Krş. "Dasein kim diye sorulduğunda cevap *herkestir*. Herkes, Dasein'in beraber-olmaklık içinde kendini zaten hep ona teslim ettiği *hiç kimsedir*. Hergünkü beraber-olmaklığın ortaya konulan varlık karakterleri (mesafelilik, vasatlık, tesviye, kamu, varlık ibrası ve kolaylık sağlama) içinde Dasein'in en yakın 'sabitliği' yatmaktadır. Bu sabitlik, bir şeyin devamlı mevcut-oluşuyla ilgili olmayıp Dasein'in birlikte-varolma varlık türü hakkındadır." Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 202.

şey'in ontolojik olması mümkün değildir yalnızca önermeler ontolojik olabilir."⁴⁵ Dil yalnızca ontolojik önermelerden -kanıtlardan, hükümlerden, kuramlardan- bahsederken onu ontik olandan ayırma imkanına sahip olur.

Adorno'nun Heidegger'in diline dair itirazının nedeni, empirik gerçekliğin onun kullandığı dile nüfuz etmiş olması değil, kötü bir empirik gerçekliği aşkınlığa dönüştürüyor olmasıdır.⁴⁶ Dasein'ı belirleyen *hep-benimkilik*'tir, sahilik ve gayrisahihlik olarak ifade edilen varlık modusları bunu göstermektedir. Burada toplumsal ilişkiler, öznenin kendiyile özdeşliği içerisinde yalıtılır. Onun sahil olması için hep-benimkiligi seçmesi lazımdır ve bu aslında hiçbir mülkiyete sahip olamayan insanın aşırı soyut bir "kendi"ye sarılmasını yansıtır. Adorno bunu metafizik bir avuntu olarak tanımlar.⁴⁷

İşte bu sahilik ve gayrisahihlik ayırımında Adorno'nun *Jargon der Eigentlichkeit* (sahihlik jargonu/sahicilik jargonu) dediği şey üretilir.⁴⁸ Sahihlik jargonunda sözcüğe kendi tarihsel anlamı karşısında aşkın bir konum atfedilir, böylece sözcüğün içeriği yerine nasıl sunulduğu önem kazanır. Tekil sözcükler kendi anlamlarından daha fazlasını içeriyormuş gibi kutsallaştırılır. Elbette felsefede de sözcük temsil ettiği şeyden fazlasını söylemektedir ancak jargon felsefenin bu özgülüğünü istismar eden bir şekilde kendini var eder. Felsefede ortaya çıkan "fazlasını-söyleme" düşüncenin ilerleyişinde haklılaştırılmaktadır. Burada hakikat ve düşünce arasındaki çelişki diyalektik bir anlam kazanır. Jargonda ise sözcüğün söylediğinden fazlasını söylüyor olması tekil sözcüğün kendi ifadesi olarak ona yüklenir ve sözcük ile şey arasındaki diyalektik yok olur.⁴⁹

Yaşam Bıkkınlığı / Taedium Vitae

Empirik gerçekliğin Heidegger'in felsefesinde kendini aşkınlığa dönüştürüyor olması Adorno'nun eleştirisinin merkezinde yer almaktadır. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren dur durak bilmeden yaygınlaşan doğa tahakkümü ve bunun, insanın ikinci doğası olan toplumla iç içe geçişi evrensel bir baskı yaratmaktadır. İnsanın evrenin merkezinden sökülüp atılmasının

⁴⁵ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 122. Ayrıca krş. Adorno, *Sahicilik Jargonu*, ss. 91-92.

⁴⁶ "Kullandığı dil nedeniyle fundamental ontolojinin tarihsel ve toplumsal bir uğrak olduğundan şüphe edilir ama bu uğrak da tarihselliğin katıksız *essentia*'sına indirgenemez. Sahicilik Jargonu'ndaki dil kullanımına yönelik eleştirel bulguların aynı zamanda felsefi içeriğe karşı bulgular olmasının nedeni de budur." Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 126 dipnot.

⁴⁷ Adorno, *Sahicilik Jargonu*, s. 90.

⁴⁸ Adorno'ya göre sahilik jargonunun ortaya çıkması Heidegger'in felsefesinin bir sonucudur. Bkz. Adorno, *Sahicilik Jargonu*, s. 91.

⁴⁹ A.g.e. ss. 10 vd.

yarattığı güçsüzlük duygusu ile insanın bizzat kendisini eşitlemek, ikinci doğanın üzerinde uygulanan tahakkümü haklılaştırır. Adorno'ya göre öznenin kaçıp Varlık'a -ya da kozmosa- sığınan yani insanın başarısını böyle bir şeyle bağdaştıran bütün doktrinler öznenin düşmüş olduğu toplumsal durum tarafından yaratılan esaretin kendisi üzerine düşünmekten daha kolaydır.⁵⁰ Onun Hegel'e gönderme yaparak söylediği gibi "Esaret koşulları ancak özne de ... dahil olduğu zaman hafifler."⁵¹

Heidegger, bireyin belirli durumlarını Dasein'in eksistensiyelleri olarak sürekli olarak toplumsal verilmişlikten ayırmıştır ancak onları bu koşullardan ayırmak hiç de onun düşündüğü kadar kolay değildir. Örneğin *herkes-benliği* olarak Dasein'in herkes içine saçılmışlığı (*Zerstreuung*) aslında tüketim alışkanlığını yansıtmaktadır.⁵² Adorno'ya göre insan tüketim toplumunda pratik bir işlevler demetine indirgenmiştir, bu durumun karşısına belirli bir insan kavramını koyarak bu kavramı yüceltmek işe yaramaz, önemli olan onun bu indirgenişinin koşullarını değiştirmektir. Heidegger'in Dasein formülü toplumu ve gerçek bireylerin topluma bağlı psikolojilerini yok sayıp soyut insan varoluşuna dair bir dönüşüme işaret eder. Bu nedenle insan kavramını yüceltmiyor olsa da eski baskıcı ideolojiyi bir şekilde devam ettirir.⁵³ Adorno aynı etkiyi *hep-benimcilik* kavramını da düşünerek şöyle özetler;

"Hep-benimciliğin önceden belirlenmiş soyut insan ilkesine göre değil, gerçek insanlara dair oluşu ayırt edici unsur olarak görülürse, ontolojik önceliğini kaybeder. Oysa tam da bilincin "tasarılarının" birliği olan eski moda idealist özdeşlik bile olgusal olanı kendi olanaklılığının koşulu olarak göstermiştir. Bu Heidegger'in düşüncesinde, yönteminin bütünüün çıkış noktası olarak yorumlanarak neredeyse tanınmaz halde bir kez daha öne çıkar."⁵⁴

Heidegger'deki "*Angst*" (kaygı) kavramı da aynı şekilde empirik gerçeklikte yakalanabilir, bu kavramın doğrudan bir varlık biçimi olarak kavranmasına gerek yoktur. Çelişkilerle dolu ileri kapitalist toplumda kaygı, toplumun bütün bireyleri tarafından hissedilir. Burada gün yüzüne çıkan şey huzursuz bilincin "anlam kaybının verdiği ıstırap" ile yüz yüze gelmesidir.

⁵⁰ "Şaşkınlık uyandırıcı bir biçimde tüketime elverişli olan Zen Budizm gibi sanatkârane dünya görüşlerinin *kitsch* egzotizminin gölgesi günümüz restoratif felsefelerinin üzerine düşer." Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 71.

⁵¹ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 71.

⁵² Krş. "Hergünkü Dasein benliğine *herkes-benliği* denir. Bu *sahih benlikten* yani bizzat kavranıp ele geçirilen benlikten farklıdır. Herkes-benliği olarak Dasein, herkes içine saçılmış olup kendini henüz bulmak zorundadır. En yakından karşılaştığımız dünya içinde ilgilenilen soğurulma olarak bildiğimiz bu 'özneyi' nitelendiren varlık türü işte bu saçılmışlıktır." Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 204.

⁵³ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 57.

⁵⁴ A.g.e. s. 91.

Ayrıca bu anlam kaybının ıstırabının görülebilmesi için Aydınlanma hareketinin sonucuna yönelmek de gerekmez, “din devletinin sorgusuz sualsiz kabul edildiği dönemlerde de *taedium vitae* (yaşam bıkkınlığı) derdinden mustarip olduğu bilinir...”⁵⁵ İşte jargonun yaptığı bu negatifiğe pozitif bir anlam yüklemektir.

Adorno’nun Heidegger’in felsefesinde eleştirdiği kavramlardan bir diğeri “bütün” kavramıdır. Bu kavram için model oluşturan *Gestalt* teorisidir, buna göre tekil bireyin içselliği, toplumsallığının ötesinde kalan bozulmamış bir bütündür.⁵⁶ İç ile dış arasında bir uyum sağlama özneye bağlıdır, bu kavrayış içinde toplumsallığa itaatin izlerini taşır. Bir olma duygusunun üzerine düşünmek, bütünlük idealinin kendisinin insanlar üzerinde baskı kurup kurmadığının sorgulanması varoluşsal bir kategori görünümünde olan bütünlük tarafından engellenmiş olur. Adorno’ya göre verili toplumun içinde bireyin atomlaşması bir hakikat haline gelmiştir. Burada yapılması gereken verili koşullarla birlikte hakikatin de değiştirilmesidir. Ancak Heidegger verili durumun içinde kalarak hakikatin kendisini çarpıtır ve suçu varlık sorusunu unutmış olanların unutkanlığına atar.⁵⁷ Parçalanmış olanla bütün, özdeş olanla özdeşliksiz olan Dasein’da bir araya getirilerek bir diyalektik yakalanabilecekken, Heidegger negatifiği salt bir öze dönüştürerek onu pozitif çevirir ve diyalektikten kaçınır.⁵⁸

491

Bilindiği gibi bütünlük kavramı *Sein und Zeit*’da *ölüme doğru varlık* ile ilgilidir. Dasein’in *bütün-olma-olabilirliği* konusunda hep bir *noksanlık* vardır. “Bu noksanlığa bitişin kendisi de aittir. Dünya-içinde-varolmanın ‘bitiş’ ölümdür. ... Daseinsal bakımdan ölüm, yalnızca varoluşa-dair bir *ölüme doğru varlık* içinde vardır.”⁵⁹

Sahte ve tatminsiz bir yaşamın katlanılmaz gelip geçiciliği karşısında teoloji ebediyete dair bir umut verir ancak jargonda gelip geçiciliğin mutlaklığının övgüsü tanrının lütfu olmaktan çıkarıldığında bu umut da kaybolur. İnsanların varlığın kudreti karşısındaki güçsüzlükte eşitlenmesi otorite karşısındaki güçsüzlüğünün bir kopyasını yaratır.

⁵⁵ A.g.e. s. 33.

⁵⁶ A.g.e. s. 109.

⁵⁷ A.g.e. s. 109.

⁵⁸ A.g.e. s. 110.

⁵⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 351.

Dünya-İçinde-Ölme

Heidegger ölüme doğru varlığı, nesnel-empirik insanın ölümlülüğünden kesin bir şekilde ayırmaktadır, bu onun “ölüm kaygısı”nı kişinin kendi hayatını kaybetme korkusundan ayırmasından anlaşılabilir;

“Ölüm kaygısı en zati, irtibatsız ve atlatılmaz var-olabilirlikten kaygı duymaktır. Bu kaygının nedeni dünya-içinde-varolmanın kendisidir. Onun ne-hakkındalığı ise, esasen Dasein’in var-olabilirliğinin ta kendisidir. Fakat ölüm kaygısını hayatını kaybetme korkusuyla karıştırmamak gerekir. Ölüm kaygısı, kişinin herhangi ve tesadüfi bir “zayıflık” duygu durumu değildir. Bilakis Dasein’in temel bir-hal-içinde-bulunması olup fırlatılmış varlık olarak Dasein’in kendi bitişine doğru varolduğunun açılanmışlığıdır.”⁶⁰

Heidegger ölüm fikrini bastırmamaktadır, onu herkesin ölümünden ayırarak kabul etmekte ve hatta Dasein’in bütünlüğü için ona büyük bir önem vermektedir. Dasein ölümün kesinliğini kabullenerek sahil bir varoluşa sahip olur yani ontolojik ölüm, olgusal bir ölümden daha yüksek bir kesinliğe sahiptir.

“Burada karakterize edilen hergünkü bir-hal-içinde-bulunmada ... hergünlük, salt empirik kesinlikten daha “üst” bir kesinliğin var olduğunu itiraf etmiş olur. Herkes ölümün kesinliğini bilir ama yine de onun kesinliğinden emin ‘olamaz.”⁶¹

Adorno tam da bu üst kesinliğin kabulüyle Heidegger’in ölümden kaçındığını söyler. Heidegger herkes alanına attığı ölümden yani hayvanların “nalları dikme halinin sefaletinden ve iğrençliğinden”⁶² kaçır ve onu bundan farklı bir şey olarak sunar. Ölümün sahilliği ondan kaçınmanın bir yolu olmuştur artık. Heidegger ölümü yücelterek aslında onun korkunçluğunun işbirlikçisi olur.

Ayrıca Adorno ölümün ontolojik kesinliğinden de şüphe edilmesi gerektiğini söyler, her ne kadar henüz böyle bir ihtimal yoksa bile ölüm kesin bir zorunluluk değildir. Farklı yaşam formları da göz önüne alındığında ve insanın organik süreçler üzerindeki etkisi düşünüldüğünde ölümün saf dışı edilmesi imkanı tamamen yok sayılamaz. Ancak fundamental ontoloji taraftarları için “ölümün saf dışı edilmesi” fikri kabul edilemezdir çünkü böylesi bir kabul Heidegger’in ölümünün varoluşsal ufkunu kökünden değiştirmesine neden olacaktır.

⁶⁰ A.g.e. s. 377.

⁶¹ A.g.e. s. 385.

⁶² Adorno, *Negatif Diyalektik*, ss. 119-120.

Heidegger'deki ölüm, Dasein'ın sınırlarını belirleyen bir şey olmanın yanı sıra "kendilik" kavramıyla da kesişim içindedir. Herkes için geçerli olan "ölecek olma" olgusu ölüm kaygısını zayıflatır bir tür huzur içinde bulunmaya yol açar,⁶³ halbuki bu kaygı sahillikle doğrudan bağlantılıdır. Dasein'ın en zati olanağı olarak ölüm Dasein'ın kendi varlığını mesele ettiği yerdir.⁶⁴ Dasein ölüm sayesinde sahil olur ve kendini *herkesten* ayırır, yani sahillik ölümdür.⁶⁵

Adorno sahillik kavramının tehlikelerini gözler önüne sermeye çalışır. Öncelikle söylenmesi gereken sahilliğin hiçbir şeyin özgül özelliği olamayacağıdır. Örneğin "çalışkanlık"taki "-lik, -lık" eki (*Arbeitsamkeit, -keit*) onun neliğine dair bir kavramı üretmektedir ancak sahillik (*Eigentlichkeit, -keit*) için bu geçerli değildir. Sahillik sahil olan şeyin neliğine işaret etmez, tamamen biçimseldir. Bu bağlamda sahillik kendisi de sahil olan öznenin belirlemesine kalmıştır bu nedenle de öznelikle aynı şeydir ve tamamen keyfidir. Heidegger ise sahilliğin anlamıyla oynar; onun için sahillik öznelikle dolayımından geçmeden "Dasein'ın içinde nesnel bir biçimde bulunabilecek bir şeydir."⁶⁶ Böyle bir durumda özne salt bir kendilikle sınırlandırılmış olur, sahillik bir yazgıya dönüşür. Özgürlük anı öznenin elinden alınır ya da başka bir deyişle özgürlük zorunlu olanı kavrar ve en yüksek zorunluluğa boyun eğer. Kierkegaard'da doğru yaşamın tamamen karar verme ile açıklanıyor olması ve varoluşçulukta⁶⁷ da bunun devam ettirilmesi aslında kendi üzerinde mutlak bir yönetimi yansıtır.⁶⁸

Ölüm anında Dasein'ın yalnız olması yani bu kendini olumsuzlama halindeki soyut kendilik aslında "kendi"nin sağlamlaştırılması işlevini görür. Adorno'nun bu ölüm kavramından çıkardığı sonuç onun bir tür itaat etme/kabullenme ideolojisine dönüşmüş olduğudur. Varlık kudreti karşısında bir boyun eğmedir hatta bu gerçek bir boyun eğme bile değildir çünkü zaten başka bir seçenek yoktur. Zaten ölümün ontolojik bir ölüm olmasının nedeni tam da Dasein'ın başka bir seçeneğinin olmamasından gelmektedir.

Yukarıda da bahsedildiği gibi Dasein'ın ölüm ile herkesten kendini ayırıyor olması aslında herkese yüklenmiş olan mübadele ilişkilerinden bir kaçıştır ama tam da bu nedenle mübadele ilişkilerini olduğu gibi kabullenmedir. Adorno'ya göre bu ideolojilerin yok olduğunu söyleyen bir ideoloji gibi iş görür.

⁶³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 380.

⁶⁴ A.g.e. s. 392.

⁶⁵ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 116.

⁶⁶ A.g.e. s. 98.

⁶⁷ Karar vermenin Fransız varoluşçuluğundaki anlamı için krş. Adorno, *Negatif Diyalektik*, ss. 54 vd.

⁶⁸ Adorno, *Sahicilik Jargonu*, s. 99.

“... Dasein, utanç verici tarihini kendi başına gerekçelendiremeyecek durumdaysa, onu ancak, nihayetinde dönüşmeye mahkûm olduğu yıkım kurtarabilir. Bu tavidan çıkan en önemli şiar, durumu olduğu haliyle kabullenmek, kişinin boyun eğmek ya da daha pozitivist bir ifadeyle, uyum sağlamak zorunda olduğunu söylemektir, mevcut duruma boyun eğmesi gerektiği yolundaki acınası emirdir.”⁶⁹

Sonuç

Adorno, *Negative Dialektik*'te Heidegger'in felsefesine dair eleştirilerinin üstten bakmayan bir eleştiri olduğunu söyler, onun amacı bu ontolojiye duyulan ve sorunlu bulunduğu gereksinimi anlamaya çalışmak ve onu içkin bir eleştiriye tabi tutmaktır.⁷⁰ Fenomenolojiye getirmiş olduğu idealizme teslim olma eleştirisinden yola çıkarak ontolojinin de -bundan kaçınmaya çalışmasına rağmen- idealizmi devam ettirdiğini göstermeye çalışmıştır. Ancak onun suçları yalnızca bununla da sınırlı kalmaz.

Adorno, Husserl'in fenomenolojisinin de belli bir oranda toplumsal ve siyasal gerçekliği yansıttığını söylemiştir⁷¹ ancak buna rağmen şu uyarıyı yapmaktan da çekinmemiştir;

“Eğer Husserl'de kimi otoriter dürtüler, hakikat adına salt kabul edilmesi gereken insanüstü bir nesnelliği savunma arzusu canlı olarak mevcut idiyse; onda aynı zamanda tam karşıtı, sonsuz ve mutlak anlamda kesin olarak görülemeyecek herhangi bir hakikati üstlenme konusunda neredeyse abartılmış bir korkuyla birlikte oldukça eleştirel bir tutum da vardı.”⁷²

Ancak ontoloji çok daha vahim bir şekilde verili toplumun onaylanmasına dair bir ideolojiye dönüşmüştür. Fakat böyle bir eleştirinin ontoloji yandaşları tarafından ontolojiyi anlamamakla ve ontik olanın dışına çıkamamakla suçlanacağına da farkındadır. Fakat Adorno, gizemli görünümü koruyarak kavranamazlığı bir tür dokunulmazlığa çevirmeye çalışan bu tavrın karşısında durmaktadır. Ontoloji taraftarı olmayan herkes Varlık'ı vatan bellememekle hor görülür.⁷³ Varlık konusunda “eleştirinin değinebileceği her nokta bir yanlış anlama olarak bertaraf edilir.”⁷⁴

⁶⁹ A.g.e. s. 117.

⁷⁰ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 12.

⁷¹ Dallmayr, *Fenomenoloji ve Eleştirel Kuram: Adorno*, ss. 230-231.

⁷² Adorno, *Husserl ve İdealizm Problemi*, s. 180.

⁷³ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 65.

⁷⁴ A.g.e. s. 78.

Onun bu gizemliliğinin altında yatan Adorno'ya göre eski bir Alman geleneğidir; bu geleneğe göre soruya yanıtta daha çok önem verilir ve vaat ettiği şeyi gerçekleştiremediğinde teselli edici bir şekilde eksistensiyal olarak yüceltilir.⁷⁵ Elbette felsefede soru, bilimlerdeki problemi çözerek ortadan kaldırma pratiğinden daha büyük bir öneme sahiptir, ancak sahih bir sorunun cevabı içinde içerdiği iması⁷⁶ hatalıdır. Eğer felsefe deneyimi içine dahil etmek istiyorsa sorusunu bu deneyimi model olarak sormalıdır. "Felsefede kanıt, ifade edileni gidimli düşüncenin araçlarıyla ölçülebilir hale getirecek bir bağlayıcılık sağlama çabasıdır."⁷⁷

Adorno'nun fundamental ontolojiye dair eleştirileri göz önüne alındığında Heidegger'in felsefesinin kabullenilmesi konusundaki çekinceleri doğuran tek şey onun Nasyonal Sosyalist Parti'ye gönülden bağlı oluşu değildir. O döneminin *Zeitgeist*'ini belli oranda kendi felsefesinin içine dahil etmiştir. Varlık kavramının muğlaklığının yaratmış olduğu otoriter hava ile verili toplumun içinde parlayan otoriterlik arasında çeşitli benzeşmeler olduğu söylenebilir. Heidegger'in geç dönem felsefesinde ortaya çıkmış bir tür "varlığa iman" düşüncesi ile birlikte ele alındığında böyle bir benzeşim çok da yanlış olmayacaktır.

Adorno'nun Heidegger'e eleştirisi yalnızca onun fundamental ontolojisinin vardığı sonuçlara yönelik değil aynı zamanda onun felsefe yapma tarzına da yöneliktir. Eğer bugün ontoloji mümkünse, o; şeyleşmeye varabilecek eğilimlerden ve otoriterliğe boyun eğecek kabullenmelerden temizlenmelidir. Bu eleştiri ile yapılmak istenen "ontolojik olmayan bir ontoloji" oluşturmaya çalışmak değildir, kavramsallaştırmaya izin vermeyen bir Varlık yerine kavramı ön plana çıkarmaktır. "Temel felsefe, *prote philosophia*, zorunlu olarak kavrama öncelik verir; kendini kavrama sunmayan her unsur, sözümona temelden yola çıkarak felsefe yapma biçiminden de uzak kalır."⁷⁸ Felsefe üzerine düşen şeyleşme gölgesinden kendini kurtarmalı, toplumda şekillenen "özgürlüksüzlüğü" ifşa edebilmeli ve verili olanın ötesine geçme yolları bulmalıdır. Ancak bunu yaparken felsefenin ideolojiye dönüşmesi ve anlatımın kendisini mutlaklaştırarak "dünya görüşü" halini alması engellenmelidir. Bu amaçla felsefe her zaman kendi kendinin eleştirisini de yapabilmelidir.

⁷⁵ A.g.e. s. 67.

⁷⁶ Krş. "Bu durumda, esasen niyet edilen olarak soruşturulup bulunmak istenen, sorulanda yatar ki bu suretle soruşturma hedefine ulaşır." Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 23.

⁷⁷ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 68.

⁷⁸ A.g.e. s. 132.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W., *Neden Hala Felsefe*, (çev. Ali Kaftan), Cogito No. 36 içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Adorno, Theodor W., *Sahicilik Jargonu Alman İdeolojisi Üzerine* (çev. Şeyda Öztürk), Metis Yayınları, İstanbul, 2015.
- Adorno, Theodor W., *Negatif Diyalektik*. Çev. Şeyda Öztürk. Metis Yayınları, İstanbul, 2019.
- Adorno, Theodor W., *Husserl ve İdealizm Problemi* (çev. Evrim T. Somyürek, Kurtul Gülenç, Aşkın İ. Duru), içinde Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji (ed. Güçlü Ateşoğlu). Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020.
- Dallmayr, Fred R., *Fenomenoloji ve Eleştirel Kuram: Adorno* (çev. H. Emre Bağce), içinde *Frankfurt Okulu* (ed. H. Emre Bağce). Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2019.
- Hegel, G. W. F., *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 2014.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.
- Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, (çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul, 2009.
- Horkheimer, Max, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, (çev. Mustafa Tüzel), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Miller, Jared A., *Phenomenology's Negative Dialectic: Adorno's Critique of Husserl's Epistemological Foundationalism*, içinde *The Philosophical Forum* 2009, 40(1) (ss. 99-125). DOI: 10.1111/j.1467-9191.2008.00317.x
- Ökten, Kaan H., *Varlık ve Zaman: Bir Okuma Rehberi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019.
- Serin, İsmail, *Adorno'nun Bilgi Kuramı Eleştirisinde Husserl Fenomenolojisinin Yeri*, Kilikya Felsefe Dergisi, 2020, No. 1 içinde, (ss. 102-109)

BÜYÜK UÇURUM OTELİ'NDEN CHIAPAS'A: ADORNO, HOLLOWAY VE ZAPATİSTALAR

Sezer FENER*

ÖZ

Holloway, felsefesini Adorno'nun negatif diyalektiği üzerine inşa etmiştir. Zapatistalar ise Holloway'in yanı sıra Adorno'dan da izler barındıran bir harekete, felsefeye sahiptir. Adorno'nun diyalektiği açık uçludur, Holloway'in Marksizmi topluma-karşıdır, Zapatistaların hareketi sorarak ve sorgulayarak yürümeyi içerir. Çalışmada özdeşlik, ret, çılgılık, otonomizm ve Trontici tersine çevirme gibi kavramlar ele alınmakta, bu kavramlar Zapatist pratik ile birlikte düşünülmektedir. Lukács, Adorno'yu sırça köşke benzeyen Büyük Uçurum Otel'i'ne yerleştirse de Holloway, Adorno'daki politik yorumu açığa çıkarmıştır. Öyle ki Zapatistalar ile Adorno arasında da yol çizilebilir. Adorno, Holloway, açık Marksizm ve Zapatist hareket arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, oluşturmaya çalıştığı izlerle, halihazırdaki tartışmalara bir giriş denemesi olarak da okunabilir.

Anahtar Kelimeler: Adorno, Holloway, Zapatistalar, açık Marksizm, negatif diyalektik

FROM GRAND HOTEL ABYSS TO CHIAPAS: ADORNO, HOLLOWAY AND ZAPATISTAS

ABSTRACT

Holloway built his philosophy on Adorno's negative dialectic. The Zapatistas, on the other hand, have a movement and philosophy that has traces of Holloway as well as Adorno. Adorno's dialectic is open-ended, Holloway's Marxism is anti-society, the Zapatistas' movement involves walking by asking and questioning. In this study, concepts such as Trontist reversal, non-identity, refuse, scream, and autonomism are discussed and these concepts are considered with Zapatist practice. Although Lukács placed Adorno at the Grand Hotel Abyss, Holloway revealed the political interpretation in Adorno. A line can be drawn between the Zapatistas and Adorno. This study, which aims to reveal the relationship between Adorno, Holloway, open Marxism, and the Zapatist movement, can also be read as an introduction to current debates.

Keywords: Adorno, Holloway, Zapatistas, open Marxism, negative dialectic

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi. sezerfeener@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0578-2083

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 497-512

Makalenin geliş tarihi: 23.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 28.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 497-512

Submission Date: 23 February 2021

Approval Date: 28 April 2021

ISSN 2618-5784

Söz konusu yaşamın yanlışlığı¹ olduğunda düşünmenin doğruluğu da eyleyişin doğruluğu da olumsuzdur; bu, karşı-düşünme ve karşı-eyleyiş anlamına gelir² ve özdeşsizlik, tam da buradan doğar. Adorno'yu Büyük Uçurum Otelinden³ alıp da Chiapas'a, Chiapas'taki ormanlara götüren -ya da Chiapas'ın Adorno'yu çağırmasını sağlayan- Eleştirel Teori ve özdeşsizliktir. Negatif Diyalektik yalnızca bütün'e, özdeşliğe ve senteze karşı koymakla kalmamış, açık Marksizm literatürünün temel duruşunu sergiler hale gelmiştir. Zapatistaların (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN) sorarak ve sorgulayarak attığı her adımda⁴ Adorno'nun sesi de yankılanır. Marksist akademinin Lenin'e yüz çevirmesinin nedenleri uzun uzadıya listelenebilir ancak mesele, Adorno'yla da neler yapılabileceğini düşünebilmektir. Adorno, Horkheimer ile birlikte giriştiği teori ve pratik üzerine tartışmada tasarladıkları projeyi Leninist bir manifesto olarak betimlemesine⁵ karşın mesele, Adorno'yu da Lenin'den kurtarabilmektir. Adorno Lenin'den kurtulmak istemeyecektir ama Holloway, Adorno'yu Lenin'den kurtaracaktır. Holloway, ölülerin

¹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis Yay., İstanbul, 2017, s. 43.

² John Holloway, Fernando Matamoros ve Sergio Tischler, *Olumsuzluk ve Devrim: Adorno ve Politik Eylemcilik*, *Olumsuzluk ve Devrim* içinde, çev. Kutlu Tunca, Otonom Yay., İstanbul, 2013, s.17.

³ Lukács, Adorno da dahil olmak üzere Alman entelijansiyasının önemli bir bölümünün Büyük Uçurum Otelinde olduğunu belirtir. Ona göre Büyük Uçurum Otel "bir uçurumun, hiçliğin, saçmalığın yamacında her tür konforla donatılmış güzel bir otel" olmakla birlikte bu otelde yaşayanlar, mükellef ziyafetler çekerken uçuruma bakarak düşünceye dalar; bu da konfordan alınan zevkin artmasından başka bir şey yapamaz (bkz. Georg Lukács, *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, Metis Yay., İstanbul, 2019).

⁴ Zapatista Hareketi'nin sloganlarından biri olan "preguntando caminamos" (sorarak/sorgulayarak yürüyoruz), aynı zamanda Zapatistaların yöntemi hakkında da ipucu verir. Gerek Zapatistalar gerekse Subcomandante Marcos'un söylemlerine bakıldığında yöntemin benzer söylemlerle anlatıldığı görülecektir. Buna göre Zapatistalar sorarak ve sorgulayarak yürür; böylece beraber öğrenme ve kesinlikten ziyade eğilimlerden taraf olma amaçlanır.

Geçmiş 1960 ve 1970'li yıllara kadar uzansa da resmi anlamda 1983 yılına tarihlenen Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu, Lacandon Ormanı etrafında kurulmuştur. Merkez Lacandon Ormanı'ndadır ancak hareketin işleyiş biçimine ve felsefesine bakıldığında tek merkezli bir yönetimin olmadığı açıkça görülebilir. Khasnabish'in belirttiği üzere hareketin doğuşu Lacandon Ormanı ve dağlık Chiapas'taki yerli toplulukların Chiapas şehir merkezindeki kentli devrimciler ile karşılaşması ile gerçekleşmiştir (bkz. Ayşe Yazar ve Hayriye Erbaş, *Latin Amerika'da Toplumsal Hareketler ve Kadınlar: Zapatista Örneği*, *DTCF Dergisi* 57.2, Ankara, 2017, s. 1080). Sonrasında, 1994 yılında adını duyuran Zapatistalar Meksika'nın NAFTA hamlesi sonucunda çiftçilerin yaşayacağı sorunları dile getirmesi ile birlikte ayaklanmış, Meksika hükümetine savaş açmıştır. Ancak bu savaş Meksika hükümetini devirmeye, ortadan kaldırmaya ya da yok etmeye yönelik değildir; zira Zapatistaların amacı halkın yeniden söz sahibi olduğu bir yönetim biçimidir.

⁵ Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Teori ve Pratik Üzerine Bir Tartışma*, çev. Orhan Kılıç, Metis Yay., İstanbul, 2013, s. 55.

üzerinden önce araba, sonra da saban sürmek gerektiğini belirtir: onları isyan toprağına çevirmek, bereketli kılmak için.⁶

Çalışmada Theodor Adorno'dan John Holloway'e açılan izlek bağlamında bir tartışma yürütülecek; bu kapsamda da Lukács'ın Büyük Uçurum Oteli'ne yerleştirdiği Adorno'da politik bir zemin aranacaktır. Adorno'nun negatif diyalektiği ile açılan yolda Holloway'in durağı kapitalizmde çatlaklar yaratmaktır. Zapatistalar ise kapitalizmde açılan çatlaklardan bir tanesidir. Bu yönde yapılacak tartışmalar ile sorarak/sorgulayarak yürümeye katkı sağlama amacı taşınmaktadır. Zapatistaların örgütleniş biçimi ile Holloway'in merkeze aldığı ret, özdeşsizlik, otonomizm, Trontici tersine çevirme gibi kavramlar, sorarak/sorgulayarak yürümeye yardımcı olacaktır. Zapatistalar özdeşsizliği düşünme ve değerlendirme potansiyeli taşır. Holloway'in ret kavramı Trontici tersine çevirmeden aldığı ilhamla başlangıcı çığlık ve reddedişe verir. Özdeşsizlik hakkındaki fikirlerini Adorno'dan ödünç alan Holloway, buradan hareketle otonomizmi Hardt ve Negri'den farklı bir anlamda kullanır. Zapatistalar ise Holloway'in teorisini pratik zemine taşımaya çalışıyor gibi görünmektedir. Adorno'yu Büyük Uçurum Oteli'nden alıp da Chiapas'a çağırın, bu izlektir.

Tartışmanın gövdesine geçmeden önce makalenin yapısı ile ilgili bir açıklama yapılması faydalı olacaktır. Çalışmanın ana iskeletini oluşturan tanımlamalar Holloway'in felsefesinin önemli parçaları arasında yer alan ret, çığlık, özdeşsizlik ve pozitif/negatif otonomizm şeklinde sıralanabilir. Çalışmada da bu bağlamda "Ret ve Çığlık", "Özdeşsizlik ve Otonomizm", "Habermas-Otonomizm Çatalı", "Neden Adorno?" ve "Neden Holloway?" ve "Sonuç: EZLN" olarak belirtilen bölüm isimleri çizgisel bir hareket izlemez. Örneğin özdeşsizliğin ve otonomizmin tartışıldığı bölümde ret ve çığlık'a, Adorno ve Holloway'in öneminin ortaya konulduğu bölümde de otonomizm gibi meselelere yer verilmiştir. Başlıklar birbirleriyle ilintili olmakla beraber her başlığın altında önceki ve sonraki başlıkları ilgilendiren ifadelere de sıklıkla rastlanılabilir. Bu biçimsel düzensizlik ile farklı bir düzen oluşturma gayesi taşınan çalışmada Adorno ve Holloway'in öneminin ilerleyen kısımlarda belirtilmesi de düşünsel üretimin sürekliliğinin ve açık uçluluğunun devamını sağlama amacı gösteren bir tercihtir. Sonuç kısmında ise yine bu açık uçluluk adına herhangi bir sentetik kapanış yapılmamış, makale Adorno ve Holloway'in düşüncelerinin EZLN ile beraber kavranmasıyla bitirilmiştir.

*

⁶ John Holloway, "Sür arabayı, sabanını ölülerin mekikleri üzerinden", çev. Erkal Ünal, *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi? Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?* içinde, Yazın Yay., İstanbul, 2006, s. 41.

Ret ve Çılgılık

“İnsanlar, ancak üretime karşı durarak, bu düzenin içinde büsbütün erimeyi reddederek insana daha yakışan bir dünyanın doğmasını sağlayabilirler”.⁷ Yanlış olan yaşam, doğruyu olumsuzlar ve böylece İnsan da yapıp ettikleri ve eyledikleri ile daima karşıt pozisyonda konumlanır. Başlangıçta reddetmek vardır -ya da Holloway’e kulak asılırsa “çılgılık”.⁸ Doğru ya da iyi yaşama yönelik arayışlar dolaylı yoldan kavranır; bu dolayım da üretim ilişkileri çerçevesinde gerçekleşir. Yaşam özel yaşama, özel yaşam da tüketime indirgenmiştir ve elde yalnızca Adorno’nun *Minima Moralia*’da belirttiği “maddi üretim sürecinin bir eklentisi olarak onun peşinden sürüklenip giden, özerklikten veya kendine ait bir tözden yoksun bir eklenti”⁹ kalmıştır. Durumu tersine döndürmek için de reddetmeye odaklanılmalı ve Holloway’in sözünü ettiği çılgınlara kulak verilmelidir.

Ret ve çılgılık gelenele bağıni koparmalıdır. Çılgılığın ve bu çılgılığın işaret ettiği özdeşsizliğin sesini duymak da negatif tasavvurdan geçer. “Dünyanın olduğu haliyle, pozitif olarak incelenmesi, bizim negatifliğimizi bize geri atar, negatifliği bizim bireysel sorunumuz olarak, uyum bozukluğumuzun ifadesi olarak yeniden tanımlar”.¹⁰ Dünyayı olduğu haliyle ve pozitif itkiyle incelemenin karşıtı olarak Eleştirel Teori, negatifliğin bireysel sorunlardan kaynaklanmadığını ortaya koyar: “En bireysel olan, en genel olandır”.¹¹ Ayrıca uyum bozukluğu da sanıldığı kadar kötü olmayabilir çünkü “bütün, yanlıştır”.¹² Özdeşsizlik yalnızca özdeşliğin özdeşsizliği değil, tarihin özdeşsizliği olarak da kavranmalıdır. Arabayı ve sabanı ölülerin kemiklerinin üzerinden sürmek, o ölülerin tarihlerinin de üzerinin çizilmesidir. Arabayı ve sabanı ölülerin kemiklerinin üzerinden sürecekle olan Hardt ve Negri’nin çokluk’u değil Holloway’in biz’idir. Biz olumsuzlayıcıdır, özdeşsizliktir. Reddeden ve çılgılık atan da bu biz’dir. İşçi sınıfının dönüştürücü güç olarak kavranmasına mesafeli olan Adorno’dan ve Adorno’nun ortaya koyduğu özdeşsizlikten yola çıkıldığında varılacak nokta Hardt ve Negri değil, Holloway’dır: “Negri ve öteki pozitif otonomcular dünya sisteminin asli ülkelerinde, internetin sağını solunu kurcalayan (bu) ‘bilışsel’, ‘gayrimaddi’, işçiler arasında yeni bir devrimci proletarya bulmaya çabalarırken, Holloway yeni politikanın Chiapas’taki yerel

⁷ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 16.

⁸ John Holloway, Ret Çılgılığında Güç Çılgılığına: İşin Merkeziliği, *Açık Marksizm* içinde, çev. Şükrü Alpagut, Otonom Yay., İstanbul, 2017, s. 35.

⁹ A.g.e., s. 15.

¹⁰ John Holloway, Ret Çılgılığında Güç Çılgılığına: İşin Merkeziliği, s. 36.

¹¹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, s. 49.

¹² A.g.e., s. 55.

köylülere şekillendirileceğini ileri sürmüştü”.¹³ Zapatistaların sıradanlığı, öfkesi, ret stratejisi ve çılgılığı senteze değil özdeşsizliğe işaret eder ve bu işaretlerin takibi de Eleştirel Teori’ye yöneltilen, Avrupamerkezci olduğuna ilişkin¹⁴, eleştirileri aşmaya yarayabilir.

Özdeşsizlik ve Otonomizm

“Politikanın arkhe’si yoktur: Devleti ve kurumlarını arkhe olarak kabul ederek yola çıkan bir felsefenin ‘iyi’ ve ‘adil rejim’ sorusu, düzeni olumlayan ve ‘iyi’yi de idealize eden bir anlayış olacaktır”.¹⁵ Aynı mesele devlet ve kurumlarının yanı sıra otoriteye, özdeşliğe, bütün’e de uyarlanabilir. Öyle ki Adorno’nun Stalin ve Sovyet eleştirisinden Holloway’in tüm tarihi reddetmesine kadar söz konusu izlek, arkhe’siz politikanın örneklerini oluşturur. Bir diğer taraftan “felsefi içerik ancak, felsefe tarafından dayatılmadığında kavranabilir”¹⁶ ise Adorno’dan Holloway ve Zapatistalara giden yol, kavranabilme potansiyeline katkı sağlayacaktır.

Adorno’nun özdeşsizliğe yaptığı vurgu Holloway’in otonomizm fikirlerinin çimentosudur. Holloway, her şeyden önce, otonomizm üzerinde bir ayrıma gider ve pozitif otonomizm/negatif otonomizm farklarını ortaya koyar. Otonomizmin tanımını yaparken Mario Tronti’ye başvurur; Tronti ve devamındaki gelenek tarihi tahakkümden ya da sömürüden değil de tam tersinden, işçi sınıfının mücadelesinden başlatır. Bu Trontici tersine çevirme tahakkümden kurtulmanın yollarını tahakkümün sınırları içerisinde düşünmeyi reddeder, dışarı açılır. Tronti’ye göre mevcut (inşa edilmiş) olan sermayenin politik tarihidir ve bunun tersine çevrilmesi gerekir. “Kapitalist, işçi sınıfı tehdidinden korunmak için kendisini politik bir güce dönüştürmeye ve bütün toplumu kendi idaresi altına almaya itilmiştir”.¹⁷ Yani başlangıçta yine ret,

¹³ Andrej Grubic, *Neden Holloway?*, çev. Utku Özmakas, *Kapitalizmin İçinde, Kapitalizme Karşı ve Kapitalizmin Ötesinde* önsözü, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 16.

¹⁴ Eleştirel Teori ile Avrupamerkezcilik söz konusu olduğunda Edward Said örnek gösterilebilir. Said, Frankfurt Okulu’nun ufuk açıcı içgörülerinin hakkını teslim ettikten sonra onların eleştirel teorisinin ırkçı teori bağlamında sessiz kaldığının altını çizer. Öte yandan Said’e göre Frankfurt Okulu eleştirel teorisi, tıpkı Avrupalı teorisinin diğer versiyonları gibi haksız ve sahte, gamsız bir evrenselciliği benimsemiş durumdadır (bkz: Amy Allen, Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu Postkolonyal Zamanlarda Eleştirel Teori, çev. Emine Ayhan, *Cogito 100* içinde, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2020, s. 373-395.)

¹⁵ M. Ertan Kardeş, *Politik Felsefe Nedir? Ayrımlar ve Farklar*, *Politik Felsefe Nedir?* içinde, Tekin Yay., İstanbul, 2020, s. 42.

¹⁶ Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yay., İstanbul, 2014, s. 24

¹⁷ Mario Tronti, *Ret Stratejisi*, çev. Akın Sarı, *Conatus 4* içinde, Otonom Yay., İstanbul, 2005, s. 169.

isyan, ıglık vardır. Ancak otonomizmin iki temel yorumu, bu başlangıcı zıt yerlere götürür.

Holloway, pozitif otonomizm kavramını Hardt, Negri, Virno gibi isimler ve bu isimlerin içinde bulunduğu post-operaismo'ya işaretle kullanır. Ona göre pozitif otonomizmin sözünü ettiği hareket sırasıyla birleşmeyi, zlmeyi ve nihayetinde yeniden birleşmeyi belirtir. İşçi sınıfını ve işçi sınıfının mücadelesini olumlayan pozitif otonomizmde sermayeye karşı olan hareket, sınıf bileşimi formunda tezahür eder. Buna karşın sermaye, işçi sınıfında çözülmeleri sağlar. Ancak proletarya, yine de bir bileşim gerçekleştirir. Yani sermaye ile işçi sınıfı arasındaki antagonizmada mücadele, çözülme ve birleşme biçimindedir. Trontici tersine çevirme, pozitif otonomizmde olumsuzlamadan uzak duran ve uzlaşıya varan bir sonuç görür. "Bu hareket her Şeyi zyor görünür ve bir ölçüde böyledir de. Ancak bu yaklaşımda kategorilerin olumluluğu sorgulanmadığından bütün ilgi neredeyse yalnızca işçi sınıfının bileşimine yoğunlaşır ve bu da kolayca, sosyolojik bir analizden ayırt edilemez bir hal alır".¹⁸ öte yandan pozitif otonomizm diyalektik düşünceye mesafe almış, hatta onu tamamen reddetmiştir. elişki'nin yerini fark'ın alması Holloway için kabul edilebilirdir ancak post-operaismo'nun diyalektiği terk edip Spinoza'yı diriltmesi, Holloway'ın Hardt, Negri ve Virno gibi isimleri pozitif otonomist olarak değerlendirmesine sebebiyet verir. Öyle ki Hardt, Negri ve Virno'nun yanı sıra Guattari'den Deleuze ve Foucault gibi isimlere kadar '68 sonrası Marksist kuşağın tamamı eleştirilir. Bu kuşak "mantıklı hamlenin, direksiyonu Hegel'den Spinoza'ya, çelişkiden farka doğru kırmak olduğunu düşünüyordu. Bu postyapısalcı eğilim, bütünlükler, soyut kategoriler ve yekpare devrimci özneler gibi safralardan kurtuldu. Holloway'e göre bunu yaparken lüzumundan fazla ileri giderek pire için yorganı yaktılar".¹⁹ Pire için yakılan yorganda terk edilen diyalektik Hegel'in diyalektiğidir oysa pozitif otonomistler, Hegel'in diyalektiğini alternatifsiz görmüşlerdir. Holloway, işte bu nedenle Adorno'nun negatif diyalektiği üzerinde vurgu yapar.

Negatif otonomizmde ise tersine çevirme işlemi bir adım daha öteye taşınmış ve sermaye-işçi tersine çevirmesine olumluluk-olumsuzluk tersine çevirmesi de eklenmiştir. Reddin başladığı yer olarak olumsuzluk, işçi sınıfını da olumsuz konuma yerleştirmiştir: "Kalkış noktası olumsuzlama olarak, yani olumlu değil olumsuz bir özne olarak işçi sınıfıdır".²⁰ Olumsuzlayarak ve olumsuzlama olarak başlatılan mücadelede özne de anti-özdeşlikçi olmalıdır. Holloway de işçi sınıfına atfedilen özne konumunu kabul etmekle beraber bu

¹⁸ John Holloway, *Olumlu ve Olumsuz Otonomizm ya da Neden Adorno? İkinici Bölüm, Olumsuzluk ve Devrim* içinde, Otonom Yay., İstanbul, 2013, s. 110.

¹⁹ Andrej Grubacic, *Neden Holloway?*, s. 10-11.

²⁰ John Holloway, *Olumlu ve Olumsuz Otonomizm ya da Neden Adorno?*, s. 111.

özneliği karşı-hareket olarak tanımlar. Karşı-hareket konumundaki özne olarak işçi sınıfı da Hardt ve Negri'nin çokluk kavramından ziyade anti-özdeşlik olarak biz'e tekabül eder. Holloway'e göre anti-özdeşlikçi bir biz, açılan ve saldıran özellikler taşır.²¹ Hareket olumsuzlama ile başlayıp yaratım ile devam eder ve böylelikle de bu yaratımlar, eyleyiş biçimlerinde yelpazeye yol açma potansiyeline sahip olmuş olur. Diğer taraftan tüm isimlere ve burjuva kategorilerine de saldırır. Toplumsal dönüşümü ya da devrimi beklemez, toplumsal dönüşüme ya da devrime zemin hazırlamayı tercih etmez; toplumsal dönüşümün ya da devrimin tam da şimdi başlaması gerektiğini savunur. "Bir otonomizm olumludur, sınıflandırır, her şeyi yerli yerine koyar, sosyolojiye kayar, ilerici hareketlerle flört eder. Diğer otonomizm ise bir deliryumdur, baş döndürücü bir eleştiridir, özdeşsizliğin aşındırıcı hareketidir, paradigmaları yoktur, hiçbir şeye sıkıcı tutunmaz, bir anlatı değil bir sorudur".²² Holloway, otonomist düşüncenin böyle bir ayrıma tabi tutulmasının politik açıdan önemli olduğuna işaret eder ve durağanlığa karşı hareketin/hareketliliğin, kapanmaya karşı da açılmanın safını tutar. Aynı çalışmada Holloway, "öyleyse neden Adorno?" diye sorup "işte bu nedenle" diye cevap verir.

Habermas-Otonomizm Çatalı

Her şeyden önce Habermas, Eleştirel Teori'ye ve haliyle Adorno ile Horkheimer'e getirdiği eleştirileriyle Eleştirel Teori'nin yerleşikliğini ortadan kaldırmıştır. O, "Eleştirel Teori'nin eleştirisi" ile Eleştirel Teori'nin kuramdan geleneğe dönüşmesini sağlamıştır. Diğer taraftan, Habermas ile birlikte Eleştirel Teori artık çeşitli sorunları olan ve geliştirilmesi için eleştirilere ihtiyaç duyan bir projenin ismi olmuştur.²³ Diğer bir deyişle Eleştirel Teori'nin sorunlarının tartışılması, çözüm amacının hasıl olması ve Adorno ile Horkheimer'den da öteye taşınmasında Habermas'ın önemi büyüktür.

Raymond Geuss, Şeyla Benhabib ve Martin Jay arasında gerçekleşen ve Jürgen Habermas'ın 90. doğum günü vesilesiyle başlayan polemikler önemlidir zira Eleştirel Teori'nin devamcısı olarak kabul edilen Habermas'ın düşünceleri ve Habermas-Adorno/Horkheimer ilişkisinin devamlı olarak sorgulanması, Eleştirel Teori'nin geliştirilmesine de zemin hazırlamaktadır.

²¹ A.g.e., s. 113.

²² A.g.e., s. 113-114.

²³ Stewart Martin, *Adorno and the Problem of Philosophy*, Middlesex University PhD Thesis, 2002, s. 9.

Raymond Geuss, polemigi başlattığı “Bir Tartışma Cumhuriyeti” isimli çalışmasına²⁴ “‘Tartışma’ gerçekten bu kadar iyi bir şey mi? ‘İletişim’ sahiden var mı? Ya varlığını reddedecek olsam?” soruları ile başlar. Kuşkusuz Geuss’un tartışmaya açtığı “tartışma” ve iletişim ile kastettiği, Habermas’ın felsefi programının ta kendisidir. Öyle ki Adorno’dan alıntı yapan Geuss, Minima Moralia’daki “her düşüncenin evrensel iletilebilirliğine ilişkin o liberal kurmacaya” dair kuşkuları ve siyasal liberalizm ile iletişimin felsefe içindeki konumunun eleştirisini hatırlatır.²⁵ Bu hatırlatmanın devamında Frankfurt Okulu temsilcileri arasındaki ilişkinin doğrusallığını da sorgular zira Adorno’nun iletişim ve siyasal liberalizm arasında kurduğu ilişki, Habermas’ın yaklaşımının tam da merkezine oturmuştur. Geuss, Habermas’ın “liberalizmin Yeni-Kantçı bir versiyonuna itibarını iade etme projesini başlattığını” belirterek kendi tarafını da seçmiş görünmektedir. Habermas-Otonomizm ya da Habermas-Holloway adının verilebileceği çatallaşma da buradan doğar. Habermas-Holloway çatalının açıklayıcılığını artırmak adına Werner Bonefeld’in “yıkıcı akıl” kavramına da başvurulabilir.²⁶ Onun yıkıcılığı toplumsalı ikiye bölmez. “Yıkıcılığın materyalizmi, insan praxisinin materyalizmidir -şeylerin kökenini toplumsal pratikte açıklayarak onların dogmatik görünüşünü yadsır. Bu da yıkıcılığın başka bir yönüne işaret etmektedir: toplumsal dünyayı, sistem dünyası ve yaşam-dünyası diye ayırmaz. Sadece tek bir toplumsal dünya vardır ve bu dünya, toplumsal praksisin kapitalist olarak kurulmuş biçimidir”.²⁷

Holloway, otonomist projenin gelişiminin yani toplumsal öz-belirlenime doğru hareketin Eleştirel Teori’ye, Eleştirel Teori’nin de Habermas’ın sosyal demokrat düşünceleri yerine otonomist projeye ihtiyaç duyduğunu söyler.²⁸ Yargıdaki Habermas vurgusu bir parantezden daha fazla anlam taşır zira Holloway ve açık Marksizm literatürünün eleştiri okları büyük ölçüde Habermas’a da, müzakere ve iletişim vurguları nedeniyle, yönelmiştir. Habermas, Nietzschecilik ile Adorno ve Horkheimer arasında bir ilişki kurar ve buradan hareketle post-yapısalcılık tarafından canlandırılmış bir Nietzscheciliğin gölgesi altında Horkheimer ile Adorno’nunkine şaşırtıcı derecede benzeyen ruh hallerinin ve tutumların yaygınlaşmaya başladığını

²⁴ Raymond Geuss, *Bir Tartışma Cumhuriyeti*, çev. Çiğdem Öztürk, *Cogito 100* içinde, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2020, s. 307.

²⁵ A.g.e. s. 309.

²⁶ Werner Bonefeld, *Yıkıcı Akıl ve Olumsuzlama*, çev. Özgür Yalçın, Otonom Yay., İstanbul, 2014.

²⁷ A.g.e., s. 9.

²⁸ John Holloway, *Neden Adorno?*, *Olumsuzluk ve Devrim* içinde, çev. Kutlu Tunca, Otonom Yay., İstanbul, 2013, s. 25.

söyler.²⁹ Bunu bir karmaşa olarak tanımlar ve bu karmaşaya engel olmak istediğini belirtir. Holloway ise tam da Habermas'ın karşı çıktığı ve engel olmaya çalıştığı durumu politik zemine taşır, olumsuzluğu felsefesinin temeline oturtur. Marksizmi yeniden topluma-karşı bir kuram haline getirmek için Adorno ve Horkheimer'in "Nietzscheliği" de pekâlâ fayda sağlayacaktır.

"Neden Adorno?" ve "Neden Holloway?"

Adorno'yu Büyük Uçurum Otelinden alıp da Chiapas'a götürmenin; Eleştirel Teori'yi halen daha tartışabilmenin ve Habermas'la değil de Holloway'le devam ettirmenin gereklilikleri nedir? Diğer bir deyişle Adorno ve Holloway neden önemlidir? Birçokları için "içrek bir entelektüalizm, kültürel seçkincilik ve teorisyenin kendi çağının toplumsal mücadelelerinden soyutlanmasıyla eşanlamlı"³⁰ hale gelen Adorno felsefesinin sağlayacağı kazanımlar nelerdir? Holloway Marksizm'e ne katmıştır, ondan ne almıştır? Şans budur ki Holloway'in Olumsuzluk ve Devrim içinde yayınlanan ve pozitif/negatif otonomizm ayrımını açıklayan çalışması "Neden Adorno?" sorusunun cevabını verirken yine John Holloway'in *Kapitalizmin İçinde, Kapitalizme Karşı ve Kapitalizmin Ötesinde* başlığı ile İletişim Yayınları tarafından yayınlanan kitabın Andrej Grubacic imzalı önsözünün başlığı da "Neden Holloway?" şeklindedir. Bu iki çalışma, tıpkı başlıkları gibi Adorno'nun ve Holloway'in önemi konusunda yol gösterici olacaktır.

Holloway, pozitif/negatif otonomizm ayrımından söz ederken sınıf mücadelesi tanımını da yeniden ele alır. Ona göre, "sınıf mücadelesi yalnız emeğin sermayeye karşı mücadelesi değildir; ama çok daha derin bir düzeyde eyleyişin (soyut ve yabancılaşmış) emeğe ve dolayısıyla sermayeye karşı mücadelesidir. Bu ise soyut emek temelinde inşa edilen tüm bir sınıflaştırma mabedine karşı bir mücadele, bir sınıf ve (soyut) çalışma olarak işçi sınıfının kendine karşı bir mücadele demektir".³¹ Holloway'in tanımladığı ve tahayyül ettiği sınıf mücadelesinin öznesi hem işçi sınıfıdır hem de işçi sınıfı değildir. Düşününürün bu aşamada vardığı sonuç öznenin anti-özdeşlikçi bir yapıda olması gerekliliğidir. Anti-özdeşlikçi bir özne, yine ona göre isimsiz olmalıdır. Yani tıpkı Adorno gibi Holloway de işçi sınıfına atfedilen özneliği reddedip özne konumunu farklı bir perspektiften ele almaya çalışır. Adorno öznellik konumunu işçi sınıfından alır, kitlesel hareketlere de güvenmez. Holloway

²⁹ Jürgen Habermas, Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito 36* içinde, Yapı Kredi Yay., 2003, s. 85.

³⁰ Adrian Wilding, Fareli Köyün Kavalcılar ve Bilgeleri: Adorno'nun Praksizm Eleştirisi, *Olumsuzluk ve Devrim* içinde, çev. Kutlu Tunca, Otonom Yay., İstanbul, 2013, s. 27.

³¹ John Holloway, *Olumlu ve Olumsuz Otonomizm ya da Neden Adorno? İkinci Bölüm*, s. 112.

içinse özne, özdeşlikçi olmayan ve hatta özdeşliğe karşı olan bir biz'dir ve biz, tanımlanamayan ve tanımlanmaması gereken bir öznedir. "Her tanıma karşı ve onun ötesine hareket etmek isteyen"³² özne tanımlama yetisini de kendisi üstlenir; ama önemli olan tanımladıktan sonra bu tanımların ötesine geçmektir:

"Biz yerliyiz ama bundan daha fazlasıyız. Biz kadınız ama bundan da fazlasıyız. Biz gay'iz ama bundan daha da fazlasıyız. Eğer tanımın olumsuzlanması tanıma dahil edilmezse o tanım gericileşir. Kavramsallaştırıyoruz çünkü kavramsız düşünemiyoruz; fakat aynı anda kavramı olumsuzluyoruz da, çünkü her kavram yetersizdir, her kavram harekete ve dolayısıyla sınıf mücadelesine bir engel haline gelir. Her kavram içerir ama içermez de; ve biz, içerilmesine izin vermeyen şeyin gücüyüz; biz, dışarı taşarız. Bizim mücadelemiz özdeşsizliğin özdeşliğin içinde-karşısında-ve-ötesinde mücadelesidir".³³

Frankfurt Okulu'na yöneltilen "iktisadı göz ardı etme ve tarihi ihmal etme"³⁴ yönündeki eleştiriler Adorno'ya da yöneltilir. Adorno, özne-nesne özdeşliği bağlamında Hegel'e ve tarihin metaöznesi olarak işçi sınıfı bağlamında da Marx'a karşıt konumda durur. Eleştirel Teori, kendisine yöneltilen eleştirilerden de yararlanabilir. Yani "Adorno'ya rağmen Adorno ile düşünmek"³⁵ gerekir. İşte bu yüzden Adorno önemlidir.

Grubacic, "neden Holloway" sorusuna cevap verirken Adorno'dan alıntıyla şunu söyler: "Dünya mütemadiyen akış halindedir; oluş ve bozuluşa tabidir. Tıpkı Adorno için olduğu gibi, Holloway için de 'düşünce, nesnede bekleyen potansiyele kulak verir.' Nesnelere ya da kurucu öğeler, daimi bir hareket içerisindedir ve düşüncemiz 'yalnızca gözümüzün gördüğünü' düşünmeye direnir".³⁶ Holloway felsefesinin temel momentu budur. Potansiyeli fark etmek, ona gereken önemi atfetmek ve hareketi göz ardı etmeden oluş ve bozuluşa odaklanmak önemlidir. Akıntıya karşı yüzmek, Holloway felsefesinin bir diğer özelliğidir. "Çelişkiden muaf bir dünya kurmak için verilen çelişkili mücadelede"³⁷ düşünce, bütünlüğe dayanamaz.

³² A.g.e., s. 112.

³³ A.g.e., s. 112-113.

³⁴ Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yay., İstanbul, 2016.

³⁵ Frederic Vanderberghe, *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2016.

³⁶ Andrej Grubacic, *Neden Holloway?*, s. 10.

³⁷ A.g.e., s. 12.

Holloway felsefesi devleti esas almaz, Holloway'ın devriminde devlet gerekmez, Holloway için devleti merkezine alan politik mücadeleler reddedilmelidir. Bu nedenledir ki esas olan kapitalizmde çatlaklar yaratmaktır. "Devrim ikili bir hareket olarak, negatif ve yaratıcı bir hareket olarak, tahakkümün yapısında çatlaklar açan bir hareket olarak tahayyül edilmelidir".³⁸ Tıpkı Holloway'ın "o halde neden Adorno?" sorusuna verdiği "işte tam da bu yüzden" cevabı gibi Grubacic de önsözünü "o halde neden Holloway?" sorusu ve "işte tam da bu yüzden" cevabı ile bitirir. ³⁹ Holloway, Sovyet etkisi ile birlikte dönüşüm geçiren Marksizm konusunda toplum-için kuram/topluma-karşı kuram ayrımına gider. Düşünürün Marksizm'e getirmeye çalıştığı hareketlilik ile devrime getirmeye çalıştığı çatlak oluşturma yaklaşımları, üzerine düşünülme hak etmektedir.

Holloway'ın eleştirisi, merkezine dünyayı iktidar olmadan değiştirme fikrini alır.⁴⁰ Dünyayı değiştirmek için siyasi iktidarın temellük edilmesi gerekliliği yönündeki fikrin Holloway'den, Holloway'ın de bu yaklaşımdan beslenmesi ile katılıklar ve eksiklikler son bulabilir. Adorno için söylenen Holloway için de geçerlidir: Holloway'e rağmen Holloway ile düşünülmelidir. İşte bu yüzden Holloway önemlidir.

Öğrenci hareketi ile arası daima istikrarsız olan ve dahası, 31 Ocak 1969'da gerçekleşen işgalde polisi çağırması ile entelektüalizm yapbozunun son parçası da tamamlanan Adorno'yu politik zemine yerleştirmeye çalışmak zor gözükse de Holloway ve açık Marksist hareketin bu yöndeki çabalarının dikkate alınması gerekir. Adorno'nun negatif diyalektiği ve özdeşsizliğini temel alan, Eleştirel Teori'yi halen daha durmaksızın geliştiren ve Latin Amerika'dan dünyaya farklı bir sesleniş gerçekleştiren Holloway, ret ve çılgınlıkların duyulması noktasında anlamlıdır. "Koşulların makul eleştirisi, şeyin kendisi üzerinedir. Önceden verilmiş cevaplar soruları önvarsayar ve bu temelde çalışır".⁴¹

³⁸ A.g.e., s. 19.

³⁹ A.g.e., s. 20.

⁴⁰ Holloway'e yöneltilen eleştirilerin en ünlülerinden bir tanesi Daniel Bensaïd'e ait olup bu konudaki tartışma için Yazın Yayıncılıktan çıkan ve içerisinde Bensaïd'in yanı sıra Holloway, Phil Hearse, Alex Callinicos, Hillary Wainwright ve Michael Lowy'nin yazılarının bulunduğu "İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi? Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?" derlemesine bakılabilir.

⁴¹ Werner Bonefeld, *Yıkıcı Akıl ve Olumsuzlama*, s. 20.

Holloway'de "devrim bir cevap olmak yerine bir soru olarak yeniden tanımlanmıştır"⁴² ve öyle olmalıdır. Cevap durağan, soru ise hareketlidir.

Adorno'dan ve Eleştirel Teori'den Holloway'e götürülen izlekte tek isim Holloway değildir. Açık Marksizm literatürü günden güne genişlemekle beraber bu literatürde Holloway'e pek çok araştırmacı da eşlik etmektedir. Adorno'yu yeniden -ve farklı bir biçimde- tartışmak adına açık Marksizm literatürü de değerlendirilmelidir. Zapatista (EZLN), Adorno'yu yeniden -ve farklı bir biçimde- tartışmak için önemli bir zemindir.

Zapatistaların "taleplerine bakıldığında ise yerli halkların özerkliği ile ilgili amaçlarla birlikte neoliberalizme, ulusüstü finans kuruluşlarına, sendika bürokrasisine ve ataerkil ilişkilere başkaldırı da kendini göstermektedir".⁴³ Zeynep Gambetti'nin sözleriyle amaçları, "yerlileri unutulmuşluğun pençesinden kurtarıırken, aynı anda çokuluslu şirketlerin Meksika'nın kaynaklarını tahrip etmelerinin önüne geçmek ve yerlilerin yüzyıllardır kullanmış oldukları bir siyasi örgütlenme biçiminin resmi olarak tanınmasını sağlamak"⁴⁴ olarak da ifade edilebilir. Peki Adorno ile Holloway'in Zapatistalar ile ilgisi ve ilişkisi nedir?

Holloway, yine Adorno'dan hareketle yoksulluk siyaseti eleştirisi yapar. Adorno'nun duruşunu yineleyen Holloway'e göre yoksulluğun görülmesi, çözüm aranması ve radikal değişimin gerekliliğinin tespiti konusunda alternatif üretilmelidir:

"Yoksulluk siyasetine dalarsanız, elbette bir şeyler başarabilirsiniz. Venezuela'da, Bolivya'da, Brezilya'da, Arjantin'de bir şeylerin değiştiğini söyleyebilirsiniz elbette. Ne var ki, yoksulluk siyaseti aynı zamanda bütün sistemi yeniden üretiyor. Çünkü insanları bir kez yoksul diye düşünmeye başladınız mı ya da yoksulluk siyasetinin penceresinden bakmaya başladınız mı, doğal olarak insanlar adına bir şeyleri değiştirmeye çalışırsınız. Başka bir deyişle onları eylemlerinizin nesnesi haline getirirsiniz".⁴⁵

⁴² Massimo de Angelis, *Zapatismo ve Toplumsal İlişki Olarak Küreselleşme*, çev. Ali Sümer, *Conatus 5* içinde, Otonom Yay., İstanbul, 2006, s. 182.

⁴³ Ayşe Yazar ve Hayriye Erbaş, *Latin Amerika'da Toplumsal Hareketler ve Kadınlar: Zapatista Örneği*, s. 1085.

⁴⁴ Zeynep Gambetti, *Uzam/Mekân Politikası: Kürt ve Zapatista Hareketlerinin Uzamsal Dinamikleri*, *Toplum ve Kuram 5*, İstanbul, 2011, s. 141.

⁴⁵ John Holloway, *Kapitalizmin İçinde, Kapitalizme Karşı ve Kapitalizmin Ötesinde*, çev. Utku Özmakas, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 35.

Holloway yoksulluk siyasetini öncüçülük ile eşdeğer tutar ve onun yerine yeni bir alternatif üretir. Yukarıdaki pasajın ardından yapılması gerekeni özetleyen düşünür, yoksulluk siyaseti ile haysiyet siyaseti arasında bir ayrıma gider. Yoksulluk siyaseti öncü ile işçi arasında özne ile nesne ilişkisi yaratır. Sınıf mücadelesine ya da sömürüye başkaldırıya dışsal bir konum söz konusudur. Oysa Holloway'in önerdiği haysiyet siyaseti tam da bu özne-nesne ikiliğini yıkmayı amaçlar. Ayrıca yoksulluk siyaseti ile haysiyet siyaseti arasındaki ayrım da Trontici tersine çevirme hatırlanabilir. Yoksulluk siyasetinin aksine haysiyet siyasetinde ret ve çılgılık, başlangıç noktasını oluşturur.

Zapatistaların çizdiği görüntüde de toplumsal ilişkilerin farklı inşası açıktır. "Sınıflandırmanın elinden bir sabun misali kayıp kaçan Zapatismo, vakur bir öfkenin daimi hareketidir".⁴⁶ Buradaki hareketin daimiliği önemlidir zira negatif diyalektiğin işlerliğinin pratik hali, Zapatistaların daimi hareket halindeki oluş biçimidir. Yukarıdaki ayrım bağlamında düşünüldüğünde de Zapatistaların yoksulluk siyasetinin tam da karşısında durduğu anlaşılabilir. EZLN, haysiyet siyasetinin örneğidir. Subcomandante Marcos, Zapatistaların devrik periskop yönteminden bahseder⁴⁷. Buna göre "güç" kavramının tek anlamlılığının terk edilmesi ve ona iki anlam yüklenmesi elzemdir. Güç aynasını parçalamaya muktedir olmak devrik periskop yöntemi ile mümkündür. Yöntem, tarafsızlığı reddeder çünkü irdelenen konunun gözlemci bakış açısı ile ele alınması ve tarafsızlığın savunusu, değişim için bütünüyle yetersizdir. Tarafsızlık gelecek tahayyülünden ziyade güncelin tasvirini getirir. Güncelin tasviri ise değişim ve dönüşüm için yeterli değildir. "Olan" ile "olması gereken" arasında ayrım güdülmelidir. Her ne kadar liderliğin sembolik hallerini barındırır da Zapatistaların hayalindeki yeni kurulum "bir grup aydın ve bilgili insanı bir araya getirip, onların iyi ve amaç odaklı yasalar yaratması, bu yasaların insanlara emretmesi, ulusal bayramlara sahip olmak ve çocukların milli marşlar söyleyip bayrağa karşı saygı duruşunda bulunması" değildir⁴⁸. Burada da Adorno ve Eleştirel Teori hatırlanabilir. "Eleştirel Teori, 'olan' ile 'olması gereken' arasındaki boşluğa yerleşir ve olanın, olması zorunlu olmadığını söyler"⁴⁹.

⁴⁶ Andrej Grubacic, *Neden Holloway?*, s. 17.

⁴⁷ El Kilombo Intergalactico, *Direnişin Ötesi: Her Şey, Subcomandante Marcos ile Röportaj*, Bilim ve Sosyalizm Yay., Ankara, 2015, s. 23-26.

⁴⁸ A.g.e., s. 40.

⁴⁹ Toros Güneş Esgün, *DTCF Felsefe Konuşmaları 11 Sıradanlığın Eleştirisi: Eleştirel Teori ve Gündelik Yaşam*, Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Seminer, Ankara, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=XVxChvKNw7Q&t=2970s> (erişim tarihi: 25.01.2021).

Zapatistalarda Holloway'in, Holloway'de de Adorno'nun izlerini bulmak, bu şekilde mümkün gözükmemektedir.⁵⁰ Bu çalışmaya da Adorno, Holloway ve Zapatista izleği oluşturmak ve tartışmalara katkı sağlamak için bir "giriş" ya da bir "deneme" anlamı yüklenebilir. "Somut bir ütopya imkanı açısından bakıldığında, diyalektik mevcut durumun yanlışlığının ontolojisidir. Doğru bir durum, sistemi de çelişkiyi de asgari düzeye indirerek diyalektiği gereksiz kılacaktır."⁵¹

"Kesinliklerimiz ve pratiğimize göre, isyan liderlere ya da kişiliklere, mesih ya da kurtarıcılara ihtiyaç duymaz. Kavga etmek için ihtiyaç duyacağımız şeyler utanma duygusu, belirli miktarda onur ve bir sürü örgütlenmedir. Geri kalanı ya kolektife hizmet eder ya da hiçbir şeye hizmet etmez."⁵²

İşte bu yüzden Adorno da Holloway de önemlidir. Ancak elbette Adorno'yu, Holloway'i ve Zapatistaları da eleştirmek gerekir: onlara rağmen, onlar ile düşünerek.

⁵⁰ Söz konusu bu izlek, yine Daniel Bensaïd tarafından eleştirilir. Bensaïd, Zapatizmi bir öncü biçimi olarak değerlendirmekle kalmaz, Holloway'in de onun peygamberi olduğunu söyler. (bkz. Daniel Bensaïd, *İktidarı Almadan Devrim mi?*, çev. Mutlucan Şahan, *İktidar olmadan Dünyayı Değiştirmek mi? Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?* içinde, İstanbul, Yazın Yay., 2006, s. 9-32)

⁵¹ Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 22

⁵² 2014 yılına kadar Zapatistaların liderliğini yapan Subcomandante Marcos'un veda metninden alınan bu söz, aynı zamanda Adorno ve Holloway ile Zapatistaları ilişkilendiren bu çalışmanın da özeti/sonucu niteliği taşır. Kamufraj olarak değerlendirilen Subcomandante Marcos, Zapatistaların yazdığı tarihte önemli bir karakterdir. Bu veda metninin müsebbibi Marcos aslında emekli olmamış ya da liderliği bırakmamıştır. Bunun yerine Marcos hologramı, yerini Subcomandante Galeano'ya devretmiştir. Subcomandante Marcos, ismini 2 Mayıs 2014 tarihinde öldürülen ve aynı zamanda Meksikalı bir öğretmen olup Zapatista Hareketi içerisinde yer alan Solis Lopez'e ithafen değiştirmiştir. Solis Lopez'in halk arasında Galeano olarak bilindiği belirtilmektedir. Yukarıdaki alıntının da yer aldığı veda mektubunun Türkçesinin de yer aldığı bir haber için bkz. "Subcomandante Marcos'tan veda: İsyan liderlere ihtiyaç duymaz", Agos Gazetesi, 26 Mayıs 2014, erişim adresi: <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/7186/subcomandante-marcos-tan-veda-isyan-liderlere-ihtiyac-duymaz> (erişim tarihi: 14.01.2021).

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis Yay., İstanbul, 2017.
- Adorno, Theodor W., *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yay., İstanbul, 2014.
- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, *Teori ve Pratik Üzerine Bir Tartışma*, çev. Orhan Kılıç, Metis Yay., İstanbul, 2013.
- Allen, Amy, Adorno, Foucault ve İlerlemenin Sonu Postkolonyal Zamanlarda Eleştirel Teori, çev. Emine Ayhan, *Cogito 100* içinde, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2020, s. 373-395.
- Bensaïd, Daniel, İktidarı Almadan Devrim mi?, çev. Mutlucan Şahan, *İktidar olmadan Dünyayı Değiştirmek mi? Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?* içinde, İstanbul, Yazın Yay., 2006, s. 9-32.
- Bonefeld, Werner, *Yıkıcı Akıl ve Olumsuzlama*, çev. Özgür Yalçın, Otonom Yay., İstanbul, 2014.
- Bottomore, Tom, *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Say Yay., İstanbul, 2016.
- De Angelis, Massimo, Zapatismo ve Toplumsal İlişki Olarak Küreselleşme, çev. Ali Sümer, *Conatus 5* içinde, Otonom Yay., İstanbul, 2006, s. 177-189.
- El Kilombo Intergalactico, *Direnişin Ötesi: Her Şey, Subcomandante Marcos ile Röportaj*, çev. Mehmet Çınar, Sibel Özbudun ve Fahrettin Ege, Bilim ve Sosyalizm Yay., Ankara, 2015.
- Gambetti, Zeynep, Uzam/Mekân Politikası: Kürt ve Zapatista Hareketlerinin Uzamsal Dinamikleri, *Toplum ve Kuram 5*, İstanbul, 2011, s. 121-163.
- Geuss, Raymond, Bir Tartışma Cumhuriyeti, çev. Çiğdem Öztürk, *Cogito 100* içinde, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2020, s. 307-316.
- Grubacic, Andrej, Neden Holloway?, çev. Utku Özmakas, *Kapitalizmin İçinde, Kapitalizme Karşı ve Kapitalizmin Ötesinde* önsözü, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 9-22.
- Habermas, Jürgen, Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito 36* içinde, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2003, s. 85-108.
- Holloway, John, "Sür arabası, sabanını ölülerin mekikleri üzerinden", çev. Erkal Ünal, *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek mi? Dünyayı Değiştirmek için İktidar Olmak mı?* içinde, Yazın Yay., İstanbul, 2006, s. 32-47.
- Holloway, John, *Kapitalizmin İçinde, Kapitalizme Karşı ve Kapitalizmin Ötesinde*, çev. Utku Özmakas, İletişim Yay., İstanbul, 2017.
- Holloway, John, Matamoros, Fernando ve Tischler, Sergio, Olumsuzluk ve Devrim: Adorno ve Politik Eylemcilik, çev. Kutlu Tunca, *Olumsuzluk ve Devrim* içinde, İstanbul, 2017, s. 11-20.

