

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 32, Güz 2021
Issue 32, Autumn 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

Dil Editörleri / Language Editors

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 (İstinye Üniversitesi)

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. Philosopher's Index, International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), 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, International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), EBSCOHost Humanities Source and TÜBİTAK ULAKBİM, and also served as full text by these databases.

BU SAYININ HAKEMLERİ REVIEWERS

Prof. Dr. Zehragül AŞKIN

(Mersin Üniversitesi)

Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurten BİRLİK

(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa Cihan CAMCI

(Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Feryal ÇUBUKÇU

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdulkadir ÇÜÇEN

(Bursa Uludağ 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. Funda GÜNŞOY

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Yasemin İŞIKTAÇ

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Talip KABADAYI

(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammet Hanifi MACİT

(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Güncel ÖNKAL

(Maltepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Bahadır TÜRK

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Veli URHAN

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Ogün ÜREK

(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa YILDIZ

(Ardahan Üniversitesi)

Doç. Dr. Sengün M. ACAR KESKİN

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Emrah AKDENİZ

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer Faik ANLI

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Seda ARIKAN

(Fırat Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU

(Erzurum Teknik Üniversitesi)

Doç. Dr. Lale Levin BASUT

(Yeditepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Vedat ÇELEBİ

(Erciyes Üniversitesi)

Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Enis DOKO

(İbn Haldun Üniversitesi)

Doç. Dr. Özlem DUVA KAYA

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Adnan ESENYEL

(Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. Melek Zeynep ESENYEL

(Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. Kamuran GÖKDAĞ

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Doç. Dr. Feyza Şule GÜNGÖR

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Şevki İŞIKLI

(Marmara Üniversitesi)

Doç. Dr. Erdal İŞBİR

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Murat KARAKAYA

(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Doç. Dr. Murat Ertan KARDEŞ

(İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Emre KOYUNCU

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Senem KURTAR

(Gaziantep Üniversitesi)

Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ

(Atatürk Üniversitesi)

Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR

(Akdeniz Üniversitesi)

Doç. Dr. Cengiz İskender ÖZKAN

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. Utku ÖZMAKAS

(Uşak Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Tuncay SAYGIN

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. İsmail SERİN

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER

(Kırıkkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Özcan Yılmaz SÜTÇÜ

(İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Doç. Dr. Ferhat TEKİN

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

(Hacettepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Zafer YILMAZ

(Atatürk Üniversitesi)

Doç. Dr. Baha ZAFER

(İstanbul Teknik Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Gökhan AKBAY

(Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Elif AKGÜN KAYA

(Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim AKSU

(Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özgür AKTOK

(İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR

(Erciyes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Metin AYDIN

(Sakarya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Feyza CEYHAN COŞTU

(Hitit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Toros Güneş ESGÜN

(Hacettepe Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ekin Kaynak İLTAR

(Akdeniz Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KANTARCI BİNGÖL

(Muş Alparslan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tufan KIYMAZ

(Bilkent Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Faruk MANAV

(Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Melike MOLACI

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir TANIŞ

(Hitit Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Metin TOPUZ

(Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ahmet TÜZEN

(Gümüşhane Üniversitesi)

Dr. Mete Ulaş AKSOY

Dr. Volkan AY

Dr. Engin KOCA

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Dr. Bilge SALUR

Dr. Cemre UĞURAL YAMUÇ

İçindekiler / Contents

LEO STRAUSS, TİRANLIK VE HIERO'NUN PLATONCU OKUMASI
LEO STRAUSS, TYRANNY AND PLATONIC READING OF HIERO

Efe BAŞTÜRK (1-20)

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR
SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMİN VE GİORGİO
AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ

A HISTORICAL AND THEORETICAL INVESTIGATION ON THE LAW-POWER
RELATION: THE LAW-POWER RELATION IN CARL SCHMITT, WALTER
BENJAMIN AND GIORGIO AGAMBEN

Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS (21-48)

KURAL FAYDACILIK BAĞLAMINDA İNSAN HAKLARI
HUMAN RIGHTS IN THE CONTEXT OF RULE UTILITARIANISM

Fikri GÜL - Nurşen EKİNCİ (49-68)

KÜLTÜREL SÜREÇLERİN EĞİTİM VE TOPLUMSAL ALANDAKİ
EŞİTSİZLİKLERİN ÜRETİMİNE ETKİSİ

THE ROLE OF CULTURAL PROCESSES IN THE PRODUCTION OF SOCIAL
AND EDUCATIONAL INEQUALITIES

Duygun GÖKTÜRK - Dilara ÖZEL (69-90)

PRESOKRATİK FELSEFEDE DUYUM VE ALGI SORUNU
THE PROBLEM OF SENSATION AND PERCEPTION IN PRESOCRATIC
PHILOSOPHY

Mücella CAN (91-107)

DE ANIMA'NIN FENOMENOLOJİK KÖKENSELLİĞİ
PHENOMENOLOGICAL ORIJINALITY OF DE ANIMA

Müge TEPEYURT (109-122)

ARISTOTELES FELSEFESİNDE LİSAN KULLANIMININ UYLAŞIMSALLIĞI
THE CONVENTIONALITY OF LANGUAGE USAGE IN THE PHILOSOPHY OF
ARISTOTLE

Kadir KÜTÜKOĞLU (123-138)

OTANTİK KENDİLİĞİN OLANAĞI
THE POSSIBILITY OF AUTHENTIC SELF
Volkan ÇİFTECİ (139-154)

ANLAMA VE AÇIMLAMA YÖNTEMİ OLARAK DİYALEKTİK: HEGEL VE MARX
DIALECTICS AS A METHOD OF UNDERSTANDING AND EXPLANATION:
HEGEL AND MARX
Seyit COŞKUN (155-175)

SOSYAL BİLİMLER VE BİLİMSEL YASALAR
SOCIAL SCIENCES AND SCIENTIFIC LAWS
A.Dinçer ÇEVİK (177-194)

KESİNLİĞİN TEMELİ MÜMKÜN MÜDÜR?
IS THE GROUNDING OF CERTITUDE EVER POSSIBLE?
Samet BÜYÜKADA (195-204)

HEIDEGGER'İN TEKNİĞE YÖNELİK DÜŞÜNCESİNDE ONTİK-ONTOLOJİK
AYRIMI: TEKNİĞİN TEKNİK-OLMAYAN ÖZÜ
THE ONTICAL-ONTOLOGICAL DISTINCTION IN HEIDEGGER'S THOUGHT
ON TECHNOLOGY: THE NON-TECHNOLOGICAL ESSENCE OF TECHNOLOGY
Özgür AKTOK (205-231)

HEIDEGGER'İN HÜMANİST ÖZNE ELEŞTİRİSİ
HEIDEGGER'S CRITICISM OF THE HUMANIST SUBJECT
Resul YÜKSEL (233-252)

HEIDEGGER'İN İKİ NIETZSCHE'Sİ
HEIDEGGER'S TWO NIETZSCHES
Feyruze CILIZ (253-270)

FELSEFENİN DELİLİĞİNE YAKIN DURMAK: DELEUZE, NIETZSCHE VE
KHAOSMOS
STANDING CLOSE TO MADNESS OF PHILOSOPHY: DELEUZE, NIETZSCHE
AND CHAOSMOS
Barişcan DEMİR (271-290)

NIETZSCHEAN TRANSVALUATION OF ESTABLISHED RELIGIOUS VALUES
IN D.H. LAWRENCE'S *THE MAN WHO DIED*

D.H. LAWRENCE'İN *ÖLEN ADAM* ADLI ESERİNDE YERLEŞİK DİNİ
DEĞERLERİN NIETZSCHE ÜZERİNDEN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yeşim CARBAN (291-306)

FELSEFE-EDEBİYAT SINIRINI İHLAL ETMEK: DERRIDA'NIN METAFOR
FİKRİ

TRANSGRESSING THE PHILOSOPHY-LITERATURE BORDER: DERRIDA'S
IDEA OF METAPHOR

Peyami Safa GÜLAY (307-320)

MİNİMALİZM ANLAMLI BİR YAŞAM MI?: DÜNYADA VE TÜRKİYE'DE
MİNİMALİST PRATİKLER

IS MINIMALISM A MEANINGFUL LIFE?: MINIMALIST PRACTICES IN THE
WORLD AND TURKEY

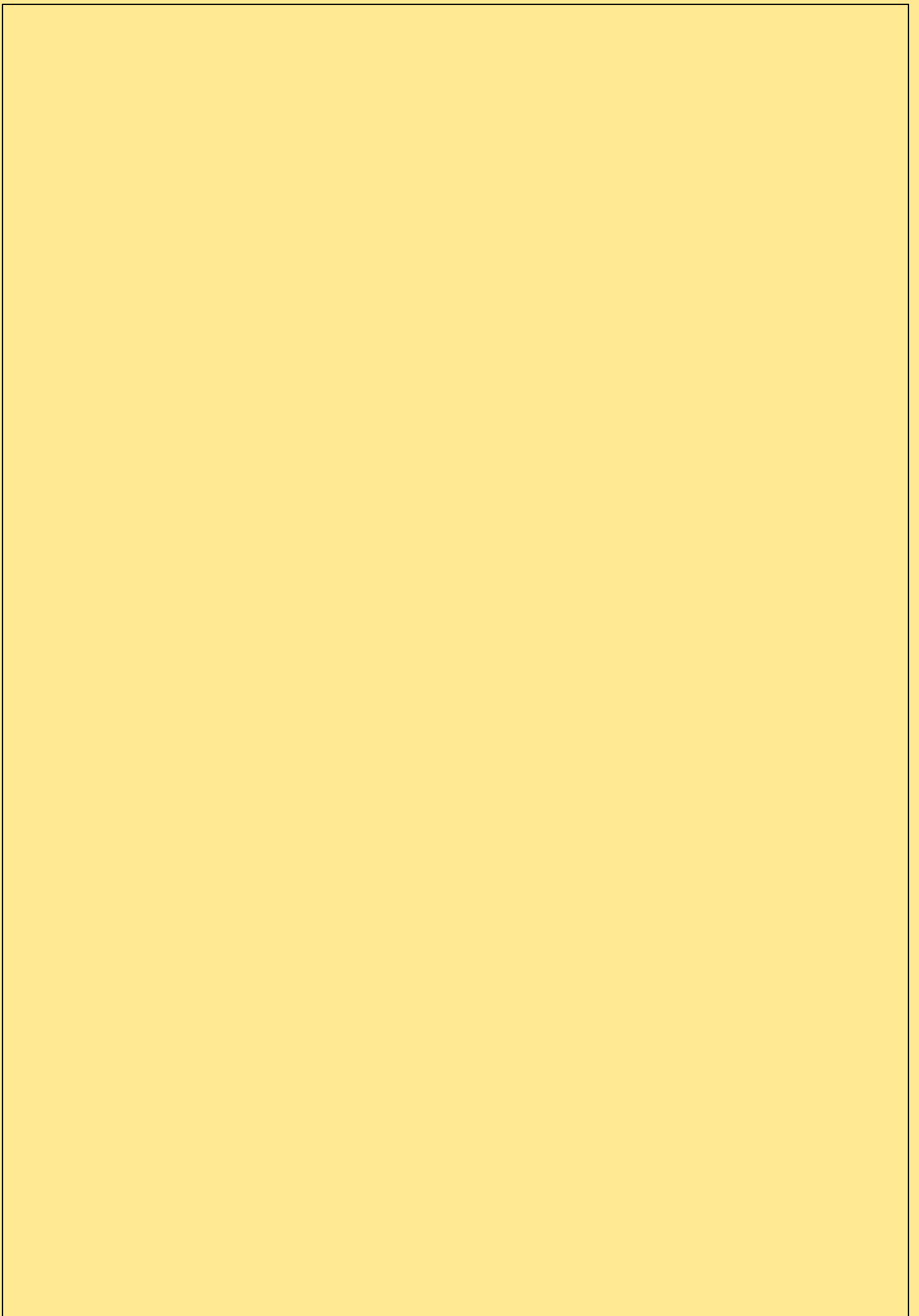
Meriç KÜKRER (321-340)

Yayın İnkeleri

- 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 yayımlanmamış 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) Yayımlanmayan 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 Ekim'in 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.



LEO STRAUSS, TİRANLIK VE HIERO'NUN PLATONCU OKUMASI

Efe BAŞTÜRK*

ÖZ

Ksenophon'un Hiero adlı eseri, Hiero adlı bir tiran ile Simonides isimli şair arasındaki sohbeti konu alır. Hiero, Simonides'e, sıradan insanlar gibi mutlu olamadığından yakınır. Simonides ise Hiero'nun mutlu olabileceğini, bunun için gerekli olan şeyin halkın mutluluğunu sağlamak olduğunu söyler. Leo Strauss, bu sohbette tiranlığa dair pek çok önemli unsuru görebileceğimizi söyler. Öncelikle tiran, halkın esenliği için kaygı duyabilecek bir monark değildir. Ayrıca tiranın mutsuzluğunun asıl sebebi, ortak iyinin ve onun nasıl gerçekleştirilebilir olduğuna ilişkin bilgi sahibi olmamasıdır. Tiran, kendi kanılarının yönlendirmesi altında herkesten şüphe duyan birisidir ve bu açıdan tiran, kimseyle dostluk ilişkisi geliştiremez. Strauss, tiranın mutsuzluğunu, ezoterik bir düzeyde okumaya çalışır. Bu ezoterik okuma, Platon'un politika felsefesinde belirlenmiş hususlarla aydınlatılmaya çalışılır. Bu makale, Strauss'un, Platon okuması üzerinden Hiero metnine nasıl yaklaştığını tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Leo Strauss, Hiero, Platon, Tiranlık, Politika

LEO STRAUSS, TYRANNY AND PLATONIC READING OF HIERO

ABSTRACT

Xenophon's Hiero is about a conversation between a tyrant whose name is Hiero and a poet whose names is Simonides. Hiero complains to Simonides that he is not happy like ordinary people. However, Simonides tells Hiero that he could be happy like ordinary people and this would be possible if he could serve for the happiness of the people. Leo Strauss argues that we could see many important things about tyranny in this conversation. Firstly, the tyrant is not a monarch who could worry about the common good. Besides, the very reason of unhappiness of the tyrant is because he does not have the knowledge of common good and how it could be realized. The tyrant is someone who doubts everyone under the direction of his own opinions, and, for this reason, he cannot make friends with anyone. Strauss tries to comprehend the unhappiness of the tyrant under an esoteric reading. This esoteric reading is tried to be enlightened by the matters that are marked in Platonic political philosophy. This article aims to discuss how Strauss approaches Hiero through his Platonic reading.

Keywords: Leo Strauss, Hiero, Plato, Tyranny, Political

* Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,
efe.basturk@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7117-0734

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 1-20

Makalenin geliş tarihi: 06.06.2021

Makalenin kabul tarihi: 29.11.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 1-20

Submission Date: 06 June 2021

Approval Date: 29 November 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Strauss, Tiranlık Üzerine adlı eserine, tiranlığın siyasal yaşamla yaşıt olduğuna dair bir saptamayla başlar¹. Ancak bu saptama, hemen akabinde yerini bir eleştiriye bırakır. Strauss açısından modern politika felsefesi, tiranlığı layığınca çözümlenmekten yoksundur ve bu yoksunluk onun en büyük eksiğini oluşturur². Strauss, modern düşüncenin tiranlığa hak ettiği ilgiyi göstermeyişi yalnızca modern siyaset felsefesinin bir problemi veya eksiği olarak görmez; nitekim, bu eksiklik, siyaset felsefesinin ilgilendiği problemler düşünüldüğünde, modern yaklaşımın neden çaresiz kaldığını göstermesi açısından kritik önemdedir. Modern siyaset felsefesi, Strauss'a göre, felsefenin üstlendiği klasik misyonun tamamen dışında kalmış olmasıyla, siyasal ilişkiyi salt olgunun çözümlenmesine odaklanan bir bilimsel bakışın içerisine hapsetmiştir. Oysa, Strauss, siyaset felsefesinin Platon'dan beri felsefi bir kaygıyla oluştuğunu düşünür. Bu kaygı, felsefeyi, verili olan düşünme ve yargı süreçlerinin karşısında eleştirel ve sorgulayıcı bir pozisyona oturtabilmektir ve felsefe, bu anlamda, inşa edilmiş politik ve yasal yapılar ile bunlara kaynaklık eden düşünsel zemini istikrarsızlaştırıcı bir mahiyete sahip olması nedeniyle önyargıyla, hatta kimi zaman düşmanlıkla yaklaşılan bir şeye dönüşmüştür. İşte bu tedirginlik hali içerisinde felsefe kendisini muhafaza etmek amacıyla, mevcut politik düzene karşı ezoterik bir forma bürünmek zorunda kalmıştır. Ezoterik yazım tekniği aracılığı ile felsefe, kendisine kuşku ile yaklaşan politika karşısında korunaklı ve belki biraz da kapalı bir alana sahip olmuştur.

Felsefenin ezoterik bağlamında fark etmemiz gereken şey, felsefenin elitist bir faaliyet olmasından ziyade, felsefeyi buna mecbur bırakan bir şeyin varlığıdır. Strauss, bunu "felsefe ve politika [polis] arasındaki gerilim" olarak okumayı önerir³. Felsefe ve polis, birbiriyle uzlaşmaz iki ayrı düşünce, eylem ve varoluş biçimidir ve aralarındaki bu uzlaşmaz farklılığın nereye kadar uzanabileceği sorusu, Sokrates'in Savunması ile yanıtlanmıştır. Strauss, Sokrates'in Savunması'nda, filozof ve site arasındaki mutlak bir uyumsuzluğun kaçınılmaz politik sonuçlarını görmemiz gerektiğini söyler⁴. Buna göre, filozofun yaşamı sitede tehdit altındadır; çünkü site, filozofun filozofça tavrının kendi

¹ L. Strauss, "On Tyranny", V. Gourevitch & M. S. Roth, *On Tyranny*, Chicago & London: University of Chicago Press, 2013, s. 22

² Strauss, *age*, s. 23

³ Strauss'a göre felsefe ve site arasındaki gerilimin ilk kaynağını Sokrates'in polisin ideal versiyonu ile yaşayan canlı hali arasında gösterdiği ayırmda bulabiliriz. Bu ayırım, ideal olanı gerçekliğe daima temas etmekle yükümlü bırakan bir tavrın da göstergesidir. L. Strauss, *Persecution And the Art of Writing*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1980, s. 16

⁴ L. Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. S. Zelyüt, İstanbul: Öteki, 2017, s. 74-76

düzenini yalnızca eleştirmeyip aynı zamanda onu geçersiz kılmaya dönük bir düşünsel ufka sahip olduğunun farkındadır. Bunun açık anlamı, filozofun site tarafından muhakkak kontrol altında tutulması gerektiğidir; aksi halde siteyi anlamlandıran bütün söylem, mit, kanaat ve düşünceler sahip oldukları kolektif konsensüsten yoksun bırakılacak ve böylece sitenin iç düzeni tehdit altına girecektir. Öyleyse filozof ve site arasındaki uyumsuzluk, çok daha geniş açıdan ele alınması gereken bir ayrımı işaret etmektedir ve Strauss tam da bu ayrımın derinlemesine incelenmesi amacındadır. Ona göre siyaset felsefesi, başlangıcından beri, filozofun kendisinde dile gelen hakikatin polis tarafından politik düzeyde reddinin yol açabileceği öngörülemez sonuçları hakkında saptamalarda bulunma kaygısındadır. Bu kaygı, modern siyaset felsefesi tarafından göz ardı edilmiş olmasına karşın, klasik siyaset felsefesinde belirleyici etkiye sahiptir.

Strauss, klasik siyaset felsefesinin bu kaygısının zorunlu sonucunun, tiranlık tartışmasında görünür olduğunu düşünür. Tiranlık, klasiklerin üzerinde en çok durdukları hadisedir, ancak onlar tiranlığı, modernlerin anladığı anlamda bir rejim sorunu çerçevesinde düşünmezler. Tiranlık, çok daha derinlikli bir okumayı gerektirir, ki onun önemi ve mesajı ancak bu şekilde anlaşılabilir. Strauss, bu nedenle, tiranlığın ezoterik okumanın bir konusu olduğunu düşünür ve tiranlık incelemesine de bu minvalde yaklaşır. Strauss'un tiranlık okuması, Ksenophon'un yazmış olduğu kısa bir metne ve bu metni dolaylı olarak bağlantılı kılmaya çalıştığı Platoncu politika felsefesine odaklanmıştır. Ksenophon'un Hiero adlı eseri, Strauss'un öylesine dikkatini çekmiştir ki, Strauss, bunun günümüz siyaset felsefesindeki en derin boşluğu anlamak için öncelikle başvurulması gereken bir metin olduğunu düşünür. Çünkü Hiero, kısıtlı ve argümanının arkaik bağlamı bir kenara bırakıldığında, tiranlığın en yalın halini gözler önüne sermesiyle, siyaset felsefesinin temel problem hattını oluşturur⁵. Ancak Strauss, Hiero'da tiranlığın siyaset felsefesini ilgilendiren bağlamını doğrudan kavrayamayacağımız bir boyutunu vurgulamayı ihmal etmez. Diğer bir deyişle, tiranlık tartışması, günümüz siyasal bilimlerinin iddia ettiğinin aksine, doğrudan siyaset bilimsel bir perspektiften hareketle çözümlenemez, zira tiranlığın özünde siyasal bir köken yoktur ya da tiranlık salt siyasal veya siyasete mündemiç bir mesele değildir. Tiranlık, Strauss'un da pek çok kez vurguladığı gibi, polis ve felsefe arasındaki radikal ayrımı izleyebileceğimiz bir hat sunar. Bu bağlamda tiranlık, felsefesiz bir politik düzenin nihai evresini işaret ederek, siyaset felsefesinin hem misyonunu hem de konusunu tayin eder. Felsefe, tiranlık ihtimalinin varlığı neticesinde, sitenin üzerine inşa edildiği yasal ve politik dünyanın sorgulayıcısı rolüne bürünmüştür ve bu rol, felsefeyi, hem politika

⁵ Strauss, *On Tyranny*, s. 24

karşısında mesafe almaya fakat hem de politika karşısında belirli sorumluluklar üstlenmesine itmiştir. Strauss açısından tiranlık meselesi, bu yüzden salt siyasal alana ait bir konu olarak görülemez; çünkü tiranlık, siyasallığın felsefe ile olan ilişkisi ile anlaşılabilir bir konudur ve esas itibariyle modernlerin kaçırdığı nokta da budur. Modern siyaset felsefesi, tiranlığı bir rejim sorunu olarak görmüş, böylece tiranlığı tümüyle siyasallığa ait bir mefhum olarak kavrama eğilimi göstermiştir⁶. Oysaki tiranlık, siyaset ve felsefe arasındaki ilişkiyle anlaşılabilir bir konu olması sebebiyle, siyaset felsefesinin merkezini işgal etmektedir ve yine bu sebeple siyasal okumaya indirgenen bir yorumun ötesinde değerlendirilmeyi gerektirmektedir. Bu, Strauss'un Hiero okumasında siyaset felsefesini neden ezoterizmle buluşturmaya çalıştığını anlamak için son derece önemlidir. Ezoterizm, Strauss açısından klasik metinleri veya düşüncüyü sınırlı bir cemaate açmak anlamında elitist bir arzuya karşılık gelmez; ezoterik okuma, daha ziyade, bu metinlerdeki düşünceleri metnin genel bağlamının derinliğinde yakalayabilmek için başvurulan bir yöntemdir ve bu yönüyle ezoterik okuma, Strauss'çu politik felsefe açısından, felsefi okumanın bir örneğidir⁷. Bu okuma, metni, kendi sınırlı bağlamının ötesine taşımak suretiyle, metinde gizli veya kapalı bırakılmış hususları metinle irtibatlı kılmayı amaçlar. Bu makalenin amacı, Strauss'un ezoterik okuma tekniğinden hareket ederek, Hiero adlı metni hem Strauss nezdinde hem de onun bakış açısına yeni bir açıklık kazandıracak şekilde yeniden bir okumaya tabi tutmaktır. Bu okuma, tiranlık meselesini ele almak için olguları ve düşünceleri neden derinlemesine çözümlenmesi gerektiğine ilişkin bir iddiayı ortaya koyabilmek amacını da bünyesinde taşımaktadır.

Hiero: Tiran Kimdir?

Ksenophon, Hiero'yu kaleme alırken metni iki ana bölüme ayırır⁸. İlk kısımda, tiran kişisinin popüler kimliğinin uzağına düşen bir anlatı geliştirilir ve tiranın, yine sanılanın aksine, aslında ne denli mutsuz ve çaresiz veya güçsüz olduğu anlatılır. İkinci kısımda ise tiranın muhatabı olan şair Simonides devreye girerek, tiranın bu mutsuzluktan nasıl kurtulabileceğine dair öneriler ortaya koyar⁹. Bu yönüyle bakıldığında, Hiero, klasik bir Platoncu sahneyi andırır: bir

⁶ S. B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago & London: University of Chicago Press, 2006, s. 133

⁷ L. Lampert, "Strauss's Recovery of Esotericism", S. B. Smith (der), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York: Cambridge University Press, 2009, s. 67-68

⁸ Xenophon, "Hiero or Tyrannicus", çev. M. Kendrick, V. Gourevitch & M. S. Roth, *Leo Strauss: On Tyranny*, Chicago & London: University of Chicago Press, 2013

⁹ Metinde tiranın muhatabı olarak seçilen Simonides ismi tesadüf sayılmamalıdır. Simonides, dönemin Yunan kültüründe bilhassa siyasi ve askeri mersiyeleri ve methiyeleri ile ünlü bir şairdir. Fakat bunun kadar önemli bir ayrıntı, Simonides'in

yanda politikacı (*Hiero*) vardır ve politikacının karakteristik özellikleri Devlet, Savunma, Devlet Adamı gibi politik metinlerdeki politikacı figürlerle benzerlik gösterecek şekilde sunulur: politikacı hırslı, cesur ve istekli birisidir ve bunlar için mücadele etmeyi göze alan bir kişidir. Onun karşısında ise, kendisini dizginlemeyi salık veren bir filozof tiplmesi vardır ve onun misyonu, doğruluk-yanlışlık ayrımını mümkün olduğunca kişisellikten uzak bir bağlama taşımaktır. Bu, Strauss'un pek çok yerde tespit ettiği gibi, politika felsefesinin klasik sahnesini meydana getirmektedir: şan, şöhret, doğruluk ve gücü kendi dünyası içinden yorumlayan ve bunlarla elde edilebilecek olan yönetimi kişiselleştirme eğiliminde olan politikacı ile tüm bunların değerini ve anlamını kişisel arzuların dizginlenmesinde gören filozofça tavır karşı karşıyadır.

Hiero, tiran ile şairin karşılıklı sohbetiyle açılır¹⁰. Xenophon, tiran ile şairin nasıl bir ortamda konuşmakta olduklarına dair bir bilgi vermez – oysa sahne, çevre ve dramaturjik çerçevesi ile Platon için çok önemlidir. Okuyucu, tiran ve şair arasındaki konuşmaya tam ortasından dahil olur. Tiran, işlerinin ardından istirahate çekilmiştir; sonra yanına doğru gelen şair Simonides ile sohbete başlar. Sohbetin başlama zamanının tiranın istirahatine denk gelmesi yalnız zamansal anlamıyla değil, ezoterik anlamıyla da önemlidir: tiran, işinin ve meşguliyetinin haricinde felsefe ile ilgilenebilmektedir, oysa şair Simonides için felsefeyle uğraşmanın belirli bir vakti yoktur. Bu, felsefe ile siyaset arasındaki farkın görünür kılındığı ender ama mühim noktalardan bir tanesidir.

Simonides, tirana, kendisi ile sıradan insanlar arasında nasıl bir ayrım gördüğünü sorar. Bu soru ile amaçlanan şey, tiranın kendisini kendisinde nasıl kavramakta olduğunu göstermek içindir. Simonides'e göre Hiero, tiran ve insan olarak iki kişiden oluşmaktadır ve kendisi her iki yaşamı deneyimlemesi itibarıyla bu kıyaslamayı yapabilecek ehliyettedir¹¹. Simonides, bu esnada, kendi fikrini sunmaktan çekinmez; bu çekinmeme önemli bir ayrıntıdır, zira tiran ve şair arasındaki konuşmanın felsefi, yani doğru-yanlış arasında belirli bir ayrım yapmaya imkan verecek bir önerme geliştirmeye dönük bir konuşmaya evrilebilmesi için muhataplar arasında belirli bir söz eşitliğinin olması gerekir. Simonides, sıradan insanın temel karakterini şöyle saptar: sıradan insanın yaşamı, amacı ve kaygısı, amaçladığı hazlardan ve kaçındığı acılardan ibarettir. Hiero'nun bu ilk kıyaslamaya verdiği yanıt Simonides'in düşündüğünün

dönemin tiranları arasında uzlaştırıcı olmasıdır. Xenophon, Simonides'i Hiero ile konuşturmakla, Simonides'in bir anlamda bu "kamusal" rolünü canlandırmaktadır. L. M. Kowerski, *Simonides On The Persian Wars: A Study of the Elegiac Verses of the "New Simonides"*, New York: Routledge, 2012, s. 12

¹⁰ Xenophon, *Hiero*, s. 3

¹¹ Xenophon, *Hiero*, s. 4

aksindedir: Hiero, tiranın, sıradan insana göre çok daha olumsuz bir durumda olduğunu söyler¹². Sıradan insan hayattan keyif almakta ve özgürlüğünü yaşamaktadır, tiran ise ne keyif alabilmektedir ne de özgürlüğünü yaşayabilmektedir. Simonides, bu şaşırtıcı yanıt karşılık, neden sıradan insanların tiranlığın sahip olduğu şeylere sahip olma arzusunda olduklarını sorar. Hiero'ya göre bunun sebebi, insanların tiranlık veya onun sahip oldukları hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmamalarıdır¹³. İnsanlar, tiranda veya tiranlıkta, kendi yanılısamalarından başka bir şey görmezler ve bu nedenle tiranlığı olduğu haliyle, yani gerçekliği ile değil, kendi kanaatleriyle kavrarlar.

Strauss, burada, Hiero ile Platon'un eserlerinde tiranlık karakteriyle özdeşleşmeye en yatkın olan figürler (Kallikles ve Thrasymakos) arasında bir yakınlık keşfeder¹⁴. Devlet'te, Sokrates ve Thrasymakos arasında geçen adalet ve doğruluk hakkındaki konuşmada, Thrasymakos'çu tez, "adalet, güçlünün işine gelendir" şeklinde bir önermede kaydedilir¹⁵. Bu tez, biraz daha ilerletildiğinde, fark edilecektir ki, Thrasymakos, adaleti salt kendi algıladığı haliyle kavramaktadır. Thrasymakos'un bu sofistike yaklaşımı, Sokrates'in, 'hakikatin bireysel algıdan bağımsız bir gerçekliğe sahip olması gerektiği' anlamına gelen görüşüyle yanışlamaya tabi tutulur¹⁶. Bu yanışlama, epistemolojik bir ayırmadan ziyade politik bir bağlam taşır; zira hakikatin göreliliği tezi, adalet gibi kamusal veya politik bir erdemi ortak iyi bağlamından çıkartarak birbiriyle çatışan rakip görüşler ve kanaatler arasındaki bir oyuna indirgeme riski taşımaktadır. Öyleyse hakikatin kanaat karşısındaki konumu, sadece epistemolojik bir mesele düzeyinde tartışılmaz; asıl mesele, kanaatlerin insanı yanlış yönlendiren, daha doğrusu insanın doğasındaki kötücül karakterin güçlenmesine neden olan etkiyi ve bunun politik mahiyetini saptayabilmektir¹⁷. Bu yetki keşfedildiği vakit, kanaatlerin olası tehlikeleri de daha rahat kavranabilecektir.

¹² Xenophon, *Hiero*, s. 4.

¹³ Xenophon, *Hiero*, s. 4-5

¹⁴ Strauss, *On Tyranny*, s. 68

¹⁵ Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 338c.

¹⁶ Platon, *Devlet*, 350c-d

¹⁷ Bu mesele Platon tarafından Gorgias'ta tartışılır. Gorgias'ta Platon, muhatapları Gorgias ve Kallikles'ten retorik sanatının esas konusunu duymak ister ancak tatmin edici yanıt alamaz. Sokrates'in bu soruyla asıl söylemek istediği şey, retorik'in belirli bir nesnesi veya yöneldiği sabit bir hakikatinin olmamasıdır. Bu nedenle retorik, üzerinde konuşulan konu hakkındaki yargının değişebilirliğine atıfta bulunan ve bu nedenle de konuşma etkinliğini tümüyle karşısındakini alt etmeye yönelik bir oyun olarak anlaşılmalıdır. Bu, Platon'un Sofistlerle olan mücadelesinin önemli aşamalarından bir tanesidir ve Platon burada, sofistlerin retorik yoluyla konuşmanın kendisinden bağımsız olan aşkın bir hakikate ulaşmayı değil, hakikati konuşma etkinliğinin değişken vafına indirgeyerek onu

Yeniden Hiero'ya dönersek, tiranın şaire söylediği şeyde karşımıza çıkan mesajı şimdi Strauss'çu okumayla daha net anlarız. İnsanların tiranın yaşamına özenmelerinin altında yatan sebep, onların tiranın yaşamını gerçek anlamıyla bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Hiero, insanların, tiranın yaşamını yalnızca kanaatleriyle algılamakta olduklarını söylediğinde esas vurgulamak istediği şey, tiranın, insanların kendi arzularının vücuda gelmiş hali olarak anlaşılmağa olduğudur. Bu saptama, Strauss'un da üzerinde en fazla durduğu noktalardan bir tanesidir, nitekim klasik politika felsefesi açısından tiranlığın esas bağlamını bu nokta teşkil eder ve bu, aynı zamanda, klasik tiranlığı modern tiranlıktan ayıran şeydir. Strauss'a göre modernlerin salt yönetici pozisyonuyla sınırlandırdıkları tiranlık, klasiklerde yönetilenlere dek uzatılarak incelemeye tabi tutulur¹⁸. Tiranlık, Hiero metninin ilgili kısmında fark edebileceğimiz üzere, yalnızca yönetenlerin keyfi iktidarıyla sınırlı bir anlamda düşünülmez; tiranlık, öncelikle, kanaatlerin hakikatin yerini almaya dönük bir düzlemde gerçekleşebilir bir şeydir. Bu, klasiklerin, tiranlığı sadece politik rejim meselesi olarak görmeyip, çok daha geniş bağlamda, bir varoluş sorunu olarak gördüklerinin işareti olarak değerlendirilmelidir¹⁹.

7

Hiero, Simonides'e, tiranın neden mutsuz sayılması gerektiğini ispatlamaya çalışır ve bunun için tüm bedensel hazları sırayla ele alır²⁰. Her bir haz durumunda tiranın sıradan insana karşın mutsuz olmasına sebep olan şey, tiranın bu hazları sıradan insan gibi özgürce yaşayamamasıdır. Hiero'nun esas vurgulamaya çalıştığı şey şudur: tiran, tüm bedensel hazları, bu hazlara konu olan güdülerin veya arzuların tam anlamıyla yaşandığı bir durumda deneyimlememektedir; çünkü tiranın arzuları ve hazları daima güvenlik korkusu altındadır. Tiran, mutlu olamaz, acı çekemez, haz alamaz, vb.; çünkü tiranın en üst önceliği sadece hayatını korumaktır ve bu nedenle tiran, en mutlu anında dahi hayatta kalma endişesinin ve güvenlik kaygısının etkisi altındadır²¹.

kazanılacak ya da kaybedilecek bir şeye indirgemek istediklerini vurgular. Platon, *Gorgias*, çev. M. Rifat ve S. Rifat, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

¹⁸ G. P. Grant, "Tyranny And Wisdom: A Comment on the Controversy Between Leo Strauss And Alexandre Kojeve", *Social Research*, Vol. 31 (1), 1964, s. 46

¹⁹ Morgan, Platon'un politika felsefesinde ruh ve site arasında kurulan analoginin tiranlığı anlamının yegane koşulu olduğunu öne sürer. Bir ruhu gözetmenin ilkeleri ile sitedeki esenliği düşünmenin koşulları arasındaki uyumluluk, Morgan'a göre sadece benzerlik değildir. Morgan'a göre Platon bu benzetmeyi yaparken, bireyin kendi ruhunda tıpkı bir site gibi bir dizi çeşitli unsuru barındırdığını ve ruhun iyiliğinin koşulunun bu unsurlar arasında kapsayıcı bir uyum ve dengenin gözetimine bağlı olduğunu söylemeye çalışmıştır. K. A. Morgan, "Introduction", K. A. Morgan (der), *Popular Tyranny: Sovereignty And Its Discontents in Ancient Greece*, Austin: University of Texas Press, 2003, s. xviii.

²⁰ Xenophon, *Hiero*, s. 6

²¹ Xenophon, *Hiero*, s. 7

Hiero, tiran ve sıradan insan arasındaki en temel farkın bu olduğunu söyler. Sıradan insan, tiranın sahip olmadığı bir şeye sahiptir: gerçeklik ya da samimilik. Tiran, başkalarıyla kurduğu herhangi bir ilişkide, karşısındakiyle olan mesafesini sadece güvenlik kaygısına göre belirler. Böylece tiran, karşısındakiyle kurduğu ilişkinin kendi özgül hakikatine göre değil, yalnızca karşısındakinin kendisinde bıraktığı güvenlik izlenimine göre davranışta bulunur. Simonides, yine de tiranın sıradan insana nazaran pek çok avantaja sahip olduğunu söylemeye devam eder. Simonides'in argümanı şimdi tiranın sıradan insanların hiç sahip olamayacağı bir şeye, saygınlığa çevrilir²². Simonides, tiranın sahip olduğu saygınlığın, onun dostlarına yardımcı olmasına, düşmanlarına ise korku salmasına fayda sağlar. Bu argüman da Hiero tarafından reddedilir. Hiero, kendisi açısından dost ve düşman ayrımının belirsizliğine vurguda bulunarak, bu belirsizliğin neden olduğu kaygıların ve korkuların tiranı dostlarına karşı dahi temkinli davranmaya zorladığını söyler. Buradaki argüman, tiranın, dost-düşman, mutluluk-acı, barış-savaş, vb. ayrımlarını kuramaz bir durumda olduğuna dönük bir göndermedir ve politik anlamı çok kritiktir. Tiran, sıradan insanın kendisini güvenli, refah ve mutluluk içinde hissettiği sitede yalnızlık ve korku hisseder²³. Bu, sıradan insanla tiran arasında bir his farklılığını göstermez; ayırım, çok daha derinde saklıdır. Polisin sıradan insanlar için mutluluk ve huzur ile anlamlı olmasının karşısında tiran açısından polis, yalnızca güvenlik mantığı dahilinde düşünülür. Tiran, sitenin selametini, ortak iyisini, yurttaşların mutluluğunu, vb. gözeten bir yöneticiden ziyade, herkesi ve her şeyi kendi kişisel kaygıları ve korkuları nezdinde değerlendiren bir kişidir. Tiran, başka bir deyişle, kimseyi ya da hiçbir şeyi, kendi hakikati çerçevesinde düşünemez; o, kanaatleri tarafından esir alınmıştır ve dünyaya yalnızca kendi kanaatlerinden bakmaktadır.

Tiranın kanaatleri tarafından esir alınmasının politik bir anlamı da vardır. Polis – ve politika – tiranlık altında yalnızca korku, kaygı ve güvenlik gibi mefhumlarla düşünülmektedir. Bu yüzden tiranlık, esas olarak, politikanın (polis hakkında düşünce-eylem-varoluş) sonunu, daha doğrusu yokluğunu gösterir²⁴.

²² Xenophon, Hiero, s. 7-8

²³ Wallach, tiranla sıradan insan arasındaki bu psikolojik farkın, tiranlığın esas kaynağı olduğunu belirtir. Mutluluk ile mutsuzluk arasındaki "politik" yani site ile ilgili bağlamının ayırında olunamama durumu, tiranlığın kökeninde kayıtlıdır. J. R. Wallach, *Platonic Political Art: A Study of Critical Reason and Democracy*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001, s. 75

²⁴ D. R. Villa, yirminci yüzyılın iki etkili siyaset kuramcısı olan Leo Strauss ve Hannah Arendt arasındaki yakın bağın bu noktada mümkün olabileceğinden bahseder. Villa'ya göre Arendt ve Strauss, büyük orandaki farklılıklarına karşın, tiranlığı – veya Arendt'in çağdaş siyasal dünyayı anlamak için başvurduğu totalitarizmi – tefekkür yaşamı olan felsefe (Strauss) ile birlikte yaşamının ilke ve usullerinin yegane deneyimlenme veya

Politika, tiranlıkta, yalnızca tiranın kişisel kanaatleriyle belirlenen bir alanı ifade eder ve bu bağlamda politikanın tüm kamusal ve kolektif anlamları olan sorumluluk, saygı, eşitlik, vb. mefhumlar devre dışı kalır.

Konuşma bu şekilde ilerlerken, bir anda Simonides çok kritik bir müdahalede bulunur. Tiran, madem bu denli mutsuzdur ve dahası mutsuzluğunun nedenleri hakkında bilgiye sahiptir, neden o halde tiranlıktan vazgeçmemektedir²⁵? Bu, aynı zamanda, diyalogun ezoterik bağlamını oluşturan kritik bir yerdir, çünkü Simonides'in sorusu, aslında zaten yanıtını kendi içinde barındıran bir sorudur. Zira tiranın o ana değin vermiş olduğu yanıtlara bakacak olursak, tiranın şikayeti mutsuzluğu değil, bu mutsuzluğun giderilemeyecek bir raddeye gelmiş olmasıdır. Tiran, kendinden başka herkesi kendisine tehdit gördüğü için, başkalarında da benzer bir intiba bırakmıştır²⁶. Kısaca tiran, mutsuz olmasına karşın tiranlıktan vazgeçemez, çünkü ondan vazgeçtiği an tiranlık aracılığı ile fayda sağladığı her şeyden – başta can güvenliğinden – mahrum kalır.

Hiero, tüm argümanlarını sunmuştur ve şimdi sıra Simonides'e gelmiştir. Simonides, Hiero'yu dinledikten sonra, ona birtakım tavsiyelerde bulunmaya başlar²⁷. Bu tavsiyelerin gerçekleşme ihtimallerinden daha önemli olan bir şey varsa, o da, bir tiranın filozofça bir yönlendirmeye açık olması veya bunun zımni olarak kabul edilmesidir. Diğer bir deyişle, tiran için halen umut vardır ve felsefe tam anlamıyla bu umudun peşinden koşar. Simonides'in Hiero'ya en önemli tavsiyesi, sahip olduğu gücünü kişisel kanaatlerinin gölgesinden kurtararak halkının iyiliği ve esenliği için kullanmasıdır²⁸. Burada esenlikten kastedilen, ilk elde, elbette ki ortak iyiliğe yöneltilmiş bir siyasal iktidar anlamına gelir; ancak biraz daha derinlemesine bakıldığında, burada asıl kastedilmeye çalışılan şeyin, siyasal iktidarı, tam da Hiero'yu mutsuz ve çaresiz bırakan kanaatlerden arındırarak kavrayabilme gerekliliğine bir atıf olduğu pekala düşünülebilir. Bu

oluşturulma biçimi olan politikanın (Arendt) geçersizleştirildiği bir durum olarak kavrarlar. Nitekim Arendt, politika hakkında düşünmeyi, insani ilişkiler alanının belirlenmesi olarak görür. Mesele, politika sayesinde bu dünyayı yaratabilmektir. Bu yüzden politika, kolektif özgürleşmeyi sağlayan bir düşünme-eyleme pratiğidir. Strauss ise politik eylemi, akıl yoluyla ahlaki buyruklara ulaşmak adına destekler. Bu buyruklar, insani kusurluluğun önlenmesi veya bunun keyfiyete yol açmasının engellenmesi amacı taşır. D. R. Villa, "The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates", *Political Theory*, 1998, Vol. 26 (2), 1998, s. 148, ss. 147-17

²⁵ Xenophon, *Hiero*, s. 8-9

²⁶ T. Koivukoski, "The Education of Tyrant", T. Koivukoski ve D. Tabachnick (der), *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2005, s.197

²⁷ Xenophon, *Hiero*, s. 10

²⁸ Xenophon, *Hiero*, s. 11

bağlamda, Simonides'in söylediklerinden, tiranın başkalarından, başkalarının da tirandan devamlı korku ve kaygı duymalarının karşılıklı bir güvensizliğe ve bu sebeple her an vuku bulmaya hazır bir iç kargaşaya (*stasis*) neden olabileceği imasında bulunduğu sonucu çıkarılabilir mi? Ve bunun kadar önemli bir başka soru daha vardır: Hiero, Simonides'in tavsiyeleri karşısında neden sessiz kalmıştır?

Hiero'da Neden Tiranlığı Anlayamayız?

Kojeve, Hiero'nun sessizliğinde görmemiz gereken şeyin, tiranın iflah olmaz bir biçimde tiranlığa mahkum olduğu ve bu nedenle de tiranın, her ne kadar mutsuz da olsa, tiranlığın neden olduğu şeylerden kurtulma konusunda herhangi bir isteği olmayacağı ve yine bu sebeple tiranın hiçbir şekilde ıslah edilip düzeltilemeyeceği sonucu olduğunu söyleyerek meseleye dönük olumsuz bir tavır takınır²⁹. Kojève'in tezi, tiranın hiçbir şekilde eğitilemeyeceği düşüncesine yakın olması nedeniyle, tiranlığın doğrudan felsefenin kaygısı ile amacının karşısında konumlandırılışına delalettir. Felsefe ile tiran arasındaki bu karşıtlık, Strauss'un da gündemindedir ve Strauss bu ayrımı doğru tahlil edebilmek için meseleyi felsefenin ve tiranlığın doğasını ayrı ayrı çözümleyerek aşma çabasına girişir. Eğer felsefe ile tiranlığın doğaları anlaşılabilirse, işte o zaman bu ikili arasındaki uzlaşmazlığın doğru tahlil edilebilmesi mümkün olur. Ksenophon'un okuyucuya bıraktığı bir meselenin, yani felsefenin tiranı/tiranlığı ıslah edip edemeyeceği sorusu da böylece yanıtlanmış olacaktır.

Strauss, Hiero'ya yaklaşırken, önce görünürdeki anlamdan hareket eder. Hiero metninde okuyucuya gösterilen şey, şairin tavsiyelerini dinlediği takdirde, bir tiranın halkının esenliğine ve ortak iyiye uygun davranıp siyasal iktidarı bu yönde kullanabileceğidir³⁰. Fakat buradaki sorun, açıkça, tiranlığa ilişkin hiçbir şey söylememektedir. Tiranın halkının esenliğine göre gerçekten davranıp davranmayacağı veya bunu sadece insanların kanaatlerini etkilemek amacıyla yapıp yapmayacağı sorusu belirsiz durmaktadır. Başka bir ifadeyle, tiranın, Simonides'in tavsiyelerini dinleyip gerçekten ikna olması ile bu tavsiyelere stratejik-taktik düzleminde yaklaşarak halen iktidarı koruma arzusunu merkezde tutması arasındaki sınır muğlak kalmaktadır. Oysa bu muğlaklık, Strauss'a göre, bütün bir klasik politik felsefe geleneğini kuşatan temel bir problemin biricik göstergesidir. Klasik politika felsefesinin esas kaygısı, tiranlığı düzeltmek veya ona rejim tipolojisi içinde uygun ve makul bir yer bulmak değil, tiranlığı doğrudan siyaset felsefesinin kurucu problemi düzeyinde sorgulamak

²⁹ A. Kojève, "Tyranny and Wisdom", *On Tyranny*, s. 136

³⁰ R. W. Newell, "Is There an Ontology of Tyranny", *Confronting Tyranny*, s. 145

ve sorunsallaştırmaktır³¹. Bu sebeple esas mesele, tiranlığı ıslah edip edemeyeceği sorusundan evvel, tiranlığı hakikatine uygun çözümleyebilmektir. Bunun için de gerekli olan şey, kavramı veya olguyu hakikatine uygun çözümlenmek adına felsefeye başvurmadır. Oysa Hiero'da gördüğümüz şey, felsefenin çok kısıtlı düzeyde kalmış olmasıdır. Simonides, tiranın mutsuzluğuna karşı ona tavsiyelerde bulunurken, tiranı varoluşsal bir değişime ikna etmekten ziyade, onu halkına doğru görünmeye çalışmak konusunda ikna ediyor gibidir. Bu, Strauss için çok önemlidir, çünkü Strauss açısından Hiero metni, klasik düşüncenin içerisinde modern politika felsefesine en çok benzeyen bir eserdir ve Strauss'a göre Hiero, Makyavel ile benzerlikler taşır³². Hiero'nun Makyavel'in Prensi ile benzerliğe sahip olmasının nedeni, Makyavel ile beraber ortaya çıkan modern politika felsefesinin ahlak ve politika arasındaki ilişkiyi bulanıklaştırması, hatta politikaya ahlakın karşısında belirli bir özerklik atfetmesidir³³. Bu özerklik, kendisini en iyi, iktidarın birincil, üstün ve biricik amaç haline getirildiği Makyavel'de gösterir. Makyavel, politikanın amacı ve konusunu doğrudan iktidarın kendisiyle özdeşleştirmek suretiyle, yani politikayı iktidarı ele geçirmek veya korumak gibi bir stratejik akla indirgemesi ile politika felsefesinin konusunu da ahlaki ve felsefi kıstasların dışına çıkarmıştır³⁴. Bu, özellikle, meselenin artık doğru-yanlış ikiliğinden ziyade faydalı-faydasız şeklinde okunacağı bir evrenin kapısını aralamış olmasıyla önem arz eder. Tam da bu yüzden, Makyavel ile başlayan modern politika felsefesi, tiranlık gibi bir problemi sorunsallaştırma hususunda klasik ikiliği bulanıklaştırmıştır, çünkü modern politika felsefesi, politikayı bir iktidar oyunu çerçevesinde algılayarak, tiranlığa yeni bir kapı açmış olur³⁵. Bu açılan kapı, tiranlığın tahlil edilmesinde büyük bir engel oluşturur, çünkü tiranlık, bu bakış açısı çerçevesinde, iktidarın kullanımı ile ilgili bir mesele etrafında tartışılır.

Strauss'un tiranlık çözümlemesinde klasik yaklaşımı gündeme almasının ve onu modernlerin karşısına yeniden bir çare düzeyinde görmesinin esas sebebi budur. Strauss, Makyavel ile başlayan modern politika felsefesinin tiranlığı hakiki bağlamıyla çözümleyememesini veya bu sorunu kasten veyahut istemsizce dışarıda bırakmasını eleştirirken, bu eleştirisini görünür kılmak için Hiero'ya başvurur. Hiero, Strauss açısından, klasik düşüncenin tiranlığı ele

³¹ E. Buzzetti, "A Guide to the Study of Leo Strauss' On Tyranny", T. W. Burns (der), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Leiden: Brill, 2015, s. 230

³² Strauss, *On Tyranny*, s. 24

³³ Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, s. 95-97

³⁴ L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago & London: University of Chicago Press, 1978

³⁵ Mark Lilla, "The New Age of Tyranny", *Confronting Tyranny*, s. 246

almasındaki asıl önemli kısmı göstermesi nedeniyle önemlidir. Hiero'nun sessizliğinin Strauss için metindeki esas bağlamı oluşturmasının sebebi de budur. Hiero, Simonides'in tavsiyelerine karşı sessiz kalarak, okuyucuyu bir tür bilinmezlik içinde bırakır. Tiran, şairin söylediklerine kulak verecek midir, yoksa mutsuz olmasına karşın son tahlilde çaresizce ve zorunlu olarak tiranlığı sürdürme konusunda bir karar mı verecektir? Daha önemli bir soru şudur: eğer şair, tiranı, üstelik mutsuzluğu ve çaresizliği ile konuşan bir tiranı ikna edemeyecekse, bu, tiranın yani politik karakterin en yüksek düşünme formu olan felsefe tarafından ikna edilemeyeceği anlamına mı gelmektedir? Tüm bu soruları anlamak için meseleye biraz daha geniş açıdan bakmak gerekmektedir.

Platon ve Tiranlığın Hakikati

Strauss, Hiero'nun, Simonides'in tavsiyeleri karşısındaki sessizliğini anlayabileceğimiz en kritik yerin, tiranlık ile monarşi arasındaki fark olduğunu söyler ve Ksenophon'un böylesi bir ayrımı ilk defa burada yapmadığını, Kyros'un Eğitimi eserinde de benzer bir bağlamın gündemde olduğunu ifade eder³⁶. Monarşi ve tiranlık, tek kişinin iktidarındır, ancak monarşiyi tiranlıktan ayıran şey Monarkın felsefeye duyarlılığı, ya da felsefeye belirlenmiş bir doğru-yanlış ayrımına göre hükmetmek için bir rehber tarafından yönlendirilmeye açık olmasıdır³⁷. Tiran ise, bu ayrımdan yola çıkacak olursak, sadece kendi yargılarıyla hükmeden kişi konumundadır. Simonides'in tavsiyeleri, Hiero'yu bir tirandan ziyade bir monark gibi düşünmeye neden olur; çünkü şair, tirana, belirli bir meşruiyet alanının gerekliliğini ifade etmektedir. Tiranın sessizliği işte bu noktada rahatlıkla anlaşılabilir: tiran, meşrulukla ilgili tavsiyelere karşın sessizdir, çünkü onun kaygısı meşruluk, ya da kendini sınırlandırmanın genel ilkeleri değil, tersine, kendisini bu kaygıdan muaf tutabilmektir. Bu, yalnızca keyfiyet ile ifade edilemez; tiran, kendi yargılarıyla ve kanaatleriyle hükmetmenin arzusundadır ve bu sebeple kendisini birtakım genel prensipler dahilinde sınırlandıracak veya kendisine belirli ölçüler getirecek olan bir prensip

³⁶ Strauss, *On Tyranny*, s.75

³⁷ Xenophon, *The Education of Cyrus*, çev. W. Ambler, Ithaca & London: Cornell University Press, 2001, s. 234. Strauss, *On Tyranny*, s. 104. Strauss, Xenophon'un Kyros'un Eğitimi metninin Hiero'yu anlamak için tamamlayıcı olduğunu düşünür. Kyros'u Hiero'dan ayıran şey, tiranın mutluluğudur. Kyros, her şeyden evvel iyi bir monark olma amacındadır ve iyi bir monarkın yapması gerekenlerin bilgisine erişme amacı taşımaktadır. Bu amaç dolayısıyla Kyros, halkı tarafından sevilir, çünkü erilmek istediği bilgi, halkın iyiliği içindir. Hiero'daki kurgu ise bunun tam tersidir: Hiero, bir kral (monark) olarak anılamayacağını farkındadır ve bu yüzden yalnız ve mutsuzdur. Strauss, *On Tyranny*, s. 75.

karşısında sessiz kalır. Strauss'un da belirttiği gibi, tiranın sessizliği, arzunun ve hazın bilgelik karşısındaki sessizliğidir³⁸.

Arzularla bilgelik arasında sessizliğe neden olan şey, bir uzlaşmazlık durumudur ve Platon'un politik felsefesi tam da bu aralıkta konumlanır³⁹. Arzuların geçiciliği, bilginin değişmezliği karşısında olumsuzlanır⁴⁰. Ancak Platon, Sokrates'ten aldığı ilham ve mirasla, bu ayrımı beşeri olanın bir problemine dönüştürme gayesinde olarak, beden-akıl arasındaki felsefi ayrımı, toplumun kuruluşu ve organize edilişi anlamındaki bir politik ayrıma dönüştürür. Fakat bunun için Platon'un önünde önemli bir engel bulunmaktadır: arzuların geçiciliği ile bilginin değişmezliği arasında kurulan ayrım, insani varoluşun gerçekliği içerisinde nasıl mümkün olabilir? Diğer bir deyişle, arzuları ve bedeni hakikate yönelen ruhun karşısında konumlandırılmadaki düşünsel kolaylık, bu ayrımı bir varoluş pratiğine aktarmak söz konusu olduğunda zorluğa dönüşür. İnsan yaşamının ruhu aracılığıyla hakikate yönelebilirliği ile onun aynı zamanda bedensel bir varoluş olmasından dolayı daima tekil arzuların etkisi altında kalışı arasındaki farkın giderilemezliği, Platoncu ruh-beden ayrımını politik anlamda da etkiler. Nitekim Strauss, Devletteki diyalogları merkeze alarak, Platoncu politika felsefesinin insani kusurlar ile idealler arasında kurulması planlanan makul bir dengenin arayışı olduğunu söyler⁴¹. Bu, Strauss'çu anlamda, Platoncu politika felsefesinin bir ütopya veya idealize

³⁸ Strauss, *On Tyranny*, s.85

³⁹ Stern'e göre Platon'un politika felsefesindeki tüm konu ve tartışmalar, Phaidros diyalogunda özetlenmiştir. Stern, Phaidros'taki ana fikrin, bir taraftan Sokratic düzeyde hakikat ve kanaat arasındaki ayrıma, diğer taraftan da bunlar için gerekli içsel devindiriciler olan bilgi ve bedensel arzular arasındaki ayrıma tekabül ettiğini ifade eder. P. Stern, *Socratic Rationalism and Political Philosophy: An Interpretation of Plato's Phaedo*, Albany: State University of New York Press, 1993, s. 180. Platon'da bilgi ve arzu arasındaki karşıtlığın temelinde yatan şey, bir tür geçicilik kavrayışıdır. İnsan, geçici olan tarafından kuşatılmıştır; daima onun etkisi altında olarak yaşar. Kalıcı olan ise, doğası gereği, insanın içinde bulunduğu şartlardan (bedeninden ve çevresinden) uzaklaşmasını, kendini onlarla özdeş tutmamasını gerektirir. Phaidros'ta "güzellik" teması altında tartışılan şey tam da bu ikiliktir: *güzel*, bir yanıla geçici olanla ilgili bir şeydir, ancak görünene güzelliğini katan şey, görünmeyen ve ancak zihnin dışarıya doğru yönelişiyle kavrayabileceği kalıcılıktır. Platon, güzelin bu ikili varlığını kavrayamayan insanı bir hayvana, daha doğrusu salt haz yaşamına teslim olan bir varlığa benzetir. Bu varlık, güzelliğin hakiki halini idrak edemediğinden, onu sadece maddi dünyaya ait bir nesne olarak kavrayarak tüketmeye, kendine ait bir şey haline getirmeye çalışır. Platon, *Phaidros*, çev. A. Çokona, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, 250c-e.

⁴⁰ Bentley Platon'un Phaidros diyalogunun ana temasının politik liderlik olduğunu öne sürer. Politika, ne yasalarla ne de kurumlarla alakalıdır: politika, daima insanlar arasında gerçekleşen ilişkilerde açığa çıkar veya bu ilişkiler tarafından belirlenir. Bentley, bu bağlamda, Phaidros diyalogunun, kişinin kendine hakim olma biçimi ile başkalarına karşı tutum geliştirmesi arasında bir bağlantı içerdiği tezini öne sürer. R. Bentley, "On Plato's Phaedrus: Politics Beyond The City Walls", *Polis*, vol. 22 (2), 2005, s. 238.

⁴¹ Leo Strauss, "The Problem of Socrates", *Interpretation*, vol. 22 (3), 1989, s. 333

edilmiş bir toplum ve devlet tasarımı olmadığı iddiasıyla birlikte okunduğunda daha net anlaşılır. Strauss'a göre Platon, felsefi mükemmeliğin insani varoluş açısından imkansızlığı karşısında politikanın sağlamaya çalıştığı olanaktan bahseder⁴². Bu olanak, en yalın anlamda, felsefenin konusu ve kaygısı olan hakikatin mükemmelliğini ve tam da bu nedenle imkansızlığını, insani dünyada yaratabilecek bir imkanın arayışında karşımıza çıkar, ki Platon'un politikadan anladığı da esasen budur.

Politika, Platon'un düşüncesinde bir yanıyla felsefenin karşısındadır, zira Sokrates, politikanın bir kurbanı olmasıyla, felsefenin politika karşısındaki konumunu gösterir. Platon, Strauss'a göre, Sokrates'in Savunması'nda site ve felsefe arasında derin bir yarığı tespit etmiştir. Bu yarığın, filozofun siteden dışlanmasına neden olan hakikat ve kanaat arasındaki örtük ayrımında saklıdır. Site, Strauss'a göre, *ortak kanaat birliği* etrafında kümelenmiş bir insan topluluğudur ve bu nedenle siteyi bir arada tutan şey, ancak üzerinde mutabakata varılmış değer yargılarıdır. Fakat bu yargılar ne doğrulukla ne de hakikatle doğrudan bir uygunluk kaygısına sahiptir; çünkü site açısından temel öncelik, siteyi kuran ortak yargının kolektif vasfının muhafaza edilmesidir ve nitekim siteyi politik birlik yapan şey de budur. Site, mutabakatın, hakikat karşısında öncelenmesiyle mümkün olan bir birliktir ve bu nedenle hakikatin bağlamı site için daima bir tehdittir. Çünkü hakikat, doğası gereği, zaman-mekan açısından bir sınırlılığa sahip değildir ve Strauss'a göre Sokrates, hakikatin hem politika-dışılığını fakat aynı zamanda onun politikayla zorunlu bağını gündeme getiren ilk filozoftur⁴³. Sokrates nezdinde gelişen klasik politika felsefesi, felsefenin konusu ve ilgisi olan hakikate uygun bir yaşamın – diğer bir deyişle filozofça yaşamın – insani yaşamın öngördüğü kusurları aşmak için bir imkan olduğunu ifade eder. Klasikler, bu anlamda, insanın siyasal hayvan (*zoon politikon*) oluşu ile felsefi yaşamı deneyimleyebilecek varoluşu arasındaki farka odaklanarak, insanın dünyevi yaşamındaki kusurluluğunun, onu daima bir yasa koyucu veya bir rehber tarafından yönlendirilmeye muhtaç hale getirdiğini düşünürler⁴⁴. Felsefe, işte bu aralıkta, yani insanların dünyevi yaşamlarının idaresi ve organizasyonu olan politikanın ve politik hükmün tek başına yeterli olamayacağı ve aşkın bir ahlaki norm tarafından yönlendirilmeye bir ihtiyaç duyacağı düşüncesinin ufkunda gelişir. Felsefenin politika karşısındaki konumunu belirleyen şey, Platon'dan beri, bilgelik sevgisi olmaktan ziyade, bu

⁴² Leo Strauss, *Devlet: Platon'un Politik Felsefesi*, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan, 2019, s. 273

⁴³ L. Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. M. Erşen ve P. Onur, İstanbul: Say, 2011, s. 147

⁴⁴ E. Adler, "Translator's Introduction: The Argument of Philosophy and Law", Leo Strauss, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, New York: State University of New York Press, 1995, s. 7-8

sevgiyi politikanın tek başına her şeye yetebileceği düşüncesine karşı bir itiraz haline getirebilme çabası ve kaygısıdır. Platoncu politika felsefesi, bu anlamda, felsefe ile politika arasında zorunlu bir ayrımı baz alarak, salt politikanın içerisinden türetilebilecek bir doğruluk ve hakikat iddiasına veya bunun ütopyik idealizmine karşı güçlü bir karşı çıkış olarak okunmalıdır.

Strauss, felsefe ile politika arasındaki ayrımı doğrudan Sokrates figürü ve onun Platon'daki temsil biçimi ile kavramaya çalışır. Sokrates'in özelliği, filozofça yaşamın bir örneği olmaktan ziyade, onun karşısındaki varoluş biçimiyle tezatlığını gösterebilmesindeki etkidir. Sokrates, hakikat ile bu hakikate uygun yaşamaya dönük imkansızlığın örneği olan site arasındaki mutlak ayrımı görünür kılmıştır. Fakat bu ayrım, yukarıda da ifade edildiği gibi, iki uzlaşmaz nesne arasında kurulan daimi bir farklılığa tekabül etmemektedir; zira bu ayrımı çetrefilli kılan şey, ayrımın konusu olan unsurların iç içe geçmesi veya birbirleriyle temas etmekten kaçınmayacak derecede yakın olmalarıdır. Bu, Savunma'da, Sokrates'in hakikatin bilgisinin kendisine yüklediği misyon nedeniyle siteyi uarmaya dönük bir zorunluluk hissettiğine dönük ifadesinde yankılanır⁴⁵. Benzer bir biçimde Platon da Devlet'te, filozofun hakikati temaşa edip geri dönmesini anlattığı meşhur mağara alegorisinde buna benzer bir fikri takip eder⁴⁶. Her ikisinde de ulaşılan sonuç aynıdır: filozof, temaşa ettiği hakikat ile siteye dönmek yani hakikati felsefenin dışlandığı siteye aktarmak zorundadır. Bu, hakikatin doğasıyla ilgili bir şeydir, zira hakikat salt bir bilgi nesnesi değil, pratiğe aktarılmayı bekleyen bir yaşam tarzı ve tekil insandan kolektif birliğe dek uzanan topyekun bir örgütlenme biçimidir. Diğer bir deyişle, hakikat, bağlamı gereği, uzak kaldığı veya bırakıldığı politikayla ilgilenmek zorunda olan bir kavrama ve bu kavrayışa uygun yaşama biçimidir. Bu yüzden klasik politika felsefesi, rejim sorununu daima bir yaşam meselesi olarak kavrama eğiliminde olmuştur.

Burada Strauss, bizi tiranlığa ulaştıracak çok önemli bir ayrımın izleğini sunar. Strauss'a göre Platon, Devlet'te, felsefi bir konu olan adalet ve doğruluğu, bir yerden sonra takip etmeyi bırakmıştır, zira adalet ideasına uygun bir politik toplum tasarımının imkansızlığını fark etmiştir⁴⁷. Bu imkansızlık, siteyi zorunlu

⁴⁵ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. A. Çokona, İstanbul: İş Bankası Kültür, 2018, 29d-e

⁴⁶ Platon, *Devlet*, 514a-517b

⁴⁷ Strauss, *Devlet*, s. 274. Ancak burada bir noktayı belirtmek gerekir: Strauss'un ezoterik yazım tarzına paralel – hatta ona içre – olan Platoncu ezoterizm, Devlet diyalogundaki imkansızlığın aslında başka bir argümanı dile getirmek üzere tasarlanmış olduğunu gösterir. Strauss, Platon'un keşfettiği imkansızlığı, felsefi bir imkansızlık olarak kavrar; yani politik rejim şayet felsefenin öngördüğü şekilde hakikate uygun biçimde tasarlanmamışsa, buradan doğacak sonuç tiranlıktır. Kaldı ki Platon'un Devlet'in IX. Kitabında üstü kapalı dile getirmeye çalıştığı şey, felsefi olmayan rejim türlerinin dolaylı

olarak, felsefeden politikaya yöneltir; yani site için öncelik adaletin bilgisinden çok onun yasalı idaresidir. Fakat Strauss, Platon'un yine de felsefe ile politika arasında bir yakınlığa sahip olabileceğini söyler. Platon'un Devlet'in VII. Kitabında tartışmaya açtığı gibi, adaletin arayışının yerini yasaya bırakması, Strauss açısından çok kritiktir. Platon, Strauss'a göre, adaletin imkansızlığını yasa ile telafi etmeye çalışmaktadır, ne var ki bu yasa kaynağını felsefi bir düzlemde almak zorundadır – diğer bir deyişle, yasa, hakikat ideasıyla temas edebilecek bir açıklıkta olmalıdır. Eğer yasa, doğrudan politikanın bağlamı içerisinden türetilirse, yani anlamı ve mahiyetini belirleyen şey bir güç ilişkisinin varlığı olursa, işte o zaman felsefenin tümüyle devre dışı bırakıldığı bir örgütlenme ve idare biçimi ortaya çıkar, ki bunun adı da tiranlıktır⁴⁸. Tiranlık, bir başka ifadeyle, tek kişinin zorbalıkla veya keyfi yönetimine indirgenmiş bir yönetim biçimi değildir, tiranlık, her şeyden önce, felsefenin dışarıda bırakıldığı bir şeydir. Strauss, bu bağlamda, felsefe ve politika arasındaki gerilimin nihai önemini, bütünüyle tiranlığa meyleden bir eğilimin varlığı nezdinde tartışmaya girer. Ona göre Platon'un da esas niyeti, felsefe ve politika arasındaki gerilimi tiranlık tartışmasına kaydırarak nihayete erdirmektir. Nitekim Platon'un, Devlet'te, tüm politik rejimlerin bir şekilde tiranlığa meyleder nitelikte olduğunu öne sürmesi, politik rejim sorunsalının bütünüyle tiranlıkla ilişkili olduğu tezini güçlendirir. Diğer bir deyişle, Platon açısından mesele, politik rejimlerin kendilerini incelemek olduğunda, bütün politik rejimlerin tiranlığa meyleder olduğunu düşünür. Strauss'a göre bunun sebebi, politik rejim meselesinin felsefe-dışı incelenişidir. Felsefe, doğru-yanlış ayırımının insani müdahaleden yoksun bağlamını gündemine aldığı anda, yalnızca aşkın bir hakikat mefhumuna ulaşmaz, aynı zamanda insani kusurluluğun yaratabileceği sakıncaları önlemenin de bir yolunu bulmuş olur⁴⁹. Felsefeye dayalı bir politik yönetimin, hakikatin bağlamı gereği, kamusal ve kolektif iyiyi ve düzeni kapsar şekilde oluşması, bunun bir örneğidir. Zira felsefe, yönelmiş olduğu hakikat aracılığıyla, hakikate uygun yaşamının ve hayatı hakikatliliğe uygun olarak düzenlemenin ve en önemlisi kendi kusurluluğunu nasıl yönetmesi gerektiğinin bilgisine ulaşır.

biçimde tiranlığa dönüşümdür. Strauss'un buradan çıkardığı dolaylı sonuç, felsefeye, daha doğrusu felsefi kaygıya uygun olmayan herhangi bir politik rejimin herhalde ve mutlaka tiranlıkla sonuçlanacağına dair Platoncu ezoterizmle örtüşür (bu noktaya dikkat etmeme ve çalışmaya aktarmama vesile olan Hakem görüşüne minnettarım).

⁴⁸ Platon, bu tartışmayı bilhassa Gorgias diyalogunda ortaya koyar. Çalışmamız açısından bu meseleye yine sınırlı bağlamda değinmek durumundayız. Gorgias'ta Sokrates, Kallikles'in retorik sanatından anladığı şeyin sadece arzusunun (eros) doyurmaya dönük bir iştah olduğunu söyler. Kallikles, buna göre, sadece kendi hazzının peşinden gitmektedir ve retoriğin konusu olan iknayı da bu amaçla istemektedir. Platon, *Gorgias*, 505-512.

⁴⁹ L. Strauss, *Savunma: Platon'un Politik Felsefesi Cilt 1*, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan, 2018, s. 40-49

Bu, klasiklerin ahlak ile politikayı ya da daha özelden etik varoluş ile toplumsal örgütlenmeyi birbirine uyarlama hususunda belirli bir özen ve dikkati neden gösterdiklerinin bir kanıtı sayılmalıdır. Zira klasikler açısından tüm mesele, insanın siyasal hayvan oluşunun bir uzantısı olan politikayı, insanın ruhuyla deneyimleyebileceği temaşa hayatı karşısında düzenlemek ve dizginlemektir.

Sonuç: Tiranın Mutsuzluğu Yok Edilebilir mi?

Hiero'nun şair Simonides'in tavsiyelerine karşı sessizliği, politika felsefesinin dramatik bir sahnesi olduğu kadar, trajik bir anını da gösterir. Hiero, tiranlığın neden olduğu mutsuzluğu çaresizlik ile deneyimlemektedir ve Ksenophon'un Hiero'nun sessizliğinde vurgulamaya çalıştığı da esasen budur. Buna karşın Hiero'nun mutsuzluğu, şair Simonides nezdinde giderilemez bir hezeyan değildir, çünkü onun gözünde Hiero mutluluğa yeniden ulaşabilir; yeter ki bunu gereklerini idrak etsin ve uygulayabilsin. Ancak Hiero için mesele mutsuzluktan ziyade bu mutsuzluğa yazgılı olmaktır: Hiero, mutsuzluğuna değil, bu mutsuzluğun giderilemezliği karşısında üzüntü duymaktadır. Peki, bu mutsuzluk neden giderilemez? Çünkü Hiero, tüm hayatını, varoluşunu, düşüncesini, eylemini sadece ve sadece tiranlığın o ilksel koşuluna, yani görünenlerin gerçekliğine indirgemıştır. Hiero için bir dışarı yoktur; herkes ve her şey, onun içinde yaşadığı görüntü evreninin yansımalarına göre belirlenmiştir. Hiero, Platon'un mağarasındaki *sıradan insanın* bir temsilidir. Sıradan insan, hakikate dair bir ilgisi olan ama hakikati içinde yaşadığı evrene ve üzerinde hakim olunabilir görüntülere indirgeyen kişi olarak, her şeyi sadece görüldüğü gibi algılar. Böylece sıradan insan, düşüncenin karşısına görüntüyü, yani kanaati geçirir ve dünyayla ilişkisini de sadece kanaatler nezdinde kurar.

Platon'un hakikat meselesini kanaatle ilişkilendirme biçimindeki politik nedensellik bu doğrultuda anlam kazanır. Platon açısından site, sıradan insanların birliği olarak, hakikat yerine ortak kanaatin sorgulanmaz ve üzerinde düşünülmez ön kabulüne dayalı olması anlamında felsefeyle uzlaşmazlık gösterir. Bu uzlaşmazlık, tüm değer yargılarına karşın sorgulayıcı ve eleştirel olan filozof ile kanaatlerin ortaklaştırıcı etkisinin gücü altında yaşayan insanlar arasındadır. Platoncu ayırımın ezoterik olarak gösterdiği şey, hakikatin siteye dışsallığıdır; diğer bir deyişle, hakikat, sitedeki güç ilişkileri tarafından temellük edilemez ve bu nedenle kanaatlerin sınırlı bir bağlamı olma mecburiyeti vardır. Kanaatlerin sınırlandırılmasındaki sebep, kanaatlerin tekil bağlamda geçici veya yanılmalı bir gerçekliğe tekabül etmeleridir. Hakikatin kanaat karşısındaki konumu, insani kusurluluğun etkisiyle yanılmalı gerçekliğin olabildiğince düzenlenmesine dönük bir politik amaç taşır. Zira klasik politika felsefesinin esas

kaygısı, Strauss açısından, hakikatin insani kusurluluğa olan aşkınlığı ve dışsallığının yerinden edilmesi ve kanaatlerin hakikatin yerini almasıdır. Platon'un Devlet'te tiranlığı sıradan insanın sahip olduğu temel itkilerle benzeştirerek açıklaması ve Hiero'nun Simonides'e tiran ile sıradan insanı kıyaslarken tiranı sıradan insandan daha aşağı bir pozisyona düşürmesi arasındaki paralellik bu yüzden önemlidir. Her iki metinde de tiran, sıradan insanlar gibi görünenlerin veya kanaatlerin etkisi altındadır; ancak tiranı sıradan insandan ayıran en önemli şey, tiranın etkisi altında olduğu kanaatlerinin onu daima korku, güvensizlik ve çaresizlik içinde bırakmasıdır. Tiranın başvurabileceği bir dışsal hakikat yoktur; bu yüzden daima görünenlerin etkisi altındadır. Bu, tiranın mutsuzluğu ve çaresizliğini göstermenin yanında, onu ele almadaki klasik yaklaşımın önemini ve güncelliği de teyit eder mahiyettedir.

KAYNAKÇA

- Adler, E. (1995). "Translator's Introduction: The Argument of Philosophy and Law", *Leo Strauss, Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, New York: State University of New York Press, ss. 1-21
- Bentley, R. (2005). "On Plato's Phaedrus: Politics Beyond The City Walls", *Polis*, vol. 22 (2), ss. 230-248
- Buzzetti, E. (2015). "A Guide to the Study of Leo Strauss' On Tyranny", T. W. Burns (der), *Brill's Companion to Leo Strauss' Writings on Classical Political Thought*, Leiden: Brill, 2015, ss. 227-258
- Grant, G. P. (1964). "Tyranny And Wisdom: A Comment on the Controversy Between Leo Strauss And Alexandre Kojeve", *Social Research*, Vol. 31 (1), ss. 45-72
- Koivukoski, T. (2005). "The Education of Tyrant", T. Koivukoski ve D. Tabachnick (der), *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics*, Lanham: Rowman & Littlefield, ss. 197-213
- Kojeve, A. (2013). "Tyranny and Wisdom", V. Gourevitch & M. S. Roth, *On Tyranny*, Chicago & London: University of Chicago Press
- Kowerski, L. M. (2012). *Simonides On The Persian Wars: A Study of the Elegiac Verses of the "New Simonides"*, New York: Routledge
- Lampert, L. (2009) "Strauss's Recovery of Esotericism", S. B. Smith (der), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, New York: Cambridge University Press, ss. 63-93
- Lilla, M. (2005). "The New Age of Tyranny", T. Koivukoski ve D. Tabachnick (der), *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics*, Lanham: Rowman & Littlefield, ss. 243-251
- Morgan, K. A. (2003). "Introduction", K. A. Morgan (der), *Popular Tyranny: Sovereignty And Its Discontents in Ancient Greece*, Austin: University of Texas Press, ss. ix-1
- Newell, R. W. (2005). "Is There an Ontology of Tyranny", T. Koivukoski ve D. Tabachnick (der), *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics*, Lanham: Rowman & Littlefield, ss. 141-161
- Platon. (2012). *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları

LEO STRAUSS, TIRANLIK VE HIERO'NUN PLATONCU OKUMASI
Efe BAŞTÜRK

- Platon. (2013). *Gorgias*, çev. M. Rifat ve S. Rifat, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları
- Platon. (2018). *Sokrates'in Savunması*, çev. A. Çokona, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları
- Platon. (2019). *Phaidros*, çev. A. Çokona, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları
- Smith, S. B. (2006). *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*, Chicago & London: University of Chicago Press
- Stern, P. (1993). *Socratic Rationalism and Political Philosophy: An Interpretation of Plato's Phaedo*, Albany: State University of New York Press
- Strauss, L. (1978). *Thoughts on Machiavelli*, Chicago & London: University of Chicago Press
- Strauss, L. (1980). *Persecution And the Art of Writing*, Chicago & London: University of Chicago Press
- Strauss, L. (1989). "The Problem of Socrates", *Interpretation*, vol. 22 (3), ss. 230-248
- Strauss, L. (2011). *Doğal Hak ve Tarih*, çev. M. Erşen ve P. Onur, İstanbul: Say Yayınları
- Strauss, L. (2013). "On Tyranny", V. Gourevitch & M. S. Roth, *On Tyranny*, Chicago & London: University of Chicago Press
- Strauss, L. (2017). *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. S. Zelyüt, İstanbul: Öteki Yayınları
- Strauss, L. (2018). *Savunma: Platon'un Politik Felsefesi Cilt 1*, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan
- Strauss, L. (2019). *Devlet: Platon'un Politik Felsefesi*, çev. Ö. Orhan, İstanbul: Pinhan
- Villa, D. R. (1998). "The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates", *Political Theory*, 1998, Vol. 26 (2), 1998, s. 148, ss. 147-172
- Wallach, J. R. (2001). *Platonic Political Art: A Study of Critical Reason and Democracy*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press
- Xenophon. (2001). *The Education of Cyrus*, çev. W. Ambler, Ithaca & London: Cornell University Press
- Xenophon. (2013). "Hiero or Tyrannicus", çev. M. Kendrick, V. Gourevitch & M. S. Roth, *Leo Strauss: On Tyranny*, Chicago & London: University of Chicago Press

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ

Turgay KAHVECİ**
Kadir ARAS**

ÖZ

İktidar ve hukuk arasındaki ilişki tarihsel ve köklü bir ilişkidir. Bu çalışmada iktidarın kaynağı ve kullanımı, başka bir ifadeyle "yasa ve kılıç" arasındaki ilişki irdelenmiştir. İlk bölümde kökensel olarak devletsiz toplumlarda iktidarın kaynağı ile kullanımı arasındaki bölünmüşlüğü açıklayan antropolojik çalışmalara başvurulmuştur. Ardından modern dönemde kuvvetler ayrılığı sorgulanmış, bu bağlamda hukuk ve iktidar ilişkisi soruşturulurken üç düşünür ele alınmıştır: Carl Schmitt "olağanüstü hal" kavramsallaştırması üzerinden ele alınmış, Walter Benjamin yasa koyucu ve yasa koruyucu iktidar kavramı üzerinden değerlendirilmiştir. Son olarak Giorgio Agamben'in "homo sacer" ve "çıplak bedenler" kavramsallaştırmaları aktarılmıştır. Schmitt, olağanüstü hâl adı verilen kurucu momenti karar verici iktidara haiz bir özneye devrederken Benjamin yasa düzleminde iktidarı ve mitik/ilahi şiddeti incelemiştir. Agamben ise hukuksal olarak inşa edilmiş soyut haklardan arınmış çıplak bedenler üzerinde şiddetin olağanlığını analiz etmiş ve istisna hâlinin modern politika dahilinde yaşama biçimine dönüştüğünü öne sürmüştür. Özetle modern dönemde güçler ayrımının eleştirisi gerçekleştirilirken üç düşünür hukukun iktidarın belirleniminde olduğuna dikkat çekerek öne çıkmaktadırlar. Makalenin ereği, düşünürlerin teorik mülahazalarından hareketle modern politik dönem açısından hukuk-iktidar ilişkisinde güçler ayrımının de facto bir geçerliği olmadığına dair tartışma yürütmektir. Çalışmada siyasal antropolojiden siyasal kurama disiplinler arası bir yöntem benimsenirken eklektik bir tutumdan ziyade, hukuk-iktidar sorunsalı bağlamında tarihsel ve kuramsal bir izlek takip edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İktidar, Hukuk, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Giorgio Agamben.

A HISTORICAL AND THEORETICAL INVESTIGATION ON THE LAW-POWER RELATION: THE LAW-POWER RELATION IN CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN AND GIORGIO AGAMBEN

ABSTRACT

The relationship between power and law is a historical and deep-rooted one. In this study, the source and use of power, in other words, the relation between "law and sword" are examined. In the first part, anthropological studies are applied to explain the division between the source of power and its use in originally stateless societies. Then, the separation of powers in the modern period was questioned, and three thinkers were discussed while investigating the relation between law and power in this context: Carl Schmitt was handled through the concept of "state of emergency", Walter Benjamin was evaluated through the concept of lawmaker and law-protecting power. Finally, Giorgio Agamben's conceptualizations of "homo sacer" and "naked bodies" are presented. While Schmitt transferred the founding moment, called the state of emergency, to a subject with decision-making power, Benjamin examined power and mythical/divine violence at the level of law. Agamben, on the other hand, analyzed the normality of violence on bare bodies that were legally constructed, free of abstract rights, and argued that the state of exception turned into a way of life within modern politics. In summary, while criticizing the separation of powers in the modern era, three thinkers stand out by drawing attention to the fact that law is in the determination of power. The aim of the article is to argue that the separation of powers in the relations between law and power is not a de facto validity for modern political era, based on the theoretical considerations of thinkers. While adopting an interdisciplinary method from political anthropology to political theory in the study, a historical and theoretical path was followed in the context of the law-power problematic rather than an eclectic approach.

Key concepts: Power, Law, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Giorgio Agamben.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü, turgay_kahveci@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1781-8776.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, karas3536@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0240-5592.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 21-48

Makalenin geliş tarihi: 05.09.2021

Makalenin kabul tarihi: 17.11.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 21-48

Submission Date: 06 June 2021

Approval Date: 17 September 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Hukuk ve iktidar ilişkisini analiz etmek, insanın sosyal varlığının hikayesi kadar kadim bir haritalandırmayı gerektirir. Hukuk ve iktidar ilişkisinin izini sürmek ise tarihsel olarak dönemselleştirilmeksizin gerçekleştirilemeyecek kadar çetrefilli bir sorunsaldır. Bu çalışmanın ereği her biri üzerine geniş literatüre sahip hukuk ve iktidar kavramlarını ve üzerine geliştirilen tüm argümanları incelemek değildir. Çalışma hukuk ve iktidar arasındaki ilişkiyi tarihsel seyri ve modern dönemde¹ üç büyük düşünür üzerinden ele almaktadır. Nitekim ilk bölümde, iktidarın kaynağı ve kullanımı (yasa ve kılıç) arasındaki ilişkinin gelişimi, devletsiz toplumlardan başlayan ve antropoloji ile dirsek teması içeren bir izleği takip etmekte, ardından modern dönemde hukuk-iktidar ilişkisine dair kuramsal soruşturma, adı geçen düşünürler ekseninde gerçekleştirilmektedir.

Günümüzde “modern” adıyla kavramsallaştırdığımız tarihsel sürecin kümülatif olarak ortaya çıkmış sistemlerini irdelerken soy kütüksel bir geri dönüş ile “ilkel” olanın serüveninde modern kurum ve sistemlerin şekillenışı ve dönüşümleri görülür. En azından yapısalcı antropolojiye değin insanlığın bu noktadaki genel eğilimi düz bir tarihsel çizgide bugünü geçmişten bütünüyle kurtulmuş bir “uygarlaşmışlık”la mülhem var saymak üzerine süregelmiştir. Günümüzdeki iktidar rejimleri, hukuk sistemleri ve toplumsal yapıların ne denli uygar olduğuna referans yapılırken tüm geçmiş deneyimlerin en sofistike, yetkinleşmiş, damıtılmış bakiyesinin günümüz kurumsal, siyasal, sosyal, hukuki formasyonlarını oluşturduğu fikrine rastlanılmaktadır. İlerlemeci tarih yazımının temel motivasyonunu bu birikim düşüncesi oluşturur. Oysa insanlığın, arkaik çağlarına dönük bakış açısı bugünün değer mekanizmalarından yalıtıldığında, Claude Lévi-Strauss’un modern ile ilkel arasında hiç de kapanmaz yarıklar olmadığı gerçeğini gösteren antropolojik argümantasyonlarıyla karşılaşılır. Nasıl ki Strauss Modern Batı düşüncesindeki kabulleri sınamak adına yerel kabilelere dair verileri kullandıysa² bugünün sosyal kurumları olarak

¹ Çalışma boyunca “modern” terimi ile kast edilen, siyaset felsefesi literatüründe modern siyaset düşüncesi olarak çağrılan döneme vurgu yapmaktır. Hobbes, bu tarihsel bağlama denk düşer. Bu dönemde klasik siyaset felsefesinden farklı bir içerik görülür. Rönesans ve ardından aydınlanma hareketinin embriyo halindeki gelişim süreci açısından Hobbes’un Leviathan’ı 17. yüzyılda modern siyaset düşüncesinin emekleme safhalarına dahil olur ve Fransız Devrimi sonrası ise artık “çağdaş siyaset teorisi” şeklinde bir dönemselleştirme söz konusudur. Bu noktada çalışmanın ilerleyen bölümlerinde kişiselleşmiş siyasi iktidar Hobbes ile anılırken kurumsallaşmış siyasi iktidar Fransız Devrim’i sonrası olarak anılıyor. Hobbes düşüncesi ve kişiselleşmiş siyasi iktidar, modern dönemin başlangıcı olarak sunulmaktadır. Modern teriminin tercihi ile ilgili olarak bu uyarı akılda tutulmalıdır.

² Ahmet Uğurlu, “Claude Lévi-Strauss’ta Mitos”, *İnsan ve Toplum Dergisi* 4, no 7 (2014): 113-114, Erişim Tarihi: Haziran 20, 2021.

hukuk ve iktidara dair ilişkinin izleği takip edildiğinde aynı yerel kabilelere dönüp bakmak gerekmektedir. Tıpkı Karl Marx ve Friedrich Engels'in "Komünist Manifesto"da ifade ettiği, burjuvazinin "kendi imgesinde bir dünya yaratıyor."³ oluşuna benzer türden bir imgeyle bugün modern insanın kendisini ilkelin tekamül ettiği son uğrak olarak kavrayışının sorgulanması da ancak yarattığı kurumların tarihsel dönüşümlerini irdeleyerek anlam kazanacaktır.

Devletsiz Topumlarda Yasa ve Kılıcın Tarihsel Diyagramı

Siyasal antropoloji, günümüz devletli toplumlarından çok daha geriye uzanan siyasi yapılanmalar üzerine açıklamalar sunmaktadır. Öyle ki toplumların varlığı devletin öncesine uzanmakla birlikte devlete geçişliliği sağlayan temel itkilerin araştırılması sorunu ve devletsiz de var ol(abil)diği bilinen toplumlarda müesses nizamı sağlayan siyasi iktidarın nasıl tanımlanması gerektiği, cevaplanması gereken başat sorular olarak ortaya çıkmaktadır.⁴ Görülecektir ki hukuk adı verilen norm ve düzenlemelerin bu iki soru etrafında mobilize olduğu bir gelişim dizgesi ortaya çıkmaktadır.

İlk soruya verilen yanıt evrimci bir yanıttır. Emile Durkheim'ın da içerisinde yer aldığı bu yaklaşıma göre insan topluluğunun tabiatı dolayısıyla evrimsel süreç içerisinde devlet mefhumu ortaya çıkmıştır.⁵ İkinci görüş ise kapalı toplumların katı homojenliği içerisinde sınırlara sürülen marjinaler ile aynı kapalılığa dışardan yönelen bir tehdit unsuru olarak ticaretin birbiriyle çakışması, toplumları devlet yapılanmasına geçirmiştir.⁶ Öyle ki kapalılık hali sürdürülemez bir gerilime ulaştığında hem toplumsal marjinalerin hem de ticaret mefhumunun talep ettiği açıklık yeniden bir politik organizasyonu elzem hale getirmiştir.

Devletli topluma geçiş sürecinde antropolojik perspektifin, iktidarın ilkesi ve kullanımının ayrışması bağlamında hukuk-iktidar ilişkisi açısından tarihsel bir zemin oluşturduğu görülmektedir. Gerçekten de devlet kurumunu önceleyen "ilkel" yerliler söz konusu olduğunda toplumsal ilişkilerin sıkı şekilde totemler ve tabular örüntüsü olarak işlediği açıktır. Yamyamlığın çok yaygın olmakla birlikte Güney Amerika ve Afrika kabileleri dahil sıkı biçimde kurullandırılmış olduğu dikkat çekmektedir.⁷ Kurban vermenin ve ayinsel

³ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çeviren. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 2011, 121.

⁴ Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 1998, 137.

⁵ Ahmet Güngören, *Cadıların Günbatımı/Bir Antropolojik El Kitabı İçin Yazılar*, İstanbul: Yol Yayınevi, 1988, 38-43.

⁶ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 138.

⁷ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 143.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

ritüellerde insan eti yemenin sıkı kurallara bağlı olduğu kutsal alana geçiş eşiği olarak kabile yamyamlığı, toplum içerisinde kök salan işleyişin ilk formu olarak "norm" un ata kültürünü çağrıştırmaktadır.

Benzer şekilde daha önce bahsedilen siyasi iktidar sorunsalı da ilkel topluluklarda norm adı verilen bu arkaik/kutsal totemizm ile iç içe geçmiş vaziyettedir. Bu noktada ilkelerde yasa ve kılıç arasındaki ilişki, başka bir ifadeyle siyasi iktidarın ilkesi ile kullanımı arasındaki ilişki farklılaşmalar göstermektedir. İlk düzeyde iktidar kaynağı ile uygulayıcısı bölünmemiş durumdadır. Öndersiz toplum olarak da geçen bu toplumlar aracısız biçimde kutsal yasa karşısında kendi kendilerini düzenlerler. İkinci olarak önderli toplumlar yer almaktadır. Bu toplumlarda önderin görevi toplum içerisinde yasayı söylemek, yasanın sözcülüğünü yapmaktır. Önder, yasayı söyleyen özne olarak halen onun kullanımından yoksundur zira fiziki şiddet kullanma yetkisine sahip değildir. Önder, kutsallığa geçiş yapmakla birlikte hem dokunulamaz hem de hiçbir şeye dokunamaz bir özellik ihtiva etmektedir. Pierre Clastres de ilkel/devletsiz toplumlarda önderin iktidara sahip olmadığını, sözlerinin yasayı söylemesi dışında ciddiye alınmadığını belirtmektedir. İktidarını edimselleştirdiğinde ve "sahici" bir önder olmaya çalıştığında terk edilmektedir. İktidarın gerçek kaynağı toplumun kendisidir ve önder güç kullanımında bütünüyle kısıtlanmıştır. İlkel toplum iktidarın şiddet temelli olduğunun bilincinde olduğu için iktidarın kendisi ile kurumunu, kaynağı ile tezahürünü birbirinden ayırır.⁸ Üçüncü olarak ise kutsal önder nihayet fiziki güçle de donanmıştır. Yasayı hem söyleyen hem uygulayan bir formda ortaya çıkmaktadır. Öyleyse bir özet geçilecek olunursa:

- 1) Önderin olmadığı ve toplumun yasaya göre kendi kendisini denetlediği toplumlar.
- 2) Önderin olduğu ve fakat yalnızca yasayı söylemekle sınırlı kalıp onu uygulama gücünün olmadığı toplumlar.
- 3) Önderin yasayı hem söylediği hem toplumu denetlediği toplumlar.⁹

Önder ve işlevi üzerinden bölünmemiş toplumdan bölünmüş topluma doğru ilerleyen izlek, önderin yasa ile kurduğu ilişki üzerinde kristalize olmaktadır. Yasanın uygulama gücünün toplumda, söyleme gücüyle donatılmış kutsallığın ise önderde tecessüm ettiği ikinci düzeyin ardından önder hem yasayı

⁸ Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, çeviren. Mehmet Sert, Nedim Demirtaş, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991, 127.

⁹ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 156-162.

uygulayan hem söyleyen kullanım ve ilke birliğinin başat unsuru haline gelir. Bu duruma koşut olarak siyasi iktidarın kutsallaşması da önder üzerinden şekillenmektedir. Önder, toplumun tanrısı ile özdeşleşirken aynı zamanda evren olarak simgeselleştirilir. Ne var ki bu ikinci düzeyde (kutsallaşmış iktidar) yasayı söylemekten başka yaptığı hiçbir şey yoktur. Kutsallaşmış siyasi iktidarın ardından kutsallaşmanın yavaş yavaş önce kişiselleşmesi ardından kurumsallaşması gelmektedir.

Nitekim kişiselleşmiş siyasi iktidarın, yasanın ilkesi ile kullanımını birleştirerek kutsal olanla olmayana aynı potada meczetmesi, *auctoritas* (kilisenin uhrevi kılıcı) ile *potestas* (kralın dünyevi kılıcı) arasında sıkıştırılmış Ortaçağ kralının nihayetinde bu çarkı parçalayıp iki gücü de (ilke ile kullanımı) "krallığı"nda massetmesinin önünü açan kritik bir uğraktır. Öyle ki Hobbes'un ünlü Leviathan'ında kralın bir elinde kılıç, diğer elinde asa vardır.¹⁰ Kişiselleşmiş (kral-devlet) ve kurumsallaşmış (ulus-devlet) iktidarlı toplumlar dışında (ki bölünmemiş topluma denk gelir) önder ve uygulayıcı, ilke ve kullanım birbirinden kati surette ayrılır. Oysa modern devletin doğuşunu da imler biçimde kutsal hâlede bürünmüş kişiselleşmiş iktidarlı toplumdan kurumsallaşmış iktidarlı topluma kadar süregelen tarihsel geçişte hukuk iktidar ile; yasayı söyleyen uygulayan ile; kullanım ilke ile bir ve aynı özünde soğrulur. Temsilden işleve geçilmiştir. Kral artık güneş, gök ya da evrene eşitlenmez; o "Hak'kın otoritesidir".¹¹

Modern Dönemde Hukuk İktidar İlişkisi: Güçler Ayrımının Eleştirisi

Bu noktaya değin iktidarın önce bütünüyle ilkel toplumun bünyesinde mündemiç olduğu ve ardından kutsal fakat yetkesiz bir iktidarda cisimleştiği ve son olarak kurumsallaşan iktidarlı toplumsal formasyonlar şeklinde açığa çıktığı gelişim dinamiği, iktidar-hukuk ilişkisinin modern işlevine kadar dinamik bir görünüm sergilemiştir. Yani kurumsallaşmış bir iktidara sahip toplumlar kuvvetler ayrılığının nihayete erdiği bir momenti içerimler. Bu bakımdan kuvvetler ayrılığı hiç de yeni bir olgu olmadığı gibi modern hukuk terminolojisindeki bu kavram gerçek bir "ayrılık" anlamına gelmemektedir. Başka bir deyişle, kuvvetler ayrılığı denildiğinde ilk akla gelen isim olan Montesquieu, yasama, yürütme ve yargıyı birbirinden ayırmakla yeni bir şey söylememiş olmakla birlikte, "kronolojik açıdan yazıyı bulan toplumdan bile

¹⁰ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 206.

¹¹ Arthur Maurice Hocart, "Krallar ve Danışmanları: Yasa", içinde *Devlet Kuramları*, ed. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi, 2000, 91.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

daha geride"dir.¹² Nitekim yasayı söyleyen kralın, uygulanmasını gerçekleştirecek güçten yoksun olduğu ilkel toplumsal yapılarda kuvvetler ayrılığının arkhesini oluşturan modeller çoktan atılmıştır.

Bir diğer nokta Montesquieu'nun kuvvetler ayrılığını şekillendirirken söylediğinin gerisinde gerçekten ne söylemek istediğidir. Montesquieu, kendi toplumu olan Fransa'nın siyasal koşullarının kuvvetler ayırımına yer vermediğini belirterek İngiltere'ye yakından bakar. Ne var ki İngiltere'yi modelleyerek önerdiği şey de bir kuvvetler ayrılığı değildir. Ona göre İngiltere'de gerçek bir kuvvetler ayrılığı olmasa da hiçbir şey değişmeyecektir. Zira Montesquieu, yargı gücü adı verilen üçüncü bir gücü yok saymaktadır. Yargı gücü dolaysız biçimde yasanın gücüne tabiidir. Yargı, yasada söylenenin yeniden söylenmesinden ibarettir. Burada yargı gücünün bir model içerisinde etkin unsur olarak sunulurken esasen pasifize edilmiş Fransız düşünür açısından bir tutarlılığı da bulunmaktadır. Montesquieu bir soyludur ve soyluların kralın yargılamalarından bağımsız olmalarını talep eder. Soylular, rahiplerin oluşturacağı yargıçlardan oluşan mahkemelerde yargılanmalıdırlar. Soylu olmayanların yargılanma usulünü ise halkın katılımıyla gerçekleştirecek seçim usulüne göre dizayn eder. En kristalize tabir ile bu model içerisinde "yargı yasanın kölesidir; yeter ki yargılayan kralın kölesi olmasın."¹³ Montesquieu, kralda temerküz eden tüm kuvvetlerin arasından yargı unsuruna karşı soylulara hukuki değil fakat siyasi bir güvence ve otonom bir alan yaratmaya çalışan kuramsal bir amaç gütmektedir.¹⁴ Ne var ki ideal olanı arka planda sunarken Montesquieu, "Kanunların Ruhu"nda¹⁵ soyluların bu siyasal güvenceden pay alamayacaklarını belirterek formel düşünür kişiliğini ve çağının ruhunu es geçmez. Kapıdan kovduğunu bacadan sokmuş ve fakat ruhunu kurtarmış, çağının "tin"i altında ezilmemeyi başarmıştır.

Kuvvetler ayrılığının en billurlaşmış formülasyonunun gölgesinde güçler birliğini salık veren Montesquieu'dan yüz yıl evvel Hobbes, iki elini de erkle donattığı makineden tanrısına (*deus ex machina*) kuvvetlerin birliğini çoktan bahşetmiştir. Montesquieu, ölümünden otuz dört yıl sonra gerçekleşen Fransız Devrimi'ni görememiştir ancak dünya tarihsel dönüşüme haiz bu kırılma, kralın bedeninde tecessüm eden kuvvetlerin birliğini dağıtacaktır. Bodin'in "Kral öldü yaşasın kral!" diyerek kralın yok olan fiziki bedeninden südür etmek suretiyle siyasal bir beden kazanan iktidar kavrayışı, Foucault açısından,

¹² Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 207.

¹³ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, 208.

¹⁴ Louis Althusser, *Montesquieu Siyaset ve Tarih*, çeviren. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 123.

¹⁵ Charles Louis de Secondat Baronde Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çeviren. Fehmi Baldaş, İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2004.

iktidar nosyonunun performatif bir dönüşümünün ilk uğrağını mustulayan Fransız Devrimi sonrası biyopolitika çağı ile devam edecektir. Foucault'ya göre kralın siyasi bedeni de ölmüştür ve artık konuşan özne, tarihçilerin “toplum” diye adlandırdıkları belirli sayıda insanın oluşturduğu modern uluslar olarak görülmektedir.¹⁶ Foucault'nun başlangıcını Fransız Devrimi ile işaretlediği ve git gide sivilaşan¹⁷ bir iktidar formu gördüğü yerde Claude Lefort, kralın hem fiziki hem siyasal bedeniyle parçalanmış iktidarı neticesinde bir türlü içi doldurulamayan bir boşluk, onulmaz bir yarık görmektedir. Lefort açısından kralın iki bedeninden de kurtularak topluma inen iktidarın ve nihayetinde günümüz demokrasilerinin asıl problemi tüm bu parçalanmışlığın ve doldurulamazlığın güvensizliğinde yatmaktadır. Lefort açısından günümüzün demokrasi rejimlerinde çatışmalar ve tikel çıkarlar yalnızca meşru değil gereklidir de. Söz konusu durum ise siyasal rejimi sürekli tekrar eden küçük devrimler silsilesi haline getirir. Demokrasilerde haklar ne doğal haklar biçiminde ne de pozitif haklar biçiminde var olabilirler; haklar yalnızca politik kurumsallaşma ile inşa edilirler ki bu da her an ortadan kaldırılıp yok edilebileceklerine işaret etmektedir.¹⁸

27

Lefort'un, bu çalışmanın tematiğiyle konuşan yönünün kralın iktidarının parçalanmışlığındaki doldurulmaz boşluğun arayışında şekillenen belirli dayanaklar ve güç odakları olduğu açıktır. Demokrasilerde, dağınık ve gündelik iktidar ilişkilerinin süreklilik hâli kazanmış, her gün yinelenen ufak çaplı devrimler yaratıyor oluşu ile normatif hukuk sistemi, bahsedilen yarığın doldurulma çabasının tezahürleridirler. Böylece günümüz demokrasilerinin kalbinde gelişen başat faktör, politik olarak inşa edilmiş olmaları hasebiyle Arendt'in tabiriyle “haklara sahip olma hakkı (*the right to have rights*)”nın her an ortadan kaldırılabilirliğinin yarattığı gerilimdir.¹⁹ Dolayısıyla belirtilen sorun bizi hukukla iktidarın birbirine karıştığı, artık krallık tipolojisinde olmasa da modern politik bağlamda bir araya gelmiş bir kuvvetler birliği gibi işleyen hukuk-iktidar ilişkisinin belirsizlik mntikasına götürür. Şayet, Lefort'un belirttiği gibi politik olarak inşa edilmiş ve olumsal olarak her an geri de alınabilir

¹⁶ Michel Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çeviren. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, 142.

¹⁷ Bu kavramın kullanıldığı çalışma için bkz. Ayhan Yalçınkaya, *Foucault'dan Agamben'e Sivilaşmış İktidar ve Gelenek*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2005.

¹⁸ Howard Dick, “Introduction Claude Lefort: From the Critique of Totalitarianism to the Politics of Democracy”, *Demokratiya* 11 (2007): 61-66, Erişim Tarihi: Ağustos 3, 2021.

Lefort açısından totalitarizm tam da demokrasilerdeki belirsizliğin ve öngörülemezliğin ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. Lefort'un Fransız Devrimi sonrası modern politik safhada hakların bir kurumsal inşâ olduğu ve her an ortadan kaldırılabilir olduğuna dair vurgusu hukuk-iktidar ilişkisinin geçirgenliği bağlamında önem arz etmektedir.

¹⁹ Dick, “Introduction Claude Lefort”, 65.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

olan haklar söz konusu ise, olağanüstü hallerin ve dolayısıyla hukuki örtüsünden arınmış “çıplak” bedenlerin yörüngesine doğru çekilen modern toplum tartışması da beraberinde gelecektir. Güçler ayrımının *de jure* görünümünün arkasında *de facto* olarak söz konusu ayrımın silikleştiği ve siyasal tarafından kuşatılmış hukukun temel göstergesi olarak olağanüstü hâl yer almaktadır.

Modern Dönemde Siyasal Olanın Hukuka Önceliği: Olağanüstü Hâl

Olağanüstü hâl, devletin olağan hukuk normlarıyla mücadele etmekte zorlandığı veya edemediği afet, savaş, ayaklanma gibi durumlarda câri hukuksal yapı ortadan kaldırılmamak suretiyle başvuru istisnai yöntemdir.²⁰ Olağanüstü hâlin uygulanma biçimleri anayasalar ile düzenlenmektedir.²¹

Olağanüstü halin tarihsel soy kütüğüne baktığımızda karşımıza Roma dönemi çıkmaktadır. “Senatus consultum ultimum” terimi²² devletin varlığına yönelik halk ayaklanmaları gibi durumlarda başta konsül olmak üzere “magistra”ları üst düzey askeri yetkilerle kuşatan senato kararına verilen addır.²³ Böylelikle iç tehdit olarak işaretlenen kişiler halk düşmanlarına dönüştürülürken ortadan kaldırılmaları için de halk meclislerine (*provocatio*) gerek duyulmamıştır. Nitekim senato kararı hem Roma'nın vatandaşlık hakkını hem de anayasanın geçici süreliğine askıya alınmasını içeren ve olağanüstü yönetim biçimini hayata geçiren hukuki bir işlemdir.²⁴

Roma örneği üzerinden görülen durumun hukuki bir süreç olmakla birlikte politik bir nitelik taşıdığı çok açıktır. Nihayetinde karar verici bir erki görünür kılmak suretiyle güç ilişkisini açığa çıkarmaktadır. Böylece hukuki olanın karşısında siyasal olanın önceliği tam da olağanüstü hal kapsamında tecessüm etmektedir. Bir süreç asimetrik bir iktidar yoğunlaşması sunduğu ölçüde politiktir. İşte kökeni Antik Roma medeniyetine uzanan olağanüstü halin

²⁰ Selin Esen, *Karşılaştırmalı Hukukta ve Türkiye’de Olağanüstü Hâl Rejimi*, Ankara: Adalet Yayınevi, 2008, 8.

²¹ Esasen olağanüstü hal ile istisna hali arasındaki ayrım hukuki terminolojisi açısından belirginleşir. Hukuki açıdan olağanüstü hal, istisna halinin bir türevidir. Fakat politik açıdan her iki kavram da olağan hukuki süreçlerin askıya alınmasını belirtir. Örneğin Önder Kulak, 19 Ocak 2015 tarihli *ViraVerita* dergisinde yayınlanan “İstisna Hali Kavramına Bir Giriş” yazısında iki kavramı “eş deyiş” olarak değerlendirmektedir. Bu iki kavram özellikle Schmitt ve Agamben açısından farklılaşır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu muhtelif farklar tartışılarak serimlenmektedir. Bkz. Önder Kulak, “İstisna Hali Kavramına Bir Giriş”, *ViraVerita*, (2015), Erişim Tarihi: Kasım 15, 2021.

²² Nihai senato kararı anlamına gelmektedir.

²³ Selahattin Eren, “Senatus Consultum Ultimum”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 24, no 2, (2018): 1126, Erişim Tarihi: Ağustos 2, 2021.

²⁴ Eren, “Senatus Consultum Ultimum”, 1126.

ilk biçiminin hukuk içerisinde ve onu askıya alan bir iktidar yarattığı ölçüde politik felsefenin²⁵ sınırlarını kat ettiği görülmektedir. Öyle ki hukukun menziline aşan ve siyasal olana kuruculuk atfeden bir ontolojik öncelikte kavranması gereken olağanüstü hal, siyaset felsefecilerinin de 20. yüzyıldan 21. yüzyıla değin entelektüel ilgi alanlarını oluşturmuştur. Bu bağlamda Weimar Cumhuriyeti'nin krizleri arasından çıkış yolu aramakta olan Carl Schmitt'in siyasal derinliğini tarihsel bağlamın pratik sorunlarına yönlendirdiği görülebilmektedir. Aradığı pratik sorunların teorik karşılığını da kendi olağanüstü hal kavramsallaştırmasında bulacaktır.

Carl Schmitt'te "Siyasal Olan" ve Olağanüstü Hâl

Carl Schmitt 11 Temmuz 1888'de Plettenberg'de doğmuştur ve Protestan baskınlığı yüksek olan Prusya'da koyu Katolik bir ailede büyümüştür. Din yoğunluklu hümanistik bir lise eğitiminden sonra filoloji okuyan Schmitt, ailesinin de etkisiyle hukuk okumaya ikna edilmiştir. İlerleyen dönemde Hindenburg'un şansölye olarak atayacağı Hitler'in Üçüncü Reich'ında baş hukukçu olacak olan Schmitt, hukuk üzerine üniversite eğitimini sırasıyla Berlin, Münih ve Strasburg üniversitelerinde tamamlamıştır.²⁶ Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından Schmitt, 1 Eylül 1922'de Bonn Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde profesör kadrosuna atanmıştır. Başlıca eserleri arasında "Parlamenter Demokrasinin Krizi (1923)", "Siyasal Teoloji (1922)", "Siyasal Kavramı (1932)" adlı kitapları bulunmaktadır.

Aykut Çelebi, "Schmitt araştırmalarında bugün bir Rönesans

²⁵ Bu noktada politik felsefe ve siyasal felsefe kullanımlarına bir açıklık getirmek gerekirse, iki kullanımın da benzer içerik taşıdığı söylenmelidir. Bu çalışmada "siyasal olan" da "politik olan" da "ontoloji" bağlamında birbirinde denk kullanılmaktadır. Esasen "siyasal olan" ile tam da arkheye, ontolojiye dönük bir mülahaza, yani "politik olan" kast ediliyor. Dolayısıyla birbirlerine karşılık geliyorlar. Açmak gerekirse siyasal olan (*political*) ve siyaset (*politics*) ayrımında ilki ontolojik bir anlam içeriyor. İkincisi ise faaliyet, icra, görünür yüzey, pratik edimler anlamına geliyor. Benzer şekilde Fransızca'da politika (*la politique*) Türkçe'deki "siyaset", İngilizce'deki "politics" e karşılık geliyor. İcraat, faaliyet, belirli uygulamalar demek. Fransızca (*le politique*) ve İngilizce'deki "political" ise Türkçe'deki "politik olan" kavramına, başka bir ifadeyle kökensel, ontolojik soruşturmaya denk düşüyor. Dolayısıyla siyasal olan derken zaten politik olan kast ediliyor. Yani politik olan da siyasal olan da ontolojik sorunlara işaret ediyor. Zira Schmitt de "siyasal olan" kavramını kullanırken devlete öncel olandan bahsederek ontolojinin sınırlarını kat ediyor. Bkz. Ertan Kardeş, "Politik Felsefe Nedir?", *Felsefe Arşivi* 51, (2019): 401-402, Erişim Tarihi: Kasım 15, 2021, DOI: 10.26650/arcp2019-5134.

²⁶ Aykut Çelebi, *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, Ankara: İmaj Yayınevi, 2008, 48-49.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

yaşanıyor"²⁷ ifadesiyle Schmitt'in 21. yüzyıldaki yerini teslim etmektedir. Gerçekten de bugün Schmitt'e dair akademik ilginin ortaya çıkmasında modern demokrasilerdeki gediklerin fark edilmesinin payı büyüktür. Nitekim Schmitt, bugünün demokrasilerinin "mücadeleci demokrasi" biçiminde kavramsallaştırılmasında büyük pay sahibidir.

Düşünürün siyasal düşünceleri çalışılırken dönemselleştirmeye sıkça başvurulmaktadır. Richard Wolin²⁸, bu tarihsel dönüşümü Schmitt'in Nazilerle temas öncesi ve sonrası olarak ayırırken 1918-1933 arasını "desizyonist"²⁹ dönem, 1933 sonrası "somut düzenin teorisi" olarak adlandırır. Kimi yaklaşımlara göre ise Schmitt'in çalışmaları bir bütünlük taşımaktadır. Mamafih, her iki görüş arasında da Schmitt'in, geleneksel siyasetin kriz içerisinde olduğuna dair argümanları temel kalkış noktası olarak belirlemektedir.

Schmitt açısından siyasetin krizi, tekniğe dair bir inancın tarihsel devinimiyle eşgüdümlü değerlendirilir. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar geçen süreçte teknik, belirli merkezi alanlarda tarafsızlık söylemini yürürlüğe sokmuştur. Sırasıyla teoloji, metafizik ve ekonomi bu yüzyıllarda tarafsızlık söylemini devreye sokan dallar olarak görünüm kazanır. Teoloji, tanrı ve kutsal kitabı, metafizik, erdemlilik, ödev gibi ampirizm ötesi bağlamları, ekonomi ise üretim ve tüketimin bağımsız yasalılık söylemlerini (*homo economicus*) işleyerek çatışmaları ortadan kaldıran tarafsız ve kuşatıcı değerler manzumesi ortaya koyar. Özellikle bu süreçte, Schmitt'in "Siyasal Romantik" kitabında irdelediği, 18. yüzyıl romantizminin Tanrı ve egemeni estetikleştirirken devleti sanat eseri olarak gören bakış açısının da baskınlığı söz konusudur. Ne var ki böylesi bir romantik estetizasyonun tedrisatından geçen devlet, karar vermeye haiz değildir. Ayrıca aydınlanma rasyonalizminin, metafiziğin Tanrı, ödev, ahlâk gibi nosyonlarını "tarih" ve "insan" ile tahvil etmesi de bir insanlık ideali olarak aklın şaşmaz kılavuzluğunun devlet fikrinin çekirdeğine koyulmasını kolaylaştırmıştır. Böylelikle aydınlanmacı rasyonalite, devleti akılsallığın uyumu ve harmonizasyon olarak sunan liberal düşüncenin kökenini oluşturmaktadır.³⁰ 20. yüzyıla devreden tüm bu süreçte ise nihayetinde reel sosyalizmin inşâsı

²⁷ Çelebi, *Devlet, Toprak, Egemenlik*, 25.

²⁸ Richard Wolin, "Carl Schmitt, Political Existentialism and the Total State", *Theory and Society*, no 19, (1990): 389, Erişim Tarihi: Kasım 11, 2021.

²⁹ Desizyonizm, Hans Kelsen'in hukuksal pozitivizmini ve hukukun kaynağı olarak norm düşüncesine karşılık hukukun karar verici egemen ile sabitlendiği bir sav olarak sunulabilir. Normun kaynağı varoluşsal bir karardır ve somut gerçekliğe tekabül eder. Bu nedenle norm ile düzen farklı şeylerdir. Düzen egemenin kararı ile uygulanmaktadır ve "somut düzenin teorisi", Schmitt'in "Führer Hukuku Korur" yazısında bildirdiği üzere Nürnberg yasalarına benzetilmektedir. Bkz. Toros Güneş Esgün, "Carl Schmitt", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, ed. Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021, 496.

³⁰ Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin: Duncker & Humbot, 1925, 86.

üzerinden post-siyaset kavrayışı kurumsallaştırılmış, apolitikleştirilen devletin siyasal işlevinin ortadan kalkması tamamlanmıştır.

Nitekim Schmitt, çalışmalarını 20. yy kıta Avrupa'sında apolitikleş[tiril]miş "devlet" in gerçek mahiyetini tespit etmeye ayırır. Bu bağlamda Schmitt, siyaset felsefecileri ile siyasal ilahiyatçılar arasında bir ayrıma giderken ilk gruba "özgür ve bilge insan" ı (*homo liber et sapiens*) temel alarak "erdemli insanlığa" yönelik romantik bir siyaset görüşüne sahip düşünürleri koyar. Liberal kuramcılar bu tasnifin içeriğini oluştururken insanın tekinsiz ve öngörülemeyen varlığına dönük siyasal argümanlara sahip düşünürler siyasal ilahiyatçılar olarak ele alınır. İlk grupta Sokrates ve Platon'dan Leo Strauss ve J.J. Rousseau'ya kadar uzanan bir hat görülürken ikinci grupta Augustinus'tan Machiavelli, Hobbes, Hegel ve De Maistre'ye kadar uzanan bir izleğin izi sürülebilir.³¹ Siyasal ilahiyatçılar insanın ne rasyonel, ehlileştirilebilir doğasına ne de romantik estetizasyonun politik olanı yok eden yönüne inanmazlar. Schmitt, kendisinin de ikinci gruba dahil olduğunu belirtmektedir. Söz konusu bağlamda politik felsefe dahilinde en çok da sol Heidegger'ci düşünce ile etkileşime girdiği söylenmelidir. Schmitt'in "siyaset" (*die politik*) ile "siyasal" (*das Politische*) arasındaki ayrımı Heidegger'in "var olan" ile "varlık" arasında kurduğu ayrımla ilintilidir. Ontik düzey, Heidegger terminolojisinde "var olan" kategorisine tekabül etmektedir. Var olanların fenomenal dünyasına gönderme yapan ontik düzeyin karşısında varlıkların özünü araştırma konusu yapan Heidegger'ci çağdaş fenomenolojinin ontolojik düzeyi yer alır. Aynı kategorizasyon politik felsefe bağlamına taşındığında ontik düzey, verili siyaset kurum, prosedür ve mekanizmalarına denk gelirken ontolojik düzey, politik olanın doğasına, arkheye dönük bir soruşturmayı içermektedir.³²

Alman hukukçu, siyasal ilahiyat perspektifinden yaklaştığında tüm romantik ve rasyonel kimliklerden kurtulmuş çıplak insanın varoluşsal gerçekliğini kaybetmeden siyasallaşabilmesinin yolunu karar vermeye haiz özneyi tespit edebilmekte görür. Nitekim kriz anları ne rasyonel uyumun ne de romantize edilebilecek ulviliğin/yüceliğin çerçevesinde değerlendirilebilir. Siyasal olan, bir egemen karar vericinin "öteki"ni işaret eden diskurunda kurulabilir. Schmitt'in özgünlüğü siyasal olanın ontolojisini belirlerken çizdiği dost-düşman ayrımında yatmaktadır Alman hukukçunun, kökenini M.Ö. 4.

³¹ Ayrıca Schmitt'in bazı noktalarda ikircikli olduğu görülmektedir. Örneğin Hobbes'un çatışmacı insan doğası fikrini benimserken ileri düzeylerde Hobbes'ta liberal tonlar keşfederek düşünürden uzaklaşır. Yine Rousseau'nun iyimser antropolojisindeki "iyi vahşi" sine karşı çıkarken genel irade kavramının total devlete denk düştüğünü fark eder. Esgün, "Carl Schmitt", 500.

³² Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çeviren Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, 16.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

yüzyılda yaşamış olan Hint Kralı Candragupta'nın bakanı Canakya, diğer adıyla Kautilia'dan aldığı dost düşman ayrımı metaforuna bir diğer örnek Baltasar Aemos de Barientos'tur. Barientos, siyasetin dost ile düşman arasında yapılan ayrım olduğunu belirtmiştir.³³

Çelebi'ye göre Schmitt'in beslendiği bir diğer kaynak ise Hegel'dir. Hegelian felsefi dizgede yer alan ve bir insanın ancak diğeri dolayımıyla bireysellik kazanmasındaki dolayıcılık ve aynı şekilde bir devletin başka devletler dolayımıyla tanınması Schmitt'teki "öteki" üzerinden kurulan politik inşayı hazırlayan önsel aşamalar olarak belirlemektedir.³⁴

Schmitt'e göre siyasal olanın kurucu öznesi olarak dost-düşman ayrımı her ilişkinin yoğunluk derecesine göre evrileceği, siyasalın sınır metaforu olma özelliği göstermektedir. Ahlaki alanda iyi-kötü, estetikte güzel-çirkin, ekonomide yararlı-zararlı ya da kârlı-kârlı olmayan ikilikleri mevcuttur. Siyasal olanın belirteci denilebilecek ikilik ise dost-düşman ayrımıdır. Schmitt açısından herhangi bir ikilik en uç noktada dost-düşman ikiliğine varıyorsa orada siyasalın menziline girilmiş demektir. Öte yandan düşmanın gerçekten bir düşman olmasına da gerek yoktur. Onun düşmanlığı siyasalın kurulabilmesi için işlevseldir ve liberalizm dahil mücadeleyi rekabete indirgeyen tüm açıklama biçimleri siyasalın sonunu getiren türden yaklaşımlardır. Siyasal, yalnızca düşmanın varoluşsal anlamda en yoğun haliyle bir başkası olmasından ileri gelen bir gereklilikle oluşturulur.³⁵ Demek ki her zaman ahlaki olarak kötü olanın, estetik olarak çirkin olanın ya da ekonomik olarak zararlı olanın düşman olması gerekmez. Tıpkı ahlaken iyi olanın ve estetik olarak güzel, ekonomik açıdan da yararlı olanın dost olmasının kaçınılmaz olarak zorunlu olmaması gibi. Schmitt çoğu zaman düşmanla iş tutmanın avantajlı olabileceğini dahi belirtir. Düşman, ne hasmımız ne de kişisel olarak nefret ettiğimiz biridir. Schmitt bu noktada kişisel düşman ile kamusal nitelik taşıyan düşmanı birbirinden ayırır. Schmitt'te düşman kamusal nitelik barındıran "*hostis*"tir, kişisel bir hasım olan "*inimicus*" değil.³⁶ Böylece dost da düşman da ilişkiyel kavramlar olarak sivrilirler. Bu ilişkisellik, Schmitt düşüncesinde siyasal kavramının "insanlık" kadar geniş bir kümeye gönderme yaparak kurulamayacağını baştan varsayılması sebebiyle oluşturulmuştur. Pierre Joseph Proudhon'un "Kim insanlıktan bahsediyorsa aldatmak istiyordur"³⁷ ifadesini alıntılıyan Schmitt, doğal hukukçularda ve 18. yüzyılın liberal bireyci doktrinlerinde görülen evrenselciliğin esasen aristokrat-

³³Aykut Çelebi, "Sunuş", içinde *Siyasal Kavramı*, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınevi, 2009, 12.

³⁴ Çelebi, "Sunuş", 13.

³⁵ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çeviren. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınevi, 2009, 57.

³⁶ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 57-59.

³⁷ Aktaran Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 85.

feodal düzene bir reddiye amacı taşıdığını belirtmektedir. Evrenselcilik, tüm siyasal birimleri, mücadele eden sınıfları³⁸ ve düşman grupları ortadan kaldırır ki bu durum siyasal olanın bütünüyle ortadan kalkmasına koşut bir tasarımdır.³⁹ Öyleyse hem düşmanın kendisi hem de düşman üzerinden dolayımlanan dost araçsal bir öneme sahiptir. Bahsedilen araçsallık, siyasalın oluşumu için operasyonel girişimin yöntemine içkindir.

İkinci önemli nokta, Schmitt'in "Siyasal Kavramı" nın 1932 tarihli metninde giriş cümlesini oluşturan "Siyasal kavramı devlet kavramından önce gelir"⁴⁰ ifadesidir. Gerçekten de Schmitt, devletin doğası sorunsalının siyasal olanın neliğine ilişkin sorunun ardı sıra geliştiğini düşünmektedir. Schmitt düşüncesinde devlet tanımı üzerinden politika anlaşılabilir ve devlet, politik olanın niteliklerinin hayata geçtiği bir form olarak tecessüm eder.⁴¹ Ne var ki Schmitt'in formülasyonunda belirli açmazlar da bulunur. Çelebi'nin de altını çizdiği üzere Schmitt'te devlet ve siyasal ayrımı, siyasalın devlete öncüllüğü vurgulanmak suretiyle açıklanır. Öte yandan siyasal olanın kurucu ilkesi dost-düşman ayrımını inşa edebilmek iken tam da dost-düşman ayrımına karar veren ve düşmanı nesnel olarak tanımlayan kolektif özne devlet olarak işaretlenir. Siyasal olan ve devlet mefhumu ayrılırken siyasal olanın kurucu öznesi bu kez de devlet olarak görünüm kazanır.⁴² Öte yandan Schmitt, parlamenter demokrasinin de farklı çıkar gruplarını ve heterojenliği içermesi açısından devleti bir mutabakat, hukuk yoluyla çatışmaların müzakere edildiği bir merci olarak görmesine karşı çıkar. Öyle ki parlamentoda özdeşliğe dayanmayan farklı öznelerin varlığı devleti paralize eder. Devlet, siyasal olandan önce gelmekte ve karar verici özne olarak görülmekteyse homojeniteye ve özdeşliğe dayanmak durumundadır.⁴³ Yalnızca böyle bir durumda siyasal olanın kurucu uğrağı olan dost/düşman ayrımı somutlaşabilir.

Schmitt'tin siyasal olana dair kuramsal izleği onun "olağanüstü hal" tartışmasıyla iç içedir. Zira öngörülemez ve hesaplanamaz olanın normatif hukuksallıkla düşünülmesi mümkün değildir. "Rasyonel şemanın birliğini bozan" öngörülemezlik bağlamı, hukuk ile siyasal ilahiyatı ortaklaştırır.⁴⁴ Schmitt,

³⁸ Schmitt'e göre Marksist sınıf savaşı, muarızı olarak konumlandığı karşıt sınıfı düşman olarak nitelediği noktada siyasallaşmıştır.

³⁹ Ertan Kardeş, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, 50; Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 85-86.

⁴⁰ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 49.

⁴¹ Kardeş, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı*, 45.

⁴² Çelebi, "Sunuş", 16.

⁴³ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, çeviren A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2014, 41-42.

⁴⁴ Aykut Çelebi, "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek", *Defter*, no 42, (2001): 117. Erişim Tarihi: Kasım 13, 2021.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

hukuku üretenin bilge ya da haklı olmasının yeterli olamayacağını belirtirken Hobbes'un "yasayı hakikat değil otorite yapar" (*Auctoritas non veritas*) görüşüne yaslanır.⁴⁵ Bu noktada otorite, ilahiyat kavramlarıyla Tanrı olarak düşünülebilecekken dünyevileştirildiğinde "egemen" e karşılık gelir. Tıpkı teolojik anlamda mucizenin yerini dünyevileştirilmiş kavramlarla istisna hâline bırakması gibi, devlet kuramının diğer tüm kavramları da ilâhiyatın dünyevileştirilmesi üzerinden düşünülebilir.⁴⁶

Schmitt, siyasal olanın kuruculuğuna bir kez öncelik tanıdıktan sonra karar verici özne kim olursa olsun (kolektif unsur olarak devlet ya da tekil olarak egemen) olağanüstü hali ilan edebilme yetkisiyle donatılır. Schmitt'e göre olağanüstü halde hukuk devletinin olağan dönemdeki işleyişiyle uyumlu bir yetki söz konusu değildir.⁴⁷ Söz konusu durum, Schmitt'in "egemen" kavramını algılayışı ile ilintilidir.⁴⁸ Egemenlik, kendisini olağan süreçlerde göstermez. Aksine o, her şey yolunda giderken değil olağan dışı durumlarda açığa çıkan bir "sınır durum"dur. Schmitt, söz konusu olağandışılığı "katechon" kavramına başvurarak açıklar. Devlet, hareket, halk Hristiyanlıktaki teslis inancını oluşturan siyasal birliğin üç ögesidir ve "katechon" terimi kriz anındaki acil durumun ayırıcısına vararak durumu üstlenecek egemene işaret eder.⁴⁹ Üstelik egemen, yalnızca olağanüstü durumlarda ortaya çıkabilen değil, bu tür durumlarda hem var olabilen hem de olağanüstülüğün ne olduğunu bizatihi tanımlayabilen bir yetkinliğe matuftur.⁵⁰ Böylece egemen hem sürecin kendisinin ortaya çıkardığı bir ürün hem de süreci koşullayan ve tanımlayan öznedir. Egemenliğin ontolojisini oluşturan şey ise "karar alma"dır. Karar alma sekansı, uygulanma anıyla iç içe bir momenttir. Yalnızca kendisine gönderme yaparak işleyen ve kendisi üzerinde hiçbir güç tanımayan bir mutlaklık barındırır. Özetle Schmitt açısından olağanüstü hal, verili kurumsallığı askıya alan özgül bir uğrak olarak teorize edilir.

Hukuk-iktidar açısından Schmitt'in temel etkisi hukukun siyasal olan tarafından koşullanmışlığının imkânını göstermesidir. Siyasal olanın bu özgün varlığının içkin bileşeni ise iktidar gücünden gelmektedir. Diğer bir ifadeyle olağanüstü hale karar veren egemen, iktidar gücünden yoksun olamaz. Dolayısıyla bu tür bir matris içerisinde siyasal düzey temel belirleyen olarak

⁴⁵ Esgün, "Carl Schmitt", 501.

⁴⁶ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çeviren. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınevi, 2005, 41.

⁴⁷ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 13-14.

⁴⁸ Egemenlik, şayet mevcut yasaları askıya alarak hukuku bir süreliğine koruyorsa komiseryal diktatörlük, anayasayı da kendisi yapıyorsa egemen diktatörlük biçiminde ayrıma tabi kılınır. Egemen diktatörlük, gücünü doğrudan halktan alması bağlamında daha yüksek bir meşruiyet skalasındadır. Bkz. Esgün, "Carl Schmitt", 502.

⁴⁹ Esgün, "Carl Schmitt", 502-503.

⁵⁰ Kardeş, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı*, 103-105.

iktidar gücüne yaslanır. Schmitt ekseninde hukuk ve iktidarın ilişkisel boyutu böylece ortaya çıkar. Söz konusu ilişkide çubuk iktidardan yana bükülür ve hukuk, siyasal olan tarafından paranteze alınır.

Walter Benjamin'de Hukuk İktidar İlişkisi: Mitik/İlahi Şiddet ve Yasa Koyucu/Yasa Koruyucu İktidar

Walter Benjamin'in politik çalışmalarını tespit etmek, düşünürün çok yönlü ve bir miktar da dağınık külliyatı içerisinde "çölde vaha" minvalinde titiz bir irdelemeyi gerektirir. İlk elden söylenebilecek bir çıkarım ise Benjamin'de politik argümanların çekirdeğinin "ezilenlerin konumu" ndan hareket ettiği'dir.⁵¹

Benjamin, ezilenlerin konumunu kendileri lehine geliştirmelerinin imkânını deneyim ve hatırlamadan tarihsel maddeciliğin yapıcı bir eleştirisine uzanan geniş bir hatta kurgular. Düşünürün daha çok edebiyat eleştirilerinde ve roman üzerine değerlendirmelerinde kaynağını bulan bir perspektif ile çalıştığı düşünülecek olursa, Benjamin'in "*correspondance*" adını verdiği gayri irâdi hatırlama biçiminin, ezilenlerin içinde buldukları durumu fark etmeleri için önerdiği bir çözüm yolu olduğu söylenmelidir. Bu tür bir irade dışı hatırlama, canlı deneyimi donuklaştıran "hikaye anlatıcısı" (*storyteller*) nın [ki edebiyat içerisinde roman türüne denk düşer] eleştirisi üzerinden işlenir. Ezilenlerin konumlarının farkına varmalarının bir diğer yolu ise ölümdür ki ölüm tarihe bırakılmış bir iz olarak şeyler arasındaki insani ilişkiye indirgenmiş kapitalist toplum biçimindeki metalar dünyasının büründüğü insanlar arası şeyleşme biçimlerini ve tüm bu ilişkiler örüntüsünü sekteye uğratar. Başka bir deyişle yaşamak bir iz bırakmaksızın ölüm tarihe bırakılmış bir iz olarak ezilen sınıflarda "uyarıcı" işlevi görür.⁵²

Benjamin, yakınlık kurduğu Marksizm ile rabitasını ne ekonomi-politik, ne tarih ne sosyoloji üzerinden işlemez. Düşünürün sanat, edebiyat, estetik, kitle kültürü gibi başlıklar altındaki çalışmaları tarihsel maddeciliğin yorumlanması ile edebi/lirik bir dile dönüşür. "Tarihin havını tersine taramak", ezilenlerin hikayesini, geçmişi yazanın ve onu öylece donduranın elinden alma imkânını barındıran tarihsel maddecilik sayesinde mümkün hale gelir. Tarihsel maddecinin görevi de "mücadele içindeki ezilen sınıfın kendisi" ile bir olmak ve ezilenlerin yıkıcılığını bir olanak haline getiren "hatırlama" nın imkânlarını aramaktır.⁵³ Bunun yanında Benjamin, ezilenler için kitle kültürünün

⁵¹ Bora Erdağı, "Walter Benjamin", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, ed. Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021, 532.