- Holloway, John, Neden Adorno?, çev. Kutlu Tunca, *Olumsuzluk ve Devrim* içinde, Otonom Yay., İstanbul, 2013, s. 21-26.
- Holloway, John, Olumlu ve Olumsuz Otonomizm ya da Neden Adorno? İkinci Bölüm, *Olumsuzluk ve Devrim* içinde, Otonom Yay., İstanbul, 2013, s. 109-115.
- Holloway, John, Ret Çılgılığında Güç Çılgılığına: İşin Merkeziliği, çev. Şükrü Alpagut, *Açık Marksizm* içinde, Otonom Yay., İstanbul, s. 35-68.
- Kardeş, M., Ertan, Politik Felsefe Nedir? Ayrımlar ve Farklar, *Politik Felsefe Nedir?* içinde, Tekin Yay., İstanbul, 2020, s. 19-74.
- Lukács Georg, *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, Metis Yay., İstanbul, 2019.
- Martin, Stewart, *Adorno and the Problem of Philosophy*, Middlesex Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi, Londra, 2002.
- Tronti, Mario, Ret. Stratejisi, çev. Akın Sarı, *Conatus 4* içinde, Otonom Yay., İstanbul, 2005, s. 165-176.
- Wilding, Adrian, Fareli Köyün Kavalcılar ve Bilgeler: Adorno'nun Praksizm Eleştirisi, çev. Kutlu Tunca, *Olumsuzluk ve Devrim* içinde, Otonom Yay., İstanbul, 2013, s. 27-49.
- Vanderberghe, Frederic, *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2016.
- Yarar, Ayşe, Erbaş, Hayriye, Latin Amerika'da Toplumsal Hareketler ve Kadınlar: Zapatista Örneği, *DTCF Dergisi 57.2*, Ankara, 2017, s. 1070-1102.

İnternet Kaynakları

- "Subcomandante Marcos'tan veda: İsyan liderlere ihtiyaç duymaz", Agos Gazetesi, 26 Mayıs 2014, <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/7186/subcomandante-marcos-tan-veda-isyan-liderlere-ihtiyac-duymaz> (erişim tarihi: 14.01.2021).
- Toros Güneş Esgün, *DTCF Felsefe Konuşmaları 11 Sıradanlığın Eleştirisi: Eleştirel Teori ve Gündelik Yaşam*, Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi Seminer, Ankara, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=XVxChvKNw7Q&t=2970s> (erişim tarihi: 25.01.2021).

KANT'IN MÜZİK ANLAYIŞI, SINIR VE İMKANLARI

Selda SALMAN*

Öz

Kant'ın müziğe ilişkin görüşleri tartışmalıdır. Müzikle ilişkisi oldukça sınırlı olduğu bilinen Kant sanatlar hiyerarşisinde düşünceyle ilişkisi içinde müziği en alta yerleştirerek olumsuz bir tablo çizer. Ne var ki Kant'ın incelemesinde işaret ettiği güzel ve açıkça hoş olan arasındaki gerilim ve karar verilemezlik aynı zamanda verimli bir değerlendirmenin yapılabilmesine olanak da verir. Bu çalışmada, tartışmalara neden olan yaklaşımın aslında nüveler halinde de olsa müziği felsefi olarak ele almada bir imkana işaret ettiği ve bu imkân üzerinden Affektenlehre olarak değerlendirilebilir olduğu ve özgünlükler barındırdığı ileri sürülmüştür.

Anahtar Sözcükler: Kant, müzik, Yargı Gücünün Eleştirisi, Affektenlehre, güzel sanatlar

KANT'S UNDERSTANDING OF MUSIC, ITS LIMITS AND POSSIBILITIES

Abstract

Kant's thoughts on music constitutes controversies. Kant, whose relationship with music is known to be quite limited, draws a negative picture by placing music at the bottom in relation to thought in the hierarchy of arts. However, the tension and undecidability between what Kant points out in his examination of the beautiful and agreeable also allows an efficient evaluation. This article argues that Kant's controversial approach points to a possibility to consider music philosophically, albeit in the form of nuclei. Through this possibility one can evaluate music as Affektenlehre and claim that Kant has peculiar ideas.

Keywords: Kant, music, Critique of the Power of Judgment, Affektenlehre, fine arts

* Öğr. Gör. Dr., İstanbul Kültür Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi. seldasalman@gmail.com. 0000-0002-6415-387X

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 513-530

Makalenin geliş tarihi: 12.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 28.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 513-530

Submission Date: 12 February 2021

Approval Date: 28 April 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biri olan Kant ile güzel sanatların en görkemli alanlarından biri olan müzik yan yana getirildiğinde oldukça tartışmalı bir alan açılmış olur. Bu tartışmaların en dikkat çekici tarafını Kant'ın şaşırtıcı bir biçimde müziği sanatlar tasnifinde alt sıraya yerleştirmesi teşkil eder. Her ne kadar Kant felsefesi kendinden sonra gelen müzik felsefesi alanında çalışmalar yapan filozof ve müzisyenlerin ilham kaynağı olsa da Kant'ın müziğe ilişkin görüşleri teorik ve pratik felsefesinin incelik ve tefekkürüne sahip değildir. Bu çalışmada Kant'ın müzik anlayışına yoğunlaşarak filozofun bu konudaki görüşleri ayrıntılı bir biçimde ele alınmaya çalışılarak düşüncesinin müziğe ilişkin sınırları ve müziği ele alınışına ilişkin imkanlar incelenecektir.

Elbette bu inceleme çeşitli zorluklar barındırmaktadır. Bu zorluklardan ilkinin Kant'ın müziğe ilişkin olumlu addedilemeyecek yaklaşımı oluşturur. Müzik üzerine doğrudan Kant'ın yazdıklarının sınırlı bir niceliğe sahip olması ise ikinci bir zorluk olarak karşımıza çıkar. İkincil kaynaklar konusunda da durum farklı değildir. Üzerine en fazla yazılan filozoflar arasında yer alan Kant'ın müzik ile ilgili görüşlerine yer veren eserlerin sayısı da oldukça sınırlıdır. Tüm bu zorluklara karşın Kant'ın estetik alandaki felsefi yaklaşımı onu Herder'le birlikte Alman müzik estetiğinin kurucuları arasında göstermeye yeter.

Kant'ın müzikle ilgili görüşlerinin en fazla öne çıktığı eser 1790 yılında yayımlanan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'dir (*Kritik der Urteilskraft*). Bilindiği üzere Kant bu *Kritik*'i estetik yargıların açıklanmasına ayırır. Bu açıklama kapsamında güzel sanatlara da yer vererek sanatları incelemesine dahil eder. Öyledir ki Kant, modern batı felsefesinde bir sanat kuramını felsefi yaklaşımına dahil eden ilk filozoftur denilebilir.¹ Ancak burada, Kant'ın müzik alanındaki etkisinin kaynağını tespit etmek önemlidir. Kant'ın gerek çağdaşı gerek kendinden sonra gelen ve müziğe oldukça fazla önem atfeden filozof, düşünür ve müzisyenler üzerindeki etkisi daha ziyade ahlakilik ve genel olarak estetiğe ilişkin genel düşüncelerinden kaynaklanır. Bu bağlamda Beethoven, Schopenhauer ve Wagner gibi isimlerin Kant'la ilgili düşüncelerinde öne çıkan, Kant'ın genel felsefi perspektifidir demek yanlış olmaz.

Kant'ın bir müzik felsefesi ortaya koyduğunu söylemek ise sunduğu malzemenin niceliksel ve niteliksel sınırlılığı düşünüldüğünde oldukça güçtür. Dolayısıyla Kant'ın müzik anlayışı imkanlar ve sınırlar arasında bir salınımda konumlanır.

¹ Herbert M. Schueller, "Immanuel Kant and the Aesthetics of Music", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 14:2, Aralık 1955, 218-247, s. 218.

Bu çalışmada Kant'ın müzikle ilişkisinin sınırlarına işaret etmek üzere öncelikle *Yargı Gücünün Eleştirisi* öncesi metinlerden başlayarak müziğin konumu incelenecek ve tarihsel geri plan ele alınacaktır. Bu bölüm Kant'ın müzikle olan ilişkisinin boyutlarını da aydınlatmaya çalışacaktır. Nitekim görüleceği üzere Kant'ın müzikle olan sınırı teması onun bu alandaki düşünsel eğilimini de belirler niteliktedir. Kant'ın müzikle ilişkisi açıklandıktan sonra üçüncü *Kritik*'te müziği ele alma zemini ve müziği konumlandırırken sunduğu nüveler doğrultusunda özellikle estetik beğenide ele aldığı "güzel" ve "açıkça hoş" (*angenehm*) olan arasındaki ayırımı müzik değerlendirilerek Kant'ın yaklaşımındaki en büyük etki olarak adlandırılabilir *Affektenlehre* ve bu öğretinin Kant felsefesindeki yansıması incelenecektir.

Tarihsel arka planda Kant, Almanya ve müzik

Kant'ın müziği mevzubahis ettiği ilk eseri 1764 tarihinde yayımlanan ve oldukça erken dönem bir çalışma olarak görülen *Güzel ve Yüce Duyguları Üzerine Gözlemler (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen)* adlı çalışmasıdır. Burada Kant'ın İngiliz empirist geleneğin etkisi altında olduğu ve Hutcheson (1725 yılında yayımlanan *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*) ve Burke'ten (1757 ve 1759 yılında yayımlanan *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*) etkilendiği görülür.² Nitekim dönemin egemen yaklaşımının bir parçası olarak güzel ve yüce duygularını ele almıştır (Daha sonra *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bu iki duyguya tekrar döner). Bu yapıtta Kant, müziğe ilişkin, güzel müzikten sıkılan insanların yazma ve aşkın büyüsunün güzelliği karşısında da şüpheli görüleceğini söylemekle yetinir.³ Yine aynı eserde genel olarak yaşamında sanatlara yer veren, örneğin yemek zamanlarından bir bölümünü o esnada icra edilen müziğe ayıran insanların toplumsal olarak daha zarif, düşüncelerine daha fazla önem verilen insanlar olduğundan bahsederek müziğin ve genel olarak sanatların yalnızca sosyal rolüne değinir.⁴

Kant'ın müziğin sosyal yanının yanı sıra duyuyla ilişkisine değinisini 1772-1796 yılları arasında verdiği antropoloji dersinin notlarından oluşan *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)* kitabında da görebiliriz. Burada aslında duyusallığa eğildiği ve beş

² Guyer, P. (2016). "18th Century German Aesthetics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aesthetics-18th-german/> Erişim Tarihi: 22 Nisan 2021.

³ Immanuel Kant, "On the Feeling of the Beautiful and Sublime", *Anthropology, History, and Education* içinde, Cambridge University Press, 2014, 2:225.

⁴ "On the Feeling of the Beautiful and Sublime", 2:226 dipnot.

duyu organını ele aldığı bölümde işitme duyusundan bahsederken müziği şöyle tanımlar:

(...) yaşamsal duyu açısından, işitsel duyuların düzenli bir oyunu olan *müzik*, yalnızca tarif edilemeyecek kadar canlı ve çeşitli bir şekilde duyuyu harekete geçirmekle kalmaz, aynı zamanda onu güçlendirir; çünkü müzik, (herhangi bir kavram olmadan) salt duyuların dilidir. Burada sesler (*Laute tonlardır (Töne)*) ve görme için renkler ne demekse onlar da işitme için odur; çevreleyen uzayda mevcut bulunan herkese uzaktan duyguların iletişimidir ve pek çok kişinin katılımının bir azaltma etkisi yaratmadığı sosyal bir hazdır.⁵

Yine *Antropoloji*'de hayalgücü yetisine ilişkin bölümde hayalgücünün kavramlarla birlikte harmanlayarak dehanın ortaya çıkmasındaki rolünden bahsederken, müziğin, onu bir uzman olarak dinlemeyen filozof ya da şairin düşüncelerini harekete geçirebilecek bir güce sahip olduğunu, dolayısıyla duyuları harekete geçirmek sureti ile düşünceyi canlandırabildiğini ifade etmiştir.⁶ Bu paragraf da Kant'ın başlı başına müziği ele almaktan ziyade yalnızca duyguları kuvvetli bir biçimde harekete geçirebilme gücüne işaret eder. Dolayısıyla değerlendirmesi müziğin sanatsal değeri ya da felsefi konumuna ilişkin değildir. *Antropoloji*'de müzik (resim, heykel, mimari ve peyzajla birlikte), retorik ve şiire kıyasla daha aşağıda bir yere yerleştirilir. Müzik (bahsi geçen diğer sanatlarla birlikte) deyim yerindeyse beğenivari bir duygu yaratırken, retorik ve şiir beğeninin dışavurumu olarak konumlanır.⁷

Kant'ın müzik algısının sınırlılığında müzikle olan sınırlı teması oldukça etkilidir denilebilir. Aslında 1790'larda Viyana, Mannheim, Prag, Paris ve Londra gibi merkezler müzik açısından oldukça canlıdır. Bu merkezler Haydn ve Mozart'ın olgunluk dönemi enstrümantal çalışmalarının icralarına tanıklık eder. Yine aynı yıllarda Kant'tan oldukça etkilendiği söylenen Beethoven'ın Viyana sahnesine girme hazırlıkları içinde olduğu bir atmosfer söz konusudur. Ne var ki Kant'ın yaşamını sürdürdüğü Königsberg bu tablonun bir parçası değildir. Dolayısıyla Kant'ın tanık olduğu müzik, konser salonlarında dinlenen, bir ritüeli ve saygınlığı olan müzik icralarından ziyade Barok dönemin

⁵ Immanuel Kant, "Anthropology from a Pragmatic Point of View", *Anthropology, History, and Education* içinde, Cambridge University Press, 2014, 7:155 (*Antropoloji* olarak kısaltılacaktır)

⁶ *Antropoloji*, 7:174.

⁷ *A.g.e.*, 7:245.

Tafelmusik (masa/yemek müziği) olarak adlandırdığı icralardır.⁸ Bu nedenle Kant'ın erken dönem yazılarında müziğin yalnızca sosyal rolü ele alınır.

Bu denli kısır bir müzikal tablo içinde Kant etrafındaki insanlara ve öğrencilerine de müzik konusunda ket vurucu davranır. İlk Kant biyografisi yazarlarından olan Ludwig Ernst von Borowski, Kant'ın müziği “duyuların zararsız bir hazzı” olarak ele aldığını ve Kant'ın kendisi ve diğer öğrencilerini müzik çalışmaktan uzaklaştırdığını aktarır.⁹ Bunu yapma gerekçesi müziğin bir uzmanlık düzeyine erişmeden önce çok fazla çalışma dolayısıyla da zaman gerektirmesi ve öğrencilerinden bu zamanı “daha ciddi” çalışmalar gerçekleştirmek için kullanmalarını istemesidir. Bir diğer Kant biyografisi olan Reinhold Bernhard Jachmann da Kant'ın müziğin herhangi bir düşüncüyü anlatmaktan yoksun ve yalnızca duygulara yönelik olduğunu düşündüğünü aktarır.¹⁰

Bahsi geçen aktarımlar ışığında Kant'ın müziğe özel bir ilgisinin olmadığı söylenebilir. Müziğin duyguları harekete geçirmedeki rolüne ilişkin görüşlerine paralel bir biçimde ilgi duyduğu müzik tarzının da bu yönde olduğu ve çeşitli duyguları yükselttiğini dile getirebileceğimiz askeri müzikler, kahramanlığa ilişkin fanfarlar, büyük orkestra müzikleri olduğu bilinmektedir.¹¹

517

Tarihsel açıdan Kant'ın Barok dönem müzikleri dinlemiş olması beklenebilir; ne var ki Barok o dönemde artık “eski tip müzik” olarak değerlendirilerek icra edilmemekteydi. Bu nedenle Kant'ın Vivaldi, Handel ya da Bach dinlememiş olması söz konusu. Kant içinde yaşadığı dönemin müziği olan Klasik Dönem müziğine de pek ilgi göstermemiştir. Dolayısıyla Haydn ya da Mozart gibi isimleri de dinlemediği söylenebilir. Bunlar elbette Kant'ın müzik bilgisi ve müziğe ilişkin görüşlerini etkilemiştir. Bu nedenle müzikten bahsederken bestecilerden söz etmediği,¹² müzik bilgisinin sınırları nedeniyle kontrpuan, füg, polifoni, senfoni ve benzeri müzik terimlerini kullanarak yaklaşımına açıklama getirmediği görülür. Müziğe ilişkin kullandığı yegâne kavramlar melodi ve armonidir. Bu kavram sınırlılığı, müzikal bilgi sınırlılığına da işaret eder niteliktedir. Ancak Kant'ın bir müzik felsefesi yapmadığı, müziği başlı başına felsefi bir içerik olarak ele almadığı da gözden kaçırılmamalıdır.

Kant, her ne kadar müziğe, bir müzik felsefesi oluşturacak nitelikte yönelmediyse de kendinden sonra gelen filozoflar üzerinde etkisi büyük

⁸ Peter Kivy, “Kant and the Affektenlehre”, *The Fine Art of Repetition: Essays in the Philosophy of Music*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s. 259.

⁹ Aktaran Parret, s. 251.

¹⁰ *A.g.e.*

¹¹ Parret, s. 252.

¹² Kant diğer sanat alanlarındaki sanatçıları da anmaz.

olmuştur. Kant'ı takip eden ama aynı zamanda felsefesinin tamamlanması gerektiğini düşünen Schiller ve Schopenhauer'un da bunda etkisi olduğu söylenebilir. Fakat daha sonra açıklanacağı gibi Schiller ve Schopenhauer gibi müziğe ayrıcalıklı bir yer veren filozofların da müziğe ilişkin düşüncelerini şekillendirmede etkili olan Kant'ın müziğe dair görüşlerinden ziyade genel felsefi yaklaşımıdır.

Kant'ın müzik anlayışını kendinden sonraki düşünürlerin verdiği ehemmiyetle birlikte düşünmek anakronik bir yaklaşım da olabilir. Nitekim müzik alanında bir inceleme konusu olarak Almanya'da on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılda yükselişe geçer. Özellikle on sekizinci yüzyılın ilk yarısında müzik üzerine yazıların yalnızca profesyonel müzisyenler ya da yetenekli amatörler için pratik temellerde olduğu görülür. Ancak yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Rousseau ve Fransız Ansiklopedistlerin müzik üzerine düşüncelerinin Almancaya çevrilmesiyle Alman filozoflar ve eleştirmenler arasında müziğe daha derin bir ilgi uyanmış ve müzik, estetik sistemlerin bir parçası olarak ele alınmaya başlamıştır. Bu durum besteci ve icracılar gibi müzik profesyonellerinin, müziğe ilişkin felsefi incelemeler ya da eleştiri yazıları yazan müzik uzmanlarının ve müziği takdir ve takip eden bir dinleyici kitlenin oluşturduğu verimli bir atmosferi mümkün kılar. Bunda yalnızca müzikten alınan hazın ötesinde bir sanatın özüne ve doğasına ilişkin bir sorgulamanın da etkili olduğunu dile getirmek gerekir.¹³ Bu sorgulama ise felsefi bir sorgulamadır.

Bu tabloyla düşünüldüğünde Kant'ın ne besteci ne icracı ne eleştirmen ne de uzman konumunda olduğunu hatta bu konumların fazlasıyla uzağında bulunduğu da teslim edilmesi gerekir. Müzikle olan düşünsel mesafenin müziğe ilişkin düşünceler üzerinde ne denli etkili olabileceğini gösteren isimlerden biri ise Kant'ın çağdaşı Friedrich Schiller olur. Dönemin atmosferinin yarattığı etkiyle felsefe alanında Schiller, müziğe ilişkin düşünceleriyle öne çıkan isimlerden biri olacaktır. Kant'ın felsefesi, özellikle özgürlüğe ilişkin düşünceleri, insanın kendisini belirleyen bir varlık olması üzerinde oldukça derin bir etki bırakmış olsa da Schiller Kant'ın estetik alanındaki görüşlerini benimsemez ve bu alana ilişkin tezlerini "düzeltme" uğraşına girer. Schiller estetik güzel deneyimini ahlakilikle birleştirerek güzelin doğada karşılaşılan özgürlüğün temsili olduğunu öne sürecektir.¹⁴ Schiller'in konumu, bir amatör müzisyen olmanın yanı sıra bir müzik uzmanı

¹³ R.M Longyear, *Schiller and Music*, University of North Carolina Press, 1996, s. 95.

¹⁴ Moland, Lydia L., "Friedrich Schiller", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/schiller/>>. Erişim tarihi 26.01.2021

olmanın da avantajını içerir ve böylece müzik alanındaki deneyimi, müziğin felsefi alana aktarılmasına büyük katkı sağlar.¹⁵

Schiller gibi Schopenhauer da yine Kant'tan hareketle müziğe sanatlar açısından ayrıcalıklı bir yer tanır. Müziği kapsayacak estetik bir kuramın oluşturulmasının zorluklarının farkında olan Schopenhauer için müzik diğer tüm sanatlardan farklıdır. Yalnızca müzik, dünyanın “kendinde” özünü ortaya çıkarır. Bu nedenle on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıl müzisyenleri için oldukça ayrı bir yeri olan Schopenhauer tüm müzik türlerinden ziyade sözü olmayan ve daha sonra Almanya'da on dokuzuncu yüzyılda “mutlak müzik” olarak adlandırılacak olan Romantik müzikten bahseder. Schopenhauer'ın müziğe ilişkin görüşlerinde Kantçı pek çok iz bulmak mümkündür. Ancak müzik alanındaki düşünceleriyle bu alanı radikalize eden Kant değil Schopenhauer'dır. Burada sanat deneyiminin herhangi bir kavramsallık içermemesi, bu nedenle nesneye dair olmaktan ziyade bizatihi özneye dair olması fazlasıyla Kantçıdır. Schopenhauer'ın müziğe ilişkin tezlerini şekillendirmede temel olarak işaret edilebilecek noktalar doğrudan doğruya özenin transendental felsefedeki konumunu kaynak alır. Bu nedenle müzik insan ruhunun derinliklerinde diğer sanatlardan daha güçlü bir kaynaktan deyim yerindeyse fışkırır ve bu anlamda hakiki bir öze ilişkin olmak olarak tanımladığı bir noktada konumlanır: Müzik istencin (*Wille*) doğrudan bir temsilidir.¹⁶ Dolayısıyla Schopenhauer için müzik diğer sanatlara kıyasla çok daha güçlüdür.¹⁷

519

Her ne kadar Kantçı noktalardan hareket etmiş olsalar da Kant'ın yaklaşımı Schiller ya da Schopenhauer'dan farklıdır. Kant'ın müziğe ilişkin görüşleri felsefi açıdan müziğin henüz yükselişe geçmediği bir dönemin ve kısır bir atmosferin ruhunu yansıtır.

Özellikle on yedi ve on sekizinci yüzyılların müziğe yaklaşımının müziğin duyguları ifade etme, dışa vurma yöntemi olarak algılanabileceği yönünde olduğu da Kant'ın yaklaşımında hesaba katılması gereken unsurlardır. Bu çalışma açısından da *Affektenlehre* kapsamında ele alınacaktır. Bu dönemde Jean le Rond d'Alembert, Thomas Reid ve Daniel Webb gibi isimler müziği duygularla bağlantısı içinde ele almış bu nedenle döneme egemen yaklaşım *Affektenlehre* olmuştur.¹⁸ Bugün de hala müziğin belirli duyguları ifade ettiği yönündeki düşünce geçerliliğini korumaktadır. Böylelikle özellikle hüznün, coşku, zafer gibi duyguların müzikal karşılıklarını Beethoven'da, Chopin'de ve

¹⁵ Longyear, s. 96.

¹⁶ L. Dunton Green, “Schopenhauer and Music”, *The Musical Quarterly*, 16:2, Nisan 1930, 199:206, s. 200

¹⁷ Schopenhauer, 304, s. 285

¹⁸ Aktaran Samantha Matherne, “Kant's Expressive Theory of Music”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 72:2, Bahar 2014, 129-145, s. 129.

diğer bestecilerde bulmak mümkün olur. Ancak *Affekt*-müzik ilişkisine geçmeden önce Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde genel olarak güzel sanatları ve bu sanatlarla ilişki içinde müziği nasıl incelediğine kısaca değinmekte fayda var. Bu nedenle takip eden başlıkta Kant'ın estetik ve güzel sanatlara ilişkin görüşleri incelenecektir.

Kant'ın ayırımında güzel sanatlar ve müzik

Kant estetiğe ilişkin erken dönem çalışmasında olduğu gibi *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde de insanda oluşan güzel ve yüce duygularının kaynağını sorgular. *Kritik*'te işaret ettiği temel mesele bu duyguların öznelidir. Kant, "Estetik Yargı Gücünün Diyalektiği" başlıklı kısımda güzel sanatlara yer verir. "Genel Olarak Sanat Üzerine" başlıklı bölümde sanatı doğadan, bilimden ve el sanatlarından/zanaattan ayırır. Bu ayrımı Kant'ın en önemli tanımlarından olan "deha" izler. Deha yalnızca sanata yönelik bir terimdir, nitekim doğuştan, doğa tarafından -deyim yerindeyse- bahsedilen bir yetenek ve doğanın sanata kural vermesinin bir aracı olarak karşımıza çıkar. Kant'ın bir ayrıcalık olarak konumlandığı deha yalnızca güzel sanatlar alanına aittir ve güzel sanatlar da yalnızca dehanın ürünleri olarak mümkündür.¹⁹ Deha tamamen taklide karşıdır, basitçe büyük bir zihin olarak da tanımlanamaz. Öğrenilemez ya da öğretilemez. Deha doğanın belirli insanlara bir lütfudur.²⁰

Dehada bilişsel yetilerin (hayalgücü yetisi ve anlama yetisi) özgür bir kullanımı söz konusu olur. Beğeni yargısını mümkün kılan da yetilerin "özgür oyun"udur. Özgür oyun, hayalgücü ve anlama yetisinin bir arada çalışması ancak herhangi bir belirlenim içerisine girmemesi anlamına gelir. Estetik beğenideki özgür oyun ve kavramsallığın dışarıda bırakılması sayesinde estetik deneyim kurallarla üretilmez.

Yargı Gücünün Eleştirisi "doğanın bir gözdesi"²¹ olarak dehayı ele aldıktan sonra §51'de güzel sanatların tasnifini yapar. Bu bağlamda Kant'ın oldukça sistematik ilerlediği görülür. Kant, sanatlarda güzelin "estetik idelerin dışavurumu" olduğunu söyleyerek başlar ve estetik ideyi şöyle tanımlar: "... estetik ide ile hayalgücünün öyle bir tasarımını anlıyorum ki, belirli bir düşüncenin yani kavramın ona uygunluğu söz konusu olmaksızın, dolayısıyla ona uygun hiçbir dilin ulaşamadığı veya kavranabilir (*verstandlich*) kalamadığı

¹⁹ Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, Cambridge University Press, 2007, §46 (*CPJ* olarak kısaltılacaktır).

²⁰ *CPJ*, §46.

²¹ *CPJ*, §49 ve eki.

çeşitli düşüncelere yol açabilir."²² Estetik ideler sanatçının bir sanat eseri aracılığıyla ifade ettiği zengin tasarımlardır.

Ne var ki Kant'ın güzel sanatlara yönelik değerlendirmesi oldukça sınırlı ve sanatları tüm veçheleriyle ele almaktan uzaktır. Çünkü estetik yargıları incelemedeki amacı bugün anlaşıldığı anlamda estetiği ele almaktan ziyade duyusallık düzeyinde, duyular yoluyla (*ästhetisch*) gerçekleşen yargılara ilişkin bir açıklama sunmaktır. Bu kapsamda insanda ortaya çıkan estetik yargıların kaynağı yalnızca doğadaki güzel değil aynı zamanda deha aracılığıyla doğanın üretimleri olan sanatlardaki güzel de olduğu için güzel sanatlar Kant'ın üçüncü *Kritik*'e dahil ettiği bir incelemedir. Burada Kant üç tür güzel sanat ele alır: (i) Konuşma, (ii) imgesel sanat (*die bildende Kunst*) ve (iii) (dışsal duyuşal izlenimler olarak) duyguların oyunu sanatı. Konuşma sanatları retorik ve şiirdir. İmgesel sanatlar heykel ve mimariyi de içeren plastik sanatlar ve resimdir (grafik) ve bu sanatlar uzamsaldır. Duyguların oyunu sanatında ise müzik ve renklerin sanatı ile karşılaşırız, çünkü bu sanatlar görme ve duymaya yöneliktir. İlk iki sanat alanı bu çalışmada incelenmeyecek olmakla birlikte bir karşılaştırma yapıldığında duyguların oyununun cereyan ettiği sanatlarda, resim, heykel ve mimarideki gibi bedensellik/cisimselliğin söz konusu olmadığı görülür.

521

Ne var ki yalnızca üç gruba ayrılan bir tasnif yeterli değildir çünkü sanatlar birbirleri ile birleşme yoluyla yeni sanat dallarının ortaya çıkmasına neden olur. Müzik de bu anlamda diğer sanat alanlarıyla birleşmeye en elverişli sanattır demek yanlış olmaz. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde "Güzel Sanatların Bir ve Aynı Üründe Birleşmesi Üzerine" başlıklı bölümde Kant sanatların birleşimlerine ilişkin şunları ifade eder:

Retorik bir *tiyatro oyununda* öznelerinin olduğu gibi nesnelere de resimsel bir sergilenişi ile birleştirilebilir; şiir *şarkıda* müzikle; şarkı ise aynı zamanda *operada* resimsel (tiyatrosal) sergileme ile; bir müzikteki duyuların oyunu *danstaki* şekillerin oyunu ile vb. giderek yücenin sergilenişi bile, güzel sanata ait olduğu ölçüde, bir *şiirsel trajedide*, bir *öğretici şiirde*, bir *oratoryoda* güzellik ile birleşebilir; ve bu birleşmelerde güzel sanat daha da sanatsaldır; ama daha da güzel olup olmadığı (çünkü bir çok hoşlanma türü birbiri ile kesişirler) bu durumların kiminde ikircimli kalabilir.²³

Bu bölümde Kant ayrıca sanatların ahlakilikle birleştirilmeleri gerektiği, sadece duyulara yönelmenin onlara hiçbir şey kazandırmayacağı, hatta tersine olumsuz bir duygu yaratacağı, bunun yerine ahlakilikle kurulan bağın sanatı

²² *CPJ*, 5:314 (Alıntıda yer verilen bölümün çevirisi Prof. Dr. H. Bülent Gözkân'a aittir).

²³ *CPJ*, §52, 5:326.

daha kalıcı kılacağını ileri sürer. Kant'a göre ahlakilikle bağ kurmayan sanat yalnızca geçici bir eğlence olarak kalmaya mahkûm olacaktır. Bahsi geçen bölümde Kant doğal güzel ve sanatların "güzelliği" arasında da ayırım yaparak doğanın güzelliğinin onlara hayran olmaya erkenden alışmışsak bu ahlakiliği sağlayabileceğini ileri sürerek sanatların güzelliğini doğa karşısında daha az kıymet arz eden bir yere yerleştirir.²⁴

Kant için ahlak gerçekten de insan faaliyetlerinin deyim yerindeyse en yücesidir ve tüm insan faaliyeti ahlaki olana yönelmelidir.²⁵ Bu nedenle sanatlar alanında da kaçınılmaz olarak ahlakilikle ilişkiye önem verdiği görülür. Ahlaka verdiği bu önem ve önceliğin dönemin ünlü bestecisi Beethoven üzerinde derin bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir.²⁶ Beethoven'ın bestelerinde ahlaki duygulara yönelmesi, insanlığı ve evrensel değerleri öne çıkarması bu doğrultuda değerlendirilebilir. Daha da ileri gidilerek bu etkinin, bestecinin en ünlü eseri diyebileceğimiz *Dokuzuncu Senfoni*'de somutlandığı söylenebilir. Beethoven'ın burada, Kant'ın müzikal anlamda büyük bir önem atfettiği insan sesini kullanmış olması ve *Dokuzuncu Senfoni*'nin insan sesi kullanılan ilk senfoni olarak tarihe geçmesi de bu etkinin bir göstergesi olarak okunabilir. Gerçekten de Kant açısından müzikte ön plana çıkan öge insan sesidir. İnsan sesi diğer enstrümanlardan çok daha etkili bir biçimde ses tonunun değişimini taşır ve şarkı söylemek de dolayısıyla *duygulanımların ayrıcalıklı dili* olarak öne çıkar.²⁷ Kant insan seslerini yarattığı etki bağlamında enstrüman seslerinden daha önemli görür. Şarkı müzikal açıdan daha önemli bir konum alır.²⁸ Her ne kadar Beethoven üzerinde Kant felsefesinin böylesi bir etkisi olduğu görülse de bu etki onun sanata ve özel olarak müziğe ilişkin görüşlerinden ziyade ahlak felsefesine ilişkin düşüncelerinden kaynaklanır. Burada da öne çıkan tema insanlığın bir amaç olarak alınmasına ilişkin *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde öne sürdüğü "kendinde-bir-amaç olarak insanlık" ilkesidir.²⁹

Kant'ın güzel sanatlar sınıflandırmasında duyguların oyunu sanatına ilişkin söylediklerine dönülecek olunursa burada estetik yargılar konusunda temel bir ayrımla karşılaşılır: Güzel ve açıkça hoş olan (*angenehm*). Bu ayırım bu

²⁴ *CPJ*, §52, 5:326.

²⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2009, A817/B845

²⁶ Bkz. Robert L. Jacobs (1961), "Beethoven and Kant", *Music and Letters*, Oxford University Press, 42: 3, s. 242-251; Gamze Keskin (2018), "Kant ve Beethoven", *Kant Estetiği ve Romantizm* içinde, Alfa Yayınları, s. 329-336; Can Okan (2020), "Kant ve Beethoven: Saf Pratik Aklın Müziğe Getirdiği Devrim", *Felsefi Düşün*, Sayı: 15, s. 146-162.

²⁷ Parret, s. 255. İtalik vurgu bana ait.

²⁸ *A.g.e.*, s. 256-7.

²⁹ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, 65-66, s. 45-46

çalışma açısından müziğin konumunu kavrama bakımından önemlidir. Nitekim Kant buradaki nüansla örtük bir biçimde müziğin kolay belirlenebilen bir sanat olmadığını gösterir. Bu nedenle takip eden başlıkta Kant'ın yaptığı bu ayrım ele alınacak müziğin buradaki konumuna işaret edilecektir.

“Güzel” ve “açıkça hoş olan” arasındaki salınımda müzik

Kant'a göre işitsel ve görsel duyular yalnızca duyu izlenimleri olduklarında açıkça hoş, yalnızca özgür oyunun formu konusundaki yargıyı etkilediklerinde ise güzel olurlar.³⁰ Kant'ın “güzel” ve “açıkça hoş olan” arasında yaptığı ayrım müziğe ilişkin yaklaşımlar temelinde oldukça önemli bir ayrımdır. Bu ayrımı kavrayabilmek için Kant'ın güzel ve açıkça hoş olanla neyi kastettiği incelenmelidir. Kant güzeli dört uğrakla tanımlar. Öncelikle güzel herhangi bir ilgi ve çıkardan bağımsız olmalıdır.³¹ İkinci olarak “Güzel herhangi bir kavram olmaksızın evrensel olarak haz verendir.”³² Üçüncü uğraktan çıkan güzel tanımı güzelin bir nesnenin amaçsallığının formu olduğudur. Dördüncü olarak da güzel herkese yönelik bir onama talep eder.³³ Açıkça hoş olan ise daha ziyade herkes tarafından beğenilebilecek, üzerinde mutabık olunabilecek olmalıdır. Bu nedenle, bireysel ve öznel olmaktan ziyade sosyal olana gönderme yapar. Bir şeyden keyif almak, hoşlanmak bu kategoride değerlendirilebilir. Açıkça hoş olanda bir ilgi, çıkar söz konusu olabilirken güzel bunu dışlar. İlgi aynı zamanda arzuyu da getirir. Güzel ise arzu ve isteklerden arı olmalıdır. Cazibe, çekicilik, duygulanım ve mükemmellik gibi özellikler güzeli açıklamak için yeterli değildir.³⁴ Açıkça hoş olanda üretici bir ilgi söz konusudur. Dolayısıyla açıkça hoş olan için daha önce yaşanmış bir hazzın yeniden üretilmesine yönelik bir ilgiden bahsedilebilir. Bu ise benzer nesnelere için bir arzunun harekete geçirilmesi anlamına gelir.³⁵

Kant için müziğin konumunun net olmadığını ileri sürülmesi ve Kant'ın bu konuda eleştirilmesinin temel sebeplerinden biri Kant'ın müziği hem güzel hem açıkça hoş olan olarak tanımlamış olmasıdır. Ancak bu yerinde bir eleştiri değildir. Müzik yalnızca öznel olan güzel ile sosyal olabilen açıkça hoş olan arasında *salınır*. Bu salınım bu çalışma açısından önemlidir çünkü Kant'ın müzik yaklaşımının en yenilikçi yönlerinden birini oluşturur. Müzikle ilgili hislerimizi hem güzel hem açıkça hoş olan şekillendirir. Dolayısıyla müzik ne

³⁰ *CPJ*, §51.

³¹ İlgi ve çıkardan arı olmanın Kant için aynı zamanda ahlakiliğin de koşulu olduğunu hatırlayalım.

³² *CPJ*, 5:219.

³³ *A.g.e.*, 5:237.

³⁴ *A.g.e.*, §13-16.

³⁵ Nick Zangwill, “Kant on Pleasure in the Agreeable”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 53:2, Bahar 1995, 167-176, s. 168.

yalnızca biri ne ötekidir. Müzik insanda güzel duygusunu, hatta Romantisizmin ileri süreceği gibi yüce duygusunu ortaya çıkarabilir. Güzel, güzel bulunan eserin yeniden duyulmasında ortaya çıkması teminat altına alınabilir bir duygu değildir. Bu anlamda güzelin kalıcı olduğundan söz edilemez. Kuvvetli, ne var ki bir duygu olması nedeniyle geçicidir. Burada bir nüans olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Güzelin anlık bir duygu olması, özellikle müzik gibi bir *süre* kat eden, *zamanda* bir kesit kapsayan bir sanat ele alındığında değerlendirmeyi zorlaştırır. Bir eserin belirli bir bölümü güzel duygusu yaşatabilir, diğer yandan daha önce güzel bulunan bir eser aynı hissin yeniden yaşanmasına imkân vermeyebilir. Bunun nedeni güzel duygusunun belirlenebilir olmaması, hayalgücü ve anlama yetisi arasındaki özgür oyundan kaynaklanması, dolayısıyla bir özgürlük içermesidir. Güzelin yarattığı haz alma duygusunun iletilebilir olması için açıkça hoş olana çekilmesi gereği de buradan kaynaklanır. Her ne kadar aynı güzel duygusu yaratılamaz olsa da bu duygunun iletilebilir, aktarılabilir, duygunun belleği yoluyla, yeniden üretilmek suretiyle benzer bir hazın arzusu açıkça hoş olanda bu noktada temellenir.

Açıkça hoş olan iletilebilirlikle ilgilidir. Kant öznel duyguların insanın iletişim gücü sayesinde iletilebilir olmalarını önemser. Kant'a göre hayalgücü ve anlama yetisinin "özgür oyun durumu, bir nesnenin verildiği bir temsille birlikte evrensel olarak iletilebilir olmalıdır."³⁶ Güzele ilişkin iletilebilirlik için açıkça hoş olan gereklidir ve estetik beğeniye ilişkin insanlar arası iletişim de açıkça hoş olan üzerinden, deyim yerindeyse iletişimin öğelerine tercüme edilerek mümkün kılınır. Kant'ın müzik ve dil arasında kurduğu analogi de burada yankısını bulacaktır. Kant *ses sanatına (Tonkunst)*, yani müziğe yöneldiğinde burada müziğin bir çekiciliği olduğunu, zihni bir devinime soktuğunu ve bu açılardan da konuşma sanatına en yakın sanat olduğunu, hatta konuşma sanatı ile birleşme konusunda -deyim yerindeyse- en elverişli sanat olduğunu ifade eder.

Çünkü gerçi kavramlar olmaksızın salt duyular yoluyla konuşsa da, ve dolayısıyla şiir gibi geriye üzerine düşünmek için bir şeyler bırakmasa da zihni daha büyük bir ayrışmamış çeşitlilik içinde ve yalnızca geçici olsa da daha derin yollarla harekete geçirir; ama hiç kuşkusuz kültürden çok bir zevk sorunudur (onun yoluyla uyarılan daha öte düşünce oyunu yalnızca bir bakıma mekanik bir çağrışım etkisidir); ve aklın verdiği yargıda diğer güzel sanatlardan daha az değerlidir. Bu nedenle her zevk gibi, sık değişim ister ve hoşnutsuzluk yaratmadan sık yinelemeyi kaldırmaz. Evrensel iletişime izin veren çekiciliği şuna dayanıyor görünmektedir: Dilin her ifadesinin onun duyusuna uygun bir ses (*Ton*) taşıması; bu ses

³⁶ *CPJ*, 5:217

az ya da çok bir konuşanın duygusunu belirler ve karşılıklı olarak bunu dinleyicide de üretir; bu heyecan da evrik olarak dilde böyle ses ile anlatılan ideayı uyandırır (...)³⁷

Bu paragraf Kant'ın müziğin kaynağını insan sesi ve sesin ifade ettiği duyguyla koşut düşündüğüne işaret eder. (İnsan konuşma sesi ile müzik arasında kurulan ilişki on altıncı yüzyıldan itibaren üzerine üzerinde durulan bir unsurdur³⁸). Dolayısıyla müzik bir iletişim/iletim aracı, bir tür dil olarak değerlendirilmeye açık hale gelir.³⁹ Ne var ki estetik ideler, kavramlar ya da belirlenmiş düşünceler olmadığı için bu kompozisyonların formu (armoni ve melodi) dilin formu yerine yalnızca onun kısmi bir bölümünü ifade edebilme kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla belirli armoni ve melodiler aracılığıyla, matematiksel olarak da belirli kurallar altına getirilebilmeleri mümkün olabilir, insanlar arasında evrensel bir haz duygusu yaratabilmesinin kaynağı da burada aranabilir. Böylelikle beğenin herkes için geçerli olma arzusunu yerine getirebilir. Kant beğeni yargısı konusunda matematiğe işaret eder ancak matematiğin müziğin ürettiği çekicilik ve zihinde yarattığı devinimle doğrudan bir bağlantısının olmadığını teslim eder. Kant için, matematik, müzikte, izlenimlerin (*Eindrücke*) birleşmelerinde ve değişimlerinde bir orantı olarak *conditio sine qua non* görünür. Bu sayede izlenimleri bir arada kavramak ve birbirini yok etmelerini önlemek mümkün olur. Zihnin sürekli hareket ve canlanmasında uyumlu bir etki ve rahat bir kişisel zevk yaratabilir.⁴⁰ Bu bağlamda müziğin temel özelliklerinden biri çekiciliktir (*Reiz*). Çekicilik ise duyularımıza haz veren bir duygulanımdır. Örneğin bir keman sesi bize çekici gelir. Bu çekicilik tamamen bizim kişisel yatkınlıklarımıza bağlı olduğu için güzel deneyimini temellendirecek bir şey olmaktan ziyade açıkça hoş olana yönelik bir yargının temeli olabilir.⁴¹

Daha önce de söz edildiği gibi *ses oyunu (Tonspiel)*⁴² olarak müzik sanatlar hiyerarşisinde altta yer alsada sanatlar duygulanımları herkese

³⁷ *A.g.e.*, §53, 5:328.

³⁸ Kivy, s. 257.

³⁹ Daha önce Kant'ın güzel sanatları estetik idelerin dışavurumu olarak tanımladığından bahsedilmişti. Kant bu dışavurumun iletişimle analogik düşünülebileceğine değinir ve tasnifini yaptığı sanatları iletişimin öğeleri ile koşut sıralar. Nitekim başkaları ile iletişim kurarken biz yalnızca sözcükleri kullanmakla kalmayız aynı zamanda jest ve mimikler ve ses tonumuzla da iletişim kurarız. Kant'ın güzel sanatlar tasnifinde sözcükler konuşmaya, imgesel sanatlar jestlere ve müzik de sese tekabül eder. Müzik bu bölümlenmede bir ses oyunu (*Tonspiel*) olarak aslında karmaşık bir konuma sahiptir.

⁴⁰ CPJ, §53, 5:329.

⁴¹ Matherne, s. 132.

⁴² Kant müzik için zaman zaman *Tonkunst* (ses sanatı), zaman zaman da *Tonspiel* (ses oyunu) kelimelerini kullanır. *Spielen* Almandaca hem "oyunmak" hem "enstrüman

iletilebilecek şekilde bir dil olarak değerlendirildiğinde diğer sanatlardan yukarıda görünür. Bu bir karmaşa gibi durmaktadır ancak buradaki nüansı fark etmek ve bu övgünün yalnızca “güzel” olanla ilgili olmadığını “açıkça hoş olan”la ilgili olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Dolayısıyla müzik iki farklı veçhesi olan, zihni hareketlendirme anlamında kıymetli ama kültürel alanda aynı kıymete sahip olmayan bir sanattır. Dinleyicinin duyumsallığı ile uyum (*consonance*) içindeki duygulanımlarla zihni harekete geçirir. Bu anlamda müzik münhasıran olmamak kaydı ile bir düşünceler çeşitliliğini de ifade eder demek yanlış olmaz. Duygulanımlar ise müziğin dinleyiciyle paylaştığı, ikisinde de mevcut olan bir şeye işaret eder.

Kant'ın gerek güzel gerek açıkça hoş olana yönelik açıklamalarında sıklıkla karşılaşılan temel unsur ise duyguların hareketlenmesi, insanda belirli duygular yaratma açısından müziğin güçlü bir sanat olduğudur. Bu yaklaşım daha önce de dile getirildiği gibi dönemin egemen yaklaşımıdır ve müziğin duygularla ilişkisine odaklanır. Özellikle Barok dönemin müzik, tiyatro, resim gibi sanat alanları çerçevesinde değerlendirilen ve *Affektenlehre* olarak adlandırılan bu öğretiyi tutku ve duyguların bu sanatlar aracılığıyla bir temsilinin olabileceğine ilişkindir ve kökenleri Antik Yunan'a dek gider. Aşk, acı, öfke, acıma gibi duyguların temsili ve dışavurumu Barok müzisyenlerin temel hedeflerinden biri olmuş ve Barok dönemi belirleyen yaklaşım bu nedenle *Affektenlehre* olmuştur. Dolayısıyla özellikle aralık, anahtar ve tempo kullanarak bu duyguları ortaya çıkarmaya çalışan Barok döneme de bu öğretiyi hakimdir.⁴³ Bir sonraki bölüm Kant'ın *Affektenlehre* kapsamında değerlendirilen yaklaşımını inceleyecektir.

***Affektenlehre* kapsamında müzik**

Müziğin güzel ve açıkça hoş olan arasında duygular ve duyguların iletilebilirliği üzerinden kurduğu bağ yukarıda da altı çizildiği gibi *Affektenlehre*'ye götürür. Bu yaklaşımın en belirgin olduğu bölüm ise *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin birinci bölümü olan “Estetik *Yargı Gücünün* Eleştirisinin” son sayfalarına eklenen nottur. Yaklaşık beş sayfa uzunluğundaki bu notta Kant müzikle ilgili daha önce dile getirmediği hususları ele alır. Notun ikinci paragrafında *ses oyunundan (Tonspiel)* bahsederken açık bir şekilde *Tonspiel*'in duygulanımların değişimini gerektirdiğini, bu duygulanımların her birinin bir *Affekt* ile bağlantılı olduğu ama yine de bir *Affekt* kadar kuvvetli olmadığını

çalmak” anlamlarına gelir. Bu nüansa dikkat çekmek için kelimelerin Almanca karşılıkları parantez içlerinde verilerek kullanılmıştır.

⁴³ Bkz. Joshua L. Dissmore, “Baroque Music and the Doctrine of Affections: Putting the Affections into Effect”, *Research and Scholarship Symposium*, Nisan 2017

yalnızca estetik ideler ürettiğini söyler.⁴⁴ Bir *Affekt* kadar güçlü olmamasının nedeni doğrudan doğruya bu *Affekt*'in ortaya çıkmasına neden olacak bir olay olmaması, yalnızca onu temsil etmesidir. Bu üretimler aracılığıyla herhangi bir şey kazanılmasa ve öğrenilemese de umut, korku, zevk, kızgınlık, acıma/küçümseme duygulanımlarının sürekli değişimi ile bedensel yaşam, zihni tetikleyen içsel hareket desteklenir. Kant ayrıca şaşırtıcı şekilde kahkahayı da dahil ederek müziğin ve kahkahaya malzeme olan şeylerin estetik ideler, hatta anlama yetisinin tasarımlarını taşıyabilen iki tür olduğunu, bunlarla herhangi bir düşünce üretilemese de yaşamsallık hissi sağlama açısından yine de bir işlevlerinin olduğunu ifade eder. Müzik ve kahkaha bir yaşamsallık uyararı olarak işlev görür ve sağlıkla ilgili bir yanları da vardır. Müzikte duyulardan bedene doğru ve tersi yönde estetik ideler gelişir ve bu durum bedeninin birleştirici gücüyle vuku bulur.⁴⁵ Bu noktadan hareketle Kant'ın müzik ve kahkaha için biçtiği konumun Aristotelesçi anlamda *katharsis* olduğu da ileri sürülebilir.⁴⁶ Nitekim bu ekte Kant gerçekten de müziğin (ve kahkahanın) bedensel ve ruhsal sağlığa etkilerini öne çıkarır.

Buraya kadar ele alınan meselelerde açıktır ki Kant için müzik özellikle duygulardan feyz alan ve duyguları harekete geçiren bir sanattır ve müziği bir *Affekt* yaratması noktasında değerlendirir. Kant'a göre *Affekt*, tutkunun yanı sıra duygu türlerinden biridir. Tutku arzusuyla *Affekt* ise haz alma ve almama ile ilgilidir. *Affekt*'in gerçekleşmesi anlıktır ve duygulanımlar aracılığı ile bir sürpriz etkisi yaratır. Tutkular, üzerine refleksiyonla oluşurken *Affekt*'ler söz konusu olduğunda refleksiyon mümkün değildir. Aniden ortaya çıktıkları için üzerine düşünmeyi de imkânsız kılarlar.⁴⁷ Korku, neşe, utanma aniden ortaya çıkar ve düşünmeye izin vermez. *Affekt*'ler de kendi içlerinde güçten kaynaklanan *sthenic* (stenik, çok kuvvetli) *Affekt*'ler ve güçsüzlükten kaynaklanan *asthenic* (astenik, kuvvetsiz) *Affekt*'ler olmak üzere ikiye ayrılır. Stenik *Affekt*'ler yaşamsal güçleri harekete geçirme ama bazen de bunu fazlasıyla yaptığı için onu tüketme; astenik *Affekt*'ler ise yaşamsal gücü rahatlatma böylelikle de zaman zaman yaşamsal gücün iyileşmesine olanak tanıma etkisi yaratır. Kant'ın verdiği örnekler olarak gülmek ve ağlamak farklı yönlerden bize iyi gelir çünkü bizi yaşam gücünün yükünden kurtarır.⁴⁸

İnsan edimi olarak müzik, Kant'a göre duygu durumlarını bizim için yeniden canlandırır, harekete geçirir. Dolayısıyla besteci de bu duyguları bir dil olarak bir araya getiren bir faildir. Besteci bazı duyguları ön plana çıkararak

⁴⁴ *CPJ*, 5:331.

⁴⁵ *CPJ*, 5:332.

⁴⁶ Parret, s. 256.

⁴⁷ *YE* §29, 5:272 dipnot ve *Antropoloji* 7:251-2'ye referansla aktaran Matherne, s. 133.

⁴⁸ *Antropoloji* 7:255.

bazılarını gizleyebilir. Bu nedenle müzik parçalarında belirli temaları etrafında toplayan dominant bir *Affekt* bulunabilir (§53). Böylelikle besteci sanat eseri aracılığıyla bir duyguyu dışa vurmuş olur. Bu duyguyu oluşturmak için notaları ve enstrümanları kullanır. Kant'ın sesler (*Tönen*) ve dil arasında kurduğu analogi de on yedi ve on sekizinci yüzyıllardaki popüler *Affektenlehre*'nin bir parçasıdır. Burada müzik kavramları, duyguları, hisleri bir çağrışım yolu ile seslerle ifade eden bir sanat olarak algılanmaktadır. Bu yaklaşım, bu çalışmanın bir önceki bölümünde de ifade edilen müziğin iletişim kurma gücünü açıklamaya yöneliktir. Kant da dildeki ifadeler/dışavurumlara koşut olarak müziği düşünür. Müzik kısmi bir iletişim yöntemi iken dilin bütünlüklü bir iletişim olduğu söylenebilir.⁴⁹ Böylece Kant'ın müzik konusunda güzel ve açıkça hoş olan arasındaki salınımda iletilebilirliğe verdiği önem de bu öğretinin bir parçası olarak yeniden devreye girer.

Her ne kadar *Affektenlehre* sanat için duyguların yeniden iletilmesi açısından taklit kavramını kaçınılmaz olarak gündeme getiriyor olsa da Kant sanatı doğrudan taklide indirgemez.⁵⁰ Bu anlamda Platon gibi kendinden önce sanatın *mimesis* ile ilişkisine yönelik oldukça kuvvetli ve olumsuz yaklaşımları olan filozoflardan da ayırır. Kant'a göre taklide dayanan sanat yalnızca mekanik ve dehanın taklidini yapmaktan ibarettir. Ancak deha mertebesindeki bestecinin kendisi dahi ilhamın nasıl oluştuğunu açıklamaktan uzaktır. Açıklayabiliyor olsa idi benzer etkileyciliklere sahip ya da daha etkileyici eserler üretmek için bunu kullanabilir, diğer bestecilere bir reçete sunabilirdi.⁵¹ Böylece aslında dehanın da bir reçetesi sunulmuş olurdu. Dolayısıyla Kant'ın ele aldığı şekliyle sanatın basit bir *mimesis* olduğunu söylemek kolay değildir.

Müziğin çeşitli duygularla ilişkisi onun yalnızca tek bir duygu içinde değerlendirilmesi anlamına da gelmez. Nitekim, hayalgücü yetisinin zengin tasarımları olarak sanat eserleri tek bir açıdan değerlendirilemez. Kant da seslerin duygularla ilişkisine dikkat çekse de bir müzik eserini bir duyguya indirgediği ileri sürülemez.

Affekt, değinildiği gibi aynı zamanda müziğin açıkça hoş olabileceği özelliği ile de ilgilidir. Güzel duygusundan farklı olarak iletilebilirlik anlamına da gelen açıkça hoş olma *Affekt*'i taşıyabilir. Bu nedenle aynı parça dinleyicide aynı ya da benzer duyguların uyarılmasına neden olur, bir başka deyişle, duygu sesle bütünleşir ve bu bütünleşme ile ses onu iletir (Ancak burada tek tek notalar ya da seslerden bahsedilmemektedir. Nitekim "hiçbir nota tek başına güzel ya da açıkça hoş olarak değerlendirilemez."⁵²

⁴⁹ Schueller, s. 224.

⁵⁰ *A.g.e.*

⁵¹ Schueller, s. 226.

⁵² Matherne, s.136.

Kant'ın burada ortaya koyduğu düşünce ve duyguların uyarılmasına ilişkin bu değerlendirme popüler müzik kuramlarında hala geçerliliğini sürdürmektedir.⁵³ Bu anlamda her ne kadar müzikle arasında bir mesafe olsa da Kant'ın felsefi değerlendirmesinin önemli bir yere oturduğu ve geçerliliğini koruduğu görülür. Bu bağlamda kısır bir yaklaşımı olmadığı açıktır. İlk bakışta olumsuz gibi görünen düşüncelerinin derinlemesine incelendiğinde müziği ele almada çeşitli imkanlar barındırdığı görülecektir. Nitekim bu çalışma da bu imkanlara ışık tutmaya çalışmıştır.

Sonuç

Müzik gerçekten de kuramsal açıdan yaklaşılması oldukça zorlu bir sanattır. Bestenin üretim süreçlerinden, icracıya, dinleyicinin konumuna kadar pek çok karmaşık ilişkiyi aynı anda ele almayı ve değerlendirmeyi gerektirir. Buna ek olarak müziğin bedensel/fiziksel ve psikik etkileri de düşünüldüğünde müzik üzerine söz söylemek diğer pek çok sanattan daha zor hale gelir. Bu nedenle müziğe ilişkin felsefi bir inceleme belirli bir müzik uzmanlığını da gerekli kılar.

Bu çalışmada gösterilmeye çalışıldığı gibi Kant'ın müzikle olan ilişkisi oldukça sınırlı görünmektedir. Bu durum ele alındığında doğrudan Kant'ın metinlerinden bir müzik felsefesi çıkarmak zordur. Ancak Kant'tan sonra gelen filozofların da yaptığı gibi Kant'ın teorik ve pratik felsefi yaklaşımından hareketle onun bıraktığı boşlukları görmek ve yeniden değerlendirmek suretiyle müziğe ilişkin özgün ve güçlü felsefi bir değerlendirme yapmak mümkün hale gelir. Kant'ın kendisi yapmamış olsa da bu, Kant felsefesinin bir imkânı olarak karşımıza çıkar.

Bu çalışmada işaret edilmeye çalışıldığı gibi Kant'ta özgün yorumların olduğunu da teslim etmek gerekir. Bu özgünlük güzel ve açıkça hoş olan arasındaki salınım ve bu salınımı da kapsayacak şekilde müziğin *Affekt*'lerle olan bağına odaklanır. Kant için "müzik yalnızca duyularla oynadığı için güzel sanatlar arasında en alt yeri doldurur (tıpkı, aynı zamanda, yol açtıkları açıkça hoş olmaya göre değerlendirilenler arasında belki de en yüksek yeri alması gibi)."⁵⁴

Her ne kadar müzik duygularla ilgili olsa da yarattığı etki bağlamında yalnızca mimetik olduğunun söylenemez. Müziğin dinleyici üzerinde yarattığı etki ve bizim müzikle kurduğumuz ilişki yukarıda da belirtildiği gibi oldukça karmaşıktır. Bu da müziğin tam da güzel ve açıkça hoş olan arasındaki salınımından ileri gelir. Kant'ın müziğe ilişkin böylesi bir salınım tanımlaması aslında müziğin dinamizmini teslim etmemizi kolaylaştırmıştır.

⁵³ Bu yaklaşımlara ilişkin değerlendirme için bkz. Matherne, s. 139-140.

⁵⁴ CPJ, §53, 5:330.

KAYNAKÇA

- Dissmore, Joshua L. "Baroque Music and the Doctrine of Affections: Putting the Affections into Effect", *Research and Scholarship Symposium*, Nisan 2017
- Green, L. Dunton. "Schopenhauer and Music", *The Musical Quarterly*, 16:2, Nisan 1930, 199:206
- Jacobs, Robert L. "Beethoven and Kant", *Music and Letters*, Oxford University Press, 42:3, 1961, 242-251
- Kant, Immanuel. "Anthropology from a Pragmatic Point of View", *Anthropology, History, and Education* içinde, Cambridge University Press, 2014
- Kant, Immanuel. "On the Feeling of the Beautiful and Sublime", *Anthropology, History, and Education*, Cambridge University Press, 2014
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, 2009
- Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgment*, Cambridge University Press, 2007
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013,
- Keskin, Gamze. "Kant ve Beethoven", *Kant Estetiği ve Romantizm* içinde, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018
- Kivy, Peter. "Kant and the Affektenlehre", *The Fine Art of Repetition: Essays in the Philosophy of Music*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993
- Longyear, R.M. *Schiller and Music*, University of North Carolina Press, 1996
- Matherne, Samantha. "Kant's Expressive Theory of Music", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 72:2, Bahar 2014, 129-145
- Okan, Can. "Kant ve Beethoven: Saf Pratik Aklın Müziğe Getirdiği Devrim", *Felsefi Düşün*, Sayı: 15, 2020, 146:162.
- Parret, Herman. "Kant on Music and the Hierarchy of Arts", *American Society for Aesthetics*, 56:3, (Yaz 1998), 251-264
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*, Volume I, Cambridge, University Press, Cambridge, 2010
- Schueller, Herbert M. "Immanuel Kant and the Aesthetics of Music", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 14:2, Aralık 1955, 218-247
- Zangwill, Nick. "Kant on Pleasure in the Agreeable", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 53:2, Bahar 1995, 167-176

İnternet Kaynakları

- Guyer, P. (2016). "18th Century German Aesthetics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aesthetics-18th-german/> Erişim Tarihi: 26.01.2021.
- Moland, Lydia L., "Friedrich Schiller", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/schiller/>. Erişim tarihi 26.01.2021

NOKTA'NIN AN, ZAMAN, MEKAN ve TANRI KAVRAMLARIYLA İLİŞKİLENDİRİLMESİ

Ülkü BURSA*

ÖZ

"Nokta", yüzyıllardır üzerinde çokça tartışılan bir kavram olma özelliğini günümüzde de taşımaktadır. Doğada bulunan pek çok varlığın üzerinde ya da iç-dış yapısında, çeşitli renk ve boyutlarda nokta görülmektedir. Bunun yanı sıra canlı ve cansız nesnelere oluşturan atomların ve hücrelerin birer nokta olduğu düşünülebilmektedir. Her şeyin başlangıcı olan "nokta", içinde barındırdığı büyük potansiyelle, felsefeden matematiğe kadar tüm bilimlerin de ilk adımınıdır.

Varlığının konusu bile bilim insanlarını karşı karşıya getiren bu muazzam "nokta", tüm kainatı içinde barındırırken, sakin duruşuyla da adeta insanoğluya alay eder gibidir. "Nokta"da birlikten çokluğa, çokluktan birliğe bir hareket vardır.

Aynı; Allah'ı tasvir eder gibi... Her şey O'ndan çıkar, O'na geri döner.

Anahtar Kelimeler: Nokta, An, Zaman, Mekan, Öz, Monad, Tanrı, Allah.

THE RELATIONS OF POINT WITH MOMENT, TIME, SPACE AND GOD

ABSTRACT

Regarded as the symbol of "the beginning (of all that is)" in many scientific and non-scientific disciplines, such as, Mathematics and Philosophy, the concept of the "dot" has kept its mystery to date. There are spots of various colors and sizes on the interior or exterior of many beings in nature. In addition, it can be thought that the atoms and cells that make up living and non-living objects are points themselves. Seeming to have a calm existence on its own and also this holds the universe inside, as a concept, its existence opposed the scientists about this topic.

"A motion going from unity towards multitudinousness" and "a motion going from multitudinousness toward unity. Portaying God... As in, all (there is) that comes from and goes back to him.

Keywords: Dot, Time, Now, Place, Essence, Monad, God, Allah.

* Bottoart Seramik Atölyesi, Kültür ve Turizm Bakanlığı Seramik Sanatçısı.
ulkubursa06@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8953-2489

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 531-542

Makalenin geliş tarihi: 12.01.2021

Makalenin kabul tarihi: 23.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 531-542

Submission Date: 12 January 2021

Approval Date: 23 April 2021

ISSN 2618-5784

Nokta Kavramı

Nokta, Arapça bir kelime olup, "Harfi Noktalamak ve Harekelemek" manasına gelen "Nakt" mastarından türemiş bir isimdir. Küçük parça manasına gelmektedir. Nokta kavramına yönelik olarak pek çok kaynakta çeşitli tanımlamalar yer almaktadır¹. Türk Dil Kurumu sözlüğünde "Nokta; çok küçük boyutlarda işaret benek" şeklinde tanımlanmıştır². Yine bir başka tanıma göre ise; "İnsanın görsel algıya bağlı olarak ürettiği en küçük boyutsuz "işaret" noktadır. Malzemesi, yapısı ne olursa olsun, üstüne düşen ışıkla etki yoğunluğu kazanan, en boy olarak hiçbir "ölçü" algısı üretmeyen, "elementer parçacık" noktadır. Ya da, geometrik olarak, uzayda bir "yercik" işaretlediğinden, "sıfır boyutlu", mikro-sembol, mikro eleman da deniliyor. Çizgilerin kesişme yeri, yüzeylerin kesiştiği "köşe" boyutu da denilmektedir"³. "Nokta; büyüyen, küçülen, çeşitlenebilen, dinamizmi olan ve düzen içerisinde sözü bulunan elemandır"⁴.

Yazının aslı noktadır ve nokta da bölünmeyen parçadır. Nokta, yazı bünyesini teşkil eden bir hücre gibi mülâhaza olunabilir. Bu itibarla noktaya "Yazının Tohumu" denilmiştir. Bir yazının doğması için, önce buna tohum olacak noktanın, yazılacak yazı nevine göre olan hareket modelini bilmek şarttır⁵.

Bu sebeptendir ki; İbn Abbas "Her Şeyin Bir Nuru Vardır; Yazının Nuru da Noktadır" der⁶. Nokta; başlangıç, bitiş, hedef, uç, karşılaştırma, tek, varlık-yokluk, büyüklük-küçüklük gibi kavramları çağrıştırmakla birlikte genel görüş olarak bir başlangıcı ifade eder.

Matematikte nokta boyutsuzdur ama ölçümlerde nirengi noktası olarak kullanılır. Cümleleri de bir nokta bitirir. Fizikçilere göre evren bir noktadan doğar. Peki nokta gerçekte ne ifade eder? Bir kere, kağıttaki nokta tam anlamıyla bir nokta sayılmaz. Nitekim M.Ö. 300'de Mısır'ın İskenderiye kentinde yaşayan Euclides de buna itiraz etmiştir. Kağıttaki kalem lekesine büyüteçle bakıp dikkatle incelediğinizde, bunun pütürlü kağıttaki birkaç noktadan oluşan bir leke olduğunu görürsünüz⁷.

¹ Latife Güner; Temel Tasarım; Birsan Yayınevi, İstanbul, 2004; s. 42.

² TDK; Nokta; 2020; <https://sozluk.gov.tr/> Erişim tarihi: 30.10.2020.

³ Faruk Atalayer; Temel Sanat Öğeleri; Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, Eskişehir, 1994; s. 19.

⁴ Meliha Yılmaz; Görsel Sanatlar Eğitiminde Uygulamalar; Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2007; s. 74.

⁵ Atalayer; s. 22.

⁶ Abdulkadir Yılmaz; Hat sanatında satır sistemi; (Yayınlanmamış Doktora Tezi); Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1996; s. 37-38.

⁷ Atalayer; s. 23.

Defterdeki noktanın bir boyu, eni, ve hatta çapı vardır. İşte bu nedenle de gerçek anlamda bir nokta sayılmaz. Euclides'e göre; noktanın varolmak dışında hiçbir özelliği yoktur⁸. Hatta, geometri bile çizgilerden türetiliyordu ama iki nokta arasında çizilen çizgilerden... Örneğin, üçgen birbirine ikişer noktadan bağlanan üç çizginin çatılmasıyla elde edilir. İşte filozoflar da bu "noktadan" itibaren tartışmaya başladı.

Söz konusu dönemlerde bu soruyu cevaplayabilmek; yani gerçekte nokta diye bir şey olup olmadığını öğrenmek büyük ölçüde önem arz etmekteydi. Sonuçta; matematikle geometri, mühendislik, teknoloji ve bütün o karmaşık formülleriyle fizik bilimi tek bir "nokta"dan türedi: Euclides'in noktasından.

Nokta plastik sanatlarda biçimlendirmenin ilk elemanı olarak nitelendirilmektedir. Aynı zamanda nokta düzen içerisinde sözü bulunan bir elemandır. Noktanın yüzey üzerinde sayıları arttıkça etkileri de değişik olur. Tek başına durgunluğu ifade eden nokta çoğaldıkça giderek dinamizme, ritme ya da kargaşaya dönüşebilir⁹.

Noktanın Dinamikleri

Tüm formlar noktanın hareketi ile oluşabilmektedir. Bununla birlikte bütün formlar da kaynağına doğru dönüştürüldüğünde enerji merkez noktasına ulaşmaktadır. Enerji merkez noktası ise her türlü tasarımın ilk adımı olarak ifade edilmektedir¹⁰.

Öte yandan tasarımın temel ögesi olarak nitelendirilen nokta, düzensizliğin içinde yer alan ilk düzen elemanıdır. Bu nedenle nokta, kaostan kosmosa geçişi sağlamaktadır. Bütün kayıt ve tespitlerin noktadan başladığı bilinmektedir. Noktanın kendisi durgun olmasına rağmen; bütün dinamik olanaklara açıktır. Bu nedenle noktanın kendisinin sonsuz bir gücü bulunmaktadır¹¹.

Formun temel kaynağı olarak görülen, simgesel olan enerji noktaları gerçeklikte kendini atom, yumurta, hücre, sperm, tohum ve çekirdek gibi biçimlerde olgunlaştırmaktadır. Olgular da yasallıklarına uygun olarak gerçekleştikleri sürece form kazanmaktadırlar. Bunun tekrar ritmik hareketi ile yaşamın sürekliliği de sağlanmaktadır¹².

⁸ Atalayer; s. 25.

⁹ MEGEP; Nokta-Çizgi; Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2007; s. 7.

¹⁰ Güre; s. 45.

¹¹ Abdullah Demir; Temel Plastik Sanatlar Eğitimi; Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, Eskişehir, 1993; s. 74.

¹² Mehmet Özer; Form Yapısında Estetik; Us, Düşün ve Ötesi, Sayı 9, 2017; s. 2.

Formların, entelekheia'ların veya ruhların kaynağı konusunda filozoflar çok güçlük çekmişlerdir, fakat bu günlerde bitkiler, böcekler ve hayvanlar üzerinde yapılan kesin araştırmalar bize doğadaki organik cisimlerin kesinlikle bir kaos veya çürümenin ürünü olmadıklarını, her zaman tohumlardan geldiklerini, tohumların içinde kuşku götürmez biçimde önoluşumlar olduğunu göstermiştir¹³.

Bu da bizi, olgunun başlangıcı olan "An"a ve olgunlaşması ve bitişini simgeleyen "zaman"a odaklar ki; aslında tüm bunlar hem-ne bir başlangıç, hem-ne de bir bitişdir.

Soyut Noktada An-Zaman-Mekan İlişkisi

An: Zamanın bölünemeyecek kadar kısa bir parçası olarak ifade edilmektedir¹⁴.

Zaman: Bir oluşun, bir işin içinde geçtiği, geçeceği ya da geçmekte olduğu süre ve vakit olarak tanımlanmaktadır¹⁵.

An: Şah-ı Velayet'in: "Ben Ba'nın altındaki noktayım" dediği, on sekiz bin alemi kendinde toplayan noktadır. Bu noktanın açılıp kapanması zamanı meydana getirir¹⁶.

An bir nokta olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu nokta uzatıldığı zaman sonsuza ulaşan bir hat meydana gelmektedir. Söz konusu hat üzerinde bir nokta esas alınır ve o nokta merkez nokta olmak üzere bir daire çizilirse, bu dairenin çapı zaman olarak adlandırılmaktadır. Bu durumda zaman ve an bir pergelin iki bacağı gibi düşünülebilir. Bu pergelin bir ayağı merkezde yani anda dururken, diğer ayağı da zamanı gösterir ve hareketlidir¹⁷.

Sema yapan kişilerin bir ayaklarını sabit tutup, diğer bacağıyla bu sabit duran ayağın etrafında dönmeleri durumu an-zaman ilişkisini sembolize etmektedir. Bu çerçevede an'a geliş insan noktası olarak düşünülmektedir.

Bu gelişte insan, kainattaki herşeyi kendinde toplamış ve kendisi an, kainat zaman olmuştur. Tasavvuf öğretisinde: "Kainat İnsan Etrafında Döner" denişinin nedeni budur¹⁸.

¹³ Gottfried Wilhelm Leibniz; Monadoloji; Pinhan Yayınevi, İstanbul, 2011; s. 121.

¹⁴ TDK; An; 2020; <https://sozluk.gov.tr/> Erişim tarihi: 30.10.2020.

¹⁵ TDK; Zaman; 2020; <https://sozluk.gov.tr/> Erişim tarihi: 30.10.2020.

¹⁶ Lütfü Filiz; Noktanın Sonsuzluğu; Pan Yayıncılık, İstanbul, 2015; s. 227.

¹⁷ Demir; s. 76.

¹⁸ Filiz; s. 228.

Pythagoras'ın öğretilerini yaymaya çalışan Philolaos, varlığın ilkesi olarak nitelediği sayıların "nokta"dan oluştuğu kanısındadır. Ona göre kurucu öge olan noktanın özü birliktir. İki nokta bir çizgiyi, üç nokta yüzeyi, dört nokta ise üç boyutlu cisimleri oluşturur. Böylece birlik noktanın, ikilik de çizginin kurucu ögesi olur. Yani yönsüz ve boyutsuz olan nokta dışa yönelip boyutlanmakta ve çizgiyi oluşturmaktadır. Bu durumda noktaya "an", çizgiye "zaman" diyebilir miyiz?

Felsefi bir zaman yorumunun icra edildiği "Sistemik Yer", zamana dair temel anlayışın ona yön veren kriteri olarak kabul edilebilir. Alelade zaman anlayışının ilk kez belgelenebilen, tematik olarak ayrıntılı biçimde ele alınmış olan ilk tefsiri Aristoteles'in "fizik" inde, yani doğanın ontolojisi bağlamında yapılmıştır. Buna göre "zaman", "yer" ve "hareket" ile irtibatlıdır¹⁹.

Mekan onun içinde ayırt edilebilen noktaların soyut çokluğudur. Mekan bu noktalarla kesintiye uğratılmadığı gibi, onlar sayesinde meydana gelmez ve onların bir araya getirilmesiyle de oluşmaz. Birbirinden ayırt edilebilen noktalar da bizatihi mekandırlar. Dolayısıyla mekan, kendi içinde ayırt edilemezdir.

Buradaki farklar da onları birbirinden ayırt edenin karakterindedirler. Fakat nokta, eğer mekan içinde herhangi bir şeyi birbirinden ayırt ediyorsa, mekanın negasyonu demek olacaktır. Ama bu öyle bir şeydir ki, söz konusu negasyon olarak o da bizzat mekan içinde kalmaktadır, çünkü nokta da mekan olarak vardır. Nokta, mekandan başka olarak kendini ondan ayırt ediyor değildir²⁰.

Mekan, nokta çokluğunun birbirinden ayırt edilemez ayrı-ayrılığının ta kendisidir. Fakat mekan, noktadan ibaret değildir. Aksine o, Hegel'in dediği gibi, "noktasallıktır". İşte Hegel'in mekanı kendi hakikati içinde, yani zaman olarak düşündüğü o ünlü cümlesi bunun üzerine temellenmektedir.

"Bir nokta olarak mekana nispet eden ve ona çizgi ve alan adındaki belirlenimleri sağlayan negasyon ise, kendi-haricilindelik dairesi içine yerleştirerek sakin yanyanalık açısından kayıtsız görünmektedir. Böylelikle kendi için konulmuş olan mekan zaman olmaktadır"²¹.

¹⁹ Aristoteles; Fizik - Zaman Kavramı; (Saffet Babür); İmge Yayıncılık, Ankara, 1996; s. 142.

²⁰ Fatma Erkek; Walter Benjamin'de Sanat, Estetik ve Politika İlişkisi; Yayınlanmamış Doktora Tezi; Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019; s. 57.

²¹ Wilhem Friedrich Hegel; Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse; Heidelberg, Erstdruck, 2018; s. 73.

Leibniz; "Mekan, cevher olmak bir yana bir varlık bile değildir. Tıpkı zaman gibi mekan da bir düzendir; zamanın birlikte olmayan varlıkların düzeni olması gibi, mekan da birlikte varolanların düzenidir" der²².

Hegel'e göre noktasallık olarak negasyonun negasyonu zamanın ta kendisidir. Eğer bu irdeleme, ortaya konulabilir herhangi bir anlama sahipse o zaman şundan başka bir anlam söz konusu ediliyor olamaz: Her bir noktanın kendini kendi için belirlemesi aslında bir şimdi-burada, sonra yine şimdi-burada ve yine şimdi-burada vesaire demektir. Her nokta, kendisi için "var" olması itibarıyla bir şimdi-noktasıdır. "Demek ki nokta, zaman içindeyken bir gerçekliğe sahiptir". varlık aynı zamanda düşünülmüştür. O halde, noktasallığın (yani mekanın) saf noktanın şu nokta olarak kendini belirlediği şey bir şimdidir. Hegel'e göre bu, varlıktan hiçliğe yahut hiçlikten varlığa geçiş demektir. Oluş hem ortaya çıkış hem de ortadan kaybolmadır. Varlık "geçiş" yapmaktadır, yahut hiçlik "geçiş" yapmaktadır. Zaman bakımından bu ne demektir? Zamanın varlığı şimdidir. Fakat her şimdi "şimdi" artık-değil ya da henüz-değil olduğu için onu, bir varlık-değil olarak da kavramak mümkündür. Zaman düşünülmemeyen bir geçiştir, kendini sadece şimdiler dizisi içinde pür biçimde sunandır. Yani zaman "temaşa" edilen oluşturmaktadır. Eğer zamanın özünü "temaşa edilen oluş" olarak belirleyecek olursak o zaman şöyle bir şey açığa çıkmış olur: Zaman birincil olarak şimdilerden hareketle anlaşılmalıdır (özellikle de pür temaşa için nasıl mevcut bulunuyorsa öyle)²³.

Öte yandan Hegel'in zaman yorumunun tamamen alelade zaman anlayışı çerçevesinde hareket ettiğini göstermek için ayrıntılı bir incelemeye gerek duyulmamaktadır. Hegel zamanı, şimdilerden hareketle karakterize etmektedir. Buna ek olarak onların tüm yapısının örtülü ve tesviyede kalışını varsaymaktadır. Çünkü onu "ideal" bir mevcut olan olarak temaşa etmek ancak bu şekilde mümkün olmaktadır²⁴.

Aristoteles'e göre, şimdiki an; geçmiş ile gelecek zamanı bağlayan ve onlarla sınır oluşturan, zamanın sürekliliği ve bağlantısı olarak ifade edilmektedir. Şimdiki an geçmiş ile geleceği ayırır gibi görünmektedir. Peki şimdiki an, hep aynı mı kalır, yoksa hep değişik bir şey midir? Bu sorunun cevabını vermek son derece zordur. Eğer zamanın içinde değişik olan parçalar

²² Leibniz; s. 127.

²³ Çiğdem Yıldızdöken; Heidegger'de Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi; Yayınlanmamış Doktora Tezi; Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2017; s. 51.

²⁴ Martin Heidegger; Sein und Zeit; Lyng & Son ILAB-ABF, Copenhagen, 2006; s. 126.

diğer bir parça ile eş zamanlı olarak var olmaz ise ve “an” da daha önce varolmayan bir şey ise onlar birbiriyle zamandaş olarak görülmeyeceklerdir²⁵.

Dolayısıyla bir nokta nasıl diğer bir nokta ile sürekli olamazsa “an”ların da birbirine eklenmeleri mümkün olmamaktadır. Bunun yanı sıra, “an”ın hep aynı şekilde kalması da mümkün değildir. Çünkü sonlu olduğu halde parçalara ayrılabilen hiçbir nesnenin tek bir sınırı yoktur²⁶.

Ünlü düşünür teolog Aurelius Augustinus, Aristoteles’in harekete bağlı olan döngüsel zaman anlayışından son derece farklı olarak tanrının zamanın yaratıcısı olduğunu ileri sürmektedir. Augustinus, “zaman nedir?” sorusunu “*Bunu bana kimse sormasa bile biliyorum, ama biri sorarsa nasıl açıklayacağımı bilmiyorum. Ama kesin olarak söyleyebilirim ki, hiç bir şey geçmeseydi (zamanda), geçmiş zaman olmazdı; hiç bir şey olacak olmasaydı gelecek zaman olmazdı; hiç bir şey olmasaydı şimdiki zaman olmazdı*”²⁷.

Somut Geometriden Soyut Noktaya

Nokta, Çizgi, Yüzey, Cisim “Sayılar Risalesi”nde belirtildiği gibi “bir” nasıl sayıların aslı ise, nokta da somut çizginin aslı olarak nitelendirilmektedir. Düz bir çizgi üzerinde somut noktalar sıraya kondukları zaman, göze çizgi biçiminde görünmektedirler. İhvan’a göre ise somut noktanın parçası olabilirken, soyut noktanın parçası olamamaktadır²⁸.

Aynı zamanda çizgi yüzeyin de aslı olarak nitelendirilmektedir. Çizgiler yan yana konulduğunda yüzey şeklinde görünmektedir. Bu çerçevede yüzey de cismin esasını oluşturmaktadır. Yüzeyler de birbirlerinin üzerine kondukları zaman cisim şeklinde görünmektedirler. İhvan için geometrideki söz konusu durum aritmetikteki sayılardan çıkarılan bir sonuçtur. Noktanın çizginin aslı olması 1’in 2’nin aslı olması gibi yorumlanır. Benzer şekilde çizginin yüzeyin aslı olması durumu da ikinin çift sayıların aslı olması gibidir. Yüzeyin cisimlerin aslı olması durumu ise 2 ve 1’in ilk tek sayıların asılları olması gibidir. Geometride nokta, aritmetikteki 1 gibidir. Bu nedenle 1’in parçaları olmadığı gibi soyut noktanın da parçaları bulunmamaktadır²⁹.

Leibniz, evrendeki şeylerin çeşitli olması ve cisimlerin sonsuza kadar bölünebilir bir yapıya sahip olmalarından ötürü sınırsız bir detaya

²⁵ Nergiz Karadaş; Zaman Kavramına Kuramsal Yaklaşımlar ve İnternet’te Şimdiki Zaman Olgusu; Folklor/Edebiyat Dergisi, Cilt 21, Sayı 83, 2015; s. 332.

²⁶ Aristoteles; s. 159.

²⁷ Karadaş; s. 334.

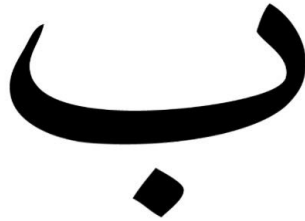
²⁸ Ömer Bozkurt; İhvân-ı Safâ’da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri; Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı 18, 2012; s. 133.

²⁹ İhvan-ı Safa; Geometri Risalesi: Dâru Sadr, Beyrut, 2006: 80-81.

ulaşabileceğinden, -şey-lerin nihayi zemininin bir cevherde bulunması gerektiğini söyler. Bahsi geçen cevheri de "Tanrı"olarak ifade eder. Leibniz, Fardella'ya yazdığı mektupta, "insanda cismin ötesinde, parçalarına ayrıştırılamayacağı için gayri maddi ve ölümsüz olan bir cevher vardır" derken, Kur'an-ı Kerim'deki şu gerçeğe birbirini kucaklar; "Allah insana kendi ruhundan üfledi."³⁰

Guenon'da yaratılışın kökeninde Ba'nın olduğunu kabul etmektedir. Guenon'un ifadelerine göre "ba" ruhu temsil eder ve zihin açıcıdır. Bunun "nur" ile özdeş olan evrensel varoluşun külli ruhu olarak anlaşılması gerekmektedir. Benzer şekilde ikilikten önce birlik veya ba'dan önce elif vardır. Elif'in en üst noktası "sırların sırrı"dır. Bu nokta Ba'nın noktasında yansımaktadır.

Öte yandan evrensel varoluşun alanını sararak onu sınırlandıran "ilk daire"nin merkezi olarak nitelendirilen bu nokta mevcut ve mümkün olan tüm yönlerde aynı zamanda görülebilir nitelikte olan çemberdir. Bu çember gerçekte bir küredir. Bu bağlamda Elif'in dikey şekli ve Ba'nın yatay şekli dikkate alarak değerlendirilirse, aralarındaki ilginin etken ve edilgen bir prensibin ilgisi olduğu görülmektedir³¹.



Resim 1: Ba Harfi

"Vahdet"ın sembolü olarak nitelendirilen nokta, silsileler zinciri şeklinde varlığı ve oluşu izah eden, minicik fiziki varlığının da ötesinde içerisinde zengin cevherler ve sırlar barındıran bir muamma olarak ifade edilmektedir.

Bütün kültürel evrenin ilk unsuru ve hareket ettirici gücü noktadır. Sözü'n aslı harf olurken, harfin aslı da noktadır. Buna ek olarak nokta Adem'in kalbinin hakikatidir. Dolayısıyla noktayı idrak eden her birey kendinde

³⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali (Secde 32/9): Merve Yayınları, İstanbul, 2020; s. 174.

³¹ Sunay Demircan, B harfinin derinlikleri; 2013; <https://sembolik.wordpress.com/> Erişim Tarihi 30.10.2020.

Besmele'nin, Fatiha'nın, Kur'an'ın ve semavi kitapların tamamının sırrını bulacaktır³².

Hz. Ali, "Kur'an'ın sırrı Fatiha'da, Fatiha'nın sırrı Besmele'de, Besmele'nin sırrı "B" harfinde, B'nin sırrı da altındaki noktadadır" ve "İlim bir nokta idi, cahiller onu çoğalttı" derken gerçeğin "bir" olduğunu ve gereksiz tartışmalara yer olmadığını ifade etmektedir³³.

Müslümanların Allah anlayışı ile Aristoteles'in kendini düşünen Tanrı'sının Plotinus'un "bir" olanı ile aynı şeyin anlatıldığı ifade edilmektedir. Söz konusu durumun evrenin "bir" olandan taşması ile oluştuğu söylenmektedir³⁴.

Bu söylem Leibniz'in monad tanımı ve derinliğine indikçe de neyle karşılaşacağımızı göstermektedir. Şöyle ki; Leibniz, monad için; "Bileşiklere giren basit cevherden ibarettir" derken, basit ve parçasız olduğunu da ekler. Ve şöyle devam eder: "Parçaların olmadığı yerde ne uzam, ne şekil, ne de bölünebilme olur. Bu monadlar doğanın gerçek atomlarıdır; tek kelimeyle şeylerin unsurlarıdır".

Leibniz'in Remond ile yazışmalarında, her basit cevherin evrenin bir sureti olduğunu; her zihnin ise bunun da ötesinde Tanrı'nın bir sureti olduğunu söyler³⁵.

Sonuç

Noktanın önemi-önemsizliği, büyüklüğü-küçüklüğü, varlığı-yokluğu tamamen insanın bakış açısı ile ilgilidir. Şöyle ki; insan dünyada, dünya güneş sisteminde, güneş sistemi samanyolu galaksisinde bir "nokta". Ancak tabii ki bunların hiç biri "bir nokta" değil. Her biri kendi içinde büyük dinamiklere sahip "Evren içinde evrendir".

Bilim insanları; "Evrende, dünyadaki kum tanesi sayısından daha fazla yıldız olduğunu, ancak bir kum tanesinin içinde, tüm evrendeki yıldızlardan daha fazla atom içerdiğini" söylemektedirler.

Aynı şekilde, kuantum, tüm maddelerin yapıtaşını oluşturan atomun, elle tutulamaz gözle görülemez bir enerji olduğunu gözler önüne sermiştir.

³² Seyyid Muhammed NurulArabi; Noktatü'l Beyan - Noktanın Sırrı; Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2020; s. 157.

³³ Mustafa Tekçe; Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Hazretlerinin Öğretisinde Tevhîd ve Rubûbiyyet Anlayışı: TİKA Kültür Yayınları, Ankara, 2016; s. 224.

³⁴ Fatih Şeker; Entelektüel zümreleri dönüştürmenin kavramsal aracı olarak Sudür Teorisi; M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 42, Sayı 1, 2012; s. 33.

³⁵ Leibniz; s. 129.

Herşeyin bir başlangıcı ve bitişi olduğu gerçeğini kabul edersek, ki, hiçbir şeyin yoktan varedilemeyeceği ve varolan birşeyin yokedilemeyeceği fikrini kabul ediyorsak, tüm kainatın, bir enerji akışıyla evrildiği gerçeğini de yadsıyamayız.

Herşeyi vareden, mükemmel bir sistematikle işlemesini sağlayan, tanrı-enerji-tüm kainatın sırrını içinde barındıran nokta, adına ne dersiniz deyin, özünde aynı şeyi ifade etmektedir.

Rastlantısal olamayacak kadar mükemmel kurgulanmış, insan aklının alamayacağı derinlikteki bu düzen ancak tasavvuftaki Allah inancıyla açıklanabilir.

“Herşey O’ndan çıkar, O’na geri döner.”

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (1996). *Fizik - Zaman Kavramı*. (S. Babür, Çev.) Ankara: İmge Yayıncılık.
- Atalayer, F. (1994). *Temel Sanat Öğeleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları.
- Bozkurt, Ö. (2012). İhvân-ı Safâ'da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri. *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*(18), 123-152.
- Demir, A. (1993). *Temel Plastik Sanatlar Eğitimi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.
- Demircan, S. (2013). B harfinin derinlikleri. *Felsefe Taşı*.
- Erkek, F. (2019). Walter Benjamin'de Sanat, Estetik ve Politika İlişkisi. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Filiz, L. (2015). *Noktanın Sonsuzluğu*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Gürer, L. (2004). *Temel Tasarım*. İstanbul: Birsen Yayınevi.
- Hegel, W. F. (2018). *Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Erstdruck: Heidelberg.
- Heiddegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Lynge & Son ILAB-ABF: Copenhagen.
- İhvan-ı Safa. (2006). *Geometri Risalesi*. Beyrut: Daru Sadr.
- Karadaş, N. (2015). Zaman Kavramına Kuramsal Yaklaşımlar ve İnternet'te Şimdiki Zaman Olgusu. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 21(83), 325-341.
- Leibniz, G. W. (2011). *Monadoloji*. İstanbul: Pinhan Yayınevi.
- MEGEP. (2007). *Nokta-Çizgi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- NurulArabi, S. M. (2000). *Noktatü'l Beyan - Noktanın Sırrı*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Özer, M. (2017). Form Yapısında Estetik. *Us, Düşün ve Ötesi*(9).
- Şeker, F. M. (2012). Entelektüel zümreleri dönüştürmenin kavramsal aracı olarak Sudür Teorisi. *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42(1), 5-46.
- Tekçe, M. (2016). Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Hazretlerinin Öğretisinde Tevhîd ve Rubûbiyyet Anlayışı. Ankara: TİKA Kültür Yayınları.
- Yazır, E. H. (2020). *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. İstanbul: Merve Yayınları.

Nokta'nın An, Zaman, Mekan ve Tanrı Kavramlarıyla İlişkilendirilmesi
Ülkü BURSA

- Yıldızdöken, Ç. (2017). Heidegger'de Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi. *Yayınlanmamış Doktora TEzi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, A. (1996). Hat sanatında satır sistemi. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, M. (2007). *Görsel Sanatlar Eğitiminde Uygulamalar*. Ankara: Gündüz Eğitim ve Yayıncılık.

İnternet Kaynakları

- Demircan, Sunay. B harfinin derinlikleri; 2013;
<https://sembolik.wordpress.com/> Erişim Tarihi 30.10.2020.
- TDK. (2020a). *Nokta*. <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- TDK. (2020b). *An*. <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı
- TDK. (2020c). *Zaman*. <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı

PERFORMATİFLİĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK: DESTRÜKTİF PLASTİKİYET

Müge TEPEYURT*

ÖZ

Bu çalışma, Martin Heidegger ve Jacques Derrida'nın mevcudiyet metafiziği eleştirilerini kendi düşünce seyri için hareket noktası olarak belirleyen Catherine Malabou'nun plastikiyet kavramını odağına almaktadır. Malabou'ya göre; Heidegger'in destrüksiyonu sonrasında Derrida'nın dekonstrüksiyonu Batı düşüncesinde yerleşik "özne"yi metamorfoza, metafiziği ise transformasyona uğratar. Plastikiyet kavramı Malabou'nun metinlerinde öncelikli olarak beyin-beden birliğinin ve etkileşiminin organizmik yapısı içerisinde nöro-biyolojik snaptik haritalamaya özgü bir karaktere referans verir. Ancak kavram bunun ötesinde "özne"yi plastikiyete özne boyun eğen değil, kendi yaşam dünyası içinde bir tür kendine uygunluk ya da uygunsuzluk durumlarını ve varoluşa geldiği mekanları tekrar tekrar yeniden kurma gücüne sahip olur. Sonuçta plastik bir beden/meکان düşünce, iktidar rejimlerinin ya da Neoliberalizmin özneyi mülksüzleştirme pratiklerinin ve öznenin bu pratik içerisindeki performatifliğinin direnme imkanlarının yeniden düşünümüne de alan açar. Böylece meکانın/bedenin mevcudiyet metafiziğinden azade politik ontolojisi için yeni bir ufuk belirir.

Anahtar Kelimeler: Metafizik, Plastikiyet, Özne, Performatiflik, Mekan, Beden.

REVISITING OF PERFORMATIVITY: DESTRUCTIVE PLASTICITY

ABSTRACT

This study focuses on the Catherine Malabou's concept of plasticity, who determined the criticisms of the Metaphysics of presence -Martin Heidegger and Jacques Derrida- as the starting point for her thought. According to Malabou; Heidegger's destruction and then Derrida's deconstruction metamorphoses the "subject" established in Western thought and transforms metaphysics. In Malabou's texts, the concept of plasticity primarily refers to a character specific to neuro-biological synaptic mapping within the organismic structure of brain-body unity and interaction. However, the concept beyond this gives the opportunity to redefine the "subject" with its plasticity and borderline character. In this respect, the plastic subject is not submissive, but has the power to reconstruct a kind of self-conformity or inappropriateness in his life world and the places where he comes into being. Ultimately, the idea of a plastic body/space also opens up space for rethinking the possibilities of resisting regimes of power or the practices of Neoliberalism's expropriation of the subject and of the subject's performativity within this practice. Thus, a new horizon appears for the political ontology of space / body free from the metaphysics of presence.

Keywords: Metaphysics, Plasticity, Subject, Performativity, Space, Body.

* Doktora Öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü.

mugekocabozdogan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5320-9316

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 543-560

Makalenin geliş tarihi: 08.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 23.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 543-560

Submission Date: 8 February 2021

Approval Date: 23 April 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Mevcut olma/mevcudiyet, Batı metafiziğinden miras kalan arkaik anlamı ve kullanımıyla salt felsefi bir düşünöme değil, temel teşkil ettiği siyasi/politik kavrayışları ve ontolojileri belirlemeyi ve onlara tesir etmeyi sürdürmektedir. Büyük ölçüde Derrida'nın adlandırmış olduğu "mevcudiyet metafiziği" hem klasik ontolojinin sınırlarının ötesine geçmek için dekonstrüksiyona uğratılması gereken hem de uzantısı olduğu politik/toplumsal açmazlara çözüm bulmak amacıyla dönölmesi kaçınılmaz önvarsayımlara işaret eder. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da temel bir görev olarak belirlediği destrüksiyonu, Derrida'nın dekonstrüksiyonu, Levinas'ın başkalık etiği farklı felsefi yöntem ve yaklaşımlara ait olsa da mevcudiyet metafiziğinin yerinden edilmesine, çözümlenmesine yönelik reflekslerdir. Hem logos-merkezli Batı düşüncesine kaynaklık etmesinden hem de Hristiyan-teolojik geleneği beslemesinden sorumlu tutulan, aslen mevcudiyet metafiziğinin "*mevcudiyet*" üzerindeki hakimiyetidir. Bu *mevcudiyet* üzerindeki hayaletimsi, Derrida'nın bir tür mevcudiyetin geri dönüşü olarak yorumladığı ve politik, etik, dini mesiyанизmi besleyen aşkınsal iz (*trace*) olarak musallat olur. *Mülksüzleşme*'de Butler ile söyleşisinde Athanasiou'nun ifadelerinde yeniden ifade bulduğu şekliyle;

Eşitsiz dağıtılmış bir siyasi koşul olan bedensel maruz kalmada bir mevcut olma/olmama diyalektiği işler. Mevcudiyeti üreten şey, onun kendi hayaletsi yokluklarının ya da yanlış tanınan mevcudiyetlerinin, ontolojik ufkunun sindiremediği artıklarının, ona musallat olmasıdır." Bu geri dönen yerinden edilmiş, parçalanmış ya da engellenmiş bir tür bedensel mevcudiyetin dönüşüdür. Bu, belli bedenleri, benlikleri, yaşamları yokluk, silinme, hayaletsellik olarak kat eden mevcudiyet metafiziğidir.¹

Mevcudiyet metafiziğini yerinden etme, yapıcı bir şekilde yıkma çabalarının ardında mevcudiyete karşı sonsuzca bir düşmanlık yatmaz. Aksine (imlediği) insanın bedenli varoluşunu, özneliğini yeniden inşa eden ve onu yeni toplumsal-siyasal koşullara her defasında yeniden yerleştiren mevcudiyetin, Malabou'nun ifadesiyle dekonstrüksiyon yolu ile *transformasyon* (dönüştürücü) özelliğinin ortaya çıkartılması şarttır. Malabou'nun plastikiyet kavramı, mevcudiyetin yeniden bir ele geçirilişi olarak, geleneksel ontolojik kategorizasyonlarının ve Batı metafiziğinin dekonstrüksiyonu -Heidegger ve Derrida üzerinden- için yeni bir dekonstrüksiyon fikri sunar. Plastikiyet

¹ Judith Butler & Athena Athanasiou, *Mülksüzleşme: Siyasaldaki Performatif*, (Çev. Başak Ertür), Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s. 43.

ötekinin bende içerildiği ve beni sürekli metamorfoza uğratan, ben'e dahil bir öteki fikrinin dolaşımı için önemli bir düşünüm ufku açar. Bu akış ve arka plan göz önüne alındığında plastikiyet sahibi özne(l)lik kavrayışı Judith Butler'ın performatiflik kavramına etik düşüncenin dışında kalarak, etik çıkmazların ötesinde dönüştürücü bir katkı sağlar. Bu doğrultuda çalışmanın amacı mevcudiyetin musallat olmuş hayaletimsi düşünceden kurtuluşundan ve plastikiyet kavramından hareketle Neoliberal iktidar rejimlerinin hakimiyetindeki mekanın politik ontolojisinin yeniden kuruluş imkanını sorgulamaktır.

Mekânın Politik Ontolojisinin yeniden kuruluşu için Mevcudiyetin Destruksiyonu/Dekonstrüksiyonu

Mevcudiyet, en genel anlamda mekânsallığa, maddeselliğe ve metafizik düşüncenin ona atfettiği anlamda da bedensel olana iliştilmiş ya da bu anlamsal çerçeve ile karşılanmış bir kavramdır. Dekonstrüksiyon, bir anlamda Batı metafiziğinin yapıbozumsal eleştirisiyse mevcudiyetin imlediği mekânı, bedeni metafizik düşüncedeki yerleşikliğinden kurtarmanın da bir aracı olmak durumundadır. Bu varsayım sorgulaması, metafiziksel mekânın hangi siyasal koşulları, iktidar dinamikleri beslediğini ve de koruduğunu açığa çıkarmak için fırsat tanır.² Öte yandan tersi yönde düşünüldüğünde Foucaultcu anlamda öznenin maddeselliğinin kuruluşuna ve öznelliğine şekil veren iktidar mekanizmasının bu metafiziksel mekânı yarattığı ve olumsuz çağrışımıyla maddeselleştirdiğini de söylemek mümkündür. Bu noktada kaçınılması oldukça güç olan şey öznelliğin inşası/yeniden inşası söz konusu olduğunda bunu her seferinde kendine dönmek suretiyle bir tür mevcudiyetini olumlayarak yapıyor oluşudur. Öznenin tarihinden ya da mevcudiyetinden bağımsız bir izahını yapamıyor oluşumuz kolayca mevcudiyetinden söküp alınamayacak, bir tür onunla sarmalanmış olmasından kaynaklanır. Bu hususta inkarı ya da reddi mümkün olamayacak bu izahı ancak dönüştürmeye yönelik bir hareketle karşılamak mümkündür. Daha açık bir ifadeyle; öznenin müdahaleye ve sömürüye açık yanı olarak iktidar mekanizmalarının ve söylemlerinin hedefi haline gelen mevcudiyet alanının nasıl öznenin lehine ve onun failliğini olumlar biçimde dönüştürülebileceği üzerine düşünülmelidir. Gerek iktidarın ve söylemin kuşatması olarak ele alınsın gerekse Batı düşünce geleneğinin hakimiyetindeki iktidar mekanizmasının zemini olarak mekân/madde/beden - bir tür mevcudiyet alanı olarak ifadelendiriyorum- ile metafiziksel bir bağlamda karşılaşılar. Derrida'nın *Positions*'da ifade ettiği üzere dekonstrüksiyon alanında madde, tam da bu nedenle ilişkiye girdiği tüm karşı

² Judith Butler, *Bela Bedenler*, (Çev. Cüneyt Çakırlar & Zeynep Talay), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 47.

konumlarla (madde/form, madde/ruh vb.) beraber yeniden düşünülmalıdır. Bu “yeniden dönüş, pozitif anlamda bir yerinden etme, bir ihlali ortaya çıkarma işi”³ olduğu denli temelde zaman/zamansallık düşüncesinin çözümlenmesi/serimlenmesi yoluyla mevcudiyet ile zaman ilişkisini yeniden kurgular. Öte yandan bu, logos-merkezli düşünme tarzının izini taşıyan varlık düşüncesinin mevcudiyet formu üzerinden tanımlanışıyla üretilen evrensel bir form ve hakikat düşüncesinin -hem maddeyi hem dili ve hatta anlamı da bu ideale uygun tarzda belirleyen- sorgulanması anlamına da gelir. Nihayetinde beden/mekan/madde kavramlarının yer yer birbirlerinin yerini almalarının, eş deyişle kullanılmalarının sebebi budur. Tam da bu düşünme tarzı imledikleri şey dolayısıyla ve belirli bir hakikat formuyla belirlenmeleri sebebiyle onları hiyerarşik karşıtlıkların aynı tarafına yerleştirir. Bu bakımdan da Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da asli öneme sahip destruksiyonu sonrasında ise Derrida’nın -Heidegger’in pozisyonuna yönelik- dekonstrüksiyonu varolan yerleşik bir kurgunun alt üst edilişi olarak düşünülebilir. Malabou da bu düşünceye paralel istikamette, bu iki filozofun -daha çok Derrida başta olmak üzere- zamansallığa yaklaşımını zamanın mekan açması ya da zamanın mekansallığı olarak metafiziksel bağlamdan koparmaya yönelik hareket kabiliyeti kazandırıyor oluşları sebebiyle kendi düşünce seyri içerisinde olumlar.⁴ Bahsi geçen filozofların Batı metafiziğini aşındırmaya yönelik açtıkları hareket alanı özellikle mekansallığa, maddeye dair düşüncede kırılma noktası yaratır. Dolayısıyla bedenin/mekanın dönüştürücü ve üretici gücünü bulması mevcudiyetin bir nevi yeniden ele geçirilişiyle beraber düşünülmalıdır.

Mevcudiyet metafiziği insan bilincinin varlığı dolayumsuz bir şekilde deneyimlemesi ve böylece hakikatin bilince verili olduğu anlamına gelir. Bilince tanınan ayrıcalık gerçekte mevcut olana tanınan bir ayrıcalıktır.⁵ Mevcut olan ile mevcut-olmaklık arasında yani “şimdi” ile “burada” arasında kabul edilen özdeşlik Derrida’ya göre bir ve aynılıkta kabul edilen mevcudiyet ile karşılaşır. Felsefe tarihindeki metafiziğin transformasyonu, tam da Heidegger düşüncesinde ontik-ontolojik farkta mevcudiyetin yeniden anlamlandırması yoluyla *différance*’ta ortaya çıkar. Bu *différance* Batı dilinde varolan-varlık arasındaki ayrımın kendini gösterir ve de mevcudiyetin bir çeşit ertelenişini ifade eder. ⁶ Mevcudiyetin ötelenişi ile -metafizik düşüncede yok olan iz- bir iz olarak -mevcudiyeti önceler bir tarzda- yazma eylemini belirler öyle ki bu yazma eylemi de tüm dilsel işaret alanının üzerini örter. Mevcudiyet artık dilsel bir dolayımından geçmeden anlamlandırılmaz. Böylece ontik-ontolojik ayrım

³ Jacques Derrida, *Positions*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 65.

⁴ Clayton Crockett, Foreword, *Placticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Decontruction*, Columbia University Press, Newyork, 2010, s.xxii.

⁵ Jacques Derrida, *Différance*, (Çev. Önay Sözer), Toplum Bilim, 1999, 10, s.56.

⁶ Jacques Derrida, *Positions*, s.10.

olarak *différance* Batı dilinin içinde belirlenemez olur bunu mevcudiyet ile arasına mesafe koyarak yapar. Yazı daima bir terketmeye işaret eder, sonrasında ise bu yolla izlere tercümanlık eder.⁷ Konuşmada olduğu gibi bir konuşan mevcudiyetini gerektirmez yazı. Ancak bu izler, belli bir tarzda belirlenmemiş ve tamamlanmamışlığa işaret ettiğinden Malabou için plastikiyet içindeki yazının transformasyonunu da içerir. Yazı, mekan açma (spacing) ve zamansallaştırma (temporization) potansiyalini taşımak bakımından plastikiyet içinde bir transformasyona sahiptir. Ancak onun mevcudiyetle bağını koparan ve bir nevi bu potansiyalin gerçekleşmesinin imkanı izin hareketidir. Bu hareket, mevcudiyeti -ona tekabül eden ve bir uyuşum içinde olduğu düşünülen- kendisine indirgenemeyecek şekilde ayırır, konuşma eyleminde olanın aksine. Bu uyuşmama yazının formuna tekabül eder, izin hareketi ise bu formu önceleyen mevcudiyetten öncesine dayanır. Bir diğer ifadeyle metafizik bir düşünceyle belirlenmemiş olduğundan ya da yeniden inşa edilebilir ve bir dönüşüm potansiyalini içinde barındırması bakımından oluşum içindeki bir forma işaret eder, felsefe tarihinde klasik anlamda belirlenmiş formdan daha birincil olan bir forma.⁸ Bradotti, Derrida'nın dilsel paradigmasını postyapısalcılığın materyalistik bir başarısızlığı olarak bedenlerin maddeselliğinin bir katılaşması olarak görse de plastikiyet kavramı bu paradigmayı yumuşatmış ve dekonstrüksiyon ile biyolojik maddeselliliği ilişkilendirmiştir.⁹ Plastikiyeti ilkin yazının bir diğer modifikasyonu olarak okuyan Malabou, bu kavramı bir yeniden-yazma eylemi olarak düşünür. Derrida'nın dekonstrüksiyonu da yazma eylemindeki ayrımın dönüşümünün plastikiyeti ile genişletilmiş olur. Bunun yanı sıra Derrida'nın yarattığı paradigma değişimi mevcudiyet metafiziğini temel alan logos-merkezli konuşmanın yerine yazıyı yerleştirerek zamansallaştırma hareketinin mevcudiyet ile olan bağını kesintiye uğratmanın bir yolunu verir.

Postyapısalcı paradigmanın tartışmalı başarısından ziyade mevcudiyet metafiziğinde ertelenen zamansallığı ve mekânsallığı yeniden ortaya çıkaran çözümlerinin değeri göz önünde bulundurulmalıdır. Derrida'nın yazma eylemine dönüşü logos-merkezli düşüncedeki konuşan özneye bir sırt çevirme olarak okunacak olursa yazma eylemi çerçevesinde zamansallığın mekan yaratmasının ne anlama geldiği anlaşılabilir. Konuşan özne figürü konuşur, mevcudiyeti kendisinin yapar, kendiliğini dışarıda varoluşa getirir ve de isimlendirme veya konuşma eylemi onun tanımlama/isimlendirme yoluyla

⁷ Clayton Crockett, *Deconstructive Plasticity: Malabou's Biological Materialism. Derrida After the End of Writing: Political Theology and New Materialism*, Fordham University Press, Newyork, 2018, s.111.

⁸ Catherine Malabou, *Placticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, Columbia University Press, Newyork, 2010, s.12.

⁹ Clayton Crockett, *Derrida After the End of Writing: Political Theology and New Materialism*, s.9.

ontolojik bir etki edinmesini sağlar. Butler, *Of Grammatology*'nin önsözünde bu dilsel güce sahip özne figürünün olmadığını varsayalım der ve ekler; eğer yazı mekânsal ise, artık mevcudiyet ya da hakikatin zamansal yayılımı olarak anlaşılabilir.¹⁰ Ses merkezli düşünce varlık ve anlam alanını konuşma ve mevcudiyet üzerinden yürütemez olur, kesintiye uğrar. Kendinde bir yıkıcı güce sahip bu hareket dilin genel formunu, tanımını dönüştürme işini üstlenir. Hem belirlenmiş bir formu olumsuzlama (annihilation) kapasitesine sahip hem de üretici bir vaat olarak mekansallaştırma hareketi tam da bu nedenle Malabou'nun plastikiyet kavramına can veren önemli hareket noktasıdır.

Bununla beraber -Derrida'nın mekansallaştırma hareketine zemin oluşturan- Heidegger'in varlık düşüncesindeki ontik-ontolojik farkın yanı sıra onun tüm varlık düşüncesine has ve düşüncesini kuşatan destrüksiyon, plastikiyet kavramını tam anlamıyla bir olgunluğa ulaştırır. Destrüksiyonu bu denli önemli kılan varlık ile olan ilişkiyi transformasyona, düşünmeyi metamorfoza, metafiziği ise destrüksiyona uğratmasıdır. Heidegger'e göre açıkça destrüksiyonun işi, "Varlık'ın anlam ve hakikatinin varolana indirgenmesiyle mevcudiyete indirgenmiş olan metafizik anlayışın zemininin temporalite sorunsalı doğrultusunda açığa çıkarılması işidir". Ona göre Aristoteles'ten bu yana metafizik varlık yorumu, varlığın anlamını "ousia" olarak ele alırken; varolanların varlığını "mevcut bulunma" olarak ontolojik-temporal bakımdan belirlemiştir.¹¹ Heidegger, bu düşüncesine *Kant ve Metafizik Problemi*'nde de Aristoteles'in varlık düşüncesi ile bağlantısı içinde yer verir. Aristoteles'ten bu yana felsefe dilinde "essentia"nın (*Essence*) "ne olmaklık" anlamında şeyin şeyliğinin keşfedilmesinin imkanı olarak ifade bulduğunu söyleyerek mevcudiyet probleminin altını bir kez daha çizer. "Essentia hakiki olanın (*Essent*) yalnızca bir yönünü oluştururken bir diğer yönü de "existentia"dır. Ancak hakiki olanın ne olmaklığı onun eidosunun haber verdiği bir görünüş (apperance) olarak kabul edildiğinde hakiki olan/hakikat *idea* halini alır".¹² Bunun zorunlu bir sonucu olarak "ne olmaklık" "ne ise o olmaklık" olarak anlaşıldığından hakiki olan bir *existentia* olarak belirir. Hakikatin *existentia* dan temellendirilişi *essence* ini bir diğer ifadeyle gerçekliğin olanaklılığını diğer bir ifadeyle varolanların varlık minvalini örter. Oysa geri çekilmiş, üstü örtülmüş Varlık'a dair düşünüm daima zaman kavrayışıyla doğrudan ilişkili ve ona ilişiktir. Böylesi bir varlık tasavvuru -Batı metafizik geleneğinde kabul gördüğü anlamda- varlık anlayışını tarih dışı bir

¹⁰ Judith Butler, Introduction by Judith Butler, *Of Grammatology*, Johns Hopkins University, Baltimore, 2016, s.29.

¹¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s.52.

¹² Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, (Çev. James S. Churchill), Indiana University Press, Bloomington, 1965, s.231. (Çeviri yazarın kendisine aittir.)

forma oturtur.¹³ Heidegger'in düşüncesinin Batılı şeması içinde değil bunun yerine varlığın kendisi, tarihi ile ilişkisi üzerine düşündüğünü söylemek mümkündür. *Varlık ve Zaman*'daki varlık analizini bir varolan olarak Dasein'in varlığından başlatır. Zamansallık olarak Dasein kendine bir tür hareket alanı açar, kendine mekan-açmayı mesafe kaldırma ile tesis eder.¹⁴ Mekansallık zamansal bir olanak koşulu tarafından kuşatılır. Bu şu anlama gelir; maddesel olarak el-altında-olanla mevcut olanın yakınlaşması. "Zamansallığı yoluyla, açtığı ufukta fiilen kendine açtığı mekanı bir mekan olarak beraberinde taşıyarak *hareket-mekani** yaratır." Heidegger'in varlık düşüncesinde zamanın mekansallaştırması bu anlama gelir.

Derrida'da transformatif dekonstrüksiyon ve yazı, Heidegger'de ise destrüksiyon ve mekansallaştırma/meکان açan zamansallık meکانın politik ontolojisine giden yolda bu yolu açarken geleneğin tahrip edilmesi ve de formun, meکانın basmakalıp belirlenmiş haline direnmesi bakımından bir transformasyonu niteler. Malabou'yu işte plastikiyet düşüncesinde yazıdan sonra pek çok plastikiyetin olasılığına inandıran da bu transformasyon kapasitesidir. Bu sebeple varlığın/formun yıkıcı (destrüktive) plastikiyetini düşünmek dekonstrüksiyonun mirasına saygılı bir şekilde yazının da ötesinde düşünmek demektir. Bu açıdan meکانın politik ontolojisinin "ontolojik plastikiyet" düşüncesinden hareketle tesisi, mevcudiyeti yeniden ele geçirme iddiası taşır.

Değişimin Üçlüsü (*Change-Transformation-Metamorphosis*) ve Plastikiyet

Malabou, Heidegger düşüncesinde varlığa has (ontolojik) bir plastikiyetten bahseder. Heidegger'in düşüncesinde Varlığı göçebe ve metamorfik yapı ile işaretleyen Malabou onun yarattığı bu kırılmayı formun yeniden icat edilişi olarak okur. Varolan ve varlık arasındaki ayrım, Derridacı bir aporia olarak okunabileceği gibi aynı zamanda geçirgen, plastik bir sınır ve dinamik bir ayrımdır. Bu bakımdan Heidegger değişimi/dönüşümü, hem

¹³ A.g.e. s.51.

¹⁴ A.g.e. s. 543.

* "Dasein kelimesinin tam anlamıyla meکان işgal eder. Bir uzay parçasında yer alan bedensel cisim olarak mevcut-olan değildir. Dasein zaten varolmak suretiyle kendine bir hareket-mekani açmış olmaktadır." (Varlık ve Zaman, s. 543) Burada söz konusu olan meکان, zamandan çıkarsanan ve empirik bir temsil değildir, ontik bir tespittir. Uzanımlı bir nesneden farklı olarak Dasein mekânsaldır. Varolmak suretiyle bir hareket mekanı açabiliyor oluşu mekansallığından temellenmektedir bu da zamansallık zemininde mümkün olagelmektedir. Şu halde hareket-mekanın varlığın eksistansiyal temellendirmesi anlamında zamansallığında mümkün olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Dasein'in varlığının anlamı bizzat zamansallıktır ve de mekansallaştırma, meکان açan da budur.

metafiziğin bir transformasyonu hem de öznenin metamorfozu olması bakımından ontolojik plastikiyeti Malabou'nun değişimin üçlüsü (*Change-Transformation-Metamorphosis*) ile tesis eder.¹⁵ Varlık düşüncesi ile plastikiyet kavramı arasındaki ilişki öznenin metamorfozu gibi iddialı bir noktaya temas eder. Çünkü metamorfoz düşüncesi nihayetinde öznelliğin yeniden inşası, ötekinin beni dönüştürme gücü ve *performatiflikle** yakın temas içindedir.

Dasein'ın eksistansiyal analitiği en başından insan-öznesinin bir "*animale rationale*" olarak ele alınmasına mesafe alır. Ancak bunun ötesinde yarattığı zamansal metamorfoz ile aşkın olanın bir transformasyonunu da gerçekleştirir, dışarıda açılacak metafiziksel anlamda bir özün başkalığından söz edilemez artık.¹⁶ Böylece metamorfoz içeri ve dışarı, kendilik ve ötelik arasındaki yeniden düzenlemeye işaret eder. Malabou plastikiyet kavramını Heidegger'in çok nadiren de olsa kendiliğiyle mesafelenme anlamında kullandığını ifade eder.¹⁷ Plastikiyet bu anlamıyla kendi ile arasına yeniden hesaplamak ya da yeniden form vermek için boşluk koymaktır. Bu benliğin izini taşıyan ve göçebe bir mesafelenmedir. Ancak Heidegger düşüncesinde ontolojik bir plastikiyet kavramından söz etmek mümkün değildir. Bu ancak *Art and Space* metninden yola çıkarak kurulabilecek bir bağlantıdır. Fiziksel-teknolojik alanın plastik mekanı imlediği bu metninde plastik mekan, metafizik geleneğin yönettiği bir modifikasyondur. Dolayısıyla insan, belli bir açıklıkla burayı temizlemek suretiyle saf bir ontolojik mekan kurabilir.¹⁸ Plastikiyet ontolojik bir anlama sahip olmasa dahi insanın kendiyile mesafelenerek yeni bir mekansallık açması bir başka plastikiyetin doğumuna sebebiyet verir. Dışarısının, aşkın olanın reddi yalnızca Dasein'ın olgusu ve gerçekliğini değil varlık sorusunu tümünden karakterize eder.

Metafiziğin form ya da idea düşüncesi genel olarak varlığın değişmezliği, özün katı bir belirlenimidir. Destruksiyon bu anlamda varlık ve zaman ilişkisine yeni bir hareket getirirken dekonstrüksiyon özel olarak Derrida lineer zaman düzleminden çıkmış (*spacing of time*), kesişmeyen anlardaki zamansallık formlarını çoğaltarak ve onların çoğulluğu anlamında zaman anlayışını mevcudiyet metafiziği üreten ya da ona kaynaklık eden ne varsa onun ötesine esnetir ve genişletir. Bu şu anlama gelir: "şimdi" olarak

¹⁵ Catherine Malabou, *The Heidegger Change*, Sunny Press, Newyork, 2011, s.123.

¹⁶ Catherine Malabou, *Placticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, s. 41.

* Performatiflik; kimliği oluşturan cinsel, etnik, kültürel eylemlerin yalnızca söylem bazında değil öznenin her türlü edimselliğinde yineleyici ve atıfsal olarak ortaya konulmasıdır. Bu kavram, Judith Butler'ın performatifliğine referansla metnin ilerisinde tartışmaya açılacaktır.

¹⁷ A.g.e. s.27.

¹⁸ Martin Heidegger, *Art and Space*, s.5.

(<https://pdflibrary.files.wordpress.com/2008/02/art-and-space.pdf>)

telaffuz edilen an'ın söylenmesi ve düşünülmesi arasındaki farkın hatırlanması. Şimdiden söz etmek, şimdinin düşünülmesinin ardında kalan geçmiş zamandaki tortunun düşünülmesidir. Ancak bu fark, bu tortu unutulduğunda bir uyuşma ve tekabüliyet varsayılmış olur. Şimdi/burada görünüşe gelen ile referansı arasındaki (yani düşünülen) aynılık şimdinin düşünülmesi ve söylenmesi arasındaki bir aynılıktır. Mevcudiyeti yaratan bu unutmadır. Kesişmeyen anlardaki zamansallık formları işte bu anlamda zamanın mekan açması yoluyla çoğalabilir ve mevcudiyetin bir aynılık olarak sürmesinin önüne geçebilir.

Plastikiyet kavramı tam da mevcudiyetin bir aynılık olarak sürmesinin önüne geçmek için hem Varlık düşüncesini hem de özneyi dönüştüren bu iki kurucu damardan beslenir. Malabou'nun biyolojik materyalizmine göre zamansallığın mekanlaştırması beynin zamanı bedende cisimleştirmesiyle gerçekleşir. Bir hayli materyalistik olan bu düşünceye önyargılı yaklaşımdan önce *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*' da ifade ettiği şekliyle beden ve beynin bir organizma olarak kavrandığı ve kavranması gerektiğine dair vurguyu hatırlamak önemlidir.¹⁹ Bununla beraber bu mekansallaştırma hareketinin mekanı olarak beden beyin ile dahil olduğu bu organizmadaki kurucu rolü de unutulmamalıdır. Burada beden Malabou'nun düşünce seyrinde henüz fiziki, metaryalistik anlamda bu kurucu şemanın serimlenmesi için kullanılmaktadır.

551

Malabou, öncelikle plastikiyeti motor şema olarak beynin snaptik bir haritalamasından yola çıkarak sınırlandırıcı ve enerjik bir kavram olarak öne sürmektedir. Beyinsel organizasyonu yeniden tanımlamak için başvuru bu kavramın esneklikten farkını ortaya koymak onun düşünce seyrinin en kritik noktasını oluşturur. Esneklik ve plastikiyeti halihazırda her gün karşımıza çıkan ve kullandığımız maddelerin/materyallerin maddesel özellikleri üzerinden açıklar. Sonrasında bu iki kavramı özne kavrayışı özelinde yeniden kurgular. Esnekliği, sınırsız bir uysallık fikri (dayatılma) ile ifade ederken plastikiyeti biçiminin bozulmasına direnebilen bir yumuşaklık olarak ele alır. En basit anlamda bir cismin üzerine kuvvet uygulandığında kolayca uyum sağlayıp şekli değişiyorsa ve kuvvet ortadan kalktığında da eski haline dönüyorsa bu o cismin değişime uyum sağlayabilme özelliği yani esneklik olarak ifade edilir. Oysa plastikiyette belli bir güç uygulandıktan sonra eski biçimine dönemeyen cisim biçim değişikliklerinin izini ve belleğini taşır. Aynı zamanda plastikiyet belli bir sınıra kadar dayanma gücü gösteren kuvvetli bir patlayıcı güç de taşır.²⁰ Bu iki kavram arasındaki ayırıcı özellikler sınıra sahip

¹⁹ Catherine Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*, (Çev. Selim Karlıtekin), İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s.8.

²⁰ A.g.e. s.10.

olma ve bu sınır aşıldığında patlayıcı gücün açığa çıkması ile belleğe sahip olmaktır.

Plastikiyet, bu şartlar altında düşünüldüğünde teorik olarak formun şekil alması ile formun kendisinin dekonstrüksiyonu arasında yer alır. Formun dekonstrüksiyonu ise oluşum sürecinin asli bir unsuru haline gelir. Form yıkılan, yeniden inşa edilebilen, dönüştürülebilen yani oluşum içinde olandır. Bedene, mekana, forma değiştirilemez özelliğini kaybettiren plastikiyetin yıkıcı doğasıdır. Plastik belli bir noktaya kadar esneyebilen, belli bir sınıra ulaştıktan sonra daha fazla sıkıştırılmayacak maddesel bir karaktere sahiptir. Buradan hareketle mefamorfoz, transformasyon kapasitesiyle formu, mekanı ve özneyi dönüştürerek halihazırda özneyi plastik bir özne olarak kabul eden, aşkın olmanın reddine rağmen üretici vaadi ile etik bir sorumluluğu da meydana getirme potansiyalini taşır. Ancak plastik özneyi ve plastikiyetin bir tür etik vaadini dillendirmek, yeni bir mekan ontoloji politikasını kurmak için tek başına yeterli değildir. Bununla beraber plastikiyeti, "Bireyin, bir yandan kendisini aslen kendisine veya esas biçimine iliştiiren; diğer yandan ise, tüm kimliklerin içinde bulunduğu boşluğa kendisini fırlatmasını veya tüm sert ve sabit belirlenim terk etmesini sağlayan şeyle kurduğu ilişki." ²¹ olarak tanımlamak kendini yeniden biçimlendirme yetisinin farkında bir özne açığa vurmaktır. Tam da kendini bu boşluğa fırlatma yetisiyle donanımlı özne eylemliliğini ve edimselliğini performatif olarak icra edebilen öznedir. Bu dolayısıyla öznellikler arasından yükselen politik birlikte varoluş bilincinin de habercisidir. Toplumsal mekânın bir tür mevcudiyete saplanmadan ancak yine de tam anlamıyla materyalistik plastikiyet kavramından hareketle kurulabilmesinin imkanı performatiflik kavramının plastik özne üzerinden okunmasında yatar.

Mekânın Ontolojik Politikası ve Performatiflik

Butler, *Bela Bedenler*'de maddeselliğe dair özellikle beden maddeselliğine dair şu soruları dile getirir;

Maddesellik bir tür kültürün inşa sürecini üstlenen, inşa sürecinden dışlanmış, insanın içinden ve üzerinden işlediği bir alan veya yüzey midir? Bunun, insanın aksi takdirde işleyemeyeceği, imkan tanıyıcı ve kurucu bir dışlama olduğu söylenebilir mi? İnşa edilmemiş bu maddeselliğin alanında ne yer alır? Bu alanın insanın dışarıya ya da

²¹ A.g.e. s.102.

altı olarak biçimlendirilişinde ne tür inşa mekanizmaları gizlenmektedir? .²²

Bu sorular ışığında maddeselliğe geri dönüş klasik anlamda maddeselliğin felsefe tarihi içindeki yerine geri dönmek değildir. Ancak postyapısal düşüncede dekonstrüksiyonun ya da Malabou'nun biyolojik materyalizminin maddesel olana geri dönüşü "*maddenin tekrarlanan bir dizi ihlal aracılığıyla kurulduğunu anlamak*" bakımından önemlidir.²³ Buna ek olarak plastik bir maddenin karakterinden yola çıkarak yeni bir maddesellik tanımlamak da bir tür boşluk olarak toplumsal mekan yaratmayı imlemez. Foucault'nun *Başka Mekanlara Dair* başlıklı konferans metninde belirttiği gibi mekan, artık homojen, boş bir mekan değil aksine şeffaf, karanlık, akışkan, uçucu gibi pek çok niteliklere kendinde sahip olan bir mekandır. İçine bireylerin, şeylerin yerleştirilebileceği bir boşluk olarak kavranamaz.²⁴ Malabou'nun işaret ettiği üzere Kapitalizm ruhu ya da Neoliberal iktidar sistemleri bu toplumsal mekanları şekillendirmeyi hedefler, bunu da toplumsal bir mekan olarak bedenün mevcudiyeti üzerinden gerçekleştirir. Mevcudiyet metafiziğinin eleştirisi, bir altını oyma işini yerine getirerek toplumsal mekanı/bedeni katı bir form olmaktan kurtarır. Ancak toplumsal mekan/beden aynı zamanda bu düşünce sisteminin beslediği iktidar mekanizması (ya da tam tersi paradoksal bir durum) ile ilişkisi içinde belirlenmiş, tanımlanmış ve onun hakimiyeti altındadır da. Dolayısıyla mevcudiyetin yarattığı çoklu imkanların daha baştan iktidar mekanizması içerisinde yer aldığını kabul etmek gerekir ve de iktidar tarafından belli mevkileştirme, kurumsallaştırma pratiklerinde ele geçebilir olduğunu da. Dahası belki de yeni mekansallık iktidarın kurgusudur ve kontrol edebilmek adına yarattığı sınırlardır. Tam da bu sebeple ontolojik çözümleme politik olan ile ilişkide okunmalıdır. Mekanın politik ontolojisini yapmak demek toplumsal mekanın yeniden şekillendirilebilirliğini, plastikiyetini bir potansiyel olarak anlamak demektir.

Mekan, Foucault'nun da söylediği gibi ilişkiler ağı olarak kavranmalıdır.²⁵ Bu ilişkiler ağı olarak betimlenen mekan, temsil ettiği bir ilişki bütününe erteleyebilen, bir bakımdan diğer mekanlarla ilişkidir. Bu yanıyla neoliberal sistemlerin iktidar mekanizmalarının da dikkatini çeker. Toplumsal mekan/beden mülksüzleştirilmenin mesken tuttuğu yerdir. Bir diğer ifadeyle mülksüzleşme özneliğinin, hayatta kalmanın ve yaşanabilirliğin şartlarını

²² Judith Butler, *Bela Bedenler*, s.45.

²³ A.g.e. s.46.

²⁴ Michel Foucault, *Başka Mekanlara Dair*, (Çev. Işık Ergüden), *Özne ve İktidar*, (Der. Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 294.

²⁵ A.g.e. s.295.

belirleyen normatif ve normalleştirici şiddet tarafından dayatılan koşulların toplumsal mekan/beden üzerinde işlemektedir.²⁶ Foucault, “günümüzün kaygısı zamandan ziyade artık mekandır” derken buna işaret eder.²⁷

Derrida'nın bir tür yazı-söz karşıtlığı üzerinden söz-merkezli metafizik düşünceyi eleştirisi tükenmiş bir mekanı ve sabitlenmiş bir mekanın açığa çıkarılmasıdır. Bu mekan arayışı yazma eyleminde son bulur. Oysa beden toplumsal bir mekan olarak dil yoluyla verilir, aynı zamanda dili açığa çıkararak da bilme-kabiliyeti içinde bedendir. Zaman bedende somutlaşarak plastik bir mekan açar. Bu mekan, ilişkiseldir, akıl/beden ikiliğinden beslenmez. Dil, bu bakımdan bedenin figüratif sürdürülüşüdür, performatif bir karaktere sahiptir.²⁸ Bununla beraber bedenin güce karşı direnişi güçten düşürme ve onun imhasını amaçlar. Bu direnme de mekanın kurulu rejimlerinde bir kırılmayı gerektirir. Asıl soru bu direniş potansiyelinin ve de bu kırılmanın mekanda nasıl gerçekleşeceği sorusudur.

Mekan bir ilişkiler ağını imliyorsa o halde bu ilişkiler ağını oluşturan öğeler olarak öznelliklerin farklı şekillerde vücut bulmalarının imkan zemini olarak da düşünülebilmelidir. Dil, beden ya da Derridacı anlamda yazı dolayısıyla açılan mekanın plastikiyetinden bahsedebiliyorsak arkasında bu mekan açma edimini gerçekleştiren daha doğrusu performe eden de plastik bir özne figürü vardır. Ancak Malabou'nun “plastik özne”si bu hususta doğru anlaşılmalıdır; plastik özne klasik “özne” formülasyonunu kabul etmeyen, bir metamorfozdur. Metnin önceki bölümlerine referansla biyolojik materyalizm, burada öznenin transformasyonu için asli bir unsur olarak işler. Ancak, plastikiyet salt olumlu anlamda plastik öznenin lehine bir karakter taşımaz. Bu onun plastikiyetinin hem potansiyel gücünü hem de zayıflığını ifade eder. Bir yandan esnek oluşundan öte yandan ise elastik maddelerde bulunmayan bir sınıra sahip oluşundan kaynaklanır bu çifte olanağı. ²⁹Plastikiyet kavramının açtığı ufuk bununla sınırlı değildir. Bunun yanısıra plastikiyet, Heideggerci anlamına yakın bir biçimde teknolojik-fiziksel bir alan olarak manipüle edilebilen dolayısıyla kaçınılması gereken bir sferi imleyebilir. Bu anlamda neoliberalizmin, kapitalizmin yahut bu -izm'lerin hakim olduğu iktidar rejimleri ve ideolojilerinin doğallaştırılmasını da ifade edebilir. Ancak Malabou biçiminin bozulmasına direnebilen bir yumuşaklık yani plastikiyet kavramı ile sınırsız uysallık anlamındaki *esneklik* (flexibility) arasına bir ayırım koyarak plastikiyet niteliğini bir bakıma özneye tahsis eder. Ancak akabinde uyarır; esnekliğin bir tür icadı, plastikiyetin iktidar rejim ve tarzlarından soyutlandığı anlamına

²⁶ Athena Athanasiou, *Mülksüzleşme: Siyasaldaki Performatif*, s.30.

²⁷ Michel Foucault, *Başka Mekanlara Dair, Özne ve İktidar*, s.293.

²⁸ Judith Butler, *Senses of the Subject*, Fordham University Press, Newyork, 2015, s.21-22

²⁹ Catherine Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*, s.10.

gelmez, aksine her an karşı çıktığı sistem tarafından kuşatılma riskini taşır.³⁰ Tam da bu, plastikiyet kavramına performatif bir karakter kazandırır. Çünkü plastik öznenin sınırının ihlali yıkım veya ölümdür ama en başta özneliğinin bir yıkımıdır, tahribidir. Belli bir tür öznellik tarzının mülksüzleştirilmesinin sonucudur bu yıkım ve ölüm. Ancak burada olumsuz anlamıyla mülksüzleşmeden bahsetmek, ve bu pratiklerin olası yıkıcı tezhürlerini ele almak hem teorik hem de pratik anlamda herhangi bir çözüme götürmez. Aksine mülksüzleştirmenin paradoksal bir biçimde işlediğini hatırlamak önemlidir. Bir öznenin toplumsal düzlemde idrak edilebilir normlara ters ya da onun dışında varoluş göstermesi, bir tür kimliği sahiplenmesi ve iktidar matrislerin dışında kalması anlamını taşıırken öte yandan özne ve tabi olduğu iktidar rejimleri ile eş zamanlı kurulumun bir süreç olduğunu da gösterir. Butler ile Athanasiou'nun söyleşinde vurgulandığı üzere; mülksüzleştirme özneyi toplumsal pratikler düşünülüğünde ötekiye ve onun yaralanabilirliklerine yöneltir.³¹ Toplumsal mekanın ilişkisel olması ve de mülksüzleştirme pratiklerinin işleyişi aslında toplumsal bedenleri bir tür karşılıklı bağımlı varlıklar olarak kurduğu anlamına da gelir. Dolayısıyla mekanın kurulu rejimlerine direnme imkanı yine onun sunduğu birlikte varoluş imkanlarından doğmaktadır. Siyasal önceden kurgulanamayacak olan gelecekteki anlamlara açık tutmak, performatif bir aşırılığa ve topyekünleştirilmeye direnen bir alan açmaktır.³² Kendini biçimlendirme yetisine sahip plastik özne performatifliğini bu anlamda toplumsal bir mekan açarak ve her ediminde kendisini yeniden yıkıp yeniden kurarak icra eder. Bunu yaparken bir tür izi ve toplumsal belleği beraberinde taşır. Taşıdığı toplumsal bellek bir tür unutmamadır. Mülksüzleştirilme karşısında plastik öznenin en büyük kozu patlayıcı özelliği ve mülksüzleştirme pratiklerinin zaten her seferinde başkalarını da içeriyor olmasıdır.

Plastikiyet enerjik, sınır koyucu ve aynı zamanda patlayıcı gücü ile normalleştirilmiş iktidar matrisleri içinde eyleme imkanına ışık tutar. Biyopolitik yönetimselliğe has iktidar/özne ilişkisinde de bir tür kendiliği yeniden icat etmek, plastik öznenin eleştirel ve performatif olarak kendisini kurusuyla yakından ilişkilidir. Bir yönetim iktidarına karşı, iktidar, özne ve hakikat ilişkilerini reddetmeyi, çözmeyi veya altüst etmeyi denemek böylece pratik bir direniş tavrı haline gelebilir.³³ Dahası mekanı plastik, ilişkisel olarak düşünmek öteki ile ilişkiyi ve varsayılan etik ilişkinin katı formunu da aşındırır. Derrida'nın dekonstrüktif düşüncesi metafizik temelli bir etik kavrayışı

³⁰ A.g.e. s.15.

³¹ Judith Butler & Athena Athanasiou, *Mülksüzleşme: Siyasaldaki Performatif*, s.29.

³² A.g.e. s.153.

³³ Daniele Lorenzini & Arnold I. Davidson, Giriş, (Çev. Murat Erşen), *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s.18.

sorunsallaştırırken, izi, öteki ile ilişki ile bağlantısında düşünür. Bu noktada ötekinin, yokluk halindeki tekinsiz varlığından arta kalan izi, ötekinin mevcut olan yokluğudur. Ancak bu iz, bir şekilde mevcudiyete gelememiş ya da mevcudiyetinden arta kalan ontolojik bir artıktır.³⁴ Bu aşkınsal iz aslına bakılırsa ötekinin bedensel mevcudiyetidir. Mülksüzleştirilmiş, normatif tanınma matrisinin dışında kalmış, yerinden edilmiş öznelliklerin, bu “yerinde bedenlerin” mevcudiyetidir. Neoliberalizmin, iktidarın, sömürgeci mantığın durmadan kat ettiği ve de mülksüzleşmiş öznellikler üreten mantığı tam da bu mevcudiyet metafiziğini yeniden yaratma gücünden türer. Tersine de geçerli olacak şekilde; mülksüzleşme, kimlikleri, bedenleri, öznelliklere içkin mevcudiyet metafiziğini yeniden üretmektedir. Mülksüzleştirme, kimlikleri, öznellikleri ve önceden tasarlanabilen her şeyi hem ontolojik hem de politik olarak belirleme gücüdür. Hayaletimsi izler kendilerini performatiflik içinde görünüşe getirirken Derrida’ya göre bu görünüş kamusal ve özel alan arasında bir sınırdadır ve bu sınırdadır politikleşir. Ancak bu politik olanın fenomenolojisi ile görünüşe gelen izi, ne ölümlü ne de yaşamla ilgilidir.³⁵ Mülksüzleştirme de ontolojik ve politik olanın benzer bir tarzda içeri boşaltarak indirgenmiş bir kategori olarak, her şeyi ontolojik ya da politik kılar. Dolayısıyla öncelikle mevcudiyetin yeniden ele geçirilişi yani mekânın ve zamanın bir şekilde korunması sonrasında bunun ontoloji politikasının yapılması gereklidir. Malabou bu Batı metafiziği ve mesiyani geleneği temellendiren aşkınsal olanın izini tümünden reddetmekte bulur çözümünü. Bir dışarı olarak bir başka insana, ölüme bir başkılığa açılma düşüncesini benimseyen her türlü etik düşüncenin reddidir de bu. Destruktif plastikiyetin üretici vaadi etik bir sorumluluğu meydana getirir ancak aşkın olanı ve hatta aşkın olanın izini reddederek.³⁶ İnsan varoluşu gereği doğumuyla beraber hep zaten diğer varoluş tarzlarıyla içe içedir ve onlarla birlikte hayatını sürer, var olur. İnsanın “varlık”ı da değişen formlardan başka bir şey değildir ve dünya-içinde-varolurken diğer insan varoluşlarıyla sürekli ve kaçınılmaz olarak metamorfoza uğrar. Bu metamorfoz onun tüm varlık tarzını ve olgusallığını etkiler, dönüştürür. Bu düşünce bir öteki olarak aşkın olanı dışlar. Plastik özne, hem esneyebilen hem sınırları olan dahası sürekli olarak kendisine eleştirel kalarak kendiliğini dönüştüren bir öznellik ve bu dönüşüm sürecine öteki zaten hep dahildir. Sınırlarına kadar eğilip bükülen ancak bu olurken dahi eğilip bükülme esnasında uğradığı dönüşüm ile uyumluluğu/uyumsuzluğunun farkındadır da. Dahası sahip olduğu toplumsal, mekansal bellekten ve uyumsuzluğundan beslenerek mülksüzleştirmeye yönelik zorlu şartlarda performatif gücünün farkında

³⁴ Athena Athanasiou, *Mülksüzleşme: Siyasaldaki Performatif*, s.43.

³⁵ Jacques Derrida, *Specters of Marx*, Routledge Classics, Newyork, 2016, s. 63.

³⁶ Clayton Crockett, Derrida and New Materialism. *Derrida After the End of Writing: Political Theology and New Materialism*, s.116.

olandır. Gerek bedenli varoluşu ile bir dolayım içinde dili bir enstrüman olarak kullanarak gerek yazınsal bir metinde açtığı mekânsal boyut ile gerekse de yalnızca mevcudiyet göstererek performatif olarak hep plastik bir mekan yaratır. Mekanın ontoloji politiği, özneliği bir oluşum, sürekli olarak yeniden inşa edilebilir plastik bir mekan olarak imler. Öznenin açtığı mekansallık, iktidar mekanizmalarının hem ontolojik hem politik konumlandırmalarına direnir.

Son Söz

Butler'ın ifadesiyle;

Beden, asla ontolojik bir modda var olmaz. Beden, tarihe, güce, prekariteye maruz kalır. Bu maruziyet, onun açıklığına bir anlamda dünyaya açık olmasına, savunmasızlığına, kırılmalığa açık olabilirliğine (*vulnerability*) işaret etmektedir. Neoliberalizm siyasal bir kırım için sorumlulaştırma hareketini hedef olarak belirlediği bu kırılmalığa sahip popülasyona yönelir.³⁷

Bu alıntı üzerinden şuna işaret etmek önemli görünüyor; iktidar matrisini işleten ve onun sürekliliğini sağlayan hukuk ve normlar halihazırda işaret edildiği yerinde bulunmayanları tanıma matrisinin dışında tutar. Böyle yapar ki her türlü iktidar eliyle gerçekleşecek haklardan mahrum etme ya da şiddet edimini meşru bir gerekçeye dayandırabilsin. Bu bir sorumlulaştırma hareketidir. Bunu çeşitli aygıt ve yöntemlerle gerçekleştirir. Kırılmalığık nosyonu bu anlamda iki tarzda işler; biri popülasyonu hedef gösterme, bir diğeri ise onu koruma üzerinden. Sistematik olarak aynı iktidar rasyonelitesine aittir bu iki pratik de. Her iki pratik de iktidarın mülksüzleştirme hareketidir. Örneğin toplumsal cinsiyet bağlamında kadınlara yönelik aşırı koruyucu birtakım uygulamaların (yalnızca kadınların kullanımına serbest belediye otobüsü ya da alanlar uygulaması) tam da onları hapsedici, özgürleştirmekten ziyade alıkoyucu nitelik taşıdığını görmezden gelemeyiz. Bu, belirli norm ve davranış kalıplarına göre hareket edildiğinde yalnızca bu şartla korunacaklarını varsayar. Koruma üzerinden gerçekleşen bu gibi uygulamaların dışında hareket edildiğinde de hukuki bir öznelik olarak tanınmayacaklarının açık göstergesidir. Diğer bir mülksüzleştirme pratiği ise hedef gösterme üzerinden hareket eder. Bu da yakın tarihli bir örnek olarak LGBTQI+ bireylere karşı yöneltilen nefret söyleminin dillendirmesinde sarsıcı ve dramatik olarak

³⁷ Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, London, 2015, s. 144. (Çeviri yazarın kendisine aittir.)

görmek mümkündür. Bir sonuç olarak homofobik şiddet eylemleri dolaylı yoldan iktidarın hedef gösterici söylem ve kimlik siyasetinden kaynaklanır ve açıkça belirlenir. Bu tip hareketler iktidar gücünün beden ve mekan üzerindeki biyopolitikası olarak işlerken ölüm yerine yaşam pratiklerindeki sınırlama, tahakkümünü hedef alır. Bu hususta plastik mekanın/öznenin bedensel varoluşunun performatif gücü bu yaralanabilirliğin bağrında ortaya çıkar. Bedeni mevcudiyet metafiziğinin hegemonyasından kurtaran, ona bir doğa atfetmeyen, sabit bir forma oturtmayan teorik yaklaşım bu varoluşun eylemselliğini de mekânsal çoğulluğunu da pratik olarak kurmaya taliptir. Unutulmaması gereken tek bir mekânsal boyut yoktur, direniş noktaları bu plastik mekanların olabildiğince çoğaltılması yolu ile iktidar mekanizmaları içinde yarıklar açarak ilerler.

KAYNAKÇA

- Butler, Judith, *Bela Bedenler*, (Çev. Cüneyt Çakırlar & Zeynep Talay), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Butler, Judith, *Senses of the Subject*, Fordham University Press, Newyork, 2015.
- Butler, Judith, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, London, 2015.
- Butler, Judith, Introduction by Judith Butler, *Of Grammatology*, (Çev. Gayatri C. Spivak), Johns Hopkins University, Baltimore, 2016.
- Butler, Judith & Athanasiou, Athena, *Mülksüzleşme: Siyasaldaki Performatif*. Metis Yayınları, İstanbul, 2017.
- Crockett, Clayton, Foreword. *Placticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, (Çev. Carolyn Shread), Columbia University Press, Newyork, 2010.
- Crockett, Clayton, Deconstructive Plasticity: Malabou's Biological Materialism. *Derrida After the End of Writing: Political Theology and New Materialism*. Fordham University Press, Newyork, 2018.
- Crockett, Clayton, Derrida and New Materialism. *Derrida After the End of Writing: Political Theology and New Materialism*. Fordham University Press, Newyork, 2018.
- Derrida, Jacques, *Positions*, (Çev. Alan Bass), The University of Chicago Press, Newyork, 1981.
- Derrida, Jacques, *Différance*, (Çev. Önay Sözer), Toplum Bilim/ Jacques Derrida Özel Sayısı, 1999, 10, s.49-63.
- Derrida, Jacques, *Specters of Marx*, (Çev. Peggy Kamuf), Routledge Classics, Newyork, 2016.
- Foucault, Michel, *Başka Mekanlara Dair*, (Çev. Işık Ergüden), *Özne ve İktidar*, (Der. Işık Ergüden & Tuncay Birkan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.
- Heidegger, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, (Çev. James S. Churchill), Indiana University Press, Bloomington, 1965.
- Lorenzini, Daniele & Davidson, Arnold, Giriş, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, (Çev. Murat Erşen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, İstanbul, 2020.
- Malabou, Catherine, *Placticity at the Dusk of Writing: Dialectic, Destruction, Deconstruction*, (Çev. C. Shread), Columbia University Press, Newyork, 2010.
- Malabou, Catherine, *The Heidegger Change*, (Çev. P. Skafish), Sunny Press, Newyork, 2011.
- Malabou, Catherine, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*, (Çev. Semih Karlitekin), Küre Yayınları, İstanbul, 2018.

Performatifliği Yeniden Düşünmek: Destruktif Plastikiyet
Müge TEPEYURT

İnternet Kaynakları

Heidegger, Martin, Art and Space, *On Being and Space on Heidegger's Thinking*, (Çev. C. H. Seibert), 1969. (Eserin çevirisi çevirmenin doktora tezine dahil olduğundan yayın tarihi Heidegger'in metninin yayın tarihi olarak gösterilmiştir.)

(<https://pdflibrary.files.wordpress.com/2008/02/art-and-space.pdf>)

FREUD VE HEIDEGGER'DE KAYNAĞA DÖNÜŞ TEMASI

Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN*

ÖZ

Kaynak/başlangıç teması çerçevesinde Freud ve Heidegger'in ortaya koyduğu düşünce çizgisi takip edilecek ve bu izlek doğrultusunda her iki düşünürde bulunan yakın düşünsel bağlantılar oluşturularak ortaya konulacaktır. Başlangıçla bağlantılı olarak, Freud dürtü kuramında organik dünyada ölüm dürtüsüne nihai bir işlev yüklemiştir. Bu konumlandırma yalnızca biyolojik olarak değil, psikik yaşam ve metafizik bir boyutta da söz konusudur. Ölüm dürtüsü ise metapsikolojinin kilit kavramı olan 'yineleme zorlantısı' terimini karşımıza çıkarır. Dürtülerin temel bir karakterini ifade eden 'yineleme zorlantısı', özellikle de ölüm dürtüsünün işleyiş biçimini ortaya koyuyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla Freud 'haz ilkesinin ötesinde' olan, dürtüsel olanla ilişkilendirir. Bu bağlamda tüm yaşamın bir ölüm hedefine yöneldiği, hatta kilitlendiği sorunsalı hem de bilinç dışı bağlamda incelenir. Her zaman için bir önceki duruma, nihai olarak ise cansız olana geri dönüş dürtüsü, yineleme zorlantısı'nın kaynağı/başlangıcı travmatik yoldan araması olarak ifade edilebilir.

Heidegger ise yeni bir başlangıç peşinde kökensel bir düşünmeye geçiş için bir sıçrama yapılması gerektiğini ortaya koyar. Yalnız bu sıçrama için bir hazırlık sürecine, bir uyumlanma ya da kilitlenme diyebileceğimiz bir motife ihtiyaç duyulmaktadır. Heidegger düşünürü harekete geçirecek ve varlığın kendisini açmasına/sahiplenmesine izin verecek bir kökensel kilitlenmeden söz eder. Dehşet, kararlılık ve çekim (huşu) olarak bu temel uyumlanmalar, kökensel düşünmeye yönelimler olarak anlaşılabilir. Bu uyumlanmalar, Freud'un belirlediği dürtüsel yineleme süreçleriyle başlangıca geri dönme izleği boyunca, olagelme olarak yaşamın tarihsel kökenine giden yola saplanmayı sağlayan dehşetin yol açtığı travmaya benzer bir kilitlenme durumunu betimlemektedir. Bu çerçevede Heidegger'in ortaya koyduğu sarsıcı düşünme deneyimi, organizmaların kendine özgü yollardan kilitlendiği ölüme doğru olma ve söz konusu ölüm dürtüsünün anlamlandırılması çabası olarak okunabilir. Freud'un yineleme zorlantısı deneyimi ile Heidegger'in ortaya koyduğu kökensel kilitlenme yönelimi, kaynak/başlangıç teması çerçevesinde ortak bir anlamlandırma çabasını sergilemektedir.

Anahtar Sözcükler: Kaynak/başlangıç, Yineleme zorlantısı, Ölüm dürtüsü, Kökensel kilitlenme, Olagelme, Dehşet

THE THEME OF RETURN TO THE SOURCE IN FREUD AND HEIDEGGER

ABSTRACT

Within the scope of the theme of source/beginning, Freud and Heidegger's way of thinking will be pursued for the purposes of examining this topic. Closely related intellectual endeavors and links will be explicated in these resourceful thinkers. In connection with the theme of beginning, Freud attributes an ultimate role to death instinct in organic world in his theory of instincts. This function operates not only as in a biological process, but also in the psychic life and as a cosmological principle. Also 'repetition compulsion' emerges within the death instinct, a key concept in metapsychology. It describes the primordial character of instincts, especially the mechanism of death instinct. So it is closely related with the analysis of being instinctual and that is beyond pleasure principle. In this regard, Freud examines the problem of death driven aims at the conscious and unconscious levels. Repetition compulsion, as an urge always to restore an earlier state of things, as the ultimate instinct to return to the final source of inanimate can be conceived as a primordial searching for a source in a traumatic way.