⁵² Erdağı, "Walter Benjamin", 533-535.

⁵³ Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", içinde *Son Bakışta Aşk*, haz. Nurdan

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

tehlikelerini de faş eder. Standartlaşmış kitlesel üretimin ve günlük hayatın gösterisinin dahilinde kitleler kolaylıkla yönlendirilebilir bir forma bürünürler. Bu bağlam faşizmin ortaya çıkışını da mümkün kılar zira faşizm de “politikanın estetize edilmesi” dir.⁵⁴ Kapitalizmin yarattığı star kültü, kitleleri aynılaştıran bir şeyleşmenin pençesinde bırakır.⁵⁵ Bu çalışma alanları Benjamin'i Frankfurt Okulu kapsamında öne çıkarır.

Kitle kültürü, sanat ve estetik üzerine eleştirel yaklaşımları ve roman eleştirileri nasıl ki Benjamin'i Frankfurt Okulu'na yaklaştırmışsa, tarihsel bağlam ve şiddet de düşünürü hukuk üzerine düşünmeye yönlendirmiştir. Schmitt ekseninde hukuku askıya alma özgüllüğüne sahip siyaset dairesinin ontolojisi baskınken Benjamin açısından da benzer tematiğin farklı kuramsal serimlemelerle ortaya konduğu ve aynı şekilde hukukun iktidara dolayimli olduğu görülmektedir. Benjamin iktidarı hukuk kuran ve koruyan bir tertibat içerisine yerleştirir. Nitekim iktidarın temel bileşeni olan şiddet, hukuk mefhumunun mütemmim cüzü olarak işler. Öyle ki modern hukuk devleti, şiddeti hem tekelinde tutarken hem de onu yayar.⁵⁶ Zeynep Direk'e göre Benjamin, şiddet sorunsalıyla beraber devletin nasıl kurulduğunu ve yıkıldığını ve bu bağlamda tarihteki diyalektik hareketi, hangi şiddetin devrimci olarak tasnif edilebileceğini ve saf şiddet olarak devrimin mahiyetini iç içe şekilde aktaran en girift soruları sormuştur.⁵⁷ 1927 tarihli metni “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” den Nazi işgali altında kendi hayatına son verdiği âna kadar sanat ve estetikten hukuk felsefesine değin geniş bir çerçevede düşünmüş etkili bir isim olarak Benjamin, hukuk ve adaletin felsefi sorgusunda ahlaksal bağlamı baz alarak hareket etmektedir. Bu noktada hukuki olanın gerçekten adil olup olmayacağına dair sorgusunu geliştirirken Benjamin karşılaştırmalı bir yöntem izler. Benjamin açısından doğal hukuk kuramına göre haklı amaçlar için şiddetin kullanımı adil olsa da burada bir paradoks bulunmaktadır. Meşruiyeti, amaçların adilliği çerçevesinde çizen doğal hukuk kuramı, belirtilen amaçlar için şiddet araçlarının kullanımını olağan görür. Nitekim adil amaçları belirleyecek merci olarak sözleşmeyle kurulmuş devlet düşüncesi modern egemenlik kuramının da doğal hukuk neticesinde ortaya çıkmış tasarımıdır. Doğal hukukun karşısında ise pozitif hukuk konumlanmaktadır. Pozitif hukuk, doğal hukuk kuramından farklı olarak araçlar ekseninden bir meşruiyet geliştirmek suretiyle amaçlara giden

36

Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 2001, 39-49.

⁵⁴ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, içinde *Selected Writings III*, ed. Marcus Bullock, Howard Eiland and Gary Smith, Cambridge: Harvard University Press, 2006, 270.

⁵⁵ Erdağı, “Walter Benjamin”, 537.

⁵⁶ Erdağı, “Walter Benjamin”, 544.

⁵⁷ Zeynep Direk, “Yasa, Adalet ve Siyaset”, içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 214.

araçların hukuka uygunluğu perspektifinden bir adalet vurgusu geliştirmiştir. Amaçlar temel alınarak araçların meşruluğunun tayin edildiği doğal hukuktan farklı olarak pozitif hukuk, şiddetin tarihsel olarak oluştuğunu iddia etmekte ve yalnızca araçların hukuka uygunluğu kadar adil olabilecek amaçlardan söz edilebileceğini belirtmektedir.⁵⁸ Başka bir deyişle doğal hukuk sonuçların adil oluşu üzerinden araçları meşrulaştırırken pozitif hukuk, araçların da hukuka uygun olmasını talep eder. Somutlayacak olursak pozitif hukuk açısından bir katile onu konuşurmak için de olsa işkence yapılamaz.⁵⁹ Benjamin'in kendi ifadeleriyle: "Çünkü eğer pozitif hukuk amaçların vazgeçilmezliğine karşı körse, doğal hukuk da araçların tarihsel belirlenmişliğine karşı kördür."⁶⁰

Benjamin, adil amaçlar için araçların kullanımını hukuka uygun gören doğal hukuk kuramını, bireylerin teker teker aynı adil amaçlar için araçları sınırsızca kullanmalarına doğru genişlemesi durumunda cari hukuk rejiminin ortaya koyduğu amaçlar ile çelişeceği için reddetmektedir. Başka bir ifadeyle doğal hukuk, ahlaki amaçlar skalasından çok, varlığını tehdit edecek biçimde araçların kullanımı söz konusu olduğunda bu duruma izin vermeyecektir. Hukuk dışı şiddet böylelikle amaçları ekseninde değil salt hukuk dışı oluşu ekseninde anlamlandırılır.⁶¹ Nitekim şiddet tekeli elinde bulunduran hukuk, "(...) sahtekârlığa ahlaki nedenlerle değil, sahtekârlığın kurbanlarının başvurabileceği şiddetten korktuğu için karşı koyar."⁶²

Benjamin'e göre hukuk, her zaman kendisini şiddet dolayımıyla kurar. Düzensizliği düzene getirme savı üzerinden işleyen şiddet, hukukun temelinde yer almaktadır. Dahası yasanın kökeninde şiddet vardır ve yasa hem şiddete dayanması hem de şiddet tarafından korunması açısından ele alınmaktadır. Benjamin'in kozmolojik yaklaşımıyla dolaylanmış mitik şiddet; Tanrı, adalet gibi aşkın kavramlara referans göstererek Adem'in cennetten kovulmuşluğuyla insanoğlunun yadsınamaz bir yabancılaşmaya mülhem olduğu savını içerir. Dolayısıyla insan kendini artık teoloji sınırları içerisinde konumlandıramaz, formel ve eksikli bir hukuki nizam kurmaya mecburdur ve mitik şiddetin ilişkilendirildiği düzey de bu noktadan türetilir. Adem'in cennetten kovuluşuyla bir ilk günahın suçlusu olarak insan, Tanrı'nın evreninde şeylerin hakiki düzeninin dolaysız taşıyıcısı iken dünyaya gelişle Tanrısal düzendeki hakiki

⁵⁸ Eda Çakmakkaya, "Adalet Sorununa Bir Bakış: Walter Benjamin ve Jacques Derrida Bağlamında Yasanın Şiddeti Üzerine", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 9, no 33 (2018): 541-542, Erişim Tarihi: Temmuz 29, 2021.

⁵⁹ Ali Akay, "Şiddetin Bağlamından Çıkmak Üzere...", *Cogito*, no 6-7 (1996): 434, Erişim Tarihi: Kasım 14, 2021.

⁶⁰ Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 21.

⁶¹ Çakmakkaya, "Adalet Sorununa Bir Bakış", 543.

⁶² Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 31.

şeylerin dil dolayısıyla yanlış temsilini aktarma durumuna hapsolmuştur. Başka bir deyişle cennette Adem nesnelere ad verirken Tanrı'nın bilgeliğinin aracıydı. Dünyaya inişle nesnelere adlandırılan ve nizama sokan kusurlu bir temsilin çeperinde sıkıştırılmıştır. Mitik şiddetin kökeninde söz konusu durum yatmaktadır.⁶³ Mitik şiddet, sözü edilen kusurlu temsilin, bir dilin çerçevesinde yasalar koyar ve sınırlar çizer. "Çıplak hayat üzerinde ölümcül bir buyurganlık yaratır."⁶⁴ Buna karşılık ilahi şiddet, şiddetsiz bir müdahaledir. İlahi oluşu, tikel şiddet(ler) dahil, tüm mitik şiddet kozmosunu ortadan kaldıracak olmasında yatmaktadır. İlahi şiddet, ezilenlerin zamanın sürekliliğini kesintiye uğratmalarını sağlayan, kendi istisnalarını dayattıkları ve mitik şiddetin tüm yasa ve buyurganlığını ortadan kaldırdıkları yoldur. Bu yolun taşlarını döşerken Benjamin, George Sorel'in "proleter genel grev" mitini operasyonelleştirir. Çünkü salt devrimci şiddet, mitik şiddetin fasit dairesini kırmaya yetmez. Yalnızca proleter genel grev miti, mitik şiddetin hukuki iradesini ortadan kaldırmaya yetkindir.⁶⁵ Tam da bu yüzden Bnejamin, hukuki "nomos" u ortadan kaldıracak devrimci bir şiddetten öte şiddet mefhumunu kökünden silip atacak kurtuluşçu bir moment vaaz eder. İlahi şiddetin diğer adlandırılışının "mesiyanik şiddet" olması bu bağlamda dikkat çekicidir. Ne var ki Benjamin, yine ilahi şiddetin de herhangi başka bir tür şiddetle rabitasının kaçınılmaz olabileceğini kabul etmektedir.⁶⁶

Benjamin, söz konusu kabulleniş ile birlikte ilahi şiddetin şiddet(siz)liğini "nezaket, barış, güven" gibi insan ilişkileri üzerinden açıklamaya çalışır.⁶⁷ Hiçbir amaca hizmet etmeyen araçlar düşüncesi çerçevesinde Benjamin, proleter genel grevi, ilahi şiddetin iyi bir aracı olarak sunmaktadır.⁶⁸ Böyle bir tercih, devrim-karşı devrim çarkında her daim kazanan "şiddetin" bağlantılarına kısa devre yaptıracaktır. Hayatın kendisini kazançlı çıkarmannın ve ezilenlerin konumunu muktedir kılacak olan deneyimi bütünleştirmenin çaresi de budur.⁶⁹

Mitik şiddet bağlamı içerisinde ise egemen hukukun tekeline "hukuk koyucu" ve "hukuk koruyucu" iktidar yerleşiktir. Yasanın hem kaynağı hem aracı olan şiddetin ikili tezahürü "hukuk koyucu" ve "hukuk koruyucu" formlarda ortaya çıkmaktadır. Benjamin açısından hukuk kurmak, şiddetten bağımsız

⁶³ Çakmakçaya, "Adalet Sorununa Bir Bakış", 544-545.

⁶⁴ Erdağı, "Walter Benjamin", 543.

⁶⁵ Erdağı, "Walter Benjamin", 543-544.

⁶⁶ Çakmakçaya, "Adalet Sorununa Bir Bakış", 544-545.

⁶⁷ Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", 31.

⁶⁸ Çelebi, "Sunuş", 14.

⁶⁹ Aykut Çelebi, "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 269; Walter Benjamin, "On Programme of the Coming Philosophy", içinde *Selected Writings-I (1913-1926)*, ed. Marcus Bullock, Michael W. Jennings, Cambridge: Harvard University Press, 1996, 105.

değildir ve eşanlı olarak iktidar kurmak anlamına gelmektedir. “İktidar mitik bir hukuk kurma ilkesidir”⁷⁰ derken Benjamin, mitik şiddetin kuruculuğuyla iktidar nosyonunu birlikte ele almaktadır. Öyle ki yasanın kurucu anı bir iktidar dışavurumu olarak şekillenmektedir. İktidarın diğer türü hukuku koruyan bir biçim almaktadır. Nasıl ki hukuk koyucu iktidar bir zafer yoluyla kendisini kanıtlamışsa hukuk koruyucu iktidar da yeni bir amaç örüntüsü getirmemesiyle işaretlenmiştir. Benjamin’in söz edilen ikilik içerisinde en can alıcı örneği ise kolluk gücünün, adı geçen her iki iktidar türünün sınırlılıklarından bağımsız olmasıdır. Kolluk gücü hem hukuku kurar, hem kendisini kurulmuş olanın hizmetkârı adlederek onu korur.⁷¹ Schmitt bağlamında karar verici özne nasıl ki cari hukuk rejimini askıya alarak kendi tekilliğini dayatan bir iktidar uyguluyorsa Benjamin için de iktidarın hem hukuku kuran hem onu koruyan ikili bir yönü mevcuttur. İki düşünürün formülasyonlarını ortak kesen temel bileşen ise şiddettir. Çünkü şiddet, hukuku askıya alan yahut onu kuran ve koruyan gücün başat birimidir. Modern dönemde hukuk ve iktidarın *de jure* güçler ayrımı tasarımının berisinde *de facto* olarak iç içe geçmişliği görülebilir. Agamben ise şiddeti doğrudan bedenın kutsallık hâlesine bürünmüş bir hukuk nesnesi olarak rutinleştiği bir düzlemde politize etmekte ve yaşamı yasadışılaştırılmış bir siyasallığın (*zoe*) matrisinde kavramaktadır.

Giorgio Agamben’de Hukuk-İktidar İlişkisi: Hak Öznesi Bireyden Kutsal ve Öldürülebilir “Çıplak Beden” lere

Agamben, siyaset felsefesinde Schmitt’e benzer biçimde tekensiz insanın öngörülemezliğini, bu karara bağlanamazlıkta ise egemenin silüetini görmektedir.⁷² İtalyan düşünür, siyaset felsefesinde egemenlik ve istisna hali kavramlarına dair mülâhazasında dolaylı olarak haklarla donatılmış hukuk öznesine değinmekte, modern yaşamın toplumu kamp haline getiren egemenlik paradigmasına ilişkin bir okuma girişimi sergilemektedir. Bu anlamda insan yaşamının çağımız siyaseti için anlamı ve hukuken konumu, düşünürün başat sorunsalı olarak ön plana çıkmaktadır.

Agamben’in düşüncesi, modern yüzyılı içinden çıkılabilir olmayan bir karamsarlıkta, belleğin devamlı yenilenmesini sağlayan ürkütücü gerçekliğin sınırında kavrar. Düşünürün “içinde iyinin ve kötünün ve onlarla birlikte geleneksel etiğin tüm materyallerinin eriyerek birleşme noktalarına ulaştıkları

⁷⁰ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 36.

⁷¹ Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, 31.

⁷² Onur Kartal, “Giorgio Agamben”, içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon’dan Zizek’e*, ed. Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021, 836.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS
gri, ardı arkası gelmeyen bir simya"⁷³ olarak ifade ettiği Auschwitz, tam da o belleğin açığa çıktığı tarihsel uzamı teşkil eder.

Auschwitz kapsamında Agamben'in düşünsel çerçevesine doğrudan geçiş yapılabilir. Düşünürün Türkçeye "Kutsal İnsan" olarak çevrilmiş kitabı Latince "Homo Sacer", Roma hukukunda kurban edilemeyen fakat öldürülebilen insanı işaret etmektedir. Bu kavram Agamben açısından Roma hukukuna sabitlenemeyecek biçimde egemenliğin işleyiş prosedürüdür. Farklı tarihsellik ve zamansallıklarda mevcut ortak bir paradigma olarak "homo sacer" insan hayatını birer çıplak beden haline getirerek mülteci ve toplama kamplarında, hastane odalarında öznelere ölüme terk etmektedir.⁷⁴ Bu yüzden Agamben, marjlara, yaşam ile mekan arasındaki üretime odaklanmamız gerektiğini belirtir⁷⁵:

"(...) homo sacer'in statüsünü tanımlayan şey, kendisine ait olduğu varsayılan kutsalın orijinal müphemliği değil; içine atıldığı kendine has çifte dışlanma özelliğiyle maruz kaldığı şiddettir. Buradaki şiddet -herkes tarafından öldürülmesinin caiz olması— ne bir kurban edilmedir ne de cinayet, ne bir idam mahkûmunun infazıdır ne de kutsalın çiğnenmesi. Hem beşeri hukukun hem de ilahi hukukun cezai biçimlerinin dışında kalan bu şiddet, yepyeni bir insani eylem alanı yaratıyor; bu alan ne sacrum facere'nin [kutsal eylemin] alanıdır ne de profan eylem alanıdır. İşte bizim burada anlamaya çalıştığımız şey de tam bu alandır"⁷⁶

Agamben açısından modern egemenlik paradigması içerisinde insan hayatı, teolojik özlerinden kurtarılmış ve dolayısıyla kurban edil(e)meyen bir kutsal hâleyle bürünmüştür. Ne var ki bu haliyle insan hayatı evrensel haklarla donatılmış bir hukuk öznesi olarak kurulurken bir yandan da salt öldürülebilir bir forma bürünmüş, siyaset dairesi içerisinde çıplak bir beden olarak var kılınmıştır. Siyasetin, daha iyi bir yaşamın başvuru noktası olmasının yanında ölümü sıradan bir şekilde hukuki subjenin maruz kaldığı doğal somutluk olarak algılayan egemenlik paradigmasında hayat, artık dışlanarak içlenen bir belirsizlik muntikasına yerleşmektedir.⁷⁷ Aynı zamanda belirsizlik muntikası, çıplak yaşamın üretildiği "kamp" kavramını da egemenlik paradigmasının içine yerleştirir. Toplumsal kamplarda hukuk ile iktidarın, yaşam ile ölümün birbirine

⁷³ Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv-Auschwitz'den Artakalanlar*, çeviren A. İhsan Başgöl, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010, 21.

⁷⁴ Mete Ulaş Aksoy, "Kutsal İnsan: Giorgio Agamben'in Egemenlik Anlatısında Kurbansal Durum", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 22, (2016): 16, Erişim Tarihi: Temmuz 30, 2021.

⁷⁵ Kartal, "Giorgio Agamben", 841.

⁷⁶ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çeviren. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, 103.

⁷⁷ Agamben, *Kutsal İnsan*, 16-17.

karıştığı daimi bir istisna hâli süregiderken iktidar da sivil haklar gibi dolayimler olmaksızın saf biyolojik yaşamla karşı karşıya gelir.⁷⁸ Agamben'e göre kamp, çıplak hayatın karşısında iktidarın yer aldığı ve siyasetin biyo-siyasete dönüştüğü, vatandaş rolüne bürünmüş homo sacer'in biyo-siyaset dairesinde hem ölüme hem yaşama aynı derecede yaklaşıp uzaklaştığı "siyaset sahnesinin eşsiz paradigmasıdır".⁷⁹ Kamp, "içinde yaşadığımız politik uzamın gizli matrisi ve *nomos*'udur".⁸⁰

Kamp bağlamında Agamben, Latince çıplak hayatı imleyen "Zoe" ile insan hayatının sosyal varlığına ve kurulu düzenine gönderme yapan toplumsal yaşamın dokusu olarak "Bios" nosyonlarını, birbirinden hiç de ayrılmayan ve birbirine karışmış bir biçimde açıklamaktadır. Çıplak yaşam olarak "Zoe", "Bios" içerisinde potansiyel varlığıyla eşanlı biçimde konumlanır. Dolayısıyla istisnanın kendisi de siyasal matrisin içkin bir bileşenidir. Agamben'e göre istisna dışlanan şeyi belirtse de dışlananın, dışlayan kuralla ilişkisi dışlanmasıyla sona eren bir ilişki değildir. Dolayısıyla istisna haline karar veren kural, istisnayı bir kaos olarak değil, düzen içerisinde dışarıda tutulmakta olan bir "düzen dışılık" kompozisyonunda işaretlemektedir. Öyle ki istisna olarak dışarıda bırakılmış olanın süreçle ilintisinin devam etmesi bu noktada gerçekleşmektedir. İstisnayı kural haline getiren durum, istisnanın kendisini doğrudan doğruya kuraldan sıyırması değil, kuralın kendisini askıya alması ve istisna olarak sürdürmesidir.⁸¹ Bu daimi istisna hali, biyolojik yaşam ile politik yaşamı birbirine mezceder.

Agamben'in kendi ifadesiyle:

"İstisna hâli özel bir hukuk değildir (savaş hukuku gibi), hukuk düzeninin kendisinin askıya alınması olarak, hukukun eşliğini ya da sınır-kavramını belirler."⁸²

Dolayısıyla istisna hali hukuki düzenin ne içinde ne de dışındadır. Bir sınır-durum olarak iç ile dışın birbirlerini belirlediği bir momentin temeyyüz edişidir. Normun askıya alınışı yahut bütünüyle ortadan kaldırılması açısından bir yasadızlık bölgesi yine de hukuk düzeniyle irtibatsız değildir.⁸³ Agamben istisna hali için Hitler Nazizmini örnek gösterir. İktidar, Weimar Cumhuriyeti ikinci cumhurbaşkanı Hindenburg tarafından Hitler'e teslim edilir edilmez 28 Şubat'ta

⁷⁸ Giorgio Agamben, *Means without End-Notes on Politics*, çeviren. Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, Londra: University of Minnesota Press, 2000, 40-41.

⁷⁹ Agamben, *Kutsal İnsan*, 222.

⁸⁰ Agamben, *Means without End*, 37.

⁸¹ Agamben, *Kutsal İnsan*, 29.

⁸² Agamben, *Kutsal İnsan*, 13.

⁸³ Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çeviren. Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006, 33.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

“Halkın ve Devletin Korunması Kararı” nı ilan etmiştir. Bu karar, Weimar Anayasası'nın sunduğu ferdi hürriyeti kısıtlayan bir nitelik arz etmiştir. Sözü geçen karar, müesses hukuk nizamı çerçevesinde işlemekle birlikte hürriyetlerle ilgili maddeleri askıya almaktaydı. Böylece modern totalitarizmin dahi istisna hali aracılığıyla ortaya çıkarak yurttaşların bedenlen yok edilmesine izin veren yasal bir iç savaş formu şeklinde tanımlanabileceği söylenebilir.⁸⁴ İstisna hali, hukuki düzen ile çıplak yaşam arasındaki boşluğu doldururken canlıyı hem hukuka bağlar hem terk eder.⁸⁵ Söz konusu işleyişten, içlenerek dışlanmış olan ölüm olgusu, iktidar ile hukukun girift belirsizliğinde bir uğultu gibi işler.

Nitekim Agamben, yaşamın siyasetin nesnesi haline geldiğini ifadelendiren biyo-siyaset kavramıyla hareket ederken Foucault'nun yaşam güçlerini artıran iktidar teknikleri olarak analiz ettiği yönetim rasyonalitesinin, yaşamın ve bedenlerin verimini artırmaktan çok ölümün yaşamla belirsiz bir haritaya yerleştirildiği bir siyasallık olduğu savını geliştirmektedir. Kurban edilemeyecek kadar kutsallaşmış hak öznesi olarak insanın ölümünün siyasal daire içerisindeki yansımaları, kurban edilemez fakat siyasal-hukuksal özne olarak öldürülebilir bir olağanlık akışındaki yerini sorunsallaştırmıştır. Söz konusu olağanlık, içeri ve dışarının belirip kaybolduğu bir askıya alma hali olarak kuralın askıya alınışının kendisinin kural olduğu bir sürekliliği beraberinde getirir. Yaşamın ise söz konusu haritalandırmada hakların öznesi yurttaş kimliğinden yalıtılmış çıplak bedenlere doğru dönüşümü, bizatihi egemenlik paradigmasının işleyiş kodu olmuştur. Çalışmanın daha önceki bölümlerinde “haklara sahip olma hakkı” (*right to have right*) olarak tanımlanmış hak öznesi yurttaşın çıplak bedene dönüşümü, Agamben'i de iktidarın “hukuksuzlaştırıldığı” bir yaşamı sorunsallaştırmaya götürmekte ve hukuk-iktidar ilişkisinin menziline yerleştirmektedir.

42

Carl Schmitt, Walter Benjamin ve Giorgio Agamben'in Karşılaştırılması

Üç düşünür hukuk-iktidar ilişkisi bağlamında karşılaştırıldığında Agamben, Schmitt'ten, totaliter rejimlerin filizlenmesini mümkün kılan istisna hali adı verilen durumun tam da hukukun olağan işleyişi içerisinde ve sayesinde ortaya çıktığını belirterek ayrışmaktadır. Öyle ki Schmitt, siyasala özgü kuruculuğu cari hukuk rejiminin kesintiye uğratılmasını sağlayacak karar verici dışsal özneye işaretlerken, Agamben açısından istisna hâli cari hukuk rejiminin kesintiye uğratılmasını değil onun tertibatı içerisinde kalınarak altının oyulmasını mümkün kılan süreci belirtir. Hitler örneği bu bağlamda önem

⁸⁴ Agamben, *İstisna Hali*, 10.

⁸⁵ Kartal, “Giorgio Agamben”, 845.

kazanır. Böylece modern politik yaşam biyo-siyaset üzerinden işleyen ve cari hukuksal rejim köklü bir değişime uğramaksızın hukuksal hakların geri çekildiği ve iktidarın her yerdeleştiği yaşam ile ölümün iç içe girmiş müphem alanında konuşlanmaktadır. Üstelik Agamben, Schmitt'ten farklı olarak istisna halini doğrudan yaşam ve biyo-siyaset üzerinden ele alır. Yine Benjamin ile karşılaştırıldığında ise Agamben, yaşamın ve ölümün harmonize olduğu muğlaklaşmış bir haritayı biyo-siyaset üzerinden incelerken şiddeti temel bileşen olarak ele almaktadır. Toplama kampları, hastaneler sıkça başvurduğu referans noktalarıdır. Benjamin ise Agamben'den farklı olarak şiddeti yaşam ve biyo-siyasetin ötesinde hukuk düzeyinde irdelerken, mitik ve ilahi şiddet olarak ayrıştırdığı şiddet sınıflandırmasında özellikle şiddetin ortadan kalktığı bir devrimin (ilahi şiddet) koşullarını aramaktaydı. Her üç düşünürde de iktidarın, hukukun ve şiddetin karşılıklı etkileştiği ve farklı yorumlamalarla ortaya çıktığı fakat birbirini besleyen teorik açılımlar mevcuttur. Özetle, iktidarın kaynağı ile kullanımının ayrıştırdığı, başka bir deyişle yasa ile kılıcın ayrıştırdığı toplumlardan modern toplumlara gelindiğinde üç düşünür özelinde de görüldüğü üzere iktidar ve onun kullanımı yahut yasa ile kılıç çok daha fazla mobilize, rezonans halinde, belirli bir mınıtkada ve öznedeyoğunlaşmaktadır. Bu özne, Schmitt açısından olağanüstü hale karar veren egemen özne iken Benjamin açısından hukuku kuran ve koruyan (ordu/polis) öznedir. Agamben açısından ise özne, yaşamı örgütleyen ve onu kutsal fakat öldürülebilir kılan biyo-siyaset merciinin kendisidir. Nitekim üç düşünür de tarihsel süreç içerisinde gelinen nihâi noktada güçler ayrımının ön varsayımlı, kapalı devreye bir gerçeklik olarak kabul edilemeyeceğini, hukuk ve iktidarın ayrı(ştırılmış) güçler değil; *de facto* olarak birbirine sirayet etmiş erkler olduğunu kendi kuramsal cephanelikleriyle savunmuşlardır. Bilhassa siyasal olanın ve onun temel molekülü olan iktidar gücünün/aygıtının hukuku kurucu/ortadan kaldırıcı özgül bir ontolojiye haiz olduğunda ortaklaşmaktadırlar.

Sonuç Yerine

Bu çalışmada, hukuk-iktidar ilişkisi temel alınırken siyaset dairesinden bir inceleme gerçekleştirilmiştir. Disiplinler arası bir yonteme başvurulurken siyasal antropolojiden hukuk-iktidar bağlamında güçler ayrımının siyaset felsefesi merceğinden eleştirisi sunulmuştur. İktidar zaviyesinin hukuk kuran/askıya alan uğrakları güçler ayrımı eleştirilerinin menzilini teşkil etmektedir. Öyle ki güçler ayrımının formel, *de jure* varlığının aksine fiili olarak hukukun iktidar ile nasıl girift bir diyagrama yerleştiği, 20. yüzyılın üç önemli düşünürü ekseninde tartışılmıştır.

Çalışma bu bağlamda öncelikle siyasal antropolojiye kısaca mercek

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

tutmuş, iktidar zaviyesinden yasanın ve kılıcın seyrini irdelemiştir. İlk olarak bölünmemiş toplum adı verilen toplum türünde yasanın kaynağı ve uygulayıcısı bir tek öznedede, toplumda kristalize olmaktadır. Önderin ortaya çıkışı sonrası sırasıyla önderin yalnızca yasayı söylemekle yükümlü olduğu fakat uygulama gücüne sahip olmadığı bir düzeye geçilmiştir. Ardından önder yasayı hem söyleyen hem zor gücünü uygulamasıyla edimsel etkinliğe kavuşan bir görünüm sergilemektedir. Kişiselleşmiş iktidar adı verilen ve iki elini de kılıç ve asa ile donatmış deniz tanrısı Leviathan bu aşamaya denk düşer. Güçlerin kralda veya önderde temerküz ettiği krallık tipolojisinden kurumsallaşmış iktidara geçişin tarihsel tezahürünü ise Fransız Devrimi oluşturur. Devrim ile birlikte güçler ayrımı, yasa ile kılıcın ilkellerdeki ayrımına benzer şekilde tarihsel çevrime tekrar dahil olur. Ne var ki formel biçimiyle güçler ayrımının arkasında güçlerin birbirine karıştığı, hukukun politikanın kuruculuğunda içerildiği (olağanüstü hâl/istisna hâli) ve yaşamın, bir hukuk subjesi olarak sona erdirilmesinin basitçe mekanik/teknik bir detaya ilişitirildiği görülebilir. Başka bir ifadeyle önce modern siyasal dönüşüme gelinceye kadar hukuk ve iktidar merkezi bir gücün elinde toplanmış (Hobbes'un Leviathan'ı), ardından da Fransız Devrimi sonrası kurumsallaşmış iktidarlara biçimsel bir güçler ayrımı ilkesini uygulamaya koymuşlardır. Biçimseldir çünkü hukuk ve iktidar giderek belirsiz bir topografyada birbirine kaynaşmıştır. Ele alınan düşünürler olan Schmitt, Benjamin ve Agamben tam da modernitenin bahsi geçen girift hukuk-iktidar bağıntısının merkezinde olmaları hasebiyle seçilmiş ve incelenmiştir. Schmitt açısından olağanüstü hâl, siyasalın ontolojisine dair bir özerklik sayesinde kurulabilir. Politik olanın tekilliği bir kurucu şiddet de içerir. Hem biz/onlar ayrımını yapabilen, hem müesses nizamı askıya alabilen politik bir kurucu moment söz konusudur. Bu noktada siyasal olan hukuka önseldir.

Benjamin ise hukukun şiddetle doğrudan ilintili olduğunu, şiddetin ise hukuk koyucu ve hukuk koruyucu iktidarların temelinde bulunduğunu belirtir. Dolayısıyla Benjamin açısından da siyasal alanın baskınlığı şüphe götürmez ve iktidar ile hukuk birbirinden ayrıştırılmaz. Öte yandan Agamben, yaşamı bütünüyle siyasallaşmış, "bios" tan (hak öznesinin yaşam alanı) "zoe" ye (çıplak bedenlerin topografyası) dönüştürülebilir biyo-siyasetin merkezi olarak görür. Öyle ki hukuksal haklar istisna hâli ile ortadan kaldırıldığında haklarla donatılmış birey çıplak bir bedene dönüşmektedir. Söz konusu durum iktidarın hukuku massettiği bir projeksiyon sunar. Nitekim ele alınan düşünürlerin tamamında hukuk-iktidar bağıntısı siyasal bir anlam ihtiva etmektedir. Hukukun da siyasal olan tarafından biçimlendirildiği bir kopuş-süreklilik ilişkisi göze çarpmaktadır. Modern politik yaşamın gramerini, erklerin ayrımının silikleştiği ve iktidarın hukuku da yaşamı da massettiği bir iç içelik oluşturur. Ele aldığımız düşünürlerde billurlaşan tema, devletsiz toplumlardan günümüze yasa ve kılıcın tüm tarihsel bakiyesine, tüm gelişme ve ilerlemelere rağmen hukuksal özne

olarak insanı ve yaşamın bizatihi kendisini kuşatan temel merciinin iktidar erki olduğudur. Hukuku hem inşâ eden hem koruyan (Benjamin), hem askıya alan (Schmitt) hem de çıplaklaş(tırıl)mış bedenler üzerinden bir ağ gibi işleyen (Agamben) başat birim iktidardır. Önerimiz, modern politik yaşam tasavvurlarımızın halen nihayete ermediği günümüzde köklü sorunlarla karşı karşıyayken (yasa karşısında yaşam hakkı, politize edilmiş hukuk aygıtı, mülteci ve göçmenler, çıplak beden(ler) ve kamp) ele aldığımız üç düşünürün halen söylediği çok şey olduğuna kulak kesilmektir. Yaşamın siyasetin merkezinde olmaya devam ettiği ve hukukun siyasalın çekim merkezinden çık(a)madığı bir tarihsel uğrakta daha fazla mülhaza etmek zaruri hale gelmektedir. Çalışmamızın bu kapsamda bir çabanın ürünü olduğu ve farklı çalışmalarla zenginleştirilmeye ihtiyaç duyduğu düşünülmektedir.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *Means without End-Notes on Politics*, çeviren. Vincenzo Binetti, Cesare Casarino, Londra: University of Minnesota Press, 2000.
- Agamben, Giorgio. *İstisna Hali*. çeviren. Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2006.
- Giorgio Agamben, *Tanık ve Arşiv-Auschwitz'den Artakalanlar*, çeviren A. İhsan Başgöl, Ankara: Dipnot Yayınları, 2010.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan*, çeviren. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013, 16-17.
- Akal, Cemal Bali. *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Akay, Ali. "Şiddetin Bağlamından Çıkmak Üzere...", *Cogito*, no 6-7 (1996): 429-441. Erişim Tarihi: Kasım 14, 2021.
- Aksoy, Mete Ulaş. "Kutsal İnsan: Giorgio Agamben'in Egemenlik Anlatısında Kurbansal Durum". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 22, (2016): 16-40. Erişim Tarihi: Temmuz 30, 2021.
- Althusser, Louis. *Montesquieu Siyaset ve Tarih*. çeviren. Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 123.
- Benjamin, Walter. "On Programme of the Coming Philosophy", içinde *Selected Writings-I (1913-1926)*, editörler Marcus Bullock, Michael W. Jennings, 100-111. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Benjamin, Walter. "Tarih Kavramı Üzerine", içinde *Son Bakışta Aşk*, haz. Nurdan Gürbilek, 39-49. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
- Benjamin, Walter. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", içinde *Selected Writings III*, editörler. Marcus Bullock, Howard Eiland, Gary Smith, 101-134. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Benjamin, Walter. "Şiddetin Eleştirisi Üzerine". içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. ed. Aykut Çelebi, 19-43. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Clastres, Pierre. *Devlete Karşı Toplum*. çeviren. Mehmet Sert ve Nedim Demirtaş. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991.
- Çakmakkaya, Eda. "Adalet Sorununa Bir Bakış: Walter Benjamin ve Jacques Derrida Bağlamında Yasanın Şiddeti Üzerine". *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi* 9, no 33 (2018): 537-556. Erişim Tarihi: Temmuz 29, 2021.
- Çelebi, Aykut. "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek", *Defter*, no 42, (2001): 109-

146.

Çelebi, Aykut. "Sunuş", içinde *Siyasal Kavramı*, ed. Aykut Çelebi, 9-29. İstanbul: Metis Yayınevi, 2009.

Çelebi, Aykut. "Şiddete Karşı Siyaset Hakkı", içinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, 255-313. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Çelebi, Aykut. *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*, Ankara: İmaj Yayınevi, 2008.

Dick, Howard. "Introduction Claude Lefort: From the Critique of Totalitarianism to the Politics of Democracy". *Demokratiya* 11 (2007): 61-66. Erişim Tarihi: Ağustos 3, 2021.

Direk, Zeynep. "Yasa, Adalet ve Siyaset". İçinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, ed. Aykut Çelebi, 214-255. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Erdağı, Bora. "Walter Benjamin", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, editörler Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, 530-549. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Eren, Selahattin. "Senatus Consultum Ultimium". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 24, no 2, (2018): 1125-1145. Erişim Tarihi: Ağustos 2, 2021.

Esen, Selin. *Karşılaştırmalı Hukukta ve Türkiye'de Olağanüstü Hâl Rejimi*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2008.

Esgün, Toros Güneş. "Carl Schmitt", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, editörler Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, 495-512. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Foucault, Michel. *Toplumunu Savunmak Gerekir*. çeviren. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Güngören, Ahmet. *Cadıların Günbatımı/Bir Antropolojik El Kitabı İçin Yazılar*, İstanbul: Yol Yayınevi, 1988.

Hocart, Arthur Maurice. "Krallar ve Danışmanları: Yasa", içinde *Devlet Kuramları*, ed. Cemal Bali Akal, 71-95. Ankara: Dost Kitabevi, 2000.

Kardeş, Ertan. *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Kardeş, Ertan. "Politik Felsefe Nedir?", *Felsefe Arşivi* 51, (2019): 393-410. Erişim Tarihi: Kasım 15, 2021. DOI: 10.26650/arc2019-5134.

HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ ÜZERİNE TARİHSEL VE KURAMSAL BİR SORUŞTURMA: CARL SCHMITT, WALTER BENJAMIN VE GIORGIO AGAMBEN'DE HUKUK-İKTİDAR İLİŞKİSİ
Turgay KAHVECİ - Kadir ARAS

Kartal, Onur. "Giorgio Agamben", içinde *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, editörler Ahu Tuncel, Kurtul Gülenç, 835-850. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2021.

Kulak, Önder. "İstisna Hali Kavramına Bir Giriş", *ViraVerita*, (2015), Erişim Tarihi: Kasım 15, 2021.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. *Komünist Manifesto*. çeviren. Muzaffer Erdost. Ankara: Sol Yayınları, 2011.

Montesquieu, Charles Louis de Secondat Baronde. *Kanunların Ruhu Üzerine*. çeviren. Fehmi Baldaş, İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2004.

Mouffe, Chantal. *Siyasal Üzerine*, çeviren Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Schmitt, Carl. *Politische Romantik*, Berlin: Duncker & Humbot, 1925.

Schmitt, Carl. *Siyasal Kavramı*. çeviren. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınevi, 2009.

Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat*. çeviren. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Yayınevi, 2005.

Schmitt, Carl. *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çeviren A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.

Uğurlu, Ahmet. "Claude Lévi-Strauss'ta Mitos", *İnsan ve Toplum Dergisi* 4, no 7 (2014): 113-133. Erişim Tarihi: Haziran 20, 2021.

Wolin, Richard. "Carl Schmitt, Political Existentialism and the Total State", *Theory and Society*, no 19, (1990): 389-416. Erişim Tarihi: Kasım 11, 2021.

Yalçınkaya, Ayhan. *Foucault'dan Agamben'e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2005.

KURAL FAYDACILIK BAĞLAMINDA İNSAN HAKLARI

Fikri GÜL*
Nurşen EKİNCİ**

ÖZ

Ahlak felsefesinde daimi bir problem olan 'En Yüksek İyi', Jeremy Bentham ve John Stuart Mill tarafından en çok sayıda insanın en yüksek miktarda mutluluğunu temin edecek olan fayda ilkesi çerçevesinde yorumlanmaya çalışılır. Bu çerçevede geliştirilen fayda ilkesi sayesinde, ahlaki problemleri toplumsal düzlemde değerlendirmeye çalışan faydacı ahlak anlayışı, Bentham ve Mill ile esas biçimini aldığı günden günümüze kadar olan süreçte birçok eleştiriye maruz kalır. En önemlilerinden biri olarak nitelendireceğimiz ve bu makalede odaklanacağımız eleştiri, insanın insan olmak bakımından değerini görmezden gelen ve dolayısıyla insan haklarına karşı bir pozisyonda olması gerekçesiyle faydacılığı hedef göstermektedir. Faydacılık ve insan hakları ilişkisine değindikten sonra faydacılığın ilk biçimi olarak adlandırılan eylem faydacılığın, mümkün olabildiği kadar çok sayıda insanın yine yüksek miktarda mutluluğunu temin edecek eyleme odaklanarak çoğunluk içinde gözden kaçırılan insanın bireyselliği ve şahsi değerleri bağlamında insan hakları tarafından eleştirisini ele alacağız. Bu çalışmanın nihai hedefi olarak ise eylem faydacılığının bu eleştiriye karşı yetersizliği noktasında, faydacılığın ikinci biçimi olarak Richard B. Brandt tarafından sunulan kural faydacılığa ve eleştiriye çözüm niteliğinde hakları muhafaza ve müdafaa eden yapısına değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Faydacılık, Eylem Faydacılık, Kural Faydacılık, İnsan Hakları, Richard B. Brandt.

HUMAN RIGHTS IN THE CONTEXT OF RULE UTILITARIANISM

ABSTRACT

"Summum Bonum", which is a permanent problem in moral philosophy, is attempt to be interpreted by Jeremy Bentham and John Stuart Mill within the frame of the principle of utility that will ensure the greatest amount of happiness for the greatest number of people. Thanks to the principle of utility developed in this framework, the utilitarian conception of morality, which attempt to evaluate moral problems in the social basis, has been exposed to many criticisms in the process from the day it took its main form with Bentham and Mill until today. The criticism that we will consider as one of the most important and focus on in this article, targets utilitarianism on the grounds that it ignores the value of human beings in terms of being human and therefore it is in a position against human rights. After mentioning the relationship between utilitarianism and human rights, we will consider the critique of act-utilitarianism, which is called the first form of utilitarianism, in the context of the individuality and personal values of the person that has been overlooked by the majority by focusing on action to ensure the high amount of happiness of as many people as possible. As the final aim of this study, regarding the inadequacy of act-utilitarianism against this criticism, we will refer to the rule utilitarianism presented by Richard B. Brandt as the second form of utilitarianism and its structure that protects and defends rights as a solution to criticism.

Key Words: Utilitarianism, Act-Utilitarianism, Rule-Utilitarianism, Human Rights, Richard B. Brandt.

* Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi: fgul@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9597-3176

** Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, YÖK 100/2000 Doktora Burs Programı Öğrencisi). nursen-ekinci@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-6319-0612

(Bu makale, devam eden "Eylem Faydacılığına Yönelik Eleştirilere Bir Çözüm Önerisi: Richard B. Brandt ve Kural Faydacılığı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir).

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 49-61

Makalenin geliş tarihi: 11.05.2021

Makalenin kabul tarihi: 03.11.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 49-61

Submission Date: 11 May 2021

Approval Date: 03 November 2021

ISSN 2618-5784

Faydacılık ve İnsan Hakları

İnsan olunması sebebiyle sahip olunan haklar¹ olarak insan hakları, insanları birbirinden farklı kılan çeşitli özelliklere bakılmaksızın her insan için mevcut olması gereken durumları ifade eder. Haklar, genellikle insanların siyasi, ekonomik ve sosyal alanlardaki varlığıyla ilgilidir. Bu yönüyle insan hakları, ahlaki değerler ile yakından ilişkilidir. İnsan haklarına saygı ve bağlılık aynı zamanda ahlaki değerlere uygunluğa işaret eder. Her insanın sahip olduğu haklar bağlamında yetkileri ve diğer insanlara karşı yine haklar çerçevesinde ödevleri bulunmaktadır. Öyleyse haklar, insanların birbiriyle olan ilişkilerinde düzeni sağlayan kurallardan meydana gelmesi nedeniyle toplumsaldır.²

İnsanın insan olması bakımından sahip olduğu değerini korumaya ve açığa çıkarmaya dair birtakım gereklilikleri ifade eden³ insan haklarının varlığı, geçerliliği, uygulanması veya çiğnenmesi ahlaki ödevlere göndermede bulunur. İnsanın kişisel ve toplumsal varoluşunu gerçekleştirme arzusunun gereği olarak sahip olduğu potansiyeli gerçekleştirebilme imkânı bulmak ve bu imkânı aynı şekilde diğer insanlar için sağlamak ahlaki bir ödevi ifade eder. “İşte insan hakları, tür olarak insanın değerini oluşturan böyle olanakların gerçekleşebilirliğinin nesnel koşullarıdır. Normlar olarak ortaya konduğunda, kişilerin böyle olanakları gerçekleştirebilmeleri için nasıl muamele görmeleri ve birbirlerine nasıl muamele göstermeleri gerektiğini dile getirirler.”⁴ Bu doğrultuda insan hakları, insanların hak sahibi olması dolayısıyla ahlaki değerine de vurgu yapar. Her birey, ahlaki değeri dolayısıyla diğer insanlardan saygı görmeyi talep edeceği gibi onlara karşı saygı göstermeyi de tasdik etmelidir. Bu bağlamda hakların, ahlaki değerler ile olan bu yakın ilişkisi, onları ahlaki bir mesele haline getirir. Nitekim “...haklara saygı, etik bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.”⁵

İnsana dair önemli değerlerin taşıyıcısı olması açısından etik ilkelerle ortak amacı paylaşan insan hakları, insanı insan yapan koşulu ve etik gereklilikleri ifade etmektedir.⁶ Şu halde insani değerleri yaşama imkânı ve ahlaki değerleri işlevselleştirme halinin ifadesi olarak insan haklarının, ahlak

¹ Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, New York, 2013, 7.

² Michele Freeman, *Human rights: An Interdisciplinary Approach*, Polity Press, Cambridge, 2011, 87.

³ İoanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2016, 58. İoanna Kuçuradi *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2018, 2.

⁴ Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, 72.

⁵ Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, 5.

⁶ A. Kadir Çüçen, *İnsan Hakları*, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2018, 65-6.

felsefesi açısından önemi açıktır. İnsan haklarının, ahlak felsefesindeki bu önemli konumundan yola çıkarak onların evrensel ahlak ilkesi olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. İnsan hakları, insanın türü dolayısıyla yapısal olanakları gereği sahip olduğu değerler ile ilgili olması bakımından evrensel etik normlardır.⁷ Evrensel etik ilkeler olarak insan hakları, insanların insan olması gerekçesiyle sahip olduğu ve insan olmasını pekiştirecek temel değerleri açığa çıkarıp yaşamasını ve diğer insanların bu durumun gerçekleşmesi için müsait bir ortamın oluşmasına müsaade etmesini gerektirir. Bu gereklilik, hak sahibi ve diğer insanlar için karşılıklı bir durumu ifade eder. Öyleyse evrensel ahlaki haklar olarak insan hakları, diğer insanlara karşı gerçekleştirilmesi ve gerçekleştirilmekten kaçınması gereken durumları bildirir.⁸

Öte yandan insan haklarının tek bir felsefi zemine dayandığını iddia etmemekle birlikte⁹ insan hakları ve ahlakın bu ilişkisinden yola çıkarak insan haklarının felsefi zemininden de söz edebiliriz. Bu doğrultuda insan haklarının felsefe tarihinde izini, insanı merkeze alan Modern Felsefe ve Aydınlanma filozoflarının siyaset felsefesindeki toplum sözleşmesi teorisinden hareketle bulmamız mümkündür. Sözleşme teorisinin önemli unsurlarından biri olan doğal haklar, insan hakları için önemli bir temel oluşturur. John Locke (1632-1704)'a göre eşit ve özgür insanların birlik oluşturmak için uzlaşmasını ifade eden sözleşme¹⁰, doğa durumundan çıkışı ve doğal hakları sağlam bir temele oturtmayı ifade eder. Öyleyse insanın doğal haklara sahip olması, sözleşme yapabilmenin ve doğa durumundan çıkabilmenin teminatıdır. Yaşam, mülkiyet, eşitlik, özgürlük gibi doğal haklar, Locke'a göre devredilemez, vazgeçilemez ve başkası tarafından engellenemezdir.¹¹ Locke ve doğal hak kavrayışı, günümüzdeki biçimiyle insan hakları için felsefi temelin iyimser yüzünü temsil ederken Jeremy Bentham (1748-1832)'in eleştirel yaklaşımı, faydacılık ve haklar arasında bir gerilim doğmasına sebep olacaktır.

Bentham doğal hakları, kurgu olması nedeniyle reddeder. Onun doğal hakları reddinde, pozitif hukukun temeli olamayacak nitelikte olmaları ve doğal hakların devrimi haklı kılmak için kurulan anarşik yapısı¹² gibi fikirleri

⁷ Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, 75.

⁸ Harun Tepe, *İnsan Hakları Felsefesi*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2018, 18.

⁹ Freeman, *Human rights: An Interdisciplinary Approach*, 87.

¹⁰ John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme* (çev. Fahri Bakırcı), Ebabel Yayınları, Ankara, 2012, 66.

¹¹ John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, 64.

¹² Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies; Being An Examination of The Declaration of Rights Issued During The French Revolution*, Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man, (ed. Jeremy Waldron), Methuen, London, 1987. 47-106.

çerçevesinde hukuki ve siyasal nedenler öne çıkmaktadır. Ahlaki gerekçeler ise onun metafiziğe eleştirel yaklaşan bilimsel tavrıyla ilişkilidir. Ona göre insan doğasının iki efendisi olan haz ve acı¹³ temelinde şekillenen fayda ilkesi, ahlaki eylemlerin de kaynağıdır. Bu savunu, Bentham için temelsiz ve saçma olan metafiziki unsurları ayıklayıp bütünüyle insanın gözlemlenebilir ve hesap edilebilir doğasına dayanmayı ifade eder.

Doğal haklara için de gözleme ve deneyime dayalı bir zemin arayan Bentham, bu zemini bulmak bir yana onların hayali olduğu gerçeğiyle yüzleşir. Ona göre “Doğal haklar basit safsatalardır: doğal ve kazanılmış haklar, retorik safsatalar, -cambaz ayakları üzerinde safsatalardır.”¹⁴ Doğal hakların daima mevcut ve vazgeçilemez olduğu savunusu, onların fayda ilkesiyle çelişse dahi uygulanmaktan vazgeçilemeyeceğini ifade eder. Bu durum fayda ilkesini, hak uğruna feda etmeyen Bentham açısından kabul edilemezdir. Hakların olmasını istemek, mutluluk ile orantılı olduğu çerçevede bir nedene sahiptir, ama çeşitli hakların talep edilmesinin nedeni haklar olamaz.¹⁵ Mutluluğun somut görünümü arkasında haz ve acı vardır, ama hakların kendisine yani doğaya dayandırılması soyut ve kurgusaldır.

Bentham’a göre topluma dair olan konular erdem ile yakından ilişkilidir ve erdemler için ise fayda esas bir ilkedir.¹⁶ Böylece Bentham’a göre ahlaki meseleler, insanın olgusal gerçekliği temelinden hareketle toplumsal bağlamda konuşulmalıdır. Nitekim fayda ilkesi için en fazla sayıda insan ve en yüksek miktarda mutluluk her zaman esastır. İnsan hakları ise hem toplumsal dayanışmayı hem de bireyselliğe saygıyı önemser.¹⁷ İşte bu durum, insanın özerk yapısının ve insan hakları çerçevesinde tanınan bireysel değerini faydacılık açısından sorgulamamıza neden olmaktadır. Nitekim insan haklarının faydacılığa eleştirisi, Bentham’ın doğal haklar reddinden güç alan fayda ilkesi doğrultusunda, yok sayılan veya yok sayılma ihtimali olan hakların vaziyetine ilişkin olacaktır.

Bir ahlak teorisine karşı yöneltilen insan haklarını ihlal ettiği ya da görmezden geldiğine dair bir eleştiri, o ahlak teorisinden insan haklarını muhafaza ve müdafaa etmesini beklemeyi ifade eder. Bu bağlamda çalışmanın

¹³ Jeremy Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, (çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Uğur Kaşif Boyacı), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, 17.

¹⁴ Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies; Being An Examination of The Declaration of Rights Issued During The French Revolution*, 53.

¹⁵ Jeremy Bentham, *Anarchical Fallacies; Being An Examination of The Declaration of Rights Issued During The French Revolution*, 53.

¹⁶ Jeremy Bentham, *A Fragment on Government*, (ed. F. C. Montegue), The Clarendon Press, Oxford, 1891, 154-5.

¹⁷ Freeman, *Human rights: An Interdisciplinary Approach*, 87.

amacı, faydacılığın, bireyselliği ve hakları zedeleyen tavrına ilişkin eleştiriler çerçevesinde, eylem faydacılığa kıyasla, bu eleştirilere çözüm olma iddiası taşıyan kural faydacılığın, fayda ilkesiyle uyumlu bir biçimde haklara yer vererek onların gözetilme beklentisini karşılayabileceğini ifade etmektir. Bu doğrultuda sırasıyla, eylem faydacılığa eleştirilere, bu eleştirilere karşı çözüm önerisi olarak kural faydacılığın ortaya çıkışına ve son olarak kural faydacılığın temel tezlerinde, bireyselliğe ve haklara imkan tanıyan tutumuna değinmeye çalışacağız.

Eylem Faydacılığa Eleştiri: Çoğunluğun Refahında Eriyen Bireysellik

Teleolojik bir etik teorisi olarak faydacılık, ahlaka dair her türlü meseleye yaklaşımında “fayda ilkesi”ni esas almaktadır. Bentham’a göre fayda ilkesi, eylemlerde çoğunluğun mutluluğunun miktarına dair hesap yapmayı ifade eder.¹⁸ Buna göre fayda ilkesine uygun bir eylem, sonucunda kazanılacak mutluluğu çoğaltacağı ve onun azalmasına neden olan durumları mümkün olduğunca engelleyeceği bir hesaba dâhildir. Böylece fayda ilkesi, ahlaki açıdan doğru olan eylemin rehberidir. Faydacılığın diğer önemli temsilcisi John Stuart Mill (1806-1873) de faydanın her türlü etik mesele için başvurulacak biricik ölçüt olduğunu ifade eder.¹⁹ Çünkü fayda ilkesi ile çoğunluğun refahını veya mutluluğunu mümkün olabildiğince fazla miktarda arttıracak olan eylemler tasdik edilirken zarara yol açacak eylemlere onay verilmez. Bu nedenle Mill’e göre faydacı etikte mutluluğun miktarının artırılması, erdeme dair bir amaçtır.²⁰

Faydacılığın iki önemli temsilcisinin ifade ettiği üzere fayda ilkesi, eylemin sonucunda kazanılacak refahın kapsamı ve miktarına odaklanmaktadır. Bu noktada faydacılığın iki önemli ana teması olan faydaya yönelik “hesap” ve eylemlerde odaklanılan “sonuç”, eleştirilerin ortaya çıkmasına neden olurlar. Faydanın miktarına ve ne kadar çok insana ulaştığına yönelik hesap, hedeflenen sonuca ulaşmanın esas olduğunu ima eder. Bu nedenle eleştiriler temelde, faydacılığın genelin refahını talep eden ilke doğrultusunda hak ihlalinin, bazı insanların pahasına çoğunluğun faydası için eylemde bulunulmasını esas alır.²¹

¹⁸ Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 19.

¹⁹ J. S. Mill, *Özgürlük Üzerine*, (çev. Tuğçe Kanbur), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, 39.

²⁰ J. S. Mill, *Faydacılık*, (çev. Gökhan Murteza). Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2019, 44.

²¹ David Lyons, *Human Rights and the General Welfare*, Philosophy & Public Affairs, Winter, Vol. 6, No. 2, 113-129. 1977, 114-5.

Eleştirilere baktığımızda ilk olarak, Bernard Williams (1929-2003)'in²² savunduğu faydacılığın, kişilerin duyguları ve karakterlerini önemsemediğini ifade eden itirazı önemlidir. Williams'ın doğrudan faydacılık, yani faydacılığın ilk biçimini adlandırdığımız Bentham ve Mill'in²³ savunduğu türden bir faydacılık olan eylem faydacılığı için eleştirisinin ana teması, kişilerin duygu ve düşüncelerinin önemsenmemesi hakkındadır. Ona göre eylem faydacılığında, eylemi gerçekleştiren nedenler arasında bir fark gözetmeksizin yalnızca sonuca odaklanılması nedeniyle oluşan ve insanların duygu ve düşüncelerini de içermesi gereken karakter yapılarını önemsizleştiren negatif sorumluluk nedeniyle seçimlerde bireysel fayda veya zarar dikkate alınmayıp nihai öneme sahip olan sonuç dikkate alınır.²⁴ Şu halde Williams'a göre faydacılık, insanların özerk bireyler olarak karakterleri ve kişiliklerini, çoğunluğun faydasını temin edecek eylemin sonucuna odaklanması nedeniyle insan toplulukları ve onların mutlulukları içinde eritir.

Kişiler arasında farklılığa dikkat çeken diğer bir eleştiriye baktığımızda John Rawls (1921-2002)'in, kişiler arasındaki farklılığın, adalet adına önemsenmesi gerektiğini ve faydacılıkta bu önemli noktanın gözden kaçırıldığını savunan görüşleriyle karşılaşırız. Ona göre "Faydacılık kişiler arasındaki farklılığı ciddiye almaz."²⁵ Çünkü faydacılık, toplumun refahına odaklanırken toplum ve azınlık veya tek bir kişinin arasındaki refah ve haklar konusunun dengesini koruma kaygısını taşımaz. Rawls'a göre çoğunluğun en yüksek seviyede refahı, tek tek her bir bireylerin refahının sağlanması sayesinde gerçekleşecektir. Böylece fayda ilkesinin tek bir bireyi dahi görmezden gelmesi veya onu ciddiye almaması, kendisi için de riskli bir duruma yol açacaktır. Buraya kadar fayda ilkesinin genel politikasını kişilerin farklılıkları ve refahı çerçevesinde eleştiren Rawls, bu aşamadan sonra problem için bir çözüm önerisinde bulunur. Rawls'a göre çoğunluğun refahı için bireysel hak ve özgürlükleri yok saymayan adalet teorisi sayesinde hem bireysel arzular, haklar

²² Ayrıca Bernard Williams'ın faydacılık eleştirisinde verdiği iki örneğin (Kimya doktoru George ve Botanik uzmanı Jim) ayrıntılı bilgisi için bkz: Bernard Williams ve J. J. C. Smart, *A Critique of Utilitarianism*, Utilitarianism: For and Against, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, 97-9.

²³ Faydacılık için yapılan eylem ve kural faydacılık ayrımı, çağdaş faydacı filozoflar tarafından yapılmaktadır. Bentham ve Mill, faydacılığın kurucu ve klasik temsilcileri olarak çoğunlukla eylem faydacılık çerçevesinde değerlendirilirler. Bu çalışmada, Mill'in faydacılığının zaman zaman kural faydacılığa yakın olduğuna dair yorumlara da değinmekle birlikte eylem ve kural faydacılık ayrımının ortaya çıktığı tarihsel süreci göz önünde bulundurup onun faydacılığını, eylem faydacılığına dahil edeceğiz.

²⁴ Bernard Williams ve J. J. C. Smart, *A Critique of Utilitarianism*, Utilitarianism: For and Against, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, 94-5-6.

²⁵ John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, (çev. V. Ahsen Coşar), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2018, 56.

korunacak hem de onların topluma yayılması sağlanarak fayda ilkesine uygun eylemde bulunulacaktır.²⁶ Bu sayede tek bir kişi bile haklarından mahrumiyet yaşamayacaktır.

Kişilerin karakterlerinin ve farklılıklarının göz ardı edilmesine dair eleştirilerden sonra, doğrudan insan hakları çerçevesinde eleştirilen bir faydacılık değerlendirmesini ele alabiliriz. Bu aşamada da insan haklarının çoğunluk refahı uğruna feda edebilen bir faydacılık tanımı ile birlikte bu duruma yönelik bir çözüm sunan Robert Nozick (1938-2002) karşımıza çıkmaktadır. Buna göre faydacılık, genelin refahı veya mutluluğu hedefiyle insanı kendinde bir amaç olarak değil, bu hedef uğruna bir araç olarak görmektedir. Bu eleştiri, insan hakları adına kritik bir noktaya değinir. Evrensellik vasfı ve insani değerlere ilişkin olması nedeniyle daima saygı görmeyi hak eden insan haklarının varlığını anlamlandırması, sürdürmesi ve yüceltmesi için insanı “amaç” olarak değerlendiren bir kavrayış muhakkak gereklidir.²⁷ İnsanı, kendinde bir amaç olarak önemsememek onu birey yapan unsurları da örneğin hakları da ciddiye almamak anlamına gelmektedir. Öyleyse çoğunluğun en yüksek iyiliği için eylemde bulunmayı esas alan faydacılık, hak ihlalinde bulunduğu konusunda haklı bir eleştiriyle karşılaşır. Nozick bu eleştirilerin haklı olduğundan²⁸ ve nasıl çözülebileceğinden söz eder. Ona göre hakların muhafazasını, eylemlerin sonucunda beklemek yerine onları eylemlerin içine yan sınırlamalar olarak yerleştirmek ve böylece onların ihlal edilmesini engellemek daha doğrudur.²⁹ Nozick açısından da insanların veya insan haklarının eylem sonucunda kazanılacak refah veya mutluluk uğruna feda edilmesi muhtemeldir. Hakların eylem içinde bir konuma sahip olması, korunmaları açısından daha işlevsel görünmektedir. Haklar, eylemlere dair sınırları belirlemektedir.³⁰ Böylece haklar, bir başkası için feda edilemeyecek insanların özel alanının sınırlarını çizmektedir.

Son olarak ele alacağımız eleştiri Ronald Dworkin (1931-2002)'e aittir. Dworkin'e göre haklar, insanların sahip olduğu siyasi kozlardır.³¹ Bu, çoğunluk için temin edilecek refah adına, eritilen bireylerden ziyade her bireyin eşit bir şekilde hak ve özgürlüklerini kullanabilme fırsatını ifade eder. Öte yandan

²⁶ Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, 32-56.

²⁷ Fikri Gül, “Bir Değer Olarak İnsan Hakları ve İnsan Hakları Bilincinin Gelişiminde Demokrasinin Rolü”, *Muhafazakâr Düşünce*, 9, (36), 2013, 67-75.67-8.

²⁸ Nozick bu eleştirileri, “Deneyim Makinesi” olarak adlandırdığı teorisi ile temellendirir. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Nozick, 1974, 42-5.

²⁹ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell Publishers, Oxford, 1974, 29.

³⁰ Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 29.

³¹ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, 1977, xi.

Bentham'a göre de toplumun çıkarı, onu oluşturan kişilerin çıkarlarının toplamı demektir.³² Öyleyse faydacılıkta, çoğunluğun çıkarı uğruna da olsa tek tek her insanın çıkarının temin edilmesinin arzulandığı düşünülebilir. Fakat faydacılıkta Bentham'ın ifadeleri ile sunulan bu eşitlikçi tavır Dworkin'e göre bir yanılısamadan ibarettir.³³ Yanılısamaya neden olan etken ise sayı ve miktarı esas alan faydacı matematiksel hesaptır. Faydacılıkta insanlar kendinde değere sahip olması bakımından değil, faydanın matematiksel hesabının gerçekleştirilmesi açısından eşit olarak değerlendirilir.³⁴ O halde bu resimde de faydacılıkta, haklar için güvenilir bir durum ortaya çıkar. Eşitlik, yalnızca mutluluğu maksimize edilecek çoğunluğa dahil olanlar için söz konusu olur. Çoğunluğun dışında kalan kişi veya az miktarda insanı barındıran grup, çoğunluğun mutluluğu veya refahı aksine mutsuzluk veya yoksulluk içinde olabilir. Oysa bireysel haklar, çoğunluğun refahı pahasına savunulmalıdır.³⁵

Bu eleştiriler çerçevesinde faydacılık, eleştirileri kabul edip cevaplayacak ikinci bir faydacılık türü ile ortaya çıkmaktadır. Faydacılıkta düzenlemeler yapılsa da çoğunluğun refahının maksimize edilmesi daimi bir ilke olarak yerleşiktir.³⁶ Eleştirilerin başarılı bir şekilde çözüme ulaştırılması için fayda ilkesinden vazgeçmek söz konusu olmamakla birlikte eylem-kural bağlamında bir düzenleme yapılacaktır. Öyleyse kural faydacılık, sıraladığımız eleştirilerin hedefi olan eylem faydacılığın, fayda ilkesi uğruna hakları feda etmeye hazır durumuna dair hatasını telafi etme iddiasıyla karşımıza çıkmaktadır.

Bir Arada Yaşamının Rasyonel ve İnsani Formülü: Kural Faydacılık

Faydacılığın eleştirilere karşı, çoğunluğun refahı uğruna feda edilen insanların ve hakların olup olmadığına dair ciddi bir açıklamada bulunması gerekmektedir. Fakat eleştirilere göre fayda ilkesi ve haklar arasındaki gerilimi çözmek eylem faydacılıktan yola çıkmakla mümkün görünmemektedir. Bu çözüm yolu, eylem faydacılığın haklar konusundaki ihmali giderecek yeni bir faydacılık türü olan hem genelin refahını hem de hakları muhafaza eden kural faydacılık sayesinde gerçekleşecektir.³⁷ Fakat kural faydacılığa değinmeden önce, faydacılığa yöneltilen eleştirilere değinerek mümkün olduğunca makul

³² Bentham, *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, 18.

³³ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 275.

³⁴ Jerome J. Shestack, *The Philosophic Foundations of Human Rights*, Human Rights Quarterly, Vol.20, No. 2, May, 201-234, 1998, 214.

³⁵ Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 269.

³⁶ Shestack, *The Philosophic Foundations of Human Rights*, 214.

³⁷ Lyons, *Human Rights and the General Welfare*, 115-6.

cevaplar vermeye çalışan Mill'den bahsetmeliyiz. Hakları muhafaza etmeye çalışan bir kural faydacılığı inşa eden Richard B. Brandt (1910-1997) de³⁸ dâhil olmak üzere birçok Mill yorumcusu, onu kural faydacılığa yakın olarak değerlendirmektedir.

David Lyons (1935)'a göre de Mill'in felsefesi hem fayda ilkesine bağlılığı hem de hakları gözetmesi bakımından bir tür kural faydacılığa benzemektedir.³⁹ Mill, erdem, özgürlük ve adalet gibi kavramlardan bahsederken bunların kendinde değere sahip olduğunu ifade eder. Özellikle özgürlük, Mill'e göre fayda ilkesine bağlı değerlendirilmek zorunda değildir.⁴⁰ Dahası özgürlüğün, hem bireysel mutluluk hem de toplumsal refah açısından kritik bir görevi olması nedeniyle haklar ve fayda ilkesi ilişkisi için önemli olduğu ortadadır. Toplumsal refah kişilerin mutluluğu ile mümkündür. Kişilerin mutluluğu ise özgür olmalarını gerektirdiği gibi aynı zamanda toplumsal bağlamda birbirlerinin özgürlüğü çerçevesinde mutluluğuna engel olmamalarını zorunlu kılar.⁴¹ Öyleyse ahlaklı olmanın kriteri olan fayda ilkesi ile haklar çelişmez aksine uyum içindedirler.⁴²

Peki, haklar ve fayda ilkesinin çatışması durumunda ne yapacağız? Mill böyle bir durumun genellikle yaşanmayacağını çünkü hakların ve fayda ilkesinin, kendilerine imkân bulabilmeleri için karşılıklı olarak birbirlerine hizmet ettiklerini savunur. Fakat böyle olası bir durumda ise ona göre haklar, yine fayda açısından önemi ve mutluluğu ile tanımlanırlar.⁴³ Çoğunluğun refahı uğruna feda edilecek haklar olabileceğini düşünmeyen Mill, hakları faydacı ahlaki ödevlerle uyumlu görüp bir faydacı olarak hakları ciddiye alır.⁴⁴ Diğer yandan savunduğu faydacılığın kural faydacılığa yaklaşması ve fayda ilkesinin yanı sıra haklara karşı hassasiyeti Mill'i, haklar konusunda faydacılığa yöneltilen eleştirileri karşılamak için yeterli değildir. Kural faydacılığı formüle eden çağdaş faydacıların, bu konuda daha ayrıntılı değerlendirmeler yaparak hem eleştiriyi hem de çözümü açıkça sunmaya çalışmış olmaları nedeniyle Mill'in eleştirileri yumuşatan faydacılığını bu aşamaya kadar incelememiz gerekli olmakla birlikte yeterli değildir. Bu sebeple kural faydacılığa değinmemiz gerekmektedir.

³⁸ R. B. Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 129.

³⁹ Lyons, *Human Rights and the General Welfare*, 116.

⁴⁰ Lyons, *Human Rights and the General Welfare*, 117.

⁴¹ Mill, *Özgürlük Üzerine*, 42-107.

⁴² Lyons, *Human Rights and the General Welfare*, 127.

⁴³ Mill, *Özgürlük Üzerine*, 100.

⁴⁴ Lyons, *Human Rights and the General Welfare*, 125.

Kural faydacılık, faydacılığın ilk ve klasik biçimi olarak eleştirilerin hedefi olan eylem faydacılığına alternatif olarak ortaya çıkar. Böylece kural faydacılığın arkasındaki temel güdü, eylem faydacılığa yöneltilen eleştiriler çerçevesinde bu eleştirilerden doğan problemleri çözmektir.⁴⁵ Burada söz edeceğimiz kural faydacılık, Brandt'in savunduğu türden bir kural faydacılık olacaktır.⁴⁶ O, kural faydacılığını, "İdeal Ahlak Yasası"⁴⁷ merkezinde tanımlamaktadır. Çünkü ona göre bir topluma hâkim olan ideal ahlak kuralları, o toplum için geçerli olan ve yine onlar tarafından onaylanan yasalaradır.

Bu çerçevede eylem faydacılık, eylemin doğrudan sonuçlarının faydasına bağlı olarak ahlaki açıdan doğru veya yanlış olduğunu savunurken kural faydacılık ise eylemin ahlaken doğruluğunun, o toplum tarafından yaygın bir biçimde getirdiği fayda bakımından onaylanan ahlak yasasına uygun olmasına dayalı olduğunu ifade eder.⁴⁸ Fayda ilkesine doğrudan bağlı olan her tekil eylemde, faydayı maksimize etmeye çalışan eylem faydacılığı insana dair hakları gözden kaçırabilir veya fayda için kasten yok sayabilir. Kural faydacılıkta ise fayda ilkesi ve eylem ilişkisinde araya giren "ideal yasa" hem eylemin doğruluğu hem de hakların korunması için görevlidir. Faydayı maksimize eden ideal yasa, ahlaki olarak doğru eylemin temelindedir, fakat kural faydacılık, eylem faydacılıktaki gibi her ne koşul olursa olsun -örneğin masum bir insanın cezalandırılması sonucunda çok sayıda insanın faydasının maksimize edilmesi gibi- faydanın maksimize edilmesi gerektiği hatasına düşmekten kaçınır. Brandt'e göre cinayet veya verilen sözü tutmama gibi ahlaka uygun olmayan durumlardan kaynaklanan fayda hesabını esas alan bir ahlak yasasından söz edemeyiz.⁴⁹ Nitekim toplumun rasyonel kişilerinin, bahsi geçen biçimdeki bir ahlak yasasını kabul etmesi mümkün değildir. Brandt'in kural faydacılığını, insan hakları konusunda eylem faydacılığına karşı başarılı yapacak veya eleştirilerden uzak tutacak durum, insani ve rasyonel⁵⁰ kuralların mevcut olmasıdır. Kurallar

⁴⁵ Fred Feldman, *Etik Nedir?*, (çev. Ferit Burak Aydar), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2012, 94.

⁴⁶ Daha detaylı bir eylem ve kural faydacılığı ayrımı ve kural faydacılığın kendi içinde ayrılan türleri için bkz: Bernard Williams, J. J. C. Smart, *A Critique of Utilitarianism*, Utilitarianism: For and Against, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, 81-7. David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Oxford University Press, NewYork, 1965, 119-143.

⁴⁷ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 115.

⁴⁸ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 198.

⁴⁹ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 131.

⁵⁰ Brandt'in ahlak felsefesinde rasyonel terimi, oldukça geniş ve özel bir konuma sahiptir. Kısaca değinecek olursak Brandt, genel olarak ahlak felsefesinde "Bilişsel Psikoterapi" şeklinde adlandırdığı olgusal ve mantıksal bir temele sahip olan yöntemi kullanır. Ona göre bu yöntemi kullanan kişi, tarafsız olması, sağlam bilgiye dayanması ve eylemlerin olası hesaplarını yaparak onları hatalardan ayıklamış olması nedeniyle rasyoneldir. Bu

insanidir, çünkü insana dair bir takım değerler olan hakları muhafaza eder, rasyoneldir çünkü toplumun büyük çoğunluğu tarafından refah için yaygın olarak onaylanan ilkeleri temsil eder.

Kural Faydacılık ve İnsan Haklarına Saygı

Ahlaki bakımdan doğru eylemde bulunmanın ve bir arada yaşamının olanağı olarak kurallara uygun eylemde bulunmak esastır. Kurallar ise fayda rehberliğinde insani değerlere ve insan haklarına uygun olarak belirlenir. Böylece eylem faydacılığında eleştiri konusu olan insan haklarına saygı, kural faydacılığında kurallar sayesinde sağlanır. Brandt, kural faydacılığı rehberliğinde insan haklarıyla ilgili birtakım görüşlere sahiptir. Brandt, öncelikle hakkın ne olduğu, ona sahip olma veya olmama ve eğer ona sahipsek bu hakkın niteliği-kapsamı noktasında normatif bir ahlak teorisi ile genel bir çerçeve çizmeye çalışır.

İnsan ve siyasi düzen arasındaki ilişki bağlamında önemli bir mesele olan insan hakları, aynı zamanda ahlaki söylemler açısından göze çarpmaktadır.⁵¹ Öyleyse insan haklarının ahlak ile bu kadar yakınlaşması, onları bir ahlak teorisi içinde analiz edebileceğimizi de ima eder. Çünkü neyin ödev olduğunu bildiren ahlak teorileri, aynı zamanda insan haklarıyla ilgili teorilerdir.⁵² Bu nedenle Brandt, insan haklarını, ahlaki bir konu olarak değerlendirerek ahlaki bir hakka sahip olmanın ne anlama geldiğini açıklamaya çalışır.

Bir hakka sahip olmanın, ödev ve hak bağlamında faydacılık için nasıl konumlandırılabilceğine dair bir soruşturma yapan Brandt, daha önce de haklar konusunda önemine değindiğimiz Mill'in faydacılığına dair bir değerlendirmeye başlar. Mill'in faydacılığı çerçevesinde hak sahibi olmanın ne anlama geldiğine bakan Brandt, diğer kişilere, bu hakkı kullanma fırsatı sağlama ve buna engel olmama gibi ahlaki yükümlülükler/ödevler yüklediğini dolayısıyla hakların toplum için refahı sağlayan ahlaki ödevleri bildirdiği sonucuna varır.⁵³ Öyleyse bir hak, tek tek bireylere ait olmakla birlikte hakkın kullanılabilmesi toplumsal bir ödev dönüşmektedir. Hakka sahip olan her birey, diğer insanların

nedenle kural faydacılığı, insanların dikkate alınması ve hakların korunması için rasyonel ve insani olarak adlandırılabilir. Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Brandt, R. B. 1979. *A Theory Good and Right*, Oxford University Press, New York.

⁵¹ R. B. Brandt, *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J. 1959, 433.

⁵² Brandt, *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, 434.

⁵³ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 186.

bu ödevlerine uyması sayesinde hakkından istifade edebilecek ve diğer insanlara karşı aynı ödevde sahip olacaktır.

Brandt'e göre bir hakka sahip olmak, hakka sahip olan bireyin toplumundaki herkesin, mevcut kapasite ve fırsatları çerçevesinde mümkün olduğu ölçüde sistemi güvence altına almak ve devam ettirmek ödevinin bulunmasıdır.⁵⁴ Diğer bir ifadeyle ahlaki bir hakka sahip olmak, öteki insanların hak ile ilgili bir eylemi gerçekleştirme veya kaçınmasına yönelik ahlaki ödevini ifade eder. Hakkın bu şekildeki tanımı Brandt'e göre genel bir ödevi ortaya koyar. Fakat her hak için bu şekilde bir genel ödev iddiasında bulunmak mümkün değildir. Örneğin ifade özgürlüğü gibi bir haktan söz ettiğimizde, kötü sonuçlara yol açacak olsa bile, bu hakkın genel bir ödev olduğu iddia edilemez.⁵⁵ Şu halde hakların ahlaki bir ödev olduğunu ifade etmek yanlış olmamakla birlikte bunu daima mümkün olduğunu reddetmek Brandt'i eylem faydacılığın hatasına düşmekten kurtarır. Dahası Brandt'e göre kişilerin eğer isterse kullanmaktan vazgeçebileceği haklardan söz etmek de mümkün.⁵⁶ Elbette bunlar her hak için geçerli değildir. Fakat kişinin arzusuna bağlı olarak vazgeçilebilecek veya ertelenebilecek hakların varlığından söz etmek her hakkın mutlaka ahlaki bir ödevde göndermede bulunması zorunluluğunu ortadan kaldırır.

Öte yandan Brandt'e göre bir kişinin bir şeye dair hakkının olmasından doğan diğer bir kişinin ahlaki bir ödevde sahip olması gerekliliği, hakkın sadece ödevin bir nedeni olarak tanımlanmasına sebep olan kafa karışıklığına yol açabilmektedir.⁵⁷ Bu nedenle ahlaki bir hakka sahip olmanın ne demek olduğuna ilişkin analizlerini daha da derinleştirmeye çalışır. Buna göre bir ahlaki hakka sahip olmak, kişinin kendi toplumsal koşulları çerçevesinde yapmakla yükümlü olduğu ahlaki bir ödevde işaret eder.⁵⁸ Toplumsal koşullar, kişinin toplumu için gerekçelendirilmiş ideal ahlak yasasını ima eder. İdeal ahlak yasası, toplumun üyesi olan bireylerin rasyonel seçimlerinden oluşur. Bu yasaların doğru olduğuna yönelik çeşitli bilişsel ve duygusal motivasyonlara sahibizdir ve bu sayede yasaların gerekçelendirilmesi mümkün hale gelir.⁵⁹ Ödevleri bildiren ideal yasaları gerekçelendiren motivasyonlar, ödev ve hak ilişkisinden dolayı hakların temelinde de bulunacaklardır.

⁵⁴ Brandt, *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, 436-7.

⁵⁵ Brandt, *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, 437.

⁵⁶ Brandt, *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, 438. Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 187.

⁵⁷ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 179.

⁵⁸ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 181-2.

⁵⁹ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 182.

Brandt'e göre hakların motivasyonlarının gücü ve haklar arasındaki çatışma durumlarında dikkat etmemiz gereken noktalar bulunmaktadır. Buna göre hakların genellikle birbiriyle çatışmasını dikkate alarak, "bir hakka sahip olmak" ifadesinin arkasındaki motivasyonel gücün daha öncelikli olması gereken bir hak için de değişmesi gerekir; örneğin ifade özgürlüğü hakkının arkasındaki motivasyonun gücü birine karşı nefreti ifade etme hakkının arkasındaki motivasyonun gücünden ayırt etmeliyiz.⁶⁰ Nefret söylemini ortaya koyacak bir ifade özgürlüğünü destekleyecek motivasyon, ideal ahlak yasasını oluşturan motivasyon ile uyumlu değildir. Bu nedenle ideal ahlak yasası, ifade özgürlüğü hakkına saygı duyacağı gibi zarara yol açacak veya hakların yaşanmasına engel olacak bir durumun ayırımını yapacaktır.

Ahlaki bir hakka sahip olmanın ne anlama geldiğini, normatif bir ahlak teorisinin ödev bildirmesi doğrultusunda haklara işaret etmesi gerekçesi ile ödev ve hak ikilemine dayanan Brandt, genel ödev ve ilk bakışta ödev bağlamında ilk bakışta hak ve mutlak doğal hak⁶¹ ayırımları yaparak haklar konusundaki değerlendirmelerine devam eder. Brandt hakların, normatif bir etik teori olarak kural faydacılık ile ilişkisine iki noktada değinir. İlk olarak, bir kişinin mutlak bir hakka sahip olmasını, ideal kurallarla ilişkisine bakılmaksızın, faydayı maksimize etmesi şartıyla açıklarken; ikinci noktada ise bir kişinin ilk bakışta hakka sahip olmasını, ideal kurallarla çelişki olmaması şartıyla ifade eder.⁶² Bu iki noktada Brandt'in amacı, eylem faydacılıkta eksik olan ve kural faydacılık ile gündeme gelen ideal kurallar sayesinde hakları işlevsel hale getirmektir. Fakat hakların kurallarla ilişkisine dikkat etmemiz gerekmektedir. Ona göre eylem faydacılıkta, çoğunluğun refahı için eylemde bulunmak konusunda mutlak bir ödevin olması ve buradan doğan mutlak hakkın, yaşam, özgürlük veya mutluluk gibi belirli bir durum için hak taşımaması, eylem faydacılığın kabul edilebilirliğini şüpheye atmaktadır.⁶³ Diğer bir ifadeyle

⁶⁰ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 185.

⁶¹ Brandt, Locke'un "doğal hak" ve Ross'un "ilk bakışta ödev-hak" kavramlarından yola çıkarak kural faydacılık bağlamında, fayda ilkesi temelinde belirlenen kurallar ve haklar ilişkisine değinir. Ona göre Locke'un mutlak ve kesinlikle engellenemeyecek haklar olarak kullandığı doğal haklar, evrensel haklar olarak tanımlanabilir (442-5). İlk bakışta haklar ise ilk bakışta ödevlerle ilişkilendirilebilecek haklardır. Brandt'e göre ilk bakışta hakka sahip olmak mutlak bir hakka işaret eder (Ayrıntılı bilgi için bkz: Brandt, *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, 438). Dolayısıyla bu haklara dair iddialar ciddiye alınmalıdır. Yalnızca birbiriyle çatışmayan, birbirini belirli durumlarda geçersiz kılmayan hakların, ilk bakışta hak olduğunu iddia edebiliriz (Ayrıntılı bilgi için bkz: Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 185). Bu nedenle de ilk bakışta hak olduğu iddia edilecek hak sayısı oldukça sınırlıdır.

⁶² Brandt, *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, 441.

⁶³ Brandt, *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, 445-6.

çoğunluğun faydası için eylemde bulunma hususundaki mutlak hakkın, diğer insan haklarını içermemesi eylem faydacılığını eleştiri konusu yapmaktadır.

Öte yandan kural faydacılıkta, toplum için ideal olan kurallar ne olursa olsun, mutlak haklara sahip olunduğuna dair bir durum ortaya çıkabilir mi? Diğer bir ifadeyle ilk bakışta haklar olarak sıralanan hakların, genellikle daha iyi ve refah getiren bir yaşam isteğiyle sunulduğunu ve bu nedenle bir kural faydacının ideal kurallarında bu hakların mevcut olması gerektiğini düşünmesi olasıdır.⁶⁴ Bu noktada ilk bakışta hak olarak tanımlanan durumları yakından incelemeye çalışan Brandt, bazı istisnai durumlara değinerek bu hakların zararlı sonuçlanabilecek hallerde dahi ilk bakışta hak olarak adlandırılıp adlandırılmayacağını sorgular. Sorgunun iması, daha önce belirttiği gibi ilk bakışta hak olarak adlandırmada bulunmanın ne kadar ciddi bir mesele olduğudur.

İfade özgürlüğü gibi bir ilk bakışta hak, kamu için iyi sonuçlar doğurmasının yanı sıra kötü sonuçlar da doğurabilir. Kural faydacılık, bu durumların birbirinden ayrılması şartıyla ilk bakışta hak adlandırmasının yapılabileceğini ifade edebilir. Fakat Brandt'e göre ideal kurallar her toplum için farklılık göstereceğinden hakların da farklı olması muhtemeldir.⁶⁵ Ona göre haklar kimi zaman toplumun yapısına göreceli olabilir ve göreceli olarak düşünülen hakların evrensel çapta olma durumu da inkar edilemez. Ama toplumu analiz etmeden mutlak ve evrensel haklardan söz etmek doğru değildir. Böylece Brandt, öncelikle, mutlak doğal haklar yerine belirli doğal haklardan söz etmenin daha makul olacağını düşünür.⁶⁶ Bu nedenle ilk bakışta mutlak ödevlerin ve hakların her ne durumda olursa olsun uygulanması gerektiği yerine kimi zaman belirli şartlar veya istisnalar taşıması gerektiğinden bahsetmemiz gerekir.

Brandt, faydacılık ve hak tartışmasında hak sahibi ve diğer kişilerin ödevleri bağlamında bir hakka sahip olmanın tanımını kapsamlı bir biçimde şöyle yapar: Bir kişinin bir hakka sahip olması, bir yandan öteki kişiler için bu hakka sahip kişinin haktan yararlanmasına engel olmaktan kaçınarak onun bu haktan yararlanmasını sağlamak adına ahlaki bir ödevi ifade ederken diğer yandan ödev sahiplerinin ödevlerini yerine getirmemesi nedeniyle mağdur olan hak sahibinin onları kınaması ve haktan yararlanmak adına ödevleri yerine getirmeleri için onları teşvik amaçlı hareket etmesidir.⁶⁷ Hak sahibi olmanın ve

⁶⁴ Brandt, *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, 448.

⁶⁵ Brandt, *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, 446, Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 191.

⁶⁶ Brandt, *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, 447.

⁶⁷ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 197-9.

dolayısıyla hakkın öteki insanların bu hakların gerçekleşebilmesi için yerine getirmesi gereken ödevlerle ilişkili olması bizi kural faydacılığın ahlak yasası tanımına götürmektedir. Çünkü ödev, ahlak yasası ile ilan edilmektedir.

Ahlaki bir hakka sahip olmanın, eylem faydacılıkta uygun bir biçimde temellendirilememesinin gerekçesi olarak toplumun geneli tarafından kabul edilen ahlak yasasının olmamasını gösteren Brandt, faydacılık ve hak tartışmasında başvurduğu bir eylemi gerçekleştirmeye müsaade eden veya onu yasaklayan ahlak yasasının bir takım koşulları taşıması gerektiğini ifade eder. Ahlak yasasına uygun ahlaki eylemde bulunan bir A eylemini gerçekleştiren kişiden söz edersek;

- i. “A türü eylemleri gerçekleştirmek için başka bir neden ve özellikle kişisel çıkar nedeni olmaksızın, genellikle her şeyden önemli olan, güçlü bir motivasyona sahiptir,
- ii. eğer A’yı yapmakta, haklı neden ya da bahane olmaksızın başarısız olursa suçluluk hissetme eğilimindedir,
- iii. A türü eylemleri gerçekleştirmek için standart bir düzeye kadar motive edilmeyen diğerlerini ciddiye almama eğilimindedir ve
- iv. yukarıdaki tüm kuralları kendi adına uygun bir şekilde gerekçelendirildiğini düşünür”⁶⁸

Bu maddelere göre ahlaka uygun olan eylemin arkasındaki ahlak yasası, kişisel çıkara müsaade etmemesi ve kınama-övgü gibi toplumsal durumları gözetmesi dolayısıyla fayda ilkesini; eylemi gerçekleştirenin vicdanını, şahsi motivasyonunu ve gerekçelerini dikkate alması bakımından da insanın bireyselliği ve haklarına saygıyı muhafaza etmektedir. Öyleyse kural faydacılıkta ifade edilen ahlak yasasına uygun eylemde bulunmak ve ödevler, kişilerin haklara sahip olmasını ifade ederek kural faydacılık ve haklar arasında uyuma işaret eder.⁶⁹ Toplumun ahlak yasası, kişileri bazı şeyleri yapmaya teşvik ederken bazı şeyleri ise yasaklayacaktır. Faydacılık, kişinin en uygun ahlak yasasını izlemesini ister ve vicdan çerçevesinde hem kendisi hem de başkalarının faydalarını gözetmesinin de ahlak yasasının parçasını oluşturduğunu savunur.⁷⁰ Bu koşullar sağlandığı sürece kural faydacılık, insan haklarına saygı duyacaktır.

Brandt, haklar konusunda eylem faydacılıkta mevcut olan birtakım eksikliklere işaret eden bazı durumlardan hareketle, kendisinin savunduğu kural

⁶⁸ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 199.

⁶⁹ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 199.

⁷⁰ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 205.

faydacılık için bunların geçersiz olacağını, kural faydacılık ve haklar arasındaki uyuma değinerek açıklamaya çalışır. Öncelikle ahlaki ödev ve ahlaki hak ilişkisinde faydacılar tarafından, “arzu etme” kriterine göre hakların makul görüldüğü ve arzu edilebilirliğin, faydayı maksimize etmesine bağlı olduğu bir durumdan söz edilebilir.⁷¹ Brandt faydacı için arzu edilebilirlik ve ahlaki ödev terimlerini birleştiren yolu şöyle ifade eder: Faydacı, mutluluğu en üst düzeye çıkarma amacıyla araç olarak kullandığı bireylerin eylemlerini amaca ulaştırmak için ahlaki sistemleri ve bu sistemlerin bir gereği olarak eylemlerin sınıflandırılması için ahlaki doğru veya ödev kavramlarını kullanabilir.⁷² Öyleyse fayda ilkesi doğrultusunda arzu edilenin, mutlaka ahlaki bakımdan doğru olduğunu savunmak, arzu edilebilirlik ve ahlaki ödev veya hak birlikteliğini meydana getirmektedir.

Faydacı için mutluluğa hizmet eden hukuki veya ahlaki sistemi, arzu edilebilir olarak kabul ettiği onaylansa da arzu edilen ahlaki sistemin eylemlerde ahlaki zorunluluğu getirdiği, tutarsız görünmektedir.⁷³ Çünkü faydayı maksimize edecek başka eylem varsa faydacı ilke gereği onun yapılması tutarlıdır. Bu açıkça hem fayda ilkesi hem de haklar açısından problem yaratmaktadır. Ama Brandt, “arzu edilebilir” ve “ahlaki bakımdan doğru” ifadelerinin ayrımını yaparak faydayı maksimize eden eylemin arzu edilebilir olduğunu ifade edip bunun aynı zamanda ahlaki olarak doğru olduğunu söylemekten kaçınır.⁷⁴ Arzu edilenin mutlaka ahlaki doğru olduğunu iddia etmek eylem faydacılıktaki fayda uğruna feda edilen hak hatasına geri dönmemize neden olacaktır. Bunun yerine Brandt’in daha önce de önerdiği gibi toplumsal koşulları, istisnai durumları ve kişilerin eylem motivasyonları olan duygu ve düşünceleri dikkate alan ideal ahlak yasası faydayı ve hakları gözetecektir.

Faydayı maksimize eden eylemin ve dolayısıyla arzu edilenin, zorunlu olarak ahlaki doğruya işaret etmemesi sonucu bizi ahlaki ödevleri bildiren ilkelerde ve ahlaki haklarda ortaya çıkacak olası problemlere götürür.⁷⁵

⁷¹ Brandt, bu konuya değinirken David Lyons’ın *Utility and Rights* adlı makalesinde ele aldığı haklar ve faydacılık arasındaki daha derin problemlere işaret ettiğinden söz ederek onun faydayı maksimize eden yasal hak veya ödevlerin doğrudan ahlaki hak veya ödevlere aktarılabilmesi savını ele alıp bu durumun eylem faydacılık için geçerli olsa da kural faydacılıkta geçersiz olduğunu savunur (Ayrıntılı bilgi için bkz: Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 201).

⁷² Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 203-4.

⁷³ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 202.

⁷⁴ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 202.

⁷⁵ Brandt, hem eylem hem kural faydacılığını birlikte ele alan bir faydacı olsa da haklar konusunda bir eylem faydacı olarak kabul ettiği Hare’in ahlaki hakları, ahlaki ödev bakımından tanımladığına değinir (207). Ahlaki ilkelerin ve ödevlerin, ahlaki hakların gerçekleşmesine engel olması veya onları gözetelememesi haklar ve ilkeler arasında

Faydacılığa göre beklenen faydayı maksimize etmesi istenen doğru eylemleri yapmak için ahlaki bir ödevimiz bulunmaktadır. Eğer bir eylemin yapılması ile ilgili ahlaki bir ödevde sahipsek, bunu yapmaktan kaçınmayız aksine gerçekleştirmeme durumunu kınarız. Fakat ahlaki ilkelere uygun eylemde bulunmanın zorunlu olarak doğru eyleme yol açacağını söyleyemediğimiz bir senaryoda, ahlak ilkelerinin kusurlu veya çözümsüz kalabileceği durumlar ortaya çıkacaktır.⁷⁶ Brandt'e göre bu tür çatışma durumlarında hangi ilkeye öncelik vereceğimizi, ilkenin düzenlemeye ihtiyacı olup olmadığını düşünmemiz gerekir. Brandt'in kural faydacılık çerçevesinde sunduğu tavsiye, haklara saygı duyulması gerektiğidir.⁷⁷ Brandt'in kural faydacı çizgisinde faydayı maksimize etmek bireysel eylem temelinde değil, ahlak yasasına uygun kural temelinde olmalıdır.

Nihai olarak Brandt, hem uzun vadede faydayı maksimize etmek hem de hakları korumak için kural faydacılığın benimseyeceği bir pozisyondan söz eder. Buna pozisyonda, genelin refahını talep eden ilke içerisinde etkisizleştirilemeyecek bir hak kavramına yer açılır ve bu anlamdaki bir ahlaki eylemde, fayda ilkesi feda edilemez.⁷⁸ Brandt'in kural faydacılığı, toplum için ideal olan ahlak kuralları temelinde fayda ilkesini formüle etmeye çalışır. Bu nedenle hem toplumun hem de bireylerin hakları, toplumun ideal ahlak yasasında muhafaza edildiği sürece fayda ilkesi ile de çatışmayacaktır.

Sonuç

En çok sayıda insan için en fazla miktarda mutluluğun gözetilmesi uğruna seçilip gerçekleştirilen bir eylemin, geride kalan azınlık grubun veya tek

çekişmeye neden olur. Öte yandan hakları gözetecek bir ilke arayışında olmak ve dahası bu ilkeyi bulamamak da onlar açısından açıkça bir kusurdur. Brandt, Hare'in bu durumlarda faydacı ilke doğrultusunda uzun vadede faydayı temin edecek eylemi tercih etmemiz gerektiğini söyler ve Brandt'e göre bu tavsiye Hare'nin iki aşamalı faydacı anlayışını eylem faydacılığa dönüştürür (208). Hare şu üç durumda eylem faydacı ilkeye başvurmamızı ister: Birincisi ahlaki ilke eğitiminde, ikincisi ilkeler birbiriyle çeliştiğinde ve üçüncüsü ise çeşitli durumlara uygun olması adına basit ve genel olan ilkeler spesifik bir durumda faydayı maksimize edemediğinde (209). Öyleyse Hare, ilkeler arasındaki bir çatışmada eylem faydacı ilkeye başvurulmasını tavsiye eder. Şimdi Hare'in bu eylem faydacı çizgide faydayı arttıracak eylemi gerçekleştirmemizi tavsiye etmesi, bir hakkı çiğnemenin faydayı arttırması durumunda hakkın görmezden gelenebileceğini söyler (210). Bu durum, haklara karşı yapılan bir saygısızlık olarak eylem faydacılığa eleştirileri haklı çıkarır. Nitekim Brandt, eylem faydacılığın bu hatasından dolayı onun yerine haklara saygı duyan kural faydacılığı savunur. (Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 207-210).

⁷⁶ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 208.

⁷⁷ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 211.

⁷⁸ Brandt, *Morality, Utilitarianism and Rights*, 212.

bir insanın mutluluğuna herhangi bir katkıda bulunmaması veya daha kötüsü onlar için zarara sebep olacak durumlar yaratması, insan hakları ile faydacı etik arasında çatışmaya neden olmaktadır. İnsan hakları özü gereği, her insana insan olması nedeniyle hitap eder. Bu çerçevede en fazla sayıda insana en fazla miktarda mutluluk talebiyle yola çıkan fayda ilkesi, gerek insan gerek fayda temelinde 'miktar' odaklı olması nedeniyle insan haklarının, her insanı ve hakkı birbiriyle kıyaslamadan onlara kendi içinde 'değer' ve önem atfeden ruhuyla bağdaşmamaktadır. Bahsettiğimiz eleştiriler de bu temelden yükselmektedir.

Brandt'in sunduğu kural faydacılık, ideal yasa sayesinde, eylem faydacılıkta eleştirilere neden olan duruma sınır çizmeye çalışır. O, bir hakka sahip olmanın toplumsal bir ödevi ima etmesi nedeniyle ahlaki bir mesele olarak değerlendirdiği insan haklarını, kişinin toplumsal koşullar çerçevesinde gerekçelendirilmiş ideal ahlak yasası ile temellendirir. Haklara duyulan saygı, onların birbiriyle ve fayda ilkesiyle çelişmesine engel olan ideal ahlak yasası sayesinde sağlanır. İdeal ahlak yasasının toplumsal faydayı maksimize etmesi ve toplumu meydana getiren kişilerin motivasyon ve vicdanlarını dikkate alması ile ahlaki ödev ve hak uyumu ortaya çıkar. Öyleyse eylem faydacılığa eleştirilerde iddia edilen ve Brandt tarafından onaylanan hakları yok sayma hatası, kural faydacılık tarafından ideal ahlak yasası ile telafi edilmeye çalışılır. Haklar, dikkate alınıp eylemlerde faydayı maksimize edecek uyulması gereken kurallar saptanarak hem fayda hem de haklar korunacaktır. Haklar elbette insanların refahı içindir, fakat burada söz konusu olan çok sayıda insanı kapsamaması değil, hepsini eşit ve istikrarlı bir şekilde kapsamaması gerekliliğidir. Dahası hakların, refah ile çatışması halinde refah konusunda ısrar eden kurallar yoktur. Bu çatışmayı çözüme ulaştırmak için refah ve haklar arasında köprü kuran ve istisna durumlara karşı uygulanan kurallar bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Bentham, Jeremy. *A Fragment on Government*, Ed. F. C. Montegue, Oxford: The Clarendon Press, 1891.
- Bentham, Jeremy. *Anarchical Fallacies; Being An Examination of The Declaration of Rights Issued During The French Revolution*, Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke, and Marx on the Rights of Man, Ed. Jeremy Waldron, London: Methuen, 1987.
- Bentham, Jeremy. *Ahlak ve Yasama İlkeleri*, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Uğur Kaşif Boyacı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Brandt, R. B. *Ethical Theory: The Problems Of Normative and Critical Ethics*, Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1959.
- Brandt, R. B. *Morality, Utilitarianism and Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Çüçen, A. Kadir. *İnsan Hakları*, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2018.
- Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*, New York: Cornell University Press, 2013.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- Feldman, Fred. *Etik Nedir?* , Çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012.
- Freeman, Michele, *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, Cambridge: Polity Press, 2011.
- Gül, Fikri. "Bir Değer Olarak İnsan Hakları ve İnsan Hakları Bilincinin Gelişiminde Demokrasinin Rolü", *Muhafazakâr Düşünce*, 9, (36), 2013, 67-75.
- Kuçuradi, İoanna. *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016.
- Kuçuradi, İoanna. *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme* Çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabil Yayınları, 2012.
- Lyons, David. "Human Rights and the General Welfare," *Philosophy & Public Affairs*, Winter, Vol. 6, No. 2, 1977,113-129.

KURAL FAYDACILIK BAĞLAMINDA İNSAN HAKLARI
Fikri GÜL - Nurşen EKİNCİ

Mill, J. S. *Özgürlük Üzerine*, Çev. Tuğçe Kanbur, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Mill, J. S. *Faydacılık*, Çev. Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell Publishers, 1974.

Rawls, John. *Bir Adalet Teorisi*, Çev. V. Ahsen Coşar, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.

Shestack, Jerome J. "The Philosophic Foundations of Human Rights", Human Rights Quarterly, Vol.20, No. 2, May, 1998. 201-234.

Tepe, Harun. *İnsan Hakları Felsefesi*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018.

Williams, Bernard ve Smart, J. J. C. *A Critique of Utilitarianism*, Utilitarianism: For and Against, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

KÜLTÜREL SÜREÇLERİN EĞİTİM VE TOPLUMSAL ALANDAKİ EŞİTSİZLİKLERİN ÜRETİMİNE ETKİSİ

Duygun GÖKTÜRK*
Dilara ÖZEL**

ÖZ

Okul kurumunun toplumsal eşitsizliklerin üretiminde farklı formlarda rol ve işlevler üstlendiğine ilişkin eğitim sosyolojisi alanı geniş bir literatür içermektedir. Bu makale toplumsal eşitsizliklerin oluşumu, dönüşümü ve farklı formlarda kendini yeniden üretme potansiyelini kültürel süreçler üzerinden ele almakta ve eğitim alanında gerçekleştirilmiş araştırmalara başvurarak incelemektedir. Kültürel süreçlere yönelik metinde merkezi rol üstlenen temel kavramlar özdeşleşme (identification) ve rasyonalizasyon (rationalization) ile sembolik sınırlardır (symbolic boundaries). Bu kavramların ilişkili olduğu diğer ek kavramlar ise özdeşleşme altında "damgalama" ve "ırksallaştırma" ile rasyonalizasyon altında "standardizasyon" ve "değerlendirme" dir. Kültürel süreçler bilişsel (cognitive) düzeyde örgütlenen eşitsizlikler ile makro düzeydeki eşitsizlik yapıları arasındaki bağlantı noktası olarak konumlandırılmaktadır. Sonuç olarak bu makale, toplumsal eşitsizliklerin bilişsel ve makro düzeylerde üretim ve yeniden üretiminin anlamlandırılmasında orta (meso-level) düzeyde kültürel süreçlerin belirleyici olduğunu incelemekte ve eğitim alanında var olan eşitsizliklerin kültürel süreçler ile ilişkisini tartışmaya açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: eğitim, kültürel süreçler, özdeşleşme, rasyonalizasyon, sembolik sınırlar, toplumsal tabakalaşma

THE ROLE OF CULTURAL PROCESSES IN THE PRODUCTION OF SOCIAL AND EDUCATIONAL INEQUALITIES

ABSTRACT

The field of sociology of education includes a wide literature on the role and functions of the school in the production of social inequalities in different forms. This article examines the formation and transformation of social inequalities and the potential of reproduction in different forms through interrogating the cultural processes and providing case studies on education. The major concepts of the article are identification and rationalization as cultural processes and symbolic boundaries. Other additional concepts with which these concepts are related are "stigmatization" and "racialization" under identification; "standardization" and "evaluation" under rationalization. Cultural processes are positioned as the connection point (meso-level) between inequalities organized at the cognitive level and inequality structures at the macro level. In conclusion, this article frames the critical role of meso-level cultural processes in understanding the production and reproduction of social inequalities at cognitive and macro levels and invites us to problematize the relationship between cultural processes and the forms of inequalities in education.

Keywords: education, cultural processes, identification, rationalization, symbolic boundaries, social stratification

* Dr. Öğr. Üyesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, dgokturk@metu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0184-6326

** Araştırma Görevlisi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, ozeldilara@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1250-599X

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 69-90

Makalenin geliş tarihi: 02.06.2021

Makalenin kabul tarihi: 25.11.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 69-90

Submission Date: 02 June 2021

Approval Date: 25 November 2021

ISSN 2618-5784

Gündelik yaşamda oluşturulan kategorik sınıflandırmalar ve bu sınıflandırmalar doğrultusunda başvurulan tanımlamalar toplumsal tabakalaşmanın (*social stratification*) tanımlayıcı unsurlarıdır. Toplumsal kaynaklara eşitsiz erişim ve bireylerin oluşturduğu kategorik sınıflandırmalar, toplumsal tabakalaşmanın devamlılığını sağlayan iki önemli unsur olarak değerlendirilmektedir¹. Charles Tilly², bu eşitsizlik formunu barındıran toplumsal tabakalaşmayı “kategorik eşitsizlik” (*categorically unequal*) olarak kavramsallaştırır. Tilly³, bu eşitsizlik halinin sürdürülmesinde sömürü (*exploitation*), fırsat istifçiliği (*opportunity hoarding*), benzeme/öykünme (*emulation*) ve uyarılma (*adaptation*) unsurlarının emeğin görünmez kılınması, toplumsal kaynaklara erişimin kısıtlanması, mevcut sosyal eşitsizliklerin aktarılması ve gündelik yaşamda eşitsizliklerin farklı sosyal alanlarda devam etmesinin sağlanması ile toplumsal eşitsizliklerin sürekli kılındığını belirtmektedir. Toplumsal tabakalaşmanın yeniden üretimi noktasında bir diğer önemli unsur ise bireylerin bilişsel düzeyde kategorik ayrımları (*cognitive boundaries*) oluşturmasıdır. Bireylerin oluşturduğu bilişsel sınırlar ve şemaların yansımaları, kültürel yapılar içerisinde şekillenmektedir⁴. Kültür toplumsal yapıların içerisinde, bireylerin davranış ve düşünce örüntülerini yansıtmakta ve toplumun gerçekliğini yansıtan bir araç olarak değerlendirilmektedir⁵. Bireyler buldukları topluluğun kültüründen öğrendikleri değerler ve normlar çerçevesinde deneyimlerini anlamlandırmakta, ön-kabuller, tutumlar, yargılama mekanizmaları geliştirmektedirler⁶. Kültür, karmaşık ve zor bir kavram olmakla birlikte bireylerin inanç ve pratiklerinin tümü olarak ifade edilmektedir⁷. Böylece kültür, bir “alet çantası” oluşturarak toplumsal yapıların içerisindeki davranış ve düşünce örüntülerini oluşum ağı olarak rol üstlenir.⁸Sahip olunan bu “alet

¹ Douglas S. Massey, *Categorically Unequal: The American Stratification System*, (The Russell Sage Foundation, 2007).

² Charles Tilly, *Durable Inequality*, (University of California Press, 1998).

³ A.g.e.

⁴ Michele Lamont, Stefan Beljean, Matthew Clair, “What is Missing? Cultural Processes and Causal Pathways to Inequality”, *Socio-Economic Review*, 1-36, 2014.

⁵ Wendy Griswold, *Cultures and Societies in a Changing World*, (SAGE Publications, 2013); William H. Sewell, *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, (University of Chicago Press: Chicago and London, 2005); Ann Swidler, “Culture in Action: Symbols and Strategies”, *American Sociological Association*, 1986, 273-286; Stephen Vaisey, Lauren Valentino, “Culture and Choice: Toward Integrating Cultural Sociology with The Judgment and Decision-Making Sciences”, *Poetics*, 2018, 131-143.)

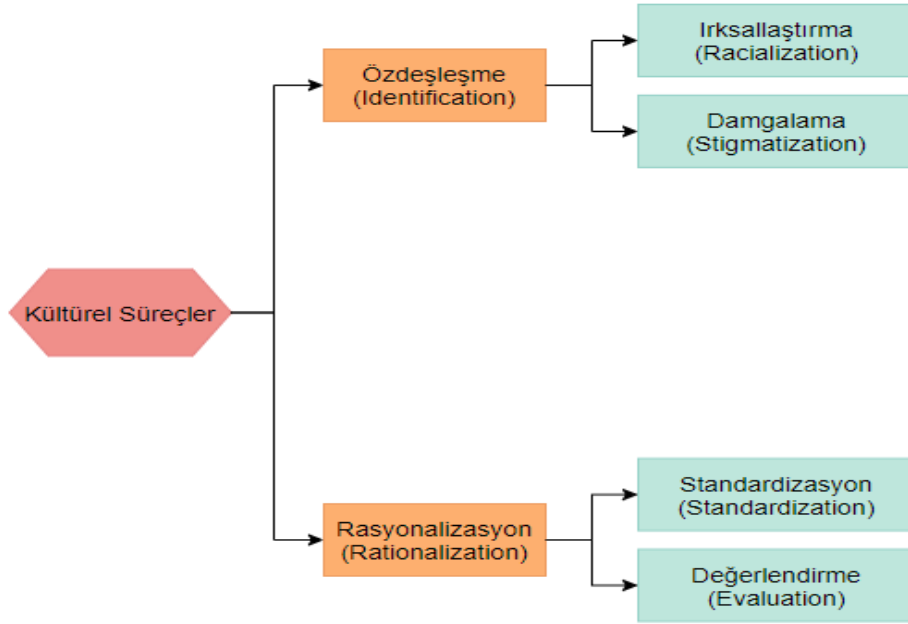
⁶ Mario Luis Small, David J. Harding, Michele Lamont, “Reconsidering Culture and Poverty”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 2010, 6-27.

⁷ William H. Sewell, A.g.e.

⁸ Wendy Griswold, Ann Swidler, Douglas S. Massey, A.g.e.

çantası”, deneyimleri “çerçevlendirmek” ve “anlamlandırmak” için kullanılır ve anlamlandırma pratikleri ile yeniden şekillenir.⁹ Kültür, bireylerin davranış, tutum ve inançlarının bir bütünü olarak toplum içerisindeki aidiyetlerini güçlendirmektedir.¹⁰ Dolayısıyla bireylerin buldukları kültürden getirdikleri “alet çantalarını” oluşturan grup dinamiklerini anlamak, bireyleri anlamının bir ön koşulu olarak değerlendirilebilir.¹¹ Bu nedenle bireyleri, parçası oldukları toplumsal grubun ve aidiyetlerin özellikleri ile incelemek, duygu ve davranış örüntüleri, ön-kabullerini anlamada belirleyicidir. Bu bağlamda, bu makalede kültürel süreçlerin toplumsal tabakalaşma süreçleri ile ilişkisi kurularak eğitim alanından çalışmalarla örneklenmektedir ve 3 temel hat üzerinden bu çalışma ilerlemektedir: *a. Kategorik eşitsizlikler ve kültürel süreçler, b. Sembolik sınırlar, c. Eğitim alanından örnek çalışmalar.*

71



Şekil 1. Kültürel Süreçler¹²

⁹ Mario Luis Small, David J. Harding, Michele Lamont, A.g.e.

¹⁰ Nina Eliasoph, Paul Lichterman, “Culture in Interaction”, *American Journal of Sociology*, 2003, 735-794.

¹¹ A.g.e.

¹² Michele Lamont, Stefan Beljean, Matthew Clair, A.g.e.

Toplumsal Eşitsizliklerin Üretiminde “Kategorik Eşitsizlikler” (Categorical Inequalities) ve “Kültürel Süreçler” (Cultural Processes)

a) Kategorik Eşitsizlikler

Toplumsal yapılar, bileşenlerini kategorik olarak sınıflandırma ve tanımlama sürecini oluştururken eş zamanlı olarak bu süreçlerin sağlayıcılarını, yani araçlarını ve normalleştirme mekanizmalarını üreterek gerçekleştirirler.¹³ Gündelik yaşamın rutininde gerçekleşen karşılaşmalar, sosyal yapının oluşturduğu sınıflandırmalar ve kategorik sınırlar üzerinden organize olmakta, ilişkilene biçimleri ve eylem kümelerini belirlemektedir. Bireylerin toplumsal yapı içerisinde belirli kategoriler altında tanımlanması ve hiyerarşik organizasyonu, toplumsal tabakalaşmanın (*social stratification*) oluşumunu teşkil eden unsurlardır. Douglas Massey¹⁴, tarihsel konjonktüründe sosyal tabakalaşmanın devamlılığının iki temel hat üzerinden süreklilik gösterdiğini vurgular: bireylerin kategorik olarak sınıflandırılması ve kaynaklara erişimin, eşitsiz dağılımının devamlılığının kurumsallaştırılması.¹⁵ Eşitsiz erişimin olduğu kaynakları maddi kaynaklar (örneğin servet birikimi); sembolik kaynaklar (örneğin tanınma, prestij, ün); duygusal kaynaklar (örneğin sevgi, yakınlık, ilgi) olarak belirtilmektedir.¹⁶ Charles Tilly¹⁷ eşitsizliklerin üretiminde kalıcı nitelikteki bu iki temel hattın, kategorik eşitsizliği (*categorical inequality*) kuşaklar arası üretme ve devam ettirme niteliği taşıdığını öne sürmektedir. Burada sorunsallaştırılması gereken nokta, bu sürecin kategorik ayrımları merkezine alarak nasıl uzun erimli devamlılık sağlayabildiği ve eş zamanlı olarak kategorik eşitsizliklerin oluşumu, değişimi ve kayboluşu ya da form değiştirmesinin nasıl gerçekleşebildiğidir. Burada toplumsal eşitsizlikler, kategorik farklılaşmalardan doğan eşitsizliklerdir. Kategorik farklılaşmalara örnek olarak toplumsal cinsiyet kategorizasyonu (kadın-erkek), ve ırksal kategorizasyonu (siyah-beyaz) belirtebiliriz.¹⁸ Kategorik eşitsizlikler çerçevesinde kültürel süreçlerin nerede konumlandığı sorusunu Lamont, Beljean ve Clair¹⁹ özdeşleşme ve rasyonalizasyon olarak tanımladıkları iki kültürel süreç ile incelenmektedir. Bu noktada kategorik eşitsizlikler üzerinden kalıcı hale gelen eşitsizlikleri nasıl anlayabiliriz?

¹³ Goffman, E., Selection from Stigma (Ed. L. J. Davis), *The Disability Studies Reader*, (Routledge, 2006).

¹⁴ Douglas S. Massey, A.g.e.

¹⁵ A.g.e.

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ Charles Tilly (1998), A.g.e.

¹⁸ Douglas S. Massey, A.g.e.

¹⁹ Michele Lamont, Stefan Beljean, Matthew Clair, A.g.e.

“Kalıcı Eşitsizlikler” (*Durable Inequality*) kitabında Charles Tilly,²⁰ kategorik eşitsizliklerin kurumsallaşma sürecinin dört temel belirleyici unsurunu tanımlamaktadır, bu süreçler: eşitsizliği kuran sömürü (*exploitation*) ve fırsat istifçiliği (*opportunity hoarding*) unsurları ile eşitsizliği pekiştiren ve yayan süreçler olarak benzeme/öykünme (*emulation*) ve uyarlamadır (*adaptation*). Bu süreçlerden sömürü mekanizması bir toplumsal grubun başka bir toplumsal grubun üretimi olan varlığı (*resource*) gasp etmesi ve üretimindeki emeğinin görünmez kılınmasının sağlanması iken; *fırsat istifçiliği* ise bir toplumsal grubun bir kaynağa olan erişimi kısıtlaması ya da tekelleşmeye giderek başka gruplarının erişimine belirli şartlar altında izin vermesidir.²¹ Eşitsizliği pekiştiren ve yayan bir süreç olarak *benzeme/öykünme*, mevcut sosyal işleyişlerin bir ortamdan diğerine aktarılması ile devamlılığının tesisidir. *Uyarlama* ise kategorik eşitsizlikler temelinde günlük yaşamın akışının tasarlanması, organize olması ve devamlılığının sağlanmasıdır. Sömürü ve fırsat istifçiliği ile eşitsizliklerin tesisi mümkün kılınırken, devamlılığı ise benzeme ve uyarlama mekanizmaları üzerinden sağlanmaktadır.²² Bu işleyişin kültürel süreçler perspektifinde ele alınışı ise, kültürel süreçlerin kategorik ayrımların özneler arası nasıl müzakere edildiğini, bilişsel ve makro düzlemde eşitsizliklerin üretiminde bu müzakere süreçlerinin belirleyiciliğini tartışmaya açması üzerinden gerçekleşmektedir.

Tilly²³, kalıcı eşitsizliklerin varlığını anlamak için odağı eşitsizliklerin nedenlerinden eşitsizliklerin nasıl oluştuğu, değiştiği ve farklı formlarda var olmaya devam ettiği üzerine yoğunlaştırmanın önemi üzerinde durmaktadır. Tilly için buradaki çıkış noktası, kategorik ayrımların varlığı ve birbiri ile ilişkiselliğidir.²⁴ Kategorik ayrımların toplumsal düzlemde nasıl varlık tesis ettiği şu şekilde özetlenebilir: a. Farklı kategorik ayrımların birbirleri ile eşleşmesi (örneğin ırk, toplumsal cinsiyet, toplumsal sınıf bağlamında siyah-kadın-alt sınıfın kesişimselliği), b. eşleşen kategorik kümelerin toplumda birçok yapı tarafından benimsenmesi ile ayrımların benimsenmesi, sosyal hayatı düzenlemesi ve eşitsizliklerin derinleşmesi, c. toplumsal hayatta edinilen deneyimlerin kategorik ayrımlar üzerinden şekillenmesi ve farklılaşan deneyimlerin kaynaklara erişim noktasında farklı ve eşitsiz olmayan bir hazırlık sağlaması, d. Eşitsizliklerin zeminini bireysel farklılıklar üzerinden değerlendirme ve kategorik eşitsizliklerin kökleşmiş işleyişinin göz ardı

²⁰ Charles Tilly (1998), A.g.e.

²¹ Douglas S. Massey, A.g.e. s.6

²² Charles Tilly, *Identities, Boundaries and Social Ties*, (Routledge, 2005).

²³ A.g.e.

²⁴ A.g.e.

edilmesi.²⁵ Tüm bunları dikkate alarak Tilly,²⁶ süreklilik arz eden eşitsizliklerin devamlılığında sömürü, fırsat istifçiliği, benzeme/öykünme ve uyarlama mekanizmalarının birbiri ile temas halinde olduğunu ve farklı formlara dönüşerek aktif rol üstlendiğini belirtmekte, bireysel ya da gruplara ait özellikler nedeniyle olduğu düşünülen birçok başarısızlık hikayesinin arkasında yapısal, kategorik eşitsizliklerin varlığını ve sürekliliğini işaret etmektedir.

Tabakalaşmanın yeniden üretiminde bir diğer önemli unsur ise bilişsel sınırların (*cognitive boundaries*) varlığıdır. Massey²⁷, kategorik eşitsizliklerin toplumsal düzeyde oluşumundan önce bilişsel düzeyde oluştuğunu (ayrıca bkz. Lamont, Beljean ve Clair²⁸) belirtir ve bilişsel düzeyde oluşan kategorik düşünme eğilimleri (şemalar) toplumsal düzeyde sosyal ayrımların ve sınırların oluşmasına, tutum ve algıların şekillenmesine evrilmektedir. İnsanın kendini çevreleyen dünyaya ilişkin genel kategorileri oluşturmaya başlaması ve karşılaşmalarında kategorik sınırlandırmaları ve değerlendirmeleri üzerinden tepkisellik geliştirmesi öncelikli olarak bilişsel düzeyde organize olmaktadır. Kavramsal kategorilerin bütünlüğü olarak düşünebileceğimiz şemalar, bireyin kendini, toplumu anlamlandırma, değerlendirme için başvurduğu; etkileşimler, ilişkiler aracılığı ile değişebilme, dönüşebilme potansiyeli barındıran; duygusal değerler ile ilişki halinde, diğer yandan her daim tekrar tekrar ziyaret edilen, sabit bir uğrak olarak da işlev görmektedir.²⁹ Bireyler sahip olduğu şemalarda barındırdıkları kategorik formlar doğrultusunda sosyal ilişkilerini düzenler. Bilişsel düzeyde toplumsal ilişkilerin nasıl kurulacağını belirlemesi esnasında bireye ve eğilimlerine atfedilen önemli rol, çevrenin bireyi belirleme potansiyelini gözden kaçırma ihtimalini barındırır. Toplumsal yaşamda bireylerin bilişsel düzeyde oluşturdukları sosyal kategorileri yaymaları ve beraberinde sınırların/ayrımların (*boundary work*) oluşumu eşitsizliklerin bütüncül ve bireysel örgütlenmesinin denklemdir. Bu ayrımlar sosyal ve kültürel sermaye formlarına olan erişimi de düzenlemekte ve toplumsal yaşamda mekansal sınırlar (Örn. mekansal ayrışma (*residential segregation*)) gibi ayrımlar oluşturarak kendi varlıklarını ve ayrıcalıklarını daimi kılma araçlarını da çoğaltmaktadırlar.³⁰

²⁵ A.g.e. s.6

²⁶ A.g.e.

²⁷ Douglas S. Massey, A.g.e.

²⁸ Michele Lamont, Stefan Beljean, Matthew Clair, A.g.e.

²⁹ Douglas S. Massey, A.g.e.

³⁰ A.g.e., s.7-19

b) Kültürel Süreçler

Kültürel süreçler bu makalede özdeşleşme (*identification*) ve rasyonalizasyon (*rationalization*) olarak iki temel süreç üzerinden ele alınmaktadır.³¹ Bu iki temel süreç kendi içerisinde özdeşleşme, ırksallaştırma (*racialization*) ve damgalama (*stigmatization*) alt kategorileri; rasyonalizasyon ise standardizasyon (*standardization*) ve değerlendirme (*evaluation*) alt kategorileri üzerinden incelenecektir. Kültürel süreçler üzerinden eşitsizliklerin üretimini ve yeniden üretimini nasıl anlayabiliriz? Toplumsal eşitsizliklerin derinleşmesinde kültürel süreçler hangi sosyal ve sembolik sınırlar ile ilişkilenebilir?

b1. Özdeşleşme (İrksallaştırma ve Damgalama): Toplumsal tabakalaşma literatürü, toplumsal eşitsizliklerin varlığını sosyal kategoriler (toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk/etnisite vb.) altında eşitsiz dağılım ve toplumsal kaynaklara erişiminin eşitsiz organizasyonu olarak açıklamaktadır.³² Sosyal eşitsizliklerin üretimi ve yeniden üretimi noktasında maddi kaynakların dağılımı vurgusu belirgindir. Diğer yandan Michele Lamont, Stefan Beljean ve Matthew Clair³³, çalışmalarında kültürel süreçlerin eşitsizliklerin üretimini anlamada belirleyici unsurlar olarak nasıl işlevsellik kazandığını kültürel süreçlerin analizini gerçekleştirerek yapmaktadırlar. Temel vurgu öznel-arası ilişkilerde başvurulan anlam oluşturma yapılarının ya da çerçevelerinin bilişsel düzeyde oluşumu ve makro süreçler ile nasıl eklemlendiği sorunsalıdır. Böylelikle, kültürel süreçlerin öznel-arası anlam oluşturmadaki rollerini detaylandırarak, gündelik yaşamın ilişkilerinde bireylerin çevrelerini algılamakta başvurdukları ortak kategoriler, sınıflandırmalar, ayrımlar noktasında kültürel süreçlerin belirleyiciliğini de vurgulamış olmaktadır. Kültürel süreçlerin eşitsizlikleri üretme noktasındaki rollerini inceledikleri çalışmalarında, öncelikli olarak sosyal eşitsizliklerin nedenlerini anlama noktasında 3 bileşen üzerinde durmaktadırlar: Maddi ve maddi olmayan kaynakların kontrolü (1. ve 2. bileşen) ve ekolojik etmenler (3. bileşen). Birinci bileşen maddi kaynakların toplumsal eşitsizlikleri ve sömürü biçimlerini üretme yollarına odaklanmakta³⁴, ikinci bileşen ise bunu dikkate alarak maddi olmayan örneğin kültürel sermaye veya sembolik sermaye formlarına odaklanarak eşitsizlikleri üretme ve devamlılığını sağlama noktasındaki kilit pozisyonlarını incelemektedirler.

³¹ Michele Lamont, Stefan Beljean, Matthew Clair, A.g.e.

³² Douglas S. Massey, A.g.e.

³³ Michele Lamont, Stefan Beljean, Matthew Clair, A.g.e.

³⁴ Charles Tilly, (1998) A.g.e.

Üçüncü bileşen olan ekolojik etkenler ağ (network) yapılarının, mahalle-komünite-yaşam alanlarının organizasyonunun toplumsal eşitsizlikleri üretme ve derinleştirme noktasındaki rollerine odaklanmaktadır. Bu noktada, Lamont, Beljean ve Clair³⁵, literatürün eşitsizlikleri açıklama noktasındaki eksikliğin kültürel süreçlerin dahil edilmemesi noktasında ortaya çıktığı savı ile ortaya koymaktadırlar.

Kültürel bir süreç olarak özdeşleşme, bireylerin ortak özelliklerine odaklanma, aynılaştırma, toplulukçu yaşamın ve dayanışmanın temelini odaklanma ve bireylerin özgünlüğünü oluşturan özellikleri parçalanmış bir şekilde inceleme özelliklerini içermektedir.³⁶ Aynı zamanda özdeşleşme, grup sınıflandırmasını sağlamak ve aynı özelliklere sahip bireyleri sınıflandırma pratiklerini de içermektedir.³⁷ Bireylerin ve grupların kendilerini tanımladıkları ve aynı zamanda tanımlandıkları süreç olarak özdeşleşme iki alt kategori ile açıklanabilir: ırksallaştırma (*racialization*) ve damgalama (*stigmatization*). Literatürde ırksallaştırmaya dair tanımlarda farklılaşmalar olduğu görülmektedir.³⁸ ırksallaştırma temelinde sosyal olguların ya da bireylerin biyolojik ve fenotip farklılıklarının sosyal aktörler tarafından önemle ortaya konduğu bir süreçtir.³⁹ Damgalama (*stigmatization*) ise var olan sosyal normlar aracılığı ile bireylerin dış görünüşleri ve davranış örüntüleri göz önünde bulundurularak sınıflandırılmasını içermektedir.⁴⁰ Damgalama, negatif stereotipleştirme olarak incelenmektedir. Dolayısı ile grupların sosyal, kültürel ve dini değerlerine ve kaynaklara erişimine göre ayrılmasını ve bu kavramlar göz önünde bulundurularak bir grubun diğer gruptan “farklılaştırılmasını” içerir.⁴¹ Damgalama, ırksallaştırma kavramında olduğu gibi bireylerin ya da belirli grupların davranışlarını tekil olarak değerlendirmez. Bunun yerine, grupların ortak özelliklerini ve bireylerin bu ortaklıktaki paydalarını değerlendirmektedir.⁴² Bireyler, damgalama sürecinde bir gruba olan aidiyetleri üzerinden değerlendirildikleri için damgalama davranışı bireylerin

³⁵ Michele Lamont, Stefan Beljean, Matthew Clair, A.g.e.

³⁶ Rogers Brubaker, Frederick Cooper, “Beyond Identity”, *Theory and Society*, 2000, 1-47.

³⁷ A.g.e.

³⁸ Karim Murji ve John Solomos, “Introduction: Racialization in Theory and Practice”, *Open Research Online*, 2005, 1-27.

³⁹ A.g.e.

⁴⁰ Eric Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, (Metis Yayıncılık, 1956).

⁴¹ Penny Edgell, Joseph Gerteis, Douglas Hartmann, “Atheists as “Other”: Moral boundaries and Cultural Membership in American Society”, *American Sociological Review*, 2006, 211- 234; Bruce G. Link, Jo C. Phelan, “Conceptualizing Stigma”, *Annual Review of Sociology*, 2001, 363- 385.

⁴² A.g.e.

duygu durumlarını, iyi oluşlarını ve sağlıklarını etkileyen “değersizlik” duygusunu yaratır.⁴³ Damgalama üzerine olan literatür, bir eşitsizlik üretme formu olarak damgalamanın bireyin sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamının dinamiklerini belirleyici nitelikte olduğunu vurgulamaktadır. Toplumda damgalama kavramı ekonomik yapıları ve bireylerin üretkenliğini belirleme noktasında karmaşık fakat önemli bir role sahiptir.⁴⁴ Örneğin, Quillian ve diğerleri⁴⁵, beyaz olmayan kişilerin beyaz olan kişilere göre iş başvuru sonuçlarından daha az geri dönüş aldıklarını çalışmalarında ifade etmektedirler. Bu bulgu ırksal aidiyetleri nedeniyle belirli grupların ekonomik olarak dışlandığının tartışmasını gündeme taşımaktadır. Bu dışlanma, bu gruplar için mekansal ayrışmanın da açıklayıcısıdır, çünkü toplumsal alanda dışlanan gruplar daha düşük kira harcaması olan alanlara yönelmekte ve bu yaşam alanlarında suç olayların daha yüksek olduğu algısı gelişmektedir.⁴⁶ Bu nedenle, bir ırk grubuna ait olma durumu bireylerin ekonomik durumlarını, yaşayacakları sosyal alanları ve sosyalleşme pratiklerini belirlemekte ve çok katmanlı eşitsizlik biçimlerinin oluşumuna evrilmektedir.

77

b2. Rasyonalizasyon (Standardizasyon ve Değerlendirme): Rasyonelleştirme kavramı, Weber’e dayanarak, bireylerin eylemlerinin kurucu unsuru olarak konumlanan gelenek (*tradition*) ve değerleri (*values*) yerinden ederek, bireylerin eylemliliklerini neden-sonuç düzleminde açıklanmasıdır.⁴⁷ Bunun yanında rasyonelleştirme hesaplanabilirlik ve en “rasyonel” seçeneğe

⁴³ David R. Williams, Harold W. Neighbors, James S. Jackson, “Racial/Ethnic Discrimination and Health: Findings from Community Studies”, *American Journal of Public Health*, 2008.

⁴⁴ Devah Pager, Diana Karafin, “Bayesian Bigot? Statistical Discrimination, Stereotypes, and Employer Decision Making”, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 2009.; David Pager, Hana Shepherd, “The Sociology of Discrimination: Racial Discrimination In Employment, Housing, Credit, and Consumer Markets”, *The Annual Review of Sociology*, 2008; Bernice A. Pescosolido, Jack K. Martin, “The Stigma Complex”, *Annual Review of Sociology*, 2015, 22-30.

⁴⁵ Lincoln Quillian, Anthony Heath, Devah Pager, Arnfinn H. Midtbøen, Fenella Fleischmann, Ole Hexel, “Do Some Countries Discriminate More than Others? Evidence from 97 Field Experiments of Racial Discrimination in Hiring”, *Sociological Science*, 2019, 467-496.

⁴⁶ Lincoln Quillian, Devah Pager, “Black Neighbors, Higher Crime? The Role of Racial Stereotypes in Evaluations of Neighborhood Crime”, *American Journal of Sociology*, 2001, 717-767.; Devah Pager, “The Use of Field Experiments for Studies of Employment Discrimination: Contributions, Critiques, and Directions for The Future”, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 2007, 609(1).

⁴⁷ Michele Lamont, Stefan Beljean, Matthew Clair, A.g.e., s. 591

karar verilmesi süreci olarak da ele alınabilir.⁴⁸ Rasyonelleştirme sürecinin alt analitik kategorileri olan standardizasyon (*standardization*) ve değerlendirme (*evaluation*) ise toplumsal eşitsizliği rasyonel temeller olarak pekiştiren iki temel kavram olarak incelenmektedir.⁴⁹

Standartlaştırma kavramı, bireyselliğin yok edilmesi ve bireylerin aynılaştırılma süreçlerini içerir. Özdeşleştirme süreçlerinden farklı olarak standartlaştırmada, belirli standartlar yaratılarak bireyler bu standartların belirleyiciliğinde çerçevelenmekte ve incelenmektedir.⁵⁰ Bir diğer kavram olan değerlendirme süreçlerinin nasıl işlediğine yönelik literatürde çeşitli çalışmalar yer almaktadır. Örneğin, Mitchell⁵¹ yaptığı meta-analiz çalışmasında siyah ırktan olan bireylerin beyaz ırktan olan bireylere göre aynı suçlarda daha ağır cezalar aldıklarını ortaya çıkarmaktadırlar. Ek olarak, Clair ve Winter⁵² hakimlerle gerçekleştirdikleri araştırmalarında hakimlerin ırksal olarak ayrımcılık yaptıklarının farkında olduklarını, “açık” bir şekilde ırkçı davranışlar sergilemeseler dahi karar verme süreçlerinde önyargılarının ve “örtük” (*latent*) ırkçı görüşlerinin etkili olduklarını ortaya çıkarmışlardır. Böylelikle, değerlendirme süreçlerinin eşitlik sağlayıcı olma iddiası bunu mümkün kılan yapısal eşitsizliklerin işleyişinde gizlenir, standardize edilmiş kurallar bütününde değerlendirme gerçekleştirilerek farklı sosyal kategorilerin eşit bir düzlemde olduğu varsayımından hareket edilir ve toplumsal eşitsizlikler derinleştirilir.