In a similar timbre with Freud, Heidegger presents a primordial search that necessitates a leap to inceptual thinking for the other beginning. It is needed a preparatory motive that attunes for this leap. Heidegger speaks of grounding-attunement that will alert the philosopher and lets the essential swaying of being as enowning. These grounding-attunements, startled dismay, reservedness, and deep awe can be understood as orientations towards be-ing-historical thinking. The thought of attunement seems to depict a trauma-like attuning state emerges from fright which posing a path to the be-ing historical origin of life as enowning that Freud portrayed of a theme with instinctual compulsion to repeat itself into returning to beginning. In this context, Heidegger's startled thinking can be seen as openness of organisms following its own attuning path to death and as the effort of reinterpreting death instinct. Within the frame of the themes of beginning and source, Freud's primordial drive of repetition compulsion and Heidegger's orientation of grounding-attunement are in close relation in both their lines of thought.

Keywords: Source/beginning, Repetition compulsion, Death instinct, Grounding-attunement, Enowning/Event, Fright/Startled dismay

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü. acgultekin@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0748-9334

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 561-576

Makalenin geliş tarihi: 01.03.2021

Makalenin kabul tarihi: 06.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 561-576

Submission Date: 1 March 2021

Approval Date: 6 April 2021

ISSN 2618-5784

Freud ve Başlangıca Dönüş

Freud'un metapsikolojisinde ölüm dürtüsü düşüncesi, kendine özgü bir 'kaynak'a dönüş temasını öne çıkarmaktadır. İçinde bulunulan her durumda, bir önceki duruma dönme dürtüsü, dolambaçlı bir şekilde başlangıca ve dolaylı yoldan ölüme giden bir yaşam süreci açmaktadır. Bu süreç, başlangıcın köken aldığı kaynakla olan bağın tesis edilmesi çabalarını ve kaynağın bulunduğu başlangıca zorlanmaya ilişkin geçiş durumlarını betimlemektedir. Bu doğrultuda dürtüsellik ve yineleme fikirlerinin izi sürülmelidir.

Freud ilk defa ölüm dürtüsü düşüncesini *Haz İlkesinin Ötesinde* adlı yapıtında ortaya koymuş ve bu kavram günümüze kadar önemini korumuş ve tartışmalı boyutunu sürdürmüştür. Ölüm dürtüsüne ilişkin iddianın metapsikolojinin zorunlu bir ögesi mi olduğu, yoksa psikanaliz için yüzeysel ve gereksiz bir varsayım mı olduğu konusunda bir uzlaşmaya varılabilmiş değildir. Freud her ne kadar bu problematik kavramı klinik gözlemlerinden yola çıkarak kuramına dahil etmiş gibi görünse de, düşünürün söz konusu yapıtında ölüm dürtüsü yalnızca psişik yaşam bağlamında değil, biyolojik ve metafizik bir bağlamda da ele alınmakta ve kozmolojik bir ilke olarak doğanın bütününde¹ işleyen gizemli bir çaba olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dürtünün en önemli görünüşlerinden, bir anlamda semptomlarından birisi olan yineleme zorlantısı (zorlayıcı tekrarlama), ruhsal aygıtın en kökensel ve dinamik ilkesi olarak ortaya konulur.

Öncelikle ölüme ve ölümün yaşamdaki görünüşlerine ilişkin önemli bir perspektif sunan Freud'un bu düşünce çizgisine nasıl ulaştığını açıklamak gerekmektedir. Freud'a göre ruhsal yaşamda egemenliğini sürdüren haz ilkesi, psişik aygıttaki uyarılmaların niceliğindeki bir azalışı sağlamayı hedefler. Yani psikanalizin bu başat ilkesi, ruhsal aygıtın içinde bulunan uyarılma miktarını (gerilimi) olabildiğince az tutma çabasını ifade eder. Ruhsal aygıtın uyarılma miktarını yükseltmeye dönük olan her şey, hoşnutsuzluk uyarısı olarak algılanmaktadır ve haz ilkesi doğrultusunda bu durumdan kaçınılmaya çalışılır.² Ancak travma nevrozları (savaş nevrozları), bu ilkeyi ihlal eder bir tablo ortaya çıkarmaktadır.

Freud Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında savaştan dönen askerlerde belirgin bir şekilde gözlenen travmaları incelemiş ve gözlemlediği vakaları savaş nevrozu olarak adlandırmıştır. Bu nevrozlarda hastalar, savaşta yaşadıkları dehşetli olaylar karşısındaki acı verici deneyimleri semptomlarında

¹ Tomas Geyskens, & Philippe Van Haute, *From Death Instinct to Attachment Theory*, Other Press, New York, 2007, s. ix.

² Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*, (Çev. Ali Babaoğlu), Metis Yayınları, İstanbul, 2014a, s. 21-22.

ve rüyalarında sürekli olarak yinelemekteydi.³ Bu durum Freud'a göre psişik yaşama egemen olduğuna inandığı haz ilkesiyle bir karşıtlık içindeydi. Savaş travması sonrası bu askerler hiçbir şekilde huzur bulamıyor, acılı ve korkunç deneyimleri peşlerini bırakmıyordu. Freud için sorun teşkil eden esas soru şuydu: Bu hastalar beklenenin aksine neden sürekli olarak hoşnutsuzluk veren bir deneyimi durmaksızın yineliyorlardı? Bunun üzerine Freud haz ilkesinin ötesinde yatan, haz ilkesinden daha kökensel olan ve kendisini dürtüsel bir karakterde dayatan bir eğilimi ortaya koymuş ve dürtü kuramını revize etmiştir.⁴ Söz konusu yinelemeye zorlanma eğilimi, yalnızca travma nevrozlarıyla sınırlanmaz; hem analitik tedavinin seyrinde, hem çocuğun psişik yaşamında, hem de nevrotik olmayan kişilerin gündelik yaşamlarında gözlenmektedir. Freud patolojik olanın perspektifinden yola çıkarak normal olanın ne olduğuna ilişkin bir araştırma stratejisi uyguladığından, yinelemeye zorlanmanın her insanda bulunduğunu ve travma nevrozları örneğinde ise her insanın yaşamını yönlendiren yineleme zorlantısının, sadece aşırı ve yoğunlaşmış bir durumunun gözlemlendiğini düşünmektedir.

Freud'a göre nevrotik olmayan kişilerin yaşamlarında da kendisini gösteren zorlantı, kişi nevrotik bir çatışmayla hesaplaşıyor olmanın belirtilerini göstermiyor da olsa, nevrotiklerin yineleme zorlantısından farklı görünmemektedir. Örneğin birçok kişi yaşamlarının seyriyle, kendileri farkında olmasa da, kendilerini izleyen kötü bir kader ya da yaşamlarını yönlendiren şeytani bir güç varmış izlenimi verir. Ancak Freud, en başından beri böylesi kaderlerin büyük ölçüde kişinin kendisi tarafından hazırlandığını ve bilinçli olmayan bir şekilde yineleme zorlantısının bir sonucu olduğunu öngörür. Freud bu bağlamda çok çarpıcı örnekler sıralar:

Her insani ilişkinin aynı sonuca çıktığı böyle kimseler vardır; birbirlerinden ne kadar farklı olsalar da himayelerindekiler tarafından bir süre sonra, nankörlüğün acılarını tatmak kaderleriymiş gibi tamahkarlıkla terk edilen iyilikseverler, her dostlukları dostlarının kendilerine ihanetiyle sonuçlanan adamlar, yaşamları boyunca sayısız kez bir kimseyi kendileri üzerinde ya da kamu için bir otorite konumuna yücelten ama belli bir süre sonra onları, yerlerine başkasını getirmek için deviren kişiler, kadınlarla her ilişkileri aynı aşamalardan geçip aynı şekilde sonlanan aşıklar, vb.⁵

³ A.g.e. s. 26.

⁴ Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, (Trans. Denis Savage), Yale University Press, London, 1970, s. 282.

⁵ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*, s. 34.

Tam da bu noktada yineleme zorlantısı, psikopatolojik düzeyde bilinçdışından kaynağını alan ve önüne geçilemez bir süreç olarak tanımlanmaktadır. Bu zorlantının etkilerinin sonucu olarak, kişi eski bir travmatik deneyimini yineleyerek kendisini sürekli olarak sıkıntı veren durumlara sokmakta, fakat edimlerini yönlendiren örüntünün ayırdına varamamaktadır. Aksine kendisini içine soktuğu durumların tamamen kendisi dışında geliştiğine ve o anki koşullarca belirlendiğine ilişkin güçlü bir izlenime sahiptir.⁶ Bu bağlamda Freud'un ölüm dürtüsüyle ilişkilendireceği yineleme zorlantısı, haz ilkesine baskın çıkmakta ve kendi ifadesiyle "haz ilkesinden daha eski, daha kökten ve dürtüsel görünmektedir."⁷ Peki hoşnutsuzluğu gidermeye ya da gerilimi azaltmaya değil de; yinelemeye dönük olan bu örüntü neye hizmet eder? Bir başka ifadeyle sürekli olarak yinelenen nedir ve tüm yinelemeler nihai olarak neyi hedefler? Yineleme, içeriğinden bağımsız olarak bir yere varmaya çalışıyor gibi görünmektedir. Ancak kendisini hep geriye dönen bir hareket şeklinde gösterir. Yaşamın her hamlesinde dolambaçlı yollardan yine bir önceki noktaya doğru hareket eder. Her aşamada, daha önceki noktalara doğru geri gitmenin dürtüsel bir enerjisiyle davranır. Her ne kadar Freud yinelenen davranışların örneklerini çoğunlukla travmatik olaylardan seçmişse de yaşamsal hareketlerin çoğu için geçerli olacak şekilde yinelenen hareketlerin çoğu zaten farkında olunmaksızın gerçekleştiğinden, ruhsal aygıtın işleyişi biyolojik bir temelde zorlayıcı bir örüntü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede Freud'un "Tüm yaşamın hedefi ölümdür."⁸ şeklindeki çelişkili gibi duran tümcesi de anlaşılır olmaktadır.

Freud yineleme zorlantısını dürtüsel olana bağladığından, bu kapsamda ortaya koyduğu dürtü tanımı, bir şekilde ölümün yinelenmesi olarak yorumlanabilir. Dürtüsel olan, bir canlımın, yani organik bir varlığın dış etkiler yüzünden bırakmak zorunda kaldığı eski bir durumunun yeniden oluşturulması için duyduğu içkin bir dürtü olarak belirlenmektedir.⁹ Bu dürtü, organik yaşamda içkin olduğu düşünülen ataletin bir dışavurumu olarak organik bir esneklik, yani bir önceki biçimi yeniden oluşturma kuvvetidir. Dolayısıyla daha önceki bir durumun yeniden oluşturulması gereksinimi olarak konumlandırılan dürtülerin gerilemeli bir karakteri vardır. Bu özellik yaşayan canlıdaki muhafazakâr olanın bir ifadesidir ve organik dünyadaki tüm tekrarlamaların temelini oluşturur.¹⁰ Bir anlamda dürtüsel karakterdeki yineleme zorlantısı,

⁶ Jean Laplanche & Jean Bertrand Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, (Trans. Donald Nicholson-Smith), The Hogarth Press, London, 1973, s. 78.

⁷ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*, s. 35.

⁸ A.g.e. s. 48.

⁹ A.g.e. s. 47.

¹⁰ Freud bu noktada bazı balıkların yumurtlama zamanı yumurtalarını çok uzak sulara bırakmak için yaptıkları zahmetli yolculukları, türlerinin zamanla yer değiştirmiş

biyolojik olarak belirlenmiş bir öz-yıkım çabasıdır. Yineleme zorlantısıyla kökensel bir biçimde bağlantılandırılan ölüm dürtüsü de yaşayan canlıların dolambaçlı yollarla geri dönmeye çabaladıkları bir başlangıç durumunu gündeme getirir. Söz konusu başlangıç durumu da canlılardan önce varolan inorganik durum olarak ortaya koyulur. Freud bu süreci şöyle betimlemektedir:

Bir zamanlar, cansız maddede bilemediğimiz bir gücün etkisiyle yaşamın özellikleri uyanmıştır. Belki bu, yaşayan maddenin belli bir tabakasından daha sonra bilincin ortaya çıkışına benzeyen bir süreçti. O zamana kadar cansız olan maddede o sırada oluşan gerilim giderek kendini ortadan kaldırmaya çabalayacaktı. Bu yolla ilk dürtü, cansız olana geri dönüş dürtüsü ortaya çıktı. O sırada canlı madde için ölüm henüz kolaydı, muhtemelen gidilecek kısa bir yol vardı ve bunun yönü genç yaşamın kimyasal yapısı tarafından tayin edilmişti. Uzun bir süre boyunca canlı madde durmadan yeniden yaratılmış ve kolaylıkla da ölmüş olabilir.¹¹

İnorganik maddeden yaşamın uyanmasını ve organik gelişimin seyrini dış etkilere bağlayan Freud, her daim bir önceki duruma geri dönmeye zorlanmayı ve sürekli olarak kendini yineleme eğilimini temsil eden ölüm dürtüsünü içsel bir güç olarak konumlandırır. Yani bütün yaşayanlar içsel nedenlerle ölmekte ve inorganik olana geri dönmektedirler. Hedefi ölüm olan yaşam ise, dünya ve güneş gibi dışsal güçlerin ve etkilerin sonucu olarak sürekli olarak gelişmekte; fakat yaşamın seyri, sonu ölüm olan yolda birtakım dolambaçlı güzergahlar izlemekten öteye geçememektedir. "Ölüme giden bu dolambaçlı yollar, tutucu dürtüler tarafından sadakatle korunarak bugün bize yaşam olgularının tablosunu verir olmuştur."¹² Bu şekilde aslında ölüm dürtüsü, sadece kendisine eklemelenmeyi bekleyen yaşam dürtülerinden daha öncelikli ve temel bir dürtü olarak konumlandırılır.¹³

Söz konusu açıklamayı ayrıntılandırmak, Freud'un düşüncesinde bulunan kaynak temasını aydınlatmak için gereklidir. Freud için ölüm, canlının daha sonraki bir edinimi, yani sonradan kazandığı bir şey değildir.¹⁴ Ölüm içsel olarak her daim kendisinde bulunmaktadır. Yaşam sürecindeki zorunlu değişiklikler bir şekilde kabul edilmiş olsa da yineleme zorlantısına dayandırılan dürtülerin gerilemeli (muhafazakâr) niteliği her türlü değişimi

olmalarına karşın eski çağlardaki yerleşim yerlerini aramalarına bağlar. Yine bu bağlamda göçmen kuşların sürekli tekrarlanan göç yollarını da organik yaşamdaki yineleme zorlantısı örnekleri olarak sıralar (a.g.e. s. 47).

¹¹ A.g.e. s. 48.

¹² A.g.e. s. 49.

¹³ Havi Carel, *Life and Death in Freud and Heidegger*, Rodopi, Amsterdam, 2006, s. 26.

¹⁴ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*, s. 55.

yinelemek üzere iş görmeyi sürdürmektedirler. Freud için dürtülerin değişmeye ve ilerlemeye zorlayan hamleler olarak görünmelerinin nedeni de eski hedeflerine ulaşmaya çabalamalarıdır. İşte bu hedef tam olarak “yaşayanın bir zamanlar terk etmiş olduğu ve gelişimin dolambaçlı yollarıyla geri dönmeye çabaladığı bir başlangıç durumu olmalıdır.”¹⁵ Başlangıç durumu, biyolojik olarak inorganik olana geri dönme çabası olarak; metapsikolojik olarak ise zihinsel yaşamdaki uyaranlardan doğan içsel gerilimi azaltma ya da ortadan kaldırma çabası olarak görünür. Bir yolla haz ilkesi, ölüm dürtüleriyle bağlanmış olmaktadır.¹⁶ Dolayısıyla Freud’un yaşam ve ölüm şeklinde belirlediği dürtü düalizminde, ölüm dürtüsü kaynak ve köken açısından temelde bulunmaktadır. Başlangıçta saklanmış olan, dolambaçlı yollarla, kendisini yaşam dürtüsü olarak gösteren çabalarla yine kendisini hedef olarak dayatmaktadır. “Yaşamı ölüme götürdüğü düşünülen dürtü güçleri onlarda da daha başından beri etkili olabilir, ama gene de bu etki yaşamı sağlayan güçlerce öylesine örtülmüş olabilir ki, doğrudan doğruya gösterilebilmeleri çok zorlaşabilir.”¹⁷ Ölüme giden bir içsel süreci betimleyen Freud, daha önceki bir durumun yeniden oluşturulması gereksinimi olarak açıkladığı dürtü yaklaşımıyla ölümü bir son ya da bir sonraki durum olarak değil; bir başlangıç, kaynağa yeniden dönme olarak ortaya koymuş olur. Yaşam dürtüleri de, kaynağa dönmek için uğraşıp didinen libidinal enerji akışları şeklinde konumlandırılabilir. Yani varış, bir başlangıç kaynağına dönüşür.

Bu çerçevede özellikle örneklendirilen travmatik nevrozların, yaşam sürecine ve yaşamla entelektüel bir mücadele olarak düşünsel süreçlere de genişletilmesi kaçınılmazdır. Tüm bu süreçlerde, travmanın ortaya çıktığı duruma saplanma, bir tür kilitlenme söz konusudur. İnorganik olandan yaşamın uyanmasını en büyük başlangıç travması olarak düşünecek olursak, bu başlangıç durumuna bilinçdışı bir kilitlenmeden bahsedilebilir. Freud mekanik bir şiddet (savaş, çarpışma, kaza) olmaksızın da travma benzeri deneyimlerin olanaklı olduğunu aktarır.¹⁸ En temel neden, şaşırma faktörüyle bir dehşete yol açan bir olaya bağlanır. Bununla bağlantılı olarak dehşetin, korku ve kaygıdan farkı¹⁹, genel olarak travmayla bağlantısında ölüm dürtüsünde köklenen

¹⁵ A.g.e. s. 48.

¹⁶ A.g.e. s. 63.

¹⁷ A.g.e. s. 57.

¹⁸ A.g.e. s. 23.

¹⁹ Freud travmalarda yaşam sürecinin değişikliklerini yaşam dürtüsü görünümünde kabullenip tehlikeler karşısında konumlanmalar olarak ölüm dürtüsünün incelikli yinelemelerini açıklamaya çabalamaktadır. Bu çerçevede söz konusu psişik durumları tehlikeyle ilişkileri bakımından ayırır. “Kaygı (anxiety), kaynağı bilinmese de bir tehlike beklentisi ve buna hazırlanma durumunu tanımlar. Korku (fear), korku duyulacak bir nesneyi gerektirir. Ama dehşet (fright), hazırlanmaksızın tehlikeye düşüldüğü zaman girilen durumu anlatır ve şaşırma (surprise) etkenini vurgular” (a.g.e. s. 25).

yineleme zorlantısını anlamak için kritik önem taşımaktadır. Hazırlıksız bir şekilde beklenmedik olanla karşılaşma olarak dehşet, dürtüsel yinelemenin zeminini oluşturan travmatik bir durum olarak sunulur. Yeni olanla ve belki de tehdit olanla karşılaşma durumudur. Kaygı ise kaynak bilinmese de bir tehlike beklentisi içindeyken deneyimlenen bir durum olduğu için, yaşam dürtüleri hazırlık için tetikte beklemektedir. Dehşet'te sağlanamayan bu tetikte olma hali, dehşet durumuna kilitlenmeye ve dolayısıyla yineleme zorlantısının gerilemeli niteliğinin açığa çıkmasına neden olur. Her ne kadar dehşet kaygıya dönüştürülmeye çalışılsa da travmatik olan dehşet deneyimiyle maruz kalınan eski duruma geri dönme çabası kökensel olarak işbaşına geçmiştir. Kaygı, belirsiz de olsa geçmiş (dehşet içinde olan) ve olası tehlikeler karşısında ego'ya yerleşen²⁰ bir savunma eğilimini temsil eder. Ancak bu noktada artık kaygı, kendini koruma dürtüsünün eşlik ettiği kendisine özgü bir yolda ölüme, yani inorganik olana dönüşe doğru giden dolambaçlı bir örüntüyü harekete geçirir. İşte söz konusu yineleme zorlantısı, beklenmedik olanın dehşet'yle bilinç dışında hareket etmekte ve kaynağa dönüşe kitlenmektedir.

Bir bakıma Freud'a göre her birimiz, yaşam hamleleri gibi görünen tüm etkinliklerimizde, ölüme ilişkin kendi yolumuzu bulmaya çabalamakta ve kendi üslubumuzca ölmeyi istemekteyiz.²¹ Bu bağlamda yineleme zorlantısı, her zaman için bir önceki duruma, nihai olarak ise cansız olana geri dönüşe ilişkin bir izlek oluşturmakta ve sürekli olarak yaşamdaki yinelemelerin ulaşmaya çalıştığı bir durumun, yani ölümün ifadesi olmaktadır. Eğer ölüm dürtüsü, yaşamın kendisinden çıktığı inorganik cansız duruma yeniden dönme çabasını ifade ediyorsa; ölümün kendisi de bir yineleme olmaktadır. Bilinç dışında cansızlığın egemen olduğu dönemin izleri kalmıştır. Daha doğrusu organik yaşamdan farklılaşarak gerçekleşen bilincin oluşum sürecinde, canlılığa geçiş durumunun gerilimi (travması) psikik aygıtta kazanmış ve aynı anda bastırılmıştır, yani unutulmuştur. Fakat bu travmayı hatırlamak olanaklı olmamakta, ona bilinç dışında köklenen bir dürtüyle geri dönmek söz konusu edilebilmektedir.

Bu bakımdan ölüm, yaşamın ortaya çıkmasıyla bozulmuş bir durumun yeniden oluşturulmasına karşılık gelir. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse cansız ve inorganik olana geri dönmeye. Bu yineleme, insan öznelliğinin de travmatik özünü oluşturur.²² Kozmik bir ilke olarak da anlamlandırılabilir olan ölüm dürtüsü, bir yineleme olarak ölüme zorlanmayı, kaynağa dönüşü ifade etmektedir. Dolayısıyla ilk ve kökensel travmayla baş etmenin olanaklı tek

²⁰ Sigmund Freud, *Ben ve İd*, (Çev. Ali Babaoğlu), Metis Yayınları, İstanbul, 2014b. s. 114.

²¹ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde*, s. 49.

²² Tomas Geyskens, & Philippe V. Haute, *From Death Instinct to Attachment Theory*, s. 21.

yolu ölüm olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu başlangıç kaynağına yeniden dönme süreci kendine özgü yollardan gerçekleştirilmektedir.

Heidegger ve Kaynağa Kilitlenme

Kaynak ve başlangıç temaları çerçevesinde Freud'un dürtüsel yineleme zorlantısı deneyimine ilişkin düşünceleri, Heidegger'in yeni düşünme biçimleri arayışında ortaya koyduğu var-lık²³ tarafından sahiplenilme ve kökensel kilitlenme düşünceleriyle yakınlık içinde durmaktadır. Söz konusu bağlantıları değerlendirmek ve belli noktalardaki yakınlıkları ortaya koyabilmek için Heideggerin özellikle *Vom Ereignis*²⁴ yapıtında karşımıza çıkan ilişkili düşüncelere odaklanmak gerekmektedir. Dolayısıyla Freud'un yineleme zorlantısı ile ölüm dürtüsünün kökensel bağına ilişkin düşünceleri, Heidegger'in *Vom Ereignis* yapıtıyla sınırlı kalınarak bu çerçevede ele alınacaktır. Burada kökensel bir kaynakla bağın yeniden oluşturulabilmesi için bir başlangıca geçiş, sıçrama durumu kendisini zorlamaktadır.

Heidegger *Vom Ereignis* adlı bu yapıtında, var-lık-tarihsel düşünmeyi, tarihsel açılımı içinde var-lık tarafından sahip çıkılan ve açıklanan bir düşünme olarak denemeye girişir. Yeni ve farklı bir düşünme deneyiminin peşinde olan düşünür, geleneksel düşünme biçimlerinden sıyrılmanın bir yolu olarak bir sıçrama²⁵ yapılmasının gereğini ortaya koyar. Yalnız bu sıçrama için bir hazırlık sürecine, bir uyumlanma (ayarlanma) ya da kilitlenme²⁶ diyebileceğimiz bir

²³ Heidegger *Vom Ereignis*'te *Sein und Zeit*'dan farklı olarak Varlık sorusunun odağını Dasein'dan Varlık'ın kendisine çevirir ve metafiziğin geleneksel dilinden uzaklaşma amacıyla bu perspektif farkını ortaya koyabilmek için 'Sein' yerine 'Seyn' ifadesini kullanmaya başlar. *Vom Ereignis*'in Emad&Maly çevirisinde Heidegger'in 'Seyn' olarak kullandığı terim Be-ing olarak çevrildiğinden (diğer İngilizce çevirilerde beyng ifadesi tercih edilmiştir), Seyn ifadesindeki farkın anlaşılabilmesi için Türkçede de tire kullanılarak 'var-lık' şeklinde yazılacaktır. Heidegger bu yapıtta var-lığın olagelme (ereignis) olarak yeniden düşünülmesinden ve Dasein'ın var-lık (Seyn) tarafından sahiplenilmesinden söz edecektir (Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Indianapolis University Press, Bloomington, 1999, s. 184).

²⁴ Heidegger'in bu yapıtından Almanca ismi kullanılarak söz edilecektir. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* adlı yapıtın, İngilizcede *Contributions to Philosophy (From Enowning)/(Of the Event)* olarak alternatif çevirileri bulunmaktadır.

²⁵ Heidegger var-lığın özsel salınımıyla bağlantısında var-lığa ait kökensel-sorunun sorulmasına ilişkin olarak ilk başlangıçtan diğer başlangıca geçişi sağlayan ve düşünce tarihinde varolanlara ilişkin yaklaşımlardan bütünüyle farklı karakterdeki sorunun perspektifine yerleşebilmek için bir sıçrama (ing. leap / alm. der sprung) hazırlığını ve hamlesini betimler (Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 164,165).

²⁶ Heidegger'in kullandığı "attunement" terimi, en basit haliyle varlık/dünya karşısında bulunmanın kökensel durumu olarak düşünülebilir. Anlamının karşılanması zor bir

motife ihtiyaç duyulmaktadır. Şeylerin kendi olma sürecinde var-lığın metafizik olmayan bir izleği, ancak böyle bir kilitlenme yoluyla ortaya konulabilir. Metafizik düşünme biçimlerinden ayrılma çabası, bir hazırlığı gündeme getirir ki, bu hazırlanma yeni bir düşünme biçiminin açığa çıkması için bir yönlendirilmeyle yürütülmelidir. İşte bu noktada Heidegger kökensel bir düşünme deneyimine giden yolda, düşünürü harekete geçirecek ve düşünmenin kendisini açmasına izin verecek bir motivasyon olarak kökensel bir uyumlanma deneyimini ortaya koymaya girişir. İşte bu deneyim, düşünmenin var-lığa kökensel kilitlenmesidir (grounding attunement).

Bu bağlamda metafiziğin klasik tasarımsal düşünme biçiminden farklı bir düşünme biçimine geçmek, ancak tanıdık olan her şeyi bir kenara bırakmak yoluyla olanaklı olacaktır.²⁷ Bu sıçrama, tanıdık düşünme biçimlerine yabancılaşmayı, tanıdıklığı bozarak şeylerin alışagelmis düzenini bozmayı gerektirir. Dolayısıyla Heidegger varlığın diyalektik, aşkınsal, nedensel, ideal biçimde açıklanmasından vazgeçmeyi öngörmektedir. Metafiziğin üstesinden gelmek ve varlığın tarihsel oluşum olarak kendisini açtığı açıklığına dönmek, yeni bir düşünme biçimini açığa çıkarmakla olanaklıdır.²⁸ Metafizikten var-lık-tarihsel düşünmeye geçişin çağında, var-lığın hakikatine ilişkin soru, yeni bir düşünme biçimiyle ele alınmalıdır. Bu düşünmede var-lığın salınımı, kendine ait sahiplenici karakterinde açığa çıkar. Artık konu bir şey ya da nesnel bir şeyin temsili değil, var-lığın sahiplenilme yoluyla sahiplenmesi olmuştur.²⁹ Bu yaklaşım değişikliği, insanın "animal rationale"den "Da-sein"a dönüşümünü ifade etmektedir. *Vom Ereignis*'te Da-sein, *Varlık ve Zaman*'ın Dasein'ından da farklıdır. Burada artık vurgu 'Seyn'dadır ve var-lık'la karşılıklı bir ilişki içinde bir olagelme (ereignis) söz konusudur. Yani var-lığın kendisini nasıl açtığı

terim olduğu için Türkçe karşılığı olarak uyumlanma, ayarlanma, kilitlenme sözcükleri birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılacaktır.

²⁷ *Vom Ereignis*'te var-lığın olagelmesinin (ereignis) salınımı ve sahiplenilmesine ilişkin anlatım, yapının fugal yapısı içinde açıklanmakta ve bu fugal kompozisyon "diğer başlangıca" geçiş için hazırlığı anlamamıza yardımcı olmaktadır (Iain Thomson, "The Philosophical Fugue: Understanding the Structure and Goal of Heidegger's Beitrage", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2003, 43(1), 2003, s. 59). Bu tür bir kompozisyon aynı zamanda, geleneksel felsefi yapıtların sistematik yapılarına karşı da bir alternatif olarak kendisini göstermektedir. Heidegger'e göre farklı bir yazım tarzı, farklı bir düşünme biçiminin de önünü açacaktır. Bu doğrultuda başlangıca ilişkin bir düşünme (inceptual thinking) olarak kökensel bir deneyimin peşine düşülmüştür.

²⁸ Geleneksel metafiziğin düşünme biçimleri, her zaman için tanıdık olandan yola çıkarak tanıdık olana bir merak duygusuyla harekete geçirilmekteydi. Heidegger ise diğer başlangıç için merakı değil, tanıdık olan her şeyi dışarıda bırakacak bir izleğin peşindedir (Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Indianapolis University Press, Bloomington, 1999, s. 15).

²⁹ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, (Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly), Indianapolis University Press, Bloomington, 1999, s. 3.

sorusu, Dasein'in öznel yorumunun ortadan kaldırılmasıyla sürecin kendisi tarafından sahiplenilmektedir.

Olagelme (ereignis), şeylerin kendi olma sürecinde var-lığın süreci sahiplenmesini ve bu süreçte şeylerin kendisine doğru olup bitmesini ifade eder. Yapıt olagelme olarak var-lığın özsel salınımını dile getirmeyi hedeflemektedir.³⁰ Var-lık olagelme sürecinde, süreç tarafından sahiplenilerek kendisi olmakta, kendisini açmaktadır. Sahiplenilme kendisi olmaya izin verme anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda var-lık-tarihsel düşünme, var-lığın kendine doğru açılışına tanıklık etmektir. Bu yeni düşünme, var-lığın açığa çıkma olanağını açımlayan kökensel bir düşünmedir. Olagelme sürecinde şeylerin açığa çıkması ve bu açıklığın sürdürülmesi de bir sorgulamaya dönüşmektedir. Bu sorgulama yanıtı verilip de kapatılabilecek bir sorgulama değildir.³¹ Olagelme, ait olma çağrısı ve ait olunma yanıtının salınımında kendisini açılar.

Kökensel düşünme (inceptual thinking), düşüncenin içerisinde sürecin kendisini yaşamak ve var-lığın salınımına açık olmakla olanaklıdır. Yani şeylerin açığa çıkmasında (ereignis), bir bakıma kendi olma sürecinde, Da-sein sürecin içinde var-lık tarafından sahiplenilerek tanıklık etmektedir. İşte Heidegger'e göre bu yeni düşünme biçiminin deneyimlenmesi ve bu tanıklık için, duyulacak gerçek şeyleri duyacak insanın bu ruh haline hazırlanması gerekmektedir. Düşünmeyi harekete geçirecek bir hazırlık ve uyumlanma sürecine duyulan ihtiyaç, kökensel düşünme deneyimini başlatmak için zorunludur.

Bu doğrultuda tanıdık düşünme biçimlerine yabancılaşmak ve şeylerin alışagelmış düzenlerini bozmak için tanıdık duyguları sarsacak bir heyecana ihtiyaç vardır. Yeni olana uyumlanmak ve kilitlenmek, alışıldık olanların sarsılmasını gerektirir. Merak alışıldık olandan hareketle alışıldık olan, fakat tanıdık olmasından dolayı fark edilemeyen şeylerin araştırılması girişimini sağlar. Sadece tanıdık olan şeylerin yeniden bir sorgulanmasının önünü açar. Yeni bir düşünme biçimine sıçrayış ise, tüm alışıldık olanların sarsılmasını ve tüm tanıdık olanlara yabancılaşmayı öngörmektedir. Geleneksel düşünmenin

³⁰ A.g.e. s. 3.

³¹ Geleneksek metafizik insanı ve varlığı iki ayrı varolan (entite) olarak ele almaktadır. Heidegger ise *Vom Ereignis*'te metafizik olmayan ve kökensel bir dil kullanımına girer. Yapıtın temel teması olan ereignis (olagelme) (ing. en-owning); uygun olana, kendisi olana getirmek demektir. Ereignis'ten yola çıkmak, ereignis'ten konuşmak ve düşünmek; kendisi olma ve var-lık tarafından sahiplenilme kökensel deneyiminden yola çıkarak konuşmak ve düşünmek anlamına gelir (Daniela Neu, "On The Relation Between Being and Humans in Heidegger's Letter on Humanism and in his Contributions to Philosophy", in the Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy, Volume : 6, 1998, s. 190). Var-lığın çağrısına uygun olarak düşünmek, dili de ait olduğu yere getirir.

bir tür travmatize edilmesine benzer bir olayın gerçekleşmesi gerekiyor gibi görünmektedir. Diğer başlangıç ancak bu türden yoğun ve sarsıcı bir heyecan duygusuyla olanaklıdır. Çünkü bu düşünme, ne betimleme ne de açıklama yapacak ve bir iddiada ya da öğretide bulunmayacaktır.³² Var-lığın kökensel salınımı olarak açığa çıkardığı şeyin kendisi olacaktır. Artık var-lık varolanların perspektifinden düşünölmeyecek, var-lığın kendisinin içinden düşünölecektir.³³ Var-lığa bir yeniden dönüş söz konusudur ve ancak olagelmenin kendini açma biçimi içinde bu dönüş gerçekleştirilebilir. Dolayısıyla kökensel kilitlenmeye zemin hazırlayan sarsıcı bir duyguyla tanıdık olanlardan kopulabilir ve bu yolla unutulmuş olan kendini zorlayabilir. İşte Heidegger'e göre olagelmeye (ereignis) ilişkin kökensel düşüncenin hazırlanacağı ve Batı felsefesinin ilk başlangıcından diğer başlangıca geçişin düşüncesi böylesi bir izleği gerektirmektedir.

Kökensel düşünme aşılabilir olan bir başlangıçtan kendisine köken alır, bu yüzden başlangıcın biricikliğine yeniden dönölmelidir. Başlangıca ilişkin kaynak, kökensel düşünmede sağlanabilir ve ancak bu orijine ilişkin olan, yeniden geriye getirilebilir ve yinelenir. Bu orijinal başlangıca geri gidilmelidir ve söz konusu yineleme de aynı şeyin tekrarı değildir ve olamaz; çünkü başlangıcından ötesine geçilmiştir ve kendi geri dönüşü tarafından belirlenir.³⁴ Böylesi bir yeni düşünme alanı için kaçınılmaz görönen hazırlanma, kökensel düşünmenin bu kilitlenmesi, kendisini belirli uyumlanmalarla gösterir. Bunlar var-lık-tarihsel düşünme içinde kökensel düşünmenin temel kilitlenmeleridir (grounding-attunement). Burada Freud'un belirlediği dürtüsel yineleme süreçleriyle başlangıca geri dönme izleği boyunca yaşamın kökenine giden yola saplanmayı sağlayan dehşetin yol açtığı, travmaya benzer bir kilitlenme durumu betimlenmektedir. Heidegger'e göre tanıdık olanlardan koparak öteki başlangıca uyumlanmanın açığa çıkması, şaşkınlık içinde bir dehşet (startled dismay), kararlı yönelim (reservedness) ve derin huşu (çekingenlik) (deep awe) yoluyla olur.³⁵ Ancak hakikatin kökensel salınımının ve var-lığın hakikatının kökenselliğinin düşünölmeye yoluyla bu kilitlenmelerin iç ilişkileri deneyimlenebilir. Heidegger yanlış anlaşılabilir önlemek için bu kilitlenmelerin birliğine karşılık gelecek bir sözcük kullanmamıştır. Bu bağlamda öteki başlangıca geçişi hazırlayan ve olagelmeye ait düşünmeyi harekete geçiren bu uyumlanma süreçleri olarak kökensel kilitlenmeyi ayrıntılandırmak gerekmektedir.

³² Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 4.

³³ A.g.e. s. 5.

³⁴ A.g.e. s. 39.

³⁵ A.g.e. s. 11.

Şaşkınlık içindeki dehşet, var-lığın kendini açma sürecinin unutulmasını duyurur ve bir noktaya kadar ilk başlangıcın kökensel kilitlenmesi olan merakla kutuplaştırılabilir. Bu dehşet durumu, var-lığın anlamına ilişkin düşünmenin en ilginç ve en sorguya değer boyutunda ortaya çıkar. Düşünme var-lığın geri çekilişine uyumlanır ve köken yokluğunda bir koruma olmaksızın deneyimlenir.³⁶ Bu deneyim sarsıcıdır. Bir nevi ruhsal aygıt üzerinde etkide bulunan travma nevrozlarına benzemektedir. Var-lığın terk edilişi deneyiminde ortaya çıkar. Bu dehşette düşünme, var-lığın terk edilmesini ve unutulmuşluğunu deneyimler ve bu durum var-lığın geri çekilme olarak salınımıdır.³⁷ Yani var-lığın geri çekilişine bu dehşet durumuyla uyumlanır. Bu geri çekiliş var-lığın varolanları terk etmesidir. Ancak burada var-lık kendisini gizleme içinde açığa çıkarmaktadır.

Üç yönlendirici uyumlanmadan ikincisi kararlı tutmadır (reservedness). Bu uyumlanma durumu, dehşet ve çekingen huşu'nun arasında kalır. Var-lığın geri çekilmesinin dehşet içinde görülmesi ve bununla ilişkili olarak bunun korunmaya çalışılması, ona dönmeye uyanmayı çağırır. Bu anlamda kararlı tutma, bir hazırlanmanın ön-uyumlanmasıdır. Diğer başlangıçta kökensel düşünmenin stilini belirler.³⁸ Dehşetle, huşu'nun ikisi de bu kökensel kilitlenmeden çıkar³⁹ Bu yolla var-lığı soruşturmaya girişen nadir kişiler, var-lığın kökensel olarak açılımının sağlandığı kararlılıkla uyumlanırlar. Bu kararlı tutma (reservedness), var-lığın açılımını geri çekilme ve olagelme olayı olarak kilitler (attune). Bu kökensel ve temelsiz açılımda durmayı ve ondan yüz çevirmemeyi sağlar. Bu yolla var-lığın hakikati sadece geri çekilme olarak değil, olagelme olarak da açığa çıkar.⁴⁰ Freudcu dehşetin kaygıya dönüştürülmesi ve ego'nun bu süreçte verdiği korunma mücadelesine benzer. Bu kararlılıkla var-lığın çağrısına yanıt vermek ve hakikatin salınımına açık olmak olanaklıdır.

Derin huşu (çekingenlik) ise, bir suskunluğun gerekliliğini hissettirir. Bu olagelme olarak var-lığın salınımına izin vermek anlamına gelir. Da-sein bu kökensel kilitlenmelerle arayıcı, koruyucu, bekçi ve bakıcı olmaktadır.⁴¹ Yeni düşünme biçimine hazırlanan kişinin bu kökensel izlekleri deneyimlemesi gerekir. Suskunlukta varolanlar korunmak durumundadır ve bu koruma,

³⁶ Susan M. Schoenbohm, "Reading Heidegger's Contribution to Philosophy: An Orientation", *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, (Ed. Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu and Alejandro Vallega), Indiana University Press, Bloomington, 2001, s. 22.

³⁷ Daniela Vallega-Neu, *Heidegger's Contribution to Philosophy: An Introduction*, Indiana University Press, Bloomington, 2003, s. 56.

³⁸ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 12.

³⁹ Daniela Vallega-Neu, *Heidegger's Contribution to Philosophy: An Introduction*, s. 38.

⁴⁰ A.g.e. s. 43.

⁴¹ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 12-13.

çekingenlik yoluyla sağlanır.⁴² Aynı zamanda bu çekingenlik, ince bir sessizliktir ve bunun rehberliğinde var-lığın ilk ve diğer başlangıç arasında gidip gelmesi olanaklı olur.⁴³ Var-lığın açılımında, bir şekilde başlangıç kaynağında ikamet edecek düşünmenin sıçramasına bu kilitlenmeyle uyumlanılır. Dolayısıyla kökensel kilitlenmeyle bağlantısında insanla var-lık arasındaki ilişkinin boyutu önem kazanmaktadır.

Heidegger için olagelme (ereignis), insanlarla var-lık arasındaki anlaşılabilirliğin sağlandığı bir uzlaşma gibidir. Dünyalarının açılmasında ve dünyasal çevrelerinin anlaşılır kılınmasında aktif bir şekilde katıldıkları bir sürece işaret eder.⁴⁴ İlişkinin kurulması böylesi bir kökensel kilitlenme yoluyla bir sıçramanın koşulunu oluşturmaktadır. Bu ilişkinin unutulmuş ve geri çekilmiş olan kökensel zemini de bir uyumlanma ve hazırlık yoluyla ulaşılabilecek olan diğer başlangıca sıçramayı hazırlar. Başlangıçta saklanmış ve korunmuş olan kökensel ilişkilenebilirliğe yeniden dönme, söz konusu sıçramanın harekete geçirilmesi demektir. Çünkü felsefenin görevi insanlara ve varolanlara kökünde ait oldukları yere geri dönmelerinde yardımcı olmaktır.⁴⁵ "Felsefe, tarihin başlangıcına geri gitmeyi isteme ve bu yolla kendisinden öteye gitmeyi istemedir."⁴⁶ Freud'un düşüncesinde ise bu durumun karşılığı, kökensel bir dürtü olan ölüm dürtüsüyle gerçekleşiyor görünmektedir. Bu bağlamda Heidegger felsefesindeki ölüme-doğru-olma (being-toward-death) düşüncesi, Dasein'in kendi olma olanaklarını kuran bir otantik varolma biçimini de açıklamaktadır.⁴⁷ Ancak *Vom Ereignis*'teki var-lık vurgusu doğrultusunda hareket edecek olursak Freudcu ölüm dürtüsünün öznel olmayan (kozmozolojik) karakterine yakın bir yaklaşım daha fazla öne çıkmaktadır. Ölüme-doğru-varlık Da-sein'in bir belirlenmesi olarak var-lık tarafından harekete geçirilmesi ve sahiplenilmesi olduğu gibi, aynı zamanda var-lığın hakikatinin olanaklılığının kökeni olarak konumlandırılır.⁴⁸ Söz konusu ölüme yönelik zorunluluğun ve

⁴² Susan M. Schoenbohm, "Reading Heidegger's Contribution to Philosophy: An Orientation", s. 23.

⁴³ Daniela Vallega-Neu, *Heidegger's Contribution to Philosophy: An Introduction*, s. 40.

⁴⁴ Iain Thomson, "The Philosophical Fugue: Understanding the Structure and Goal of Heidegger's *Beitrage*", s. 61.

⁴⁵ Olagelme (ereignis) sözcüğünün içeriği de bunu gösterir. İnsanın var-lık tarafından sahiplenilmesi ve var-lığa insan tarafından tanıklık edilmesi. Yani bir başlangıç yapmanın ve yeni bir düşünme biçimine sıçramanın yolu, orijinal kökeni sahiplenme ve onun tarafından sahiplenilmeye izin vermektir.

⁴⁶ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 26.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Being and Time*, (Trans. Joan Stambaugh), State University of New York Press, Albany, 1996, s. 243.

⁴⁸ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 200-201.

olanaklılığın çarpıştığı bu harekette, var-lığın özsel salınımı içinde kökenin açığa çıkarıldığı bir kaynak sorusu kendini göstermektedir.⁴⁹

Bu açıdan dehşet, kararlılık ve çekinme (huşu) olarak bu temel uyumlanmalar, kökensel düşünmeye yönelimler olarak anlaşılabilir. Dehşet'te açığa çıkan varolanların olduğu, fakat var-lık tarafından terk edildiklerinin fark edilmesidir.⁵⁰ Bu durumdan yüz çevirmemek ve bu ilişkinin sürdürülmesi kararlı bir yönelimi (reservedness) sağlamayı gerektirir. Burada insan var-lıkla ve var-lığın hakikatiyle ısrarlı bir ilişki içindedir. Kökensel kilitlenmelerde sahiplenilen, insan aracılığıyla Da-sein'dir. Var-lığın hakikati (primordial ground), temelsiz bir temelde (abgrund) Da-sein ve var-lık arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Da-sein var-lığın açığa çıktığı aralıktır. Gidip gelme oyununda açılımın açığa çıktığı diğer başlangıcın temelsiz temelidir ve var-lık tarafından sahiplenilir. Bu anlamda Da-sein, olagelme olarak var-lıktan farklı değildir. Var-lığın tarihsel olagelmesinin kökensel uzam-zamanı, temelsiz açıklığıdır.⁵¹ Yani olagelme olarak var-lık ve sahiplenilme olarak düşünme, Da-sein'da açıklanır.

Bu noktada kökensel kilitlenmenin, Da-sein'in bu başlangıç kaynağına ayarlanmasını sağladığı söylenebilir. Böylece düşünme de var-lığın hakikatine açık olmaktadır.⁵² Diğer başlangıcın kökensel ayarlanması da, aslında düşünme üzerinde sarsıcı bir etki yaparak kökene çağrı yapar. Bir bakıma söz konusu olan kaynağa bir dönüş sürecidir. Böyle bir ayarlanma olmaksızın tasarımsal düşünmenin geleneksel biçimlerinden kurtulmak ve diğer başlangıca sıçrama yapmak olanaklı değildir. Dolayısıyla var-lığa yaklaşmanın en uygun yolu, başlangıca açılan izlekte herhangi bir onaylama ya da reddetme kaygısı gütmeyen onun sesine kulak vererek bu kökensel düşünme deneyimine açık olmaktır.⁵³ Söz konusu izlek, kaynağa kendine özgü bir şekilde giden

⁴⁹ Heidegger ölüm-doğru-var-lık (alm. seyn zum tode) hareketini ve bu yönelimin var-lık tarafından sahiplenilmesini, var-lık sorusunun temelini hazırlanması göreviyle bağlantılandırır. Bu görev sadece diğer başlangıcın düşünürleri içindir (a.g.e. s. 200).

⁵⁰ Bu durum teknoloji çağının bir karakteristiği olarak varolanların varlığının üretim ve iletişim ağı içinde birer entiteye indirgenmeleri anlamına gelir. Ancak var-lığın geri çekilmesinin açılımı yine de hakikati dehşet içinde duyurur. Var-lık kendisini geri çekilme olarak göstermekte, ancak bunu dehşete kitlenen nadir kişiler fark edebilmektedir (Daniela Neu, "On The Relation Between Being and Humans in Heidegger's Letter on Humanism and in his Contributions to Philosophy", s. 191).

⁵¹ Daniela Neu, "On The Relation Between Being and Humans in Heidegger's Letter on Humanism and in his Contributions to Philosophy", s. 191-192.

⁵² Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, s. 16.

⁵³ Charles E. Scott, "Introduction: Approaching Heidegger's Contribution to Philosophy and Its Companion", *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, (Ed. Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu and Alejandro Vallega), Indiana University Press, Bloomington, 2001, s. 4.

dolambaçlı bir yoldan başkası değildir.⁵⁴ Varolanların özüne ilişkin metafizik sorgulamadan, var-lığın kendisinin kökensel salınımına ilişkin var-lık-tarihsel sorgulamaya geçiş; bu düşünme deneyiminin gerektirdiği uyumlanmaya kendini bırakmayı gerektirir. Düşünmenin kökensel olanakları da bir başlangıç kaynağına erişim yoluyla açıklanabilir.

Sonuç

Freud'un düşüncesinde yaşamın ortaya çıkmasıyla bozulmuş bir durumun yeniden oluşturulması olarak ölüm, zorlayıcı ve yineleyici kozmik bir dürtüsellik dolayımında anlamlandırılır. Metapsikolojik bir düzlemde betimlenen süreç, cansız ve inorganik olana geri dönmeye, bir bakıma başlangıçtaki kaynağa zorlanmayı ifade eder. Travmatik bir boyutu olan psişik bir mekanizma çerçevesinde kaynağa dönüş temasını izleyebildiğimiz Freud'un analizi, başlangıçtaki kaynağa yeniden dönme sürecinin kendine özgü yollardan gerçekleştirildiğini ortaya koymaktadır.

Bu çerçevede Heidegger düşüncesinde alışagelmış ve tanıdık her şeyi sarsarak bir başlangıcı açıklamak için var-lığın özsel salınımının kökeninde olan olagelme'ye (ereignis) kilitlenmenin gerekliliği ortaya konur. Bu noktada söz konusu kilitlenmeye hazırlayıcı süreçlerin, Freud'un betimlediği psişik aygıtı harekete geçiren dürtülerin gerilemeli niteliğiyle benzerliği kendisini göstermektedir. Dolayısıyla olagelme'nin Da-sein'ı sahiplenmesi ve bu sahiplenilme, dürtüsel bir zorlanmayla ölüme geri dönüşün bir ifadesi olarak yorumlanabilir ve Freud'un betimlediği yineleme zorlantısı benzeri bir kökensel düşünmeye kilitlenme olarak açıklanabilir. Heidegger'e göre ancak düşünme'nin var-lıkla uyumlu bir şekilde Da-sein tarafından açığa çıkarılması süreci, bir kilitlenmenin sağlayacağı bir dönüşümle gerçekleşebilir. Aksi takdirde, düşünme kendisini sürekli olarak yineleyecek ve kökeninden kopuk olarak düşünememeyi düşünmeye devam edecek gibi görünmektedir. Ancak her durumda kaynağa dönülecektir. Dolayısıyla Heidegger'in ortaya koyduğu dehşet içindeki altüst edici düşünme deneyimi, Freudcu perspektiften organizmaların kendine özgü yollardan kilitlendiği ölümü hedefleme ve söz konusu ölüm dürtüsünün anlamlandırılması çabası olarak okunabilir.

⁵⁴ Heidegger transendental bir perspektiften, tarihsel-olagelme'ye ait bir perspektife geçiş yapma girişiminde bulunmuştur. Olagelme'ye ait bir patikaya girmiştir. Dolayısıyla yapıt, var-lığın kökensel salınımının çekirdeği olan olagelme'nin (ereignis) perspektifinden dinlenmelidir (Friedrich-Wilhelm von Herrmann, "Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking", *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, Ed. Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu and Alejandro Vallega, Indiana University Press, Bloomington, 2001, s. 111). Bu doğrultuda girişiminin hedefi, hakikati içinde var-lığın açılımına ya da kökenine doğru düşünmek değil, kökenden ve hakikati içinde var-lıktan, yani kaynaktan düşündürmektir.

KAYNAKÇA

- Carel, Havi, *Life and Death in Freud and Heidegger*, Rodopi, Amsterdam, 2006.
- Freud, Sigmund, *Haz İlkesinin Ötesinde*, (Çev. Ali Babaoğlu), Metis Yayınları, İstanbul, 2014a.
- Freud, Sigmund, *Ben ve İd*, (Çev. Ali Babaoğlu), Metis Yayınları, İstanbul, 2014b.
- Geyskens, Tomas & Van Haute, Philippe, *From Death Instinct to Attachment Theory*, Other Press, New York, 2007.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, (Trans. Joan Stambaugh), State University of New York Press, Albany, 1996.
- Heidegger, Martin, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, (Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly), Indianapolis University Press, Bloomington, 1999.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, "Contributions to Philosophy and Enowning-Historical Thinking", *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*. (Ed. Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu and Alejandro Vallega), Indiana University Press, Bloomington, 2001, p. 105-126.
- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean Bertrand, *The Language of Psychoanalysis*, (Trans. Donald Nicholson-Smith), The Hogarth Press, London, 1973.
- Laplanche, Jean, *Life and Death in Psychoanalysis*, (Trans. Jeffrey Mehlman), The John Hopkins University Press, London, 1985.
- Neu, Daniela, "On The Relation Between Being and Humans in Heidegger's Letter on Humanism and in his Contributions to Philosophy", in the Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy, Volume : 6, 1998, pp. 189-193.
- Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, (Trans. Denis Savage), Yale University Press, London, 1970.
- Scott, Charles E., "Introduction: Approaching Heidegger's Contribution to Philosophy and Its Companion", *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, (Ed. Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu and Alejandro Vallega), Indiana University Press, Bloomington, 2001, p. 1-12.
- Schoenbohm, Susan M., "Reading Heidegger's Contribution to Philosophy: An Orientation", *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, (Ed. Charles E. Scott, Susan M. Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu and Alejandro Vallega), Indiana University Press, Bloomington, 2001. p. 15-31.
- Thomson, Iain, "The Philosophical Fugue: Understanding the Structure and Goal of Heidegger's Beitrage", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2003, 43(1), p. 57-73.
- Vallega-Neu, Daniela, *Heidegger's Contribution to Philosophy: An Introduction*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

HEIDEGGER'DE OTANTIKLİK - ZAMANSALLIK İLİŞKİSİ

Bilge SALUR*

ÖZ

Martin Heidegger otantiklik kavramına özgün ve felsefi bir yorum getirerek bu kavramın anlaşılmasına önemli bir katkı yapmıştır. Ne var ki, literatürdeki Heidegger çalışmaları düşünürün bu bağlamdaki bütüncüllüğünü göz ardı ederek, onun otantiklik bağlamındaki bazı kavramlarını temel almaya yönelmişlerdir. Bu çalışmanın amacı ise Heidegger'in otantik varoluşa ilişkin anlayışının, düşünürün zamansallık (Zeitlichkeit) kavramının çatısı altında düşünülmesi gerektiğini göstermektir. Bu amaçla öncelikle Heidegger'in orijinal zamansallık (ursprüngliche Zeitlichkeit) anlayışı açıklanacak, daha sonra orijinal zamanın Dasein tarafından hissedilmesi ile olanaklı olan bu otantiklik idealinin tasviri yapılacaktır. Bu bağlamda düşünürün; el-altındalık (Zuhandenheit), kaygı (Angst), can sıkıntısı (Langeweile) ve ölüme-doğru-varlık (Sein-zum-tode) gibi otantiklikle ilişkilendirilen kavramlarının esasen zamansallık çatısı altında anlamlı olduğu savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Otantiklik, Zamansallık, Kaygı, Ölüm.

THE RELATIONSHIP BETWEEN AUTHENTICITY AND TEMPORALITY IN HEIDEGGER

ABSTRACT

Martin Heidegger made a significant contribution to the understanding of the concept of authenticity by providing an original and philosophical interpretation of it. However, Heidegger studies in the literature have been tending to rely only some of his concepts in the context of his conception of authenticity, ignoring the philosopher's systematic integrity. The purpose of this study is to show that Heidegger's understanding of authentic existence should be considered with regard to the framework of his concept of temporality (Zeitlichkeit). For this purpose, firstly Heidegger's original understanding of temporality (ursprüngliche Zeitlichkeit) will be explained, and then this ideal of authenticity which is possible by Dasein's intuitive understanding of the original time, will be depicted. In this context; It will be argued that Heidegger's concepts associated with authenticity, such as readiness-to-hand (Zuhandenheit) anxiety (Angst), boredom (Langeweile), and being-towards-to-death (Sein-zum-tode), can make sense only within the framework of temporality.

Keywords: Heidegger, Authenticity, Temporality, Anxiety, Death.

* Dr., bilgesalur9@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8337-8583.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 577-590

Makalenin geliş tarihi: 28.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 21.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 577-590

Submission Date: 28 February 2021

Approval Date: 21 April 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Heidegger otantik varoluş kavramına oldukça önemli katkılar yapmış bir filozoftur. Düşünürün otantik benlik konusundaki görüşleri ise büyük ölçüde ölüm, kaygı, can sıkıntısı gibi kavramların tekelinde ele alınarak, dar bir çerçevede yorumlanmıştır. Oysa Heidegger'in başat ilgisi, orijinal anlamıyla kavranmayan, üzeri örtülmüş bu zamanın anlamını ele almaktır. Bununla birlikte, Dasein'in otantik -yani kendisi gibi olma- olanağını orijinal zaman fenomeniyle bağdaştırmaktır. Heidegger'in felsefi açıdan yeniliği ve özgünlüğü esasen, onun orijinal zaman anlayışı ve otantik benlik anlayışı arasında kurduğu ilişkidir.

Heidegger'in felsefi ilgisi üzeri örtülü, geleneksel zaman kavramının açık etmektir. Zamanın Dasein'in gündelik ve pratik ilgileri sebebiyle teleolojik bir bağlamda düşünülmesi, orijinal zamanın (ursprüngliche Zeitlichkeit) bütünlüğünün unutulmasına yol açmıştır. Başka deyişle Heidegger'e göre orijinal zaman, Dasein'in gündelik hayattaki düşüncesine yabancıdır. Çünkü Dasein pratik yönelimselliği dolayısıyla gündelik hayatında, hep bir öncelik-sonralık ile düşünmektedir. Oysa Dasein'in orijinal zamansallıktan parçalara ayrılıyormuşçasına, bölerek düşündüğü zaman, aslında orijinal zamanın içinde de kapsamaktadır. Dasein gündelik ilgileri doğrultusunda, yani düşmüşlüğü içindeyken bu bütüncül, kapsayıcı zamanı unutmuştur.

Dasein'in unuttuğu orijinal zaman, bazı vizyon/görü anlarında (Augenblick) bir göz kırpması gibi kendisini Dasein'a hissettirir. İşte bu "anlar" Heideggerci anlamıyla otantik varoluşun kendisini gösterdiği, Dasein'in otantik olarak kendisi olma olanağına (Seinkönnen) eriştiği zamanlardır. Heidegger genel anlamıyla bu anları *olumsuzlanma* deneyimleri olarak konumlamıştır. Bu sebeple el altında olan varlığın kaybolarak veya kırılarak işlevini yerine getiremeyişi, Dasein'in can sıkıntısı, kaygı duyması veya ölüme yakın bir deneyim yaşaması onu kendisine geri getirerek, otantik olma potansiyelini açılar. Esasen hiçliği açılama potansiyeli olan bu durumlar, var olan aşinalığı çökerterek, bir boşluk ve kayıp yaratır. Heidegger bu özel durumları önemser, çünkü bu kayıp anları esasen orijinal zamanın hissedilmesi ve otantik olma olanağını barındırmaktadır.

Heidegger'in felsefi argümanının dayandığı temel, modern zaman anlayışına yönelik eleştiri olduğu açıktır; çünkü modern epistemolojik düşünüşe hapsolmuş özne, orijinal zamanı unutmuş ve otantik varoluş içinde değildir. Heidegger'in iddiası ise, Dasein'in gündelik düşüncesini aşan, farklı bir hal ile kendisi olabileceğini iddia etmektir. Düşünürü göre modern insan düşünüşü ve modern zaman anlayışı, orijinal zamanın unutulmuşluğuna dayandığı için bütüncül olmaktan uzaktır; özneyi ayrıştırmakta ve dağıtmaktadır. Bu bağlamda araçsal/hesaplayıcı akıl (rechenendes Denken) da

modern düşünüşün uzantısı olarak, özneyi belli bir rasyonalite ve belirlenmişlik içinde tutmaktadır. Kaldı ki, varlığın anlamı da bu bakış açısıyla zaten bilindiği varsayılarak unutulmuştur. Oysa otantiklik ideali, bütüncül ve birleştirici bir kendilik ideali olarak; epistemolojik bağlamı, modern sınırlı düşünüşü aşmayı talep etmektedir. Bu sebeple Heidegger, bu bağlamsallığın kendisini, yani otantik varoluş alanını, hiçliğin kendisini göstermesi ve bu hiçliğin, onun içindeki Dasein tarafından *pasif bir biçimde* duyumsanmasını otantiklik olarak görür. Çünkü "Dasein, yönelimlerinde ister teorik ister pratik olsun, varlığı anlayış zaten içerilmekte olduğu için, varlığı anlayış olarak var olmaktadır. Bu otantik, existenzial anlamda anlayış, aynı zamanda Dasein'in kendisini de, tümlük, özsel birlik olma olanağı (eigensten Seinkönnens) olarak anlayışı demektir. Aslında otantik olmayan sıradan anlayış da örtük, potansiyel olarak otantik anlayıştır."¹ Bu sebeple Heidegger'in zaman anlayışı otantik varoluş düşüncesiyle ilişkisi bakımından detaylı bir biçimde açıklığa kavuşturulmalıdır.

Heidegger'in Kökensel/Orijinal Zamansallık Anlayışı

Heidegger geleneksel felsefeyi zaman kavramını, orijinal zamanı görememiş olmakla eleştirir. Bu bağlamda Kant, Bergson ve Hegel felsefelerindeki zaman anlayışlarıyla hesaplaşır ve tüm çabalarına karşın, bu düşünürlerin de orijinal zamanı görmekte başarısız olduklarını savunur. Heidegger'in iddiasına göre geleneksel zaman anlayışları; zamanı öncelik-sonralık ilişkisi ile anlamaktadır. Aslında düşünüre göre bu durum bir yanlış olmamakla beraber eksik bir anlayışı temsil etmektedir. Geleneksel zaman anlayışı esasen Dasein'in gündelik düşünüşüne aittir ve orijinal zamansallığın kendisi değildir. Heidegger'in deyişiyle insan zaten; "ister yüksek sesle olsun ister olmasın, aslında hep şunu söylemektedir: "Sonra" şunlar olmalı, "önce" "şunu halletmek lazım, "şimdi" şunu tamamlamalı, çünkü "daha önce" başaramamıştık veya kaçırmıştık gibi."²

Oysa Heidegger'e göre orijinal zaman, uzamsal ve öncelik-sonralık ilişkisine dayanan, dolayısıyla geçmiş, şimdi ve gelecek kipleriyle ifade edilen bölünmüşlük değildir. Bu türden zaman, Heidegger'e göre alelade/sıradan zamandır ki; alelade zamanda, zaman ardışıklık ilişkisi; şimdiler dizisi olarak ortaya çıkmaktadır. Alelade zaman orijinal zamansallığı örter. (Heidegger, 2018: 619). Oysa orijinal zamansallık (ursprüngliche zeitlichkeit) ardışıklık değildir, uzamsal değildir. Orijinal zamansallık zamanın geçmiş gelecek ve

¹ Cihan Camcı, *Heidegger'de Zaman ve Varoluş*, Bibliotech Yayınları, Ankara, 2015, s. 166.

² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten. Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 597.

şimdi olarak üç boyutun da kendisinde eş zamanlı olarak bulunduğu (simultanete) ve geçişli (ecstatic) yapısıdır. Burada bir bakıma Heidegger'de iki türden zamanın var olduğu yorumuna ulaşılır; bir tarafta Dasein'ın gündelik hayatta kesitlerle bölerek, öncelik sonralık ilişkisiyle ifade ettiği alelade zaman, bir yanda da bölünmez birliği içinde akıp giden orijinal zamansallık. Aslında Heidegger'in zaman konusundaki temel iddiası alelade zamanın, yalnızca Dasein'ın gündelik ilgilerine yönelik olarak düşündüğü bir biçim olması, ancak bu zamanın da esasen orijinal zamansallık içinde bizatihi kapsanmış olduğudur.

Heidegger zaman bağlamındaki görüşlerini formüle ederken, Kant felsefesinden yola çıkar. Kant'ın zaman üzerine olan belirlemelerinden, zamanın özneye önceden verili ve içsel bir görü olarak konumlanışından hareketle, orijinal zamanın özneye zaten verili olması gerektiği sonucuna ulaşılacağını iddia eder. Başka deyişle, Kant'ta öznenin aktifliğine, belirleyiciliğine karşın, zaman boyutu özneye pasif ve sezgisel bir kavrayış ile anlaşılmalıdır. Deleuze bu durumu şöyle ifade eder;

“Kant'tan itibaren, felsefe, düşünülemez olanı düşünmek görevini üstlenecektir —düşüncenin dışında olanı düşünme işini bir kenara bırakacaktır. Gerçek sınır düşüncüyü içeriden kateder ve işler. Burada geçen defa söylemeye çalıştığım şeyle yine karşılaşırız: Burada iki biçim arasında bir tür gerilim var. Kendiliğindenliğin aktif biçimi, ya da isterseniz aktif belirlemenin biçimi veya kavramın biçimi —çünkü bu bütün kavramların biçimsel birliği, birimidir... öyleyse, bir tarafta belirlemenin aktif biçimi, öte taraftaysa belirlenebilir olanın sezgisel veya alıcı biçimi -yani zaman. Bu ikisi birbirlerinden mutlak olarak başka türdendirler ama yine de aralarında temel bir tekabül ilişkisi vardır: Biri ötekinin içinde işler. Düşünceye direnen şeyi düşünce bizzat içinde barındırmaktadır. Düşünün, Heidegger hangi bakımdan Kantçıdır? Bazı ünlü cümleler var: Henüz düşünmüyoruz. Heidegger düşünceyle ilişkili olarak zamandan bahsettiğinde Kantçı oluyor. Kant'tan Heidegger'e giden doğrudan çizgi tam anlamıyla zaman ve zamanın düşünceyle ilişkisi problemidir. Kant'ın keşfettiği büyük problem, belirleme biçimiyle veya aktiflik ya da kendiliğindenlik biçimiyle alıcılık, pasiflik biçimi veya belirlenebilir olanın, zamanın biçimi arasındaki ilişkidir.³”

Deleuze'ün bu yorumlamasından anlaşılacağı gibi, Kant'ın zamanı iç duyuya ait a priori bir sezgi olarak konumlaması ve onu kavramsal olandan ayırması, Heidegger'in çıkış noktasını oluşturmuştur. Heidegger'de orijinal zaman; Dasein'a önceden verilmiştir ve görüye aittir. Bununla birlikte Heidegger, Kant'ın böyle bir şey söylememesine karşın bu önsel zamanı bütün, kapsayıcı ve Dasein'ın tüm gündelik yöneliminde kapsadığını iddia eder.

³ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2007 s. 78-79.

Başka deyişle, Dasein farkında olsun olmasın, orijinal zaman, Dasein'ın gündelik hayatta öncelik sonralık ilişkisiyle böldüğü işe gitme- eve gitme zamanı olarak adlandırdığı bu bölünmüşlüklerde zaten içerilmektedir. Heidegger'in zaman anlayışı; zamanın uzamsal olmayan, bütüncül ve orijinalliğine dayanır. Heidegger'e göre otantiklik bu orijinal zamanın hissedilmesidir. Ancak daha önce de vurgulandığı gibi, Dasein gündelik hayattaki ilgilerinde bu zamanı duyumsayamaz; her günkü pratik ilgi ve yönelimleri bağlamında hareket ettiğinde orijinal zaman fenomeni içinde kapsanmış halde olsa bile, zamanı kendi ilgileri ve yönelimleriyle bölümlenmektedir. Burada önemli olan, orijinal zamanın yine de bu yönelim anlarda da Dasein'a eşlik ettiğinin gösterilmesidir:

“Gündelik yaşamdaki gereksinimlerimizin ufku, kendi anlam dünyamızın sınırlar bu ufkun bize zamansal karakteri sayesinde yansımalarıdır. Dolayısıyla şimdi uçak zamanı diye gündelik bir amaca yöneldiğimizde, bu amaçsal yönelim varoluşsal, existenzial bir yönelim değildir; uçağa binme etkinliğini sıradan, existenziell anlayışla anlarız. Bu etkinliği anlayışımızda, önceki etkinliğimiz ve sonraki etkinliğimiz arasında, erken ve geç diye yansıtım yaparak bir sıraya koyarız...Her ne kadar bu varoluşsal, existenzial bir anlayış değilse de uçağa binme süresi zamansal yapının ontolojik tümlüğünün kendi içinde bölünmeden akışının, bizim böldüğümüz, bizim için farklılaşmış bir parçasıdır.”⁴

581

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, aslında Dasein'ın gündelik hayattaki ilgilenmelerinde öncelik sonralık ilişkisiyle yöneldiği olaylar, orijinal zamansallık içerisinde kapsanmaktadır. O halde burada önemli olan şey, Dasein tarafından bu kapsanışın, kesintisiz akışın kendisinin hissedilmesi, hatırlanmasıdır. Çünkü vurgulandığı gibi, Dasein zaten gündelik meşguliyetlerinde de eğer orijinal zamanın kesintisiz birliği içinde bulunuyorsa, mesele otantik olmak veya otantikliğin imal edilmesi değil, zaten var olan bu tümlüğün hissedilmesidir. Dasein'ın orijinal zamanı hissetmesi bu bağlamda, gündelik düşünüşün ötesinde bir deneyimi gerektirmektedir. Bu noktada da Dasein'ın orijinal zamanı hissedebilme olanağının otantiklikle olan ilişkisi ortaya çıkmaktadır.

Heidegger'de Zamansallık ve Otantiklik İlişkisi

Heidegger'in otantiklikle ilgili görüşleri farklı çerçevelerde ele alınmıştır. Esasen otantikliğin Heidegger felsefesinde konumlanışının; öznenin pasif/alıcı haliyle olanaklı olduğunun ve zamansallık temelinde ortaya konduğunun gösterilmesi gerekir. Çünkü esasen Heidegger'in felsefesi bütüncül değerlendirildiğinde kaygı, can sıkıntısı ölüm vb. Dasein'ın hallerinin esasen

⁴ Cihan Camcı, *Heidegger'de Zaman ve Varoluş*, Bibliotech Yayınları, Ankara, 2015, s. 156.

Dasein'ın orijinal zamanı hissetmesinin uğrakları ve birer vesilesi olabileceği anlaşılmaktadır.

Dasein gündelik hayatta kendi ilgilerine yönelik hareket etmekte ve zamanı da bu doğrultuda öncelik- sonralık ilişkisiyle kurgulamaktadır. Oysa orijinal zaman, zaten Dasein'ın gündelik yönelimselliği içerisinde kapsanıyorsa Dasein'ın kendisi olması için potansiyeli her zaman mevcuttur. Ancak Dasein bu olanağını unutmuş; kendisini gündelik hayatın içerisinde *soğurulmuştur*, Heidegger'in deyişiyle; "Dasein'ın kendi hergünlüğü dahilinde (ki hergünlük bakımından Dasein hep tema olarak kalır) esasen bir dünya içerisinde olmasının yanı sıra hâkim bir varlık türü üzerinden onun dünyaya tutum içinde olmasıdır. Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendi dünyası tarafından ele geçirilmiştir."⁵

Dolayısıyla Heidegger Dasein'ın orijinal zamanı ve otantik varoluşunu yeniden anımsayacağı bazı özel *anlar* vasıtasıyla orijinal zamanın Dasein'a kendisini açacağını ve Dasein'ın bir göz kırpması gibi olan bu anlarda otantik varoluşunu duyumsayacağını söylemektedir. Başka deyişle Heidegger felsefesinde otantik olma anları, el-altındalıkta veya yokluk (Abhandlichkeit), kaygı, can sıkıntısı, ölüme doğru varlık olan Dasein'ın ölümlüğünü idrak etmesi gibi durumlarla kendisini hissettirmektedir. Ancak –daha önce de vurgulandığı gibi- Heidegger için bu vizyon anları, orijinal zamanın Dasein'a kendisini açması anlamında önemlidir. Başka bir deyişle ifade edilirse, kaygı, can sıkıntısı vb. otantiklik modları, Dasein'ı otantik olmaya götürür; çünkü Dasein'ı içinde bulunduğu unutulmuşluktan kurtararak, ona zamansallığını bildirerek otantikliğini fark etme olanağı sağlamaktadır.

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Dasein'ı otantikliğe yönelten durumlar; gündelik hayatın kesintiye uğraması, hiçlik ve olumsuzlanma deneyimiyle ilişkili görülmektedir. Heidegger bu türden deneyimlere özel önem vermiştir. Çünkü Dasein gündelik hayatın akışı içerisinde sürüklenmekte ve zamanın bütünlüğü içinde kapsandığını unutmaktadır; aktif bir biçimde kendi pratik ilgilerine bağlanmıştır. Ancak bir kayıp, yokluk ve aşinalığı kesintiye uğratan bir durumda, varlığın anlamını, otantik varoluşunu ve orijinal zamanı duyumsayabilir. Heidegger'e göre el altında olduğunu varsaydığımız bir aletin işleyişini yitirmesi; kaybolması veya kırılması durumunda orijinal zaman ortaya çıkabilir; "Keza her gün hazır olduğu için aşına olduğumuz ve bu yüzden de dikkat çekmeyen bir el-altında-olanın noksanlığı, bir-şey-için-bakış içinde

⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten. Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 181.

keşfettiğimiz atıf ilişkisindeki bir kırılmadır. Bu durumda bir-şey- için bakış boşa gider ve noksan olanın aslında ne için ve ne ile el-altında olduğu görülür.⁶

Başka deyişle, Heidegger'in iddiası, zaten Dasein'in potansiyel olarak otantik varoluşun içinde bulunduğu, ancak gündelik yönelimlerine dalmış bir halde bulunduğu için orijinal bu zamanı duyumsamadığında temellenmektedir. Dasein'in bu dalgınlığı ise, bazı olumsuzlanma deneyimleri ile kırılabilmekte, Dasein, orijinal zamanının bütünlüğü bu olumsuzlanma vesileleriyle sezebilmektedir. Söz edilen bu olumsuzlanma deneyimleriyle Dasein böylelikle, otantik varoluşunu duyumsayabilecektir. Bu bağlamda söz edilecek Heideggerci ilk tema; el altındalık (Zuhandenheit) ilişkisinde açıklanır, Dasein yalnızca üç boyutlu ve tek başına birer alet olarak mevcut olduğunu düşündüğü (Vorhandene) bir aletin işlevini yitirmesi veya aletin yokluğu/kaybolması (Abhandenheit) ile gerçekleşen kırılmada Dasein, aletin anlamını ve el altında bulunuşunu(Zuhandenheit) yani eşyanın anlamını, bütüncüllüğünü tecrübe eder. Burada alet, tek başına var değildir; o sebeple teorik bakış açısıyla varlığını, üç boyutlu ve uzamsal bir alete indirgediğimiz çekicinin önemi, onun yitiminde veya kırılmasında ortaya çıkar. Böylece çekicinin mevcut bir varolan değil, masa yapmayı kapsayan büyük bir bütünlüğün içinde anlamlı olduğu ortaya çıkar. Çekicinin kırılması veya kaybolmasıyla masa yapma sürecinin kesintiye uğraması orijinal zamansallığı hissetme olanağını açar. Burada Dasein, esasen aletin işleyişini yerine getiremeyişi ile oluşan boşluk ve kaybı deneyimler ki bu da orijinal zamanın kendisidir;

583

"Bu duruş ve yansımanın ancak zamansal sürekliliğin kesintiye uğramaması, yani hep yansıya-gelişi sayesinde olanaklı olduğunu, (aslında zamandan başka bir şey olmadığını) düşünmeliyiz. Varoluşun varolmayış olarak yansıması, zaman kendi içinde kesintisiz aktığı için zaten hep var olmaktadır. Ne var ki, biz gündelik meşguliyetlere dalmış olduğumuz için, buradaki aynanın bu oluşunun, varoluşun kendisini yansıtmakta oluşunu fark etmez, umursamayız. Ancak akıcı bir halde yaşadığımız gündelik yaşamımız kesintiye uğradığında, yani elimizin altındaki bir alet işe yaramadığında, aslında aletsellik ilişkisinin kendisinin varolmayış olarak süre-gittiğini duyabiliriz."⁷

Heidegger'de aletsellik ilişkisinin yanı sıra Dasein'in kaygı(angst) duyması da orijinal zamanı ve kendiliğini duymaya yönelten bir kırılma olabilir. Heideggerci anlamıyla kaygı, bilindik anlamıyla endişe veya korku duygusundan farklı olarak; nedeni belli olmayan, tekinsizliğe yönelten bir duygudur. Kaygının nedeni dünya dahilinde varolan olmadığı için, kaygı özü

⁶ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten. Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 125.

⁷ Cihan Camcı, "Aynaya Nasıl Bakmalı? El Altındalık ve Kimliğin Ontolojik Olanağı", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 23, 2014, s.154.

gereği dünyayla ilişkili değildir. Kaygının kökeninin olmayışı ve dünya dahilindeki herhangi bir varolan ile ilişkili olmayışı, onun etkisinin daha az olacağını göstermez. Heidegger'e göre kaygı hep-burada hissedilir, o kadar etkilidir ki; içimizi daraltır ve nutkumuz tutulur.⁸ Bununla birlikte kaygı dünya dahilindeki varolanları önemsizleştirir ve anlamsızlaştırır. Bu noktada, Dasein kaygı duymaktan kaçınarak, gündelik ve aşına olduğu yaşamına dönmeye yönelirse otantiklik potansiyelini kaçırmış olacaktır. Çünkü gündelik hayatın içinde, alelade zaman içerisinde kendisini kaybeden Dasein, kaygı deneyimi ile hiçlik ile yüzleşip kendi sahici varoluşuna yönelme imkanına sahiptir. Kaygı duygusu içinde, kendisini bir yere ait hissedemeyen, hiçlikle karşılaşan Dasein, hergünkü bilindik gündelik varoluşundan çıkma ve orijinal zamanı hissetme olanağına erişir. Heidegger'in deyişiyle kaygı ile "her günkü aşinalık çöker ve Dasein dünya-içinde-varolan olarak bireyselliğine kavuşur."⁹ Bu sebeple, dünya içindeki herhangi bir şey veya durumdan kaynaklanmayan kaygı duygusu, Heidegger tarafından otantikliği açıklama potansiyeli ile önemsenmiştir. Dasein varoluşsal bu kaygı duygusu ile karşılaştığında, onun hiçliği açımlayıcı, gündelik hayatı kesintiye uğratan etkisi sayesinde, alelade zamansallığını aşan, orijinal zamansallık ile temas eder. Dolayısıyla Dasein'in kaygıyla yüzleşmesi otantik olması bağlamında oldukça önemlidir.

Dasein'ı otantik varoluşuna yöneltebilecek olan bir diğer durum can sıkıntısı (Langeweile) kavramıyla ilişkilidir. Yine Heidegger bu noktada da bilindik anlamıyla can sıkıntısını kastetmemektedir. Düşünüre göre can sıkıntısının üç türü vardır ve onun sözünü ettiği otantiklik açımlayıcısı olarak can sıkıntısı kavramı, derin sıkılma ifadesinde dile gelmektedir. İlkel düzeydeki can sıkıntısı, zamanın ilerlemeyişinden, zamanı geçirmekten zorlanmaktan kaynaklanmaktadır (Zeitvertrieb). Heidegger'in örneği ile gelecek olan treni beklerken sıkılmak bu türdendir ¹⁰ .İkinci düzeydeki can sıkıntısı (Hingehaltenheit) bir şeyin içinde, o eylemle meşgul olurken sıkılmak anlamına gelir; kitap okurken sıkılmak bu anlamdaki can sıkıntısına örnektir. Heidegger'in otantiklik bağlamında önemsedığı can sıkıntısı ise, kaynağı belli olmayan, belli bir şeyden kaynaklanmayan sıkılmadır. "Varolmanın uçurumlarında sessiz bir sis gibi oradan oraya yayılan derin iç sıkıntısı bütün şeyleri, insanları ve bunlarla birlikte bir insanın kendisini de garip bir

⁸ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten. Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 285-286.

⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten. Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 289.

¹⁰ Martin Heidegger, *Fundamental Concepts of Metaphysics: world, finitude, solutide*. translated by William McNeill & Nicholas Walker. Indiana University Press, Indiana, 1995, s.93.

kayıtsızlık içine sürükler. Bu iç sıkıntısı Varolanı bütününde açığa çıkarır.¹¹ Heidegger bu sebeple, derin can sıkıntısını oldukça önemser; burada otantik varoluş olanağı bulunmaktadır. Derin can sıkıntısı ile *hiçbir şeyin zamanı* içerisinde kendisini bulan Dasein, orijinal zamanı duyumsayabilme olanağı yakalar. Çünkü derin can sıkıntısı tarafından; bildik dünyası ve aşına olduğu alelade zamansallık çöküşe uğratılmıştır. Başka deyişle, orijinal sıkılma içerisinde Dasein, hiçlik ile karşılaşarak kendi özgürlüğünün farkına varır; "bir doğa tarafından sınırlanmış olmamak anlamına gelen özgürlüğünün gerçek anlamının ayırdına varır. Bu anlamda dünyaya karşı bir konumlanışı ifade eden varoluşsal endişe ve derin sıkıntı durumları, Dasein'a bir doğası olmadığını; bu doğanın olması gerektiği yerde hiçlik olduğunu gösterir.¹²" Başka deyişle, Dasein derinlikli can sıkıntısı sayesinde kendisi olma olanağını elde eder.

Heidegger'in kaygı ve can sıkıntısında gördüğü otantiklik potansiyeli, düşünürün ölüm kavramında da belirgindir. Dasein ölüme-doğru -varlık olmak bakımından sonlu ve sınırlıdır. Ancak genel durumunda başkalarına olan - ancak- bana olmayan- ölüm varoluşu içinde bulunmaktadır. Başka deyişle gündelik yaşayışında kendi ölümünü bir potansiyel olarak anlamamaktadır. Bu sebeple ölüme yakın bir deneyim veya kendi ölümünü duyumsadığı bazı özel anlarda, otantik olma olanağına erişebilir. Elbette bu noktada, kendi ölümünün üzerinde yaratmış olduğu kaygı duygusundan kaçınmaz ve ölümlülüğü ile yüzleşmeye yönelirse otantik varoluş olanağından söz edilebilir. Dasein'ın ölümünü anlaması onun biricikliğini ortaya koymaktadır. Çünkü ölüm Dasein'ın kendi başına yapmak zorunda olduğu ve kimsenin onun yerine yapamayacağı bir şeydir. Birisi, başkası için kendisini kurban etse bile, diğerinin ölümünü kendi üzerine almış sayılmaz. "Her Dasein kendi ölümünü hep kendi üzerine almak mecburiyetindedir. Ölüm "var" ise özü itibariyle hep kendiminkidir.¹³" Dasein ölümünün hep kendi ölümü olduğunun idraki ile bireyselleşir. Burada otantik varoluşa yönelme imkânı bulur. Çünkü böylece herkes-benliği olmaktan, kendi sınırlı varoluş olanaklarına yönelir. Ölümün otantik kabulü, Dasein'ın ölümünün hep kendi ölümü olduğunu anlaması, Dasein'ı dahil olduğu alışıldık, herkesle paylaştığı dünyanın olağan tutumlarından kurtararak, onun kendi varoluşunun otantik tutumunu seçmeye yönelir.¹⁴ Başka bir deyişle ifade etmek gerekirse, Dasein'ın ölümlü bir varlık olarak, sınırlı bir zamana sahip olduğunu idrak etmesi ve ölümünün biricikliğı Dasein'ı otantik varoluş

¹¹ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* çev.Yusuf Örnek. Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, s. 33.

¹² Emrah Günok, "Heidegger Felsefesinde Zamansallığın Göstereni Olarak Sıkıntı Kavramı" *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı 2, 2016, s. 34.

¹³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev Kaan Ökten. Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 361.

¹⁴ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev Kaan Ökten. Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 395.

potansiyeline yöneltir; Dasein ölümlülüğü dolayısıyla kendi otantik varoluşuna çağrılır ve kararlılık ile bu duruma yönelik seçimlerini gerçekleştirir. Ölümün otantik olarak kabul edilmesi, kişiyi *herkesleşmenin* gerçek olmayan yanlısalarında kendini kaybetmekten kurtarır. Heidegger, "ölüme karşı özgürlük"ün otantik olma özgürlüğü olduğunu iddia eder. Kişinin kendine ait benlik duygusu olasılığı, günlük, kamusal hayatta kendi benliğini kaybetme olasılığını gerektirir. Ama ölüm bizi bu kayıptan geri çağırmaktadır.¹⁵

Tüm bu temalarda ortak olan şey, Heidegger'de otantikliğin; bilinen ve zaten anlamlandırılmış olan kesitlerden sıyrılma ve bütünlük olanağı olarak görülmesidir. Esasen Heidegger hiçliğin barındırdığı potansiyele dikkat çekmektedir; çünkü bu aslında orijinal zamanın hissedilmesidir. Dasein her zaman elinde olduğunu varsaydığı bir aletin kırılması ve kaybolması durumunda, varlığın anlamının ne olduğunu kavrama olanağına sahip olur; varlık var olmaktan kesilerek tıpkı bir örtünün kaldırılması gibi Dasein'a bir boşluk sunar. Açılan bu boşlukta Dasein, kendi gündelik düşüncesinden sıyrılma olanağına sahip olur. Kaygı, can sıkıntısı ve ölüm temaları da Heidegger'deki bu bakış açısıyla yorumlanmalıdır. Dasein'ın kendisini içinde bulduğu bu haller, onu alelade zamansallığından, herkes-benliği içinde kaybolmuş yaşayışından çıkartabilir ve otantikliğine yöneltir. Otantiklik bu bağlamda, Dasein'ın unutmış olduğu, her şeyin onun içinde kapsandığı orijinal zamanı hissetme olanağıdır.

Otantikliğin Dasein'ın aktif bir biçimde gerçekleştirmediği ancak gündelik düşüncesinden sıyrılarak bulabildiği bir hal olarak konumlanması, Heidegger'in modern öznenin bilen/kurucu olarak konumlanması eleştirisi ile tutarlılık gösterir. Modern düşünüş, rasyonel ve insan merkezli bakış açısıyla Varlık üzerinde tahakküme sebep olmuştur. Heidegger'de otantiklik henüz bilmeyişlik ve henüz anlamlandırılmamışlık hali olarak a priori bir varoluştur. Çünkü Heidegger'e göre henüz bilinmeyen şey tümlüğünden koparılmamıştır ve olanak halindedir.

"Heidegger daha sonraki yazılarında, Almanca bırak kökünden gelen bırakma/salıverme veya İngilizce çevirisindeki gibi izin verme anlamına gelen Almanca Gelassenheit kelimesiyle hayata yönelimden söz etmiştir. Heidegger her şeyi irademizle/isteğimizle kontrol etmeyi, her şeyi beklentilerimize uygun hale getirme ve istediğimiz biçimde ortaya çıkarma arzumuza yönelik çağdaş eğilimi şiddetle eleştirmiştir. Düşünüre göre bu durum, sosyal düzlemdeki bu kendi fikrindeki ısrarcılık, teknolojinin ve araçsal kontrolün yaşamın her düzeyinde ve her yerde bulunmasına yol açmıştır. Kişisel düzlemde ise, bencil bir sahip olma ile meşgul olma ve sosyal sürtüşmeye ve hedefler hakkında net

¹⁵ Jacob Golomb, *In Search of Authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus*. Routledge, New York, 1995, s. 74.

olamamaya sebep olan hesaplayıcı düşünme anlamına gelmektedir. Kontrolle meşgul olmak, insan iradesinin dünyadaki her şeye, hatta ilişkilerimize ve kendi kendimize dayatılması anlamına gelir. Tam kontrol arayışı açısından bakıldığında, doğa kendisini maddi kaynaklar olarak sunar.¹⁶

Dolayısıyla otantik olmak, modern insanın bilen/aktif özne statüsünden uzaklaşmak ve alıcı/pasif bir varoluşa izin vermekle ilişkilidir. Heidegger'in otantiklik okuması; henüz-bilmeyiş halinde temellenmiş görünmektedir. Esasen düşünürün, hesaplayıcı aklın tehlikelerinin farkında olması sebebiyle, otantik varoluşu bu bağlamın dışında düşünmesi, otantikliğin bir şeye indirgenmesini önlemek için gerekli zemini sağlamaktadır. Otantiklik bu bağlamda, orijinal zamansallık gibi öznenin aktif olarak gerçekleştirmediği bir öz-gerçekleştirme olarak sunulmadığı için oldukça değerlidir. Heidegger Dasein'in kendisi olma olanağını, onun modern düşüncüsü ile yabancılaşarak, unutmış olduğu kapsayıcı zamansallığına geri döndürmekte bulmuştur. Bu meydan okuyucu bakış açısıyla Dasein; her şeyi bilen ve hâkim modern özne kurgusundan kurtularak, onda hep örtülü bir olanak olarak duran otantikliğine çağrılmıştır.

Sonuç

587

Heidegger otantik varoluşu modern bağlamdan farklı bir biçimde ele almaktadır. Kendisi olabilme problemini, öznenin aktif bir biçimde rol alarak, kendisini neredeyse sanatsal bir yaratım ile şekillendirdiği bakış açısından farklı bir biçimde ele alır. Düşünüre göre, otantiklik bu sebeple, öznenin aktif olarak gerçekleştirebileceği bir bağlamda değil, orijinal zamansallığın Dasein tarafından alımlanma anlarıyla düşünülmüştür. Böylece Heidegger modern düşüncünün ve zaman kurgusunun yol açtığı yabancılaşmışlığın, ancak bazı vizyon anları ile kırılabileceğini göstermiştir. Bu bağlamda alelade zamansallık yerine, orijinal zamansallığı öne çıkarmış, otantikliği orijinal zamansallığın anımsanması olarak ele almıştır. Bu sebeple düşünürün otantiklik kuramına atfedilen ölüm- kaygı vb. temalar, ancak orijinal zamansallık bağlamında düşünülmürse anlamlı olacaktır.

Heidegger'in otantik Dasein anlayışı, orijinal zamansallık ile temellendiği için düşünürün zaman anlayışı kavranmalıdır. Heidegger, günlük yaşayışımızdaki öncelik- sonralık ilişkisiyle düşünmemizin ve zamanı kesitlerle anlayışımızın, tüm bu kesitlerin içinde kapsanacağı büyük bir zamanı gerektirdiğini anlamıştı. Esas olan bu unutulmuşluğu içindeki zamanı *bilmektir*. Ancak söz konusu bu zamanı bilmek, modern anlamıyla bilmemizden farklıdır. Çünkü modern anlamıyla bilmek, Kantçı aktif öznenin tabir ettiği gibi; öznenin

¹⁶ Charles, Guignon, *On Being Authentic*, Routledge, New York, 2004, s. 84.

akılsal yetileriyle sınırlanmış, belli bir mekân ve zaman içerisinde bilmektir. O halde kesitlere bölünemeyecek bir şey olarak orijinal zamanın kendisi nasıl bilinebilir? Yine Heidegger, Kant'ın zamanı iç görü formu olarak benliğe içkin kılmasını ve kategoriler içinde ele almayı dikkat çekerek, zamanın bütüncül kapsayışının Dasein tarafından *sezilebileceğini* öne sürmüştür.

Heidegger için ayrılmamış bu zamansallığın hissedilmesi otantiklik anları olarak görülmüştür. Düşünür bu anları; süre giden, aşına olunan gündelik yaşamın ötesinde bir varoluşu işaret ederek farklılaştırır. Esasen böyle bir aşkınlığa ihtiyaç duymuştur çünkü, günlük hayattaki sıradan düşüncü içindeki Dasein, kendi ilgilerine yönelik hareket etmekte iken orijinal zamansallık içinde kapsandığını dolayısıyla otantikliğini unutmaktadır. Kendi dünyası içinde soğrulan Dasein'ı kendisine getirecek birtakım vesileler, onu gündelik hayattaki düşmüşlüğünden ve unutulmuşluğundan kurtarabilir.

Heidegger felsefesinde Dasein'ın gündelik düşüncesini aşan bu anlar; alet ilişkisinin yokluğunda, kaygı, can sıkıntısı veya ölümle yüzleşme deneyimlerinde ortaya çıkar. Dasein, bu türden kayıp ve farklılaşma anlarında boşa çıkarılmış olarak aslında sıradan zaman anlayışından uzaklaşır. Böylelikle gündelik aşinalığının ötesinde varoluşla temas etme olanağı bulur. Otantiklik, Dasein'ın bütün olma olanağı, bizatihi Dasein'ın özü olan orijinal zamansallıktan temellenmiştir.;

“Zamansallık insan yaşamının ya da insan varoluşunun özünden başka bir şey değildir. Diğer karakterlerin yanında bu bir “olabilme” [being able-to-be] olarak nitelendirilebilir. Aslında, edimselleşmiş [actualized] fazla, bir imkân [potentiality] olarak olmak [to be] insanın doğasına aittir. Heidegger bu özelliğin “Kimsen o ol!” Delfik buyruğunun önemine dikkat çektiğine işaret eder. İnsan, herhangi bir gelecekte gerçekleşirse de daima bazı imkânları kendi varlığında taşıyandır. Bu imkânların daima “henüz” gerçekleşmemiş olmaması herhangi bir eksiklik ya da kusur anlamına gelmez. Bu “henüz olmama” aksine insanın olumlu bir gücüne işaret eder.¹⁷”

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Heidegger'de otantiklik, Dasein'ın otantik olma olanağının içinde kapsandığı orijinal zamansallık fenomeninde bulunabilir. Dasein gündelik yönelimlerinde, kendi ilgileriyle meşgulken, zamanı kendi ilgilerine göre bölmüşken bile orijinal zamanın içinde bulunur, zamanın içinde varolur. Dasein eve gitme amacıyla otobüse binmekle meşgul olduğunda bile farkında olmadan inotantik halde ancak örtülü bir biçimde; varoluşla ve orijinal zamansallıkla da meşguldür. Burada Dasein

¹⁷ Helene Weiss, “The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy”. çev. Erdem Çiftçi. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*. Ocak 2019 ,12(1), s. 49.

örtülü olarak, bir olanak olarak otantikliği içinde de bulunmaktadır. Zamanın bu ekstatik yapısı sayesinde, Dasein'ın anlamazdan ve ayırtmazdan evvelki hali içinde Dasein, orijinal zamanla meşgul, yani kendisine de doğrudur. Otantiklik bu bağlamda, Dasein'ın orijinal zamanla meşgul saf görü formunun içinde varolması demektir; burada Dasein kendine de doğrudur ve kendisidir.

KAYNAKÇA

- Camcı, C. (2009). Heidegger'in Aristoteles in Zaman Anlayışıyla Kant'ın Zaman Anlayışını Eleştirisi. FLSF, Sayı 1, 193-121.
- Camcı, C. (2014). Aynaya Nasıl Bakmalı? El Altındalık ve Kimliğin Ontolojik Olanığı. Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 23, 145-161.
- Camcı, C. (2015). Cemal Süreya'da Varlığın Uzanışına Heideggerci Bakış. FLSF, Sayı 19, 281-290.
- Camcı, C. (2015). Heidegger'de Zaman ve Varoluş. Ankara: Biblotech Yayınları.
- Camcı, C. (2016). Cemal Süreya'nın Dizesinden Fıskıran Varoluş: An ki Fıskıyesi Sonsuzluğun. Kutadgubilig. Sayı 30, 671-685.
- Camcı, C. (2017). Heidegger'in Olanak ve Aşkınlık Kavramları Üzerine. Felsefi Düşün. Sayı 8, 358-380.
- Camcı C., & Çoban, M. (2019). A Phenomenological Interpretation of Tanpınar's Notion of Temporality in 'Neither am I Inside Time' and Gerontotranscendence. Beytulhikme: An International Journal of Philosophy, 9(3). 729-743.
- Deleuze, G. (2007) Kant Üzerine Dört Ders. çev. Ulus Baker: İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Golomb, J. (1995). In Search of Authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus. New York: Routledge.
- Guignon, C. (2004). On Being Authentic. New York: Routledge Publishing.
- Günok, E. (2016). Heidegger Felsefesinde Zamansallığın Göstergesi Olarak Sıkıntı Kavramı. Kilikya Felsefe Dergisi 3(2), 16-38.
- Heidegger, M. (1995). The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude. translated by William McNeill & Nicholas Walker. Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2009). Metafizik Nedir? Çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, M. (2018). Varlık ve Zaman. Çev. Kaan Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Weiss, H. (2019) The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy. Çev. Erdem Çiftçi. ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar. Ocak 2019 ,12(1), 36-51.

HÜMANİZMİN SINIRINDA: PICO'NUN “YERSİZ” İNSANINA HEIDEGGER'İN *DASEIN*'İ “YURT” OLABİLİR Mİ?

Ulaş BİLGE*

ÖZ

Bu makale, Giovanni Pico della Mirandola'nın düşüncelerinin Varoluşçulukla ve dolayısıyla modern dönemin düşünme biçimiyle olan derin bağlarını göstermeyi hedeflemektedir. Bunun için Sartre ve Heidegger bağlamında, Hümanizm içindeki tartışmalar ele alınmakta ve söz konusu görüşlerin Pico felsefesiyle kıyası yapılmaktadır. Bu kıyas gerek Pico için gerekse Sartre ve Heidegger için önemli pozisyonlara sahip olan Hümanizm, insan onuru (dignitas) ve doğadaki yersizlik (ya da yurtsuzluk) gibi kavramlar üzerinden yapılmaktadır. Böylesi bir bakış üç önemli yolu açması bakımından önemlidir. Birincisi, Pico'nun çağlar öncesinde inşa etmiş olduğu insan (ve onunla ilgili olarak varlık ve yaşam) hakkındaki görüşlerini bir çerçeve içinde sunmak. İkincisi, Sartre'ın ve Heidegger'in Hümanizm üzerine olan düşüncelerini Pico aracılığıyla yeniden bir okumanın olanağını göstermek. Üçüncüsü ise dignitas kavramını Pico Felsefesi bağlamında yeniden gündeme getirmek. Söz konusu meselelerin incelenmesi Pico'nun “yersiz” insanına Heidegger'in *Dasein*'ıyla bir “yurt” bulunması olanağını göz önüne aldığı için önemlidir.

Anahtar Sözcükler: Pico, Heidegger, Sarte, Hümanizm, Özgürlük, Dignitas

ON THE EDGE OF HUMANISM: CAN HEIDEGGER'S *DASEIN* BE “HOME” FOR PICO'S “PLACELESS” HUMAN?

ABSTRACT

This article aims to show the traditional and essential relationship between philosophy of Pico and some ideas of Sartre and Heidegger which they have constituted with an existentialist perspective. For this, firstly, it analyses the discussions in Humanism about Existentialism which Sartre and Heidegger have argued. Secondly, it shows how to make a comparison between Pico and Heidegger through Sartre's ideas about Existentialism and Humanism. This comparison is made by considering three important concepts: Humanism, dignity and homelessness in the Nature. This helps us to create a new reading on the relation between Heidegger and Sartre, subsequently Humanism and Existentialism by calling Pico into the discussion. Thus, the purpose of this article is to trace potential answers for this question: Can Heidegger's *Dasein* be “home” for the Pico's “placeless” human?

Key Words: Pico, Heidegger, Sarte, Humanism, Freedom, Dignitas

* Ankara Üniversitesi Felsefe (Sistemik Felsefe ve Mantık) Bölümü Araştırma Görevlisi. ubilge@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0273-6754.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 591-612

Makalenin geliş tarihi: 22.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 22.03.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 591-612

Submission Date: 22 February 2021

Approval Date: 22 March 2021

ISSN 2618-5784

*Tanrı'ya, İnsan'ı ve İlk Madde'yi inceleyen bilgi ayındır.
Her kim ki bunlardan birisine sahip olur,
diğerlerine de sahip olacaktır
(Pico, Conclusiones Nongentae; 3>52)*

Giriş

Giovanni Pico della Mirandola vita e dottrina adlı çalışmasında Eugenio Garin 15. yüzyıl filozofu Pico'yu, Sartre'ın *Varoluşçuluk bir Hümanizmdir* adlı eserinde belirlediği sınırlar içindeki Varoluşçuluğun en eski "temsilcisi" olarak konumlandırır.¹ Ona göre Sartre'ın ifade ettiği biçimiyle "Hümanizm olarak görülen Varoluşçuluğun" asıl temelleri Pico'nun *Oratio de hominis dignitate*² adlı eserindedir. Böylesi bir sav en az üç anlamda önemlidir: Birincisi, bu sav sayesinde Pico'nun görüşlerini daha geniş bir perspektiften okumanın yolu açılmaktadır; ki, bu ilk defa Pico tarafından tartışma konusu edinilen *dignitas* (insan onuru) ile insan özgürlüğü arasındaki metafizik bağlantının nasıl oluştuğunu göstermesi açısından önemlidir. İkincisi, böyle bir bakış sayesinde Rönesans Felsefesine ve hümanist bakışına farklı ve daha kapsamlı bir yaklaşım geliştirilebilmektedir. Bu, Rönesans'taki hümanist anlayışın, sanılanın aksine (Kristeller veya Copenhaver gibi Rönesans uzmanlarının varsayımlarının aksine) çok daha etraflı ve felsefi bakışı içerdiğini göstermesi anlamında önemlidir. Üçüncü olarak ise, bu iddia sayesinde Pico'nun modern düşünme biçiminin bir ürünü olarak bilinegelen Varoluşçuluk Felsefesini çok önceden müjdelediğinin, dolayısıyla insan ve insana dair konuların söz konusu dönemde kapsamlı bir şekilde incelendiğini kanıtlamaktadır. Bu makale (Pico ve Sartre arasında görülmüş olan ilişkiyi kabul etmek suretiyle), Pico ile Heidegger arasında bir kıyaslamının yapılabileceğini, şayet yapılabiliyorsa da hangi yolla yapılabileceğini araştırma problemi olarak merkezine almaktadır. Böylesi bir araştırma biçimi; a) Felsefe Tarihi içinde bir dönüm noktası olarak durduğu söylenebilen ancak hakkında yeteri kadar çalışma yapılmadığını düşündüğüm Pico felsefesinin daha iyi anlaşılmasının olanağını barındırmaktadır. b) Varoluşçuluk ile Hümanizm genel temaları içinde tartışma konusu edilen bazı kavramlara (*dignitas*, *insan*, *özgürlük* gibi) dair daha farklı bir noktadan yaklaşabilmenin yolunu açmaktadır.

Pico'nun inşa etmiş olduğu felsefi bakış kendi dönemi içinde eşsizdir ve etkisi de yalnızca kendi dönemine değildir. Söz gelimi Varoluşçuluk düşüncesini

¹ Brain, P. Copenhaver, *Magic and Dignity of Man: Pico della Mirandola and His Oratio in Modern Memory*, Harvard University Press, United States, 2019, s. 152-154.

² Orijinal adı *Oratio ad laudes philosophiae* (Felsefe Övgüsüne Söylev) olan ancak Pico'nun ölümünden on yıl sonra Almanya'da *Oratio de hominis dignitate* (İnsanın Değeri Üzerine Söylev) olarak basılan kitabın son hali herkesçe kabul edilmiştir. Bu makalede, Levent Özşar'ın 2013 yılında *İnsanın Değeri Üzerine Söylev - Ya da Rönesansın Manifestosu* başlığıyla Biblos yayınlarından çıkan çevirisinden de faydalandım. Metnin devamında kitabın adı *Söylev* biçiminde kısaltılarak kullanılmıştır.

çağlar öncesinden haber vermektedir. Bunun daha iyi anlaşılabilmesi için hem Sartre'ın Hümanizm anlayışında vurguladığı noktalardan bazılarını mercek altına almak hem de Pico'nun hümanist bakışının³ nasıl olduğunun, hangi kavramlar aracılığıyla tartışma yürüttüğüne bakmak gerekmektedir. Böylece Pico ve Sartre arasında kurulabilecek bir ilişkinin nerden ve nasıl kurulabildiği gösterilebilir. İşte böylesi bir ilişki gösterildikten sonra⁴ Pico ve Heidegger arasında bir kıyaslama yapıp yapılamayacağına bakılabilir. Dolayısıyla bu makalede, ilkin genel hatlarıyla Pico felsefesinin, Sartre'la uyum gösterdiği noktalar ele alınmakta; daha sonra Sartre ve Heidegger'in belli düşünceleri Pico felsefesi bağlamında tartışılmakta ve nihayetinde ortaklaşabildikleri bir noktanın olup olamayacağını araştırılmaktadır.

Pico'nun insanı, metafizik bir bakışla tüm her şeyin merkezine, merkezsiz ve belirlenmemiş bir "yere" sahip olarak yerleştirdiği *Söylev*'indeki şu cümleleri Varoluşçuluk düşüncesinin ön gördüğü yer olarak okunabilir;

Ey Adam! Biz sana ne hazır bir yüz ne de özgün doğuştan gelen bir özellik verdik, kendi yerini, biçimini, yeteneklerini kendin seçesin, onları kendi yargın, kendi kararınla edinebilesin. Bütün öteki yaratıkların doğası bizim koyduğumuz yasalarla belirlenip sınırlanmıştır. Oysa senin önünde böyle sınırlamalar yok, kendi yüzünün çizgilerini sana koruma görevi verdiğimiz özgür isteğinle çizebilirsin. Seni dünyanın tam ortasına koyduk, baktığın yerden dünyadaki her şeyi daha kolay görebilesin diye. Seni ne yersel ne göksel; ne ölümlü ne de ölümsüz olarak yarattık; özgür, olağandışı bir yontucu gibi kendini, kendi seçiminle biçimleyebilesin diye. Aşağıya, yaşamın kaba biçimine inmek de Tanrısal yaşam sürenlerin düzenine çıkmak da senin elinde.⁵

Pico'nun insan tasarımı (elbette doğa ve evren tasarımıyla bağlantılı ve bütünlüklü bir şekilde) kesin bir özgürlüğe sahip olan bir "yaratık" fikrini içinde barındırır. Pico, belirlenmiş ve sınırlanmış bir öze (*essence*) sahip olmayan insanın kendi özünü, bunun da ötesinde "şeklini, formunu ve biçimini" belirleyebildiğini⁶ ifade eder. Pico'yla beraber insan, kendi özgür seçimleri ve

³ Ne Pico ne de 15. yüzyılın herhangi bir düşünürü kendini hümanist olarak adlandırmaz. Zira Hümanizm kavramı 19. yüzyılın başında üretilmiştir.

⁴ Heidegger, Sartre okuması üzerinden bir Hümanizm ve Varoluşçuluk eleştirisi yaptığı için bu makale Sartre'ı Pico'dan Heidegger'e giden yoldaki "köprü" olarak konumlandırmaktadır.

⁵ Giovanni della Mirandola Pico, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev ya da Rönesansın Manifestosu*, çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi, Ankara, 2013, s. 19-20.

⁶ Pelagia Goulimari, *Literary Criticism and Theory -From Plato to Postcolonialism*, Routledge-Taylor&Francis Group, London, 2015, s. 62-63.

kendi *öz gücü* sayesinde, yani bir anlamda kendi *varoluşu* aracılığıyla "yaşam içinde" kendisini yaratabilme potansiyeline sahip olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Pico'nun söz konusu görüşleri, varoluşun özden önce geldiği şeklindeki Sartreci yaklaşımın kaynağını bulduğu kökenin ifadesi olarak okunabilir. Zira Sartre için insan ilkin var olmakta, dünyada somutlaşmakta; öte yandan kendi kendisine rastlamakta ve ancak bundan sonra kendi kendisini tanımlamaktadır.⁷ Dolayısıyla insan *varolma* (*existence*) içine fırlatıldıktan sonra kendi kendisini ne yapacaksa o olmakta ve elbette bundan başka bir şey de olmamaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Pico'nun asıl olarak sahip olduğu düşünce de budur. Dolayısıyla Pico ile Sartre arasında benzer olduğu varsayılabilir düşüncelerin olduğu söylenebilmektedir. Böylesi bir bakış Pico felsefesinin modern düşünme tarzını hangi noktalardan etkilediğini gösterebilme olanağını içinde taşımaktadır. Benzerlikler gösterildikten sonra iki düşünürün neden tam anlamıyla uyuşmadıkları ve uyuşamayacakları ele alınabilir. Bu noktadan yola çıkmak suretiyle de Pico felsefesinin Sartre'dan ziyade Heidegger'le kıyasının yolu açılmaktadır. Heidegger ile Pico arasında yapılabilecek olan bir kıyaslama şu soru üzerinden şekillenmektedir: İnsan, insanlığını nereden kurar ya da elde eder? Bu soru, Heidegger ve Sartre arasında Hümanizm hakkında sürmüş olan tartışmayı içerirken, Picocu bir yaklaşımın göz önüne alınabilmesinin de olanağını açmaktadır. Bu soruya verilen cevabın "benzerliği" Heidegger ile Pico arasında bir tartışmanın yolunu açmaktadır. Bu makalede, söz konusu soruya üç önemli kavram (Hümanizm, insan onuru (*dignitas*) ve yurtsuzluk) üzerinden cevap aranmaktadır. Böylesi bir inceleme; Pico'nun görüşlerini Heidegger'in düşünceleriyle (özellikle *Hümanizm Üzerine Mektuplar* adlı eserdeki düşünceler) karşılaştırarak gerek Sartreci hümanist yaklaşımı gerekse modern dönem Varoluşçuluğun bazı kavramlarını serimlemenin bir başka yolunu göstermektedir. Bu yüzden yukarıda da ifade edildiği gibi söz konusu karşılaştırmanın içeriğine bakılmadan önce üç düşünürün Hümanizm içinde insana dair yürüttükleri tartışmalara bakmak gerekmektedir.⁸

Merkezsiz-Merkez Olarak "Yersiz" İnsan

Pico felsefesinin Varoluşçulukla kıyaslanabilmesi olanağı onun, insanı inceleme biçiminden doğru yapılabilir. Pico'da insan *özünün* "belirlenmemiş" olarak tasarlanması ya da sahip olduğu yetiler sayesinde neye

⁷ Jean, P. Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, çev. Carol Macomber, Yale University Press, London, 2007, s. 22.

⁸ Bu makalenin her bölümünde Pico, Sartre ve Heidegger'in söz konusu meseleler hakkındaki görüşleri bir arada verilmiştir. Böylesi bir anlatım biçiminin seçilmesinin ana nedeni Pico felsefesinin Sartreci ve Heideggerci düşüncelerle kıyaslanabilir olduğunu gösterebilmektir.

evrilebileceğine, dönüşebileceğine karar verme özgürlüğüne sahip olması bu olanağın temelinde yer almaktadır. Bunun da ötesinde, Rönesans Felsefesi içinde *dignitas*'ı en yüce noktaya yerleştirerek⁹ tartışması sayesinde Pico'nun modern dönem varoluşçu düşünceyle kıyası yapılabilmektedir.

Pico için insan, "yaratılmış doğa" içinde en son ve en önemli (en kutsal) öğedir. O, bütün yaratılış modelleri tükendiğinde¹⁰ varlığa geldiği için tüm varlık hiyerarşisini anlayan, anlam yükleyen, değerini bilen, yorumlayan tek varolandır. Bu anlamda o, kendi yapıp etmesini takip edebilen tek varlıktır ve kendi yaratıcı güçlerinin hepsini kuşatan bir eylemde bulunabilmektedir.¹¹ İlk defa Pico'yla beraber insan, kesin bir *seçme özgürlüğüne (libertas judicii)* sahip varlık olarak tasarlanmaktadır. O, her şeyin tohumlarını kendinde taşır.¹² Sahip olduğu bu sınırsız tohum kümesinden istediğini seçip besleyebilme ve o "şey" olabilme olanağına sahiptir. Bu özelliğiyle insan, Varlıkla (ya da Tanrıyla) eş olabilme gücünü de içinde taşımaktadır. Öte yandan insan, yalnızca kendisinden sorumludur, çünkü o artık dünyadadır. Bu yolla Pico, insan özgürlüğüne dair özgün fikrinin içeriğini insanın sahip olduğu sorumluluk ve Ödevle¹³ belirlemektedir.

İnsan "belirlenmemiş imgedir" ve dünyada herhangi bir "yerde" değildir. İlk bakışta, "dünya (ya da evren) içinde belli bir yere sahip olmama" negatif bir anlama sahipmiş gibi görünse bile aslında ayrıcalıklı bir pozisyona işaret eder. Bu pozisyon kesinkes bir özgürlüğe sahip olma ve sorumluluk alabilme pozisyonudur. Elbette bahsedilen özgürlük doğa determinizmine ya da belirlenmiş doğaya karşıt değildir. Söz konusu *yersizlik* (sözgelimi ne yersel ne göksel oluşu) insanın canlı ve cansız diğer tüm varlıklardan ayırıcı özelliği

⁹ Copenhaver, *Magic and Dignity of Man*, s. 153.

¹⁰ Giorgio Agamben, *Açıklık insan ve hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, YKY, İstanbul, s.35

¹¹ Ernst Cassirer, *the Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* çev. Mario Domandi, Dover Publications, INC, New York, s. 84.

¹² "Tohumları içinde taşımak" demek herhangi bir şekilde "önceden belirlenmiş, doğası kurgulanmış" bir insan modeli demek değildir. Öte yandan "her şeyin" şeklindeki ifadeden anlaşılacak şudur: tüm evren, tüm dünyalar, tüm varolanlar, varlığın kendisi (yani İyi, Bir, Tanrı), bilinen ve bilinmeyen her şey.

¹³ Pico'nun açıkça belirttiği bu Ödev anlayışı Kant'ın bahsetmiş olduğu ödevle kesinkes uyumaktadır, hatta Kant'ı önelemektedir. Pico'ya göre insan, tüm gerçekliği (kutsal olanın hakikati de dahil olmak üzere) kendinde ve kendisinde yansıtır (*reflect*) ve insan istenci herhangi bir dizginden veya zincirden tamamen bağımsızdır. Öte yandan Pico'ya göre insan kendi kendisini yaratır. Bu iddia modern olmasının yanı sıra insanın otonom yapısı şeklindeki Hümanizm iddiasının da öncüsüdür. Pico'nun bu düşüncesi, Kant'ın "insan kendi kendisinin ahlaki imperatifini, yani ödevini inşa eder şeklindeki savının öncüsüdür. Bkz. Venter, J J., "Human Dignity" as "Rationality" – the Development of a Conception, the Origins of Life the Origins of the Existential Sharing-in-Life, *Analecte Husserliana the Yearbook of Phenomenological Research* Vol. LXVII, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, the World Institute Phenomenology Institute, Springer-Science+Business Media, B.V., 2000, syf. 111-143.

olması bakımından ve daha da önemlisi bir özgürlüğe sahip olması bakımından negatif değildir. O, bu özelliğiyle merkezsiz-merkez olmasına karşın "dünyalar arasındaki bağlantı halkasıdır".¹⁴ Bu, insanın sahip olduğu -neredeyse- sınırsız potansiyelin metafizik bir ifadesidir.¹⁵ Pico'nun insanı, dünya içinde olmasına rağmen "yersizdir" (bu makalenin diliyle "yurtsuzdur"). Belirlenmemiş bir "merkezde" olmasına rağmen "merkezsiz-merkezdir". Öte yandan kendi eylemleri aracılığıyla kendini yaratmaktadır, yani olmaktadır.¹⁶ Bu yüzden Pico, insan hakkında yürüttüğü tartışmaları her zaman Varlık (*ens*) ve Bir (*unum*)¹⁷ kavramları aracılığıyla gündemine almaktadır. İnsan, hakikatin peşindedir ve sürekli bir çabayla ona ulaşma amacındadır. Dolayısıyla onun hem kendisiyle hem de dünyayla kurmuş olduğu her ilişki söz konusu hakikat, yani *Varlık* dolayımında gerçekleşmektedir. Genel bir anlamda söylenecekse, insan önüne koymuş olduğu hedefler bağlamında kendini ve dünyayı yaratır. Bu yaratım başı boş bir hareketi içermediği gibi varılmaya çalışılan bir hedefin ifadesidir:

(...) bu tohumlar, onlara bakan insanlarda gelişip meyve verecektir. Bitkisel tohumlara bakarsa, o bir bitki olacaktır. Duyusal tohumlara bakarsa, hayvansı olacaktır. Ussal tohumlara bakarsa göksel bir hayvan olacaktır. Ansal tohumlara bakarsa bir melek ya da tanrının oğlu olacaktır.¹⁸

Pico'ya göre insandan talep edilen (yine de insanın kendisine kalmış bir seçim olarak) elbette "ansal tohumlara" bakmak ve ona göre "olmaktır".¹⁹ Aslında denebilir ki bu nokta Pico'yu Sartre'dan ziyade Heidegger'le yakınlaştırmaktadır. Çünkü Heidegger, *Mektuplar*'da açık bir biçimde Varlığın Talebini duyan²⁰; metafiziğin dayatmalarından kurtulmuş ve Varlığın

¹⁴ Giovanni della Mirandola Pico, *Heptaplus de septiformi sex dierum Geneseos ennaratione*, s. 135-137.

¹⁵ Muhtemelen böylesi olumlu bir anlama sahip olduğu için Giorgio Agamben, Pico'nun "bukalemun" olarak betimlediği insanın "sınıfsız" olduğunu belirtir. Marx'ın bir bakış açısından Agamben'in söz konusu belirlenimi yerindedir, ancak genel hatlarıyla Pico felsefesine bakıldığında eksik olduğu söylenebilir. Zira, daha sonra değinileceği üzere, insanın *dignitas*'ı (onuru) tartışmaya açıldığı zaman Pico "insanın insanlığını bulması" meselesini başka bir noktadan kurduğu görülmektedir. Sözgelimi Heidegger'in aktardığı üzere; Marx'ın vurguladığı şekliyle (ve hatta Sartre'in de katılacağı üzere) "insanın (homo) insanlığını (humanitas) toplumda görmesi" şeklindeki yaklaşımdan ziyade Pico, *Varlık* (*ens*) ve *Bir* (*unum*) kavramlarıyla meseleye yaklaşmaktadır.

¹⁶ Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos*, s. 82-84.

¹⁷ Pico felsefesi içinde Varlık ve Bir (hatta Tanrı ve İyi) bir ve aynı anlamda kullanılır. Bunlar ancak düşüncede farklıdır. Bu konu metnin ileriki kısımlarında tartışılmıştır.

¹⁸ Pico, *Söylev*, s.23.

¹⁹ Dolayısıyla Pico için, Agamben'in iddia ettiği şekilde bu aktivitelerinin içinde topluma ya da insanlığa bakarak bir "sınıf" arayışından daha önemli bir arayış söz konusudur.

²⁰ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, s.11.

Unutulmuşluğunda sıkışıp kalmamış bir bakışla *essentia* (öz) ile *existentia*'yı (varoluş) düşünmeyi salık vermektedir.²¹

Pico, insanı, onun değerini ve "seçme" özgürlüğünü, *düşünme, isteme, inanma, bilme* gibi kavramlar bağlamında ve felsefenin asıl sınırları içinde ele almaktadır.²² Ona göre insan hiçbir kısıtlama altında kalmadan kendi özgür seçimine sahip olması sayesinde mevcut dünyalar arasında sanki ayrı bir dünya oluşturarak var olan tek canlıdır. Bu anlamda kendi düşüncelerini *Pax Philosophia* içinde *Philosophia Nova* olarak bir *concordia* (uyum) ilkesi bağlamında ifade eden Pico'nun düşünceleri hem kendi çağının ötesinde bir tarzı içermektedir hem de modern insan tasarımının ilk habercisidir.²³

Pico'nun bu bakışı birçok alanı ve farklı inceleme tarzlarını içinde barındıran bir zenginliğe sahiptir. İşte tüm bu çeşitliliğin ana bağlantı noktası insan ve özgürlüktür. Bu anlamda Pico felsefesi ile Sartre'in Hümanizm ve Varoluşçuluk anlayışı, öte taraftan ise Heidegger'in Hümanizm ve Varlık anlayışını karşılaştırabilmenin yolu açılmaktadır. Böylesi bir bakış her üç düşünür arasında "ortak noktaların" var olduğu şeklindeki iddianın temelini güçlendirmektedir. Bunu, Sartre ile Pico arasındaki benzerliğin ötesinde Heidegger ile Pico arasında bulunabilecek benzerliklerin olabildiğini ispatlama amacıyla yapmak da yeni bir okuma olanağı sunmaktadır. Bu anlamda şimdi genel bir gözle Sartre ve Heidegger'in Hümanizm ve insan hakkındaki düşüncelerine bakılabilir.

Özgürlük ve Mevcudiyet Felsefeleri

Varoluşçuluğu bir özgürlük felsefesi²⁴ olarak gören Sartre, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* adlı eserinde her iki konuya nasıl eğilim gösterdiğini açıkça

²¹ Bu tartışma metnin ileriki kısımlarında detaylıca tartışıldığı için bu kısımda daha fazla detaylandırılmamıştır.

²² Söz konusu meseleler hakkında Pico'dan önce (insan değeri ve evrendeki yeri hakkında) yazılmış eserlerle karşılaşabiliriz. Bunlardan biri Gianozzo Manetti tarafından 1452'de (Papa Innocent'in *İnsanın Sefaleti* adlı çalışmasına emsal olarak) yazılan *De dignitate et excellentia hominis*'tir. Bu eserde insana dair Stoacı bakış hakimdir. Öte yandan Marsilio Ficino'nun *Theologia Platonica* adlı eseri de söz konusu meseleye önemli bir bölüm ayırmasından ötürü bu kategoride yer alabilir. Bu eser, insanın evren içindeki merkezi konumunu felsefi bir bakışla incelemesi anlamında önemlidir ve Pico'ya bazı noktalarda ilham vermiştir. Söz konusu yapıtlar, insanın evrenselliğini konu alması, insan değerine ve "mükemmelliğine" vurgu yapması sayesinde Pico'nun yaslandığı temelleri oluşturur. Ancak Pico çok önemli bir noktayla bu eserlerin yazarlarından ayrılır. O, insan özgürlüğünü diğer her şeyin üzerinde tutar ve bu kavramsallaştırmayı felsefi bakışla yapar

²³ *Philosophia Nova* içinde Pico, insanı ve sahip olduğu yetileri (düşünme, imgeleme, algılama vs.) evreni ve onun katmanlarını (yersel, göksel, tanrısal vs.), felsefe ve teoloji gibi mefhumları insanın *dignitas*'ını yüceltmek koşuluyla ele alır.

²⁴ Jean, P. Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, s. 8-9.

ifade eder. O, Varoluşçuluğu insan yaşamını mümkün kılan her şey olarak ve elbette en temel iddia olarak varoluşun özden önce geldiğini belirterek işe koyulmaktadır.²⁵ İnsanın *varolma* (*existence*) içine fırlatıldıktan sonra kendisinin ne olacağına karar verebilmesi sayesinde insana dair iki ana nokta belirmektedir: Sorumlu olma ve özgürlük. Varoluş özü öncelediği için insan, yaptıklarından sorumlu tutulabilir, ki aksi kabul edilemezdir. Öte yandan insan özgür olmak zorundadır, hatta özgürlüğe mahkûmdur²⁶, çünkü ancak böyle olursa onun (en başında) kendi kendini yaratmamış olması fakat yine de özgür olması ve bu bağlamda yaptıklarından sorumlu olabilmesi söz konusudur. Burada bu makale için asıl önemli nokta kendisini şurada göstermektedir: Sartre için, genel olarak söylenecekse, insan, özgürlüğünü ve sorumluluğunu ancak *İnsanlık* (*Humanity*) karşısında ya da *İnsanlığa* göre kullanabilme pozisyonundadır. İnsan elbette kendisinden sorumludur, ancak yaptıkları yalnızca onu bağlamadığından tüm insanlar için eylemeyi²⁷ düşünmekle mükelleftir. Çünkü insan bir şeyi yapınca, İnsanlık için yapar. Varoluşçuluğunu açık bir biçimde optimistik bir bakışla savunan Sartre için insan, varolan tek evrendir (universe) ve bu da insan öznelliği (subjectivity) evrenidir. İnsan, her zaman kendisinin dışında olduğu ve elbette proje içinde olduğu gerçeği nedeniyle kendisini kendisinin ötesinde kaybetme içindedir. Bu durumu da fark edendir. Ancak böylesi bir aşkınlık (transcendence) içinde amaçları kavramaktadır. İnsanın bu yapısal (constitutive) aşkınlığı ve öznelliği arasındaki bağlantı Varoluşçu Hümanizmdir.²⁸ Böyle olduğu için, yani insan kendi kendisinin ötesine geçebildiği için kendi kendisinin yargıcı konumunu elde etmektedir. Sartre'ın ifadesiyle o, kendisinin terkedilmiş statüsünde ya da halinde (abandoned state) kendi kararlarını vermektedir. Bu anlamda kendi kararlarının bağlayıcı noktası ancak ve ancak İnsanlık üzerinden kurulur. Bir insanın verdiği kararların "kime ve neye göre?" olduğu sorulduğunda cevabın kesinkes subjektif olmamasını sağlamak için böylesi bir bağlayıcı nokta seçilmiş gibidir. Elbette insanın herhangi bir "kurtarıcısı" yoktur, o ancak kendi kendisinin kurtarıcısıdır. Öte yandan sorumlu olma durumu da vardır, yani insan, sınırsız ve her şeyden azade bir özgürlüğe sahip değildir. Dolayısıyla bu şekilde "doğru kararlar" verilebilmektedir. Bu anlamda Hümanizm insana kendi kendisinin yargıcı olmasının ve kendi *terkedilmiş halinde* kendi kararlarını verebilmesinin adıdır.

Heidegger'de ise söz konusu iki kavram (Hümanizm ve Varoluşçuluk) çok farklı bir noktadan ele alınır. Heidegger *Mektuplar*'da, Hümanizmle bağlantısında *Düşünme* derken neyi ima ettiğini ya da imlediğini göstermek için ilk olarak *eylemin* karakterini açıklar. Ona göre eylemin özü *yerine*

²⁵ Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, s.18-22.

²⁶ Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, s.29.

²⁷ Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, s.24-29.

²⁸ Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, s.52-53.

getirmektir.²⁹ Varlığın insanın özüyle olan bağına yerine getiren ise Düşünmedir. Dolayısıyla Heidegger, Hümanizmin karakterini Varlık olarak ifade ettiği şeyle bağlantısında kurar. Bu anlamda insanın özü hakkında yürüteceği tartışmada Marx'tan, Sartre'dan ve sıradan bir Hristiyandan farklı bir hat çizeceğini en başından ilan eder:

(...) insanın özü nereden ve nasıl belirlenir? Marx "insanın insanlığının" tanınmasını ve teslim edilmesini ister. Bunu da "toplumda" bulur. Marx'a göre "toplumsal" insan "doğal" insandır. "Toplum" da insanın "doğasının", yani onun doğal gereksinimlerinin" tamamı (...) eşit olarak güvence altındadır. Bir Hristiyan ise insanın insanlığını, yani *homo*'nun *humanitas*'ını, *deitas*'ın karşısındaki sınırlandırmada görür.³⁰

Heidegger, Mevcudiyet Felsefesi içinde Varlık hakkındaki düşünceleri (geleneksel metafizik anlayışa getirilen eleştiri) bağlamında Hümanizme ve bu anlamda Varoluşçuluğa eleştirel bir bakış sunar. O, Hümanizmi, *humanitas* kavramının 14. ve 15. yüzyıl İtalyasında nasıl ortaya çıktığını ve hangi anlamda kullanıldığını sorgulayarak temellendirme ve kendi bakışından doğru geliştirme yoluna girer. Heidegger'e göre *homo humanus*'un, *homo barbarus* karşısına konulması dolayımında ilk Hümanizmin temelleri atılır. Roma, bunu Greklerden almış olduğu *paideia* kavramı üzerinden inşa eder. Ona göre buradaki Hümanizm yalnızca *eruditio et institutio in bonas artes*'i³¹ kapsadığı için Romalıdır.³² Dolayısıyla felsefi (ve hatta metafizik) bir inceleme konusu edinilmemiştir. Şimdiden söylemek gerekirse Heidegger'in Rönesans'a dair bu bakışı, eksik bir okuma içermektedir. Sözgelimi Pico'nun insan ve Varlık konusuna eğilimi *güzel sanatların öğretiminden* çok daha geniş bir ufka sahiptir. Öte taraftan Pico'nun eserlerinin hiçbirinde eğitimin kendisiyle *asilleşen* bir insan tasarımı yaptığına rastlanmaz. Pico için insanın insanlığını "elde etmesi", daha genel bir ifadeyle insanın gerçekten insan olması için hakikat arayışında olması ve Ödevi gereği bu yolda yürümesi gerekmektedir. Sözgelimi bir insanın insan olabilmesi "şekil" ve "yaşama biçiminden" ya da "eğitimden" kaynaklı değildir. İnsan şeklinde bir canlı olmak demek ona insan demek için yeterli bir kanıt değildir: "bitkisel tohumlara bakarsa, o bir bitki (...) hayvansı tohumlara bakınca, o bir hayvansı olacak".³³ Dolayısıyla Heidegger'in Rönesans bakışının yanlı ve eksik olduğu söylenebilmektedir.

²⁹ Heidegger, Mektuplar, s.5.

³⁰ Heidegger, Mektuplar, s.11-12.

³¹ Güzel sanatlar eğitimi.

³² Heidegger, Mektuplar, s.12.

³³ Pico, *Söylev*, 23.

Heidegger, insan özgürlüğünden ve doğasından anlaşılan şeye uygun olarak Hümanizme dair bakışın farklılaştığını düşünür. Bu da Hümanizmin gerçekleşmesine giden yolların birbirinden farklılaşmasını ortaya çıkarır. Ancak Heidegger için çok açık bir nokta vardır: "Her Hümanizm temelini ya bir Metafizik'in içinde bulur ya da kendini Metafizik'in temeli haline getirir"³⁴ Durum böyle olduğu ve Metafizik, Varlığı asıl anlamda incelemeye almaktan uzak olduğu için ne Varlığın Hakikati sorusunu sormakta ne de insanın özüne ilişkin belirlemelerde metafizik bakıştan kurtulmaktadır. Dolayısıyla insanın insanlığına dair bir araştırma yapan Hümanizm, metafizik olarak kalmak istemiyorsa Varlığın insan varlığıyla olan bağına sormak durumundadır. Heidegger'in eleştirdiği nokta, Metafizik'in insanı *animalis* yönünden düşünürken *humanitas*'ını göz ardı etmesidir. Elbette insanın *animalitas* yönünü düşünmek gerekir fakat Varlığın Işması içinde durması anlamına gelen insanın Ek-sistenzinin görülmemesi Varlık tarafından talep edilen kendi varlığında özünü sürdürmesi şeklindeki önemli nokta gözden kaçmaktadır.

Böyle bir Varlık (Olmak) tipi yalnızca insana özgü olduğu için o, Ek-sistenzin kaderine girebilir.³⁵ Bu nedenle Heidegger için insan, Varlığın çobanıdır ve Varlığın Talebini duyardır. Ek-siste insan Varlığın Işması olarak Var'ı "kaygının" içine aldığı anda var-olmaya tahammül eder ve bununla beraber Var-Olmanın kendisi *fırlatılmış* olarak özünü sürdürür.³⁶ Dolayısıyla Sartre'ın *existentia* ve *essentia* kavramlarını (kullanılagelen anlamlarını içermek suretiyle) yalnızca önermeyi ters çevirerek varoluşun özden önce geldiğini söylemesi ancak ve ancak metafizik bir önerme olarak kalmaktadır. Heidegger burada her ikisini birlikte düşünmek ve birinin diğerinden önce geldiğini iddia etmemek gerektiğini belirtir. Çünkü "insanın 'tözü' Ek-sistenz'dir önermesi, Varlığın Hakikati içinde ekstatik olarak durmaktan başka hiçbir anlama gelmez."³⁷ Heidegger için gerek klasik anlamda gerekse Sartreci bakışla gelişen hümanist bakış, metafizik olması yüzünden asla insanın *humanitas*'ını yüceltmemektedir. O, bu nedenle *Mektuplar* ile *Varlık ve Zaman*'da açıklama getirdiği Düşünme'nin Hümanizmin karşısında olduğunu belirtir. Asıl amaç insanın *humanitas*'ını, yani *dignitas*'ını yüceltmektir. Bunu da Heidegger'in önerdiği biçimiyle Metafizik'i reddeden Varlık anlayışı gerçekleştirecektir. Heidegger'e göre insan Varlığın kendisi tarafından Varlığın Hakikatine "fırlatılmış" olduğu için ek-sistedir ve dolayısıyla Varlığın Hakikatinin koruyucusudur. Dolayısıyla insan eyleyecekse (doğası gereği *yerine getireceğinden*) buna göre eylemek durumundadır. Bu anlamda Heidegger'in *Dasein* hakkındaki görüşlerine bakılabilir. *Varlık ve Zaman S5*'te ifade edildiği üzere Ontik açıdan bakıldığında *Dasein* bize yakın, hatta en yakın olandır.

³⁴ Heidegger, *Mektuplar*, s.13.

³⁵ Heidegger, *Mektuplar*, s.16.

³⁶ Heidegger, *Mektuplar*, s.19-20.

³⁷ Heidegger, *Mektuplar*, s.22.

Bunun da ötesinde *Dasein* her zaman bizimkidir. Bu özelliği onun Varlığın anlamını sorabilmesinden ileri gelmektedir. *Dasein*'in "özü" onun kendi varoluşunda yatar³⁸ ve öte yandan hep şu ya da bu surette benim olarak vardır.³⁹ Bu anlamda bakıldığında denebilir ki Heidegger, Sartre gibi bir öz ve *varoluş* sıralaması yapmaz. O, Varlığın anlamını sorabildiği için aslında bir "yurt" da edinebilir. Zira yurtsuzluğun aşılması ancak bu şekilde Varlıktan hareket edildiğinde başlayabilir.

Heidegger'e göre Varolannın gelişi Varlığın Takdirine bağlıdır, ancak insanın kendi özünde bu Takdire münasip olup olmayacağı bir soru olarak kalmaktadır, çünkü Ek-siste olarak insan, buna uygun bir biçimde Varlığın Hakikatini korumak durumundadır.⁴⁰ Bu anlamda Sartre'ın "kesinlikle yalnızca insanların varolduğu durum içindeyiz" şeklindeki ifadesi ancak ve ancak şu hale sokulmalıdır: "Kesinlikle öncelikle Varlığın varolduğu bir durum içindeyiz." Heidegger Varlığı bir insan ürünü olarak tasarlamaz, o bütünüyle *transcendens*'tir. Varlık kendisini insana ekstatik Tasarıda ışıldadır ki bu Tasarı hem fırlatılmış bir Tasarıdır hem de Varlığı yaratmaz. Söz konusu Işıma Varlığa yakınlığı sağlar ve bu Işıma sayesinde Varlığın Unutulmuşluğunun tecrübesine bakılarak "Yurt" diye adlandırılır.⁴¹ Bu noktada Heidegger'in *yurtsuzluk*; Sartre'ın *terkedilmiş statü* ve Pico'nun *belirlenmemiş imge* kavramı hakkında var olan benzerlikler serimlenebilir. Benzerlik "İnsan insanlığını nereden kurmaktadır?" sorusuna üç düşünürün verdiği cevaplar üzerinden gösterilebilir.

Merkezsiz-Merkez'e "Yurt" Bulma Olanığı

Anthony Morgan'ın *the Kantian Catastrophe* adlı eserinde "Materyalizm, Existansiyalizm ve Hümanizm arasındaki içsel ilişki nedir?" şeklindeki soruya verdiği cevapta Pico'yu anması oldukça ilgi çekicidir. Ona göre Rönesans'ın temel kitabı olan Pico'nun *Söylev*'i Varoluşçuluğu önceden görür ve varoluşun özden önce geldiğini iddia eder.⁴² Bu anlamda Pico için spesifik bir biçimde insan doğası hakkındaki ayırım, özgün bir *doğasız doğa*'dır ve *İnsanlık (Humanitas)* en başından kendisinin *özsüz özü* tarafından ayırt edilmiştir.⁴³ Pico, böyle bir düşünme biçimine sahip olduğu için insana ve onun sahip olduğu koşullara dair felsefi bir araştırmayı takip etmektedir. Bu anlamda çeperinde

³⁸ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s.44.

³⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 44-45.

⁴⁰ Heidegger, *Mektuplar*, s.23.

⁴¹ Heidegger, *Mektuplar*, s.26-30.

⁴² Anthony Morgan, *the Kantian Catastrophe? Conversations on Finitude and the Limits of Philosophy*, Bigg Books, Newcastle-upon-Tyne, 2007, s.139.

⁴³ Morgan, *the Kantian Castrophe?*, s.130-140.

tüm dünya vardır ve elbette çağırısı insanlardır. Dolayısıyla "projesi" şu şekilde oluşmaktadır: İnsan varlığının onurunu (*dignitas hominis*) göstermek.⁴⁴ İşte bu bakış, kendi çağının çok ötesinde bir etkiye sahip olmuştur. Bu etkinin daha iyi anlaşılabilmesi için Pico'nun *Bilgi* hakkındaki düşüncelerine bakmak faydalı olacaktır. Çünkü Pico'nun özgürlük kavrayışı, bilgi kavrayışını ve aynı şekilde bilgi kavrayışı da özgürlük kavrayışını belirler.⁴⁵ Pico'nun *Bilgi* hakkındaki görüşleri şöylesi bir soruyu sormakla incelenmeye başlanabilir: Pico'nun bakışı antropomorfik mi antroposentrik mi yoksa her ikisi birden midir? Böylesi bir soruya derhal cevap vermek zordur ve beraberinde yeni bir soruyu doğurmaktadır. Pico'nun insan tasarımında insan, her türlü "arketipe" sahip ve bunları kendi seçimleri aracılığıyla aktüalize edebilme olanağındadır.⁴⁶ Dolayısıyla şu soru da sorulmalıdır: İnsan her tür bilgiye ulaşabilme yetisinde midir? Söz konusu sorulara cevap verebilmek için Bilgi hakkındaki tartışmanın yanında Pico'nun Ruh hakkındaki görüşlerine bağlantılı olarak incelediği *bilişsel güçlere* (cognitive powers) bakılmalıdır. Antik Yunan'dan beri kabul edilen genel görüşler bağlamında Pico dört kısımlı bir Ruh tasarımı yapar (*Commento*): besleyici, duyumsayıcı, rasyonel ve akli (*intellectual*). Pico'ya göre rasyonel fakülte duyum ve zihin (*intellect*) arasına bir orta olarak yerleşmiştir ve hangi uç noktaya (sözgelimi zihin yönüne ya da duyum yönüne) doğru gideceğine kendisi karar vermektedir. Bu görüş, insanın sahip olduğu tohumlardan (ya da arketiplerden) hangi birisini seçme özgürlüğüyle bağlantılıdır.

Rasyonel fakülte de tıpkı insanın seçimi gibi kendi kendisini yönlendirebilme gücündedir. Dolayısıyla Evren ya da Doğa içinde "yersiz" olarak konumlanan merkez-siz-merkez biçimindeki insan gibi Akıl da ruh ve beden içinde "yersiz" olarak⁴⁷, daha doğru bir ifadeyle yeri belirlenmemiş bir pozisyonda, süreksiz bir "yerde" iş görmektedir. Bu noktada *rasyonel istençten* söz etmek gerekmektedir, ki insana karakteristik olarak uyması gereken budur. Aşağı (sözgelimi duyusal) ve yukarı (sözgelimi akli) olan arasında bir çekişme vardır ve insandan istenen; yukarı olana doğru yönelmesidir. Gözler düşünülür (*intelligible*) olana yöneltilmelidir. İşte bu, bir Ödev olarak belirlenir. Zira bir ödeve uygun davranmakla *dignitas* hak ettiği anlama ulaşmaktadır. Bu noktada Pico önemli bir varoluşsal zorluğa dikkat çekmektedir. Bu, *görünmeyen* gerçekliklere odaklanan bir zihin ve insanı çevreleyen bir dışsallık arasında kalınan varoluşsal bir zorluktur. Bunlardan birisinin seçilmesi gerekmektedir, zira Ruh, tıpkı tanrı Janus gibi sağ ve sol tarafa bakan iki yüze sahip olsa bile her

⁴⁴ Margaret, L. King, *Renaissance Humanism an Anthology of Sources*, Hackett Publishing Company, Inc, Cambridge, 2014, s. 35-36.

⁴⁵ Ernst Cassirer, *the Individual and the Cosmos*, s.121.

⁴⁶ Carl, N. Still, *Pico's Quest for All Knowledge, Pico della Mirandola: New Essays*, ed. M. V. Dougherty, Cambridge University Press, New York, 2007, s.180-181.

⁴⁷ Still, *Pico's Quest for All Knowledge*, s.183-184.

iki yönü, onun gibi, aynı anda göremez. Bu, ruhun tam ve mükemmel aşamasında mümkündür. Ancak bu noktada Ruh hangi yöne bakıyorsa ve yöneliyorsa ancak orayı görmektedir. Dolayısıyla *intelligible* olana dönüldüğünde gerçek bir *dalın*la gövdeyi görmezden gelebilir ve unutulabilir.⁴⁸ Bu anlamda Pico'ya göre zihin (akıl), insan ruhunun bir parçası ve ayırt edici bir gücünü temsil etse bile, onun aktivasyonu duyularla olan bir *bağlantısızlığı* da imlemektedir.⁴⁹ Bu *bağlantısızlık* nedeniyledir ki *Conclusiones nongentae* adlı çalışmanın 7>2 tezinde; "*intellektif ruh* (anima intellectua) tüm insanlarda bir olsa bile her insan söz konusu *dalın*ı gerçekleştirememektedir" denir.

Pico'nun bilgi hakkındaki bu görüşleri onun Varlık (*ens* ve *unum*) hakkındaki düşünceleriyle bağlantılıdır. Pico için Bir (*unum*) ve Varlık (*ens*) bir ve aynı şeydir. Zira "Olmak" (*ens*) demek ile "ne" (*id quod est*) demek aynı şeydir.⁵⁰ Bu görüşüyle Pico, aslında, *uyumu* (*concordia*) evrenin, doğanın, insanın ve asıl olarak *düşüncenin* her aşamasında ve her noktasında olan asli bir öge olarak koyutlar.⁵¹ Bunla bağlantılı olarak Pico'nun yürüttüğü tartışma birkaç önemli kavram etrafında şekillenmiştir: *Öz* (*essentia*), *varlık* (*ens*), *bir* (*unum*), *iyi* (*bonum*). Pico'nun hedefi; bu metafizik kavramları bir arada ve ilişkili bir biçimde açıklamaktır ve temel ilke olarak *concordia* bulabilmektir. *De ente et uno* ve *Conclusiones nongentae* adlı eserlerinde belirttiği gibi *concordia*, evrenin, doğanın, varlığın, düşüncenin her noktasındadır. Bu nedenle Pico'nun, *Bir* ve *Varlık* kavramlarını aynı anlamda kullandığı görülmektedir.⁵² Böylece Varlık ve İnsan felsefeleri üzerine kurulan düşünme biçiminin temel taşları döşenmektedir.

İnsan kendi doğasını, mükemmelliğini, *dignitas*'ını -bunların hepsinin köklendiği- Varlık'la (*ens* ve *unum*) ilişkisinde tamamen özgür iradesiyle yaratmaktadır. Elbette Pico için hem insan hem de tüm evren Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ancak inceleme biçimi detaylandırıldığı zaman bu kabul yalnızca şunu kanıtlamaktadır: İnsan bir şekilde bu dünyaya gelmiştir ve o artık buradadır. Dolayısıyla şimdiden söylemek gerekirse Heidegger'in "fırlatılmıştır"

⁴⁸ Pico, *Söylev*, s.5-7.

⁴⁹ Still, *Pico's Quest for All Knowledge*, s.184-185.

⁵⁰ Pico, *De ente et uno*, IV.

⁵¹ Pico söz konusu görüşlerini, Aristoteles ve Platon arasında göstermeyi hedeflediği benzerlik üzerinden inşa etmektedir. Elbette Platon ve Aristoteles arasında görülmesi arzulanan "uyum" sadece Pico'ya ait özgün bir fikir değildir. Zira Pico'dan önce böylesi bir çabayı, Farabi'de (özellikle *Rhetorica Aristotelis* eserinde), İbn Sina ve İbn Rüşd'te, öte yandan Augustinus'ta (özellikle *Contra Academicos* eserinde) görmek mümkündür. Bunların başarılı olmadıklarını düşünmüştür ki Pico kendi bakışıyla söz konusu "bağdaştırma" işine yeniden girişmiştir. *De ente et uno* adlı kısa çalışmasında Pico, daha geniş ve kapsamlı bir biçimde Aristoteles ve Platon arasındaki uyumu göstereceğini ve buna dair bir çalışma yürüttüğünü ifade etmiştir. Ancak bahsi geçen eserini yazmadan öldürülmüştür.

⁵² Pico, *Heplaptus*, IV.

şeklinde betimlediği duruma benzer bir durum burada da söz konusudur. Zira Pico'da Varlık (*Tanrı, Bir ve Olmak* anlamında) konusu insanın kendini yaratmasından sonra gündeme alınmaktadır. Öte yandan elbette ki Pico'nun Varlık derken kastettiği ile Heidegger'in Varlık'ı aynı anlama gelmemektedir. Hakeza burada, her iki Varlık tasarımının ya da her iki felsefenin eş olduğunu iddia etmemekteyim. Burada asıl önemli olan, "insan (*homo*), insanlığını (*humanitas*) nereden kurar?" şeklindeki soruya Pico ile Heidegger'in benzer bir noktadan yaklaştığını ve Sartre'dan farklı bir noktaya vurgu yaptıklarını gösterebilmektir. Söz konusu soruya Sartre'ın "İnsanlık", Heidegger'in "Varlık" şeklindeki cevaplarının hangisi Pico'ya daha uygundur? diye sorulduğunda, açıktır ki Heidegger'in cevabı daha "uygundur". Pico inceleme sahasına aldığı her meseleyi kesinlikle insan bağlamında ele almaktadır. Elbette Pico için insan, insanla ilişkilendirilmiş ve ilişkilidir.⁵³ Bununla beraber insanın insanlığını insanlıkla kazanması durumu, beyazın beyazlığını beyazlık aracılığıyla kazanması gibidir.⁵⁴ Dolayısıyla burada tek bir insanın insanlığını bir araya gelmiş ve topluluk oluşturmuş kitleler aracılığıyla kazanması söz konusu değildir. Öte yandan Pico, insanın en yüce "özelliği" olarak dignitas'ını Varlık (*unum* ve *ens*) üzerinden "bulmasının" olanağını araştırmaktadır. Dolayısıyla yukarıda sorulan "Pico'nun bakışı antropomorfik mi antroposentrik mi, yoksa her ikisi birden midir?" şeklindeki soruya hem "evet" hem de "hayır" diye cevap verme olanağı vardır. Ancak "evet" demek daha uygundur. Bununla beraber Pico başka bir bakışın mümkün olduğunu gösterme çabasıdır. Bu bakış şunu içerir: Tanrı ve İnsan özsel olarak aynı şeyi (yani her şeyi) kendinde taşımaktadır, ancak biri *köken* olarak öteki ise *merkez* olarak.⁵⁵ Dolayısıyla her ne kadar insan merkezli bir bakışa sahip olsa da Pico, doğanın, evrenin ve diğer varolanların varlıklarını göz ardı etmemektedir.

Pico'nun Varlık hakkındaki görüşlerine bakıldığında insan, söz konusu tasarı içinde yeri belirlenmemiş "metafiziksel bir merkez" olarak doğanın *fiziksel* dünyası ile melekler ve Tanrının yer aldığı tinsel dünya arasındadır.⁵⁶ Ama söz konusu yer açık ve net bir şekilde belirlenmiş değildir. Bilakis, bilinçli bir biçimde "belirsiz" bırakılmıştır. Üç dünyadan söz eden Pico, bu dünyaların *concordia ilkesi* gereği tek bir dünyanın ayrılmaz parçası olduğu görüşündedir. İnsan yersel dünyada yaşamasına rağmen her dünyadan parçaları içinde taşır.⁵⁷

⁵³ Pico, *Heplaptus*, s.143.

⁵⁴ Pico, *Heplaptus*, s.44-45.

⁵⁵ Pico, *Heplaptus*, s.135.

⁵⁶ Giovanni Pico della Mirandola, *On Being and the One*, çev. Miller, Paul, J., W., Hackett Publishing Company, Inc., 1965, s.Xiv.

⁵⁷ Pico metaforik bir ifadeyle şöylesi bir benzerlik kurmaktadır: İnsan bedeninin en yüksek kısmı olan kafa en yüksek dünyayı (düşünülür) temsil etmesi bakımından; bedeninin orta kısmı göksel dünyayı temsil etmesi bakımından ve bedeninin genital bölgesi de yersel dünyayı temsil etmesi bakımından ele alınır. Bu anlamda kafa için beyin ve bilgi kaynağını; göğüs için kalp ve hareketi, yani yaşam kaynağını; genital bölge için ise

Burada şu soru sorulabilir: İnsan bu dünyaların hepsinden parçaları kendinde taşıyor olsa bile asıl olarak hangi dünyaya aittir? Açık bir şekilde insan "yersel dünyalıdır" ve artık buradadır. Zira onun isminin (homo) *humus* (toprak, çamur) teriminden gelmesi buna kanıttır. Öte yandan insan tanrı gibidir, tüm varolanların komutanıdır.⁵⁸ Dolayısıyla Pico *Heplaptus*'ta (ve diğer eserlerinde) varlığı, evreni, doğayı vs. incelemeye tabii tuttuğunda bunları kesinlikle insanla ilişkisi dahilinde ve insan dolayımında ele almaktadır. Zira tüm yasalar (doğal, tinsel vd.) insan için vardır.