Standardizasyon, bireysel farklılıkların göz ardı edilmesi ve bireylerin aynılaştırılması süreçlerini içerirken değerlendirme ise, değerlendirme süreçleri için standart yapıların oluşturulmasını ve bu kuralların belirli ırk, cinsiyet, yaş ve kökenden gelen kişileri dışlayan bir yapı yaratmasıdır. Literatürde değerlendirici kültür kavramı, bir kurum içerisindeki karar verme mekanizmalarına olan bağlılığı ve bu bağlılığın değerlendirme süreçlerindeki belirleyiciliğini içermektedir.⁵³ Bireylerin belirli bir kültür içerisindeki

⁴⁸ Bruce G. Carruthers, Wendy Nelson Espeland, “Accounting for Rationality, Double-Entry Bookkeeping and the Rhetoric of Economic Rationality”, *American Journal of Sociology*, 1991, 31-69.

⁴⁹ A.g.e.

⁵⁰ Stefan Timmermans, Steven Epstein, “A World of Standards But Not A Standard World: Towards A Sociology of Standards and Standardization”, *Annual Reviews of Sociology*, 2010, 69-89.

⁵¹ Ojmarrh Mitchell, “A Meta-Analysis of Race and Sentencing Research: Explaining the Inconsistencies,” *Journal of Quantitative Criminology*, 2005, 439-66.

⁵² Matthew Clair, Alix S. Winter, “How Judges Think About Racial Disparities: Situational Decision-Making in The Criminal Justice System”, *American Society of Criminology*, 2016.

⁵³ Paul DiMaggio, “Classification in Art”, *American Sociological Review*, 1987, 440- 455; John M. Owen, Diane E. McDonald, “Creating an Evaluation Culture in International

davranışlarını incelerken, içinde buldukları kaynakların (aylık gelir kaynağı örneğin) sınırlılığı da verilen kararlar üzerinde belirleyicidir. Özellikle kısıtlı kaynaklara sahip olan bireyler, buldukları durumlarda kendileri için ekonomik olarak en avantajlı seçeneği değerlendirerek hareket etmeyi tercih eğilimindedirler. Bu nedenle bir kültür içerisinde bireylerin davranışlarını incelerken, kültürün şemalarını ve bu şemaların hangi davranışları ekonomik olarak öne çıkardığı belirleyicidir. Değerlendirme süreçleri bireysel düzeyde karakterize edilebildiği gibi bireylerin toplumsal etkileşim ve deneyimlerini de içermektedir. Örneğin Lamont⁵⁴, bilimsel üretimin değerlendirilmesi noktasında, akran değerlendirmesi (*peer-review*) süreçlerinin eşitsizliklerin üretimindeki rolünü incelemiştir. Çalışma, hakem değerlendirmelerinin, hakemlerin epistemolojik öncelikleri, tercihleri ve metodolojik yaklaşımları doğrultusunda şekillendiğini belirtmektedir. Böylece, hakem sistemi “objektif” ve standart yargıların oluşturulması, meşrulaştırılması ve bilgi üretimindeki hiyerarşiyi pekiştirir şekilde işleme potansiyeli taşımaktadır. Değerlendirme süreçlerinin standartlaştırılması kültürel, politik ve ekonomik farklılıkları sistematik bir şekilde görünmez kılarak farklılara yönelik eşit epistemik dikkati aktif kılmayan ve aynılaştırmayı önceleyen, farkı görünmez kılan bir yapılanmaya yönelir.⁵⁵

Toplumsal Eşitsizliklerin Üretiminde “Sembolik Sınırlar” (*Symbolic Boundaries*)

Sembolik sınırlar (*symbolic boundaries*) kavramı toplumsal eşitsizliklerin derinleşme süreçlerini anlamlandırma açısından önemlidir. Sembolik sınırlar bazı kişileri, grupları ve şeyleri kendi içerisinde bir araya getirir, tanımlar ve benzer duygular etrafında örgütlerken diğerlerini dışlar.⁵⁶ Sosyal sınırlar (*social boundaries*) ise kaynakların eşitsiz dağılımına eşitsiz erişim sonucu ortaya çıkan ayrımlar olarak tanımlanmaktadır.⁵⁷ Sembolik ve sosyal sınırlar ilişki halindedir, diğer yandan Bail⁵⁸, sosyal sınırların kurumsal, sembolik sınırların ise grupların statülerine bağlı ayrıcalıkları korumaya

Development Cooperation Agencies”, *Journal of International Cooperation in Education*, 1999, 41-53.

⁵⁴ Michele Lamont, “Towards a Comparative Sociology of Valuation and Evaluation”, *Annual Reviews of Sociology*, 2012, 201-221, s. 211

⁵⁵ Stefan Timmermans, Steven Epstein, A.g.e.

⁵⁶ Michele Lamont, Sabrina Pendergrass, Mark C. Pachucki, “Symbolic Boundaries”, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Science*, 2001, s.850

⁵⁷ Christopher Bail, “The Configuration of Symbolic Boundaries Against Immigrants in Europe”, *American Sociological Review*, 2008, s. 37-59.

⁵⁸ A.g.e., s. 38

çalıştıkları bir sınıflandırma biçimi olarak işlerlik gösterdiğini belirtir. Massey' in⁵⁹ toplumsal tabakalaşmanın devamlılık sağlama algoritmasında da belirttiği gibi, sembolik sınırlar bilişsel düzeyde örgütlenen toplumsal kategoriler tarafından üretilirken eş zamanlı olarak bu kategorik formların üretimini de sağlar, kategorik ayrımlar üzerinden kaynaklara erişimin koşullarını belirler, koşulları sağlamayanları dışlar, sağlayanların sosyal-kültürel sermaye formlarına erişimlerini mutlak kılarak örgütlenmesini güçlendirir ve mevcut kaynaklara erişim koşullarının kalıcı olmasını daimi kılmaya çalışır. Bu işleyiş gündelik yaşamda nasıl organize olmaktadır? Sembolik sınırların farklı formları gündelik yaşamı nasıl organize etmektedir?

Sembolik sınırlar kültürel, kimlik ile ilişkili veya değerlere ilişkin bağlamlarda ayrımlar yaratarak toplumsal eşitsizliklerin devamlılığı ve kategorik ayrımların belirleyiciliğini tayin etmektedir. Örneğin Christopher Bail⁶⁰, Avrupa ülkelerinde göçmenlere yönelik sembolik sınırların neler olduğunu incelediği araştırmasında, ırk kategorisinin Amerika Birleşik Devletleri'nde sembolik sınırları anlamlandırmada çok belirleyici olduğunu, diğer yandan Avrupa ülkelerinde ise ırkçılık tartışmalarının entegrasyon politikaları kapsamında değerlendirildiğini ve dini aidiyetlerin, inançların, kültür ve dil ile ilişkili değişkenlerin Avrupa ülkelerinde sembolik sınırların oluşumunda belirleyici olduğunu belirtmektedir. Bir diğer çalışmada, Bean ve diğerleri⁶¹, Evanjelik Protestanların Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri'nde sağ ideoloji ile olan ilişkilerinin farklılaşması üzerinden sembolik sınırların ahlaki bağlamını tartışmaya açmaktadırlar. Çalışma politika-din ilişkisinde, Evanjelik Protestanların Kanada'da dini ahlak ile ulusal kimlik arasındaki kurdukları ilişkinin Amerikalı Evanjelik Protestanlardan farklı olduğunu, bu farkın ise alt kültürel kimliklerini Amerikalı Evanjeliklerden farklı bir şekilde inşa etmelerinden kaynaklandığını belirtir. Sembolik sınırlar bu araştırmada, Kanadalı Evanjeliklerin kendilerini Amerikalı Evanjeliklerden ayırmaları ve tarihsel olarak farklı bir Hristiyanlık tasviri içerisinde kendilerine yer vermeleri olarak gerçekleşmektedir. Bir başka çalışmada, Yukich⁶², 1933 yılında New York'ta başlayan Katolik İşçi Hareketi'nin kimlik inşa süreçlerine odaklanmakta, kendini "kapsayıcı" unsurlar üzerinden tanımlayan hareketin, aynı zamanda kimliğini farklı kılmak için hangi sembolik sınırları nasıl

⁵⁹ Douglas S. Massey, A.g.e.

⁶⁰ Christopher Bail, A.g.e.

⁶¹ Lydia Bean, Jason Kaufman, Marco Gonzalez, "Why Doesn't Canada Have an American-style Christian Right? A Comparative Framework for Analyzing the Political Effects of Evangelical Subcultural Identity", *The Canadian Journal of Sociology*, 2008, 899-943.

⁶² Grace Yukich, "Boundary Work in Inclusive Religious Groups: Constructing Identity at the New York Catholic Worker", *Sociology of Religion*, 2010, 172-196.

oluşturmakta olduğunu incelemektedir. Bu sınırlar Katolik İşçi Hareketi'nin kendisini kurumsallaşmış sosyal hizmet örgütlerinden, Roma Katolik Kilisesinden ayrı tutması, tüketim ve seküler unsurlar üzerine inşa edilmiş Amerikan toplumundan farklılaştırması, kapsayıcılığını yiyecek, mekan, maneviyat üzerinden paylaşım ve dayanışma ile tanımlaması üzerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla çalışma, bir anlamda, kendini sınır çalışmalarının merkezi bir argümanı olarak içerme ve dışarıda bırakma (*include-exclude*) mekanizmasında, içerme üzerinden kendini var eden kimliklerin sembolik sınırları nasıl oluşturduğu noktasında bir tartışma gerçekleştirmekte ve sembolik sınırların kapsayıcılık üzerinden nasıl yapılanabileceğine yönelik literatüre katkı sunmaktadır. Gündelik yaşamda sınırların ya da ayrımların belirleyiciliğinin performans düzeyinde veya kurumsal olarak verilmiş ve istikrarlı formlarında nasıl hareket ettiğini, Tavory⁶³ Los Angeles'ta bir Yahudi mahallesinde gerçekleştirdiği etnografik çalışması ile incelemektedir. Çalışma, sınırların oluşumunda ve özdeşleşme süreçlerinde performans ve verili kurumsallaşmış kategorilerin somutlaşmış yapılar olarak ele alınmasının kısıtlılıklarını ele almakta ve sınırların anlaşılmasında etkileşimlerin rolünü tartışmaya açmaktadır. Diğer bir ifade ile bir kategorik ayrımın parçası olan öznenin etkileşim içinde bu ayrıma nasıl tepki verdiğini görmek, aynı kategoriye ait olanlarla ve olmayanlar ile kurulan etkileşimlerde gömülüdür. Kültürel zevklerin oluşturduğu sınırlara yönelik geniş bir literatür de yer almaktadır. Eğitim alanında gerçekleştirilen çalışmalar ırk, toplumsal cinsiyet, sosyo-ekonomik sınıf gibi kategorik ayrımlar üzerinden sosyal ve sembolik sınırların üretimini incelemektedir.⁶⁴ Örneğin Binder ve diğerleri⁶⁵, elit üniversiteler olarak tanımlanan Harvard ve Stanford üniversitelerinden mezun olan 56 kişi ile yaptıkları çalışmalarında, mezunların yüksek statülü ve sıradan olarak tanımlanan iş kollarına yönelik yüksek düzeyde farkındalıkları ve prestijli iş gruplarına yönelik tercihlerini mezun oldukları yükseköğretim kurumlarında kazandırılan beceriler olarak belirtmektedirler. Çalışma, temelde mezunların kariyer tercihlerini belirleyen unsurun mezun oldukları üniversite olduğunu, seçkin kampüslerde verilen seçkin eğitimlerin elit meslek seçimlerine dönüştüğünü ortaya koyarak, sosyal ve sembolik sınırların

⁶³ Iddo Tavory, "Of Yarmulkes and Categories: Delegating Boundaries and The Phenomenology of Interactional Expectation", *Theory and Society*, 2010, 49–68.

⁶⁴ Annette Lareau, "Invisible Inequality: Social Class and Childrearing In Black Families and White Families", *American Sociological Review*, 2002, 747-776, ; Simone Ispa-Landa, "Gender, Race, and Justifications for Group Exclusion: Urban Black Students Bussed to Affluent Suburban Schools", *American Sociological Association*, 2013, 218–233.; Amy J. Binder, Daniel B. Davis, Nick Bloom, "Career Funneling: How Elite Students Learn to Define and Desire "Prestigious" Jobs", *Sociology of Education*, 2015, 20–39.

⁶⁵ Amy J. Binder, Daniel B. Davis, Nick Bloom, A.g.e.

yükseköğretim düzeyindeki örgütlenmesine dair bir tartışma yürütmektedir. Literatürde yer alan tüm bu çalışmalar sembolik sınırların mikro ve makro düzeydeki ilişkilenebilirliklerini belirleme potansiyelini ve toplumsal eşitsizliklerin örgütlenme biçimlerini belirleme noktasında etkili olduğunu göstermektedir.

Eğitim Sosyolojisi Alanından Örnek Çalışmalar

Kültürel süreçlerin toplumsal eşitsizliklerin üretimindeki rollerini anlamlandırmada, farklı mücadele biçimlerini ve pratiklerini barındıran eğitim alanının incelenmesi önemlidir.⁶⁶ Bu bölümde eğitim alanından bazı örnek çalışmalara kültürel süreçlerin toplumsal eşitsizlikleri üretme potansiyelini anlamlandırmak için başvurulacaktır. Eğitim süreçlerinin standardizasyonu, kategorik ayrımlar ve kaynaklara erişim arasındaki güçlü ve gizli mutabakatı görünmez kılmakta işlevseldir. Örneğin, bir standardizasyon mekanizması olarak düşünebileceğimiz standart testlerin tarihi Fransız psikolog Alfred Binet'e dayanmaktadır. Binet, gelişimsel olarak yetersiz öğrencileri belirlemek ve eğitim sistemine dahil etmemek adına oluşturulan Binet zeka testini geliştirmiştir.⁶⁷ Okullarda başvuru standart testler özdeşleşme ve rasyonalizasyon kültürel süreçlerini açıklamakta oldukça işlevseldir. Örneğin, Steele ve Aronson⁶⁸ bireylerin ait oldukları gruplara yönelik olumsuz stereotiplerin okullarda kullanılan standart testlerle nasıl desteklendiğini dört ayrı vaka üzerinden incelemektedir. Bu dört çalışma, okullarda kullanılan standardize zeka ve beceri testlerinin, Siyah öğrencilerin dil, bilişsel ve beceri performanslarına etkisini araştırmıştır. Bu çalışmalar sonucunda Siyah öğrencilerin kendi performansları hakkında stereotiplere sahip oldukları, testlerdeki performanslarının diğerlerinden "daha az zeki" ya da "beceriksiz" olmalarından değil, test süreçlerindeki eşitsizliklerden kaynaklandığı bulgularına erişmişlerdir. Teknik olarak eğitimde kullanılan standart testler, bazı öğrencilerin başarısız olmasını gerektiren bir mekanizma barındırmaktadır.⁶⁹ Farklı bir araştırmada, Son Hing⁷⁰ damgamalının,

⁶⁶ Micheal Apple, "Education, Markets, and An Audit Culture", *Critical Quarterly*, 2005, 11-29.

⁶⁷ Peter Gould, "Space, Time and Human Being", *International Social Science Journal*, 1996.

⁶⁸ Claude M. Steele, Joshua Aronson, "Stereotype Threat and The Intellectual Test Performance of African Americans", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1995, 797-811.

⁶⁹ W. James Popham, "Uses and Misuses of Standardized Tests", *NASSP Bulletin*, 2001, 24-31.

⁷⁰ Leanne S. Son Hing, "Responses to Stigmatization: The Moderating Roles of Primary and Secondary Appraisals", *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 2012.

bireylerin test performansları üzerinde etkisi olduğunu, stereotip tehdidine ve etiketlenmeye maruz kalan bireylerin, stereotipleri ile birlikte performansları altında değerlendirilme korkularının oluştuğunu belirtmektedir.

Eğitim alanında ırksallaştırma ve değerlendirme mekanizmalarının içe içe geçmişliğine dair etnografik bir çalışma olan “Siyah Öğrencilerin Okul Başarısı: Beyaz gibi Davranmanın Yüküyle Başa Çıkmak” (*Black Students’ School Success: Coping with the Burden of Acting White*), Signithia Fordham ve John Ogbu⁷¹ Siyah öğrencilerin ‘beyaz gibi davrandıkları’ için suçlanacaklarını düşünerek eğitim süreçlerine önem vermediklerini ve buna bağlı olarak akademik başarılarının düşük seviyede olduğunu belirtirler. Çalışma Siyah öğrencilerin kendilerini başarı ile özdeşleştiremediklerini, başarı ile maddi ve duygusal bağ kurmakta zorlandıklarını ve başarının Beyazlara ait bir alan olduğu ön kabulü ile okul yaşamlarını devam ettirdiklerini ortaya koymaktadır.⁷² Bir diğer çalışmada, Simone Ispa-Landa⁷³ Amerika’da Siyah öğrencilerin daha fazla disiplin cezası aldığını ve uygulanan cezalarda öğrencilerin ırklarının belirleyici bir kategorik ayrım olduğunu ifade etmektedir. Siyah, Latino/Latina ve Amerika Yerlileri olan öğrencilere gelişimsel olarak uygun olmayan ve daha katı cezaların uygulandığı ve Beyaz öğrencilere göre daha fazla disiplin cezasına maruz kaldıkları çeşitli çalışmalarla ortaya konmuştur.⁷⁴ Disiplin kuralları ırksal kategorilere göre farklı şekillerde standardize olmakta, değerlendirme ve uygulama biçimlerine dönüşmektedir.

Okulların sınıflandırılmasında sosyo-ekonomik sınıf, okulun bulunduğu bölge ve ırkın etkili olduğunu ortaya koyan Ispa-Landa ve Conwell⁷⁵, ırksal çeşitlilik gösteren okulların genellikle ‘düşük başarı gösteren’ okullar olarak

⁷¹ Signithia Fordham, John Ogbu, “Black Students School Success: Coping with The “Burden of Acting White”, *The Urban Review*, 1986.

⁷² Duygun Göktürk, Eren Ağın, “Okul Kurumunun Kültürel-Toplumsal Eşitsizlik ve İmtiyazların Yeniden Üretimindeki Rolüne İlişkin Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 2020, 329-354.

⁷³ Simone Ispa-Landa, “Persistently Harsh Punishments Amid Efforts to Reform: Using Tools from Social Psychology to Counteract Racial Bias in School Disciplinary Decisions”, *Educational Researcher*, 2018, 384–390.

⁷⁴ Anne Gregory, Edward Fergus, “Social and Emotional Learning and Equity in School Discipline”, *The Future of Children*, 2017, 117–136.; A.g.e.; Claudia G. Vincent, Tary J. Tobin, “The Relationship Between Implementation of School-Wide Positive Behavior Support (SWPBS) And Disciplinary Exclusion of Students from Various Ethnic Backgrounds with And Without Disabilities”, *Journal of Emotional and Behavioral Disorders*, 2010 217–232.

⁷⁵ Simone Ispa-Landa, Jordan Cornwell, “Once You Go to A White School, You Kind of Adapt”: Black Adolescents and The Racial Classification of Schools”, *Sociology of Education*, 2015, 1–19.

etiketlendiğini ve 'iyi başarı gösteren' okullara kabul alan Siyah öğrencilerin ise 'iyi öğrenci' olarak algılanarak kabul edildiklerini belirtmiştir. Toplumsal cinsiyet bağlamında değerlendirildiğinde ise öğrencilerin cinsiyeti de okul içerisindeki sosyalleşmeyi ve öğrencilerin arasındaki ilişkiyi etkilemektedir. Ispa-Landa⁷⁶ bir diğer araştırmasında Siyah erkek öğrencilerin, Siyah kız öğrencilere göre daha fazla sosyal gruba dahil olurken, Siyah kız öğrencilerin 'getto' ve 'kaba' olarak damgalanarak Siyah erkek öğrencilere kıyasla daha fazla dışlandıklarını göstermektedir.⁷⁷

Yükseköğretim kurumlarında da kültürel süreçler ve sembolik sınırlar farklı eşitsizlik formlarının varlığını tesis etmektedir. Örneğin, üniversitelere kabul unsuru olarak sosyo-ekonomik sınıf ve ırk etkisi incelenmekte, farklı sosyal sınıf ve ırktan insanların yükseköğretime katılımının sınırlı oluşu ile yükseköğretim kurumlarının bilgiye kimlerin ulaşabileceği konusunda karar verme mekanizmasına dönüştüğü görülmektedir. Düşük gelire sahip olan öğrencilerin üniversitelere kabulü/reddi ekonomik nedenlerle açıklanmakta ve eşitsizliğin devamlılığı "makul" açıklamalar kümesi ile rasyonalize edilmektedir. Bu nedenle üniversitelere kabul ve başvuru konusu da değerlendirme yapılarını ve toplumsal eşitlik tartışmalarını dikkate alarak değerlendirilmelidir.⁷⁸

Türkiye bağlamında da kültürel süreçlerin eşitsizliklerin oluşumundaki rollerini inceleyen çalışmalar bulunmaktadır. Özkazanç, Sayılan ve Akşit⁷⁹ yaptıkları saha araştırmasında mesleki teknik liselerde eğitim gören kız öğrencilerin, öğretmenlerin ve velilerin, toplumsal cinsiyet bağlamında kız öğrencilerin mesleki teknik lisesinde eğitim görme tercihlerini ve bu alanda yaşadıkları sorunlara dair görüşlerini araştırmışlardır. Görüşmeler sonucunda öğrencilerin çoğunlukla sosyo-ekonomik düzeyleri düşük olan ailelerden geldikleri fakat meslek edinmenin önemini bir aile değeri olarak sürekli vurgulandığı bulunmuştur. Babalarından destek gören kız çocuklarının mesleki teknik liselerde öğrenim gördükleri ve kendilerini erkek öğrencilere göre başarılı gördükleri araştırmanın bulguları arasındadır. Kız öğrencilerin toplumsal cinsiyet eşitliğine dair görüşleri olumlu olsa dahi aile yakınlarından "erkek işi" yapmak gibi cinsiyetçi önyargılara maruz kaldıkları gözlemlenmiştir.

⁷⁶ Simone Ispa-Landa, "Gender, Race, and Justifications for Group Exclusion: Urban Black Students Bussed to Affluent Suburban Schools", *American Sociological Association*, 2013, 218-233.

⁷⁷ Duygun Göktürk, "Epistemic Injustice and Cultural Processes in Education", *Kastamonu Education Journal*, 2021, 218-227.

⁷⁸ Ben Kotzee, Christopher Martin, "Who Should Go to University? Justice in University Admissions", *Journal of Philosophy of Education*, 2013.

⁷⁹ Alev Özkazanç, Fevziye Sayılan, Elif E. Akşit, "Toplumsal Cinsiyet ve Mesleki Eğitim: Mesleki Teknik Lise Kız Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma", *Fe Dergi*, 2018, 150-164.

Bu çalışma Türkiye’de eğitim süreçlerinde yaratılmak istenen toplumsal cinsiyet rollerinin öğrenciler tarafından olumsuz karşılanmasına rağmen toplum tarafından yaratılan sembolik sınırlar ile bu eşitsizliklerin damgalama süreçleri ile yeniden üretildiği görülmektedir.

Sonuç

Bu makale toplumsal eşitsizliklerin oluşumu, dönüşümü ve farklı formlarda yeniden üretilerek devamlılık sağlamasında kültürel ve sosyal süreçlerin belirleyici rollerini tartışmaya açmaktadır. Eşitsizliklerin üretimi ve devamlılığı noktasında mevcut literatürün odağı çoğunlukla kategorik sınıflandırmaların varlığı ve oluşumu ile toplumsal aktörlerin bu ayrımlarla ilişkili olarak kaynaklara erişiminin tanzim edilmesi üzerinedir. Toplumsal eşitsizliklerin nedenlerini anlamının yanında, eşitsizlik formlarının oluşum süreçleri ve bu süreçlerin farklı formlara dönüşerek yeniden üretim ve devamlılığını sağlama potansiyellerinin analizi, eşitsizlik mekanizmalarının çözümlenmesinde önemlidir. Bu makale kategorik ayrımlar ve kaynakların eşitsiz dağılımı ve kaynaklara eşitsiz erişim üzerine var olan literatür ile temas etmekle beraber, kültürel süreçlerin eşitsizliklerin kalıcılığını sağlama noktasındaki belirleyiciliğini çerçeveyeyleyerek literatüre katkı sunmaktadır.

Kültürel süreçlerin toplumsal yapıları şekillendirme gücü üzerine kültür sosyolojisi literatüründe yer alan tartışmalar, toplumsal yapıların kültürü belirleme noktasındaki ayrıcalığını vurgulamakta ve kültürü edilgen bir form olarak değerlendirmektedir. Diğer taraftan, sosyal varlığın ve sosyal yapının kültürün etkisi altında mobilize olduğunu ve etkileşimlerin varlığı ile şekillendiğini, sosyal yapının kültürün etkisi ile belirlenebildiği tartışmaları da yer almaktadır. Bu makalede kültürel süreçlerin belirleyici pozisyonu, kategorik ayrımların birbirleri ile olan ilişkilerinde, örtük formlarla rol üstlenmesinde gizlidir. Kategorik ayrımların birbirleri ile eşleşmesi, bu eşleşmelerin toplum tarafından benimsenmesi ile kategorik ayrımların sosyal yaşamı düzenler nitelik kazanması, bu ayrımlar üzerinden bireylerin yaşam deneyimlerinin şekillenmesi, farklılaşan deneyim kazanımlarının maddi ve maddi olmayan kaynaklara erişimde belirleyici olması ve dolayısıyla eşitsizliğin yapısal unsurlarını kapatarak bireysel farklılıklara indirmesinde kültürel süreçler belirleyicidir. Böylelikle bireyin kendini çevreleyen dünyaya ilişkin kategorik ayrımları bilişsel düzeyde oluşturmaya başlaması ile toplumsal düzeyde ilişkilerini bu ayrımlara bağımlı kalarak geliştirmesi denkleminde kültürel süreçler bağlayıcı ve aktarıcı unsurlar olarak yer alırlar. Sonuç olarak, eşitsizlik yapılarının mikro (bilişsel) ve makro (kaynakların dağılımı, kaynaklara erişim vb.) düzeyde varlıklarını tesis ve tanzim etmesi orta (meso) düzeyde damgalama ve ırksallaştırma (özdeşleşme) ile standardizasyon ve değerlendirme (rasyonalizasyon) kültürel süreçlerinin sembolik sınırları oluşturmaları aracılığı ile kalıcı olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ağın, E., Okulun Kurumsal Habitusunda Disiplinci Söylem ve Pratikler, *Mülkiye Dergisi*, 44(4), 711-746, 2020
- Apple, M., Education, Markets, and An Audit Culture, *Critical Quarterly*, 47(1), 11-29, 2005.
- Bail, C., The Configuration of Symbolic Boundaries Against Immigrants in Europe, *American Sociological Review*, 73, s. 37-59, 2008.
- Bean, L., Kaufman, J., Gonzalez, M., Why Doesn't Canada Have an American-style Christian Right? A Comparative Framework for Analyzing the Political Effects of Evangelical Subcultural Identity, *The Canadian Journal of Sociology*, 33(4), 899-943, 2008
- Bernstein, B., *Class, Codes, and Control: Towards a Theory of Educational Transmission*. Routledge, 2003
- Binder, A., Davis, D. B., Bloom, N., Career Funneling: How Elite Students Learn to Define and Desire "Prestigious" Jobs, *Sociology of Education*, 89(1) 20-39, 2015.
- Brubaker, R., Cooper, F., Beyond Identity, *Theory and Society*, 29, 1-47, 2000.
- Carruthers, B. G., Espeland, W. N., Accounting for Rationality, Double-Entry Bookkeeping and the Rhetoric of Economic Rationality, *American Journal of Sociology*, 97, 31-69, 1991.
- Clair, M., Winter, A. S., How Judges Think About Racial Disparities: Situational Decision-Making in The Criminal Justice System, *American Society of Criminology*, 54(2), 2016.
- DiMaggio, P., Classification in Art, *American Sociological Review*, 54 (4), 440-455, 1987
- Edgell, P., Gerteis, J., Hartmann, D., Atheists as "Other": Moral boundaries and Cultural Membership in American Society, *American Sociological Review*, 71, 211- 234, 2006.
- Eliasoph, N., Lichterman, P., Culture in Interaction, *American Journal of Sociology*, 108(4), 735-794, 2003.
- Fordham, S., Ogbu, J. U. Black Students School Success: Coping With The "Burden of Acting White". *The Urban Review*, 18(3), 1986.

- Goffman, E., "Selection from Stigma" (Ed. L. J. Davis), *The Disability Studies Reader*, Routledge, 2006.
- Goffman, E., *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, Metis Yayıncılık, 1956.
- Gould, P., Space, Time and Human Being, *International Social Science Journal*, 1996.
- Göktürk, D., Ağın, E., Okul Kurumunun Kültürel-Toplumsal Eşitsizlik ve İhtiyazların Yeniden Üretimindeki Rolüne İlişkin Bir Değerlendirme., *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 53(1), 329 -354, 2020.
- Göktürk, D., Epistemic Injustice and Cultural Processes in Education, *Kastamonu Education Journal*, 29(1), 218 -227, 2021.
- Gregory, A., Fergus, E., Social and Emotional Learning and Equity in School Discipline, *The Future of Children*, 27(1), 117-136, 2017.
- Griswold, W., *Cultures and Societies in a Changing World*, SAGE Publications, 2013.
- Ingram, N., Working-Class Boys, Educational Success and The Misrecognition of Working-Class Culture, *British Journal of Sociology of Education*, 30 (4), 421-434, 2009.
- Ispa-Landa, S., Gender, Race, and Justifications for Group Exclusion: Urban Black Students Bussed to Affluent Suburban Schools, *American Sociological Association*, 86(3) 218-233, 2013.
- Ispa-Landa, S., Racial and Gender Inequality and School Discipline: Toward a More Comprehensive View of School Policy, *Social Currents*, 4(6), 511-517, 2017.
- Ispa-Landa, S., Persistently Harsh Punishments Amid Efforts to Reform: Using Tools from Social Psychology to Counteract Racial Bias in School Disciplinary Decisions, *Educational Researcher*, 47(6), 384-390, 2018.
- Ispa-Landa, S., Cornwell, J., "Once You Go to A White School, You Kind of Adapt": Black Adolescents and The Racial Classification of Schools, *Sociology of Education*, 88(1) 1-19, 2015
- Kotzee, B., Martin, C., Who Should Go to University? Justice in University Admissions, *Journal of Philosophy of Education*, 47(4), 2013.

KÜLTÜREL SÜREÇLERİN EĞİTİM VE TOPLUMSAL ALANDAKİ EŞİTSİZLİKLERİN
ÜRETİMİNE ETKİSİ
Duygun GÖKTÜRK - Dilara ÖZEL

- Lamont, M., Pendergrass, P., Pachucki, P., Symbolic Boundaries, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Science*, 23(2), 15341-15347, 2001.
- Lamont, M., Towards a Comparative Sociology of Valuation and Evaluation, *Annual Reviews of Sociology*, 38, 201-221, 2012.
- Lamont, M., Adler, L., Park, B. Y., Xiang, X. Bridging Cultural Sociology and Cognitive Psychology in Three Contemporary Research Programmes, *Nature Human Behavior*, 2017.
- Lamont, M., Beljean, S., Clair, M., What is Missing? Cultural Processes and Causal Pathways to Inequality, *Socio-Economic Review*, 1-36, 2014.
- Lareau, A., Invisible Inequality: Social Class and Childrearing In Black Families and White Families, *American Sociological Review*, 67(5), 747-776, 2002.
- Link, B. G. Phelan, J. C., Conceptualizing Stigma, *Annual Review of Sociology*, 27, 363- 385, 2001.
- Massey, D.S., Categorically Unequal: The American Stratification System, The Russell Sage Foundation, 2007.
- Mitchell, O., A Meta-Analysis of Race and Sentencing Research: Explaining the Inconsistencies, *Journal of Quantitative Criminology*, 21, 439-66, 2005.
- Murji, K., Solomos, J., Introduction: Racialization in Theory and Practice, *Open Research Online*, 1-27,2005.
- Owen, J. M., McDonald, D. E., Creating an Evaluation Culture in International Development Cooperation Agencies, *Journal of International Cooperation in Education*, 2(2), 41-53, 1999.
- Özkazanç, A., Sayılan, F., Akşit, E. E., Toplumsal Cinsiyet ve Mesleki Eğitim: Mesleki Teknik Lise Kız Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma, *Fe Dergi*, 10(2), 150-164, 2018.
- Pager, D., The Use of Field Experiments for Studies of Employment Discrimination: Contributions, Critiques, and Directions for The Future, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 609(1), 2007.

- Pager, D., Karafin, D., Bayesian Bigot? Statistical Discrimination, Stereotypes, and Employer Decision Making, *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 621(1), 2009.
- Pager D., Shepherd, H., The Sociology of Discrimination: Racial Discrimination In Employment, Housing, Credit, and Consumer Markets, *The Annual Review of Sociology*, 34, 2008.
- Pescosolido, B. A., Martin, J. K., The Stigma Complex, *Annual Review of Sociology*, 41(22), 22-30, 2015.
- Popham, W. J., Uses and Misuses of Standardized Tests, *NASSP Bulletin*, 85(622), 24-31, 2001.
- Quillian, L., Heath, A., Pager, D., Midtbøen, A. H., Fleischmann, F., Hexel, O., Do Some Countries Discriminate More than Others? Evidence from 97 Field Experiments of Racial Discrimination in Hiring, *Sociological Science*, 6, 467-496, 2019.
- Quillian, L., Pager, D., Black Neighbors, Higher Crime? The Role of Racial Stereotypes in Evaluations of Neighborhood Crime, *American Journal of Sociology*, 107 (3), 717-767, 2001.
- Sewell, W. H., *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, University of Chicago Press: Chicago and London, 2005.
- Small, M. L., Harding, D. J., Lamont, M., Reconsidering Culture and Poverty, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 629, 6-27, 2010.
- Son Hing, L. S., Responses to Stigmatization: The Moderating Roles of Primary and Secondary Appraisals, *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 9(1), 2012.
- Steele, C.M., Aronson, J., Stereotype Threat and The Intellectual Test Performance of African Americans, *Journal of Personality and Social Psychology*, 69(5), 797-811, 1995.
- Swidler, A., Culture in Action: Symbols and Strategies, *American Sociological Association*, 51(2), 273-286, 1986.
- Tavory, I., Of Yarmulkes and Categories: Delegating Boundaries and The Phenomenology of Interactional Expectation, *Theory and Society*, 39,49-68. 2010.

KÜLTÜREL SÜREÇLERİN EĞİTİM VE TOPLUMSAL ALANDAKİ EŞİTSİZLİKLERİN
ÜRETİMİNE ETKİSİ
Duygun GÖKTÜRK - Dilara ÖZEL

- Timmermans, S., Epstein, S., A World of Standards But Not A Standard World: Towards A Sociology of Standards and Standardization, *Annual Reviews of Sociology*, 36, 69-89, 2010.
- Tilly, C., *Durable Inequality*, University of California Press, 1998.
- Tilly, C., *Identities, Boundaries and Social Ties*, Routledge, 2005.
- Williams, D. R., Neighbors, H. W., Jackson, J. S., Racial/Ethnic Discrimination and Health: Findings from Community Studies, *American Journal of Public Health*, 98(1), 2008.
- Vaisey, S., Lizardo, O., Can Cultural Worldviews Influence Network Composition?, *Social Forces*, 88(4) 1595 –1618, 2010.
- Vaisey, S., Valentino, L., Culture and Choice: Toward Integrating Cultural Sociology with The Judgment and Decision-Making Sciences, *Poetics*, 68, 131-143, 2018.
- Vincent, C. G., Tobin, T. J., The Relationship Between Implementation of School-Wide Positive Behavior Support (SWPBS) And Disciplinary Exclusion of Students from Various Ethnic Backgrounds with And Without Disabilities, *Journal of Emotional and Behavioral Disorders*, 19(4), 217–232, 2010.
- Yukich, G., Boundary Work in Inclusive Religious Groups: Constructing Identity at the New York Catholic Worker, *Sociology of Religion*, 71(2), 172-196, 2010.

PRESOKRATİK FELSEFEDE DUYUM VE ALGI SORUNU

Mücella CAN*

ÖZ

Bu makalede Presokratik felsefede duyum ve algı sorunu incelenmektedir. Presokratik filozoflar felsefenin kurucuları olarak kabul edilirler. Bu filozoflar felsefenin sorunlarını ilk kez fark ederek bu sorunları akla dayalı bir şekilde çözümlenmeye çalışmışlardır. Duyum ve algının gerçeklikle ilişkilerde temel olduğunu keşfeden bu filozoflar, bilginin de duyumla başladığını ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla Presokratik filozofların duyum ve algı hakkındaki düşünceleri bilgi konusunda ve felsefenin ortaya çıkışında önemli rol oynamıştır. İnsanın gerçeklikle kurmuş olduğu ilişki, temelde bir duyum ve algı ilişkisidir. Çünkü insan bilgisi, duyum ve algıya dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Bilgi, bir taraflıya özneye diğer taraflıya nesneye bağlı bir etkinliğin sonucudur. Bilginin nesneye bakan tarafında duyum ve algı bulunmaktadır. Duyum ve algı, insanın dış dünyaya açılan penceresi durumundadır. Duyum, duyu organlarını harekete geçiren bir dış uyarının sinirler aracılığıyla sinir merkezine iletilmesi sonucunda meydana gelen dolaysız zihinsel ürün olarak tanımlanabilir. Duyumları yorumlama, onları anlamlı hale getirme sürecine ise algı denir.

Anahtar Sözcükler: Duyum, algı, presokratik felsefe, gerçeklik, bilgi

THE PROBLEM OF SENSATION AND PERCEPTION IN PRESOCRATIC PHILOSOPHY

ABSTRACT

This article examines the problem of sensation and perception in Presocratic philosophy. Presocratic philosophers are considered the founders of philosophy. These philosophers realized the problems of philosophy for the first time and tried to solve these problems in a rational way. These philosophers, who discovered that sensation and perception are fundamental in relations with reality, argued that knowledge also begins with sensation. Therefore, Presocratic philosophers' thoughts on sensation and perception played an important role in knowledge and the emergence of philosophy. The relationship that human has with reality is basically a relationship of sensation and perception. Because human knowledge emerges based on sensation and perception. Knowledge is the result of an activity that depends on the subject on one side and the object on the other. On the object-facing side of knowledge are sensation and perception. Sensation and perception are the window of man to the external world. Sensation can be defined as the direct mental product that occurs as a result of the transmission of an external stimulus that activates the sense organs to the nerve center through the nerves. The process of interpreting sensations and making them meaningful is called perception.

Keywords: Sensation, perception, presocratic philosophy, reality, knowledge

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (e-posta: mccan@atauni.edu.tr) ORCID ID: 0000-0002-3987-2805

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 91-107

Makalenin geliş tarihi: 20.08.2021

Makalenin kabul tarihi: 26.10.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 91-107

Submission Date: 20 August 2021

Approval Date: 26 October 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Çocuğun etrafını büyülü bir evrene çevirip oyuncak bebeğini, tahtadan atını bütünüyle canlı varlıklar sayması gibi çocukluk evresindeki insanlık da doğayı kendine benzer bir şekilde düşünmüştür. Homeros ve Hesiodos'un çağdaşları için doğal olaylar, arkalarında saklı, insan ruhuna benzeyen fakat güç ve kuvvet bakımından ondan daha üstün, onun gibi ölümsüzlüğe sahip, görünmez tanrılığın duyulur görünüşleridir. Aklın kendisinin yine akıl tarafından önemli bir değerlendirme ölçütü olduğu bilincine varılıncaya kadar doğanın kendisi ve doğal olaylar, onların arkasında var olduğuna inanılan metafiziksel özelliklere sahip güçlerle açıklanmaktaydı. Felsefe ortaya çıktığı zaman insanlığın doğal olayları metafizik güçlerle, doğayı ise kendine benzer bir şekilde düşünüp açıklama dönemi çoktan sona ermiştir. Çünkü felsefe, evreni bütünsel bir şekilde açıklamak, evrensel olay veya gerçekleri anlatmak için bu olayların ve onların özel yasalarının üstüne yükselen insan zihninin bir çabası olarak ortaya koymuştur kendini. Aristoteles'in fizikçiler adını verdiği Antik Yunan filozoflarının, kendilerinden önce gelen din adamlarının aksine hareket ederek doğayı ilkeler ve nedenlerle açıklamak için geleneksel tanrıları mitolojinin alanına sürdükleri gün felsefe doğmuştur.¹ Antikçağ Yunan filozofları, evrende meydana gelen olayları, dinsel-mitolojik bir takım inançlara müracaat ederek açıklamak yerine olayların kendilerinden hareketle onların ortaya çıkış nedenlerini doğal-rasyonel etkenlerle açıklamaya çalışmışlardır. Özgün, olağandışı birer kişiliğe sahip olan bireyler olarak Presokratik filozoflar pervasız, haşin, bağımsız ve tamamen çocuksu düşünme tarzlarıyla felsefe tarihinde birçok filozofu ve çağdaşlarımızı derinden etkilemişlerdir. Düşünme tarzlarındaki kayıtsızlık ve uçarı mantık nedeniyle buradan çıkacak hiçbir sonuçtan çekinmiyorlardı. Presokratik filozofların evren hakkındaki düşüncelerinin sonuçlarını ifade eden anlayış hiç şüphesiz bir yere kadar dogmatikti. Hatta bu filozoflardan bazıları bir kâhin gibi konuşuyordu. Bu nedenle örneğin Xenophanes, Herakleitos ve Empedokles'in dili coşkuyla dolup taşıyordu. Bu filozofların hemen hepsi özellikle önde gelenleri inanılmaz bir kendine güven duygusuna sahiptiler. Düşünceleri ve bunların yansımaları, kullandıkları dil, kendi benlerini sık sık evrene karşı, ilgisiz kitlenin kanısına karşı çıkaran güvenli bir üstünlük duygusunca belirleniyordu. Presokratik filozoflar, felsefe sorunlarını en önce fark etmekle, kavramakla kalmamışlar, üstelik içlerinde öylesine hissetmişlerdir ki, bu karmaşık sorunlara bir cevap, bir çözüm bulmayı kendilerine görev edinmişlerdir. Söz konusu sorunlara buldukları çözümlerin doğruluğu ve bilgilerinin gerçeği ifade etmesi konusunda en ufak bir şüpheye kapılmadıkları için de bunları yurttaşlarına açıklamaktan

¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, 12

çekinmemişlerdir. Bu nedenle, felsefe tarihi açısından değerlendirildiği zaman, Presokratik filozofların felsefenin kurucuları olarak kabul edilmeleri gerektiği açıktır. Çünkü felsefenin temel sorunlarını ilk defa fark edenler yani keşfedenler ve bu sorunları kendilerine özgü bir şekilde, herhangi bir düşünce geleneğinin baskısı ve yardımı olmadan, yaratıcı yetilerine dayanarak hayranlık uyandıran bir bağımsızlık, yüreklilik ve tutarlılıkla çözmeye çalışanlar onlardır.² Kendi çevrelerinde olup biteni merak eden ve her şeyin aslına yönelik akla dayalı soruları ilk kez soran bu filozoflar, duyum ve algının dış dünyayla olan ilişkilerinde temel olduğunun farkına varmışlardır. Bu filozoflardan bazıları duyum ve algının dış dünyayla kurulan her türlü ilişkinin ve dış dünya hakkındaki bilgilerin kaynağı olduğunu düşünürken, bazıları da duyum ve algıya hatta akla dayalı bilgilerin bile insanı yanılttığını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla Presokratik filozofların duyum ve algı hakkındaki düşünceleri bilgi konusunda ve felsefenin ortaya çıkışında önemli rol oynamıştır. Bu çalışmada söz konusu filozofların duyum ve algı konusuna yaklaşımlarını ve bu konudaki düşüncelerini birbirleriyle ilişkili bir şekilde ortaya koyarak, bu düşüncelerin genel anlamda felsefenin özellikle bilgi kuramının şekillenmesinde nasıl bir işlevi olduğunu göstermeye çalışacağız.

93

Kavram Olarak Duyum ve Algı

İnsanın dış dünyayla kurmuş olduğu ilişki, temelde bir duyum ve algı ilişkisidir. Çünkü insan bilgileri, başlangıcı itibarıyla duyum ve algıya dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Bilgi, bir tarafıyla özneye diğer tarafıyla nesneye bağlı bir etkinliğin sonucudur. Bilginin nesneye bakan tarafında duyum ve algı bulunmaktadır. Duyum ve algı, insanın dış dünyaya açılan penceresi durumundadır. İnsanın gerçeklikle kurmuş olduğu ilişki başlangıcı itibarıyla duyum ve algıya dayanmaktadır. Presokratik felsefede duyum ve algı sorununu incelemeye başlamadan önce bu iki kavramı, insanın dış dünyayla olan ilişkisinin temelinde yer alan kavramlar olması dolayısıyla birbirleriyle olan ilişkilerini de göz önünde bulundurarak izah etmenin ele alacağımız konuyu daha da anlaşılır kılacağı kanısındayız. Duyum, duyu organlarını harekete geçiren bir dış uyarının sinirler aracılığıyla sinir merkezine iletilmesi sonucunda meydana gelen dolaysız zihinsel ürün olarak tanımlanabilir. Başka bir anlatımla duyum, bir duyu sinirinin, alıcı sinirin ya da duyu organlarından birisinin uyarılması sonucu beynin belli bir bölgesinin aktif hale gelmesiyle oluşan bir izlenim veya bu izlenimin farkında olma durumu; bir dış uyarıcının ya da vücudun kendi içindeki

² Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe* C.II, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994, 17

bir değişikliğin meydana getirdiği duyu yaşantısı, bilinç hali veya algı süreçlerinde kullanılan duyu verilerinin ham hali olarak da betimlenebilir.³ Dokunma duyusuna bağlı olarak, masamın üzerinde bulunan bir bardağın yalnızca var olduğuna (görme duyuma karşılık geldiği için) inanmakla kalmayıp aynı zamanda dokunma aracılığıyla onun soğuk yüzeyini de hissedebiliyorum. Buradaki her iki inanç da, hem masamın üzerinde bir bardağın var olduğu hem de onun soğuk bir yüzeye sahip olduğu inancı, benim dokunma deneyimimde temelini bulmaktadır.⁴ Çünkü masamın üzerinde bulunan bardağı hem görsel olarak hem de dokunmaya dayalı olarak duyumsamış oluyorum. Dolayısıyla duyum bir ışığın parlaklığı, bir ses tonunun perdesi, kahvenin sıcaklığı veya iğne battığında duyulan acı gibi ilkel yaşantıları içerir. Duyumlar yaşantının hammaddeleridir ancak yaşantı sadece bir dizi duyumdan ibaret değildir. Günlük yaşamımızda duyumlarımız sürekli olarak bir yorumlama işlemine tabi tutulur. Tonlar dizisi melodi olarak, küp şeklinde büyük ve kırmızı bir cisim bir ev olarak, soğuk ve ıslak bir duyum ise yağmur olarak yorumlanır. Duyumları yorumlama, onları anlamlı hale getirme sürecine ise algı denir.⁵ En genel anlamı içinde algı, insana duyu organları aracılığıyla gelen malzemeye uyum ve birlik kazandıran ve dolayısıyla fiziki, fizyolojik, nörolojik, duyumsal ve bilişsel bileşenleri olan süreci ifade eder. Bu çerçevede algı, bu sürecin bilincinde ya da farkında olma anlamına geldiği gibi duyumsal verilerin bir sentezine de karşılık gelmektedir. Algı, bir taraftan duyu organları aracılığıyla gelen duyumları yorumlayıp anlamlı hale getirmesi açısından duyumdan, diğer taraftan da hayal etme, hatırlama, kavram oluşturma ve akılyürütme gibi daha yüksek zihinsel süreçlerden ayırt edilir.⁶ Duyum ve algı arasındaki fark şu şekilde açıklanabilir: Bir insan, kokusu olan herhangi bir şeyi kokladığı zaman yaşadığı şey bir duyumdur ama eğer kokuyla o kokuya sebep olan nesne arasında bir ilişki kurarsa yaşadığı şey bir algıdır.⁷ Ancak algının oluşması için duyum olayının meydana gelmesi gerekir. Çünkü insan ancak duyumsadığı şeyleri algılayabilir. Duyumsanmamış olan hiçbir şeyi algılama imkânı yoktur. Bununla birlikte duyumsama olayından sonra zorunlu olarak algının meydana geleceğini söylemek pek gerçekçi görünmemektedir. Algı terimi, genel olarak zihinsel kavrayış için kullanılmasına rağmen felsefede duyu algısıyla yani duyular yoluyla dış dünyanın varlığının ve özelliklerinin keşfiyle sınırlandırılmıştır. Bu nedenle filozoflar, algının

³ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000, 235

⁴ Robert Audi, *Epistemology*, New York and London: Routledge Taylor&Francis Group, 2003, 16

⁵ Clifford T Morgan, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Giray Uraz vd. Konya: Eğitim Akademi Yayınları, 2009, 242

⁶ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010, 62

⁷ Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 235

çözümlemesi yani algının doğasının ve içinde yer alan süreçlerin incelenmesi dolayısıyla algının epistemolojisiyle; bilgiye ne derece kaynaklık edebileceğiyle ilgilenmektedirler.⁸ Algı, dört temel ögeye bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ögeler şunlardır: 1) Algılayan yani süje. 2) Nesne, duyuların aracılığıyla var olduğunu fark ettiğim her türlü gerçeklik. 3) Duyusal deneyim, öncelikle karşımda bulunan nesnelerin renk ve şekilleriyle ilgili görsel deneyimim. 4) Özne ile nesne arasında oluşan duyusal, algısal ve nihayetinde epistemik ilişki. Bu durum, genellikle nesnenin algılayanda yani süjede meydana getirdiği duyusal deneyimden dolayı oluşan nedensel ilişki olarak kabul edilir. Algıyı kavrayabilmek için bu ögelerin birbirleriyle olan ilişkilerinin nasıl anlaşılması gerektiğinin göz önünde bulundurulması gerekir. Bu dört ögeye dayalı olarak meydana gelen algı aracılığıyla ortaya çıkan inançların büyük bir bölümü bir şeyin öyle olduğu algısına karşılık gelmektedir: Leylakların çiçek açıyor olduğunu görmek gibi.⁹ Dış dünya hakkındaki bilgilerin doğru bir şekilde temellendirilebilmesi için duyum ve algının nasıl meydana geldiği ve bilgi sürecinde süje obje ilişkisi açısından işlevlerinin ne olduğunun ortaya konulması oldukça önemlidir. Özellikle bilginin kaynağının deneyim olduğunu ileri süren filozoflar açısından duyum ve algının doğasının incelenmesi ve bilginin oluşumu açısından bu iki duyusal-zihinsel olayın açıklanması büyük önem arz etmektedir. Çünkü bilginin kaynağı olarak düşünülen ve oldukça karmaşık bir süreç olarak değerlendirilecek olan deneyim, duyum ve algıdan bağımsız olarak düşünülemez ve ele alınamaz. Bu nedenle bilginin sadece akla dayandığını ve bilginin aklın dışında herhangi bir kaynağının olamayacağını ileri süren mutlak rasyonalist anlayış, felsefe tarihi boyunca bilgiyi yeterince açıklayamamış olması nedeniyle her zaman eleştirilmiştir.

Sokrat Öncesi Düşünürlerde Duyum ve Algı

İnsanın dış dünyanın bilgisini edinmesinde önceliğin duyum ve algıda olduğunu söyleyebiliriz. Felsefi düşüncenin çocukluk dönemi denilebilecek olan M.Ö. 6.yy.da Antikçağ Yunan düşünürleri de evreni öncelikle algıda görüldüğü şekliyle anlamaya çalışmışlardır. Onlar, algıda görünen bir dünyayı izah etmek çabasındaydılar; çünkü algıda görünenin gerçek dünyadan farklı olabileceği şeklinde bir şüphe kimsede doğmuş değildi.¹⁰ Evreni sadece algı açısından ve

⁸ R.J. Hirst, *Perception and the External World*, New York and London: The Macmillan Company-Collier-Macmillan Limited, 1968, 1

⁹ Audi, *Epistemology*, 18

¹⁰Arda Denkel, *Demokritos/Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Kalamış Yayıncılık, 1986, 10

henüz daha dolaylı başka yöntemlere başvurmadan kavramaya çalışmanın doğal bir sonucu, bütün varlığı niteliklerden oluşuyormuş gibi değerlendirmek ve açıklamaları bu bağlamda yapmaktır. Eski Yunan düşüncesi de bir anlamda bunu yapmıştır. Örneğin, ilkçağ filozoflarından Herakleitos'a göre insanın duyu organlarıyla duyumsadığı görüşlerin altında bulunan doğanın mantıksal yasasını, Logos'u kavraması, evreni böylece yorumlaması gerekir. Herakleitos, bizi çevreleyen şeyin akılsal ve bilinç sahibi olduğunu, nefes aldığımız zaman söz konusu tanrısal akli içimize çekerek akıllı varlıklar haline geldiğimizi, uykuda unuttuğumuzu, uyandıığımız zaman tekrar bilinçli varlıklar haline geldiğimizi düşünmektedir. Bunun sebebi uykuda duyuların dışarıya açık olan tarafları kapandığından bizde bulunan aklın dışarıyla ilişkisinin kesilmiş olmasıdır. Bu duruma bağlı olarak zihnimiz veya aklımız daha önce sahip olduğu hafıza yetisini kaybetmektedir. Tekrar uyandıığımız zaman zihnimiz duyuların dış dünyaya olan açıklıklarından, adeta pencerelerinden bakar gibi bakmakta ve kendisini kuşatan akılla ilişki kurarak yeniden akıl yetisini kazanmaktadır.¹¹ Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi Herakleitos, insan aklının dış dünyayla olan ilişkisinin duyu organları aracılığıyla meydana geldiğini ifade etmektedir. Duyu organları, aklın ya da zihnin düşünme yetisi olmasına zemin hazırlamaktadır. Uyku halinde iken duyu organlarının gerçeklikle yani akılsallık özelliğine sahip olan ve bizi çevreleyen Logosla ilişkisi koptuğu için insanın akli da akıl yetisi olmaktan çıkmaktadır. Duyuların insan akli için kaynaklık ettiği Herakleitos'ta bilginin doğasına, imkânına ve koşullarına ilişkin bir kuramın olduğunu söyleyemeyiz. Ancak O'nun duyular, gözlem, çok şey bilmekle bilgelik arasındaki farklılık vb. hakkında düşündüğünü gösteren bazı fragmentlerin var olduğu da bir gerçektir: 'Sözlerini dinlediğim herkes içinde tek bir kişi yok ki bilgeliğin her şeyden ayrı olduğunu anlamaya muvaffak olmuş olsun. Bilgelik tektir; her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir'.¹² Bilge olmak çok şey bilmek değil, evrendeki planı, düşünceyi, bir başka anlatımla hakikati bilmek demektir.

Presokratik felsefede Herakleitos öncesi filozofların sorunu, değişim olgusunu kendilerinin birliğe duydukları inançla uzlaştırmaktı. Ancak onların düşündüğü türden değişim, Herakleitos'un kuramının postula etmeyi gerektirdiği türden değişimden çok farklıdır. Çünkü bu kuram, Herakleitos'u her şeyin her zaman değiştiğini ileri sürmeye zorladı. Bu, deneyimin açıkça gösterdiğinden çok daha aşırı bir değişimdir. Çünkü deneyim, değişimi açığa vurduğu gibi aynı zamanda sürekliliği veya kalıcılığı da açığa vurur. Deneyim, şeylerin süreklilik gösterdiğini söyler. Benim şu anda odamda bulunan çalışma

¹¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, 203

¹² Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2009, 111

masası, sandalyeler ve diğer birçok nesne, benim onlara ilişkin algım devam ettiği müddetçe, uzun bir zaman aynı kalır. Ancak Herakleitos, böyle bir sürekliliği reddetmek durumundaydı: “Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar.....” diyordu¹³ çünkü ırmak durmadan akmaktadır ve insan ayağını ırmağa ne kadar çabuk sokarsa soksun, farklı bir suya sokmuş olur. Buna benzer bir şekilde çalışma masam, sandalyeler ve odamdaki diğer birçok nesne akış halindedirler; onların sürekli olarak aynı şekilde görünüşü, değişme hızlarının veya eş-süremliliğinin sonucudur. Adeta bir havuza bir taraftan sabit bir oranda su doldurulurken, diğer yandan aynı havuzdan aynı oranda su boşaltılması gibi: Su seviyesi sabit kaldığı için suyun aynı su olduğu varsayılabilir. Böylece, ortak duyu-algısına görüldüğü şekliyle dünya ile kuramın gerçekte olmak zorunda olduğunu söylediği şekliyle dünya arasında bir ayrıma ulaşılmış olunur. Oluş süreci konusunda soyut bir şekilde düşünmeyi tam olarak başaramayan Herakleitos, oluş sürecini temsil eden bir imaj kullanma yoluna gitmiştir. Böyle bir amaç için, her zaman değişen ama yine de bir şekilde aynı kalan şeyin ‘ateş’ olduğu söylenebilir. Bu nedenle Herakleitos’un dünyanın bir şey olmadığını, sadece oluştan ibaret olduğunu söylemesi gerekirken, dünyanın ateşle özdeş olduğu sonucuna vardığını görüyoruz.¹⁴

97

Diğer taraftan Parmenides, gerçek ve görünüş arasındaki farkı bir alegoriyle sunar: Çizdiği şiirsel tabloda Parmenides, güneşin kızları tarafından doğruluk tanrıçasına götürülür ve dönüp ölümlülere anlatmak üzere Tanrıçanın söylediklerini dinler. ‘Ey delikanlı ölümsüz sürücülere yoldaş olarak seni taşıyan atlarla buraya ulaşan sana selam olsun. Zira insanların dolaştıklarının çok dışında bulunan bu yolu sana yaptırtan kötü bir kader değil fakat tanrı kanunu ile haktır. Bu nedenle senin her şeyi öğrenmen gerekir. Hem hakikatin fevkalade yuvarlak hatlı sarsılmaz yüreğini hem de ölümlülerin hakiki güven olmayan öyle sanışlarını... Haydi bakalım ancak hangi araştırma yollarını düşüneceğini söyleyeceğim, sen de can kulağınla dinle: Biri var olanın var olduğu, var olmayanın var olmadığıdır. Bu, inandırma yoludur; zira o hakikatin ardından yürür. Öteki, var olmayanın var olduğu ve varlığının zaruri olduğudur. Sana bu patikanın hiç bulunamaz olduğunu söylüyorum. Çünkü ne var olmayı tanıyabilirdin-bu mümkün değildir- ne de onu ifade edebilirdin. Zira düşünmekle var olmak aynı şeydir... Var olanın var olduğunu -zira var olan var olur-, hiçbir şey olmayanın ise var olmadığını söylemek gerekmektedir...’¹⁵ Parmenides’in felsefi düşüncelerini ortaya koyan bu şiir iki ana bölüme ayrılır. Doğrunun Yolu

¹³ Herakleitos, *Fragmanlar*, 12

¹⁴W. T. Jones, *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi I*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006, 28-29

¹⁵ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984, 110

ve Sanının Yolu şeklindeki bu başlıklar Parmenides'in felsefe tarihine getirdiği çok önemli ve etkili bir ayrımı ifade etmektedir. Parmenides'in en açık şekliyle 'insan her şeyin ölçüsüdür' deyiminde ifadesini bulan ve bir anlamda sübjektivizme indirgenecek olan deneyimsel gerçekçilikten nesnel ve zorunlu bilgi lehinde kurtulmak üzere yapmış olduğu bu girişim felsefi açıdan önemli bir katkı olarak değerlendirilebilir.¹⁶ Gerçek ve görünüş arasındaki bu ayrımın temelleri, örtük bir şekilde Anaximandros'ta bulunduğu gibi, daha belirgin bir biçimde Herakleitos'ta da vardır. Herakleitos da, görünenlerin ardında gerçeklikten, saklılıktan söz eder. Ancak Herakleitos'un varlığı yadsıyıp, oluşu kabul etmesi onu şüpheciliğe götürür. Doğru, bugün ve her zaman aynı kalan şey olduğundan, eğer duyuların kavradığı her şey durmadan değişiyorsa, kesin ve haklı kılınmış bir bilgi yoktur. Gerçi duyular tek bilgi aracımız değildir ve bundan başka akla da sahibiz. Duyular bize sürekli akış halinde olan, durmadan değişen şeyi gösterirler. Bu nedenle sadece duyuma dayalı olan bilgi yanıltıcıdır oysa akıl bize kalıcı olan, değişmeyen şeyi bildirir.¹⁷ Diğer taraftan Parmenides'te gerçek ve görünüş ayrımı artık dolaysızlaşıp ön plana çıkmış, felsefenin ilk adımını oluşturacak ölçüde önem kazanmıştır. Parmenides'e göre insanların sıradan deneyimleri, algıları ile ulaştıkları inançlar yalnızca sanı ve görünüştür. Oysa bu doğru olanı veremez. Doğru olana ancak akılla ulaşılabilir. Dolayısıyla duyuların bize verdiği görünüşü, sanıyı, aklımızla ulaştığımız bilgilerden ayırt etmeli ve doğru olanı yakalamanın ancak akılla mümkün olduğunu bilmeliyiz.¹⁸ Tanrıça, Parmenides'e şöyle diyor: Senin her şeyi öğrenmen gerek. Hem hakikatin fevkalade yuvarlak hatlı sarsılmaz yüreğini hem de ölümlülerin doğru inançlardan oluşmayan sanılarını... Görünüşler her şeye yayılarak sanki gerçekmiş gibi onaylanıyor. Günlük deneyimlere dayanan alışkanlıkların, seni, amaçsız bir göz, uğuldayan bir kulak ve dille bu yola sürüklemesine izin verme. Tartışmalı konularda mantığınla karar ver.¹⁹

Parmenides, bu ayrımıyla kendinden önceki filozofların ortaya koymuş oldukları görüşlerini sanıların, görünüşlerin, yanıltıcılığın kurbanı olmakla yargılayıp, Pythagorasçılıkla geleneksel hale gelmiş bir tür rasyonalist tutumun üstünlüğünü vurgulamaktadır. Parmenides bununla da kalmıyor. Algıyla temellendirilmiş olan her türlü inancı değersiz bulmaya, algılarımıza dayalı olarak bilgisini edindiğimiz dünyayı aldatıcı bulmaya kadar gidiyor. Buna

¹⁶ Mübahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969, 2

¹⁷ Weber, *Felsefe Tarihi*, 23

¹⁸ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi C.1. Ön-Sokratikler ve Sokrates*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1990, 56

¹⁹Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, 430

karşılık akılla ulaşılan, aklın sınırları içinde kalan her düşüncenin, algıladığımız dünyanın olgularına hiç uymasa da, doğruya daha yakın olduğu sonucuna ulaşıyor. Böylece, bilginin akılsal bir kurguyla elde edildiği rasyonalist-idealist çıkış noktasını kurmuş oluyor. Gerçekliğin, algılanan dünyanın dışındaki bir varlık alanı olduğu, bu alanın da algıda kavranan fiziksellik ve madde cinsinden olma durumunun dışında kalan bir kategoriyi oluşturduğu iddiasındaki idealist düşüncenin temelini atmış oluyor. Varlığa ilişkin bir bilgimiz olacağını, yokluğun her hangi bir bilgisinden söz edilemeyeceğini ifade eden Parmenides, Tanrıça'yı konuşturmaya devam ediyor: Var olmayanı (gerçek olmayanı) ne bilebilirsin, ne de dile getirebilirsin. Çünkü var olan ve düşünülen aynı şeydir. Var olmayanın varlığından söz etmek çok büyük bir saçmalaktır.²⁰ Bu ifadeleri şu şekilde özetleyebiliriz: Düşünmek ve söz söylemek için bir nesnenin var olması gerekir. Dolayısıyla hem düşünce hem de dil, kendilerinin dışında bir varlığı gerektirirler. Diğer taraftan yokluk üzerine düşünemeyiz ve söz söyleyemeyiz. Var olmayanı, hiçbir şeyi düşünmek, düşünmemektir. Var olmayan üzerine konuşmak, hiç bir şey konuşmamaktır. Kendisi hakkında anlamlı sözler söyleyebildiğimiz, düşünce ortaya koyabildiğimiz şeyler var olma özelliğine sahip şeylerdir. Var olan şeyi değişik aşamalarda ve istediğimiz her zaman düşünebildiğimize göre bu, algı dünyasında ne olursa olsun, bizim onu düşündüğümüz sürece her zaman var demektir. Bir kere var olan her zaman vardır ve bir kere var olan, yok olamaz.

99

Parmenides'e göre algıyla kavranan bize gerçeği vermez. Rasyonalite, değişim diye bir şey olmadığı sonucuna götürüyorsa doğru olan budur. Algıya dayanarak kavradığımız evrende karşıtların var olduğu doğrudur. Aydınlik ya da ışık, nasıl bir algı içeriği oluşturuyorsa, karanlık da aynı değerde bir algı içeriği oluşturur. Her ikisini de birer görsel veri olarak algılarız. Algı içeriği buna benzer çok sayıda karşıtlıkla doludur. Bu karşıtlıkları akılla kavradığımız zaman, algının nasıl aldandığını anlamış oluruz. Çünkü bu tür karşıtlıklardan öncekinin onaylanması ikincisinin yadsınmasını gerekli kılar. Karşıtlıklar düalizmi böylece bir monizme indirgenmiş olur. Parmenides, düşünceyi aklın süzgecinden geçirmeden, bütünüyle algı verileri üzerine kurmanın hangi aldanmalara ve çıkmazlara götürdüğünü ortaya koymuş, buna karşılık kendisi de algı verisini bütünüyle yadsıyarak, aşırı rasyonalist ve algıya ters düşen sonuçlara varmıştır.²¹ Parmenides'in dinleyicisi ve öğrencisi Elea okulunun kavgacısı, saçmaya indirgeme yoluyla kanıtlama yönteminin bulucusu, diyalektik ve sofistğin babası kabul edilen Zenon, bir takım paradokslarla varlıkta herhangi bir değişimin olmadığı, değişim ve hareket olarak görünen olguların sadece bir

²⁰Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, Çev. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, 227

²¹Denkel, *Demokritos/Aristoteles İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 42

takım algı yanımlarından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Zenon'a göre tüm oluş ve hareketin mekân içinde olduğunu söyleyecek olursak, mekânın da bir mekân için de olması gerekir. Benzer bir şekilde bir yapının mekân içinde hareket ettiğini düşünelim. Belli bir mekân içinden geçmesi için onun öncelikle bu mekânın yarısında hareket etmesi gerekir. Bu durum sonsuza dek sürüp gider. Kısaca ifade etmek gerekirse söz konusu yapı gerçekte hiçbir yere gitmemektedir, dolayısıyla hareket mümkün değildir.²² Zenon, hareketin imkânsız olduğunu ortaya koymak için dört ayrı paradokstan söz etmektedir: Bu tartışmalarda öncelikle bir yerden bir hedefe hareketin imkânsız olduğu kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Buna gerekçe olarak başlangıç noktası ve amaç arasında sonsuz sayıda noktadan geçilmesi gerekmektedir. Sonsuz sayıda noktayı sonlu zaman dilimi içerisinde geçmek imkânsızdır. İkinci olarak Achilles ve kaplumbağa paradoksu'nda da hedefe doğru hareketin imkânsızlığı gösterilmeye çalışılmıştır. Achilles, çok büyük bir hızla koşmasına rağmen, kaplumbağaya yetişemez. Achilles, kendi başlangıç noktasından kaplumbağanın başlangıç noktasına hareket ederken, kaplumbağa da belli bir miktarda öteye hareket etmektedir ve aynı şey daha sonraki aralıklarla da devam eder. Üçüncü paradoks, hareket halindeki ok'un hedefe ulaşamamasıyla ilişkili olmaktadır. Bu paradoks, okun görünür bir şekilde mekânda belli bir konumda verilen herhangi bir anda hedefine hareket ettiği kanıtı üzerine kurulmuştur. Zenon'a göre burada sıfır hareket vardır ve sıfırların toplamından hiçbir hareket meydana gelmez. Okun hareket ettiği sanılmaktadır fakat bu okun hedefine ulaşabilmesi için bulunulan ortamda bir takım noktalar dizisinin aşılması gerekmektedir. Bu durumda birbiri peşi sıra okun bu farklı noktalarda bulunması gerekir. Herhangi bir anda ortamın bir noktasında bulunmak hareketsiz olmak anlamına gelmektedir. Bu durumda okun hareket etmediği ortaya çıkmaktadır. Hareket eden ok hareketinin her anında durur. Hareket yolunun tek bir anı sonsuz küçüktür. Ufak da olsa hareket oluşturması mümkün değildir çünkü sonsuz küçük olanın sonsuz çok sayısal toplamından hiçbir büyüklük elde edilemez²³ Okun hareket ettiğine ilişkin algımız bir yanılsamadan ibarettir. Çünkü duyularımızın örgütlenmesine bağlı olarak her şeyi zaman ve mekân formunda algılamak zorunda kalırız. Duyuların örgütlenmesi nasıl olur da mekân ve zamanın mutlak gerçekliğinin karşı kanıtını sağlayabilir? Bu durum ancak varlık, sonsuzluk gibi soyutlamalar sayesinde gerçekleşir çünkü onları kesinlikle temsil edemeyiz. Zaman ve mekân, bütün belirli yüklemelerin elenmesiyle ancak tamamen negatif yönde sezilen kavramlardır. Var olan dünya bize kesin ve sonsuz olan hiçbir şey vermez. Mutlak süreklilik ve bozulmanın yokluğu, sonuna

²² Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, Çev. İbrahim Şener, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995, 60

²³ Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, 244

kesinlikle ulaşamadığımız bir sayı, sonsuz bir mekân ve sınırlarına hiç gelemediğimiz zaman, bunların tümü deneyime dayalı olarak ortaya çıkmış değil, dogmatik bir doğanın temsilleridir, bunlar sayesinde bütün temsillerimizin göreliliğini anlarız.²⁴ Bu paradokslarda ele alınan sorunlar zaman ve mekânla ilgili olarak tartışmaya açık konulardır. Zenon, ayrıca dördüncü bir tartışmayı da ortaya koymuştur. Bu tartışma da gözlenebilen bir hareketin göreceli oluşuyla ilgilidir. Çünkü duyularımıza dayalı olarak verdiğimiz yargıların çelişkili ve değişebilir olmaları muhtemeldir. Bu paradoks, hareket halindeki bir nesnenin bulunduğu yer ve farklı hızlarda hareket halinde iken bulunduğu konumla ilgilidir. Bu paradokstaki tartışma, diğer paradokslardaki tartışmalardan farklı görünmesine rağmen, birçok yönüyle onlarla aynı özelliklere sahiptir. Sonuç olarak denilebilir ki çeşitlilik ya da hareket yoksa ayırım ya da bileşim ve değişim de var olamaz. Bu durumda nesnelere ilişkin duyularımız bizi yanıltmaktadır.

Algının güvenilirliği konusunda Parmenides'e karşı çıkan Empedokles, toprak, hava, su ve ateş olmak üzere dört öge arasında sürekli bir birleşme ve ayrılmanın olduğunu; bunun da ancak sevgi ve nefret aracılığıyla cereyan ettiğini dile getirir.²⁵ Duyumu benzerlerin birbirleriyle olan ilişkisine bağlayan Empedokles, duyumun ve ruhun merkezinin, dört ögenin en fazla birbirlerine etki ettikleri kan olduğunu ifade eder. Algının insana gerçeği olduğu gibi bildiremeyeceğine inanan filozof, "gel, bütün gücünle her bir nesnenin nasıl apaçık görüldüğünü düşün. Ne gördüğünü duyduğundan daha güvenilir say ne de gürüldeyen sesle duyduğunu dilinden gelen tada üstün tut. Sözlerini yüreğinde süzerek tanı" der.²⁶ Diğer taraftan Elea okuluna bir tepki olarak, algıya güvensizliği büyük ölçüde yumuşatan Anaksagoras şöyle diyor: Duyularımızın zayıflığı nedeniyle doğruluğu saptayamıyoruz. Görünür şeyler, görünmeyen bir görüntüsüdür.²⁷ Anaksagoras, Empedokles gibi, Parmenides'in varlık ne varlığa gelir ne de geçip gider, varlık değişmezdir ve var olmaya devam eder, anlayışını benimsemiştir. Dolayısıyla Anaksagoras, Parmenides'in varlık üzerine öğretisini korumaya çalışmıştır. Filozof, aynı zamanda değişime karşı gerçekçi bir tutumu benimseyerek değişimi duyuların bir yanılması olarak görüp reddetmemiş, değişimi bir gerçeklik olarak kabul edip Eleacı varlık anlayışı ile uzlaştırmaya çalışmıştır.²⁸ Anaksagoras'a göre, Parmenides'in düşündüğü gibi algıya tam olarak güvenmemelidir. Ancak bu, gerçeği kavramada algının hiç de

²⁴ Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, 245

²⁵ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 406

²⁶ Kranz, *Antik Felsefe*, 109

²⁷ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 20

²⁸ Copleston, *Felsefe Tarihi C.1. Ön-Sokratikler ve Sokrates*, 83

yeri olmadığı anlamına gelmez. Bir başka anlatımla, Elealıların yaptıkları gibi algıyı bütünüyle reddederek, onun bize verdiği malumata (information) bütünüyle aykırı olan sonuçları kabul edemeyiz. Anaksagoras, doğruya ulaşmada aklın işlevine oranla algının, Empedokles'in onayladığından daha da büyük bir katkı yaptığına inanıp nitelikleri nesneleştirmektedir.²⁹ Ancak Leukippos ve Demokritos atomların görünüşteki varlıklar olarak değil, algının ulaşamadığı gerçek varlıklar olduğunu kabul edip, atomlar duyularla değil akılla kavranırlar düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Atomlar akılla kavranmak zorundadır çünkü onları görünüş içinde bulmaya zaten imkân yoktur. Duyular aracılığıyla atomların bilgisi edinilemez. Atomlar çok küçüktür, gözle görülemezler.³⁰ Demokritos, uzaya boşluk, varolmayan ve sonsuz gibi isimler vermektedir. Atomların her birine ise şey, sıkıca dolu olan ve var olan adlarını vermiştir. Atomların duyular tarafından kavranamayacak derecede küçük ve değişik şekillerde olduklarını, büyüklük ve küçüklükleri yönüyle birbirlerinden çok farklı olduklarını ileri sürer. Cisimlerin ögeleri ya da temel bileşenleri olarak kabul edilen atomlar, bir araya gelerek gözün ve diğer duyu organlarının kavrayabileceği nesnelere oluştururlar. Buradan hareketle denilebilir ki göze görünen her türlü değişim, atomların hareketi ve bir araya geliş biçimlerine indirgenmektedir. Duyulabilir dünyadaki varoluş, yokoluş ve nitelikler ile bu niteliklerin değişimi, akılla kavranan gerçek evrendeki olaylarla açıklanmaktadır. Bu aynı zamanda duyulabilir evrene bir gerçeklik temeli sağladığı için Parmenides'in yaptığı gibi görünüşleri bütünüyle göz ardı etme eğilimi, bir ihtiyaç olmaktan çıkar. Bu konuda Aristoteles şöyle der: 'Demokritos ve diğer antik filozofların çoğu duyusal olandan söz ederken oldukça beceriksizdir çünkü duyumsanan her şeyi dokunulur bir şeye çevirmek isterler. Her şeyi dokunma duygusu açısından apaçık olan şeye, siyahı pürüzlüye, beyazı düze indirgerler'.³¹ Tüm duyusal nitelikler böylece sadece forma, herhangi tikel bir şeyin tadılabilir veya koklanabilir olmasını sağlayan molekülleri değişik birleştirme biçimlerine geri götürülmektedir. Biçim, düzen, duruş ve form kendinde olan şeyin biricik belirlenimini oluşturduğu için bu uğrakların nasıl renk ve hatta renk çeşitliliği olarak deneyimlendiği konusunda herhangi bir şey söylenmemiştir. Mekanik belirlenimlerden başka belirlenimlere geçiş yapılmamış ve bu da onun sığ ve verimsiz olduğunu göstermektedir.

Duyulabilir dünyadaki nesnelere gözlemlediğimiz her nitelik, temel gerçekliğin biçim, düzen ve konum gibi ilkeleriyle açıklanabilen bir şeydir. Nesne

²⁹ Denkel, Demokritos/Aristoteles İlkçağda Doğa Felsefeleri, 58

³⁰ Copleston, *Felsefe Tarihi C.1. Ön-Sokratikler ve Sokrates*, 89

³¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefe Tarihi 1.Cilt*, Çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018, 281

ve nitelik kavramları arasındaki ayırım ilk olarak Empedokles'te ortaya çıkmış olsa da onun doğrudan ifade edilmesi Atomcular tarafından. Atomcu Demokritos, nesnelerin iki tür niteliğinden söz etmektedir. Bunlardan biri, nesneyi oluşturan atomların niteliklerinden doğrudan türeyen nitelikler, diğeri ise aslında nesnenin taşımadığı, ancak onun atomlarının insanın duyu organlarını etkilemiş tarzından dolayı var oldukları izlenimini uyandıran niteliklerdir.³² Demokritos, nesnelerin şekil, hacim, ağırlık, sertlik ve hareket gibi niteliklerini doğrudan atomların nitelikleriyle açıklarken, renk, tat, sıcak soğuk gibi nitelikleri de atomların şekil, konum ve düzeniyle ortaya koymaya çalışıyor ve bu niteliklerin aslında nesnede bulunan nitelikler olmadıklarını iddia ediyor. Bunların hepsinin, görüntülerin içimizde yansıması sırasında değişim geçiren duyu yetimiz üzerinde oluşan etkilenimler olduğunu söylüyor. Demokritos'un nitelikler konusunda yapmış olduğu bu ayırımı ve bu ayırımı temel yaptığı gözlemi, ontoloji içindeki önemli bir tarafa, epistemolojinin çıkış noktasını, temel sorununu saptar, bir başka ifadeyle epistemolojiyi kurar. Demokritos'un bu gözlemi, felsefe tarihinin en önemli akımlarından bir olan septisizme asıl malzemesini sağlarken, çizdiği ayırımsa deneyimi bir bilgi kaynağı sayan filozofların hem idealistlere hem rasyonalistlere hem de septiklere karşı duyu verilerini savundukları temel yöntemlerden biri olmuştur.³³ Demokritos'un duyu algısı teorisine göre hissedilir her şey somuttur. Nesnelere olan temas doğrudan değil seyelan (akı) aracılığıyla meydana gelir. Bu seyelanlar duyu yoluyla vücuda etki eder, bütün organlara yayılır. Nesnelerin temsili bu şekilde oluşur. Nesnelerin temsilinin meydana gelebilmesi için Demokritos'a göre iki koşul gereklidir: belli bir izlenim yoğunluğu ve alıcı organın yapısının yeterliliği. Aynı olan ancak kendisiyle aynı olanı algılar, her şeyi kendi varlığımızın ona benzeyen organıyla algılarız. Bu durumda algılanabilir birçok şeyi algılayamayız çünkü bunların bizim duyularımızda karşılığı yoktur ve bizimkinden başka duyuyla algılanan başka bir varlık mevcut olabilir. Bu düşüncesiyle Demokritos, görülebilen nesnelere o nesnelerin biçimini koruyan ve göze yansıtan seyelanlar yayıldığını dile getirir. Fakat bizimle nesnelere arasındaki mekân havayla dolu olduğuna göre, yayılan imgeler gözümüze doğrudan gelemez; göze çarpan şey, bu imgelerin hareket ettirdiği ve onların iziyle değişen havadır yalnızca.³⁴ Demokritos, algının koşullara göre değiştiği gözleminden buna ilişkin nesnelere bir doğruluğun bulunmadığı sonucuna ulaşıyor ancak bunu tam olarak genellemiyor. Demokritos'un bu görüşlerini tam bir genelliğe yayarak

³² Emile Brehier, *Felsefe Tarihi C.1*. Çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969, 60

³³ Denk, *Demokritos/Aristoteles İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 80

³⁴ Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, 304

yorumlayan Protagoras ve Gorgias bu sonucu değişik yönlerde analiz etmiş ve Pyrrhon'un şüpheci okulunu hazırlamışlardır. Oysa Demokritos'un kendisi şüpheci değildir. Çünkü algı içeriğinin tümünün öznel olduğunu düşünmüyor, algıladığımız kimi nitelikleri bunun dışında bırakıyor. Galen'in aktardığına göre Demokritos akıl ve duyuları karşılıklı olarak şöyle konuşturmuş: Akıl: tatlı, acı ve renk bir uzlaşım olarak vardırırlar; gerçekte yalnız atomlar ve boşluk vardır. Duyular: zavallı akıl, hem verilerini bizden alırsın hem de bizi yıkmaya çalışırsın. Oysa bizim yıkımımız senin de sonun olur.³⁵

Demokritos, Parmenides'in yaptığı aşırı rasyonalizmi sınırlamaya çalıştığı gibi septisizmi de sınırlamak için çeşitli önerilerde bulunmaktadır. Bunun için de algı nesnelere öznel ve nesnel nitelikleri hakkında ayırım yapmaktadır. Demokritos tüm algı nesnelere için aynı açıklamayı vermemektedir. Bunların bir bölümünü büyüklük, kimini biçim, kimi başkalarını da düzen ve konumlarına göre ayırmaktadır. Ağır ve hafif olmayı, büyüklüğü temele alarak ayırt etmektedir. Çünkü eğer her şey birimlerine bölünmüş olsaydı, biçimleri açısından farklı olsalar bile, bunların ağırlıkları büyüklüklerine bağlı olurdu. Diğer taraftan, bileşikler söz konusu olduğu zaman daha hafif olan içindeki boşluk daha çok olan, daha ağır olan ise içindeki boşluk daha az olandır, demektedir. Ancak hafif olanı doğrudan ince olanla özdeşleştirdiği yerler de vardır. Demokritos, sertlik ve yumuşaklığa ilişkin olarak da benzer şeyler söylemektedir. Sert olan yoğun, yumuşak ise seyrek olandır; bu ikisi arasındaki derece farkları da aynı yolla açıklanmaktadır. Diğer yandan, içinde bulundurduğu boşluk miktarındaki farklar dolayısıyla sert bir cisim hafif, ağır bir cisimse yumuşak olabilir. Buna göre demir kurşundan daha sert iken kurşun demirden daha ağırdır. Demokritos'un ağırlık, hafiflik, sertlik ve yumuşaklık hakkında tespit ettikleri bunlardır. Diğer duyu nesnelereyle ilgili olarak, onların bir nesnel gerçeğe sahip olmadıklarını ifade etmektedir. Onların hepsinin görüntülerin içimizde yansısı sırasında değişim geçiren duyu yetimiz üzerinde oluşan etkilenimler olduğunu söylemektedir. Ne sıcak ne de soğuk onun için hiçbir gerçekliği yoktur. Demokritos, bu tür niteliklerin doğada var olmadıklarının en önemli kanıtı olarak onların bütün canlılara aynı görünmemesini ileri sürmektedir. Bize tatlı olan başkalarına acı ve daha başkalarına da ekşi, keskin veya yakıcı olabilir, demektedir.³⁶ Öznel nitelikler kişiden kişiye değişiklik gösterdiği için bu niteliklerin gerçeği yansıtmadığını, bu niteliklere ilişkin bilginin karanlık ve güvenilmez olduğunu dile getirmektedir. Öznel nitelikler hakkındaki bilginin güvenilirlikten yoksun olması nedeniyle her durumda şüpheye maruz kalacağını ve herkes için geçerli olmayacağını ifade

³⁵ Kranz, *Antik Felsefe*, 170

³⁶ Denkel, *Demokritos/Aristoteles İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 77

etmektedir. Ancak nesnel niteliklerin bilgisi güvenilir olmalıdır.³⁷ İşte aklın da düşünceye temel aldığı bu türden algıdır. Demokritos, Parmenides'i açık bir biçimde karşısına alarak aklın algıya bağımlı olduğunu öne sürmüş oluyor. Demokritos, bu çabasıyla Parmenides'in görünüş ve gerçek ayrımını görüngücü doğrultuda geliştiren ilk adımı atmıştır. Bu gelişim bir taraftan şüphecilik denilen felsefe tutumuna gebeyken, diğer taraftan modern öznelciliğin hatta öznelci idealizmin temelini oluşturacaktır.

Sonuç

Duyum ve algı, insanın dış dünya ile kurduğu ilişkinin temelini oluşturur. Presokratik filozofların düşüncelerini dikkatli bir şekilde incelediğimiz zaman, bu filozofların hemen hemen hepsinin algı ve duyuma özel bir önem atfettiklerini görmekteyiz. Hatta bu filozoflardan bazıları bilginin açıklanmasında hareket noktası olarak sadece algıyı görmekte ve aklın bilgideki işlevini tamamen göz ardı etmektedir. Kimileri de aklın algısız herhangi bir faaliyetinin olmadığını söyleyerek aklı tamamen algıya indirgemektedir. Oysa aklın algıya bağımlı olduğunu ve sadece algıya bağımlı olarak işlev gördüğünü iddia etmek, aklın duyu-algısı aracılığıyla kendisine ulaşan verilere herhangi bir şey katmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla süje ve objenin karmaşık bir ilişkisinin sonucu olarak ortaya çıkan bilgi, basit mekanistik bir işleme indirgenmiş olur. Bu durumda bir taraftan algıya, diğer taraftan karmaşık nöro-psişik süreçlere dayalı zihinsel işlemlerin sonucu olarak kabul edilen bilgi, yeterince açıklanmamış olur. Ayrıca aklın algıya bağımlı olduğunu ve bu algının da nesneyi ne ise o olarak verebilme olanağının olmaması ve farklı süjelere göre algının da değişebilmesi nedeniyle şüpheli tutumun ve öznelci bir yaklaşımın önplana çıkması muhtemeldir. Sonuç olarak diyebiliriz ki Presokratik filozoflar, duyum ve algının bilginin ortaya çıkması açısından önemli olduğunu hatta olmazsa olmaz olduğunu fark etmişlerdir. Ancak söz konusu filozoflar, bilginin oluşumunda Kant'ın epistemolojisinde karşımıza çıktığı şekliyle, algı-kavram ilişkisini yeterince izah edememişlerdir. Bilgi kuramında algı-kavram ilişkisinin ayrıntılı bir şekilde ortaya konulması felsefe tarihinde yüzyıllara yayılmıştır. Felsefe tarihinde algı-kavram ilişkisi ve bu ilişkinin bilginin oluşumu açısından işlevi konusunda ortaya konulan düşünceler görünüş itibarıyla birbirlerine karşıtmiş gibi

³⁷ Ernst Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, Çev. Macit Gökberk, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, 1943, 65

PRESOKRATİK FELSEFEDE DUYUM VE ALGI SORUNU
Mücella CAN

algılansa da aslında bu düşüncelerin, insan aklının değişim, dönüşüm ve gelişimine bağlı olarak birbirlerini tamamlayıcı nitelikte oldukları söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013
- Audi, Robert. *Epistemology*, New York and London: Routledge Taylor&Francis Group, 2003
- Brehier, Emile. *Felsefe Tarihi C.1*. Çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe C.II*, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1994
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi C.1. Ön-Sokratikler ve Sokrates*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1990
- Denkel, Arda. *Demokritos/Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Kalamış Yayıncılık, 1986
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Felsefe Tarihi 1.Cilt*, Çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2018
- Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2009
- Hirst, R.J. *Perception and the External World*, New York and London: The Macmillan Company-Collier-Macmillan Limited, 1968
- Kranz, Walter. *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984
- Jones, W.T. *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi I*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010
- Nietzsche, Friedrich. (2018). *Platon Öncesi Filozoflar*, Çev. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018
- Thilly, Frank. *Felsefe Tarihi*, Çev. İbrahim Şener, İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1995
- Türker-Küyel, Mübahat. (1969). *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1969
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998
- Von Aster, Ernst. *Felsefe Tarihi Dersleri*, Çev. Macit Gökberk, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Talebe Cemiyeti Neşriyatı, 1943

PRESOKRATİK FELSEFEDE DUYUM VE ALGI SORUNU
Mücella CAN

DE ANIMA'NIN FENOMENOLOJİK KÖKENSELLİĞİ

Müge TEPEYURT*

ÖZ

Bu çalışma genel itibariyle De Anima'daki duyumsama (aisthêsis) kavramından yola çıkmak suretiyle onun Logos ile ilişkisinin fenomenolojik olarak yorumlanışını ön plana almaktadır. Özel olarak söz konusu eserin Merleau-Ponty'nin Alginın Fenomenolojisi adlı eserinde yürüttüğü fenomenolojik çalışma ile temas noktaları ve paralellikleri açıklanacaktır. Duyumsamanın ve sağladığı birlikte varoluş imkanının açtığı fenomenal dünya Merleau-Ponty'nin figür-zemin yapısından yola çıkarak Kartezyen bir başlangıç noktasından hareket etmeksizin ele alınabilmektedir. Çalışma, bu benzer perspektiften De Anima'nın post-kartezyen anlamda "özne"siz bir felsefe yürüterek, Logos'a göre açıklanan fenomenal dünyayı temellendiren ön-ontolojik karakterine vurgu yapacaktır. Nihayetinde bu kabule De Anima'daki ruhun yetileri (akletme ve duyumsama) arasındaki ilişkinin fenomenolojik anlamda bilme meselesini aydınlatıp aydınlatmadığı ve De Anima'nın fenomenolojik bir kaynak olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hakkında bir soruşturma da eşlik edecektir.

Anahtar Kelimeler: Aisthêsis, Fenomenoloji, Duyumsama, Aristoteles, Logos.

PHENOMENOLOGICAL ORIGINALITY OF DE ANIMA

ABSTRACT

In general, this study focuses on the phenomenological interpretation of its relationship with the Logos, starting from the concept of sensation (aisthêsis) in De Anima. In particular, the contact points and parallels of the work in question will be revealed with the phenomenological study of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. The phenomenal world opened up by sensation and the possibility of co-existence can be handled without moving from a Cartesian starting point, starting from Merleau-Ponty's figure-ground structure. From this similar perspective, the study will emphasize De Anima's pre-ontological character, which grounds the phenomenal world unfolded according to Logos, by carrying out a philosophy without a "subject" in the post-cartesian sense. Ultimately, this acceptance will be accompanied by an investigation about whether the relationship between the faculties of the soul (reasoning and sensing) in De Anima illuminates the phenomenological issue of knowing and whether De Anima can be considered as a phenomenological source.

Key concepts: Aisthêsis, Phenomenology, Sensation, Aristotle, Logos.

* Doktora Öğrencisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü,
mugekocabozdogan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5320-9316

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 109-122

Makalenin geliş tarihi: 06.08.2021

Makalenin kabul tarihi: 22.10.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 109-122

Submission Date: 06 August 2021

Approval Date: 29 October 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Aristoteles'in *De Anima* adlı eseri ile bir 20.yy filozofu olan Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi arasındaki bu paralel okuma denemesi aslen felsefe tarihi açısından geniş bir zaman dilimini kat etmeyi talep eder. Olası indirgemeci yaklaşımların önüne geçebilmek adına öncelikle hem yürütülecek çalışmanın sınır ve kapsamının netleştirilmesi hem de metodolojik farkların ve zorluklarının ortaya konulması gerekmektedir. Bu süreçte *özne*'ye dair felsefenin kurucu faktörü haline gelen zaman, felsefi dilin/tarzın bir nevi daralarak dönüşümünü getirmiştir. Daralma ile kastedilen düşünce dünyasının bir tür eksenini kaydırarak büyük ölçekten daha küçük ölçekliye, bilinmeyi bilmeye en fazla yaklaşabileceği duruma yerleşerek araştırma alanının yeniden kurulmasıdır. Önemli bir kırılma noktası olan Kartezyen özne düşüncesi de öncesi ve sonrasıyla bu çalışmanın serbestiliğine birtakım sınırlar çeker. Kartezyen düşünce burada bir engelden ziyade bir sınır hattı olarak düşünülmelidir. Felsefeye deyimi yerindeyse yeni bir başlangıç noktası veren fenomenolojik yöntem ve geleneğin Kartezyen dualiteyi devam ettirip ettirmediği başka bir tartışma konusu iken; temeline insan-öznesini ve onun bilinç etkinliğini yerleştirdiğini kabul etmek gerekir. Aristoteles'in düşünce dünyasında ise açık seçik modern özne figürü olmamakla beraber *De Anima*'da insan ruhundan ve onun yetilerinden (akletme, duyumsama) söz ettiği takip edilebilmektedir. Bu gibi göz ardı edilemez yakınlıkları post-kartezyen bir bakışla özdeş kılmamak adına özne ya da bilinç gibi modern bir terminolojiden hareketle başlamamak çalışmanın seyri için önemli bir belirlemedir.

Sözgelimi "madde"yi (*hylé*) Burnyeat'ın da işaret ettiği gibi; Aristoteles, belli bir tür maddeyi ilkel bir olgu olarak, yaşamdan (canlılıktan) yükselen, kendine özgü canlılığı içinde ele alır.¹ Maddeyi fonksiyonalist rastlantısal bir madde/form ilişkisi içinde ele almadığı gibi önceden verili olana (akıl, logos) katılan bir "şey" gibi de görmez. *De Anima*'da bu bahsi geçen canlılığa dair araştırma madde-form, ruh-beden üzerinden analogilerle hareket ve yön kazanmaktadır. Dolayısıyla canlılık ile bağlantıda verilen analogiler kendi terminolojisi içinde dünyanın fenomenolojik olarak betimlenmesinde önemli uğraklar olacaktır. Bu bakımdan çalışmanın amacı, Aristoteles'in düşünce dünyasındaki kavramların -örneğin maddenin (matter)- bu çalışmada önemli yeri olan bilinç felsefesindeki post-kartezyen bir karşılığını arayıp bulmak değildir. Örnek teşkil eden "madde" kavramının Aristoteles felsefesi içindeki

¹ Whiting, Jennifer. *Living Bodies, Essays on Aristotle's De Anima* (Ed. M.C Nussbaum & A.O Rorty), Chicago: Oxford University Press, 1995, s.78.

bütüncül rolünü kavrayarak ona fenomenolojik bir yorum atfedip atfedemeyeceğimizin araştırılmasıdır.

Bunun yanı sıra fenomenolojik araştırma, fenomenal bir zemini açılmak üzere bu zeminde fenomenleri görünüşe getiren *Logos*'un belirleyici rolünün açıklanmasını öncelikli olarak talep etmektedir. Merleau-Ponty'nin "fenomenolojik dünya, saf varlığın dünyası, önceki varlığın açığa vurulması değildir, varlığın temellendirilmesidir" ifadesinde işaret ettiği dünya; aktüel, gerçek ancak tamamlanmamış ve bütünlükten yoksundur. Önceden varolan tek *Logos*, dünyanın kendisidir.² Bu sebeple önceden verili olan bir şeye katılmak değildir dünyaya dahil olmak, onu tamamlamak, düşünmek üzere devralma edimidir. Duyumsama, deneyim, dünya ile ilişkilenecek yoluyla dünyanın kendisiyle hemhal olmaktır. Ama yine de doğrudan empirist bir yaklaşımla maddeye yönelmek olmayacaktır bu, Merleau-Ponty'nin kullanımındaki *Logos*'un kavranması suretiyle maddeye yönelme, onunla varoluşsal bir zeminde ilişkilenecek anlamı taşıyacaktır. Bir diğer ifadeyle bu varoluş zemininde ya da doğrudan varoluşa has imkanla dünyayı algılamak olacaktır. Merleau-Ponty'ci manada *Logos*'u kabul etmenin tamamlanmış, verili bir şey olmaması gibi Aristotelesçi *Logos* da olmuş bitmiş, kurulmuş bir şeye değil, varlığı oluşturan anlamaktır. İlk olarak bu ilintililiğin irdelenmesi gerekmektedir. Ancak tam da Kartezyen düşüncenin çizdiği sınır göz önünde bulundurulduğunda çıkış noktasının modern özne ve bilinç düşüncesi olarak belirlenemeyeceği açıktır. Çünkü bu ilintililikte açığa çıkan şey hepsinden önce metadolojik ayrımlara rağmen *Logos*'a göre varlığın dünyayı açmıyor ya da *Logos*'a göre açıklanıyor oluşudur. Bu, dünyanın -*De Anima*'daki Aristoteles düşüncesi uyarınca- *Logos*'a göre varlığın duyumsama yoluyla belli bir tarzda nüfuz ve temas edilen fenomenal dünya olarak açıklanmasını destekler niteliktedir. Nihayetinde bu iddiadan yola çıkıldığında açıklanan fenomenal zeminde fenomenolojik bilme meselesi ile ona kaynaklık eden duyumsama/algı ilişkisinin *De Anima*'daki köklerine dair bir araştırma mümkün hale gelmektedir.

Logos'a göre Varlık'ın Dünyayı Açıklanması ya da Fenomenal Dünya

Beden-zihin ikiliği problemi "zihin etkinliği ile onun özel ya da öznel bir doğası olarak beden" düşüncesinden hareketle aşılabilen Kartezyen düşünceden itibaren kemikleşmiş bir probleme dönüşmüştür. Burada söz konusu probleme yönelik çözümler (fonksiyonalist, materyalist) Kartezyen

²Merleau-Ponty, Maurice. *Algının Fenomenolojisi* (Çev. E. Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu), İstanbul: İthaki, 2017, s.27.

düşünce ile aynı hareket noktası ve zeminden hareketle farklı yollar çizmişlerdir. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinin bu problemi aşmadaki başarısından ya da başarısızlığından ziyade (*Algının Fenomenolojisi*'nin bunu aşmadığını kabul etmiştir) fenomenolojik gelenek içerisinde temel sorununa alternatif bir öneri getirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Algının varoluşsal zemine kaydı ve kökenliliği ile dünyayı, tüm düşüncelerin, algıların doğal ortam ve alanı olarak tanımlamaktadır. *Algının Fenomenolojisi*'nde en başından itibaren karşılaşılan duyum ve algı analizleri de bu algısal varoluşu ve *dünyada-varlık*'i temellendirmek niyetiyle yürütülür. Dünya fenomenine tanınan ayrıcalıklı yerde dünya deneyimi ancak algısal varoluş ile aydınlatılabilecek *figür-zemin* yapısında bir olanaklar ufku olarak belirir. Bu olanaklar ufku onun fenomenal dünya olarak imlediği şeydir. Fenomenal dünya algısal varoluş zemininde ortaya çıkar, bir ideden çıkarım yapmak suretiyle değil, onunla doğrudan bir temasta ifşa olur. Temalaştırılmamış olan, bir tür özne-nesne konumuna yerleştirilemeyen ve bir bakıma bu dualitede örtük olarak içerilen varlık kavrayışı, bizzat varlığını/varlığının imkanlarından biri olarak açığa çıkar.

Figür-zemin yapısında kendini açığa vuran algısal varoluşa sahip varlığın imkanlarıdır. Şimdi böylesi bir algısal varoluş zemininde görme etkinliğini düşünelim. *Algının Fenomenolojisi* ve *De Anima*'da sık sık görme etkinliği ile kurulan analogilere rastlanmaktadır. Merleau-Ponty bu analogiyi görme bozukluğu -işlevin yitimi- ile görme arasındaki ilişki üzerinden ele alır. "Görme, kendinde koşulsuz olan bir gücü açıp sermek değilse"³ bu ancak görme bozukluğu bir diğer ifadeyle görme işlevinin yitiminde anlaşılabilir. Bunun sebebi ise açıkça şudur: görme bozukluğunun bir tür afişe olduğu an etkinliğin görsel içeriğinin algılanmadığı andır. Çünkü görme, dünyanın duyular-arası birliğine yönlendirir bizi.⁴ Görme işlevinin bir tür içeriksiz gerçekleşmeyeceği ve her görme etkinliğinin bir şeyi görmek anlamına geldiğini ifade eder. Fenomenal bir zeminde gerçekleşen duyusal etkinliğimin (görme) içerikleri de "kendilerini aşan sembolik güç tarafından devralanır, kullanılır ve düşünce seviyesine yükseltilirler ancak bu güç ancak görmeyi temel olarak kurulabilir".⁵ Bu madde-biçim ilişkisi göz önüne alındığında ne anlam ifade etmektedir? Ya da öncelikle şunu sormak gerekmektedir; "görsel içerikler" görme işlevi olmadan bu adlandırmaya sahip olabilir mi?

Fenomenal alan, bir "kendinde şeyler" alanı değildir. Bu fenomenal zeminde madde ve biçim (form) bir temellendirme (*Fundi-erung*) ilişkisinde "sembolik işlev" ile ilişkiirlir. "Sembolik işlev, bir zemine dayanır gibi görmeye

³ A.g.e., s.184.

⁴ A.g.e., s.199.

⁵ A.g.e., s.184.

dayanır, görme onun nedeni olduğu için değil doğanın bir armağanı olduğu için.” diye ifade eder, Merleau-Ponty. Biçimin içerikle yani maddesiyle bu bütünleşmesi, biçimin belirli bir içeriğe/maddeye ait oluşuyla mümkündür.⁶ Bu bir yandan madde-form arasındaki temellendirme ilişkisine öte yandan duyumun duyu organları tarafından dışarıdan bir etkiye maruz kalması yoluyla gerçekleştiğine işaret eder. Duyulur olan (*aisthêton*) yani duyumsamanın nesnesi duyumsayan kısmın işler hale gelmesini sağlar. Görme duyusu için de geçerli olacak şekilde dışarıdan bir etki yokken duyum gerçekleşmez. Ancak bu basit anlamda görüsel içeriğin mevcut olmamasından kaynaklı bir görme etkinliğinin gerçekleşmemesi anlamına gelmez. Fenomenal zeminde maddesinden bağımsız duyumsamanın birliğinden söz edilemeyeceğini ifade eder. Merleau-Ponty'nin Gestalt'tan ödünç aldığı figür-zemin yapısı, tam da madde ile formu iki ayrı yapı olarak ele alan ve formu maddenin üzerine konulan bir şey olarak düşünen geleneksel psikolojiye karşın “formsuz bir madde yoktur” ifadesini yeniden var eder. Dünyanın özüne dair araştırma pre-reflektif verililiği ile dünyanın olgusalığında kaynağını bulur. Bu temelde şu demektir: duyumsama, bilinç ediminin yönelimselliği ile dışsal nesneyi bilinç nesnesi haline getiren bir bilinç etkinliği değildir. Duyumsamayı ilk elden bir bilinç etkinliği olmaktan çıkararak yeniden tanımlamak ontolojik ve fenomenolojik olarak dünyayı açıklama yolu verir. Aksi halde bilinç etkinliğinde kurulan nesnel bir dünyadan, duyumsanamadığı için duyulur olanların mevcudiyetinin inkarına kadar giden bir hat seriliverir. Oysa görme duyusunda olduğu gibi, duyumsamada da fenomenal öncelik duyulur olan maddede ya da bilinç etkinliğinin ona verdiği formda değildir, duyumsamanın birliğinde kapsanan bir madde-form birlikteliğidir söz konusu olan. Bu sebeple duyum⁷, varlıkla bir ilk temastır ve duyulur olanda işaret edilen bir varoluş biçiminin duyumsayan tarafından devralınmasıyla duyan ile duyulur olanın birlikte varoluşudur.⁸ Bu bakımdan görme duyusuna ait bir duyum halihazırda bir zemin/ortamda figürü yani duyumsananı duyumsama etkinliğidir. Lear, Aristotelesçi duyumsama etkinliğini (*aisthesis*) duyumsama yetisi ile duyulur biçim birliğini ifade eden bir

⁶ A.g.e., s.185.

⁷ Merleau-Ponty fenomenolojisinin önemli ayrımlarından biri duyum ve algı ayrımıdır. Saf duyum olduğunu kabul eden klasik analizlerin algı mefhumunu iskaladığını düşünür ve bu iki nosyonu birbirine indirgenemeyecek şekilde kurgular. Duyum, saf izlenim değildir. “Varlıkla bir ilk temas olarak, duyulur olanda işaret edilen bir varoluş biçiminin devralınması, duyan ile duyulur olanın birlikte varoluşudur. Deneyimin getirdiği duyum, madde ve somut bir moment değildir, bir bilinç yapısıdır.” (s.303) Ancak burada refleksif olmayan pre-reflektif bir yapı kastedilmektedir. Duyum bu bakımdan algıların en basitidir. Algı ise daha ziyade duyumun yönelimlerinin analizini gerçekleştirendir. Ancak duyum gibi algının da nesnellik-öncesi, bilinç-öncesi bir deneyime işaret ettiği unutulmamalıdır.

⁸ A.g.e., s. 303.

duyu deneyimi olarak yorumlar. Duyulur biçim, duyumsamanın kendisi tarafından garantilenen yapısal bir benzerliğe sahiptir bu açıdan.⁹ Fenomenolojik değerlendirmeye kapı aralayan bu yorum *De Anima*'nın 5. Bölümünde [416b/32] Aristoteles'in analizlerinde ruhun bir yetisi olan duyumsama (*aisthesis*), güç (*dynamis*)- yetkinlik (*entelekheia*) ayrımı üzerinden desteklenmektedir. "Görme duyusunun yöneldiği şey, görülür olandır" [418a/26] ancak görülür olan da görülebilirliğini bir diğer ifadeyle görülebilir olma potansiyalini (*dynamis*) kendinde taşır ve doğası gereği böyledir.¹⁰ Sözelimi bir çiçek, öncelikle duyumsayanda bir duyusal farkındalık (çiçeğin farkındalığı) yaratır. Bu duyulur nesnenin duyusal farkındalığı bir duyulur biçim olarak çiçeğin duyumsanmasına yol açar. Çiçeğin duyulur biçimi onun duyumsanma olanağıdır (*dynamis*). Potansiyal (güç/dynamis) halinde bulunan ve belli bir biçime halihazırda sahip olan çiçeğin duyulur biçimi duyumsayanın görme yetisinde aktüellik kazanır. Duyulur nesne ancak o duyunun alabileceği forma sahip olarak kavranabilir. Duyusal biçimin en yüksek dereceden yetkinliği (*entelekheia*) duyusal farkındalık etkinliğinde açığa çıkar, zaten ona yönelmiştir. Aristoteles için duyumsama (*aisthêsis*) duyumsayan tarafın duyumsanan şey tarafından etkilenimidir (*pathos*) ki; bu etkiye maruz kalan potansiyal (*dynamis*) halindeki duyumsayan taraf bu etkinleşim ile yetkinliğine kavuşur ve işler hale gelir.¹¹ O halde etkilenim olmadan duyumsama etkinliğinin gerçekleşmeyeceği açıktır. Keza Aristoteles uyuyan bir insanın uyuduğu esnada algılama potansiyaline (*dynamis*) sahip olmasına rağmen duyumsama etkinliğinin gerçekleşmediğini iddia eder. [417a 10-12] Bunun dışsal bir nesnenin yokluğundan kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak bununla sınırlı değildir. Gücül halde bulunan duyumsamayı aktive eden dışsal bir nesnenin varlığı ise o halde uykudaki karanlık zemin bir tür aydınlatılmayı bekleyen (gücül halde) karanlıktır. Merleau-Ponty'nin ifadeleri ile; varlıkların figürlerin belirlediği uykudaki zemin veya bulanık güç rezervidir, önünde belirgin varlıkların, figürlerin belirebileceği varlık-olmayan bölgesidir.¹² Bu bölgeyi *De Anima*'daki saydam (*transparent*) ortam ile karşıladığımızda -ki bu Aristoteles için hava, su olabilir- bu ortamın bir tür aydınlatılmamış varlık alanı olduğu düşünülebilir.

⁹ Lear, Jonathan. *Aristoteles: Anlama Arzusu* (Çev. A. Yurdaçalış & İ. U. Kelso), İstanbul: Alfa, 2020, s.141.

¹⁰ Aristoteles. *Ruh Üzerine* (Çev. Ö. Aygün & Y.G. Sev), İstanbul: Pinhan, 2019, s.123.

¹¹ A.g.e., s.119-121.

*"Bir anlamı, karşıtın etkisi altında bozulmaktadır. Başka bir anlamı daha ziyade, gücül olanın yetkin olan tarafından muhafaza edilmesidir ve burada etkilenen taraf bir gücün yetkinliğe benzemesi anlamında etkileyen tarafa benzerdir." [417b2] "Etkiyeye maruz kalmak" burada *De Anima*'da yer alan bu iki tanımlamadan ikincisini ifade etmektedir.

¹² Merleau-Ponty, Maurice. *Algının Fenomenolojisi* (Çev. E. Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu), İstanbul: İthaki, 2017, s.150.

Işığın en yüksek yetkinliği ve karanlığın potansiyallliği olarak *saydam*. Dolayısıyla karanlık, *saydamda* ışığın bulunuşunun yoksunluğudur [418b 18] ama bir yandan da aydınlatılmayı bekleyen bir gücüllüğü (potansiyallliği) imler. Bu bakımdan dışsal bir nesnenin fiziki olarak yokluğu bir yana duyumsamayı etkin kılabacak varlık alanının yokluğu söz konusudur. Bir duyu organının duyumsama etkinliği belirli maddede içerilen potansiyalin duyumsamada işlerlik kazanması olarak tanımlandığında salt fiziki maddenin yoksunluğundan başka türlü bir şey söylenmiş olmaktadır. Öte yandan Aristoteles'e yönelik empirik yorumları da bertaraf eder çünkü duyumsama yoluyla duyulur olmayanın mevcudiyeti inkâr edilmemektedir, yalnızca aydınlatılmamış bir varlık alanının henüz yetkin olmayan halidir. Bu bakımdan Aristoteles'in *De Anima*'daki ortam tasviri fenomenin (görünen/*phainomenon*) ortaya çıkış zemini olarak okumaya elverişlidir. Alloa'nın ifadesiyle; Aristoteles algıyı hem bir etkinlik hem de bir yapı olarak tasarlar ve bu yapıyı kapsamı duyu organları ve duyumsanan nesneye değin uzanan bir medyuma (*saydam*) oturtur.¹³ *De Anima*'da Alloa'nın fenomenal bir mecra olarak işaret ettiği zeminin izleri yakalanabilir.

Duyumsamaya dair analizleri takip edildiğinde; duyu organının bir şeyin etkisine maruz kaldığı zaman görmenin gerçekleştiğini yineleyerek görme etkinliğinin böyle bir ortamda gerçekleştiği sonucuna varır, Aristoteles.¹⁴ "Işık olmaksızın hiçbir şey görülebilir değildir" demek fiziki olarak her şeyin öz renginin ışıktaki görülebilir olması anlamını taşımaktadır. Bir diğer ifadeyle figürün, varlığın ne ile ifade edersek edelim o karşılaşılmanın bir yetkinlik olarak kendini açması ve karanlığın bir potansiyal olarak kalmasıyla aslında bir "kendini kendinde gösteren"¹⁵ bir tür kendini olmadığı gibi gösterme ya da saklama potansiyalini de taşıyan fenomenle karşılaşılır.

Duyumsama deneyimi hem bir mesafe hem de bir nüfuz gerektirir çünkü algılama ancak bir süreksizlikte mümkündür.¹⁶ Aristoteles için niteliksel değişime göre daha zayıf türden bir etkilenim (*pathos*) olduğundan nesnesinin onu duyumsayanı niteliksel değişime tabi tuttuğu bir hareket olarak kavranamaz. Şayet duyumsayan niteliksel değişime uğrasaydı görünürlük yapısı

¹³ Alloa, Emmanuel. *Resistance of the Sensible World: An Introduction to Merleau-Ponty* (Çev. J. M. Todd), Newyork: Fordham University Press, 2017, s.97.

¹⁴ Aristoteles. *Ruh Üzerine* (Çev. Ö. Aygün & Y.G. Sev), İstanbul: Pinhan, 2019, s.129.

¹⁵ Heideggerci "fenomenin fenomenolojik tanımı"na referansla ontolojiyi temellendiren bir fenomenoloji hatırlatılmaktadır. Ancak *De Anima*'daki fenomenoloji ve ontoloji ilişkisi bu çalışmanın iddiası olarak fenomenolojiye (epistemolojik anlamda) temel olan bir ontolojik temelin varlığına dair incelemidir. Bu iki felsefe yapma tarzı arasında önemli bir ayrım vardır. Vurgulanması önem teşkil eden şey ise fenomenin bir tür varlık alanı ve ontolojiyle ilişkisinin zorunlu ilişkisidir.

¹⁶ Aristoteles. *Ruh Üzerine* (Çev. Ö. Aygün & Y.G. Sev), İstanbul: Pinhan, 2019, s.80.

ya da görüsel formu üstlenmesine izin veren bir ortamdan söz edilemezdi. Ya da paradoksal bir biçimde böyle bir aralığa izin veren deyimi yerindeyse arabulucu bir ortam olmasaydı duyumsama da mümkün olmazdı. Ancak tek başına duyumsamanın doğasından konuşmak yeterli değildir. Dahası fenomenolojik bakış açısına göre fenomenler öylece kendi kendilerine ortaya çıkan, kendilerini açan bir yapıya sahip değildirler. Fenomenal dünya da saf varlığın dünyası değildir. Dolayısıyla duyumsama etkinliğinde Aristotelesçi bir bakış açısıyla potansiyal haldeki fenomenin Logos tarafından nasıl açığa çıkarıldığını ve Logos'a göre nasıl yetkinlik kazandığını açıklamak gerekmektedir.

De Anima özelinde düşünüldüğünde ruhun varlığının anlamı Logos'a göre varlıktır. Öte yandan geniş anlamda ruh, sayesinde yaşadığımız, algıladığımız, onun vasıtasıyla karakterize edilebilen fonksiyonel bir kavramdır.¹⁷ Metinde içerilen bu iki ayrı ruh tanımı birleştirildiğinde şu çıkarsamada bulunabiliriz: "Ruh, her türlü yetiyi (duyumsamak, akletmek bunlar ruhun yetileridir) mümkün kılan Logos'a göre varlıktır". Bu açıdan duyumsamak, akletmek gibi ruhun yetileri Logos'u kabul etmekle olasıdır. Peki Logos doğal cismin maddesiyle ne menem bir ilişkiye sahiptir, nasıl ilişkilenebilmektedirler? Nihayetinde Logos'un açığa çıkaracağı, açacağı bir fenomen söz konusu ise bir kendinde-varlık ile değil ama Aristotelesçi anlamda belirli bir madde ile ilişkisinde onun formunu haber vermek bakımından o madde ile ilişkilenebilmelidir. Aksi halde Logos bir idea halini alırdı. Shield'in ruhun fonksiyonel bir kavram olduğunu söylerken işaret ettiği şeylerden biri bu olmalıdır. Gerçekten de ruh, *entelekheia* olarak, madde-form ilişkisini canlılık nazarında Logos ile ilişkilendirebilmenin yolunu verir. Ruhun bu fonksiyonel kullanımı Lear'ın da işaret ettiği üzere duyumsamaya (ruhun yetisi olarak) dair salt maddesel ya da tinsel açıklamaları gerisinde bırakır.¹⁸ Ruh (*psykhê*), Logos'a göre varlık olarak, doğal bir cismin/bedenin form ve logos anlamında varlığını açığa çıkarır.

De Anima'da ruhun tanımına ilişkin ikinci bölümün ilgili kısmında [412a 2- 413a 9] yaşama sahip (canlılığa/ruha) her doğal cismin/bedenin maddesi ile formunun birleşimi anlamındaki birleşik varlığı (*ousia*) ile bedenün kısımları ve işlevi arasında bir analogi kurulur. Ruh-beden arasında işletilen dynamis-entelekheia ayrımında; ruhu, bedenün yetkinliği olarak tanımlar Aristoteles.¹⁹ Ruh-beden arasında Logos bakımından kurulan daha genel düzeyde bir ilişki ile göz ve görme duyusu arasındaki madde-form ilişkisi paralel okunabilmektedir.

¹⁷ Aristotle. *De Anima* (Çev. C. Shield), Oxford: Clarendon Press, 2016, s.188.

¹⁸ Lear, Jonathan. *Aristoteles: Anlama Arzusu* (Çev. A. Yurdaçalış & İ. U. Kelso), İstanbul: Alfa, 2020, s.152.

¹⁹ A.g.e., s.89.

Dolayısıyla duyumsama söz konusu olduğunda da Logos'a göre işleyen bir madde-form birliğinde dynamis-entelekheia ilişkisinin yürürlükte olduğu anlaşılmaktadır. Bu da şunu ifade eder; duyumsama etkinliği (aisthesis) Logos'a göre varlık olan ruhun bir yetisi olmak bakımından form veren kendi düzeyinde (akletmeden daha alt düzey bir yetkinlik) yetkinliktir (*entelekheia*). Şu halde fenomenal zeminde gerçekleşen belirli bir madde ile ilişkilene anlamında duyumsama etkinliği, Logos'un gücül haldeki fenomeni açığa çıkardığı, saydamda gücül haldeki karanlığın kendi tarzında yetkinliğe (ışığa) kavuşması anlamına gelmektedir. Merleau-Ponty'nin varlık-olmayan alan olarak işaret ettiği uyku esnasındaki o duyumsamama halinden duyumsama gücünün yetkinliğe geçişinde Logos'a göre bir varlık alanı açılır. Tam da bu sebeple duyumsamaya dünya, verili bir şey olarak dayatılamaz, ruh (*animal soul*) dünyaya açılır ve onu açılar.

Bilme Meselesi

De Anima'da yaşayan doğal cisimler/bedenlerin ruhunun (*psykhé*) doğasına ve varlığına dair bir araştırmanın basamakları serimlenirken ruh kavramı, canlılığa ilişkin olarak canlı varlıkların tümünü (bitki, hayvan, insan) kapsayacak şekilde geniş anlamda kullanılır. Ruha sahip canlı varlıklar hiyerarşik olarak aşağıdan yukarıya doğru; bitki, hayvan ve düşünme yetisini sahip insan olarak sıralanır. Bu çalışmayı ilgilendiren kısmı ise en başından itibaren insan ruhu, yetileri ve onlar arasındaki ilişkidir. Duyumsama (*aisthesis*) bu hiyerarşide insandan aşağıda yer alan bitki ve hayvan ruhunun da yetileridir ancak akletme (*noésis*) ruha sahip canlı varlıklar içinde yalnızca insana has özelliktir. Aristoteles'e göre bu akletme yetisi duyumsama gücü/yetisi olmaksızın mümkün değildir, duyumsama olmaksızın ruhun herhangi başka bir gücünden de söz etmek de mümkün değildir. Bir insanın bilgiye sahip olma ve bilgiyi kullanma (*theôrein*) kapasiteleri de bahsi geçen ruhun yetilerinden (*pathé*) bağımsız olarak düşünülemez. Ruhtan pay almayan hiçbir şey duyumsanamaz, duyumsanmayan hiçbir şey de akledilemez. *De Anima*'da yer alan ruhun geniş tanımı ile onun kapsamına dahil hiyerarşik pozisyonların paradoksal bir yapı teşkil ettiği iddia edilebilir. Gelgelelim Nussbaum'ın yorumunda bu çalışmayı ilgilendiren başka bir değerlendirme imkânı yatar. O, *De Anima*'nın klasik anlamda bilinç felsefesinden daha geniş, aklın (*nous*) ve ruhun (*psykhé*) ontolojisi içinde metafizik bir soruşturma olduğunu ifade eder.²⁰ Metnin seyri göz önünde bulundurulduğunda madde-form, güç-yetkinlik

²⁰ Nussbaum, Martha C. Introduction. *Essays on Aristotle's De Anima* (Ed. M.C Nussbaum & A.O Rorty), Chicago: Oxford University Press, 1995, s.11.

ayrımının *De Anima*'nın genelinde işletildiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte öncelik ruhun varlığının izahındadır sonrasında ise bunu duyumsama ile ruhun diğer yetileri arasındaki ontolojik bir temellendirme ilişkisinin analogiler yoluyla verilmesi izler. [412a2- 413a9] Logos'a göre varlık olarak ruhun ontolojik temellendirmeyi sağlayan fonksiyonel bir kavram olmasının yanı sıra tam da ruhun duyumsayan kısmının açığa çıkardığı fenomenal bir zemin vardır. Bu bir bakıma *De Anima*'daki duyumsama ile ruh arasındaki ontolojik temellendirmenin fenomenolojik bir araştırmanın imkân zemini olduğunu söylemektir. O halde artık şu sorular sorulabilir: bir zihin etkinliği²¹ olarak bilme ile duyumsama/algı arasında nasıl bir ilişki vardır, Aristoteles terminolojisiyle sorulacak olursa ruhun akleden ve duyumsayan kısımları nasıl ilişkilenebilir?

De Anima'nın üçüncü kitabında akletmeye dair genel bir bakış sunulmaktadır:

Akletme duyumsama gibiyse, ya akledilir bir şeyin etkisine maruz kalma olacaktır ya da bunun gibi başka bir şey. Dolayısıyla hiçbir etkiye maruz kalmamış halde [apathês] olmakla birlikte, biçimi kabul etmeye yatkın olmalı; biçimin kendisi değil, gücül halde biçim olmalı; duyumsayan kısmın duyulur olana yönelik olduğu şekilde akledilir olana yönelik olmalı. [429a14]

Aristoteles bu alıntıda açık olduğu üzere duyumsama ve akletme arasında bir analogi kurmaya davet eder. O halde bu analogiyi izleyerek ruhun akleden kısmı ile duyumsayan kısmı arasındaki ilişkiyi görünür hale getirmeye çalışmakta fayda var. Bu bakımdan çalışmanın ilk kısmındaki görme etkinliğine geri dönecek olursak; duyumsayan kısmın bir etkilenimi sonucu gerçekleşen örneğin bir çiçeğin çiçek olarak görünümünü sağlayan duyulur bir biçim vardır. Ancak bunun duyumsamaya yol açması için duyu yetisinin duyulur biçimle birliğine ihtiyaç vardır. Yani duyumsama söz konusu olduğunda duyulur biçim ile duyu yetisinin birliğinde duyumsama etkinliğinin madde ile fiziksel bir bağı kalmamalı ki duyulur bir form olarak algılanabilsin. Aristoteles de duyunun, duyulurların biçimlerini maddesiz kabul etme gücü olduğunu zaten ifade eder. [424a 12] Duyulur olan ortadan kalksa dahi duyu organında duyular ve

²¹ Aristoteles'te fiziki olarak düşünme etkinliğini gerçekleştiren zihin gibi bir organdan bahsedemsek de, bilinç gibi Cogito'ya işaret eden bir kavramı kullanmamak adına bir etkinliğe referans vermesi açısından zihin etkinliğini kullandım. *De Anima*'nın kendi terminolojisinde düşünme etkinliğini (noesis) gerçekleştiren ruhun akledici kısmıdır (nous). Bu etkinlik ise akletmek/düşünmek (*noein-reasoning*) ile karşılanmaktadır. Akledici kısım olan *noûs* Türkçeye modern dile uygun *akıl* olarak çevrilmiştir.

hayallerin kaldığını da ilave eder. Duyulur olanın da duyunun da işlerliği (entelekheia) duyuda gerçekleşir bu bakımdan. Duyumsama işler hale gelmesinden önce gücül bir halde bulunur ve bu potansiyal halden bir tür işler hale geçiş bir etkilenim sonucu gerçekleşir. Ancak bu etkilenim, sahip olma durumlarına [*heksis*] doğru bir *başkalaşma*²² dır. Crubellier ve Pellegrin'in yorumuyla bu *heksis* mefhumu gücül olanla (kuvve) yetkin olan (fiil) arasındaki geçişi bir dönüşüm süreci olarak anlamak için anahtar bir kavramdır.²³ Yetkin olanın tesiri altındaki bir muhafaza işlemi olarak anlaşıldığında maddesinden soyutlanmış bir duyumsama etkinliğinin nasıl gerçekleştiğini anlamak için önemli bir yol sunar. Bunun ötesinde *heksis* mefhumu bir etkilenime sahip olmak bakımından bilişsel bir hale bir *habitus* da işaret eder. Duyumsama etkinliğinden akletme etkinliğine hızlı bir sıçrama gibi görünmektedir bu hamle. Ancak Aristoteles'in iki yeti arasında kurduğu analogiler göz önüne alındığında gücül halden yetkin hale geçiş arasındaki *heksis* durumu bu iki yeti arasındaki ilişkiyi anlamak adına önemli bir yol olarak kabul edilebilir.

De Anima'da bu bilişsel hali "Maddeye sahip olanlarda akledilir olanlar anca gücül haldedir ve akıl ancak bu potansiyal haldeki (madde olmaksızın) akledilir olanları akledebilir." [429b 36-39] argüman dizisi destekler niteliktedir. Akıl yetkinliği bakımından müstakil olmasına rağmen gücüllüğü bakımından her daim maddeye denk düşen bir taraf barındırır. Sahiplik (*heksis*) olarak ışığın gücül halde renkleri işler haldeki renkler haline getirmesi gibi akıl da duyumsama (bilişsel etkinliğin pre-reflektif kaynağı olarak) yoluyla akledilir olanı gücül halinden yetkin hale getirir. Akletmenin doğası "gücül olmak" olmasaydı duyumsama ile etkilenim bir tür sahiplikle (*heksis*) kavranamazdı. Shield'in Türkçeye "akledilebilir olan" olarak çevrilen "objects of reason in potentiality" çevirisi bu argümana paralel bir yorum olarak alınabilir. Potansiyal haldeki aklın nesnesi (akledilir olan) henüz akletmeden önce işler halde olan aklın sahipliğinde (*heksis*) gerçekleşen bir etkinliğin sonucudur. Böylece aklın akledilir olana yönelik olması kendi dışındaki bir salt bir nesneyi empirik olarak deneyim nesnesi haline getirmesi dışında bir şey olacaktır. Akletmenin gücül

²² Jhonsen, *De Anima*'da duyumsama söz konusu olduğunda iki tür "başkalaşma"nın olduğunu ifade eder: birini diğerinden ayıran ise ilk anlamda başkalaşmanın bir duyumsama kapasitesine sahip olması bakımından gücüllüğü iken, diğer tür için söz konusu olan gücül halden yetkin hale geçişteki bir başkalaşmadır. İlkini doğumla birlikte sahip olunan halihazırda bir algılama kapasitesine sahiplik (*ekhei êdê to aisthanesthai*) olarak diğeri ise görülebilir, duyulabilir olanın yetkin halde algılanışıdır. Burada alıntıda yer verdiğim "başkalaşma" ikinci türden bir başkalaşmadır. Jhonsen, K.J. *The Soul as an Efficient Cause. The Powers of Aristotle's Soul*. United Kingdom: Oxford University Press, 2012, s.138.

²³ Crubellier Michel & Pellegrin Pierre. *Aristoteles: Filozof ve Bilme Meselesi* (Çev. B. G. Beşiktaşlıyan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s.79.

doğası her duyumsama etkinliğine potansiyel olarak şahitlik eden refleksif olmayan bir yapıdır.

Sonuç

Düşünme nesnelere gücül (*dynamis*) halde bulunması fenomenolojik anlamda akletme yetisinin fiziksel dünyayla bağıntısını açıklamakta mıdır?

De Anima'da duyumsama ile akletme yetileri insan ruhunun ontolojik olarak başka kısımları gibi serimlenmektedir. Aralarındaki ilişkisellik bir varlığın varolanı, tersi de geçerli olacak şekilde, temellendirmesi gibidir. Her ikisi de ruhun başkaca kısımlarıdır ancak Platon'daki gibi müstakil kısımlar da değildir.²⁴ İnsan ruhu, duyumsama olmadan başka hiçbir güce sahip olamaz bu bakımdan. Dolayısıyla bu ilişkiselliğin Merleau-Ponty'nin fenomenolojisindeki bilinç ve algı arasındaki temellendirme ilişkisinden metodolojik açıdan farklı olduğunu söylemekte fayda var. De Anima'yı kendi başına fenomenolojik bir kaynak olarak ele almak güçtür ancak fenomenolojiye olanak sağlayan ontolojik belirlenimlerin olduğu ön-fenomenolojik bir köken olarak görmek daha gerçekçi bir yaklaşım olabilir. Bu doğrultuda salt madde-form, güç-yetkinlik gibi ayrımlar üzerinden duyumsama ve akıl arasındaki ilişki tam anlamıyla fenomenolojik bilme ile ona (öznel olarak) kaynaklık eden algı arasındaki bağıntıyla açıklanamamaktadır.

Sorabji "*Body and Soul in Aristotle*" isimli makalesinde pek çok Aristoteles yorumunun yanında fenomenolojik irdelemeye elverişli olan *heksis* yorumuna da yer verir. Bu perspektifi kartezyen olmayan ancak psikolojik bir yorum olarak değerlendirir. Bu kabul Sorabji tarafından ruhun etkilenimleri olarak işaret edilen duyumsamanın zihinsel bir etkinlik olduğu teziyle temellendirilir.²⁵ Duyumsamanın salt bir zihinsel etkinlik olarak tasviri *De Anima*'da ruha sahip tüm yaşama sahip canlılar için kabul edilemez bir argümandır. Ruhun genel tanımına dahil bu argüman göz ardı edilecek olsa dahi, söz konusu duyumsama yetisinin madde ile fiziksel bağıntısı "zihinsel bir etkinlik olarak" duyumsamada yok sayılmış olur. Oysa Aristoteles maddesiz bir formun olamayacağını sürekli olarak yineler ve onun araştırma sahası doğal cisim/bedene sahip canlılığa dairdir. Bu rastlantısallığı yer vermeyen argüman ruh ve beden arasındaki ilişkiyi de kuşatır ve ruh, canlılığa sahip yaşayan bedenün yetkinliği olarak tanımlanır. *De Anima*'da aklın devreye girmesiyle

²⁴ Aristoteles. *Ruh Üzerine* (Çev. Ö. Aygün & Y.G. Sev), İstanbul: Pinhan, 2019, s.97.

²⁵ Sorabji, Richard. *Body and Soul in Aristotle*. Philosophy, 49/187. London: Cambridge University Press, 2009, s.68.

çetrefilleşen bir problem ortaya çıkar; şayet akıl bedenin bir tür yetkinliği olarak tanımlanmıyorsa o halde bedenın duyumsaması ile aklın akletme yetisi arasındaki bağlantı nasıl kurulmaktadır? Fiziksel ve bilişsel hesaplar Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'nde işaret ettiği Husserl'in fenomenolojik indirgemesine yönelttiği eleştiride olduğu gibi ayrılamaz iki hesaptırlar. Bir diğer ifadeyle olgusal düzeyde ya da varlıkta ayrılabilir değildirler. Duyumsama bilişsel bir etkinlik olarak adledilecekse bile bunun psikik, fiziksel ve yaşıayan bedenden bağımsız bir yeti olduğunu söylemek *De Anima* için pek söz konusu değildir. *De Anima*'daki "logos" kavrayışı tam da maddesel olanla bilişsel olan arasındaki bağlantıyı berraklaştıran bir alan yaratır. Ancak bu tespit, söz konusu bağıntının hangi enstrümanlar ya da hangi yetiler tarafından kurulduğunu açıklamaz. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi ışığında *De Anima*'nın fenomenal dünya ve zemin açmaya elverişli önemli ontolojik argümanlara sahip olduğu iddiası ise bu sınırlı değerlendirmede yeterli gerekçelere sahip görünmektedir.

DE ANIMA'NIN FENOMENOLOJİK KÖKENSELLİĞİ
Müge TEPEYURT

KAYNAKÇA

- Aristotle, *De Anima*, (Çev. C. Shields). Oxford: Clarendon Press, 2016.
- Alloa, Emmanuel. *Resistance of the Sensible World: An Introduction to Merleau-Ponty*, (Çev. J. M. Todd). Newyork: Fordham University Press, 2017.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Çev. Ö. Aygün & Y.G. Sev). İstanbul: Pinhan, 2019.
- Crubellier Michel, Pellegrin Pierre., *Aristoteles: Filozof ve Bilme Meselesi*, (Çev. B. G. Beşiktaşlıyan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 2017.
- Lear, Jonathan, *Aristoteles: Anlama Arzusu*, (Çev. A. Yurdaçalış & İ. U. Kelso). İstanbul: Alfa. 2020.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Algının Fenomenolojisi*, (Çev. E. Sarıkartal & E. Hacimuratoğlu). İstanbul: İthaki. 2017.
- Nussbaum, Martha C., Introduction. *Essays on Aristotle's De Anima*, (Ed. M.C Nussbaum & A.O Rorty). Chicago: Oxford University Press. 1995.
- Sorabji, Richard, *Body and Soul in Aristotle*. Philosophy, 49/187. London: Cambridge University Press. 2009.
- Whiting, Jennifer, *Living Bodies, Essays on Aristotle's De Anima*, (Ed. M.C Nussbaum & A.O Rorty). Chicago: Oxford University Press. 1995.