Pico genel anlamıyla üç dünyanın hangi özellikleri taşıdığını ve birbirleriyle nasıl bağlantılı olduğunu açıkladıktan sonra insanı da dördüncü ve aslında en özel dünya olarak koyutlamaktadır. İnsan, tüm diğer dünyaların asıl ve kendinde taşıyıcısı, onların merkezi olarak durmaktadır. O, bir son, meleksele dünyanın da sınırındadır.⁵⁹ İnsanın söz konusu Varlık'la (yani betimlenen tüm dünyaları ve her şeyi kapsayan, yani o olan *ens* ve *unum*'la) ilişkisine bakılabilir. Çünkü tüm bu dünyalar belli bir uyum içinde, insana göre ve insanla ilişkilidir ve tek bir *düşüncenin* nesnesidir. Bu anlamda insan, tüm dünyalar (arketip olarak) "yaratıldıktan" sonra dünyaya "gönderilmiştir". Dolayısıyla insandan önce bir dünyanın varlığından söz edilebilmektedir, ancak söz konusu dünyada *ışık* yoktur. Yani Tin yoktur. Öte yandan burada bahsedilen *ışık* hem akıllı ruha hem de bozulabilir bir bedene sahip olan insanın bu zıtlığını uyumlu hale getiren Tin olarak anlaşılmalıdır, çünkü Tin ölümlü beden ile akıllı ruh arasına girendir ve elbette *ışık*, yaşamdır ve can vermektedir. İnsan, bu dünyaya varolanı, varlığı anlasın ve takdir etsin diye "gelmiştir". Bu ilkin bir amaçmış gibi görünse de insandan talep edilenin ifadesidir. Çünkü Varlık, insandan bir "takdir" bekliyor olsa bile insanın kendi edimleri, seçimleri ve kararlarıyla (bir yönelim olarak) bunu seçmesi sadece kendisine bağlıdır. Muhtemelen bu nedenledir ki Pico'ya göre insanın Tanrıya herhangi bir borcu yoktur.⁶⁰ Dolayısıyla "insan, kendi kendisinin olanı araştırmakla ve onu görmekle işe başlamalı" şeklindeki görüşü Pico'nun bir zorunluluk olarak değil "olması istenilen" olarak anlaşılmalıdır.

Tüm şeylerden bir tohumu kendi içinde taşıyan insanın, göksel veya yersel hiçbir yaratıkta olmayan bir "özelligi" vardır: *dignitas*. Kutsal özün imgesi.⁶¹ olarak tasarlanan bu *dignitas* insanın en has ve en asli "özelligidir".

üremenin ilkesini, kaynağını bulabiliriz. Bu özelliğiyle insan, bir mucizedir. Dolayısıyla Pico için *Varlık* ve *Bir*, bir ve aynı şeydir ve tüm şeyleri kapsar. Öte yandan bu kapsamanın tezahürü de ancak insan bedeninde kendini gösterir.

⁵⁸ Pico, *Heplaptus*, s. 119-125.

⁵⁹ Pico, *Heplaptus*, s.79 ve s.115.

⁶⁰ H. A. Enno Van Gelder, *the Two Reformations in the 16th Century- a Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1961, s.30.

⁶¹ Pico, *Heplaptus*, s. 135.

İşte bu iddia *Philosophia Nova*'nın en temel savlarından birisidir. Dolayısıyla insanın her ilişkisinde gözetmesi gereken de budur. *Dignitas* yalnızca insanın özgür olduğu fikrine dayanmaktadır. Bu özelliğiyle insan, dünyalar arasında bir bağ, bir ilişki, bir halkanın ifadesidir. Böylesi bir "konuma" sahip olmasından, özgür seçim yapabilmesinden ve kendi kendisinin yaratıcısı olabilmesinden ötürü insan, Varlık'ı anlamaya en yakın, hatta tek yetkin varolandır. Pico'nun insanı, kendi *dignitas*'ını ne yalnızca *humanitas* ne de yalnızca diğer insanlarla olan ilişkisi üzerinden kurmaktadır. Elbette Pico insanın insanla olan ilişkisini göz ardı etmez. Zira insan eliyle kurulmuş yaşam ancak insan ilişkileriyle ortaya çıkmaktadır. Ancak temelde ve en önemli noktada insan, *dignitas*'ını Varlık üzerinden kurar gibi görünmektedir.

Tanrı bir ve birliktir. Varolanlarda gördüğümüz birliğin ise üç farklı kipi vardır: 1) Şeylerin içinde birlik var, dolayısıyla her biri kendisi içindir, her biri kendisi olarak kalır ve kendi kendisiyle uyum içindedir. 2) Bir başka şey aracılığıyla birlik olma vardır; sözgelimi nihai olarak bir dünya olan tüm dünyalar gibi. 3) Tüm evren, kendi yaratıcısıyla birdir, tıpkı kendi komutanıyla bir olan ordu gibi. Tanrı, dolayısıyla bir, yani Varlık bize en yakın olandır, böylece o, bizim diğer şeyler ve hatta kendimizle olan yakınlığımızdan bile daha yakındır.⁶²

İnsan bu dünyada yaşamını sürdürürken hem kendisini hem de Varlığı yorumlamak, anlamak, takdir etmek ve daha da önemlisi kendi kendisini yeniden yaratmak durumundadır. Bu yüzden Pico, tüm dünyalar yaratıldıktan sonra insanın sahneye çıkışının altında yatan asıl neden olarak (*Varlık, Tanrı, Bir ve İyi*'yi aynı anlamda kullanan) *anlamayı ve takdir etmeyi* belirlemektedir.

Baba Tanrı, en güçlü mimar (...) böyle büyük bir başarının anlamını kavrayabilecek, onun güzelliğini sevecek, genişliği karşısında şaşkına dönecek bir yaratığın olmasını diledi. Sonunda, her şey tamamlandığında (...) Tanrı insanı yaratmaya karar verdi.⁶³

Bu anlama bir yönelmeyi imlemektedir, çünkü insan Varlığa varlığın kendisi içinde sahiptir.⁶⁴ Ancak bu yönelmeyle, yani Varlık'ı anlamakla mutluluk elde edilebilmektedir. Pico için Varlık *hiç* olmayan şeydir ve bununla beraber *varoluştan (esse)* yoksun olmayandır. Öte yandan o *ens* (nelik) anlamında varoluşa iştirak edendir. Dolayısıyla "*Bir ve Varlık* aynı şey ise ve

⁶² Pico, *Heplaptus*, s.139-140.

⁶³ Pico, *Söylev*, s.17-18.

⁶⁴ Pico, *Heplaptus*, s.153.

Tanrı da *Bir* ise o halde *Varlık* Tanrı mıdır?" şeklindeki soruya cevap bulunulmalıdır. Pico'nun inceleme biçiminden böylesi bir soruya "evet" demek kolay yolu seçmek anlamına gelmektedir. Çünkü Tanrı'yı Varlığın kendisi olarak, varoluşun hareketi olarak ve *ipsum esse* olarak kabul etmek ilk bakışta en akla yatkın ve en kolay olan olarak görülmektedir. Ancak söz konusu soruya Pico'nun eserlerinde net ve kesin bir cevap verildiği de görülmemektedir. Sözelimi tartışma hattından Tanrı çıkarıldığı zaman Pico'nun insan ve onun dolayımında ona göre olan *Varlık*, sahip olduğu özellikleri yitirmemektedir.

Pico için *Varlık*, *Bir* ve *İyi* birbirine dönüştürülebilir esnekliktedir.⁶⁵ Hatta Pico'nun bunları aynı anlamda kullandığı söylenebilir. Zira Pico için bunlar ancak zihinde, düşüncede farklılaşmaktadır. Tıpkı insan varlığı gibidir: insan hem kendindedir (intrinsic) hem de varlığa (Tanrı'ya ya da *Bir*'e) iştirak etmedir. İnsanın hedef edinebileceği şey; *en iyi* ve dolayısıyla *sonsuz mutluluk* olduğu için (ki bunu ancak varlığa iştirak ederek, onu anlayarak edinir) ve kendi *dignitas*'ını en asli anlamda bu aşamada tam ve mükemmel bir şekilde ortaya çıkarabildiği için tartışma insan ve varlık dolayımında gerçekleşen bir hat içindedir. Sözelimi bu anlamıyla şu da iddia edilebilir: Pico'dan sonra yalnızca insana değil ayrıca Tanrı'ya da uygun bir "yer arama" dönemi başlamıştır. Dolayısıyla insanın Doğa ve Evren içindeki yeri hakkındaki tartışmalara Tanrı'nın yeri hakkındaki araştırmalar da girmektedir. Nihayetinde şu açıktır: İnsana Doğa ya da Evren içinde bir "yer", bir "yurt" bulma arayışı kadim bir arayıştır. Öte yandan böylesi bir arayış, ilk defa Pico'yla beraber insanın özgürlüğü ve *dignitas*'ı göz önüne alınarak yapılmaya başlanmıştır. İnsanın "yeri" hakkında Pico felsefesi içinde sürdürülen tartışmalar ile bu hattın Heidegger'de kazandığı form karşılaştırılabilir benzerliklere sahiptir. Zira Heidegger için Varlığın hakikatini düşünmek demek, aynı zamanda *homo humanus*'un *humanitas*'ını düşünmek demektir.⁶⁶ Bu anlamda Hümanizm, *dignitas* ve *yurtsuzluk* kavramlarının her iki filozofun düşüncelerinin karşılaştırılmasıyla biraz daha açık hal alabileceği düşünülebilir. Zira insan *dignitas*'ı en yüce değer olarak belirlendiğinde ve insana evrende bir "yurt" arandığında içine düşülen çıkmazlar (Hümanizm hakkında bugüne kadar birçok farklı tanımlamanın yapılması da bundandır) hakkında Pico ve Heidegger'in önerdikleri çözümler (birbiriyle benzerlik gösterdikleri ve elbette birbirleriyle kıyaslanabilecek yetkinlikte oldukları için) yeni bir bakış geliştirebilme olanağını içinde taşımaktadır.

⁶⁵ Pico, *On Being and the One*, s. Xxiv.

⁶⁶ Heidegger, *Mektuplar*, s.44.

Sonuç

Peki Pico'nun "yersiz" (ya da yurtsuz) insanına Heidegger'in *Dasein* kavramıyla bir "yer" bulunabilir mi? Yukarıda da vurgulandığı gibi bu soruya derhal olumlu bir cevap vermek zordur, ancak olumsuz bir cevap vermek daha da zor gibi görünmektedir. Çünkü (her ne kadar kavramsal hazne ve ulaşılması istenen hedefler bir olmasa da) tartışma hattına insan, özgürlük, *dignitas* gibi kavramlar girmektedir. Bu kavramların içeriğini komple değiştirme ve tarihsel arka planlarından tamamen koparma olanağı söz konusu olmadığı için Pico ile Heidegger'in inceleme sahaları bazı noktalarda benzerlik göstermektedir. Zira söz konusu benzerlikler yukarıda sorulan soruya olumlu cevap verme olanağının ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Sözelimi Heidegger için Hümanizm "insanın insanca olması ve gayri-insanı (*inhuman*) olmaması, yani kendi özünün dışında olmaması için düşünceye dalmak ve bu ihtimali göstermek anlamına gelir. Öte yandan Heidegger için Hümanizm metafizik olarak kalmak istemiyorsa Varlığın insan varlığıyla olan bağı sormak durumundadır. Pico'nun ise hümanist yaklaşımı şu şekilde olduğu söylenebilir: Her aşamada kendisini ve dünyayla (yani varlıkla) ilişkisini göz önüne alarak durup dünyayı düşünebilen insan hep bir arayış içinde olmalıdır. Bunun için de asli görevi hakikat arayışı olan Felsefeyi kullanmalıdır. Bu arayış kendi *dignitas*'ını mükemmel bir şekilde tamamlamasına, bu dünyada bir insan olarak yaşamasına ve elbette Varlık'la özü gereği bütünleşmesine ya da onu anlayabilmesine olanak sağlamaktadır. Zira Pico'nun *Ad Hermolaum da genere dicendi philosophorum* adlı mektubunda da belirttiği gibi; Felsefenin farkında olmayan kimse insan (human) değildir. Dolayısıyla her ne kadar şekil olarak insana benzeseler bile insan-olmayan insanların kabulü her iki düşünürde de söz konusudur. Yani her iki düşünür için açıktır ki yalnızca insana benzemek insan olmaya yetmemektedir.

Pico'ya göre bir hakikat vardır ve felsefenin görevi, insan aklını söz konusu hakikate yaklaşabildiği kadar yaklaştırmaktır.⁶⁷ Heidegger için insanın ihtişamı (glory) ya da kendi deyimiyle *Dasein*, onun varlığa açıklığıdır ve Varlığın varolması olarak adlandırıldığı dünya içinde bir yeri koruyabilme yeteneğidir.⁶⁸ Bu nedenle Heidegger insanı, Varlığın çobanı⁶⁹ olarak görmektedir, çünkü ontik açıdan bakıldığında *Dasein* ona en yakın olandır.⁷⁰ Pico için insan, yaratıklar ve dünyalar arasında aracıdır; kendi altındaki varlıkların beyi olarak yukarıdaki Tanrılara yakındır; duyuların keskinliği, usun

⁶⁷ Amos Edelheit, *the 'Scholastic' Theology of Giovanni Pico della Mirandola: Between Biblical Faith and Academic Skepticism*, Recherches de theologie et philosophie medievales, Vol. 74, No.2, 2007, 528

⁶⁸ Thomas Flynn, *Existentialism – A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2006, s.52-53.

⁶⁹ Heidegger, *Mektuplar*, s.23.

⁷⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.15-16.

sorgulaması, anlama yetisinin ışığıyla doğanın yorumlayıcısıdır.⁷¹ Öte yandan o yaratılmış olanı anlayabilme, takdir edebilme yetkinliğinde olan tek varolandır. O türlü türlü, birçok biçimi olan, değişip duran yapıda bir canlıdır ve dünyanın evlilik ilahisidir. Bu anlamda o fiziksel, sıradan ve gündelik olanın peşinden gitmekten ziyade hakikatin peşinden gitmeli ve korumalıdır. Pico, insanı diğer tüm varlıkların üstünde tuttuğu için hem Hümanizme merkezi bir katkı sunan⁷² şekilde insan hakkında açıklamalar yapmaktadır hem de insan doğası hakkındaki tartışmaları (kendisinden önceki iki düşünür olan Petrarch ve Monetti'den) çok daha öteye götürmektedir.⁷³ Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eserinde *Mevcudiyet Metafiziği* ve Varlığın Hakikati hakkında tartışmaları kendi kavramı olan *Dasein* üzerinden yaparken şöyle bir vurgu yapar: Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı tefsir (exegesis) etmedir; öte yandan *Dasein* fenomenolojisinin logos'u *hermeneuein* niteliğine sahiptir; dolayısıyla *Dasein* fenomenolojisi, kelimenin asli anlamıyla hemenötiktir. Bu işte varoluşun eksistensiyalitesinin analitiğidir.⁷⁴ Pico'nun insana ve onun dolayımında Varlık'a yaklaşımına bakıldığında ise şu söylenebilir: İnsan sahip olduğu olanakları sayesinde Varlık'ı ve diğer tüm varolanları anlayabilme, bunun da ötesinde yorumlayabilme, takdir edebilme yetisinde tek canlıdır ki ondan "istenen" de budur.

⁷¹ Pico, *Söylev*, s.16.

⁷² Margeret, L. King, *Renaissance Humanism*, s. 36.

⁷³ King, *Renaissance Humanism*, s. 52.

⁷⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 38-39.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio, *Açıklık insan ve hayvan*, Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, YKY, İstanbul, 2012.
- Black, Crofton, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Koninklijke Brill NV, Boston, 2006.
- Burckhardt, Jacob, *İtalya'da Rönesans Kültürü 1*, Çev. Bekir Sıtkı Baykal, Maarif Basımevi, İstanbul, 1957.
- Cassirer, Ernst, *the Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Çev. M. Domandi, Dover Publications, Inc, New York, 2000.
- Copenhaver, Brian, P., *Magic and Dignity of Man: Pico della Mirandola and His Oration in Modern Memory*, Harvard University Press, United States, 2019.
- Dougherty, Michael, V., *Pico della Mirandola: New Essays*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- Edelheit, Amos, *the 'Scholastic' Theology of Giovanni Pico della Mirandola: Between Biblical Faith and Academic Skepticism*, Recherches de theologie et philosophie medievales, Vol. 74, No.2., 2007, s.523-570.
- Flynn, Thomas, *Existentialism – A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2006.
- Garin, Eugenio, *Giovanni Pico della Mirandola vita e dottrina*, F. Le Monnier, Firenze, 1937.
- Gelder, H. A. Enno Van, *the Two Reformations in the 16th Century- a Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1961.
- Goulimari, Pelagia, *Literary Criticism and Theory -From Plato to Postcolonialism*, Routledge-Taylor & Francis Group, London, 2015.
- Heidegger, Martin, *Hümanizm Üzerine*, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- King, Margaret, L., *Renaissance Humanism an Anthology of Sources*, Hackett Publishing Company, Inc, Cambridge, 2014.
- Morgan, Anthony, *the Kantian Catastrophe? Conversations on Finitude and the Limits of Philosophy*, Bigg Books, Newcastle-upon-Tyne, 2017.

- Sartre, Jean P., *Existentialism Is a Humanism*, çev. Carol Macomber, Yale University Press, London, 2007.
- Semprini, Giovanni, *Giovanni Pico Della Mirandola, La Fenice Degli Ingegneri*, La Casa Editrice "Atanor", Todi, 1918.
- Still, Carl, N., *Pico's Quest for All Knowledge, Pico della Mirandola: New Essays*, ed. M. V. Dougherty, Cambridge University Press, New York, 2008.
- Venter, J J., "Human Dignity" as "Rationality" – *the Development of a Conception, the Origins of Life the Origins of the Existential Sharing-in-Life*, Analecte Husserliana the Yearbook of Phenomenological Research Vol. LXVII, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, the World Institute Phenomenology Institute, Springer-Science+Business Media, B.V., 2000, s. 111-143.

Giovanni Pico Della Mirandola'ya Ait Eserler

- (1485), *Ad Hermolaum da genere dicendi philosophorum (Letter to Hermolao Barbaro on the Mode of Speaking Appropriate to Philosophers)*
- (1486), *Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni (Commentary on a Canzone of Love of Girolamo Benivieni)*
- (1486), *Oratio (the Oration)*
- (1486), *Conclusiones nongentae (the 900 Theses)*
- (1487), *Apologia (the Apology)*
- (1489), *Heptaplus de septiformi sex dierum Geneseos ennaratione (Heptaplus, on the Sevenfold Exposition of the Six days of Genesis)*
- (1489), *Expositiones in Psalmos (Commentary on the Psalms)*
- (1491), *De ente et uno (On Being and the One)*
- (1493), *Disputationes adversus astrologiam divinatricem (Disputations against Divinatory Astrology)*
- *Epistolae (Letters)*
 - *Sonetti (Sonnets)*
 - *Carmina (Latin Poems)*
 - *Duodecim requala (the Twelve Rules)*
 - *Doudecim arma spiritualis pugnae (the Twelve Weapons of Spiritual Battle)*
 - *Doudecim conditiones amatis (the Twelve Conditions of a Lover)*
 - *Deprecatoria ad Deum (a Prayes for Deliverance to God)*

Hümanizmin Sınırlarında: Pico'nun "Yersiz" İnsanına Heidegger'in Dasein'i "Yurt" Olabilir Mi?
Ulaş BİLGE

(1496) *Ioannis Pici Mirandulae Vita per Ioannem Franciscum (Life of Giovanni Pico della Mirandola by Gianfrancesco Pico)*

İNSAN NEDEN UNUTUR? DÜŞÜNSEL BİR FİĞÜR OLARAK UNUTMA SORUNSALI

Hülya YAMAN*

ÖZ

Bu çalışma insan ve kültür bilimleri açısından önemi yeterince dile getirilmemiş unutma konusu üzerine düşünmeyi amaçlamaktadır. Unutma, biyolojik ve nörolojik bir konu olmanın yanı sıra tinsel bir konu olarak da gündeme gelir. Eldeki çalışmada, unutma olmadan ne hafızanın ne soyut düşünmenin ne de bilginin mümkün olabileceğinin bilimsel tanımına kısaca değindikten sonra, kültürel ve tinsel bağlamda unutmanın tasvirine yönelik ileri sürülen yaklaşımlar ele alınmaktadır. Fransız antropolog Marc Augé unutmanın antropolojik önemini ortaya çıkaran unutma biçimleri üzerinde durur. Kültür bilimci Aleida Assmann da unutmanın, hafızanın doğasına ait olduğunu ileri sürerek, unutma edimini hatırlamadan daha insani bir durum olarak öne çıkarır. Assmann, belirlediği yedi temel unutma biçimini toplumsal yaşamın temel biçimleri olarak ele almaktadır. Çalışma ayrıca, biçimleri üzerine konuşulabilen unutma hakkında bir teori ileri sürmenin mümkün olup olmadığını sorgulamaktadır. Friedrich Nietzsche, anda yaşayan hayvanın aksine, insanın, tarihselliği nedeniyle unutamayışından yola çıkarak, unutabilmenin varoluşsal değeri üzerine bir bakış açısı ortaya koyar. Ve böylece Freud'dan Ricoeur'e birçok düşünürün bu konudaki yaklaşımlarına öncülük eder.

Eldeki çalışmada "İnsan neden unuttur?" sorusu, insanın tarihsel, toplumsal ve vücutsal bütünlüğü bağlamında felsefi düşünmenin konusu olarak irdelenmektedir. Unutma hafızayla, hafıza da dille bağlantılıdır. Böylece unutma konusu varoluşsal, varlıksal ve dilsel bir soru olarak gündeme gelir. Bu çalışmada amaç, geniş bir yelpazede tartışılabilir konunun kavramsal olanağı üzerine bir soruyu başlatmaktır.

Anahtar Kelimeler: Unutma, unutma biçimleri, hafıza, Lethe.

WHY DOES ONE FORGET? THE PROBLEM OF FORGETTING AS AN INTELLECTUAL FIGURE

ABSTRACT

This study aims to reflect on the subject of forgetting, which has not been adequately expressed in terms of human and cultural sciences. Forgetting comes to the fore as a spiritual issue besides being a biological and neurological issue. In the present study, after briefly mentioning the scientific definition that neither memory nor abstract thinking nor knowledge is possible without forgetting, the approaches put forward for the depiction of forgetting in a cultural and spiritual context are discussed. French anthropologist Marc Augé emphasizes forms of forgetting that reveal the anthropological importance of forgetting. Cultural scientist Aleida Assmann also suggests that forgetting belongs to the nature of memory and highlights the act of forgetting as a more human condition than remembering. Assmann considers the seven basic forms of forgetting as the basic forms of social life. The study also questions whether it is possible to propose a theory about forgetting, whose forms can be spoken of. Friedrich Nietzsche puts forward a point of view on the existential value of forgetting, based on the fact that man cannot forget because of his historicity, unlike the animal that lives in the present. And thus he pioneers the approach of many thinkers from Freud to Ricoeur.

In the present study, the question "Why does one forget?" is examined as the subject of philosophical thinking in the context of the historical, social and bodily integrity of the human being. Forgetting is linked to memory, and memory to language. Thus the subject of forgetting comes to the fore as an existential, ontic and linguistic question. The aim of this study is to start a question on the conceptual possibility of the subject that can be discussed in a wide range.

Keywords: Forgetting, forms of forgetting, memory, Lethe.

* Dr. eudaimonia@hotmail.de, ORCID: 0000-0003-3985-3943

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 613-630

Makalenin geliş tarihi: 28.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 28.04.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 613-630

Submission Date: 28 February 2021

Approval Date: 28 April 2021

ISSN 2618-5784

"Gitmek sadece bir eylemdir. Unutmak ise kocaman bir devrim."

Nazım Hikmet Ran

Yunan mitolojisinde "unutma" sözcüğü, bir yeraltı ırmağının adında vücut bulur. Tanrıça *Lethe*, bir unutuş ırmağı olarak, insanın geçmişten duyduğu elemi ve gelecek kaygısını akışa bırakma isteğini dışa vurur. Bu mitolojik anlam verme, insanın zayıflığına ya da eksikliğine vurgu yapmaktan ziyade, varoluş sancısının dile gelişine ve derinliğine dair bir anlatımdır. Kadim bilgeliğin *Lethe*'ye yüklediği anlam, "unutmak", "unutuş" ve "gizlenme" olarak tercüme edilen *lethe* (λήθη) sözcüğünün, *aletheia* (ἀλήθεια), yani "hakikat" kavramıyla ilintisinde de açığa çıkar. Grekçe'de *aletheia* (ἀλήθεια) kelimesi, kökenindeki *letho* (λήθω, 'gizli olmak') fiilinin 'a-' olumsuzluk ekini almasıyla oluşur. Buna göre *aletheia*, "gizlenmeme", "gizli olmama" sözcük anlamıyla gizli olanın açığa çıkarılmasını ifade eder. Gizlenen şey *lethe*'nin bünyesinde bulunur. Bununla *Lethe*'nin, insanın kendine ve dünyaya dair anlayışının henüz dile gelmemiş gizemine işaret ettiği söylenebilir.

Bir unutuş olarak *Lethe*, insanın geçmişine, geleceğine ve bugününe dair ontolojik gizemleri kendinde barındırır. Bu bağlamda unutuşun, insanın kendini tanıması ve geçmişin özümsemesinde geleceği yeniden tasarlayarak varlığını inşa etmesi konusundaki gücünü şu mitolojik anlatı çok iyi dile getirir: Troyalı kahraman Aineias geleceği bilmek ister. Bunun için Kymeli Sibylle'ye danışır. Sibylle ona "Geleceği bilmek için yeraltına inmen gerekiyor" der. "Orada, atlattığınız büyük fırtınadan önce ölen baban Ankhises'in ruhunu bulacaksınız. O sana öğrenmek istediğin şeyleri söyler." Aineias'ın, Sibylle'nin kılavuzluğunda Hades'e inmek için önce altın bir dal bulması gerekir. Bu konuda ona Aphrodit'in kumruları yardımcı olur. Bu altın dal sayesinde Kharon onu ve kılavuzunu, sadece ölülerin geçebileceği karşı kıyıya geçirir. Kerberos'u, yas tarlalarını, iniltileri, çılgınlıkları, haykırıışları ve korkuları geçerek, iyilerin gittiği Elysion kırlarına varırlar. Burada babası Ankhises'i bulur ve kucaklaşırlar. Ona "Buraya senden geleceği öğrenmek için geldim" der. "Öyleyse *Lethe*'ye gidelim" der Ankhises. Sonra *Lethe*'nin kıyısına giderler. Oğluna unutuş ırmağının suyundan içirerek "Geleceğin çok parlak, yeni bir şehir kuracaksınız. Bu şehir, zamanla büyük bir ülke olacak. Bütün düşmanlarınızı yenip arkadaşlarınızı başarıya ulaştıracaksın. Öldükten sonra yeryüzünde saygıyla anılacak adın..." der. Sonra baba-oğul yeniden kucaklaşıp ayrılırlar. Tekrar bu kırlarda babasına kavuşacağını bilerek, hemen arkadaşlarını bulur ve yeni ülkelerine yelken açarlar.¹

¹ Edith Hamilton, *Mitologya*, çev. Ülkü Tamer, Varlık, İstanbul, 2016, 170 vd.

Mitsel geleneğin anlatılarına göre, gündelik unutkanlığın ötesinde bir ruhsal yaşantı olarak unutmak, insan varoluşunun doğasına ait bir devinim olarak düşünülebilir. Günümüzde hafıza üstüne yapılan sinirbilim araştırmaları da bu anlayışı destekler görünmektedir. Bu çalışmalarda unutmaya sürecinin, soyut düşünmeyi, problem çözmeyi ve önemli olanı önemsiz olandan ayırt etmeyi, en başta da hatırlamayı destekleyen bir süreç olduğu ortaya konulmaktadır.² Borges'in *Bellek Funes* adlı öyküsünü hafıza bağlamında inceleyen sinirbilimci Rodrigo Quian Quiroga, hiçbir ayrıntıyı unutmayan *Funes*'in dünyasında soyut düşünmeye yer olmadığını belirtir. Hazmedilmemiş bilgilerle dolu bir beynin insan için arzulanır bir durum olmadığını söyleyen Quiroga, insan beynindeki "somut ayrıntıları göz ardı ederek soyut kavramlara tepki veren nöronlar"ın hafızanın kilit noktası olduğunu ileri sürmektedir.³ Buna göre insanın düşünmesinin temel özelliği olarak soyutlama yeteneği, hafızanın unutmaya dayalı bir başarısı olarak belirir.

Felsefe tarihinde hafızanın keşfedilişi, Orta Çağ filozofu Augustinus'la birlikte anılır. Augustinus hafızanın gücü ve de hafızada unutuşun rolü üzerine düşüncelerini *İtiraflar* kitabında dile getirmiştir. Ona göre hafıza, insanın bedensel ve ruhsal yetileriyle bilgisine ulaşamadığı tanrısal varlığı tanımaya sağlayan güçtür. Unutulan imgelerle birlikte unutmamanın kendisi de yine hafızada hatırlandığından, unutmaya süreci hafızanın bir parçasıdır. Bu bağlamda Augustinus'un hafıza görüşü, günümüzde hafıza alanında yapılan teorik çalışmalarla örtüşmektedir. Hafıza, insanın aradığı her şeyi bulabileceği bir hazinedir. "Düşüncemize konu olan ne varsa orada saklı, duygularımızın çoğalarak, azalarak ya da işte bir şekilde değişerek algıladığı ne varsa. Ayrıca unutmamanın henüz yutup gömmediği anlar varsa onlar da teslim edilmiş oraya, depolanmış".⁴ Her tür imgenin saklı olduğu hazine olarak hafıza, Augustinus'ta üç boyutlu bir mekân olarak düşünülür. Daha öncesinde iki boyutlu düzeyde bırakılan bir iz olarak ele alınan hafızada, unutmaya yer verilmezken, Augustinus, mekânsal hafızanın derinliğinde Tanrı'yı hatırlama bağlamında unutmaya sorununu ele alır.⁵ Hatıra ve imgelerin tutulduğu yer olarak hafıza, insanın iradesine sunulmuş bir kendini gerçekleştirme ve varlığı bulma imkânıdır. "Ben artık buradayım ve ondan ne istersem hemen getirmesini talep ediyorum ve hemen bazı şeyler ortaya çıkıyor, bazıları ise daha uzun bir

² Martin Korte, *Warum Wir vergessen*, Gehirn&Geist, Spektrum der Wissenschaft, Heidelberg, 9/ 2018, 44 vd.

³ Rodrigo Quian Quiroga, *Borges ve Bellek*, çev. Ferit Burak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2017, 14.

⁴ St. Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa, İstanbul, 2014, 393 vd.

⁵ Selami Varlık, "Paul Ricoeur'de Bellek ve Kendilik", Akbank Sanat Felsefe Seminerleri Dizisi: Felsefe ve Bellek, 30.11.2017.

süre istiyorlar ve sanki gizli saklı odadan çıkar gibi çıkıyorlar”.⁶ Buna göre, Augustinus’un “içe bakış geleneği”ni başlattığı ve “içsellik” kavramını geliştirdiği söylenebilir.⁷ İnsan kendi ruhsal benliğinde, içsel hafıza mekânında Tanrı’nın varlığını hatırlayarak bulmaya çalışmasında kendini gerçekleştirir.⁸

Augustinus’un hafıza anlayışında, Platon’un idealar teorine dayalı bilgi görüşünün etkili olduğu söylenebilir. Platon’da “unutmak”, anımsama kuramına bağlı olarak felsefi araştırmaya dâhil edilir. Anımsama kavramı, tecrübeye dayalı olmayan, ruhta örtük olarak bulunan bilgilerin yeniden hatırlanması anlamına gelir. Bu konu özellikle, *Menon*, *Phaidon* ve *Phaidros* diyaloglarında işlenmiştir. Platon anımsama (*anamnesis*) kuramıyla, ruhun içerdiği idelerin hatırlanması olarak bilgi sorununa ve bununla ruhun ölümsüzlüğü sorununa çözüm bulmayı amaçlar. Bu kurama göre insan doğarken unuttur. İnsan doğarken kendi gerçeğini, varlığın ve idelerin gerçekliğini unuttur. Augustinus’ta da konu edildiği gibi bu unutmama edimi, mutlak bir unutmama değildir, daha çok transendental bir anlama sahiptir.⁹ Eğer ideler ya da imgeler tamamıyla hafızadan silinmiş olsaydı, Platon’da ideleri bilmek (yeniden anımsamak), Augustinus’ta Tanrı’nın varlığını anlamak mümkün olamazdı. Tamamen hafızadan silinmiş bir şeyi aramak da mümkün değildir. Böylece, insanın doğasında bulunan unutmama, soru sormanın ve araştırmanın bir koşulu olarak belirlenir. Unutmamanın transendental anlamı, insanın sınırlarına, arada varlığına, doğum ve ölüm arasındaki zamansal varlığına işaret eder. Fakat Platon’un ilgisi, insanın unutmama dayalı bu duyusal sıradanlığında değildir; o daha çok mutlak bir ideede ruhu temellendirmenin olanağı olarak anımsama kavramına yönelir. Felsefi sorularda kendini anımsama çabası buna göre, insana dair bu anlayışın bir uygulaması gibi görünmektedir. Platon’un aksine Augustinus *İtirafı*’nda, hatırlayan özneyi soruşturur, bu öznenin hatırlayışlarında Tanrı’yı arar ve böylece bir hafıza tartışmasını başlatmış olur.

Bu çalışmada irdelenen “İnsan neden unuttur?” sorusu, felsefi bir soru olarak ele alınmaktadır. Bu soruyu motive eden düşünce, felsefede gerek yurt özlemi bağlamında gerekse unutulmuş olanın ortaya çıkarılmasında dikkatin ve övgünün hatırlamaya yönelmesi, buna karşılık unutmama olayının kendisinin merak edilmeyişidir. Buna birkaç örnek vermek gerekirse: Platon felsefesini idelerin unutulmuşluğu, Augustinus Tanrı’nın unutulmuşluğu, Husserl fenomenlerin ve bilincin unutulmuşluğu, Heidegger varlığın anlamının

⁶ St. Augustinus, *İtirafı*, 2014, 394.

⁷ Selami Varlık, “Paul Ricoeur’de Bellek ve Kendilik”, *Akbank Sanat Felsefe Seminerleri Dizisi: Felsefe ve Bellek*, 30.11.2017.

⁸ Burada, Augustinus’un, varlık sorununu Tanrı önünde kendi kendine konuşma olarak hafıza kavramına geri götürmesiyle, Heidegger’in, varlığın evi olarak gördüğü dili varoluşsal bir problem olarak ele alması arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağı sorusu insanı düşündürmektedir.

⁹ Harald Weinrich, *Lethe: Kunst und Kritik des Vergessens*, Beck, München, 2000, 34.

unutulmuşluğu, Gadamer ise dilin varlığının unutulmuşluğu üzerine inşa eder. Burada unutulmuş olan, söylenmemiş olandır. Söylenmemiş olandan yeni bir söylem meydana gelmektedir. Bu bağlamda paradigma değişimlerinde unutmanın rolü üzerine düşünmenin gereği açığa çıkar. Bununla birlikte eldeki çalışma bu soruya bir yanıt vermekten uzaktır. Burada daha çok bir deneyim olarak unutmanın biçimleri irdelenmekte ve bununla unutma yaşantısının anlamı üzerine düşünsel bir sorgulanma yapılmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, unutma gücünün düşünsel ve sosyal yaşama kazandırdığı esnekliğe dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Unutma Biçimleri

Yirminci yüzyıl sonlarından beri bilimsel araştırma konusu olarak ele alınan hafıza kavramı, doğal olarak hatırlama kavramı üzerinde düşünmeyi gerektirir. Böylece hafıza araştırmalarında “hatırlama”, bir araştırma nesnesi olarak öne çıkar. Öte yandan hatırlamayı mümkün kılan bir unutma süreci bulunmaktadır. Unutmak, sözlükçe “akılda kalmamak, hatırlamamak” olarak tanımlanır. Bu tanım geleneğinde “unutma” hep hatırlamanın gölgesinde kalmıştır. Günümüzde unutmanın hafıza için zorunlu yapıcılığı fark edilmiş ve unutma giderek zihinsel ve sosyal bir fenomen olarak, sinirbilimin yanı sıra, insan ve kültür bilimlerinin de odak noktası olmaya başlamıştır.

617

Fransız antropolog Marc Augé doksanlı yıllarda, unutmanın hem toplum hem de birey için bir zorunluluk olduğu görüşünü ileri sürerek unutma söylemini tartışmaya açmıştır. Unutabilmek bir nevi anda kalarak hayatın tadını çıkarmayı bilmektir. Augé’ye göre unutmanın değerinden bahsetmek, hafızanın zayıflığını göstermek anlamına gelmez; “böyle bir övgü, unutmanın anımsama çerçevesinde işlediğini kabul etmek ve anı çerçevesinde tuttuğu yere işaret etmek demektir. Anımsama ile unutmak arasındaki ilişki, yaşam ile ölüm arasındaki ilişkinin aynısıdır diyebiliriz”.¹⁰ Böylece unutmanın gerçek gücü, yani hafızada anıların hatırlanmasındaki belirleyici rolü açığa çıkmaktadır. “Anımsamak ya da unutmak, tıpkı bir bahçıvanın yaptığı gibi, ayıklamak ve budamak demektir. Anılar bitkilere benzer. Bazı bitkilerden hemen kurtulmak gerekir ki diğerleri boy atsın, gelişsin, çiçek açsın.”¹¹ Bu, unutabilmenin sadece yaşam hazzını beslemediğini, insanın hafızası için bir ihtiyaç olduğunu gösterir. “Uzak geçmişe ulaşabilmek için yakın geçmişte unutmak gerekir”.¹² Augé’ye göre

¹⁰ Marc Augé, *Unutma Biçimleri*, çev. Mehmet Sert, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020, 15.

¹¹ Augé, 2020, 18

¹² Augé, 2020, 7.

unutma, bir okyanusun kıyıları şekillendirdiği gibi anıları şekillendirir. “Sonuç olarak unutma belleğin canlı gücü, anı ise ürünüdür”.¹³

Augé, anıların hafızada şekillenmesini “hayatın bir kurmaca gibi kaleme alınmakla kalmayıp yaşanabileceği” söylemine dayanarak açıklar.¹⁴ Bununla Paul Ricoeur’un üçlü mimesis şemasına atıfta bulunarak, anlatıda bakış açısını önemsemek yerine yaşamın kurmaca olarak yapılandırıldığı görüşünün öne çıkarılmasına vurgu yapar.¹⁵ Augé’ye göre, insan yaşamı anlatı olarak gerçekleşmektedir. Bu sürece unutma, anıları şekillendirerek katılır; bununla “bireysel ve kolektif yaşamın en önemli ‘kurmaca’ işlemcisi (*opérateur*)” olarak anılır.¹⁶ Augé, unutmanın yaşamı biçimlendirme gücünü tasvir etmek için, çiçek ve tohum benzetmesine başvurur: bir çiçeğin yeşermesi “tohumun unutulması” anlamına gelir.¹⁷ Buna göre bir yaratım gücü olarak unutma, yaşamı anlatan hafızayı, dolayısıyla bireysel ve toplumsal yaşama dünyasını üç farklı biçimde şekillendirir. Bunlar *geriye dönme*, *erteleme* ve *yeniden başlamadır*. Unutma biçimi olarak *geriye dönme*, kısa süreli yaşamışlıkları unutarak en eski geçmişi hatırlamayı içerir. Kültürel hafızanın oluşması buna bağlıdır. *Erteleme*, geçmişin ve geleceğin kısa süreli unutulması olarak bilinçli ve kaygısız anların yaşanabilmesinin koşuludur. Son olarak *yeniden başlama*, “geçmişi unutarak geleceği yeniden bulmak” anlamında yeniden doğuşun, yeni bir başlangıcın olanağını açığa çıkaran bir unutma biçimidir.¹⁸

Unutma söyleminde Augé, insanın neden unutmak zorunda olduğunun yanıtını vermektedir: “Şimdiki zamanda kalmak için unutmak, ölmek için unutmak, sadık kalmak için unutmak gerekir”.¹⁹ Bu vesileyle Augé, günümüzde belirsizliklerle dolu “geçmişi hatırlama görevi”ne alternatif olarak “unutma görevi” retoriğine başvurur.²⁰ Daha çok modern insanın kimlik sorunu bağlamında ele alınan hatırla kültürüne karşılık unutma söylemi böylece, bir varlık sorunu olarak gündeme gelmektedir.

Unutmanın hafızanın doğasına ait bir olgu olduğunun sıkça atlandığını ileri süren kültür bilimci Aleida Assmann için ise unutmak, hatırlamaktan daha normal bir insani durumdur. “Hatırlamak değil, unutmak insani ve toplumsal yaşamın temel biçimidir”²¹ Assmann, hafızanın toplumsal bir fenomen

¹³ Augé, 2020, 21.

¹⁴ Augé, 2020, 27.

¹⁵ Augé, 2020, 30.

¹⁶ Augé, 2020, 31.

¹⁷ Augé, 2020, 18.

¹⁸ Augé, 2020, 47vd.

¹⁹ Augé, 2020, 75.

²⁰ Augé, 2020, 73.

²¹ Aleida Assmann, “Formen des Vergessens”, Johannes Gutenberg-Stiftungsprofessur Vorlesungsreihe, Mainz, 30.06.2015.

olduğunu ve bununla anıların bireysel olmadığını ileri süren Halbwachs'ın çalışmalarına atıfta bulunarak, unutmayı sosyal ve kültürel açıdan irdeler. Ona göre yedi temel unutma biçimi vardır. İlk olarak unutmanın her yerde ve doğal bir süreç olarak gerçekleşmesi, "otomatik unutma" olayını meydana getirir. Bu özellikle modern toplumların kültürel yaşamını belirleyen bir konudur. Sürekli gelişmekte olan kültürel yaşamın doğal işleyiş biçimini yansıtan otomatik unutma, *sosyal unutma* ve *materyal yok etme* olarak iki şekilde ortaya çıkar. *Sosyal unutma* fenomeni, geleneğin mirası olan bilgilerin, anıların ve deneyimlerin yeniye yer açma istemiyle sessizce hafızanın gerilerine itilmesini dile getirir. *Materyal unutma*, bilimin ve tekniğin gelişmesi sonucunda üretimin hızlanması ve toplumda tüketim olgusunun ortaya çıkmasına dayanır. Bu şekilde unutma, "Batı toplumlarının kültürel programının en önemli unsuru" haline gelir.²² Assmann yedi temel unutma biçiminin ikincisi olarak "muhafaza edici unutma"yı ele alır. Bu unutma biçimi önemli şeyleri önemsiz olanlardan ayırt edebilmek için oluşturulan arşiv çeşitliliğine dayanır. Bu türden sınıflandırma ve arşivleme davranışı her kültürde mevcuttur. Kültürel ilerleme ve toplumsal yaşamın yönlendirilmesi, aktif yaşam için önemsiz olan hafıza içeriklerinin kütüphane, internet gibi hafıza mekânlarında potansiyel olarak korunmasına bağlıdır. Ve üçüncü sırada ele alınan "seçici unutma", hafızanın isteğe bağlı olarak biçimlendirilebilir olmasına işaret eder. Seçici unutma bilişsel ve etik bilincin, böylece toplumsal kimliğin oluşmasında etkilidir. Paradigma değişimleri de hafıza çerçevelerinin bu şekilde değiştirilmesine dayalı olarak gerçekleşmektedir. Assmann bu ilk üç unutma biçiminin "iyi" ya da "kötü" olmadığını, kültürel yaşamın olağan bir görünümü olduğunu ileri sürer.

Buna karşılık Assmann, "cezalandırıcı unutma" ve "engelleyici unutma" olarak tanımladığı unutma biçimlerini, toplumsal ve kültürel bir silah olarak konumlandırarak negatif bir çerçeveye oturtur. "Burada silah olarak unutmak, gücü muhafaza etmenin saldırgan ve sessiz formları, failin korunması ve engelleyici iklim söz konusudur".²³ Cezalandırıcı unutma sembolik bir imha biçimidir. Antik Mısırda ve aynı şekilde bütün kültürlerde insan varoluşu kişinin adıyla özdeşleştirilir. Örneğin, tarihsel politik figürlerin isimlerinin toplumsal hafızadan silinmesi, kişinin "sembolik olarak ikinci kez ölmesi" anlamına gelmektedir.²⁴ Engelleyici unutma, politik arşivlerin kontrol altına alınarak gücün ele geçirilmesine ve sürdürülmesine dayanan bir unutma biçimidir. Politik arşivlerin kamuoyuna kapalı tutulması işlenen siyasal suçların gizlenmesine hizmet eder. Bu türden saldırgan ve şiddete dayalı unutma

URL (18.01.2021): <https://www.youtube.com/watch?v=TSsmErEUwEk>

²² Assmann, "Formen des Vergessens", 30.06.2015.

²³ Assmann, "Formen des Vergessens", 30.06.2015.

²⁴ Assmann, "Formen des Vergessens", 30.06.2015.

biçimlerinin zihin yıkama, algı yönetimi, manipülasyon gibi güç aygıtlarını kullanarak yok etme politikaları, paradoksal bir biçimde zamanla istenilenin tam tersi bir etki yaratmaktadır. Örneğin kitapların yasaklanması ya da yakılması, toplumun dikkatini bu noktaya daha fazla çekmektedir.

Aleida Assmann bir yandan nötr diğer yandan negatif olarak ele aldığı unutma biçimlerine iki yenisini daha ekler. Bunlar “yapıcı unutma” ve “tedavi edici unutma” olarak pozitif bir kategoride ele alınmaktadır. Yapıcı unutma, insanlara büyük bir yıkımdan sonra yeniden başlama olanağını verip umutları yeşertebilir. Yaratıcılığın ve orijinalliğin kaynağı bu unutma biçiminde saklıdır. Tedavi edici unutma ise, örneğin günah çıkarma eyleminde ya da Freud’un psikanaliz yönteminde kullanılan bir unutma biçimidir. İyileşmek için yeniden unutmak gerekir. Bu unutma, bastırılanı hatırlayarak yeniden yaşamaya dayalı bir unutmadır. Bastırılan veya travma oluşturan konunun yeniden hatırlanması, problemleri duruma başa çıkmanın bir yoludur. Her hatırlamayla birlikte ruhsal yaşantılar yeniden ve başka türlü yaşanarak travmanın unutulması sağlanır. Böylece ruhsal dinginliğin ve iç barışın önü açılmış olur.

Unutma Teorileri

İnsanı ve canlı varoluşu felsefi düşünmenin merkezine taşıyan Nietzsche’nin, insani bir deneyim olan unutma üzerine bir şeyler söylememesi bizi şaşırtır. Öyle ki Nietzsche’de unutmak, yaşama şekil veren *plastik* bir güç olarak ele alınır.²⁵ Bununla bir unutma teorisine zemin hazırlanmış olur. İnsan, nostaljik paradigma içinde hep anda yaşamaya özlem duyuyor olsa da, geçmişi unutamama gibi bir yetersizliğe de sahiptir. İnsan tarihsel bir varlıktır, bir hayvan gibi “an’ın tepecikleri”nde yaşayamaz.²⁶ İnsan hafızası olan bir varlıktır ve orada kendine en acı veren anılarını tutar. Bu, insanın ahlaksal çileciliğinin ve ciddiyetinin bir göstergesidir.²⁷ Ahlaksal, ciddi insanın “temeldeki kaba içgüdülerine egemen olmak amacıyla, kendilerine bir hafıza yaratmak için korkunç araçları” bulunur.²⁸ Bu şekilde hafıza yardımıyla iyiye ulaşma çabasında insan bedel öder. İnsanın tüm geçmişini unutarak kendini anın akışına bırakmaması, onun hiçbir zaman mutluluğu bilemeyeceği anlamına gelir. Geçmiş hiç unutamamak insana ıstırap verir. Geçmiş bu anlamda insanın üstünde taşıdığı büyük bir yükür. Unutmak insanca bir şey ve insan unutma eylemi olmadan yaşamını sürdüremez ve geleceğini tasarlayamaz. Sağlıklı bir yaşam için unutmak gereklidir. İnsan mutlu olmak için anda kalmayı bilmeli;

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say, İstanbul, 2011a, 40.

²⁶ Nietzsche, 2011a, 37.

²⁷ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, Say, İstanbul, 2013, 77.

²⁸ Nietzsche, 2013, 78.

unutma ve hatırlama arasında kurulan dengeli bir tarih duygusuna sahip olmalıdır.

Her eylem unutma ile bağlantılıdır [...] Tıpkı her organik olanın yaşamında ışık kadar karanlığın da bulunduğu gibi [...] Öyleyse hemen hemen hiç anımsama olmadan yaşamak hatta mutlu yaşamak olasıdır, hayvanın yaşadığı gibi; unutma olmadan yaşamak ise tümüyle olanaksızdır.²⁹

Nietzsche'ye göre sağlıklı olmak, tarihsel olanla tarihsel olmayı aynı şekilde bünyesinde taşıyabilmektir. Bir insanın, toplumun ya da kültürün sağlıklı olması buna göre, tarihsel ve içgüdüsel öğeleri birleştiren bir plastik gücü açmaya bağlıdır. Bu güç insanı kendi yaralarını sarmaya, küllerinden yeniden doğmaya, yeniden değerlendirmeye iten güçtür. Unutmak ve yeniden değerlendirmek hem içgüdüsel hem de sanatsal bir yaratıcı gücü gerektirir; "şimdi, ancak geçmişi yaşam için kullanmak ve olup bitenlerden yeniden tarih yapmak, yaratmak gücüyle insan, insan olabilir".³⁰ Gerçek bilginin ideaların varlığını anımsamada olduğunu söyleyerek, görünüşler dünyasına ait bir olgu olarak duyusal unutmayı değersiz gören Platon'un aksine, Nietzsche'de insanın amacı tam da bu görünüşlere tanıklık etmek olmalıdır.

621

İnsan, kendini gerçekleştirme ve bununla kültürel değerler yaratma istemiyle geçmişi unutamaz. Buna göre Nietzsche'de unutma, yaşamı evetleyerek hatırlamayı alkoyan, hem içgüdüsel hem de sanatsal işleyen bir plastik gücün başarısı olabilir. Bu türden bir unutma, insanı bilincin dikte ettiği korkulardan özgürleştiren bir yeterliliktir. Ayrıca Nietzsche'de unutma, bastırma olarak hafızayı biçimlendirebilir. "Bunu yaptım' der hafızam. Bunu yapmış olamam — der gururum ve ödün vermez. Sonunda — hafıza pes eder".³¹ Aleida Assmann'a göre Nietzsche, muhtemelen unutmayı bastırma olarak geliştirebilirdi; fakat o Freud'dan farklı olarak unutmayı olumlu bir edim olarak görmekteydi.³²

Öte yandan psikanalizin kurucusu Sigmund Freud'un, bastırma öğretisine dayalı olarak bilinçsizlik kavramını ortaya atmasıyla birlikte, "unutmanın masumiyeti" kaybolur.³³ Freud'da unutma, yerini bastırmaya bırakarak ruhsal bir çatışmaya dönüşür. "Bastırılmış olan bize bilinçsiz olanın

²⁹Nietzsche, 2011a, 39.

³⁰ Nietzsche, 2011a, 42.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe KSA 5, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin/New York, 1993, 86.

³² Aleida Assmann, "Formen des Vergessens", 30.06.2015.

³³ Harald Weinrich, *Lethe: Kunst und Kritik des Vergessens*, Beck, München, 2000, 171.

modelini verir".³⁴ Bilinçsiz olan, bir nedene dayalı olarak bastırılmış olandır, yani unutulmuş olandır. Buna göre psişik yaşantılar, unutmadan dolayı hafızadan silinmezler; bilinçaltının derinlerinde yaşamaya devam ederler.³⁵ İnsanın ruhsal olarak hayatta kalabilmesi için gerekli olmakla birlikte bastırma, korkuya dayalı olarak gelişir. Bastırma, bilinçli olan ve bilinçsiz olan arasında, medeniyet ve içgüdüler arasında gelişen psişik bir durumdur. Böylece Freud'a göre bastırma içgüdüsel ve bilinçsiz bir unutmadır. Bastırılmış olanın bilince çıkarılması da aynı şekilde, psişik bir yaşantı olarak gerçekleşir. Freud'a göre hatırlama, yaşanmış olanın yeniden yaşanması anlamına gelmektedir. Kişi bilince çıkan yaşantıyı "hatırlama olarak değil, bilakis eylem olarak yeniden oluşturur, onu tekrar eder, hatta tekrar ettiğini bilmeden tekrar eder".³⁶

Freud'a göre insanı anlamak, insan psikolojisinin derinlerinde bulunan bastırma eylemini araştırmayı gerektirir. Bundan dolayıdır ki psikanalitik kuram her yönüyle, bastırmanın deşifre edilmesine dayanır.³⁷ İçgüdüsel bir unutmaya bastırma, psişik bir durum olarak ele alınıp çözümlenmektedir. Psikanaliz, bireyin ruhsal durumunu iyileştirmeyi amaçlar, fakat bununla amaçlanan esasen toplumsal ve kültürel yaşamın iyileşmesidir. Freud'un "bastırılanın geri dönüşü" olarak ele aldığı psikolojik semptomlarda, sadece bireyin ruhsal yaşamına dair değil, aynı şekilde uygarlığı meydana getiren ulusların ruhsal yaşamlarına dair de bilgi edinilebilmektedir.³⁸ Freud, insanın içgüdüsel unutuşunda, yeniden yaşama olaylarında insan bilincini ve uygarlık tarihini yorumlamayı dener. Ricoeur, Freud'un psikanaliz yorum denemesinin, yeri modern kültürde yeterince belirlenmemiş bir fenomen olarak altını çizer.³⁹

Freud'da bilinç, bilinçli olan ve bilinçsiz olan olarak ortaya çıkan psişik durumun niteliğini gösterir.⁴⁰ Ona göre bilinç zihinsel bir donanımdan ziyade öznel deneyim alanını gösteren bir yapıya işaret eder. Bu nedenle burada hafıza, fiziksel bir yapı olarak değil, psişik yaşantılar olarak anlam kazanır. İnsanın mutluluğu bastırılmış psişik yaşantıların analiz edilerek mutsuzluğun giderilmesine bağlıdır.

³⁴ Sigmund Freud, "Das Ich und Das Es", *Gesammelte Werke XIII, Werke aus den Jahren 1920-24*, S. 235-289, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1967, 241.

³⁵ Sigmund Freud, "Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten", *Gesammelte Werke X, Werke aus den Jahren 1913-17*, S. 125-136, Imago Publishing, London, 1949, 126 vd.

³⁶ Freud, 1949, 129.

³⁷ Sigmund Freud, "Selbstdarstellung". *Gesammelte Werke XIV, Werke aus den Jahren 1924-31*, S. 31-95, Imago Publishing, London, 1955a, 56.

³⁸ Sigmund Freud, "Der Mann Moses und die monotheistische Religion", *Gesammelte Werke XVI, Werke aus den Jahren 1932-39*, S. 101-246, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1961, 233 vd.

³⁹ Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması. Hermenoytik Üzerine Denemeler I*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2009, 171.

⁴⁰ Sigmund Freud, "Das Ich und Das Es", *Gesammelte Werke XIII, Werke aus den Jahren 1920-24*, S. 235-289, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1967, 239.

Bir bilinç yaşantısı olarak unutma aynı zamanda fenomenolojide, transendental bağlamda pasif deneyim süreçlerinin araştırılmasında konu edilir. Edmund Husserl'de "unutma", içkin zaman nesnelere görünüş tarzlarından birini temsil eder. Örneğin bir ses algısı "başlar ve biter ve onun bütünsel sürekliliği, yani içinde başlayıp sona erdiği olayın bütünsel birliği, sonlanma sonrasında hep daha uzak geçmişe 'kayar'".⁴¹ Husserl sesin bu şekilde geçmişe yönelimde hafızada tutulumuna "retensiyon" adını verir. Retensiyon, içkin bilinç nesnesinin şimdiden başlayarak, sonra "az önce" geçmiş, "sona ermiş" olarak değiştirilmiş görünüş ve sunuluş tarzlarında bilinçte kurulumudur.⁴² Husserl, içkin bilinç nesnesinin "artık canlı bir şekilde kendini üretmeyerek" bilinçte pasif bulunuşunu "boşluğa geri düşme", yani unutma olarak tasvir eder.⁴³ Buna göre unutma edimi, şimdiki zamana ait bir fenomen değil, bir yoksunluk olarak bilinçte pasif bulunma durumudur. Bu şekilde aktif olarak yönelimsel olmayan unutma, pasif bilinç yaşantısı olarak yönelimsel bilinç yaşantılarının yanında yerini alır. Her hatırlama anıyla deneyimin yeni bir yönelim kazanarak zenginleşmesine bağlı olarak unutma da, yeniden başlamanın bir olanağı olarak fenomenolojik açıdan anlam kazanmaktadır. Bir deneyim tarzı olarak unutma Husserl'de içsel zaman bilincinin derin boyutuna işaret etmektedir.

623

Unutmanın derinliğine dair düşünen bir başka filozof Paul Ricoeur'dür. Ricoeur *Hafıza, Tarih ve Unutuş* kitabında unutmayı hem derin boyutuyla hem de görünür olan boyutuyla ele alarak tanımlamaktadır.⁴⁴ Derin boyutuyla unutma bir yandan zamana yenik düşerek silinen izleri, diğer yandan "yedekte bekleyen unutuş" olarak kalıcı izleri konu eder.⁴⁵ Böylece bilinçaltında yedekte bekleyen izlerin yeniden hatırlanması mümkün olabilecektir. Buna karşılık görünür olan unutma kendinde farklı unutuş tarzlarını barındırmaktadır. Bunlar hafızanın engellenmesi, manipüle edilmesi ve de ısmarlama unutuş olarak üç şekilde ele alınır.⁴⁶ Bu unutuş tarzları, unutmanın nedenlerine dair de bir fikir vermektedir. Bu şekilde psikolojik, politik ve hukuki bağlamlarda görünür olan unutma olayı, gerek bilinçli gerek bilinçdışı bastırmada, gerek etkin gerek edilgen dayatmalarda veya yarı etkin, yarı edilgen kaçınma izlemleri olarak meydana gelmektedir. Unutma bağlamında bağışlama

⁴¹ Edmund Husserl, *Texte Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hrsg. u. eingel. von Rudolf Bernet. Text nach Husserliana, Band X, Meiner, Hamburg, 1985, 24.

⁴² Husserl, 1985, 24 vd.

⁴³ Husserl, 1985, 24 vd.

⁴⁴ Paul Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, Metis, İstanbul, 2017, 456 vd.

⁴⁵ Ricoeur, 2017, 458.

⁴⁶ Ricoeur, 2017, 487 vd.

konusunu da ele alan Ricoeur için bağışlama, etkin olarak gerçekleştirilen bir unutma eylemidir.⁴⁷

Ricoeur unutma sorunsalını, “hafıza fenomenolojisi ve tarih epistemolojisinin oluşturduğu arka planda beliren endişe verici bir tehdit” olarak belirleyerek hafıza ve tarihe sadakat sorunuyla birlikte irdeler.⁴⁸ Ona göre, unutuşun bir tehdit olarak algılanması, tarihsel durumun kırılma ile bağlantılıdır. Bu durum hafıza politikasının adil olarak yürütülememesine geri götürülebilir. “Kimi yerde hafızanın, kimi yerdeyse unutuşun yoğun olmasından ileri gelen kaygı verici durumu görünce şaşırıp kalıyorum”.⁴⁹ Ricoeur, yurttaşlık teması olarak ele aldığı “doğru hafıza politikası fikri”ni, “huzura ermiş hafıza”, yani “mutlu unutuş ufku” fikriyle bir araya getirir.⁵⁰ Anlatımını en iyi ufuk oyunlarında bulan mutlu hafıza kavramının anlaşılması, tarih ve hafıza arasındaki diyalektik ilişkinin açığa çıkarılmasını, ayrıca unutma ve bağışlama sorunsalının fenomenolojik açıdan yorumlanmasını gerektirmektedir. Böylece Ricoeur’de ufuk kavramı, Gadamer’in ufukların kaynaşması kavramına eklenen “bir ufuk kaçıışı, bir tamamlanmama” durumuyla birlikte yeniden anlamlandırılır.⁵¹

Unutmayı, hafıza için bir zorunluluk, dolayısıyla insanın doğasına ait bir durum olarak ele alan teorilerin yanında, unutmanın toplumsal ve siyasi boyutta yol açtığı kültürel yıkımlara dair söylemler de bulunmaktadır. Örneğin *Modernite nasıl unutturur* kitabının yazarı Paul Connerton unutma konusunu, modernite bağlamında bir unutkanlık sorunu olarak irdeler.⁵² Connerton, modernite kültürünü belirleyen unutkanlık biçimleri bulunduğunu ve unutkanlığın asıl kaynağının yerellikten küreselleşmeye geçiş sürecinde aranması gerektiğini ileri sürer.⁵³ Ve bununla Connerton, modern toplumlarda yaşanan, bir “kırılma” ya da “kopuş” olarak meydana gelen, kültürel hafıza kaybına dikkat çeker. Modernitenin toplumsal hafızanın yitimine yol açmasının başında modern dünyaya yön veren ekonomik ve kültürel sistem olarak kapitalizmin emek sürecinin kendisini unutturması gelir.⁵⁴ Yükselen teknolojiyle artan yaşam hızı ve buna bağlı olarak gelişen, zamanı verimli kullanma ilkesi emek sürecini baskı altına almıştır. Modern yaşam tüketim ve medya aracılığıyla belirlenmeye başlamış, hızlı tüketim kültürü modernliğin ve yaşam kalitesinin göstergesi olmuştur.

⁴⁷ Ricoeur, 2017, 503.

⁴⁸ Ricoeur, 2017, 456.

⁴⁹ Ricoeur, 2017, 15.

⁵⁰ Ricoeur, 2017, 15 ve 456.

⁵¹ Ricoeur, 2017, 457.

⁵² Paul Connerton, *Modernite Nasıl Unutturur*, çev. Kübra Kelebekoğlu, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2018, 11.

⁵³ Connerton, 2018, 12 ve 15.

⁵⁴ Connerton, 2018, 47.

Tüketim mallarının ömrünün kılması ironik bir kültürel değişime neden olur. İnsanların ortalama ömrü uzarken ürünlerin, nesnelere ve binaların ortalama ömrü kısalır; insanlar daha uzun bir ömrün keyfini çıkarırken, nesnelere her zamankinden daha kısa bir süre kullanılabilir hale gelir. Bu durum hem kişisel anılar, hem alışkanlık belleği açısından kültürel bir unutkanlığa yol açar.⁵⁵ Modernitenin tüketime dayalı yaşam tarzında ürettiği anıt mekânlar ve mahaller de kültürel hafıza kaybına neden olur. Devasa şehirlerin inşa edilmesiyle meydana gelen güvensiz kentleşme ortamı insanın yaşadığı yere yabancılaşmasına neden olur. Bu durum moderniteye özgü kültürel unutkanlığı doğurur.

Connerton'un modern unutkanlık teorisi, hatırlama ve unutma arasında yaşanan modern paradoksu açığa çıkararak toplumsal hafızanın siyasi ve ekonomik olarak kapitalist küreselleşme lehine biçimlendirildiği gerçeğinin altını çizer. Tam da insanın plastik gücü olarak unutma yetisinin bu şekilde ele geçirildiğinde ortaya çıkan kültürel unutkanlığın ve yabancılaşmanın önüne geçebilmek için unutma sorununu bilinçli olarak ele almak gerekir. Unutmanın gücü vardır. Bu güç, kendi olarak yeniden başlamak için ya da bir baskı ve ele geçirme aracı olarak kullanılabilir. Bu, unutmanın yapısına dair değil kültürel olarak gerçekleşmesine dair bir ifadedir. Unutma, ideolojik bir araç olarak bireysel ve toplumsal kimlik yitimine neden olduğu gibi, ideal ve estetik bir amaç olarak gerçekliği yeniden değerlendirmenin yolunu da açar.

Sonuç

Her ne kadar unutulabilir, mutlu bir hafıza için gerekli olsa da, bu yaşantı ilk etapta olumsuz bir duygu yaratır. Unutulmanın düşüncesi dahi insana ağır gelir. İnsanın hatırlama ve hatırlanma isteği, kültürel geleneği meydana getirir. İnsan geçtiği her yerde izini bırakmak ister. Yazı kültürü, fotoğraf, medya, kütüphaneler, müzeler vb. anıt mekânlar ve mahaller bu derin insani isteğe bağlı başarılarıdır aynı zamanda. İnsan her türlü hafıza sanatına rağmen unutmanın ve unutkanlığın önüne geçemez. Mutlak bir hafızaya sahip olmayı da kimse istemez. Bu durumun insan için dayanılmaz bir deneyim olabileceğini tahmin etmek zor değildir. Kaldı ki olağanüstü bir hafızaya sahip olarak yaşamının zorluğunu tecrübe etmiş istisna insanların olduğunu da biliyoruz.⁵⁶

“İnsan neden unutur?” sorusuna, unutmanın boyutsal değişkenlik gösteren yapısından dolayı tam bir yanıt vermek zordur. Her ne kadar bilinmiyor olsa da, her unutma bir nedene bağlı olarak gerçekleşir. Unutma

⁵⁵ Connerton, 2018, 136.

⁵⁶ Rodrigo Quiñan Quiroga, *Borges ve Bellek*, çev. Ferit Burak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, İstanbul, 2017, 42 vd. – 96 vd.

olayı hem bilinçli hem de bilinçdışı, hem aktif hem de pasif olarak gerçekleşen ve beyni koruyan bir işlevselliktir. Yapılan sinirbilim araştırmaları unutma olayının hafızanın yasallığının bir parçası olduğunu ortaya çıkarmıştır. Buna göre unutmak, sadece bir unutkanlık hastalığı olarak ya da öğrenilebilecek bir sanat olarak ele alınamayacak kadar derin bir yapıya sahiptir. Felsefi açıdan ise unutma, yeni tartışmaları harekete geçirecek bir soru olarak söylem derinliği taşımaktadır.

İnsan tarihin içine doğar ve tarihle var olur. Bu nedenle hatırlamaya övgüler dizilir. Oysaki *hatırlama* hep *unutmaya* bağlıdır. Bu iki güç arasındaki diyalog, insanda açan (genişleten) ve örten (daraltan) enerjiler arasındaki geçişi sağlar. Tarihsel insan için unutmak bir ihtiyaçtır. Ya da Nazım'ın dediği gibi unutmak bir devrimdir. İşte tam da bu bağlamda *lethe*, insanın tarihsel alışkanlıkları, inançları ve önyargılarıyla ilgili bilinç akışına ve bilinçdışına işaret eder. Bu yaşantılarla başa çıkabilmek, unutmak ve yeniden hatırlama arasında kurulan dengeye bağlıdır. Özellikle, inançları değiştirmek, önyargıları gözden geçirmek, yeni dilsel ve eylemsel alışkanlıklar edinmek için insan, unutmamanın yapıcı, onarıcı ve dönüştürücü gücüne ihtiyaç duyar. *Lethe* insana ve insan yaşamına dair çok şey söyler. Bu da algılara eşlik eden duygularda açığa çıkar.

Etik açıdan unutma söylemi, bir tavır olarak affetmeyi de beraberinde düşündürür. Unutmak ve affetme, başlı başına bir çalışmada ele alınacak ilgiyi gerektirir. Burada bu konuya kısaca değinmek, eldeki çalışmanın amacına katkı sağlayacaktır. Zira affetme konusunda, insanın bilinçli olarak unutmamayı ya da unutmamayı tercih etmesi yönünde bir irade göstermesi söz konusudur. Unutmak ya da unutmamak bir beyin aktivitesi olduğuna göre, beyin gücüyle yönlendirilmesi de mümkündür. Fakat unutmamayı ya da unutmamayı isteme durumlarında tam tersi yönde bir tecrübe yaşadığımız da bir gerçek. Sinirbilimciler bu konu üzerinde çalışmalar yapmış ve unutmak için, dikkatin unutmaya değil, tam olarak unutmak istenen konu üzerine yönelmesi gerektiği sonucuna varmışlardır. Nasıl işlediği tam olarak bilinmeyen bu mekanizmada, beynin unutmak için hatırlamaktan daha fazla enerji harcadığı da ortaya konulmuştur.

Buradan hareketle insanın, kendine acı veren anılardan unutarak kurtulma ihtimali varken, bilinçli olarak unutmamayı seçmesinin anlamını ve amacını da sorgulamak gerekir. Bu öncelikle ruhsal bir boyuttur. Burada yapılan haksızlığı kabul edememek, bir adalet arama ihtiyacından doğan öfke ve oç alma duygularıyla başa çıkamama sorunu vardır. Elbette insanın bilinçli olarak unutmama ve affetmeme hakkı vardır. İnsanlık tarihinin de tanık olduğu, gerek toplumsal gerek bireysel, insanın insana yaşattığı korkunç eziyetleri ve acıları düşündüğümüzde bu anlaşılır bir durumdur. Soru, unutmama ve affetmeme tavrının insanlığın ya da tek bir insanın acılarını dindirip

dindiremeyeceği sorusudur. Buna yanıt vermek büyük bir insani sorumluluktur. Şunu da belirtmek gerekir ki failin yanına kar kalmaması adına kurban psikolojisiyle geçirilen zaman, insanın hayatından çalınan zamandır.

Sosyal ve kültürel açıdan bu konu ele alındığında insanın aklına yaşanan soykırımlar ve büyük ihanetler gelmektedir. Bu durumda unutmama ya da affetmenin tavsiye edilmesi güçtür. Bunları tekrar yaşamaktan korkar insan. Ancak unutmama ve affetmeme tavrı, insanlık suçlarının ya da büyük ihanetlerin tekrar yaşanmasının önüne geçmeyi başarabilir mi? Ayrıca etik bir tavır olarak unutmama ve affetmeme hakkı, siyasi ve ideolojik bir anıt olarak dayatıldığında, yaşanan olaylar özünden saptırılıp, unutulmaya bırakılmış olmaz mı? Öte yandan kültürümüzde asırlardır devam eden bir kan davası meselesi vardır. Bunu sürdürmenin ilkel bir tavır olduğunu şimdi rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Benzer bir farkındalık bilincinin insana ve insanlığa karşı işlenen suçlar söz konusu olduğunda da gerçekleşmesi beklenebilir mi? Acılara haksızlık etmeden, acıları dindirmenin bir yolu bulunabilir mi? Ve en önemlisi insan, bu dehşetli acıları tekrar yaşanmamak üzere tarihin derinliklerinde bırakmayı başarabilir mi?

Bunun için her şeyden önce insanın insana bu acımasızlığı neden yaptığının yanıtı verilmelidir. Sokrates'e göre bu sorunun yanıtı, bilgisizlik, cahillik ve cehalet olurdu. Platon ise bunu insanın özünü hatırlayamamasına bağlardı. İnsanın özünü bulamaması da yine bilgisizlik, cahillik ve cehaletle bağlantılıdır. Çağımızda bu sorun sadece bu şekilde, bir etik insan ve idea sorunu olarak anlaşılabilir. Bugün, kodlama kültürüne bağlı dijital teknoloji çağında, insanın biyolojik, kültürel ve dilsel kodlarının üzerine düşünerek sembolik ve simgesel anlamaya yönelik bir bilgelik ortaya koymak zorunlu görünmektedir. Bu açılmanın unutma sorunuyla bağlantısına geri dönersek, burada unutma gücünün aranan bilgeliği ortaya çıkaracak esnekliği sağlayabileceği görüşü ortaya konulabilir. Unutmaya dayalı bir esnek anlamının insanın insana yaşattığı psikolojik ve biyolojik acıların bir nebze de olsa dinmesinin yolunu açması umut edilebilir.

Unutuş olarak *Lethe*'nin, bastırılmış olana, insanın karanlık yönüne ve böylece ontolojik gizeme işaret ettiğine yukarıda değinilmişti. Sonuç olarak unutma, varoluşa, varlığa ve dolayısıyla dile ilişkin bir sorun olduğundan, farklı disiplinlerin ve alanların araştırma konusudur. Unutma, ne sadece nörolojik ne de psikolojiktir; ne sadece toplumsal ne de öznel; ne sadece biyolojik ne de tinseldir. Unutma sorunsalı, bir anlayış ve anlama sorunu bağlamında irdelendiğinde, disiplinlerarası bir kavrama varılır. Bu noktada Gadamer'in felsefi hermeneutiği referans alınabilir. "Anlaşılabilen varlık dildir" teziyle

Gadamer, varlığı ve anlamayı dilsel bir sorun olarak bir araya getirir.⁵⁷ Bu hermeneutik anlayışa göre insan kendini disiplinlerarası bir diyalog içinde anlar. Bu bağlamda *lethe*yle bütünleşen ontolojik gizlenme olayı, insanın dilsel hafızasının ve dilsel varlığının bir anlatımı olarak düşünülebilir. Unutma söylemi, hermeneutik anlamaya dayalı bir yaklaşımla ele alındığında, insanı ve insan yaşamını ilgilendiren her alanda tartışılabilir konu haline gelir.

Hermeneutik anlama, insanın kendiyile, tarihiyle, geleneksel kültürüyle, yabancı kültürlerle ve dillerle diyalog içinde olmasına dayanır. Hermeneutik anlayışa göre unutma, insanın varoluşunu gerçekleştirmesinin ve varlığı anlamasının bir olanağıdır. Bu olanağı açmak, insanın kendine dair soru sorması ve yanıtları değişime açık bir anlayışla karşılaşması demektir. İnsanın düşünme, inanç ve davranış biçimleri, duygudurumları, önyargıları, dünya görüşleri, hoşgörü ve anlama gücü sürekli değişime ve dönüşüme tabidir. Bunun meydana gelmesinin koşulu esneklik ve açıklıktır. Bu çalışmada, unutmayı soyut düşünmeyle ilişkilendiren nörolojik bilgiye dayanarak unutmanın yaratıcı düşünmeyle ilgili olduğu ileri sürülmektedir. Böylece unutmanın esnek gücünden bahsetmek mümkündür. Esnek anlama gücü unutmaya olduğu gibi hatırlamaya da aynı şekilde açıktır. Unutuş (*lethe*) ve dile geliş (*logos*) kültürel varlığın bileşenleridir. Dolayısıyla insanın dilinin sınırlarını açabilmesi, *lethenin* derinliğine açılabilmesine bağlıdır.

Böylece unutmanın bir anlama olanağı olduğu söylenebilir. İnsan anlamak istediğinden unutur. Derin anlamı düşünebilmek, büyük resmi anlayabilmek için insan unutuş nehrine atar kendini. *Lethe*, unutuş, insanın içindeki bir boşluktur; insanın kendini anlatacağı, kendini bulacağı, bir şekilde varlığın dile geleceği bir boşluk. İnsan her ne yaparsa varlığının dile gelmesi için yapar. Her unutuşta, büyümlü bir şekilde yeniden uyanışın yaşantısı yer alır. İnsan kendini unutuşa bırakırken bunu da bilir bir yandan. Uyanış yaşantısı gerçekleştiğinde yeniden başlamanın coşkusu açığa çıkar. Bu yeniden hatırlama, yeniden bilme ya da yeniden değerlendirme olarak da dile gelen şeyi anlatır.