ARISTOTELES FELSEFESİNDE LİSAN KULLANIMININ UYLAŞIMSALLIĞI

Kadir KÜTÜKOĞLU*

ÖZ

Aristoteles'in insana ait olan lisan ile doğal dil arasında yapmış olduğu ayrımın önemi nedir? Bu ayrım, onun dil felsefesinde ve genel anlambilim tarihinde nasıl bir rol oynar? İlkın, lisanın bir grup simge vasıtasıyla uylaşımsal olarak ayırt edici özellikte olan karmaşık bir birlik olduğu dile getirilebilir. Birtakım temel çeşitlemelere karşın, Aristoteles'in simgeler teorisi, konuşulan seslere dayalı bir iletişim aracı olarak ruhta içkin olan etkilenimlerin sembollerıyla bağlanak halindedir. Aristoteles, gözlemlerinden hareketle, diğer hayvanların sadece acı ve haz verici şeyleri belirtmek için seslerle iletişim kurabildiğini, ancak yalnızca insanların uylaşım sayesinde, iyi ve kötü olanı, doğru ve yanlış olanı görünür kılmak için lisan kullanabildiğini ileri sürer. Bu açıdan bakıldığında, lisanın insana özgü yapay bir model veya bileşik bir yapı olduğu anlaşılabilir.

Anahtar kelimeler: Aristoteles, uylaşım, lisan, sözcük, simge, sembol.

THE CONVENTIONALITY OF LANGUAGE USAGE IN THE PHILOSOPHY OF ARISTOTLE

ABSTRACT

What is the significance of Aristotle's distinction between human language and natural language? What role does it play in his philosophy of language and the general history of semantics? First of all, it can be claimed that a language is a complex unit characterized by convention with a group of signs. Notwithstanding essential variations, Aristotle's theory of signs as a means of communication that relies on spoken sounds is connected with the symbols of affections in the soul. Based on his observations, Aristotle argues, whereas other animals can only communicate with voices to reveal painful and pleasant things, only human beings can use language by convention to make apparent the good and the bad, the right and the wrong. From this viewpoint, it can be understood that language is a synthetic pattern or compound structure that is unique to human beings.

Keywords: Aristotle, convention, language, word, sign, symbol.

* Doktora Öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, E-mail: kadirkutukoglu@POSTA.mu.edu.tr, ORCID Number: 0000-0003-4845-4688.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 123-138

Makalenin geliş tarihi: 04.05.2021

Makalenin kabul tarihi: 08.10.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 123-138

Submission Date: 04 May 2021

Approval Date: 08 October 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Bir tartışmada (dialegesthai), tartışmanın nesnelere bir araya getirmek olanaksızdır; bunun yerine biz, bunların sembolleri (symbola) için sözcükler (onomata) kullanırız ve sözcüklerden sonra gelenlerin tıpkı çakıl taşlarıyla hesaplama yapanların sayaçlarına (psephoi) bakıp düşündüğü gibi nesnelere de takip ettiğini düşünürüz. Ancak, gerçekte böyle değildir; çünkü sözcükler ve hesapların toplamı sayıca sonludur, buna karşılık, nesnelere sayıca sonsuzdur; dolayısıyla, söz (logos) ve her bir tekil sözcük (onoma) zorunlulukla daha fazla sayıda (pleio) şeyin simgesidir (semainein). Bu nedenle, sayaçlarla hesaplama yapmakta iyi olmayanların işin erbablarınınca aldatılması gibi tartışmalarda (logoi) sözcüklerin gücü konusunda toy olanlar da hem kendi tartışmalarında (dialegomenoi) hem de başkalarını dinlemede (akouontes) yanlış akıl yürütmenin (paralogizontai) kurbanı olur.²

Felsefe tarihi içerisinde, tartışmanın içeriğini oluşturan düşünsel ayrımlar, akıl yürütmeler ve bunların uzantıları olan argümanların, felsefi ilkeler üzerinde müşterek bir zemine imkân tanıyıp felsefi bilginin ilerleyişine katkı sağlayacağı beklentisi yaygındır. Bu beklenti, felsefi diyalogların ilk örnekleri nezdinde kimi zaman boşa çıksa da tartışmanın felsefe için ikinci planda olduğu söylenemez. Örnek vermek gerekirse Platon, *Meno*'da (Menon) sorduğu sorularla okuyucuya Menon'un erdemini neliği hakkındaki düşünsel konumunu bildirir. Bu sorularla birlikte okuyucu, Menon'un kendisine atfedilen birtakım düşünceler olduğunu anlar. Diyalogun kalan kısmında Menon, okuyucu nezdinde kendisine atfedilen düşünceleri yeniden dile getirmek için konuşmada bulunmak zorunda kalır. Bunu yapma amacı, kendi hesabına, düşüncelerini çarpıtılmaktan kurtarmaktır.³ Sonuçta söz konusu diyalogun neden aporetik olduğu anlaşılır. Çünkü diyalog, erdem kavramının ne olduğu hakkındaki felsefi bilginin ilerleyişine pek de katkı sağlayamayan bir tartışmaya dönüşür.

Tartışmanın, en genel anlamıyla, bir düşüncenin, konuşmacı tarafından hitap edilen tarafa veya kitleye iletimini içeren bir süreç olduğu söylenebilir. Bu sürecin başat ögesi ise konuşmadır. Konuşma (logos), Platon'un felsefesinde olduğu kadar Aristoteles'in felsefesinde de ön plana çıkar. Nitekim Aristoteles'in dil felsefesinin bir parçası olan iletişim modeli nezdinde konuşma, düşüncenin

² Aristotle, "Sophistical Refutations", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. W. A. Pickard-Cambridge, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, 165a6-18.

³ Plato, "Meno", *Plato: Complete Works*, ed. John Madison Cooper, D. S. Hutchinson, trans. G. M. A. Grube, Cambridge University Press, Cambridge, MA 1997, 72a-79e.

hitap edilen kitleye iletim imkânını sağlayan önemli bir araçtır. Yani, (1) konuşmacı, (2) konuşma, (3) içerik bağlamı (4) taraf veya kitle ve (5) mesaj olmak üzere beş temel öğeden müteşekkil olan söz konusu iletişim modelinde, konuşmasıyla birlikte konuşmacı merkezdedir; hitap edilen taraf veya kitleye ancak içerik bağlamından sonra gelir. Çünkü konuşma (logos), duyulabilir bir öğrenim aracı olmasıyla ayırt edici niteliğe sahiptir:

İlineksel olarak (kata symbebekos), akla (phronesis) en çok katkısı olan duymaktır (akounein). Konuşma (logos) kendi başına olan (to kath'hauto) değil de ilineksel olarak (kata symbebekos) duyulabilir olması nedeniyle bir öğrenim aracıdır; çünkü sözcüklerden (onomata) oluşur ve her bir sözcük bir semboldür (symbolon). İşte bu nedenle, doğuştan birtakım duyu organlarından noksan olanlar arasında körler, sağır ve dilsizlerden daha akıllıdır.⁴

Aristoteles'in iletişim modelinin, modern iletişim modellerine benzer olduğu kadar söz konusu modellerden çeşitli farklılıklar da barındırdığı söylenebilir.⁵ Örnek vermek gerekirse önceki satırlarda üzerinde durulmuş olduğu gibi, Aristoteles'in iletişim modelinde konuşmacı ve konuşmasına verilen merkezi önem, bu model içerisinde geribildirim rolünün tamamıyla göz ardı edildiği anlamına gelir.⁶ Buna rağmen, iletişim kavramını, genel olarak kodlanmış bir simgeler kümesi olarak tanımlamak mümkündür. Bu açıdan düşünüldüğünde, iletişimin yazılı veya sözlü olmak üzere kodlama işlemi yapan bir gönderici ile kodlama çözüm işlemi yapan bir alıcı arasında gerçekleşen bir faaliyet olduğu söylenebilir. Konuşma, nesnelere sözcükler aracılığıyla iletir. Ayrıca nesnelere temsil eden sözcükler, müşterek simgeler olarak da gösterilebilir. Ancak simgeler ve sözcükler tam olarak karşılıklı bir ilişki içinde de değildir; çünkü aralarında doğal bir ilişki yoktur. Kısacası, yazılı veya sözlü iletişimde lisanın nesnelere vasıtasıyla gerçekliği temsil etmesi, gerçeğin bizatihi kendisini yansıtmaz. Bu açıdan Aristoteles'in görüşlerinden bağımsız olarak, lisanın, yalnızca kendi yasalarına uyan ve insana özgü olan sistematik bir yapı olarak anlaşılabilir.⁷

Aristoteles, dilin iletişimsel fonksiyonunu, lisan simgelerinin isteğe bağlı kullanımını olarak görür. Bu düşüncesi itibarıyla da o lisan kullanımında uylaşım

⁴ Aristotle, "Sense and Sensibilia", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. J. I. Beare, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, 437a11-18.

⁵ Karş. Bkz. Lasswell (1948), Shannon & Weaver (1949), Osgood & Schramm (1954), Berlo (1960), Westley & MacLean (1957), Barnlund (1970), Dance (1967).

⁶ Maiti, Syamales & Sadhukhan, Sweetey, *E-Commerce & Business Communication*, McGraw Hill Education (India) Private Limited, Gautam Buddh Nagar, Noida, UP 2020, s. 16.

⁷ Aristotle, "De Interpretatione", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. J. L. Ackrill, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, 16a20-28.

kavramını ortaya koyar. Diğer türlü, yazılı veya sözlü belirteçlerin (tokens) tamamı uyulaşım olmaksızın hiçbir anlam ifade etmez. Bu anlamsızlık hali, para analogisiyle birlikte düşünülebilir.⁸ Çünkü para da (nomisma) lisan gibi uyulaşımaldır. Sosyal alanda kullanılır ve meşruiyeti belli bir kanun (nomos) çerçevesinde belirlenmiş doğal olmayan bir araçtır. Sonuç olarak, Aristoteles nezdinde, dil konusunda en az iki ayrımın yer alması gerektiğinden bahsedilebilir. Bunlar da (1) uyulaşım sal lisan ve (2) doğal dil olarak belirlenebilir.

Öte yandan, sözel iletişimin fiziksel kısmının, lisanın tam anlamıyla kavranmasını zorlaştırabileceğine de dikkat çekilmelidir. Bu yüzden ki Aristoteles, anlaşılmasız sesler ve eklemli sesler arasında da bir ayrıma gitmeyi tercih eder. Eklemli seslerin, düşünceleri ifade etmesi, yalnızca sesin rastlantısal bir niteliğidir. Çünkü konuşulan sesler zihinsel izlenimlerin simgeleridir, eş deyişle, konuşulan sesler, zihinsel izlenimlerin, bir kurala bağlı olarak düzenlenmiş biçimleridir.⁹ Dolayısıyla, rastlantısal olarak, bu izlenimler, bir konuşma haline gelir. İşte bu nedenle, ses de Aristoteles'e göre, farklı anlamlandırmalar ve iletişim türleriyle ilişkilendirilmesi gereken fiziksel ve dilbilimsel yönleri sahip bir şey olarak ön plana çıkar. Aristoteles buradaki nüansı vermek için, simgeleri belirtmek amacıyla kullandığı *semeion* sözcüğünü, simgeler ve düşünceler arasındaki ilişkiyi açıklamak için de kullanma yoluna gider.

Tıpkı, bir kişinin karşısındaki kişiye gülümsemesinin bu kişinin dostça tavrını simgelemesi gibi bir simge de doğal olarak bir nesneyi imler. Ancak Aristoteles düşünceler, sözcükler ve nesnelere arasındaki isteğe bağlı ve uyulaşım sal olan dilbilimsel ilişkiyi belirtmek amacıyla *symbolon* sözcüğünü tercih eder. Aristoteles'e göre sözcükler, nesnelere değil düşüncelerle doğrudan uyulaşım sal bir ilişki içerisindedir.¹⁰ Yani, düşünceler ve nesnelere arasındaki ilişki sözcüklerin de araya girmesiyle dolaylı bir yoldan sağlanır. Sözcükler nesnelere düşünceler vasıtasıyla gönderimde bulunur ve nesnelere yerlerini tutar.

⁸ Aristotle, "Nicomachean Ethics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. W. D. Ross & J. O. Urmson, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, 1133a29-32.

⁹ Kretzmann, Norman, "Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention", ed. J. Corcoran, *Synthese Historical Library*, Cilt: 9, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1974, s. 6.

¹⁰ Kasabova, Anna & Marinov, Vladimir, "Aristotle on Verbal Communication: The First Chapters of De Interpretatione", *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*, Cilt: 7, Sayı: 2 (June 2016), s. 246.

Sözün Parçaları: Harf, Sözcük ve Fiil

Aristoteles, hiçbir eserinde lisan sözcüğünü kullanmaz. Onun lisandan kastı, sözü oluşturan parçalardan müteşekkil bir yapıdır.¹¹ Bu açıdan lisan (dialektos), konuşma, söz, yerine göre tümce, ifade ve tartışma gibi anlamları olan *logos* sözcüğü ile karşılanır.

Aristoteles'e göre bir sözcük (onoma), zaman bildirmeyen (semainein) uyuşimsal bir lisani girdidir.¹²

Bir sözcük (onoma), zaman bildirmeyen, parçaları kendi başına anlamlı olmayan (semantikon kekhorismenon) uyuşimsal olarak anlamlı (semantike) bir sestir (phone). 'İyi-at'taki (Kalippos) '-at' (hippos), 'iyi at' (kalos hippos) ifadesinde (logos) olduğu gibi kendi başına (kath'hauto) bir şey belirtmez (semainein).¹³

Öte yandan, fiil (rhema) ise, zaman bildiren (to prossemainon khronon) ve bir öznenin yerini tutan uyuşimsal atıf simgesidir (semeion). Söz gelimi, 'iyileşme' kendi başına ve zaman bildirmeyen bir sözcükken, 'iyileşir' hem zaman bildiren hem de bir özne olarak tümce içinde yer alan sözcüklerin yerini tutan bir fiildir.¹⁴

Aristoteles'in lisan tanımı, sesin (phone) dil organı (organon) vasıtasıyla telaffuzdur (diarthosis); telaffuzda kullanılanlar ise, ünlü harfler ve ünsüz harflerdir. Ünlü harfler ses ve gırtlak yoluyla, ünsüz harfler ise, dil organı ve dudaklar yoluyla üretilir.¹⁵

De Interpretatione (Peri Hermeneias), ilk bakışta kuramsal mantık konularını içeriyor gibi görünse de¹⁶ bu imlemenin kendisi yanıltıcı olabilmektedir.¹⁷ Örnek olarak, nedensel belirlenimcilik gibi önemli felsefi doktrinler de metin içerisinde eleştirel olarak serimlenir.¹⁸ Söz konusu metnin, anlambilim tarihi açısından oldukça önemli bir metin olduğu ise yadsınmaz.¹⁹

¹¹ A.g.e., s. 241.

¹² Aristotle, *De Interpretatione*, 16b7.

¹³ A.g.e., 16a19-22.

¹⁴ A.g.e., 16b6-10, 19-20.

¹⁵ Aristotle, "History of Animals", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. d'A. W. Thompson, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, 535a-b.

¹⁶ Aristotle, *De Interpretatione*, 16a.

¹⁷ Rescher, Nicholas, "Truth, and Necessity in Temporal Perspective", *The Philosophy of Time: A Collection of Essays*, ed. Richard M. Gale, MacMillan Press Ltd., London 2000, s. 183.

¹⁸ Aristotle, *De Interpretatione*, 18a28-19b4.

¹⁹ Kretzmann, *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, s. 3.

Aristoteles *De Interpretatione*'un daha ilk satırlarında metin boyunca ele alacağı konuların neler olduğunu şöyle sıralar:

İlk olarak, bir sözcük (onoma) [İkinci Bölüm] ve bir fiilin (rhema) neliği [Üçüncü Bölüm] konusunda, daha sonrasında ise, bir değilleme, bir evetleme [Beş ve Altıncı Bölüm], bir önerme ve bir tümcenin (logos) neliği [Dördüncü ve Beşinci Bölüm] konusunda bir uzlaşmaya varmalıyız.²⁰

Dikkat edilecek olursa, Aristoteles'in bu sıralamayı takip etmesinin bir nedeni olduğu anlaşılır. Çünkü Aristoteles özelden genele, parçalardan bütüne doğru bir sıralamayı takip eder. En nihayetinde, beşinci bölümün konusunu oluşturan ve biraz önce de belirtildiği gibi konuşma, söz, tümce gibi birçok anlamda kullanılan *logos*'un da en az bir sözcük ve bir fiille oluşturulan lisani bir yapı olması bakımından sözdizimsel olarak anlamlı bir ifadeyi sağlamada yeterli olduğu fark edilir.²¹ Ancak Aristoteles'in asıl ilgisi, sözdizimsel lisandan ziyade konuşma seslerine dayalı lisanın kendisine odaklıdır.²²

Bir sözcük (onoma), konuşulan anlamlı bir sestir (phone semantike), ayrıca sözcükler sözdizimsel girdiler değildir; çünkü her birinin dilsel bir statü kazanması uylaşım vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu açıdan, *De Interpretatione*'da, onun tarafından inceleme nesnesi haline getirilenlerin, insana ait olan konuşmanın parçalarına koşut olduğu söylenebilir.

Aristoteles bu koşutluğu imlemek adına, ruhta için olan etkilenimler (ta en tei psykhei pathemata), sözcükler (onomata) olarak anlaşılması gereken seslendirmeler (ta en tei phonei) ve yazılı harfler (ta graphomena) arasında üçlü bir ayırım yapar. Ruhta için olan etkilenimler, seslendirmelerle, seslendirmeler ise yazılı harflerle temsil edilir. Aristoteles'e göre, harfler (grammata) ve sesler (phonai) herkes için aynı olmasa da simgeler (semeia) temsiller ettikleriyle ruhta için olan etkilenimlerin evrenselliğine vurgu yapar:

Konuşulan sesler (phonai), ruhun (psykhe) etkilenimleri veya izlenimlerinin (pathemata) sembolleridir (symbola); grafiksel simgeler veya yazılı harfler de (ta graphomena), konuşulan sözlerin sembolleridir. Harfler (grammata) gibi konuşmak da tüm insan ırkları (ethnos) için aynı değildir. Ancak, ruhun etkilenimlerinde tüm insan ırkları için bu sesler aynı simgelerdir (semeia) ve

²⁰ Aristotle, *De Interpretatione*, 16a1-2.

²¹ Boger, George, "Aristotle's Underlying Logic", *Handbook of the History of Logic*, eds. Dov M. Gabbay & John Woods, Elsevier B.V., NX Amsterdam 2004, s. 120.

²² Hudry, Jean-Louis, "Aristotle on Language and Universal Proof", *The Road To Universal Logic, Studies in Universal Logic*, eds. Arnod Koslow & Arthur Buchsbaum, Springer International Publishing AG., Cham 2015, s. 268.

etkilenimlerin nesnelere de (pragmata) temsil veya benzerlik, suret veya kopyalar (homoiomata) olmaktadır.²³

Yukarıdaki pasajdan takip edilebileceği gibi Aristoteles'e göre, konuşulan ve yazılan sözcükler, ruhun etkilenimlerinin simgeleridir (semeia) ve bu simgeler de şeylerin veya nesnelere (state of affairs) benzerlikleridir. Semboller (symbola) bir şeyi ifade etmek veya söz konusu şeye atıfta bulunmak için kullanılırken, simgeler (semeia) doğrudan doğruya söz konusu şeyi gösterir. Bu da Aristoteles'in, dilbilimsel girdiler olan simgeleri, ruhun etkilenimlerinin simgeleri olarak (ta en tei psykhei pathemata) kesin bir biçimde belirlemeye çalıştığını gösterir.²⁴

Ruhta içkin olan etkilenimler veya izlenimler (pathemata tes psykhes), *noein* fiiliyle bağlantılıdır. Çünkü düşünmek (to noein) de tamamıyla etkilenimler veya izlenimlerle gerçekleştirilen bir faaliyettir. Bu açıdan, ruhta içkin olan etkilenimler veya izlenimlerden kastedilenin, aynı ilişki sözcükler ve nesnelere arasında da mevcut olmak üzere düşüncelerin kendisine karşılık geldiği belirtilebilir.²⁵

129

Sözcük, Harf, Hece ve Ses

Aristoteles, sözcüğü, sesle (phone), uyuşuma göre (kata syntheken) anlamlı olmayla, zamanla ve parçaları bütünden ayrışık olmama gibi tanımlarla ilişkilendirir. Sırasıyla, aşağıda verili olan iki pasaj takip edilirse bu ilişkilendirme daha iyi anlaşılabilir:

Sözcük (onoma), uyuşumla anlam kazanan (kata syntheken), zamana gönderimde bulunmayan, hiçbir parçası bütünden ayrışık olarak anlamlı olmayan bir sestir (phone).²⁶

Uyuşumsal (kata syntheken) olduğunu söylüyorum, çünkü hiçbir şey bir sembol (symbolon) olmadığı müddetçe doğası gereği (physei) bir sözcük değildir; ne de olsa vahşi hayvanların harfsiz gürültüleri (agrammatoi psophoi) bile bir şeyler anlatır, ancak hiçbiri birer sözcük değildir.²⁷

Özellikle ikinci pasajda geçen harfsiz gürültü (agrammatoi psophoi) vurgusu, sesin kaplamalı olduğunu vurgular. Çünkü hiçbir *psophos*, *phone* değildir.

²³ Aristotle, *De Interpretatione*, 16a3-8.

²⁴ A.g.e., 24b1-2.

²⁵ A.g.e., 16a13-15.

²⁶ A.g.e., 16a18-19.

²⁷ A.g.e., 16a26-9.

Bu açıdan, Aristoteles nezdinde, gürültü ve ses arasında da keskin bir ayrımın olduğu söylenebilir. Ne de olsa yalnızca insana özgü olan lisan, anlamlı seslerin (phonai semantikai) grafiksel notasyonudur. Ancak, diğer hayvanlarda böyle bir şey yoktur; çünkü çıkardıkları sesler harfsiz olmaları nedeniyle bölünemez.²⁸

Buradaki notasyon sistematik bir yapı olan alfabe ile koşuttur. Alfabedeki grafiksel simgeler (graphemes), lisandaki sesbirimlerine (phonemes) tekabül eder. Her bir grafiksel simge (grapheme) ve sesbirim (phonem) çeşitli kombinasyonlarla karmaşık bir yapıya kavuşturulabilir. Aristoteles, bu küçük birimleri, yani, *grapheme* ve *phoneme*'yi, harf (gramma) ve anlamlı ses (stoikheion) olarak adlandırır.²⁹

Aristoteles'in yapmış olduğu uyuşimsal olma (kata syntheke) vurgusu, lisanın (dialektos) yapay bir bileşik olduğunu dolaylı olarak da ima eder. Çünkü *syntheke*, uyuşım anlamına geldiği gibi tekil bir bileşik anlamına da gelir. Böylece, tıpkı Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de uyuşimsallıktan kasıt, doğal olanın tam zıttında olmaya eşit düşer.³⁰

Bu nedenle lisan, uyuşıma dayalı olmasıyla yapay bir olgu olarak bütünlük kazanır; çünkü aynı zamanda doğal olmayan bir bileşiktir. Bu da sözün (logos), bütün hayvanlar arasında neden bir tek insanda olduğunu netleştirir.³¹ Çünkü insan dışındaki hayvanlar lisani uyuşım yapma olanağından mahrumdur (dialegetai).³²

Nihayetinde söz (logos) anlamlı sesler (phonai semantikai) bütünüdür ve en az bir sözcük (onoma) ve bir fiilden (rhema) oluşur:

Söz (logos), parçaları sözcük olarak kendi başına anlamlı olan, ancak bir evetleme (kataphasis) veya değilme (apophasis) olmayan anlamlı sestir (phone semantike). Açıklayacak olursam, örneğin, 'insan', şöyle ya da böyle olmasa da (çünkü bu sözcüğe bir fiil eklenirse bir evetleme veya değilme olacaktır) bir anlam ifade eder; ama heceleri kendi başına anlamsızdır. 'Kasnak'taki (mus) 'kas' (us)

²⁸ Aristotle, "Poetics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. I. Bywater, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, 1456b22-25.

²⁹ A.g.e., 1456b20; Aristotle, "Parts of Animals", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. W. Ogle, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, 661b14-15; Aristotle, "Metaphysics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. W. D. Ross, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, 1014a26-31.

³⁰ Aygün, Ömer, *The Middle Included: Logos in Aristotle*, ed. John Russon, Northwestern University Press, Evanston, IL 2017, s. 160.

³¹ Aristotle, "Politics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. B. Jowett, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, 1253a10-11.

³² Aristotle, *History of Animals*, 536b32-537a3.

da kendi başına anlamlı değildir; bu, sadece kendi başına bir sestir (phone).³³

Her bir sözcük ve fiil kendi başına anlamlı olsa da kendi başına (kath'hauto) bir evetleme (kataphasis) veya değilme (apophasis) olmayan hecelerden oluşur ve heceler kendi başına anlamsızdır. Hece, lisanî olarak herhangi bir varlığa gönderimi olmayan bir sestir. Çünkü uyuşimsal (kata syntheken) bir anlama sahip değildir.

Dolayısıyla, 'kasnak' sözcüğündeki 'kas', hayvanlarda kasılarak veya açılarak vücudun her türlü devinimini sağlayan, tellerden oluşan organ ve bu organın teli dokusu anlamındaki 'kas' sözcüğünü karşılamamaktadır.

Özetle, hece, anlamlı bir ses (phone semantike) olan sözcüğün³⁴ aksine anlamsız bir sestir (phone asemos).³⁵

Ses ve Gürültü Arasındaki Fark

Ses ve gürültü ayrımını netleştirmek için *akounein* fiiline bakmak yeterli olabilir. Söz konusu fiil, kabaca duymak anlamında kullanılır. Genitif veya akuzatif kullanımlarıyla ise dinlemek, öğrenmek veya bir şey dinlemek anlamında değil de bir şey duymak anlamına gelecek biçimlerde kapsamlıdır:

Arı veya arıya benzer herhangi türde sesleri duyamayan (psophon akounein) hayvanlar zekidir (phronimos) ama öğrenmeden de yoksundur.³⁶

Bu pasajda *akounein* fiili genitif kullanılmıştır ve nesnesi sestir (psophos).³⁷ Ses, bir cismin bir başka cisimde oluşturduğu bir darbenin ürünüdür. Sesin açığa çıkması için bir titreşim olmalıdır; çünkü darbe oluşturan cismin devinimi için, bu cismin hava akışını geçmesi gerekir.³⁸

Aristoteles hatta genel olarak Antik Yunan'da sestem kasıt, bir nesnenin başka bir nesneye çarpmasıyla oluşan akustik etkidir.³⁹ Yani, akustik bir etki olan ses için, en az iki nesnenin birbirine çarpması gereklidir.⁴⁰

³³ Aristotle, *De Interpretatione*, 16b26-32.

³⁴ Aristotle, *Poetics*, 1457a11-12.

³⁵ A.g.e., 1456b35-36.

³⁶ Aristotle, *Metaphysics*, 980b23.

³⁷ Aygün, *The Middle Included: Logos in Aristotle*, s. 147-148.

³⁸ Aristotle, "On The Soul", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. J. A. Smith, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, 419b22-24.

³⁹ Aygün, *The Middle Included: Logos in Aristotle*, s. 148.

⁴⁰ Aristotle, *On The Soul*, 419b9-12.

Dolayısıyla, bu nüanslar, genel anlamda ses olarak verilen *psophos*'un, esasında, akustik bir etki olduğunun anlaşılmasını sağlar ve bu anlamıyla söz konusu sözcüğün, anlaşılmaz sesleri, eş deyişle gürültüleri de kapsadığı fark edilir. Keza Boethius'tan itibaren Aristotelesçi Orta Çağ yorumcuları da *psophos*'u gürültü (sonus) olarak, *phone*'u da ses (vox) olarak Latinceye çevirmeyi uygun görmüşlerdir.⁴¹

Simge, Sembol, Ses ve Söz

Tarihsel kökeni itibarıyla *semeiotike* sözcüğü, bir isim olarak, Antik Yunan tıp dilinde tıbbi simge bilimi anlamına gelecek biçimde kullanılır. Bu haliyle, bir rahatsızlığın veya hastalığın simgesi olan semptom (symptoma) sözcüğüyle bağlanak halindedir. Ancak, özellikle Platon ve Aristoteles terminolojisinde simge (semeion) sözcüğünün kullanımı daha kapsamlı bir hal almaya başlar, devamında ise Orta Çağ ve Rönesans filozoflarının ilgi alanlarının önemli bir çalışma parçası olur.⁴²

Simge çalışmaları, özellikle İngiliz Aydınlanma Düşüncesi'nin önemli figürlerinden biri olan John Locke'la birlikte ciddi bir ivme kazanır. Öyle ki Locke, insanın anlama yetisini baz alarak, bilimin *physica*, *practica* ve *semeiotike* (semeiotike) olmak üzere üç farklı sınıftan müteşekkil bir yapı olduğunu öne sürer. *Semeiotike* ise ona göre, simgelerin öğretisidir. Söz konusu öğreti, sözcüklerin en uyuşumsal halleriyle, yani, simgeleriyle ilgilenir, ayrıca, koşulların sağlanması durumunda bu öğreti zihnin bir şeyleri anlamak ve anladıklarını birer bilgi halinde başkalarına aktarmak için yararlandığı simgelerin doğasını inceleme nesnesi haline getiren bir *logike*'dir. Dolayısıyla, simgeler (semeia) düşüncelerin karşılıklı iletimi için azami ölçüde gereklidir.⁴³

Locke'un simge üzerine olan düşüncelerinin büyük ölçüde Aristoteles'ten devralındığının dile getirilmesi olanaklıdır. Çünkü Aristoteles de yazılı harfleri (ta graphomena), lisanı oluşturan seslerin sembolleri (symbola) olarak (ta en ti phonei) tanımlar. Ayrıca iletişimi, iyi ve ikna edici konuşma olarak, *ethos* (güvenilirlik), *pathos* (konuşma yeteneği) ve *logos* (argüman) gibi geliştirici unsurlarla birlikte düşünür.

⁴¹ Eco, Umberto, *The Limits of Interpretation*, Indiana University Press, Indianapolis, IN 1994, s. 114.

⁴² Budrevičius, Algirdas, "Semiotic Insights into Aristotle's Theory of Being: Definition and Model of Sign", *Informacijos Mokslai*, Cilt: 62 (January 2012), s. 113.

⁴³ Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Kenneth P. Winkler, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, IN 1996, kitap IV, böl. XXI.

Tıpkı Platon gibi Aristoteles de lisanı, sese ait olanın (phonos) notasyonu veya temsili olarak görür. Bu görüş, söz (logos) ve parçalarının öncelikle ses (phone) olarak tanımlanmasının nedenlerinden biridir.⁴⁴ Öte yandan, konuşulan sesler (phonaı) ve grafiksel simgeler veya yazılı harfler (ta graphomena), ruhun etkilenimleri veya izlenimlerinin simgeleridir. Tüm bunlar, nesnelere (pragmata) temsil veya benzerliği, suret veya kopyaları (homoiomata) olmalarıyla, Aristoteles'in simgeleri (semeia), ruhta içkin olan etkilenimlerin (ta en tei psykhei pathemata) sembolleri (symbola) olarak net bir biçimde tanılamaya çalıştığını gösterir.

Aristoteles nezdinde, anlamlı sese (phone semantike) karşılık gelenler harflerdir (grammata). Seslerin (phonen) anlamlılığı sözcükleri oluşturur. Sözcükler ise, uylaşımla sembollere (symbola) dönüşür. Çünkü uylaşım, sözcüğün sestene (phone) ayrışmasını sağlar. Uylaşımla bir sembol halini alan ses, esasında, şeyleri veya nesnelere (pragmata) temsil eden bir sözcüktür:

Dört ayaklı bir memeli de (viviparous quadrupeds) değişik türlerde sesler (phonaı) çıkarır, ancak bir lisanı yoktur (dialekton): lisan insana (anthropos) özgüdür. Çünkü her lisanı olanın sesi (phoneı) varken her sesi olanın lisanı yoktur.⁴⁵

Öyleyse, seslerin (phonen) doğal bir anlamı vardır. Lisan, insana özgü uylaşımsal karakteriyle belirgin olan anlamlı seslerden müteşekkil yapay bir bileşik olsa da sesin insan dışındaki hayvanlar açısından da belirgin bir önemi olmadığı söylenemez. Örneğin, aslanın kükremesi aslanlar için, köpeğin havlaması diğer köpekler için bir anlam ifade eder. Ancak bu anlam, tıpkı insanların lisanında olduğu gibi ruhta içkin olan etkilenimlerin iletilmesi için bir uylaşımsallığa tabi değildir; çünkü bu sesler (phonaı) doğası gereği (physei) bir anlam ifade eder.⁴⁶ Keza birçok hayvan sese (phone) sahip olsa da bu hayvanlar için ses (phone), acı ve hazzın bir simgesidir (semeion):

Peki, aynı türden hayvanlar sadece bir ses çıkarırken insan neden birden çok ses çıkarabiliyor? Yoksa insanın gerçekte sahip olduğu tek bir ses var da birden çok konuşma biçimi (pathe) mi var?⁴⁷

⁴⁴ Quarantotto, Diana, "Aristotle on the Differences in Material Organisation Between Spoken and Written Language: An Inquiry into Part-Whole Relations", *Elenchos*, Cilt: 40, Sayı: 2 (November 2019), s. 334.

⁴⁵ Aristotle, *History of Animals*, 536b31-537a3.

⁴⁶ Walz, Matthew, "The Opening of 'On Interpretation': Toward a More Literal Reading", *Phronesis*, Cilt: 51, Sayı: 3 (January 2006), s. 245.

⁴⁷ Aristotle, "Problems", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. E. S. Forster, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, 895a4-6.

Söz (logos) anlamlı olmasını, ses veya sesin niteliğiyle almaz. Aristoteles'e göre, sözün anlamlılığı, sesin değişiklikleridir (pathe). Bu yüzden de söze anlam verenin sestem ziyade sesin değişiklikleri olduğu söylenebilir.⁴⁸

Dolayısıyla, sözü anlamlı kılan nasıl ki sesteki değişikliklerse, sözün sesle iletimini sağlayanlar da harfler (grammata) olur ve harfler de sesin değişiklikleridir (pathe). Öyleyse, tüm bu söylenenlerden şu çıkarım türetilir; sözün kendine özgü maddesi harflerdir; nihayetinde söz, sesli harflerden müteşekkil olan bir bileşiktir (syntheken).⁴⁹

Sonuç Yerine

Aristoteles nezdinde, sözü ve lisanı, eş deyişle, *logos*'u ve *dialektos*'u olanaklı kılan, onu diğer akustik etkilerden ayrıcalıklı kılan harfin (grammatos) varlığını zorunlu kılmaktadır. Böylece, harflerin (grammata) varlığı, gürültüden (psophos / sonus) ayrılan sesin (phone / vox), hem fizyolojik hem de anlamsal farklılığını temellendirir. Dolayısıyla, lisanın (dialektos), uylaşimsal olarak (kata syntheken) anlam kazanan sestem (phone semantike) başka bir şey olmadığı dile getirilebilir.

Chomsky'nin görüşünün itici gücü, lisanın esasında hayvanların kullandığı iletişim sistemlerinden farklı olmasını savunmasında yatsa da⁵⁰ bu itici gücün izleklerini Aristoteles'e değin takip etmenin olanaklı olduğu söylenebilir. Çünkü Aristoteles'e göre, hayvanlar içinde söz (logos) veya lisan anlamında cisimleşen *dialektos*'la, salt insanın sahip olduğu bir olgu olarak karşılaşılır.

Logos veya *dialektos*'un varlığı da böylece, yalnızca insanın, diğer hayvanlara kıyasla kendisi için neyin faydalı veya zararlı, dolayısıyla, neyin doğru veya neyin yanlış olduğu hakkında konuşabilmek için söze sahip olduğunun anlaşılmasını olanaklı kılar.⁵¹

Ancak, uylaşım ile anlam kazanmadığı müddetçe seslerin, insan dışındaki hayvanların çıkardığı doğal gürültülerden bir farkı olmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü sözcükler (onomata) ve semboller (symbola), sadece uylaşimsal olarak lisani bir statü kazanır.

⁴⁸ Aygün, *The Middle Included: Logos in Aristotle*, s. 156.

⁴⁹ Aristotle, *Parts of Animals*, 660a3-4.

⁵⁰ Zirin, Ronald A., "Aristotle's Biology of Language", *Transactions of the American Philological Association*, Cilt: 110 (January 1980), s. 325.

⁵¹ Aristotle, *Politics*, 1253a10-14.

Bir sözcük, Aristoteles açısından, konuşulan anlamlı bir sese (phone semantike) karşılık gelir⁵² ve anlamlı bir ses de uylaşım ile dilbilimsel bir girdi halini alır veya lisani bir statü kazanır.

Öyleyse, tüm bu aktarılanların, en başta da söylenmiş olduğu gibi Aristoteles için asıl odak noktası olmayan sözdizimini anlambiliminden ayırmada yeterli olduğu söylenebilir. Çünkü Aristoteles için, bir sözcüğün anlamlılığı, uylaşım vasıtasıyla bir sembol (symbolon) olmasına bağlıdır ve lisan da insanı diğer hayvanlardan ayıran bir bileşik olmasıyla konuşulan anlamlı sesler (phonai semantikai) bütünü olarak cisimleşir. Dolayısıyla, sözdizimsel semboller (symbola), içerdikleri anlamın yokluğunda lisani statüleri olmayan anlamsız (asemos) sesler (phonai) bütününden farksızdır.

⁵² Aristotle, *De Interpretatione*, 16b19-20.

KAYNAKÇA

- Aristotle, "De Interpretatione", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. J. L. Ackrill, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, ss. 72-101.
- Aristotle, "History of Animals", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. d'A. W. Thompson Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, ss. 774-993.
- Aristotle, "Metaphysics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. W. D. Ross, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, ss. 1552-1728.
- Aristotle, "Nicomachean Ethics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. W. D. Ross & J. O. Urmson, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, ss. 3718-4010.
- Aristotle, "On The Soul", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. J. A. Smith, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, ss. 641-692.
- Aristotle, "Parts of Animals", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. W. Ogle, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, ss. 994-1086.
- Aristotle, "Poetics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. I. Bywater, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, ss. 2316-2340.
- Aristotle, "Politics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. B. Jowett, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, ss. 1986-2129.
- Aristotle, "Problems", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. E. S. Forster, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, ss. 1319-1527.
- Aristotle, "Sense and Sensibilia", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. J. I. Beare, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, ss. 693-713.
- Aristotle, "Sophistical Refutations", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trans. W. A. Pickard-Cambridge, Princeton University Press, Princeton, NJ 1995, ss. 278-314.
- Aygün, Ömer, *The Middle Included: Logos in Aristotle*, ed. John Russon, Northwestern University Press, Evanston, IL 2017.

- Barnlund, Dean C., "A Transactional Model of Communication", *Foundations of Communication Theory*, ed. Kenneth K. Sereno & C. D. Mortensen, Harper & Row, New York, NY 1970, ss. 83-102.
- Berlo, David K., *The Process of Communication*, Holt, Rinehart & Winston Publishing Company, New York, NY 1960.
- Boger, George, "Aristotle's Underlying Logic", *Handbook of the History of Logic*, eds. Dov M. Gabbay & John Woods, Elsevier B.V., NX Amsterdam 2004, ss. 101-246.
- Budrevičius, Algirdas, "Semiotic Insights into Aristotle's Theory of Being: Definition and Model of Sign", *Informacijos Mokslai*, Cilt: 62, 2012, ss. 113-135.
- Dance, Frank E. X., *Human Communication Theory: Original Essays*, Holt, Rinehart & Winston Publishing Company, New York, NY 1967.
- Eco, Umberto, *The Limits of Interpretation*, Indiana University Press, Indianapolis, IN 1994.
- Hudry, Jean-Louis, "Aristotle on Language and Universal Proof", *The Road To Universal Logic, Studies in Universal Logic*, eds. Arnod Koslow & Arthur Buchsbaum, Springer International Publishing AG., Cham 2015, ss. 267-281.
- Kasabova, Anita & Marinov, Vladimir, "Aristotle on Verbal Communication: The First Chapters of De Interpretatione", *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*, Cilt: 7, Sayı: 2, 2016, ss. 239-253.
- Kretzmann, Norman, "Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention", *Synthese Historical Library*, Cilt: 9, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1974, ss. 3-21.
- Lasswell, Harold D., "The Structure and Function of Communication in Society", *The Communication of Ideas: A Series of Addresses*, ed. Lyman Bryson, Harper & Row, New York, NY 1948, ss. 37-51.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Kenneth P. Winkler, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, IN 1996.
- Plato, "Meno", *Plato: Complete Works*, ed. John Madison Cooper & D. S. Hutchinson, trans. G. M. A. Grube, Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge, MA 1997, ss. 870-897.

- Quarantotto, Diana, "Aristotle on the Differences in Material Organisation Between Spoken and Written Language: An Inquiry into Part-Whole Relations", *Elenchos*, Cilt: 40, Sayı: 2, 2019, ss. 333-362.
- Rescher, Nicholas, "Truth, and Necessity in Temporal Perspective", *The Philosophy of Time: A Collection of Essays*, ed. Richard M. Gale, MacMillan Press Ltd., London 2000, ss. 183-220.
- Schramm, Wilbur L., "How Communication Works", *The Process and Effects of Mass Communication*, ed. Wilbur L. Schramm, University of Illinois Press, Urbana, IL 1954, ss. 3-26.
- Shannon, Claude E. & Weaver W., *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, Urbana, IL 1948.
- Syamales, Maiti & Sadhukhan, Sweety, *E-Commerce & Business Communication*, McGraw Hill Education (India) Private Limited, Gautam Buddh Nagar, Noida, UP 2020.
- Walz, Matthew, "The Opening of 'On Interpretation': Toward a More Literal Reading", *Phronesis*, Cilt: 51, Sayı: 3, 2006, ss. 230-251.
- Westley, Bruce H. & MacLean, Jr. Malcolm S., "A Conceptual Model of Communications Research", *Journalism & Mass Communication Quarterly (JMCQ)*, Cilt: 34, Sayı: 1, 1957, ss. 31-38.
- Zirin, Ronald A., "Aristotle's Biology of Language", *Transactions of the American Philological Association*, Cilt: 110, 1980, ss. 325-347.

OTANTİK KENDİLİĞİN OLANAĞI

Volkan ÇİFTECİ*

ÖZ

Otantik [authentic] kendilik felsefe ve psikolojinin yoğun bir şekilde üzerine eğildiği bir konudur. Bu çalışmada Heidegger ve Bergson gibi iki düşünür ile Psikanalizin kurucusu Freud'un konuya yaklaşımlarını ele alıyoruz. Saptamaya çalıştığımız ilk şey, otantik anlamda kendiliğin olanaklı olup olmadığıdır. Eğer olanaklı ise, bu olanağın nasıl ortaya çıkarılabileceği, neden çok az insanda açığa çıktığı ve ortaya çıkmasının önündeki engellerin neler olduğu cevaplamaya çalıştığımız diğer sorulardır. Heidegger'e göre "otantik ben"e erişimimizin önündeki engel "herkes" [das man]; Bergson'a göre dışsal/mekânsal olandır. Freud için ise bu engelin üst ben [superego] olduğunu tespit ediyoruz. Bu üç düşünürde de, "otantik ben"e erişimin imkânını gösterebilmek, kelimenin gerçek anlamında "ben olmayan" [not I] ile aramıza mesafe koymamızı şart koşar. "Ben olmayan"la aramıza mesafe koymak, dışsal olandan kopmak, içimizdeki kontrol mekanizmasından sıyrılmak ne kadar mümkündür? Bunlar sahiden, otantik benliğimizi ortaya çıkarmaya yeter mi? Bu üç düşünürün, "otantik ben"in önünde engel olarak gördüklerini saptadığımız şey aynı potada eritilebilir mi? Otantik benlikten ne anlamalıyız? Bu çalışmada yukarıdaki soruları etraflıca ele alıp cevaplamaya girişiyoruz.

Anahtar Kelimeler: Kendilik, otantiklik, "ben olmayan", devingenlik, özgürlük.

THE POSSIBILITY OF AUTHENTIC SELF

ABSTRACT

The notion of authentic self is a theme toward which psychology and philosophy direct particular attention. In this paper, we treat this notion through the thoughts of two philosophers, namely Heidegger and Bergson, as well as Freud, the founder of Psychoanalysis. What we attempt to determine first is whether the authentic self is possible. We also answer other questions like how it is possible; why this phenomenon is so rare; and what hindrance it faces to get unlocked. On Heidegger's account, this hindrance is "the they" [das man]; on Bergson's, it is what is external/spatial. We recognize that, in Freud, it is nothing other than "superego". Thus, we assert that – for all the three philosophers – to get access to the authentic self, we must distance ourselves from what is "not I". However, is it really possible to break with "not I"; to dissociate ourselves from external; and to outstrip the inner control mechanism of ours? Are these really enough for us to unfold our authentic selves? Can these three "things" – the three thinkers take as hindrances – be met on the common ground? What should we understand by the authentic self? This paper also attempts to answer the above questions thoroughly.

Keywords: Self, authenticity, "not I", dynamism, freedom.

* Dr. Öğr. Üyesi, Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Psikoloji Bölümü, vcifteci@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5576-6255

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 139-154

Makalenin geliş tarihi: 10.07.2021

Makalenin kabul tarihi: 14.10.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 139-154

Submission Date: 10 July 2021

Approval Date: 14 October 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Eski, modern dönem öncesi toplumlarda insan, toplum içerisindeki görevleri ve rolleri üzerinden tanımlanırdı. Otantik [*authentic*] benlik ise modern dönem dünya görüşünün ürettiği bir idealdir. Modern dönemde benlik/kendilik kavramının ne olduğunu sorgulamaya başladığımız zaman karşımıza Descartes çıkar. Bunun belki de en önemli nedeni, Kartezyen benlik anlayışının, geleneksel düşünceye ve sağduyuya dayalı en makul yaklaşım olarak düşünülmesidir. Tözsel olarak ele alınan Kartezyen özne, tüm algı, düşünce ve deneyimlerin ardında yatan, zihinsel durumların [*mental states*] taşıyıcısı olan, bedenden bağımsız, kendinden menkul ve özü düşünce olan bir “şeydir”¹. Descartes’in yaklaşımı “benlik birliği” [*unity of the self*] olarak da düşünülebilir. Bu anlayış, benin tamamlanmış, birlik kazanmış ve değişime kapalı yegâne bir bütünlük olduğuna gönderme yapar. Ancak, bizim bu çalışmada üzerine eğileceğimiz yaklaşım Descartes’in anlayışının tersine, katmanlı benlik anlayışıdır. Heidegger, Bergson ve Freud’da kimi zaman örtük olan, kimi zaman ise açıkça göze çarpan yaklaşım, benliğin farklı yönleri (birimleri) olduğu ve bunlar arasında sürekli bir gerilim olduğudur. Bu da benliğin tamamlanmış ve birlik kazanmış olduğunun aksine sürekli bir devinim içinde olduğunu gösterir. Varoluşçu felsefede, Sartre’nin “varoluş özden önce gelir”² söyleminde kendini açığa vuran da, tamamlanmış bir ben olmadığı; “ben”in, yaşamında, deneyimlerinde, gündelik pratiklerinde kendini oluşturduğudur. Bu “ben”in, varoluşunda kendini (özünü) oluşturduğu, dolayısıyla devingen ve değişime açık olduğu anlamına gelir. Sartre bunu kısaca ifade etmek adına insanın gerçekliğine ilişkin: insan “ne değilse o olan ve ne ise o olmayan bir varlık gibi”dir der³. Bu, varoluşçuluğun ilk düşünürlerinden sayılan Heidegger için de, süreç düşünürü olan Bergson için de, Psikanalizin kurucusu Freud için de böyle görünür. Bergson’a göre insanın derin benliği dışsal (toplumsal) bir katman tarafından kaplanmıştır.⁴ Bu nedenle insan, bir dışsal-içsel gerilimi yaşayarak kendi özüne erişmeye; onu ele geçirmeye çabalamak zorundadır. Heidegger için de benzer şekilde, insan “herkes” [*das*

¹ Rene Descartes. *Meditations on First Philosophy*. (Ed. S. Tweyman). New York: Routledge, 1993; Rene Descartes. *A Discourse on the Method*. (Trans. I. Mclean). Oxford: Oxford University Press, 2006.

² Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk* (çev. A. Bezirci). İstanbul: Say Yayınları, 2005. 63.

³Sartre aslında bunu, otantik olmayan [*inauthentic*] bir benlik modu olarak anlaşılabilir “kendini aldatma” [*mauvaise foi/bad faith*] durumundaki insanı anlatmak için kullanır. Bkz, Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. (Çev. T. Ilgaz & G. Ç. Eksen). İstanbul: İthaki, 2009, 100-129.

⁴ Henri-Louis Bergson. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* (çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997, 153.

man] tarafından ele geçirilmiş ve içsel benini kaybetmiştir.⁵ Kendi içsel benine yeniden erişim sağlamanın tek yolu, toplumsal, dışsal, dünyevi, kültürel-tarihsel baskılara direnç göstermek, onlar tarafından yaratılan gürültüyü dindirip iç sesini dinlemektir. Yine Freud için: insanlar; toplum, kültür, uygarlık tarafından dayatılan ancak kendilerine çoğu zaman uygun düşmeyen taleplerden dolayı saldırganlık ve cinsellik temelli birçok istek ve düşüncelerini sürekli olarak baskılamaya çalışarak bir benlik üretir. Bu yaklaşımlar, benliğin oluşturulma süreci olduğuna; başka bir deyişle, onun devingen olduğuna gönderme yapar. Öyleyse çalışmamızın dayanak noktasını oluşturan düşünce, kendiliğin bitmiş bir “şey” olmadığı, aksine onu oluşturan birimler arasında sürekli bir çatışma olduğudur. Başka bir deyişle, kendiliğin devingen ve sürekli bir yapım/oluşum sürecinde olduğudur. Benliğin devingen olduğunu kabul etmek, mantıksal olarak, otantik benliği – öyle bir şey olanaklıysa – açığa çıkarmanın veya ona erişmenin olanağını da kabul etmek anlamına gelir. Çünkü erişilmesi için çabaya gerek duyan sahici benlik modu, değişip dönüşen benlik yaklaşımına göre, ulaşılabilirliği olanaklı olan bir varış yeri, belki de “son durak” olarak karşımıza çıkar. Ancak, buradaki “durak” benzetmesi bizleri yanıltmasın. Otantik benlik, son durağa ulaşıncaya kadar tamamlanacak bir süreç değildir; aksine, belki de sürekli oraya erişmeye çabalama sürecinde açılması olanaklı bir benlik modudur.

Otantik Kendilik

Otantik kendiliğin olanağı, devingen benlik yaklaşımı ile anlam kazanır. Bu da, kendiliğin zamansal olarak dönüşüp gelişebilen bir varlık olarak kabul edilmesi demektir. Bu dönüşüme etkide bulunacak, aile, çevre, toplum, kültür, uygarlık, kısacası dışsal olan etmenler kilit rol oynar. Öyleyse, “ben olmayan” [“not I”] olarak tanımlanabilecek dışsal olan şeyler, bu çalışmanın önemli uğrak noktalarıdır. Sağduyuya aykırı gibi görünse de, “otantik ben”e gidecek yolu döşeyecek olan taşlar, “ben olmayan” etmenlerden ibarettir. Öyleyse bu yol, söz konusu etmenleri etrafıca ele alıp onları anlamaktan geçer.

Otantik kendiliğe gidecek çetin yolu aydınlatma girişimimizden önce otantiklikten [authenticity] ne anlamamız gerektiğine bakmak yararlı olur. En yalın hali ile otantiklik kavramı kişinin “kendine has olması” veya “kendine karşı dürüst olmasına” gönderme yapar⁶. Otantik ben dış etmenlerin etkisinden

⁵ Martin Heidegger. *Varlık ve Zaman*. (Çev. Kaan H. Ökten), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

⁶ Taylor Carman. The Concept of Authenticity. (In H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall Eds.), *A Companion to Existentialism and Phenomenology* (ss. 229-239). Oxford: Blackwell Publishing, 2006, 209.

olabildiğince sıyrılmış, iç sesini duyabilen ve ona göre eyleyebilen (gerçek) ben anlamına gelir⁷. Bu kısa açıklamadan anlaşılacağı üzere, otantiklik, kendine has oluş bağlamında özgünlük [*originality*]; iç sesine kulak verebilme ve ona göre seçimler yapabilme anlamında özgürlük⁸; son olarak da eyleme geçebilme (praksis) anlamında devingenlik (zamansallık) ile yakından ilişkilidir. Otantik kendiliğin imkânı söz konusu bu üç temel kavram ile ilişkisinde ortaya çıkar.

Wilde şöyle yazar: "Antik dünyanın kapısında 'kendini bil!' yazıyordu. Oysa yeni dünyanın kapısında 'kendin ol' yazmalı"⁹. Peki, ama nasıl kendimiz olacağız? İlk bakışta; bu soru, "ben zaten benim" gibi bir cevap verilerek kısaca kestirilip atılabilecek gibi görünür. Bu soruya verilen cevap, mantıksal olarak "A=A" formunda yazılabilecek bir totoloji olarak değerlendirilir. Bu da, "cevap zaten bellidir"; "ben benimdir" ("A=A") ve "daha fazla şey söylemeye gerek yoktur" izlenimi bırakabilir. Ancak soru, derinlere indikçe, aslında pek de kolayca cevaplanabilecek bir soru olmaktan çıkar. Yukarıda açıklandığı gibi, otantiklik ancak çatışma, çaba, etkileşim, zamansallık, yani devingenlik zemini üzerinde anlam kazanır. Zaten, söz konusu üç düşünür de otantikliğin imkânının bu temelde olduğunu varsayar. Daha açık olmak gerekirse, Bergson, Heidegger ve Freud için insanın önceden belirlenmiş bir özü yoktur¹⁰. İnsan için önceden belirlenmiş bir yol olmadığı için, mutlak kurallar, kabuller, normlar da yoktur. İnsan yaşamsal süreçte, zamana yayılmış bir varlık olarak gündelik yapıp etmeleriyle kendini var eder ve ancak bireysel seçimleri sonucu "kendi" [*self*] olabilir. İnsan sürekli bir yapım sürecindedir; o bitmek tükenmek bilmez bir kendini üretme çabasıdır. Bu anlamada otantikliğin imkânı, devingen benlik varsayımında yatar.

⁷ Guignon, otantiklik idealini etraflıca ele alıp bu idealin sorunlarını ve imkânını birçok düşünürün fikirleri üzerinden tartışır. Farklı benlik anlayışlarına dair otantiklik ideali tartışması için Bkz. Charles Burke Guignon. *On Being Authentic*. New York: Routledge, 2004.

⁸ Beehler, otantiklik ile özgünlük ve özellikle de özgürlük arasındaki ilişkiyi sorgulayıp otantikliğin tamamen özgün olmayı gerektirmediği ve otantik olmanın özgürlüğe, zorunlu olarak, götürmeyeceğini iddia eder. Bkz. Rodger Beehler. *Freedom and Authenticity*. *Journal of Applied Philosophy*, 7(1), 1990, 39-44.

⁹ Oscar Wilde. "The Soul of Man under Socialism". In *De Profundis and Other Writings*, Penguin, Harmondsworth, 1973, 27.

¹⁰ Freud, her ne kadar saldırganlık ve cinselliğin hepimizde bulunan ortak dürtüler olduğunu iddia ederken insana bir öz atfeder gibi görünse de, kişilik kuramında üç katmanlı benlik görüşünü savunur. Buna göre, benliği oluşturan id, ego ve süper ego sürekli bir çatışması içerisindedir. Bunun yanı sıra, ben, "ben olmayan" ile bir etkileşim içerisindedir. Benliğin devinim içerisinde olduğu söylenirken kastedilen budur.

Bergson: Dışsal Olandan Kopuş

Bergson, süreç felsefesinin önde gelen düşünürlerindedir. Bu nedenle, Bergson'un düşüncesinde zaman, yaşamsallık, devinim, dönüşüm gibi kavramlar merkezi bir yer tutar. Bergson (1997) için kendilik durağan ve değişime kapalı bir şekilde anlaşılmaz. Aksine, kendilik, bir süreç, başka bir deyişle zamansal bir akış [*flux*] olarak düşünülür. Bu sahici/otantik benliğin imkânını ortaya serecek olan şey de, benliğin devingen oluşu, yani zamansal olarak değişip gelişebileceğidir.

Otantik benlik söz konusu olduğunda, özgürlük ve praksisin kilit bir oynadığını belirtmiştik. Deneyim dünyasında özgürlüğün imkânı, Bergson'un zamanı mekansallıktan koparıp onu "kesintisiz bir akış" [*uninterrupted flow*] olarak ele almasında yatar¹¹. Bu zaman (*süre*) [*duration; la durée*] anlayışı bilincin yaşamı olarak ele alınır. Bergson bilinç hallerini/zihinsel durumları ayrı ayrı sıralanmış mekânsal nesnelere kabul etmez. Onlar niceliksel değil, nitelikselidir. Bununla anlatılmak istenen şey şudur: her bir zihinsel durum bilinçte ayrıışık da olsa, uzamsal olmadığı için sınırlarının nerede başlayıp bittiği anlaşılabilir. Bireyselliklerini koruyabilen bu zihinsel durumlar, birbirlerine geçebilme özelliğine sahiptirler. Bu da zihin [*intellect*] ile değil, sezgi [*intuition*] ile anlaşılabilir metafizik bir olgudur. Bilincin dolaylı verileri olan tüm bilinç halleri; "saf zaman" yani *süre* olarak kabul edilir. *Sürede* olayların yan yana sıralanmasından, art arda gelmesinden ve birinin diğerinin nedeni sayılabileceği durumlardan bahsedilemez; öyleyse, *sürede* nedensellik olamayacağı iddia edilir.¹² Böylelikle Bergson, özgürlüğün imkânını – Kant'ın aksine¹³ – deneyim dünyasının sınırları içerisinde çeker.

Bergson'un zihin durumlarını; bireysellikleri koruyabilen, ilişkisel, iç içe geçmiş, birbirine dönüşebilen "niteliksel çokluklar" olarak ele alması, kendiliğin de aslında devingen ve zamansal olduğuna gönderme yapar. Bilincin yaşamının ta kendisi olan *süre* içerisinde mekânsal art ardalığın olmaması, genel anlamda

¹¹ Henri-Louis Bergson. *Yaratıcı Tekamül* (çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947.

¹² Leonard Lawlor and Valentine Moulard-Leonard. "Henri Bergson". (E. N. Zalta, Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/bergson/>

¹³ Kant için deneyim dünyasında her şey – tasarımlar (*representations/phenomena*) – neden-sonuç ilişkisi içerisinde. Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*. (trans. N. K. Smith) New York: St. Martin's Press, 1929. Bergson'a göre bu yaklaşım özgürlüğü deneyim dünyasının dışına iter. Oysa Bergson, bilinç hallerinin mekansal değil de zamansal bir düzen içerisinde olduğunu, yani aslında *sürenin* kendisi olduğunu ileri sürer. Bu niteliksel düzen içerisinde de neden-sonuç ilişkisinden ziyade, ancak özgür bir akış olabilir. Bkz. Henri-Louis Bergson, 1997.

neden-sonuç ilişkisinin de olmayacağına işaret eder. Bu da kendiliğin, seçimlerinde ve eylemlerinde özgür olabileceği düşüncesine kapıyı aralar. Ancak, tüm bunlara rağmen, Bergson (1997) için şu soruyu sormadan geçmek pek mümkün değildir: Nasıl oluyor da özgür eylemde bulunduğumuz anlar bu kadar yetersiz kalabiliyor? Nasıl oluyor da otantik kendilikler bu kadar az bulunabiliyor?

Bu soruları cevaplayabilmek için Bergson'un iki katmanlı benlik fikrine bakmak yararlı olur. Bergson'a (1997) göre, eğer bir çözümleme yaparsak, derin ve yüzeysel olmak üzere benliğin iki yönü ile karşılaşırız. Buna göre, derin olan benlik, içsel, asli ve zamansal olarak ele alınır. Yüzeysel benlik ise, dışsal, toplumsal ve mekânsal olarak düşünülür. Bu çözümlemede, içsel olan benlik yönümüz dışsallığın öylesine etkisi altına girer ki, dış bir tabaka ile kaplanır¹⁴; böylelikle onunla – “derin kendilik” ile – bağımız kopar. Bu durumda “ben”, “ben olmayan” tarafından ele geçirilir ve artık onun tarafından belirlenir. Şöyle ki, derin kendiliğimiz büyük çoğunlukla dışsal, yüzeysel, toplumsal olanın etkisi altında kalır. Dönem, toplum, kültür, uygarlık dediğimiz şeyler bizi şekillendirerek belli bir kalıba sokar. Kendimiz için yaşadığımızdan çok dışsal olan toplum için yaşarız; kendimize dürüst olduğumuz, iç sesimizi duyabildiğimiz anlar giderek azalır. Az düşünmeye, rutin yaşamaya, sıradanlaşmaya, mekanikleşip “herkesleşmeye” başlarız.¹⁵ Bu bir anlamda dışsallaşmak, yani mekansallaşmaktır. Derin olan içsel ve zamansal benliğimizi kaybettiğimiz nokta burasıdır. Böyle bir insanın özgür olması pek mümkün değildir. Özgünlüğün, içe dönüşün ve özgürlüğün olmadığı yerde, otantiklikten ve otantik benlikten bahsetmenin de yeri yoktur.

Bergson'a göre bu sıradanlık, mahkûm olduğumuz bir durum değildir. İçsel benliğimizi saran bu tabakayı kırmak, böylelikle otantikliğin önündeki engeli kaldırmak çoğunlukla elimizdedir. Bunu yapmanın yolu, kendimizi durağan ve dışsal olarak belirlenmiş varlıklar olarak anlamak yerine, içe dönmek, derin benliğimize (*süreye*) erişim sağlayabilmek; kendimizi zamansal, devingen varlıklar olarak yeniden yakalayabilmektir. Bergson, derinlere indikçe “gitgide daha özgün, diğerleriyle ölçülmez ve ayrıca ifade edilmez bir kişiliğin varlığını” ortaya çıkarabileceğimizi söyler.¹⁶ Bunu yaptığımızda, derin benliğimizi saran o köhneleşmiş tabaka yavaş yavaş kırılıp ortadan kalkacak ve benliğimiz kesintisiz olarak, yaşadığımız toplum içerisinde tüm engelleri aşarak

¹⁴ Henri-Louis Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, 153.

¹⁵ Volkan Çiftçi, “Bergson'da Zaman, Kendilik ve Özgürlük”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (2), 105-122, 2017.

¹⁶ Henri-Louis Bergson. *Gülme: Komiğin Anlamı Üzerine Deneme* (çev. U. C. Gökduman). İstanbul: Zeplin Kitap 2004, s. 12.

akmaya başlayacaktır. Benliğin, “kesintisiz akış” olarak ele geçirilen bu içsel ve zamansal yönü; özgünlüğün ve özgür eylemlerin koşulu olarak açık bir şekilde karşımızda belirir. Ancak, önceden belirttiğimiz gibi, “ben olmayan”ı tamamen dışarıda bırakmak söz konusu değildir. Buradaki temel konu, “ben olmayan”ın bizi bütünüyle belirlemesinin, kalıplara sokmasının ve sıradanlaştırmasının önünde durabilmek; bu baskıya direnebilmektir. Bundan sonra, “ben olmayan” olarak nitelediğimiz, yaşadığımız çağ, coğrafya, parçası olduğumuz toplum, diğer insanlar, kültür ve uygarlık ile kendi derin benliğimizin izin verdiği ölçüde kuracağımız bağ ve üretebileceğimiz ortaklık otantik benliğimizi açığa çıkaracak etkenler olacaktır. “Ben olmayan”ın “ben”e taktığı zincirler kırıldıktan sonra “ben olmayan” ile bir kesişim kümesi oluşturmak ve ona göre hareket etmek, kişinin kendi iç sesini dinlemesi ve kendisine karşı dürüst olmasıyla gerçekleşir. Aksini iddia etmek, yani, otantiklik için “ben olmayan”dan mutlak bir kopuş gerektiğini savunmak, otantik bir ben olmak şöyle dursun, sadece “ben” olmayı bile olanaksız kılar. Çünkü insan en nihayetinde, Aristoteles’in belirttiği gibi politik bir varlıktır [*zoon-politikon*]; o, sosyal-toplumsaldır.¹⁷ Bu bağlamda, otantik kendiliği özel olarak toplumdan kendini soyutlamış, genel olarak ise “ben olmayan”dan azade bir varlıkta aramak yolumuzu kaybetmek anlamına gelir.

145

Heidegger: “Herkes”e [*Das man*] Sırt Çevirme

Heidegger’i belirli bir akımın temsilcisi olarak tanımlamak oldukça güçtür. Heidegger, varoluşçuluğun öncülerinden olmasının yanı sıra, fenomenoloji ve süreç/yaşam felsefesi denince de akla gelen bir isimdir. Heidegger, genel anlamada insan varoluşunu ifade etmek için *Dasein* kavramını kullanır. *Dasein* “orada-olan” demektir; daha açık bir ifadeyle, o “dünyada olmaktır” [*Being-in-the-World*]. Bununla Heidegger, “dünyada diğerleri ile birlikte varolma”yı anlar¹⁸. Heidegger’e göre insanın özü varoluşundan ibarettir. Benlik durağan değildir; izleyeceği yol önceden belirlenmediği gibi, nasıl yaşayıp nasıl eyleyeceği de kendi seçim ve deneyimleri sonucu belirlenir. İnsan, bulunduğu yere adeta elinde hiçbir yol haritası olmadan “fırlatılmıştır” [*geworfenheit*]; kendi yolunu kendisi bulmalıdır. Bu nedenle insanın ne olduğu yaşayarak ve deneyimleyerek ortaya çıkar. İnsan önce var olur; sonra kendisi olur. Bu anlamda Heidegger için de benlik anlayışının değişip dönüşen, yani devingen olduğu açıkça görünür.

¹⁷ Aristoteles. Politika. (Çev. Mete Tuncay). İstanbul: Remzi Kitabevi 1975.

¹⁸ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 24.

Kendilik konusu Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı yapıtında etraflıca ele alınır. Heidegger, kendiliğin, otantik ve otantik-olmayan¹⁹ [*inauthentic*] olmak üzere iki varoluş kipi olduğunu iddia eder. Otantik-olmayan kendilik "Dünyada olmak" kavramı üzerinden anlaşılabilir. Bu kendilik kipinden kasıt, insanın kendisini diğer insanların arasında bulması ve dolayısıyla toplum, kültür ve tarih tarafından belirlenmiş olmasıdır. Böyle bir insan (henüz) sıradandır; hiçbir ayırt edici özelliği yoktur. Herkes gibi yaşar, herkes gibi inanır, herkes gibi düşünür. Bu durumda *Dasein* "başkaları"nın hâkimiyeti altındadır; o sahici anlamda kendisi değildir. Bu "her günkü kendi olma"yı Heidegger (herhangi) "biri" olma veya "herkes" olma olarak ifade eder.²⁰ Böyle bir insan "diğerleri"nin içerisinde kaybolmuş durumdadır; o, artık "herkes"tir ya da "hiç kimse". Bu durum Heidegger'in şu söyleminde daha açık hale gelir: "herkes başkasıdır ve kimse kendisi değil"²¹. Bu nedenle, kişi bu durumda kaybolmuştur. Bunun nedeni, otantik-olmayan kendiliğin diğerleri üzerine "saçılmış" durumda olmasıdır.²² Kişiye, otantikliği verecek olan şey diğerleri üzerine saçılmış olan kendiliğini yeniden ele geçirmektir; başka bir deyişle, kendi yaşamını yeniden kendinin kılmaktır.

Heidegger' göre "her günkü kendi olma", "herkes"in o denli hâkimiyeti altına girer ki, onun içerisinde yavaş yavaş çözünüp görünmez olur; varoluşu silinip gider:

Biz de artık herkes gibi keyif alıp eğlenir oluruz. Herkes gibi [...] sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan eder oluruz. Keza herkes gibi "büyük kalabalık" tan kendimizi geri çeker oluruz. Herkesin rezil dediğine biz de rezil diyor oluruz. Herkes belirli değildir, ama herkeştir [...] Hergünkülüğün varlık minvalini tayin eden herkeştir.²³

Tüm yaşamının sorumluluğunu elinde taşıması gereken (otantik) kendilik, bu otantik-olmayan durumda, sorumluluklarının tümünü "herkes"e devrederek, bu sorumlulukların yarattığı ağırlığın tümünden sıyrılır. Ancak, *Dasein* kendisini sürekli tasarlar; tasarladığı şey onun olanaklarıdır. Otantik

¹⁹ *Authentic* ve *inauthentic* terimleri, *Varlık ve Zaman*'ın K. H. Ökten tarafından yapılan çevirisinde "sahih" ve "gayri-sahih" olarak karşılanmıştır. Biz burada, makalenin bölümleri arasındaki ilişkinin kopmaması, akışının bozulmaması ve kafa karışıklığına neden olmamak için söz konusu terimleri "otantik" ve "otantik-olmayan" olarak karşılamayı daha yararlı bulduk.

²⁰ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 133.

²¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 135.

²² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 136.

²³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 133-134.

kendilik de onun (belki de en önemli) olanağıdır. “Herkes” ise bu olanakları özgürce planlaması ve açığa çıkarmasının önünde ciddi bir engeldir. Böyle bir durumda, insanın kendine has oluşu da, kendine dürüst oluşu da ve en sonunda, özgürlüğünün koşulu da elinden alınmış olur.

Guignon, Heidegger’in otantikliği şu şekilde anladığını söyler: insan olmanın anlamını seçkin ve ayrıcalıklı bir biçimde açığa çıkaran olanaklı bir yaşam biçimi veya varoluş modu.²⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da otantiklik [*eigentlich*] kavramını etraflıca ele alır. *Eigentlich* kelimesinin kökü olan *eigen*: “kendi” “özgü”, “halis” gibi anlamlara gelir; kişinin tam anlamıyla kendisine ait olan, ona özgü olan demektir.²⁵ Heidegger’e göre otantiklik “varoluşun birincitekil kişiye ait biricik yapısını” belirtir; bu da “benim olmaklık” [*jemeinigkeit*] yani, bir anlamda kendi(m)lik olarak ifade edilir.²⁶ Dolayısıyla, sahici kendiliğin imkânı “herkes”e sırt çevirmekte yatmaktadır. Bunun için yapılması gereken şey varoluşsal bir kopuş yaşamaktır. Ancak bu sayede *Dasein* elinden alınan yaşamını tekrar kendinin kılabilir; ancak bu sayede kaybettiği kendisini yeniden kazanabilir. Görüleceği gibi, Bergson’a koşut bir şekilde, Heidegger de otantikliğin olanağını “ben olmayan”dan sıyrılmakta arar. “Ben olmayan”ı da, zamanın ruhu, toplum, inanış, kültür gibi tüm etkenleri içerisinde barındıran “herkes” kavramı ile tarif eder. Elbette ki, daha önce de belirttiğimiz gibi, burada aranan şey, Heidegger’in “herkes” kavramında tüm ifadesini bulan “ben olmayan”dan mutlak bir kopuş, diğerlerine tümünden bir sırt çevirme değildir. Buradaki kilit nokta, “varoluşsal bir soyutlanma”dır [*existential solipsism*].²⁷ Kendimizi fiziksel olarak tüm dışsallıktan tamamen soyutlamak, ıssız bir adada tek başımıza hiçbir ilişkisellik taşımadan yaşamak, “ben olmaya” değil “olmamaya” giden bir yoldur. Bu, bizi hergünkü benliğimizden dahi uzaklaştıracak bir etkindir. Söz konusu varoluşsal soyutlanma ise, *Dasein*’i kendi varoluşu ile yüz yüze bırakacak olan bir durumdur. *Dasein*’i ilk kez (dünyada varolması anlamında), kelimenin gerçek anlamında, kendisi ile baş başa bırakır. Böylelikle, *Dasein*, yapıp etmelerinde özgür olduğunu, ancak seçimleri ve deneyimleri sonucu varlığının tatmin edici bir anlamı olabileceğini kavrar. Ancak ve ancak “kendine has” bir biçimde var olarak yaşamı kendinin kılabilceği gerçeğiyle yüzleşir. Bu sayede kendisine karşı dürüst olabilir. Bu yüzleşme, ölüme doğru oluşunu fark etmesi sonucu duyduğu kaygı [*anxiety*] ile olanaklı olur. Otantik-olmayan durumda, “herkes” tarafından hâkimiyet altına alınan

²⁴ Charles Burke Guignon, *Authenticity and the Question of Being*. (In D. McManus, Ed.), *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes from Division Two of Being and Time* (pp. 8-20). New York: Routledge, 2015, s. 8.

²⁵ Taylor Carman, *The Concept of Authenticity*, 233.

²⁶ Taylor Carman, *The Concept of Authenticity*, 233.

²⁷ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2.

Dasein, “herkes”in yatıştırıcı konuşması ve uyuşturucu varlığı karşısında silinip “hiç kimse” olmaya giderek tüm sorumluluklarını ona devreder. Tüm derinliğini yitirmiş olan *Dasein*, derin benliğini açığa çıkaracak olan kaygı duygusunun da üstünü örter. Kendi iç sesi [*the call*] ile bağlantısı kesilmiş olan *Dasein*’ın, “herkes”in yatıştırıcı sesini bastırarak iç sesini duymaktan başka bir çaresi kalmaz. Bunu yapabileceği ölçüde, “herkes”e sırt çevirir, kendi varoluşu ile yüzleşir ve duyduğu kaygı ile kendi olmaya doğru güçlü adımlar atmaya başlar. İşte bu sayede, diğerleri ile (aleyhine olan) bağlantısını koparabilir; onlara devrettiği sorumluluklarını tekrar ele geçirebilir. Ancak bu şekilde, kendi varoluşunu ve özgürlüğünü yeniden yakalayabilir. Kendi yapıp etmelerinin zemini ve dayanağı olarak “herkes” yerine biricik kendisini koyarak, kaybettiği kendisini otantik anlamda yeniden kazanabilir.

Freud: Ego-Süperego Çatışması

Psikanalizin kurucusu olan Freud, bir kişilik kuramı geliştirmiş ve benlik hakkında derinlemesine çalışmalar yapmıştır. Bu konudaki düşünceleri, öncelikle “kendilik birliği” [*unity of the self*] olarak kabul edilen benlik anlayışına yaptığı karşı çıkışta kendini gösterir. Freud’a göre benlik, farklı zamanlarda kendi özdeşliğini koruyabilen “yekpare bir bütünlük” değildir. Aksine, Freud “parçalı benlik” anlayışını savunur. Bu kurama göre benlik, id, ben [*ego*] ve üstben²⁸ [*superego*] adı verilen üç farklı birimin birbirleriyle olan çatışmasından ibarettir. Süregelen bu çatışmanın dinamiklerini anlamak ve Freud’un benlik/kişilik konusundaki düşüncelerine nüfuz edebilmek, bilinç-bilinçdışı, saldırganlık, cinsellik, libido, haz-gerçeklik ilkesi, otorite figürleri, uygarlık gibi önemli kavramları incelemekle olanaklı olabilir.

Freud’a göre “ben” katmanlıdır; id, *ego* ve süperego’nun süregelen çatışmasından ibarettir. Benliğin bir birlik olarak ele alınmamasının nedeni Freud’un bilinçdışı süreçlerin var olduğu varsayımında yatar. Freud’a göre ego, bilinçdışı süreçler (korku, arzu vb.) tarafından sürekli baskılanır. Bilinçdışı süreçlerin *ego*’ya hükmetme çabası bir gerilimin ortaya çıkmasına neden olur; bu gerilim sürekli devam eder.²⁹ Ancak id, *ego* ve süperego birbirinden kesin çizgilerle ayrılabilen birimler değildir; kimi zaman, hangisinin sınırının

²⁸ Freud’da, üstben, ben’in bir uzantısı olarak da anlaşılabilir. Bu bağlamda, Bergson ve Heidegger ile koşutluk içerisinde, Freud’un benlik anlayışı da – id ve ego’dan oluşan – iki katmanlı bir yapı olarak kabul edilebilir.

²⁹ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde; Ben ve İd*. (Çev. Ali Babaoğlu). İstanbul: Metis Yayınları, 2019a, 88-94.

nerede başlayıp nerede son bulduğu kesin olarak bilinmez. Yine de, bu birimlerin farklı işlevleri vardır.

İd, “haz ilkesi” ile ilişkilidir; burada etkin olan dürtülerdir ve id tutkuları içerir.³⁰ Bu noktada, bilinçli olmaktan bahsedilemez. McWilliams’a göre, haz ilkesinin itici güç olması nedeniyle, id’de mantıksallık hüküm süremez; id sürekli bir anlık tatmin peşinde koşar; bundandır ki, o kelimenin gerçek anlamıyla bencildir.³¹ Bilinçdışı olan id’de planlama, değerlendirme, karşılaştırma gibi düşüncenin herhangi bir biçiminden ve dolayısıyla da rasyonaliteden bahsedilemez.

Ego ise “gerçeklik ilkesi” ile hareket etmeye çalışır; mantıksal ve rasyoneldir. Burada hem bilinç hem de bilinçdışı seviyelerden bahsedilebilir. Bilinçli kısımları, “kendilik” veya “ben” dendiğinde anlatılmak istenendir.³² *Ego*, id ile dünya arasında köprü olmaya çalışır. Diğer bir deyişle, id’i dünyaya uygun hale getirmeye çalışırken dünyayı da id’e uydurmak ister.³³ Hal böyle olunca ortaya bir gerilimin çıkması kaçınılmazdır. Bu gerilim, içsel olan derin benlik ile onu şekillendirmeye ve biçimlendirmeye çalışan dışsal olan dünya arasında devam eder. Ancak *ego* konusundaki önemli nokta onun kişinin yaşamı boyunca gelişiyor olduğudur.³⁴ Aksi halde, dış dünyadan, idin libidosundan³⁵ ve üstbenin sertliğinden gelen tehlikelerle baş etmeye çalışan *ego*’nun³⁶ gelişip değişerek otantik yönünü açabilmesi olanaksız olurdu.

Süperego ise daha çok toplumsal uyumu gözetir ve sosyal normlara göre davranmaya çalışır. İnsanı “normal” yapma çabasıdır; adeta, insanın sivri uçlarını törpüleyerek onu topluma “uygun” hale getirmek için uğraşır. Bir çeşit, sansür ya da filtreleme mekanizması olarak çalışır. Bu anlamda, benliğin maruz kaldığı toplumsal beklenti veya zorlama talepler olarak da düşünülebilir. Freud, süperego’yu (ideal ben); iç gözlem ve ahlaki vicdan mekanizması olarak ele alır.³⁷ İdeal ben, vicdan veya iç sansür mekanizması olarak adlandırılan süperego; id ve ego üzerinde sürekli bir filtreleme yapmaya çalışarak sansür uygular. İşte bu oto-sansür, otantik benliğin açığa çıkmasının önündeki en büyük engeldir. Bu

³⁰ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde; Ben ve İd*, 92.

³¹ Nancy McWilliams, *Psikanalitik Tanı: Klinik Süreç İçinde Kişilik Yapısını Anlamak*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, 33.

³² Nancy McWilliams, *Psikanalitik Tanı: Klinik Süreç İçinde Kişilik Yapısını Anlamak*, 33.

³³ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde; Ben ve İd*, 121.

³⁴ Nancy McWilliams, *Psikanalitik Tanı: Klinik Süreç İçinde Kişilik Yapısını Anlamak*, 33.

³⁵ Libido, sevgi denince akla gelen her şey ile ilgili içgüdüleri içeren enerjidir. Bkz. Sigmund Freud, *Kitle Psikolojisi ve Ego Analizi*. (Çev. Elif Yıldırım). İstanbul: Oda Yayınları, 2019b, 31).

³⁶ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde; Ben ve İd*, 120.

³⁷ Sigmund Freud, *Kitle Psikolojisi ve Ego Analizi*, 55.

nedenle, benlik otantik yönünü açığa çıkarmak için sürekli sansür uygulamaya çalışan (çok katı) süperego'nun egemenliğini zayıflatmalıdır.

Görülebileceği gibi Bergson ve Heidegger'e benzer bir şekilde, Freud için de benlik katmanlıdır. Yine Freud için de, bir kişinin içsel dünyası ciddi bir filtreleme sürecine maruz kalmadan dış dünyaya açılmaz. C. G. Jung, benliği iki katmanlı olarak düşünerek bunlara gölge [*shadow*] ve maske [*persona*] arketipi adını verir.³⁸ Jung'a göre, kendi gerçek (otantik) duygularımızın dünyaya olduğu gibi görünmesine izin vermeyiz ve bu nedenle onları maskeleriz.³⁹ Freud'un kuramına baktığımızda da görürüz ki, gerçek istek ve arzularımız, duygularımız, beklentilerimiz, dilimizin ucuna gelen onca şey, büyük çoğunlukla, bir değişime uğrayarak açığa çıkar. Bunun böyle olmasının nedeni dış dünyanın üzerimizdeki etkisidir. Daha açık bir ifadeyle, içerisine doğduğumuz ailedeki otorite figürleri (genelde baba), okulda öğretmen, işte patron, genel olarak ise toplum, millet, uygarlık - tümü birden - durmaksızın hepimizi belli kalıplara sokarak biçimlendirmeye çalışır. Sürekli, bir içsel-dışsal (ben-ben olmayan) gerilim süreci içerisinde yaşamımızı "sağlıklı!" bir şekilde sürdürmeye çabalarız. Freud, "ben" ve "ben olmayan" arasındaki söz konusu gerilim ve sürekli devam eden çatışmayı üstben [*superego*] kavramına özel bir önem atfederek anlatmaya çalışır.⁴⁰ Bunu açıklamaya başlamadan önce, "Otantik olmak neden bu kadar zordur?", "Neden çok az insan bunu başarabiliyor görünüyor?" sorularını Freud için de sorabiliriz. Bu sorunun, Freud'un kuramı göz önüne alındığında çok basit ama belki de acı verici bir cevabı vardır. "Otantik kendilik" kavramını, kişinin "kendine has olmasına" veya "kendine karşı dürüst olmasına" gönderme yapmak için kullandık. Bu tanımlama göz önüne alındığında, dış dünya ve onun tüm etmenleri tarafından bu denli filtrelenen, şekillenen, dönüşüp değiştirilen, sansürlenmiş, kısacası kendi içsel ve gerçek halini dış dünyaya yansıtmayıp diğerlerine gösteremeyen bir kişi, nasıl olur da otantik olabilir? Otantikliğin zorluğu, bireylerin kitle içerisinde sürekli bir törpülenmeye maruz kalmalarında yatar. Freud'a göre, buna maruz kalan bireyler "kitle tarafından sindirilmiş durumda ve düşünsel çalışmalarında özgür olmaktan uzaktırlar."⁴¹

³⁸ Gölge arketipi, Freud'un kuramında, aşağı yukarı, *Id*'e karşılık gelir. Kişinin saldırgan, ehlileştirilmemiş içsel isteklerine gönderme yapar. *Persona* ise daha çok *Ego* (biraz da *Süperego*) ile benzerlik gösterir. Kişinin filtrelenmiş, (maskelenmiş) dış dünyaya gösterdiği yönüdür; biraz da, dış dünyanın onu görmesini istediği yönüdür.

³⁹ Robert B. Ewen. *An Introduction to Theories of Personality*. New York: Psychology Press, 2014, 59-61.

⁴⁰ Bkz. Sigmund Freud. *Uygarlığın Huzursuzluğu*. (Çev. Haluk Barışçan). İstanbul: Metis Yayınları, 2014, 81-93

⁴¹ Sigmund Freud, *Kitle Psikolojisi ve Ego Analizi*, 24.

Böyle bir insanın “kendine has olmasını” ve “kendisine karşı dürüst olmasını” beklemek haliyle gerçek olmaktan çok uzaktır. Bu ölçütleri sağlayamayan bir insanı da otantik olarak kabul etmek güçtür. Otantik olmanın zorluğu işte burada yatar. Bu cevabın acı verici tarafı ise, otantik olmaktan vazgeçmenin, toplumun bir parçası olmak, uygar olmak için ödememiz gereken ağır bir bedel olmasıdır. Bu noktada bir açmaz ile karşı karşıya kalırız. Toplum tarafından kabul gören, onun içinde yer alabilen, uygar bireyler olabilmek – yani, aslında “normal olmak” ya da “normal” olarak görünmek – için kendimize karşı dürüst olmak, kendimiz olmak ve ona uygun bir şekilde eylemekten bilerek veya bilmeyerek vazgeçeriz. Her iki durumda da sonuç değişmez: otantik olmaktan uzaklaşıp, sıradanlaşırız. Bergson ve Heidegger’in de ortaya koyduğu gibi, bu durumda “derin ben”imizle iletişimimiz kopar ve herkesleşiriz.

Bazı tepkilerimiz ve davranışlarımız biz daha çok küçükken, o denli belirlenmiştir ki, adeta kalıplaşmış bir hale bürünür. Freud bilinçdışına atfettiği bu tür şeylerin zamansız [*timeless*] ve dolayısıyla gerçeklikten de kopuk olduğunu iddia eder.⁴² İlk bakışta, zamana tabii olmayan bilinçdışı süreçlerin değişime de kapalı olduğu gibi bir sonuç çıkarmak mantıksız görünmez. Lear bilinçdışının zamana tabii olmamasıyla insanın duygusal gelişim sürecini sürdürmesi için kullanılan psikanaliz yorumunu uzlaştırmanın bir sorun olarak ortaya çıktığına dikkat çeker.⁴³ Ancak, önceden de bahsedildiği gibi, *egonun* bilinçli yönünün yaşam boyu gelişime açık olması bu açmazı ortadan kaldıracaktır. Lear insanın değişmez gibi görünen bazı yönlerinin psikanaliz ile değişebileceğini ve bunun, danışanın [*analysand*] günlük hayatta ortaya çıkan düşünce ve hislerini gözetleyip deneyimleyebileceği bir beceri kazanmasıyla olanaklı olacağını söyler.⁴⁴ Bunun için de hem pratik/eylemsel hem de bilişsel bir beceri geliştirmek gerekir. Bu da sürekli bir çaba ve eyleme geçme hali ile gerçekleşebilir.

Sonuç

Çalışmamıza, benliğe ilişkin yaklaşımları temel olarak ikiye ayırarak başladık. Yaptığımız saptamada, otantik kendiliğin olanağını tamamlanmış bir birlik olan yaklaşımda değil, devingen ve katmanlı kendilik yaklaşımında bulduk. Otantik kendiliği ortaya serme sürecimizde bir nokta büyük bir öneme sahiptir. Bu nokta şudur: otantik ben, “ben olmayan”dan tamamıyla sıyrılmayı, başka bir deyişle, ondan mutlak bir kopuşu şart koşmaz. “Ben”, “ben olmayan” ile sürekli

⁴² Bkz. Sigmund Freud. *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*. New York: Collier Books, 1963, 135.

⁴³ Bkz. Jonathan Lear. *Freud*. New York: Routledge, 2005, 54.

⁴⁴ Jonathan Lear, *Freud*, 44-54.

bir ilişki içerisinde. Bu ilişki, üç düşünürümüz için de aşağı yukarı aynı şekildedir. “Ben”, gerçek anlamda “ben” olabilecekse, “ben olmayan” üzerinden kendine bakabilmeli; onun tarafından ne denli etki altına alındığını görebilmeli; onun kendisini ne derecede belirlediğini fark edebilmelidir. Bu farkındalık sayesinde, “ben olmayan” ile ortak kesişim kümesini açığa çıkarabilmelidir. İşte, otantik beni ortaya serme sürecinin ilk koşulu bu kesişim kümesinin sınırlarını çizabilmektir. Üç düşünürümüz için ortak olan nokta, “ben olmayan” ile “ben” arasında, birincinin lehine olan ilişkiyi daha dengeli bir hale getirmektir. Bunu yapmanın yolu, Bergson için dışsal olan tarafından ele geçirilmiş içsel varoluşumuzu (*süre*/devingenlik olarak) yeniden ele geçirmektir; Heidegger için “herkes” tarafından çıkarılan gürültü nedeniyle işitmekte zorlandığımız iç sesimize [*the call*] kulak verebilmektir; Freud içinse, psikanaliz ile, süper ego’nun acımasız etkisini hafifletip *egoyu* geliştirmektir. Söz konusu “ben olmayan”, Bergson için dışsal/toplumsal, yani mekânsal olandır; Heidegger için “herkes” kavramı ile kastedilen şeydir. “Ben olmayan”, Freud için ise kabaca “süper ego” ile anlatılmaktadır. Uygulanan yöntem üç düşünür için de – genel değerlendirmede – aynı olsa da, otantik kendiliği açığa çıkaracak söz konusu kesişim kümesini çizeme yolu için tek bir reçete sunmak anlamsızdır. Ayrıca, bu kümenin sınırlarını çizmek çok zorlu, zaman alan ve sancılı bir süreçtir. “Otantik olma”nın zorluğu, Young’ın şu sorusunda açıkça ifade edilir: “kendine has olarak doğsak da, nasıl oluyor da birer taklit olarak ölüyoruz?”⁴⁵

İlk bakışta insan, yekpare bir varlık olarak düşünülür. Oysa derinlemesine incelendiğinde insana atfedilen öz, aslında Marx’ın iddia ettiği gibi “toplumsal [ekonomik/maddi] ilişkilerin bütünüdür”⁴⁶. Genel bir anlatımla, insan aslında, içine doğduğu zamanın ruhunu yansıtan, yaşadığı ülkenin halkının özelliklerini gösteren, harmanlandığı kültürün bir ürünüdür. İnsan çok katmanlı, karmaşık bir yapıdır. Bu yapının çözümlenip, “ben olmayan”la ilişkisi anlaşıldığında, insan kendi iç sesini dinleyip, kendisine karşı dürüst olabildiğinde, söz konusu kesişim kümesinin ana hatları ortaya koyulduğunda, geriye sadece tek bir şey “yapmak” kalır: O kesişim kümesindeki özelliklere göre “eylemek”. Antik dünyanın kapısında yazan “kendini bil” [*know thyself*] aforizmasında ifade edilen insanın kendisini tanıması ilk aşamadır. Şimdi yapılması gereken kendi olmak, yani eyleme geçebilmektir. Wilde’in, “Oysa yeni dünyanın kapısında ‘kendin ol’ yazmalı” derken kastettiği şey budur. İnsan kendini tanıdıktan, kim olduğunu keşfettikten sonra ona göre hareket ettiği sürece eylemleri de “özgür” olur. Dolayısıyla, insanın kendisi de özgür olur. İşte ancak o zaman, insan otantik anlamda kendi (*self*) olabilir.

⁴⁵ Edward Young, *Conjectures on Original Composition*, Montana: Kessinger publishing: [1759], 2010. (“Born Originals, how comes it to pass that we die Copies?”)

⁴⁶ Karl Marx ve Friedrich Engels. *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, (çev. Sevim Belli). İstanbul: Sol Yayınları, 2004, s. 27.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Politika*. (Çev. Mete Tuncay). İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Beehler, Rodger. "Freedom and Authenticity". *Journal of Applied Philosophy*, 7(1), 1990, 39-44.
- Bergson, Henri-Louis. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* (çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- Bergson, Henri-Louis. *Yaratıcı Tekamül* (çev. M. Ş. Tunç). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947.
- Bergson, Henri-Louis. *Gülme: Komiğin Anlamı Üzerine Deneme* (çev. U. C. Gökdoğan). İstanbul: Zeplin Kitap, 2004.
- Carman, Taylor. "The Concept of Authenticity" (In H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall Eds.), *A Companion to Existentialism and Phenomenology* (pp. 229-239). Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Çiftçi, Volkan. "Bergson'da Zaman, Kendilik ve Özgürlük". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (2), 105-122, 2017.
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. (Ed. S. Tweyman). New York: Routledge, 1993.
- Descartes, René. *A Discourse on the Method*. (Trans. I. Mclean). Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Ewen, Robert B. *An Introductiin to Theories of Personality*. New York: Psychology Press, 2014.
- Freud, Sigmund. *Uygurluğun Huzursuzluğu*. Çev. Haluk Barışçan. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Freud, Sigmund. *Haz İlkesinin Ötesinde; Ben ve İd*. (Çev. Ali Babaoğlu). İstanbul: Metis Yayınları, 2019a.
- Freud, Sigmund. *Kitle Psikolojisi ve Ego Analizi*. (Çev. Elif Yıldırım). İstanbul: Oda Yayınları, 2019b.
- Freud, Sigmund. *General Psychological Theory: Papers on Metapsychology*. New York: Collier Books, 1963.
- Guignon, Charles Burke. "Authenticity and the Question of Being". (In D. McManus Ed.), *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes from Division Two of Being and Time* (pp. 8-20). New York: Routledge, 2015.
- Guignon, Charles Burke. *On Being Authentic*. New York: Routledge, 2004.

OTANTİK KENDİLİĞİN OLANAĞI
Volkan ÇİFTECİ

- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. (Çev. Kaan Ökten), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. (trans. N. K. Smith) New York: St. Martin's Press, 1929.
- Lear, Jonathan. *Freud*. New York: Routledge, 2005.
- McWilliams, Nancy. *Psikanalitik Tanı: Klinik Süreç İçinde Kişilik Yapısını Anlamak*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Marx, Karl ve Engels Friedrich. *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, (çev. Sevim Belli). İstanbul: Sol Yayınları, 2004.
- Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk* (çev. A. Bezirci). İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. (Çev. T. Ilgaz & G. Ç. Eksen). İstanbul: İthaki, 2009.
- Wilde, Oscar. "The Soul of Man under Socialism". In *De Profundis and Other Writings*, Penguin, Harmondsworth, 1973.

İnternet Kaynakları

- Lawlor, Leonard and Moulard-Leonard, Valentine. "Henri Bergson". (E. N. Zalta, Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/bergson/>

ANLAMA VE AÇIMLAMA YÖNTEMİ OLARAK DİYALEKTİK: HEGEL VE MARX

Seyit COŞKUN*

ÖZ

Diyalektik, kavram ve yöntem olarak felsefe tarihi ve sistematığı açısından önem taşımaktadır. Ne var ki tarihsel süreçte çeşitli düşünürler diyalektiğe farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bu çalışmada, özellikle Hegel ve Marx'ın düşüncelerini açıklama yöntemi olarak kullandıkları diyalektik yaklaşımlarına ilişkin karşılaştırılmalı bir çözümleme ve değerlendirme yapılmaya çalışılmaktadır. Bu amaçla, ilk olarak diyalektik kavramına yönelik etimolojik ve tarihsel kısa bir inceleme yapılmaktadır. İkinci olarak, Hegel'de bilimsel bilginin özü ve bu bilginin elde edilmesinin yöntemi olarak diyalektik kavramı üzerinde durulmaktadır. Ardından, kendini Hegel'in öğrencisi olarak gören Marx'ın diyalektik anlayışı ve yöntemine ilişkin bir irdeleme yapılmaktadır. Ve son olarak, her iki düşünürün diyalektik anlayışlarına ilişkin benzerlik ve farklılıklar çerçevesinde eleştirel bir değerlendirme ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Varlık, Oluş, Diyalektik, İdealizm, Materyalizm.

DIALECTICS AS A METHOD OF UNDERSTANDING AND EXPLANATION: HEGEL AND MARX

ABSTRACT

Dialectics, as a concept and method, is important for the history and systematics of philosophy. However, in the historical process, various thinkers have ascribed different meanings to dialectics. This study attempts to conduct a comparative analysis and evaluation of the approaches of Hegel and Marx to dialectics, which they use as a method of explaining their thoughts. For this, firstly, we conduct a brief etymological and historical analysis of the concept of dialectics. Secondly, we emphasize the concept of dialectics as the essence of scientific knowledge and the method of obtaining this knowledge from Hegel. Then we explore the dialectical understanding and method of Marx, who sees himself as a disciple of Hegel. And, finally, we are trying to give a critical assessment within the framework of the similarities and differences in the dialectical understanding of both thinkers.

Keywords: Being, Becoming, Dialectics, Idealism, Materialism.

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü. ORCID:
0000-0002-2491-7046. scoskun@ankara.edu.tr

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 155-175

Makalenin geliş tarihi: 27.09.2021

Makalenin kabul tarihi: 25.11.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 155-175

Submission Date: 27 September 2021

Approval Date: 25 November 2021

ISSN 2618-5784

Diyalektik Kavramına Etimolojik* ve Tarihsel Bir Bakış

Etimolojik olarak, diyalektik teriminin temelinde “*dia*” ve “*légein*” sözcükleri bulunmaktadır. “*Dia*” sözcüğü, bir yandan edat olarak kullanılır ve yardımıyla, sayesinde ve aracılığıyla anlamlarına gelmektedir. Diğer yandan, “*dia*” sözcüğü, birbirinden ayrı olma ve ikiye ayrılma anlamında zarf olarak da kullanılmaktadır. Buna karşılık, “*Légein*” sözcüğü bir fiildir. Başlangıçta, tamamen somut ve pratik bir anlama sahipti; çünkü aslında toplamak/bir araya getirmek, derlemek/okumak/bulmak veya birleş(tir)mek/katlamak/bir araya koymak (örneğin dağınık bulunan ağaç dallarını veya taşları toplamak) anlamına gelmekteydi. Bu temel anlamda Yunanca “*légein*” sözcüğü, hem Latince “*legere*” fiiliyle hem de Almanca “*lesen*” sözcüğüyle uyuşur. Her üç fiil, sözcük olarak birbiriyle akrabadır ve öncelikle toplamının/derlemenin, ancak giderek daha fazla nesnenin hedef olarak seçilmesini amaçlayan ve elle yapılan aktiviteyi ifade eder. Eylem olarak sözcük tercih etmek, seçmek, ayıklamak anlamlarına da gelmektedir.¹

Ancak “*légein*” sözcüğü daha sonraları, tinsel/zihinsel eylemleri nitelendirmek için kullanılmaya başladı. Buna göre, “*légein*” saymak/listesini yapmak, açıklamak/ortaya koymak, ama saymak/hesap etmek ve de okumak/ders vermek (aslında bir metni okumak, özetlemeyi ve yorumlamayı ifade eder) anlamlarına gelir. “*Légein*” fiilinin bu anlamları, bir yandan söz, konuşma ve tümce/önerme, diğer yandan da hesaplama, gerekçelendirme, yasallık ve rasyonellik anlamlarına gelen “*logos*” sözcüğüne aktarıldı. Tutarlı (yasalı) düşünme öğretisini nitelendirmek amacıyla *Mantık* sözcüğü de, “*logos*” ifadesinden türetilmiştir. “*Dia*” ve “*légein*” sözcüklerinin birleşiminden, “*dialégein*” fiili, yani kelimenin tam anlamıyla okuma vasıtasıyla/yardımla daha önceden tartışılmış olan, “iyi” ve “kötüye” göre sınıflandırıcı ve test edilebilir seçici bir toplamayı ya da birleştirmeyi ifade eden eylem olarak kullanıldı. Bu temel anlamdan daha sonra, “*dia-légein*” sözcüğü argümanların okunmasını göstermek için mecazi anlamda kullanıldı. Bu anlamda “*dialégein*”, “doğru” argümanları “yanlış” olanlardan ayırma amacını taşımaktaydı ve böylece “*dialégein*” fiilinin düşünüp taşınmak/üstüne koymak ve etraflıca düşünmek anlamları ortaya çıktı. Artık Yunan *Polis* toplumunda, farklı görüşlerin birbiriyle değiştirildiği kamusal konuşmada düşünmenin ve hakikatin bulgularının tercih edildiği bir biçim bulunmaktaydı. Süreçte “*dialégein*” fiilinin edilgin biçiminden daha etkin olan “*dialégestia*”dan başka kelime anlamları ortaya çıktı:

* Bu değerlendirmede özellikle “Reiner Winter, *Was ist Dialektik?*” adlı makalesinden yararlandım.

¹ Reiner Winter, *Was ist Dialektik?*, (2014): 6-24; www.reiner-winter.de; (Erişim Tarihi: 15.04.2014).

görüşmek/kazandırmak, anlamak ve tartışmak/cebelleşmek. Bu fiillerde, özellikle zarf olarak *dia*'nın, yani *birbirinden ayrı/farklı* olanın anlamı açıkça vurgulanır. Daha sonraları, aynı alandaki diğer kelime oluşumları "*dialégein*" sözcüğü temelinde ortaya çıktı: "*dialogos*" konuşma, sohbet/görüşme anlamlarında; "*dialogismos*" düşünce, kuşku veya ihtilaf/uyuşmazlık/tartışma anlamlarında; "*dialektos*" ise konuşma, ancak ağız biçimini de ifade eden ve böylece lehçe/diyalekt nitelendirmesi için bir sözcük şablonu olarak kullanılmaya başladı. Daha sonrasında "*dialéktikos*" sözcüğü, tartışmada söz konusu olan şeyin konuşmada uygulanması anlamına geldi. Sonuçta, bizim "*diyalektik*" adına göre oluşmuş olan *dialektiké* (*téchne*), *görüşme/müzakere etme* tekniğini veya sanatını, yani karşılıklı konuşma ya da diyalog olarak *tartışma biçimini* ifade etmektedir.² Ancak diyalektik sözcüğüne ilişkin böylesi bir etimolojik çözümleme onun anlamını tam olarak ortaya koyamaz; çünkü tarihsel süreçte "Batı düşüncesi tarihinde bu terim farklı bağlamlarda oldukça farklı anlamlar taşımış"³ ve farklı düşünürler tarafından farklı anlamlarda kullanılmıştır.

Tarihsel ve felsefi olarak, varlığı ve oluşu anlama ve açıklamaya yönelik diyalektik denilebilecek ifadeleri ilk olarak Herakleitos felsefesinde görüyoruz.⁴ Ondan kalan bazı fragmanlarda, varlığın oluş süreci içerisinde anlaşılmasının, ancak görünüşteki karşıt niteliklerin değişiminin ve mücadelesinin gerçekte evrensel ve tanrısal yasa olan *logos*'a bağlı gerçekleştiğinin bilinmesiyle olanaklı olabileceği vurgulanır: "Benim değil *logos*'un sesini duyduktan sonra bütün şeylerin bir tek şey olduğunu *logos*'a uyarak söylemek bilgeliktir. ...Tanrı, gündüz gece, kış yaz, savaş barış, tokluk açlık; ...aynı şeydir yaşayanla ölmüş, uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar (...)." ⁵ Ancak Herakleitos'ta diyalektik, henüz örtük ve tutarlı olmayacak biçimde var olanı anlama ve açıklama yöntemi olarak kullanılır.

Diyalektik, felsefi/bilimsel bilgi yöntemi olarak sistematik ve tutarlı biçimde ilk olarak Platon tarafından ortaya konulur. Platon felsefesinde duyulara verilen ve sürekli değişen görünüş dünyasının karşısına, akılla kavranan değişmez ve ezeli-ebedi olan gerçek varlıkların dünyası olarak idealar dünyası geçirilir. Çünkü duyular yoluyla algılanan görünüşlerin bilgisi, kanı/sanı (*doxa*) bilgisi olduğundan kesin bilimsel/felsefi (*episteme*) bilgi olamazdı. Bu nedenle, doğru

² Winter, *Was ist Dialektik?*. 6-24.

³ Bertell Ollman ve Tony Smith, *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, 13.

⁴ "Batı geleneğinde diyalektiğin Herakleitos ile başladığı öteden beri söylenir. Hakiki" gerçeğin değişmez olduğunu düşünenlerin aksine, Herakleitos evrenin sonsuz bir akış içinde olduğunu savunuyordu" (Ollman-Smith, *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, 13).

⁵ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994, 63.

ve kesin bilgi sadece değişmez ve kalıcı olan gerçekliklerin, yani ideaların bilgisi ussal ve bilimsel bilgi niteliğine sahiptir. Bu bilgi, sadece karşılıklı konuşma/tartışma yoluyla kavramdan kavrama geçişle koşulsuz olanın, yani ideaların bilgisini bize veren bilimsel yöntem olarak diyalektik ile elde edilebilir.⁶ Buna ilişkin olarak Hegel'in değerlendirmesine göre, ilk kez diyalektiğe bilimsel ve nesnel biçim Platon felsefesi tarafından verilmiş olduğundan, Platon diyalektiğin mucidi olarak görülmelidir. Sokrates'te diyalektik, onun genel felsefesiyle uyumlu olarak sıradan bilince ve sofistlere yönelik olarak *ironi* biçiminde, ele alınan konular hakkında ayrıntılı bilgi edinmek amacıyla soru-cevap şeklinde işleyen soruşturma mantığı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷ Buna karşılık, Platon'un öğrencisi Aristoteles analitik ve diyalektik arasında ayırım yapar. Analitik, genel geçer ve zorunlu sonuç çıkarma öğretisini ifade ederken, diyalektik olası öncüllerden sonuç çıkarma yöntemi olarak kabul edilir.⁸ Dolayısıyla Platon için diyalektik genel geçer ve zorunlu olan bilgiyi elde etmenin bilimsel yöntemi olarak görülürken, Aristoteles için diyalektik rastlantısal ve olası olan bilginin yöntemi olarak kabul edilir.⁹

Ortaçağda, 9. ve 12. yüzyıllar arasındaki eğitimin temeli olan yedi özgür sanattan (liberales arts; *Trivium*: gramer, retorik, diyalektik; *Quadrivium*: aritmetik, müzik, geometri, astronomi) retorik ve diyalektik uygulamalarının bilimsel gelişimde ve toplumsal yaşamın rasyonelleştirilmesinde önemli etkisi

⁶ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.

⁷ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Mantık Bilimi: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Birinci Cilt*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2004, 155.

⁸ Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 4.

⁹ Ussal ve kesin bilginin (episteme) yöntemi diyalektiğin mucidi olarak Platon'u gören Hegel'in aksine, Aristoteles için diyalektiğin bulucusu ya da mucidi Elalı Zenon'dur. Aristoteles, diyalektik konusundaki görüşlerini *Topikler*'de ortaya koyar. "Platon için sürekli olarak duyusalın dışarı atılması ile akılsala ve doğruya doğru bir ilerleme olan diyalektik, Aristoteles için artık sadece *konulmuş olan bir probleme* evet veya hayırlı cevap verme ve akla uygun görünen kanaatler ve öncüllerden hareketle akıl yürütme sanatıdır. Dış görünüşü bakımından onun özelliğini diyalog (dialegestahi) teşkil eder. Diyalogda cevaplar artık Platon'da olduğu gibi gerçek nedene veya öze kadar yükselmeye değil, yalnızca güçlükten kurtulmaya ve çelişkiden kaçınmaya yararlar." (Aristoteles, *Metafizik*, 114 [4. Dipnot]). Ayrıca "Sokrates'e göre diyalektik, evrenin dinamizmiyle ilgili olmaktan çok, entelektüel tartışmanın, tarafların altta yatan varsayımlarına karşı dile getirilen itirazlarla ilerleyen dinamizmiyle ilgiliydi. Sonrasında Aristoteles, onu belagat ile mantık arasında bir yerlerde duran bir savlama biçimi olarak ele alarak, Sokrates'in diyalektiğini sistematikleştirdi. Aristoteles'in düşüncesine göre, belagat gibi diyalektik konuşmanın da amacı karşıdaki kişiyi ikna etmek olmakla birlikte, diyalektiğin akılcı tartışmayla anlaşmazlıkları alt etmeye çalışması, onu mantığa yaklaşıtıyordu. Bununla birlikte, mantıksal savlamanın aksine, diyalektiğin konuşma, genel kabul gören öncüllerden gerekli sonuçlar çıkarmaz. Onun yerine, belirli savlardaki çelişkileri açığa çıkararak, bunların düzeltilmesini, hatta terk edilmesini zorunlu kılar ve tartışan tarafları daha akılcı bir uzlaşmaya yaklaşıtırır. Bu diyalektik anlayışı Batı felsefesinde ortaçağ ve erken modern çağ boyunca geçerliliğini sürdürmüştür" (Ollman ve Smith, *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, 13).

olmuştur. Bu dönemin “yazarları, doğrudan ya da dolaylı olarak, az ya da çok başarılı bir şekilde retorik ve diyalektik eğitimden yararlandılar. Onların algıları ve açıklamaları, retorik ve diyalektiğin öngördüğü kurallara, kalıplara ve perspektiflere tabi idi.”¹⁰ Ancak retorüğün epistemolojik değeri, hem biçimsel-içeriksel özelliğinden hem de geleneksel etkiden (Platon-Aristoteles) dolayı diyalektiğe göre ikincil konumda kaldı. Platon ve Aristoteles’te retorik, kanılara/sanılara dayanan ve duygulara hitap eden güzel ve etkili konuşma sanatı ya da hitabet sanatı olarak eğitimsiz kalabalığı ya da kitleyi ikna etme ya da kandırma işlevi ile tanımlanmıştır. Ancak bu dönemde, özellikle Boethius, diyalektik ve retorik arasındaki farklılığı yeniden açıkça tespit eder:

“Boethius, konuya, işleve ve amaca göre konular arasındaki farklılıkları, tüm Ortaçağ için temel olan ve Aristoteles metodolojisindeki birçok belirsizliği ve boşluğu ortadan kaldıran bir sistem çerçevesinde belirlemiştir. ...Boethius tarafından, ilk üç kitabı diyalektiğe ve dördüncüsü retorüğe ayrılmış bir çalışma olan ‘De differentiis topicis’te geliştirilmiştir. Bu ayırım, aynı zamanda açıkça gerekçelendirilen diyalektiğin üstünlüğünü zaten göstermektedir. Boethius'a göre, genel diyalektik *topoi* (cins, tür, karşıtlık gibi) retorikte de kullanılabilirken, retorik *topoi*, yani vaka/olay sınırlandırmasının durumu yalnızca belirli hipotez için uygundur. Dolayısıyla diyalektik, kapsamı bakımından retorikten üstündür. ...Diğer yandan, Boethius, Aristoteles ile birlikte, diyalektiği, bilimsel-tanımlayıcı mantıktan yalnızca "olası" bir mantık olarak açıkça ayırdı ve yine de diyalektik *endoxa* veya sağduyusal varsayımlar yerine neredeyse aksiyomatik olarak apaçık maksim önermelerine dayalı felsefi hakikat arayışı olarak kabul edilmiştir”¹¹ (Moos, 1997: 137-138).

Modern felsefeyle birlikte başlangıçtaki ontolojik sorunlar bir yana bırakılmış, kesin ve doğru bilgi ve bu bilgiyi elde edebilecek yöntem sorununa odaklanılmıştır. Bu anlamda, rasyonalistler (Descartes, Spinoza, Leibniz) ussal öznenin ve tümdengelimsel yöntemden hareketle kesin ve doğru bilgiyi elde etmeye çalışmıştır. Buna karşılık, ampirik filozoflar (Locke, Berkley, Hume), bilimsel bilginin ölçütü olarak deneyi ve tümevarımsal yöntemi temele

¹⁰ Johannes Fried, “Vom Nutzen der Rhetorik und Dialektik für das Leben”, içinde *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter*, (Ed.) Johannes Fried, R. Oldenbourg Verlag GmbH, München, 1997, XVIII.

¹¹ V. Peter Moos, “Rhetorik, Dialektik und ‘civilis scientia’ im Hochmittelalter”, içinde *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter*, Ed. Johannes Fried, R. Oldenbourg Verlag GmbH, München, 1997, 137-138.

almışlardır. Ancak her iki anlayışta, tek yanlı tutumları nedeniyle biçimsel ve içeriksel açıdan tam bir kavramsal ve tanımsal bilgi ortaya koymada yetersiz kalmıştır. Dolayısıyla “algısız kavramlar (içeriksiz düşünceler) boş, kavramsız algılar kördür” (Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind Blind)¹² diyen Kant, her iki anlayışı uzlaştırmayı amaçlamıştır. Bu anlamda, Kant, hem biçimsel açıdan kesin ve zorunlu olan hem de içeriksel açıdan yeni bir bilgi sağlayan yargıların (*sentetik a priori*) olanaklılığını göstermek istemiştir. Burada, özellikle bilimsel bilginin ölçütünün ve sınırının belirlenmesi bakımından “fenomen” ve “numen” ayrımı temeldir. Bu ayrım, özellikle modern felsefede Kant tarafından temel epistemolojik problem olarak ele alınmıştır. Buna göre, bilimsel bilgi özellikle deneyim ve fenomenler alanıyla sınırlandırılmalıdır. Buna karşılık, duyulara verilenin veya görünenin ötesinde olan ve salt akılla kavranılan “kendinde şeyin” (*Ding an sich*), yani *numenin* (*nouomenon*) bilgisi insan için olanaklı değildir, dolayısıyla metafiziksel bir sorun olarak kalacaktır. Bu sorun, özellikle Kant sonrası filozofları meşgul etmiştir.

Kant’ta diyalektik, salt biçimsel ve genel mantık anlamında bilgiyi elde etme *oraganonu ya da aleti* olarak yanılısma mantığını ifade etmektedir. Çünkü pratik olarak gerçeklik deneyimi olmaksızın maddi dünya hakkındaki doğru bilgi salt mantıkla elde edilmeye çalışılırsa, bu tam anlamıyla bir diyalektik, yani “yanılısma mantığı” biçiminde işleyecektir. Ancak Kant, “yanılısma mantığı” olarak diyalektik kavramına karşı eleştiri olarak *aşkınsal diyalektik* kavramını ortaya koyar. *Aşkınsal diyalektik*, diyalektik yanılısmanın bir eleştirisidir.¹³ Dolayısıyla Kant’ta “diyalektik” sözcüğü ikili bir anlam taşımaktadır. Buna göre, ilk durumda diyalektik bir bilgi eleştirisini nitelendirmektedir; ikinci durumda sıfat olarak “diyalektik”, “yanılısma mantığı” altında söz konusu olana yönelik eleştiriye ifade etmektedir. Dolayısıyla aşkınsal sıfatıyla nitelendirilen diyalektik, kapsamlı bir bilgi eleştirisini ve aynı zamanda “yanılısma mantığının” eleştirisini de nitelendirmektedir.¹⁴ Kant’a göre, metafiziksel anlamda duyu algısına sahip olmadığımız, özellikle Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük konularında aklın kendisinden kaynaklanan böyle bir yanılısma söz konusu olmaktadır. Başka bir ifadeyle, bu konularda ortaya konulan sav ve karşısavlar geçerlilik bakımından aynı değerde olacaktır, dolayısıyla bu konulara ilişkin ortaya konulan düşünceler doğrulanabilir bir bilgi özelliğinden ziyade sadece inanç değeri taşımaktadırlar. Dolayısıyla Kant, yöntem olarak diyalektiği, pratik deneyimi olmadan belirli

¹² Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993, 66 (B75; A51).

¹³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 70-71 (A63; B88).

¹⁴ Winter, *Was ist Dialektik?*. 6-24.

konulara ilişkin içeriksel anlamda doğru bilgi sağlamaya çalışan yanılsama mantığı olarak değerlendirir.¹⁵

Bu bağlamda, Kantçı diyalektik kavrayışa yönelik Hegel'in hem eleştirisi hem de takdiri söz konusudur. Hegel'e göre, Kantçı diyalektikte sadece anlam yetisinin kendi içerisinde soyut öznel belirlenimlerinin kendi karşısına nasıl dönüştüğü gösterilmektedir, ancak Kant'ın iddia ettiği gibi anlama yetisi diyalektiğe ne kadar direnirse dirensin, diyalektik tüm bilinç biçimleri ve genel deneyim alanında işlemektedir. Bu eleştiriye rağmen Hegel, çağımızda diyalektiğin yeniden gündeme gelmesinde ve belirli bir değer ve saygınlık kazanmasında Kant'ın önemli katkısı olduğunu vurgular.¹⁶ Dolayısıyla "Kant'ın izinden giden Hegel, karşıt konular kendi içlerinde tam ve bağımsız sayıldığı sürece, aralarındaki karşıtlığın çözülemez olduğunu kabul eder. Ama Hegel şunu sorar: Karşıt konuları neden tam ve bağımsız saymak zorunda olalım? Örneğin, 'özgürlük' ile 'gereklilik' arasında neden seçim yapalım? Çok daha iyi olan başka bir seçenek vardır: karşıt görünen konuların yalnızca karmaşık bir gerçekliğin tek yanlı ifadeleri olduğunu kabul etmek. Hegel'in ünlü tezinde söylediği gibi 'Hakikat, bütündür' ve yeterince kavranması için, tüm bu kısmi ve tek yanlı hakikatlere kendi düşüncümüzde bir yer bulmamız gerekir. Hegel'in diyalektik anlayışının anahtarı, önceden uzlaşmaz olan konuları daha yüksek düzeyli bir çerçevenin içinde uzlaştıran bir pozitif sonuç doğrultusunda"¹⁷ gerçekleştirme anlayışını ifade eder.

161

Hegel ve Diyalektik Yöntem

Hegel'de diyalektik, hem varlık hem de düşünce ilkesi anlamında "genel olarak tüm devininim, tüm yaşamın ve edimsellikteki tüm etkinliğin ilkesini"¹⁸ ve tüm bilimsel bilginin biçimini ve özünü ifade etmektedir. Aslında Hegel için felsefe yapmak, aynı zamanda diyalektik düşünmeksizin olanaklı değildir ve felsefi düşünme, gerçekte diyalektik düşünmedir.¹⁹ Ancak bu noktada, öncelikle Hegel'de diyalektiğin hiçbir zaman basitçe üçlü adım biçiminde, yani tez, antitez

¹⁵ "Kant'a göre 'diyalektik', tartışmaların akılcı uzlaşma yönünde ilerleyebilmesini sağlayan bir süreci değil, akıl ne zaman kendi belirlenmiş sınırlarını aşarak şeylerin nihai mahiyetini araştırmaya kalkışsa ortaya çıkan düş kırıcı ve kesinlikten uzak sonuçları ifade eder. Kant'ın felsefesinde diyalektik, tartışan taraflardan her birisinin kendi çelişkilerini çözüme kavuşturamadan diğer tarafın çelişkilerin i ortaya serdiği sonu gelmez bir tartışmalar dizisi haline gelir" (Ollman ve Smith, *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, 13).

¹⁶ Hegel, *Mantık Bilimi: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Birinci Cilt*, 155.

¹⁷ Ollman ve Smith, *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, 14.

¹⁸ Hegel, *Mantık Bilimi: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Birinci Cilt*, 154.

¹⁹ Winter, *Was ist Dialektik?*. 6-24.

ve sentez olarak ifade edilmediğini vurgulamak gerekir.²⁰ Böylesi bir kullanım biçimi, genelde diyalektik düşünceyi ve işleyişi daha basit ve anlaşılır biçimde açıklama isteğinden kaynaklanır.

Hegel, tüm gerçekliğin ve aynı zamanda bilginin ya da bilimin oluş biçimi olarak kendi diyalektik anlayışını *Tinin Görüngübilimi* ya da *Tinin Fenomenolojisi* (*Phänomenologie des Geistes*)* adlı eserinde ortaya koymaktadır: “Genel olarak Bilimin ya da bilginin bu oluş sürecidir ki bu *Tinin Görüngübilimi* tarafından betimlenmektedir.”²¹ Buna göre *Fenomenoloji*, bilimsel ya da kavramsal bilginin özünü, bilincin kendi bilme deneyiminde neyi bildiğini, yani kendi içerisinde deneyimlediği fenomenin ya da görünüşün bilgisini kendinde göstermesi anlamına gelmektedir.²² Başka bir ifadeyle, “bilgiyi Kavram olarak, özü ya da gerçeği ise varolan ya da nesne olarak adlandırırsak, o zaman sınama Kavramın nesneye karşılık düşüp düşmediğini görmekten oluşur.”²³ Bu bilme süreci, en alt ve olası olan duyuşsal bilgi ve bilinç deneyiminden en üst, kesin ve kavramsal

²⁰ Ralf Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, dtv Verlagsgesellschaft mbH&Co. KG, München, 2015, 37.

* Bu ikili kullanım çeviriden dolayıdır. Makalede Aziz Yardımlı çevirisi olan *Tinin Görüngübilimi*'nden yararlanıldığı için bu şekilde kullanıldığı gibi, Almanca kaynaklara referansta ise *Tinin Fenomenolojisi* biçiminde kullanım da söz konusudur.

²¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1986, 35.

²² Fenomen (*phainomenon*) sözcüğü, Yunanca *phainesthai* (kendini göstermek, gün ışığına çıkmak) fiilinden türemiştir. Dolayısıyla sıfat-fiil *phainomenon*, “kendini gösteren, ortaya çıkan” anlamına gelir ve felsefede “duyulara verilen veya görünen” ile aynı anlamda kullanılır. Ayrıca konuşma dilinde “fenomen”, “dikkat çeken, olağan dışı görüngü” anlamına gelmektedir (Hans Joachim Störig, *Dünya Felsefe Tarihi*, Çev. Nilüfer Epceli, İstanbul: Say Yayınları, 2011, 551). Buna göre, bir fenomen kendini gösteren, bir insana doğrudan ya da dolaysız biçimde görünen bir şeydir. Kelimenin sonundaki *logos* sözcüğü getirildiğinde, burada akıl ve düşünümsellik (reflexion) vurgusu yapılır. Bu anlamda fenomenoloji, belirli bir konu/nesne alanı hakkında düşünmeyi değil, tüm insani deneyim ve yaşantıyla ilgili olanı ifade etmektedir (Goerlich, Stephan, “Auf die Sachen Selbst Zurückgehen”- *Berührung Zwischen Philosophischer Phänomenologie und Gestalttheoretischer Psychotherapie*, *Gestalt Theory*, Vol. 22 (2000) No.1 (2020); <http://gestalttheory.net/download>; (Erişim Tarihi: 15.03. 2020). Ancak fenomen kavramı felsefi düşüncede gerçek ve görünüş ayrımına bağlı olarak tarihsel süreçte farklı anlamlar kazanmıştır. Özellikle Modern felsefede Kant, epistemolojik olarak bilimsel bilginin ölçütlerini ve sınırlarını belirlemek amacıyla “fenomen” (görünüş) ve “numen” (kendinde şey) ayrımını ortaya koyar. Bu ayrıma göre, bilgimiz bize verildiği kadarıyla duyu algısına sahip olduğumuz görünüşlerle ya da fenomenlerle sınırlıdır, dolayısıyla görünüşlerin temelinde ya da ardında bulunan numenleri/kendinde-şeyleri bilemeyiz. Oysa Hegel’de gerçek tamamen düşünsel ya da ideal olduğundan, insan kendi bilincinde deneyimlemiş olduğu şeyin bilgisine tam anlamıyla sahip olur. Başka bir ifadeyle bilgi neyi bildiğinin bilincidir, dolayısıyla gerçek-görünüş ya da fenomen-numen ayrımı anlamsızdır.

²³ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 70.

bilgiye doğru aşamalı olarak genişleyen diyalektik bir süreç biçiminde gerçekleşmektedir.

Bilginin diyalektik oluşum sürecinde, en alttaki düzeyde kesin olmayan duyusal bilgi ve algı bulunmaktadır. Bir sonraki aşamada henüz özne ve nesne, bilinç ve nesnesi ayrımının aşılmadığı, ama duyusal bilgiye göre daha kesin ve nedensel bilgi olarak anlama-yetisi (*Verstand*) bilgisi vardır. Son aşamada ise özne ve nesne, görünüş ve gerçek, kavram ve nesne ayrımının ortadan kalktığı kapsamlı genellik/evrensellik biçimi olarak akıl (*Vernunft*) bilgisi bulunmaktadır. “*Kavramın kavram olarak bilinmesini*”²⁴ ifade eden son aşama, yani akıl bilgisi, bilincin kendi içindeki bilinç şekilleri ya da bilme biçimleri olarak deneyimlenen önceki her iki aşamanın sentezini içerene en kapsamlı koşulsuz kavramsal ve bilimsel bilgiyi ifade etmektedir. Hegel için böyle bir mutlak ve koşulsuz bilgi ideali amacı, bir zamanlar bilgelik sevgisi olan felsefeyi gerçek bilgi ve bilim haline getirmek anlamına gelmektedir.²⁵ Bu anlamda Hegel’in, geleneksel olarak hakikat karşısında bilgi sevgisi ve arayışı olarak mütevazı tutumu ifade eden filozof tavrının aksine mutlak hakikate sahip bilgelik iddiasında bulunduğu ileri sürülebilir. Aslında böyle bir mutlaklık iddiası, Feuerbach’ın vurguladığı gibi, gerçekte sürekli kendini sorgulama ve kendine mesafe koyma anlamında eleştirel düşünme olarak tarihsel süreçte sonraki filozoflar ve felsefeler tarafından tadil edilmeyi ve aşmayı ifade eden felsefenin kendisini de ortadan kaldırmaktır.²⁶ Çünkü nasıl ki Hegel, kendinden önceki felsefi sistemleri eleştiriyle aşmış, tadil edilmiş daha kapsamlı ve tutarlı bir sistem ortaya koyduysa, aynı şekilde Hegelci sistem de kendinden sonraki bir felsefe ya da filozof tarafından eleştiriyle aşılabilecek ya da ortadan kaldırılacaktır.

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinin *Önsöz* bölümünde bilim ve yöntem anlayışının kapsamlı bir açıklamasını yapar. *Fenomenoloji*’de ortaya konulan anlayış, felsefenin kesin bir bilim olmasını kendine amaç ve görev edinmiştir. *Fenomenoloji*, aynı zamanda böyle bir bilimle ilgilenen kişiye yol yordam öğretmek ve yardım etmek amacıyla kaleme alınmıştır. Dolayısıyla *Fenomenoloji*, Tinin (*Geist*) tarihsel olarak kendi oluşumu içerisinde “evrensel bireyselliğin” özbilincinin ya da kendinin-bilincinin (*Selbstbewußtsein*)* biçimlenmesini ve insanlık tarihinin bilincini göstermek ister. Çünkü gerçeklik/edimsellik (*Wirklichkeit*) ve mutlak-olan (*Absolute*), öznel yapıya sahiptir; bu, onun

²⁴ Ralf Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, 66.

²⁵ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 23.

²⁶ Ludwig Andreas Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991, 10-12.

* *Selbstbewußtsein* sözcüğü Türkçeye genel *özbilinç* ya da *kendinin-bilinci* olarak çevrilmektedir. Ancak *özbilinç* daha yaygın kullanılmaktadır.

artık kendi içinde sabit ve durgun bir töz olmadığı, aksine etkinlik sonucu, sürekli dönüşen değişim süreci içerisinde bulunan oluş (*Werden*) olduğu anlamına gelir. Bu dönüşüm, sadece tözü etkilemez, aynı zamanda özneliğin kendisini etkiler. Mutlak gerçeklik ya da Tin, bu dönüşümün kendisidir. Hegel bu öznelik anlayışını kendi felsefi öncüllerinden ayırır. Özne, kendi anlayışı içerisinde sabit veya önceden varsayılan bir şey değildir. O, sadece kendini-koyma, dışsallaşma sürecinde ve kendi etkinliğinin yansımada var olur. Böylelikle Öznelik, düşünen bireysel öznenin sınırlarının ötesine geçer. Bütün gerçeklik ya da hakikat olarak yapıyı ortaya koyan öznelik, Hegel için "*Geist*"ın kendisidir.²⁷ Tin ya da *Geist*, bireysel olarak insansal akılda, düşüncede ve kavramda kendini ortaya koyar. Dolayısıyla genel ya da evrensel (*Allgemeine*), sadece kavram aracılığıyla var olur. Hegel için kavram (*Begriff*), sadece saf düşünce değildir, aksine düşünce ve varlığın (*Denken und Sein*) birliğidir, dolayısıyla bilgi olmadan kavram mümkün olamaz.

Kavramsal bilginin gelişimi ve oluşumu açısından, ilk aşamada düşünce biçimi genel ya da evrensel, yani saf kavramdır. İkinci aşamada, belirli bir düşünce biçimi söz konusudur, dolayısıyla bu aynı zamanda bu aşamaya ilişkin ayırımın ya da farkın koyutlanmasını ifade eder. Üçüncü aşamada ise saf kavramsal düşüncenin ve belli bir düşüncenin ayırımının birliğe ya da senteze getirildiği bir düşünümsellik (*reflexion*) gerçekleşir. İşte bu birliği Hegel, "mutlak Kavram" (*absolute Begriff*) olarak ifade eder. Bu nedenle *Kavram*, dış dünyanın pasif biçimde kabul edilmesi veya işlenmesi olarak görülemez. Düşünmede, Tin ya da *Geist* kendini etkin ilke olarak gerçekleştirir; bu gerçekleşmenin anlaşılması için, yani "*kavramın kavram olarak bilinmesi*", bilincin kendi içinde gerçekleştirdiği deneyimlerde ve bilinç biçimlerinde ortaya konulmalıdır. Bilinçte gerçekleşen bu deneyim sürecini mantıksal kategorilerle ifade edersek, "İdea kendinde ve kendi için Gerçek olandır, *Kavram ve Nesneliğin saltık birliğidir*. İdeal/düşünsel içeriği belirlenimleri içindeki Kavramdan başka bir şey değildir."²⁸

Deneyimleme sürecinde bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir; o halde bilinçten veya bilgiden söz ediyorsam, her zaman çifte bir şeye sahibim. Bilginin kendisiyle ilgili olduğu bir bilgiye ve bir nesneye/konuya sahibim ve her ikisinin birliği Ben'dedir, bu da bilinci temsil etmektedir. Bilincin kendi bilgi biçimlerine ilişkin denetlemenin hangi yönde olduğu önemli değil, ama bu denetleme bir şeyi başka bir şeyle ölçmeyi ifade etmektedir. Bilinmiş olanın denetlenmesinde kavram öz (*Wesen*) olarak, nesne ya da konu gerçek veya önemsiz bilgi olarak

²⁷ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 29-30.

²⁸ Hegel, *Mantık Bilimi: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Birinci Cilt*, 298.

değerlendirilebilir ya da tam tersi olabilir. Ancak bu denetleme, diyalektik olarak yapılandırılmış deneyim sürecini harekete geçirir. Deneyimde bilincin, kendini hem kendi bilgisinde ve kendilik tanımında, hem de kendi bilgisinin nesnesinin algısında kendini düzeltmesi gerekir. Bu sürekli kendini denetleme ve düzeltme süreci *Mutlak* bilgiye ulaşana kadar, yani bilincin kendisi ve *Geist*'in daha sonraki biçimleri için ifade edilen karşıtlıklar ve çelişkiler mutlak bilginin birliği içinde aşılana kadar sürdürülür.²⁹ Dolayısıyla Hegelci bilimsel ya da mutlak bilgi, en kapsamlı genellik ya da evrensellik anlamında *kavramın kavram olarak bilinmesidir*. Başka bir ifadeyle, "bu süreç genel olarak *Bilmedir*. Kendinde bu süreçte tek bir etkinlikte karşıtlık, nesnelliğin tek-yanlılığı ile birlikte öznenliğin tek-yanlılığı ortadan kaldırılmıştır"³⁰ ya da daha kapsamlı bir genellikte aşılmasıdır.

Hegelci bilimsel ya da kavramsal bilginin diyalektik oluşumu için somut bir örnek olarak Winter'in ifade ettiği yaşam ve ölüm ilişkisi verilebilir. Buna göre, ilk aşamada ya da düzeyde yaşam ve ölüm kavramlarının karşıt bir çift oluşturduğu görülür. Çünkü yaşam, ölüm değildir; ölümün karşıtıdır, buna karşılık ölüm de yaşam değildir, yaşamın sonudur. Bu anlamda yaşam ve ölüm, karşılıklı olarak birbirini dışlayan farklı karşıtlıklar olarak bulunmaktadır. Bununla birlikte, ikinci aşamada yaşam ve ölüm kavramlarına daha yakından bakıldığında aralarında içsel bir bağlantı görülür. Çünkü "gerçekte yaşam ve ölüm nedir?" sorusu karşısında, öncelikle yaşamın kendisini belirli biyolojik özelliklerle deneyimleriz. Buna göre, temel düzeyde hem basit canlılarda hem de karmaşık yapıları canlılarda beslenme, sindirim, gelişme, üreme vb. çeşitli düzenleyici kapasiteler söz konusudur. Dolayısıyla yaşamın bu temel özellikleri, yaşam ve ölüm ilişkisi çerçevesinde gerçekleşen başka bir görünümü ortaya koyar. Çünkü bir organizmanın yaşamı, sadece beslenme ve sindirim yoluyla diğer birçok canlının öldürülmesiyle olanaklı olur. Bu nedenle ölüm, yaşamın kendisinin bir parçasıdır, yani yaşam için bir önkoşuldur. Fakat bir bireysel canlının yaşamı, sadece diğer canlıların ölümü pahasına değildir. Aynı zamanda, yaşlanma sürecinin bir sonucu olarak birey amansız bir biçimde kendi ölümünü yaşar. Öyleyse ölüm, yaşamla birlikte ortaya çıkar; yaşam aracılığıyla doğar. Bu durumda yaşam ve ölüm, artık ayrı karşıtlar olarak değil, aksine karşılıklı olarak iç içe geçen gerçek olarak kavranır: Yaşayan ölür, ölüme gider ve ölen yeni bir yaşam için bir üreme zemini ve temeli sağlar, yaşama akar. Bu durum, yaşam ve ölüm karşıtlığının aslında karşılıklı dönüşen birleşik bir süreç olduğunu göstermektedir. Ve bu süreç, üçüncü aşamada bizzat yaşamın kendisidir. Çünkü burada, yaşam süreci olarak yaşamın tüm evrimi kabul edilmelidir. Yaşam ve

²⁹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 40-41.

³⁰ Hegel, *Mantık Bilimi: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Birinci Cilt*, 306.

onunla birlikte ölüm de özel görünüm-biçimlerine sahip olan inorganik maddeden gelişir. Bu durumda, tüm bu yaşam süreci de yaşam ve ölümün birliğini ifade eder.³¹ Bu süreçte, yaşam ve ölüm karşıtlıklar olarak aşılır. Buna göre, her canlı bireysel varlık sürekli biçimde kendi yaşamında sonlu oluşunu deneyimlerken, aynı zamanda bireysel sonlu/ölümlü varoluşunu türsel olarak kendini yeniden üretmek yoluyla aşmaya çalışır.

Yaşam ve ölüm ilişkisinde gösterilen diyalektik düşünce adımlarının üç aşamasına ilişkin Hegel, aklın işleyişine bağlı olarak üç gözlem düzeyini ayırmaktadır. Birinci gözlem düzeyinde, anlama-yetisinin soyutlama aşaması söz konusudur. Buna göre, anlama yetisi dünyadaki tekil/tikel şeyleri keskin karşıtlıklar çerçevesinde soyut biçimde birbirinden ayırmakta ve kavramaktadır. İkinci gözlem düzeyinde, aklın olumsuzlayıcı diyalektik aşaması söz konusudur. Bu aşamada akıl, karşıtlıklar arasındaki dolayım sürecini başlatır ve şeylerin ya da nesnelerin sabit/değişmez yalıtılmış varoluşlarını olumsuzlar. Akıl, özellikle karşıtlıkların karşılıklı olarak iç içe geçişini ve birbirleri üzerine kıvrılmasını diğer her biri temelinde düşünür. Üçüncü gözlem düzeyinde, aklın olumlayıcı spekülâtif aşaması söz konusudur. Bu aşamada akıl, spekülâtif olarak daha üst düzeyli ve kapsamlı bir bütünlük çerçevesinde aşılmış olan karşıtların birliğini kavrar. Bu aşamada akıl, karşıtların birliğindeki gerçek doğruyu, pozitif/olumlu olanı, yani verilmiş olan varlığın hakiki gerçekliğini görür ya da kavrar.³² Bu anlamda, Hegelci diyalektik ilişki, kapsamlı bir cins kavramı (yaşam) ve örtüşen iki tür (yaşam ve ölüm) kavramı arasındaki bir ilişkidir, yani cinsin her iki türü süreçte kendi kendisinden ortaya çıkarmasını ve onlarla hem bir karşıtlık hem de bir birlik oluşturmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla diyalektik, tüm yaşam sürecinin ve ilişkilerinin aslında karşıt süreçlerin işleyişi olarak anlaşılmasını olanaklı kılar. Başka bir ifadeyle, tinsel ve doğal, tüm bireysel, toplumsal ve kültürel ilişkiler varlığın ve düşünmenin ilkesi olan diyalektik devinim ve değişim içinde görülürse doğru biçimde anlaşılabilir ve kavranabilir olacaktır. Ancak Hegelci anlayış, tüm bu devinim ve gelişim ilişkilerini idealist bir bakış açısıyla salt aklın ya da zihnin kendisinde deneyimlenen görüngüler ya da görünüşler, yani belirli bilinç şekilleri ve kavramlar olduğunu ileri sürmektedir. Bu anlayışın tam karşısında, kendini Hegel'in öğrencisi olarak nitelendiren Karl Marx ve tarihsel-diyalektik materyalizm durmaktadır.

³¹ Winter, *Was ist Dialektik?*. 6-24.

³² Winter, *Was ist Dialektik?*. 6-24.

Marx ve Tarihsel-Diyalektik Materyalizm

Kendini Hegel'in öğrencisi olarak gören Marx, düşüncelerini açıklamada özellikle Hegelci diyalektik yöntem ve kavramlardan büyük ölçüde yararlanmışır. "Marx'ın Hegel' den neleri az çok değiştirmeden devraldığı, Hegel'deki neleri değiştirdiği ve neleri reddettiği hala tartışma konusu olsa bile, Hegel'in diyalektiğinin kendi entelektüel gelişiminde taşıdığı önemi Marx bizzat belirtmiştir."³³ Ancak bunu yaparken O, başka bir temelden hareket etmiştir. Marx, özellikle Hegelci diyalektik yöntem ve kavramların, maddi gerçeklikten koparılıp idealize edilmesine ve gizemselleştirilmesine yönelik eleştirilerde bulunmuş ve temel yapıtı "*Kapital, Birinci Cilt*"in *Sonsözünde* kendi diyalektik yöntemini şu sözlerle ifade etmiştir:

"Benim diyalektik yöntemim Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, onun tam karşıtıdır da. Hegel için insan beyninin yaşam süreci, yani düşünme süreci -Hegel bunu 'Fikir' (*Idea*) adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür- gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya 'Fikir'in dışsal ve görüngüsel (*Phenomenal*) biçimidir. Benim için ise tersine, fikir, maddi dünyanın insan aklından yansımından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir. ...Bu yüzden ben, açıkça bu güçlü düşünürün öğrencisi olduğumu itiraf ettim ve hatta değer teorisi bölümünde yer yer ona özgü ifade biçimlerine de kur yaptığım oldu. Hegel'in elinde diyalektiğin mistisizmle bozulması, ayrıntılı ve bilinçli bir biçimde diyalektiğin genel işleyiş biçimini, ilk kez onun sunmuş olduğu gerçeğini örtemez. Hegel'de diyalektik baş aşağı duruyor. Mistik kabuk içerisindeki akla uygun özü bulmak istiyorsanız, onun yeniden ayakları üzerine oturtulması gerekir."³⁴

Buna göre, Marx, diyalektik yöntemin Hegel tarafından ortaya konulan genel hareket biçimlerini kabul ettiğini, fakat "mistik" ve "baş aşağı duran" kabuğundan kurtarmak gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, Marx'ın diyalektik anlayışı da Hegel'deki "kapsamlı genel/evrensel olanın" temel yapısına dayanmaktadır. Ancak Marx maddi/içeriksel ve düşünsel/ideal olan arasında farklı bir ilişki biçimi görmektedir. Marx'a göre, Hegel'deki bu kavramsal ilişki "baş aşağı" durmaktadır, dolayısıyla Marx, Hegel'in diyalektik anlayışını "tersine çevirmek", yani "ayakları üzerine oturtmak" istemektedir. Çünkü Marx açısından ideal ve gerçek dünya arasındaki ilişki Hegel'in anladığının tam tersidir. İdeal ya da düşünsel dünya ve kavramlar, gerçek

³³ Ollman ve Smith, *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, 14.

³⁴ Karl Marx, *Kapital, Birinci Cilt*, Çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 1993, 28.

dünyanın insan aklında yansımaları ve düşünce biçimlerine dönüşmesini ifade etmektedir. Diğer bir deyişle Marx, maddi gerçekliği yaşamın ya da fenomenin kendisi olarak kabul etmekte, bilinç ya da düşünce yapılarının ise bu maddi gerçekliğin ya da yaşamın olgularının yansıması ve biçimlenmesi olarak görmektedir. Buna göre de diyalektik, tarihsel, toplumsal, siyasal ve kültürel olarak maddi temelde biçimlenmiş görünüşler ya da fenomenler olarak olgusal ilişkilerin süreçte karşıtlarıyla birlikte gelişimlerini ve dönüşümlerini anlamaya ve açıklamaya çalışan bir yöntemdir.

Marx, diyalektik yöntemin, somut ya da olgusal gerçekliği özellikle ekonomik ve toplumsal ilişkileri ve süreçleri anlamak ve açıklamak için temel bilimsel yöntem olduğunu vurgular. Bu belirlemeyi yaparken Marx, hem Hegelci varlık ve bilgi anlayışından hem de diyalektik yöntem ve işleyişten farkını açıkça ortaya koyar:

“Bu sonuncu yöntem, besbelli ki, doğru bilimsel yöntemdir. Somut, çok sayıda belirlemelerin sentezi olduğu için, bu yüzden de çeşitli ögelerin birliğini temsil ettiği için somuttur. Onun için somut, gerçek hareket noktası olmasına karşın ve bunun sonucu olarak aynı zamanda konunun ilk bakışta görünüşünün hareket noktası olmasına karşın, düşüncede, o, bir hareket noktası olarak değil, sentez süreci olarak, sonuç olarak görünmektedir. Birinci yöntem, görünüşün bütünlüğünü soyut bir belirlemeye indirgemistir; ikinci yöntemle, soyut belirlemelerin düşünce yoluyla somutun elde edilmesine varılır. Onun için Hegel, gerçeği, kendi içinde yoğunlaşan, kendi kendine derinleşen, kendi kendine hareket eden düşüncenin bir sonucu olarak gördü; oysa soyuttan somuta ilerleme yöntemi, basitçe, düşünmenin somutu özümseyip, onu somut zihinsel bir kategori olarak yeniden üretmesidir.”³⁵

Buna göre Marx için gerçeklik, Hegelci anlamda aklın kendinde ürettiği salt düşünsel ya da mantıksal bir kategori ya da idea değil, aksine akıldan ya da zihinden bağımsız somut varlığın düşünme tarafından özümşenip zihinsel bir kategori ya da kavram olarak üretilmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla Marksist anlayışta varlık ve düşünce birbirine indirgenemez ya da birbiriyle özdeşleştirilemez. Oysa Hegelci anlayışta varlık ve düşünce, birbiriyle tamamen özdeşdir; bundan dolayı da gerçeklik zihnin ya da *Geist*'in bir kategorik bir ürünü olarak görülür.

³⁵ Marx, *Kapital, Birinci Cilt*, 238.

Oluş halindeki gerçekliği ya varlığı kavramak ya da anlamak isteyen Hegelci bilimsel diyalektik yöntem, gerçekliği soyutlama yoluyla salt mantıksal kategorilere indirgemekte ve tüm şeylerin hareketini farklı niteliklerinden soyutlayıp salt biçimsel hareket olarak kavramaktadır. Dolayısıyla “bütün şeylerin bir mantıksal kategoriye ve her hareketin ve üretim eyleminin yönetime indirgenmesinden doğal olarak çıkacak sonuç, her ürün ve üretim yığınının her şeyler ve hareketler toplamının bir uygulamalı metafizik biçimine indirgenebileceğidir.”³⁶ Başka bir ifadeyle, Hegelci anlayış ve bilimsel yöntem, tüm şeylerin olgusal gerçekliğini ve hareketini metafiziksel ya da kurgusal olarak aklın ya da bilincin mantıksal kategorileri biçiminde tasarlamaktadır. Salt zihinde tasarlanan bu kategoriler ve kavramlardan hareketle tüm yaşam ve olup biten şeyler açıklanmaktadır. “Demek ki, Hegel için bütün olup bitenler ve hala olanlar, yalnızca kendi kafasının içinde olanlardan ibarettir.”³⁷ Oysa gerçekte “yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine bilinci belirleyen yaşamdır. Birinci durumda, sanki canlı bireymiş gibi bilinçten yola çıkılmaktadır; gerçek yaşama tekabül eden ikinci durumda ise, gerçek yaşayan bireyin kendisinden yola çıkılır ve bilince de o bireyin bilinci olarak bakılır.”³⁸ Buna göre, somut varoluşu içinde eyleyen birey ya özne, olgusal gerçeklikle etkileşimiyle kendinin ve çevresinin bilincine varmakta, hem kendini hem çevresini hem de tüm yaşamı anlama ve anlamlandırma çabasını bu etkileşim sürecinde oluşturduğu kavramlar ve kategoriler aracılığıyla dile getirmeye ya da anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır.

Anlama ve açıklama yöntemi olarak diyalektik, süreç içerisinde ortaya çıkan somut ve tekil belirlenimleri, olumlu ve olumsuz; içsel ve dışsal olarak hem kendileri bakımından, hem birbiriyle karşılıklı ilişkileri bakımından, hem de bütünsel biçimde ele almayı ifade etmektedir. Diğer taraftan Marx açısından diyalektik, salt teorik olarak sadece var olanı ya da dünyayı anlama ve açıklama çabası olarak görülemez. Çünkü “filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir”³⁹ Buna göre, anlama ve açıklama çabası içerisinde olan insan, aynı zamanda elde ettiği bilgilerle ve ulaştığı sonuçlarla pratik olarak dünyayı değiştirmek ve dönüştürmek üzere bilinçli olarak etkinlikte bulunmak durumundadır.⁴⁰

³⁶ Karl Marx, *Felsefenin Sefaleti*, Çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları, 1999, 107.

³⁷ Marx, *Felsefenin Sefaleti*, 108.

³⁸ Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1992, 43.

³⁹ Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, 22.

⁴⁰ Bu anlamda diyalektik yöntem, altı uğrağa ya da momente bölünebilir. Ontolojik moment, bütünsel olarak dünyanın ne olduğuna ilişkin olarak karşılıklı bağımlılık içindeki sonsuz sayıda süreçle ilgilidir. Epistemolojik moment, böyle bir dünyayı anlamak için

Diğer yandan, Marx'ın yakın çalışma arkadaşı Friedrich Engels, diyalektiği evrensel/genel bir bilim tarzı olarak tanımlayarak Marksçı diyalektik anlayışı doğaya genişletir.⁴¹ Engels için diyalektik doğanın, insan toplumunun ve düşünmenin genel hareket ve gelişim yasalarının biliminden daha fazla bir şeyi ifade etmektedir.⁴² Engels, "*Doğanın Diyalektiği*" adlı eserinde diyalektik yasaların doğa ve insan toplumunun tarihinden çıkartıldığını ve bu yasaların hem düşüncenin hem de tarihsel gelişimin yasaları olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, bu yasalar temelde üçe indirgenebilir:

- Niceliğin niteliğe ve niteliğin niceliğe dönüşüm yasası;
- Karşıtların iç içe geçmesi yasası;
- Olumsuzun olumsuzlanması yasası.⁴³

düşüncemizi nasıl örgütlememiz gerektiği ile ilgilenir. Sorgulama momenti, bütün ve parçalar arasında içsel ilişkilerin bulunduğu varsayımı temelinde, bu örüntüleri taşıyan kategoriler araştırmanın yardımcıları olarak kullanır. Bir sonraki moment, düşünsel yeniden inşa veya akılda netleştirme uğrağıdır. Bunu, ulaşılan sonuçları ya da bulguları sergileme ya da ifade teme momenti izler. Son olarak, praksis momenti olarak önceki uğraklarda elde edilenlere dayanılarak dünyayı değiştirmek, sınamak ve anlamak üzere ve bunların hepsini aynı anda yapacak şekilde bilinçli etkinlikte bulunmaktır (Bertell Ollman, "Niçin Diyalektik? Niçin Şimdi?", 25).

⁴¹ Marksist literatürde, Marx ve Engels sonrası, onların çalışmalarına bağlı olarak diyalektik üzerine yapılan geniş bir tartışma bulunmaktadır. Özellikle Marx'ın diyalektik yönteminin Hegel ile ilişkisi ve Marx'ın diyalektiği, dünyanın gerçekten var olduğu halin bir yansıması (bir ontoloji) ya da dünya hakkında bilgi edinmenin bir yolu (bir epistemoloji) olarak mı, yoksa her ikisi mi gördüğü konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Özellikle Batılı Marksistlerin çoğu, Marx'ta tarihsel-toplumsal bir diyalektik materyalizm (Lukacs, Sartre, Merleau-Ponty) anlayışın olduğunu vurgularken, 'doğa diyalektiği' kavramını Engels'e ait saymışlardır (Ollman ve Smith, *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, 16-17). Bu nedenle, "doğa diyalektiği sorunu Marksist düşünce içinde büyük bir çelişki oluşturarak Marksist gelenekleri böldü. Bir yandan, Batı Marksizmini karakterize eden güçlü diyalektik imgelem, odak noktasında insan dışı doğayı hariç tutan insan praksisinin yer aldığı bir tarihsel-kültürel analiz çerçevesine dayanıyordu. Öte yandan, Marx'ın kendi diyalektik ve maddeci ontolojisi, doğa ile toplumun tek bir gerçeklik oluşturan ve tek bir bilim gerektiren nihai birliğini savunuyordu. Marx'ın özgün yöntemi, hem toplumu hem de doğayı analiz ederken diyalektik bir çerçeveden yararlanarak, bu ikisi arasındaki karmaşık karşılıklı bağlantılara işaret ediyordu" (a.g.e. 79-80). Dolayısıyla diyalektiğe ilişkin tartışmalarda ve tanımlamalarda hem Marx'ın hem de Engels'in görüşlerinin dikkate alınması ve birlikte değerlendirilmesi gerekir. Çünkü "Marx ve Engels, tıpkı maddeci tarih anlayışını maddeci doğa anlayışından ayıramaz gördükleri gibi, toplum diyalektiğini de doğa diyalektiğine ayrılmaz biçimde bağlı görüyorlardı. Hem toplum hem de doğa maddeci olarak ve diyalektik olarak görülmeliydi, çünkü bunlar bizzat kendi varlıklarında diyalektik bir hareketi cisimleştiriyorlardı. Maddecilik olmadan diyalektiğin varacağı yer diyalektik idealizmdi, bunun en yüksek biçimi de Hegelcilikti" (John Bellamy Foster, "Doğanın Diyalektiği ve Marksist Ekoloji", 105-106).

⁴² Winter, *Was ist Dialektik?* 6-24.

⁴³ Friedrich Engels, *Doğanın Diyalektiği*, Çev. Arif Gelen, Beşinci Baskı, Ankara: Sol Yayınları, 1991, 74.

Engels tarafından ortaya konulan bu üç temel yasa, güncel bir örnek üzerinden gösterilebilir. Gündelik yaşamda iletişim teknolojilerinin gelişimi ve artışı, insanlara yaşamlarında daha fazla konfor ve rahatlık; daha erişilebilir olma ve hareket serbestliği sağlar. Ancak teknoloji kullanımının bu olumlu özellikleri, insanların teknolojiye olan bağımlılığın artışıyla tam tersi sonuçlara yol açar. Örneğin daha kolay erişilebilir olma, insanların mahremiyetini ya da özel alanını ortadan kaldırır. Buna göre, teknolojideki niceliksel artış ve gelişim, daha çok sayıda insanın niteliksel olarak yaşam kalitelerini değiştirir, ama süreçte teknolojiye olan bağımlılık ulaşılan yaşam kalitesinin düşmesine neden olur. Dolayısıyla bu gelişimi her iki karşıtlık açısından değerlendirmek ve anlamak gerekir. Bu anlamda, niceliksel olarak teknolojideki gelişim ve artış, niteliksel olarak önceki yaşamın olumsuzlanmasıyla öncekinden daha rahat ve konforlu, dolayısıyla olumlu bir yaşamı sağlamıştır. Ancak iletişim teknolojisine olan bağımlılığın artışıyla bu rahatlık, konfor ve hareket özgürlüğü, süreçte tersine dönerek bedensel-ruhsal sorunlara ve hareketsizliğe, dolayısıyla olumsuz bir yaşama neden olur. Yaşam kalitesinin bu niteliği, artık iletişim teknolojisi öncesinde olumsuzlanan yaşam kalitesinin niteliğinden tamamen farklı olarak iletişim, teknolojinin kullanımıyla ortaya çıkan bir olumsuz durumu ifade eder.

171

Sonuç Olarak Bir Değerlendirme

Marx ve Hegel'de diyalektik, süreç içerisinde var olan her şeyi anlamak ve açıklamak amacıyla felsefi sistemin ve bilimsel bilginin yöntemi olarak kabul edilir. Ancak bu benzerlik ya da ortaklığa rağmen her iki düşünürün varlık ve bilgi anlayışları arasındaki önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkları anlamak için öncelikle, Hegel'in maddi ve ideal olan arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldığına bakmak gerekir. Hegel, düşünsel/zihinsel süreci, yani *Tini* (*Geist*) gerçekliğin temeli olarak görür. Gerçeklik ve onunla birlikte madde/doğa, sadece dış görünüştür ve *Tinin* kendine yabancılaşma biçimini ifade etmektedir.

Ancak Hegel için *Tin* (*Geist*), Hıristiyanlık anlamında bir Tanrıyı ifade etmez, aksine kapsamlı genellik/evrensellik olarak karşıtı olan maddeyi ortaya çıkaran "tinsel temel-gücün" bir biçimi, bir dünya-Tinidir. Hegel'e göre, *Tin*, doğa ya da maddeye birincil olandır; diyalektik olarak kendi kendinde kendi ötekisi olan maddeyi ya da doğayı üreten ilk var olandır. Madde ya da doğa, *Tinin* kendine "dışsallaşması" ya da "yabancılaşması" olarak diyalektik biçimde açılan biçimi ya da şekli olarak bilinir. Bu aşamada tam da tinin karşıtı olan şey, tinsel değil doğal ya da maddi bir şey olarak kavranır. Tinin kendine yabancılaşmasını ortadan kaldırması ya da aşması, yani maddi ya da doğal olanı olumsuzlayıp kendine dönmesi ile kendini kendinde bilen somutlaşmış mutlak Tin ya İdea (*Geist*)

olarak gerçekleştirmesiyle diyalektik süreç tamamlanır. Gerçekliğe yönelik Hegelci bu idealist çözümlemede “...soyutlamalar şeylere çevrilirken, aynı anda gerçek şeylerde soyutlamalara çevrilir.”⁴⁴

Marx ise, Hegel’e karşıt biçimde tinsel ve maddi olan arasındaki ilişki sorununu, dünyanın ve maddi gerçekliğin yapısı sorunu çerçevesinde ortaya koyar. Marx, tinsel (ideal) ve maddi (doğal) olan ilişkisini Hegel’in tam tersi biçimde görür, yani onu “ayakları üstüne yerleştirir”. Marx için madde birincildir, yani temel-dayanak olarak maddi olan diyalektik biçimde kendi karşıtı olan tını/ideyi/kavramı ya da fikri kendinden ortaya çıkararak kapsamlı cinstir: “...fikir, maddi dünyanın insan aklından yansımasından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir.”⁴⁵ O halde burada tin ya da ide, maddenin gelişim-ürünü olarak diyalektik olarak açılan biçimi ifade eder ve dolayısıyla da maddenin karşıtı, maddi olmayandır. Dolayısıyla, Hegel ve Marx için aynı diyalektik dünya-yapısı söz konusudur, fakat tin ve madde karşıt rollere sahiptir.

Diğer bir farklılık da, Ollman ve Smith’in ifade ettiği gibi, Hegelci diyalektiğin olumlayıcı olduğu noktada Marksist diyalektiğin eleştirel olmasıdır. Ayrıca Hegelci diyalektiğin teorik ve tefekküre dayalı yapısına karşın, Marksist diyalektik özellikle pratik eyleme dayalı bakış açısını temel almaktadır.⁴⁶ Aslında burada Hegelci diyalektikten farklı olarak Marksist diyalektiğin eleştirelliği, dünyayı sadece anlamak ve açıklamakla yetinmeyip, aynı zamanda pratik olarak değiştirmek gerektiğini vurgulamasıdır.

Son olarak, Hegel felsefesinde bir “diyalektik idealizm”, Marx’ta ise “diyalektik ve tarihsel materyalizm” söz konusudur. Ancak burada sıfat olarak “diyalektik” terimi, “kapsamlı genellik ya da evrensellik” olması bakımından her ikisinin de aynı anlama sahiptir. Fakat ontolojik olarak Hegelci anlayış idealist tutumu temsil etmektedir; çünkü onda asıl gerçek Varlık olarak *Tin*, kendine “yabancılaşma” süreci içerisinde maddeyi/doğayı kendisinden ortaya çıkararak kökensel ilk olan ya da başlangıç olarak görülmektedir. Buna karşılık Marx, materyalist anlayışı temsil etmektedir; çünkü onun için asıl gerçek Varlık olarak madde ya da doğa, birincil ya da asıl başlangıçtır ve *Tin* insanın düşünme yeteneğinin gelişim ürününün sonucu olarak ortaya çıkan *fikri* ya da *ideyi* göstermektedir.

Ancak epistemolojik açıdan idealist ve materyalist görüşler arasında böyle bir ayrım yapmak zorlaşmaktadır. Çünkü nihayetinde bilgi dediğimiz şey, düşüncenin nesnesi olan kavramlar aracılığıyla iletilmekte ya da ortaya

⁴⁴ Fredric Jameson, *Hegel Varyasyonları, Tinin Fenomenolojisi Üzerine*, Çev. O. Bülent Doğan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016, 31.

⁴⁵ Marx, *Kapital, Birinci Cilt*, 28.

⁴⁶ Ollman ve Smith, *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, 15.

konulmaktadır. Dolayısıyla hem idealistler hem de materyalistler kavramlarla çalıştığından, her ikisi için epistemolojik anlamda bir idealizmden söz etmek mümkündür. Şöyle ki, ontolojik anlamda idealizm ve materyalizm arasındaki temel farklılık, idealizm düşünce ve gerçekliği ya da varlığı özdeşleştirirken, materyalizm düşüncenin gerçeklikle ya da varlıkla özdeş olmadığını ya da düşüncenin gerçekliğin kendisine indirgenemeyeceğini vurgular. Ancak epistemolojik anlamda düşüncenin dilsel ifadesi nesnesi olan kavramlar, gerçek nesnelerin kendileri değil de dilsel yansımaları, anlamlandırmaları ve genelleştirmeleri olduğundan, bu anlamda materyalizm için bir idealleştirmeden söz edilebilir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles, *Organon V* (Topikler), Çev. Ragıp Atademir, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1996.
- Feuerbach, Ludwig Andreas, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.
- Fried, Johannes, "Vom Nutzen der Rhetorik und Dialektik für das Leben", içinde *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter*, (Ed.) Johannes Fried, R. Oldenbourg Verlag GmbH, München, 1997, ISBN 3-486-56028-X.
- Engels, Friedrich, *Doğanın Diyalektiği*, Çev. Arif Gelen, Beşinci Baskı, Ankara: Sol Yayınları, 1991.
- Foster, John Bellamy, "Doğanın Diyalektiği ve Marksist Ekoloji", içinde *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, ed. Bertell Ollman, ve Tony Smith, Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- Goerlich, Stephan, "Auf die Sachen Selbst Zurückgehen"- *Berührung Zwischen Philosophischer Phänomenologie und Gestalttheoretischer Psychotherapie*, *Gestalt Theory*, Vol. 22 (2000) No.1 (2020); <http://gestalttheory.net/download>; (Erişim Tarihi: 15.03. 2020).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Mantık Bilimi: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi, Birinci Cilt*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1986.
- Jameson, Fredric, *Hegel Varyasyonları, Tinin Fenomenolojisi Üzerine*, Çev. O. Bülent Doğan, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Ludwig, Ralf, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, dtv Verlagsgesellschaft mbH&Co. KG, München, 2015.
- Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1993.
- Marx, Karl, *Felsefenin Sefaleti*, Çev. Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları, 1999.

- Marx, Karl, *Kapital, Birinci Cilt*, Çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 1993.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1992.
- Moos V. Peter, "Rhetorik, Dialektik und 'civilis scientia' im Hochmittelalter", içinde *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter*, Ed. Johannes Fried, R. Oldenbourg Verlag GmbH, München, 1997, ISBN 3-486-56028-X.
- Ollman, Bertell ve Smith, Tony, *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- Ollman, Bertell, "Niçin Diyalektik? Niçin Şimdi?", içinde *Yeni Yüzyılda Diyalektik*, ed. Bertell Ollman, ve Tony Smith, Çev. Şükrü Alpagut, İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Störig, Hans Joachim, *Dünya Felsefe Tarihi*, Çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Winter, Reiner, *Was ist Dialektik?*, (2014), www.reiner-winter.de; (Erişim Tarihi: 15. 04. 2014).

ANLAMA VE AÇIMLAMA YÖNTEMİ OLARAK DİYALEKTİK: HEGEL VE MARX
Seyit COŞKUN

SOSYAL BİLİMLER VE BİLİMSEL YASALAR

A.Dinçer ÇEVİK*

ÖZ

Özel bilimler felsefesinin temel problemlerinden biri bu alanlardaki açıklayıcı genellemelerin doğası ve statüsü ile ilgilidir. Bir çok felsefeci fiziği model alarak, başarılı bilimsel açıklamaların yasalara başvurmasının olmazsa olmaz koşul olduğu şeklindeki klasik açıklama görüşünü benimsemektedir. Bir yandan sosyal bilimlerin en azından bazen başarılı açıklamalar verdiğini düşünürüz. Öte yandan, sosyal bilimlerdeki genellemeler klasik yasallık şartlarını sağlamıyor gibi görünmektedir. Örneğin sosyal bilimlerdeki genellemeler istisnasız değildir ve uzay-zamansal olarak sınırlandırılmış düzenliliklerdir. Sosyal bilimlerdeki yasalar ya da yasa benzeri genellemeler uzay-zamansal olarak sınırlanmış oldukları ve klasik açıklama modellerinin çoğu koşulunu sağlamadıkları halde nedensel açıklama veriyorlar mı, eğer veriyorlarsa bu nasıl mümkün olabiliyor? Bu soruyu yanıtlamak için bu makalede sosyal bilimlerin doğa bilimlerine göre açıklama verme ve yasalara sahip olma tartışmalarında dezavantajlı olmasının gerekçeleri olarak gösterilen nedenlerden olan sosyal bilimlerin ele aldıkları fenomenlerin karmaşık ve açık sistemler olması ve ceteris paribus genellemelere başvurması iddiaları incelenecek ve mesele bu iki açıdan alındığında doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında yasalar ve açıklama verme açısından tür değil, derece farkı olduğu iddia edilecektir.

Anahtar kelimeler: Sosyal bilimler, doğa bilimleri, bilimsel yasalar, bilimsel açıklamalar, ceteris paribus genellemeler.

SOCIAL SCIENCES AND SCIENTIFIC LAWS

ABSTRACT

A central problem in the philosophy of social sciences concerns the nature and status of explanatory generalizations in those disciplines. By taking physics as a model, many philosophers are committed to a classical understanding of explanation according to which all successful explanations must cite laws. It seems that taking natural sciences, especially physics, as their model, some philosophers have taken the existence of laws to be sine qua non of a genuinely scientific practice. One the one hand most of us think that the special sciences sometimes succeed in providing explanations. On the other, it looks as though most generalizations in special sciences fail to conform to the standard criteria of lawhood –for example they are not exceptionless and holds at best spatio-temporally restricted regularities. The standard framework suggests two mutually exclusive possibilities for solving this problem: either a generalization is a law or else it is purely accidental. Most explanatory generalizations in the special sciences do not fit either of these categories. What we need is to find a new way of thinking about explanatory generalizations in the special sciences that allows us to recognize how generalizations play explanatory role even though it hold only limited spatio-temporally limited intervals or within certain domain. Given all that, the main question of the article is the following: Although laws in the social sciences seem to be constrained by and conditional on space and time, and although they do not conform the classical conditions of the scientific explanations, do they provide causal explanations of the phenomena, if they do, how can it be possible? This question will be taken into consideration in the context of two claims that are thought be responsible for disadvantage of social sciences. It has been generally argued that since social sciences examine open and complex systems, and since they frequently apply to ceteris paribus generalizations, they have aforementioned disadvantages. However, based on analysis of these two claims, in this article it will be argued that in terms of laws and providing explanations there is a difference in degree not of a kind between social sciences and natural sciences.

Key words: Social sciences, natural sciences, scientific laws, scientific explanations, ceteris paribus generalizations.

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör. Dr., E-Mail: dincercevik@mu.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-5897-7381>

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 177-194

Makalenin geliş tarihi: 21.06.2021

Makalenin kabul tarihi: 06.11.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 177-194

Submission Date: 21 June 2021

Approval Date: 06 November 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Sosyal bilimlerde bilimsel yasaların ¹varlığı, doğası ve statüsü bilim felsefesinin sık tartışılan konularından birisidir. Yaygın görüşe göre sosyal bilimlerde bilinen anlamda bilimsel yasalar tespit etmek, tespit edilse bile bu yasaların ilgili bilimin açıklama verme ve öndeyi türetiminde oynadığı rolü ortaya koymak oldukça zordur. Genellikle bu iddiaların arka planındaki birinci temel iddiaya göre sosyal bilimlerin araştırma konusu haline getirdikleri süreç ve mekanizmaların karmaşıklığı ve bu karmaşıklığın neden olduğu diğer zorluklar dile getirilir.² Bu iddiayı en genel biçimiyle şu şekilde ortaya koymak olanaklıdır: Doğa bilimlerinin ele aldıkları fenomenler izole edilmiş, yerleşik, yinelenen ve basit fenomenlerdir. Öte yandan sosyal bilimlerin ele aldığı süreç ve mekanizmalar interaktif, değişken, tikel ve karmaşıktır.³

Bilimsel yasaların sosyal bilimlerle ilişkisi açısından bir başka önemli nokta da bilimsel açıklamalar ile bilimsel yasalar arasındaki ilişkidir. Bilimsel açıklamaların formuna ilişkin Aristoteles'ten beri genel olarak kabul gören görüş, açıklamanın argümanlar formunda olması ve bu argüman formunun temel prensiplerinin en azından bazılarının doğa yasası ya da doğa yasası benzeri genellemeler olması gerektiğidir. Öte yandan sosyal bilimlerdeki çoğu genellenmenin bilimsel açıklamalardaki standart ölçütlere uymadığını görüyoruz. Bu iki temel iddia göz önünde bulundurulduğunda, sosyal bilimlerde yasa varlığından bahsetmek çok olası görünmemektedir. Yine de sosyal bilimlerin en azından bazı durumlarda nedensel açıklamalar verebildiğini de düşünürüz. Bu öncüllerden hareketle bu makalenin temel sorusu şudur: Sosyal bilimlerdeki yasalar ya da yasa benzeri genellemeler uzay-zamansal olarak sınırlanmış oldukları ve klasik açıklama modellerinin çoğu koşulunu sağlamadıkları halde nedensel açıklama veriyorlar mı, eğer veriyorlarsa bu nasıl mümkün olabiliyor? Bu makalede bu soruya yanıt olarak, sosyal bilimlerin açık ve karmaşık sistemleri ele almasının ve *ceteris paribus* (CP olarak kısaltılacaktır)

¹ "Lawhood" sözcüğü her ne kadar standart sözlüklerde "yasa" ya da "yasalılık" olarak yer almıyor olsa da bilim felsefesi literatüründe sıklıkla kullanılan bir kavramdır. Bkz; John W. Carroll, "Laws of Nature", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/laws-of-nature/> [Erişim tarihi 28.10.2021].

² Harold Kincaid, "Confirmation, Complexity and Social Laws", *PSA Volume Two, Philosophy of Science Association* (Eds. A Fine and J. Leplin), East Lansing, 1988, 299-307; Alexander Rosenberg, *Sociobiology and the Preemption of Social Science*, (Johns Hopkins University Press: Baltimore, 1980); Alexander Rosenberg, *Philosophy of Social Science*, Westview Press: Boulder, 1988).

³ Karl Popper, "Prediction and Prophecy in the Social Sciences", *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, (Harper Torchbooks: New York, 1965), 336-46.

genellemelere başvurmasının onların açıklama verme ve yasalara sahip olma bakımından doğa bilimlerinden kategorik olarak ayrı oldukları iddiasını gerektirmediği, söz konusu kıstaslar açısından doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında *tür* değil bir *derece* farkı olduğu iddia edilecektir.⁴

Sosyal Bilimler ve Sosyal Bilimlerin Barındırdığı Zorluklar

Doğa bilimlerinin nedensel açıklama verme ve başarılı öndeyi türetimlerindeki performansları görece daha az tartışmalıyken bilimin bir bütün olarak bu iki açıdan eşit derecede başarılı olup olmadığı bilim felsefesinin tartışılan konularından birisidir. Doğa bilimlerinin kuramsallıklarını büyük oranda tamamlamış olmaları, kendilerine ait yasalarının olması, açıklama ve öndeyilerinde büyük oranda başarılı oldukları konusunda bilim insanları ve bilim felsefecileri genel olarak hemfikirdir. Öte yandan “özel bilimler” (special sciences) ve bu başlık altına giren sosyal bilimlerin benzer özelliklere sahip olmadıkları, açıklama ve öndeyilerinde aynı derecede başarılı olamadıkları genel olarak üzerinde uzlaşılan noktalardır.⁵

Bu uzlaşıya yol açan ve sayısı arttırılabilecek olan nedenlerin bu makale bağlamında hepsine odaklanmak mümkün değildir. Bunun yerine bu makalede sosyal bilimlerde açıklama meselesini, diğer gerekçelerin alt başlıkları haline

⁴ Sosyal bilimlere ilişkin bahsi geçen meseleleri bilimin birliği tezi bağlamında ele alan bir yaklaşım için bkz; M. Cem Kayalığıl, “Bilimin Birliği Tezi ve Sosyal Bilimler Yasaları”, *ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, (2019), 106-127.

⁵ Bkz. Alexander Rosenberg, *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*. (İ. Yıldız, Çev.). (Dipnot: Ankara, 2014), s. 177. Rosenberg ve Paul M. Churchland psikolojinin yasalarının olmadığı yönünde argümanlar öne sürmüşlerdir. Bkz; Paul Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s.113; Alexander Rosenberg, *Sociobiology and the Pre-emption of the Social Sciences* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980). Psikolojideki açıklamaların ve yasaların durumu ile ilgili aksi yöndeki iddialar için bkz; Terence Horgan and James Woodward, "Folk psychology is here to stay." *Philosophical Review* 94 (1985), s.197-226. Donald Davidson'a göre inanç, istek, davranış gibi mental durumlara ilişkin yasaların var olması bu yasalar mentalist terimlerle dile getirildiğinde mümkün değildir. Donald Davidson "Mental events," *Experience and Theory* (Ed. L. Foster and J. Swanson). (Amherst: University of Massachusetts Press, 1970).

Rosenberg gibi bilim felsefecileri ve Douglas Porpora gibi bazı sosyal bilimciler Davidson'un vardığı bu sonucu sosyal bilimlerde yasa olmadığına ilişkin (ve sosyal bilimlerin çok nadir yasaları olduğuna ilişkin) bir argüman olarak değerlendirmişlerdir. Bkz; Douglas V. Porpora, "On the Prospects for a Nomothetic theory of Social Structure," *Journal for the Theory of Social Behavior*, 13 (1983), 243-264. Öte yandan sosyal fenomenin sistematik açıklamasının verilmesini beklemenin kendisi yanlıştır şeklinde bir iddia da gündeme getirilebilir Bu noktada başvurulabilecek çıkış yollarından bir tanesi "anlamak" (*Verstehen/ to understand*) ve "açıklamak" (*Erklären/ to explain*) arasında bir ayırım olduğunu iddia etmektir.

getirilebileceğini düşündüğüm sosyal fenomenin karmaşıklık derecesi, açık sistemlere sahip olması ve CP genellemelerin doğası çerçevesinde ele alacağım.

Sosyal Fenomen Karmaşıktır

Sosyal bilimler felsefesinde sosyal bilimlerin ele aldığı süreç ve mekanizmaların karmaşık ve açık sistemler olduğu sıkça dile getirilir.⁶ Bu iddiaya göre sosyal fenomen insan davranışlarındaki değişkenlerin sürekli değişmesi, insanların diğer insanlarla ilişkileri, insanların kurumlarla ve daha makro ölçekli yapılarla (örneğin devletler) ile ilişkileri sonucu ortaya çıktığı için doğa bilimlerine oranla çok daha yüksek bir karmaşıklık ve açıklık derecesine sahiptir.⁷ Sosyal bilimler içerisinde kullandığı yöntemler dolayısıyla farklı bir yerde konumlandırılan ekonomi aracılığıyla söz konusu iddiayı daha net bir biçimde ortaya koymak olanaklıdır. Ekonomik fenomen aşırı derecede karmaşık, dinamik sistemler içinde olabilmektedir ve ekonomik fenomenin sonuçları değişken çevrelerde birbirlerini etkileyen milyonlarca ekonomik öznenin kararlarıyla belirlenmektedir. Bu şu anlama gelmektedir; ekonomide başvurulan yasalar, modeller ve teoriler temelinde yapılan açıklamalar diğer kesin bilimlerde içerilmeyen zorluklar içermektedir. Örneğin, kesin bilimlerde elimizde teyit edilmiş görece daha çok veri vardır ve kontrollü deneyler yapma olanağımız daha fazladır. Sonuç olarak sosyal bilimlerde içerisinde insanların yer aldığı sistemler, değişkenler arasındaki ilişkilere karar vermeye yetecek kadar uzun süreler boyunca değişmeden kalamamaktadırlar. Bu tür sınırlayıcı sistemlerde ele alınan fenomenle ilgili bir düzenliliğe ya da kararlılığa ulaşamadığından ve bu tür düzenlilikler ilgili disiplinlerde yasa belirlemek için gerekli koşullardan birisi olduğundan sosyal bilimlerde yasalara ulaşmak oldukça zordur.

Her sistem bir biçimde başka nedensel faktörler ve mekanizmalar tarafından etkilenmektedir. Bu anlamda fiziksel sistemler de istisna teşkil etmez. Fizikte, klasik mekanikte “iki cisim problemi” olarak bilinen sorun bu bağlamda örnek olarak değerlendirilebilir. Söz konusu problem iki cismin (örneğin bir

⁶ Bu bağlamda ekonomist bkz; August von Hayek’in bir değerlendirmesi için bkz; Scott Scheall, “Lesser degrees of explanation: Further implications of F. A. Hayek’s methodology of sciences of complex phenomena”, *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 8(1), (2015), 42-60. Ayrıca bkz; Catherine Herfeld, “Explaining patterns, not details: reevaluating rational choice models in light of their explananda”, *Journal of Economic Methodology*, Vol 25, Issue 2, (2018), 179-209.

⁷ Doğa bilimleri de karmaşıklık derecesi yüksek sistemleri ele alır dolayısıyla burada kategorik bir ayrım değil sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasındaki derece farklılaşması vurgulanmaktadır.

gezegen ve yörüngesinde dolanan bir uydu) yer çekim gücü açısından analizini içerir. Bu analiz kapsamında fizikçiler bu nesnelerin noktalar olduğunu ve karşılıklı etkileşimin olabileceği üçüncü bir nesnenin olmadığını varsayar. Yine, *Alpha Centauri* vakasında olduğu gibi bazı durumlarda iki kütleli *yaklaşık* olarak aynı olduğu varsayılır. Güneş ve Dünya gibi kütle açısından ciddi farklılıklar olan bazı vakalarda ağır olan nesne *yaklaşık* olarak kütleli merkezi olarak değerlendirilir ve *kabaca* güç merkezi olarak sabitlenir. Bu şekilde hafif olan nesnenin hareketi tek cisim çözümündeki metotlarla çözümlenip gösterilebilir. İki cisim problemi elimizdeki problemin yapısına göre belirlenen belirli idealizasyonlar ve varsayımlar içermektedir. Bu problem bağlamında tanımlanan sistemin, sosyal bilimlerdeki sistemlerden farklı olarak diğer birçok nedensel faktörden ve mekanizmadan etkilenmediği kabul edilmektedir. Dolayısıyla sistemlerin karmaşık ve açık olduğu tespiti tek başına sosyal bilimlerde yasaların olmadığını iddia etmek için yeterli değildir; eğer böyle bir iddia sosyal bilimler için ortaya konulacaksa benzer bir iddiayı fizik gibi doğa bilimleri için de dile getirmek olanaklıdır.⁸ Dolayısıyla sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasında açıklama verebilme ve yasalara sahip olma açısından kategorik bir ayrım yoktur.

181

Sosyal Bilimler *Ceteris Paribus* Yasalara Başvurmaktadır

Yirminci yüzyılın ikinci yarısına damga vuran Hempel-Oppenheim'in Dedüktif-Nomolojik modeline göre de iyi bir bilimsel açıklama, öncüllerinden en az birinin bir doğa yasası olduğu dedüktif bir argüman formudur.⁹ Birçok felsefeci klasik açıklama biçimine bağlı kalarak yasaların açıklamalardaki varlığının "olmazsa olmaz" (*sine qua non*) olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşe göre bilimin nihai amacı doğayı yöneten yasa ve genellemeleri ortaya çıkarmaktır.¹⁰

Eğer bir disiplin "uygun" doğa yasalarına sahip değilse, ya da en azından yeterli bir şekilde yine de yasa olarak tanımlanabilecek *yasa benzeri*

⁸ Benzer bir yaklaşım için bkz; Harold Kincaid, "Defending Laws in the Social Sciences", *Philosophy of the Social Sciences*, 20(1), (1990), 60;61.

⁹ Carl Hempel -Paul Oppenheim, "Studies in the Logic of Explanation," *Philosophy of Science*, 15, (1948), 135-175; Carl Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York: Free Press, 1965).

¹⁰ Öte yandan, Bas van Fraassen, (1980); Ronald Giere, (1999); Nancy Cartwright, (1983) gibi bazı bilim felsefecileri ise bilimsel açıklamalarda doğa yasaları ya da doğa yasası benzeri genellemelerin zorunlu olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Bkz; Van Fraassen, B.C., *The Scientific Image* (Oxford: Clarendon Press, 1980); Ronald Giere, *Science Without Laws*. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999); Nancy Cartwright: *How the Laws of Physics Lie*. (Oxford: Clarendon Press, 1983).

genellemelere sahip değilse bilimin temel amaçlarından biri olan açıklama işlevini yerine getiremeyeceği için bilim olarak adlandırılması, özellikle biyoloji, psikoloji, sosyoloji, ekonomi vb. birçok özel bilim düşünüldüğünde, bir problem oluşturacaktır. Bilim insanları ve bilim felsefecileri arasındaki yaygın kanıya göre özel bilimlerde açıklama veren argümanların temel prensipleri genellemeler olsa bile, bu genellemeler fizik ve kimyanın bazı alanlarında bulunan yasalardan bilgi kuramsal olarak farklıdır. Fiziğin ve kimyanın belirli bölümlerinde bulunan yasalar ile özel bilimlerin yasa-olmayan genellemeleri arasındaki temel farklılık şudur: Fiziğin genellemeleri ya *istisnasızdır* (exceptionless) ya da *değişmeyen olasılıklar* (invariant probabilities) tanımlar. Özel bilimlerdeki genellemelerde bu iki özelliğe de rastlamak mümkün değildir. Özel bilimlerle temel bilimler arasındaki bu fark başarılı bilimsel açıklamaların yasa ya da yasa benzeri genellemelere ihtiyacı olduğu teziyle beraber düşünüldüğünde, özel bilimlerin başarılı açıklamalar veremediği ve böylelikle “gerçek” bilim olmadığı sonucu çıkacaktır:

Bilimin elde ettiği başarıdan ortaya çıkan *sahte bir bilim* var diye düşünüyorum. Sosyal bilimlerde bilim olmayan bilimin bir örneğini oluşturuyor. Sosyal bilimler yaptıkları şeyleri bilimsel yoldan yapmıyor, biçimleri takip ediyor. Bu alanlarda veriler topluyorsunuz, şunu yapıyorsunuz, bunu yapıyorsunuz vs. ama sosyal bilimlerde hiçbir *yasa* elde etmiyor. Hiçbir şey ortaya çıkarmıyor. En azından şimdilik hiçbir yere varmıyor.¹¹ (vurgu eklenmiştir.)

Bu alıntıda Richard Feynman sosyal bilimlerin pratiği incelendiğinde biçimleri takip ettiğini, ortaya koyduklarını yasalara (kanunlara) dayandıramadığını, en azından “henüz” yasa elde edemediğini ve bu haliyle de sahte bilim örneği olduğunu iddia etmektedir. Feynman’ın iddialarını değerlendirmek, öncelikle bilimsel yasaların bilimsel açıklamalarla ilişkisini ortaya koyan bir tartışmayı gerektirmektedir.

Bilimsel Açıklamalar ve Bilimsel Yasalar

Bilimsel açıklamalarla ilgili güncel tartışmaların tarihi “Dedüktif-Nomolojik” (D-N) açıklama modeline kadar götürülebilir. D-N açıklama modeli literatüre girdikten sonra 1960’lardan itibaren “standart” olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Literatüre girdiği zamandan itibaren D-N

¹¹ Richard Feynman, *The Pleasure of Finding Things Out*, (Ed.Jeffrey Robbins, Cambridge, Massachusetts: Basic Books, 2005).

açıklama modeli neredeyse her yönden eleştirilmiş ve yetersiz bulunmuştur¹². Eleştirilerin odak noktası bilimin asla D-N modeli ile uyumlu açıklamalar vermediği iddiası değil, bilimsel açıklamaların nadiren D-N açıklama modelinin önerdiği yapı ile uyumlu olduğudur. Yine de modelin açıklanmasında kullanılan kavramlar açıklamaların doğasına ilişkin tartışmalar açısından kullanışlıdır ve D-N açıklama modelinin yetersiz oluşu, eksikliklerini gidermeye yönelik daha savunulabilir yeni açıklama modellerinin geliştirilmesini tetiklemiştir. D-N açıklama modeline göre açıklama iki parçadan oluşur: 1) *Explanandum* açıklanacak olayın tanımlanmasıdır. 2) Öte yandan *explanans* açıklanacak olayın hesabını verdiği düşünülen kısımdır.¹³ *Explanansın explanandumu* başarılı bir şekilde açıklaması için öncüllerinin sahiden doğru olduğu dedüktif bir argüman formuna sahip olması ve *explanandumun explanansın* öncüllerinden çıkarılabileceği gerekmektedir. Bu modelin “dedüktif” kısmını oluşturmaktadır. Bu şarta ek olarak, *explanans* en azından bir tane “doğa yasası” içermelidir ve bu doğa yasası gerekliliği de D-N bilimsel açıklama modelinin “nomolojik” kısmını oluşturmaktadır.¹⁴

Mantıksal olgular bir açıklamanın bilimsel olabilmesi için iki temel koşul önermişlerdir. Birinci koşula göre *explanans* kısmında yer alan cümleler doğru, kanıtlanmış ya da kanıtlanabilir olmalıdırlar. İkinci koşula göre öncüllerden en az bir tanesi doğa yasası içermelidir. Doğa yasası ne anlama gelmektedir? Mantıksal olguların bu soruya yanıt bulma girişimleri her ne kadar öğretici olsa da tatmin edici olmaktan uzaktır. Yine de belirledikleri birtakım özelliklerin tartışmasız olduğu düşünülmektedir. Tipik olarak doğa yasalarının *evrensel* formda *doğru önermeler* olduğu söylenir. Bu yasalar *a priori* değil *a posteriori* olarak kabul edilir. Ancak bu *a posteriori* doğruları evrensel formdaki rastlantısal doğrulardan ayırabilmek için doğa yasalarının bir anlamda zorunlu olduğu (nomik zorunluluk) ve bu zorunluluğun mantıksal ve

¹² Hempel'in bilimsel açıklama modeli deterministik yasalar (rastlantısallık içermeyen) temelinde bir dedüktif argüman formudur. Bu belirlenimi başka bir ayırım takip eder; “dedüktif istatistiksel” (D-I) açıklamalar standart D-N modeli ile uyumludur ve daha dar anlamda bir istatistiksel tek-biçimlilik içerir. Buna göre öncüllerden en az bir tanesi daha genel bir istatistiksel yasa içerir. Buna ek olarak, “endüktif-istatistiksel” açıklamalar vardır. Bu açıklama türü tikel olayların istatistiksel yasalar altında birleştirilmesini içerir. Carl Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, (New York: Free Press, 1965).

¹³ Carl Hempel-Paul Oppenheim, “Studies in the Logic of Explanation,” *Philosophy of Science*, 15, (1948), 135–175.

¹⁴ Bilimsel yasa ile ne anlaşılması gerektiği ile ilgili literatür oldukça geniştir. Kapsamlı bir giriş için bkz; John W. Carroll “Laws of Nature”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2020 Ed.), 2020; Chris Swoyer, “The Nature of Natural Laws” *Australasian Journal of Philosophy*, (1982), 60, 203–223.

matematiksel zorunluluktan farklı olduğu iddia edilir. Son olarak, doğa yasalarının *objektif*, yani zihinden bağımsız oldukları iddia edilir.

Mantıksal olgulara göre bir bilimsel yasa bir düzenlilik tanımlamaktadır.¹⁵ Bu nokta birinci derece yüklem mantığı yardımıyla şu şekilde ifade edilebilir: “Tüm X ’ler için $Cx \rightarrow Ex$ ”. Örneğin, “Saf demir parçacıklarının hepsi, standart sıcaklık ve basınç altında, elektrik akımını iletirler” ifadesi bu yaklaşıma göre bir yasa örneğidir¹⁶. Bilimsel yasalar “Bütün a ’lar b ’dir” biçiminde ifade edilen evrensel önermelerdir. Öte yandan bir önermenin evrensel olması yasa olmasına yetmez: “Hiçbir bekar evli değildir” gibi bir önerme evrensel olsa bile tanım gereği doğru olduğu için yasa değildir. Yasalar olgularca doğru kılınan önermelerdir. Yasalılık için yalnızca düzenlilik ve evrensel olmak yeterli değildir. Çünkü bu düzenliliklerin rastlantısal ya da olumsal (contingent) olmaması gerekir. Şu iki örnek bu bağlamda değerlendirilebilir. (1) “Saf plütonyumdan oluşan bütün katı küreler 100.000 kilogramdan az çeker”¹⁷ önermesinin doğru olduğuna inanmamızın nedeni radyoaktif bir madde olan plütonyumun o büyüklükte kararlı olarak kalmasının imkânsız olmasıdır; plütonyum bu ağırlığa ulaşmadan kendiliğinden patlar. (2) “Saf altından oluşan bütün katı küreler 100.000 kilogramdan az çeker”.¹⁸ Bu önermenin de doğru olduğunu düşünmemiz için neden vardır ancak bu önerme evren hakkında başka türlü de olabilecek olan bir olguyu bildirir, dolayısıyla rastlantısaldır.

Bu noktaya kadar tartışılan koşullar bağlamında doğa bilimlerinden ve sosyal bilimlerden aşağıda yer alan genellemeler değerlendirilebilir. Bilimsel

¹⁵ “Yasalar düzenlilik tanımlar ya da gerektirir” iddiası genel olarak üzerinde uzlaşmış nadir meselelerden birisidir. Bkz; David Lewis, “Humean Supervenience Debugged”, *Mind*, 103, (1994), 473–390; John Earman, *A Primer on Determinism*, (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986); Fred I. Dretske, “Laws of Nature”, *Philosophy of Science*, 44, (1977), 248–268; Michael Tooley, “The Nature of Laws”, *Canadian Journal of Philosophy*, 7, (1977), 667–698; Chris Swoyer “The Nature of Natural Laws”, *Australasian Journal of Philosophy*, 60, (1982), 203–223; David M. Armstrong, *What Is a Law of Nature?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Öte yandan düzenlilik ile ne anlaşılması gerektiği de tartışma konusudur. Literatürde genel olarak üç tür düzenlilikten bahsedilmektedir. 1. Mutlak düzenlilikler (‘strict regularities’), örneğin; “Bakır iletkenidir” 2. İstatistiksel ya da olasılıksal düzenlilikler, örneğin; “Herhangi bir Uranyum atomunun 4,5 milyar yıl içinde bozunma olasılığı 0.5 tir.” 3. Sınırlandırılmış düzenlilikler (‘hedged regularities’), örneğin; “Normal şartlarda talep fonksiyonunun değişmediği durumda eğer arz miktarı artarsa fiyatlar düşer.”

¹⁶ Alexander Rosenberg, *Bilim felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*. (İ. Yıldız, Çev.). (Dipnot: Ankara, 2014) s.90.

¹⁷ Alexander Rosenberg, *Bilim felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, 91-92.

¹⁸ Alexander Rosenberg, *Bilim felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, 91-92.

yasalar ile ilgili yukarıda belirlenen özelliklerin örneğin doğa bilimlerindeki şu yasalar tarafından sağlandığını görüyoruz:

Ada biyocoğrafyası alan yasası: $S=c.A.z$. Bir ada üzerinde yaşayan, belli bir taksonomik grup altındaki canlı türleri sayısı (S), ada yüzölçümüne (A) bağlı olarak üstel bir şekilde artar. (c: araştırma nesnesi olan taksonomik gruba ilişkin bir sabit, z: ada grubuna özel bir sabit.¹⁹

Öte yandan sosyal bilimlerden aşağıda verilen örnekler yukarıdaki yasa örneğinden farklılık gösteriyor gibi görünmektedir:

Talep Yasası: Talep yasası o malın satın alıcıları tarafından istenen talep miktarı ile o malın mümkün piyasa fiyatları arasındaki ters yönlü bir ilişki vardır.

Durkheim'in intihara ilişkin hipotezi: Protestanlardaki intihar oranı Katoliklerdeki göre daha yüksektir.²⁰

185

Doğa bilimlerinden ve sosyal bilimlerden alınan yasa örneklerinin “Bütün a’lar b’dir” genel biçimini paylaştıkları görülebilir. Öte yandan yalnızca bu biçime sahip olmanın yasa olmanın bir kanıtı olmadığı da yasa olmanın koşullarının tartışıldığı kısımda gösterildi. Dolayısıyla iki gruptaki yasaların doğru olmak ve tümel nicelenmiş bir formda ifade edilebilmelerine ek olarak nomik zorunluluk olarak anılan, zorunlu doğruluğu olumsal doğruluktan ayıran bir koşulu daha barındırmaları gerekmektedir.

İki bilim sınıfından alınan yasa örnekleri benzer genel forma (“Bütün a’lar b’dir”, vd.) sahiptir. Buna yaslanan birçok felsefeciye göre, yasalar, doğru olmak ve tümel nicelenmiş bir formda ifade edilebilmeye ek olarak, özel bir zorunluluk derecesi de barındırırlar. Bu zorunluluk derecesi zorunlu olanı olumsal olandan ayırmak için belirlenmiştir ve şu şekilde ifade edilebilir: Doğa yasaları şans eseri ya da kazara oluşmuş düzenlilikler olamaz (ya da tanımlayamaz), onların tanımladığı düzenlilikler evrensel ve kaçınılmaz olmalıdır.

¹⁹ Marc Lange, “Who's afraid of Ceteris-Paribus Laws? Or: How I Learned to Stop Worrying and Love Them”, *Erkenntnis*, 57 (3), (2002), 416-418.

²⁰ Julian Reiss, “Are there social scientific laws?” *The Routledge Companion to Philosophy of Social Science* (Ed. L. McIntyre ve A. Rosenberg). (London: Routledge, 2017), 295.

Öte yandan hangi genellemelerin bilimsel yasa olarak değerlendirileceği ile ilgili ölçütlerle ilgili tartışma bir yönüyle de CP genellemelerin bilimsel yasalardaki statüsü ve işlevi ile ilgilidir. Sosyal bilimlerde yasaların mümkün olmadığı ve bu bilimlerin açıklama işlevinde başarılı olmadığı savunusu, bu bilimlerin bilgi üretme pratiğinde sıklıkla CP genellemelere başvurduğu ve bu türden genellemelerinin bir takım sorunlar barındırdığı iddiasına yaslanmaktadır. Bu iddia temel olarak sosyal bilimlerde başvuru CP genellemelerde hangi nedensel faktörleri dışarda bırakıp hangilerini yasaya dahil edileceğinin sınırlarının doğa bilimlerine kıyasla daha belirsiz olması ile ilgilidir.²¹

CP genellemelerin genel yapısı “Diğer bütün şeyler sabit kalmak kaydıyla (CP) ne zaman A gerçekleşse B de gerçekleşir” biçimindedir ve bu tür genellemeler bildirimlerinin yeterli koşullarını belirtmez ve bu bildirimlerin geçerli olmalarını garanti edemezler; dolayısıyla bilimsel açıklamalar için yukarıda anılan koşulları sağlayamazlar.

Yasalar ile ilgili klasik olarak kabul edilen koşulların yorumunu bir kenara bıraksak bile CP yasaların kendine özgü güçlükleri olduğunu görebiliriz:

1. Bu genellemeleri sınamaya tabi tutmak zordur çünkü bu türden genellemeler doğrulanmadıkları zaman ilgili açıklama ya da öndeyi üretme pratiğinde sorumlu tutulamamaktadırlar.
2. Bu tür genellemerde çoğu zaman ne kadar çok koşulu sabit tutmamız veya dışarda bırakmamız gerektiğini bilmemiz oldukça zordur.

CP genellemelerin yarattığı güçlükler fizik yasaları için de sorun teşkil edebilmektedir. Örneğin Nancy Cartwright (1983) doğada mutlak yasalar değil, “eğilimler” (ya da ‘yatkınlıklar’; “tendencies”) olduğunu iddia edebilmek için fizik yasalarına da CP yasalar cümleler eklememiz gerektiğini iddia eder. Bu yaklaşıma göre örneğin, kütle çekimine ilişkin ters kare yasası bize iki cisim arasındaki çekim kuvvetinin aralarındaki uzaklığın karesiyle ters orantılı olduğunu söyler. Cartwright’a göre bizim bu yasaya elektrostatik kuvvetlerin ya da manyetik kuvvetlerin varlığını ve nedensel etkisini dışarda tutacak CP cümlesi eklememiz gerekmektedir. Benzer bir iddiayı Marc Lange “ısı genleşme yasası” ($L=k.Lo.T$) örneği ile dile getirir.²² Isıl genleşme yasası doğrusal uzamayı ifade eder ve metalin homojen bir yapıda olması, önemsiz bir genişlikte olması

²¹ 22 numaralı dipnot yine bu problem ile ilgilidir.

²² Marc Lange, “Natural Laws and the Problem of Provisos”, *Erkenntnis*, 38, (1993), 233–248.

varsayımlarına dayanır. Lange'e göre bu yasanın doğruluğu araştırma nesnesi olan metalin ısıtılırken iki ucundan dövülmüyor olması varsayımına da dayanmaktadır ve bu anlamda örneğin metalin ısınırken iki ucundan dövülme etkisini dışarda tutacak bir CP cümlesi eklememiz gerekir.²³

Her ne kadar özel bilimler ve bu sınıflandırma içinde yer alan sosyal bilimler CP genellemelere daha sık başvursa da bu genellemelerin yarattığı sorunlar doğa bilimleri ve sosyal bilimler için *derece* açısından farklı *tür* açısından benzerdir.

Dolayısıyla, varılan noktada sosyal bilimlerin de sahiden açıklayıcı olduklarını iddia edilmesine olanak verecek bir açıklama hesabı verebilmek için önümüzde iki olasılık var gibi görünmektedir: 1) Özel bilimlerin kendine has yasaları olduğunu ve böylelikle başarılı bilimsel açıklamalar verebildiğini iddia ederek fizik ile diğer bilimler arasındaki farkı reddederiz, 2) Başarılı bilimsel açıklamaların yasalara başvurma zorunluluğunu ya da en azından temel bilimlerde bulunanlara benzer yasa-benzeri (law-like) genellemelere başvurmanın başarılı bilimsel açıklamalarda zorunlu olduğu iddiasını reddedebiliriz.

Mutlak yasalara (strict laws) ek olarak sınırlandırılmış CP yasalar olduğunu ve bunların özel bilimlerde mutlak yasaların işlevine benzer bir şekilde iş gördüğünü iddia ederek birinci seçeneği seçen felsefeciler vardır.²⁴ Ancak bu seçeneğin seçiminde ise şu iki problem ortaya çıkar: a) CP açıklamaların önermeler olarak ele alınıp alınamayacağı tartışmalıdır. b) CP açıklamalar önermeler olarak ele alınsalar bile yasa ya da yasa-benzeri

²³ Bu problem CP genellemeler ile ilgili tartışmalarda "semantik tamamlayan yorum" ("semantic completer interpretation") olarak bilinen mesele ile ilgilidir. Bu yoruma göre "CP, eğer A ise B" "Eğer A ve ... ve..., öyleyse B" şeklindeki daha uzun bir listenin kısa yolu olarak iş görmektedir. Bu anlamda CP genellemeler sağlanması gerekliliği varsayılan koşulların içerildiği bir kontrol listesi olarak işlev üstlenmektedir. Bu yorum ile ilgili tartışmalar için bkz; Jerry A. Fodor, "You Can Fool Some of the People All of the Time, Everything Else Being Equal; Hedged Laws and Psychological Explanations", *Mind* 100, (1991), 19-34; Peter Mott, "Fodor and Ceteris Paribus Laws", *Mind*, 101, (1992) 335-346; Stephen Schiffer, "Ceteris Paribus Laws", *Mind* 100, (1991), 1-17.

²⁴ Jerry A. Fodor, "You Can Fool Some of the People All of the Time, Everything Else Being Equal; Hedged Laws and Psychological Explanations", *Mind* 100, (1991), s.19-34; Paul Pietroski & Georges Rey; "When Other Things Aren't Equal: Saving Ceteris Paribus Laws From Vacuity", *The British Journal for the Philosophy of Science* 46, (1995), s.81-110; Peter Lipton, "All Else Being Equal", *Philosophy* 74, (1991), 155-168; Arnold Silverberg, "Psychological Laws and Non-monotonic Logic", *Erkenntnis* 44, (1996), s.199-224; Robert Kowalenko, "How (Not) to Think About Idealisation and Ceteris Paribus-Laws", *Synthese* 167, (2009), 183-201; Robert D. Rupert, "Ceteris Paribus Laws, Component Forces, and the Nature of Special-Science Properties", *Noûs* 42, (2008), 349-380.

önergeler olarak değerlendirilebilmeleri tartışma konusudur.²⁵ Örneğin Mehmet Elgin'e göre CP cümlelerle ilgili semantik problemler çözülsün bile başarılı bilimsel açıklamalar verebilecekleri tartışmalıdır. Elgin'e göre *ceteris paribus* genellemelerin başarılı açıklamalar verebilmeleri için şu koşulu sağlamaları gerekmektedir: "Ceteris paribus eğer A öyleyse B" ve "CP eğer A öyleyse B değil" aynı anda doğru olmamalıdır. Elgin'e göre CP cümleler açıklamada kullanılacak olan nedensel faktörleri belirlemek için faydalı olmakla beraber başarılı açıklamalar veremezler.²⁶

İkinci seçeneği seçmek bir anlamda meşru bir bilim olabilmek için yasalara ihtiyaç olmadığını, özel bilimlerin pekala yasalız olabileceğini, çünkü başarılı bilimsel açıklamanın yasalara atıf yapmasının olmazsa olmaz koşul olmadığını iddia etmektedir. Bu kampta ise Stephen Mumford gibi isimler doğa yasaları konusunda anti-realist bir tutum benimseyip benzeri genellemelerin zorunlu olduğu fikrine karşı çıkmaktadır.²⁷ "Özel bilimler pekala yasalar olmadan da başarılı açıklamalar verebilirler, çünkü başarılı açıklamalar yasalara başvurmak zorunda değildir" şeklinde özetlenebilecek olan bu seçenekte ise yasaların açıklamalar için zorunlu olmadığı iddiası yeterince net değildir.²⁸

²⁵ Stephen Schiffer, "Ceteris Paribus Laws", *Mind* 100, (1991), 1-17; James Woodward, "Explanation and Invariance in the Special Sciences", *The British Journal for the Philosophy of Science* 51, (2000), 197-254; James Woodward, "Law and Explanation in Biology: Invariance is the Kind of Stability That Matters", *Philosophy of Science* 68, (2001), s.1-20; James Woodward "There is No Such Thing as a Ceteris Paribus law", (2002), s.303-328; John Earman & John T. Roberts "Ceteris Paribus, There is No Problem of Provisos", *Synthese* 118, (1999), s.439-478, John Earman, J., John T. Roberts, J. & Seldon Smith "Ceteris Paribus, Lost", *Erkenntnis* 57, (2002), 281-301; Sandra Mitchell, S. "Biological Contingency and Laws", *Erkenntnis* 57, (2002), 329-350.

²⁶ Mehmet Elgin "Special Sciences and Ceteris Paribus Laws", *Philosophical Writings* 27, (2004), s.15-28.

²⁷ Stephen Mumford, *Laws in Nature*, London: Routledge, 2004.

²⁸ Yine de bu bağlamda başka bir noktaya dikkat çekmek önemlidir. Burada açıklamalar için yasalara başvurmanın zorunlu olmadığını dile getiren felsefeciler açıklamaların asla yasa içermediğini iddia etmemektedirler. Örneğin Elisabeth. M. Anscombe, *Causality and Determination*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1971); John Earman & John T. Roberts "Ceteris Paribus, There is no Problem of Provisos", *Synthese* 118, (1999), s.439-478; Stephen Schiffer, "Ceteris Paribus Laws", *Mind* 100, (1991), 1-17; James Woodward, "Explanation and Invariance in the Special Sciences", *The British Journal for the Philosophy of Science* 51, (2000), s.197-254; James Woodward, "Law and Explanation in Biology: Invariance is the Kind of Stability That Matters", *Philosophy of Science* 68, (2001), s.1-20; James Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*. (Oxford: Oxford University Press, 2003); Michael Scriven, "Trusim As the Grounds for Historical Explanations". *Theories of History*. (Ed.P. Gardiner), (Glencoe (IL): The Free Press, 1959) s. 443-475, açıklamaların yasalara referansta bulunmasını zorunlu koşul olarak değerlendirmemekle beraber, yasaların -eğer mümkünlerse-açıklamaları kesinlikle temellendirdiğini iddia etmektedirler. Bu yaklaşımı benimseyen felsefecilerin stratejisi mutlak yasaların bilimsel açıklamalara temel olabilecek genellemelerin özel durumlarını

Sosyal Bilimler ve Bilimsel Yasalar

Harold Kincaid, "Sosyal Bilimlerde Yasaları Savunmak" makalesinde, sosyal bilimlerin yasa olarak ele aldığı düzenliliklerin başka özel bilimlerdeki yasalarla benzer olduğunu gösterme amacındadır.²⁹ Kincaid bu amaçla, sosyal bilim yasalarının genel-geçerlik, mutlaklık, özel bir türde zorunluluk içerme (nomik zorunluluk) vb. iddialarına kuşkuyla yaklaşanlara karşı iddialar dile getirmektedir. Kincaid'in savunusu tutarlı bir şekilde pragmatist bir temele dayanmaktadır. Örneğin sosyal bilim yasalarının yeterli ölçüde genel-geçer olmadığı yönündeki itirazlara cevabı, bunun bir "derece meselesi" olduğunu iddia etmektir. Kincaid sosyal bilim yasalarının nomik zorunluluk taşımayıp başka türlü de olabilecek bağıntılar olduğu şeklindeki yorumlara karşı yine pragmatist bir tavırla karşı çıkar: Bunun yine bir derece meselesi olduğunu iddia ederek son tahlilde her yasada rastlantısal bir tarafın bulunabileceğini, sosyal bilim yasalarının da bu açıdan farklı olmadıklarını iddia eder.³⁰ Kincaid'e göre sosyal bilim yasalarında evrensellik söz konusu bilim disiplinine özgü olarak anlaşılırsa evrensellik gerekliliğinden de vazgeçmek zorunda da değildir.

CP yasalar birçok faktörü dışarda tuttuğu için yani sosyal bilim yasalarının bakımından genel-geçer olamayacağı yönündeki itiraza karşı Kincaid'in stratejisi "burada sosyal bilimlerle fiziksel bilimler arasında ilkece bir fark olmadığını" iddia etmektir.³¹ Kincaid bu iddiasını geliştirirken Cartwright'ın fiziğin de CP yasalar içerdiği ve yasaların genel olarak "eğilimler" (tendencies) algılanması gerektiği iddiasına referans verir.³² Kincaid, sosyal bilimlerle doğa bilimleri arasında ilkece bir fark bulunmadığı iddiası bağlamında, CP yasaların olgu-karşıtı durumları tarif ettikleri olgusal dünyayı

temsil ettiği iddiasına dayanır. Örneğin James Woodward, "Law and Explanation in Biology: Invariance is the Kind of Stability That Matters," *Philosophy of Science* 68, (2001), s.1-20 göre biyolojide yasa olup olmadığını dert etmemiz yasaların bilimlerde açıklama ve öndeyi için zorunlu olduğunu düşünmemizden ileri gelir. Woodward'a göre biyolojideki belirli genellemelerin klasik yasa olma koşullarını yerine getirmeden açıklama verebilmek için yeterli olabilecek özelliklere sahip olduklarını gösterebilirsek bu tür genellemeleri doğa yasaları olarak değerlendirmek için elimizde pek de fazla bir neden kalmayacaktır. Woodward'a göre değişmez klasik yasa olma koşulunu sağlayan genellemeler mutlak yasalara ek olarak daha geniş bir kümeyle referansla kullandığı "değişmez genellemeler" (invariant) açıklamalar için gereklidir.

²⁹ Harold Kincaid, "Defending laws in The Social Sciences", *Philosophy of the Social Sciences*, 20(1), (1990), 59.

³⁰ Harold Kincaid, "Defending laws in the Social Sciences", *Philosophy of the Social Sciences*, 20(1), (1990), 69.

³¹ Harold Kincaid, "Defending laws in the Social Sciences", *Philosophy of the Social Sciences*, 20(1), (1990), 70.

³² Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie*. (Oxford: Clarendon Press, 1983).

nasıl açıklayabildiklerine odaklanır.³³ Başka bir kütleyi çekmek (çekim yasası), ısıya maruz kalınca uzamak (genleşme yasası), iyi parayı kovmak (Gresham yasası) gibi yasa örneklerinde bahsedilen durumların karşı-olgusal olması, olgusal duruma etki eden tüm eğilimlerin var olmadığı basitleştirilmiş durumlara denk gelir; bizler de konu edilen eğilimleri, bu basitleştirilmiş durum içerisinde yani bu basitleştirme sayesinde belirleriz. Dolayısıyla CP yasaların karşı-olgusal olmalarına karşın yine de olgusal durumları açıklayabilmeleri bu şekilde açıklanabilir.

Sosyal bilim yasalarını ele aldığı bir makalesinde Julian Reiss, bir CP yasanın hangi nedensel faktörleri dışarda bırakıp hangilerini yasaya dahil edileceğinin sınırlarının olmadığını belirtir. Reiss'e göre bu sınır tanımazlık yüzünden yasayı doğru kılacak koşulların tümünü yasaya dahil etmek mümkün değildir.³⁴ Reiss CP yasaların statüsü ile ilgili bir çözüm önerisi sunar. Bu çözüme göre bu türden yasalar şu formdaki sıradan bir düzenlilik ifadesi olarak değerlendirilebilir: “Şayet aksini oluşturacak bir gerekçe yoksa C türünde olayları düzenli olarak E türünde olaylar takip eder”³⁵ (vurgu eklenmiştir). Reiss'e göre bu çözüm sorunludur çünkü böyle bir yaklaşım kabul edilebilir doğruluktaki yasaların sayısını artırır ancak bu türden yasalar en iyi ihtimalle bize sıradan, dikkate değer olmayan bilgi verebilirler. Bu durumun yarattığı açmazı işaret eden Reiss kendi çözümünü bize sunar. Reiss'in önerisine göre yukarıdaki iddia şu şekilde modifiye edilebilir: “Şayet aksini oluşturacak iyi bir gerekçe yoksa C türünde olayları düzenli olarak E türünde olaylar takip eder”³⁶ (vurgu eklenmiştir). Reiss için bu değişiklik işlevsel olabilir. Örneğin arz-talep yasasının (“mala talep artarsa malın fiyatı artar”) doğru bir CP yasa olup olmadığını sınıyacaksa, bu betimlenen durum için olası o müdahale çeşitlerine bakarız (malın üretim arzı sabit mi değil mi, gibi), eğer bunlar bağlam dışı müdahale olasılıklarıysa bizi ilgilendirmez (dünyaya göktaş çarpacak mı vb.). Yani Reiss'in yaklaşımına göre yasanın konu ettiği düzenliliği bozabilecek gerekçeler, ilkece sınırsızca uzatılabilecek bir liste oluşturabilir; ama *pratikte* açıklama bağlamının

³³ Harold Kincaid, “Defending laws in the Social sciences”, *Philosophy of the Social Sciences*, 20(1), (1990), s.71.

³⁴ Julian Reiss, “Are There social Scientific Laws?”. *The Routledge companion to Philosophy of Social Science* (Ed. L. McIntyre ve A. Rosenberg). (London: Routledge, 2017), s. 300.

³⁵ Julian Reiss, “Are There social Scientific Laws?”. *The Routledge companion to Philosophy of Social Science* (Ed. L. McIntyre ve A. Rosenberg). (London: Routledge, 2017), s. 301.

³⁶ Julian Reiss, “Are There social Scientific Laws?”. *The Routledge companion to Philosophy of Social Science* (Ed. L. McIntyre ve A. Rosenberg). (London: Routledge, 2017), s. 301.

kısıtlamalarına bağımlıdır ve o kısıtlamalar hangi gerekçenin iyi ve hangi gerekçenin kötü olduğunu belirleyebilir.³⁷

Sonuç

Sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasındaki farklar başarılı bilimsel açıklamaların yasa ya da yasa-benzeri genellemelere ihtiyacı olduğu teziyle beraber düşünüldüğünde, ilk bakışta özel bilimlerin başarılı açıklamalar veremediği ve böylelikle “gerçek” bilim olmadığı sonucu çıkacaktır. Ancak bilimsel açıklamaların doğası, açıklamaların ne gibi gereklilikleri sağlaması gerektiği, yasalar ile yasa-benzeri genellemeleri ayırabilmek için kriterlerin var olup olmadığı ve bu tür kriterler varsa bunların özellikleri üzerine devam eden tartışmaların ışığında hemen böylesi bir sonuca varmak problemli görünmektedir. Sosyal bilimlerde de fenomenin farklı düzeylerde amaçlanan hedef doğrultusunda tanımlanması, temsil edilmesi ve ilgiye göreli neden soruları ile işlemlerinde yasalar ya da yasa benzeri genellemeler doğa bilimlerindekine benzer biçimde iş görür. Bu genellemelerin bağlamlara daha çok bağımlı olması ve bu genellemelerin temsil ettikleri düzenliliklerin doğa bilimlerindeki benzerlerinden görece daha zayıf olmasından sosyal bilimlerin açıklama verememesi sonucu çıkmamaktadır. Doğa bilimleri başarılı açıklama verme sıklığı açısından sosyal bilimlere göre görece başarılı olsa da bu ayrım ikisi arasında bir *tür* değil *derece* farkı olduğunu göstermektedir.

³⁷ Jennifer Jhun *ceteris paribus* “önergelerin nedensel sınırların belirlenmesinde” ve “muhtemel müdahale ve manipülasyon noktalarının belirlenmesinde” işlevsel olduğunu iddia eder bkz; “What’s the Point of Ceteris Paribus? or, How to Understand Supply and Demand Curves”, *Philosophy of Science*, 85, No.2, (2018), s.271-292. Dolayısıyla fiziğe benzer şekilde ekonomide de *ceteris paribus* önergeler, ilgili nedensel faktörleri ve mekanizmaları belirlemede metodolojik olarak kullanışlıdır. Jhun bu noktayı çıkarsarken ekonomideki arz-talep modeli ve Carnot döngüsü modeli arasında bir benzerlik olduğunu gösterir. Hem termodinamikteki modellerde hem de temel arz-talep modellerinde belirli değişkenler üzerindeki birtakım müdahaleler (intervention) sonucu meydana gelebilecek değişimlerin takibi yardımıyla açıklamalarda içerilebilecek bilgiye sahip olabilmekteyiz (2018, s.285). Mehmet Elgin benzer bir noktanın altını çizmektedir, bkz; Mehmet Elgin, “Special Sciences and Ceteris Paribus Laws,” *Philosophical Writings* 27, (2004), s.15-28.

KAYNAKÇA

- Alexander Rosenberg, *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*. (İ. Yıldız, Çev.). (Dipnot: Ankara, 2014).
- Alexander Rosenberg, *Philosophy of Social Science*. (Westview Press: Boulder, 1988).
- Alexander Rosenberg, *Sociobiology and the Preemption of Social Science*. (Johns Hopkins University Press: Baltimore, 1980).
- Arnold Silverberg, "Psychological Laws and Non-monotonic Logic", *Erkenntnis* 44, (1996), s.199-224.
- Carl Hempel - Paul Oppenheim, "Studies in the Logic of Explanation," *Philosophy of Science*, 15, (1948).
- Carl Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. (New York: Free Press, 1965).
- Catherine Herfeld, "Explaining patterns, not details: reevaluating rational choice models in light of their explananda", *Journal of Economic Methodology*, Vol 25, Issue 2, (2018), s.179-209.
- Chris Swoyer "The Nature of Natural Laws", *Australasian Journal of Philosophy*, 60, (1982), s.203-223.
- David Lewis, "New Work for a Theory of Universals", *Australasian Journal of Philosophy* 61, (1983), s.343-377.
- David M. Armstrong, *What Is a Law of Nature?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- Donald Davidson "Mental events," *Experience and Theory* (Ed. L. Foster and J. Swanson). (Amherst: University of Massachusetts Press, 1970).
- Douglas V. Porpora, "On the Prospects for a Nomothetic theory of Social Structure," *Journal for the Theory of Social Behavior*, 13 (1983), s.243-264.
- Elisabeth. M. Anscombe , *Causality and Determination*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1971),
- Fred I. Dretske , "Laws of Nature," *Philosophy of Science*, 44, (1977), 248-268
- Harold Kincaid, "Defending laws in the Social sciences", *Philosophy of the Social Sciences*, 20(1), (1990), 56-83.
- James Woodward " There is No Such Thing as a Ceteris Paribus law", (2002), s.303-328
- James Woodward, "Explanation and Invariance in the Special Sciences", *The British Journal for the Philosophy of Science* 51, (2000), 197-254.
- James Woodward, "Law and Explanation in Biology: Invariance is the Kind of Stability That Matters", *Philosophy of Science* 68, (2001), s.1-20.

- James Woodward, *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Jennifer S. Jhun, "What's the Point of Ceteris Paribus? or, How to Understand Supply and Demand Curves", *Philosophy of Science*, 85, No.2, (2018), s.271-292.
- Jerry, A. Fodor "You Can Fool Some of the People All of the Time, Everything Else Being Equal; Hedged Laws and Psychological Explanations", *Mind* 100, (1991), 19-34.
- John Earman & John T. Roberts "Ceteris Paribus, There is no Problem of Provisos," *Synthese* 118, (1999), 439-478.
- John Earman, *A Primer on Determinism*. (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986).
- John Earman, J., John T. Roberts, J. & Seldon Smith, S. , "Ceteris Paribus, Lost," *Erkenntnis* 57, (2002), 281-301.
- Julian Reiss, "Are There social Scientific Laws?". *The Routledge companion to Philosophy of Social Science* (Ed. L. McIntyre ve A. Rosenberg). (London: Routledge, 2017),
- Karl Popper, "Prediction and Prophecy in the Social Sciences", *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, (Harper Torchbooks: New York, 1965).
- M. Cem Kayalığıl, "Bilimin Birliği Tezi ve Sosyal Bilimler Yasaları", *ViraVerita E-Dergi:Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, (2019), s. 106-127.
- Marc Lange, "Who's afraid of Ceteris-Paribus Laws? Or: How I Learned to Stop Worrying and Love Them", *Erkenntnis*, 57(3), (2002), s.416-418.
- Mehmet Elgin "Special Sciences and Ceteris Paribus Laws," *Philosophical Writings* 27, (2004), 15-28.
- Michael Scriven, "Trusim As the Grounds for Historical Explanations". *Theories of History*. (Ed.P. Gardiner), (Glencoe (IL): The Free Press), (1959) s. 443-475.
- Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie*. (New York: Oxford University Press, 1993).
- Paul Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
- Paul Pietroski, P. & Georges Rey, "When Other Things Aren't Equal: Saving Ceteris Paribus Laws From Vacuity," *The British Journal for the Philosophy of Science* 46, (1995), 81-110.
- Peter Mott, "Fodor and Ceteris Paribus Laws", *Mind*, 101, (1992) 335-346.
- Peter Lipton, "All Else Being Equal," *Philosophy* 74, (1991), 155-168.

- Richard Reiner, "Necessary Conditions and Explaining How-Possibly", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 43, No. 170 , (1993), s.58-69.
- Robert D. Rupert, "Ceteris Paribus Laws, Component Forces, and the Nature of Special-Science Properties", *Noûs* 42, (2008), s.349-380.
- Robert Kowalenko, "How (Not) to Think About Idealisation and Ceteris Paribus-Laws", *Synthese* 167, (2009), 183-201.
- Ronald Giere, *Science Without Laws*. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999)
- Sandra Mitchell, S. "Biological contingency and laws", *Erkenntnis* 57, (2002), 329-350.
- Scott Scheall, "Lesser degrees of explanation: Further implications of F. A. Hayek's methodology of sciences of complex phenomena", *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, 8(1), (2015), s. 42-60.
- Stephen Mumford, *Laws in Nature*. (London: Routledge, 2004).
- Stephen Schiffer, "Ceteris Paribus Laws", *Mind* 100, (1991), 1-17.
- Terence Horgan and James Woodward, "Folk psychology is here to stay." *Philosophical Review* 94 (1985), s.197-226.
- Tooley, M. (1977). "The Nature of Laws", *Canadian Journal of Philosophy* 7, 667-698.
- Van Fraassen, B.C., *The Scientific Image*. (Oxford: Clarendon Press, 1980)
- William H. Dray, *Laws and Explanation in History*. (Greenwood Press, 1957).

İnternet Kaynakları

- John W. Carroll, "Laws of Nature", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2020 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.) ,<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/laws-of-nature/> (Erişim tarihi: 28.10.2021).

KESİNLİĞİN TEMELİ MÜMKÜN MÜDÜR?

Samet BÜYÜKADA*

ÖZ

Bilginin kesinliği sorunu klasik bilgi kuramı açısından oldukça incelenmiş bir meseledir. Bilgi için yapılan 'gerekçelenmiş doğru inanç' tanımını doğru tasdik olarak adlandıran Fârâbî, kesinliği (yakîn) ise hakkında inandığımız şeyin dış dünyadaki varlığının zihnimizde inandığımız şeyden farklı olmasının asla mümkün olamayacağına yönelik ikinci bir inanç olarak tanımlar. Fârâbî kesin olarak nitelendirdiğimiz bir bilginin nasıl ortaya çıktığına yönelik bir takım şartlardan bahsetse de bu durum, söz gelimi, tamamen rasyonel bir düşünce yapısına sahip iki farklı kişinin birbiri ile farklı doğruluk değerine sahip iki önermeyi temellendirmesine mani değildir. Öyle ki bu iki kişi dile getirdikleri önermenin kesin bilgi olduğunu iddia ettiklerinde aşılması zor bir durum ile karşılaşmış oluruz. Bu yazıda Fârâbî'nin bilgi ve kesinlik arasında kurduğu ilişkinin zeminine yönelik bir incelemeyi merkeze alarak Fârâbî'nin bilgi kuramı çerçevesinde bir yandan kesin bilginin bir temeli olabilir mi sorusuna yanıt ararken diğer yandan bahsettiğimiz bu iki kişi Fârâbî ile karşılaşsaydı Fârâbî bu durumu nasıl çözümlerdi onu tartışacağım.

Anahtar Kelimeler: Kesinlik, kesin bilgi, temellendirme, Fârâbî, geleneksel mantık.

IS THE GROUNDING OF CERTITUDE EVER POSSIBLE?

ABSTRACT

The problem of certainty of knowledge is a rather studied issue in terms of classical epistemology. Al-Farabi, who refers to the definition of 'justified true belief' for knowledge as true assent, defines certainty (yaqîn) as a secondary belief that the existence of what we believe in the external world can never be different from what we believe in our minds. Although al-Farabi talks about some conditions regarding how a knowledge that we define as certain emerges, this situation does not prevent, for example, two different people with a completely rational mind from justifying two propositions with different truth values. When these two people claim that the proposition they utter is a certain knowledge, we are faced with a difficult situation to overcome. In this article, while searching for an answer to the question of whether there is a basis for certain knowledge as a part of al-Fârâbî's theory of knowledge, I will discuss how al-Fârâbî would have resolved this situation if these two people we mentioned had met with al-Fârâbî.

Keywords: Certainty, certain knowledge, justification, al-Fârâbî, traditional logic.

* Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü. busamet@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0725-3396.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 195-204

Makalenin geliş tarihi: 27.04.2021

Makalenin kabul tarihi: 06.11.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 195-204

Submission Date: 27 April 2021

Approval Date: 06 November 2021

ISSN 2618-5784

I

Bu yazıda Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân* ve *Şerâ'itü'l-Yakîn* eserlerinde bahsi geçen kesinlik kavramından hareketle kesin bilginin temellendirilmesinin yapılıp yapılamayacağını tartışmayı amaçlıyorum. Bu tartışmaya geçmeden önce Fârâbî bilgi anlayışını açıklamak yerinde olacaktır. Fârâbî, bilgiyi tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre, eğer bilgi kavram düzeyinde ve olumlu ya da olumsuz bir hüküm bildirmiyorsa tasavvur; eğer en az iki tasavvur ve bunların arasındaki ilişkiyi belirleyen bir bağlaçtan/eklemeden meydana gelen ifade ise tasdik adını almaktadır.¹ Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân* ve *Şerâ'itü'l-Yakîn* eserlerinde bilgi (*'ilm / episteme*), kesinlik (*yakîn/certitude*) ve kesin bilgi (*certain knowledge*) kavramlarını zihin ve harici dünya arasındaki ilişkisi üzerinden ele aldığını görmekteyiz. Buna göre ilgili eserlerden hareketle birkaç tanımı vermemiz yerinde olacaktır:

[T1] *Tasdik*; [yargısal bilgi, *propositional knowledge, assent*] kişinin, bir mevzunun zihin haricindeki varlığının zihinde düşünülen varlığı ile aynı olduğu hükmüne inanmasıdır.²

[T2] *Doğru tasdik*, [doğru yargısal bilgi, *true assent*] konunun zihin dışındaki varlığının zihinde inanıldığı hali ile bulunmasıdır.³

[T3] *Yakîn*, [kesinlik, *certitude*] kendisine dair tasdiklenmeye meydana geldiği doğru hakkında şu şekilde inanmamızdır: O şey hakkında inandığımız şeyin dış dünyadaki varlığının zihinde inandığımız şeyden farklı olması asla mümkün olamayacağı gibi aynı zamanda bu inancın da başka türlü olması mümkün değildir.⁴

Tasdiklenmenin gerçekleşebilmesi için kişinin yargı formunda (hüküm bildirmesi bakımından) dile getirilen bilgiye inanması gerekmektedir. Bu açıdan tasdik, sadece 'A, B'dir' gibi yargı bildiren önermeyi değil; aynı zamanda bu yargıya inanmayı da gerektirir ki Fârâbî bu durumu öznenin (bilgi) nesnesine yönelik bilinçli yönelimi olarak açıklar.⁵ Kısacası tasdik, bir mevzunun zihinde her nasılsa hariçte de öyle olduğuna yönelik bir inanç durumudur. İnanç da doğru ya da yanlış olabileceğinden, bu durumda, bir inancın olmadığı yerde tasdikten; doğru inancın olmadığı yerde de yakîni olmaktan söz edilemez

¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan: Burhan Kitabı* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 15.

² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 15.

³ Fârâbî, *Şera'itu'l-Yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 45 ve Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 15.

⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, 17.

⁵ Fârâbî, *Şera'itu'l-Yakîn*, 47, 9. ve 15. satırları arasında *ilmin* manasının tartışıldığı bölüm.

diyebiliriz. İnancın doğru olmasının koşulu ise bahse konu olan şeyin zihinde ve hariçte (dış dünyada) aynı olması gerekir. Bu durumun hakikaten böyle olması ise Fârâbî açısından doğru tasdik olarak adlandırılır. Bununla birlikte zihnimize konu olmasına ve ona inanmamıza rağmen hariçte karşılığı olmayan bir yargı ise tasdik olmasına rağmen yanlıştır.⁶ Buna karşın, eğer bir yargı dış dünyada bir gerçekliğe tekabül ediyor; ancak kişi buna inanmıyor ise, bu yargı doğru olsa dahi tasdik değildir.

Fârâbî'nin *yakîn* kavramını doğru tasdik üzerinde gerçekleşen ikinci bir inanç olarak tanımladığını görmekteyiz. Özturan konu ile ilgili makalesinde ikinci inancı, bir olgu ve durumun doğru olduğuna inanmayı birinci inanç olarak kabul ettiğimizde bu olgu ve durum dışındaki bir var oluşun imkânsız olduğuna inanmak olarak tanımlar.⁷ Bu açıdan, Fârâbî için yakîn kavramın anlaşılması, bu kavramın sıfat olarak başına geldiği kavramların her birinin tam olarak ne anlama geldiğinin açıklanmasıyla netliğe kavuşabilir. Fârâbî *Kitâbu'l-Burhân*'da yakîni olmanın doğru tasdik ile olan ilişkisini ve tasdikini yakîni olup olmama durumlarını açıklamaya geçmeden önce yakîni olmayan tasdikini açıklamasını verir. Yakîni olmayan tasdik; tasdik edilen şeyin inanca konu edilen varlığına aykırı bir biçimde mümkün olduğuna veya imkansız olamayacağına inanmamızdır.⁸ Buna göre yakîn kendisine dair tasdikini hasıl olduğu doğru hakkında inandığımız şeyin varlığının, inandığımız şeyden farklı olmasının asla mümkün olamayacağına inanmamızdır.⁹ Kısacası, yakîn zihinde var olanın dış dünyada var olan ile asla bir çelişki içerisinde olamama durumu olarak izah edilmektedir. Bu öylesine bir durum olmalıdır ki onunla çelişecek herhangi bir bilginin doğru olması imkansızdır; aksi takdirde zaten bahsimize konu olan bilginin yakîni olması söz konusu dahi olamaz.

Şera'itu'l-Yakîn eserinin ilk paragrafında kesinliğin şartları yer alır. Buna göre kesin bilgi; (i) mutlak anlamda bir şeyin öyle olduğuna ya da olmadığına inanmaktır, (ii) onun dışarıdaki şeyin uygunluğunu kabul etmektir, (iii) bu uygunluğu bilmektir, (iv) onun aksinin olması mümkün değildir, (v) hiçbir vakitte onun aksinin olması mümkün değildir, (vi) bu şartlar ârızî değil zâtîdir.¹⁰ Bu şartları biraz daha sade bir biçimde Deborah Black'in ifadesi ile şöyle özetleyebiliriz:

- i. S, p'ye inanır.

⁶ Mehmet Özturan, "Fârâbî'ye göre bilginin kesinliği açısından yargısal bilgi türleri", *İnsan & Toplum* 3, sy 5 (2013): 142.

⁷ Özturan, "Fârâbî", 138.

⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 16.

⁹ Özturan, *Fârâbî*, 147.

¹⁰ Fârâbî, *Şera'itu'l-Yakîn*, 45.

- ii. p doğrudur.
- iii. S , p 'nin doğru olduğunu bilir.
- iv. p 'nin doğru olmaması imkansızdır
- v. p 'nin yanlış olabileceği bir vakit yoktur.
- vi. i-v arasındaki şartlar özsel, ilineksel değildir.¹¹

Buna göre Fârâbî'nin dile getirdiği kesin bilginin ilk üç koşulu bilginin geleneksel 'gerekçelendirilmiş doğru inanç' (*justified true belief*) tanımı ile örtüşmektedir. Sonraki üç koşul ise bu geleneksel tanımını daha da kuvvetlendirme amacı taşıyan sırasıyla, zorunluluk, ebedilik ve özsellik vurgusu taşımaktadır. Yine de bu altı şarta rağmen bir bilginin kesin olduğunu ya da o kesinliğin temelini sarsılmaz bir şekilde sağlam olduğunu söyleyebilir miyiz? Şimdi Fârâbî'nin kesinlik üzerine görüşünün temeline ilişkin sorgulamamızın yöntemi üzerine bir fikir vermesi açısından, Suvar Köseraif'in temellendirme hakkındaki yazısına kısaca bakalım.

II

Suvar Köseraif'in temellendirme üzerine yazısının¹² ana düşüncesini kısaca şöyle açıklayabiliriz: A ve B (tamamen rasyonel) kişileri bir konu hakkında birbirlerinden farklı bir düşünceye sahipler; A kişisi Q'ya inanırken, B kişisi de $\sim Q$ 'ya inanmaktadır. A kişisi B'yi ikna etmek için, 'P.:Q' temellendirmesini öne sürüyor. B kişisi bu argümanın geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte ' $\sim Q$.: $\sim P$ ' argümanının da geçerli olduğu sonucunu çıkarıyor. B'nin kendisi zaten $\sim Q$ 'ya inandığı için, $\sim P$ 'ye de inanıyor. Dolayısıyla B kişisi, Q'nun doğruluğu konusunda A'nın B'yi ikna etmek için öne sürdüğü P önermesini, Q önermesinin yanlış olduğuna inanmasından dolayı reddediyor. Diğer bir deyişle, 'P.:Q' temellendirmesine karşı ' $\sim Q$ ' önermesini savunan birisinin (*modus tollens* kuralı gereğince) ' $\sim P$ ' önermesini de savunması gerekecektir. Bu durumda A kişisinin B kişisini ikna etme çabası tam da B kişinin A kişisinin söyleminin aksini savunmasından dolayı boşa çıkacaktır. Köseraif'in burada dile getirdiği sorun, bir temellendirmenin gerekli (işlevli) olup olmadığı tartışması kadar, bir temellendirmeye konu olan öncüllerin doğruluk durumunun da sorgulanmaya açık olduğudur. Şimdi buradan hareketle Fârâbî'nin doğru tasdik ve yakîn kavramları hakkındaki düşüncesini irdeleyelim.

¹¹ Deborah Black, "Knowledge (ilm) and Certitude (yaqîn) in al-Fârâbî's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 16, no. 1 (2006): 16.

¹² Suvar Köseraif, "Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi", *Felsefe Tartışmaları* 23, 1998: 9.

III

Q gibi dış dünyada karşılığı olan bir önermemiz olsun. Bu önerme hakkındaki inancımızın da sarsılmaz bir şekilde doğru olduğunu varsayalım. Yani Q öyle bir önermedir ki onun yanlış olduğunu düşünen kimse yoktur; çünkü Q gerçekten de öyledir. Q hakkındaki ilk izlenimlerimiz şunlardır:

1. Q, herkes ona inandığı için doğru değil; doğru olduğu için herkes ona inanıyor.
2. Q'nun yanlış olduğunun düşünülmesi mümkün değildir.

Bu iki durumdan hareketle birisi bize 'Q'ya neden inanıyorsun?' diye sorsa, ona karşı verilecek cevap gerekçelendirilmiş olmak zorundadır. Nitekim Q'ya onun Q olduğu için inandığımızı söylemek basit bir totoloji örneğidir ve bu sadece Q'ya duyulan güveni azaltır. Demek ki bir önermenin doğruluğuna dair 'ben Q'nun doğru olduğuna inanıyorum' söylemi Q'nun hakikaten öyle olması bir yana aynı zamanda bu inanca yönelik elimizde sağlam delillerin olmasını da gerektirir. Nitekim doğru tasdik, zihin ve dış dünya arasındaki mutabık olma ilişkisine yönelik bir inanç ise bu inancın temeli pekala sorgulanmaya açıktır.

Bu durumda şöyle diyebiliriz: 'Q'ya inanıyorum; çünkü onun gerekçesi olan P gibi bir önerme vardır.' Bir başka deyişle P önermesi Q'nun gerekçesidir. Dolayısıyla ben P önermesine de inanmak durumundayım; çünkü P önermesi benim en temelde inandığım önermenin dayanağıdır ve inanmadığım bir önermeyi temel olarak göstermem pek makul olmazdı.

O halde şöyle bir biçimsel formül yazabiliriz: $(P \vdash Q)$

$(P \vdash Q)$ önermesi doğrudur çünkü P'nin doğru olduğu durumda hiçbir zaman Q yanlış olamaz ki Q'nun doğruluğundan şüphe yoktur. Benim Q'ya yönelik sarsılmaz inancım P ile desteklendiğine göre P'nin gerekçesi olduğu Q'den farklı bir R önermesinin olması da söz konusu olabilir. Hatta bu R önermesi de Q ile aynı epistemolojik şartları, Q'ya karşı duyduğum inancım ile aynı derecede doğru olması bakımından taşıyor olsun. Bu durumda $(P \vdash R)$ gibi önermeyi de dile getirmek pekala mümkündür. Şimdi şunu varsayabilirim: Eğer Q'ya yönelik inancım sarsılmaz bir şekilde onun doğru olduğuna yönelikse, bu inancın kaynağı yanlış bir olgu olamaz; aksi takdirde Q, o kadar da sağlam bir önerme olmazdı. Ancak mantık dili bana aynı zamanda şunları söylüyor: $(P \vdash Q)$ argümanının geçerliliği sadece P önermesinin doğru olmasına değil P'nin doğru olduğu durumda Q'nun yanlış olmamasına bağlıdır. Varsaydığım durum bize şuraya sürüklüyor. Sarsılmaz bir şekilde doğru olduğuna inandığımız Q için bir gerekçe bulmak istediğimizde, P gibi (Q'nun epistemik içeriği ile bağlantılı ya da bağlantısız olsun) bir önerme $(P \vdash Q)$ ifadesinin Q'dan kaynaklı doğru değeri

alması, Q'yu temellendirmede işlevsiz kalmaktadır. Yine de P ve Q arasında epistemik bir bağ olması temellendirmenin mantıklı bir yanı olduğuna yönelik inancımızı sağlamlaştırmaya yarayacaktır. Eğer P önermesi yanlış ise Q doğru olduğu sürece, ki onun doğru olduğunun şüphesiz olduğunu varsaymıştık, $(P \vdash Q)$ geçerli olmaya devam edecektir. P'nin kendisinin yanlış olması ne Q'nun ne de $(P \vdash Q)$ epistemik içeriğinde bir değişikliğe sebep olmayacaktır.

Gerekçenin yanlış olması klasik mantıktaki¹³ yanlıştan her şey çıkar ilkesi (İng. *principle of explosion*; Lat. *ex falso quodlibet*) ile açıklanabilir.¹⁴ İlkeye göre bir çelişki öne sürüldüğünde, herhangi bir önerme ispatlanabilir: $(P \wedge \sim P) \rightarrow Q$. Biçimsel aksiyomatik bir sistemde bir çelişkinin dolayısıyla da tutarsızlığın varlığı istenmeyen bir durumdur; çünkü çelişkiden herhangi bir argüman kanıtlanabileceği için, doğruluk ve yanlışlık kavramlarını önemini yitirmektedir. Bu durumu aşmak için öne sürülen *semantik delilin* yeterli olmadığı kanaatindeyim. Nitekim semantik delile göre Q önermeleri kümesinin her modeli P'nin de bir modeli ise P önermesi Q önermemeleri kümesinin semantik sonucudur. $(P \wedge \sim P)$ çelişik önermesi için bir model yoktur. Dolayısıyla Q'nun bir modeli olmayan hiçbir $(P \wedge \sim P)$ modeli olmadığından, $(P \wedge \sim P)$ 'nin her modeli Q'nun da bir modeli olacağı için Q önermesi $(P \wedge \sim P)$ 'nin semantik sonucudur. Bir başka deyişle $(P \wedge \sim P)$ 'nin doğru Q'nun yanlış olduğu bir model olmadığı için $(P \wedge \sim P)$ önermesi Q'yu mantıksal olarak gerektirmektedir. Açıkçası semantik sonuç ifadesi 'boş küme her kümenin alt kümesidir' söyleminden daha fazlasını vermediği gibi mevcut açıklamanın görünümünü kurtarmaktan daha öte bir yorum olduğu da söylenemez. Nitekim klasik mantığın bu yorumu bizim gerekçelendirmek istediğimiz önermenin temeline dair güçlü bir yorum yapmak bir kenara dursun, tersine tam da isminden anlaşılacağı üzere temelimizi patlamaya hazır bir şekilde bırakmıştır. Burada aşılması gereken sorun, gerekçelendirmek istediğimiz önermenin yanlış öncüle sahip olmasının önüne nasıl geçileceğidir. $(P \wedge \sim P)$ 'nin bir modeli olmadığı söylemini reddederek ona dair modeller geliştiren ya da çıkarımın kendisine itiraz ederek bize bir çözüm sunan tutarlı-ötesi mantıklar (*paraconsistent logics*) günümüzde bu sorunun aşılması için yardımcı olabilir.

Bir önermenin doğruluğu hakkındaki kesin bilginin, o önermenin çelişğinin yanlış olduğu hakkındaki kesin bilgi olmaksızın hasıl olmasının mümkün olmadığını belirten¹⁵ Fârâbî'nin açık bir biçimde yanlış bir önermeyi

¹³ Burada klasik mantık ile Aristotelesçi mantığa işaret etmesi bakımından geleneksel (*traditional*) mantığı değil; İngilizcedeki *classical logic* kavramını kastediyoruz.

¹⁴ Carnielli, Walter, ve João Marcos, "Ex contradictione non sequitur quodlibet", *Bulletin of Advanced Reasoning and Knowledge* 1 (2001): 89.

¹⁵ Fârâbî, *Şera'itu'l-Yakîn*, 52.

kesin bir bilginin temellendirmede kullanmasını beklemek fazla iyimser bir yorum olur. Bir önermenin çelişğinin mutlak suretle yanlış olduğuna inanmak; yanlış olduğu bilenen bu önermenin yanlışlığına inanmak demektir. Yanlışlığından şüphe edilmeyecek bir önermenin, doğruluğu hakkında şüpheye mahal bırakmayan bir önerme için dayanak oluşturması tuhaf bir durum olsa da yukarıda açıkladığımız *yanlıştan her şey çıkar* kuralı bunu mümkün kılmaktadır. Bir nesneye dair sebep bilinmek isteniyorsa, zorunlu olarak daha önceden bizde o nesnenin varlığına ilişkin bir bilginin olması gerektiğini söyleyen Fârâbî¹⁶ mezkur ilkenin kullanımını kabul etmemesi halinde kendi düşüncesi içinde tutarlı kalmış olurdu. Nitekim, temellendirilmek istenen önermenin gerekçesinin bilinmesi ancak bu gerekçenin varlığının zorunlu olarak bilinmesi ile mümkün olmaktadır. Bunu çelişkinin varlığını bilmekten ziyade var olduğu bilinen bir durumun zorunluluğu olarak okursak bir anlam yakalayabiliriz.

Buraya kadar üzerine konuştuğumuz Q önermesinin Fârâbî'nin kesinlik üzerine söylediği altı koşulu sağladığını var sayalım. Bu durumda iki seçenek karşımıza çıkar: Ya Q önermesini temellendirme çabası nafiledir ya da bu temellendirme öylesine akılcı bir yöntemle yapılmalıdır ki kesinliği üzerine tartışılmaz bir önermenin temelini sağlamlığı kusursuz olsun. İlk seçeneği kabul etmek, aslında makul bir yöntemdir. Eğer ki Q önermesi bilhassa evrensel nitelikte bir genel geçerliğe sahip ise, zaten kendisi bir temele ihtiyaç duymayabilir. İkinci seçenek ise uğraştırıcı olduğu kadar aslında temellendirme yapmanın maksadını ortaya koyan bir yöntemdir. Ancak bu noktada Köseraif problemi aşılması zor bir engel olarak karşımıza çıkıyor. Fârâbî'nin kesinlik şartına karşı Köseraif şöyle bir açıklama sunsa idi Fârâbî'nin yanıtı ne olurdu?

A kişisi	B kişisi
i. S, p' 'ye inanır.	i. $S, \sim p'$ 'ye inanır.
ii. p doğrudur.	ii. $\sim p$ doğrudur.
iii. S, p' 'nin doğru olduğunu bilir.	iii. $S, \sim p'$ 'nin doğru olduğunu bilir.
iv. p' 'nin doğru olmaması imkansızdır	iv. $\sim p'$ 'nin doğru olmaması imkansızdır
v. p' 'nin yanlış olabileceği bir vakit yoktur.	v. $\sim p'$ 'nin yanlış olabileceği bir vakit yoktur.
vi. i-v arasındaki şartlar özsel, ilineksel değildir.	vi. i-v arasındaki şartlar özsel, ilineksel değildir.

¹⁶ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 29.

Bu tablo Fârâbî açısından kesinliğin şartlarının dördüncü maddesinin çelişki içermesi sebebiyle kabul edilmeyecektir. Yine de bu durum aynı konu üzerine farklı düşüncelere sahip kişilerin olamayacağı dolayısıyla da taban tabana zıt kesinlik iddiasının olamayacağı anlamına gelmemektedir. Fârâbî'nin *Kitâbu'l Burhân*'da kesin bilginin kısımlarını açıkladığı bölüm Köseraif probleminde karşı bir ölçüde çözüm sunuyor gözükmektedir:

Kesin bilgiler üç kısımdır: Bunlardan birincisi bir şeyin sadece varlığına ilişkin kesinliktir ki bu varlık bilgisidir. İkincisi, bir şeyin sadece varlık sebebine ilişkin kesinliktir. Üçüncüsü ise her ikisine ilişkin kesinliktir (...) Açıkta ki bir nesnenin yalnızca sebebi bilinmek istendiğinde, zorunlu olarak daha önceden bizde o nesnenin varlığına ilişkin bir bilgi olması gerekmektedir (...) O halde zorunlu kesinlik ile kurulan kıyaslar üç kısma ayrılır: Bunlardan biri, bizâtihi sadece bir şeyin varlığının bilgisini verir. İkincisi bizâtihi sadece sebebinin bilgisini verir. Üçüncüsü ise, bizâtihi hem varlığını hem de sebebin bilgisini verir.¹⁷

Fârâbî hem varlığa hem de sebebe ilişkin kesinliği mutlak olarak *burhâni bilgi* diye adlandırır.¹⁸ Buna göre mutlak burhân (ispat/*demonstration*) varlığın hem bilgisini hem de sebebini veren burhândır ve burhân kendisinden elde edilen bilgilerin sebebidir. Burhâni kıyas neticesinde Q gibi bir önermeyi elde ettiğimizi söylersek bu önermeye ilişkin bilgi kesinlik taşıyacaktır. A ve B rasyonel kişilerinin geçerli bir burhâni kıyas karşısında ihtilafa düşmesi rasyonel düşünmeye ters düşeceği için B kişinin savunduğu şeyin yanlış olduğuna ikna olmasını beklemek mümkündür. Yine de B kişinin de $\sim Q$ önermesini burhâni bir kıyas neticesinde elde etmiş olması tümünden imkansız değildir. Bu noktada Fârâbî'nin yapabileceği tek hamle iddia edilen kıyasın burhâni olup olmadığını incelemek olacaktır.

IV

Sonuç olarak Fârâbî'nin kesinlik tanımının temeline ilişkin yürüttüğümüz sorgulamada Köseraif'in temellendirmenin temeline ilişkin öne sürdüğü problemin tamamen aşlamadığı kanaatindeyiz. Fârâbî için A ve B rasyonel kişilerinin savunduğu biçimde birbiri ile çelişik bir önermenin dış dünyadaki mevcudiyeti her ne kadar kabul edilebilir olmasa da kesinliğin nasıl

¹⁷ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 27-28.

¹⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 28.

temellendirileceği sorunu mevcudiyetini korumaktadır. Doğruluğu şüphe götürmeyen bir önermenin, eğer öyle bir önerme varsa tabii ki, niçin temellendirilmek istendiği sorulabilir. Bunun en basit yanıtının sağlamlık için olduğunu söyleyebiliriz. Öyle görülüyor ki doğru olduğuna inandığımız P gibi bir önermenin temellendirmesi istediğimiz sağlamlıkta pek mümkün olmasa da onun sadece doğruluğa inanmak pek yeterli değildir. Kesinliğin gerekçesi, en azından, önerme ile ilişkisi bağlamında onunla alakadar önermelerle sağlandığı takdirde güçlü bir temellendirme yapılabilir. Bu bize en azından temelsiz kalmaktansa zayıf da olsa bir temel sağlayacaktır. Fârâbî için bunu sağlayan yöntemin adı burhâni kıyastır. Farklı öncüllerle kurulu iki burhâni kıyas birbiri ile çelişen iki önerme ile sonuçlansa dahi bu önermelerin hem zihinde hem de dış dünyada aynı anda bulunmaları mümkün değildir.

KESİNLİĞİN TEMELİ MÜMKÜN MÜDÜR?
Samet BÜYÜKADA

KAYNAKÇA

- Black, Deborah. "Knowledge ('ilm) and Certitude (yaqîn) in al-Fârâbî's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 16, no. 1 (2006): 11-46.
- Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan: Burhan Kitabı*. (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014).
- . *Şera'itu'l-Yakîn*, Çev. Mübahat Türker Küyel. (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990).
- Köseraif, Suvar. "Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi", *Felsefe Tartışmaları* 23 (1998): 9.
- Özturan, Mehmet, "Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri", *İnsan & Toplum* 3, sy 5 (2013): 135-158.
- Walter, Carnielli ve João Marcos, "Ex contradictione non sequitur quodlibet". *Bulletin of Advanced Reasoning and Knowledge* 1 (2001): 89-109.

HEIDEGGER'İN TEKNİĞE YÖNELİK DÜŞÜNÇESİNDE ONTİK-ONTOLOJİK AYRIMI: TEKNİĞİN TEKNİK-OLMAYAN ÖZÜ

Özgür AKTOK*

ÖZ

“Tekniğe Yönelik Soru”, Heidegger’in iki temel soruya yanıt vermek için yazdığı bir yapıt olarak görülebilir: *Birinci* olarak, Heidegger en geniş anlamıyla “teknğin özü nedir?” sorusunu sorarak, modern-öncesi (geleneksel) ve modern tekniğin paylaştığı ortak özü ortaya koymayı amaçlarken, *ikinci* olarak “modern tekniğin özünün geleneksel tekniğinkinden farklı olarak ne olduğu” sorusunu da gündeme getirir. Bu makalenin amacı, bu iki sorudan ilkinde odaklanarak Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’a ait “ontik” ve “ontolojik” kategorileri arasındaki ayrımını “Dönüş” (Kehre) sonrası geç dönemine ait olan “Tekniğe Yönelik Soru”da açık biçimde kullanmasa bile, tekniği bir araç olarak gören antropolojik tanıma bu metninde getirdiği itirazın, ancak bu erken dönemine ait temel ayrım ışığında yorumlandığında açık ve somut biçimde kavranabileceğini göstermektedir. Makalenin ortaya koyduğu gibi, “ontik-ontolojik” ayrımı, (1) Heidegger’in “teknğin antropolojik tanımı”nı neden “yerinde” (richtig) olarak nitelediği halde “doğru” (wahr) bulmadığının tam anlamıyla aydınlığa kavuşturulması ve (2) bu ayrımın onun itirazında, Heidegger’in erken ve geç dönemini birleştirecek şekilde, ne denli merkezi bir felsefi işleve sahip olduğunun açıkça ortaya konması açısından kilit rol oynamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Heidegger, Varlık, Doğruluk, Teknoloji, Teknik, Öz

THE ONTICAL-ONTOLOGICAL DISTINCTION IN HEIDEGGER'S THOUGHT ON TECHNOLOGY: THE NON- TECHNOLOGICAL ESSENCE OF TECHNOLOGY

ABSTRACT

“The Question Concerning Technology” can be seen to be written by Heidegger in order to answer two basic questions: *First*, Heidegger aims to show what the unitary essence of pre-modern (traditional) and modern technology is by asking the question “what is the essence of technology?” in the most general sense. *Second*, he also raises another question specifically concerning the essence of modern technology as opposed to that of traditional technology. The aim of this paper is to focus on the *first question* and show that even though the distinction between the categories of “the ontical” and “the ontological” formulated in his early work *Being and Time* is not employed by Heidegger in his later work “The Question Concerning Technology”, his objection to the anthropological definition of technology can be understood more clearly and concretely only if it is interpreted in the light of this basic distinction from his earlier period of thought. As the paper shows, the “ontical-ontological” distinction plays a crucial role in clarifying (1) the reason why Heidegger characterizes the anthropological definition as “correct” although he rejects to call it “true” as well as (2) what kind of a philosophical function the distinction between correctness and truth serves in his objection. The demonstration of the role of the ontical-ontological distinction in the essay on technology also points to a consistent unity of the early and later periods of Heidegger’s philosophy.

Key Words: Heidegger, Being, Truth, Technology, Technique, Essence

* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü ozgur.aktok@ikc.edu.tr ORCID: 0000-0003-3730-334X

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)
2021 Güz, sayı: 32, ss. 205-231
Makalenin geliş tarihi: 21.09.2021
Makalenin kabul tarihi: 01.12.2021
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)
Autumn 2021, issue: 32, pp.: 205-231
Submission Date: 21 September 2021
Approval Date: 01 December 2021
ISSN 2618-5784

Giriş

Heidegger'in "Tekniğe Yönelik Soru"nun (*Die Frage nach der Technik*)¹ başında "teknğin özünün kendisinin teknik bir şey olmadığı" vurgusunu özellikle yapmasının nedeni, tüm metnini, tekniğin özünü *teknik* bir şey olarak kavrayan *antropolojik* teknik tanımına (*Bestimmung*) bir itiraz olarak geliştiriyor olmasında yatar. Yaygınlıkla kabul gören bu antropolojik tanıma göre *teknik*, *bir insan etkinliği olarak insanın amaçlarına ulaşmak için kullandığı bir araçtan (Mittel)* başka bir şey değildir.² Heidegger, bir yandan bu tanımın tekniğin özünü vermediği gerekçesiyle ona itiraz eder. Ancak diğer yandan, tanımı tamamıyla reddetmektense, "yerinde" (*richtig*) olarak nitelemekle birlikte, "doğru" (*wahr*) olmadığına altını da özenle çizer.³ "Yerindelik" (*Richtigkeit*) ile "doğruluk" (*Wahrheit*) arasındaki bu incelikli ayrım, okuyucuya ilk bakışta meydan okuyan bir güçlüğü de kendisiyle birlikte gündeme getirir: Bir tanıma "doğru değil" demek, aynı zamanda onun "yanlış" olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez mi? Eğer böyleyse, bir tanım aynı anda hem *yanlış* olmakla itham edilirken hem de *yerinde* olduğu iddiasıyla nasıl onaylanabilir? Burada "yerindelik" ve "doğruluk" kavramlarıyla Heidegger tam olarak neyi kastetmektedir? Bu sorulara yanıt vermek, "Tekniğe Yönelik Soru"nun genel amacı ve yapısına ilişkin bazı temel saptamalar yapılmasını ve bu soruların bu saptamaların bağlamında yanıtlanmasını gerektirir.

Heidegger'in geç dönemine ait "Tekniğe Yönelik Soru"su, yanıtları birbirine dolaylı yoldan olsa bile, *doğrudan bağlı olmayan* iki önemli soruya yanıt vermek için yazdığı bir yapıt olarak görülebilir: Birincisi, Heidegger en geniş anlamıyla "teknğin özü nedir?" sorusunu sorarak, bu sorunun yanıtını, hem geleneksel hem de modern tekniğin paylaştığı ortak özü, *açığa çıkarma/gizinden*

¹ Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik," içinde *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000. Bu yazı orijinalinden Türkçeye Doğan Özlem tarafından çevrilmiştir. Bkz. Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soruşturma*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998. Bu makale boyunca alıntılar orijinal metinlerden benim tarafımdan doğrudan çevrilmiştir. Bununla birlikte, Doğan Özlem'in çevirisinden de karşılaştırma yapmak ve çevirinin sağlamlığının sınanması açısından yararlanılmıştır.

² Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik," içinde *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000, 8. Heidegger'in bu tanıma neden "antropolojik" nitelemesinde bulunduğu, bu tanımı biraz daha açarak yorumladığımızda daha da netleşir: Tekniğe *insan-merkezci* bir yerden bakarak insanı amaçlara sahip bir *özne* olarak görürken, onu bir yandan da bu öznenin bir etkinliği olarak o amaçlara ulaşmanın bir aracına indirger. Böylelikle insan bir *özne* olarak bu amaçlarına ulaşmak istediği teknik ile, nesnelleştirilmiş bir doğa üzerinde hakimiyet kurarak kendisini doğa karşısında özgürleştirdiği tasarımı ile hareket eder.

³ Heidegger, "Die Frage nach der Technik," 8-9.

sıyırmak (*Entbergen*)⁴ olarak saptamak yoluyla yanıtlar.⁵ İkinci olarak Heidegger'in bu yapıtta odaklanmak istediği diğer soru, "geleneksel tekniğinkinden farklı olarak modern tekniğin özünün ne olduğu" sorusudur. Heidegger, metin boyunca yaptığı yorum ve analizler sonucunda, geleneksel tekniğin "meydana getirmek" (*Hervorbringen*), modern tekniğin ise "meydan okumak" yoluyla (*Herausfordern*) var-olanları (ve var-olanların varlığını) açığa çıkardığı (*Ent-bergen*) sonucuna ulaşarak ikinci sorunun yanıtını da vermiş olur.⁶ Dolayısıyla, ikinci sorunun yanıtı, modern tekniğin onu geleneksel teknikten ayırt eden özünün, var-olanları, onlara bir "meydan okuma" yoluyla açığa çıkarıyor olmasında yattığı şeklindedir. Heidegger'in sorduğu bu iki temel sorudan biri olarak ifade edilen "modern tekniğin özüne yönelik" ikinci sorunun yanıtını oluşturan "meydana getirmek" ile meydan okumak" arasındaki ayrım, başka bir çalışmamızda ayrıntılı olarak ele alınmış olduğundan⁷, bu makalenin amacı, ikinci değil, özellikle *birinci soruya* eğilerek, Heidegger'in, "en genel anlamıyla tekniğin özünü" kavrama yolunda metinde izlediği yöneme; diğer bir deyişle, tekniğin özünü kendi metninde nasıl açığa çıkarttığına kendi düşünme yordamı üzerinden odaklanmaktır.

207

Fark edildiği üzere, geleneksel ile modern tekniğin arasındaki bu kritik ayrıma ve bunun getirdiği uzlaşmaz gibi görünen *karşıtlığa* rağmen, ikisinin de paylaştığı biricik öz, her ikisinin de "açığa çıkarmak" (*Entbergen*) olarak "doğruluğun" (*Wahrheit*) bir ortaya çıkma biçimi olmasıdır. Heidegger nasıl ki *Unverborgenheit*'ı (gizlenmemişlik; gizinden sıyrılmışlık; açığa çıkmışlık) Greklerdeki isim formunda olan "aletheia"nın Almanca çevirisi olarak kullanarak bu kelimenin Almandaki *Wahrheit* (doğruluk) kelimesinin örtük kalmış asıl anlamını verdiğini öne sürüyorsa, bununla tutarlı bir biçimde, "Ent-bergen"i de (açığa çıkarmak) Aletheia'nın *fiil* halinin (alethein) Almanca çevirisi olarak kullanır. Bu ikili kullanıma göre, doğruluk (*Wahrheit*) iki şekilde anlaşılmalıdır: Birincisi, açığa-çıkma olayının ya da açığa-çıkarma ediminin *sonucunda* ortaya

⁴ "Doğruluk" için Greklerin kullandığı "aletheia" kelimesini daha yoğunlukla bir isim-fiil olan "Unverborgenheit" olarak Almandalaştıran Heidegger, "Tekniğe Yönelik Soru"da, "Aletheia"nın fiil hali olan "Entbergen" fiilini kullanır. "Ent-bergen" "gizinden sıyırmak", "açığa çıkarmak" anlamında, doğrunun ortaya çıkartılması olayına vurgu yapan bir fiil iken, "Unverborgenheit" bu olayın sonucunda ortaya çıkan ontolojik durum olan "gizlenmemişlik" ya da "açığa çıkmışlık"a gönderme yapar. Bu metinde, etken anlamdaki doğruluğu bağlamın gerektirdiği biçimde, "açığa çıkarmak" ya da "gizinden sıyırmak" kelimeleriyle karşılayacağız.

⁵ Heidegger, "Die Frage nach der Technik," 13.

⁶ Heidegger, "Die Frage nach der Technik," 15.

⁷ Özgür Aktok, "Meydana Getirme ve Meydan Okuma: Heidegger'de Teknolojinin Geleneksel ve Modern Yüzleri". İçinde *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy* Vol 11 No 3, Eylül, 1027-1044.

çıkış bir *ontolojik durum* olarak “gizlenmemişlik/açığa çıkmışlık” (Unverborgenheit) anlamındaki doğruluk; ikincisi, bu açığa çıkma/çıkarma *olayının* (Ereignis) *kendisi* olarak, yani “açığa çıkarmak” (Ent-bergen) fiili anlamındaki doğruluk. Bunlardan birincisi “doğru-olma” olarak doğruluk, ikincisi de “doğru-kılma” olarak doğruluk şeklinde de ifade edilebilir. İkinci anlamıyla doğruluk (açığa çıkarma) doğruluk olayına vesile olan bir faile vurgu yaparken, bu, “doğru” kelimesinin Türkçede “doğmak”tan gelen etimolojisini de anımsayacak olursak, “doğurmak” ya da bir şeyin “doğmasına vesile olmak” anlamındaki bir doğru olma biçimi olarak anlaşılmalıdır. “Doğ-u-ru”nun ortasındaki “u”nun etimolojik olarak düşmemiş halini düşündüğümüzde, “Ent-bergen” anlamındaki açığa çıkarmak, bir şeyin doğ(u)rulmasına vesile olmak, onun doğmasına izin vermek, doğmasının yolunu açmak anlamına gelir. “Doğuru-luk” kelimesi, tam da bu “doğrulmuş olma” haline gönderme yapar.

Tekniğin özüne dair bu *en genel* kavrayış, aralarındaki görünürdeki uzlaşmaz karşıtlığa rağmen, hem geleneksel hem de modern tekniği, birer açığa çıkarma biçimi olmaları açısından *birleştirir* ve böylece “açığa çıkarma” anlamında “doğuruluk”, hem geleneksel tekniğin meydana getirmesini hem de modern tekniğin meydan okumasını kendi altında birleştiren bir *çatı kavramı* olarak karşımıza çıkar. Ancak bu çatı kavramın nasıl “meydana getirmek” ve “meydan okumak” gibi özleri bu kadar farklı, hatta birbirine karşıt gözükken iki varlık tarzını kendisi altında birleştirebildiğini hakıyla idrak etmek, diğer bir deyişle, tekniğin özünü en geniş ve en genel anlamıyla kavramak, Heidegger’in teknik üzerine olan bu metninde “yerindelik” (Richtigkeit) ile “doğrululuk” (Wahrheit) arasında yaptığı ayrımı yerli yerine oturtmamızı ve bu ayrımın Heidegger felsefesindeki asıl kaynağına, temeline geri gitmemizi gerektirir. *Yerindelik* ile *doğrululuk* arasında yapılan bu ayrım, bu makalenin göstermeyi hedeflediği gibi, ancak Heidegger’in 1927’de yayınlamış olduğu, erken döneminin başyapıtı *Varlık ve Zaman*’da⁸ karşımıza çıkan “ontik” ve “ontolojik” kategorileri arasındaki ayrımında temellendirildiğinde sağlıklı olarak anlaşılabilir. Bu temellendirme, Heidegger’in ilk kez 1954’te yayınladığı “Tekniğe Yönelik Soru”da tekniğin antropolojik tanımına itirazını yöneltirken izlediği düşünme yöntemini daha somut ve açık biçimde kavramamızı sağlayacaktır.⁹

⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 11. Aufgabe, Tübingen: Max Nieyer Verlag, 1967. İngilizce çevirisi olarak bkz. *Being and Time*, tr. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1962.

⁹ Ontik ve ontolojik kategorileri arasındaki ayrım için bkz. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 11. Aufgabe, Tübingen: Max Nieyer Verlag, 1967, 11 ve Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*. Çev. Albert Hofstädter Bloomington and Indianapolis:

1. “Wahrheit” ve “Richtigkeit”ın Çevirisine Dair Bir Ön Tartışma

Bu girişin ardından, asıl tartışmaya geçmeden önce makalenin ilk bölümü kullandığımız terminoloji konusunda aydınlatıcı birkaç saptama yapmaya ayırmak, ileriki satırlarda oluşabilecek kafa karışıklıklarına karşı daha baştan önlem almamız açısından yararlı olacaktır. “Wahrheit” kelimesinin Türkçe literatürde yaygın olarak “hakikat” olarak çevriliyor olmasına karşın bu yazıda neden “doğruluk” kelimesini tercih ettiğimiz gibi haklı bir soru karşımıza çıkabilir. “Wahrheit”ı “hakikat” olarak, “Richtigkeit” da böylece “doğruluk” olarak çevirmek ve bu ikisini bu yolla ayırt etmek yerine, birincisini “doğruluk”, ikincisini ise “yerindelik” ile karşılamak, Türkçe literatürde az çok yerleşmiş bir terminoloji geleneğini keyfi biçimde zorlamak anlamına gelmez mi?

“Wahrheit” kelimesinin Türkçeye neden “hakikat” yerine “doğruluk” ya da daha da yalın biçimde, bir sıfat-isim olarak “doğru” şeklinde çevirmemiz gerektiği konusundaki gerekçeler daha önceki bir çalışmada ayrıntılı olarak sunulmuş olduğundan¹⁰, burada bu gerekçelerin tümüne ve ayrıntılarına girmeyecek olsak da, birkaç ana noktaya değinmek bu seçimin keyfi bir dayatma ya da Türkçe literatürün kıymetini bilmezlik anlamına gelmediğini ve makul gerekçelere dayandığını işaret etmek açısından gerekli gözükmektedir. Bu nedenle, “Wahrheit”ı “hakikat” olarak çevirdiğimizde, yalnızca bu metinde bile karşılaşacağımız önemli problemlerden birisine işaret etmekle yetinirken, ikinci olarak, Wahrheit’ın “doğruluk” olarak çevrilmesi lehine “Giriş” kısmında bir parça değinmiş olduğumuz etimolojik gerekçeyi bu bölümde biraz daha açacağız.

“Wahrheit”ı “hakikat” olarak çevirmenin ilk bakışta “doğruluk” olarak çevirmeye göre avantajlarının olduğu şüphe götürmez. Örneğin “varlığın hakikati” (*die Wahrheit des Seins*) ya da “hakiki altın” (*wahres Gold*) gibi ifadelerde “hakikat” kelimesinde doğal olarak bulunan “ontolojik” anlam bu tür ontolojik kullanımları son derece başarıyla karşılar. Bu tamlamalarda “hakikat” yerine “doğruluk” kelimesini yerleştirerek “varlığın doğruluğu” ya da “doğru altın” ifadelerini kullandığımızda, anlamda bariz bir bozulma olduğu inkâr edilemez; çünkü öyle gözükmektedir ki, “doğruluk” kelimesi bu tür kullanımlar için en azından ilk bakışta *fazla epistemolojik* kalmaktadır. Bununla birlikte, bu tür örneklerde “hakikat”i bir isim olarak kullandığımız için Türkçede yakaladığımız avantaj, onun sıfat halini kullandığımız durumlarda bu sefer büyük bir dezavantaja dönüşür: “Wahrheit”ı “hakikat” olarak çevirmenin

Indiana University Press, 1998, 19-20. Bu ayırım makalenin ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alınarak açılacaktır.