⁵⁷ Hülya Yaman, *Dinleme Üzerine Hermeneutik Bir Soruşturma: Bir Bilme Modeli Olarak Görmeden Bir Anlama Modeli Olarak İştimize*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2020, 72 vd.

KAYNAKÇA

- Agualusa, José Eduardo. *Unutmanın Genel Teorisi*, çev. Sevcan Şahin, İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Assmann, Jan. "Das Kulturelles Gedächtnis und das Unbewusste", in: Michael B. Buchholz, Günter Götde (Hg.), *Das Unbewusste in aktuellen Diskursen. Anschlüsse* (Bibliothek der Psychoanalyse; Das Unbewusste 2), S. 368-392, Gießen: Psychosozial-Verlag, 2005.
- Augé, Marc. *Unutma Biçimleri*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Augustinus, St. *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa, 2014.
- Connerton, Paul. *Modernite Nasıl Unutturur*, çev. Kübra Kelebekoğlu, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018.
- Dimbath/Wehling. "Soziologie des Vergessens: Konturen, Themen und Perspektiven", Oliver Dimbath, Peter Wehling (Hg), *Soziologie des Vergessens. Theorie und Methode*, Vol. 58, S. 7-36, Konstanz: UVK, 2011.
- Freud, Sigmund. "Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten", *Sigm. Freud. Gesammelte Werke X. Werke aus den Jahren 1913-17*, S. 125-136, London: Imago Publishing Co., Ltd., 1949.
- "Selbstdarstellung", *Sigm. Freud. Gesammelte Werke XIV. Werke aus den Jahren 1924-31*, S. 31-95, London: Imago Publishing Co., Ltd., 1955a.
- "Das Unbehagen in der Kultur", *Sigm. Freud. Gesammelte Werke XIV. Werke aus den Jahren 1924-31*, S. 419-506, London: Imago Publishing Co., Ltd., 1955b.
- "Der Mann Moses und die monotheistische Religion", *Sigm. Freud. Gesammelte Werke XVI. Werke aus den Jahren 1932-39*, S. 101-246, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1961.
- "Das Ich und Das Es", *Sigm. Freud. Gesammelte Werke XIII. Werke aus den Jahren 1920-24*, S. 235-289, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1967.
- Hamilton, Edith. *Mitologya*, çev. Ülkü Tamer, İstanbul: Varlık, 2016.
- Korte, Martin. *Wir sind Gedächtnis: Wie unsere Erinnerungen bestimmen, wer wir sind*, München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2017.
- "Warum Wir vergessen", *Gehirn&Geist. Spektrum der Wissenschaft*, S. 42-48, 9/2018.

İnsan Neden Unutur? Düşünsel Bir Figür Olarak Unutma Sorunsalı
Hülya YAMAN

Husserl, Edmund. *Texte Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hrsg. u. eingel. von Rudolf Bernet, Text nach Husserliana, Band X, Hamburg: Meiner, 1985.

Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente Sommer 1872- Ende 1874, Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe III4*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: De Gruyter, 1978.

--- *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, Kritische Studienausgabe KSA 5*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York: De Gruyter, 1993.

--- *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say, 2011a.

--- *İyinin ve Kötünün Ötesinde, Bir Gelecek Felsefesini Açış*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2011b.

--- *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2013.

Quiroga, Rodrigo Quian. *Borges ve Bellek*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2017.

Ricoeur, Paul. *Yorumların Çatışması. Hermenoytik Üzerine Denemeler I*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma, 2009.

--- *Hafıza, Tarih, Unutuş*. çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis, 2017.

Weinrich, Harald. *Lethe: Kunst und Kritik des Vergessens*, München: Beck, 2000.

Yaman, Hülya. *Dinleme Üzerine Hermeneutik Bir Soruşturma: Bir Bilme Modeli Olarak Görmeden Bir Anlama Modeli Olarak İştme*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.

İnternet Kaynakları

Assmann, Aleida. "Formen des Vergessens", *Johannes Gutenberg-Stiftungsprofessur Vorlesungsreihe 2015: Erinnern und Vergessen – Zur Konstruktion von Vergangenheitshorizonten*, Mainz: 30.06.2015.

URL (18.01.2021): <https://www.youtube.com/watch?v=TSsmErEUwEk>

Varlık, Selami. "Paul Ricoeur'de Bellek ve Kendilik", *Akbank Sanat Felsefe Seminerleri Dizisi: Felsefe ve Bellek*, İstanbul: 30.11.2017.

URL (08.12.2020): <https://www.youtube.com/watch?v=LjSeXzB9jGw>

SIRA DIŞI BİR EĞİTİM TARTIŞMASI: OKULUN ÖLÜMÜ

Zeynep KANTARCI BİNGÖL*
Özkan AYBAR**

ÖZ

Çağdaş Batı kültürünü eleştirilerinin hedefi haline getiren Avusturyalı filozof ve toplum bilimci Ivan Illich'in (1926-2002) düşüncelerinin temelini toplumsal kurumların yapısına, işlevine ve işleyişine karşı yönelmiş olduğu ağır ithamlar oluşturmaktadır. Illich özellikle toplumsal kurumların kendi işlevlerinin dışında farklı amaçlara yönelmelerine, insanlar arası ilişkileri hiyerarşik bir boyutta ele almalarına, insanların düşüncelerini ve davranışlarını şekillendirmelerine, insanların üzerinde bir baskı oluşturarak onları pasifleştirmelerine ve özgürlüğü tehdit edici hale getirmelerine şiddetle karşı çıkmaktadır. O, bu karşı çıkışlarında bütün kurumlara kaynaklık etmesi bağlamında en çok eğitim kurumunu hedef almaktadır. 1971 yılında yayınlanan *Okulsuz Toplum* adlı eserinde kurumsallaşmış okul ve kurumsallaşmış okulun neden olduğu açmazları ele almakta ve hâlihazırdaki okul sisteminin kaldırılmasından yani okulun ölümünden söz etmektedir. Bununla yetinmeyen Illich okula karşı alternatif bir sistem olarak da "öğrenim ağları"nı önermektedir. Bu çalışmada da Illich'in okul sistemine yönelik eleştirileri ve okula karşı sunmuş olduğu çözüm önerisi değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ivan Illich, Eğitim, Okul Eleştirisi, Okulsuzlaşma, Öğrenim Ağları.

AN EXTRAORDINARY EDUCATIONAL DISCUSSION: DEATH OF THE SCHOOL

ABSTRACT

The basis of the thoughts of the Austrian philosopher and social scientist Ivan Illich (1926-2002), who made contemporary Western culture the target of his criticisms, was the heavy accusations he made against the structure, function and functioning of social institutions. Illich, in particular, strongly opposed the social institutions' orientation towards different purposes beyond their own functions, their handling of human relations in a hierarchical dimension, the shaping of people's thoughts and behaviors, their pacification by putting pressure on people and making them threatening freedom. He mostly targeted educational institutions in the sense that he was a source for all institutions in these oppositions. In his work *Deschooling Society*, published in 1971, Illich dealt with the impasses caused by the institutionalized school and the institutionalized school and talked about the abolition of the current school system, that is, the death of the school. Not satisfied with this, Illich also proposed "learning networks" as an alternative system to the school. In this study, Illich's criticism of the school system and his solution proposal against the school will be evaluated.

Keywords: Ivan Illich, Education, Criticism of the School, Deschooling, Learning Networks.

* Dr. Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. z.kantarci@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3778-1659

** Yüksek lisans, Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. aybarozkan65@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3809-5450

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss.: 631-652

Makalenin geliş tarihi: 01.03.2021

Makalenin kabul tarihi: 22.03.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 631-652

Submission Date: 1 March 2021

Approval Date: 22 March 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Sanayi devrimiyle birlikte dünyanın çehresi hızlı bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Bu durum beraberinde üretim-tüketim çılgınlığı, makineleşme, sömürgecilik, çevre kirliliği, yabancılaşma, tek tipleşme, yalnızlaşma gibi problemleri getirmiştir. 20. yüzyılın radikal düşünürleri arasında yer alan Ivan Illich de modern dünyanın bu sorunları üzerine kafa yormuştur. Illich toplumsal kurumlara ve kurumlaşmaya yönelik iğneleyici fikirleriyle tanınmaktadır. O, başta eğitim olmak üzere sağlık, siyaset, ekonomi gibi kurumların insanların yaratıcılığının önünde engeller oluşturarak üretkenliğini öldürdüğünü, insanları muhtaç hale getirdiğini düşünmektedir. Bu kurumlar içinde eğitim kurumuna daha özel bir yer atfeder. Çünkü eğitim kurumu diğer tüm kurumların temelinde yer alır, onlara destek sağlar, bütün kurumlar sürekliliğini eğitim kurumuna borçludur. Fakat onda yolunda gitmeyen bir şeyler vardı. İşte Illich bu aksaklıkların izini sürer, toplumun en güvenilir ve en güçlü kurumu olan eğitim kurumunu eleştirileriyle sarsmaktan çekinmez ve kendine has çözüm önerilerini cesurca ortaya koyar.

Okul Neden Ölmeli?

Toplumsal bir kurum olarak eğitim; sosyalleşme, bilinçlenme, nitelikli insan gücü yetiştirme, kültürel mirası aktarma, örgütlenme, meslek kazandırma, kendini gerçekleştirmeye katkı sağlama gibi birçok işlevi yerine getirir. Buna rağmen Illich neden eğitim kurumunu eleştirmekten geri durmamıştır?

Öğrencileri içine girdikleri eğitim sürecini ve gerçek yaşamı birbirine karıştırmaları için yetiştiriyorlar. Bunlar bir kez bulanıklaştığında yeni bir mantık ortaya çıkıyor: Ne kadar çok işlem yapılırsa, sonuçlar o kadar iyi olur veya artış başarıya götürür. Böylece öğrenci, öğrenmeyi öğretmekle, not almayı eğitimle, yetkinliği diplomayla ve akıcılığı yeni bir şey söyleyebilme yeteneğiyle karıştırmak için eğitiliyor. Öğrencinin imgelem gücü değer yerine hizmetin muteber kabul edilmesi sebebiyle “okullaştırılmaktadır.”¹

Illich'in eleştirilerinde eğitim kurumunun kendisinden ziyade eğitim kurumunun gerçek işlevinin dışına çıkması vardır. Kuruma yönelik eleştirilerin eğitime yansımaları da okul bazında olmuştur. Okulun kurumsallaşması, bundan kaynaklanan bozulmalar ve yanlış giden işleyişten rahatsızlık duymuştur.

¹ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, (Çev. Kübra Öztürk), Şule Yayınları, İstanbul, 2020, s. 7.

Şenlikli Toplum eserinde 1960'ların sonlarında eğitim kurumları üzerine yoğunlaştığını belirten Illich elde ettiği bulguları şu şekilde sıralamaktadır.²

a) Zorunlu okul öğrenimi yoluyla evrensel eğitim mümkün değildir.

b) Kitle eğitiminin üretimi ve pazarlaması için alternatif düzenekler, zorunlu okullara göre teknik bakımından daha uygulanabilir; ancak ahlaki bakımdan daha az kabul edilebilir şeylerdir. Bu tür yeni eğitsel düzenlemeler, gerek zengin gerekse yoksul ülkelerdeki geleneksel okul sistemlerinin yerini almak üzeredir.

c) İleri düzeyde paylaşılan öğrenme ve kişiler arasında eleştirel ilişkilere dayanan bir toplum, endüstriyel büyümeye pedagojik sınırlar koymak zorundadır.

Bu bulgulara ait sonuçları Illich, *Okulsuz Toplum* adlı eserinde incelemiştir. Okulun eğitimi kurumsallaştırmasını, zorunlu eğitimi, okulun putlaştırılmasını ve ona olan bağlılığı, eğitim ve öğretimin tek adresinin okul olmasını, müfredatın gizil gücünü, okulun insanların özgürlüğünü elinden aldığını, okula devam mecburiyetinin öğrenme hakkını kısıtladığını, toplumu mahkûm ettiğini, itaatkâr bireyler yetiştirdiğini, beceri ve potansiyelleri körelttiğini, okulun insanları sertifikaya ya da diplomaya karşı muhtaç bıraktığını sorgulamaktadır. Bu nedenle "Her yerde; sadece eğitimin değil, bir bütün olarak toplumun okulsuzlaştırılmaya ihtiyacı var." demektedir.³

Illich hangi gerekçelere dayanarak okulun kaldırılmasını ve okulsuz bir toplumun oluşturulmasını ister? Öncelikle Illich için okulun taşıdığı manayı tanımlamak gerekir. Ona göre okul; yaşa özel, zorunlu bir müfredat izlenen ve tam katılım gerektiren, öğretmene bağımlı bir süreçtir. Okulun üç temel dayanağı vardır: Çocuklar okula aittir, çocuklar okulda öğrenir ve çocuklara sadece okulda eğitim verilebilir. Bu dayanaklar "çocukluk" olarak adlandırılan özel bir dönemin olduğu sanısından kaynaklanır. Tarihsel sürece bir göz atıldığında bebeklik, ergenlik ya da gençlikten ayrı bir "çocukluk" dönemi karşımıza çıkmaz. Bu, sanayi toplumuyla ortaya çıkan bir kavramdır. İşçilerin çocukları, köylülerin çocukları, asilzadelerin çocukları babaları gibi giyinir, babalarının oynadıklarını oynarlardı. Sanayi kentlerinin dışında yaşayanlar için "çocukluk" diye bir şey yoktur. And Dağlarında çocuklar boy vermeye başladıklarında toprağı çapalamaktan sürü beklemeye birçok görevi yapmak zorundadırlar. Çocukluklarını yaşamalarını izin verilen pek çokları için ise bu bir yüküdür, çocukluk rolü oynarken hiç de mutlu değildirler. Çünkü çocukluk boyunca büyümek, kendinin farkındalık ile toplum tarafından atanmış bir rol arasındaki insanlık dışı çekişme sürecinden geçerken okula gitmek demektir.

² Ivan Illich, *Şenlikli Toplum*, (Çev. Ahmet Kot), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 8.

³ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 9.

Eğer yaşa özgü ve zorunlu öğrenim kurumları olmasa “çocukluk” ortadan kalacaktır. Okulların yok oluşuyla birlikte çocuklarla gençlerin lehine; bebeklerin, yetişkinlerin ve yaşlıların aleyhine işleyen eğitsel ayırt gözetimi son bulacaktır. Böylece eğitsel kaynakları insanların en hızlı öğrenme gizliliğini taşıdıkları ilk dört yıl ile öğrenme güdüsünün zirve yaptığı yetişkinlik yıllarını dışlayan bir dönem tahsis etmenin saçma olduğu anlaşılacaktır. Ama kurumsal bilgelik çocukların okula ihtiyacı olduğunu ve çocukların okulda öğrendiğini söyler.⁴ Illich’e göre eğitimin “çocukluk” sürecine hapsolmesi doğru değildir. O, yaşam boyu eğitimden yanadır. Bilgi, beceri ve yetkinlikleri geliştirmeyi okulla sınırlamaya karşı çıkarak yaşamın bütününe yayılmasını ister. İnsanın hayatının her sürecinde eğitimin olması Illich’in kırmızı çizgisidir.

Illich, insanların kendilerine gerekli olan bilgi ve becerilerin çoğunu elde etmenin tek yolunun okul olduğu yanılığını taşıdıklarını belirtmektedir. O, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin sadece okulda gerçekleşebileceği düşüncesine katılmaz. Çünkü bu durum okulların değerleri kurumsallaşmasına sebep olan bir araç olduğu anlamındadır. “Öğrenmenin çoğu kendiliğinden, tesadüfen gerçekleşir ki kasıtlı öğrenmenin de çoğu programlanmış yönergeler sonucu gerçekleşmez.”⁵ diyen Illich’e göre aslında insanlar birçok bilgiyi okul dışında edindiklerinin farkında değildirler. Çocuklara bakılırsa öğrendiklerinin çoğunu okuldan değil, ailesinden, mahallesinden, arkadaş çevresinden, televizyondan, medyadan öğrenirler.

Herkes nasıl yaşanacağını okulun dışında öğrenir Konuşmayı, düşünmeyi, sevmeyi, hissetmeyi, oynamayı, küfretmeyi, politikayı ve çalışmayı herhangi bir öğretmen araya girmeden öğreniriz. Gece gündüz öğretmenlerin gözetiminde olan çocuklar dahi bu kuralın bir istisnası değildir. Yetimler, aptallar ve öğretmenlerin çocukları öğrendiklerinin çoğunu kendileri için planlanan eğitim süreci dışında öğreniyorlar.⁶

Nedense insanlar kendilerini öğrenimin sadece okullarda uzmanlar eşliğinde gerçekleşebileceğine şartlandırır. Okullar da öğrenmeyi eğitim olarak yeniden tanımlayıp, bu radikal tekeli öğrenme alanına yaymaya çalışmıştır. İnsanlar öğretmenin gerçeklik tanımını kabullendikleri ölçüde, okul dışında öğrenenler eğitimsiz olarak damgalanmaktadır. Oysa normal çocuklar ilk dillerini kendiliğinden öğrenirler, ikinci bir dili iyi öğrenen insanlar bunu programlanmış bir eğitimle değil, yaşam koşullarına bağlı olarak öğrenirler.

⁴ E. Mine Tan, *I. Illich ve Okulsuz Toplum*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 16(2), 2019, s. 52-53; Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 34.

⁵ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 19.

⁶ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 37.

Illich, David Cayley ile söyleşisinde kendi çocukluğuna dair bahsettiklerinde okul dışında öğrenim görülebileceğine dikkatleri çeker.

Pek de eğitim görmeden yetiştirildim ben. Altı yaşıma geldiğimde, normal dillerim Fransızca, İtalyanca ve Almanca iken, annem beni Viyana'da bir okula göndermeyi istedi; ki bu okul, çocuklara sınav uygulamaya çoktan başlamış iyi bir okuldu. Oradakiler beni "geri" buldular. Bu benim için harika bir fırsattı çünkü bu sayede iki yıl boyunca büyükannemin kütüphanesinde bulunup onun romanlarını okuyabildim ve yedi yaşındaki bir çocuğun ilgisini çekebilecek hemen her şeye sözlüklerden bakabildim.⁷

Illich için kurumsallaşan eğitim, insanın kendi çabasıyla bilgiyi elde etmesine ve yetkinlik kazanmasına mani olur, öğrenme kapasitesi, bilgi ve beceri düzeyinin gelişmesini engeller. Buna rağmen okul olmadan eğitim olmaz algısı yaratılarak okulun eğitim için meşruluğu sağlanır. Ama bir gerçektir ki dünyadaki insanların yarısı asla okula gitmemektedir. Ancak bu insanların öğretmenlerin öğrettikleri bilgileri, son derece etkili bir şekilde, okulda öğrenebileceklerinden daha fazla öğrenebilmektedir. Bu yüzden öğrenmenin çoğunun bir öğretim sonucu gerçekleşmesi büyük bir illüzyonu bünyesinde barındırır. Illich, öğretimin bazı spesifik alanlardaki öğrenmelere olan katkısını inkar etmese de insanların sahip olduğu bilgilerin önemli bir kısmını okul dışında geçirdiği zamanlarda elde ettiğini düşüncesini kabul eder. Çünkü bu yanılgılar öğrenenin sınırlı ve uzmanlar tarafından belirlenmiş bilgiye erişmesi, potansiyellerini açığa çıkarmaması anlamı taşıyacağından insanın gelişimi açısından sıkıntılar içermektedir.⁸

Illich okulları onlara ayrılan eğitim ödeneklerinin çoğunu yiyip bitirmekle, parayı, emeği ve zamanı boşa harcamakla suçlamaktadır.⁹ Özellikle ABD'de devlet bütçesinden eğitim için çok fazla para harcanmaktadır. Kişi başına düşen eğitim maliyeti, tıbbi tedavi maliyetini geçmiş durumdadır. Keza savunma için de durum aynıdır. Savunma için seksen milyar dolar harcayan ABD'de okul maliyeti 107 milyar dolara ulaşmıştır.¹⁰

Okul öğrenimi konusundaki çözümlememiz, eğitimdeki seri üretimi her biri bir hizmet malı üreten, her biri bir kamu hizmeti olarak örgütlenmiş ve her biri kendi ürününü temel bir ihtiyaç olarak

⁷ David Cayley, *Ivan Illich İle Söyleşiler*, (Çev. Berk İlke Dünder), Yeni İnsan Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 71.

⁸ Ceyhan Ozan, "Batı Düşünürlerinin Eğitim Düşünceleri ve Eleştirel Pedagoji", *Eğitim Felsefesi* içinde, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2019, s. 135; Ivan Illich, *Şenlikli Toplum*, s. 74; Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 19.

⁹ Veysel Sönmez, *Eğitim Felsefesi*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2019, s. 224.

¹⁰ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 15.

tanımlayan diğer endüstri girişimlerinin bir örneği olarak görmeye götürdü bizi.¹¹

Okul, ticari bir merkez haline getirilmiştir. Eğitim denen mal ile okul denen kurum birbirini gerekli kılmıştır.¹² İnsanlarda eğitim açığı yaratılarak okul süresi uzatılır ve eğitim maliyetleri arttırılır. Kişiler sistemin içine çekilir, insanlarda ömür biter okul bitmez algısı oluşturulur.¹³ Illich, yalnız eğitimin değil, toplumda maddi olmayan ihtiyaçların tümünün okullaştığını söyler. Toplumda zengin de fakir de kurumsal hizmete bağımlı olmuştur. İnsanın kendine doktorluk etmesi sorumsuzluk, kendini eğitmesi ise güvenilmez kabul edilmiştir. Böylece toplumda maddi olmayan ihtiyaçların tümü “meta” haline getirilmektedir. Hizmet anlayışı da okulda bir “değer” haline gelmektedir.¹⁴ İşte Illich maddi çıkar için oluşturulmuş bir kurum olarak gördüğü okulu insanın manevi ihtiyaçlarından biri olan eğitimi maddileşmesine ve bir sektör haline dönüşmesine karşı çıkar.¹⁵ Illich düşüncesini desteklemek için 1965-1968 yılları arasında ABD’deki yaklaşık altı milyon çocuğun dezavantajlarını telafi etmek amacıyla hazırlanan “Title One” programına üç milyar doların üzerinde harcama yapılmasına rağmen dezavantajlı çocukların öğrenmesinde önemli bir katkı sağlanamamasını örnek olarak göstermektedir.¹⁶ Okulların eğitime ayrılan kaynakların çoğunu kuruttuğuna işaret eden Illich bunu önlemek adına eğitim pasaportu veya eğitim-kredi kartı uygulamasının hayata geçirilmesinden söz eder.

Şimdi eğitim kredileri, herhangi bir beceri kazandıran merkezde tüm insanlara limitli olarak verilmelidir; sadece fakirlere değil. Bu eğitim kredisini bir çeşit eğitim pasaportu veya her bireye doğumdan sonra sağlanan eğitim-kredi kartı şeklinde hayal ediyorum. (...) Bu şekilde bir kredi sistemi, insanların çoğuna en çok aranan becerileri kendilerine uygun şartlarda, daha iyi, daha hızlı, daha ucuz ve okulun meydana getirdiği pek çok etkiden kurtularak edinmesini sağlar.¹⁷

Beceri edinmenin gerekliliğine vurgulayan Illich okulların müfredata dayalı olması hasebiyle beceri öğretiminde yetersiz olduğunu söylemektedir. Illich’e göre belli bir beceriyi icra eden kişi onu öğretebilir. Fakat böylesi bir

¹¹ Ivan Illich, *Şenlikli Toplum*, s. 9.

¹² Ivan Illich, *Şenlikli Toplum*, s. 34.

¹³ Veysel Sönmez, *Eğitim Felsefesi*, s. 225.

¹⁴ Asiye Toker Gökçe, “Eğitimde Radikal Düşünürler ve Görüşleri”, *Eğitim Felsefesi* içinde, Lisans Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 140.

¹⁵ Nurcan Varlıkgörücü & Mehmet Şahin, *Radikal Felsefe, Eleştirel Pedagoji ve Okulsuz Toplum*, Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi, 7(3), 2018, s. 78.

¹⁶ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 11.

¹⁷ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 21.

beceri öğretimi bir yandan öğretme ehliyetini tekeline almış öğretmenler öte yandan ticari gelirlerini korumak isteyen sendikalar tarafından engellenir. Hâlbuki sanat ve ticaret öğretmenlerinin çoğu, en iyi zanaatkâr ve esnaftan daha az yetenekli, daha az yaratıcı ve iletişim becerileri bakımından daha zayıftır. Lisedeki İspanyolca ya da Fransızca öğretmenleri öğrettikleri dili doğru düzgün konuşmamaktadır. Asıl çarpıcı örnek, okulu terk etmiş, ana dili İspanyolca olan Harlem'den gençlerin bir haftalık yönlendirmeye İspanyolca öğrenmek isteyen birçok New Yorklu öğretmen, din görevlisi, sosyal hizmet uzmanı ve bakana altı ay gibi kısa bir sürede iletişim kurabilecek seviyede İspanyolca öğretileridir. Hiçbir okul böyle bir başarıyı sağlayamazdı. Bu, baskıcı olmayan bir müfredat çerçevesinde öğrenmeye motive olmuş öğrenenlerle onlara uygun öğretmenlerin bir araya gelmesinin başarısıdır. Illich, öğrenimin sadece beceriden ibaret olmadığını başka öğrenim türlerine de eşit ağırlık verilmesi gerektiğinin farkındadır. Okul, beceriyle eğitimi ayıramadığı için her ikisinde de başarısızdır. Çoğu okulda, bir beceriyi geliştirmeyi amaçlayan bir program, hemen her zaman başka alakasız göreve zincirlenir. Tarih dersini alabilmek ileri matematiğe, oyun alanlarını kullanma hakkı ise derse devamlılığa bağlıdır.¹⁸

Öğrenimin okullar sayesinde bir uzman etkinliği haline dönüşmesi aynı zamanda öğretmen-öğrenci ilişkisine kurumsal bir boyut kazandırmıştır. Eğer öğrenme okulda uzmanlar tarafından gerçekleştiriliyorsa öğrenci onun otoritesini sorgulayamaz. Öğretmen, okuldaki işleyişin ve düzenin sağlayıcısıdır. Her şey onun denetimindedir. Onun tasdik etmediği hiçbir şeyin hükmü yoktur, otoritesi sorgulanamaz. Öğrenciler bunu bilir; o da öğrenciler için en iyi olanı bilir. Onların neyi öğreneceklerine neyi öğrenemeyeceklerine öğretmen karar verir. Buna ilaveten mevcut okul sistemi öğretmenin rolünü bir eğitimci olmaktan öteye taşımaktadır. Öğretmen gözlemcidir, çocukları yönlendirir, kurallara uymalarını telkin eder. Ahlakçıdır, çocuğa neyin iyi neyin kötü olduğunu söyler. Terapisttir, onun kişisel hayatına nüfuz eder. Tüm bunlar öğretmenin otoritesini arttırırken özgür bir eğitimin önünde engeldir. Hâlbuki öğrenciler neyi öğrenecekleri ve benimseyecekleri noktasında özgür bırakılmalıdır. Herkesin öğrenim hakkı, başkalarının yeteneklerini geliştirmeye yardım yükümlülüğünü üstleneceği umuduyla güvenceye alınmalıdır. Başkalarını öğretmek riskini göze alan ya da kendini bir öğretmenin etki alanına teslim eden herkes sonuçlarının sorumluluğunu üstlenmelidir.¹⁹ Ama okul, insanları gelişip yetişmelerinin sorumluluğunu üstlenmelerinden

¹⁸ E. Mine Tan, *I. Illich ve Okulsuz Toplum*, s. 50-51; Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 21-24.

¹⁹ Ivan Illich, *Okulsuz Toplumdan Sonrası*, (Çev. E. Mine Tan), Ankara Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 21(1), 2019, s. 292-295; Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 39.

uzaklaştırır. Bu durum insanı hasta ettikçe hasta eder. Onları ruhsal bir intihara sevk eder. Bu açıdan okul, tımarhaneden de öte bir yerdedir.²⁰

Illich, tarafsız ve toplumsal eşitliği tesis eden bir kurum olarak görülen okulların insanlar arasında eşitsizliği daha da derinleştirdiğini ve meşru hale getirdiğini düşünmektedir. Çünkü eğitim ve öğretimin verildiği okullardan ancak bunu almaya gücü yetenler faydalanabilir. Bu sürece katılabilmek için sosyal, ekonomik, kültürel olarak belli bir engel içinde olmamak gerekir. Bu nedenle okullar imtiyaz sahiplerinin lehine çalışan kurumlardır. Mesela zengin ve fakir çocuklar arasındaki eşitsizliklerden hareket edilerek “Eğitimdeki Fırsat Eşitliği Kurumu” ve diğer benzeri kurumlarla yoksullar için daha fazla eğitim imkânı sağlamak amacıyla şanslar mümkün olduğunca eşit hale getirilmeye çalışılsa da aslında okul, ayrıcalıkları koruyan ve geliştiren bir kurum olarak karşımızda durmaktadır. Tıpkı otobanlar gibi başvuran herkese eşit derecede açık olarak görünse de okullar sadece kendi yeteneklerini tutarlı bir şekilde kanıtlayanlara açıktır.²¹ Illich 1960’larda Porto Riko Katolik Üniversitesi’nin rektörü iken bunu gözlemlemiştir. O yıllarda Latin Amerika’nın az gelişmiş ülkelerinin eğitime harcadıkları para miktarına rağmen, yoksulların bu harcamalardan tam olarak yararlanamadıklarını fark etmiştir. Bunun anlamı şudur: Halkın eğitime harcanan paranın tam bir karşılığını alması için ilk aşamalardan üniversitelere kadar tüm eğitim sürecinden geçmesi gerekir.²²

Açıkça görülüyor olmalıdır ki eşit standarttaki okullara gitseler bile fakir bir çocuğun zengin bir çocuğa yetişmesi mümkün değildir. Aynı yaşta denk okullara gitmeye başlasalar dahi fakir çocuklar, orta sınıf çocukların erişebileceği birçok eğitim faaliyetlerinden mahrum kalır. Bu avantajlar, evdeki sohbetlerden ve kitaplardan tatil seyahatlerine, kendi bakış şekline hem okul içinde hem de okul dışında katılabileceği etkinliklere kadar uzanır. Bu yüzden fakir çocuklar, ilerleme veya öğrenme için okula bağlı olduğu sürece genellikle geride kalırlar.²³

Yoksullardan, okulların onlara ilerleme fırsatı sağlayacağına inanmaları istenir. Okula gitmedikleri için yoksul olduklarına ikna ettirilir. Ama zenginler her zaman için yoksullardan daha uzun süre okul eğitimi görürler. Bu, okul eğitimini sadece kurulu toplumsal farklılıkların yeni bir ölçüm aracı haline

²⁰ Veysel Sönmez, *Eğitim Felsefesi*, s. 225-226.

²¹ Adem Yıldırım, *Eleştirel Pedagoji Paulo Freire ve Ivan Illich’in Eğitim Anlayışı Üzerine*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 153; Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 93.

²² Joel Spring, *Özgür Eğitim*, (Çev. Aysen Ekmekçi), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 23.

²³ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 13.

dönüştürür. Yoksullar, okul standartlarının doğruluğuna inandıkları için okul, toplumsal bölünmenin daha güçlü bir aracı olur.²⁴

Herkese eşit eğitim fırsatı sağlamak gerçekten istenen bir şeydir. Illich buna itiraz etmez. O, bunun için zorunlu okullaşma yoluna gitmeye karşıdır. Onun için okul modernize edilmiş proletaryanın dünya dinidir, yoksullara beyhude kurtuluş yolları sunar. Bunu, diploma verme kisvesi altında yapar. İnsanlar beceri kazanımı için değil, sınıfı geçip bir üst sınıfa başarıyla başlayabilme ve sonunda bir diplomaya sahip olmak için yıllarca dönemlerden geçer. Bir diplomaya sahip olmak amacıyla alınan bir eğitimde kişinin kendisini ne kadar geliştirdiği de şüphelidir. Bu diplomaya özellikle fakir insanların çocukları arasında rağbet vardır. Diploma sayesinde kendilerine bir iş imkânı yaratmaya çalışırlar.

Yoksul ülkelerde halkın çoğunluğu zaten kıt olan çağdaş üretim ve tüketim araçlarından yoksundurlar ama okulun kapısından ekonomiye bir giriş yolu bulma umudunu taşırlar. Özgürlükçü bir kurum görünümündeki zorunlu okullaşma ise iyi eğitim görmüş kişilerin geriden gelen bilgi tüketicisine aşağı kategoriden bir öğrenim belgesine sahip olma utancını aşılmasına yol açar.²⁵

639

Diploma almaya dayalı okul sistemi toplumu diplomalı ve diplomasızlar olarak ayırarak sınıflı toplumu besler ve toplumsal kutuplaşmayı alevlendirir. Kutuplaşma sadece ulusal düzeyde kalmaz, uluslararası arenaya taşınır. Birtakım istatistiklerle toplumlar bir sıralamaya tabi edilir ve bir hiyerarşi oluşturulur. Hiyerarşinin üst basamaklarında olan toplumlar gelişmiş olarak nitelendirilirken alt basamaklarda bulunan toplumların kendilerini geliştirmesi gerektiği belirtilir. Bu, dünya uluslarının uluslararası bir kast sistemine göre derecelendirilmedi. Maalesef okullaştırılmış bir dünyada mutluluğa giden yol indekslerden geçmektedir. Bu yüzden Illich için okullar otoriteye bağlı insanlar yetiştirir, insanlar arasında eşitsizlik doğurur ve diploma vermenin ötesinde bir işe yaramaz. Hatta daha da ileriye giden Illich okullardaki artışın sonuçlarını silah sayısındaki artış kadar yıkıcı olduğunu söylemekten çekinmez.²⁶

Illich için okul ideoloji üretir ve öğrencileri ideolojisine uygun kalıba sokar. Bunu müfredatı kullanarak yapar. Başarma ve ilerleme düşüncesine dayanarak ideolojiyi öğrencilere benimsetir. Bu nedenle Illich, eğitim ve öğretim sürecinde derslerin, konuların, hedef ve davranışların bir plana ve programa bağlanması anlamına gelen müfredatın işlevini sorgular. Bir meta

²⁴ Joel Spring, *Özgür Eğitim*, s. 23.

²⁵ Ivan Illich, *Okulsuz Toplumdan Sonrası*, s. 285.

²⁶ Abdullah Durakoğlu & İpek Beyza Altıparmak, "Eleştirel Pedagoji", *Eğitim Felsefesi* içinde, Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara, 2019, s. 184; Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 16-18.

olduğunu iddia ettiği müfredat, üretim sonucu elde edilen ürünler gibidir. Nasıl ki ticari mallar satışa sunuluyorsa okulda da müfredat satılır. Müfredat sayesinde öğrenciler okulda bir tüketici ve müşteri gibi algılanır. Tüketici öğrencilere arzu ve isteklerini pazarlanabilir değerlere boyun eğdirmeleri öğretilir. Öğrenciler buna uymadıkları takdirde kendilerini suçlu hisseder. Buna karşı Illich, güdüldüğünü hisseden bir öğrencinin muhakkak ki okula karşı direneceğini düşünür.²⁷ Çünkü müfredat onun hayallerini çalar, avuçlarına sınırlandırılmış bir dünya bırakır ve onu kontrol altına alır. Müfredatla denetlenmiş bilgiler belli bir plan izlenerek öğrencilere takdim edilir. Illich, müfredatın başaramadığını yaptığını söylediği gizli müfredatı daha çok tehlikeli görür. Öğrencinin sadece okul yaşantısını değil, tüm yaşantısına dokunur. Öğrencileri toplum nasıl istiyorsa o biçimde yetiştirir. Onda egemen kültürün tanımladığı şeyleri kazandırma esastır. Eğitimin özgürlükçü amaçlarını engeller. Denetleme esasına dayanır. Bu şekilde okul eğitsel amaçlarını yitirir ve George Orwell'in *Big Brother*²⁸ fikrinin ortaya çıkması kaçınılmaz olur.²⁹ Karşımıza düşünemeyen, sorgulamayan, itaatkâr bir öğrenci profili çıkar. Bunun sorumlusu okuldur. Illich, okulların baskı ve dayatmayla öğrencilerin hayal güçlerinin sınırlarının daraltılmasından ve yaratıcılıklarının öldürülmesinden şikâyetçidir. Çünkü öğrencilerin hayal güçleri müfredatın sunduğu eğitimle şekillendirilmekte ve her çeşit kurumsal planlamaya karşı şartlandırılmaktadırlar. Artık hayallerini gerçekleştiremezler. Onlara umutlarıyla beklentilerini değiştirmeleri öğretildiğinden dolayı aldatılmaktadırlar. Eğitim yüzünden insanlar kendilerine ait olanı yapmayı ya da kendileri olmayı öğrenmemişlerdir. Fakat Illich insanların hayal güçlerinin ve yaratıcılıklarının ellerinden alınmasını istemese de okul, insanın hayallerini hatta kendisini bile her şeyin ölçüldüğü bir dünyanın içerisinde tutsak eder. Bir mevki elde etmek isteyen insanlar yaşantılarının ellerinden akıp gitmesine seslerini çıkarmazlar. Okul, çocukları önceden hazırlanan müfredatın içine gömer ve uluslararası bir skala üzerinden sonuçları değerlendirir. Kişiyi kendi gelişmesini değerlendirebilmek için başkalarının standartlarına boyun eğere hale getirir. Bir zaman sonra da kişi bunu kendine tatbik etmeye başlar. Ama bireysel gelişme ölçülebilir bir meta değildir. Ne herhangi bir baskıya ne de bir başka kişinin başarısıyla karşılaştırılabilen disiplin altındaki muhalifler arasında gelişebilir. Böylesi bir öğretimde kişi diğerlerine ancak gıpta eder.³⁰

Okul, yaşama karşı öğrencileri yabancılaştırdığı için Illich'in hedefindedir. İnsan öğrenmeye meyilli olduğu için birçok şeyi farkında

²⁷ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 50-51.

²⁸ George Orwell'in "1984" romanındaki kurgusal karakterdir. Halk üzerinde büyük baskı kuran diktatördür.

²⁹ Ivan Illich, *Okulsuz Toplumdan Sonrası*, s. 288.

³⁰ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 49-50.

olmadan kolayca öğrenmektedir. Ama öğrenme kaynaklarına rastgele ulaşabildiklerinde, insanların, başkaları tarafından kendilerine öğretildiği zaman olduğundan daha çok şey öğreneceği düşüncesine profesyonel öğretmenler gülüp geçerler.³¹ Okullar insanları kendi başlarına öğrenemeyeceklerine inandırır ve öğrenme güdülerini köreltirler. Okullu toplumda yetişen bir çocuk her şeye gücünün yetmeyeceği duygusuyla büyümekte, öğretmene bağımlı olduğunu hissetmektedir. Kendi değerlendirmelerine güvenmez, öğretmenin değerlendirmelerini beğenirse de kabul eder ve ne yaparsa yapsın gerçeği değiştiremeyeceği düşüncesine mahkûmdur. Bu durum, okullu toplumdaki çocukların özgüvenlerini ortadan kaldırarak onları bağımsız özneler hâline gelmekten alıkoymaktadır. Yabancı haline getirildiği bir toplumda yaşama nasıl katlanacağı onun için bir kaosa dönüşür.³²

Okul öğretilmeye ihtiyaç duymayı öğreterek, yaşamın yabancılaştırıcı kuramlarına hazırlık yapmaktadır. Bu ders bir kez öğretildiğinde insanlar bağımsızlaşmaya doğru gelişim dürtüsünü kaybederler. Bu insanlar artık benzer konulara karşı ilgi duymazlar ve kurumsal tanımlamayla öncede saptanmadığından yaşamın sunduğu sürprizlere kendilerini kapatırlar.³³

641

Asıl görevi öğretmek olan okullar bu görevini gerçekleştirmediği gibi insanların aktivitede bulunma dürtülerini baskı altına alarak onları yabancılaşma sürecine sürüklemektedir.³⁴ Okul, kişisel yeteneklerin özgürce gelişmesi önünde bir engel teşkil ederek kişiyi kendine yabancılaştırır. Kişinin kendisi olması ve hayallerini gerçekleştirilmesi önünde durur. Çünkü kişiye kendi eğitimi için neyin gerekli olduğu neyin gerekli olmadığı üzerine söz hakkı vermez. Ayrıca, okula devamın mecbur olması kişiyi gündelik yaşamdan koparmakta, onu daha yabancı, büyüsel ve son derece ciddi (zorlu) bir ortamın içine atmaktadır.³⁵

Illich, okullara baktığında Ortaçağ'ın kiliselerini ve onların uygulamalarını hatırlar. Okullar geçmişteki etkili kiliselerinin yerini alarak onların işlevini sürdürmektedir. Bu işlev; toplumsal mitin korunması, bu mitin çelişkilerinin kurumsallaştırılması, mitle gerçeklik arasındaki aykırılıkları üretip gizleyen geleneğin yerine getirilmesidir. Bu mitin aslı nedir? Bir değere sahip her öğrenim okula devam sonucunda kazanılır. Öğrenimin değeri girdi

³¹ Ivan Illich, *Şenlikli Toplum*, s. 90.

³² C. Abdullah Günay, *Okulsuz Toplum*, Akademik MATBUAT Dergisi, 3(2), 2019, s. 97; Ivan Illich, *Okulsuz Toplumdan Sonrası*, s. 289.

³³ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 57.

³⁴ Abdullah Durakoğlu & İpek Beyza Altıparmak, *Eleştirel Pedagoji*, s. 183.

³⁵ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 40.

miktarına paralel olarak artar. Bu değer notlar ve sertifikalarla belgelenecek ölçülür.³⁶

Okul çürümekte olan kültürümüzün Dünya Kilisesi olmaya mükemmel bir aday olarak gözükmektedir. Hiçbir kurum okulun katılımcılarını günümüz dünyasındaki sosyal prensipler ve toplumsal gerçekler arasındaki derin uçurumdan daha iyi koruyamamaktadır. Okul, seküler, bilimsel ve ölümü inkâr edici olarak modern ruh halinin bir parçasını yansıtmaktadır.³⁷

Uzmanların keşişlerin yerine geçmesi ve okulun seküler bir kilise olmasıyla bilgi kutsal bir niteliğe kavuşmuştur.³⁸ Okullar yaşamdaki her şeyde bir gizlilik olduğu kanısı üzerine tasarlanmaktadır. Yaşamın niteliği bu gizliliği bilmeye bağlıdır. Bu gizlilikler ancak düzenli bir şekilde birbiri peşi sıra takip edilerek bilinebilir. Onları sadece ve sadece okullarda öğretmenler ortaya koyabilir.³⁹ Oluşturulan bu inançla öğrencinin her şeye gücünün yetmediği ve öğretmene bağlı olması gerektiği sağlanmaya çalışılır.⁴⁰ Zaten insan bir kez okula gereksinimi olduğunu kabul ederse diğer kurumların egemenliğine rahatça girer. Programlı öğretimle taze beyinlerin hayal gücünün biçimlendirilmesi her türden kurumsal planlamaya koşullandırılması anlamına gelir, bu şekilde sorumluluğu insanın kendisinden alarak kurumlara aktarılması toplumsal gerilemenin en önemli nedeni olur.⁴¹

Illich, okulun sorgulamaya mani olması, özgür düşünmeyi engellemesi, eğitimi ve değerleri kurumsallaştırması, öğrencileri yönlendirmesi, öğrencilerin yeteneklerini pasifize ederek onları sınırlandırması ve öğrenmeyi kısıtlamasına çözüm olarak okulsuzlaşmayı önerir.⁴² Okulsuzlaşmayı bilgi ve deneyimin kurumsallaştırılarak pazarlanmasına ve baskı aracı haline gelmesine alternatif olarak ortaya koyar. Okulsuzlaşma, bireyin kendi deneyimine ve yeteneklerine garantörlük yapacak herhangi bir otoritenin olmaması demektir.⁴³ Okulun eğitim sürecinde bireyi tamamen uzmanların, kurumların denetimine ve otoritesine teslim ettiğini söyleyen Illich için tek çözüm okulların ne var ne de

³⁶ E. Mine Tan, *I. Illich ve Okulsuz Toplum*, s. 54-55.

³⁷ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 53.

³⁸ David. A. Gabbard, *Ivan Illich, Postmodernism and Eco-Crisis: Reintroducing a Wild Discourse*, *Educational Theory*, 44(2), 1994, s. 3'den aktaran Adem Yıldırım, *Eleştirel Pedagoji Paulo Freire ve Ivan Illich'in Eğitim Anlayışı Üzerine*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 159.

³⁹ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 89.

⁴⁰ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 55.

⁴¹ E. Mine Tan, *I. Illich ve Okulsuz Toplum*, s. 55.

⁴² Dönüş Sarıtaş, *Modern Dünyanın Bunalımı Karşısında Radikal Bir Eleştiri ve Alternatif Çözümler: Ivan Illich*, Cinius Yayınları, İstanbul, 2018, s. 112.

⁴³ Adem Yıldırım, *Eleştirel Pedagoji Paulo Freire ve Ivan Illich'in Eğitim Anlayışı Üzerine*, s.172.

gerektiği bir toplumun yaratılmasında yattığı görüşüdür. Bu, becerilerin aktarılacağı kurumların sona ermesi değil, insanları bir şeye dönüştürmek, onları manipüle etmek için tasarlanmış, müfredatlı kurumların sona ermesidir. Böyle bir toplumda bilgi ve öğrenme gerçek yaşam süreçlerine ve kişisel yararlılığa bağlı olacaktır. Bilgi ve öğrenme özel bir kurumun görevi olmayacaktır.⁴⁴ Illich'in okulsuz toplumu herkesin eğitiminin herkes tarafından eğitimle sağlanabileceği varsayımına dayalı ve rastgele ya da biçimselleşmemiş eğitim konusunda yeni bir yaklaşım geliştirme iddiasındadır.⁴⁵ Illich okulsuz toplum derken okulların kapısına kilit vurmaya kastetmemektedir. Onun amacı kurumsallaşmış okul sistemine balta vurmaktır ve okulun toplum üzerindeki güç ve otoritesini yıkmaktır. Toplumu okulsuzlaştırarak bir karabasan gibi insanların üzerine çöken okulun etkilerinden onları kurtarmayı düşünür. Çünkü insanın ne olmasını, nasıl yaşamasını ve eylemesini belirleyen okul insanı kıpırdıyamaz hale getirmektedir. Zaten Illich, okulu bir iktidar fahişesi olarak görür. En büyük iktidarın, okulun, kişinin kendi kimlik kavramı üzerindeki etkisi olduğuna inanır; yani eğitim kişilere kendi kişisel yeteneklerini ve karakter özelliklerini öğretir, insanlar kendilerini aptal ya da zeki, değerli ya da başarısız olarak düşünmeyi öğrenirler. Uygun bir kimlik kavramının, kabul edilmeye ve toplumsal bağlamda işlev görme yeteneğine dayandığı varsayılınca okulun psikolojik gücü açıkça ortaya çıkar.⁴⁶

Illich, iki yüz yıl önce ABD'nin kilisenin tekeli yok ettiği gibi önyargı ve ayrımcılığı yasal yollarla birleştiren bir kurum olan okulu kaldırmayı teklif eder. ABD Anayasası'ndaki yasaya karşılık modern hümanist bir toplumun haklar taslağının ilk maddesini şu şekilde belirler ki eğitim zorunlu bir ritüel olmaktan kurtulsun: "Devlet, eğitim kurumuyla ilgili hiçbir yasa yapmaz."⁴⁷

Okula Karşı Alternatif Ne Olabilir?

Tüm bu eleştiriler okulların da okula gidenlerin de bir bunalım içinde olduğunu göstermektedir. Okullar meşru eğitim konusundaki tartışmasız üstünlüklerini yitirmiştir. Illich'i ilgilendiren asıl sorun öğrenime yaklaşım biçiminin nasıl olacağıdır. Öğrenim bir meta olarak görülmeye devam mı edilecek? Yoksa öğrencinin bağımsızlığı düşünülerek öğrenimin onun ne öğreneceğine karar verme inisiyatifinin kendisine ait olduğu ve bir başkasına yararlı olduğu için değil, kendisi hoşlandığı için öğrenme hakkını korumaya yönelik mi olacak? Illich tercihin giderek daha etkin bir topluma uygun daha etkin bir eğitim ile eğitimin belli bir kurumun işi olmaktan çıktığı yeni bir

⁴⁴ Joel Spring, *Özgür Eğitim*, s. 40.

⁴⁵ E. Mine Tan, *I. Illich ve Okulsuz Toplum*, s. 52

⁴⁶ Joel Spring, *Özgür Eğitim*, s. 24.

⁴⁷ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 17-18.

toplum arasında yapılmak zorunda olduğunu söyler.⁴⁸ Doğru olanın yeni bir eğitim sistemi kurgulamak olduğunu zaten böylesi eleştirilerin insanları ister istemez farklı bir öğrenme türüne sahip olup olmadığını sormaya ittiğini düşünmektedir.⁴⁹ “İhtiyaç duyduğumuz yapılar, her insanın öğrenmek ve diğerlerinin öğrenmesine yardımcı olmak suretiyle kendisini tanımlamasını mümkün kılacak olanlardır.”⁵⁰ düşüncesinden hareketle Illich okula karşı en radikal alternatif olarak her insana mevcut amaçlarını, aynı amacın motive ettiği başkalarıyla paylaşma fırsatı veren bir ağ veya hizmet düzenlemesinden bahsetmektedir.⁵¹ Okul sistemine karşı öğrenim ağlarını önermektedir. Öğrenim ağları, zorunluluk esasına dayanmayan tamamen gönüllü olarak aynı ortak ilgiye sahip insanların bir araya gelerek birlikte öğrenme çalışmalarını ifade etmektedir.⁵² Illich, bu yeni sistem için “İhtiyaç duyulan şey halka açık, eğitim ve öğrenim için eşit fırsat sağlamak üzere tasarlanmış öğrenim ağlarıdır (network).” diyerek bu yepyeni sistemi müjdelemektedir.⁵³ Çünkü eğitim okullar aracılığıyla yaygınlaştırılmaz. Ne öğreticilerin öğrencilerine karşı yeni tutumlar geliştirmeleri ne de eğitsel araç-gereçlerle eğitimcilerin sorumluluğunu öğrencinin tüm yaşamını kuşatacak kadar genişletmek gibi önlemlerle eğitim gerçekleştirilemez. Bu tür çözümler yerine, herkesin yaşamının her anını bir öğrenme, paylaşma ve anlayış deneyimine dönüştürmesini sağlayacak öğrenim ağları kurulmalıdır.⁵⁴

Illich’in sözünü ettiği eğitim sisteminde onun şiddetle karşı çıktığı uyulması gereken bir müfredat, mecburi katılım, diploma ya da bir sertifika edinme gibi amaçlara yer yoktur. Bunun aksine Illich için bu eğitim sistemi, bahsi geçen üç tane amacı gerçekleştirmek için çalışırsa ancak iyi ve kaliteli olabilir. Bu amaçlardan ilki, hayatının hangi döneminde olursa olsun bir öğrenim gerçekleştirmek isteyen herkesin gerekli kaynaklardan yararlanmasını sağlamaktır. Onun istediği, kişinin kendi ilgi, istek ve ihtiyaçları doğrultusunda bilgi edinmesi, kendisini geliştirmesidir. İkincisi, bir alanda bilgi sahibi olanlara sayet kendilerinden bir şeyler öğrenmek isteyenler olursa bu bilgilerini paylaşmaları için yetkinin verilmesidir. Bir şeyler bilenlerle onlardan istifade etmek isteyenlerin bir araya getirilmesidir. Üçüncüsü, halkın yeteneklerinin farkında olmaları noktasında bir imkân sağlanarak onlara bir konuyu sunmak isteyenlere gereken fırsatların tanınmasıdır. Bir konuyu kamuoyuna duyurmak isteyenlere girişimlerinin duyulması olanağının verilmesidir. Okullaşmış zihniyetin sadece giriş kartına sahip olanların girebildiği sınıflandırılmış

⁴⁸ Ivan Illich, *Okulsuz Toplumdan Sonrası*, s. 283.

⁴⁹ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 85.

⁵⁰ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 83.

⁵¹ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 26.

⁵² Kadir Canatan, *Eğitim Felsefesi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2018, s. 83.

⁵³ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 90.

⁵⁴ E. Mine Tan, *I. Illich ve Okulsuz Toplum*, s. 45.

piramit şeklindeki eğitim anlayışının aksine amaç öğrenime katılmak isteyenlerin katılımlarını kolaylaştırmaktır. Ayrıca bu eğitim sisteminde çocuk, yetenekler ve değerler için model olarak hizmet gören insanlarca çevrilmiş şeyler dünyasında büyümekte; çevresinde kendisini tartışmaya, rekabete, işbirliğine ve anlamaya zorlayan yaşlılar bulmakta; kendisiyle alakadar olan deneyimli bir yetişkinle karşılaşmakta ve onun eleştirisine muhatap olmaktadır. Bununla birlikte insan ve çevresi arasındaki ilişkiye farklı bir boyut kazandırmakla eğitime de yeni bir boyut kazandırılmış olmaktadır. Gerçek bir öğrenme için gerekli olan kaynaklar uygun şekilde değiştirilmektedir.⁵⁵

Illich, eğitimde her öğrencinin kendine özgü bir yol izlemesinden yanadır. Her öğrenci kendi amaçlarını kendisi tanımlayacak ve bunların gerçekleşmesi için çalışacaktır. Bu süreçte öğrencinin ihtiyaç duyduğu profesyonel tavsiye, yeni bir hedef belirlemek için yardım, karşılaşılan zorluklarla ilgili fikir, olası yöntemler arasında seçimdir. Geçmişle karşılaştırıldığı zaman bu durum, resmi olarak işleyen bir programın niteliklerini yüklenmek anlamına gelmektedir.⁵⁶ Burada karşımıza çıkan problem bir öğrenim ağının nasıl oluşacağı ve işleyişinin nasıl sağlanacağıdır. Bunun başarılabilmesi için Illich dört husus üzerinde düzenleme yapılması gerektiğini belirtir.

645

a) Eğitim amaçları için kaynak hizmeti: Çocukların “plastik” bir çağda dünyaya geldiğini düşünen Illich’e göre çocukların anlayışını engelleyen iki husus vardır. Bunlardan biri nesnelere, diğeri ise çocukların etrafını saran kurumlardır. Endüstriyel tasarım nesnelere çocukların doğalarına aykırı bir dünya yaratarak tehlike oluştururken okullar da çocukların nesnelere anlamlı yapılarının yer aldığı dünyaya ulaşmalarını engellemektedir. İlkel insan için doğa ne kadar gizemli ise çağdaş insan için de çevre insan eliyle bir o kadar gizemli ve anlaşılmasız bir hale dönüştürülmüştür. Eğitim materyalleri okulların denetimine verilmiştir. Profesyonel eğitimciler basit eğitim amaçlarını kendilerine uzmanlık konusu haline getirmişlerdir. Okulsuzlaşma ile bu iki husus tersine çevrilebilir. Genel fiziksel çevre kullanılabilir hale getirilir, öğretim malzemesi olarak kullanılan fiziksel öğrenme kaynaklarına bireyin kendi isteği doğrultusunda oluşan öğrenmeleri için uygun bir şekil verilir. Araç-gereçleri sadece müfredatta yer alan amaçlar doğrultusunda kullanmak onları buldukları genel ortamdaki uzaklaştırmaktan daha kötüdür. Bu, öğrencilerin davranışlarında yozlaştırıcı bir etki oluşturur. Örneğin okulun eğitim araç-gereçleri üzerindeki kontrolü ile materyaller belirlenmiş saatler içinde kullanıma hapsedilir ve öğrenciler okula karşı olan kızgınlıklarını araç-

⁵⁵ Kemal İnal, *Bazı Paradigmalarda Eğitim ve Özgürlük İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, 25(2), 2019, s. 817; Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 89-90.

⁵⁶ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 114.

gereçlerden çıkarırlar. Buna karşın eğitimin yapılabileceği tüm imkân ve mekânların öğrenim ağlarının hizmetine sunulması gerekir. Mesela demiryolları, itfaiye alanları girilmez bölgeler olarak kabul edilmektedir. Böylesi alanlarda emniyetli bir alan oluşturularak öğrencilere açık hale getirilebilir. Öğrenme hedeflerine okullar ve öğretmenler hâkim olmasaydı öğrenenler için pazar daha renkli hale gelir ve eğitici işlerin tanımı daha da genişler. Malzeme mağazaları, kütüphaneler, laboratuvarlar, oyun salonları buna uygun yerlerdir. Fotoğraf atölyeleri ve ofset basımevleri yerel gazete çıkarma imkânı sunabilir. Bazı mağaza önleri öğrenci merkezleri, kapalı devre televizyon sistemiyle izleme bölümleri oluşturulabilir. Başka bir yere kullanım ve tamir için büro malzemeleri yerleştirilebilir. Klasik müzik, uluslararası folklor, caz çalışmaları gibi etkinlikler kamu alanlarında halka takdim edilebilir. Müzeler ve sergilerin eğitime ve öğretime yönelik işlevleri genişletilebilir. Bir biyoloji mağazasında deniz kabuklarından oluşan koleksiyon sergilenebilir. Bu örnekler daha da arttırılabilir. Böylesi bir uygulamayı gerçekleştirmek için de profesyonel öğretmenlere gerek yoktur. Bekçiler, müze rehberleri ya da kütüphaneciler bu iş için daha niteliklidir.⁵⁷

b) Yetenek değişimleri: Bir yeteneğin aktarımı bu yeteneği bilen bir kişiyle, buna sahip olmayan ve elde etmeyi isteyen kişinin bir araya gelmesidir.⁵⁸ Bunun için bireylerin sahip oldukları yeteneklerin listesinin çıkarılması gerekir. Böylece bu yetenekler içinden bazılarını öğrenmek isteyenler bir model aradıklarında yetenek sahiplerinin adreslerine ulaşmaları kolay olacaktır.⁵⁹ Illich, eğitim dünyasında sahip oldukları yetenekleri ortaya koyacak kişilerin bu yeteneklerini bir sertifikaya sahip olmaksızın öğretebilmelerinin güçlüğünden yakınmaktadır. Onun için yetenek modeli, bir yeteneğe sahip olan ve pratikte onu gösteren kişidir. Aslında yaygın yeteneklerden birini ortaya koyabilen kişi her zaman ihtiyaç duyulan insan kaynağıdır. Potansiyel öğrenci için gerekli bir kaynak niteliğini taşımaktadır. Bu yüzden bir dili konuşma, araba kullanma, açıcılık gibi yeteneklerin öğrenilmesinde formel eğitimden ziyade bir rehberin yardımı önemsenmelidir. Ana dili gibi İspanyolca konuşabilme arzusuyla motive olan öğrencilerin çoğu ana dili İspanyolca olan bir kişiyle yüz yüze etkileşimlerin olduğu bir öğrenme yolunu tercih etmelidir. Çok iyi motive olmuş bir öğrenci, öğrenmek istediği şeyleri nasıl yapması gerektiğini gösterebileceği bir kişiden elde edeceği yardımdan daha fazlasına ihtiyaç duymaz. Fakat eğitimi sadece okullara hapsedmek ve sertifikalı insanların emrine vermek yetenekli insanların sayısını azaltmaktadır. Buna karşın öğrenmeyi, öğretme mesleği dışında tanımlama öğrenildiği takdirde yeteneklerini ortaya koyacak olan insanların sayısı

⁵⁷ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 93-98.

⁵⁸ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 102.

⁵⁹ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 92.

çoğalacaktır. Herhangi bir yeteneği öğretme hakkına, konuşma özgürlüğü gibi muamele edilmelidir. Öğretim üzerindeki kısıtlamalar kaldırılmalı ki öğrenme üzerindeki kısıtlamalar da kalsın. 1940'lı yıllarda Latin Amerika'da okul eğitimi almamış radyo tamircilerinin göstermiş olduğu verimi ve başarıyı teknik okulların sergilemekten uzak olduğunu ifade etmesiyle Illich bunu anlatmak istemiştir. Dört yıllık hemşirelik programının hızlı şekilde yaygınlaşmasıyla ABD'deki hemşire sayısının azalmasını belirtmesiyle okulların yetenekli insanların sayısını azalttığına dikkatleri çekmiştir.⁶⁰

c) Benzerlerin eşleşmesi: Illich'te, her bireyi istediği aktiviteye katılmaya ve ilgilendiği alanı açıkça belirlemeye olanak sağlayan bir eğitim ancak ideal bir eğitim olabilirdi. Mevcut eğitim sisteminde okullar, aynı yaşta olanları bir sınıfta toplayarak tüm öğrencilere matematik, yurttaşlık bilgisi, dilbilgisi gibi derslerde aynı yöntem uygulamasına göre eğitim verdikleri için Illich'in eleştirilerine takılır. Bu noktada Illich'in okulsuzlaşma önerisi bir kişinin bir diğer kişiyi herhangi bir toplantıya katılmaya mecbur bırakmasının ortadan kaldırılması manasını taşır. Ama bu, aynı zamanda herhangi bir yaş ya da cinsiyetteki her kişinin, bir başka kişiyi toplantıya çağırma hakkını tanımak manasını içerir. Illich'in istediği, köyde çanın çalmasıyla köy ahalisi kolayca toplanıyorsa ilgi alanı ortak kişilerden bir araya gelmek isteyenler için partner eşleştirme olanaklarının sağlanmasıdır. Benzerlerin eşleşmesi olarak adlandırılan bu durum son derece basit bir uygulamadır. Bilgisayar ortamında kendisini adı ve adresiyle tanımlayan kişi, partner aradığı alanı belirtecek ve ona, aynı alana kayıt yaptırmış kişilerin isim ve adresleri ulaştırılacaktır. Böylece ilgi alanı ortak kişilerce bir ağ oluşturulacaktır. Herkese açık olarak desteklenen bir eşleşme ağı, serbestçe toplanabilme hakkının bir garantisi ve temel yurttaşlık faaliyetlerinin uygulanmasının tek yoludur.⁶¹

Benzerlerin eşleşmesi uygulamasını kısıtlayıcı şehir yaşantısının etkilerine maruz kalmış insanların pek çok potansiyelini ortaya çıkarmaya yardımcı olduğunu belirtir. Çünkü önceden fiziksel bir çevrede birlikte yaşamamış insanların çocukluktan beri birbirini tanıyan insanlara göre paylaşacakları daha çok deneyim vardır. Ayrıca bu yöntem halk arasında güvenin tesis edilmesi için gerekli bir adımdır. Okullu toplumda insanlar kimlere güvenebileceklerini ya da kimlere güvenemeyeceklerini karar verme noktasında eğitimcilerin değerlendirilmelerine bağımlıdır. İnsanlar doktorlara, avukatlara veya psikologlara güvenerek gitmekte; çünkü onlar meslektaşları tarafından özenle yetiştirildikleri için güvenilmeyi hak etmektedirler. Oysa okulsuzlaştırılmış bir toplumda uzman kişilerin eğitim geçmişlerine güvenmenin bir anlamı yoktur. Uzmanlara güven beslemek yerine benzerlerin

⁶⁰ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 102-104.

⁶¹ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 106-109.

eşleştirilmesi uygulamasıyla başvuranların memnun kaldıkları bir uzmanın deneyimli müşteriyle görüşmek, potansiyel bir müşteri için mümkün olmalıdır. Böylesi bir uygulama hastalara kendi doktorlarını, öğrencilere kendi öğretmenlerini seçme imkânının tanınması gibi düşünülebilir.⁶²

d) Serbest eğitimcilerle kaynak hizmeti: Illich, okulların ortadan kalkmasıyla birlikte yeni seçeneklere sahip olan insanların kendilerine bir lider arama yolundaki isteklerinin artacağını ve böylece bağımsız eğitimcilerin mesleğini ortaya çıkaracak koşulların sağlanmış olacağını ileri sürmektedir. Okulsuzlaştırılmış eğitimle başkalarının engellemesinden kurtulan insan, başkalarının yaşam boyu elde ettiği deneyimlerden faydalanmayı öğrenir. Okulsuzlaştırılmış eğitim, insanların engellenmesi bir kenarda dursun eğitim serüvenine katılmak isteyenleri desteklemeye istekli pratik zekâlı insanların varlığını öngörür. Bu insanlar derin bir eğitim ve yönetim anlayışına sahip olmalı, okullardan oldukça farklı ve hatta okullara karşı bir anlayış geliştirmelidir. Mevcut eğitim yöneticileri, öğretmenler ve öğrenciler üzerinde bir kontrol mekanizması oluşturmak için varken öğrenim ağlarının kurucuları ve yöneticileri öğrenciler, yetenek yöntemleri, eğitim, eğitim liderlikleri ve eğitim nesnelere buluşmalarını sağlamak için vardır. Onların görevi eğitim değişimleri oluşturmak, insanların özellikle gençlerin hedeflerine ulaşmalarını kolaylaştırmaktır. Onlar öğrencileri kaynaklara ulaştıracak vasıtaları meydana getirme üzerine yoğunlaşacaklardır. Pedagoglar, öğrencilerin amaçlarına en hızlı şekilde ulaşmalarında yardımcı olacaktır. Öğretmenin nasihatlerinin aksine pedagoğ, profesyonel tavsiyelerde bulunur. Çinli komşusundan Çince konuşmayı öğrenmek isteyen birine çalışmalarındaki gelişmeleri değerlendirmek, gerekli kitap ve uygun yöntemleri belirlemek için yol gösterir. Uçak teknisyeni için çıraklık yapabileceği en uygun yerler bulur. Lider, uygulamada insanların girişimini takip eden ve gelişimci keşfinde çırak olarak yer alan kişidir. Entelektüel liderlik, çalışmalarında diğerleriyle olan işbirliğindeki üstün zihinsel disipline, hayal gücüne ve istekliliğe bağlıdır. Örneğin ABD'deki kölelik karşıtı hareket veya Küba Devrimi ile Harlem'de olanlar arasında bir analogi olduğunu düşünen öğrenciye tarihçi olan eğitimci böyle bir analogideki hataları nasıl değerlendireceğini gösterebilir. Her halükarda öğrencisini okulda bulunmayan eleştirel sanatta ustalık sahibi yapar. Sadece entelektüel disiplinle sınırlı olmayan bu ilişki, sanatta, dinde, dağcılıkta, gümüş işçiliği gibi birçok alanda geçerli olabilir. Bu, paha biçilemez bir ilişkidir, her iki taraf içinde ayrıcalık içerir.⁶³

Görüldüğü üzere okulsuzlaşmanın ve öğrenim ağları oluşturmanın en önemli sonuçlarından biri kafa dengi öğrencileri bir araya getirebilme

⁶² Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 111-112.

⁶³ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 112-116.

inisiyatifi sağlamasıdır. Aynı zamanda öğrencilerin bilgiyi paylaşmaları veya kendilerine bir master seçmeleri için fırsat oluşturmasıdır. Bu nedenle çok hızlı bir şekilde okulların resmi kurum olmaktan çıkarılması kaçınılmazdır.

Bu eğitim devriminin belli amaçlar doğrultusunda olması gerekmektedir. Bu amaçlar şöyle sıralanabilir:⁶⁴

1) Kişilerin ve kurumların kendi eğitim değerleri doğrultusundaki kontrollerini kaldırmak. Bu, araç-gereçlere başvurmayı kolaylaştırır.

2) Öğretme ve uygulama özgürlüğünü garanti altına almak. Bu, yeteneklerin paylaşımının gerçekleşmesini sağlar.

3) İnsanların toplantılar tertiplmelerine ve yeteneklerini ortaya koymalarına olanak sağlamak. Bu, eleştirel ve yaratıcı kaynakları özgürleştirecektir.

4) Bireye akranlarının deneyimlerini ortaya çıkarma, seçtiği öğretmene, rehberine, danışmana karşı güven duyma fırsatı sağlamak. Bu, bireyi kurumsallaşmanın sunduğu hizmetlere karşı oluşan beklentilerin zorunluluklarından kurtaracaktır.

Okulun işlevini ve araçsallaştırılmasını tartışma konusu haline getiren Illich, eğitimin okul yoluyla değil, bireyin hayatının her sürecine yayılacak şekilde oluşturulması gereğine inanır. Çünkü insanoğlu doğduğu andan itibaren öğrenme sürecinin içinde yer alır ve yaşamı boyunca bu süreç işler. Bu yüzden bireyin hayatının her anında olması gereken eğitim ancak öğrenim ağlarının kurulmasıyla sağlanır.⁶⁵ Bu konuda, son dönemlerin çarpıcı isimlerinden John Taylor Gatto da Illich'e yakın düşüncelere sahiptir. O, *Aptallaştırın Eğitim* adlı kitabında acilen her çocuğun kişiliğini ve kendi ayakları üstünde durma becerisini geliştirme şansı bulduğu bir programın icat edilmesini talep eder. Zira okul, çocukların kendi kendilerine bilgi edinmeleri için ihtiyaç duydukları zamanı çalar. Çocuklara küçük yaşlarından itibaren bağımsız çalışabilecekleri konusunda güvenmemiz gerektiğini düşünür. Kendi kendilerine bilgi edinme becerisini kazandıklarında kendilerinin öğretmenleri olacaklarına ve sadece bunun kalıcı bir değeri olduğuna inanır. Onun için bağımsız çalışma, toplum hizmeti, maceralar ve deneyimler, özel yaşam, yalnızlık, sayısız farklı çıraklık, tek günlük ya da daha uzun süren çeşitli etkinlikler bunların hepsi eğitimde gerçek bir reform başlatmak için güçlü, ucuz ve etkili yöntemlerdir.⁶⁶

⁶⁴ Ivan Illich, *Okulsuz Toplum*, s. 119.

⁶⁵ Abdullah Durakoğlu & İpek Beyza Altıparmak, *Eleştirel Pedagoji*, s. 182.

⁶⁶ J. Taylor Gatto, *Aptallaştırın Eğitim*, (Çev. Serbun Behçet), Pedagoji Yayınları, İstanbul, 2019, s. 62-64.

Sonuç

Günümüzde öğrencisinden öğretmenine, velisinden sivil toplum kuruluşuna, iktidarından muhalefetine kadar toplumun her kesiminden insanın zaman zaman eğitimin gidişatından memnun olmadığına şahit olmaktadır. Bu nedenle değişmesini ve dönüşmesini arzuladığımız eğitim sistemi üzerinde uzun uzadıya düşünmek, onu derinlemesine irdelemek gerekir. Hatta gerçekleşmesine hiç ihtimal vermediğimiz önerileri masaya yatırmakta fayda vardır. Bu noktada Ivan Illich, sesine kulak verilmesi gereken isimler arasındadır.

Eğitimin kurumsallaşmasının ve zorunlu hale getirilmesinin doğurduğu problemleri enine boyuna inceleyen Illich, eleştirileriyle deyim yerindeyse var olan eğitim sisteminin ipliğini pazara çıkarmaya çalışmıştır. Amacı insanı böylesi bir anlayışın kısılcısından ve baskılarından kurtararak onu olabildiğince özgür bir birey olarak yetiştirilmesine kapı aralamaktır. Illich sadece gördüğü çarpıklıkları eleştirmekle kalmamıştır. Onun büyüklüğü, yeni bir sistem kurgulamasına dayanır. Hâlihazırdaki okul sistemine alternatif olarak önerdiği öğrenim ağları sayesinde bilgi elde etmek ve beceri kazanmak isteyen herkes, istediği an kolaylıkla bu imkânı bulabilirdi. Bilgi ve beceriyi bilen ile onu öğrenmek isteyen rahatlıkla bir araya gelebilirdi. Bir mecburiyet ya da zorlama yoktur. Zaten Illich en çok da okulun dikte ettiği mecburiyeti yıkmak istemiştir. Buna karşı öğrenim ağlarının dinamikleri kendi içinde saklıdır, kendi kendini motive eden bir öğrenim esastır. En önemlisi öğrenim ağlarıyla birlikte eğitim okul denilen dört duvarın esaretinden kurtulmaktaydı. Çünkü bir çiftlik, bir tamirhane, bir atölye ya da çeşitli bürolar eğitim yuvasına dönüşebilecekti. Bilgi ve beceriyi bilenle onu öğrenmek isteyen arasında bir buluşma sağlanacak bilgi ve becerisini sunmak isteyen de böylece bu fırsatı yakalayabilecekti. Eğitimde teknolojinin nimetlerinden faydalanmak amaçlanacak ve öğrenen eğitsel amaca yönelik her türlü nesneye hemen ulaşabilecekti. Illich'in bu görüşleri bir tasarı niteliği taşır, kendisi tarafından pratikte uygulanması sözkonusu olmamıştır. Ona yöneltilebilecek eleştirilerden birisi budur. A.S.Neill'in çocuğun okula uyum sağlaması gerektiği temeline dayanan geleneksel yaklaşımın tersine, okulun çocuğa uyum sağlaması gerektiği düşüncesini hayata geçirerek kurduğu Summerhill okulunun aksine Illich teoriyi pratiğe yansıtamamıştır. Yalnız günümüz eğitim sistemleri içinde öğrenim ağlarına benzer örnekler görmek mümkündür. Açıköğretim sistemleri, uzaktan eğitim sistemleri, iş başında eğitim ve halk eğitim sistemi buna örnek olarak gösterilebilir. Öğrenim ağları meslek eğitiminde ya da yetişkinlerin eğitiminde uygulanabilir. Mesela açıköğretim programlarının çeşitli bölümlerinde okuyan ya da kendi ilgi, istek, beklenti ve ihtiyaçlarını dikkate alarak halk eğitim merkezlerinin yüzlerce programına devam eden milyonlarca insan vardır. Ama yaşça küçük çocuklar için Illich'in önerisi olan öğrenim ağlarının ya da günümüzün açıköğretim

programlarının işler hale gelmesi çok basit bir iş olmasa gerek. Nitekim Covid-19 salgını nedeniyle uzaktan eğitim yapıldığı şu günlerde bu yolla yapılan eğitimden en çok çocuklar mustarıptır. Bu süreci yönetememekten kaynaklanan sıkıntılarının yanı sıra birbirlerinden uzak kalma, oyun oynayamama, sosyalleşememe gibi problemlerle karşı karşıya kalmaktadırlar. Yine çocuklar için söylenecek olursa Illich'in öğrenim ağlarında öğrencinin ilgi, istek, beklenti ve ihtiyaçları doğrultusunda bilgi ve beceriye ulaşma söz konusu olduğu için küçük yaşlarda çocukların bu özellikleri çok sık değişkenlik gösterebilir veya çocuklar tam olarak neyi istediğini, neye ilgisi olduğunu, beklentilerinin ve ihtiyaçlarının neler olduğunu kestiremeyebilir. Bu durum eğitim ve öğretim sürecinin sekteye uğramasına neden olabilir.