¹⁰ Özgür Aktok, “Platon’un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve Aletheia”. İçinde *Felsefîdüşün Akademik Felsefe Dergisi*, No 8, Nisan 2017, 55-64.

gerektirdiği tutarlılık gereği, “wahr” kelimesini de, “hakikat” isminin sıfat hali olan “hakiki” ile karşılamamız gerekir. Heidegger “wahr” sıfatını “Wahrheit” isminden daha az değil, tam tersine, kimi metinlerinde daha da sıklıkla kullanır ve bunu tam da bizim Türkçedeki “doğru” kelimesi ile kastettiğimiz şekilde, “yargıların” ya da “önermelerin” bir özelliği anlamına gelecek şekilde yapar. Teknoloji üzerine olan metninde, “wahr” sıfatının “richtig” sıfatı ile olan karşıtlık ilişkisi içinde - ne denli merkezi bir rol oynadığı açıktır. Bu metinde “wahr”, bir önerme (Aussage) olarak karşımıza çıkan “antropolojik teknik tanımı”ni nitelemektedir. Eğer “Wahrheit”ı hakikat; “wahr”ı da hakiki; “richtig”i ise “doğru” olarak çevirecek olursak Heidegger’in kendi Almanca cümlesi Türkçede şu hale gelir: “Antropolojik tanımlama, doğrudur (richtig) ancak hakiki (wahr) değildir”.

Cümleyi okuduğumuzda kolaylıkla fark edilebildiği gibi, bu çeviri, “yerindedir ama doğru değildir” çevirisine göre Heidegger’in metninde söylemek istediğine uygun düşmediği gibi, Türkçe olarak da anlaşılmaz bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir tanımlamanın *hakiki olmaması* ile *doğru olmaması* Türkçede aynı anlama gelmez; tanımlamanın hakiki olmaması onun “sahte bir tanımlama” (Pseudo-Bestimmung) olduğuna işaret eder. Heidegger’in burada söylemek istediği şey herhalde antropolojik tanımlamanın bir *sahte-önerme* (Pseudo-Aussage/pseudo-proposition) olduğu değil, *doğru olmayan* bir önerme olduğu yönündedir. Çünkü sahte-tanımlar, sahte-önermeler oldukları için zaten tanım değildirler ve *anlamsız* olduklarından doğru ya da yanlış da *olamazlar*. Dolayısıyla, “Wahrheit”ı isim olarak “hakikat” şeklinde çevirmek ilk başta örneğin “varlığın hakikati” gibi bir tamlamada kulağımıza son derece uygun gelse bile, “wahr”ı “hakiki” olarak çevirmekten kaynaklanacak problemler göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür: Heidegger’in sadece teknik üzerine olan metninde değil, diğer pek çok metninde, “wahr”ı epistemolojik anlamında kullandığı bağlamlarda cümlelerinin anlamı bozulmaktadır. “Hakiki” kelimesi, Türkçede kullanıldığında, ister istemez “sahte” kelimesi ile bir semantik karşıtlık içine girdiğinden, Heidegger’in başka bir kavramına işaret eden “sahici” (eigentlich)¹¹ kelimesine çok yakın bir anlam üstlenir.¹² Örneğin “hakiki bir dost bunu yapmaz; demek ki sen dostum değilmişsin” denildiğinde, Türkçede “sahte olmayan, sahici (hakiki) bir arkadaş” kastedilir. Yine benzer şekilde, “hakiki

¹¹ Almandadaki “eigentlich” kelimesinin içindeki “eigen” kökü, “kendi” anlamını taşır. “Eigentlich” ise, herhangi bir şeye atfedildiğinde, onun kendini bir var-olan olarak ortaya koyma biçimi ile “kendi kaynağı açısından ne olduğunun” (yani aslının) birbiri ile uygun olduğu kastedilir. Türkçede de benzer şekilde “hakiki” kelimesi de bir şeyin “kendisi” olması ya da “aslı” gibi olması anlamına gelmektedir.

¹² Türkçe sözlüklere başvurduğumuzda da “sahici” kelimesinin sıklıkla “sahte olmayan” şeklinde karşılandığını görürüz.

altın” denildiği zaman, burada kastedilen söz konusu olan madenin sahte olmadığı, sahici altın olduğu yönündedir. Dolayısıyla, “Wahrheit”ı “hakikat” ile “Richtigkeit”ı “doğruluk” ile karşılamak isim düzeyinde her ne kadar ilk başta cazip gözükse bile, Heidegger’in felsefesi bu kavramları sıklıkla sadece isim değil, aynı zamanda sıfat halleri ile ve üstelik önermelerin/yargıların bir özelliği olarak, yani epistemolojik anlamda kullandığında, bu isimlerin sıfat olan köklerinin kullanımı bizi daha da çetrefilli, içinden çıkılmaz semantik problemlere sürüklemektedir.

Sonuç olarak denebilir ki, “doğruluk” kelimesi “Wahrheit” için *fazla epistemolojik* kalırken, “hakikat” kelimesi de, *fazla ontolojik* kalmakta ve isim düzeyinde sorun çıkarmayan “hakikat” çevirisi, “hakiki” sıfatını kullandığımızda “doğruluk” kelimesinin isim düzeyinde karşılaştığından daha az sayılmayacak bir problemle bu sefer sıfat düzeyinde karşılaşmaktadır. Bu noktada, geriye sorulabilecek tek bir soru kalır: “Wahrheit”ın çevirisi için “doğruluk”un fazla epistemolojik kalıyor olmasına ve “hakikat”ın fazla ontolojik kalıyor olmasına karşı bir çözüm getirme şansımız var mıdır?

Sorduğumuz soruya “evet” şeklinde bir yanıt vermek konusunda, “doğruluk” kelimesinin “hakikat” kelimesine göre daha avantajlı olduğu söylenebilir: Yukarıda kısaca değinmiş olduğumuz gibi, “doğruluk”, Eski Türkçede *doğmak*'tan türemiş isim olarak tıpkı “bilmek”ten “bilmek-bildirmek-bildiri” kalıbındaki türetime benzer şekilde “doğmak-doğurmak-doğuru” kalıbıyla meydana gelmiş, ancak *kullanımda* ortasındaki “u” düşmüş ve “doğuru” kelimesi “doğru” olarak yerleşmiştir. Anımsamak gerekir ki, Grekçedeki *physis* kelimesinin karşılığı olan Türkçe kelime de yine “doğmak”tan türemiş olan *doğa* kelimesidir ve Heidegger *physis*'i, *aletheia* ile çok yakın bir anlamsal ilişki içinde düşünür. Bu etimolojik olguları göz önünde bulundurarak “hakiki” kelimesi ile karşılamaya alıştığımız ama “doğru” kelimesi ile karşıladığımızda ilk başta bize kulak tırmalayıcı gelen bazı sorunlu dilsel kullanımlar (örneğin “hakiki altın” yerine “doğru altın” ya da “varlığın hakikati” yerine “varlığın doğrusu/doğruluğu” dediğimiz zaman bu kullanımların yarattığı güçlükler), eğer kelimeyi, “Giriş” bölümünde de değinmiş olduğumuz gibi, eski Türkçedeki kaynağını göz önünde bulundurarak ortadaki “u” ile ve bu kelimenin “doğurmak” ile ilişkisi ile birlikte *duyacak* ve bu duyma üzerinden *anlayacak* olursak, bu kullanımlar artık kulak tırmalamaktan çıkıp eski Türkçenin fonetik olarak sahip olduğu doğal dilsel müziğin içinde yeni bir anlam kazanabilirler. Eski Türklerin “doğ(u)ru kelimesini “doğmak” üzerinden anlayıp anlamadıkları ya da kelimeye bu anlamı işitip işitmedikleri kuşkusuz felsefi spekülasyona kapalı kalması gereken ve Türkçenin etimolojisine dair ampirik bir çalışma gerektiren bir konudur. Ancak kelimenin kendisinin kökeninde, “yargıların, önermelerin

özelliği” olmak gibi epistemolojik bir anlamın daha da öncesinde, var-olanların ortaya çıkması, yükselmesi, doğrularak ayağa dikilmesi, kendini göstermesi gibi anlamlar mevcuttur ve bu anlamlar, Grekçe “*physis*”te bulduğumuz türden bir ontolojik statüye sahiptir. Bugün biz bu kelimeyi kendi kaynağından kopuk biçimde anladığımız ve işittiğimiz için onu “fazla epistemolojik” bulmamız şaşılacak bir durum değildir. Bununla birlikte “doğru” kelimesini “doğ(u)ru” olarak anladığımız ve işittiğimizde, örneğin “hakiki altın” ifadesi, “doğ(u)ru altın” olarak yorumlanmaya uygun hale gelir: Doğ(u)ru altın (*wahres Gold*), doğ-a-nın doğ-urduğu doğ-al altın, yani sahte-olmayan; “yapay olmayan”; “altını taklit etmeyen” olarak anlaşılabilir. Varlığın doğ(u)ruluğu da bu bağlamda ontolojik olarak kavranabilir.

Burada yapmaya çalıştığımız, “hakikat” kelimesinin önemini, değerini yadsımak, bu tür bir kullanımı kategorik olarak reddetmek, ya da “*Wahrheit*”ın çevirisi olarak “doğruluk” kelimesini literatüre “dayatmak” değildir. “Varlığın hakikati” ya da “var-olanların hakikati” gibi dilimizde daha yerleşmiş olan kullanımları dışlamamakla ve gerekli yerlerde kullanımını onaylamakla birlikte, önerdiğimiz şey Türkçede bulunan “doğruluk” kelimesini de kendi kaynağıyla ilişkili olarak yeniden duymaya ve bu duyuş ile onu yeniden anlayabileceğimize işaret etmekten ibarettir. “*Wahrheit*”ın Türkçede “hakikat” olarak çevrilmesindeki haklı gerekçelerin varlığını yadsımamakla birlikte, dilimizde bulunan bu Türkçe kelimeyi de çeviri konusunda değerlendirme olanağını tartışmaya açmak, yalnızca “doğru çeviri” yapmanın da ötesinde, kendi dilimizdeki en temel ve kadim kelimelerle nasıl felsefe yapabileceğimize dair Türkçe literatürde verimli bir diyalog alanı kazanmamızı sağlayabilir.

Bu makale boyunca, kaynakal doğruluktan bahsettiğimizde, her zaman olmasa bile, kullanımın vurguyu özellikle gerektirdiği yerlerde “u” harfini düşürmeden kullanacağız. Örneğin “varlığın doğruluğu” yerine “varlığın *doğuruluğu*” ya da “varlığın *doğurusu*” demeyi tercih edeceğiz. Çünkü bu kullanım, Heidegger’in *Aletheia*’yı *physis* (Türkçede yine “*doğ*” kökünden türeyen *doğa*) ile olan yakın ilişkisi içerisinde düşünmesine de uygun düşmektedir. Doğ-u-ru-luk ya da doğ-u-ru, kelime yapısı vesilesiyle de *aletheia*’ya şaşırtıcı biçimde yakın bir anlam taşımaktadır; çünkü tıpkı Almanca karşılığı olan “*Unverborgenheit*”ta olduğu gibi, “doğuru” dediğimiz şey, ortada olmayanın sonradan belirmesi, meydana gelmesi, yükselmesi, baş göstermesi, ortaya çıkması anlamlarını taşıdığından, “doğru”nun isim olarak kullanıldığı durumlar, gizlenmemişlik; gizinden sıyrılma; açığa çıkma anlamlarını başarıyla verir. Ayrıca, “*wahr*” kelimesini “doğru” olarak çevirmek için elimizde bu gerekçeler varken, “*richtig*” kelimesini “yerinde” olarak çevirmemiz için, burada saydığımız gerekçelerden bağımsız, başka güçlü gerekçeler mevcuttur. Bunlara metnin

içinde sırası geldiği zaman, “yerindelik” kavramının analizine giriştiğimiz zaman değinilecektir.

2. Ontik Olandan Ontolojik Olana Doğru İlerleyen Bir Düşünme Hareketi Olarak Heidegger'in Söküm (Destruktion) Yöntemi

Tekniğe yönelik çalışmasında Heidegger “ontik-ontolojik” ayrımını açıkça dillendirmese bile, burada yaptığı fenomenoloji, yaygın kabul görmüş olan “ontik” bir yorumdan, yani *tekniği insanın amaçları için kullandığı bir araç olarak* kavrayan *antropolojik* tanımdan, onun üzerini örttüğü ve daha temeldeki “ontolojik” olan bir yoruma, yani *tekniğin bir açığa çıkarma (Entbergen)* biçimi olduğu yönündeki saptamaya doğru adım adım ilerleyen bir düşünme hareketi olarak kavranmalıdır. Bu ayrım, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da geleneksel ontolojinin “sökümü” (Destruktion)¹³ olarak adlandırdığı felsefi yöntemi anlaşılır ve uygulanabilir kılan en temel ayrımıdır.

Bu bağlamda, söküme uğratmak (Destruktion) ne anlama gelir? Heidegger felsefesi açısından söküme uğratmak, geleneksel, yerleşmiş ontolojinin tarihsel olarak Heidegger'e ve o zamanın Batı felsefesine teslim ettiği, ancak, Greklerde ortaya çıkan kaynakstal varlık deneyimini *bozarak ve üzerini örtterek* sunan binlerce yıllık ontoloji tarihinin, varlığı belirli bir biçimde anlamaya koşullanmış bir geleneğin ve bu geleneğin bir anlamda dejenere olmuş¹⁴, anlam erezyonuna uğramış temel kelimelerinin anlamlarının *kaynağına geri gitmek* ve oradaki kaynakstal düşünme biçimini böylece yeniden açığa çıkarmak olarak özetlenebilir.¹⁵

Heidegger'in tekniğin araçsalcı tanımının dayandığı antropolojik yorumu “yerinde” olarak nitelerken “doğru” bulmaması, araçsalcı tanımın aslında tekniğin *ontik* bir yorumuna dayandığının, Heidegger'in ise bu metin ile bu ontik yoruma karşı bize tekniğin ontolojik bir yorumunu sağlamaya giriştiğinin göstergesi olarak okunmalıdır. Burada, aynı zamanda, “tekniğin özü” ifadesinin içindeki “öz” kavramını “varlık” kavramı ile eş-gönderimsel (co-

¹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 22.

¹⁴ Heidegger'in kendisi dejenereasyon (degeneration) gibi bir kelime kullanmayı tercih etmese bile, kendisinin sürekli vurgu yaptığı “kaynakstal olan”dan sürekli bir uzaklaşma, kaynağı unutma teması, bu kelime ile daha çarpıcı biçimde vurgulandığından burada tercih edilmiştir.

¹⁵ Bunu, fenomenolojik olarak ilk verili “ontik” bir yorumdan, yani en üst yüzeyde kendini bu yorum sayesinde belli bir biçimde gösteren fenomenden hareket ederek, onun üzerini örttüğü, üst üste binmiş ve her biri diğerinin üzerini örtterek gizleyen görece daha “ontolojik” yorum ve fenomen katmanlarının adım adım açığa çıkarılması (Ent-bergen) gibi bir yöntem olarak kavrayabiliriz.

referential) terimler olarak düşünmemizi haklı gösteren gerekçeler mevcuttur.¹⁶ Denilebilir ki, Heidegger, tüm metnini, “teknğin özü (varlığı) nedir?” sorusunu yanıtlayacak şekilde, araçsal teknik tanımını sorgulayarak onu aşma ve bir söküme uğratma çabası üzerine inşa eder. Filozofun buradaki amacı ve iddiası, tekniğin özünün ne olduğu sorusuna verilen, *yerinde*, ama doğruya ulaşmak açısından *yetersiz* kalan araçsal ve antropolojik olan *ontik* yanıtla yetinmek yerine, ona *ontolojik*, dolayısıyla, en nihayetinde “doğ(u)ru” (kaynaksal) yanıtı sağlamaktır. Bu bağlamda, ilerleyen satırlarda, tekniğe yönelik bu tanımın Heidegger açısından yerinde olmasına rağmen neden doğru olmadığı sorusuna odaklanılırken, bir yandan da “doğruluk”, “yanlılık” ve “yerindelik” gibi temel kavramlar açılarak *Varlık ve Zaman*’daki “ontik” ve “ontolojik” kategorileri arasındaki ayırmda bunlar temellendirilecektir.

3. Doğruluk, Yerindelik ve Uygunluk: Tekniğin Araçsallık Karakteri Saptamasının “Yerinde” Olmasına Rağmen “Doğru” Olmayışına Dair Bir Analiz

Giriş kısmının ilk cümlelerinde de vurgulanmış olduğu gibi, tekniğin ne olduğu sorusu karşısındaki Heidegger’in “antropolojik” olarak nitelediği yaygın yanıt, tekniğin insan hayatını kolaylaştırdığı varsayılan *araçsallığına* odaklanır. Günlük yaşantımızı dört bir yandan kuşatan ve bugün “teknik” ya da “teknoloji” kavramı altında algıladığımız her şey, gerçekten de, ilk bakışta özellikle insanın hayatına kazandırdığı *hız*, iş üretiminde zamandan sağladığı *tasarruf* ve *verimlilik* gibi ölçütlerde ulaştığı göz kamaştırıcı aşama ile öne çıkar. Ancak Heidegger’in varlığın anlamına odaklanan felsefesi bağlamında, teknik bir aracın ya da aygıtın hayatımızdaki *varlığının* ne anlama (*Sinn des Seins*) geldiği sorusunun yanıtı, onun araçsal karakterindeki *başarısının* ya da araçsallığını saplayan niteliklerin ve niceliklerin listelenmesiyle verilmiş olmadığı gibi, böyle bir yanıt, onun varlığının ontolojik bakımdan “ne”liğini bizden *gizlemek* gibi olumsuz bir işleve bile sahiptir. “Hız”, “verim”, “zamandan tasarruf” gibi teknik ve araçsal ölçütleri ile bir aracın araçlığı ne kadar fazla ön plana çıkarılırsa, o aracın varlığının bizim için “özünde” ne anlama geldiği o ölçüde karanlıkta kalır. Çünkü araçsallık, sürekli olarak insanın bir özne olarak varoluşuna dışarıdan eklenen, nesnelğe indirgenmiş bir doğa ile “arasındaki” bir ilişkilene

¹⁶ Heidegger, “öz” (Wesen) kavramıyla kesinlikle klasik felsede “existentia” ile karşılaştırılan “essentia”yı kastetmediğini, dolayısıyla, varolmak ile karşılaşılan bir öz anlayışına sahip olmadığını açıkça ifade eder. Bu kelime üzerine yaptığı tartışma ayrıntılı olarak incelendiğinde, “Wesen” ile “Sein” (varlık) kelimelerini aşağı yukarı aynı anlamda kullandığı fark edilebilir. Bkz Heidegger, “die Frage nach der Technik”, 30-33.

biçimi olarak kavrandığı ölçüde, *teknîğin kendisinin insanın varoluşunun özsel bir biçimi* olduğu gerçeğini sürekli olarak görünmez hale getirir. Bununla birlikte, Heidegger'in *itirazı*, asla araçlarda tespit ettiğimiz araçsallık niteliklerinin saptanmasına ya da bu saptamalardan yola çıkarak hayatımızı düzenliyor ve pragmatik bakımdan bundan yararlanıyor olmamıza değil; bu araçsal niteliklerin, tekniğin "ne olduğu" sorusuna *felsefi* bir yanıt verirken de sinsice bizi koşulluyor ve tekniği teknik yapan öze karşı bizi körleştiriyor olmasına yöneliktir. Başlangıçta da sormuş olduğumuz soruyu tekrar edecek olursak; Heidegger'in, tekniğin araçsallık olarak anlaşılmasını basitçe "yanlış" diye bir kenara atmaması ve ona "yerinde" diyerek koşullu bir onay vermesi, ancak bu onayı verirken bir yandan da bu anlama biçiminin "doğru olmadığını" öne sürmesi tam olarak nasıl anlaşılmalıdır? Bu soruya hak ettiği gibi bir yanıt vermek, üç temel Almanca kelimenin, yani "Richtigkeit" (yerindelik), "Wahrheit" (doğruluk) ve "Übereinstimmung"un (uygunluk) birbirleriyle olan ilişkileri açısından irdelenmesi ve anlamlarının açılmasını gerektirir.

Yerinde olmak ne anlama gelir? Örneğin bir cenaze töreninde sade bir kıyafet giymek, *yerinde* bir davranıştır. Buna karşılık, bir kutlama partisine gidilirken giyilebilecek gösterişli, süslü püslü bir kıyafet, cenaze töreni için "yakışksız" olacak, "yer-siz" kaçacaktır. "Yerindelik" "yakışık almak" gibi ifadelerin hepsinde, herhangi bir şeyin, ait olduğu bir bütüne "uyum sağladığına" (*übereinstimmen/adequatio*) işaret edilir. Bir insanın kendi odasına girdiğinde, eşyalarını her zamanki haliyle, "yerli yerinde" bulmadığı zaman buradaki uyumsuzluğu fark etmesi, önceden kurulmuş bir düzene uymama, uygun olmama durumunun açığa çıktığı bir durumdur. Benzer şekilde, bir *yargının yerindeliği* onun yalnızca kendisiyle *eşleştiği* bir şeyle oluşturduğu "karşılık düşmesinde" değil; aynı zamanda o şeyin ait olduğu dünyanın oluşturduğu imsel, semantik bütünlüğüne de *uyuyor*, o bütünlüğün içinde onun için ona *önceden* tahsis edilmiş olan bir yerde; yani "yerli yerinde" bulunuyor olmasında yatar. Burada, "yerindelik olarak doğruluk" ile Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da söküme uğratmaya giriştiği "uygunluk olarak doğruluk" anlayışı¹⁷ arasındaki yakın *semantik* ilişki ve bu yakınlığın içinde, her ikisinin anlamlarının kazandığı nüanslar dikkat çekicidir. Heidegger her ne kadar "uygunluk" ve "yerindelik" (Richtigkeit) kavramlarını nadiren eş anlamlı kullanıyor gibi gözükse bile¹⁸, bu iki temel kavram konusunda metinlerindeki ağır basan tutumu, *yerindeliğe*,

¹⁷ Uygunluk olarak doğruluk anlayışının Heidegger tarafından söküme uğratarak bunun yerine gizlenmemişlik olarak doğruluk (Unverborgenheit/Aletheia) anlayışının öne sürülmesinin ayrıntıları için bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, 212-230.

¹⁸ Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Winter semester 1937/38) 2nd Edn, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1984, 16.

uygunluğa göre daha kaynakçal ve belirleyici bir rol vermek olarak özetlenebilir. Örneğin, Platon üzerine yazdığı *Doğrunun Özü Üzerine* başlıklı kitabında¹⁹, “uygunluk”un, “yerindelik”in *bir biçimi* olduğunu öne sürer: “Richtigkeit” (yerindelik) kelimesi “sich richten” (kendi kendini bir yere doğru yöneltmek) fiilinden türeyen bir isimdir. İnsanlar bir yargıda bulunarak herhangi bir var-olana yöneldiklerinde, eğer o var-olanı *olduğu/kendisi gibi* açığa çıkarıyorlarsa, o zaman o yargı da “richtig”, yani “yerini bulan”; dolayısıyla “yerinde” bir yargı olur.²⁰ “Richtigkeit”ın başka bir makul çevirisi, “isabetli” kelimesidir.²¹ “İsabetli olmak” ve “yerinde olmak” arasındaki yakın anlamsal ilişki bu iki fiil üzerine bir parça düşününce kolaylıkla fark edilecektir: Bir yargı, eğer yöneldiği var-olanı olduğu gibi, *her nasıl ise öylece* açığa çıkarıyorsa, o zaman ona “isabetli” deriz. “Çok isabetli (ya da yerinde) bir tespitte bulunmak”, Türkçede sıklıkla karşılaştığımız bir ifade biçimidir. “Yerindelik” ve “isabetlilik” kavramlarını daha da anlaşılır kılmak için bu noktada bir *metafordan* yararlanabiliriz: Bir okçunun fırlattığı okun hedefini tutturduğu zaman bu okun “isabet” ettiğini söylediğimizde, o okun asıl niyetlenen “yeri bulduğu”nu söylemiş oluruz. Benzer şekilde, yargıda bulunanın yargısı ile kendisine yöneldiği var-olanı, eğer gerçekten yargının ilk yöneltirkenki “açığa çıkarma” biçimine uygun şekilde açığa çıkarıyorsa bu yargı fırlatılmış bir ok gibi, hedefini tutturmuş olarak düşünülebilir. Yargılar, ancak onları kullanan insanların kendilerini var-olanlara *yöneltebilme yetisi* sayesinde o var-olanlara “uyan” ya da “uymayan” niteliklerini kazanabildiklerinden, bir yargının “yerini bulması”; yani onun “yerinde” olması, o yargı ile o var-olan arasında bir “uygunluk” olduğu düşüncesinin ortaya çıkmasının olanağını sağlar.

Yerinde olan önermeler, *isabetli* olmalarına; yani yerlerini bulmalarına rağmen, bu durum, onların isabet ettikleri şeyin özünü bize verdikleri anlamına gelmez. Örneğin, bir piyanonun tuşlu bir alet olduğunu söylediğimizde isabetli/yerinde bir tespitte bulunmuş oluruz. Ancak açıktır ki, “piyanonun tuşlu olduğu” yargısı piyanonun *özünün* ne olduğunu açığa çıkarmaz. Piyanoları piyano yapan ayırt edici öz, onların tuşlu olmalarında yatıyor olamaz; çünkü daktilo da hesap makinesi de tuşlu birer alettir. Hatta piyanoyla ilgili bu saptama, eğer yapılmakla yetinilip “piyano dediğimiz şey, tuşlu olmasından ibarettir” denerek onun ne olduğuna dair daha derin bir sorgulama içine girmeyi önleyici

¹⁹ Martin. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* GA 34, 2nd ed. Freiburg lectures, Winter 1931–32, Frankfurt: Klostermann, 1997

²⁰ Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 2.

²¹ “Wahr” kelimesinin çevirisine saklanması gereken “doğru” kelimesini Türkçede “richtig” kelimesini karşılamak için kullanmaktan, bizi Heidegger’in terminolojisini tutarlılıkla anlamak konusunda büyük güçlüklerle düşüreceği için özellikle kaçınılmalıdır.

bir işleve sahip oluyorsa, işte o zaman, bu, piyanonun “ne”liği sorusunu özsel bir soru olarak sormanın önünde bir *engel* bile oluşturur. Bu nedenle, Heidegger’in terminolojisi açısından baktığımızda, tuşluluğa dair saptama, yerinde olma işlevini kusursuz biçimde yerine getiriyor olmasına rağmen piyanonun özünü bizden *gizlemeye* (ver-bergen/lethein) neden olduğu ölçüde, bu yargı *yerinde* (richtig) olmasına rağmen *doğru*, (wahr) yani açığa çıkarıcı (ent-bergend) *değildir*; çünkü bir şeyi açığa çıkarmaktan ziyade, onun varlığı ile aramıza adeta bir engel, bir duvar gibi girmek yoluyla onu özü bakımından belirgin ölçüde *gizlememektedir* ve bu yüzden de “açığa çıkarmak” anlamında doğru olamaz.

Heidegger’in *Tekniğe Yönelik Soru*’nun “Giriş” kısmında tekniğin araçsalcı anlayışına yönelttiği itiraz, piyano örneğinde anlatılan duruma yöneltilene benzer bir itiraz olarak anlaşılabilir: Piyanonun tuşlu bir alet olduğunu saptamak *yerinde* olmasına rağmen, piyanonun özünde ne olduğunu belirlememiz açısından nasıl ki *yeterli değilse*, tekniğin araçsallık karakterine sahip olduğu saptaması da benzer şekilde, tekniğin özünü bizlere vermekte yetersiz kalmaktadır.²² Ancak bundan daha da önemlisi, ikinci olarak, yetersiz olmakla kalmayıp, teknik ile ilgili söylenecek *son söz sanki bu imiş gibi*, tekniğin özünde ne olduğuna dair nihai yargıyı bize veriyor izlenimini yaratır. Heidegger için asıl sorun tam da bu noktada ortaya çıkar: Böylece, *yerinde* bir yargı olmasına rağmen bizleri yanılttığı ve daha kaynaksal olan bir doğrunun üzerini örttüğü için tekniğin son kertede bir araç olduğunun öne sürülmesi, ontolojik bakımdan “*doğru-olmayan*” bir saptama olma işlevini üstlenir; çünkü açığa çıkarıcı olmak bir yana, o, ele aldığı var-olanın üzerini kapatmak, örtmek gibi felsefi anlamda olumsuz bir rol üstlenir. Açıktır ki, Heidegger’in tekniğe araçsallık atfeden antropolojik anlayışa yönelttiği itiraz, tam da bu anlayışın, teknikle ilgili daha can alıcı bir “öz”elliğin²³; daha doğrusu, onun “öz”ünün üzerini, o öz üzerine söylenebilecek son söz gibi görünerek örtüyor olmasına yöneliktir.

4. Ontik-Ontolojik Ayrımı

“Yerindelik” ve “doğruluk” arasındaki ilişkiyi açtıktan sonra, “ontik” ve “ontolojik” ayrımını doğrudan ele alabildiğimiz noktaya gelmiş durumdayız. Bu

²² Bir araba bir araçtır. Bir uçak da bir araçtır. Teknik de bir çeşit araçtır. Bu cümleler yerindedir, ama bize teknikle ilgili can alıcı özü açığa vurmaz; çünkü teknik eğer felsefi olarak, yani *öz* bakımından sorgulanıyorsa, bir araba ya da bir uçak ile aynı düzlemde, herhangi bir var-olan gibi ele alınamaz.

²³ Özellik kelimesinin Türkçede “öz”den türeyor olmasını göz önünde bulundurarak, bir şeyin özüne dair nitelikleri, “özellik” kelimesi ile karşılıyoruz. Buna karşın, “nitelik” kelimesi ise, bir şeyin özüne ait olmak zorunda olmayan, en genel anlamıyla onun ilineksel, rastlantısal yönlerini de içeren bir anlama sahip olarak düşünülmelidir.

HEIDEGGER'İN TEKNİĞE YÖNELİK DÜŞÜNCESİNDE ONTİK-ONTOLOJİK AYRIMI:
TEKNİĞİN TEKNİK-OLMAYAN ÖZÜ
Özgür AKTOK

ayrım, Heidegger'in ontolojisinin geleneksel ontolojiye ve daha sonra da metafiziğe yönelttiği itirazın merkezindedir. Bu itiraz, geleneksel ontolojinin ya da metafiziğin, Heidegger felsefesine kadar varlığı hep diğer var-olanların üzerinde bir "aşkın" olarak konumlandırılan istisnai bir var-olan olarak düşünmüş olduğu için, "varlık nedir?" sorusunu, bırakalım bir kenara yanıtlamayı, henüz doğru dürüst formüle bile edememiş olduğu yönündedir. Diğer bir deyişle, felsefe, Heidegger'e göre, varlık ile var-olanlar arasında onun "ontolojik ayrım" dediği can alıcı ayrımı yapamamış ve varlık böylece ihmal edilirken sürekli var-olanlara odaklanmıştır. Varlığı da bir çeşit istisnai, aşkın var-olan olarak kavramak, "asıl varlığın" anlamını karanlıkta, örtük bıraktığı için, Heidegger açısından karşımıza, varlığa dair soruyu sormayı dahi henüz başaramamış bir "geleneksel ontoloji tarihi" çıkmıştır.²⁴

"Ontik" kategorisi, bir yandan da Heidegger'in itiraz ettiği o geleneksel ontolojinin varlığa yönelik "unutkan" tutumunu ifade eden bir terimdir: Heidegger için *ontik bir anlayış*, ele aldığı var-olanı varlık ile açık biçimde ilişkilendirmeden onun varlığına dair örtük önvarsayımlarla hareket eden, ama bu önvarsayımları sorunsallaştırmayan bir anlama, sorgulama, yorumlama ve bilgi üretme tarzına işaret eder. Buna karşılık *ontolojik anlayış*, ele aldığı var-olanı kendi varlığı ile açık biçimde ilişkilendirerek onu varlık tarzı açısından sorunsallaştırır ve Heidegger'in talep ettiği biçimiyle, "varlık (varlığın anlamı) nedir?" sorusu bağlamında soruşturur.²⁵

Heidegger felsefesi açısından ontik anlayış biçimi zaten genel olarak insanın *varlık unutkanlığı* (Seinsvergessenheit) içinde yaşadığı gündelik hayatındaki sahici-olmayan (uneigentlich) varoluş tarzında baskın bir anlayış biçimi olarak karşımıza çıkmakla birlikte, filozofun bu anlayışı en sorunsal gördüğü alan, felsefede ve çoğu bilim disiplinindeki teorik üretim alanıdır. Bilim insanları ya da filozoflar, sahip oldukları uzmanlık alanlarında herhangi bir şeyin

²⁴ Ontolojik ayrım teriminin ilk açık formülasyonunu 1927'de *Fenomenolojide Temel Problemler* metninde yapmıştır. Bkz. Martin Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997), s. 22. *Varlık ve Zaman*'da henüz teknik bir terim belirmemiş olmakla birlikte, tematik olarak bu ayrımın arka planda egemen olduğu fark edilir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da geleneksel ontoloji'ye bir itiraz geliştirerek onu söküme uğrattırken, henüz "metafizik" onun için olumsuz bir anlam taşımazken, 1930'ların başından itibaren "metafizik" de, "geleneksel ontoloji" ile aşağı yukarı aynı anlama gelecek şekilde olumsuz bir anlam kazanır ve bu her iki felsefe tarzı da, ontolojik ayrımı ihmal eden ve bu nedenle varlık unutkanlığı (Seinsvergessenheit) ile itham edilen düşünce tarzları olarak olumsuzlanır.

²⁵ Bu ayrım başka bir çalışmamızda da yine "ontik-ontolojik ayrımı" alt başlığı altında ele alınarak tartışılmıştır. Bkz. Özgür Aktok, "Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve Aletheia". İçinde *Felsefî Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, No 8, Nisan 2017, 50-55.

varlığına yaklaşırken ne kadar karmaşık ve sistematik teoriler inşa ediyor olurlarsa olsunlar, genellikle “ontik” bir anlayış ufku içinde kalan bir çalışma ve araştırma tarzı sergilerler. Heidegger kendi felsefesinin karşısında konumlandığı *pozitif bilimleri*, ya da *Yeni-Kantçılık* gibi, felsefeyi dünya görüşü (*Weltanschauung*) olarak kavrayan felsefe yapma tarzlarını, ontik anlayış biçimine örnek olarak verir.²⁶ Pozitif bilimlerin “ontik” bir anlayış biçimine sahip olmasının ne anlama geldiğine dair basit bir örnek vermek gerekirse; teorik fizik alanında çalışan *pek çok* fizikçi, fizikçi olmayanların anlayamayacağı kadar karmaşık ve soyut düzeyde matematiksel bir dil kullanarak “maddenin yapısı”nı analiz eder; maddeye dair gözlem ve deneye dayalı bir betimleme ve açıklama dizgesi üretir. Bir fizikçinin maddenin yapısına dair sahip olduğu muazzam teorik bilgi, sıradan bir insanınki ile kıyaslanamayacak kadar yüksek bir düzeydedir ve kuşkusuz, hem teorik hem de pratik anlamda çok büyük bir değer taşır. Bununla birlikte, fizikçi, çalışmalarını çoğunlukla “madde”nin varlığını Heidegger’in talep ettiği ölçüde felsefi/ontolojik açıdan sorunsallaştırmadan gerçekleştirir. Çalışmalarının üzerinde yükseldiği örtük ontolojik varsayımları sorunsallaştırmak, örneğin Kartezyen zihin-madde ikiliği ya da materyalist ontoloji ile bir hesaplaşmayı; “madde”nin kavramsal olarak enine boyuna bir felsefi analizini gerektirirken, söz konusu fizikçi bu tür bir sorgulamaya hiç girişmiyor olduğu ölçüde, üzerinde çalıştığı maddesel var-olanlara karşı *ontik* bir anlayış içinde kalır. Bu anlayış içinde kalmak, giderilmesi gereken bir kusur ya da ontik anlayışla elde edilen bilgiyi, ontolojik “bilgi” karşısında değersizleştiren bir şey kesinlikle değildir. Fizikçi, bu ontik anlayış içerisinde, maddeyle ne kadar haşır neşir olursa olsun; maddenin yapısına dair ne kadar değerli ve yüksek aşamada bir “bilgi külliyatı”ya sahip olursa olsun; bu, onun maddeye *onto-lojik* bakımdan, yani “maddenin var olmasının “anlamı” açısından son derece yabancı ve uzak kalıyor olduğu gerçeğini değiştirmez. Bir fizikçinin başarıyla fizik yapması için ontik değil de, ille ontolojik bir tutum içine girmesi gerekmediği gibi, eğer Heidegger’in talep ettiği gibi bir ontolojik anlayış ve sorgulama içine girerse, bu ontolojik anlayış, ontik anlayış içerisinde sürdürdüğü çalışma ile çelişmek ya da onu dışlamak zorunda da değildir. Tam tersine, bu iki anlayışı, birbirlerini besleyen ve zenginleştiren iki anlayış biçimi olarak kavramak mümkündür. “Ontik” ve “ontolojik” kategorilerini birbirini dışlayan kategoriler olarak anlamak; birini diğerinin alternatifi olarak sunmak, Heidegger felsefesinde bir zemine sahip değildir ve Heidegger’in “bilim karşıtı filozof” olduğu gibi yanlış bir imgeyi haksız biçimde besleyen ön yargılardan birini

²⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 11. Aufgabe, Tübingen: Max Nieyer Verlag, 1967, 11 ve Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*. Çev. Albert Hofstädter Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998, ve ss. 19-20.

HEIDEGGER'İN TEKNİĞE YÖNELİK DÜŞÜNCESİNDE ONTİK-ONTOLOJİK AYRIMI:

TEKNİĞİN TEKNİK-OLMAYAN ÖZÜ

Özgür AKTOK

oluşturur. İyi bir fizikçi, fizik bilimini başarıyla icra ederken, Heidegger'in eserlerini okuyup bunları sindirerek kendi ele aldığı madde karşısında Heideggerci bir "ontolojik" anlayış geliştiriyor olsa, bu fizikçi hem iyi bir fizikçi, hem de iyi bir felsefeci, belki de bilim ontolojisi alanında da başarılı bir bilim filozofu olarak ontik ve ontolojik anlayış biçimlerinin bir sentezini gerçekleştirebilir; çünkü Heidegger asla "ontik" anlayış biçimini "eleştirerek"²⁷ onun *yerine* "ontolojik" anlayış biçimini önermez. O, sadece bu farklı anlayış biçimlerinin zenginliğinin farkında olmamızı talep ederek salt ontik bir anlayış içinde hapsolmamıza ve var-olanlarla, bir "varlık unutkanlığı" (Seinsvergessenheit) içinde körü körüne meşgul olmamıza itiraz eder.

5. Ontik Yorumların "Yerindeliği"ne Karşı Ontolojik Yorumların "Doğruluğu"

Bu noktaya kadar ontik-ontolojik ve yerindelik-doğruluk ayrımları üzerine söylediklerimizi, Heidegger'in teknik konusuna yaklaşırken kullandığı yöntem açısından bir sonuca bağlayacak olursak, şöyle bir sonuca varabiliriz: Tekniğin bir fenomen olarak kendisini bize ilk elden "araçsallık" yorumu üzerinden vermesi, bir fenomen olarak görünür kılması karşısında, onu "araç" olarak *tanımlamak* ve bunun gerisini getirmemek, "ontik" bir yorumda bulunmak demektir; çünkü bu araçsal yorum, tekniğin varlığına dair Kartezyen özne-nesne ve zihin-madde ikiliğine dayalı bir grup kemiklemiş ama sorgulanmayan ontolojik varsayım üzerinde temellenir. Bu yaklaşım, modern tekniğin varlığı bağlamında üzerinde yükseldiği bu ontolojik temeli sorunsallaştırmadan üzerini örter. Bu yaygın yorumu, hem *teorik* bir çok yaklaşımda, hem de gündelik yaşamın sıradan insan hayatında, *teori-öncesi* ortalama bir teknik anlayışını oluşturması bakımından gözlemleriz. Tekniğin araçsal yorumunun özne-nesne ikiliğine dayanmasının arka planında, insanın doğanın karşısında kendine amaçlar koyan *etken* bir özne olarak tasarlanırken, doğanın bu amaçlar uğruna manipüle edilebilecek *edilgen* bir nesnellığe indirgenmesi yatar. Teknik, bu araçsal anlayışta, karşımıza, özne olarak insanın sınırlandırmalarından *özgürleşmeyi* umduğu doğa üzerinde egemenlik

²⁷ Eleştiri, eğer Kant geleneğindeki gibi teknik bir felsefi terim olarak alınacaksa, Heidegger'in felsefe yapma tarzının yanlış bir betimlemesidir. Heidegger felsefesi bir "söküme uğratma" yöntemi ile ilerler. Bu yöntem, geniş anlamıyla düşüncecek olursak, elbette bir çeşit eleştiri tarzını da içermekle birlikte, onu aşan bir yöntemdir. Söküme uğratılan düşünme biçimi ve ona ait olan kavramlar, eleştirel biçimde tamamen değillenmez; yalnızca onların yeterince kaynaklı olmadığı gösterilerek, türetilmiş, ikincil fenomenlere, yorum biçimlerine denk düştüğü açığa çıkarılırken, onların kaynağı olan fenomenler ifşa edilerek ortaya konur.

kurmasının *temel aracı* olarak çıkar. Oysaki Heidegger'in yazısında bizi açık bir dille uyardığı gibi, özne-nesne ikiliğine dayalı bu antropolojik yaklaşım, modern tekniğin özünü kavramaktan uzaktır; çünkü modern teknik, insanlar da dahil olmak üzere tüm var-olanları, artık Gegen-stand (Objekt) olmaktan çıkartarak, onları Be-stand'a (rezerv)²⁸ çevirdiği için, modern tekniğin insanın nesnellik olarak karşısına aldığı düşünüldüğü doğa üzerinde özneye bir otorite, iktidar "aracı" oluşturduğu yönündeki görüş, fazlasıyla naif ve temelsiz kalmaktadır. Ancak bununla birlikte, tüm naifliğine ve temelsizliğine rağmen bu antropolojik, araçsal teknik tanımı, Heidegger'in fenomenolojik analizi ve yorumu için elverişli bir başlangıç ve çıkış noktası oluşturur. Fenomenolojiyi, metafizik spekülasyon olmaktan alıkoyan en temel yöntemsel ilkelerinden birisi, "doğru" (ontolojik) olana, elindeki ön-verili malzeme üzerinden, yani "yerinde" (ontik) olandan başlayan bir çalışma ile adım adım ilerlemesinde yatar. "Tekniğin, 'yerinde' olan araçsal belirlenimi bize henüz onun özünü vermez. Bu nedenle, tekniğin özüne yaklaşmak için, öncelikle, 'doğru' olanı, 'yerinde' olanın yardımıyla aramalıyız" diyen Heidegger, "doğru" olana giden yolun, "yerinde" olandan başladığını açıkça ifade etmektedir.²⁹ Makalenin bir sonraki bölümü, Heidegger'in bu düşünce hareketini, en üst yüzeyde kendini gösteren araçsallık fenomeninden, ona kaynaklık eden görece daha derin fenomenal katmanlara adım adım inerek nasıl gerçekleştirdiğini ve en sonunda tüm bu fenomenal katmanların kendisinden çıktığı kaynağa nasıl ulaştığını göstermeyi ve burada ilkece öne sürülenlerin bir sağlamasını yapmayı amaçlamaktadır.

6. Tekniğin Araçsallığından Varlığın Doğuruluğuna İlerleyen Fenomenolojik Yorum

Heidegger'in yorumunun ilk aşaması, araçsallığın *nedensellik*le olan zorunlu bağı göstermektir. Her araçsallık, o araçsallık ile yönelinen bir amacı varsaydığına göre, araçsallık, belirli bir amaca ulaşmayı mümkün kılan bir nedensellikte temellenir. İnsanın bir araç kullanarak bir amaca ulaşmaya çabaladığı bir durumda, o araç ile belirli bir amacın ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde, bir nedensellik zinciri devreye girer. Ancak Heidegger'in araçsallığı kendisinde temellendirmek istediği nedensellik, *causa efficiens*'in modern yorumuyla oluşmuş salt mekanik bir nedensellik olmanın ötesinde, Aristoteles'in

²⁸ Heidegger, "Die Frage nach der Technik", 18-19.

²⁹ Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik," içinde *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000, 9.

çok daha zengin olan, dört unsurlu nedenselliğidir. Romalıların *causa* olarak adlandırdığı nedensellik, Greklerce çok daha zengin bir anlama sahip olan *aition* kavramı altında düşünülmüştür. Heidegger'in belirttiği gibi, bir şeyin, başka bir şeyin *aition*'u (nedeni) olması, nedeni olduğu şeyin ona *borçlu olması* (veranschuldet) anlamına gelir. Buna karşılık, neden de, kendisine neden olduğunun ona olan borçluluğu karşısında ona karşı, *birlikte-sorumludur* (mitschuldet).³⁰ Heidegger hemen bu saptama arkasından gümüş kâse örneğiyle, *borçluluk* kavramı bağlamında nedenselliği inceler: (1) Gümüş kâsenin gümüş maddesi, kâsenin varlığının ortaya çıkmasından diğer üç nedenle birlikte *sorumludur*. Dolayısıyla, kâse, onun nedenini oluşturan diğer üç nedenle birlikte, ona kendi maddeselliğini (hyle) sağlayan gümüşe kendi varlığını *borçludur*. (2) Diğer yandan aynı kâse, kendi kâseliğini, kâse formuna, yani kâse şeklindeki görünüşüne (eidos) borçludur. (3) Kâsenin ortaya çıkmasını Aristoteles'in nedensellik anlayışına göre mümkün kılan üçüncü unsur, onun ortaya çıkartılma amacıdır (telos); bu ise, kâsenin, belirli bir dinsel, ritüel bağlamda yerine getireceği beklenen işlevdir. Dolayısıyla kâse bu amaçla bir usta tarafından varlığa getirildiği için, kendi varlığını bu amaca da borçludur. Bununla birlikte amaçsal neden, *kâsenin* hem maddesel hem de formel nedeninden sorumlu olmakla, diğer ikisine göre daha yüksek bir mertebededir. (4) Dördüncü ve son olarak, gümüş ustası, şimdiye kadar saymış olduğumuz her üç nedeni de gözeterik ve bu üçü üzerine dikkatlice düşünerek (überlegen) kâseyi üreten kişi olarak onun en son haliyle varlığa gelmesinden diğer üç nedenle birlikte sorumludur. Ancak bu dördüncü nedensellik, diğer üçünü birden gözettiliği ve üçünün birden sorumluluğuna sahip olduğundan, en yüksek aşamadaki ve tüm bu dört unsurlu nedenselliği birleştiren nedenselliği ifade eder.³¹

Bu noktada, Heidegger, gümüş ustasının dikkatlice düşünerek üç nedeni birden kendi nedenselliği ile birleştirmesini sağlayan "enine boyuna düşünüp taşınma" manasındaki überlegen fiilini Grekçe *legein* ve logos olarak yorumlar ve *legein*'in de *apophainesthai*'nin, yani "görünüşe getirmek"te (zum Vorschein bringen) temellendiğini belirtir. Burada dikkatimizi çeken bir nokta, Heidegger'in Aristoteles'in dört nedeninden birisi olarak gümüş ustasının "etken-neden" (causa efficiens) olduğu yönünde yapılan yaygın yorumu reddederek, ona diğer üç nedenin de üzerinde, ayrıcalıklı bir statü atfediyor olmasıdır.

Ancak bu, işinin başındaki gümüş ustasının bitmiş kutsal kâseyi sanki o bir yapıp etmenin etkisiymiş gibi meydana getirdiği için ortaya çıkan

³⁰ Heidegger, "Die Frage nach der Technik," 9-10.

³¹ Heidegger, "Die Frage nach der Technik," 10-11.

bir neden değildir; gümüş ustası basitçe bir *causa efficiens* değildir. Aristoteles'in öğretisi ne bu terimle adlandırılan nedeni tanır, ne de ona karşılık düşen Grekçe bir ad kullanır.³²

Bu noktadan sonra Heidegger Grek *nedensellik* kavramına içkin olan *sorumluluk* ve *borçluluk* kavramlarını fenomenolojik olarak işlemeye devam eder ve gümüş kâsenin, bu dört nedenselliğin iş birliği ile ortaya çıkması sonucunda, hazır hale getirilmiş olduğunu saptayarak bu durumu, “önde ve hazır bulunma” (Vorliegen, bereitliegen/hypokeisthai) olarak betimler. Bunun ise, mevcut olmak/kılmak (an-wesen) ile yakın bir ilişkisi vardır:

Önde ve hazır durma (Vorliegen, bereitliegen) (hypokeisthai), mevcut olan bir şeyin mevcut olmasını belirler. Sorumlu olmanın dört biçimi, bir şeyi görünüşe getirirler. Onlar o şeyi mevcut-olmaya (an-wesen) getirirler. Onlar o şeyin o yere gitmesine fırsat verirler ve böylece o şeyin amacına eren “varış”ının (vollendete Ankunft) yolunu açarlar. Sorumlu olmanın esas özelliği, bir şeye meydana gelme yolunun bu açılışıdır. Bir şeyin önünü yolunda açma anlamında sorumlu olmak, vesile olmaktır veya öne-çıkmasına-izin-vermektir (ver-an-lassen).³³

223

Heidegger, kavramların ve dolayısıyla da onların işaret ettiği fenomenlerin arasında gerçekleştirdiği, en üst yüzeyde görünür olandan, onun gizlediği ve bir alt katmanda olanı açığa çıkartma yoluyla ilerlediği bu dinamik “kaynağa inme” hareketinde, düşüncesini daha da temel bir kavrama/fenomene götürür: Bu, Grekçesi *poiesis* olan *meydana-getirmek* (hervorbringen) fenomenidir ve modern-öncesi tekniğin bir fenomen olarak en olgun, en somut ifadesi olarak tüm yorumlama süreci, bu temel fenomene bağlanmış olur. Ancak, bu da henüz Heidegger'in ulaştığı “dip noktası” ve “asıl kaynak” değildir:

Fakat bu durumda vesile olmanın dört biçiminin bu karşılıklı oyunu nerede oynanır? Onlar henüz mevcut olmayan şeyin mevcut olmaya ulaşmasına izin verirler. Buna göre onlar, hep birlikte mevcut-olan şeyi görünüşe getiren bir ortaya çıkarma tarafından yönlendirilirler. Bu ortaya çıkarmanın ne olduğunu, Platon, Şölen'indeki bir cümlede bize şöyle anlatır (205 b):

³² Heidegger, “Die Frage nach der Technik,” 11.

³³ Heidegger, “Die Frage nach der Technik,” 12.

he gar toi ek tu me ontos eis to on lo n tl hotoun altla pasa esti poiesis.

Mevcut olmayan şeyden mevcut-olmaya gelen ve giden her şey için her vesile poiesis'tir, meydana-getirmedir (her-vor-bringen).³⁴

Görüldüğü gibi, Heidegger “meydana getirme” fenomenine geldiği noktadan, “mevcut olmayan şeyden, mevcut-olmaya geçiş” olduğu tespiti ile bir adım daha atarak ve daha sonra da, tékhnē'yi ve physis'i poiesis'in iki biçimi olarak yorumlayarak, en sonunda, açığa çıkarmak/gizinden sıyırmak (Entbergen/Aletheia) kavramını “meydana getirme”nin de temelinde yatan en temel kavram/fenomen olarak ortaya koyar. Her meydana getirme, aynı zamanda bir var-olanın mevcut olmayıştan mevcudiyete bir adım atması; yani açığa çıkması, gizinden sıyrılması olduğundan, teknik, bir meydana getirme olarak, *varlığın doğruluğunun* (Wahrheit des Seins) ortaya çıkması demektir.³⁵ Heidegger, geldiği noktada, ister zanaatlar ister güzel sanatlar alanında olsun, insanın her türlü üretim etkinliğini tékhnē kavramı altına getirerek doğruluk kavramı ile kurduğu ilişkisinin yardımıyla, tékhnē'nin özsel olarak bilmenin alanında olduğunun altını çizer.³⁶ Böylelikle, Heidegger geleneksel tekniğe dair fenomenolojik betimlemelerini bitirir ve bu noktadan sonra, artık modern teknik analizine geçerek onu geleneksel teknikten farklı olan nitelikleri açısından ele alır.³⁷ Ancak daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, bu konu başka bir çalışmamızda zaten ayrıntılı olarak ele alınmış olduğu ve modern tekniğin geleneksel teknikten farkının ne olduğu konusu bu makalenin sorduğu sorunun alanı dışında kaldığı için, önümüzdeki “Sonuç” bölümünün amacı, Heidegger'in bu bölümde somut olarak sunmuş olduğumuz düşünme hareketini “ontik-ontolojik” ayrımı açısından tekrar betimleyerek bu yorumun bu ayırmada nasıl temellendiğini göstermek olacaktır.

Sonuç

Tekniği “insanın amaçlarına hizmet eden bir araç olarak” tanımlayan antropolojik yaklaşımın, Heidegger'e göre “yerinde” olmasına rağmen “doğru” olmayışının ne anlama geldiği, “ontik” olandan “ontolojik” olana doğru yönelerek “kaynağa inen” düşünce hareketi bağlamında geldiğimiz noktada daha da berrak

³⁴ Heidegger, “Die Frage nach der Technik,” 12.

³⁵ Heidegger, “Die Frage nach der Technik,” 13.

³⁶ Heidegger, “Die Frage nach der Technik,” 14.

³⁷ Heidegger, “Die Frage nach der Technik,” 15.

biçimde ortaya çıkar: Batı metafiziği varlığı hep bir çeşit var-olan gibi düşünmüş, varlık ile var-olanlar arasındaki “ontolojik” ayrımı ihmal etmiştir. Üstelik modern teknik, bu varlık unutkanlığının ulaşabileceği en yüksek aşama olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern teknik ontolojik ayrımın ihmalini ve varlık unutkanlığını artık tehlikeli bir son aşamaya taşımışken, tekniğin özünün (varlığının) ne olduğu sorusuna ontolojik değil, ontik bir yanıt verilerek bu özün “teknik bir şey” olarak saptanması aslında hiç şaşırtıcı değildir. Örneğin, ontik açıdan baktığımızda, bir arabanın kendisi bir araç olmasına araçtır ve onun belirli bir hız kapasitesinin, belirli bir motor gücünün olması, onun ontik nitelikleridir; ancak Heidegger’in de haklı olarak dikkatimizi çektiği nokta, şudur: Arabanın sahip olduğu teknik maharetlerden yola çıkarak onda hüküm süren “modern tekniği” ontolojik olarak kavrayabileceğimiz yanılgısına düşüyorsak, bu, arabanın kendisine indirgenemeyecek olan tekniğin varlığını bir nevi şeyleştirme (Verdinglichung/reification); yani tekniği de, pek çok araç arasındaki diğer bir aşkın-aracın gibi düşünmek hatasını içerir. Tekniğin özünü, yani varlığını, yine teknik bir şey olarak düşünmek anlamına gelen bu hata, tekniğin varlığını, “teknik” denen var-olanın kendisi üzerinden açıklamak gibi, Heidegger’in geleneksel ontoloji ve metafiziğe atfettiği büyük yanılgıyı tekrar etmek anlamına gelir. Ama bu hatanın hiç şaşırtıcı olmamasının, tersine, son derece beklendiği bir hata olmasının nedeni de en az hatanın kendisi kadar açıktır: Metafizik nasıl ki tüm tarihi boyunca varlığı diğer var-olanlara aşkın, müstesna bir var-olan olarak anlama hatasına düşmüşse, aynı metafizik düşünme tarzı, şimdi tekniği de, üzerinde hüküm sürdüğü araçlara aşkın, müstesna bir “araç” olarak düşünerek aynı ontik hatayı bu alanda da yinelemektedir. Bu yaklaşım, neredeyse, tekniği tıpkı bir araba, bir uçak gibi, dünyada iş gören çeşitli araçsallık biçimlerinin bir “tümeli” olarak anlama eğilimindedir. Böylece teknik, bir nevi “araçların araçsallığı”; tüm araçların toplamından soyutlayabileceğimiz bir “araç tümeli” olarak anlaşılır. Oysaki bu, Heidegger felsefesi açısından, varlığın, var-olanların tümeli olarak, bir çeşit Platoncu “idea” gibi düşünülmesi hatasının bir başka çeşidinin tezahürüdür. İşte “Tekniğe Yönelik Soru”, ontik yaklaşımın bu yaygın hatasına karşı, tekniğe “ontolojik” bir sorgulama ile yaklaşmak ve onun varlık ile olan ilişkisini tesis ederek bu ilişki bakımından sorunsallaştırmak amacını taşır. Bu bağlamda, Heidegger’in “tekniğin teknik olmayan özü” ifadesi, tekniğin özünü, onun kendini var-olanlarda, yani mesela bir değirmende, ya da bir arabada bir fenomen olarak göstermiş olduğu hali ile “karıştırmamaya”; diğer bir deyişle, ontik olan ile ontolojik olanın düzlemlerinin birbiri içine geçirilmemesine özen göstermeye dair bir uyarı olarak okunmalıdır. Heidegger, “tekniğin özü hiç de teknik bir şey değildir” derken, bu cümle ile bize, varlık unutkanlığının üstesinden gelinmesine yönelik bir çağrıda bulunmaktadır.

Heidegger'in, tekniğin bir araç olduğu yönündeki *ontik* yorumu karşı, bu yorumu adım adım söküme uğratma yoluyla tekniğin bir açığa çıkarma biçimi olduğu yönündeki *ontolojik* yorumu ulaşma sürecini daha da somut ve açık bir biçimde anlamak için, bu kategorilerin mutlak bir ayrımı ifade etmedikleri ve varlık ile var-olanlar arasındaki ilişkide, bir yorumun görece konumunu ifade eden, koşullu bir ayrımı dile getirdiğine dair saptamayı gündeme getirmek ve bu saptama ışığında, Heidegger'in tekniğe yönelik fenomenolojisini değerlendirmek, makalenin amacını gerçekleştirmesindeki son uğrak olacaktır:

Kanımızca, Heidegger için „ontolojik“ ve „ontik“ kategorileri mutlak kategoriler olarak değil; göreceli kategoriler olarak düşünülmelidir. Bunlar aralarında dereceli bir geçişkenlik vardır. Ontolojik bir sorgulama, ontik olan bir yorum katmanını bir var-olanın üzerinden çekip aldığı anda, onun ulaştığı şey zaten hiçbir zaman saf varlığın kendisi olamaz; yalnızca varlığa doğru bir hareket, bir yaklaşma durumundan söz edilebilir. Ontik bir yorum katmanı aşılar ve daha derin bir katmana ulaşıldığında, bu düşünme hareketi ontolojiktir, ama daha altta kalmış ve ilk bakışta görünmeyen bir başka ontik katmanla karşılaşılır. „Ontik yorum katmanı“ ile burada kastettiğimiz, görece olarak kendinden daha derindeki, varlığa daha yakın bir katmanı ihmal eden, kendisini en temeldeki katman, bir „zemin“ olarak gören bir yorum katmanı demektir. Burada erişilen katman ontik olmasına rağmen, yapılan düşünme hareketi yine de ontolojiktir. Bir yaklaşımı, sorgulamayı ontolojik yapan, onun bir var-olanın varlığını mutlak olarak elde etmesi ve kavramsal olarak tüketmesi değil, o var-olanın varlığına doğru yönelmiş, onun varlığına doğru „yola çıkmış olmasında“ aranmalıdır. Yola çıkıldığında karşılaşılan üst üste binmiş ontik katmanları bertaraf ederek kaynağa doğru ilerlemenin kendisi ise onto-lojik bir düşünce hareketidir.³⁸

Şimdi, yukarıdaki saptama ışığında, Heidegger'in tekniğe yönelik fenomenolojik yorumunu tekrar ele alalım: Heidegger, en başta ontik olarak verili ve en yüzeyde bulunan „araçsallık“ fenomenini, bu yüzeyin temelinde, bir başka fenomen olan „nedensellik“e geri götürür. Ancak ulaştığı bu „ilk“ temel, ona da temel olan başka bir fenomene geçiş yapmak için bir köprü vazifesi gördüğü de dikkat çeker. Çünkü „araçsallık“tan geçiş yaptığı „nedensellik“

³⁸ Özgür Aktok, „Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve Aletheia“. İçinde *Felsefidüşün Akademik Felsefe Dergisi*, No 8, Nisan 2017, 53-54.

fenomeni, mekanikçi Kartezyen bir nedensellik değil, modern mekanikçi nedenselliğin de kaynağında bulunan dört unsurlu, anlamsal bakımdan çok daha zengin olan Aristotelesçi nedenselliktir. Böylelikle, Heidegger, Aristotelesçi nedenselliğin zengin ve çok yönlü anlamlılığı içerisinde kendisine rahatlıkla hareket edebileceği bir “yorumlama” alanı bulur: “Neden olmak” ilişkisine içkin olan “sorumluluk”, “borçluluk”, “görünüşe getirmek” ve en nihayetinde “meydana getirmek” (Hervorbringen) fenomenlerini sırayla öne çıkartarak, “meydana getirme”nin de bir “mevcut olmayıştan mevcudiyete gelme”; “karanlıktan aydınlığa çıkma”; “bir şeyin gizinden sıyrılması”, yani bir “açığa çıkma” (aletheia) biçimi olduğunu saptadığı noktada, artık bu fenomenolojik analiz ve yorumlama süreci hem çıkabileceği zirveye, hem de inebileceği en dip noktaya, yani kendi *zeminine* ulaşmış olur. Heidegger, “nedenselliğin” de temelinde olan, “sorumluluk” ve borçluluk”; daha sonra oradan “meydana getirmek” fenomenlerine doğru ilerleyip, bir üst katmandan bir alt katmana doğru olan “daha temelde olana” ve adım adım “kaynağa inme” hareketini, artık daha fazla ilerleyemeyeceği bir noktaya ulaşana kadar tekrar edip en sonunda bu düşünme hareketini sonlandırır. Ulaştığı bu nihai temel, daha derine doğru ilerlemesine geçit vermeyecek, yani daha derindeki başka bir şeyin *yüzeyi* olarak kendini gösteremeyecek kadar temelde olduğundan, artık tam anlamıyla “zemin” (Grund) ve dolayısıyla “kaynak” (Ursprung) denebilecek olan bir dip noktadır. Ardına geçit vermeyen bu zemin, tam da “doğ(u)ru” kelimesinin Türkçede “doğmak”tan gelmesine ve Heidegger’in aletheia ile physis arasında kurduğu yakın ilişkiye uygun düşecek şekilde, varlığın kendisini gizinden sıyrıp kaynağından “ilk” ve en “taze” haliyle baş gösterdiği, “varlığın doğ-u-ruluğu” (Wahrheit des Seins) dediğimiz, “açığa çıkarmak”, gizinden sıyırmak” (Ent-bergung/Alêtheia) anlamındaki kaynakal doğ-u-ruluktur (ursprüngliche Wahrheit).

Heidegger’in sürekli temele ve zeminde olana doğru aşama aşama ilerleyen bu düşünme hareketini, yukarıdaki alıntıda öne sürmüş olduğumuz “derecelilik”, “geçişkenlik” ve “görecilik” saptamaları ışığında, görece ontik olandan, görece ontolojik olan yorum katmanlarına doğru aşamalı geçişkenlik içeren bir hareket biçimi olarak görebiliriz. Daha doğrusu, bu şekilde görmek ve yorumlamak, Heidegger’in ne yapmaya çalıştığını anlamlandırmamız açısından önemli bir değer taşır: Örneğin, “tekniğin araçsallık olduğu” yorumunun en üst yüzeydeki ontik katman olduğu, buna karşılık “tekniğin Aristotelesçi anlamda bir nedensellik biçimi olduğu” yorumunun ise, ona “görece olarak” daha ontolojik bir yorum katmanı oluşturduğu ve Heidegger’in, birincisinden ikincisine geçiş yaptığında, bu nedenle “ontik” olandan “ontolojik” olana doğru bir düşünme hareketi gerçekleştirdiği saptanabilir. Bununla birlikte, “tekniğin bir nedensellik biçimi olduğu” yorumu, “tekniğin bir meydana getirme” olduğu yorumuna

görece olarak, “ontik”, yani var-olanlara daha yakın, varlığa ise daha uzak düşecek şekilde yüzeyde bir katman olarak kalmaktadır. Görüldüğü gibi, “tekniğin bir nedensellik olduğu” yorumu, kendine göre daha yüzeyde ve varlıktan daha uzak bir yorum katmanına görece olarak “ontolojik” iken, kendine göre daha derinde ve varlığa daha yaklaşmış bir yorum katmanına göre, daha “ontik” bir yorum katmanı olarak karşımıza çıkar. Demek ki, yorum katmanları, varlığa olan yakınlık dereceleri üzerinden, birbirlerine göre daha ontik ya da daha ontolojik statüsü kazanabilirler. Hiçbir yorum kendinde-ontik ya da kendinde-ontolojik değildir ve yorumlar, yalnızca, var-olanlar ile var-olanların varlığı arasındaki mesafe içerisinde aldıkları konuma göre bu sıfatları kazanırlar. Heidegger felsefesinde, yargıların çok keskin bir biçimde ya “salt ontik” ya da “salt ontolojik” olarak birbirinden ayrılması gerektiğini savunan bir yaklaşımın, “var-olanlar” ile “varlık” arasındaki ayrımı da mutlaklaştırmış ve “varlık”ı metafizik bir biçimde son derece soyut, var-olanlarla keskin karşıtlık içindeki bir çeşit “Platoncu idea” olarak savunmak durumunda kalacağına burada işaret etmemiz gerekir.

“Yerindelik” ve “doğruluk” kavramları da, “ontik” ve “ontolojik” arasındaki bu geçişken ve dereceli göreceliğe uygun biçimde anlaşılmalıdır. “Ontik” bir yargıyı yerinde yapan ya da yapmayan şey, hep ona göre “ontolojik” olan bir yargı ya da yorum katmanıdır ve ikincisi tür yargılar, birinci türdeki yargılara onların olanaklılık koşulu ve temeli olarak, yerinde olma ya da olmama özelliğini kazandırır. “Ontik” yargı onun temelinde bulunan “ontolojik” bir yargıya göre “yerinde” iken, “ontolojik yargı”, kendisine temel olduğu “ontik” yargıya göre “doğru” olma özelliğine sahiptir. Temelde olan yargı, yüzeyde olana göre “doğru”, yüzeyde olan ise temelde olana göre “yerinde” olma özelliğine sahiptir. Buna göre, tekniğin antropolojik tanımı “yer”indedir, çünkü bu tanımın işaret ettiği araçsallık fenomeni, kaynaksal doğruluğun oluşturduğu *zeminin* üzerinde yükselerek ve o zemine *bağlı* olarak kendi “yerini” kazanır ve yüzeyde bir fenomen olarak görünür hale gelir. Bununla birlikte, araçsallığın kendi “yer”inin temeli, onun kaynağı olan zemindedir ve antropolojik teknik tanımı “yerinde”liğini tam da bu zemine borçludur; kendi varlığını ve meşruiyetini bu zeminden alır. Bu zemin ise, “tekniğin bir açığa çıkarma biçimi” olduğu yönündeki ontolojik yorumdur ve bu “tekniğin bir araç” olduğu yönündeki yargının/yorumun olanaklılık koşulu olarak ona kendi zeminini ve “yer”ini tesis ederek “yerinde” olmasını sağlar. Bu nedenle ontik yorumun temelinde olan ontolojik yoruma “yerinde” değil, “doğru” demek gerekir. Üstelik bu zeminin, daha fazla ait olabileceği, üzerinde ikamet ettiği başka bir *yer* bulunmadığından, ona “yer-inde” (richtig) dememiz, sadece görece değil, mutlak anlamda da mümkün değildir; çünkü onun “yer”ini artık kendisine göre

değerlendirebileceğimiz, onu kendi dışından, altından, ötesinden, berisinden, temellendiren bir başka zemin, içinde barınabileceği bir başka *ethos* söz konusu değildir. *Ethos*'un kaynakasal anlamını aklımıza getirdiğimizde, Heidegger'in de katıldığı gibi, insanın kendisine alışmış olduğu, kendisini ait hissettiği bir barınma alanına işaret eder. "Karakter" anlamı da, bununla bağlantılı olarak ortaya çıkar: Bir şeyin, onun alışık olduğumuz kendini gösterme biçimi, doğal haliyle kendi kendisi olmaya bırakıldığı bir varlık alanı, habitatu, kendisini güvende hissettiği "evi" gibi yaşantıladığı bir açıklık alanı anlamına gelir. Bu zemin, varlığın kaynakasal doğuruluğu olduğu ölçüde, doğuruluk da tam anlamıyla *ethos*'un ta kendisi anlamına erişir ve en yalın biçimiyle, "doğuru"dur. "Doğru" olan, "yerinde" olana "yer açar" ve onun içinde barınabileceği bir habitatu ona sağlayarak onun varlığa gelmesini ve varlıkta kalmasını mümkün kılar ve güvence altına alır. Kaynakasal doğruluk olarak *aletheia*, öncelikle kendi kendisine kendi varlık alanını açan bir öz-açığa çıkarma, bir kendini kendi gizinden sıyırma (*Selbst-Entbergung*)³⁹ olarak ortaya çıktığı için, var-olanları da kendisiyle birlikte açığa çıkararak onların fenomen olarak kendilerini göstermelerinin olanaklılık koşulunu sağlar. Kaynakasal doğruluğun kendini açma biçimine, tarzına *görece olarak*, onun sağladığı zemin üzerinde beliren, var-olanların kendilerini yüzeylerinden gösterdikleri fenomenal katmanlar "yerindelik" ya da "yerinde olmama" niteliklerini kazanırlar. İşte bu nedenle, "doğruluk" ile "yerindelik" arasındaki ayrım, "ontolojik" (temelde/zeminde/kaynakta) olan ile "ontik" (yüzeyde/görünür düzlemde) olan arasındaki ayırmada temellenir. Bununla birlikte, var-olanlar ile varlık arasındaki ayrımı mutlak biçimde yapmamızın bir olanağı yoktur; kullandığımız dil sürekli olarak varlığı, var-olanlara yaklaştıran metaforlar ile, örneğin "yorum katmanları"; "yüzey", "derinlik", "uzaklık-yakınlık" gibi "ontik" temeli olan kavramlar ile iş gördüğünden, zaten "ontolojik" ile "ontik" kategorileri arasında ayırımın muğlaklığı, kaçınamayacağımız bir "dilsel yazgı" olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne zaman doğrudan doğruya varlığın kendisini düşünmeye kalksak, karşımıza hep var-olanların dolayımı çıkar ve varlığa yakıştırdığımız tüm özellikler, onu bir var-olana benzetir.

Heidegger'in "ontik" olandan "ontolojik" olana doğru yaptığı bu düşünme hareketinin kaynakasal doğruluğa ulaştığı noktada neden sonlandığı sorusunun yanıtını, onun *Doğruluğun Özü Üzerine*'de söylediklerinde, kendi kelimelerindeki ifadede bulabiliriz. Bu satırlarda, *aletheia*, hem inilebilecek en dipteki zemin, hem de çıkılabilecek en yüksekteki zirve olarak; düşünmenin hem

³⁹ "Kendi kendini açığa çıkaran, kendi kendini gizinden çıkaran ve bunu yaparken de var-olanları da açığa çıkaran *aletheia*'nın, bu anlamıyla, Platon'un "güneş" olarak betimlediği iyi ideasına bir benzerlik taşıması dikkat çekicidir.

HEIDEGGER'İN TEKNİĞE YÖNELİK DÜŞÜNCESİNDE ONTİK-ONTOLOJİK AYRIMI:
TEKNİĞİN TEKNİK-OLMAYAN ÖZÜ
Özgür AKTOK

kendisinden çıktığı hem de yine kendisine geri döndüğü biricik kaynağın ve zirvenin adı olarak kulaklarımızda çınlar:

Aletheia, insanın, kendi özünün zemininde aradığı bir kelimedir; bu nedenle de hem ilk hem de son söz olacak kadar, insan varoluşunun zeminini ve toprağını oluşturacak biricikliğe sahiptir.⁴⁰

⁴⁰ Martin. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* GA 34, 2nd ed. Freiburg lectures, Winter 1931–32, Frankfurt: Klostermann, 1997, 12.

KAYNAKÇA

- Aktok, Özgür. "Meydana Getirme ve Meydan Okuma: Heidegger'de Tekniğin Geleneksel ve Modern Yüzleri". İçinde *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy* Vol 11 No 3, Eylül 2021, ss. 1027-1044.
- Aktok, Özgür. "Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve Aletheia". İçinde *Felsefidüşün Akademik Felsefe Dergisi*, No 8, Nisan 2017, ss. 47-79.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*, tr. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1962.
- Heidegger, Martin. "Der Ursprung des Kunstwerkes." İçinde *Holzwege*, GA 5, 1-74. Frankfurt: Vittoria Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin. "Die Frage nach der Technik." İçinde *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 4-36. Frankfurt: Vittoria Klostermann, 2000.
- Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik" (Winter semester 1937/38)* 2nd Edn, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt: Vittoria Klostermann, 1984.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, 11. Aufgabe, Tübingen: Max Nieyer Verlag, 1967.
- Heidegger, Martin. *Tekniğe Yönelik Soruşturma*. Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Çev. Albert Hofstädter. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998.
- Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* GA 34, 2nd ed. Freiburg lectures, Winter 1931-32, Frankfurt: Klostermann, 1997.

HEIDEGGER'İN TEKNİĞE YÖNELİK DÜŞÜNCESİNDE ONTİK-ONTOLOJİK AYRIMI:
TEKNİĞİN TEKNİK-OLMAYAN ÖZÜ
Özgür AKTOK

HEIDEGGER'İN HÜMANİST ÖZNE ELEŞTİRİSİ

Resul YÜKSEL*

ÖZ

Heidegger'e göre modern felsefenin mümkün kıldığı hümanizm, gerek aşkın metafiziksel spekülasyonlar sebebiyle insanı varoluşsal köklerinden koparmış, gerekse dayattığı düalist özne-nesne tasnifi nedeniyle teknik düşünce yöntemini ortaya çıkarmıştır. Bundan böyle doğa, üzerinde tahakküm ilişkisi kurulması gereken bir nesne pozisyonuna tenzil edilmiştir. Doğa, canlı bir ruha sahip olma vasfını yitirerek sömürü nesnesi haline gelmiş ve hesaplayıcı düşünce tarzının temelleri atılmıştır. Varolanlara yönelik hesaplayıcı düşünce, hümanizmin tesis ettiği epistemolojik ilkelerin bir neticesidir. Varlığı esas alan kökensel düşüncenin göz ardı edilmesi ve hesabi düşünme biçiminin çağımızda hâkim olması, varlığın insan varoluşundan yitip gitmesi anlamına gelir. Çağımızda nihilizmin bir ifadesi olarak kendini açığa vuran varlığın unutulmuşluğu ve bundan dolayı insanın köksüz kalması, hümanizmin dayattığı metafiziksel ilkelerin sonucudur. Varlığın kendini yeniden açığa vurmasının iki yolu vardır; sanat ve kökensel düşünme. Techne'nin tahlil edilmesi, tehlikenin bulunduğu yerde kurtuluş imkânının da bulunduğunu gösterir. Zira techne, hem hümanizm sonrası varlığın unutulmasına neden olan modern tekniği hem de varlığa yeni bir dünya açmak suretiyle insan yaşamıyla varlığın münasebetini sağlayan sanatı içerir. Benzer şekilde Dasein'in tahlili ise varlığı düşünmenin kökenini tesis eden insanın varoluşsal koşullarını ortaya çıkarır.

Anahtar Kelimeler: Hümanizm, İnsan, Modern Felsefe, Techne, Varlık, Dasein, Geleneksel Metafizik.

HEIDEGGER'S CRITICISM OF THE HUMANIST SUBJECT

ABSTRACT

According to Heidegger humanism, established by modern philosophy, has both separated man from his existential roots due to transcendent metaphysical speculations, and revealed the method of technical thought due to the dualist subject-object classification it imposed. Henceforth, nature has been relegated to the position of an object which should be dominated. Thus, nature became an object of exploitation after it lost its quality of having a living soul. The calculative thinking concerning beings is a result of the epistemological principles established by humanism. The dominance of calculative thinking in our age, by ignoring the meditation based on Being, means the disappearance of Being from human existence. The loss of the Being, which reveals itself as an expression of nihilism in our age, and the rootlessness of man is the result of the metaphysical principles imposed by humanism. There are two ways in which Being can reveal itself again; art and meditation. The analysis of techne shows that where there is danger, there is also the possibility of salvation because techne includes both the modern technique that causes the forgetting of Being and the art that provides the relationship between human life and Being by opening a new world. In a similar way, the analysis of Dasein reveals the existential conditions of man, which establishes the origin of meditation of Being.

Key Words: Humanism, Human, Modern Philosophy, Techne, Being, Dasein, Traditional Metaphysic.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü

E-mail: resulyuksel44@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8658-8578

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 233-252

Makalenin geliş tarihi: 27.08.2021

Makalenin kabul tarihi: 19.10.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 233-252

Submission Date: 27 August 2021

Approval Date: 19 October 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Martin Heidegger (1889-1976), modern hümanizmin tesis ettiği insan görüşünü eleştiriye tabi tutarken, bu görüşünün insanı varlıktan uzaklaştırdığını savunur. Çünkü Heidegger, insan ile varlığın tekrar uzlaşımının temellerini ararken hümanist perspektifin düalist bir epistemolojiyle özne-nesne tasnifine gitmesi, insanla varlık arasındaki ilişkiyi zayıflattığını, bunun da insanı yurtsuz bıraktığını savunur. Dolayısıyla Heidegger için insan problemi, sadece antropolojik bir mesele değil, ayrıca varlığı da ilgilendirmesi bakımından metafiziksel bir meseledir. Heidegger'e göre; "Yurtsuzluk dünyanın kaderi haline geliyor. Bu cihetle kaderi, Varlık tarihi yönünden ele almak zorunludur. [...] Varlığın kaderinin harekete geçirdiği bu yurtsuzluk, eş zamanlı olarak metafizik bir tarzda ve metafizik yoluyla kuşatılır ve örtbas edilir."¹

Heidegger'e göre, hümanizmin tesis ettiği öznenin temel nitelikleri birtakım sorunlara yol açmaktadır. Bu sorun ise insanın yurtsuzluğu problemiyle ilişkilidir. Bu yüzden hümanizm eleştirileri, Heidegger'in ileri sürdüğü özne tasvirine meşruiyet sağlayacaktır. Çünkü Heidegger, yeni bir insan-varlık ilişkisi teklif ettiğinde, hümanizmin açmazlarını ve çağımızda neden olduğu problemleri aşma güdüsüyle görüşünü oluşturmuştu. Zira Heidegger, dile getirmiş olduğu çağdaş insanın köksüzlüğü ve yurtsuzluğu problemi hümanizmin insana ve varlığa yönelik metafiziksel ilkelerine dayandığı iddia eder. Dolayısıyla bu çalışmanın gayesi; öncelikli olarak hümanizmin temel varsayımlarını ortaya çıkarmak, sonraki çağlarda bu varsayımların yol açtığı insan ve varlık ilişkilerini analiz etmek, Heideggerci bir perspektifle Hümanizmin ve geleneksel metafiziğin eleştirisinde bulunmak ve bu eleştiriler neticesinde ortaya çıkan yeni varlık ve insanın hangi ilkelere dayandığını açığa çıkarmaktır. Dolayısıyla söz konusu çalışma, Heidegger'in, Hümanizm'in insan, doğa ve varlığa ilişkin epistemolojik ve ontolojik görüşlerinin eleştirileri minvalinde ilerleyecektir.

Heidegger'e göre, teknoloji çağında varlığın kendini varolanlar aracılığıyla teşhir ettiğini ve insanın bu teşhir sürecindeki konumunun tespit edilmesi gerektiğini savunur. Bu vazifeyle Heidegger, insanın ve varlığın neliğine ilişkin bir soruşturmada, insan varoluşunda rol alan farklı el-altındaki nesnelere ve temel bir varoluşsal belirlenim olan kaygı (*Sorge*) fenomenini merkeze alır. Oysaki hümanizm, insan tanımlamalarında varoluşsal belirlenim olan kaygı fenomeni ile onun varolanlarla kurduğu ilişki tarzının varoluşsal koşullarını göz ardı ettiği için aşkın, evrensel ve soyut muhtevalar içeren metafiziksel teorilere

¹ Martin Heidegger, "Letter on Humanism", içinde *Basic Writings*, ed. David F. Krell, New York: Harper & Row, 1977, 219-220.

saplanmıştır. Dolayısıyla modern felsefenin varlık ve insan görüşünde içkin bulunan metafiziksel unsurların ve Heidegger'in varlık ve insanı yeniden varoluş koşullarıyla nasıl entegre etmeye çalıştığı bu çalışmada irdelenecektir. Heidegger'in düşüncesindeki temel varsayımların ortaya çıkarılması adına *techne* ve *Dasein* kavramlarının epistemolojik ve etimolojik çözümlenmeleri, aynı zamanda hümanizmin düşünce biçiminin tasfiyesinin hangi doğrultuda gerçekleştiğini de açığa çıkartacaktır. Çünkü Heidegger'in düşünce sisteminde yer alan *techne* ve *Dasein* kavramları, bir yönüyle de hümanist varlık ve insan tasavvurları karşısında insanın varoluşsal koşullarını tesis etmeye çalışır.

Dasein tabiri, hümanizmin tesis ettiği evrensel ve zaman-mekâna aşkın insan ve varlık mefhumunu, insanın dünyasallığı çerçevesinde zaman ve mekân koşullarına tabi kılmaya çabalar. Benzer şekilde *techne* kavramını da, onun Grek köklerinden hareketle, hümanizmin aşkın, sabit ve evrensel hakikat kavrayışını, insanın varoluşundaki ortaya çıkan oluş sürecine tabi kılma işlevi görür. Sanat ve tekniği ihtiva etmesi bakımından insanın varoluşsal ilişki ve eylem biçimlerini ifade eden *techne*'nin, *aletheia* (hakikatin ortaya çıkması) ile olan özsel ilişkisi, hümanizmin metafiziksel, aşkın ve sabit hakikat kavrayışının, insanın varoluşsal koşullarına tabi kılındığını gösterir. Bu açıdan *techne* ile *aletheia* ilişkisinin açığa çıkartılması ve bu noktada insanın işlevinin belirlenmesi, Heidegger'in insan tasavvurunun tespit edilebilmesi açısından önemlidir. Bu doğrultuda Heidegger, çağımızda vuku bulan teknolojik düşünce tarzının, hümanizmin insana dair metafiziksel varsayımlarının bir neticesi olduğunu düşünür. Fakat bu noktada hümanizmin özne düşüncesine giden süreçte, Antik-Grek felsefesi ile orta çağ düşüncesindeki doğa, insan ve Tanrı tasavvurlarındaki dönüşümlerin neler olduğu ve bu dönüşümlerin ne türde metafizik, ontolojik ve epistemolojik dönüşümlere sebebiyet verdiğinin belirlenmesi önemlidir. Çünkü Heidegger, modern felsefenin insan tasavvurunu tenkit ederken ve kendi düşünce sisteminin temel varsayımlarını oluştururken bilhassa Antik felsefi düşünce sisteminden ve Antik Yunan dilinin kavramsal muhtevasından faydalanır.

1. Hümanizm ve İnsanın Mutlak Egemenliği

Antik Yunan'da insanlar gibi evrenin de bir ruhu olduğuna inanılırdı. Tanrı düşüncesi de evrenden ayrı düşünülemezdi, Tanrısal ruh ya da irade, evrenin bütününün bir parçasını teşkil ederdi. "Yunan doğa bilimi, doğa dünyasının akılla dolu olduğu ya da her yanına akim sinmiş olduğu ilkesine dayanır. Yunan düşünürleri doğada aklın bulunuşunu, doğa dünyasında varolan,

varlığı doğa bilimini olanaklı kılan kurallılığın ya da düzenliliğin kaynağı olarak görüyorlardı.”² Platon'un varsayımına göre bu aklın kaynağı idealardır. İdealar hakikatin kendisini teşkil ederken bu evrendeki tüm mevcudiyet, söz konusu idealardan pay alır.³ Bu itibarla insan, canlı ile cansız varlıklara nispetle ontolojik bir üstünlüğe sahip değildi. Doğal olarak Grek doğa düşünce sistemi, evrenin yaratıcı faaliyetinin merkezde olduğu bir kozmolojiyi varsayar. Bu varsayımda evren, ruhu ve akli olan bir fail pozisyonundadır.

Evrenin her yerine sinmiş halde bulunan *Logos*, tüm canlıların sahip olduğu kapasite uyarınca kendisini canlılara pay ederdi. Dolayısıyla insanın, diğer canlıların sahip olmadığı evrensel bir akli ve bu vasıtayla ontolojik bir tahakküm meşruiyeti söz konusu değildi. Yani akıl, insan bilinci ya da Tanrı'da değil evrenin kendisinde konumlanmıştı. Orta çağa gelindiğinde, evrende içkin konumda bulunan *Logos*, Tanrı'nın mutlak aklına tesis edilmiştir. Artık *logos*'a sahip olmayan evren, kendi başına akıldan ve düzenlilikten yoksundur. Evren ve insan bu noktada, mutlak güç ve akıl sahibi olan Tanrı'nın kendilerine düzeni, akli ve *logos*'u bahşetmesine ihtiyaç duyardı. Hümanizmin diğer dönemlerden farklılığı, Antik Yunan düşüncesinde evrende, Orta çağda ise Tanrı'da mevcut bulunan mutlak akli insana tahsis etmesidir. “Bu karşıtlığın merkez noktası, doğa dünyasının, fizik bilimince incelenen dünyanın bir organizma olduğunun yadsınışı, onun hem zekâdan hem de yaşamdan yoksun olduğunun ileri sürülüşüydü. Bundan ötürü, doğa dünyası kendi devinimlerini ussal bir biçimde düzenleyemez, hele kendi kendini hiç devindiremez.”⁴ Bundan dolayı hümanizm, dünyanın canlı bir organizma olma vasfından cansız bir nesneye (resme) olma dönüştüğü ve Tanrı düşüncesinin de askıya alındığı bir dönüşümü işaret eder.⁵ Böylece var olanların tamamı, öznenin kendi perspektifinden tanımlanmaya başlanmış, bu vasıtayla doğa, öznenin emrine amade olduğu bir pozisyona tenzil edilmiştir. “Hümanizma adı, insandan yola çıkarak, bütününde var olanı insanın durduğu yerden, insana göre açıklayarak, değerlendirerek, insanın felsefi yorumlanışını imler.”⁶

Descartes'ın bilgiyi matematize edilmesi, dünyayı bir şablona indirgemeyi tesis edecek koşulları hazırlamıştır. Burada söz konusu olan, mevcut bulunan bir şeyin tekrarlanması anlamında

² R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi, 1999, 12.

³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, 70.

⁴ Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 12.

⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2001, 81

⁶ A.y.

bir tasvir değil, gerçek anlamıyla dünyanın yeniden tasavvur edilmesidir. Heidegger'e göre söz konusu olan varolanın tasarlanmasıdır. Dünya resmi çağı, dünyanın görsel bir resmini yapmak, yani taklit ile değil, dünyanın bir modelinin üretilmesi yani çerçevelenmesiyle ilgilendirilir. Dünya resmi çağı dünyanın veriyeye indirgenmesidir.⁷

Rene Descartes (1596-1650), düalist bir yöntemle özne ile nesneyi birbirinden mutlak biçimde ayırarak özne kategorisi içerisinde yer almayan tüm mevcudiyetin (yani nesnenin) epistemolojik temellerini *ego*'da tesis etmiştir. Descartes açısından "Düşünüyorum öyleyse varım"⁸ önermesi, hakkında kuşku duyulamayan ilk temel epistemolojik prensibi oluşturur. Bundan dolayı kuramsal olarak ontolojik mevcudiyetinden emin olduğum yegâne varlık olan *ego*'ya nispetle tüm harici dünyanın inşa edilmesi gerekmektedir. Önceden özne'den bağımsız bir varoluşa sahip olan harici dünya hem epistemolojik bakımdan özne'de temellendirilmiş hem de özneye tabi kılınmıştır. Dolayısıyla Descartes'in aşkın ve rasyonel öznesi, ontolojik olarak harici dünyanın dışında konumlanmıştır. Descartes'in özne-nesne, zihin-beden ayrımlarına dayanan düalist kuramının yanı sıra Francis Bacon'ın "Bilmek egemen olmaktır."⁹ düsturu, doğanın bilgi vasıtasıyla hakimiyet altına alma iradesini yansıtır. Descartes'in aşkın öznesi ile Bacon'un egemen olma iradesi bir araya gelerek, hümanizmin ruhunu oluşturmuştur. Bu vasıtayla özne, tüm varolanların hem ontolojik hem de epistemolojik temeli olmasının yanında harici dünyayla tahakküm esaslı bir ilişki tesis etmiştir. Yunan episteme kavrayışında insan nesneyle tahakküm ilişkisine girmez. Nesnenin mevcudiyeti, insanın rasyonel yetisinden bağımsızdır.

Özne, modern felsefenin metafiziksel ilkeleriyle birlikte harici dünyayı yalnızca gözlemlemekle yetinmemiş, doğayı kendi iradesine uygun bir şekillendirerek kendi kuramsal tasarısına nispetle şekillendirmiştir. Örneğin teori ifadesi, dış dünyada vuku bulan olguların belirli ilkeler eşliğinde düzenlilikleri tesis edilerek insan idrakine sunma faaliyetidir. Burada teori teriminin Antik dönemle birlikte diğer çağlardaki kullanım tarzlarını tahlil ederek, insanın harici dünyaya karşı olan tutumunu da belirleme imkânı bulabiliriz.

⁷ Barbara Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, çev. Murat Özbank, İstanbul: Kolektif Kitap, 2012, 68.

⁸ Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984, 67.

⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 241.

'Teori' sözcüğü, Grek dilindeki *theôrein* fiilinden gelir. Bu fiile ait olan isim *theôria*'dır. Bu sözcüklere özgü yüksek ve gizemli bir anlam vardır. *Theôrein* fiili, iki kök sözcüğün, *thea*'nın *horaô*'nun biraraya gelmesinden çıktı. *Thea* (karş. Tiyatro/theater), bir şeyin kendisini gösterdiği dış görüntü, veçhedir, bir şeyin kendisini sunduğu dış görünüştür. Platon, mevcudolan şeyin ne olduğunu gösterdiği bu veçhede *eidos* adını verir [...] *Theôrein*'deki ikinci kök sözcük, *horaô* şu anlama gelir: bir şeye dikkatlice bakmak, onu gözden geçirmek, ona yakından bakmak. Böylelikle bundan şu sonuç çıkar ki; *theôrein*, *thean horan*'dır; mevcudolan şeyin görülebilir hale geldiği dış görünüşe dikkatlice bakmak ve böyle bir görüş -görme- sayesinde ondan gözlerini ayıramamaktır.¹⁰

Dolayısıyla Grek düşünce sistemine göre insan, doğayı ve gerçekliği saf bir nazarla seyrederek onda mevcut bulunan hakikati, idrakiyle kavramaya çalışırdı. Örneğin Platon'un varlık kuramına göre yalnızca saf akıl aracılığıyla ideaları temaşa ederek hakikate ulaşabiliriz.¹¹ Böylesi bir düşünce sisteminde insan, gerçekliğin dönüştürülmesinde ya da inşa edilmesinde herhangi bir rolü bulunmadığı için pasif bir konumdadır. Aristoteles açısından ise gerçeklik, epistemolojik olarak nesnelere içkin kategorilerin tahlil edilmesiyle açığa çıkartılırdı. "Kategorilerin bazıları tözü, bazıları niteliği, bazıları niceliği, bazıları bağıntıyı, bazıları etkenliği veya edilgenliği, bazıları yeri, bazıları zamanı ifade ettiklerine göre, onların her birine varlığın anlamlarından biri tekabül eder."¹² Doğal olarak burada insana düşen vazife, gerçekliğin kendisine ya da bilginin kategorilerine iştirak etmeksizin, pasif bir tarzda nesneyi (ya da Platoncu sistemde ideaları) tahlil etmektir. Fakat Heidegger'e göre bu kavrayış, Roma'dan itibaren dönüşüme uğrar.

Romalılar, *theôrein*'i *contemplari* ile, *theôria*'yı *contemplatio* ile çevirirler. Roma dilinin tininden, yani Roma varoluşundan kaynaklanan bu çeviri, Grek dilindeki sözcüklerin sözettikleri şeyde özsel olan şeyin bir darbeye yokolup gitmesine yol açar. Çünkü *contemplari* şu anlama gelir: bir şeyi ayrı bir dilim halinde bölmek ve onu orada kapatmak. *Tempium*, kökenini *thôrein*'in kendisinden köklendiği şeyden bütünüyle farklı bir deneyimde

¹⁰ Martin Heidegger, "Bilim ve Düşünüm", çev. Hakkı Hünler, içinde *Bilim Üzerine İki Ders*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, 22-23.

¹¹ Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 247 d-e.

¹² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 1017 a 25.

bulan, Grek dilindeki *temenos*'tur. *Temnein* şu anlama gelir: kesmek, bölmek.¹³

Artık doğa ve ona yönelik gerçeklik tasarıları, insanın bilincine sabitlenmiş ve doğanın ne olduğuna ilişkin tasarımlarda insan aktif bir konumda yer almaya başlamıştır.

Hümanizmin kökenlerine dair ipucu veren *humanitas* terimine ilk olarak Çiçero (m.ö. 106-43)'nin metinlerinde, etik ve eğitim üzerine tartışmalarda yer almaya başlamıştır.¹⁴ Bu bağlamda hümanizm ifadesi, *humanitas* terimimle de bağlantılı olarak insanın harici dünyayı bir gerçeklik olarak kendi perspektifinden tasarlama süreciyle ortaya çıkar. Heidegger'e göre;

Açıkça görüleceği üzere *humanitas* terimi üzerinde ilk kez Roma Cumhuriyeti çağında düşünülmüştür. Burada *homo humanus*, *homo barbarus*'un karşıtını ifade ederdi. [...] Özellikle hümanizmle ilk olarak Roma'da karşılaştığımızda dolayı hümanizm, Roma uygarlığının Grek uygarlığının geç dönemiyle karşı karşıya kalmasından ortaya çıkmış bir Roma fenomenidir.¹⁵

239

Aslında Çiçero'nun *humanitas*'a ilişkin böylesi bir tasviri, onun ilahi varoluşa karşı inançsızlığının neticesinde vuku bulmuştur.¹⁶ Fakat orta çağda, dinin kurumsallaşmış yapılarına olan itikat, insan yerine Tanrı'nın evrenin merkezine konumlanmasına sebebiyet vermiştir. Antik Yunan düşüncesinde doğa takdis edilirken orta çağ döneminde ise Tanrı'nın yaratıcı iradesi ile onu temsil eden kurumlar takdis edilmiştir. Böylece Antik Yunan düşüncesindeki maddenin ezeli-ebedi mevcudiyeti ve kutsallığına olan inanç yitirilmiştir. Artık doğa (ya da madde), hem varlığa gelebilme hem de düzenliğini devam ettirebilme anlamında Tanrı'nın kutsal yaratıcı faaliyetine tabidir.¹⁷ Modern felsefenin mümkün kıldığı hümanizm, evrenin egemenliğinin Tanrı'dan insana geçişini ifade eder. Descartes'in kendi yazılarında, evrenin, mutlak olarak Tanrı'dan insanın hakimiyetine geçişinden söz edemeyiz. Fakat Descartes, öznenin karşısında duran dünyayı bir nesne olarak tasarlaması ve insanın mutlak iradesi sınırlarının belirlenmesi modern felsefe, hümanizmin metafiziksel ilkelerini belirlemiştir. Daha sonra Descartes'in öğretilerini

¹³ Martin Heidegger, "Bilim ve Düşünüm," 25.

¹⁴ Tony Davis, *Humanism*, London and New York: Routledge, 2001, 127.

¹⁵ Martin Heidegger, "Letter on Humanism," 200-201.

¹⁶ Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, New York: Humanist Press, 1997, 69.

¹⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. Halil Vehbi Eralp, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2015, 137-138.

müdafaaya etmeye çalışan Nicholas Malebranche (1638-1715), aranedencilik teorisiyle Tanrı'nın evrene her an müdahale halinde olduğunu düşüncesine karşı olarak, Tanrı'nın bir nevi saatçiye benzediğini yani evreni bir defa kurgulayıp çekildiği düşüncesi doğmuştur. "Artık Tanrı emekliye ayrılmış, onun yerini akıl almıştır. Tanrı-evren ilişkisi saatçi-saat ilişkisine benzetilen bu tasavvur biçiminde Tanrı, evreni adeta bir saat gibi kurmuş, evren de artık kendi kendine yeter ve otonom olarak varlığını sürdürmektedir."¹⁸

17. yüzyıldan itibaren Tanrı'nın evrenin üzerindeki daimî hakimiyeti düşüncesinin yitirilişi, deizmin yükselişine, insanın ise yitirilmiş olan Tanrı'nın yerini almasına neden olmuştur. Bu noktadan itibaren özne, Tanrı'nın konumuna yükselerek, varlık içerisinde ayrıcalıklı bir konuma erişir. Artık Tanrı'nın yerine yani evrenin merkezine geçen insanın müstesna varoluşu, dünyayı kendi irade ve arzusu etrafında dönüştürme ve dünya üzerinde hakimiyet kurma faaliyetlerine meşruiyet sağlamıştır. Dolayısıyla hümanizm, Tanrı düşüncesini ihmal etmiş, dünyayı ise canlı bir fail olma vasfından yoksun kılarak onu cansız bir nesne (resim) haline getirmiştir.¹⁹ Dünya özne ve nesne düalizmi etrafında kurgulanarak, öznenin dışında yer alan mevcudiyet (nesne), ontolojik bir tahakküm ile insanın emrine amade bir nesne pozisyonuna irca edilmiştir. Böylesi bir dünya kavrayışı ve bu kavrayışın neticeleri, Heidegger özelinde varoluşçuluk ile posthümanizm tarafından eleştirilmesine sebebiyet vermiştir.

2. Hümanizme Yönelik Özne Eleştirileri

20. yüzyılda Heidegger'in eleştirilerinin yanı sıra hümanizme yönelik birçok eleştiri gündeme gelmiştir. Heidegger'in dışındaki eleştiriler, genel itibarıyla etik meseleler üzerine yoğunlaşır. Bu eleştirilerin temel varsayımı, hümanizmin tesis ettiği özne kavrayışının, dünya savaşları, sömürgecilik, ekolojik bozulma, soykırım vs. gibi birçok sorunu da beraberinde getirdiğidir. Çünkü doğanın bir nesneye dönüşmesiyle insan doğayı sömürebileceği bir kaynak olarak görmeye başlamış, bu da ekolojinin bozulmasına ve biyolojik çeşitliliğin yok olmasına neden olmuştur. Ayrıca Avrupa'daki sömürgecilik faaliyetleri ve soykırımlar, Hümanizmin özne kavrayışıyla irtibatlandırılmaya başlanmıştır. Örneğin Nazi döneminde Almanya'da yaşayan Yahudiler, hümanizmin tesis ettiği özne-nesne ayırımındaki özneye tekabül etmiyordu.

¹⁸ Mahmut Ay, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 2, 2005, 121.

¹⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, 81.

Dolayısıyla evrenin merkezine yerleşmiş olan batılı-özne Yahudiler, kadınlar ya da üçüncü dünya ülkelerinin vatandaşları değildi. Hümanist tasavvurda dünyanın merkezinde bulunan özne, batılı ve erkek öznedir. "Postmodern feminizm olarak da bilinen feminist hümanizm karşıtlığı, bu Avrupa merkezci ve normatif hümanist 'erkek-insan' idealine eklenen bütüncül kimlikleri reddetmiştir." ²⁰ Dolayısıyla modern felsefe ve hümanizmin, evrenin merkezinde bulunduğunu iddia ettiği insan, yeryüzündeki bütün insanları kuşatabilecek bir özelliğe sahip değildir. Burada zikredilen insan, hem cinsiyet bakımından erkek olma hem de Avrupalı olma vasfına indirgenmiştir.

Dolayısıyla batılı-erkek özne, evrensel akli temsil ederken onun üretmiş olduğu evrensel ilkeler ise kadın ve Avrupalı olmayan insanların yanı sıra canlı-cansız doğanın bütününe egemenliği altına alma iradesini ihtiva ediyordu. Bu durum etik problemleri beraberinde getirmiştir. Etik problemlerin üstesinden gelebilmek için de insanların diğer canlılarla aynı ontolojik seviyede yer aldığı, bu sebeple insanın herhangi bir ayrıcalıklı varoluşundan söz edilemeyeceği teoriler ortaya çıkmıştır. Örneğin düalist ve hiyerarşik evren tasavvuruna posthümanist cepheden karşı çıkış Donna Harraway'den gelir. Harraway'e göre sömürgecilik, soykırımlar, insan hakları, ekolojik bozulma vs. gibi problemler hususunda ihtiyaç duyulan yaklaşım süreç ontolojisidir. Çünkü ona göre "düşünce, potansiyel olarak karşıt pozisyonlar arası geçişte meydana gelen göçebe bir faaliyetir."²¹ Öyleyse insanın diğer canlılarla olan ilişkisi, hiyerarşik bir ontolojiye değil süreç ontolojisine dayanır. Böylece insanın insan dışı canlılarla hiyerarşik ilişkisinin, eş düzeyli bir ilişkiyle tashih edilmesi önerilir. Çünkü özne-nesne ayrımı hümanizmin tesis ettiği ataerkil koşullarda ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı ihtiyaç duyulan şey, "hümanizmin aşılması ve öznenin sahip olduğu ayrıcalıkların tüm canlılara, hayvanlara, bitkilere, hücrelere, bakterilere, uzatabilmenin koşullarının aranmasıdır."²²

Artık insanın evrenin merkezinde bulunduğu, her şeyin ölçüsünü belirlediği ve evrensel akli temsil ettiği için doğa üzerinde egemenlik tesis eden, sabit bir insan doğası anlayışının yerine göçebe (değişken) insan doğası anlayışı geçilmiştir. Bununla paralel olarak Heidegger de, Hümanizmin iddia ettiği, önceden belirlenmiş, sabit ve değişmez insan doğası anlayışını reddeder. O, insan doğasını, ya da özünü, kendi varoluşu içerisinde kökenlendiğini savunur. Ona göre "'öz', ne esse essentiae aracılığıyla tanımlanabilir ne de öz esse existentiae'yı

²⁰ Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap, 2014, 38.

²¹ Rosi Braidotti, "Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology." *Theory, Culture & Society*, sayı. 7-8, (2006): s. 199.

²² A.g.e., 198-199.

tanımlayabilir. Halbuki 'öz', Dasein'in ekstatik niteliğinden doğar. Ek-siste olmuş İnsan, varlığın parıltısını 'ilgi' içerisinde saklayarak devam ettirdikçe, Dasein'ı da canlı tutar. Dasein kendi kendini, esas biçimde 'fırlatılmış' olmaklığıyla ortaya çıkarır." ²³ Bu münasebetle Heidegger de posthümanistler gibi insanın değişmez-sabit bir özünün bulunmadığını, bu özün insan varoluşu içerisinde daima değişip dönüşmeye devam ettiğini iddia etmesi açısından göçebe bir insan doğası anlayışını savunur. Fakat post-hümanizmin tersine Heidegger'in hümanizm eleştirileri etik bir hassasiyet taşımaz. Onun analizleri, daha çok metafizik ve epistemolojik muhtevaya sahiptir.

2.1. Heidegger'in Hümanizm Tenkidi

Heidegger açısından modern felsefenin tesis ettiği hümanizmi iki sacayağı üzerinde tahlil edebiliriz. Bunlar; hümanizmin insanı, varoluştan uzak metafiziksel bir muhtevayla değerlendirmesi ve varlığı gizleyen teknolojik düşünme tarzını dayatmasıdır. Heidegger'e göre;

Her hümanizm ya metafizikte kökenlenmiş veya metafiziğin kökeni haline gelmiştir. Varlığın hakikatinin ne olduğunu sormaksızın varlığın önkoşulunu mecbur kılan insanın özünün her belirlenimi [...] metafizikselidir. Özellikle insanın özünün ne olduğunu belirleme tarzıyla ilişkili olarak tüm metafiziğe mahsus olan şey, netice itibarıyla, onun "hümanist" olmasıdır. [Hümanizm] insanı tanımlarken, sadece insanın özüyle varlığın ilişkisini soruşturmadığıyla kalmaz, ayrıca metafizik temelinden dolayı, hümanizm böyle bir meseleyi hem fark edemediği için engel olmuştur. Zira varlığın hakikatine yönelik mevzunun gerekli biçimi, metafizik aracılığıyla unutulmuştur.²⁴

Heidegger, varlığın kendisini unutturmasını, geleneksel metafiziğin tesis ettiği koşullara bağlar. Çünkü hümanizmin de temelini teşkil eden geleneksel metafizik, varlığın içinde bulunan bir varolanı varlık olarak tayin eder, bu durum ise varlığın kendisini gizlemesine yol açar.²⁵

²³ Martin Heidegger, "Letter on Humanism," 207.

²⁴ A.g.e., 202.

²⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, Trans. Joan Stambaugh, New York: State University of New York Press, 1996, 19.

Bu ise [...] Varlığın hakikatinin, metafizik tarafından üzerinin örtüldüğü anlamına gelir. [...] Çünkü Metafizik, Varlığı Varlık olması bakımından değil Varlığı, Varolan olarak tasavvur eder. [...] Metafizik, Varlığı varolanlarla karıştırdığı için Varlığın Hakikatini düşünmeye yeltenmez. Bundan dolayı insanın özü ile Varlığın Hakikatinin ilişkisini, hiçbir zaman sorgulamadı.²⁶

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki gayesi, *Dasein*'in açığa çıkartılmasıdır. *Dasein* ifadesiyle Heidegger, hümanizmin temellendiği geleneksel metafiziğin sınırlılıklarını aşmaya çalışır. Heidegger'in *Dasein* sözcüğüyle insana gönderimde bulunması, onun varlıkla irtibat kurabilecek yegâne canlı olduğunu gösterir. İnsanın dünya içerisinde tesis ettiği mekânsal ve zamansal ilişkiler hem insanın kendi özüyle hem de varlıkla kurduğu varoluşsal ilişkilerdir. Geleneksel metafizik, insanın özüne dair her iddiasında, onun bu dünyada sahip olduğu varoluşsal ilişkilerini görmezden gelir. "*Dünya içerisinde olmak*, Da-sein'in özüne ait olan bir hususiyettir. Bu doğrultuda köken itibarıyla Da-sein'da mevcut olan varlık düşüncesi, 'dünya' gibi bir şeyin idrakine ve dünya içerisinde elde edilir durumdaki varolanların varoluşunun idrakine işaret eder."²⁷ Dolayısıyla *Dasein*, insanın fırlatılmış olduğu dünyadaki zaman ve mekân koşullarında aşına olduğu ilişkilere işaret eder.

243

Heidegger, *Dasein* kavramıyla hümanizm ve modern felsefenin insanın özüne atfettiği metafiziksel muhtevasını reddeder. O öncelikle insana, onun bu dünyadaki ilişkilerini tesis eden varoluşsal bir temel arayışı içindedir. Onun nazarında "insanın özünün ek-sistence [varoluş] olduğu söylenebilir. [...] Çünkü sadece insan, Ek-sistence'nin kaderine kabul edilmiştir. Bundan dolayı ek-sistence, hiçbir zaman diğer canlıların paylaştığı bir nitelik olarak düşünülemez."²⁸ Ölüm ve kaygı durumları, insanın bu dünyadaki varoluşunun getirdiği ilişkilerin bir neticesidir. Ölüme doğru olan insan, bundan kaygı duyar. İnsanın kaygı duyan bir varlık olması, yalnızca insanın ölümlü olduğunu gösterir. Çünkü Heidegger'e göre sadece insan ölürken diğer canlılar telef olur. Bu anlamda insanın ne olduğunun belirlenmesi, hümanizmin görmezden geldiği insanın varoluşsal koşullarını tesis eden, ölüm ve kaygı durumlarını da merkeze almayı gerektirir. Bundan dolayı *Dasein* olması bakımından insan, varlığın varoluşsal koşullarına müdahil olarak varlığın özünü düşünebilir. Fakat metafiziğin varoluşa aşkın ve donuk kavramlarıyla insanı tahlil etmek, insanı varoluşundan yani varoluşa içkin bulunan kaygılı ve ölüme doğru varlık olması

²⁶ Martin Heidegger, "Letter on Humanism," 211.

²⁷ Martin Heidegger, *Being and Time*, 11

²⁸ Martin Heidegger, "Letter on Humanism," 204.

hakikatinden koparır. Hümanizmin temel savı olan insanın evrensel akla sahip olması, Descartes tarafından insanın en temel özü olarak vaaz edilmişti. Halbuki bu iddia, metafiziksel muhtevası nedeniyle insanın kaygı ve ölüm gibi varoluşsal niteliklerini göz ardı eder.

Heidegger'e göre Hümanizmin, "animal rationale yani 'rasyonel canlı varlık' minvalinde insanın özünü tanımlaması yanlış değildir. Ancak bu tanım Da-sein'in mevcut bulunduğu konumdaki fenomenal dayanağın üzerini tamamen örter. Çünkü söz konusu fenomenal dayanakta insan kendisini konuşan bir varlık olarak açığa çıkarır."²⁹ Heidegger'in hümanizm ve onun mümkün kıldığı geleneksel metafizik eleştirileri, temelde insan ve varlık meselesi etrafında ilerler. Ona göre "Varlık -Tanrı veya evrensel bir temel değildir. Varlık insana, bütün var olanlardan daha uzak, fakat özü gereği bütün var olanlardan daha yakındır."³⁰ Varlığın tespiti, insanın özüne de ışık tutmaktadır. Geleneksel metafiziğin varlığı varolan olarak tasarımının aksine düşünce, varlığı varolan olarak değil, varolandan itibaren varlık olarak tasarımımalıdır. Hümanizmle birlikte varlık, öznenin kesinliğine referansla *res cogito*'nun idrak tasarımına yerleştiğinden, varlık ile insan arasındaki münasebet yitirilmiştir. Heidegger'e göre bu yüzden insan, varlık, varoluş ve varolanlar arasındaki ilişki incelenmelidir. Çünkü insanın varolanlar aracılığıyla varlıkla kurduğu münasebet, varoluş içerisindeki insanın varlığı kaygıyla üstlenmesine neden olur. Burada insanın kökensel düşünme (tefekür, meditasyon) ve sanat ile varlığın hakikatine iştirak etmesi gerekir. Çünkü varlığın hakikati, kökensel düşünme ve sanat ile insana her şeyden daha yakın, gündelik-teknik düşünme ile her şeyden daha uzaktır.

Heidegger açısından hümanizmin metafiziksel ilkeleri, insanın varoluş koşullarını göremediğinden Hümanizm, insan yaşamındaki varlığın izini unutturur. Hümanizmin, insan yaşamından varlığın izini silmesinin bir başka vechesi de teknolojik düşünce mantığını dayatmasıdır. Teknolojik düşünce mantığı, insanla varlık arasındaki irtibatı azaltarak varolanları merkeze alır. Hümanizmin dayattığı düşünce mantığından itibaren doğa artık Antik Yunandaki canlı bir ruha sahip olma vasfını yitirerek, sömürülmeye hazır cansız bir nesne konumuna indirgenmiştir. Bu doğrultuda Heidegger, hümanizmin getirdiği sorunları, varlığın insan yaşamından yitip gitmesinde ve insan ilişkilerine hâkim olan hesaplayıcı yaklaşımda görür. Çünkü bu düşünce tarzı ormanı bir kereste

²⁹ Martin Heidegger, *Being and Time*, 174.

³⁰ Martin Heidegger, "Letter on Humanism," 210.

deposu, hayvani bir süt ya da et membaı dağı da bir maden ocağı olarak görür.³¹ Burada *techne* kavramının analizi, Heidegger'in, modern felsefenin tesis ettiği hümanizme yönelik eleştirilerini açığa çıkarmayı sağlar. Buna göre Grekçedeki *poiesis*'in, üretim faaliyeti olarak varlığa getirme anlamında iki tarzı mevcuttur; *physis* (doğal üretim) ve *techne* (yapay üretim). *Techne*, günümüzde ayrı terimleri ifade eden sanat ve tekniğin (sınaat) birlikteliğini gösterir.³² Aristoteles *techne*'yi bir *poiesis* olması açısından sanat ve tekniği kuşatan bir anlamda kullanır.³³ "Açığa-çıkarma, *poiesis*, yalnızca el becerisine dayalı imalât, yalnızca sanatsal-şiirsel olarak görünüşe ve tasvire çıkarma değildir. *Physis* de, yani bir şeyin kendisinden hareketle ortaya çıkması da, bir açığa-çıkmadır, *poiesis*'tir."³⁴

Buna göre *physis* ve *techne*, daha önce mevcut olmayan yeni bir formu hakikatin gizinin açığa çıkarılması yani *aletheia*'dır. "Hakikat başka bir deyişle Yunanca 'aletheia' varlığın açıklığıdır, açığa çıkmasıdır ve hakiki olanın varlığıdır"³⁵ Heidegger *aletheia* kavramını, sır halinde bulunan ve henüz açığa çıkarılmamış olan şeyin açığa çıkması, hakikatin aşikâr hale gelmesi anlamında kullanır.³⁶ Onun açısından "teknik, gizini-açmanın bir tarzıdır. Teknik, gizini-açmanın (*Entbergen*) ve gizlilikten-çıkılmış-olmanın (*Unver-borgenheit*) vuku bulduğu, yani aletheia'nın, Hakikat'in olup bittiği alanda vücut bulup sürer."³⁷

Heidegger'e göre hümanizmin metafiziksel ilkeleriyle birlikte Antik Yunandaki teknik ilişkilerden epistemolojik bir kopuş yaşanmış, yeni teknik kavrayış insanın doğayı tahrip etmesine yol açmış, bu ise varlığın kendisini insanın özünden geri çekmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Heidegger'in hümanizmin insan ve varlık kavramlarına ilişkin tenkitleri, insanın doğa karşısındaki tahakküm ilişkisiyle irtibatlıdır. Heidegger, sanayi devrimiyle birlikte varlığın kendisini unutturmasına yol açan tekniğin doğa üzerindeki egemenliğinin kökenlerinin hümanizmin epistemolojik ilkelerine ve insan kavrayışına dayandığını savunur. Zira Tanrı'nın evren üzerindeki mutlak hakimiyetini yitirmesiyle birlikte Descartes'in epistemolojik iddiaları, insanın doğayı kendi iradesi yönünde dönüştürebilmesine meşruiyet sağlar. Aristoteles

³¹ Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, 56.

³² Özkan Gözel, "Teknoloji ve Teemmül", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Sayı 36, (2014): 204.

³³ Aristoteles, *Metafizik*, 1049 b 10-25, 1034 a 5-25, 981 a 5-30, 1032 a 10-1.

³⁴ Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 50-51.

³⁵ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşı, Ankara: De Ki Yayınevi, 2011, 109.

³⁶ Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 51-52.

³⁷ A.g.e., 54.

düşüncesinde nesneye ve doğaya içkin bir tarzda tanımlanan *logos*, Descartes'la birlikte, özne ve öznenin muhafaza ettiği evrensel akılla tanımlanmıştır. Bu suretle *logos*'un ikametgâhı konumundaki özne ile birlikte matematiksel yöntem, hümanizm ve modern bilimin temellerini oluşturur.³⁸ Heidegger'e göre, modern felsefenin teorik düzeyde gerçekleştirdiği epistemolojik dönüşüm, çağımızın teknik örgütlenmesini ve bu teknik örgütlenmenin tesis ettiği düşünce tarzını oluşturmuştur.

Sanayi devrimi, *aletheia* olarak *techne*'nin teknolojik organizasyon biçimini mümkün kılar. Teknolojik organizasyon biçimi, hümanizmin insana dair varsaydığı varoluş ve ilişki tarzlarını varlık sahasına çıkarmıştır. Modern felsefenin varlığı düalist bir yöntemle özne ve nesne olarak ayırması, doğayı el-altındaki bir nesneye indirgenmesine yol açmıştır. Bu doğrultuda “modern teknikte hâkim olan gizini-açma, doğaya, onun sökülüp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır.”³⁹ İnsanın doğayla kurduğu bu ilişki, insan yaşamından varlığın çekilmesine yol açar. Heidegger'e göre bu çağın tayin edici karakteristiği, teknoloji ve onun mümkün kıldığı (*gestell*) çerçevelemedir.⁴⁰ Hesaplayıcı düşünce ve bu düşüncenin yarattığı çerçeveleme vasıtasıyla insan artık devletlerin veya şirketlerin gözünde ticari bir metadan fazlası değildir. Bu durum, hümanizmin tesis ettiği özne metafiziğinin sonucudur. Özne metafiziği, doğaya ve insanın kendisine karşı hesaplayıcı yaklaşımı dayatmıştır. Böylece varolanlar merkeze yerleşerek varlığa giden yollar tıkanmıştır.

Hümanizmin düalizme dayanan teknolojik düşünce mantığı, varolanları varlığın izini kaybettirecek oranda merkezileştirmiştir. Heidegger'e göre bu durum, çağımızdaki nihilizmin bir ifadesidir. Çünkü bu çağda, *Dasein*, var olanların mertebesine tenzil edilerek dünyadan yoksun bırakılmıştır. Artık bu dünyadaki tüm ilişkilerimiz, varlıkla değil var olanlarla hesaplayıcı bir tarzda gerçekleşir. Bundan dolayı teknolojik düşünce mantığı nazarından bir ağaç, varlığın bir tecellisi değil piyasaya ürün olarak sunulacak kereste kaynağıdır.

³⁸ Martin Heidegger, “Modern Bilim, Metafizik ve Matematik”, çev. Hakkı Hünler, *Bilim Üzerine İki Ders içerisinde*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, 82.

³⁹ Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 55.

⁴⁰ Heidegger çerçeveleme ifadesini, teknik organizasyonu ve onun dayattığı hesabi düşünceyi ifade etmek için kullanır.

3. Hümanizm'in Mümkün Kıldığı İnsanı Aşmak- İnsanın Özünün Varoluşsal İmkânı

Çağımızın hastalığı olan düşünce yoksunluğu, varlığı göz önünde bulundurmayan, modern özneye dayatılan teknik ve hesaplayıcı temellere dayanan düşünceyle ilişkilidir. Bu itibarla Heidegger için iki farklı düşünme biçimi söz konusudur; "hesaplayıcı düşünme ve sükûnetle düşünen düşünme [Burada Heidegger varlığa ilişkin kökensel bir düşünmeden bahseder]."⁴¹ Teknik düşünme biçiminin dayattığı çıkara dayalı hesaplayıcı ilişkilerde kökensel düşünme işlevsiz kaldığı için terkedilir. İnsanın yegâne düşünme tarzı olarak hesaplayıcı düşünmeyle yetinmesi, düşünce yoksunluğuna işaret eder. Çünkü teknolojik ilişkiler içerisinde talep edilen hesaplayıcı düşünme, varlığı görmezden gelerek varlıkla irtibatın zayıflamasına yol açar. Böylesi bir düşünme tarzının kökenleri, hümanizmin öznesinin dünyayı nesneye dönüştürmesinde yatar. İnsanın varlığa yabancılaşması neticesinde yurtsuz/kökensiz kalması, kökensel düşünme vasıtasıyla aşılabılır. Bu düşünme biçimi, yeniden varlığın insan varoluşunda zuhur etmesine katkıda bulunur. Fakat insan varoluşundan hareket ederek varlığın hakikatini düşünme, teorik ya da pratik bir düşünme biçimini ifade etmez. Özsel bir düşünme biçimi olan kökensel düşünme, insanın kendi özünü dolayısıyla varlığın hakikatini düşünmeyi işaret etmesi bakımından teorik-pratik ayrımına önceldir. Bu tarz düşünme sayesinde insan kendi özünü, varlığın hakikati içerisine yerleştirme ve varoluşsal kesinliğe ulaşma imkânını yakalar. Çünkü özsel düşünce biçimi, insanın varoluşunu göz ardı metafiziksel spekülasyonlarla değil ölüm, endişe, kaygı gibi insanın varoluşunun belirlenimleriyle hemhaldir. Dolayısıyla kökensel düşünme, varlığın açığa çıkmasına olanak sağlayan düşünme biçimidir.⁴²

Heidegger tarafından, düşünce yoksunluğunu aşmayı sağlayan kökensel düşünmenin yanı sıra sanat da varlığın yitirilmesine çare olarak zikredilir. Ona göre varlığın hakikatine ulaşmanın yolu iki yolu, kökensel düşünce ve sanattır (bilhassa şiir). İnsan sanat aracılığıyla, varoluşundan yitip giden varlığın, kendi varoluşunda tekrar tecelli etmesini mümkün kılabilir. Dolayısıyla *techne* ifadesinin Grek kökenleri, modern tekniğin tesis ettiği çerçevelmeyi aşabilmenin, yani kurtuluşun imkânını verir. *Techne* kavramındaki sanat kurtuluşun (*Rettung*), modern teknik ise tehlikenin (*Gefahr*) olanağıdır. Çağdaş teknik (ve dayattığı düşünme biçimi) varlığın insan yaşamını terk etmesine yol

⁴¹ Martin Heidegger, "Heidegger, "Messkirch Anma Konuşması", çev. ve der. Ahmet Aydoğan, içinde *Heidegger: Teknoloji ve İnsanın Geleceği*, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 160.

⁴² Martin Heidegger, "Letter on Humanism," 219.

açan tehlikeyken, sanat ise varlığın yeniden insan varoluşuna dönmesini mümkün kılan kurtuluştur. Heidegger bu durumu Hölderlin'in mısralarıyla dile getirir;

Tehlikenin olduğu yerde.

Koruyucu güç de serpilip gelişir.⁴³

Teknik düşünce mantığı, varlığın yitirilmesine yol açtığından nihilizme sebebiyet vermiştir. Çağımızda hümanizmin tinini yansıtan varoluş biçimi, teknoloji ve metafiziğin birlikteliğidir. İnsan yaşamını kuşatan teknik ve teknolojik cihazlar, tüm ihtimamı var olanların kendisiyle sınırlar. Böylesi bir sınırlama ise, insanın bakışını varlığın keşfine doğru uzanmasını imkânsızlaştırır. Böylece el-altındakiler, varlığın gizini açığa çıkarmaktan (*aletheia*) ziyade varlığın hakikatinin üzerini örten hesabi ilişkileri mümkün kılar. Hümanizmin dayattığı düşünme biçimi var olanlara, varlığın tekil bir tecellisi ya da istisnai bir temsili nazarıyla yaklaşmaz. Bundan dolayı dış dünya artık, üzerinde egemenlik kurulması gereken ve bu veçhesiyle azami kâr elde edilmesi icap eden bir nesne konumundadır. "Varlığın yazgısından çıkarak düşünüldüğünde, Hiççiliğin [nihilizmin] bu nihil'i, (hiçi), Varlığın başına hiçlik geliyor demektir. Varlık kendi özünün ışığına ulaşmamıştır. Varolan olarak varolanın görüngülerinde Varlığın kendisi bulunmamaktadır. Varlığın hakikati unutuldu, unutulmuş olarak kaldı."⁴⁴ Bu noktada sanat, yeni bir dünyanın imkânını insanın varoluşuna açması sebebiyle, insanın özünün nihilizmle özdeşleşmesini engeller. Sanat, teknik örgütlenmenin yol açtığı çerçevelemeyi aşabilecek kurtuluşun imkânıdır. "Özü çerçevesinde bakıldığında, sanat, reel-olanın, uzun süre gizli kalmış ihtişamını insana hep yeniden bahşettiği bir kutsama ve bir sığınaktır, ki böyle bir ışıktaki insan, kendi özüne hitabeden şeyi daha saf bir şekilde görebilir ve daha açık bir şekilde işitilebilir."⁴⁵ Sanat, hakikat ve hakikati açığa çıkarmayla bağlantılı olduğundan nous, sophia ve episteme ile ilişkilidir.⁴⁶

Çerçevelemenin dayatmış olduğu hesabi ilişkiler ve doğaya karşı saldırgan tavrın üstesinden sanat ve varlığı düşünme (*Besinnung*, meditasyon, teemmül) vasıtasıyla gelinebilir. Bu itibarla, mevcuda getirilmiş bir sanat eseri,

⁴³ Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 80.

⁴⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, 59.

⁴⁵ Martin Heidegger, "Bilim ve Düşünüm," 14.

⁴⁶ Hans Ruin, "Heidegger, "Heidegger'in Uzun Soluklu Meselesi: Teknoloji", çev. ve der. Ahmet Aydoğan, içinde *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 59.

hem çerçevelemenin tahribatını giderici bir mahiyette hem de *aletheia* olması bakımından, herhangi bir el-altındaki nesneden farklıdır. Çünkü herhangi bir sanat eseri, henüz var olmayan bir varoluşu varlığa açtığından yeni bir dünya yaratır. Sanatın yeni bir dünya yaratması, teknik düşünce mantığının kısır döngüsünden insanları kurtarmayı sağlar.

Edebiyat [Manzum], rastlantısal olana ilişkin başı boş düşünceler değildir [...]. Açıklıkta aydınlatan bir taslak olarak edebiyatın üst üste katlayan ve biçimin parçasına fırlattığı, onu gerçekleştirene açık olandır, varlığın ortasındaki açıklığın içinde açık olanı da böylelikle parlatır ve çınlatır. Eserin varlığına yönelik bu varlık bakışında ve var-olanın hakikatinin gerçekleşmesine ilişkin ilgisinde, edebiyatın daha doğrusu taslağın gücünün, imgelem ve tasarımılama tarafından yeterince düşünülüp düşünülemediği kuşkuludur.⁴⁷

“Sanat eseri, var-olanın varlığını kendince açar. Bu açılma, yani dışa çıkma yani var-olanın hakikati eserde gerçekleşir. Var-olanın hakikati kendini sanat eserine koyar. Sanat kendini hakikate koyar.”⁴⁸ Dolayısıyla sanat, insanın tüm varoluş koşullarını ve üretici faaliyetlerini varlıkla temas ettirir. Bundan dolayı nihilizm çağında teknik organizasyonun dayattığı çerçevelemenin insanları yurtsuz bırakması karşısında sanat, insanın özünü varlığa ulaştıran bir araçtır.

Sonuç

Modern felsefenin, insanın özüne dair ileri sürmüş olduğu varsayımlar, birçok ekol tarafından eleştirilmiştir. Heidegger, insana ve varlığa dair düşüncelerini inşa ederken, Jean-Paul Sartre (1905-1980) ya da posthümanist düşünürlerin aksine etik meseleleri dikkate almaz. Dolayısıyla o, insanın ne olduğuna dair temel savlarını oluştururken ahlaki ilişkileri göz ardı etmiştir. Bu sebepten dolayı Heidegger düşüncesinde, motorize üretim endüstrisi ile altı milyon Yahudi'nin gaz odalarında kimyasal gazlarla işkenceye maruz kalması, metafiziksel bakımdan aynı işlevi görür.⁴⁹ Çünkü mesele metafiziksel olarak tahlil edildiğinde, her iki olgu da, teknolojik düşünce mantığının empoze ettiği çerçevelemenin münferit örnekleridir. Dolayısıyla Heidegger için etik bir

⁴⁷ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 69.

⁴⁸ A.g.e., 32.

⁴⁹ Anthony J. Steinbock, “Heidegger, Gizli Tertibat ve Yahudi Meselesi”, çev. ve der. Ahmet Aydoğan, içinde *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 151.

yaklaşım bir yanlısamadır. Burada asıl önemlisi, temelleri varlığın hakikatine kadar dayanan insan varoluşunun epistemolojik ve metafiziksel ilkelerinin açığa çıkartılmasıdır. Bu doğrultuda Heidegger, hümanizmi eleştirirken ve insanın özünü tahlil ederken, etiği dikkate almaz. Bu durum Heidegger'in, varlık görüşü inşa ederken insanın bütün varoluşunun tüm yönlerine hakkını vermediğinin göstergesidir. Sartre bu noktada Heidegger'in varoluşçuluğunu eleştirirken dayandığı temel argümanlardan birisi de insan varoluşundaki etik praksisin ihmal edilmesidir.⁵⁰

Heidegger düşüncesinde insanın varoluş koşullarına temas etmeyen metafiziksel sınırlamaları aşması bakımından *aletheia*, hem varlığın gizini hem de insanın varoluşunun özünü açığa çıkartma işlevi açısından mühimdir. Zira *aletheia*'nın mümkün kıldığı teknik örgütlenme, mevcut dünya ile insan arasında yeni bir ilişki modelini varlığa getirdiği için insanın özünü de inşa etmektedir. Doğal olarak Heidegger nazarında, çağımızda meydana gelen teknolojik hakimiyet, etik bir mesele olmaktan ziyade hem varlığın kökenine hem de insanın özüne dair metafiziksel bir meseledir. Bu doğrultuda Heidegger, hümanizmin iddia ettiği kalıcı, evrensel ve değişmez bir hakikat ile insanın özü düşüncesine tepki gösterir. Hakikat durmaksızın, varoluşun değişik tezahürleri etrafında kendisini zaman ve mekânda oluş halinde açmaya devam eder. Dolayısıyla Heidegger'in hakikat kavrayışı, hem varlığın kendi gizini açığa çıkarması bakımından varlıkla, hem de insanın özünü inşa etmesi bakımından insanla ilişkilidir. Bu itibarla *poiesis*'in iki farklı tarzı olan *techne* ve *physis*, sürekli bir faaliyet halinde hakikati varlığa getirme vazifesini üstlenir. Heidegger, bu bağlamda *techne* vasıtasıyla hem hümanizmin aşkın ve evrensel hakikat tasavvurunu yıkmaya hem de insanın varoluşu içerisinde yer alan her türlü fenomenin, hakikatle olan özsel ilişkisini açığa çıkarmaya çalışmıştır.

Teche'nin yanı sıra hakikatin, insan varoluşuyla ve insanın tesis ettiği ilişkilerle nasıl iç içe geçtiği, *Dasein* kavramında da görülebilir. *Dasein* kavramı, zaman ve mekân içerisinde olageleni, kendisini hakikate ifşa eden ifade eder. *Dasein* tabiri, varlıkla irtibata geçebilen sadece insan olduğu için insanın kendisi için kullanılır. İnsanın *Dasein* olarak nitelendirilmesi, hem varlığın yalnızca insana açık olmasına, yani varlıkla ilişkinin yalnızca insan tarafından mümkün olduğuna, hem de bir *aletheia* olması bakımında *techne* (sanat ve teknik-teknoloji) aracılığıyla hakikati inşa edebileceğine delalet eder. Bu sebepten dolayı Heidegger, varlığın açığa çıkmasını hem el-altındaki nesnelere (yani araç ve gereçlerin) üretimine ve kullanımına, hem de insanın varoluşsal koşullarına bağlı kılar. Ancak hümanizmin düşünce sistemi, insanın varoluşsal koşullarını göz ardı ederek insan varoluşundan uzak metafiziksel meselelerle meşgul olur.