Illich'in düşüncelerine bakıldığında onun bireyselliğin ön planda olduğu, özgürlüğün gözetildiği, eleştirel düşünme ve yaratıcılığın önemsendiği bir eğitimden yana olduğu görülür. Bu anlamda Illich herkese kendi öğreniminin ve kendisini geliştirip yetkinleştirmesinin sorumluluğunu verir. Zorunlu bir müfredatın önderliğinde ilerlemektense her bireyin kendi ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate alınması gerektiği dile getirir. Çünkü her birey kendi üzerinde söz sahibidir. Bireyi merkeze alan bir anlayış çerçevesinde okul ve öğretmen olmadan insanların kendi çabalarıyla bilgiye ulaşabileceğini savunur. Bu bilgi, kendi öz malı olduğu için aynı zamanda özgürlüğünün de anahtarı olur. Öğretmeden hazır aldığı bilgidense artık kendi bilgisine güvenir. Böylece kendine yabancılaşmaktan kurtulur ve yaratıcılığını konuşturur. Bu hususta Illich'e şöyle bir eleştiri getirilebilir. Kendisi daha çok küçük yaşlardan başlayarak okul dışında öğrenim gördüğünü özellikle birçok dil öğrendiğini belirtmişti. Bu, onun ne kadar yetenekli olduğunu göstergesidir. Fakat herkes onun kadar şanslı olmayabilir. Genelde insanlar bir öğreticiye ihtiyaç duyarlar. Illich, kendisinden yola çıkarak genel bir yargıya ulaşması çok sağlıklı görünmemekle birlikte günümüz çağdaş eğitim anlayışlarında öğretmenin rehberlik ettiği öğrencinin aktif kılındığı yaparak yaşayarak öğrenmenin göz önünde tutulduğu yaklaşımlar daha makul görünmektedir.

Her eleştirinin kötü gidişe dur demenin, daha iyi duruma geçmenin, yeniden var olmanın bir vasıtası gözüyle bakıldığında Illich, eleştirileriyle okulları lağvetmediyse bile onların kutsal mabetler gibi algılanan sarsılmaz ve dokunulmaz olan yapısı üzerine tekrar düşünmeye sevk etmiştir. Illich ve eleştirel eğitim düşünürleri sayesinde sorgulanmaması bir tabu haline getirilen okullara yönelik kritikler, okulların işleyişindeki aksaklıkların görülmesini ve bir nebze de olsa giderilmesine hizmet ettiğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Canatan, K. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Beyan Yayınları. 2018.
- Cayley, D. *Ivan Illich İle Söyleşiler*. (Çev. Berk İlke DüNDAR). İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi. 2018.
- Durakoğlu, A. ve Altıparmak, İ. B. Eleştirel Pedagoji, F. Manav (Ed.), *Eğitim Felsefesi* içinde (ss.179-188). Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık. 2019.
- Gatto, J. T. *Aptallaştırılan Eğitim*. (Çev. Serbun Behçet). İstanbul: Pedagoji Yayınları. 2019.
- Günay, C. A. Okulsuz Toplum. *Akademik MATBUAT Dergisi*, 3(2), 93-101. 2019.
- Illich, I. *Şenlikli Toplum*. (Çev. Ahmet Kot). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2018.
- Illich, I. Okulsuz Toplumdan Sonrası. (Çev. E. Mine Tan). *Ankara Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 21(1), 283-298. 2019.
- Illich, I. *Okulsuz Toplum*. (Çev. Kübra Öztürk). İstanbul: Şule Yayınları. 2020.
- İnal, K. Bazı Paradigmalarda Eğitim ve Özgürlük İlişkisi. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 25(2), 795-820. 2019.
- Ozan, C. Batı Düşünürlerinin Eğitim Düşünceleri ve Eleştirel Pedagoji, R. Y. Kıncal (Ed.), *Eğitim Felsefesi* içinde (ss. 97-138). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık. 2019.
- Sarıtaş, D. *Modern Dünyanın Bunalımı Karşısında Radikal Bir Eleştiri ve Alternatif Çözümler: Ivan Illich*. İstanbul: Cinius Yayınları. 2018.
- Sönmez, V. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Anı Yayıncılık. 2019.
- Spring, J. *Özgür Eğitim*. (Çev. Ayşen Ekmekçi). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 1991.
- Tan, E. M. I. Illich ve Okulsuz Toplum. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 16(2), 45-59. 2019.
- Toker Gökçe, A. Eğitimde Radikal Düşünürler ve Görüşleri, N. Gökalp & Ş. Çelik (Eds.), *Eğitim Felsefesi* içinde (ss. 135-147). İstanbul: Lisans Yayıncılık. 2012.
- Varlıkgörücüsü, N. ve Şahin, M. Radikal Felsefe, Eleştirel Pedagoji ve Okulsuz Toplum. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 7(3), 75-82. 2018.
- Yıldırım, A. *Eleştirel Pedagoji Paulo Freire ve Ivan Illich'in Eğitim Anlayışı Üzerine*. Ankara: Anı Yayıncılık. 2013.

LEİBNİZ'DE İLAHİ NEDENSELLİK

Emine GÖREN BAYAM*

ÖZ

Bu makale, Leibniz'in ilahi nedensellik görüşü hakkındadır. Leibniz, âlemdeki eylemliliğe kimin veya neyin sebep olduğunu ve Tanrı'nın âlemde ne tür bir şekilde eylemde bulunduğunu açıklarken Tanrı'nın 'ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunduğunu' kabul eder. Bu görüş, 'okasyonizm'e ve 'muhafaza görüşü'ne karşı hem yaratılmış tözlerin kendilerinde eylemlerinin gerçek sebeplerine sahip olduğunu hem de Tanrı'nın yaratılmış tözlerin eylemlerine nedensel anlamda etki ettiğini iddia eder. Çalışmada, Leibniz'in bu görüşü iki bölümde ele alınmıştır: Birinci bölümde Leibniz'in monadlar teorisyle yaratılmış tözlere sebepliliği nasıl atfettiği ortaya konulmuştur. İkinci bölümde Tanrı'nın evrenle ne tür bir nedensel ilişki içerisinde olduğu incelenmiştir. Bu konuda Leibniz'in okasyonizm eleştirileri de dikkate alınarak, Tanrı'nın yoktan yaratması, sürekli yaratması ve ikincil sebeplerin her eyleminde etkide bulunmasına dair görüşleri değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın sonunda, bütün zorluklarına rağmen, Leibniz'in hayatı boyunca en temel metinlerinde bu konuyu açıklamaya ve felsefi bir zemine oturtmaya çalıştığı görülmüştür.

Anahtar Sözcükler: ilahi nedensellik, Leibniz, monad, sürekli yaratma, ikincil sebepler, nedensel güç.

LEIBNIZ ON DIVINE CAUSATION

ABSTRACT

This article is about Leibniz's view of divine causation. When Leibniz explains who or what causes agency in the World he acknowledges that God acts with secondary causes. This view argues that created substances have real causes of their actions in their nature, and that God has a causal effect on the actions of created substances, against 'occasionalism' and 'mere conservatism'. In this paper, this view of Leibniz is discussed in two parts: In the first chapter, how Leibniz's theory of monads attributes a causal power to created substances is revealed. In the second part, what kind of causal relationship between God universe is examined. Taking into account Leibniz's criticism of occasionalism, his views on creation ex nihilo, continuous creation and the effect of secondary causes on every action were evaluated. At the end of this paper, despite all the difficulties, it was seen that Leibniz tried to explain this issue in his most basic texts and put it on a philosophical ground.

Keywords: Leibniz, divine causation, concurrentism, occasionalism, monads, continuous creation.

* Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı.
eminegoren@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2464-1008

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Bahar, sayı: 31, ss. 653-674

Makalenin geliş tarihi: 27.02.2021

Makalenin kabul tarihi: 11.05.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Spring 2021, issue: 31, pp.: 653-674

Submission Date: 27 February 2021

Approval Date: 11 May 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Bu makale, 17. yüzyıl modern felsefenin önemli bir ismi olan Gottfried Wilhelm Leibniz'in (1646-1716) ilahi nedenselliği nasıl açıkladığıyla ilgilidir. İlahi nedensellik her şeyin bir sebebi olduğunu içeren "nedensellik" meselesinin Tanrı-âlem ilişkisi üzerinden ele alınmasıdır. Bu konudaki görüşler Tanrı'nın âlemde ne tür bir şekilde eylemde bulunduğu, âlemdeki eylemliliğe kimin veya neyin sebep olduğuna ve Tanrı'nın doğanın sıradan işleyişiyle ne tür bir nedensel ilişki içerisinde olduğuna dair açıklamalarla ilgilenir.

Düşünce tarihine bakıldığında ilahi nedensellik ile ilgili üç temel görüşün olduğu söylenebilir. İlki; Tanrı'nın âlemi sadece muhafaza ettiğini iddia eden *ilahi muhafaza (mere conservation)* görüşüdür. Bu görüşte, Tanrı doğanın işleyişine sadece tözleri ve onların arazlarını yaratıp korumakla katkıda bulunurken yaratılanlar kendi eylemlerinin gerçek sebepleridir. Ortaçağ Hristiyan düşünürlerinden biri olan William Durandus bu görüşü savunur.¹ İkinci görüş, âlemdeki bütün eylemliliğin arkasında tek gerçek sebebin Tanrı olduğunu kabul eden ve yaratılanların sebepliliğini inkâr eden *okasyonizm*'dir. Buna göre zahirde görünenin aksine yaratılanlar evrende herhangi bir etki oluşturacak şekilde gerçek nedensel katkılar sunamazlar. Doğada ikincil ya da yaratılanlara özgü denebilecek bir sebeplilik yoktur, bütün doğal sebepler gerçek değil *aracı* sebeplerdir. Okasyonizmin Batıdaki en bilinen temsilcisi, Leibniz'in de sıkça andığı Nicholas Malebranche'dir. Üçüncü görüş ise eşyanın kendi tabiatında sebepliliğin var olduğunu ve yaratılanların gerçek nedensel güçlere sahip olduğunu iddia eden Tanrı'nın *ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunması (concurrentism)* görüşüdür.² Bu görüş bir eylemin, Tanrı ve yaratılmış tözlerin her ikisiyle birlikte üretildiğini iddia eder. Burada bir taraftan ilahi muhafazadaki gibi yaratılanlar eylemlerinin tek sebebi değilken, diğer taraftan okasyonizmdeki gibi yaratılanlar nedensel güçlerden yoksun da değildir. Batı Ortaçağ düşüncesinde oldukça popüler olan bu görüş, çalışmamızın konusu olan Leibniz'in ilahi nedenselliğin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili kabul ettiği görüştür.³

¹ Bkz. Alfred J. Freddoso, "God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is not Enough", *Philosophical Perspectives*, 5, 1991, s. 555.

² Türkçe felsefe literatüründe "concurrentism" kavramı, "okasyonizm" gibi Türkçeleşmemiştir. Bir metinde doğrudan Türkçe harflerle "konkürentizm" (Nazif Muhtaroglu, "What is Wrong with Concurrentism?", *Kaygı*, 23, 2014, s. 129-144.) şeklinde kullananlar vardır ama ben bu makalede uzun olmasına rağmen daha açık olduğunu düşündüğüm şekilde, "ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunma" demeyi tercih ediyorum.

³ Bkz. Freddoso, *a.g.m.*, s. 553-556; Sukjae Lee, "Occasionalism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/>, Erişim tarihi 22.09.2020.

17.yüzyıl felsefesinin oldukça önemli bir ismi olan Leibniz; araştırmacıların da ifade ettiği gibi anlaşılması en zor filozoflardan biridir.⁴ Bunun öyle görünüyör ki iki temel sebebi vardır: İlki filozofun kendi dönemine uygun bir şekilde ilgi alanları oldukça geniştir. İkinci olarak, kendi dönemindekilere benzemeyen bir şekilde o, yaşarken felsefesini sistemli bir şekilde yazıp yayınlamamıştır. Yayınladığı bazı metinler felsefesini tam olarak anlama konusunda yetersizdir. Bu nedenle Leibniz'i anlamak için uzmanlar, özellikle mektuplarından oluşan ve ölümünden çok sonra yayınlanan diğer metinlerine başvururlar. Ancak bütün bunlara rağmen, Leibniz'in hayatının erken dönemlerinden olgun dönemlerine kadar sürekli muhafaza ettiği bazı görüşleri vardır. Nicholas Jolley'e göre tözlerin nedensel anlamda gerçek sebep olmaları ve Tanrı'yı yansıtmaları bu türdendir.⁵ Maria Antognazza'nın ifade ettiği gibi o, bir ömürlük düşünsel programını belirleyecek aynı genel amaca kendini adanmıştır: "İnsanlığın faydalanması için doğayı keşfetmek ve bu yolla Tanrı'nın şanını yüceltmek".⁶

İlahi nedensellik meselesi Leibniz'in bütün hayatı boyunca ilgi duyduğu konulardan biri olmuştur. Onun, "monad teorisi", "önceden kurulmuş uyum" ve "mümkün dünyaların en iyisi" görüşleri, varlığın ve Tanrı'nın âlemle ilişkisinin nasıl olduğuyla ilgilidir. Bu konular fark edileceği üzere bize doğrudan ilahi nedensellik ile ilgili görüşler sağlar. Bu makalenin ilk bölümünde Leibniz'de monadların âlemdeki eylemler veya değişimler için gerçek bir sebep oluşu ele alınacaktır. Bunun için özellikle nedensellik konusunda onun, monadlardan ne anladığı irdelenecektir. İkinci bölümde Leibniz'de Tanrı'nın âlem ile nedensel ilişkisi, âlemdeki eylemleri olan *yaratma* ve *korumanın* nasıl anlaşılması gerektiği ve Tanrı'nın ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunmasının ne demek olduğu irdelenecektir. Bunu yaparken Leibniz'de Tanrı'nın ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunmasının felsefi bir zeminini görmeye çalışmak bu makalenin temel amacıdır.

1. İkincil Sebepler Olarak Yaratılmışların Doğası: Monadlar Teorisi

Okasyonalistler âlemdeki eylemlilik hakkında Tanrı'dan başka bir varlığa nedensel bir güç vermezlerken Leibniz'e göre ikincil sebepler olarak yaratılmışların kendilerinde nedensel bir güç vardır ve Tanrı ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunur.

⁴ Bkz. Maria Rosa Antognazza, *Leibniz*, çev. Orhan Düz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2.bsk., 2020, s. 2-3; Nicholas Jolley, *Leibniz*, çev. Deniz Soysal, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021, s. 15-16.

⁵ Jolley, *Leibniz*, s. 78.

⁶ Antognazza, *Leibniz*, s. 88.

Leibniz'de İlahi Nedensellik
Emine GÖREN BAYAM

Leibniz, monadların kendi doğalarında bir güce sahip olduklarını “töz eylem yapabilen bir varlıktır”⁷ şeklinde açıkça belirtir. Bu güç onda içkin bir şekilde vardır, her bir monad aktif bir güç veya onun deyimiyle “entelekya” içerir.⁸ Ona göre yaratılmış monadların hepsine entelekya adı verilebilir çünkü onların kendi içsel faaliyetlerinin kaynağı olmalarını sağlayan kendilerinde bir yeterlilikleri vardır. Entelekya kavramı, Aristoteles'te doğrudan ruhla ilgiliyken Leibniz bunu genelleştirir ve onun “mükemmellik”e işaret ettiğini, “eylem” içeren bir ifade olduğunu, eylemin de potansiyeli fiilî hale getirmek için kullanıldığını söyler.⁹ Hatta Aristoteles'ten farklı olarak entelekya’yı “ilksel güçler (*primitive forces*)” olarak isimlendirerek bunun sadece fiilî olmayı değil orijinal bir aktiviteyi de içerdiğini belirtir.¹⁰ Monadın asli niteliği olan bu güç onun maddi değil, metafizik olarak kendini geliştiren bir mekanizma (*incorporeal automaton*) olduğunu gösterir.¹¹ Monad, Leibniz'de özünde metafizik bir kavramdır¹², basittir¹³, parçaları olmadığı için uzamı, şekli yoktur, bölünmez, bozulmaz, doğal yollarla meydana gelemez ve yok olamaz¹⁴.

Leibniz'e göre evren sadece maddi bir şeye dayandırılmaz; dönemindeki fizikçilerin mekanikçi anlayışı her ne kadar doğa olaylarını açıklayan en iyi hipotez olsa da metafizik bir temele her zaman ihtiyaç

656

⁷ G. W. Leibniz, “The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason”, *Philosophical Papers and Letters*, çev. Leroy E. Loemker, 2.bsk, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1989, p. 1 (Bundan sonra *PN* şeklinde gösterilecektir.)

⁸ G. W. Leibniz, “Monadoloji”, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar içinde*, çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011, p. 66, (Bundan sonra *M* şeklinde gösterilecektir.); G. W. Leibniz, “Leibniz'den Bayle”, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar içinde*, s. 82-83; “Leibniz'den De Volder'e”, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar içinde*, s. 92-93.

⁹ G. W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, çev. E. M. Huggard, 5.bsk, Open Court Publishing Company, İllinois, 1996, p. 87 (Bundan sonra *T* şeklinde gösterilecektir.) [Bu kitabın sadece birinci bölümünün Türkçe çevirisi mevcuttur, bkz. G. W. Leibniz, *Theodicee: Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi, Bursa, 2008.]

¹⁰ G. W. Leibniz, “A New System of the Nature and of the Interaction of Substances, as well as of the Union which exists between the Soul and the Body, 1695”, *The Philosophical Works of Leibnitz* içinde, çev. G. Martin Duncan, 2.bsk, The Tuttle, Morehouse and Taylor Company, New Haven, 1908, p. 3 (Bundan *NS* şeklinde gösterilecektir.)

¹¹ G. W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, p. 18 (Bundan sonra *MK* şeklinde gösterilecektir.)

¹² *M*, p. 3; Leibniz, “Rudolf Christian Wagner'e Mektup”, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar içinde*, s. 133.

¹³ *M*, p. 13; *PN*, p. 1; “Leibniz'den De Volder'e”, s. 88; “Sophie'ye Mektup”, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar içinde*, s. 121.

¹⁴ *PN*, p. 2; *M*, p. 3-7; Ruhun da bu şekilde bozulmaz ve dağılmaz olduğunu söylediği *T*, p. 89'a da bakılabilir.

duyulur.¹⁵ Maddi olan, asla kendi kendine yeterli değildir, arkasında muhakkak maddi olmayan, metafizik bir ilke olması gerekir.¹⁶ Bu yönüyle monadlar metafizik gerçek birliklerdir, “doğanın gerçek atomları”dır.¹⁷ Kartezyen töz anlayışında uzamı olan maddenin töz olarak kabul edilmesine tamamen karşıt olan bu anlayışta Leibniz, varlığın özünü sadece metafizik bir güce indirgeyerek tek gerçek hakikatin bu metafizik güç olduğunu söyleyen bir idealizmi akla getirir. Örneğin monadlar teorisi bu yönüyle Berkeley’in idealizmi gibi bir şeyse, o zaman ya varolan fiziki şeylerin tamamen bir görüntüden ibaret olduğunu Leibniz için de söylemeliyiz ya da tamamen metafizik güç olan monadlar ile fiziksel dünya arasında bir bağ kurmalıyız.¹⁸

Öyle görünüyor ki Leibniz basit tözler bileşiklerin varlığından gitmektedir: “Bileşikler olduğuna göre basit cevherler de olmalıdır çünkü bileşik, basitlerin toplamından veya yığından ibarettir.”¹⁹ Bunun yanında fenomenler yani görünenler ise bileşik tözlerin birleşimidir.²⁰ Madde “bitkilerle dolu bir bahçe, balıklarla dolu bir gölet”tir.²¹ Buradaki toplam, yığın ve birleşmek ifadelerine bakıldığında monadların, bileşiğin bir parçası olduğu akla gelebilir ancak Leibniz’de monadlar basit olduğundan dolayı bir şeyin parçası olamazlar. Aynı zamanda Jolley’in de dikkat çektiği gibi bir şeyin parçası olmak uzamlı olmayı gerektirdiğinden monadların bileşiklerin parçası olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak cisimler monadlar yığını mıdır yoksa monadlar cisimlerin temeli, maddi olmayan bir şey midir bu konuda Leibniz tam bir şey söylememiştir.²² Örneğin Leibniz, Fardella’ya yazdığı bir mektupta monadlar ile cisimler yani basitler ile bileşikler arasındaki ilişkiyi noktanın doğru parçasındaki durumu ile anlatarak noktanın doğrunun kurucu bir parçası değil doğrunun olabilmesi ve düşünülebilmesi için zorunlu bir şartı olması gibi monadların da cisimlerin parçası değil temeli olduğunu söyler.²³ Bu konudaki zorluklara rağmen, Leibniz’in aşağıda göreceğimiz evrendeki uyum görüşüyle birlikte düşündüğümüzde cisimleri sadece bir yanılısamaya indirgeyecek tarzda

¹⁵ Leibniz çok erken dönemlerinden itibaren, modern dönemin mekanik fizik anlayışı ile klasik dönemin metafizik bir niteliğe dayalı fizik anlayışı arasında bir uzlaşma arayışı içinde olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Antognazza, *Leibniz*, s. 51-60, 91-92.

¹⁶ G. W. Leibniz, “The Confession of Nature Against Atheists”, *Philosophical Papers and Letters* içinde, çev. Leroy E. Loemker, 2.bsk, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1989, s. 110.

¹⁷ *M*, p. 3.

¹⁸ Bu konuda bkz. Jolley, *Leibniz*, s. 99-103.

¹⁹ *M*, p. 3; ayrıca bkz. *PN*, p. 1, 3; “Leibniz’den Bayle”, s. 85; “Des Bosses’yle Yazışmalar”, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar* içinde, s. 163-164.

²⁰ “Leibniz’den Bayle’e”, s. 85; Leibniz’den De Volder’e, s. 95; Leibniz’den Remond’a, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar* içinde, s. 113.

²¹ *M*, p. 67.

²² Jolley, *a.g.e.*, s. 99-104.

²³ “Fardella’ya Mektup”, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar* içinde, s. 100. Aynı şeyi “Sophie’ye Mektup” s. 121-131’de de söyler.

Leibniz'de İlahi Nedensellik
Emine GÖREN BAYAM

yok saydığını söyleyemeyiz. Bu açıklamalardan sonra ilahi nedensellik için monadların kendilerinde nedensel bir güce nasıl sahip olduğuna geçilebilir.

1.1. Monadlarda Nedensel Güç

Leibniz'e göre monadların belli bir güce sahip olmasının yanında onlarla ilgili söylenebilecek en önemli şey başka bir yaratılmış tözden etkilenmedikleridir.²⁴ O meşhur ifadeyle monadların "bir şeyin içeri girmesine veya dışarı çıkmasına izin verecek pencereleri yoktur."²⁵ Başka monadlarla etkileşimi sağlayacak bir değişim için monadın kendi içinde arttırılacak veya azaltılacak bir içsel hareketin var olduğu düşünülemez, çünkü bu tür bir değişimi sağlayacağı düşünülen arazların monadlardan çıkıp başka monadlara gidebileceği Leibniz tarafından mümkün görülmez. Arazlar "cevherin dışında dolanıp duramazlar".²⁶ Bu konuda Leibniz, skolastiklerin kabul ettiği *fiziksel akışı* reddeder.²⁷ Fiziksel akış arazların cevherlerden ayrı olabileceğini içerdiğinden Leibniz'e göre temelde yanlıştır.²⁸ Ayrıca fiziksel akışı kabul etmek tözlerden başka tözlere bir şeyin geçişi demek ise önceki tözde bir eksikliğin meydana gelmiş olacağı söylenebilir. Leibniz bu konuda Descartes'a da işaret ederek maddedeki toplam kuvvet miktarının her zaman sabit olduğunu ve böyle bir değişimin olamayacağını belirtir.²⁹

Dışarıyla herhangi bir etkileşimde olmayan her monadın kendisine ait nitelikleri vardır. Monadların şekilleri olmadığı için birbirinden içsel nitelikleri ve faaliyetleriyle ayrılırlar.³⁰ Eğer kendilerine ait nitelikleri veya güçleri olmasaydı Leibniz'in meşhur "ayrıtılmezlerin özdeşliği ilkesi"ne göre monadlar birbirlerinden farklı olmayacaktı.³¹ Birbirlerinden farklı oldukları için her monadda aynı şekilde güç yoktur fakat zayıf da olsa hepsinde bir güç muhakkak vardır. Tözlerin ayırt edici tarafı Leibniz'de güç ile ilgilidir ve buna göre bir monadlar hiyerarşisinden söz edilebilir. En zayıf güç, pasif bir güçtür ve Leibniz'in "ilk madde (*molis*)" dediği şeydir. O, "kendi içsel doğasıyla harekete karşı direnir ve böylece (...) hareketten farklı değildir ancak harekete

658

²⁴ *M*, p. 11, 21.

²⁵ *M*, p. 7; *MK*, p. 26.

²⁶ *M*, p. 7.

²⁷ Bkz. Marc Bobro, "Leibniz on Causation", Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/Leibniz-causation/> Erişim tarihi 28.06.2020.

²⁸ Bkz. G. W. Leibniz, "Primary Truths", *Philosophical Essays* içinde, çev. R. Ariew, D. Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis ve Cambridge, Mass., 1989, s. 33.

²⁹ *M*, p. 80.

³⁰ *PN*, p. 2.

³¹ *M*, p. 8-9.

doğru kendi boyutuna orantılı etkin bir güçle çaba sarf eder".³² Bu içine girilemezlik ve direnmenin pasif gücü ilk maddenin temel niteliğidir. Artık Kartezyenlerin söylediği gibi yer kaplama değil pasif bir direnme de olsa güç, maddenin asli niteliğini oluşturur. Ancak bu pasiflik durumu düşünüldüğünde aktivitenin ve entelekyaya denilen şeyin ilk maddeden ayrı bir şey olması gerekir. Bu nedenle maddi tözde bir ilk entelekyaya ya da "aktiviteyi ilk alan" bulunması zorunludur. İlk entelekyaya ilk madde ile birleşince "tözsel form" oluşur. Leibniz'e göre yaşayan varlıklardaki "ruh" diğer varlıklarda tözsel form diye isimlendirilir.³³ Böylece "tüm doğa canla dolu"³⁴ olmuş olur.

Leibniz'e göre aktivitenin etkinliğini sağlayan ilk entelekyanın ilk madde ile birleşmesini engelleyecek hiçbir şey yoktur. Çünkü ilk madde her entelekyaya için zati bir şeydir ve ondan asla ayrılamaz.³⁵ Hatta "Tanrı yaratılmış cevheri (...) ilk maddeden muaf tutamaz, zira böyle yapsaydı saf bir kuvvet üretmiş olurdu ki sadece Tanrı bu tür bir kuvvet olabilir."³⁶ Bu açıklama, bir taraftan Tanrı hariç maddeden bağımsız salt bir gücün olmadığını diğer taraftan güçten ayrı bir maddenin de olmadığını ifade eder. Yani güç, evrendeki her şey için asli bir nitelik haline gelir.

Monadların gücünün nasıl olduğunu ve aralarındaki hiyerarşiyi belirleyen şey ise onlardaki "algı" ve "iştaha"dır. Maddi değil metafizik atomlar olan monadlar belli bir hayatiğe ve algı türüne sahiptirler.³⁷ Algı ve iştaha kavramları Leibniz'in monadolojisinde oldukça önemlidir. Nedensellik tartışması bağlamında algı ve iştahaların monadlardaki değişim ve nedenselliğin sebebi olduğu söylenebilir. Basit tözün tüm içsel faaliyetleri bu algılardan ve algıların değişimlerinden ibarettir.³⁸ Bildiğimiz anlamıyla algı, farkındalık veya bilinç ile ilişkilidir. Örneğin Kartezyenler gibi çoğumuz maddenin algıya sahip olmadığını düşünürüz. Ancak Leibniz'e göre algı, bilinç ve farkındalıktan başka bir şeydir. Ona göre "dışsal şeyleri temsil eden monadın içsel hali olan algı (*perception*) ile bu içsel halin kendini düşünme bilgisi veya bilinci demek olan, bütün ruhlara verilmeyen veya bir ruha her zaman

³² G. W. Leibniz, "On Nature Itself, or on the Inherent Force and Actions of Created Things, 1698", *Philosophical Papers and Letters* içinde, çev. Leroy E. Loemker, 2.bsk., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, p. 11, (Bundan sonra *NI* şeklinde gösterilecektir.)

³³ *NI*, p. 11.

³⁴ *PN*, p. 1.

³⁵ "Rudolf Christian Wagner'e Mektup", s. 132.

³⁶ "Des Bosses'yle Yazışmalar", s. 144.

³⁷ *NS*, p. 10.

³⁸ *M*, p. 17. Leibniz'de değişimin sebebinin; tözün kendisi mi, algısı mı, iştahası mı olduğu konusunda Leibniz yorumcuları arasında bir uzlaşım yoktur. Detaylı bilgi için bkz. J. Jorati, "Leibniz on Causation –Part 1", *Philosophy Compass*, 10/6, 2015, s. 393-394; Jorati, "Leibniz on Causation –Part 2", *Philosophy Compass*, 10/6, 2015, s. 398-405.

Leibniz'de İlahi Nedensellik
Emine GÖREN BAYAM

verilmeyen farkındalık (*apperception*) arasında ayırım yapmak” gerekir.³⁹ Kartezyenler de bunu yapamadıkları için hayvanlarda ruhun bulunmadığını düşünürler.⁴⁰

Bu göstermektedir ki Leibniz'e göre algı her varolanda vardır ancak her varolan açık ve seçik bir şekilde ona sahip değildir. Algıya sahip olmanın dereceleri maddeden Tanrı'ya kadar monadlar hiyerarşisinin sebebidir. Aynı zamanda monadları birbirinden ayıran şey, algılarının ne kadarının açık ne kadarının bulanık olmasıyla ilgilidir.⁴¹ Algıları açık ve seçik olanlar daha büyük bir güce sahipken algıları bulanık olanlar daha az güçlüdür. Bir algıdan diğer algıya değişim ve geçişi sağlayan şey de iştahadır. İştaha her algıya tam olarak erişemese de ondan daima bir şeyler elde eder.⁴² İştaha burada istekli olmak anlamına gelebilir. Bu konuda monadlar hakkında söylenmesi gereken en önemli şeylerden biri her ne kadar monadların algıları, iştahaları ve buna bağlı olarak güçleri birbirinden farklı olsa da her monad bütün evreni algılayabilecek yapıdadır. Bunu katlanmış, kıvrılmış bir yapı gibi düşünebiliriz. Leibniz evrendeki her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğunu, birbirini hissettiğini evrenin hep birlikte nefes aldığını düşünür.⁴³ Fakat bir ruh kendinde açık ve seçik olanı fark edebilir. “Ruh bütün kıvrımlarını bir anda açamaz, zira bu kıvrımlar sonsuza uzanır.”⁴⁴ Ona göre, “ruhun ... bütün kıvrımlarını açabilseydik her bir ruhta evrenin bütün güzelliğini temaşa edebilirdik. ... Her ruh sonsuzu bilir her şeyi bilir ama ancak bulanık şekilde bilir. ... Sadece Tanrı her şeyin seçik bilgisine sahiptir çünkü her şeyin kaynağı odur.”⁴⁵ Bu ifadeler monadlar hiyerarşisinin sebebinin kıvrımların daha açık veya daha kapalı olmasıyla ilgili olduğunu bize gösterir.

Buraya kadar monadların nasıl bir güce sahip olduklarını gördük. İlahi nedensellik için monadların kendilerinde bir güce sahip olmalarının yanında değişimlerinin ve gelecek durumlarının sebeplerinin de kendileri olması gerektiğini söylemeliyiz. Çünkü monad dışardan herhangi bir etkiye açık değildir, her şeyin sebebini de kendi içinde taşımaktadır. Leibniz her şeyin bütün geleceğinin kendi kavramından çıktığını⁴⁶, sebepler diye isimlendirdiğimiz şeyi

³⁹ *PN*, p. 4.

⁴⁰ Kartezyenlerin yanılması ile ilgili bkz. *M*, p. 14.

⁴¹ *M*, p. 60.

⁴² *M*, p. 15; *PN*, p. 2.

⁴³ *M*, p. 61.

⁴⁴ *M*, p. 61.

⁴⁵ *PN*, p. 13; Ayrıca bkz. *NS*, p. 10.

⁴⁶ Leibniz, *MK*, p. 8'de açıkça her yüklem, öznenin tabiatında bir temele dayandığını söyler. Buna “kavramda-ıçerilme (*concept-containment*) doğruluk kuramı” denir. Yani “monad güce sahiptir” denildiğinde, gücün monadın doğasında bir temeli olduğu, ona başka bir yerden gelmediği, onda içerildiği kastedilir. Bkz. “Leibniz'den De Volder'e”, s. 90; Donavon Cox, “Leibniz on Divine Causation: Creation, Miracles, and the Continual

metafiziksel olarak söylersek sadece birlikte zorunluluklar olduğunu ifade eder.⁴⁷ Yani elime bir diken battığında, acı algımın sebebi sadece benim ruhum veya ruhumdaki bir şeydir. Onun benim ruhumun dışında olan dikenle nedensel bir ilişkisi yoktur, bize nedensel gibi görünen bu durum tamamen Tanrı ile ilgilidir.

2. Tanrı'nın Evrenle Nedensel İlişkisi: İlahi Nedensellik

Leibniz'in, Tanrı'nın nedenselliği konusunda "ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunma" görüşünü kabul ettiğini belirtmiştik. Onun yaşadığı dönemde Kartezyen felsefe geleneği, doğa bilimlerinde ve metafizikte en çok kabul edilen felsefi anlayışı oluşturur. Kartezyenler ilahi nedensellik hakkında genelde okasyonalizmi kabul ederler. Leibniz birçok metninde okasyonalizmin neden yanlış bir görüş olduğunu açıklamaya çalışır. İlk olarak okasyonalizmde, tek gerçek nedenin Tanrı olduğunu söylemek monadın kendinde bir güce sahip olmaması demektir ki bu, Leibniz'in kabul etmeyeceği bir anlayıştır. Leibniz gücü, genelde evrenin özelde maddenin temeline yerleştirirken Kartezyen felsefede madde sadece uzama indirgenir ve münfail bir şeye dönüşür. Böyle bir mekanik evrende Tanrı'nın tek güç ve tek sebep olmasından başka bir çıkar yol zaten yoktur.⁴⁸ Tanrı'dan başka, güce sahip bir şey yoksa o zaman tek tözün Tanrı olduğunu söylememiz gerekir. Bu da Leibniz'e göre Spinozacılıktan farklı bir şey değildir. O, *Teodise* kitabında Spinozacılığın abartılı bir Kartezyencilik olduğunu ifade eder. Çünkü eylemde bulunmayan şeyin töz adını hak etmediğini söyleyen Leibniz'e göre, yaratılmış tözler de arazlar gibi bir andan daha fazla devam etmiyorlarsa, zamanın belirli bir kısmında arazlardan daha fazla aynı kalmıyorlarsa, Spinoza'yla birlikte Tanrı'nın tek töz olduğunu ve yaratılanların sadece arazlar ve değişimler olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁹ Ona göre güç olmazsa "hiçbir şey Tanrı tarafından korunmaz, ... bütün şeyler ilahi tözün kalıcı olmayan, yok olan değişimleri ve hülyaları olabilir" ve bu Spinozacılıktır.⁵⁰ Okasyonalizm bu şekilde Tanrı'nın ihtişamını koruduğunu düşünür ancak Leibniz'e göre, Spinoza gibi yaratılmış şeylerin nedenselliğini tek bir ilahi tözün salt değişimi olarak ortadan kaldırmış olur.⁵¹

Buna ek olarak Leibniz, okasyonalizm doğru kabul edilirse Tanrı'nın yaratmasının "sürekli bir mucize" olması gerektiğini iddia eder. Tanrı

Fulgurations", *Studia Leibnitiana*, 34/2, 2002, s.188; N. Jolley, "Causality and Creation in Leibniz", *The Monist*, 81/4, 1998, s 591-592.

⁴⁷ Leibniz, "Primary Truths", s. 33.

⁴⁸ Jolley, *Leibniz*, s. 60.

⁴⁹ *T*, p. 393.

⁵⁰ *NI*, p. 8.

⁵¹ *NI*, p. 15; "Leibniz'den Louis Bourguet'ye", *Monadoloji ve İlgili Yazılar Mektuplar* içinde, s. 174.

Leibniz'de İlahi Nedensellik
Emine GÖREN BAYAM

okasyonalist sebepler görüşünde oluşan her eylemde bizzat faildir. Her ne kadar okasyonalistler Tanrı'nın sürekli yaratmasının genel yasalara göre olduğunu düşünseler de Leibniz'e göre yasa sebeplerde temellenmemişse ve şeylerin doğası boyunca oluşan olayı açıklamaya hizmet etmiyorsa bu sadece mucize ile açıklanabilir. Örneğin bedenlerin doğasında çemberden gitmekten teğet düz çizgide devam etmek vardır. Ancak Tanrı, bedenlerin dairesel bir harekete sahip olması gerektiğini buyurduğunda bu emri yerine getirmek için *sürekli mucizelere* ihtiyaç duyacaktır: çünkü bu, hareketin doğasına aykırıdır.⁵² Ayrıca her ne kadar okasyonalistler bunlara doğa yasaları dese bile Leibniz'e göre bu durumda Tanrı kendi doğa yasalarını her an bozmaktadır. Bu nedenle okasyonalist evren, genel yasalara göre değil, sürekli mucizelerle düzenlenmektedir. Oysa Leibniz evrendeki görünen ilişkiyi "önceden kurulmuş uyum" teorisiyle açıklamanın sürekli mucizeler şeklinde oluşan genel yasalardan daha iyi bir açıklama olduğunu düşünür.⁵³ Aksi takdirde okasyonalizmde Tanrı'yı tek neden olarak görerek sorunu çözmeye çalışmak bir *Deus ex Machina* şeklindedir ve bu da bir şekilde mucizeye geri dönmektir.⁵⁴

Leibniz'in okasyonalizme yönelttiği bütün bu eleştiriler onun nasıl bir ilahi nedensellik görüşü benimsediği hakkında bize bazı ipuçları verir. Fakat bunu daha detaylı ortaya koyabilmek için; Tanrı da bir monad ise diğer monadları etkilemesinin, monadlar arasındaki etkileşimsizliğe ne kadar uygun olduğunu açık kılmak gerekir. Bu konuda Tanrı'nın, diğer monadları nedensel olarak nasıl etkilediğini Tanrı'nın monadları yaratmasının ve korumasının ne anlama geldiği üzerinden ele alacağız. Daha sonra Tanrı'nın *ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunması* konusunu insanların kötü eylemleri bağlamında irdeleyeceğiz. Bu iki mesele açığa kavuştuğunda Leibniz'in ilahi nedenselliğinin genel bir resmi ortaya çıkmış olacaktır.

662

2.1. Bir Monad Olarak Tanrı'nın Yaratması ve Muhafazası

Leibniz, Tanrı'yı da bir töz olarak isimlendirir, eğer sadece tözler varsa Tanrı da var olduğuna göre o da bir tözdür hatta bütün şeylerin nihai bir zemini olarak zorunlu tözdür.⁵⁵ Bu yönüyle Leibniz'de "ilk birlik veya kaynak olan basit

⁵² T, p. 355.

⁵³ D. P. Rutherford, "Natures, Laws, and Miracles: The Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism" *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony* içinde, ed. S. Nadler, The Penn State University Press, USA, 1958, s. 145-146, 152.

⁵⁴ NS, p. 13; Leibniz, "Primary Truths", s. 33. 'Makineden Tanrı çıkarmak' anlamına gelen *Deus ex Machina* kavramı, Antik Yunan tiyatrosunda karmaşık ve içinden çıkılmaz durumlarda mitolojik tanrılardan birini hikâyenin içine koymakla sorunların çözülmesini kasteder.

⁵⁵ M, p. 38.

cevher yalnızca Tanrı'dır; yaratılmış veya türemiş monadların hepsi onun ürünüdür.⁵⁶ Monadlar doğal yollarla meydana gelemedikleri ve yok olamadıkları için Leibniz'e göre tözlerin oluşan formları Tanrı tarafından dünya ile birlikte yaratılmış olmalıdır ve her daim de vardır.⁵⁷

Yukarıda da ifade edildiği gibi Leibniz tözler arası nedenselliği kabul etmez ancak Tanrı'yı bu konuda yaratılmış tözlerden ayırır. Bu nedenle tözler arası nedenselliğin olmayışı yaratılmış tözlere hasredilebilir. Çünkü ona göre "her cevher, Tanrı hariç diğer her şeyden bağımsız, ayrı bir dünya gibidir".⁵⁸ Bu durumda yaratılmış tözler birbirinden bağımsız olsa bile Tanrı'dan bağımsız değildirler. Her şeyden önce "Tanrı şeylerin ilk nedenidir"⁵⁹ ve "eşyanın nihai ve fiziksel dünyanın dışında olan nedenidir."⁶⁰ Şimdiki dünya fiziksel ve hipotetik olarak zorunlu olsa bile mutlak ve metafiziksel olarak zorunlu değildir ve Tanrı'ya muhtaçtır.⁶¹ Tanrı'nın yaratılmış tözleri etkilemesi Leibniz'de birkaç açıdan ele alınabilir.

İlk olarak "önceden kurulmuş uyum" teorisi ile Leibniz "bütün monadların Tanrı tarafından yaratılmış olduğunu ve ona bağlı olduklarını göstermiş olduğunu" ifade eder.⁶² Diğer bir yönüyle önceden kurulmuş uyum teorisi ile Tanrı, yaratılmış monadların doğasını da belirler. Özellikle ruh ve beden arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışırken Leibniz, önceden kurulmuş uyumdan yararlanır. Buna göre bütün tözler kendi yasalarına tabidir ve tüm tözler arasında önceden kurulmuş bir uyum söz konusudur.⁶³ Tanrı mükemmelliği ile, monadları kendi eylemlerinin nedenleri olacak bir güçle yaratırken bütün monadları da birbiriyle uyumlu bir şekilde yaratmıştır. Ayrıca önceden kurulmuş uyum sayesinde akış teorilerindeki gibi arazların taşınmasına de gerek yoktur. Monadların nitelikleri kendi doğalarındadır. Mesela ruhta *kendiliğindenlik (spontaneity)* söz konusudur. Bir eylemin kaynağı onu icra edende ise o eylemin kendiliğinden olduğunu söyleyen Leibniz, bunun

⁵⁶ M, p. 47.

⁵⁷ NS, p. 4.

⁵⁸ MK, p. 14.

⁵⁹ T, p. 7.

⁶⁰ G. W. Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things", *Leibniz's Philosophical Writings*, çev. M. Morris, J. M. Dent and Sons Ltd, New York 1934, s. 33.

⁶¹ Aynı yer.

⁶² G. W. Leibniz, *New Essays concerning Human Understanding*, çev. Alfred Gideon Langley, 2.bsk, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1916, IV. 6.

⁶³ M, p. 78, 81; ayrıca bkz. T, p. 53, 62, 353; NI, p. 5; G. W. Leibniz, "A Vindication of God's Justice Reconciled with His Other Perfections and All His Actions", *Monadology and Other Philosophical Essays*, çev. Paul Schrecker, Anne Martin Schrecker, Indianapolis: Bobbs-Merills, 1965, p. 82 (Bu metin Teodise kitabının Latince özetidir ve *Causa Dei* olarak bilinir. Bundan sonra CD şeklinde gösterilecektir.)

Leibniz'de İlahi Nedensellik
Emine GÖREN BAYAM

sayesinde eylemlerimizin ve irademizin tamamen bize bağlı olduğunu⁶⁴ ve ruhun diğer yaratılanların fiziksel etkisinden bağımsız olduğunu belirtir.⁶⁵ Leibniz'de Tanrı'nın monadları, onların bu tür doğasına ait özelliklerle yarattığını ve bu özellikleriyle birlikte monadların uyum içerisinde hareket ettiğini söyleyebiliriz. Bunun sonucunda da hem monadlar doğalarında nedensel güce sahiptir hem de her şeyin sebebi Tanrı'dır.

Bu konuda şunu da açık kılmak gerekir ki Tanrı'nın yaratması, Leibniz'in felsefesinin en önemli parçalarından biri olan yaratılmış monadların kendi bütün eylemlerinin ve içe yönelik tutkularının hepsinin gerçek sebebi olmasıyla⁶⁶ da çelişkili değildir. *On Nature Itself* metninde Leibniz, okasyonalistlerin yaratılmış şeylere bir enerji ya da güç atfetmeyi bir tür paganizm olarak gördüklerini ancak Tanrı'nın yaratıcı güce sahip olduğuna inanmanın eşyanın içinde aktif yaratılmış bir gücün inkâr edilmesi anlamına gelmediğini ifade eder.⁶⁷ Tanrı uyumda onlara zaten bir güç vermiştir.⁶⁸ Ayrıca Leibniz, Tanrı'nın yaratması ile yaratılmışların yaratması arasında skolastiklerde olan bir ayrımı esas görür. Tanrı yoktan yaratırken, yaratılanlar değişimleri üretirler. Onun ifadesiyle "değişimlerin üretilmesi asla yaratma olarak isimlendirilmemiştir ve böylece bu, dünyayı korkutmak için terimleri kötüye kullanmaktır. Tanrı tözleri yoktan yaratır ve tözler arazları, onların sınırlarını değiştirerek üretir."⁶⁹

Buraya kadar Leibniz'in felsefesinde Tanrı'nın yaratması ile monadların kendi eylemlerinin sebebi olması arasında bir çatışmanın olmadığını görmüş olduk. Ancak Tanrı'nın monadları yaratması ile ilgili bir sorun hala ortadadır: Tanrı'nın monadları etkilemesi, Tanrı'nın bir töz olarak monadlığıyla ne kadar uzlaşır? Çünkü Leibniz, tözler arası nedenselliği inkar ederken tözlerin basit olmasına, arazların bir tözden diğer töze geçmesinin imkansız oluşuna vurgu yapmıştı. Eğer Tanrı, tözleri etkileyebiliyorsa bu durumda Tanrı'da nedensellikten kaynaklı bir eksiklik veya artmadan söz edebilir miyiz? Öyle görünüyor ki Leibniz, Tanrı'nın yaratmasını skolastiklerin akış dediği tarzda bir eylem olarak tanımlamaz. Tanrı basit bir töz olduğundan

664

⁶⁴ *T*, p. 301; *T*, p. 302'de Leibniz kendiliğindenlik, aklilik ve olumsuzluğu bir eylemin özgürlüğünün şartları olarak görür. Kendiliğindenlikle ilgili detaylı bilgi için bkz. Julia Jorati, "Leibniz on Concurrence, Spontaneity, and Authorship", *The Modern Schoolman*, 88, 3-4, 2011, s. 267-297, metnin alındığı yer https://www.academia.edu/2135232/Leibniz_on_Concurrence_Spontaneity_and_Authorship Erişim tarihi: 20.12.2020.

⁶⁵ *T*, p. 59.

⁶⁶ *T*, p. 400.

⁶⁷ *NI*, p. 2-3.

⁶⁸ Bkz. *T*, p. 300; *NS*, p. 15.

⁶⁹ *T*, p. 395. Bu konuda bkz. Jeffrey K. McDonough, "Leibniz: Creation and Conservation and Concurrence", *The Leibniz Review*, 17, 2007, s. 35-36; Jolley, "Causality and Creation in Leibniz", s. 609-610.

dolayı onun monadları yaratması bir *sudur* (*emanation*) ileidir. Bunu Leibniz bazı metinlerinde şu şekilde dile getirir:

(...) Yaratılmış cevherler, onları muhafaza eden ve hatta adeta bizim düşünceleri ürettiğimiz şekilde, cevherleri bir sudur yoluyla sürekli meydana getiren Tanrı'ya bağımlıdır.⁷⁰

Sürekli bir yaratma, yaratılanlar Tanrı'dan zorunlu bir şekilde sudur etmemesine rağmen, güneşten sürekli olarak feyz eden ışınlarla karşılaştırılabilir.⁷¹

Yaratılmış veya türemiş monadların hepsi onun [Tanrı'nın] ürünüdür ve tabir yerindeyse ulûhiyetin andan ana sürekli parlamalarından doğarlar.⁷²

Bu metinlere göre Tanrı'nın yaratması noksanlık içermeyen bir sudurla gerçekleşir. Burada ayrıca, Tanrı'nın yaratması bir sürekli yaratma olarak tanımlanmaktadır. "Sürekli yaratma" ifadesi bir yönüyle Tanrı'nın yaratılanları muhafaza etmesi anlamı da taşır. Leibniz, Tanrı'nın yaratmasının yanında onun bütün yaratılanları muhafaza ettiğini de kabul eder. Tanrı'nın muhafaza etmesi konusunda o, skolastik düşüncedeki en baskın görüş olan "muhafaza etme sürekli yaratmadır (*conservation is continuous creation*)" ilkesine dayanır. Bu ilkeye göre Tanrı'nın şeyleri yaratması ve onları muhafaza etmesi sadece kavramsal bir ayrımdır.⁷³ Leibniz *Causa Dei*'de şöyle yazar: "Gerçekte var olan varlıkların eylemleri gibi var oluşları da Tanrı'ya bağlıdır ve sadece onun ilmine değil, iradesine de bağlıdır. Çünkü bütün şeyler Tanrı tarafından özgürce yaratılmıştır ve onun tarafından varlıkta devam ettirilir."⁷⁴ Sürekli yaratma Leibniz'in başka birçok metninde ifade ettiği bir görüştür: "[Tanrı'nın koruması] sürekli bir yaratma olduğunu söylemekten daha iyi açıklanamaz".⁷⁵ "Her bir an her şeyin yaratılması veya üretilmesinden ibarettir."⁷⁶ "Var olduğu eylediği sürece yaratılanın Tanrı'ya bağlı olduğu, hatta korumanın sürekli yaratma olduğu söylendiğinde bu doğrudur."⁷⁷ Bu metinlerin gösterdiği gibi Leibniz'de Tanrı yoktan yarattığı yaratılmış tözlerin aktif pozitif doğalarını da doğrudan korumaktadır.⁷⁸

⁷⁰ MK, p. 14.

⁷¹ CD, p. 9.

⁷² M, p. 47.

⁷³ Bkz. David Vander Laan, "Creation and Conservation", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/creationconservation/#:~:text=In%20the%20philosophy%20of%20religion,the%20world%20and%20conserves%20it>. Erişim tarihi: 21.12.2020

⁷⁴ CD, p. 9.

⁷⁵ T, p. 27.

⁷⁶ "Sophie'ye Mektup", s. 130.

⁷⁷ T, p. 31.

⁷⁸ McDonough, *a.g.m.*, s. 39.

Leibniz'in Tanrı'nın sıfatlarının mükemmelliğine yaptığı vurgulara bakılırsa⁷⁹, böyle bir mükemmel Tanrı'nın evreni sürekli koruması oldukça makuldür.⁸⁰ Fakat korumanın sürekli bir yaratma olduğu okasyonalistlerin de kabul ettiği bir görüştür. Onlar, yaratılanın kendinde hiçbir gücü olmadığı için Tanrı'nın her bir anda yeniden onları yarattığını iddia ederler.⁸¹ Bu açıdan bakılırsa Leibniz'in de yaratılanların kendinde bir gücü olduğunu kabul ettiği için muhafazayı bir sürekli yaratma olarak anlamaması gerekecektir. Ancak öyle görünüyor ki okasyonalistler ile Leibniz aynı ilkeye farklı açılardan bakmaktadırlar.

Bu konuda McDonough'yı takip ederek Leibniz'in sürekli yaratma görüşünün okasyonalistlerin güçlü okumasına karşı zayıf bir okuma olduğunu söyleyebiliriz. McDonough, okasyonalizmde yaratmanın sürekliliğinden, ilk varoluş anlamına gelen yaratma ve muhafaza terimiyle varlığın asli devamının anlaşıldığını ancak Leibniz'de yaratmanın gerçek doğa düzeni içinde ortaya çıkan aktif güçleri olan yaratılanlar olmasıyla uzlaştığını ifade eder.⁸² Sürekli yaratmanın zayıf okumasını da -örneğin noksan olduğunun da farkında olarak- şu örnekle açıklar: Buzluk, buz küplerini tek ve aynı güçle yaratır ve korur. Burada buzluk, buz küplerini "sürekli bir yaratmayla" korusa da küplerin kendi başına gerçek nedenler olamayacağı anlamına gelmez. Buz küpleri buzluğun korumasından ayrı olarak bir dondurmaya veya bir suyu dondurabilirler. Leibniz için dersek, Tanrı ruhları her anda muhafaza eder fakat onlar kendilerinde korunmuş olan aktif doğaları aracılığıyla kendi arızı değişimlerinin üretiminde gerçek nedensel rol oynayabilirler.⁸³

Fakat sürekli yaratmayı Leibniz yaratılmış tözlerin kendi nedensel güçleri olduğunu kabul ederek açıklamış olsa bile şöyle bir sorun hala devam eder. Eğer Tanrı sürekli yaratmayla yaratılanları var ediyorsa, günahkâr faillerin eylemlerini de var ediyor, onlarla birlikte eylemin oluşmasına katkı sağlıyordur. Bu durumda kötülük problemini de ilgilendiren, Tanrı'nın, insanların kötü eylemlerini sürekli yaratarak onlara nasıl sebep olduğunu açıklamak gerekecektir.

⁷⁹ Bkz. *CD*, p. 1-7; *MK*, p. 1-4.

⁸⁰ Sukjae Lee, Leibniz'in bu ilkeyi zorluklarına rağmen kabul etmesinin arkasında merkezi teolojik prensiplere derin bağlılığının olduğunu söyler. Bkz. Sukjae Lee, "Leibniz on Divine Concurrence", *The Philosophical Review*, 113/2, 2004, s. 204.

⁸¹ Laan, "Creation and Conservation"; Malebranche, *Dialogues on Metaphysics and Religion*, Diyalog 7, s. 70. Metnin alındığı yer <http://www.earlymoderntexts.com/authors/malebranche> Erişim tarihi: 25.02.2021.

⁸² McDonough, *a.g.m.*, s. 48-49.

⁸³ McDonough, *a.g.m.*, s. 50-52.

2.2. İkincil Sebeplerle Birlikte Etkide Bulunma

Leibniz için, yaratılmış monadların kendilerinde nedensel bir güçle yaptıkları işlerde Tanrı'nın da onları sürekli yaratarak yapılanlara nedensel bir katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Tanrı'nın ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunması temelde buna dayanır. Yukarıdaki örneği düşünürsek, insan olarak (buz küpleri) yaptığımız her eylem (dondurmayı soğuk tutmak), Tanrı'nın sürekli eylemi (buzluğun soğutması) olmasa gerçekleşmeyecektir. Bu, Tanrı'nın bizimle birlikte etkide bulunduğu anlamına gelir. Leibniz'de öncelikle monadların kendisinde bir güce sahip olmalarını, daha sonra doğasına uygun bir şekilde önceden kurulmuş uyuma göre yaratılmasını ve sürekli muhafaza edilmesini birlikte düşündüğümüzde Tanrı'nın ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunduğu görüşü de felsefi bir zemine oturmuş olacaktır. Fakat bütün bunlarla birlikte şöyle bir teolojik sorun ortaya çıkmaktadır: İnsanların kötü eylemleri hakkında bu açıklamalara göre eylemlerin sorumluluğu insan ve Tanrı arasında paylaştırılmalı mıdır?⁸⁴ Daha genel bir şekilde ifade edersek Tanrı bir eylemde, yaratılmış tözlerle birlikte etkide bulunduğu anda, bu eyleme her ikisi birlikte nasıl etki etmektedir?

Leibniz birlikte etkide bulunma meselesiyle ilgili önemli görüşlerini dile getirdiği *Causa Dei* metninde öncelikle şeylerin, bütün eylemlerinde Tanrı'ya bağlı olduğunu çünkü Tanrı'nın onların eylemiyle birlikte iş yaptığını ifade eder.⁸⁵ Ancak Tanrı'nın ilminin, kudretinin ve iyiliğinin mükemmelliğini düşünürsek yaratılanlarla birlikte etkide bulunsada dahi, ondan herhangi bir eksikliğin sadır olduğunu söyleyemeyiz. Yani yaratılanların bütün "işlerinde" Tanrı vardır fakat eksiklikler ona atfedilemez. Bu durum ilk bakışta çelişik gibi görünür ama Leibniz'in felsefesinde bunun bir açıklaması vardır.

Öncelikle Leibniz, bir eyleme veya değişime birlikte etkide bulunma durumunda o şeyde bir mükemmellik varsa onun, bu birliktelikte Tanrı'dan sudur ettiğini söyler. Çünkü Tanrı "nurların babası ve bütün iyiliklerin

⁸⁴ Burada dikkat çekilmesi gereken bir konu da şudur: Leibniz insan ruhunu Tanrı'ya birçok açıdan benzediğini düşünerek diğer bütün monadlardan daha üstün bir yere koyar. Çünkü "yalnızca akıllı ruhlar Tanrı'nın imajından [suretinden] yaratılmıştır ... ve O'nun tabiatını taklit eden bilgiyle eyler, adeta onun nesebinden gelen evlatları gibidir: tek bir akıllı ruh bütün dünyaya bedeldir; çünkü dünyayı sadece dışa vurmakla kalmaz, hem de onu bilir ve dünyada kendini Tanrı'nın tarzında sevk ve idare eder." *MK*, p. 36. Ayrıca başka bir metinde akıllı ruhun basit ruhlardan daha fazlası olduğu, mahlukat aleminin bir aynası değil, uluhiyetin bir sureti olduğu, daha küçük boyutta da olsa, Tanrı'nın eserlerine benzer şeyler yaratma yeteneğine sahip olduğu ifade edilir. "Ruh faaliyet gösterebildiği kendi bölmesinde kendi küçük dünyasında Tanrı'nın daha büyüğünde yaptıklarını taklit eder." *PN*, p. 14. Ona göre insan zihni madde gibi mekanik yasalarla değil kendisine ait olan gaye sebepliliğe göre çalıştığı için insan zihninin seçimleri önceden bilemez. *M*, p. 79; bkz. *PN*, p. 3; Jolley, *a.g.m.*, s. 598-599.

⁸⁵ *CD*, p. 10.

Leibniz'de İlahi Nedensellik
Emine GÖREN BAYAM

dağıtıcısıdır".⁸⁶ Birlikte etkide bulunmada Leibniz'e göre "Tanrı yaratılanların durumlarındaki mükemmellikler her ne varsa onu üretir; yaratılanlar da kendi durumlarındaki sınırlılıklar her ne varsa onu üretir."⁸⁷ Bu nedenle "bütün iyilikler ilahi güçten dolaydır; kötülükler de yaratılanların kendi eksikliklerindedir."⁸⁸

Bu durumda Tanrı ile yaratılanların birlikte etkide bulunması derken, bir şeyin iyi ve mükemmel kısmının Tanrı tarafından, kötü ve eksik kısmının da yaratılan tarafından mı üretildiğini anlamalıyız? Yani burada bir eylemi mükemmel ve eksik olacak şekilde iki parçalı olarak düşünebilir miyiz? Bu konudaki detaylı çalışmasında Lee, birlikte etkide bulunmayı bu şekilde anlamının sorunlarına değinir. Örneğin bu durumda eylem iki bölümlü ise, Tanrı'nın ürettiği (mükemmel) bölüme yaratılan, yaratılanın ürettiği bölüme (eksik) Tanrı hiçbir şekilde dâhil olmuyor demektir. Bu, Tanrı'nın müdahil olmadığı bir eylemin olduğu anlamına gelir ki özellikle birlikte etkide bulunmayı anlık ve özel olarak ifade eden⁸⁹ Leibniz için kabul edilebilecek bir şey değildir. Ayrıca bu durumda yaratılanlara hiçbir pozitif eylem atfedilmeyecektir. Ancak Leibniz'de yaratılan tözlerin kendilerinde bir güce sahip olmaları düşünüldüğünde bu, anlamsız olabilir.⁹⁰ Bu nedenle birlikte etkide bulunma görüşünde Tanrı'nın ve yaratılanın ne kadar ve ne şekilde etkide bulunduğunu açık kılmalıyız. Bunu yapmak için de öncelikle kötülüğün Leibniz için bu konuda ne anlama geldiğini ifade etmeliyiz.

668

Leibniz bir metninde şöyle söyler: "Platoncular ve Aziz Augustine bize şunu göstermiştir: İyiliğin sebebi pozitifdir ancak kötülük bir kusurdur, yani o, yokluk ve olumsuzluktur, ve sonuç olarak kötülük hiçlikten veya yokluktan doğar."⁹¹ Leibniz kötülüğün reel varlığı olmadığını sadece izafi bir şey olduğunu ima eden klasik kötülük anlayışını özellikle yaratılanın noksanlığı konusunda bir yere kadar kabul eder. Ancak bunun yanında Leibniz her şeyin kaynağı olarak gördüğü ilahi müdrikenin (*divine understanding*) "ezeli hakikatler bölgesi" olarak kötülüğü de varlık olarak değil ilke olarak içerdiğini ifade eder. İlahi irade ise yalnızca iyiye yönelir.⁹² Leibniz'e göre kötülük, ezeli hakikatler

⁸⁶ CD, p. 10-12.

⁸⁷ Lee, *a.g.m.*, s. 207'den naklen alıntı.

⁸⁸ CD, p. 72.

⁸⁹ CD, p. 11.

⁹⁰ Lee, *a.g.m.*, s. 213-215.

⁹¹ Leibniz, "Dialogue on Human Freedom and the Origin of Evil (1695)", *Philosophical Essays*, içinde, çev. R. Ariew, D. Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis ve Cambridge, Mass., 1989, s. 114.

⁹² T, p. 149.

bölgesinde sadece imkan halindedir ve etken sebep değil bir tür yoksunluktur.⁹³

Bunun konumuz açısından oldukça önemli bir yönü vardır. Çünkü bununla, yukarıda Leibniz'in bir eylemdeki mükemmelliği Tanrı'ya; kötülüğü de yaratılana atfettiğini söylerken yaratılanın payına düşen şeyin pozitif anlamda gerçekleştirilebilecek bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Bu durumda bir eylemde, Tanrı'nın mükemmelliği açığa çıkarken, yaratılan da kendi eksikliğinden kaçınması mümkün olmayacak bir şekilde o eylemde her daim vardır. Bu nedenle kötülük imkan dâhilinde ezeli ilimde söz konusu olsa da eylemdeki kötülük yani fiili olarak ortaya çıkan tamamen yaratılanla ilgilidir. Tanrı ise sürekli yaratmasıyla, iradesi ve gücüyle bütün mükemmelliklerin kaynağı olarak o eyleme etki eden olmayı sürdürmektedir.

Leibniz bu konuyu daha açık kılmak için nehirde yüzen bir tekneyi örnek verir. Bu teknenin hareketini sağlayan nehir, tekneyi taşır. Tekne kendi doğasında hareketsizlikle sınırlanmıştır. Bu nedenle teknenin hızı nehirde gelir, yavaşlığı kendinden.⁹⁴ Teknenin hareket etmesi eylemine hem tekne hem de nehir birlikte etkide bulunur. Benzer durumda Leibniz'e göre Tanrı (nehir) yaratılanların mükemmelliklerine (teknenin hızına) katkı sağlar, ancak bu mükemmellik (hız) onların (teknenin) alma yeteneğiyle (kendinde hareketsizliği, ağırlığı, hafifliğiyle) sınırlanmıştır. Böylece bütün iyilikler ilahi güçten, kötülükler de yaratılanların eksikliğinden kaynaklanmış olur. Böyle olunca da eylemin sadece bir parçasına değil Tanrı ve yaratılan bütün eyleme etki etmiş olurlar. Leibniz zaten Tanrı ile yaratılanların birlikte etkide bulunmasını engelleyecek bir şey de göremez.⁹⁵ Bir eylemde "yaratılan her zaman Tanrı'nın kendisine aktardığı doğaya uygun olarak çalışır, sınırlamalar ve kusurlar, Tanrı'nın üretimine sınırlar koyan öznenin doğasından kaynaklanır. Bu yaratılanların orijinal kusurlarının sonucudur" der.⁹⁶

Bütün bunlarla birlikte Tanrı'nın ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunması bir şekilde açığa kavuşmuştur.⁹⁷ Nehir ve tekne örneğindeki gibi her

⁹³ T, p. 20; her şeyin ilahi müdrikede imkân halinde bulunması ile ilgili bkz. M, p. 43.

⁹⁴ CD, p. 71; T, p. 30.

⁹⁵ T, p. 391.

⁹⁶ T, p. 388.

⁹⁷ Ancak konuyla ilgili literatüre bakıldığında Tanrı'dan sürekli bir mükemmellik gelirken yaratılanlar, eksikliklerinden dolayı sadece bu mükemmellikleri sınırlayarak mı işin içindeler yoksa başka bir tür etkinlikleri var mıdır gibi soruların Leibniz felsefesinde tam bir cevabı olmadığı söylenebilir. Özellikle Leibniz'in yaratılmış tözlere bir tür üreticilik atfetmesi ile sadece mükemmelliği sınırlandırmasının anlaşılamayacağını düşünenler vardır. Lee bu konuda bir eylemde yaratılanların formel ve gaye sebep olarak Tanrı'nın da fail sebep olarak iş gördüğünü söylerken bu probleme bir cevap bulmaya çalışır. Bkz. Lee, a.g.m. s. 205. Jorati sadece gaye sebepliliğin yaratılanlara atfedilip fail sebepliliğin atfedilmemesini yaratılanların üretici bir güce sahip olmalarına

Leibniz'de İlahi Nedensellik
Emine GÖREN BAYAM

ikincil de aktif olarak için içinde olduğu ancak kendi doğalarına göre eyleme katkıda bulduklarını söyleyebiliriz. Bu durumda yaratılanların kötü veya günahkâr eylemlerinin de Tanrı ile bağlantısı kalmadan Tanrı'nın ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunduğunu ifade edebiliriz.

Sonuç

Bu çalışmada Leibniz'in ilahi nedensellikten ne anladığını Tanrı'nın ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunması üzerinden ele aldık. Bu konuda şunların öne çıktığını söyleyebiliriz: İlk olarak Rönesans sonrası modern dönemde mekanik evren anlayışı; Rönesans öncesindeki gibi merkezinde güç olan bir evren tasavvurunu ortadan kaldırmaya başlamıştır. Leibniz'in kendi döneminde diğer filozoflardan ayrılan en önemli yönü, evrenin ve maddenin, asli unsurunun güç olduğunu tekrar iddia etmesidir. Çağdaşları gibi modern anlamda bir matematikçi olmasına rağmen güce ve bu yönüyle metafiziğe dayalı monadlar teorisi bize yaratılmış tözlerin de büyük bir önem taşıdığı bir ilahi nedensellik görüşü sağlamıştır. Evreni okasyonalistler gibi Tanrı'nın karşısında bir araza, yokluğa çevirmemiştir. Bu bakış açısı bütün dinlerde ortak olan bazı teolojik problemlere olumlu katkı sunabilecek niteliktedir.

İkinci olarak Leibniz, her ne kadar varlığın asli unsurunun güç olduğunu söylese de bütün var olanı eksiksiz bir şekilde Tanrı'ya bağlamaktadır. Tanrı monadları hem yaratan hem de muhafaza edendir. Bu da gösteriyor ki Leibniz Tanrı'nın gücü ve mükemmelliği konusunda asla taviz vermeyecek bir noktadan bakmaktadır. Yaratılmış tözler kendilerinde bütün gelecek durumlarının sebeplerini içerse bile Tanrı'nın etkisi olmaksızın tek başlarına hiçbir şeyi başaramazlar. Çünkü Leibniz'de yaratılmış tözler temelde eksik ve sınırlıdır. Onlar Tanrı'dan gelen mükemmelliği sadece kendi sınırlılıkları boyunca yansıtırlar. Bu nedenle eksiklik ve fiili kötülük sadece yaratılmış tözlere atfedilebilir. Yine de Leibniz yaratılmış tözler arasında akıllı ruhu diğer tözlerden oldukça farklı bir yere koyar. Yaratılmış tözlerin kendilerinde salt sınırlılık, noksanlık olsa da sadece insan ruhu Tanrı'ya benzemesi, onun sureti olması hasebiyle mükemmelliğe belki de en çok yaklaşacak, kıvrımlarını en çok açabilecek olandır. Üçüncü olarak Leibniz'in ilahi nedensellik anlayışı bu iki şeyin yani evrenin kendinde bir gücü olması ile buna rağmen her şeyiyle Tanrı'ya bağlı olmasına dayanır. O, bu iki şeyden asla taviz vermeden bir anlayış geliştirir. Tabi bu iki durumu bağdaştırmak bu kadar kolay değildir. Çünkü Leibniz her ne kadar Tanrı'nın ikincil sebeplerle birlikte etkide bulunduğunu söylese de, ikincil sebepler, Tanrı olmaksızın hiçbir şey

670

karşı bir durum oluşturduğunu söyler. Çünkü Leibniz'e göre "'fail sebep', üreten şeydir, sonuç da üretilen şeydir, bunlar eş anlamlı kullanılabilir" (*Leibniz, New Essays*, II. 26). Bkz. Jorati, "Leibniz on Concurrency, Spontaneity, and Authorship", s. 267-297.

yapamazlar. Tanrı da ikincil sebepleri için içine katmadan bir şey yapmamaktadır. Ama bu ikincil sebeplerin asli niteliği olan noksanlıkların için içinde olduğu durumlar için geçerlidir. Evrendeki her şey bir şekilde noksanlık veya sınırlılık içerdiği için, evrende olan her şeyin sadece Tanrı'nın bir eylemi olduğunu söylemek Leibniz'de mümkün değildir.

Son olarak burada her ne kadar sadece ilahi nedensellik konusunu ele almış olsak da bu mesele Leibniz'in bütün felsefesine bir şekilde dayanır. Mümkünlükleri dolayısıyla fiilî olmak için bütün varolanlar; her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel iyi olan Tanrı'ya daha hiç var olmadan muhtaçtır. Bu nedenle Leibniz'in ilahi nedenselliğini bütün bunları göz önüne alarak değerlendirmek en sağlıklı yol olacaktır.

Leibniz'de İlahi Nedensellik
Emine GÖREN BAYAM

KAYNAKÇA

- Antognazza, Maria Rosa, *Leibniz*, çev. Orhan Düz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2.bsk., 2020.
- Cox, Donavon, "Leibniz on Divine Causation: Creation, Miracles, and the Continual Fulgurations", *Studia Leibnitiana*, 34/2, 2002, s. 185-207.
- Freddoso, Alfred J., "God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is not Enough", *Philosophical Perspectives*, 5, 1991, s. 553-585.
- Jolley, Nicholas, "Causality and Creation in Leibniz", *The Monist*, 81/4, 1998, s. 591-611.
- Jolley, Nicholas, *Leibniz*, çev. Deniz Soysal, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021.
- Jorati, Julia, "Leibniz on Causation –Part 1", *Philosophy Compass*, 10/6, 2015, s. 389-397.
- Jorati, Julia, "Leibniz on Causation –Part 2", *Philosophy Compass*, 10/6, 2015, s. 398-405.
- Lee, Sukjae, "Leibniz on Divine Concurrence", *The Philosophical Review*, 113/2, 2004, s. 203-248.
- Leibniz, G. Wilhelm, "A New System of the Nature and of the Interaction of Substances, as well as of the Union which exists between the Soul and the Body, 1695", *The Philosophical Works of Leibniz* içinde, çev. G. Martin Duncan, 2.bsk, The Tuttle, Morehouse and Taylor Company, New Haven, 1908, s. 77-86.
- Leibniz, G. Wilhelm, "A Vindication of God's Justice Reconciled with His Other Perfections and All His Actions", *Monadology and Other Philosophical Essays*, çev. Paul Schrecker, Anne Martin Schrecker, Indianapolis: Bobbs-Merils, 1965, s. 114-147.
- Leibniz, G. Wilhelm, "Dialogue on Human Freedom and the Origin of Evil (1695)", *Philosophical Essays* içinde, çev. R. Ariew, D. Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis ve Cambridge, Mass., 1989, s. 111-117.
- Leibniz, G. Wilhelm, "On Nature Itself, or on the Inherent Force and Actions of Created Things, 1698", *Philosophical Papers and Letters* içinde, çev. Leroy E. Loemker, 2.bsk, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1989, s. 498-508.

- Leibniz, G. Wilhelm, "On the Ultimate Origination of Things", *Leibniz's Philosophical Writings içinde*, çev. M. Morris, J. M. Dent and Sons Ltd, New York 1934, s. 32-41.
- Leibniz, G. Wilhelm, "Primary Truths", *Philosophical Essays içinde*, çev. R. Ariew, D. Garber, Hackett Publishing Company, Indianapolis ve Cambridge, Mass., 1989, s. 30-34.
- Leibniz, G. Wilhelm, "The Confession of Nature Against Atheists", *Philosophical Papers and Letters içinde*, çev. Leroy E. Loemker, 2.bsk, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1989, s. 109-113.
- Leibniz, G. Wilhelm, "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason", *Philosophical Papers and Letters içinde*, çev. Leroy E. Loemker, 2.bsk, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht, 1989, s. 636-642.
- Leibniz, G. Wilhelm, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010.
- Leibniz, G. Wilhelm, *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar*, çev. Devrim Çetinkasap, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Leibniz, G. Wilhelm, *New Essays concerning Human Understanding*, çev. Alfred Gideon Langley, 2.bsk, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1916.
- Leibniz, G. Wilhelm, *Theodicee: Ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi, Bursa, 2008.
- Leibniz, G. Wilhelm, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, çev. E. M. Huggard, 5.bsk, Open Court Publishing Company, Illinois, 1996.
- McDonough, Jeffrey K., "Leibniz: Creation and Conservation and Concurrence", *The Leibniz Review*, 17, 2007, s. 31-60.
- Muhtaroğlu, Nazif, "What is Wrong with Concurrentism?", *Kaygı*, 23, 2014, s. 129-144.
- Rutherford, Donald P., "Natures, Laws, and Miracles: The Roots of Leibniz's Critique of Occasionalism" *Causation in Early Modern Philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and Preestablished Harmony içinde*, ed. S. Nadler, The Penn State University Press, USA, 1958, s. 135-158.

Leibniz'de İlahi Nedensellik
Emine GÖREN BAYAM

İnternet Kaynakları

Bobro, Marc, "Leibniz on Causation", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/Leibniz-causation/> Erişim tarihi 28.06.2020.

Jorati, Julia, "Leibniz on Concurrence, Spontaneity, and Authorship", *The Modern Schoolman*, 88, 3-4, 2011, s. 267-297, metnin alındığı yer https://www.academia.edu/2135232/Leibniz_on_Concurrence_Spontaneity_and_Authorship Erişim tarihi: 20.12.2020.

Laan, David Vander, "Creation and Conservation", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/creationconservation/#:~:text=In%20the%20philosophy%20of%20religion,the%20world%20and%20conserves%20it>. Erişim tarihi: 21.12.2020

Lee, Sukjae, "Occasionalizm", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/>, Erişim tarihi 28.06.2020.

Malebranche, Nicholas., *Dialogues on Metaphysics and Religion*, metnin alındığı yer <http://www.earlymoderntexts.com/authors/malebranche> Erişim tarihi: 25.02.2021.