⁵⁰ Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, 230.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Ay, Mahmut, "Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 2 (2005): 107-130.
- Bolt, Barbara, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*. Çeviren Murat Özbek, İstanbul: Kolektif Kitap, 2012.
- Braidotti, Rosi, *İnsan Sonrası*. Çeviren Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.
- Braidotti, Rosi, "Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology." *Theory, Culture & Society* 23, s. 7-8 (2006): 197-208.
- Collingwood, R. G., *Doğa Tasarımı*. Çeviren Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Davis, Tony, *Humanism*. London and New York: Routledge, 2001.
- Delacampagne, Christian. *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. Çeviren Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Descartes, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*. Çeviren K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Gözel, Özkan. (2014) "Teknoloji ve Teemmül". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19, s. 36: 197-227.
- Heidegger, Martin, "Heidegger, "Messkirch Anma Konuşması." *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*. Çev. ve Der. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları (2017): 157-172.
- Heidegger, Martin, *Sanat Eserinin Kökeni*. Çeviren Fatih Tepebaşı. Ankara: De Ki Yayınları, 2011.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. Çeviren Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.

HEIDEGGER'İN HÜMANİST ÖZNE ELEŞTİRİSİ
Resul YÜKSEL

Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Çeviren Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Heidegger, Martin, "Modern Bilim, Metafizik ve Matematik." *Bilim Üzerine İki Ders*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları (1998): 45-83.

Heidegger, Martin, "Bilim ve Düşünüm." *Bilim Üzerine İki Ders*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları (1998): 13-44.

Heidegger, Martin, *Being and Time*. Translator Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press. 1996.

Heidegger, Martin, "Letter on Humanism". *Basic Writings*. Editor and Translator David F. Krell. New York: Harper & Row (1977): 189-242.

Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism*. New York: Humanist Press, 1997.

Platon, *Phaidros*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Ruin, Hans, "Heidegger, "Heidegger'in Uzun Soluklu Meselesi: Teknoloji." *Heidegger: Teknoloji ve İnsanın Geleceği*. Çeviren ve derleyen Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları (2017): 55-72.

Steinbock, Anthony J., "Heidegger, "Gizli Tertibat ve Yahudi Meselesi." *Heidegger: Teknoloji ve İnsanın Geleceği*. Çeviren ve derleyen Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları (2017): 129-153.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*. Çeviren Halil Vehbi Eralp. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015.

HEIDEGGER'İN İKİ NIETZSCHE'Sİ

Feyruze CILIZ*

ÖZ

Heidegger 1936-1940 yılları arasında Nietzsche üzerine dersler ve seminerler verir. 1961 yılında ise bu çalışmalarını Nietzsche adında kitaplaştırır. Orijinali iki ciltten oluşan bu eserin ilk bölümünde Heidegger Nietzsche'nin varlık tarihi bakımından önemini ve yerini belirlemeye çalışır. Bu bölümde Nietzsche pre-Sokratik düşünceye uzanan ve sonrasında unutulmuş Varlık sorununun canlandırılan bir düşünür olarak Heidegger'in takdirini toplar. 1937'den sonra Heidegger olumsuz Nietzsche yorumunu terk eder ve ona karşı eleştirel bir tavır alır. Burada Heidegger Nietzsche'nin felsefesinde Varlık sorununun hiç olmadığı kadar insanın uzağına düştüğünü ve her şeye değer biçen düşünce tarzının diğer varolanlarla birlikte insanı da makineleştirdiğini iddia eder. Son tahlilde Nietzsche'nin felsefesi bir yıkım metafiziği haline alır. Bu doğrultuda makale, Heidegger Nietzsche'yi yorumlarken neden iki farklı bakış açısı geliştirmiştir, iki farklı Nietzsche ifadesi içinde hangi düşünceleri barındırır, bu bağlamda Heidegger'in Nietzsche yorumunu anlaşılır kılmak için nasıl bir yol izlenmelidir gibi sorulara yanıt arayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Metafizik, Ebedi dönüş, Güç istenci, Makineleşme

HEIDEGGER'S TWO NIETZSCHES

ABSTRACT

Heidegger gives lectures and seminars on Nietzsche between the years of 1936-1940. In 1961, he publishes these works in a book called Nietzsche. In the first part of this work, originally consisted of two volumes, Heidegger tries to determine the importance and place of Nietzsche in the history of Being. In this part, Nietzsche gains Heidegger's acclaim as a thinker who reaches back to pre-Socratic thought and revives the forgotten question of Being. After 1937 Heidegger gives up his affirmative interpretation of Nietzsche and takes a critical stance against him. Heidegger claims that in Nietzsche's philosophy, the question of Being has fallen further away from human than it has ever been and Nietzsche's way of thinking that values everything mechanizes human as well as other beings. In the last analysis, Nietzsche's philosophy becomes a metaphysics of destruction. In this direction, the article will seek answers to questions such as why Heidegger has developed two different perspectives on Nietzsche, what thoughts are contained in two different Nietzsche expression, what kind of way should be followed to make Heidegger's interpretation of Nietzsche intelligible.

Keywords: Being, Metaphysics, Eternal Recurrence, Will to Power, Machination

* Arş. Gör. Dr. Mersin Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, feyzuceciliz@gmail.com, 0000-0003-4196-7202. Bu makale doktora tezinden üretilmiştir.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 253-270

Makalenin geliş tarihi: 07.07.2021

Makalenin kabul tarihi: 18.10.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 253-270

Submission Date: 07 July 2021

Approval Date: 18 October 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Heidegger'in 1936-1946 yılları arasında ve 1950'lerin başında Nietzsche üzerine verdiği derslerin ve kaleme aldığı metinlerin toplamından oluşan *Nietzsche*¹ eserinin günümüze kadar Nietzsche üzerine yazılmış en hacimli, en kapsamlı ve en uzun soluklu eser olduğu söylenebilir. Aynı zamanda Heidegger'in Nietzsche'yle karşılaşmasındaki söylenmeyi dile getirişi bağlamında güçlü bir felsefi kavrayışın ürünüdür. Heidegger'in Nietzsche ile ilişkisi 1927 ve 1935 yılları arasında güçlü bir şekilde hissedilir. Heidegger 1934'te rektörlük konuşmasında Nietzsche'ye önemli derecede yer verir. 1935'te Nietzsche'nin metafiziksel görevinin onun düşüncelerinin doğru bir kavranışı ile açığa çıkacağına inanır. Bu inanç, Heidegger'i Nietzsche arşivi ile işbirliği içine sokar. Heidegger Nietzsche'nin toplu çalışmalarının yeni bir edisyonunun hazırlanmasında rol alır ve 1934'te yayın kurulu üyeliği yapar. Nietzsche'nin çalışmalarının ve mektuplarının eleştirel bir basımını yayımlamakla görevlendirilen bir komisyonda yer alır. Heidegger'in 1942 yılında *Güç İstenci*'nin yeni baskısının hazırlanmasında daha aktif olduğu görülür. 1936-1938 döneminde, editörler komisyonu üyesi olarak yılda iki kez arşivi ziyaret eder. 1939'dan sonra arşivle olan ilişkisinin ne olduğu belli değildir, ancak Heidegger'in, 1941'deki toplantılara katılmadığı ve komisyonlarla olan ortak çalışmalarda yer almadığı bilinmektedir. Yine de Heidegger'in Nietzsche'nin düşüncesine olan ilgisi arşivle olan işbirliğini bitirdikten sonra da devam eder. 1941/42 yıllarında Nietzsche üzerine makaleler yayımlar ve bu çalışmalar 1951/52 yılının ilk dönemine kadar devam eder. Ancak ikinci dönemde Nietzsche tartışmaları kaybolmaya başlar. Böylelikle 1950'lerin başlarından sonra Nietzsche arka plana çekilir.² Bu süre zarfında Heidegger'in Nietzsche üzerine verdiği derslerin tarihlerini de zikretmek gerekir; Heidegger'in 1936/1937 güz dönemi dersleri *Sanat Olarak Güç İstenci*, 1937 bahar dönemi dersleri *Aynının Ebedi Dönüşü*, 1939 bahar dönemi dersleri *Bilgi Olarak Güç İstenci ve Metafizik*, 1940 bahar dönemi dersleri *Nihilizm* adlarını taşımaktadır. Burada anlamaya çalıştığımız mesele bir önceki paragrafta ele alınan iki önemli unsurun, yani Heidegger'in siyasi angajmanının ve felsefi düşüncesindeki değişimin bu tarihsel süreçteki rolünün ne olduğudur. Bu bağlamda öncelikle Heidegger'in siyasi yöneliminin belirleyiciliği ele alınabilir.

¹ Bu makale dört ciltten oluşan İngilizce çeviriyi esas almıştır. David Farrell Krell'in çevirmenliğini ve editörlüğünü yaptığı bu ciltler genel kabule göre oldukça iyidir. Krell, Heidegger'in anlaşılması güç ifadelerini daha anlaşılır kılmaya çalışmış ve orijinal versiyonunda yer almayan bazı metinlere de yer vermiştir.

² Tom Rockmore. (1991). *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley: University of California , s. 144,145

Heidegger *Kara Defterleri*'nde Nazi partisine olan yönelimini şöyle anlatır: "1930-1934 yıllarında, salt metafizik (yani Varlık tarihi açısından düşünerek) Nasyonal Sosyalizm'i yeni bir başlangıca geçişin vasıtası olarak gördüm ve ona bu anlamı yükledim."³ Bu amaç doğrultusunda Heidegger 1933'te partiye üye olur, kısa süre sonra Freiburg Üniversitesi'ne rektör olarak atanır ve 1934'te istifa eder. Heidegger parti ile bağıını net bir şekilde koparmamakla birlikte "Parti'ye karşı tavrımı, toplantılarına katılmayarak, Nazi kıyafeti giymeyerek ve 1934'ten sonra, derslerime Nazi selamlamasıyla başlamayı reddederek de gösterdim" der.⁴ Bu bağlama Nietzsche'ye yöneliminin nedenleri arasında Nazi ideolojisi ile olan düşünsel ayrılıkları gösterilebilir. Heidegger, *Freiburg Üniversitesi Rektörüne Mektup* adlı metninde "1936'dan başlayarak, 1945'e kadar süren ve daha açık bir şekilde bir manevi direniş bildirgesi olan Nietzsche üzerine derslerime başladım. Aslında Nietzsche'yi Nasyonal Sosyalizm'e asimile etmek haksızlıktır" der.⁵ Hatta daha net bir ifadesi ölümünden sonra yayınlanan bir söyleşisinde yer alır. Heidegger şöyle der: "işitme kabiliyeti olan herkes, bu derslerde [yani 1936'dan 1940'a kadar verilen Nietzsche üzerine dersler dizisinde] Nasyonal Sosyalizmle yüzleşmeyi işitir."⁶ Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'e karşı bir direniş olarak Nietzsche'ye yöneldiği aşikârdır. Onun rektörlük görevinden istifa etmesi aslında bir kırılmanın başlangıcı gibidir. O dönemde Heidegger, Nazi ideolojisini ontolojik alana taşıyamayacağını anlamaya başlar ve manevi bir direniş olarak 1934'te Nietzsche arşivine yönelir. Bu noktada Zimmerman'ın şu sözlerine kulak verilebilir: "1937-1938'de Hitler ve devrimi yanlış değerlendirdiğine ve olumlayıcı Nietzsche yorumunu daha fazla sürdürmeyeceğine karar verdikten sonra, Heidegger tükenmişlik ve umutsuzluktan çöktü."⁷ Bu yorumu destekleyecek şekilde *Nietzsche* eserinin *Bilgi Olarak Güç İstenci ve Metafizik* adlı cildinden itibaren Heidegger'in olumlu Nietzsche tavrının sertleştiği görülür. Oysa bu eserin ilk cildinde Heidegger'in yorumları Dasein ve onun varlıkla bağıntısı merkezinde, Nietzsche'yi anlamaya ve tamamlamaya yönelik bir tutumda ilerler. Sonraki süreçte ise Varlık'ı Dasein temelinde çözümlmek

³ Gregory Fried, (2015). *The King is Dead: Martin Heidegger After the Black Notebooks*, In I. Farin and J. Malpas (Eds.). *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, (pp. 45-58). USA: MIT, s.307

⁴ Martin Heidegger, (1993). Letter to the Rector of Freiburg University, In Richard Wolin (Ed.). *The Heidegger Controversy: a Critical Reader* (pp. 61-66). Cambridge, MA: MIT, s. 66

⁵ Heidegger, *a.g.e*, 65

⁶ David Farrell Krell, (2002). Heidegger, Nietzsche, Nazizm, Ahmet Demirhan (Ed.). *Heidegger ve Nazizm* (ss. 137-158). Ankara: Vadi, s.137

⁷ Michael E.Zimmerman, (2019). Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi, Sadık Erol ER ve Volkan Ay (Eds.), *Heidegger'in Nietzsche'si* içinde, (ss. 232-255). İstanbul: Ayrıntı,, s.233

yerine Varlık'ın alethik doğasına yönelir. Heidegger'in mesele edindiği konu yine Varlık'ın anlamıdır ama artık Dasein'in varoluşundan ve varoluş tarzlarından bahsetmez, varlığın *aletheias*ından hareketle Varlık'ı anlamaya çalışır.

Heidegger'in Nietzsche yorumunun seyrini etkileyen bu iki unsur, yani siyasi yönelimi ve varlık anlayışındaki değişimi, iki farklı Nietzsche ile tanışmamızın arka planını oluşturur. Belki buraya üçüncü bir unsur olarak Heidegger'in Nietzsche yorumunda uyguladığı yöntemi eklemek gerekir. Bu yöntem Heidegger'in felsefesine mahsus bir yöntemdir. Çünkü Heidegger ele aldığı bir düşünürün metinlerini kendisiyle bir karşılaşmaya, bir hesaplaşmaya zorlar. Bu konuda Heidegger, "gerçekte, bir düşünürün düşüncesi ile bu düşünceyi sorgulayan çekişmeden başka uygun bir karşılaşma şekli yoktur" der. Heidegger, Nietzsche yorumunda kendi kaderinin değişikliğe açık olduğunu ve ayrıca bu yorum sırasında Nietzsche'nin metinlerinin nihai gerçeğini ortaya koyma iddiasında olamayacağını açıkça ifade eder.⁸ Şimdi bu unsurlar göz önünde bulundurularak Heidegger'in Nietzsche'ye olan yaklaşımı ve bu yaklaşımındaki farklılıklar ele alınabilir. Bu kapsayıcı bakış açısı bize Heidegger'in Nietzsche'den geriye kalan yıkıntılar arasında kendine bir yol bulma çabasını gösterecektir. Bu arayışta önemle üzerinde durulması gereken kavramlar metafizik, güç istenci ve ebedi dönüşür.

&

Heidegger'in sıklıkla ifade ettiği bir nokta vardır ki, o da Nietzsche'yi anlayabilmek için düşündüğünden daha fazlasını düşünmek gerektiğidir. Heidegger genel anlamda Nietzsche'nin eserlerinde söylenmeyen, gizli kalan ve hatta Nietzsche'nin dahi fark etmediği düşünceler olduğunu savunur. Heidegger şöyle der: "Her büyük düşünür daima doğrudan konuştuğundan kökensel olarak bir adım ötesini düşünür. Bu nedenle yorumumuz onun tarafından söylenmemiş olanı söylemeye çalışmak olmalıdır."⁹ Söylenmeden kalan Nietzsche'nin felsefesinde üç şeye karşılık gelir. İlk olarak, Nietzsche'nin söylemediği şey yayımlamadığı metinleridir, yani *Nachlas*'larıdır; ikinci olarak, bu ifade bütün Batı metafizik geleneği boyunca söylenmeden kalan Varlık'a gönderme yapar; son olarak ve en önemlisi, söylenmemiş olan söylenmesi muhtemel olanı ifade eder. Bu bağlamda bir filozofu anlamak için Varlığın örtük anlayışını yeniden

⁸ Ulrich Haase, (2007). Δ#κη and *Iustitia*, or: Between Heidegger and Nietzsche, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 38/1, 18-36, s.21,22

⁹ Martin Heidegger, (1979). *Nietzsche, Vol. 1, the Will to Power as Art*, (David Farrell Krell, Trans.), New York: Harper and Row, s. 134

inşa etmeye ve açık hale getirmeye çalışmak gerekir.¹⁰ Bu doğrultuda Heidegger'in Nietzsche yorumu, onun düşünülme-yen düşüncesini ve açıkça dile getirmediği metafizik özü yeniden düşünüp ele almaktadır.

Heidegger, *Nietzsche* adlı eserinin daha ilk cümlelerinde Nietzsche'yi metafizik düşünür olarak ilan eder. Hatta Heidegger'in bütün çalışmaları boyunca Nietzsche büyük bir metafizik düşünür olarak karşımıza çıkar. *Nietzsche* eserin üçüncü cildinde "*Nietzsche'nin Metafizikleri*" adında bir başlık yer alır. Bu bölümde Heidegger, Nietzsche'nin felsefesindeki bütün temel düşünce ve kavramların güç istencinin bir türevi olarak metafizik olduğunu iddia eder. Bu noktada güç istenci, Nietzsche'deki diğer bütün kavramların ilişkili olduğu temel bir kavram olmanın yanı sıra Nietzsche'nin felsefesinin ne olduğunu da açık bir şekilde ortaya koyacak olan kavramdır. Heidegger güç istencinin "bir bütün olarak varolanların temel niteliğinin adı" olduğunu iddia eder. Bu ifade bizi varlık ve varolan arasındaki ontolojik ayrıma götürür. Varlık'ın açıklığına yönelik soru antikiteden beri esas soru olarak nitelendirilen "bizatihi Varlık nedir?" sorusudur. Bu soru "Varlık'ın anlamına" dair sorudur. Oysa Batı felsefesi geleneğinde "varlık nedir?" sorusu "ana" ve yol gösterici soru olarak adlandırılır ve varolanların varlığına ilişkin bir soru haline gelir.¹¹ "Varlık nedir?" sorusu ilk yanıtını Platon'un varlık ve görünüşler ayrımında bulur. *İdea* olarak değişmez ve kalıcı varlık, tikel, değişken ve geçici varolanlardan ayrılır. Ardından Aristoteles Varlık'ı *ousia* olarak tanımlar ve böylece Varlık'ı bir varolanla belirleme çabası metafizik tarihi boyunca *idea*, *ousia*, *tin*, *isteme*, *güç istenci* gibi değişik adlar olarak Nietzsche'ye kadar gelir.

Heidegger'e göre Nietzsche'nin düşüncesi bir şekilde tüm metafizik geleneğin bir sonu veya sonucu da olsa özellikle modern metafiziği temsil eder, yani onun metafiziği temelde bir özne metafiziğidir.¹² Bilindiği üzere özne metafiziği, insanın Varlık'la ve varolanlarla ilişkisini özne-nesne karşıtlığında anlama çabasından doğar. Antik dönemden bu yana özne kendisini töz kavramında *-hipokeimenon*, *substantia* ya da *subjectum* olarak ifade eder. Töz, şeylerin altında yatan ve onlara zemin olmandır. Olmak, ne töz olmak ne nitelik olmak ne de bir tözün dayanağı olmaktır. Töz birincil anlamda vardır, yani her şey tözün içinde vardır ve böylece onlar sadece ikincil ve bağımlı bir varoluşa

¹⁰ Smith Toby. (2006). *Nilhilizm in Nietzsche, Heidegger and Levinas*, Unpublished Doctoral Thesis Durham University, Durham, s. 101

¹¹ Heidegger, *a.g.e.* 18

¹² Robert B. Pippin, (1991). Nietzsche, Heidegger, and the Metaphysics of Modernity, In Keith Ansell-Pearson (Ed.). Nietzsche and modern German thought (pp. 170-289). London: Routledge, s. 286

sahiptir. Modern metafizik bu temanın önemli bir varyasyonudur.¹³ Felsefe tarihi boyunca özneye biçilen değer, güç ve eylem özgürlüğü Nietzsche'nin güç istenci kavrayışı ile daha ciddi sorunlar yaratır. Öyle ki, Batı düşüncesinde öznelcilik anlayışını zirveye taşıyan kişi Nietzsche olmuştur. Bu noktada Heidegger, Nietzsche ile Descartes arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Nietzsche de tıpkı Descartes gibi özneyi mutlak bir özne olarak belirler. Ancak Nietzsche'de aklın üstünlüğü değil, bedeninin üstünlüğü söz konusudur.

Heidegger'e göre Nietzsche, *ego cogito*'yu tekrar bir *ego volo*'ya (istiyorum) yönlendirir ve *velle*'yi (istemeyi) güç istenci anlamında isteme olarak yorumlar ki bu, varlıkların temel karakteri olarak düşündüğü şeydir.¹⁴ Güç isteyen ve sadece daha fazla güç isteyen özne tasarımı, düşünen özne tasarımının yerini alır. Bir güç istenci olarak varolan ve diğer şeyler üzerinde egemen olmak, efendi olmak isteyen insan öznesi dünyanın merkezindedir. Metafizik artık "daha net bir şekilde mutlak özne metafiziği olarak tanımlanabilir. Nietzsche için öznelcilik bedeninin özneliği olarak, yani güdülerin ve duyguların, güç istencinin özneliği olarak mutlaklıdır."¹⁵ Çünkü Nietzsche, bütün varolanların özünü güç istenci olarak belirleyerek, bir varolan olarak insanın kendisini -*subjectum*, *hipokeimenon* tarzında- metafizik düşünmenin içine taşıyan bir özneliğe büründürür.¹⁶ Heidegger, *Nietzsche* adlı eserinin son ciltlerinde Nietzsche'nin Batı özneliliğini doruğa çıkardığını iddia eder. Bu öznelcilik, insanın güç uğruna doyumсуз dürtüsünü tatmin etmek için dünyanın kaynaklarını stok olarak açığa vurma ile sona erer.¹⁷ Güçlerin üstünlük kurma yarışındaki öznenin mutlak hâkimiyeti yaşam artışı ve iyileşmesi gibi olanakları ortadan kaldırır. Kendi gücünün yetkinliğini ve üstünlüğünü ilan eden insanın her şey üzerindeki değer koyucu gücünün zemini insanbiçimci bir metafizikte yer alır. Heidegger'e göre "metafizik insanbiçimciliktir, yani dünyanın insan imgesine göre şekillenmesi ve gözlenmesidir."¹⁸ Aslında Nietzsche, "tüm varolanların insanbiçimciliğini istemektedir. Bu, 1884 yılına ait kısa bir notta açıkça görülebilir: "Dünyayı 'insanlaştırmak', yani kendimizi dünyanın içinde

¹³ David Carr, (1995). The question of the Subject: Heidegger and the Transcendental Tradition, *Human Studies*, 17/4, 403-418, s. 404

¹⁴ Martin Heidegger, (1982). *Nietzsche, Vol. IV, Nihilizm*, (Joan Stambaugh, Trans.), San Francisco: Harper & Row. s. 129

¹⁵ Heidegger, *a.g.e.* 147

¹⁶ Martin Heidegger, (2001a). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, (Çev. Levent Özşar), Bursa: Asa, s.35

¹⁷ Michael Zimmerman, (1977). Heidegger and Nietzsche on Authentic time, *Cultural Hermeneutics*, 4/3, 239-264, s. 264

¹⁸ Heidegger, *Nietzsche, Vol. IV, Nihilizm*, s. 84

daha fazla efendi hissetmek."¹⁹ Nietzsche'nin dünya yorumu ile insanbiçimcilik arasında sıkı ilişki olduğunu düşünen Heidegger, "Nietzsche" adını "bir çağın adı" olarak nitelendirir. Bu çağ, insanın yeryüzündeki egemenliğinin yerleşmesinin ve gelişmesinin çağıdır.²⁰ Nietzsche'nin umut ettiği üstinsan bu çağın insanıdır. Üstinsan öz-bilinç bakımından diğer insanlardan ayrılır, yani üstinsan güç istenci olarak kendinin bilincinde olan insandır. Bu bilinç ile özsel olmayan şeyleri üzerinde hâkimiyet kurduğu şeyler haline getirir. Bu öz bilinçte üstinsanın hâkimiyet mücadelesinin özsel anlamı yeryüzü üzerinde hâkimiyet kurmasında yatar.²¹ Bu noktada Heidegger, üstinsanın modern insandan daha yıkıcı, daha hükmedici olduğunu ve bütün bunları yapma hakkını kendinde güç istenci ile sağlamlaştırdığını iddia eder.

Heidegger'e göre Nietzsche varolanların varlığını güç istenci olarak kabul etmesiyle nasıl modern metafiziğe bağlıysa, zamanı sonsuz şimdiler silsilesi olarak kabul etmesiyle de eski metafiziğe bağlıdır.²² Heidegger, Batı felsefesinin alışıldık zaman tasavvurunun Nietzsche'nin düşüncelerine değin canlı kaldığını ifade eder. Aristoteles ile başlayan bu zaman anlayışı, zamanı geçip gitme, ardı ardına olanın akıp gitmesi, her "şimdi"nin "henüz 'şimdi' değil"den "artık 'şimdi' değil"e doğru peş peşe akması ve netice itibariyle zamaneliğin gelip geçicilik olarak vasıflandırılması anlamına gelir. Nietzsche'ye göre zaman, tıpkı bütün metafizik düşünürlerde olduğu gibi şimdilerin sonsuz silsilesinin adıdır. Zaman geçici olanın geçip gitmesidir.²³ Geçmiş artık mevcut olmayan ve gelecek henüz mevcut olmayan olarak "şimdi" ile "şimdileşme" ya da mevcutta olma ile ilişkili olmayan formlardır. Oysa zamanda varolma şimdide değildir. Heidegger, *Böyle Buyurdu Zerdüş'tün "Hayal ve Bilmece Hakkında"* adlı bölümünden hareketle Nietzsche'nin an üzerine düşüncelerini analiz etmeye çalışır ve Nietzsche'nin zaman anlayışına dair bir anlayış geliştirir. Nietzsche söz konusu bölümde şöyle der:

"Şu geçide uzanan yola bak cüce" dedim: "İki yüzü vardır onun.
Burada birleşir iki yol: henüz kimse bu yolun sonuna ulaşmamıştır.

¹⁹ Martin Heidegger, (1987). *Nietzsche: Vol. III, the Will to Power as Knowledge and Metaphysics*, (Joan Stambaugh, David Farrell Krell, and Frank A. Capuzzi, Trans.) New York: Harper and Row. s. 154

²⁰ Robert Bernasconi, (2013). Heidegger, Nietzsche, National Socialism: The Place Of Metaphysics in the Political Debate of the 1930s, In François Raffoul ve Eric S. Nelson (Ed), *The Bloomsbury Companion to Heidegger* (pp. 40-55). London: Routledge,, s. 49

²¹ Alan Schrift, (1990). *Nietzsche and the Question of Interpretation*, New York: Routledge, s. 28

²² Schrift, *a.g.e.* 32

²³ Martin Heidegger, (1976). *What is Called Thinking?*, (Fred D. Wieck and J. Glenn Gray, Trans.), Harper & Row: New York, s. 99

Ardımızdaki şu uzun ve dar yol: Ebedia değin uzayıp gider. Ve şu önümüzdeki uzun yol: başka bir sonsuzluktur o da.

Birbirlerini inkâr eder bu yollar; tos vururlar birbirlerine – ve burada, bu geçitte birleşirler. Geçidin adı yukarıda yazılıdır: “An.”²⁴

Heidegger'e göre buradaki “an” metafizik kavrayıştaki şimdinin “bir göz açıp kapamalık” dilimine işaret eden “an”dır. Heidegger, kararlı Dasein'ın bu görme anı'nda koşulların sunduğu olanakları değerlendirdiğini ve seçim yaptığını söyler. Tam bu an'da Dasein kendi olma olanağının ne olduğunu görür.²⁵ Ancak Nietzsche insanın kendi varoluşundaki “şimdiki an”ın önemini kavrayamamış ve zamanı üçe ayırarak şimdinin önemine vurgu yapmıştır. Ayrıca Heidegger, Nietzsche'nin yayımlanmamış yazılarının arasında bir pasaja dikkat çeker. Nietzsche şöyle der: “İnsan varoluşunun her halkasında en güçlü düşüncenin ortaya çıktığı bir saat vardır: her şeyin ebedi dönüşü düşüncesi. Her seferinde bu, insanlığın öğle vakti saati olacaktır”²⁶ Heidegger burada geçen “öğle vakti saati”ni geçmiş ve geleceğin çarpışma noktası olan an'a gönderme yaparak yorumlar. Burada Nietzsche, öğle vakti sözcüğü ile en kısa gölge an'ını ifade eder; öğleden önce ve öğleden sonra, yani geçmiş ve gelecek burada çarpışır. Onların çarpışma yeri bütün geçici şeyler için en yüksek birlikteliğin anıdır ya da başka bir deyişle onların en parlak ışıpta yıkandıkları an'dır.²⁷ Böylece Nietzsche'nin felsefesinde zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek şeklindeki ayrımı ve şimdije verilen değer onu Batı metafiziğinde geçerli olan zaman kavrayışına dâhil eder.

Heidegger'in Nietzsche'nin felsefesinin metafizik olduğu yönündeki diğer bir iddiası özcü gelenekle ilgilidir. Heidegger'in Nietzsche'yi metafizik gelenekte süregelen *essentia-existentia* ayrımı bakımından metafizik düşünmeye bir açıdan dâhil eder. Başka bir açıdan ise geleneksel *essentia-existentia* ayrımını Nietzsche'nin sonlandırdığını ve farklı bir bağlamda ele aldığını iddia eder. Şöyle ki, bir yandan geleneksel metafizik Nietzsche ile sona ererken, güç istenci ve ebedi dönüş kavramları metafizik gelenekten gelen varoluş-öz ayrımının farklı bir ad ve bağlamda yeni bir sunumu olarak yeni bir metafiziğin kapısını açar. İşin özünde Nietzsche bu kavramları metafizik bir

²⁴ Friedrich Nietzsche, (2016). *Böyle Buyurdu Zerdüş*, (Çev: Murat Batmankaya), İstanbul: Say, s. 181

²⁵ Michael Inwood, (1997). *Heidegger a Very Short Introduction*, New York: Oxford University, s. 82

²⁶ Martin Heidegger. (1984). *Nietzsche, Vol. II, the Eternal Recurrence of the Same*, (David Farrell Krell, Trans.), New York: Harper and Row, s.139

²⁷ Heidegger, *a.g.e.* 139

temelde düşünerek geleneğin çizgisinde kalmaya devam eder. Diğer yandan Nietzsche, varolanların Varlık'ını güç istenci olarak ve varolanların *existentiasını* aynının ebedi dönüşü olarak belirleyerek, Batı metafizik geleneğinin tutsağı haline getirir.²⁸ Böylece Heidegger'in Nietzsche yorumunda en dikkat çekici iddialarından biri ortaya çıkar; Nietzsche güç istenci (öz) ve ebedi dönüş (varoluş) ilkeleriyle aslında metafiziği yıkmamış, tam aksine onu daha da sağlamlaştırmıştır.

Heidegger, Nietzsche derslerinin başlarında ebedi dönüşü zamanın bir formu olarak yorumlar. Ancak bu yorum bazı noktalar dikkate alınarak okunduğunda doğru bir kavrayış sunacaktır. İlk olarak, Nietzsche'nin temel metafizik ilkesi olan ebedi dönüş Heidegger tarafından farklı iki kavrayışla ortaya konur. Heidegger'in *Nietzsche* eserinin ikinci cildinde Almancası "*ewiger Wiederkehr*", İngilizcesi "*eternal recurrence*" olan ve dilimize "ebedi dönüş" olarak çevrilen sözcüğe rastlanır. Ancak sonraki ciltte Almancası "*Die ewige Wiederkunft*" olan ve İngilizceye "*eternal return*" olarak çevrilen ve dilimizde öncekiyle aynı anlama gelen sözcük yer alır. Bu farklılığı Parra şöyle ifadelendirir: "*eternal return* ifadesi "alethik" bir tona sahip gibi görünür (...) oysa "*eternal recurrence*" zamanın bir formu gibi görünür, ... "henüz değil" ve "artık değil" mevcut "şimdi" de aynı anda deneyimlenir."²⁹ Dolayısıyla bu iki sözcüğün tam olarak ne ifade ettiği ve zamanın bir boyutuyla ya da varlığın açığa çıkmasıyla ilgili bir düşünceye nasıl işaret ettiklerini anlamak meselenin açıklığa kavuşturulması bakımından önemlidir.

Heidegger ilk ciltte şöyle bir ifadeye yer verir: "Bizatihi güç istenci ne ve nasıldır? Yanıt: Aynının ebedi dönüşüdür."³⁰ İfade etmek gerekir ki burada ebedi dönüş olarak kullanılan sözcük "*eternal recurrence*" dır. Parra'nın da belirttiği gibi bu kısımda Heidegger ebedi dönüşü zamanın bir formu olarak yorumlar. Öncelikle Heidegger'in temel iddiası ebedi dönüş ilkesini güç istencinden yalıtılmış şekilde düşünmenin imkânsızlığı yönündedir. Her iki ilke en içsel özlerinde birlikte düşünülmelidir. Bu bağlamda Heidegger, "ebedi dönüş düşüncesini güç istenciyle birlikte düşünmeyen, güç istencinin metafiziksel içeriğini tam olarak kavrayamaz" der.³¹ İlk dönem düşüncesinde olduğu gibi sonraki eserlerinde de Heidegger'in iddiası Nietzsche'nin temel felsefi düşüncesinin aynının ebedi dönüşü ve güç istenci ilkelerinin birliğine dayanan

²⁸ Bernd Magnus, (1970). *Heidegger's Metahistory of Philosophy, : Amor Fati, Being and Truth*, Springer Netherlands: Springer science business media dordrecht, s. 128

²⁹ Jose Daniel Parra, (2019). *Heidegger's Nietzsche European Modernity and the Philosophy of the Future*, Lexington Books: Lanham, s. 62

³⁰ Heidegger, *Nietzsche, Vol. 1, the Will to Power as Art*, 19

³¹ Heidegger, *a.g.e.* 21

bir metafizik olduğu yönündedir. İlk olarak Heidegger, Nietzsche'nin temel metafiziğinin ebedi dönüş düşüncesinde saklı olduğunu ve hatta bu düşüncenin güç istenciyle özsel bir birlik içinde olduğunu iddia eder. Heidegger şöyle der:

“Kronolojik olarak baktığımızda, her ne kadar güç istencine yönelik imalar daha önceden görülebilse de, Nietzsche güç istenci düşüncesinden önce aynının ebedi dönüşü düşüncesinin peşindeydi. (...) dönüş düşüncesi *konu bakımından* bilhassa öncedir, yani Nietzsche ebedi dönüşün güç istenciyle özsel *birliğini* asla açık bir şekilde düşünmemiş olsa da ya da onu metafiziksel bir kavrayışa yükseltmemiş olsa da bu düşünce çok daha öteye uzanır.”³²

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Nietzsche, bu iki ilkeyi açıkça değil ama örtülü bir şekilde bir arada düşünür. Bu örtü, Heidegger'in Nietzsche'nin felsefesini kendi temel ontolojisine yakın görmesiyle birlikte açılmaya başlar. Daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse, Platon ve Aristoteles'le birlikte varlık, varolanlar, varolanların varolmaktığı gibi metafizik konulara yönelerek unutulmaya başlanan ve modern dönemde doğruluk, kesinlik gibi kavramlarla farklı bir metafizik alana taşınan Varlık sorunu, Nietzsche'nin güç istenci ve ebedi dönüş ilkeleriyle birlikte yeniden metafizik düşünmenin konusu olur. Heidegger'in güç istenci ve ebedi dönüşün bağlantısında yakaladığı en temel nokta budur. Bu iki ilke, Sokrates öncesi varlık anlayışına geri dönme yolunda zayıfta olsa bir ışık yayar. Heidegger ise bu ışığın aydınlattığından fazlasını görmeye çalışır. Nietzsche'nin düşüncelerini kendi düşünceleriyle bir mücadele ya da hesaplaşma içine sokar. Bu bağlamda Varlık ve varolanlar arasındaki farkı sorgulatan ve Varlık'ın ne olup olmadığı konusunda bizi uyandıran bir düşünür olarak Nietzsche aslında üstü örtülen bu konuların yeniden düşünmenin konusu olmasını sağlayarak övülesi bir iş başarmıştır. Pek tabii Nietzsche bunu açıkça yapmaz ve hatta böyle bir düşüncenin kendi felsefesinde olduğunun farkında bile değildir. Ancak üçüncü ciltte Heidegger, ebedi dönüş ilkesine getirdiği ilk yorumundan bir hayli uzaklaşır. Güç istencini öz olarak, aynının ebedi dönüşünü varoluş olarak belirler ve böylece Nietzsche'yi metafizik gelenekte süregelen öz-varoluş ayrımı bakımından metafizik düşünmeye bir açıdan dâhil eder. Başka bir açıdan ise geleneksel öz-varoluş ayrımını Nietzsche'nin sonlandırdığını ve farklı bir bağlamda ele aldığını iddia eder. Artık Heidegger, burada güç istenci ve ebedi dönüşün özsel birlikteliğini an, zaman, sonsuzluk ve Dasein'in ontik-otantik varoluşundan hareketle açıklama çabasında değildir. İlk ciltlerdeki Nietzsche yorumu ile sonraki ciltlerdeki Nietzsche yorumu arasındaki en önemli farklılıklardan biri budur.

³² Heidegger, *Nietzsche: Vol. III, the Will to Power as Knowledge and Metaphysics*, 164

Heidegger, Nietzsche'nin güç istenci ve aynının ebedi dönüşü ilkelerinin *ne*-olma ve *şu*-olma biçimindeki ayrımında geleneksel metafiziğin son yansımasını görür. Güç istenci varolanın ne "olduğunu" söyler. Varolanın ne olmaklığı, varolanda güç istencinin güç olarak yetkilendirdiği şeydir. Aynının ebedi dönüşü ise böyle bir "ne" özelliğine sahip olan varolanın var olma biçimindeki *nasıl*ını gösterir, yani bir bütün olarak onun "olgusallığını", "şu olmasını" belirler. Aynının ebedi dönüşü olarak Varlık mevcudiyetin kalıcılığını oluşturduğundan o, en kalıcıdır, daimidir, koşulsuz olan *şu*'dur.³³ O halde, bir bütün olarak varolan özünde güç istencidir ve bu varolanın varolma biçimi ise aynının ebedi dönüşüdür. Heidegger'e göre eğer güç istenci varolanların varolmaklığının özsel niteliğini oluşturuyorsa, aynının ebedi dönüşünün düşündüğü neyse onu düşünüyor olması gerekir. Çünkü "meditatif düşünmemizde tüm metafiziğin yol gösterici tasarımını daha yakından incelemeye başladığımızda, her iki düşüncenin de aynı şeyi düşündüğünü görürüz."³⁴ Güç istencinin özü daima kendini güçlendirmektir, o zaman bu, güç istencinin daima tekrar edeceği, yani ebedi olacağı anlamına gelir. Güç istencinin özü ebedi tekrardır. Diğer yandan zorunlu olarak tekrarlayan güç istenci aynının ebedi dönüşünün özüdür.³⁵ Heidegger, tam olarak burada, yani güç istenci ve ebedi dönüşün özaynılığında anlamsızlık çağı başlar der. Peki, anlam nedir? Heidegger'e göre Nietzsche anlamsızlık ile ne anlatmak istemektedir? Heidegger, "anlam"ı Varlık'ın açıklığı ile ilişkili olarak ele alır. *Varlık ve Zaman*'da anlamın Varlık'ın anlamı olduğunu ama bunun varlığın ardında yatanlar hakkında bir düşünme girişimi olmadığını, bizzat Dasein'in anlaşılabilirliği içinde soruşturulan bir anlama olduğunu ifade eder.³⁶ Anlamsızlık ise Varlık'ın hakikatinin (açıklığının) yokluğudur.³⁷ Anlamsızlık, varolanın varlığının hesaplayıcı düşünmenin içinde hapsolarak ulaşılamaz ve kavranamaz hale gelmesidir. Bu konuda Heidegger şöyle der:

"Varolanlar şimdi hesaplanabilen bir şey haline gelir. Hesaplanabilir ve şekillendirilebilir olmak varolanların varolmaklığıdır. Bu görünüşteki Varlık'ın gücüne makineleşme denir. Makineleşme, yani yapma ve üretme niteliğine sahip olan her şey, her şeyin koruma ve hesaplama yoluyla yapılabilir olduğu, saf yapılabilirlik (*Machbarkeit*) ve şekillendirilebilirlik (*Machsamkeit*), özelliklerine sahip, saf olarak

³³ Heidegger, *Nietzsche: Vol. III, the Will to Power as Knowledge and Metaphysics*, 170

³⁴ Heidegger, *a.g.e.*166

³⁵ Parra, *a.g.e.* 28

³⁶ Martin Heidegger. (2011). *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan Ökten), İstanbul: Agora, s.161

³⁷ Heidegger, *Nietzsche: Vol. III, the Will to Power as Knowledge and Metaphysics*,174

ulaşılabilir (*ausmachbarcn*) varlıkların dünyasında egemenliğini korur.”³⁸

Böyle bir ortamda Varlık'ın hakikatine dair tüm sorgulamalar yerini makineleşmenin koyduğu “amaçlara”, yani değerlere bırakır. Varolanlar artık hesaplanabilecek şeyler haline gelir, yani her bir sanat eseri, her teknik icat, devletlerin kurulması ve insanın bütün kişisel ve kolektif düzeni hesaplanabilirdir.³⁹ Varolan her şeye anlam yükleyen değerler artık tamamen hesaplanabilir öğelere dönüşmüş haldedir. Örneğin; propaganda aracı olan kültür ve kültürel değerler, başarılarımızın ifadesi olan sunulabilir nesnelere, resmigeçitlerde dekorasyonlar olarak kullanılan sanat ürünleri halen makineleşme için çalışan tek ideallerdir.⁴⁰ Nietzsche'nin kavrayışında varolanların varlığı, insanın kendi gücünü artırması için sahip olduğu değerden başka bir şey değildir. Bu tür düşünme biçimi, insanı bir sürünün içine doğru sokan ve gezegeni kirleten ve yağmalayan teknik bir dünya-görüşünü temsil eder.⁴¹ Nietzsche, gücü öznenin kullanımına sunarak ve varolanları güç istenci tarafından değerlendirilmiş nesnelere olarak tanımlayarak bu dünya-görüşüne, yani teknik düşünmeye dâhil olur. Platon'dan beri hâkim olan metafizik düşünmenin üstesinden gelmek isterken Nietzsche, tam aksine bu yapının daha tehlikeli bir parçası haline gelir. Aynı zamanda modernizmin insanı özne olarak tüm bilme ve üretimlerin merkezine koyduğu ve insan aklına üstünlük yüklediği düşünme tarzı hiç olmadığı kadar kesin ve sarsılmaz bir temele oturtulmuştur.

Heidegger'e göre modernizmin özü, tamamlanmış anlamsızlık çağında insanın Varlık'la olan ilişkisinin ne olduğunda yatar. Modernizmde insan kendini özne olarak yerleştirir, yani kendini bütününde varlığın düğüm noktası olarak görür ve bunu sağlama alır. Diğer yandan insan varolanların varolmağını temsil edilmiş olarak kavrar.⁴² Diğer bir deyişle insanın bilen özne olması ve bütünde varolanı kesinlik tasarımı altında güvenceye alması modernizmde hüküm süren metafiziğin temel formunu belirler. Nietzsche'de güç istenci hangi değerlerin konulacağını ve hangilerinin yerinden edileceğine karar veren güçtür. Güç istenci adına bu görevi adalet yerine getirir. Adalet, insanın varolanlarla ilişki tarzını haklı bir temele bağlar. Heidegger, Nietzsche'de hakikatin özünün adaletle ilişkili olduğunu savunur. Bu düşünceyi hiçbir yerde bulmak mümkün değildir, çünkü Heidegger'e göre Nietzsche bunu

³⁸ Heidegger, *a.g.e.*175

³⁹ Heidegger, *.g.ge.*176

⁴⁰ Heidegger, *a.g.e.* 182

⁴¹ Zimmerman, Heidegger and Nietzsche on Authentic t,Time, 240

⁴² Heidegger, *a.g.e.* 178

açık bir şekilde yapmaz. Heidegger, Nietzsche'nin felsefesinde adalet olarak hakikat anlayışına giden bağlantılar kurar. Ona göre Nietzsche hakikati doğru-kabul-etme olarak, yani bilginin doğruluğu olarak anlar.⁴³ Adalet, değerleri yaşamın korunması ve geliştirilmesinin koşulları olarak kabul eden bir düşünme biçimidir. Bu nedenle neyin doğru sayılacağını belirleyendir. Adalet yaşamda yeni bakış açıları ve değerlendirme ilkeleri açmayı emreder. Daha yüksek ve daha yaşam geliştirici bir bakış açısı engelleniyorsa, doğru olarak kabul edilen şeyi yok eder ve tüm bu açılardan yaşamı "temsil eder."⁴⁴ Yaşamın temelinde güç istenci vardır. Güç istenci kendini temsil eden adalet formunda açar. Güç istenci kendi gücü dışında bir güce tahammül edemez, sadece kendi gücünü meşru görür ve bu nedenle adalet yoluyla konulan her değer haklı ve gereklidir. Dolayısıyla varolanların ölçülebilir, hesaplanabilir ve kullanılabilir birer meta olmasının haklı bir dayanağı vardır. Güç istenci yaşamın gelişmesi, artması ve yeni perspektiflere açılması için varolanı değer olarak belirlemeye devam etmelidir. Heidegger, burada geleneksel metafiziğin öz-varoluş ya da varolan-varolmayan çekişmesinin sona erdiğini bunun yerine varolanların kendilerini güç olarak göstermeleriyle ortaya çıkan yeni bir çekişmenin doğduğunu ifade eder. Konuyla ilgili Heidegger, Nietzsche'nin 1881 ya da 1882 yıllarına ait bir ifadesine işaret eder. Nietzsche şöyle der: "Temel felsefi ilkeler adına dünya egemenlik mücadelesinin devam edeceği zaman geliyor." Heidegger'e göre temel felsefi ilkelerin gizli birliği Nietzsche'nin metafiziğinin temel bileşenlerini oluşturur. Bu metafiziğe dayanarak modern çağın sonlanması yeni bir metafizik tarihini açar. Heidegger'e göre Batı metafizik tarihinin sona ermesiyle birlikte metafizik tamamen farklı bir mücadeleye girer. Mücadele artık varolanlara üstün gelme mücadelesi değildir. Mücadele Varlık'ın hakikati ile varolanların gücü arasında bir meydan okuma halini alır. Varolanlar bizi yegâne güç hiyerarşisi durumunda olan varolanlarla yüz yüze getirir ve Varlık'ı unutmamıza neden olur. Aslında olan şey, Varlık'ın varolanları terk etmesidir. Varlık, varolanları kendi başlarına bırakır ve böylece varlığın kendisini inkâr eder. Bu inkâr en sorulmaya değer şeye, yani Varlık olarak Varlık sorusuna yol açar.⁴⁵ Böylelikle güç istenci ve ebedi dönüşün birlikteliğinin en problemliliği açığa çıkar. Bu birliktelikle insanın Varlık'la kökensel ilişkisi tamamen ortadan kaybolur. İnsan kendini durmak bilmez bir güç istenci olarak görmeye başlar. Yine burada dikkat etmek gerekir ki, Heidegger'in başlangıçtaki güç istenci yorumu bir değişikliğe uğrar. Öncesinde

⁴³ Heidegger, *a.g.e.*138

⁴⁴ Bernhard Radloff, (2008). Machination and the Political in Heidegger's "Mindfulness", *Heidegger Studies*, 24, s. 161

⁴⁵ Heidegger, *a.g.e.* 190,191

Heidegger güç istencini, insanın kendi bilinci üzerinde hâkimiyet kurması olarak yorumlamaktadır. Şimdi ise güç istenci diğer güçler üzerinde baskıcı, dönüştürücü ve ezici bir üstünlük gösterme erkine dönüşmüştür. Bu noktayı biraz daha açmak gerekir. Çünkü Heidegger'in Nietzsche yorumunda güç istenci kavramı ilk ciltten son cilde gelene kadar ciddi bir değişime uğrar.

Heidegger'e göre Nietzsche'nin güç istenci ifadesinde istenç sözcüğü olası yanlış anlaşılmalara maruz kalmıştır. Ona göre, istenç bir şeyi arzulama, dileme türünden bir şey olamaz. Örneğin, bir kitap ya da bir motosiklet istemek bir isteme değildir. Oysa istencin amacı güç olarak belirlendiğinde sadece istencin amacı değil, istencin özsel tanımı da değişir. İstenç kendini aşan bir isteme olduğundan, kendini yeniden oluşturabilme gücüne sahip bir güç olduğu görülür.⁴⁶ Bu, istencin buyruk olma özelliğinde gizlidir. Nietzsche buyurma ile insanın üstün varlığının temel ruh halini anlar. Üstünlük sadece başkalarına karşı değil, aynı zamanda kişinin kendisine karşı da üstünlüğüdür.⁴⁷ O halde isteme, kendi buyruğunun itaatçisi olmak demektir. Burada dileme, istek duyma, arzulama anlamında bir yönelme değil, saf isteme olarak bir şeye yönelme söz konusudur. Nietzsche, istencin buyruk özelliğini sık sık tekrarlar. Ama buyruk bir eylemin gerçekleştirilmesine yönelik bir talimat ya da direktif değildir.⁴⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş'te* "güç istenci buldum, canlının olduğu her yerde ve hizmetkârların iradesinde de efendi olma arzusu" der.⁴⁹ Burada isteme bey olmayı istemedir. Böyle bir isteme hizmet edenin isteminde de vardır. Ama bu hizmetkâr rolünden çıkması anlamında değil, buyruk verip kullanacağı bir şeyin olmasını isteme anlamındadır.⁵⁰ Bununla birlikte, insan burada rastgele dürtüler ve arzular yoluyla şeylere keyfi bir baskı uygulayarak efendi olmaz. Efendi olmak, her şeyden önce, gücün özünün güçlenmesi uğruna kişinin kendisini bir buyruğa teslim etmesi anlamına gelir.⁵¹ Heidegger, Nietzsche derslerinin sonlarında güç istencinin buyurma özelliği üzerinde yine durur, ancak bu kez güç istencinin üstünlüğü ve hâkimiyeti varolanların tümüne yıkıcı ve yok edici bir biçimde yönelmiştir.

Heidegger güç istencinin yıkım metafiziği olduğunu yine Nietzsche'nin metinlerine yönelerek çözümler. *Böyle Buyurdu Zerdüş'tün* girişinde Nietzsche "bakın, size üstinsanı öğretiyorum! Üstinsan yeryüzünün anlamıdır. İstenciniz

⁴⁶ Heidegger, *Nietzsche, Vol. 1, the Will to Power as Art*, 41,42

⁴⁷ Heidegger, *Nietzsche: Vol. III, the Will to Power as Knowledge and Metaphysics*, 151,152

⁴⁸ Heidegger, *Nietzsche, Vol. 1, the Will to Power as Art*, 41

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, (2016). *Böyle Buyurdu Zerdüş'te*, (Çev: Murat Batmankaya), İstanbul: Say, s. 137

⁵⁰ Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, 30

⁵¹ Heidegger, *Nietzsche: Vol. III, the Will to Power as Knowledge and Metaphysics* 228

demeli ki: Üstinsan yeryüzünün anlamı.”⁵² Heidegger'e göre "istenciniz demeli" ifadesi şu anlama gelir: İstenciniz güç istenci olsun. Burada varlığa buyruk verilir ve buyruk güç istenci olduğundan, Varlık bir tür güç istenci haline gelir. Üstinsan olmanın amaç ve anlamının nedeni güç istencidir. Artık amaç kendinde varolan bir şey değildir, amaç değer sözüyle eşdeğerdir. Değer, güç istenci tarafından konulan koşuldur. Öznelliğin en yüksek koşulu kendi mutlak iradesine yetki vermesidir. Böyle bir istenç, bir bütün olarak varlıkların ne olduğunu ortaya koyar ve ilan eder.⁵³ Güç istencinin amacı daha fazla güçtür. Daha öncesinde otoriter bir erk olmayan güç istenci şimdi tam tersine yıkıcı ve hâkimiyet kurucu bir güç haline dönüşür. Burada insanın kendi üzerinde bilinçli bir hâkimiyeti değil, varolan her şey üzerinde sömürücü bir hâkimiyeti söz konusudur. Yine de güç kendisine yeni değerler koymaya devam eder. Çünkü güç istencinde yaşamın artması ve korunması esastır. Oysa Heidegger'e göre her şeye değer biçen bu düşünme biçimi yaşamı yüzeysel ve sığ bir yere dönüştürür. Varolan her şey güç istenci tarafından değerlendirilen ve koşullara göre değerden düşürülebilen nesnelere dönüşür. Heidegger, değerleyici düşüncenin güç istenciyle ilişkilendirilmesinin bir kanıtı olarak *Güç İstenci*'nin 14 numaralı pasajına işaret eder. Nietzsche şöyle der: “Değerler ve bunların değişimi, değerleri koyanların gücündeki artışa bağlıdır.” Bu ifadeden hareketle Heidegger, “güçteki artış”ın gücün öz-güçlenmesi anlamında güç artışı olduğuna dikkat çeker. Güç, kendi özünde ancak hâlihazırda ulaştığı güç düzeyini aşıp üstesinden gelebilirse yoluna devam edebilir. Daha fazla güç olduğu sürece bir güç olabilir.⁵⁴ Geline bu noktada güç istenci biçiminde varolan insan, her şeyin tek ve gerçek hükümdarı olur. İnsan kendini değerleyici güç istenci olarak bütününde varlığın merkezine yerleştirir. Bütün değer biçmeleri ve değerlerin yıkımını güç istencine bağlar. Nietzsche güç istenci ilkesi ile metafiziğin ya da nihilizmin üstesinden gelemez, aksine metafizik bir çıkmazda hapsolür. Heidegger “Nietzsche'nin nihilizm anlayışı nihai olarak nihilisttir”⁵⁵ diyerek, onun başarısızlığını ve karşı çıktığı şeye bağlılığını vurgular.

Sonuç

Heidegger'in Nietzsche'ye yönelimi ve yorumları kendi felsefi ve siyasi düşüncesi ile yakından ilişkilidir. Nietzsche üzerine çalışmalarının başından

⁵² Heidegger, *a.g.e.* 216,217

⁵³ Heidegger, *a.g.e.* 227

⁵⁴ Heidegger, *Nietzsche, vol. IV, Nihilizm, 7*

⁵⁵ Heidegger, *a.g.e.* 22

beri onu metafizik bir düşünür olarak ilan eder. Nietzsche'nin gerçek felsefesini özellikle yayımlanmamış notlarından ve metinlerinden hareketle ortaya koymaya çalışır. Bu uzun ve zorlu yolda Heidegger'in güzergâhı şöyle belirlenebilir: Nasyonal Sosyalizm'le ilişkisi, Nietzsche'ye yönelimi, kendi temel ontolojisinin rehberliğinde Nietzsche'yi anlama ve yorumlama girişimi; ardından düşünsel kavrayışında yaşadığı "dönüş" ve Nasyonal Sosyalizm'le şiddetli bir kopuş içine girmesi ve bunun sonucunda Nietzsche yorumunun seyrinin Varlık'ın hakikati, makineleşme ve yıkım metafiziği yönünde ilerlemesi. Bu süreç, Heidegger'in neden iki farklı Nietzsche ortaya koyduğu ve bu ifadenin içinde barındırdığı düşüncelerin nasıl anlaşılır kılınacağı noktasında bir rehber olarak görülebilir. Ayrıca Heidegger'in Nietzsche yorumunda bu süreci ve değişkenli yapıyı dikkate almak karmaşık ve karşıt düşünceleri anlamak açısından da önemlidir.

Heidegger'in iki farklı Nietzsche ile tanışmamıza yol açan yorumlarının temelinde güç istenci ve ebedi dönüş kavramlarının ayrıcalıklı bir yeri vardır. Her iki kavram Nietzsche'nin felsefesini metafizik bir yapıya büründüren temel kavramlardır. Heidegger'in Nietzsche'ye hem dostane bir tavırla yaklaştığı dönemde hem de eleştirilerini sertleştirdiği dönemde bu iki metafizik kavram merkezi konumdadır. İlk önce Heidegger Nietzsche'yi anlama ve tamamlama çabasıyla yorumlar, sonrasında ise Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'den kopuşu ve Varlık anlayışındaki dönüşü nedeniyle düşünsel bir değişimle birlikte Nietzsche'yi son metafizikçi olarak ilan eder. Nietzsche, Sokrates sonrası filozoflar gibi Varlık'ı ve insanla bağına anlamayan ve sorgulamayan bir düşünürdür. Nietzsche'nin insana güç istenci olarak yüklediği en yüksek değer, insanın varoluş dünyasına büyük bir yıkım ve anlamsızlık getirmiştir.

KAYNAKÇA

- Bernasconi, Robert. (2013). Heidegger, Nietzsche, National Socialism: The Place Of Metaphysics in the Political Debate of the 1930s, In François Raffoul ve Eric S. Nelson (Ed), *The Bloomsbury Companion to Heidegger* (pp. 40-55). London: Routledge
- Carr, David, (1995). The Question of the Subject: Heidegger and the Transcendental Tradition, *Human Studies*,17/4, 403-418
- Fried, Gregory, (2015). *The King is Dead: Martin Heidegger After the Black Notebooks*, In I. Farin and J. Malpas (Eds.). *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, (pp. 45-58). USA: MIT
- Haase, Ullrich, (2007). Δ#κη and *Iustitia*, or: Between Heidegger and Nietzsche, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 38/1, 18-36
- Heidegger, Martin, (1984). *Nietzsche, Vol. II, the Eternal Eecurrence of the Same*, (David Farrell Krell, Trans.), New York: Harper and Row
- Heidegger, Martin, (1993). Letter to the rector of Freiburg University, In Richard Wolin (Ed.). *The Heidegger Controversy: a Critical Reader* (pp. 61-66). Cambridge, MA: MIT
- Heidegger, Martin, (1979). *Nietzsche, Vol. 1, the Will to Power as Art*, (David Farrell Krell, Trans.), New York: Harper and Row
- Heidegger, Martin, (1982). *Nietzsche, Vol. IV, Nihilizm*, (David Farrell Krell and Joan Stambaugh, Ed. And Trans.), San Francisco: Harper & Row
- Heidegger, Martin, (1987). *Nietzsche: Vol. III, the Will to Power as Knowledge and Metaphysics*, (Joan Stambaugh, David Farrell Krell, and Frank A. Capuzzi, Trans.) New York: Harper and Row
- Heidegger, Martin, (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, (Çev. Levent Özşar), Bursa: Asa
- Heidegger, Martin, (1973). *The End of philosophy*, (Joan Stambaugh, Trans.), New York: *Harper & Row*
- Heidegger. Martin, (2011). *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan Ökten), İstanbul: Agora
- Inwood, Michael, (1997). *Heidegger a Very Short Indroduction*, New York: Oxford University
- Krell, David Farell, (2002). Heidegger, Nietzsche, Nazizm, Ahmet Demirhan (Ed.). *Heidegger ve Nazizm* (ss. 137-158). Ankara: Vadi

HEIDEGGER'İN İKİ NIETZSCHE'Sİ
Feyruze CILIZ

Magnus, Bernd, (1970). *Heidegger's Metahistory of Philosophy, : Amor Fati, Being and Truth*, Springer Netherlands: Springer science business media dordrecht

Nietzsche, Friedrich, (2016). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev: Murat Batmankaya), İstanbul: Say

Parra, Jose Daniel, (2019). *Heidegger's Nietzsche European Modernity and the Philosophy of the Future*, Lexington Books: Lanham

Pippin, Robert B. (1991). Nietzsche, Heidegger, and the Metaphysics of Modernity, In Keith Ansell-Pearson (Ed.). *Nietzsche and Modern German thought* (pp. 170-289). London: Routledge

Radloff, Bernhard, (2008). Machination and the Political in Heidegger's "Mindfulness", *Heidegger Studies*, 24

Rockmore, Tom, (1991). *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley: University of California

Schrift, Alan, (1990). *Nietzsche and the Question of Interpretation*, New York: Routledge

Toby. Smith, (2006). *Nililism in Nietzsche, Heidegger and Levinas*, Unpublished Doctoral Thesis Durham University, Durham

Zimmerman, Michael E. (1977). Heidegger and Nietzsche on Authentic time, *Cultural Hermeneutics*, 4/3, 239-264

Zimmerman, Michael E. (2019). Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi, Sadık Erol Er ve Volkan Ay (Eds.), *Heidegger'in Nietzsche'si İçinde*, (ss. 232-255). İstanbul: Ayrıntı

FELSEFENİN DELİLİĞİNE YAKIN DURMAK: DELEUZE, NİETZSCHE VE KHAOSMOS

Barışcan DEMİR*

ÖZ

Deliliği, akli yücelten bir karşıt ya da bir yaşam tarzı olarak değil, farklı semantik olanakları tümüyle tıkayan topolojik bir sınır olarak ele aldığımızda, yalnızca insanların değil, felsefenin de deliliğinden bahsedebilir oluruz. Mutlak kosmos'un yarattığı dehşetten kaçınmak amacıyla mutlak kaos'a yönelen her düşünce, söz konusu semantik olanakları var eden sınırın ötesine ilerlemeyi, dolayısıyla da felsefenin nihilizme boyun eğişini talep etmektedir. Bu bipolar eğilimlerin düşünceyi sürüklediği nihilizmin karşısında felsefenin ayakta kalabilmesinin yegâne yolu, kaos ve kosmos'un simbiyotik ilişkisine odaklanmak, diğer bir deyişle düşünceyi bir kaosmos labirenti olarak kurmaktan geçmektedir. Bu çalışmada, ilkin Nietzsche'nin başlangıçta nasıl böylesi bir kaosmos labirentini inşa etme eğilimde olduğunu, ardından da giderek kosmos'a sırt çevirip düşüncesini mutlak kaos'ta yoğunlaştırdığını göstereceğim. Bu durumu felsefenin deliliğinin bir örneği olarak ele aldıktan sonra, Deleuze'ün Nietzsche yorumuna Apollon'u da dâhil ederek, kaosmos'un diliyle konuşan bir düşüncenin nasıl göstergebilimsel olanaklar yaratabileceğini ortaya koyacağım.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Deleuze, Dionysos, Apollon, kaosmos, değer, anlam, delilik

STANDING CLOSE TO MADNESS OF PHILOSOPHY: DELEUZE, NIETZSCHE AND CHAOSMOS

ABSTRACT

When we consider madness not as an opposite that praises reason or as a lifestyle, but as a topological limit that completely blocks different semantic potentials, we can talk not only of the madness of human being but also the madness of philosophy. Every thought, which tends towards absolute chaos in order to avoid the terror of absolute kosmos desires to move beyond the limit that creates the aforementioned semantic potentials, and thus, desires the submission of philosophy to nihilism. The only way philosophy can survive the nihilism that these bipolar dispositions drive thought into is to focus on the symbiotic relationship between chaos and kosmos; in other words, to establish thought as a chaosmos labyrinth. In this article, I will first show how Nietzsche initially tended to construct such a labyrinth of chaosmos, but then gradually turned his back on kosmos and concentrated his thought on absolute chaos. After taking this position as an example of the madness of philosophy, I will, by incorporating Apollo in Deleuze's interpretation of Nietzsche, illustrate how a thought speaking in the language of chaosmos can create semiotic potentials.

Keywords: Nietzsche, Deleuze, Dionysus, Apollo, chaosmos, value, sense, madness

* Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, bariscandemir01@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3281-4917

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 271-290

Makalenin geliş tarihi: 22.04.2021

Makalenin kabul tarihi: 18.10.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 271-290

Submission Date: 22 April 2021

Approval Date: 18 October 2021

ISSN 2618-5784

Giriş

Foucault, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar*'ı üzerine yazdığı bir değerlendirme yazısında, bize oldukça tanıdık gelmesine rağmen yine de yabancı olmayı başarabilen bir masal anlatır. Bu masalda geçtiği haliyle Ariadne, Theseus'un labirentten çıkmasını beklemekten ve gelip geçen gölgeler arasında onun yüzünü aramaktan bıkmış ve sonunda kendini asmıştır.¹ Böylece, klasik mitte geçen ve Ariadne ile Theseus'u birbirine bağlayan, Theseus'un Minotaurus'u öldürdükten sonra labirentten çıkabilmesinin yegâne koşulu olan ip² kopmuş ve Theseus artık bir ucubeliği yeryüzünden silmek için değil, bu aşırı uyumsuzluğun içinde onunla birlikte kaybolmak için ona doğru ilerlemeye başlamıştır.³ Foucault'ya göre Batı düşüncesinin tüm tarihi böylesi bir pamuk ipliğine bağlıdır ve bu ip koptuğunda da, tanıdık tarih, ona oldukça yabancı gelen bir kalemle yeniden yazılmayı bekleyecektir.⁴ Bu masalın belki de tüm Batı düşüncesinin tarihini yeniden yazdıracak güçte olan tanıdık yabancılığının, klasik modelle Foucault'nun ortaya koyduğu modelin farklı dilleri konuşmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Söz konusu modeller anlam düzeyinde birbiriyle örtüşmemekte, farklı gelecek olanakları yaratacak farklı dizileri hareketlendirmekte ve fonetik bir benzerliğe sahip olsalar bile, neredeyse Newton'ın kuramıyla Einstein'ınki kadar birbirine yabancı olan semantik bütünlere işaret etmektedir.

Foucault'dan esinlenerek Nietzsche için böylesi bir masal yazdığımızı düşünelim. Bu masalda, Nietzsche'nin 27 Aralık 1888'de Fuchs'a yazdığı mektubun akıl sağlığını koruduğu son mektup olmadığını,⁵ hemen ardından Strinberg'e onunla boşanmak istediğini söylemediğini⁶ veya 5 Ocak 1889'da Burckhardt'a kendinin Tanrı olduğunu ya da İtalya kralı Umberto'nun onun oğlu

¹ Michel Foucault, "Ariadne Kendini Astı," içinde *Felsefe Sahnesi - Seçme Yazılar 5*, çeviren. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı, 2004, 179.

² Crete'nin zalim kralı Minos'un Daedalos'a bir zindan olarak tasarlattığı labirent, yarı boğa yarı insan olduğu için ailenin yüzkarası olarak anılan Minotaurus oradan asla çıkamasın diye inşa edilmiştir. Plutarch, *Lives - Volume I*, çeviren. Bernadotte Perrin, Cambridge: Harvard, 1959, Theseus, XVI-XVIII. Ovid, *Metamorphoses - Book I-VIII*, çeviren. Frank J. Miller, Cambridge: Harvard, 1971, VIII, 150-160. Minotaurus'u öldürmek için labirente giren Theseus ise, ailenin yüzkarasını öldürdükten sonra, bu içinden çıkılması mümkün olmayan hapisneden ancak beline bağladığı ve bir ucu girişte bekleyen Ariadne'de olan ip sayesinde kurtulabilecektir. Apollodorus, *The Library II*, çeviren. James G. Frazer, Cambridge: Harvard, 1921, III, X, 7-9.

³ Foucault, "Ariadne Kendini Astı," 180.

⁴ Foucault, "Ariadne Kendini Astı," 180.

⁵ Nietzsche'den aktaran Karl Jaspers, *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?*, çeviren. Murat Batmankaya, İstanbul: Alfa, 2013, 114.

⁶ Nietzsche'den aktaran Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çeviren. İlke Karadağ, İstanbul: Otonom, 2005, 15.

olduğunu⁷ ima etmediğini, kısacası Nietzsche'nin delirmeyerek yaşamına devam ettiğini düşleyelim. Bu durumda, elbette ne Colli ile Montinari'nin Nietzsche'nin el yazısının 4 Ocak 1889'da değiştiğini saptamaları ve bundan sonraki yazılarını tüm eserlere dâhil etmeyip ayrı bir cilt olarak yayımlamaları ne de 7 Ocak 1889'da doktorun Nietzsche'ye "ilerleyen felç" tanısı koyup "Nietzsche'nin işi bitik!" diye yazması söz konusu olacaktır.⁸ Hatta daha da ileri gidelim ve Nietzsche'nin, ona kardeşi Elisabeth'in yardımlarıyla "lanetli filozof" unvanını kazandıran hayali kitap *Güç İstenci*'ni⁹ tamamladığını ve hatta başka eserler de yazdığını; böylece de tıpkı Theseus gibi, kendinden etkilenen düşüncenin geleceğiyle kendisi arasında gerilmiş ipleri kopardığını düşleyelim. Bu düste açığa çıkan model, ne kadar tanıdık olsa da, tüm yabancılığıyla düşünceyi sarsacak ve Nietzsche'den etkilenmiş ya da ona eklemlenmiş olan tarihin, ona yabancı bir kalemlerle yeniden yazılmasını talep edecektir. Bu yeni model, Nietzsche'nin deliliğiyle sonlanan elimizdeki modele kıyasla, doğru veya yanlış ya da iyi veya kötü ikiliklerinin ötesinde, yalnızca tanıdık ve yabancı değerleriyle işaretlenebilir. Nietzsche'nin deliliğinin söz konusu olmadığı bir modelin semantik olanakları, bizi, bizim alışık olduğumuz coğrafyadan bambaşka bir topolojik düzene çağırarak, kendi anlamsal dizilerimiz çoğunlukla orada uçuruma yuvarlanmaktadır.

Nietzsche için deliliğin söz konusu olmadığı bir model, bizim tâbi olduğumuz modele ne kadar yabancıysa, genel olarak deliliğin tuttuğu yer de, düşüncenin kendisine kat ve kat yabancı olan başka bir model olarak belirlemektedir. Delilik, bir yaşam tarzının ya da "biz olmayan"a dair küçülten bir nitelikler toplamının ifadesi değil, göstergibilimsel bir sınırın ifadesidir. Bu sınırın ötesi, ait olduğumuz modelin anlam dizileri için bir uçurumun, yutan bir *khaos*'un¹⁰ yeridir. Deliliğin tanıdık yabancılığı, tüm modellerin semantik yükünü dipsiz bir uçuruma iten bir yer göstericidir. Diğer bir deyişle, buradaki delilik göstergesi, Derrida ve Foucault arasında geçen ünlü tartışmaya sıkışmış olan delilik değildir; çünkü böylesi bir delilik, ne Foucault'nun amaçladığı gibi sesini duyurabilir ne de Derrida'nın iddiasındaki gibi deliliği aklın alanına çekme girişimiyle akıl-delilik ikiliğini yaratan bir çaba olarak işaretlenerek kestirilip

⁷ Nietzsche'den aktaran Pierre Klossowski, *Nietzsche ve Kısırdöngü*, çeviren. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Kabalcı, 1999, 363-365.

⁸ Levent Kavas, "Nietzsche 1888: Bir Yarı Delinin Defterleri" [Video], 9 Nisan 2017, *YouTube*, <https://www.youtube.com/watch?v=0jBzRPXb6UE>, (Son Görüntülenme: 30.03.2021), 5:47-9:15.

⁹ Gilles Deleuze ve Michel Foucault, "Nietzsche'nin Tüm Yapıtlarına Giriş," çeviren. Işık Ergüden, *Cogito* 25 (2001): 236.

¹⁰ Eski Yunancada *khaos*, sonsuz karanlık, uçurum ve kaos gibi anlamlara gelmektedir. H. George Liddell ve Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Oxford, 1996, 1976.

atılabilir.¹¹ Delilik, düşünce modellerinin onun içinde yalnızca düşebileceği, düşlemek ve düşmek arasındaki farka işaret eden bir sınır olarak saf bir *khaos* göstergesidir. Bu anlamıyla Nietzsche'nin deliliğinden bahsetmek için, Derrida'nın naif bir şekilde varsaymak zorunda olduğu gibi ne deliliği kendi yaşamsallığında deneyimlemiş olmamız ne de onun karşısında aklı yücelten bir ikiliğe sıkışmamız gerekir. Nietzsche'nin deliliği bahsi, Deleuze'ün de zarif bir şekilde belirtmiş olduğu gibi, yalnızca Nietzsche'nin eserini mümkün kılan "büyük sağlık"tan çıkışı, diğer bir deyişle eseri kesintiye uğratan, onun devamını olanaksız hale getiren bir ânı,¹² topolojik bir *khaos* çukurunu, düşüncenin onda sustuğu uçurumu imlemektedir.

Düşüncenin olası tüm topolojik dizilimlerinin onda uçuruma düştüğü an ve yer göstergesi olarak delilik, mutlak *khaos*'un bir diğer adıdır. Elbette semantik dizileri farklı bir şekilde karıp geleceğin düşüncesini farklılaştırmayı arzulayabiliriz; hatta belki Nietzsche kadar cüretkârca davranıp "çağın düşmanı" olmak pahasına geleceğe yönelik düşlerimizin merkezinde daima Yeni'yi tutmayı deneyebiliriz,¹³ fakat tek bir koşulla: Delilik olarak mutlak *khaos* Nietzsche de dâhil olmak üzere felsefeye tümüyle kapalı bir bölgeyi imlemektedir. Nietzsche'nin bile, aslında on yıl sonra vefat edecek olmasına rağmen, delirdiği, el yazısının değiştiği, yani mutlak *khaos*'un bölgesine adım attığı anda felsefece işinin bittiğini unutmamamız gerekir. Bu durumda mutlak *khaos*, felsefenin onun yarattığı nihilizm çukuruna düşmeden durması gereken bir sınır bölgesi olarak belirmektedir. Dolayısıyla, bu sınırın berisinde bir yerde, düşünceyi saf sofizmin karanlığından koruyacak bir *kosmos*'u¹⁴ kurmaya ihtiyacımızın olduğunu rahatlıkla itiraf edebiliriz. Elbette düşünce, mutlak *khaos*'la birlikte ne denli nihilizm çukuruna sürükleniyorsa, Hegel'in kapatan-Oluş'undan doğan hatıralar

¹¹ Derrida'nın 1963'te yazdığı "Cogito ve Deliliğin Tarihi" makalesindeki eleştirilerle başlayan bu tartışma, Foucault 1972'de yazdığı "Derrida'ya Cevap" ve "Benim Bedenim, Bu Kâğıt, Bu Ateş" başlıklı makalelerdeki Derrida'ya yönelik eleştirilerle sürdürülmüştür. Derrida'nın ancak Foucault'nun ölümünden yedi yıl sonra "Freud'a Adil Davranmak: Psikanaliz Çağında Deliliğin Tarihi" başlıklı makalesiyle noktalayabildiği bu tartışmanın titiz bir analizi ve Deleuze'ün yapısalılık analiziyle bu tartışmaya nasıl bir katkı yapılabileceğini içeren bir çalışma için bkz: Emre Koyuncu, "Derrida-Foucault Tartışmasını Yeniden Okumak: Foucault'da Dönemleştirme ve Tarihsellik Sorunu," *FLSF* 23, no 2 (2017): 17-35, Erişim Tarihi: Mart 30, 2021, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/804317>.

¹² Deleuze, *Nietzsche*, 16.

¹³ T. Güneş Esgün ve Gülben Salman, "Sunuş: Nietzsche ile Çağı Aşmak: Yeni Bir Yaşama Doğru," içinde *Tanıdık ve Yeni - Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik*, İstanbul: Pinhan, 2021, 8-9.

¹⁴ Eski Yunancada *kosmos*, düzen, muntazamlık ve evren gibi anlamlara gelmektedir. Liddell ve Scott, *A Greek-English Lexicon*, 985.

mezarlığıyla kendi doruğuna ulaşan mutlak *kosmos*'la¹⁵ birlikte de, aynı oranda boğulmaktadır. Felsefe, "mutlak anlamsızlık" ve "taşlaşmış anlam" arasında gidip gelen bu bipolar eğilimlerde değil, *khaos* ve *kosmos*'un simbiyotik ilişkisinde, yani *khaosmos*'ta¹⁶ nefes alabilir. Hegel'in nefessiz bırakan mutlak *kosmos*'unun karşısında felsefe, elbette Artaud'nun Gogh'la sırt sırta verdirdiği Nietzsche gibi, deli olarak yaftalamayı göze alarak harekete geçmeli ve düşünceyi, bir savaştan ya da depremden daha çok sarsmalıdır.¹⁷ Öte yandan burada şu noktayı atlama gerekir: Burada bahsi geçen delilik, semantik dizileri tümüyle uçuruma iten bir model olarak mutlak *khaos*'u değil, çağın egemen geleneğini rahatsız eden devrimci bir gücü imlemektedir. *Kosmos* katılaşmaya başladığında ona sırtını yaslayanlara çılgınca gelecek bir şekilde *khaos*'un dili konuşulmalı, fakat aynı dil deliliğin uçurumuna dönüşmesin diye de kendini bir tür *kosmos* olarak ortaya koymalıdır.

Bu çalışmada ilkin, Nietzsche'nin başlangıçta nasıl bir *khaosmos* labirenti inşa etme eğiliminde olduğu üzerinde duracağım. Ardından, Hegel'le birlikte yükselen mutlak *kosmos* tehdidini savuşturmak için Nietzsche'nin, bipolar bir eğilimle labirentin yapısını değiştirdiği, diğer bir deyişle *khaosmos*'ta açığa çıkan simbiyotik ilişkiden uzaklaşarak düşünceyi adım adım mutlak *khaos*'ta yoğunlaştırdığını göstereceğim. Son olarak da, Deleuze'ün Nietzsche yorumuna Apollon'u da dâhil ederek, *khaosmos*'un diliyle konuşan bir düşüncenin nasıl göstergebilimsel olanaklar yaratabileceğini tartışacağım.¹⁸

¹⁵ Hegel'in mutlak *kosmos* arayışının yarattığı hatıralar mezarlığında Yeni'ye yönelik düşlerin nasıl uyurgezer hale geldiğinin analizi için bkz: Barışcan Demir, "Hegel'in Kapatılan-Oluş'unda Yeri Olmayan *Novum*," *Arkhe-Logos* 10, no 2 (2020).

¹⁶ Burada söz konusu olan *khaosmos*, Deleuze'ün "iki dizinin görelisi olarak yer değiştirmesini ve fazlaşmasını sağlayan paradoksal bir unsur" olarak kavramsallaştırdığı, diziler arasındaki yer değiştirme ve yoğunlaşma ilişkilerini tetikleyen ve bu tetikleyişiyle de düşünceyi söz konusu bipolar uçlardan çıkararak daimi bir ilişkiler ağına dönüştüren unsurdur. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, çeviren. Mark Lester and Crahan Stivale, London: Continuum, 2004, 48.

¹⁷ Antonin Artaud, *Van Gogh*, çeviren. Ahmet Soysal, İstanbul: Nisan, 1991, 11-12, 20 ve 53.

¹⁸ Elbette Deleuze'ün Nietzsche yorumunu farklı bağlamlarda değerlendirmiş olan birçok başka çalışma da söz konusudur. Bunların değerli örneklerinden bazılarını görmek için, Deleuze'ün yazdığı iki Nietzsche kitabı arasındaki farkları inceleyen Tahir Karakaş'ın "Deleuze'ün Nietzsche'si Üzerine" isimli makalesine ya da Heidegger'in ontolojik bir yorumla sınırladığı Nietzsche'nin karşısında Deleuze'ün Nietzsche'sinin etik-politik bir perspektif tuttuğunu savunan Onur Kartal'ın "Ontological and Ethico-Political Readings of Nietzsche: Deleuze versus Heidegger" isimli makalesine bakılabilir. Tahir Karakaş, "Deleuze'ün Nietzsche'si Üzerine," *Cogito* 82 (2016), 250-266. Onur Kartal, "Ontological and Ethico-Political Readings of Nietzsche: Deleuze versus Heidegger," *FLSF* 25, no 2 (2018), 163-180, Erişim Tarihi: Mart 30, 2021, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/804450>.

Nietzsche'nin *Khaosmos* Labirenti

Ampirizm ve Öznellik'in başında Deleuze, "Bir seçim her zaman dışta bıraktıklarıyla ilişkili olarak tanımlanır, tarihsel bir proje mantıksal bir ikamedir."¹⁹ cümlesini kurduğunda, bir felsefi modeli çözümlerken, filozofun içeride tuttuğu unsurlar kadar dışarıda bıraktığı düşmanlara da odaklanılması gerektiğine işaret etmiştir. Bir düşünürün topolojik konumunu, ancak bu içeri ve dışarı dizilerinin ilişkisi verebilir. Hegel'in sistemi, yaşama olumsuzun yükünü yükleyerek onu hareketsiz hale getiren, "koruma" ve "kendine mal etme" amaçlarıyla onu din ve devletle barıştırarak yaşamı olumsuzun hâkimiyetine sokmayı deneyen korkunç bir çaba,²⁰ mutlak *kosmos* arayışının doruğu olarak belirmektedir. Nietzsche'nin geçmişe baktığında gördüğü yaratıklardan belki de en tehlikelisi, dünyayı yutarak onu yalnızca kendi karnında devinebilen bir mezarlık-oluşa²¹ dönüştürmeyi arzulayan bu Leviathan'dan başkası değildir. Hegel'de Varlık, kendisini yalnızca kendi karşısına geçerek olumlamayı başarabilen ve karşıtı olan Hiçlik'ten farksız olduğu için de, kendisini yalnızca olumsuzda olumlayan bir Varlık'tır.²² Varlık ve Hiçlik'in bu şekilde tüm tarihte kurduğu Oluş, tam da bu nedenle bir nihilist-Oluş'tur.²³ Bundan dolayı Deleuze, Nietzsche'yi Nietzsche'nin olabildiğince "dışarı"da tutmaya çalıştığı Hegelci olumsuzlamadan doğan nihilizmin karşısında konumlandırarak, filozofu bir Anti-Hegelcilikle birlikte okumanın kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir.²⁴ Biz de bu çalışmada, Nietzsche'nin yapıtına Deleuze'ün araladığı bu kapıdan gireceğiz.

Nietzsche, Hegel'in yeraltı labirentlerini andıran çıkışsız *kosmos*'unun karşısında *khaos*'a nefes aldırarak bambaşka bir labirenti inşa etmenin yolunu, ilkin trajik olanı diyalektik elinden kurtarmakta bulmuştur. "Modern diyalektik trajik olanı olumsuza, karşıtlığa ve çelişkiye bağlamış, böyle yapmakla da ondan uzaklaşmış"²⁵ olduğu için, Nietzsche'nin diyalektik ötesindeki bir karşıtlığa,

¹⁹ Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, çeviren. Ece Erbay, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008, 7.

²⁰ Gilles Deleuze, "Gilles Deleuze Felsefeden Bahsediyor", içinde İssız Ada ve Diğer Metinler - Metinler ve Söyleşiler 1953-1974, çeviren. Ferhat Taylan, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009a, 226. Gilles Deleuze, Nietzsche ve Felsefe, çeviren. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2010, 208.

²¹ Makalede geçen bu gibi "oluş" vurguları, Deleuze'ün geç dönem çalışmalarında yer alan "hayvan-oluş" ya da "kadın-oluş" gibi kavramsallaştırmalara değil, Hegel'in sözde daimi kıldığı gerçekleşme ve oluşa gönderme yapmak amacıyla kullanılmaktadır.

²² Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 231.

²³ Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, çeviren. Hugh Tomlinson, New York: Continuum, 2006, 173.

²⁴ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 8.

²⁵ Nazile Kalaycı, "Nietzsche'nin Dionysosları: 'Dionysosçu olan nedir?' Sorusunun Yanıtlanamayışı Üzerine," içinde *Tanıdık ve Yeni - Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam ve Kendilik*, İstanbul: Pinhan, 2021, 36.

Apollon ve Dionysos ikilisinin doğurduğu sembolik ilişkiselliğin Sokratesçi düşünceyle karşıtlığına işaret etmesi gerekmiştir.²⁶ Diyalektiğin oluşturduğu labirentte karşıtların, ancak birbirini olumsuzlayarak, diğer bir deyişle birbirinde eriyerek açığa çıkardıkları Oluş'un bir tür kapatan-Oluş olduğunu söylemiştik.²⁷ Bunun karşısında, "Yunan tragedyasının kökenini bir labirent olarak tanımlamak zorundayız"²⁸ diyen Nietzsche'nin, birbirinde erimeyen, kendi özgüllüklerini ve birbirleri karşısındaki konumlarını sabit tutan ve bu nedenle de bir eriyişi değil, saçılan ilişkileri açığa çıkaran ikililerden oluşan bir labirent inşa etmesi gerekmiştir. Bu labirenti oluşturan iki temel unsur, Apollon ve Dionysos'tur.

Kökeni gereği ışığın ve ışığın göz kamaştırdığı kadarıyla da yanılısamanın tanrısı olan Apollon, yaratıcı düşü ve bu düşle oluşturulan kusursuz güzelliği sembolize etmektedir.²⁹ Apollon'un gündelik gerçekliğin üzerine örttüğü Maya perdesi, tıpkı azgın dalgaların kavurduğu bir okyanusun ortasındaki gemicinin kendi cılız gemisinde sakince oturuyor oluşu örneğinde olduğu gibi, gerçekliğin acısını bastıran mükemmel bir "görünüş" ağını imlemektedir.³⁰ Apollon'la birlikte *khaos*'un azgın dalgaları çöl tepecikleri gibi donmakta; gemicinin yutulma korkusu, yerini kumların devinimsizliğine ve düşsel bir *kosmos*'a bırakmaktadır. Nietzsche'ye göre, yaşamın sonluluğundan doğan dehşeti, yarattığı Olympos düşünü "ahlaki yükseklik", "kutsallık", "bedensellik dışı bir manevilik" ve "merhametli bakışlar"la bezeyerek örtbas etmeyi deneyen Homeros, Apolloncu sanatın ilk temsilcisi olarak belirlemektedir.³¹ Homeros'un düşünde açığa çıkan tanrılar, Yunanlıları yalnızca "sonluluk dehşetinden" kurtarmakla kalmayıp aynı zamanda onların yaşamsal değerlerinin üstün bir ayna görüntüsünü de oluşturarak, Yunanlıları haklı çıkarırlar.³² Dolayısıyla düşün kendisi, yarattığı çölü hakikatin ve haklılığın yasasına da dönüştürmüş olur. Böylece Apollon, yaşamın ilahi komedyasını, onun cehennemini perdeleyerek sahnelemekte³³ ve perdenin üstünde kalan donmuş çöl oyununu da acının olmadığı bir hakikat olarak sunmaktadır. Bu perdenin altına bakmaya, yaşamı onda barınan cehennemle birlikte görmeye cüret eden şey ise Dionysos'tur. Esrimenin tanrısı Dionysos, yaratıcı düşte bireyleşenin tümüyle

²⁶ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 13.

²⁷ Demir, "Hegel'in Kapatan-Oluş'unda Yeri Olmayan *Novum*," 11-13.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çeviren. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki, 2005b, 53.

²⁹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 27.

³⁰ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 28.

³¹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 35-36.

³² Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 37 ve 39.

³³ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 27.

yitişini, maya perdesinin gerçekliği üzerine şüphelenmenin dehşetini ve perdenin yırtılışından doğan hazzı sembolize etmektedir.³⁴ Dionysos'un müritleri olan bakkhalar, Apolloncu yaratıcı düşün simgesel ağına yabancı gelen bir dili konuşur;³⁵ acıyı dindiren bu görelî *kosmos* perdesinin ardında devasa bir cehennem, komedyanın ikinci yüzü olan *khaos* yatmaktadır. Böylece Apollon'un dondurduğu dalgalar arasında sakince ilerleyen denizci, Dionysos'un müdahalesiyle hareketlenen dalgalardan yeniden dehşete düşmekte ve kendisi de dalgalarla birlikte hareket kazanmaktadır. Apolloncu sanat tam da bu nedenle görünüşteki kurtuluşu imleyen plastik sanatlar, Dionysosçu sanatsa bu plastikliğe yeniden hareket kazandıran, şeyleri içteki özülle buluşturan müzik olarak anılır.³⁶ Bu şekilde Apollon *kosmos*'un, Dionysos ise *khaos*'un göstergesi olarak değerlendirilebilir hale gelmektedir.

İlk bakışta Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda da Apollon'a sırt çevirerek Dionysos'u öne çıkardığı düşünülebilir, fakat filozofun başlangıcıyla geleceği arasındaki fark tam da burada, *Tragedyanın Doğuşu*'nda *khaos* ile *kosmos*'u birbirine bağımlı unsurlar olarak belirlemesinde yatmaktadır. Dionysosçu sanatı ve onunla birlikte yeniden gelen acıyı, açığa çıktığı ilk anda özgül bir unsur olarak değerlendiren Nietzsche, Dionysos'un görünür olmak için kendisini sahnelemek, deyim yerindeyse kendini anlatmak durumunda kaldığı her noktada, onun da yine Apolloncu simgeselliğe muhtaç olduğunu, çünkü kendini ancak bir simgesellikte aktarabileceğini ifade etmiştir.³⁷ Apollon ve Dionysos'un söz konusu semiyotik ilişkisini ortaya koyan şu pasaj, Nietzsche'nin tragedyayı ilkin bir *khaosmos* labirenti olarak tasarladığının en açık örneklerinden birini vermektedir:

Apollon tekil varlıkları tam da aralarına sınırlar koyarak ve kendini tanıma ve ılımlı olma buyruklarıyla, en kutsal dünya yasaları olarak hep yeniden bu sınırları anımsatarak sakinleştirmek ister. Ancak bu Apolloncu eğilimde, böylelikle biçimin Mısır'daki gibi bir katılıkta ve soğuklukta donup kalmaması için, tek tek dalgalara yollarını ve alanlarını önceden gösterme çabasıyla tüm denizin deviniminin durmaması için, zaman zaman Dionysosçu olanın selleri Apolloncu "istem" in, Helenliği içine tek taraflı hapsetmek istediği tüm küçük çemberleri yıkıp geçmiştir. Dionysosçu olanın ansızın yükselen seli, sonra bireylerin küçük dalga dağlarını sırtına alır, Prometheus'un kardeşi Atlas'ın dünyayı sırtına alışı gibi. Adeta tüm bireylerin atlası olma ve onları geniş omuzlarında yükseğe, daha yükseğe, uzağa, daha uzağa taşıma yollu bu titanca arzu, Prometheusçu olan ile Dionysosçu olanın ortak yönüdür. Aiskhylos'un

³⁴ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 28.

³⁵ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 34.

³⁶ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 116.

³⁷ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 44-45.

Prometheus'u bu bakımdan Dionysosçu bir maskedir; öte yandan daha önce sözü edilen adalet seferinde Aiskhylos, Prometheus'un, baba tarafından Apollon'un, bireleşmenin ve adalet sınırlarının tanrısının, kavrayışlı tanrının soyundan geldiğini ele vermektedir. Böylelikle Aiskhylos'un Prometheus'unun ikili varlığı, hem Dionysosçu hem de Apolloncu doğası, kavramsal bir formüle sokularak şöyle dile getirilebilir: "Varolan her şey haklıdır ve haksızdır ve ikisinde de eşit ölçüde haklı kılınmıştır."³⁸

Khaos'un göstergesi olduğu nihilizmin dehşeti kendisini şiddetli bir biçimde tekrar hissettirdiğinde, Apolloncu *kosmos* göstergesi sınırlar ve kutsal yasalar koymak için devreye girecek, Prometheusça taşıdığı ateşle düşünceyi geçici bir sakinliğe ulaştıracak olan yeni ve ışıltılı bir simgesel perde yaratacaktır. Burada söz konusu olan, azgın dalgaların sakinleşerek katılaşması, *khaos*'un geçici bir *kosmos*'la ehlileştirilmesidir. Bu yeni simgesel modelin düşünceyi tümüyle taşlaştırması, diğer bir deyişle *kosmos*'un mutlaklaşmasından doğacak nihilizmin tehdidi karşısındaysa, Dionysosçu oyun başlayacak ve Apolloncu yeni modele yabancı bir dil konuşularak, katılaştıran dalgalara yeniden hareket kazandırılacaktır. Atlasca sırtlanan bu hareketli dalgalar ise, en nihayetinde kendini yeni bir simgesel düzene, diğer bir deyişle kendi anlamını açığa çıkaracağı yer olan yeni bir modele bırakılacaktır. Burada söz konusu olan da, giderek katılaştıran *kosmos*'ta ona nefes aldırarak olan *khaos* gediklerinin açılışdır. İşte Nietzsche'nin Sokrates'in akılcılığıyla³⁹ başlayan ve Hegel'le birlikte doruk noktasına varan kapatan-Oluş diyalektiğinin karşıtı olarak koyduğu trajedi: *Khaosmos* olarak Dionysos ve Apollon.

Apollonsuz Bir Dionysos ve Felsefenin Deliliği

Nietzsche bir noktadan sonra Hegel'in mutlak *kosmos*'unun karşısında *khaos*'a bir miktar nefes aldirmek için geliştirdiği *khaosmos* labirentini yetersiz bulmaya başlamış ve Dionysos ile Apollon arasında kurduğu simbiyotik ilişkiye mesafe almak, düşüncesini giderek Dionysos'un sembolize ettiği *khaos*'a yaklaştırmak zorunda hissetmiştir. Uzun zaman sonra *Ecce Homo*'da, o gün

³⁸ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 72.

³⁹ Nietzsche'ye göre Sokrates, "her şeyin güzel olması için akla uygun olması gerekir" düsturunu bir estetik ilke olarak ortaya koymuş ve Euripides de Apollon ve Dionysos'u tragedyadan çekerek kendi tanrısı olan Sokrates'i ve onun estetik düsturunu devreye sokup "tragedyanın ölümü"nü gerçekleştirmiştir. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 77 ve 87. *Putların Batışı*'nda ise Nietzsche, Sokrates'in düşünceyi tek bir modele hapsedmek isteyen bu jestini "aklı bir tiran yapmak" olarak adlandırmıştır. Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*, çeviren. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki, 2005a, 23.

Tragedyanın Doğuşu'nda hâlâ önemli bulduğu unsurun, o metinle birlikte Dionysosça ve Apollonca olanın anlaşılması ve Sokratesci akılcılığın örnek *décadent* olarak tanıtılması olduğunu belirtmiş olmasına rağmen, Nietzsche'nin yine de aynı metinle ilgili olarak "...tiksindirici bir Hegel kokusu yayılır ondan."⁴⁰ demiş olması elbette boşuna değildir. Apollon ve Dionysos'un birbirinde erimeyen ikili doğası, kaçınılmaz olarak Hegel'in kapatan-Oluş'unun karşısına bir tür açan-Oluş'u, *kosmos*'tan *khaos*'a ve *khaos*'tan da *kosmos*'a doğru saçılarak ilerleyen bir döngü fikrini çıkartmıştır, fakat Apollon'un talep ettiği geçici durgunluk yine de Nietzsche'yi rahatsız etmekte, bununla Hegel karşısında gerçek bir zafere ulaşamayacağını düşünmektedir. *İnsanca Pek İnsanca*'da "Taş, öncekinden daha da taş."⁴¹ cümlesini kurduğunda, sanki *Tragedyanın Doğuşu*'nda geliştirdiği düşüncelerin, Hegel'in yarattığı katılığı gideremediğini vurgulamakta gibidir. Belki de bu nedenle Nietzsche, artık genel olarak mimarlığı anlamadığımızı, çizgilerin ve figürlerin sembolizmi için fazlaca büyüdüğümüzü, başlangıçta Yunan yapılarında çok daha yüce bir düzen açısından bir anlamın olduğunu, fakat artık bu çokanlamlı değerleri unuttuğumuzu ve güzelliği yalnızca bir maske olarak anladığımızı söylemiştir.⁴² *Tragedyanın Doğuşu*'nda açığa çıkan *khaosmos* labirentinin, tam da böylesi bir Yunan yapısına, bu "çok anlamlı yüce düzen"e işaret etmekte olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz, çünkü onda Dionysos'un imlediği çokanlamlılık, her defasında Apolloncu simgesellikte düzenlenerek anlam kazanmaktadır. Öte yandan Nietzsche, elbette Hegel'in kokusunun sindiği her şeyde, artık taşın öncekinden daha da taş olduğunu ve bizim artık "çokanlamlılık"la "düzen"i birleştiren bu mimariyi anlamadığımızı düşünerek Apollon'a sırt çevirmektedir.

Apollon'a bu sırt çeviriş, Hegel'inkini andıran *kosmos* tasarılarının tümüne savaş açmak pahasınadır. Hegel'i devirmek için, Nietzsche de giderek bipolar bir eğilimle hareket etmekte, Hegel'in mutlak *kosmos*'unu yalnızca *khaos*'u mutlaklaştırarak yok edebileceğini düşünmektedir. Hegel Bütün'ü ortaya koyduğunu iddia ettiğine göre, tüm tarihi yutmuş ve onu hazmetmiş olmalı, bu yemek seçmeyen yutuş ve hazmedişte ise, kaçınılmaz olarak her şeye "Evet" demiş olmalıdır. Deleuze'ün de belirtmiş olduğu gibi, her şeye "Evet" diyen, ilkin nihilizme "Hayır" demeyi unutacaktır.⁴³ Hegel'in dünyayı yiyen, onu kendi Mutlak'ında kuşatan nihilizmi karşısında Nietzsche, yemek seçen en inatçı midelere, hem "Evet" hem de "Hayır" demeyi öğrenmiş olanlara saygı duyduğunu, her şeyi çiğneyip hazmetmenin domuzlara, her şeye "İ-A"

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çeviren. Can Alkor, İstanbul: İthaki, 2003c, 59-60.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Human All Too Human*, çeviren. Marion Faber and Stephen Lehmann, Lincoln: University of Nebraska Press, 1996, 130.

⁴² Nietzsche, *Human All Too Human*, 130-131.

⁴³ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 230.

demeninse yalnızca eşek tinlilere özgü olduğunu söyleyecektir.⁴⁴ Bu noktada Nietzsche'nin yapması gereken şey, bu eşek tinliyi ve onun yarattığı çıkışsız *kosmos*'u defedebilmek pahasına, tanrıyı öldürerek tanrıları diriltmek olacaktır. Plutarkhos'un aktardığı "Büyük Tanrı Pan öldü!" sözü, panteist dünyanın yitişiyle birlikte İsa'nın doğumunu, çok tanrılı evrenin çokanlamlı ölümü ile düşüncenin tanrısal bir tekanlamla kuşatılışını imlemektedir.⁴⁵ Büyük Tanrı Pan öldü ve Tanrı doğdu. Çok öldü ve Bir doğdu. Hegel'in daima çokçulukla alay ettiğini, çünkü çokçulukta felsefenin çocukça bir reddinin barındığını düşündüğünü söyleyen Deleuze, tam da bu nedenle diyalektikte asla yorumun söz konusu olmadığını; diyalektiğin, yorumu, yorumlanmamış belirtilerin gelişimine dair bir anlatıyla karıştırdığını ifade etmiştir.⁴⁶ Anlamaların çeşitliliği ve özün seçimi Hegel'de yalnızca bir görünümdür.⁴⁷ Bu görünümün tümünü kuşatan, onları hatıralar mezarlığına dönüştüren şeyse Hegel'in Mutlak Tin'idir. Dolayısıyla "Büyük Tanrı Pan öldü!" sözü, artık felsefede Hegel'le birlikte doruğuna ulaşan bir tanrının doğumuna, düşünceyi tekanlama kapatmak isteyen bir mutlak *kosmos*'a işaret etmektedir. Hegel'in ardından, artık taş öncekinden daha da taş olmuştur. Onun yarattığı *kosmos*, tüm anlam çokluğunu yalnızca diyalektiğin yorumsuz görünümüne indirgemıştır. *Zerdüş'te* tam da bu nedenle "Tanrı öldü" diyecektir Nietzsche.⁴⁸ İşleyişi tersine çevirmeyi, Tanrı'yı öldürerek tanrıları, tek anlamı öldürerek çok anlamı, Bir'i öldürerek Çok'u diriltmeyi, Hegel gibi "Tek bir tanrı vardır! Benden başka tanrın olmayacak!" diyen bir düşüncenin karşısında, tüm tanrıları güldürmeyi⁴⁹ amaçlamaktadır. Nietzsche, eşekleri sarhoş görmeyi, bekçilerin tanrıdan kuşkulandığını duymayı arzulamaktadır.⁵⁰

Artık Nietzsche'nin düşüncesinde Apollon'a, Hegel kokusunun üzerine sinmiş olabileceği geçici duraklamalara, molalara ve oturup soluklanmalara yer yoktur. Onun deyimiyle, oturmadan ne yazabilen ne de düşünebilen günahkârların karşısında "Yalnızca dolaşan düşüncelerin değeri vardır."⁵¹ Labirentin yapısı değişmektedir. Artık *khaos* koridorlarının görelî *kosmos* duvarlarıyla sarıldığı bir yapıdan değil, durmaksızın dolaşan, hiçbir duvarı ya da zemini tanımayan düşünceler söz konusudur. Dionysos'la açığa çıkan *khaos*

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş'te*, çeviren. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki, 2008, 219. "I-A" Almancadaki eşek anırmasının ifadesidir. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş'te*, 416.

⁴⁵ Kavas, "Nietzsche 1888: Bir Yarı Delinin Defterleri", 24:30-28:05.

⁴⁶ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 8 ve 148.

⁴⁷ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 148.

⁴⁸ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş'te*, 98.

⁴⁹ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş'te*, 205.

⁵⁰ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş'te*, 205.

⁵¹ Nietzsche, *Putların Batışı*, 15.

göstergesi, tüm duvarları yıkmayı, üzerinde durulabilecek tüm yüzeyleri parçalamayı arzulamakta gibidir. Bu nedenle Nietzsche, *Ecce Homo*'da "Ta uçurumların dibine dek taşıyorum bu kutsayan evet-deyişi. ...İşte gene vardık Dionysos'a."⁵² demiş ve kitabını "Çarmihtakine karşı Dionysos..." adıyla imzalamıştır.⁵³ Dionysos'un eşi artık Apollon değil, yalnızca olumlamayı olumlayan Ariadne olmuştur.⁵⁴ Dionysos ise artık, her labirentte yolunu bulan buluşçu insan Ariadne'nin⁵⁵ labirenti olmuştur.⁵⁶ Elbette yalnızca *khaos*'u olumlayan bir olumlama *khaos*'un labirentinde kendi yolunu bulabilir, çünkü Nietzsche'nin "Uzun süre bir uçuruma bakarsan, uçurum da senin içine doğru bakar."⁵⁷ sözünde de açığa çıktığı gibi, ancak bir uçurum aşığı düşünceyi de kendisiyle birlikte bir uçuruma dönüştürebilir. Duvarsız, zeminsiz ve tavansız bir labirentte yol bulmak elbette hiç zor değildir: Yalnızca yıkarak ilerlendiğinden, bir anlamda her yön bir buluştur. Böylece Nietzsche artık yalnızca yıkımın dilini konuşmaya, çekiçle felsefe yapmaya başlayacaktır. "Putları (ki benim için 'ülküler' demektir) devirmek -zanaatım asıl bu benim."⁵⁸ diyen Nietzsche, çekiçle sorular soracak ve yanıt olarak da o ünlü içi boş sesi dinleyecektir.⁵⁹ Artık mutluluk, diğerlerinin kendi batışlarını bulabilecekleri yer olarak açığa çıkan labirentte,⁶⁰ diğer bir deyişle Dionysos'un sembolize ettiği *khaos*'un o dipsiz uçurumundadır.

Çıkışı batışta, zeminsizleştiren bir süzülüşte, "aşağıya, aşağılara, içerilere, hep daha derin derinliklere" açılan bir uçurumda⁶¹ bulan bir düşünce, tıpkı Nietzsche'nin hastalığı gibi "ilerleyen bir felci" çağırıştırır. Apollon'un, diğer bir deyişle geçici duraklamaların göstergesi söz konusu olmaksızın, düşünce *khaos*'un, o dipsiz uçurumun içindeki sonsuz düşüşünde felce uğrayacaktır. "Bir hasta gözüyle daha sağlam kavramlara, değerlere bakmak, sonra da tersine serpilmiş yaşamın doluluğu ve kendine güveni içinden aşağıya, *décadence* içgüdüsünün gizli çalışmasına bakmak, -buydu benim en uzun alıştırmam, benim asıl deneyimim."⁶² sözlerini dile getiren Nietzsche, sanki hastalığıyla felsefesi

⁵² Nietzsche, *Ecce Homo*, 93.

⁵³ Nietzsche, *Ecce Homo*, 123.

⁵⁴ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 236.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çeviren. Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası, 2016, 230.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Dionysos Dityrambosları*, çeviren. Oruç Aruoba, İstanbul: İthaki, İstanbul, 2003b, 77.

⁵⁷ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 90.

⁵⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, 8.

⁵⁹ Nietzsche, *Putların Batışı*, 7.

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çeviren. Oruç Aruoba, İstanbul: İthaki, İstanbul, 2003a, 87-88.

⁶¹ Nietzsche, *Dionysos Dityrambosları*, 15.

⁶² Nietzsche, *Ecce Homo*, 15.

arasındaki ortaklığa işaret etmekte gibidir. Çekiç, bu düşüncede yalnızca yıkmak için kaldırılır. Yalnızca Dionysosça batan bir düşüncede, sırf Hegel'in mutlak *kosmos*'u değil, Apollon'un imlediği tüm görelî zeminler ve duvarlar da yıkılacak, felsefenin yeni olanı dile getirmek için hiçbir şansı kalmayacaktır. Nietzsche, her ne kadar tüm değerleri tersine çevirip yeni değerler yaratmaktan bahsetse de,⁶³ Apollon'u, diğer bir deyişle görelî *kosmos*'ları reddeden bir düşünce, asla çekici ikinci anlamıyla kullanamayacak, yani yeni değerler yaratamayacaktır. Kavas'ın da belirtmiş olduğu gibi, Nietzsche en çok eleştirel, saldırgan ve yıkıcı olduğu noktalarda parlak bir düşünürdür, fakat kurucu, yapıcı ve oluşturucu şeyler yazdığı zaman zırvalamaktadır.⁶⁴ Yeni değerler yaratmak için yeni ve geçici olumsuzlama modellerini kabul etmek, bu değerleri sahnelemek için görelî zeminleri bir platform olarak kullanmak, bu değerleri dile dökmek içinse mutlak olmayan dilsel yapıların içinde konaklamak gerekir. Oysa Nietzsche, hâlâ gramere inandığımız için Eleahlıların formüle ettiği biçimiyle varlık yanılığsından asla kurtulamayacak oluşumuzdan yakınıır⁶⁵ ve gramersiz bir dili, dil yapılarında açığa çıkan görelî *kosmos*'un tümüyle yitişini arzuladığını hissettirir. Böylesi bir dil, bu çalışmanın girişinde de belirtmiş olduğum gibi, yalnızca semantik sınırın ötesindeki bir uçurumda, yani delilik olarak adlandırılan o an ve topolojik çukurda mümkündür. Apollonsuz bir Dionysos'un, diğer bir deyişle mutlak *khaos*'un dili, felsefenin deliliğidir. Nietzsche'nin bu bipolar eğiliminde açığa çıkan unsur, Hegel'in kapatan-Oluş'undan doğan nihilizmin diğer uça kendini gösterişidir.

Khaosmos'un Göstergibilimi

Belki de 1888'in sonlarında yazdığı şiirlerinin arasına "...kanatları olmalı kişinin, uçurumu seviyorsa..."⁶⁶ dizesini ekleme ihtiyacı duymuş olan Nietzsche'nin de mutlak *khaos*'tan doğacak olan nihilizm tehdidini fark ettiği, buraya dalmak için en azından kanatlara, belli duraklama araçlarına ihtiyaç duyduğu düşünülebilir. Öte yandan artık çok geçtir, çünkü Nietzsche düşüncesini neredeyse tümüyle *khaos* göstergesinde yoğunlaştırmakta, mektuplarını Dionysos adıyla imzalamaktadır. Artık im deliliktir. 1889'un başında, filozofa son tanısını koymuş olan doktorun ünlü deyimine benzeterek söyleyecek olursam, deliliğe yakınlığı bağlamında, artık hem Nietzsche'nin hem de felsefesinin işi bitiktir. Oysa *khaosmos*'un diliyle konuşmaya devam eden, diğer bir deyişle

⁶³ Nietzsche, *Deccal*, 95-96.

⁶⁴ Kavas, "Nietzsche 1888: Bir Yarı Delinin Defterleri", 31:32-31:47.

⁶⁵ Nietzsche, *Putların Batışı*, 29.

⁶⁶ Nietzsche, *Dionysos Dityrambosları*, 47.

Apollon'a sırtını dönüp tümüyle Dionysosçu delilikte yoğunlaşmayan bir Nietzsche masalı, önümüze oldukça ilginç göstergibilimsel olanaklar çıkaracaktır. Deleuze Nietzsche'deki bu olanakları yakalamış, fakat bu olanakların yalnızca Apollon'la birlikte tasarlanabileceği konusunda sessiz kalmış ve Dionysos'un ikinci evliliğini olumlamıştır. Deleuze'ün araladığı kapının ardındaki bu müthiş olanakları tıkayan gölgeleri biraz olsun dağıtabilmek adına, labirente Apollon'la birlikte girmeye, Nietzsche'yi tekrar *khaosmos*'un diliyle konuşturmaya cüret etmeliyiz.

Deleuze'e göre Nietzsche'nin projesi, felsefeye "anlam" ve "değer" kavramlarını katmayı, bilgi ideali ve mutlak hakikat arayışının yerine "yorumlama"yı ve "değerlendirme"yi koymayı amaçlamaktadır.⁶⁷ Nietzsche, "şey"ın yerine yalnızca "anımlar ve yorumlar"ı söz konusu etmeyi, bu sayede Foucault'nun da gösterdiği gibi, "...göstergelerin dağıldığı mekânı değiştirerek, eskisinin ona kıyasla yayıldığı ve yok olduğu yeni bir 'derinliği' keşfed(ip)" bu yeni derinlikte tek bir düzlemin olmadığını, derinliğin birbirinin içine geçen katlara sahip olduğunu göstermek istemektedir.⁶⁸ Daha Deleuze'ün Nietzsche'yi topolojinin alanına çeken bu ilk yorumlarında bile belli anlam katmanlarından ve tıpkı yapısalcılardaki gibi uyuşmsal olarak oluşturulmuş göstergesel değerlerden bahsedilmektedir. Nietzsche'de elbette bu belirlemeleri yapmayı sağlayacak işaretler vardır, fakat üstte de belirttiğim gibi, *Tragedyanın Doğuşu*'ndan sonra bu yapısal katmanları görelî *kosmos*'larla buluşturacak olan Apollonik öğelere Nietzsche tarafından sırt çevrilmiştir. Katların ve katmanların, anlam katmanlarına ait derinliklerin ve bu derinlikteki farklara dayalı hiyerarşinin içinde "değer" kavramı, Deleuze göre Nietzsche'nin düşüncesinde hem ilke hem de varsayım olarak belirlemektedir.⁶⁹ Bir diferansiyel öge olarak her değerlendirme, fenomenleri değerlendirirken başvurduğu değerleri varsayarken; değerler de, kendi bakış açılarını takdir eden değerlendirmeleri varsayar.⁷⁰ Böylece belli bir modelde açığa çıkan her değer, bu model için ilişkisel bir ilke olarak belirirken, modeller arası rastlantısal geçişleri sağlayan diferansiyel öge olarak değerlendirme de, hem değerler için bir ilke hem de farklı modellerdeki farklı değerler için varsayımsal bir başlangıç rolü üstlenmiş olur. Dolayısıyla da, diferansiyel öge olarak değerlendirme ya da soybilim, hem rastlantısal olana hem de zorunluluğa işaret edebildiği için, köken veya doğuşu

⁶⁷ Deleuze, *Nietzsche*, 19. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 13.

⁶⁸ Foucault'dan aktaran Gilles Deleuze, "Güç İstenci ve Ebedi Dönüşe Dair Sonuçlar", içinde *İssız Ada ve Diğer Metinler - Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*, çeviren. Ferhat Taylan, İstanbul: Bağlam, 2009b, 187.

⁶⁹ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 13.

⁷⁰ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 13-14.

verdiği kadar fark ve mesafeyi de verebilmektedir.⁷¹ Bu şekilde ne “fenomen” ne de “anlam” kendinde sabitliği barındıran ya da kendiliğinden verili bir unsura indirgenebilir, çünkü artık fenomen yalnızca “mevcut bir kuvvette anlamını bulan bir belirti, bir göstergedir.”⁷²

Böylece Deleuze “Bir şeyin anlamı o şey ile ona egemen olan kuvvet arasındaki ilişki; bir şeyin değeri ise karmaşık bir olgu olarak o şeyde ifade bulan kuvvetlerin hiyerarşisidir.”⁷³ diyebilmiş ve Nietzsche’de anlam ve değer adı verilen göstergebilimsel öğelerin, hem belli modeller için bir zorunluluk taşıyabileceğine hem de başka modellere rastlantısal olarak açılabilmesine işaret edebilmiştir. Bu nedenle Deleuze, Nietzsche’nin ardından artık “hakikat” ve “hata” kavramlarından yalnızca tipolojik ve topolojik unsurlar olarak bahsedilebileceğini; örneğin, hakikat ve hataların hangi *bölgeye* ait olduklarından, *tiplerinin* ne olduğundan ya da onları tasarlayanın *kim* olduğundan bahsedilebileceğini söylemiştir.⁷⁴ Bunun nedeni, belli bir tipoloji için hata sayılan bir unsurun, başka bir tipoloji için hakikat sayılabilesidir. Devenin “Evet”i ile aslanın “Hayır”ının aynı değeri imleyebiliyor⁷⁵ ya da efendinin “İyi”si ile kölenin “İyi”sinin farklı anlamlara gelebiliyor olması⁷⁶ tam da bunun, yani rastlantısal olarak oluşmuş olan güç ilişkilerinin açığa çıkardığı zorunlu anlam modellerinin örnekleri gibidir. Peki, modeller arasında geçici Apollonik duraklamaların, görelî *kosmos*’ların söz konusu olmadığı bir durumda, burada işaret edilen tipolojik ya da topolojik modellere özgü zorunluluğu, diğer bir deyişle egemen kuvvetlerin ilişkisini diğer modellerden nasıl ayırt edebiliriz? Yalnızca Dionysos’a, hep aşağıya, hep daha derin derinliklere açılan bir uçurumda, soluklanabileceğimiz geçici *kosmos*’larımız olmaksızın, hiçbir göstergebilimsel anlamdan, değerden ya da yorumdan bahsedemeyiz.

Deleuze’ün Nietzsche’nin Herakleitosçu oyununu anlatırken üzerinde durduğu unsurlar da bu görelî *kosmos*’lara duyulan ihtiyacı vurgulamakta gibidir. Herakleitos’un Oluş oyununu olumlayan Nietzsche’yi, oyundaki “yeni dünyaları yaratma arzusu”nu vurgulayarak öne çıkaran Deleuze, oyunun iki ânı olduğunu, ilkinin zarların atıldığı, ikincisininse zarların düştüğü an olduğunu ifade ettikten sonra, tıpkı Herakleitos’unki gibi Nietzscheci Oluş’ta da ilkin rastlantının olumlandığını, ardından da zorunluluğun rastlantıda olumlandığını

⁷¹ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 15.

⁷² Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 16.

⁷³ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 22.

⁷⁴ Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, 138.

⁷⁵ Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüş*, 27-28.

⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *On The Genealogy of Morals*, çeviren. Wlater Kaufmann and Reginald J. Hollingdale, New York: Vintage, 1989, 36-37.

söylemiştir.⁷⁷ Yeni dünyaları, yeni semantik ve fonetik modelleri yaratma veya hâlihazırdaki farklı modelleri deşifre etme arzusu elbette her göstergebilimcinin ufkudur. Bu nedenle zarlar atılmalı, rastlantısallığın yeni ile buluşması söz konusu olmalıdır. Öte yandan, bu buluşma, ancak zarlar durduğunda, rastlantısal olarak açığa çıkan “yeni” sahnelendiğinde ve dile getirildiğinde, diğer bir deyişle *khaos* ve *kosmos*’un simbiyotik ilişkisi sağlandığında olanaklıdır. Aksi durumda, zarlar Dionysos’un göstergesi olduğu o uçuruma, aşağıya, aşağılara, daha derin derinliklere düşecek ve asla kaç geldiği bilinemeyecek, tüm olası semantik modeller nihilizme terkedilecektir.

Sonuç

Delilik kavramını bir yaşam tarzı ya da akli yücelten bir düşüklük olarak değil, tıpkı Nietzsche’de olduğu gibi, semantik olanakları tümüyle engelleyen, modellerin üzerinde sahnelenebileceği görelî *kosmos* zeminlerine nefes aldirmayan bir unsur olarak gördüğümüzde, mutlak *khaos*’ta yoğunlaşan her düşüncenin felsefenin deliliğine ulaştığını da fark ederiz. Geçici semantik olanakları bize bağlayan tüm ipleri koparmayı deneyen her felsefe, kopardığı ipleri öncelikle kendi boynuna bağlamış olur. Hegel’in peşinde olduğu mutlak *kosmos*, düşüncenin yeni olana yönelik ilerleyişini nasıl nihilizmin ablukasına alıyorsa, Mutlak Tin’in yarattığı bu mezarlıktan kurtulmak amacıyla mutlak *khaos*’un dipsiz uçurumuna atlamak da, düşünceyi aynı oranda nihilizme boyun eğmeye zorlayacaktır. Bu *kosmos* ve *khaos*’un mutlaklığı arasında gidip gelen bipolar eğilimlerin karşısında, düşünceyi yeni semantik ve fonetik olanakların alanında tutabilmek adına, *khaos* ve *kosmos*’un simbiyotik ilişkisini gözetmeli ve *khaosmos*’un dilini konuşmalıyız.

İlkin böylesi bir *khaosmos* labirenti inşa eden, Dionysos ve Apollon’u birbirinde erimeyen simbiyotik karşıtlıklar olarak ele alan Nietzsche’nin felsefesi, Hegel’in taşıttığı anlam bütünü çatlatabilmek adına, mutlak *kosmos*’u bipolar bir eğilimle diğer uca taşımaya denemiş ve böylece de düşünceyi mutlak *khaos*’a terk etmiştir. Nietzsche’nin felsefeyi içine sürüklemeyi denediği bu yeni eğilim, her ne kadar Hegel’in tuttuğu cephe karşısındaki bir zafermiş gibi görünse de, felsefeyi farklı bir koldan aynı çıkmaza taşıttığı için, düşünce açısından neredeyse Hegel’in arzusu kadar yutucu bir modeli açığa çıkarır. Bu modelde felsefe de ilerleyen bir felç geçirecektir. Tüm semantik duraksama olanaklarını, uçuruma pürüzler ekleyen geçici *kosmos* anlarını, ya da kısaca Dionysos’un Atlasca sırtladığı dalgaların döküleceği Apolloncu düş

⁷⁷ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 40-43.

katmanlarını tümüyle yok saymayı denemek, tıpkı Nietzsche gibi felsefenin de semantik bakımdan hareketsiz hale gelmesi demektir. Felsefenin deliliği, mutlak *khaos*'a doğru ilerleyen düşüncenin önündeki bu çukurda, tüm anlamların, tüm değerlerin ve tüm yorumların yalnızca düşebileceği bu topolojik boşlukta yer almaktadır. Böylesi bir boşlukta, Apollon'la birlikte tutunulabilecek olası tüm duraklama noktaları da dışarıya itilmiş olduğundan, semantik olanaklar felsefeye tümüyle kapanır. Nihilizmin zaferi tam da burada, Hegel'in nihilist-oluşundan bambaşka bir görünümde, yeniden açığa çıkmaktadır; çünkü felsefe artık ne değerleri yeniden değerlendirme ne de yeni yorumlar ya da yeni anlamlar arama isteğine sahip olacaktır. Tüm bu istekler, birer Apolloncu görünüm, yani görelî *kosmos* katmanları olarak, mutlak *khaos*'un kabulünde eriyip gitmektedir.

Bu anlamda, Deleuze'ün Nietzsche'yi "nedir?" sorusunun karşısına "kim?" sorusuyla çıkan sofist Hippias ile eşleştirip bu eşleşmeden doğan hattı savunmakta⁷⁸ bir yönüyle haklı olduğu söylenebilir. Hippias, gelecekte Hegel'le birlikte vücut bulacak olan Sokratesçi anlamı taşıma arzusunun karşısında elbette bir tür saçılmaya ve ilk anlamıyla çekiçle felsefe yapmaya olanak sağlayan "kim?" sorusunu hayata geçirmiş gibi görünür. Peki, ne pahasına? Nietzsche'nin "evet", "kutsal evet" ve "hayır" ya da "köle", "efendi" ve "çocuk" tiplerinde açıkça görülebileceği gibi, "kim?" sorusu elbette düşünce için farklı tipolojik ve topolojik modellerin olanağına işaret etmektedir. Bu olanaklı modeller, kendi farklarıyla birlikte mutlak *kosmos*'u arzulayan her modelin olanaksızlığına işaret ediyor olsa da, modelleri birbirinden ayırmak için söz konusu olan görelî zorunluluk çerçevelerini, diğer bir deyişle geçici *kosmos* düzlemlerini de düşünceye çağırılmaktadır. İşte Hippias'ın ve Nietzsche'nin çekiçle felsefe yaparken gözden kaçırdığı şey, *kosmos*'a tümüyle sırt çevirerek düşünceyi saf sofizmin, diğer bir deyişle yalnızca aşağıların, derinlerin ve duraklama barındırmayan daha derin derinliklerin imlediği mutlak *khaos*'un alanına çekmektir. Eğer semantik olanaklara yer açmak, diğer bir deyişle felsefenin deliliğine yakın durmak istiyorsak, *khaos*'a *kosmos*'u da katarak, diğer bir deyişle *khaosmos*'un dilini konuşarak yol almalıyız. Deleuze'ün, Nietzsche'de Varlık'ı Oluş'la, Çok'u Bir'le ve rastlantıyı da zorunlulukla buluşturma arzusu,⁷⁹ ancak Nietzsche'nin yalnızca Dionysos'la birlikte ilerlemeyi denediği labirente yeniden Apollon'la birlikte girmeye cesaret ederek gerçekleştirilebilir.

⁷⁸ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 71.

⁷⁹ Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 178. Deleuze, *Nietzsche*, 35.

KAYNAKÇA

- Apollodorus. *The Library II*. Çeviren. James G. Frazer. Cambridge: Harvard University Press, 1921.
- Artaud, Antonin. *Van Gogh*. Çeviren. Ahmet Soysal. İstanbul: Nisan Yayınları, 1991.
- Deleuze, Gilles. *The Logic of Sense*. Çeviren. Mark Lester and Charles Stivale. London: Continuum, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche*. Çeviren. İlke Karadağ. İstanbul: Otonom Yayınları, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Çeviren. Hugh Tomlison. London: Continuum, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Ampirizm ve Öznellik*. Çeviren. Ece Erbay. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2008.
- Deleuze, Gilles. "Gilles Deleuze Felsefeden Bahsediyor." İçinde *Issız Ada ve Diğer Metinler - Metinler ve Söyleşiler 1953-1974*. Çeviren. Ferhat Taylan. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009a, 224-227.
- Deleuze, Gilles. "Güç İstenci ve Ebedi Dönüşe Dair Sonuçlar." İçinde *Issız Ada ve Diğer Metinler - Metinler ve Söyleşiler 1953-1974* içinde. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009b, 185-200.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche ve Felsefe*. Çeviren. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yayınları, 2010.
- Deleuze, Gilles ve Foucault, Michel. "Nietzsche'nin Tüm Yapıtlarına Giriş." Çeviren. Işık Ergüden. *Cogito* 25 (2001): 236-238.
- Demir, Barışcan. "Hegel'in Kapatma-Oluş'unda Yeri Olmayan *Novum*." *Arkhe-Logos* 10, no 2 (2020), 165-187.
- Esgün, T. Güneş ve Salman, Gülben. "Sunuş: Nietzsche ile Çağı Aşmak: Yeni Bir Yaşama Doğru." İçinde *Tanıdık ve Yeni - Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021, 7-14.
- Foucault, Michel. "Ariadne Kendini Astı." İçinde *Felsefe Sahnesi - Seçme Yazılar 5*. Çeviren Işık Ergüden, 179-183. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche Nasıl Felsefe Yapıyordu?*. Çeviren. Murat Batmankaya. İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.

- Kalaycı, Nazile. "Nietzsche'nin Dionysosları: 'Dionysosçu olan nedir?' Sorusunun Yanıtlanamayışı Üzerine." İçinde *Tanıdık ve Yeni - Nietzsche'de Aşırılık, Yaşam, Kendilik*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021, 31-52.
- Karakaş, Tahir. "Deleuze'ün Nietzsche'si Üzerine." *Cogito* 82 (2016), 250-266.
- Kartal, Onur. "Ontological and Ethico-Political Readings of Nietzsche: Deleuze versus Heidegger." *FLSF* 25 (2018), 163-180, Erişim Tarihi: Mart 30, 2021, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/804450>.
- Kavas, Levent. "Nietzsche 1888: Bir Yarı Delinin Defterleri" [Video]. 2017, 9 Nisan, *YouTube*. Erişim Tarihi: Mart 30, 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=0jBzRPXb6UE>.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche ve Kısırdöngü*. Çeviren. Mukadder Yakupoğlu. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1999.
- Koyuncu, Emre. "Derrida-Foucault Tartışmasını Yeniden Okumak: Foucault'da Dönemleştirme ve Tarihsellik Sorunu." *FLSF* 23, no 2 (2017): 17-35, Erişim Tarihi: Mart 30, 2021, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/804317>.
- Liddell, H. George ve Scott. Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *On The Genealogy of Morals*. Çeviren. Walter Kaufmann and Reginald J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *Human All Too Human*. Çeviren. Marion Faber and Stephen Lehmann. Lincoln: University of Nebraska Press, 1996.
- Nietzsche, Friedrich. *Deccal*. Çeviren. Oruç Aruoba. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003a.
- Nietzsche, Friedrich. *Dionysos Dityrambosları*. Çeviren. Oruç Aruoba. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003b.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*. Çeviren. Can Alkor. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003c.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Batışı Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*. Çeviren. Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005a.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*. Çeviren. Mustafa Tüzel. İstanbul: İthaki Yayınları, 2005b.

FELSEFENİN DELİLİĞİNE YAKIN DURMAK: DELEUZE, NİETZSCHE VE KHAOSMOS
Barışcan DEMİR

Nietzsche, Friedrich. *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Çeviren. Mustafa Tüzel. İstanbul:
İthaki Yayınları, 2008.

Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren. Mustafa Tüzel. İstanbul:
İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Ovid. *Metamorphoses - Book I-VIII*. Çeviren. Frank J. Miller. Cambridge: Harvard
University Press, 1971.

Plutarch. *Lives - Volume I*. Çeviren. Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard
University Press, 1959.

NIETZSCHEAN TRANSVALUATION OF ESTABLISHED RELIGIOUS VALUES IN D.H. LAWRENCE'S *THE MAN WHO DIED*

Yeşim CARBAN*

ABSTRACT

One of the most influential English writers of twentieth century David Herbert Lawrence makes biblical allusions in his novella titled *The Man Who Died*. Lawrence casts aspersions on the doctrines of Christianity and raises doubts about Christians' established truths in the same way that German philosopher and cultural critic Nietzsche does. That is to say, the main generic affinity which links Lawrence's novella to Nietzsche's theoretical postulations is their comparable outlook on religion. Both of these writers take an unconventional approach to Christianity by means of especially reevaluating Jesus Christ's teachings and sufferings. Furthermore, Lawrence goes as far as ancient Egyptian myths to dig deep into the roots of evil and enables us to analyse moral issues and makes us discover some of the reasons why immoral people or gods cause others to suffer. The events relating to morality in Lawrence's novel can be elucidated through Nietzschean notions, such as three spiritual phases symbolized by "the camel", "the lion", and "the child", "asceticism", "master vs slave morality", "ressentiment", "life and death" and "revenge". In spite of the fact that Nietzsche directs his criticisms particularly to Judaism and Christianity, Nietzschean notions can also be applied to religions like ancient Egyptian ones, which are explored by Lawrence in his novella.

Keywords: asceticism, Jesus Christ, Jews, life and death, morality, religion, ressentiment, revenge

D.H. LAWRENCE'İN ÖLEN ADAM ADLI ESERİNDE YERLEŞİK DİNİ DEĞERLERİN NIETZSCHE ÜZERİNDEN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

ÖZ

Yirminci yüzyılın en etkileyici İngiliz yazarlarından biri olan David Herbert Lawrence *Ölen Adam* isimli kısa romanında İncil'e göndermeler yapar. Lawrence temel Hristiyanlık öğretilerinin sert bir şekilde eleştirisini yaparken ve Hristiyanların yerleşik doğrularına şüpheli bir tavırla yaklaşırken, Alman filozof ve kültür eleştirmeni Friedrich Nietzsche'nin düşünce sistemine yaklaşır. Bir diğer deyişle, Lawrence'ın kısa romanının, Nietzsche'nin konseptleriyle ilişkilendirilmesini sağlayan temel bağ, her ikisinin de dine karşı görüşlerinin karşılaştırılabilir olmasına dayanmaktadır. Her iki yazar da özellikle İsa Mesih'in öğretilerini ve çilelerini tekrar yorumlayarak, Hristiyanlığa karşı, kendi dönemlerinde geleneksel olmayan bakış açıları geliştirmişlerdir. Lawrence, antik Mısır mitlerine kadar giderek kötülüğün kökenine kadar inmeyi hedeflemiştir; bu sayede, ahlaki konuları analiz etmemize ve kimi insanların ya da tanrıların neden diğerlerine acı çektiğine arzusu duyduklarını keşfetmemize olanak sağlamıştır. Lawrence'ın kısa romanında geçen ahlak ile ilgili olaylar, Nietzsche'nin kimi nosyonları vasıtasıyla irdelenebilir; örneğin, "deve", "aslan" ve "çocuk" kavramları ile sembolize edilen üçlü ruhsal evre, "çilecilik", "efendi- köle ahlakı", "hınc", "yaşam ve ölüm" ve "intikam". Nietzsche eleştirilerini direkt olarak Yahudilik ve Hristiyanlığa yöneltse dahi, kendisine ait kavramların, Lawrence'ın da eserinde incelediği üzere, eski Mısır dinlerine bile uyarlanması mümkündür.

Anahtar Sözcükler: ahlak, çilecilik, din, hınc, intikam, İsa Mesih, Yahudi, yaşam ve ölüm.

* Doktora Öğrencisi, Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Doktora Programı, ycarban@dogus.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8452-5247
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2021 Güz, sayı: 32, ss. 291-306 Autumn 2021, issue: 32, pp.: 291-306
Makalenin geliş tarihi: 28.08.2021 Submission Date: 28 August 2021
Makalenin kabul tarihi: 08.11.2021 Approval Date: 08 November 2021
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> ISSN 2618-5784

Introduction

A paper which synthesizes ideas belonging to Nietzsche and Lawrence is supposed to devote itself to religion, and so is this study. So as to find a perfect harmony between these writers' ideas, their reconcilable statements on religion are to be explored. D.H. Lawrence in his novella *The Man Who Died* creates two gripping narratives, while one of which has reference to Jesus Christ, the other one is pertinent to an ancient Egyptian religion about the clashes among the gods named Osiris, Seth, Horus and the goddess Isis. In the first part of the novella, readers are to reflect on the probability with regard to what if Jesus were raised from the dead today, imagining whether he would defend the same values due to which he was crucified or he would believe and act differently. In the second part, on the other hand, another resurrected man, the ancient Egyptian god Osiris, who was brutally murdered by his brother Seth, agonizes over whether life is worth living despite the fact that it is heavy with every kind of malice, through which readers are familiarized with Egyptian religious accounts of good and evil. By the same token, Nietzsche, in his various books, is quite enthusiastic when it comes to criticizing Judaism and Christianity and especially their most devoted members, priests. Throughout the paper, the objective is to represent manifold concepts of religion which are designated as sacred and indubitable by millions of believers in a different way, causing them to be revalued by means of Nietzsche and Lawrence's aesthetically pleasing and ground-breaking viewpoints.

In this short novel written by D.H. Lawrence, one of the main characters, the peasant has a lustrous rooster he has tied by the leg with a cord, which has caused the rooster to lose its clangour afterwards. Even if the cock is subjected to "the hollow chagrin of the cord round his leg"¹, "its glancing of the eye of life, ever alert and watchful, overweening and cautious, and the voice of its life, crowing triumph and assertion"² are in total disagreement with its subjection. While the cock was brooding over its enslavement, "on the same morning, a man awoke from a long sleep in which he was tied up."³ He comes back from the dead, that is to say, the second protagonist is not only literally, but also figuratively a dead man who has lost his desire to exist. He comes to the peasant and his wife's house as a guest after rising from his tomb. One might assert that there is a crucial resemblance between the rooster and the dead man as to their both

¹ David Herbert Lawrence, *The Man Who Died*, 2007, 8, Last Update: June 20,2020, <http://gutenberg.net.au/ebooks07/0700631h.html>

² Lawrence, *The Man Who Died*, 8

³ Lawrence, *The Man Who Died*, 5

feeling nauseous due to their existences' being regulated by the conditions which are not desirable to them. The dead man's loathing his body because of its showing even tiny signs of animation is so intense that Lawrence's descriptions enable readers to feel the dead man's extreme sadness as if this emotion were solid. When he resurrects, his lack of enthusiasm to exist manifests itself: "he resented already the fact of the strange, incalculable moving that had already taken place in him: the moving back into consciousness. He had not wished it. He had wanted to stay outside, in the place where even memory is stone dead."⁴ He resists his state of being alive with all his strength and longs for lapsing into nullity, oblivion and unconsciousness of being dead; nevertheless, he has no other choice but to rise to his feet just like the rooster that has no other option other than remaining in its bondage.

Three Metamorphoses of the Spirit

In his philosophical novel *Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche refers to three metamorphoses of the spirit successively "a camel", "a lion" and "a child". The camel stands for "the weight-bearing spirit", since it kneels down just like camels do and wants to be well loaded with other people's truths, shalls or shan'ts. This spirit then becomes a lion and starts to have designs on fighting with his master who burdens him heavily. At this point, a parallel among these three spirits and the rooster and the dead man in the novel can be drawn. The rooster is not free and it longs for freedom from the domination caused by the peasant that is its master. Nietzsche also mentions another creature which is called "a dragon". Here, the peasant represents the dragon since the dragon might be likened to God or to the people who desire to establish dominion over others. The dragon implies rules, obligations or values imposed on public by society through the agency of customs. God or the dragon or the peasant in this case gives an authoritative command by saying "Thou shalt!" or "Thou shalt not!". In order to get rid of his chains, the lion must struggle, which is also exemplified in the cock's making attempts so as not to be corded. When the rooster was tied by his leg, his "body, soul and spirit were tied by that string."⁵ As Nietzsche explicates, we need the lion "to create itself freedom, and give a holy 'No' even to duty."⁶ The dragon restrains the lion from its having self-mastery, which is quite similar to the peasant's approach toward the poor rooster.

⁴ Lawrence, *The Man Who Died*, 5

⁵ Lawrence, *The Man Who Died*, 4

⁶ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, ed. Bill Chapko, 2010, 25, Last Update: Haziran 20, 2020, <https://www.feedbooks.com/book/172/thus-spake-zarathustra>

D. H. Lawrence wrote to his close friend Earl Brewster, who was an American painter, and confessed the reasons which led him to create this novella which is also called *The Escaped Cock*: "I wrote a story of the Resurrection, where Jesus gets up and feels very sick about everything, and can't stand the old crowd any more - so cuts out - and as he heals up, he begins to find what an astonishing place the phenomenal world is, far more marvellous than any salvation or heaven - and thanks his stars he needn't have a 'mission' any more."⁷ Therefore, the dead man in the novella alludes to Jesus Christ. The dead man says "I gave more than I took, and that also is woe and vanity. So Pilate (Roman procurator of Judea who ordered that Jesus be crucified) and the high priests saved me from my own excessive salvation."⁸ By means of death, Jesus did not only deliver from sins, but also he set free from everything including his faith, his endless self-sacrifice, "his excess,"⁹ his duty, and his mission; he reached his ultimate rest and relief. However, it also suggests Nietzsche's last spirit "the child", since the child symbolizes "innocence, and forgetting, a new beginning, a game, a self-propelling wheel, a first movement, a sacred Yes."¹⁰ As the next step after that of the lion, the spirit who has emancipated from others' "shan'ts", needs to welcome his/her rebirth in the same way Lawrence describes Jesus' resurrection. Nietzsche resumes as follows: "For the game of creating, my brothers, a sacred "yes" to life is needed: the spirit now wills its own will; the one who had lost the world now attains its own world."¹¹

In the novella, the dead man who later comes back to life denotes purity, a new beginning, rebirth, reawakening, a light, freedom, a spring, a brand new outlook and new sentiments. He is actually happy not maybe with his resurrection but with his releasing from his former obligations and duties; he is satisfied with his rejuvenation. He does not only die but is reborn again: "Now I (the dead man) am glad it (public life) is over, and the day of my interference is done. The teacher and the saviour are dead in me; now I can go about my business, into my own single life."¹² He holds that "(He) has not risen from the dead in order to seek death again."¹³ By way of his death, the dead man finds life. Since he is a child again which Nietzsche mentions, he gains new values by breaking away from the old ones which have been taught to him by his God.

⁷ Steve Finbow, "Chapter 5", in *Notes from the Sick Room*, Vol.1, London: Repeater Books, 2017

⁸ Lawrence, *The Man Who Died*, 10

⁹ Lawrence, *The Man Who Died*, 11

¹⁰ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 26

¹¹ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 26

¹² Lawrence, *The Man Who Died*, 9

¹³ Lawrence, *The Man Who Died*, 11

Through stripping himself of his God's instructions and having the intention of finding his own ones, he proceeds to be an "Übermensch" which is the ultimate stage in terms of being a creator. He aims to acquire new meanings and rematch some notions with their new definitions again; this is exemplified in his new outlook on the body: "Risen from the dead, he had realised at last that the body, too, has its little life, and beyond that, the greater life. He was virgin, in recoil from the little, greedy life of the body. But now he knew that virginity is a form of greed; and that the body rises again to give and to take, to take and to give, ungreedily."¹⁴ He becomes cognizant of the fact that asceticism as a religious lifestyle which entails abstention from all kinds of bodily pleasure is also immoderate; while priests intend to desist from the body which is seen as the source of temptation for sinful acts, they fall into the clutches of another form of greed.

Christianity and Asceticism

What is meant here is that Christianity is not actually a doctrine invented by Jesus Christ because Jesus was also a follower of his God; Jesus was regarded as God's incarnation on earth and he endeavoured to do whatever his God ordered him. What makes Jesus particularly important for Christianity and Christians is the fact that he mediated between God and the common people and conveyed God's messages to them. In Lawrence's story, after Jesus resurrects, he releases himself from his commitment to God and whatever God teaches him also loses its importance. Therefore Christ's regarding the body as something temporary or insignificant is replaced by his taking a more positive attitude to it. As Nietzsche suggests, body, contrary to what devoutly religious people believe, is not less valuable than soul:

"Truly, not in afterworlds and redemptive drops of blood, but in the body do they (godlike men) also believe most; and their own body is for them the thing-in-itself. But it is a sickly thing to them, and gladly would they get out of their skin. Therefore they listen to the preachers of death, and themselves preach afterworlds. Listen rather, my brothers, to the voice of *the healthy body*; it is a more honest and pure voice. More honestly and purely speaks the

¹⁴ Lawrence, *The Man Who Died*, 11

healthy body, perfect and squared-off: it speaks of the meaning of the earth.”¹⁵

In the aforementioned quotation about virginity, Lawrence questions Jesus' understanding of God and asceticism. As Nietzsche has argued, one of the biggest lies which Jews and Christians have taught us is asceticism which involves refraining from all kinds of pleasures, but especially from sensual ones due to religious purposes. Severe self-discipline demanded by asceticism is a kind of knowledge which even Jesus of Nazareth acquired by having been taught by his God and Judaism which is chronologically earlier than Christianity. Nietzsche asserts that the idea about restraining oneself from indulging in worldly pleasures is derived from Jewish priests whose outlook on the body is an indication of their debasing life and maybe Jesus was one of their victims as an adherent of some doctrines in Judaism. If one follows other's values, one is bound to suffer, as exemplified in Jesus' anguish. According to Nietzsche, asceticism evokes suffering and it glorifies pain. In the introduction part of his *Genealogy of Morality*, it is maintained that “The priests' remedy for human suffering is the ascetic ideal, the ideal of a human will turned utterly against itself, or self-abnegation for its own sake. Such an ideal seems to express a self-contradiction in as much as we seem to encounter with it life operating against life.”¹⁶ Ascetic ideals of priests have nothing to do with rejoicing life but degenerating it. Jesus' life also seems to give strength to this approach of austerity, since his birth was not “spoilt” by coitus.

The Egyptian Goddess Isis' Story

The second part of the novella *The Man Who Died* makes mention of the ancient Egyptian goddess Isis. Before delving into Lawrencian descriptions of Isis' predicaments in this short novel, it would be beneficial to write briefly about her relatives, since Isis' sufferings revolve around her kinsmen. Isis is the daughter of the earth god Geb and the sky goddess Nut. Her siblings are also deities named Osiris, Seth, and Nephthys. She gets married to her brother Osiris and they get a son whose name is Horus. Osiris is the god of afterlife, death and rebirth, vegetation and fertility in ancient Egyptian religion. The other Egyptian god Seth, Isis and Osiris' brother, due to his harbouring resentment against Osiris' being an esteemed god, makes plans to commit a harmful act and attempts

¹⁵ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 30

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, New York: Cambridge University Press, 1994, 7

to take his brother Osiris' life so that he can be the only king of Egypt. It is also believed that Seth is a god of resentment, disorder and violence in ancient Egyptian religion. Due to the fact that Seth regards his brother and his sister's husband Osiris as the cause of his inferiority and frustration, he kills him. After trapping Osiris in a coffin which is made up of lead, Seth throws it into the Nile. However, Isis finds Osiris' dead body in his chest and because Isis is capable of restoring a dead person to life, Osiris is revived. When Isis brings Osiris back to Egypt, out of resentment, Seth kills him again and tears Osiris' body into small particles and scatters them far away. Isis, as a consequence of her alteration into a bird, gathers those missing pieces and becomes able to unite them as a whole body. As a result of Isis' wrapping his body up, Osiris turns into a mummy and becomes the king of the dead in the underworld.

Master versus Slave Morality

Isis bears resemblance to Jesus of Nazareth with regard to their both being magical healers, helping the miserable, curing the sick and their relatedness to awe-inspiring authorities like kingships, pharaohs and God. Just as Jesus resurrected, so Isis is known to restore the deceased Egyptians and her husband Osiris to life. Nonetheless, Isis', Osiris' and Jesus' lives are destined to be devastated by slave morality or slaves' outlook on life.

Slaves do not necessarily have to be slaves in real terms, which means that gods like Seth can also be driven by slave morality, since slave morality represents envy, pessimism, cynicism, weakness, stagnation, passivity, timidity, inertia, lassitude and resentment to others' success. Since resentment is also a psychological term, its medical definition gains significance here so as to comprehend how slave morality functions. Resentment refers to "deep-seated resentment, frustration, and hostility accompanied by a sense of being powerless to express these feelings directly."¹⁷ For Nietzsche, slaves (the word slave is used figuratively, not literally) are most likely to hold a grudge against their masters, which results from the slaves' inability to possess wealth, power, beauty, fearlessness, superiority, strength, determination, nobility and heroic features, unlike their masters. Instead of striving to have such assets as being strong, slaves sling mud at their masters and glorify whatever their masters renounce. Therefore, while strength is praised in master morality, it is regarded as evil in slave morality. Evil as a notion has started to represent the life the masters lead;

¹⁷ "Resentment," Last Update: August 20, 2021, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/resentment>

slaves have considered themselves good because they are not like the 'evil' masters. In the slaves' understanding, strength is conceived as something unfair, since they think we should be subservient not to our masters but to the only master God. Slave morality asserts that we are all equal and fragile creatures only before almighty God. Slave morality begins with Jews and Jews' dismissing the earth and earthly pleasures as the source of evil, as Nietzsche suggests in *Beyond Good and Evil*: "The Jews – a people 'born for slavery' as Tacitus and the entire ancient world say, 'the people chosen of all peoples' as they themselves say and think – the Jews have achieved that miraculous thing, *an inversion of values*, thanks to which life on earth has had a new and dangerous charm for several millennia: – their prophets melted together "rich," "godless," "evil," "violent," "sensual" and for the first time coined an insult out of the word "world." The significance of the Jewish people lies in this inversion of values (which includes using the word for "poor" as a synonym for "holy" and "friend"): the slave revolt in morality begins with the Jews." ¹⁸ On the other hand, Nietzsche suggests that noble types of men who adopt master morality are value creators and truth determiners; they do not gain their power or take approval from an all-powerful creature like God, they are self-reliant. They obey only themselves and their own desires.

In the Egyptian goddess Isis' story, as Lawrence mentions in his novella, the topic related to slaves' (or herds') resentment for the superior ones is broached. Jesus and Isis or Osiris symbolize master morality in their calling out yes to life, which is shown in their accomplishments, such as their offering a variety of assistances to particularly people in distress. However, Romans who put Jesus to death¹⁹ by nailing him to a cross and gods like Seth who content themselves with causing others to feel sorrow, just because the others think in a different way or the others have strength are typical examples of slave morality. Romans and Jews disapproved Jesus, since Jesus said no to Jews' doctrines. When Jesus declared he was the Messiah by fulfilling the messianic prophecies, neither the Jews nor the Romans believed in him. The leaders of the Jewish establishment and the Romans perceived that Jesus had the charisma which might have led the crowds to launch rebellions against Imperial Rome.²⁰ He started to be conceived by the Romans and the Jews "as in revolt against the

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, ed. Rolf- Peter Horstmann & Judith Norman, New York: Cambridge University Press, 2002, 84

¹⁹ "Romans are to blame for death of Jesus," Last Update: June 20, 2020, <https://source.wustl.edu/2004/02/romans-are-to-blame-for-death-of-jesus/>

²⁰ "Who killed Jesus?," Last Update: June 19, 2020, https://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/history/whokilledjesus_1.shtml

established order”²¹ which was dominant Judaism and its ruling class. For Nietzsche, Jesus was a “naysayer”. Jesus did not desire to think in the same way as the Jews and created Christianity by refusing Judaism.

Nietzsche seemed to consider Christ as a representative of *Übermensch*, since the founding father of Christianity is the only true Christian; Jesus was superior in terms of his being an enthusiastic spokesman for his own virtues. Contrarily, the ones who follow his truths become slaves who are too lethargic to discover and pursue their truths but active enough to cling to another's. As an indication of their resentment, masses consisting of Jews reflected their feelings of failure or inferiority onto Jesus whom they regarded as a threatening force to Judaism. As Nietzsche also touches upon in his philosophical novel *Thus Spoke Zarathustra*, “Be on your guard against the good and just! They would rather crucify those who devise their own virtue - they hate the lonesome ones.”²²

By the same token, slave morality creates an other and detests its own creation or its own perception about otherness. The Egyptian god Seth regards his brother as an other who needs to be eliminated, since slaves do not endeavour to gain power; they humiliate the powerful by means of abominable acts like murder, so that they aim to get rid of feelings of inferiority. Seth becomes the god of envy and chaos, and he does not spend efforts to be a god which has positive characteristics like Osiris who is known as “permanently benign, lively, potent and youthful.”²³ Seth's resentment finds expression in his murder of his brother. Seth's fierce jealousy becomes apparent when he witnesses his brother Osiris' life of robust vitality. Stimulated by slave morality, Seth thinks that Osiris is evil because he is strong, healthy and mighty and therefore Osiris is a kind of person who needs to be destroyed. Since Seth is not robust enough to defeat Osiris in a battlefield, he kills him although the details of the murder are obscure.²⁴ Contrary to warriors, slaves want to be pitied and they fill with abhorrence when nobles like Jesus is passionate about creating his own values or gods like Osiris becomes preoccupied with himself and others' welfare. As a consequence, the interrelation between Osiris and his brother Seth is also

²¹ Friedrich Nietzsche, *The Antichrist*, trans. H. L. Mencken, California: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016, 120

²² Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 55

²³ Donald B. Redford, *The Oxford Essential Guide to Egyptian Mythology*, New York city: Berkley Publishing, 2003, 302-7.

²⁴ Glenn S. Holland, *Gods in the Desert: Religions of the Ancient Near East*, Vol.1, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009, 42

manifested in the relations among Jesus Christ and the Roman authorities in his era.

Life and Death

As mentioned before, Lawrence separates his novella *The Man Who died* into two sections and in both parts he introduces dead men to readers; in other words, whereas in the first part of the novella “the man who died” refers to Jesus of Nazareth, in the second one, the person who is called “the man who died” is Isis’ dead husband Osiris. Both parts, through their protagonists, the men who died, deliberate on the nature of the notions “life” and “death”. In order to grasp how Osiris penetrates to the essence of these notions, his relation with his wife Isis is to be examined exhaustively. Lawrence regards Isis as “the woman of the pure search”²⁵ or “Isis Bereaved”, since Isis still seeks to uncover information about where Osiris’ missing body parts are. She needs to bring his fragments together to form a whole person. To her horror, his body remains incomplete without “the loins of the male Osiris”²⁶ although she succeeds in obtaining his heart, head, limbs and body over a long period of time. Isis has to find “the final clue to him”²⁷ for their reunion. Nonetheless, another prominent detail about their story lies in Osiris’ missing region. Since their son Horus was conceived after his father’s death, Isis must have found dead Osiris’ male copulatory organ which would enable him to have procreative power to impregnate her.

One day, a stranger comes to the temple where Isis lives and with the help of the death wounds through his belly, Isis comes to realize that it is Osiris. Contrary to what can be expected, in Osiris and Isis’ regathering after a long period of separation, readers can not see scenes of jubilation but of woe. The reason behind this is that Osiris is perfectly aware of the fact that a dead man cannot give satisfaction to a woman who is full of life. The chasm between opposing attributes of death and life is conspicuous; while death evokes a malady, sorrow, bygone days, passivity, finitude, abstinence and hopelessness, life is symbolic of hope, desire, insatiability of appetites, animation, and continuation. Osiris does not want to respond to Isis’ longing for their reunion via sexual intercourse, since he thinks that he cannot make her feel the warmth of the sun on her skin through his touch; all he has is the coldness of death. Osiris, aka “the man who died”²⁸ conveys his feelings of anguish as follows while Isis

²⁵ Lawrence, *The Man Who Died*, 22

²⁶ Lawrence, *The Man Who Died*, 17

²⁷ Lawrence, *The Man Who Died*, 17

²⁸ Lawrence, *The Man Who Died*, 22

craves for lovemaking. Consequently, the great difference between life and death manifests itself:

“Dare I come into touch? For this is farther than death. I have dared to let them (men) lay hands on me and put me to death. But dare I come into this tender touch of life? Oh, this is harder... How sensitive and softly alive she (Isis) is, with a life so different from mine! How beautiful with a soft, strange courage, of life, so different from my courage of death! What a beautiful thing, like the heart of a rose, like the core of a flame. Ah! how terrible to fail her, or to trespass on her!... And she saw the ghost of the death in him as he stood there thin and stark before her, and suddenly she was terrified, and she felt robbed. She felt the shadow of the grey, grisly wing of death triumphant... For her again he felt desperate, faced by the demand of life, and burdened still by his death.”²⁹

Both Jesus and Osiris face the dilemma regarding whether death is a relief or life is fulfilling in spite of various difficulties it presents. Osiris, the man who died, observes the common world and “(sees) it still hostile”³⁰; that’s why he thinks spending time alone is more preferable than mingling with the crowd, since the crowd is full of people who are capable of murdering innocents like Osiris. “He (is) haunted by the fear of the outer world. He says to himself: ‘If they (men) can, they will kill us.’”³¹ Osiris is in agony with regard to vices and crimes happening in the real world and so is Jesus Christ who is also “a man who died” in the first part of the novella. For a bizarre reason, according to Lawrence, Christ is not unhappy with being a dead person and his aloneness as a dead person in this phenomenal world. Just as Osiris “rises naked”³² from his coffin, so Christ rises from his tomb. He feels relieved when he leaves the chaotic world behind. In the novella, Jesus gives a beatific smile to the world of which he is no longer the savior:

“I made a mistake. I understand that they executed me for preaching to them. Yet they could not finally execute me, for now I am risen in my own aloneness, and inherit the earth, since I lay no claim on it.”³³

²⁹ Lawrence, *The Man Who Died*, 21-25

³⁰ Lawrence, *The Man Who Died*, 23

³¹ Lawrence, *The Man Who Died*, 24

³² Lawrence, *The Man Who Died*, 24

³³ Lawrence, *The Man Who Died*, 13

The critical question here must be related to the reasons why both Jesus and Osiris died. Nietzsche would have answered this question by saying that they died, actually, they were killed by “despisers of life” due to “the hatred of the good and just.”³⁴ Both Jesus and Osiris are afraid of the world and people when they are alive; living is weary but who applies such negative characteristics like being weary to earth? The answer is simple: priests who belittle the earth but revere heaven which has nothing to do with goodness but which is one of their biggest delusions. As Nietzsche indicates, people who invent fables such as heaven and long for God are “sickly” ones.³⁵ Just like Lawrence, Nietzsche believes that the reason why Jesus suffers to a great extent is because he can not attach enough significance to the earth and earthly pleasures and he places more than enough value on sacrificing himself for others. In Lawrence’s novella, when Jesus resurrects, he realizes how long he has been enduring enormous physical and psychological pain for other people who are actually wicked but call themselves good and just. Jesus would have remained far from the good and just, had he lived longer. Nietzsche, in *Thus Spoke Zarathustra*, grieves over Jesus’ dying too early, even too early to mature his ideas, also alluding to “life” and “death”, which he understands only when there is not any time to live more:

“Believe it, my brothers! He (the Hebrew Jesus) died too early; he himself would have disavowed his doctrine had he attained to my age! Noble enough was he to disavow!... But he was still immature. Immaturely loves the youth, and immaturely also hates the man and earth. Confined and awkward are still his soul and the wings of his spirit. But in man there is more of the child than in the youth, and less of melancholy: better understands he about life and death. Free for death, and free in death; a holy Naysayer, when there is no longer time for Yes: thus understands he about death and life.”³⁶

At this point, it would be beneficial to analyze what Christianity and Judaism consider about life and death for the simple reason that the theme of life and death constitutes the core of Lawrence’s novella. Romans executed Jesus of Nazareth and Jesus himself had no other choice but to offer himself to God in the Crucifixion. In *Human, All too Human*, Nietzsche expounds what were running through in Jews’ and Romans’ minds when the Roman governor Pontius Pilate decided on the execution of Jesus Christ in Jerusalem around the year 30. Nietzsche assumes that Jesus was sacrificed, since somebody had to be the sinner

³⁴ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 62

³⁵ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 30

³⁶ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 62

and that person also needed to compensate for his fault of being the sinner and the chosen person was Jesus himself. While nailing Jesus to the cross, in Nietzsche's opinion, the Romans had these ideas on their minds: "Behold, thou art the lamb that beareth the sins of God."³⁷ Jesus is just a lamb which has been slaughtered as an offering to God in return for all the evil committed by humankind so far.

As Nietzsche indicates in his book *Antichrist*, Jews and Christians have praised death by presenting the idea of *afterworld*. In *Thus Spoke Zarathustra*, he calls despisers of the earth and the body as "the sick and dying" who also "invented the heavenly world"³⁸ By means of regarding *life* and instincts of life "as sinful, as misleading and as full of temptation"³⁹, adherents of these religions have turned their eyes to heaven. Priests have sought happiness in another existence which has come to be called as heaven because they have detested the ones who take great pleasure in living. Therefore, they have made suffering on earth sacred in order to find joy in an unprovable realm. Bizarrely, pious ones are fascinated by the existence of death and saddened by life.

303

The Notion of Revenge

The following discussion is to lay stress on the notion of *revenge* from Nietzsche's point of view and the notion will be applied to Osiris' myth. As stated earlier, the virgin goddess Isis becomes inseminated by her deceased husband Osiris and they give their son the name of Horus. After putting Osiris to death, Seth usurps the throne of Egypt. Nonetheless, Horus, in order to seize control of the throne, opposes his uncle Seth. Needless to say, the main incentive for Horus to challenge his uncle is to take *vengeance*. Although Horus defeats Seth more than once in various competitions, their violent conflict lasts for nearly eight years because of Seth's being favoured by the judge of the competitions and his cunning schemes. However, the rivalry results in Horus' inheriting the kingship. Consequently, Horus not only assumes control of the kingship but also takes revenge of his father Osiris who has been brutally murdered by Seth.

According to Nietzsche, the most dangerous form of revenge is priestly vengefulness and "the most entrenched priestly vengefulness"⁴⁰ is fitting for

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, trans. Reginald J. Hollingdale, Vol.9, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 223

³⁸ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 30

³⁹ Nietzsche, *The Antichrist*, 41

⁴⁰ Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 17

priestly people. According to the aristocratic value equation, "good = noble = powerful = beautiful = happy = blessed."⁴¹ The powerless Jewish priests hated aristocratic values and negated them by claiming that "only the poor, the powerless, the lowly are good; the suffering, the deprived, the sick, the ugly, are the only pious people, the only ones saved, salvation is for them alone... You rich, the noble and powerful, you are eternally wicked, cruel, lustful, insatiate, godless, you will also be eternally wretched, cursed and damned!"⁴² By means of misleading people to believe in their false statements, the Jews had their revenge on the powerful ones.

Nietzsche believes that justice is revenge or vice versa; in justice there is punishment; in punishment there is desire to take revenge. Horus desired to take his father's vengeance but his methods of having revenge were utterly different from those followed by Seth. Horus, in his battle against Seth, chooses to follow aristocratic virtues and proves his being the more powerful one in the battlefield. Nietzsche expresses his admiration for warriors like Horus. However, Seth, because he was not competent enough to defeat his rival, like Jews reversed aristocratic values in a deceitful way, thought that powerful must be destroyed cunningly. Just as the Jews and the Romans mocked (Jesus was made to wear the crown of thorns which is a sign of his being mocked) and ended the life of Jesus Christ because they knew that Christianity might have been strong enough to surpass Judaism, so Seth attempted to ridicule Horus and murdered his brother Osiris because Seth was aware of the fact that they were strong enough to beat him.

Conclusion

All in all, Lawrence and Nietzsche, as two distinguished writers who have changed our understanding of some controversial topics like religion, distrusted everything that people never raised a doubt about their truthfulness. Throughout this paper, it has been shown that both writers question whether Jesus was happy and contended with his life and they think hypothetically about how Christ would have acted if he had come to the earth again. Nietzsche believes that Christ would have "recanted his teaching" had he lived longer, since he was too "inexperienced, immature, naive and even childish"⁴³ during his lifetime and Lawrence states that Christ suffered a lot while he lived and when he

⁴¹ Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 17

⁴² Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 17

⁴³ Raymond Angelo Belliotti, *Nietzsche's Will to Power: Eagles, Lions, and Serpents*, Vol.1, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017, 126

resurrected, he understood the value of life and felt the taste of freedom after releasing himself from his commitments. Even before Jesus' birth, around 2400 BCE, an Egyptian god called Osiris was subjected to a cruel and inhumane treatment by his brother which can be comparable to the violent victimization Jesus Christ underwent during his crucifixion.

NIETZSCHEAN TRANSVALUATION OF ESTABLISHED RELIGIOUS VALUES IN D.H. LAWRENCE'S
THE MAN WHO DIED
Yeşim CARBAN

BIBLIOGRAPHY

- Belliotti, R. Angelo. *Nietzsche's Will to Power: Eagles, Lions, and Serpents*. Vol.1. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Finbow, Steve. *Notes from the Sick Room*. Vol.1. London: Repeater Books, 2017.
- Holland, Glenn S. *Gods in the Desert: Religions of the Ancient Near East*. Vol.1. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale. Vol.9. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *The Antichrist*, trans. H. L. Mencken. California: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.
- Redford, Donald B. *The Oxford Essential Guide to Egyptian Mythology*. New York city: Berkley Publishing, 2003.

306

INTERNET SOURCES

- Lawrence, David H. *The Man Who Died*, 2007. Last Update: June 20,2020. <http://gutenberg.net.au/ebooks07/0700631h.html>
- Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra*, ed. Bill Chapko, 2010. Last Update: June 20, 2020. <https://www.feedbooks.com/book/172/thus-spake-zarathustra>
- "Ressentiment." Last Update: August 20, 2021. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/ressentiment>
- "Romans are to blame for death of Jesus." Last Update: June 20, 2020. <https://source.wustl.edu/2004/02/romans-are-to-blame-for-death-of-jesus/>
- "Who killed Jesus?" Last Update: June 19,2020. https://www.bbc.co.uk/religion/religions/christianity/history/whokilledjesus_1.shtml

FELSEFE-EDEBİYAT SINIRINI İHLAL ETMEK: DERRIDA'NIN METAFOR FİKRİ

Peyami Safa GÜLAY*

ÖZ

Derrida'ya göre felsefe, geleneksel olarak, kendisini edebiyatla bir karşıtlık ilişkisi içerisinde konumlandırmıştır. Bu karşıtlığa göre edebiyat, felsefeye nispetle ikincil bir konumda değerlendirilir. Edebî bir hareket olarak metafor da, bu ikincil konumdan nasibini alır. Böylelikle dışsal bir hareket olarak anlaşılır ve en iyi ihtimalle yardımcı statüsünde kalır. Derrida felsefe ile edebiyat arasındaki bu sınırı doğal değil, kurgusal bir sınır olarak değerlendirme eğilimindedir. Felsefe bu sınırı, bünyesindeki edebî hareketi kendisinden dışlayarak ayrıcalıklı bir konuma yerleşebilmek için çekmektedir. Derrida, metaforun söz konusu sınırı ihlal eden hareketine odaklanarak, felsefenin ayrıcalıklı bir konuma yerleşme girişimindeki aksamayı göstermeye çalışır. Bu aksama felsefi söylemin ancak edebî olanla, metaforik hareketle birlikte açığa çıkabileceğini görünür kılacaktır. Böylelikle Derrida'ya göre metafor, felsefe-edebiyat sınırını ihlal ederek her iki disiplini birbiriyle ilişkiye sokan kurucu bir hareket olarak anlaşılır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Edebiyat, Sınır, İhlal, Metafor.

TRANSGRESSING THE PHILOSOPHY-LITERATURE BORDER: DERRIDA'S IDEA OF METAPHOR

ABSTRACT

Derrida claimed that philosophy has traditionally positioned itself in an oppositional relationship to literature. According to this opposition, literature is evaluated in a secondary position compared to philosophy. Metaphor, as a literary movement, also retrieves its share from this secondary position. Therefore, it is understood as an external act and remains in the subsidiary status. Derrida tends to demonstrate this specific boundary between philosophy and literature as fictional, rather than natural. Philosophy sets this limit in order to occupy a privileged position by excluding the literary movement within it. However, Derrida aims to illustrate the disruption in philosophy's attempt to occupy a privileged position, by focusing on the aspect of metaphor that causes transgression of the aforementioned boundary. Thus, according to Derrida, metaphor is understood as a founding movement that transgresses the philosophy-literature boundary and successfully binds both disciplines.

Keywords: Philosophy, Literature, Boundary, Transgression, Metaphor.

* Arş. Gör. Dr. Gümüşhane Üniversitesi Felsefe Bölümü.

peyamisafagulay@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5776-9895.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

2021 Güz, sayı: 32, ss. 307-320

Makalenin geliş tarihi: 03.09.2021

Makalenin kabul tarihi: 18.10.2021

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

Autumn 2021, issue: 32, pp.: 307-320

Submission Date: 03 September 2021

Approval Date: 29 October 2021

ISSN 2618-5784

“Borges haklıdır: ‘Belki de evrensel tarih birkaç metaforun tarihinden başka bir şey değildir.’”¹

Jacques Derrida, *Şiddet ve Metafizik*.

“İhlal, sınırın her zaman iş başında olduğunu ima eder.”²

Jacques Derrida, *Positions*.

1. Giriş:

Claire Colebrook, *Understanding Derrida* kitabına yazdığı *Edebiyat* başlıklı bölümde, bir iddiada bulunur: Yapısökümün denediği şeylerden biri ikincil, mimetik ya da tamamıyla kurgusal olarak anlaşılan edebiyat kavramını yerinden etmektir.³ Gerçekten de Derrida sıklıkla edebiyatın felsefe karşısında ikincil, hakikate nispetle mimetik ve nihayet gerçek olanın aksine kurgusal olduğuna yönelik geleneksel kanaatleri sorgulamaya yönelir. Bu sorgulama, Derrida'nın hemen her sorgulaması gibi, geleneksel olanın perspektifinden bakıldığında radikal bir noktaya varacaktır: Edebiyat, felsefenin kuruluşunda bizzat bulunur. Böylelikle o felsefeyle ikincil, mimetik ya da salt kurgusal bir statüyle değil, kurucu bir faaliyetle ilişkilendirilir. Derrida'nın felsefe ile edebiyat arasındaki bu kökensel ilişkiyi göstermek için müracaat edeceği kavramlardan biri, metafor kavramı olacaktır.

Derrida metinleri Batı metafizik geleneğini “temel bir zemin/sebep, mutlak bir başlangıç veya kendisinden neşet eden her şeyin kontrol edilip yönetildiği merkez fonksiyonu gören bir Arşimet noktası tesis etmeye matuf süregiden bir çaba”⁴ olarak belirler. Derrida'ya göre bu uzunca bir tarih için değişmeyen, saf hareket ve saf mevcudiyet olarak anlaşılan bir ilkedir.⁵ Metafor kavramından hareketle ve Derridacı bağlamda felsefe-edebiyat ilişkisini anlamaya çalışırken, bu nokta da akılda tutulmalıdır. Söz konusu Derridacı girişimin iddiasına göre felsefe kendisini mutlak bir kökene referansla, saf hareket ve saf mevcudiyet

¹ Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, (çev. P. Burcu Yalım), Metis Yayınları, İstanbul: 2020, s. 125.

² Jacques Derrida, *Positions*, The University of Chicago Press, Chicago: 1981, s. 12.

³ Claire Colebrook, “Chapter Nine: Literature”, (*Understanding Derrida* içinde), *Understanding Derrida*, ed. Jack Raynolds-Jonathan Roffe, Continuum, London: 2004, s. 78.

⁴ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, Bursa: 2008, s. 257. Ayrıca Bkz.: “‘Varlık’ sözcüğü, bu sözcüğün tüm anlamlarında, mevcudiyetle ilişkisi içerisinde belirlenmiştir: ‘Temelin, ilkenin veya merkezin tüm adlarının daima sabit bir mevcudiyeti (*eidōs, arche, telos, energeia, ousia* [öz, varoluş, töz, özne] *aletheia*, aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan vb.) belirttiği söylenebilir.’ Jacques Derrida, “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge, Oyun”, çev. Özkan Gözel, *Toplumbilim*, sayı 10, İstanbul, 1999, s. 166.

⁵ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, (çev. Alan Bass), The Harvester Press, Sussex, 1982, s. 52.

olarak, yani yine saf bir mahiyette kurma arzusunda olmuştur. Bu, aynı zamanda, felsefenin edebiyatla arasında keskin bir sınır çizme ihtiyacını doğuran arzudur da. İşte metafor, söz konusu merkezi ya da her şeye kaynaklık edecek Arşimet noktasını daha kuruluşunda istikrarsızlaştırarak, varsayılan saflığı bozarak, felsefe ile edebiyat arasındaki sınırı ihlal eden bir hareketle işleyecektir.

Peki, Batı metafizik geleneğinin kendisini tek ve saf bir kaynakla ilişkilendirme arzusu, metafor tartışmasına, oradan da felsefe-edebiyat ilişkisine nasıl sirayet eder? Derrida, *Felsefi Metinde Metafor* alt başlığını taşıyan *Beyaz Mitoloji*'de, metaforun ilk sistematik yerleşimini Aristoteles'in önermiş olduğunu söyler.⁶ Bu, önemli bir noktadır. Çünkü Derrida'ya göre daha sonra gelen hiçbir metafor fikri, Aristotelesçi ideali ciddi anlamda yerinden etmeye yönelmeyecek, bilakis, büyük oranda onunla ittifak halinde olacaktır.⁷ Demek ki Aristoteles, felsefedeki geleneksel metafor fikri açısından belirleyici bir referans olarak konumlandırılabilir. Öyleyse, Aristoteles için metaforun felsefi statüsü nedir? Oğuz Cebeci, metafor tartışmalarının tarihini de özetlediği ayrıntılı çalışmasında, bu noktayı aydınlatmaktadır: Aristoteles için metaforun felsefi statüsü, edebiyatın yukarıda kısaca değinilen felsefi statüsü ile aynı kaderi paylaşmalıdır: İkincil, olsa olsa yardımcı olarak değerlendirilebilecek bir statü. Nitekim Aristoteles için en büyük başarı, metaforun “düzgün” bir biçimde kullanılabilmesidir.⁸ Metaforun “düzgün” bir şekilde kullanılması gerektiğine yönelik vurguyu, onun “yerinde” ve “uygun” kullanılmasına yönelik gereklilikler izler.⁹ *Poetika*'da “Çünkü metaforları [...] olur olmaz yerde kullanmak bile bile gülünç duruma düşmekle aynı kapıya çıkar.”¹⁰ diye vurgular Aristoteles. Öyleyse metaforların kullanımları kısıtlanmalıdır. Bu kısıtlamanın nedeni, *Retorik*'te açıklanır: Aksi takdirde metaforlar “uygun” olmaktan çıkıp “aşırılığa” doğru giderler. Onlar, “kurallı ve uygun” terimlerin yanında, ancak, “yarar getiriyorsa kullanılabilir.”¹¹

Aristoteles'in yaklaşımında Derrida'nın en çok yoğunlaşacağı nokta, özellikle vurgulanan “uygunluk” meselesidir. Demek ki asli bir şey vardır, metafor söz konusu asli şeyin dışındadır ve meşruiyetini ancak ona uygunluğu nispetinde kazanabilecektir. Bu “asli şey” noktasına daha sonra döneceğiz. Cebeci, klasik dönemin daha sonraki düşünürlerinin, Aristoteles'in “uygunluk” prensibini sürdürdüklerini aktarır. Böylelikle metafor yakışsız, bulanık ya da

⁶ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 231.

⁷ A.g.e., s. 234.

⁸ Oğuz Cebeci, *Metafor ve Şiir Dilinin Yapısal Özellikleri*, İthaki: 2019, s. 16.

⁹ A.g.e., s. 19.

¹⁰ Aristoteles, *Poetika*, (çev. Ari Çokona-Ömer Aygün), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 2019, s. 66.

¹¹ Aristoteles, *Retorik*, (çev. Mehmet H. Doğan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 2020, s. 168.

vuzuhsuz olandan kaçınması gereken bir şey olarak konumlandırılmış olur.¹² Son olarak, aynı geleneğin on altıncı ve on yedinci yüzyıllara kadar sarktığını göstermek için ilginç bir anekdotu aktarmakta fayda var: Cebeci 1670 yılında, İngiliz parlamentosuna sunulan bir yasa önerisinden bahseder. Öneri, metaforun “aşırı” türlerinin yasaklanmasını talep etmektedir.¹³

“Uygunluk” ve “kullanım” vurguları, bir noktanın anlaşılması açısından önemlidir: Metafor, tarihsel olarak, daima tercihe bağlı bir şey, istenildiği zaman müracaat edilebilen, her zaman hizmete hazır bir yardımcı olarak değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme, metaforu dilin harici bir unsuru olarak tayin eder. Buna göre o, dil için basit bir süs olarak anlaşılabilir. Metaforun tarihi bağlamındaki bu tartışmayı kapatmadan önce, felsefe tarihinden birkaç istisnanın hakkını teslim etmek gerekir: Zeynep Kot Tan, metafor kavramının arkeolojisine ayırdığı çalışmasında birkaç ismin, metaforun dil açısından sentetik değil de organik bir işlevi olabileceğini fark ettiklerini tespit eder. Bunlar on sekizinci yüzyıldan Vico, Kant, Rousseau ve Herder gibi isimlerdir. Ne var ki Tan, söz konusu isimlerin metaforun organik işlevini teslim edebilmekle birlikte, yine de metaforik süreci öznenin güdümüne endekslediklerini not eder.¹⁴ Böylelikle metafor, organik bir işlevi olsa da tercihen müracaat edilebilecek dışsal bir unsur olarak kalmaya devam eder. Halbuki Cebeci, çalışmasının metaforun tarihine ayrılan bölümünün sonunda, metafora yönelik yaklaşımların üç başlık altında incelenmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Söz konusu başlıklardan sonuncusu, metaforun “dil”e ait bir unsur mu yoksa genel olarak insan zihninin işleyişine, yani “düşünce”ye ait bir unsur mu olduğunu tartışma yoluna gidecektir.¹⁵ Ayık da felsefe ile metafor arasındaki ilişkilerin iki bağlamda değerlendirilebileceğini vurgularken, aynı tartışmayı gündeme getirir: Felsefi perspektiften metafor, ilk tahlilde, zaten yukarıda da kabaca tasvir edilmiş olduğu gibi, dilde kullanılan basit bir ifade biçimi olarak düşünülebilir. Fakat metaforun düşünülebileceği bir ikinci bağlam vardır ki, Ayık, söz konusu bağlamın sofistlerden varoluşçulara kadar izlenebilecek bir gelenekte derin tartışmalara neden olduğunun altını çizer. Bu ikinci bağlama göre metaforun, epistemolojik ve ontolojik bir gerçekliği söz konusudur.¹⁶ İşte Derrida'nın metafor fikrini, söz konusu geleneğe

¹² Cebeci, a.g.e., s. 22.

¹³ Cebeci, a.g.e., s. 29.

¹⁴ Zeynep Kot Tan, *Heidegger Sarkacı*, Ketebe Yayınları: 2020, s. 130.

¹⁵ Cebeci, a.g.e., s. 181.

¹⁶ Hasan Ayık, “Düşünce Dile Felsefe ve Metafor”, *MİLEL VE NİHAL İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, Ocak-Nisan 2009, s., 55.

eklemlenebilecek bir şekilde, bu ikinci bağlamda ve özellikle de metaforun ontolojik gerçekliği¹⁷ noktasında konumlandırmak mümkündür.

2.

Cebeci, yayımlandıktan sonra bütün çağdaş metafor incelemeleri için hem bir dönüm noktasını hem de kuvvetli bir referansı ifade eden bir çalışmadan bahseder. Çalışma, George Lakoff ve Mark Johnson'ın 1980'de yayımladıkları, Türkçeye de *Metaforlar* başlığıyla çevrilen kitaptır. Cebeci'nin ifadeleriyle Lakoff ve Johnson, metafor yaklaşımları tasnifinde üçüncü kategoriye dahil edilmelidir: Metafor harici bir dilsel unsur değil, insan zihninin yapılanmasına ait, dolayısıyla kurucu bir özelliktir.¹⁸ *Metaforlar* kitabının dolayımına müracaat etmek, Derrida'nın metafor fikrini anlamak noktasında bize yardımcı olabilir.

Metaforlar'ın çevirmeni kitaba yazdığı önsözde, metaforlara yönelik olan ve Lakoff ve Johnson'ın ayrıldıkları klasik yanlışları, beş temel kabul olarak sıralar:

- 1) Metafor kelimelere has bir niteliktir ve dolayısıyla linguistik bir fenomendir.
- 2) Metafor bir takım sanatsal ve retorik amaçlarla kullanılır.
- 3) Metafor karşılaştırılan iki entite arasındaki benzerliğe dayanır.
- 4) Metafor kelimelerin iradî ve düşünülmüş kullanımındır ve dolayısıyla özel bir yetenek gerektirir.
- 5) Metafor onsuz da yapabileceğimiz bir konuşma figürüdür. Bu yüzden insanî iletişimin ve gündelik düşünme ile akıl yürütmenin ayrılmaz bir unsuru değildir.¹⁹

Bu maddelerin ayrıntıları, elbette bu çalışmanın konusu değil. Bu alıntının sebebi, önce Lakoff ve Johnson'ın ve sonra da Derrida'nın metafor fikirlerini anlamaya çalışırken, metaforun ne olmadığı noktasındaki uzlaşmayı görünür kılmaktır. Lakoff ve Johnson'ın temel tezi, Derrida'nın altına imzasını atabileceği türdendir: "Gündelik kavrama sistemimiz -kendileriyle düşündüğümüz ve eylemde bulunduğumuz terimler- temelde doğası gereği metaforiktir."²⁰

¹⁷ Derrida'nın, "metaforun ontolojik gerçekliği" ifadesinin ilk tahlilde akla gelebilecek anlamına mesafeli yaklaşacağını tahmin etmek zor olmaz. Dolayısıyla bu ifadenin "metaforun kendinde varoluşu" gibi bir anlama değil, "felsefenin imkânı açısından metaforun kurucu rolü" anlamına geldiğini belirtmemiz gerekir.

¹⁸ Cebeci, a.g.e., s. 185.

¹⁹ George Lakoff-Mark Johnson, *Metaforlar*, (çev. Gökhan Yavuz Demir), İthaki: 2015, s. 11.

²⁰ A.g.e., s. 27.

Lakoff ve Johnson bu tezlerini, ilk tahlilde düşünülebileceği gibi felsefi bir zeminden hareketle temellendirmezler. Bu temellendirmeyi, daha çok, gündelik dil kullanımımızdan ve bu kullanımı belirleyen kavramların üretilme süreçlerinden hareketle yaparlar. Bu noktada basit birkaç örnek, meseleyi uzun uzun analiz etmekten daha işlevsel olacaktır. Gündelik dilde, mesela, “iddialarınız savunulamaz” ya da “eleştirileri doğrudan hedefi buldu” gibi ifadeler kullandığımızda, bu ifadeleri mümkün kılan metaforik zeminin çok da farkında olmayız. Fakat bu ifadeler, Lakoff ve Johnson’a göre, ancak “tartışma savaştır” gibi kökensel bir metafordan hareket edildiğinde anlam kazanabilir:

“Fakat TARTIŞMA kısmen SAVAŞ’a göre yapılaşır, anlaşılır, icra edilir ve dile getirilir. Kavram metaforik olarak yapıya kavuşur, eylem metaforik olarak yapıya kavuşur ve neticede dil metaforik olarak yapıya kavuşur.”²¹

Bir başka örnek, belki dünyanın bütün kültürlerinde yaygın olan, yön metaforlarıdır. Lakoff ve Johnson, bu metaforların “iyi olan yukarıda, kötü olan aşağıdadır” şeklinde özetlenebilecek bir kökensel metafordan hareketle mümkün olduğunu iddia ederler. Mesela “bir işin üstesinden gelmek” iyi bir şey, “işlerin baş aşağı gitmesi” kötü bir şeydir.²² Peki neden? İyi olanın yukarıda, kötü olanın aşağıda olmasını gerekçelendirebilecek yasa nedir? Şöyle düşünür yazarlar:

“Bunlara benzer metaforlar düşüncemizde öyle doğal ve yaygındır ki genellikle zihnin fenomenlerinin apaçık ve dolaysız tasvirleri olarak görülür. Metaforik olmaları çoğumuzun fark etmediği bir şeydir.”²³

Lakoff ve Johnson, çalışma boyunca pek çok başka açıklayıcı örnekle, aslında en yalın kavramlarımızın dahi metaforik olarak yapılandıklarını gösterirler. Fakat onların bir kısmını, yine Derrida’nın tereddütsüz onaylayacağı bir ifadeyle, “ziyadesiyle tanıdık olduğu için fark edemeyiz.”²⁴ Tartışmayı şöyle toparlar Lakoff ve Johnson:

“Gördüğümüz gibi, metaforlar doğaları itibarıyla kavramsaldır. En önemli anlama araçlarımız arasındadırlar. Ve sosyal ve politik gerçekliğin inşasında merkezî bir rol oynarlar. Fakat yine de onlar genellikle felsefe içinde ‘sırf dil’ sorunları olarak görülür ve metaforla ilgili felsefi tartışmalar onların kavram doğaları, anlamaya katkıları, yahut kültürel gerçeklikteki fonksiyonları üzerine odaklanmaz. Filozoflar bunun yerine metaforlara olağanüstü/olağandışı muhayyel

²¹ A.g.e, s. 30.

²² A.g.e., s. 43.

²³ A.g.e., s. 58.

²⁴ A.g.e., s. 77.

yahut poetik linguistik ifadeler olarak bakma eğilimindedir ve tartışmaları bu ifadelerin *doğru* olup olmadığı sorunu etrafında döner.”²⁵

Bu ifadeler, Derrida'nın üzerine gideceği noktanın genel bir çerçevesi olarak okunabilir: Felsefe, edebiyatla arasına çektiği sınırı koruyabilmek için, kavramlarla metaforlar arasında net olarak bulunduğunu düşündüğü farktan istifade eder. Buna göre kavramlar, doğal düşünce içeriklerini taşırlar. Metaforlarsa ancak söz konusu doğal içerikleri açığa çıkarmak için, sadece yardım gerektiğinde devreye sokulan ikincil unsurlardır. Demek ki metaforların “uygun” olması gereken şeyler, kavramların taşıdığı doğal düşünce içerikleridir.

Derrida, dolayısıyla, metaforların felsefi söylemde doğanın hakikat ve mevcudiyetine dönen bir hareket olarak belirlendiklerini düşünür.²⁶ Onlar, otoritesi asla sorgulanmamış bir felsefi gelenek tarafından “doğal” olan düşüncenin içeriğini temsil etmekle yükümlü olarak görülmüştür.²⁷ Metaforları “doğal düşünce içeriğinin temsilinden ibaret” gören ve bunu, söz konusu doğal düşünce içeriklerinin otoritelerini -Derrida'ya göre-sorgulamadan yapan gelenek, Derrida'nın mevcudiyet metafiziği olarak adlandırdığı gelenektir. Bu gelenekte metaforları sınıflandırmanın ölçütleri, sorgulanmamış, fakat sorgulanması gereken bu felsefi söylemden alınmıştır Derrida'ya göre.²⁸ Çünkü ancak bu sorgulama, mevcudiyet metafiziğinin, dolayısıyla da geleneksel anlamıyla felsefi söylemin edebî olan üzerindeki varsayılan tahakkümünün istikrarsızlığını görünür kılabılır. Derrida'nın yapmaya çalışacağı şeyi, bu sorgulamanın bir örneği olarak okumak mümkündür. Yine de, Derrida bağlamına geçmeden önce, son bir durak olarak Stephen Pepper'ın *Felsefede Metafor* başlıklı metnine bakmak, tartışmayı Lakoff ve Johnson'ın taşıdığı bağlamda biraz daha açmak açısından faydalı olabilir. Pepper filozofun felsefi kuramını inşa ederken, herhangi bir insanın bir problemle karşılaştığında verdiği tepkiye benzer bir tepki verdiğini düşünür. Buna göre tıpkı bir insanın bir problemle karşılaştığında geçmiş deneyimlere müracaat etmesi gibi, filozof da şeylerin doğasını anlamaya çalışırken geçmişe müracaat eder ve sonunda bir yerden başlamakta karar kılar. Bu başlangıçtan hareketle yaptığı çıkarımları yol gösterici kavramlar olarak geneller. Pepper'a göre bu başlangıç, filozofun kök metaforunu da kapsayan bir başlangıçtır.²⁹ Felsefenin, Derrida'nın daha sonra gündeme getireceği bazı meşhur (güneş ve doğal ışık gibi) metaforları, rahatlıkla bu türden kök metaforlar olarak anlaşılabilir. Nitekim Pepper metninde,

²⁵ A.g.e., s. 209.

²⁶ Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 244.

²⁷ A.g.e., s. 233.

²⁸ A.g.e., s. 224.

²⁹ Stephen Pepper, “Introduction: Metaphor in Philosophy”, *The Journal of Mind and Behavior*, Vol. 3, No. 3, 1982, s. 199.

Kuhn'un bilimsel paradigmlar ile metaforlar arasında kurduğu bağlantıya başvurarak, arada ciddi bir fark olmadığını göstermeye çalışır. Kuhn'a göre bilimsel prosedürlere yol gösteren kavramsal modeller olarak paradigmlarla dünya hipotezlerine yol gösteren metaforlar arasında, birincilerin daha sınırlı bir kapsama sahip olmaları dışında, radikal bir fark yoktur.³⁰ Pepper, biraz önce Lakoff ve Johnson'ın iddia ettikleri şeyi tekrarlayarak, bazı metaforların metafor olduklarının fazlaca aşinalıktan kaynaklanan bir unutulmaya maruz kaldıklarını düşünür.³¹ İki farklı metinde tekrarlanan bu iddiayı, aynı şekilde, Derrida'nın *Beyaz Mitoloji*'sinde de bulmak mümkün: Derrida, kendisini edebi metafordan daha üstün, daha imtiyazlı bir noktada konumlandıran felsefi hakikatlerin aslında metafor oldukları unutulmuş metaforlar olduklarını göstermek için, Nietzsche'nin meşhur ifadelerini alıntılar. Buna göre hakikatler, "uzun bir kullanımdan sonra kanonik hale gelmiş" seyyar metafor ordularından ibarettirler.³² Öyleyse felsefi hakikat rejimlerine göre gerçek anlamla eşdeğer olarak düşünülebilecek ilkel içerik, henüz metaforik değildir. O, ancak felsefi söylem onu dolaşıma soktuğu anda metaforik hale gelir. Ne var ki aynı anlam, söz konusu dolaşıma girmeden de varlığa gelemez. Demek ki ilk anlam ile ilk yer değiştirme, ilk anlamla onun metaforu, eşzamanlıdır. Fakat, diye düşünür Derrida, bu eşzamanlılık zamanla unutulur ve ilkel anlamla onun açığa çıkışı arasında sanki bir mesafe varmış gibi davranılır. Felsefe kendi içinde sürüklenen bir metaforizasyon sürecidir, fakat felsefi kültür başlangıçtaki bu işbirliğini siler.³³

Derrida'nın bu son ifadeleri, bizi onun kurucu metafor fikrine iyice yaklaştırmaktadır.

3.

Derrida önce Lakoff ve Johnson'ın, sonra da Pepper'ın katkı sundukları tartışmayı, şaşırtıcı olmayacak bir şekilde, daha radikal bir noktadan tartışır.³⁴ Bu radikal seviyeyi anlayabilmenin yolu, öncelikle, Derrida'nın felsefi kuramları tartışılmaz hakikatler bağlamında değil, söylem bağlamında değerlendiriyor oluşunu fark etmekten geçer. Derrida'ya göre filozoflar söylemlerini, tıpkı Pepper'ın tasvir ettiği tabloda olduğu gibi, şahsen tercih ettikleri ve kendisinden hareket ettikleri bir başlangıç noktasına referansla kurarlar. Felsefi hakikat

³⁰ A.g.e., s. 204.

³¹ A.g.e., s. 199.

³² Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 217.

³³ A.g.e., s. 211.

³⁴ Lakoff ve Johnson ile Pepper'ın çalışmalarının "katkı" olarak değerlendirilmesinin sebebi, *Beyaz Mitoloji*'nin her iki metinden de önce yazılmış olmasıdır. Lakoff ve Johnson'ın *Metaforlar*'ı 1980'de, Pepper'ın çalışması 1982'de yayınlanmıştır. *Beyaz Mitoloji*'nin yayın tarihi ise 1971.

söylemleri, dolayısıyla felsefenin dili, ancak bu inşa süreciyle birlikte mümkün olmakta, açığa çıkmaktadır. Filozoflar her ne kadar bu başlangıç noktasını saf bir Arşimet noktası kılmaya çalışsalar da, bu nokta hiçbir zaman tekil olamaz ve daima çoğul bir ilişkiyi ifade eder. Derrida'nın göstereceği şey, bu insanın sonradan değil, daha başlangıcı itibarıyla bünyesinde metaforik bir hareketi barındırması olacaktır. Bu gösteri için *Beyaz Mitoloji*'de seçilen birkaç örnekten biri güneş, diğeri de güneşle benzer bir işlevi yerine getirecek olan doğal ışık metaforlarıdır.

Öncelikle metaforun klasik felsefi gelenekte hakiki olanın kendisi olarak değil, sadece temsilcisi olarak konumlandırıldığını hatırlamak gerekir. Daha önce belirtildiği gibi metafor, doğal olan düşünce içeriğini temsil etmekten ibaret olan görevini “uygun” bir şekilde yapmalıdır. Peki kurucu, “nihai duyusal nesne” olarak konumlandırılan, “felsefi dilde doğal olanı temsil eden” güneş metaforu için de aynı temsil işlevi geçerli midir?³⁵ Derrida'nın ifadeleriyle güneş metaforu her şeyin etrafında döndüğü, her şeyin kendisine döndüğü kurucu baba figürü olarak rol alır felsefi söylemde.³⁶ Fakat bu noktada bir sorun, üstelik rahatlıkla tespit edilemez mi? Eğer metaforun işleyişi bir temsilden ibaretse, eğer metafor asla hakiki olanın yerine geçemiyorsa, kurucu metafor olarak güneş metaforunun da yine bir şeyin metaforu olması gerekmez mi? Güneş metaforu hangi doğal içeriğe uymakta, hangi “asli” şeyi temsil etmektedir? Ne var ki, güneşin neyin metaforu olduğu, hangi kökeni temsil ettiği asla söylenmez. Güneş, felsefi söylem onu hakikatin temsilcisi olarak belirleyerek dolaşıma soktuğunda, yani aslında “felsefeyi başlatan hareketle birlikte” metafor haline gelir. Derrida'nın iddiası, felsefeyi başlatan bu hareketi baz alarak, felsefenin daima bir metaforizasyon süreci olarak şekilleneceği olacaktır.³⁷ Demek ki düşünce daha dile gelme, dilin ışığına çıkma ihtiyacı belirlediği anda, yani aslında başlangıçta, metafora düşer.³⁸ “Eğer başlangıçtaki güneş bile doğal değilse”, diye sorar Derrida, “geriye doğal ne kalır?”.³⁹ Felsefi söylemi mümkün kılan, felsefi söylemi onun dışından değil bizzat içinden belirleyen metaforizasyon süreci, böylece, metaforun bütün karakteristiğiyle felsefi bir işlem olduğunu da göstermiş olur.⁴⁰ Demek ki başlangıçta metafor vardır. Varlık sahnesi, metaforla açılır.

Derrida, Descartes'ın doğal ışığı için de aynı akıl yürütmenin geçerli olabileceğini belirtir. Kurucu güneş *metaforu* için geçerli olan şey, Descartes'in “doğal ışığı” için de geçerlidir. Bu ışık belirlenen her mevcudiyetten önce, her temsili fikir için bir eter görevini üstlenir. Ne var ki hiçbir zaman Descartesçi

³⁵ Derrida, *Margins of Philosophy*, s. 251.

³⁶ A.g.e., s. 243.

³⁷ A.g.e., s. 211.

³⁸ A.g.e., s. 233.

³⁹ A.g.e., s. 251.

⁴⁰ A.g.e., s. 219.

radikal şüphenin konusu olmaz.⁴¹ Doğal ışık belirlenen her mevcudiyetten “önce” ise, her şeyi başlatan şey bu doğal ışıksa, demek ki başlangıç metaforiktir. Böylelikle Derrida, “felsefe öncesi kaynak” gibi bir kökene ulaşamayacağını ya da bu kökenin sade ya da bakir olmayacağını iddia eder.⁴² Burada ilginç bir noktayı da belirtmek gerekiyor: Derrida, kurucu bir metaforik hareketi bizzat geleneksel felsefenin metafora yönelik yaklaşımının mümkün kıldığını söyler. Düşünce içeriği ile bu içeriğin temsili arasındaki fark, metaforik harekete muhtaçtır. Doğal düşünce içeriğinin, kendinde olduğu haliyle, metaforik olmadığı varsayılır. Bu içerik ancak dile gelmek, dilin ışığına çıkmak ihtiyacı doğduğu anda metaforik olanla temasa geçer.⁴³ Ve felsefi söylem açısından söz konusu içeriğin dile gelmeden önceki saf halinin tespit ya da tezahüründen bahsedilemeyeceğini dikkate alarak düşünürsek, bir kez daha varlığa gelişin metaforik oluşuyla karşı karşıya kalırız. Derrida, felsefi olanın ancak metafora müracaat ederek varlığa gelebileceğine yönelik bu iddiasını, *Şiddet ve Metafizik*'te şu ifadelerle dile getirir:

“Sonsuzun bütüne kıyasla fazlalığını bütünün diliyle dile getirmek gerekmesi, Başka'yı Aynı'nın diliyle dile getirmek gerekmesi, hakiki dışsallığı dışsal olmayan bir şey olarak, yani yine İçeri-Dışarı yapısıyla ve mekânsal metaforla düşünmek gerekmesi, hâlâ metaforun harabelerinde yaşayıp geleneğin döküntülerini ve şeytanın paçavralarını kuşanmak gerekmesi... belki de bütün bunlar şu demektir: Hiçbir felsefi logos yoktur ki, önce İçeri-Dışarı yapısına sürgün edilebilmesi gerekmesin. Kendi yerinden sınırdışı edilerek Yere, yani mekânsal yerelliğe taşınmak, felsefi *logos*'un doğuştan *metafor*'udur. Metafor, dildeki retorik bir prosedür olmaktan önce, bizzat dilin ortaya çıkışıdır. Felsefe de bu dilden başka bir şey değildir; en iyi ihtimalle ve tabirin alışılmadık bir anlamıyla, *bu dili konuşmak*'tan, metaforun *kendisini* dile getirmekten başkasını yapmaz, diğer bir deyişle, onu metafor-olmayanın -Varlığın- sessiz ufkunda *düşünür*.”⁴⁴

Sonsuzun bütünle, Başka'nın Aynı'yla, dışsallığın içsellikle ilişkisi, kavramın metaforla ve dolayısıyla felsefenin edebiyatla ilişkisidir. İç, kendisini dışladığı şeye temas ederek kurmak durumundadır.⁴⁵ Dahası, Derrida'nın, metaforik olana sürgün edilmemiş hiçbir felsefi logosun olamayacağına yönelik iddiasını metaforun etimolojik çağrışımlarına referansla öne sürmesine de

⁴¹ A.g.e., s. 267.

⁴² A.g.e., s. 229.

⁴³ A.g.e., s. 233.

⁴⁴ Derrida, *Yazı ve Fark*, s. 150-151.

⁴⁵ Bu noktada, *Gramatoloji*'nin alt başlıklarından birinin “Dış, iç(tir)” şeklinde olduğu da unutulmamalıdır. Bkz.: Jacques Derrida, *Gramatoloji*, (çev. İsmet Birkan), Bilgesu Yayınları: 2014, s. 67.

dikkat edilmelidir. “Taşımak”, “götürmek” gibi çağrışımlar, yukarıda bahsedilen düşünce içeriğinin dile gelmek, dilin ışığına çıkmak için neden metaforik olana ihtiyaç duyduklarını açıklamaktadır: Kavramsal olanı felsefi dile taşıyan, onu “kendi yerinden sınır dışı eden”, “mekânsal yerelliğe götüren” şey, metafordur. Ya da Derrida'nın ifadeleriyle, “felsefi *logos*'un doğuştan metaforu”. Demek ki metafor retorik bir prosedür değil, bizzat dilin ortaya çıkışıdır. Öyleyse metafor kavrama, edebiyat felsefeye sonradan musallat olmaz. Kavram ve felsefe, zaten bu tasallut sayesinde varlığa gelir. Felsefe, bu dilden başka bir şey değildir. Metafor, böylelikle, felsefe ile edebiyat arasına çekilen sınırı, her iki disiplinin başlangıçtaki iş birliklerini, ortak hareketlerini göstermek suretiyle ihlal eder. “Belki de”, diye düşünür Derrida, “felsefenin yapması gereken kökensel ve indirgenemez olan bu çokanlamlılığı kabul etmek olmalıdır.”⁴⁶

Peki, felsefe bu ihlale nasıl yaklaşmalıdır? Kavramla metafor arasındaki, felsefeyle edebiyat arasındaki bu bulaşma yasası, Derrida'nın onu bir çokanlamlılık imkânı olarak görmesinin aksine, felsefe-edebiyat ayrımının çökertilmesi olarak görülebilir mi? Nitekim Michael Morris bu ihtimale dikkat çekmiştir. Morris'e göre Derrida'nın metafora yönelik özellikle *Beyaz Mitoloji*'deki okuması, felsefi olanın metaforik olanı (geleneksel arzusunun hedeflediği şekilde) domine edemeyeceği anlamına gelecek ve pek çok filozof da bu durumdan rahatsız olacaktır. Rahatsız olmalarının sebebi ise artık tanıyor olduğumuz bir gerekçedir: Felsefi olanın metaforik olanı domine edememesi demek, aynı zamanda, filozofların taahhütlerinin metaforik karakterinin de açığa çıkması demektir.⁴⁷ Dolayısıyla Colebrook, Derrida'nın felsefe-edebiyat ayrımını çökerttiğine yönelik ortak bir kanaatin bulunduğunu, fakat bunun gerçeklikten oldukça uzak bir kanaat olduğunu düşünmektedir.⁴⁸ Felsefi hakikat, Batı metafiziği bağlamında yanlış ve kurgu olana karşıtlık içerisinde değerlendirilmiş, birincil ve kökensel olarak belirlenmiştir.⁴⁹ Derridacı metafor tartışması, bu birincil ve kökensel konumu istikrarsızlaştırmakta, onun kuruluşundaki edebi hareketi açığa çıkarmaktadır. Bunun, edebiyat adına felsefeden ayrılmak olarak yorumlanmasının yanlış olacağını iddia eder Colebrook. Derrida felsefe-edebiyat ayrımını çökertmemekte, aradaki ilişkinin yapısökümüne odaklanarak bu sınırı okumanın yeni yollarını aramaktadır.⁵⁰ Derrida da bu noktayı kendi ifadeleriyle teyit eder: Felsefi söylemi bu şekilde biçimi, yazım tarzları, retorik, *metafor*ları,

⁴⁶ Derrida, *Yazı ve Fark*, s. 152.

⁴⁷ Michael Morris, “Metaphor and Philosophy: an Encounter with Derrida”, *Philosophy*, Vol. 75, No. 292, 2000, s. 227.

⁴⁸ Colebrook, a.g.e., s. 75.

⁴⁹ A.g.e., s. 75.

⁵⁰ A.g.e., s. 78.

dili ya da kurgularıyla çözümlerken niyeti, onu edebiyata indirgemek değildir.⁵¹ Dahası bu indirgeme yanılması ona göre, ne felsefenin ne de edebiyatın ayırıcına varabilmiş olanlar için mümkün olabilecek bir yanılmasıdır.⁵² Dolayısıyla Colebrook'un bahsettiği muhtemel yeni yollardan birini, bizzat önerir Derrida: Felsefe-edebiyat karşıtlığı ne simetrik ne de masumdur. Felsefe hakikat ve önceliğini edebi bir hareketle kurar.⁵³

4. Sonuç

Thomas Bernhard'ın *Şapka* adlı öyküsünde, belli bir süreliğine kardeşinin evinde kalan karakter, yolda bulduğu ve kendisinden bir türlü kurtulamadığı bir şapkadan muzdariptir. Şapkayı birinin düşürdüğünü düşünerek kapı kapı dolaşır ve şapkanın sahibini bulmaya çalışır. Onu görmek istemediği için, kafasına takar. Evde şapkaya bir türlü uygun düşecek bir yer bulamadığı için, şapka yine başındadır. Belli bir noktadan sonra başındaki şapkadan başka hiçbir şey düşünemez hale gelir. Şapkayı başında taşımak, başındaki şapkanın egemenliğine girmek, ruhu ve vücudunun en küçük varlığını ona esir etmek, onu başından indirmemek ve onu başında tutmak durumunda kalır.⁵⁴ Yapmadığı, yaptığı, olduğu her şey şapkanın baskısı altındadır artık.⁵⁵

Bernhard'ın karakteriyle şapka arasındaki ilişki, Derridacı bağlamda, felsefe-edebiyat ilişkisine yönelik geleneksel değerlendirmelerin bir metaforu olarak okunabilir mi? Bu değerlendirmelere göre de felsefe edebi olanı görmek istemez, fakat bir türlü uygun bir yer bulamadığı için de onu başında taşır. Sürekli onu başka bir yerde konumlandırmaya çalışarak onun sahibini arar. Ama onun daimî tesiri altındadır. Hatta Bernhard'ın karakteri, tıpkı söz konusu geleneksel yaklaşımların edebî olanın felsefi kökünde bulunmasının uygunsuz olacağını düşünmeleri gibi, şapkayı başında taşımanın "yakışık almayacağını" bile düşünür.⁵⁶ Aynı şekilde felsefe de edebî olanı istemez, ona daima kendi dışında uygun bir yer bulmaya çalışır fakat bir türlü bulamadığı için de onu beraberinde taşır, onunla birlikte hareket eder. Derrida, felsefe ile edebiyat arasındaki bu gergin ilişkinin başlangıcına dönerek metaforun iki disiplin arasındaki varsayılan sınırı nasıl ihlal ettiğini göstermeye çalışır. Öyleyse felsefede metaforun, yani edebî olanın konumu, özellikle Derrida açısından,

⁵¹ Jacques Derrida, "Is There a Philosophical Language?", (*Points... Interview 1974-1994* içinde), Jacques Derrida, *Points... Interview 1974-1994*, ed. Elisabeth Weber., çev. Peggy Kamuf v.d., Stanford University Press, California, 1995, s. 218.

⁵² Derrida, *Çile*, s. 60-61.

⁵³ Colebrook., a.g.e., s. 78.

⁵⁴ Thomas Bernhard, *Şapka*, (*Okumak Anlamak Yorumlamak* içinde), (çev. Yılmaz Özbek), Yılmaz Özbek, *Okumak Anlamak Yorumlamak*, Gündoğan Yayınları: 1996, s. 67.

⁵⁵ A.g.e., s. 68.

⁵⁶ A.g.e., s. 71.

Şapka'daki karakterin şapkasının konumuyla benzerlik içerisinde okunabilir. Fakat, en azından bir farkla: Felsefe edebiyatı yolda bulmaz, yola zaten onunla çıkmıştır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Poetika*, (çev. Ari Çokona-Ömer Aygün), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 2019.
- Aristoteles, *Retorik*, (çev. Mehmet H. Doğan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: 2020.
- Ayık, Hasan. "Düşünce Dile Felsefe ve Metafor", *MİLEL VE NİHAL İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, Ocak-Nisan 2009, (s. 55-74.)
- Cebeci, Oğuz. *Metafor ve Şiir Dilinin Yapısal Özellikleri*, İthaki: 2019.
- Colebrook, Claire. "Chapter Nine: Literature", (*Understanding Derrida* içinde), *Understanding Derrida*, ed. Jack Reynolds-Jonathan Roffe, Continuum, London: 2004, (s. 74-83).
- Derrida, Jacques, *Çile*, (çev. Melih Başaran), Kabalcı, İstanbul: 2008.
- Derrida, Jacques, *Points... Interview 1974-1994*, (ed. Elisabeth Weber., çev. Peggy Kamuf v.d.), Stanford University Press, California: 1995.
- Derrida, Jacques. "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge, Oyun", çev. Özkan Gözel, *Toplumbilim*, sayı 10, İstanbul, 1999, (s. 165-174).
- Derrida, Jacques. *Gramatoloji*, (çev. İsmet Birkan), Bilgesu Yayıncılık: 2014.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*, (çev. Alan Bass), The Harvester Press, Sussex, 1982.
- Derrida, Jacques. *Positions*, The University of Chicago Press, Chicago: 1981.
- Derrida, Jacques. *Yazı ve Fark*, (çev. P. Burcu Yalım), Metis Yayınları, İstanbul: 2020.
- Kot Tan, Zeynep. *Heidegger Sarkacı*, Ketebe Yayınları: 2020.
- Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayıncılık, Bursa: 2008.
- Lakoff, George-Johnson-Mark. *Metaforlar*, (çev. Gökhan Yavuz Demir), İthaki: 2015.
- Morris, Michael. "Metaphor and Philosophy: an Encounter with Derrida", *Philosophy*, Vol. 75, No. 292, 2000, (s. 224-245).
- Özbek, Yılmaz, *Okumak Anlamak Yorumlamak*, Gündoğan Yayınları: 1996.
- Pepper, Stephen. "Introduction: Metaphor in Philosophy", *The Journal of Mind and Behavior*, Vol. 3, No. 3, 1982, (s. 196-206).

MİNİMALİZM ANLAMLI BİR YAŞAM MI?: DÜNYADA VE TÜRKİYE'DE MİNİMALİST PRATİKLER

Meriç KÜKRER*

ÖZ

Bu makalede, Amerika Birleşik Devletleri'nde internet sayfaları üzerinden başlayarak yayılan ve alternatif bir hayat tarzını öneren minimalizm akımının ne olduğu ve Türkiye'de sosyal medya uzamları üzerinden nasıl tezahür ettiği, eklemleme biçimleri ve söylemsel pratikleri ele alınıyor. İnsanın temel ihtiyaçlarının neler olduğunu belirlemesi ve geri kalan her şeyi hayatından çıkarması fikri üzerine kurulan minimalizmde, gerekli olmayan her şey lüks ve boşa harcama olarak görülür. Bu bakıştan hareketle minimalizmin, kişilerin kendi hayatları için neyin gerekli olduğuna karar verebilecekleri bir farkındalık geliştireceği düşünülür. Bu çalışmada ise son zamanlarda dünyada sıkça karşılaşılan minimalist pratikler ve bu pratiklerin işaret ettiği yaşam tarzının anlamı tartışmaya açılıyor. Bu kapsamda önce, "hayatın anlamı nedir?" sorusu konu ediliyor. Sonrasında çok satan minimalist yazarların ortaya koydukları "anamlı yaşamın" örüntüleri, eleştirel bir süzgeçten geçirilerek sunuluyor. Diğer yandan da bu fikirlerin Türkiye'deki tezahürleri ele alınıyor. Nihayetinde minimalist bir yaşamın olası anlamları ve Türkiye'deki eklemleme biçimleri yorumlamacı bir perspektiften inceleniyor.

Anahtar Sözcükler: Minimalizm, Sadeleşme, Minimalist pratikler, Hayatın anlamı, Stoacılık, Neoliberalizm

IS MINIMALISM A MEANINGFUL LIFE?: MINIMALIST PRACTICES IN THE WORLD AND TURKEY

ABSTRACT

In this article, minimalism, which started from internet pages and proposes an alternative lifestyle in the United States of America is discussed by approaching what it is, how it manifests through social media spaces in Turkey, its forms of articulation, and discursive practices. In minimalism, which is founded on the idea that people determine what their basic needs are and eliminate everything else from their lives, anything that is not necessary is seen as luxury and waste. From this point of view, it is thought that minimalism will develop an awareness that people can decide what is necessary for their own lives. In this study, recent minimalist practices that are often encountered around the world and the meaning of the lifestyle that these practices point to are brought up for discussion. In this context, first, the question "what is the meaning of life?" has been mentioned. Afterward, the patterns of "meaningful life" revealed by bestselling minimalist authors are presented through a critical filter. In parallel, the manifestations of these ideas in Turkey are discussed. Eventually, the possible meanings of a minimalist lifestyle and the ways of articulation in Turkey are investigated from an interpretive perspective.

Keywords: Minimalism, Simple Life, Minimalist practices, Meaning of life, Stoicism, Neoliberalism

* Arş. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü;
merickukrers@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8069-4564
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) *FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)*
2021 Güz, sayı: 32, ss. 321-340 Autumn 2021, issue: 32, pp.: 321-340
Makalenin geliş tarihi: 21.06.2021 Submission Date: 21 June 2021
Makalenin kabul tarihi: 03.11.2021 Approval Date: 03 November 2021
Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf> ISSN 2618-5784

Giriş

“Piyangodan en büyük ikramiyeyi kazandığınızı, vücudunuzun şimdiye kadarki en iyi formuna ulaştığını, ruh ikizinizi bulduğunuzu, mümkün olan en anlamlı ilişkiyi kurduğunuzu, bütün borçlarınızı kapattığınızı, rüyalarınızdaki (deniz kıyısında tabii ki) eve taşındığınızı ve hayatınızda bir gün daha çalışmaya ihtiyaç duymadığınızı hayal edin.”¹

Yukarıdaki paragraf kitapçılardan süpermarketlere kadar birçok yerde satışta olan kişisel gelişim kitaplarının birinden alıntılanan bir bölümdür. Bu buyruk, metin içinde beş defa tekrarlanır ve okurdan, sözü edilen koşullarda uyandığında, bir hastalığa sahip olması, bu refah ve mutluluğu paylaşacak kimsenin olmaması, parasını harcayacak yer bulamaması veya hayatta heyecan verici bir şeyin kalmamış olması gibi kendisini, ikinci bir durumda daha hayal etmesi istenir. Kolaylıkla tahmin edilebileceği gibi bu metin, paranın insanın yaşaması muhtemel her sıkıntıyı çözemeye yetmeyeceği yolundaki argümanla ilerlemektedir. Bu argümandan hareketle yazarlar, sağlık, insan ilişkileri, tutku, kişisel gelişim ve katkı olarak özetledikleri ve anlamlı bir hayatı kuracağına inandıkları ilkeleri açıklamaya çalışırlar. Kitap, minimalizm olarak adlandırılan yaşam felsefesini anlatan metinler arasındadır. Burada sözü edilen minimalizmin Amerika Birleşik Devletleri'nde 1950'li yılların sonunda başlayan ve resim, heykel, mimari ve müzik alanlarında soyut ekspresyonizme bir karşılık olarak ortaya çıkan akımla -sadelik vurgusu dışında- özellikli bir bağlantısı olmadığını da not düşmek gerekir. Savunucularının yazdığı kitaplar, şehir şehir gezerek yaptıkları toplantılardaki konuşmalar, sosyal medya hesapları ve internet sayfalarında yazdıkları incelendiğinde, bu akımın temelde Amerika Birleşik Devletleri'nde var olan tüketim alışkanlıklarına bir tepki olarak ortaya çıktığı hemen anlaşılmaktadır. Öte yandan kökeni 1990'lı yılların başında Amerika Birleşik Devletleri'nde konut finansman sistemi ile ilgili yasal değişikliklere ve daha sonrasında ortaya çıkan parasal krizlerle çok daha yakından ilişki içinde olması muhtemel bu hareketin odağında, insanın temel ihtiyaçlarının neler olduğunu belirlemesi ve temel ihtiyaçların dışında kalan her şeyi hayatından çıkarması fikri yer alır. Gereklisi olmayan her şeyin lüks ve boşa harcama olarak görüldüğü bu akım içinde, hayatın nasıl düzenlenebileceğine ilişkin bir dizi öneri mevcuttur. Buna göre öncelikli olan, insanın parası ile ilişkisinin yeniden kurulmasıdır. Burada insanlara önerilen herhangi bir tüketimden kaçınmaları değil, kendi hayatları için neyin gerekli olduğuna karar

² J. Millburn, R. Nicodemus, *Anlamlı Bir Yaşam*, (Çev. H. Key), Eksik Parça Yayınları, İstanbul, 2018, s. 47.

verebilecek bir farkındalık geliştirmeleridir. Joe Dominguez ve Vicki Robin *Your Money or Your Life* adlı kitaplarında, insanın günümüzde para ile ilişki kurma biçimini değiştirmesi ihtiyacına değinirler ve kişinin yapacağı her harcamanın gerçekten istediği ve hayatına değer kattığını düşündüğü alanlara gitmesi için nasıl bir harcama alışkanlığına sahip olması gerektiğini anlatırlar. Felsefesi Budizm'den izler taşıyan Leo Babauta, *Zen Habits* adlı internet sitesinde sağlıktan giyime, beden bakımından zamanın kullanımına kadar minimalist tutuma dair yazılar yayımlar. Bu yazılarında alışveriş merkezlerine gitmeyi ya da hediye alımını neredeyse bir zorunluluk ve yük haline getiren özel günleri boykot etmek dâhil çeşitli konulardan söz eder. Courtney Carver'ın *Project 333* adlı hareketi daha az giysi, daha az sahip olma ve sadelik üzerinden ilerler. Joshua Becker ise, *Hope Effect* adlı kâr amacı gütmeyen organizasyonu kurarak minimalist ve sade hayat anlayışını inanç ve aile gibi değerlerle desteklemeye çalışır. Bu listenin, ilgili hareketin temelde kendine şiar edindiği sadelik ve azla yetinmek gibi ilkelerle ironik bir tezat oluşturacak biçimde kabarmış olması hayli mümkündür elbette. Aşağıda daha detaylı bahsedileceği gibi minimalizm Stoacılığın, kişilerin başlarına gelenlere kayıtsız kalması, psikolojik olarak şeylere tabi olmaması ve bu nispette de kendilerine yeterli olabilmesi ilkelerinden beslenirken bunları günün kapitalist koşullarına uyarlar. Mutluluğun yolu olarak insanın iç dünyasına hâkim yaşaması ve dışsal faktörlerden bağımsızlaşabilmesi de kapitalist tüketim kültürü eleştirisi üzerinden yeniden anlamlandırılır. Fakat her şeyi satılabilecek bir metaya dönüştüren kapitalist sistemde minimalizm de ürünlerin bir bakıma yeni bir dolaşım şekli olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla burada konu edilen minimalizmin, Stoacılıktan da dinlerden de beslenmesine rağmen, her yöne çekilebilen, her ideolojiye uyarlanabilen akışkan bir doğaya sahip olduğu söylenebilir. Tam da bu yüzden minimalizmin kesin bir tarihten bahsetmek de mümkün görünmemektedir.

323

Burada sayılanlar, bir süredir Türkiye'de de minimalizmi hayatına uygulamak isteyen insanların neleri kaynak olarak aldığını anlamak için temel öneme sahiptirler. Türkiye'de de tıpkı dünyadaki örnekleri gibi, satın almayı azaltmaktan kırsalda doğal bir şekilde yaşamaya kadar, farklı minimalizm pratikleri gözlemlenebilir. Bu makalede de, 2000'li yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde internet sayfaları üzerinden başlayarak yayılan ve alternatif bir hayat tarzını öneren minimalizm akımının ne olduğu ve Türkiye'de nasıl tezahür ettiği, eklemleme biçimleri ve söylemsel pratikleri, sosyal medya uzamları üzerinden ele alınmaktadır. Bu kapsamda incelenen minimalizmin uyarlanma şekilleri ise, daha ziyade yüksek takipçili sosyal medya hesaplarının oluşturduğu özgün bir biçimler ile sınırlıdır.

Anlam Sorunu

Eagleton “Hayatın anlamı nedir?” sorusunda her bir kelimenin kendi içinde ve diğerleri ile olan ilişkisinde ayrı ayrı sorunlu olduğunu söylerken en tartışmalı kavram olarak “anlam”ı işaret eder.² Burada anlam kavramı üzerinden düşünmeye başlamamızın elbette bir nedeni var. Millburn ve Nicodemus’un minimalizm üzerine yazdıkları kitaplardan bir tanesi *Anlamlı Bir Yaşam* başlığını taşıyor. Bu durumda hayatın anlamı olarak minimalist bir hayat tarzını işaret etmenin manasını sorabiliriz. Edebiyatçılar, filozoflar, disiplinler ve inanç biçimleri hem hayatın anlamı sorusuna hem de anlam kavramına farklı dönemlerde değişik karşılıklar verdiler. Eagleton ise öncelikle bu sorunun hakiki veya işe yarar bir soru olup olmadığı üzerine düşünür ve anlamın “gerçeklik ile aramızdaki etkileşim”³ olduğunu; metinler ve okurların karşılıklı olarak birbirlerini bağladığını söyler. Bunun ardından da kaçınılmaz olarak insanın kendi hayatının anlamını belirleyebileceği fikrinin bir yanılsama olduğu gelecektir. Çünkü insanlar kararlarını kendileri alırlar ama bu kararlar daima kendilerinden önceki bir dünyaya, doğaya ve ilişkilere bağlı olan bir ortamda alınır. Tüm sözler metinler arasındadır, tüm anlamlar önceki anlamlardan beslenir ve tüm adaletsizlikler ve eşitsizlikler de bir diğeri ile bağlantılıdır. Anlamlar ayrıca bir türün üyesi olması nedeniyle insanların bedensel özelliklerine bağlı olarak da sınırlanır. Bu fikir, sosyal ve beşerî bilimlerde farklı kavramsal çerçevelerde ifade edilmiş olarak bugüne gelir. Minimalizmin yoktan yaratılmış ve hayata işaret eden yeni bir anlam olmadığı söz konusu kitabın yazarlarının metne Stoacı bir filozof olan Epiktetos’tan alınma bir epigraf ile başlamasından da zaten bellidir: “Bizi rahatsız eden, şeyler değil, o şeylere atfettiğimiz önemdir”.⁴ Bu durumda anlam konusundaki tartışmanın yönü de daha baştan değişiyor demektir. Aforizma, “Epiktetos’un El kitabı”ndan seçilmiştir. *Söylemler ve Düşünceler ve Sohbetler* adlı metinlerinde Epiktetos’un Stoacı felsefesi ve bu doğrultuda gündelik hayattaki pratik meselelere ait görüşleri yer alır. Mutluluğu sağlıklı ve refah içinde yaşamaktan daha çok insanın iç dünyasına hâkim olabilmesine bağlayan Stoacı filozoflar için önemli olan erdemli bir hayat sürmektir. Bunun yolu da evreni bilgece düzenleyen yasalara uyum sağlamaktır. Her şey logos ya da Tanrı tarafından düzenlenmekte ve idare edilmektedir, bir başka şekilde söylersek evrensel olarak geçerli bir doğru vardır. Aforizmanın geldiği yerde bunun gibi başkaları da vardır elbette. Metne göre insan tabiatın kendisinden yapmasını istediği şeyleri yaparak mutlu olmayı öğrenmelidir. Elinden giden şeyleri kaybettiğini düşünmemeli tam tersine onları geri verdiğini düşünmelidir;⁵ bu sevilen birinin ölümü olabileceği gibi herhangi bir eşya için de

² T. Eagleton, *Hayatın Anlamı*, (Çev. K. Tonca), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.

³ A.g.e., s. 94.

⁴ Millburn & Nicodemus, 2018a, 7.

⁵ Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, (Çev. C. Süer), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2016, s. 18.

geçerli sayılabilir. Öte yandan insan ancak elinde olanları istemeli; hiçbir konuda tabiatın koymuş olduğu sınırları aşmamaya özen göstermeli; hayatında olup bitenlerin nasıl olurlarsa öyle olmalarını dilemelidir.⁶ Epiktetos'un diğer tavsiyeleri arasında gerekmedikçe konuşmamak ya da olabildiğince az kelime ile konuşmak,⁷ zaferin kazanana ait olmasından memnun olmak, gösterişten her konuda kaçınmak, tedbirli ve tutumlu olmak gibi konular da yer alır.⁸ Epiktetos fakir kalmaya yemin etmiş olduğu halde hemen hemen hiç eşyası olmayan evine bir gün demirden bir lamba aldığını ve bunun da hırsız tarafından çalındığını anlatır.⁹ Buradan çıkardığı sonuç ise bir insanın ancak sahip olduğu şeyleri kaybedebileceğidir; çünkü kozmosun, içinde bütün çelişkilerin iyilik adına çözüldüğü, düzenli bir bütün olduğunu düşünen Stoacı felsefede kötülük de göreceli bir hal alır. İnsanların karşılaştıkları şanssızlıklar, evrenin nihai mükemmelliği için gerekli bileşenlerdir. İnsanın en önemli görevi de ruhunu sükûnete kavuşturmadır. İnsan kendisi dışındaki faktörlerden bağımsız olabilmeli, iç dünyasında yaşamayı bilmeli, kendini disipline etmelidir. Antik Yunan'dan Roma'daki tezahürlerine dek tüm Stoacı düşüncede erdem, en yüce iyi olarak kabul edilir. Kişinin erdem sahibi olması da evreni düzenleyen yasa ile uyumlu yaşamasına bağlıdır ve böylece kaderin hükümlerine de kayıtsız kalmayı başaracaktır. Çünkü kötü görünen şeylere karşı önlem almak, evrenin nihai amacı açısından, farkına varmadan daha kötü sonuçlara yol açacak eylemlere girişmek anlamına da gelebilir. Erdem ve mutluluk kişinin iç dünyasına bağlıdır ve diğer bütün dışsal şartlardan bağımsızdır. Seneca mutlu ve sağlıklı yaşamın yollarını anlatırken başkalarının fikirlerinden, tercihlerinden uzak durmayı ve özellikle kalabalıktan kurtulmayı öğütler.¹⁰

Stoacıların kader ile irade arasında gördüğü nedensel bağın bir benzeri dinlerde de vardır. Tek tanrılı dinler de benzer şekilde, bir kısıtlama vesilesiyle kişinin daha yüksek bir iyiye ulaşması ve doğruluğun gerekçelendirilmesi arasında ilişki kurar. Bu ilişkinin izleri İslamiyet özelinde, İslam felsefesinde ve tasavvufta da bulunabilir. Dünyevi bir kurtuluş felsefesi olarak görülen Stoacılığın yanına ahiret inancı ve nefsin -ruhun- kaderi bağlamını ekleyen Müslüman düşünürlerin de ebedi selamete kavuşmak için temelde Stoacı anlayış ile paralellik içinde olduğu söylenebilir.¹¹ Bazı mutasavvıfların ise yaşam pratikleri, vahdet-i vücûd inancı temelinde beşerîlikten soyutlanmayı içerir. Bu

⁶ A.g.e., s. 17.

⁷ A.g.e., s. 34.

⁸ A.g.e., s. 36.

⁹ Epictetus, *The Discourses*, (Trans. by W. A. Oldfather), Harvard University Press, 1956, s. 125.

¹⁰ Seneca, *Mutlu Yaşam Üzerine-Yaşamın Kısıtlığı Üzerine*, (Çev. C. Cengiz Çevik), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 5.

¹¹ F. Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, (Çev. E. Ergin), Albaraka Yayınları, İstanbul, 2020, s. 29.

pratiğin özünde de, maddi arzunun peşinden koşmayarak ve dünyevi işlere uzak kalarak Tanrı ile bütünleşebileceği, tanrısal nitelikleri haiz olunabileceği yönünde bir ön kabul vardır. Bu fikrin maddi alandaki tezahürü “bir lokma bir hırka” diye bilinen ve bir bakıma minimalizme de uyan yaşam ilkesinde aranabilir. Aslında kurumsallaşmış bütün dinlerde, ortodoksaya karşı çıkan bu tip çileci yaşam biçimlerine rastlansa da tümü, bulunduğu özel tarihsel koşullar içinde şekillenir. Örneğin Hristiyanlıkta manastırcılığın doğuşu Doğu’da ve Batı’da farklı saiklerle ve farklı tarihlerde gerçekleşmiştir. Dünyadan ve insanlardan el etek çekerek yalnız din ile uğraşma manasına gelen, başlangıcında tamamen Doğu kökenli olan monastisizm, İsa’nın basit yaşamından ve temel düşüncelerinden uzaklaşan kilise hiyerarşisine karşı ortaya çıkar;¹² 3. yüzyılda başladığı kabul görür.¹³ Batı’da ise manastırcılık, Batı Roma İmparatorluğu’nun çöküş yıllarında sosyal ve siyasal düzensizliğe bir alternatif olarak doğar;¹⁴ ilerleyen yıllarda da değişen koşullara reformlar vesilesiyle uyarlanır ve böylece kilise siyasetinde ağırlık kazanır.¹⁵ Kısacası Doğu’daki manastırcılığın daha çileci olduğunu, Batı’dakinin de misyonerlik faaliyetleriyle ve siyasetle bağlantılı bir şekilde kurumsallaştığını söyleyebiliriz. Öte yandan hemen her dindeki inziva pratiklerinde Stoacı esintiler bulmak ya da uygulamalarını çağına göre bir tür minimalizm olarak yorumlamak elbette mümkündür. Ancak burada soyutlanma ile inanç arasında kurulan ilişkiye Protestanlık farklı bir boyut katmaktadır. Stoacı felsefe bahsi geçtiği üzere Roma’da Hristiyan felsefesine de sızar, Rönesans Avrupa’sında varlığını sürdürür ve sonra Protestanlığın “dünyevi” asketizminde de farklı bir şekilde karşımıza çıkar. Manastırlarda keşişlerin toplumdan yalıtılmış, dünya dışı hayatlarında süregiden çilecilik Protestanlıkla birlikte artık dünyanın, oluşun tam ortasında özellikle de insanların meslek yaşamı içinde sürmeye başlar. İnancın ispatının dünyanın tam içinde olması gerektiği düşüncesi böylece, kitlelere öz denetimin, asketizmin “olumlu güdüsünü” verir.¹⁶ Zira işe karşı isteksizlik profanlığın işaretidir. Weber’e göre Tanrının şanını artırmak için çok çalışmak ve harcamamak, gelmekte olan kapitalizmin üretkenliğini ve ana sermayesini sağlayacak olan unsurlardır. Protestanlık bu yönüyle ruhaniliği yalnız tüketimle değil, aynı zamanda üretimle de doğrudan ilişkilendirmiştir. Buradan hareketle bir tür dinsel tutumluluk felsefesinin Avrupa’da kitlesel üretimle buluştuğunu söyleyebiliriz. Çok çalışarak ve tüketimini kısıtlayarak sermaye biriktirenlerden kök alan bu sistem,

¹² N. Davies, *Avrupa Tarihi*, (Çev. B. Çığman & E. Topçugil & K. Emiroğlu & S. Kaya), İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 232.

¹³ Şinasi Gündüz, “Keşiş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, Cilt: 25, s. 323.

¹⁴ Davies, 2006, s. 295.

¹⁵ A.g.e., s. 345.

¹⁶ M. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, (Çev. Z. Gürata), Ayraç, Ankara, 2008, s. 105.

günümüzde aksine devasa kitlesel üretimler ve tüketimler şeklinde varlığını sürdürür. “Yeni Püritenlik”¹⁷ olarak da anılan minimalizmin anlam sorunu, işte tam burada kendini göstermektedir. Minimalistler, başta Amerika’dakiler olmak üzere, tüketim alışkanlıklarını sert biçimde eleştirirler. Öyle ki, dilin nasıl işlediği konusunda sınırlı bilgisi olan bir okuyucu, bunları çok rahat antikapitalist söylemlerle karıştırabilir. Minimalistlere göre günümüzde insanlar hayatlarını otomatik alışkanlıklarla yaşarlar ve aslında bundan tatmin olmazlar; bu tatminsizliklerin yol açtığı ruh açlığını da alışveriş yaparak dindirmeye çalışırlar. Yani manevi boşluklar, bu yaşam biçiminde, ihtiyaç fazlası eşyalar ile doldurulur. Tam da bu nesnel bolluğunun yarattığı odaklanma problemleri yüzünden “esas” anlamlar yakalanamaz. Tüketimin fazlalığına kaçınılmaz biçimde eşlik eden çalışma fazlalığı da minimalistler tarafından elbette sorun olarak görülecektir. Minimalist yaşam pratikleri kökenini, “çalışma-alışveriş-borçlanma döngüsünü kırarak özgür olunabileceği” yolundaki düşünceden alır. Zira artık tüketimini kısıtlayarak bu döngüden çıkan kişiler, hali hazırdaki işlerine de mahkûm olmayacak ve zamanlarını anlamlı bir hayat yaşamaya adayacaklardır. Yeni ve anlamlı bir hayat yolunda biri diğerinin içinden geçen, “döngüden çıkmak” ve “maddi fazlalıklardan (eşyalardan) kurtulmak” hızla yapılması gereken eylemler olarak görülür. Bu kurtulma deneyimi layıkıyla tecrübe edildiğinde sıra bunun izdüşümlerini manevi alanda yakalamaya gelecektir.

Minimalistler her ne kadar bir yandan kapitalizmle dertleri varmış gibi görünüp diğer yandan çevreciliğe göz kırpsalar da asıl mutluluğun bulunacağı yer olarak kişinin kendisine işaret eden bir bağlam kurarlar. Burada vurgu toplumun üzerinde değildir, bilakis bireysel faydalar ve kişisel yaşam memnuniyetleri konu edilir. Nitekim minimalistlerin tüketime yaklaşımlarında da görebileceğimiz gibi, tüm bu süreçlerdeki küresel adaletsizlikler değil, “yanlış” tüketimin insanların hayatlarına getirdiği mutsuzluklar sorunsallaştırılır. Kısacası “asketik” kelimesinin ima ettiği gibi “mahrum” bir yaşam düşlemezler. Minimalist Joshua Millburn açıkça, kendini bir Stoacı olarak görmediğini söyler; sadece Stoacı denemelerden hoşlanıyordur ve onların aksine kendini hiçbir zaman yoksunlukla terbiye etmez.¹⁸ Bizatihi yaşam pratiklerine yüklediği anlam, kendini toplumun beklentileriyle ve dayattıklarıyla büsbütün sınırlamamak, bu vesileyle de potansiyelini açığa çıkarmak üzerinedir.

¹⁷ J. Rodriguez, “The US Minimalist Movement: Radical Political Practice?”, *Review of Radical Political Economics*, 50(2), 2018, s. 1.

¹⁸ J. Millburn, R. Nicodemus, *Minimalizm: Geriye Kalan Her Şey*, (Çev. H. Key), Eksik Parça Yayınları, İstanbul, 2018, s. 156.

Minimalist Bir Yaşamın Örüntüleri

Temelde minimalizm, “kişinin kendi ihtiyaçlarını belirleyip elinde bulundurduğu fazlalıklardan kurtulması” olduğundan tek tür bir minimalizmden söz etmek de mümkün değildir. İhtiyaçların “kişisel” olanına vurgu yapmak, herkesin kendine göre bir minimalizm anlayışı olacağına işaret etmektir. Ünlü minimalistlere baktığımızda da bunun yansımalarını görebiliriz. Örneğin, Babauta gibi altı çocuklu biri ya da Joshua Becker gibi Hristiyan değerleri benimseyen biri de minimalist olabilmektedir. Onlar da her görüşten insanın minimalist bir yaşam sürebileceği yönündeki fikri ön plana çıkarırlar. Büyük ev sahipleri, çok çocuklular, obezler, iyi işlerde çalışanlar, yüksek gelir grubu içinde yer alan kişiler gibi, minimalizm söz konusu olduğunda kulağa oksimoron olarak gelenler de bunlara dâhildir. Çünkü insanların kendileri için belirledikleri temel gereksinimler farklıdır ve mutluluğun yolları da çok çeşitlidir. Bu bağlamda minimalizmin kesin bir kuralından söz etmek olanaksızdır. Ancak bu imkânsızlık minimalist yaşamları sınıflandırma konusunda bir engel oluşturmaz. Rodriguez minimalistleri, minimalizmi yaşama yoğunluklarına göre “vites küçültenler” ve “basit yaşamcılar” olarak ikiye ayırır.¹⁹ “Vites küçültenler”, kökten değişikliklerden ziyade borçlardan kurtulma, yaşam standartlarını düşürme, etraftaki dağınıklığı toplama gibi minimalizm uygulamalarına başvururken “basit yaşamcılar” işi bırakma, evlerini ve gündelik yaşamlarını terk etme, çocuklarını okula göndermeme gibi radikal kararlarla hayatlarına tamamiyle başka bir yön verenlerdir. Tabi buradaki radikal kararların yoksul ya da yoksun bir hayat olmadığının yeniden altını çizelim. Bununla beraber ihtiyaç fazlası nesnelere kurulan ilişki bağlamında Kondo, meseleye nesnelere de gözünden baktığı için diğerlerinden biraz daha farklı bir yerde durur. Örneğin unutulmuş, bir köşede duran nesne ona göre zaten mutlu değildir; rafta bekleyen “pasif” kitaplar da derttop edilip çekmeceye atılan çoraplar da ilişkinin tarafları için sorun teşkil ederler. Kondo'ya göre nesnelere kurtulmanın utanılacak bir yanı bulunmamaktadır, bu bizatihi iki tarafı da özgür bırakıp mutlu hissettirecek bir adım olarak algılanmalıdır.²⁰ Kullanılmayan fazla eşyalara o zamana kadar verdikleri mutluluk için teşekkür edip kibarca yolları ayırmanın gerekliliğini vurgular. Ayrıca eşyaların kesin olarak atılmasını savunur, aksi takdirde, tıpkı şimdi olduğu gibi, başkalarının hayatlarına “yük” olacaklardır.

Kitapları çok satan minimalist yazarların genellikle ikinci gruba, yani “basit yaşamcılara” dâhil oldukları görülmektedir. Dolayısıyla bu kişilerin, minimalizm öncesi, minimalist olma kararı ve sonrasında gerçekleşen değişimler gibi anlatacakları müthiş dönüşüm hikâyeleri vardır. Hemen hepsinin minimalizm ile

¹⁹ Rodriguez, 2018, s. 5-6.

²⁰ M. Kondo, *Hayatı Sadeleştirmek İçin: Derle, Topla, Rahatla*, (Çev. M. Zeren), Epsilon Yayınları, İstanbul, 2015, s. 76.

tanışmalarının öncesinde, yoksulluk ya da ilgisizlik içinde geçen çocukluk ve ilk gençlik yılları, kredi kartı borçları, alkol ve uyuşturucu madde bağımlılıkları, obezite gibi sağlık sorunları ve benzeri ciddi problemleri olduğunu görürüz. Bazıları ise, altı haneli maaşların verildiği işlere sahip olsalar da çalışmaktan yaşayamadıklarını, insan ilişkileri ve tüketim alışkanlıkları bağlamında sürdürdükleri hayattan hoşnut olmadıklarını kavradıklarında minimalizme yönelmişlerdir. Bu kökten dönüşüm hikâyeleri başka insanlara örnek olma bağlamında büyük önem taşır. Minimalist yazarlar kendi deneyimlerini anlatarak insanların daha anlamlı yaşamlar sürmelerine yardımcı olduklarını düşünürler. Ancak “toplumu” ya da “bir başkasını” değiştirmek gibi bir kaygı gütmazler. Bilakis kimseyi değiştirmemek gerektiğini, tek değiştirebileceğimiz şeyin kendi bakış açımız ve hayatımız olduğunu vurgularlar, bu bağlamda da kendi dönüşüm hikâyelerini “kıssadan hisse” olarak ortaya koyduklarını söyleyebiliriz.²¹ Denenmiş, rafine hale getirilmiş fikirlerini ve yöntemlerini okurlarıyla paylaşırlar; fakat sınırsız bir tüketim dünyasında sınır koymanın gücünün yalnızca bireysel olarak tecrübe edilebileceğine dikkat çekerler. Bu deneyime bir tür “çağdaş yaşam detoksu” demek de mümkündür.²² Logan’ın işaret ettiği gibi “öz disiplin-irade-detoks” ilişkisinde nihai hedef sağlık değildir, bunlar yalnızca insanların sevdikleriyle daha yakın ve tatmin edici ilişkiler kurmasının aracı olarak kullanılır.²³ Bu bakış da minimalistlerin minimalizme biçtikleri rolü anımsatır. Yazarlar minimalizmi sağlıklı bir diyet gibi düşünebileceğimizi söylerler; nihayetinde minimalizm, önceliklere ilişkin aklın filtrelenmesine dair bir pratiktir. Bu hususta Joshua Millburn’ün alışverişi bırakma şekli “şekeri bırakma” anlatılarıyla paralellik gösterir. İkisi de bağımlılık olarak görülmeyen bağımlılıklardır.

İster alışveriş ister madde olsun bağımlılıklardan kurtulmaya yardımcı olabileceği varsayılan minimalizm, beş adımdan otuz güne kadar ölçülerle, işinin uzmanları tarafından sistemli bir şekilde evinizi ve yaşamınızı düzenleme iddiasında bulunur.²⁴ Minimalistler, minimalizm uygulamalarını nihai özgürlüğe ulaşmayı sağlayacak bir araç olarak görürler. Bu yolda minimalist pratiklerin, yani fazlalıklardan kurtularak esas anlamlara odaklanmanın, mutluluğun yollarını sunacağını düşünürler. Bu hususta ev düzeni üzerindeki vurgu özellikle dikkat çekicidir. Minimalistler, açık ya da örtük olarak, ev düzeni ile psikolojik ve sosyal durumlar arasında paralellik kurarlar. Kondo kitabının ön sözünde, evine çeki düzen verme vesilesiyle hayatını değiştiren kişilerin yorumlarına yer

²¹ Kondo, 2015, s. 67; Millburn & Nicodemus, 2018b.

²² D. W. Logan, “The Lean Closet: Asceticism in Postindustrial Consumer Culture”, *Journal of the American Academy of Religion*, 85(3), 2017, s. 604.

²³ A.g.e., s. 610-611.

²⁴ Örnek olarak seachange.zenhabits.net/, www.theminimalists.com/game/ sayfalarına bakılabilir.

verir.²⁵ Evini düzenledikten sonra kimi hayali olan işi kurmuş, kimi boşanıp mutlu olmuş, kimi kilo vermiştir. Burada gündelik hayatın organizasyonu ile ev düzeni arasında bir bağ kurulduğu görülür. Bu hususta mutlu uzamın imgelerini incelemek isteyen Bachelard da tıpkı minimalistler gibi evin ontolojik önemine ve önceliğine işaret eder.²⁶ Bachelard evi “ilk evren”²⁷ olarak gördüğünden varlığına da ayrıcalıklı bir konum atfeder.²⁸ Ev olmasa insanın dağılmış bir varlık olacağını öne sürerken evin hem ruh hem de beden olduğunu vurgular.²⁹ Bu anlamda da evin bir yoğunlaşmayı imgelediğini buradan hareketle de merkezleşme yönünde bilince bir çağrı yaptığına dikkat çeker.³⁰ Benzer bir akıl yürütmeden hareket eden minimalistler de “evini düzenle; yaşamını ve ruhunu düzenle” ilkesiyle mutluluğun ve anlamlılığın uzamını kurmaya çalışlar.

Düzene doğru yol alırken minimalizmin ana prensibinin “ihtiyaç sınırları dâhilinde tüketmek” olduğunu tekrar hatırlayalım. Bu belirlemede anahtar soru, “Sahip olunması gereken yeterli şey nedir?” olacaktır. Minimalistler bu soruyu cevaplamak için etrafınızdaki kişilere, ilişkilere, nesnelere ve olaylara dair bir başka soru sormayı önerirler: “Bana bir şey katıyor mu?”. Başka bir ifadeyle kişiler, ilişkiler, nesnelere ve olaylar hakkında sürekli kâr-zarar hesabı yapılmasını salık verirler. Tam da bu bağlamda “kariyerin zehirli kökleri” anlayışı dikkat çekicidir.³¹ Millburn ve Nicodemus kariyeri, “tehlike” kavramıyla birlikte anarlar ve “iş”in sadece bir para kazanma yolu olduğunu okurlarına hatırlatma ihtiyacı duyarlar. Ayrıca çalışma hayatının temposundan ve stresinden ötürü başınıza gelebilecek olası musibetleri de şöyle sıralarlar: Obezite, gut, kanser, kalp krizleri, yüksek tansiyon vs. Yazarlar iş hayatı bağlamında yaşama engel olan dört temel kavramı “kimlik”, “statü”, “güvence” ve “para” olarak tespit ederler.³² Burada en dikkate değer konu “güvence” meselesidir. Yazarlar güvende olmayı “kurtulunması gereken bir zincir”³³ olarak tanımlarlar ve güvencesiz bir dünyaya uyum sağlamak için neler yapılması gerektiğinin formülünü verirler. Burada öncelikle, “sabitlik” ile “acı” ilişkilendirilmesi gereken iki kavram olarak belirlenir. Zira insanlar güvence peşinde koşarken tutkularını gerçekleştiremeyecek, bunun getireceği “hayatı kaçırmış olma” hissiyatı ise ileride insana acı verecektir. Sonra da bunun tersi düşünülmesi istenir: İnsan -güvencenin değil- tutkularının peşinden ne kadar

²⁵ Kondo, 2015, s. 9-10.

²⁶ G. Bachelard, *Uzamın Poetikası*, (Çev. A. Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2008, s. 28.

²⁷ A.g.e., s. 38.

²⁸ A.g.e., s. 37.

²⁹ A.g.e., s. 41.

³⁰ A.g.e., s. 54.

³¹ Millburn & Nicodemus, 2018a, 83.

³² A.g.e., s. 88.

³³ A.g.e., s. 91.

giderse o kadar da mutlu olacaktır. İşte paranın sahneye çıktığı yer de burasıdır: Güvence zincirinden kurtulabilmek için para ile kurulan ilişkinin değiştirilmesi gerekir. Dönüşümü ve bağımsızlığı vadettikleri dokuz adımlık programlarında Dominguez ve Robin de, “altın yıllar” ile ilgili varsayımların dönüştüğünü ve bu yüzden de ancak parayla kurulan ilişkinin değişmesi halinde –maddi ve manevi olarak- kişisel birikimlerin güçleneceğini iddia ederler.³⁴ Altın yıllar sayılmayan günümüzde, “faturaları ödemek” için kendini çalışmak zorunda hissetmek Millburn ve Nicodemus’a göre bahaneden başka bir şey değildir.³⁵ Aydan aya ödemelerin düzenine ayak uydurmayı yadırgayan bu yaklaşıma dikkatle bakıldığında altında, rutinleri olumsuzlayan neoliberal “esneklik” kavramının yattığı hemen göze çarpacaktır. Tıpkı “yeni risk kültüründe” olduğu gibi minimalizmde de hareketsizlik başarısızlık, sabit kalmak da ölüm anlamına gelmektedir.³⁶ Ücret esnekliğini, istihdamda esnekliği, iş esnekliğini ve vasıflarda esnekliği de içinde barındıran ve çok boyutlu bir kavram olan “esneklik”³⁷, 1970’lerden bu yana temelde çalışma hayatının güvencesiz hale getirilmesi ile ilişkilidir. Minimalizmin esneklik ile yakaladığı uyumu Rodriguez de dile getirir.³⁸ Ona göre neoliberalizm ile karakterize olan istihdamdaki istikrarsızlıklar, minimalist yaşam tarzının değerleri ile uyumludur. Minimalist pratikler de iş güvencesi olmayan bir dünyada nasıl “mutlu” bir şekilde hayatta kalınacağına reçetesi gibidir. Öncelikle giderleri en aza indirmeli (küçük ev, az eşya, az elektrik-su-gaz-benzin; zira masraflar az olursa gelir kaynağı kesildiğinde de yenisi yaratılana kadar idare etmek mümkün olacaktır), borçları kapamalı ve borçsuz yaşamalı. Sonrasında aylık bütçe yapmalı (planlı harcamalı), acil durumlar için (para kazanırken) beş yüz- bin dolar arasında tasarruf etmeli. Bu bakışa göre reçeteyi uyguladığınız takdirde, kendiniz de işten ayrılabileniz gibi işsiz kalacağınız gün geldiğinde de üzülmenize gerek olmayacaktır. Öte yandan iş güvencesizliğinin çalışanları güvencesiz bir varoluşa sürüklediği³⁹ ve “karakterlerini aşındırdığı”⁴⁰ yönündeki tespitlerin aksine belirsizliğin ve bilmemenin güzelliklerini göstermeye çalışan Babauta, esas konfor alanı sona erdiğinde öğrenmenin en üst seviyesine ulaşmanın mümkün olduğunu iddia eder.⁴¹ Güvencesizliğe bir tür “özgür ruh” gibi olumlu bir imge

³⁴ J. Dominguez & V. Robin, *Your Money or Your Life*, Penguin Books, New York, 2011.

³⁵ Millburn & Nicodemus, 2018a, 93.

³⁶ R. Sennett, *Karakter Aşınması*, (Çev. B. Yıldırım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2008, s.91.

³⁷ G. Standing, *Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf*, (Çev. E. Bulut), İletişim Yayınları, İstanbul, 2020, s. 19.

³⁸ Rodriguez, 2018, s. 7.

³⁹ Standing, 2020, s. 20.

⁴⁰ Sennett, 2008.

⁴¹ Babauta'nın, her gün milyonlarca ziyaretçisi olan kişisel sitesi Zenhabits'in, *Time Dergisi*'ne göre dünyanın en iyi blogların biri olduğunu da belirtelim. <http://content.time.com/time/specials/packages/completelist/0,29569,1879276,00.html> [erişim tarihi 25.01.2021].

MİNİMALİZM ANLAMLI BİR YAŞAM MI?: DÜNYADA VE TÜRKİYE'DE MİNİMALİST PRATİKLER
Meriç KÜKRER

atfedildiğini görürüz.⁴² Babauta *The Challenge of Doing Hard Challenges*⁴³ yazısında meydan okumaların yararlarından bahseder; belirsizliğin korkulacak bir şey olmadığını, kaos ve temelsizliğin arasında “neşe” bulunabileceğini söyler. Hatta daha da ileri gidip “rahatsızlığa âşık olunabileceği” yönünde görüşler ileri sürer. Çünkü insanın karşısına, ancak anlamlı işlerle uğraştığında belirsizlik ve rahatsızlık çıkmaktadır. Bu durumda Babauta'ya göre uzak durup korkulan şey de esasında anlamlı bir işle meşgul olmaktır. Bu konuları odağına alan Babauta blog yazılarının yanı sıra, kırk dokuz ile iki bin dolar arasında değişen ücretler karşılığında, çevrimiçi olarak belirsizlikle ve korkularla mücadele etmenin eğitimlerini de vermektedir. Özetle çok takip edilen minimalist yazarların, güvencesiz yaşamı anlamlı sayarak mutlu olmayı ve az harçayarak basit yaşamayı öğütledikleri söylenebilir. Peki, bu fikirler Türkiye’de nasıl tezahür etmektedir?

Atıksız Yaşamdan Sadeleşmeye: Türkiye’de Minimalizm Uyarlamaları

Alt yapı ile üst yapı, ideoloji ile sivil toplum arasındaki ilişkileri birbirlerinin doğrudan yansıması olarak görmeyen Gramsci yapının üst yapıya, ideolojinin sivil topluma karmaşık bir şekilde dolayımınarak eklemelendiğini ifade eder.⁴⁴ Bu asla basit bir süreç değildir, farklı tarzları içeren, hareketli bir mücadeleler alanıdır; hegemonya da tam burada ortaya çıkar. Dolayısıyla eklemelermeleri yakalamak, fikirlerle eylemler arasındaki ilişkiyi kavramak için elzem gibi görünmektedir. Minimalizm hususunda da Türkiye’deki eklemelermeleri takip ederek bir takım minimalist pratik tarzlarını anlamlandırmak, kavrayışımızı genişletmeye imkân verecektir. Tıpkı dünyada olduğu gibi Türkiye’de de minimalist öğretilerin kısa yoldan instagram hesapları⁴⁵ ve bloglardan⁴⁶ yayıldığı görülmektedir. Bu mecralar incelendiğinde, Türkiye’de minimalist yaşam pratiklerinin daha çok Japonlarla özdeşleştirilmesi dikkat çeker. Bu bağlantıdan yola çıkan uyarlamaların da temel noktasını, “Japon olunmadığı için tek kanepa, tek kupa, tek çatalla yaşanılmayacağı ve evin bomboş bir hale getirilemeyeceği” fikri oluşturur. Tıpkı Batı’nın teknolojisini alıp kültürünü almamak gerektiğini ifade eden Ziya Gökalp gibi, günümüzde de minimalizmin “iyi yönlerini” insanlar kendi hayatlarına uyarlamaya çalışır. Bu bakışa göre ev eşyalarına atfedilen değerler Japonlarla uyuşmazken, genişlik

332

⁴² Standing, 2020, s. 24.

⁴³ <https://zenhabits.net/hard-challenges/> [erişim tarihi 23.01.2021].

⁴⁴ Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, (Çev. A. Cemgil), Belge Yayınları, İstanbul, 2007.

⁴⁵ Bkz. [instagram.com/turkisiminimalizm/](https://www.instagram.com/turkisiminimalizm/), [instagram.com/sadelesme/](https://www.instagram.com/sadelesme/), [instagram.com/sadeevim/](https://www.instagram.com/sadeevim/), [instagram.com/sadehayatim/](https://www.instagram.com/sadehayatim/), [instagram.com/sadeveminiyalysam/](https://www.instagram.com/sadeveminiyalysam/), [instagram.com/atiksizminimalist/](https://www.instagram.com/atiksizminimalist/), [instagram.com/sade.zen/](https://www.instagram.com/sade.zen/), [instagram.com/minimalizm101/](https://www.instagram.com/minimalizm101/), vb.

⁴⁶ Bkz. [turkisiminimalizm.com](https://www.turkisiminimalizm.com), [sadecilik.com](https://www.sadecilik.com) vb.

bağlamında uzamla kurulan ilişkiler de Amerikalılardan farklıdır. Nihayetinde bu hesapların çok önemsedığı mutfak eşyalarını, Marie Kondo “komono”⁴⁷ olarak sınıflandırır. Ayrıca Türkiye’deki evlerde de Amerika’daki gibi büyük alanlar, kocaman garajlar yoktur. Tam da bu yüzden, Türkiye’deki uyarlamalara, “Biz bizi anlarız” diye özel bir değer yüklediğini söylenebilir. Minimalizmin Türkiye versiyonlarını yaratabilme çabasının yanı sıra bu hesaplarda dikkati hemen çeken bir başka şey de, kavramın Türkçede “minimalizm”den ziyade “sade” kelimesi ile karşılanmasıdır. Bu, bilhassa bir Türkçeleştirme girişimi değilse, “evi çıplak” minimalistlerden olunmadığının, farklı bir mekân pratiği kurulacağını göstergesi olarak yorumlanabilir. Bir başka açıdan sade kelimesinin seçimi, son yıllarda gündemi epey meşgul etmiş, avangart mobilya ile döşenen evlerin, şatafatlı çeyizlerin, süslü sunumların ön planda olduğu “yeni gelin evlerinin” bir eleştirisi olarak da okunabilir. Nihayetinde bu hesaplarda “sade” kelimesi, gösterişsiz ama boş olmayan bir uzama ve hayata işaret etmek için kullanılır.

Birbirleriyle kesişim noktaları olmakla birlikte minimalizm konusunda uyarlamaların kabaca iki ana koldan ilerlediği söylenebilir. Birinci gruptakiler (turkisiminimalizm, sadelesme, atiksizminimalist, minimalizm101 vb.) dünyadaki muadillerini sıkı takip ederek onların yolundan giden ve minimalizmin çekirdek fikirlerini kendi yaşam tarzlarına uyarlamaya çalışan, çevreci bilince sahip eğitilmiş kişilerdir. Kimisi “minsgame” gibi yabancı minimalist oyunları uyarlar; kimisi bilinçli alışveriş ve bilinçli sosyal medya kullanımı konusunda farkındalık yaratmaya çalışır; kimisi de minimalizmi doğaya daha saygılı bir yaşam tarzı olarak gördüğü için pratiklerini çevreci harekete eklemeler ve “karbon ayak izlerini” en aza indirmeye çalışır, bu da nihayetinde az tüketmek ile bağlantılıdır. Çevreci tandansa sahip minimalistler, tüketicilerin dünyayı değiştirebileceği yönünde bir ön kabulü pratiklerini anlamlandırır. Burada, son iki yüzyıldır üreticilere atfedilen “dünyayı değiştirme” rolünün dönüştürülerek tüketicilere yüklendiği görülmektedir. Zira onlara göre insan tek başına dünyanın bütününe değiştiremese de en azından kendini değiştirebilen bir varlıktır. Dolayısıyla bu yöndeki uyarlamaların daha dünyevi biçimde, odağına tabiatı, bilgiyi, bilinçli yaşamayı alan ahlaki gerekçelendirmelerden hareket ettiği ileri sürülebilir. Bu kolda doğrudan dünyadaki minimalist pratikler takip edildiğinden çalışma kapsamında daha çok diğer kol vurgulanmaktadır.

İkinci gruptakiler ise daha alelade, ekseriyetle geleneksel kadınlardan oluşur (sadeevim, sadehayatim, sadeveminimalyasam, sade.zen vb.); bunlar da minimalizmin pratiklerini din ve toplumsal cinsiyet bağlamında muhafazakâr söyleme eklemeler. Biri bir diğerinin içinden geçmekle birlikte, bir kısmı

⁴⁷ Kelime Japoncada; hediyeler, hatıralar, kablolar, kutular, eşantıyon ürünler, bozuk elektronikler, bozuk paralar gibi muhtelif öğeleri ifade eder.

minimalizmi din ile harmanlayarak uyarlayan ve minimalizmin yardımıyla dikkatini ahirete veren; diğer bir kısmı da tüm toplumsal algıları yeniden ve yeniden üreterek, minimalizm sayesinde domestik iş yüklerini azaltmaya çalışan bir grup kadındır. Bahsi geçtiği üzere bu ayrımların sınırlarını çizmek bu kadar basit ve net değildir; farklı kaynaklardan beslenmelerine ve pratiklerindeki çeşitliliğe rağmen bu iki ana kolda ortak temalar ve kesişim noktaları da karşımıza çıkar. Bunlardan belki de en göze çarpanı kadınlıkla ilgili algılardır. Ancak burada, minimalizm ile toplumsal cinsiyet rolleri arasında doğrudan ilişki kurulmadığına dair bir parantez açmak gerekir. Bu çalışma kapsamında bahse konu olanlar, özgün uyarlamalardır. Zira minimalizmin hâkim pratiklerine dair tartışmalar önceki bölümlerde yapıldı. Dolayısıyla bundan sonrasında, bilhassa çok etkileşime sahip özgün, eklektik uyarlamalar üzerinde durulmaktadır. Nitekim kadın olma temelinde şekillendiği gözlenen geleneksel minimalist pratikler çoğunlukla, ev düzeni ile annelik üzerine yoğunlaşır. İkisinin kesiştiği noktada da hem çocuklarıyla kaliteli zaman geçirmenin hem de ev kadınlığından ödün vermemenin sırları paylaşılır. Bu bağlamda ev rutini aktarımları önemli bir noktada durur. Ev toplama, çekmece, dolap ve mutfak düzenleme, eşya atma ya da değiştirme...⁴⁸ Tüm bunlarda bir yandan anne olmanın diğer yandan ev işlerini de “kusursuz” biçimde, “olması gerektiği gibi” yürütmenin ustalığı üzerinde bir vurgu vardır. Minimalizmin ya da Türkiye’de daha çok tercih edildiği biçimiyle sadeleşme akımının daha az eşya anlayışı, aynı zamanda daha az ev işi manasına gelecektir. Tam da bu bağlamda teknolojiye yüklenen anlamlar da araçsallaşır. Teknoloji kadınların, ev işlerini kolaylaştırma temelinde gündemlerine girer. Bu noktada öne çıkan teknolojik aletler ise ev işlerini pratikleştiren araçlardır. Dünyadaki minimalistlerin teknoloji algıları ise bununla sınırlı değildir. Örneğin e-kitap okuyucu, bluetooth hoparlör gibi aygıtları evde kitap, plak, kaset, cd yığınlarının oluşumunu engelleyeceği için desteklerler. Anılarını saklamak için de teknolojiyi etkin şekilde kullanırlar ve hatıralarını dijital ortama aktararak korurken, nesnelerin kendilerinden kurtulurlar. Ancak Türkiye’deki minimalistler, özellikle de muhafazakâr olanlar, anı nesnelere atılmasında mahzur görürler.⁴⁹ Hemen hepsinde değişimi ve gelişimi güzelleştiren bir bakış olmasına rağmen, bazı şeylerden vazgeçtiğimizde içimizde boşluklar oluşacağını düşünürler. Oysa dünyadaki minimalistler anıların eşyalarda değil; içimizde ve her zaman bizimle birlikte olduklarını söylerler. Ancak minimalizmin Türkiye’deki muhafazakâr uyarlamaları buna karşıdır, hatıralar ve hediyeler atılmayacak eşyaların başında gelir. Çünkü bunlar “eve ruh katan” nesnelere olarak görülür. Örneğin geleneksel minimalistlerde

⁴⁸ Bkz. [instagram.com/p/BfNQrr7A4mD/](https://www.instagram.com/p/BfNQrr7A4mD/), [instagram.com/p/BeyWe1kHLfC/](https://www.instagram.com/p/BeyWe1kHLfC/), [instagram.com/p/B3Za8Jwn39U/](https://www.instagram.com/p/B3Za8Jwn39U/)

⁴⁹ Bkz. [instagram.com/p/BhZXkUmAYZP/](https://www.instagram.com/p/BhZXkUmAYZP/), [instagram.com/p/B7vWfl8jE37/](https://www.instagram.com/p/B7vWfl8jE37/), [instagram.com/p/CAP6A7_jXsd/](https://www.instagram.com/p/CAP6A7_jXsd/)

kristaller, danteller ve “milli hediye” olarak nitelenen borcamlar bu sınıftadır.⁵⁰ Bir diğer fazlalık görülmeyen nesnelere ayrılan yemek takımları, masa örtüleri, sürahiler, bardaklar, çatal-kaşık takımları ve yatak, yorgan, nevresim, havlu gibi eşyalardır.⁵¹ Kimileri de sadeleşme yolunda değişimi olumlarken diğer yandan da “bozulan hiçbir şeyin eski tadı kalmadığını”⁵² söyleyerek nostaljik bir dil kurarlar. Bir başka deyişle sadeleşerek “bozulmamış olana dönme” çabası içindedirler. Bozulmamıştan bozulmuş inen ve sonra tekrar bozulmamışa dönecek olan nefsin kaderi bağlamında buradaki “din dili”⁵³ hemen yakalanabilse de, pratikte bozulmamış olarak hasreti çekilen şeyler şöyle sıralanabilir: Köydeki basit yaşam, köy evleri (sedir, soba, kandil), elle ürün toplama.⁵⁴ Köy, evden eşya atma meselesi gündeme geldiğinde de karşımıza çıkar.⁵⁵ Evlerden ayıklanan eşyaların atılmaya kıyılmadığı görülür. Minimalist bakış açısıyla kurtulmak istenen bu eşyalar ya köydeki evlere gider ya anne evine geri gönderilir ya da internetten satılır. Bozulmamış köy evine duyulan hasrette, teknolojinin hayatı dönüştürme kapasitesine “bozma” gibi olumsuz bir imge yüklendiği görülmektedir. Minimalist pratikleri İslamiyet ile birleştiren kimi hesaplarda da teknolojiyle ilgili bu olumsuz bakış açısının yanına güvensizlik duygusu da eklenir. Genetik yapısı değiştirilmiş yiyeceklerin kana karışarak⁵⁶, nano teknolojinin ise cep telefonlarıyla insanın moleküler yapısını değiştireceğine, bunun neticesinde de inanç ve davranış bozukluğu ortaya çıkacağına dair bir korku hâkimdir.⁵⁷ Görüldüğü gibi burada minimalizmin “insan algısını manipüle eden” tüketim kültürü bakışı birkaç adım öteye taşınır. Ancak kişinin tüm bu endişelerini takipçileriyle bir telefon aracılığıyla paylaşması ve farklı zamanlarda da evine aldığı yeni robot süpürgesini ya da hamur makinasını tanıtması bu endişeleriyle bir tezat oluşturur. Bu akıl yürütmeden, kişinin kendi cep telefonunu ya da evine giren çeşitli aletleri bu korkulan teknolojilerden saymadığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan Türkiye’de de minimalistlerin hayat hikâyeleri, anlatılarında önemli bir yer tutar. Başvurulan temel metafor ise şaşırtıcı olmayan bir biçimde “yolculuktur”. Takipçiler gün be gün, kişilerin eşya yığınlarından nasıl kurtulduklarına, yaşamlarına nasıl anlam kattıklarına şahit olurlar. Hesabı yönetenler ise hayatlarında, başkalarıyla paylaşabilecekleri ve onları değiştirebilecek kadar “anamlı” gördükleri birtakım pratiklere sahiptirler. “Rutin” paylaşımları bu bağlamda önemli bir yere oturur. Bu, “know-how” olarak

⁵⁰ Bkz. [instagram.com/p/B36MY58jR6X/](https://www.instagram.com/p/B36MY58jR6X/), [instagram.com/p/BgN42OnF1G9/](https://www.instagram.com/p/BgN42OnF1G9/)

⁵¹ Bkz. [instagram.com/p/Bkj3kU-nvhk/](https://www.instagram.com/p/Bkj3kU-nvhk/)

⁵² Bkz. [instagram.com/p/B-XEcnWjBdZ/](https://www.instagram.com/p/B-XEcnWjBdZ/), [instagram.com/p/B8EJ0B1DNAL/](https://www.instagram.com/p/B8EJ0B1DNAL/)

⁵³ T. Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

⁵⁴ Bkz. [instagram.com/p/B-PFX8FDs0I/](https://www.instagram.com/p/B-PFX8FDs0I/), [instagram.com/p/BPhU982lCiq/](https://www.instagram.com/p/BPhU982lCiq/)

⁵⁵ Bkz. [instagram.com/p/BhoR85AHYE5/](https://www.instagram.com/p/BhoR85AHYE5/)

⁵⁶ Bkz. [instagram.com/p/Br2W0gDIH8c/](https://www.instagram.com/p/Br2W0gDIH8c/)

⁵⁷ Bkz. [instagram.com/p/B45vdd6jhMK/](https://www.instagram.com/p/B45vdd6jhMK/)

da bilinen işin ustalığının, inceliğinin aktarımıdır. Söz konusu ustalık da burada evin idaresi ve annelik üzerinedir. Paylaşılan rutinler, “salça kaynatma, biber kurutma, erişte yapma”⁵⁸ şeklindeki kışlık hazırlıkları olabileceği gibi yatak toplama, banyo temizliği, toz alma, çamaşır yıkama, mutfak düzenleme, market alışverişi, dolapları verimli kullanma, farklı zeminleri temizleme gibi domestik işler de adeta ritüelleştirilerek bir reçete halinde takipçilere sunulur.⁵⁹ En iyi ev kadını, en iyi anne, en iyi iş kadını olmanın sırları yönergelerle kural haline getirilir. Bu yolla da insanların sade/minimalist yaşam tarzını benimseyip uygulamaları teşvik edilir.

Bir başka önemli başlık da “çeyiz”dir. Sadeleşme akımındaki geleneksel damar “yeni gelin evlerine” karşıt bir söylem içinde konumlanır. Bir yandan kadınlığa dair algıları yeniden üretirken, diğer yandan da dayatılan “çeyiz” anlayışına itiraz edilmesi istenir. Çeyizin gösterişsiz ve ihtiyaca yönelik olanını makbul sayan bu hesaplarda, mahalle baskılarına karşı çıkılması gerektiğinin propagandası da yapılır.⁶⁰ “Eşyaya tapmanın” mutsuzluk getireceğinden bahsedilir, “gerçek” mutluluk gündelik ve sade olandadır.⁶¹ Konuya geniş perspektiften bakarsak çeyiz ile kutsanan şeyin aslında aile olduğu görülür. Mesele, öyle ya da böyle yeni kurulan bir ailenin nasıl bir evde, hangi eşyalarla oturması gerektiği ile ilgilidir. Aile değerlerinin yüceltiği bu mecralarda minimalizm bir bakıma “doğru aile hayatı” için bir aracı olarak görülür. Bu bağlamda Türkiye’deki yaygın minimalist pratikler muhafazakâr bir söyleme eklemlenir. Bu hususta belki de en açık örneği, İslamiyet’e dair çeşitli yorumlamalarını minimalizm ile birleştiren akımda görürüz.⁶² Burada da öne çıkanlar genellikle kadınlardır ve “günahlarda da sadeleşmeye gidelim” şeklinde bir söylem geliştirirler. Kuran, sünnet ve hadislerle uygun yaşayarak ahirete hazırlanmak noktasında minimalizmin aracı olarak görüldüğü söylenebilir. Nihai amaç ise “sadeleşirken İslamlaşmak” ve nihayetinde Allah’a verilecek hesabın da sade olmasını sağlayacak eylemlerde bulunmaktır.⁶³ Düzenlenen “sadeleşme kampları”nda namaz kılınır, Kuran ve hadisler okunur, sağlıklı beslenilir, çocuklarla vakit geçirilir, erken yatılıp gece namaza kalkılır, pazartesi ve perşembe günleri oruç tutulur. Burada en dikkat çeken şeylerden biri de peygamberin yaşamına atfedilen sadeliktir. Kişiler, tıpkı peygamber gibi Kuran ve sünnet rehberliğinde sade bir hayat yaşama gayreti içinde olduklarını dile getirirler.⁶⁴ Çeyiz konusuna burada da değinilir ve Hz. Fatıma’nın sade çeyizi örnek olarak gösterilir.⁶⁵ Eşya ile insanın mücadelesi, bir başka deyişle eşya ile sınanması bir tür tekâmül olarak algılanır. Minimalizm de hayatına şükretmeyi

⁵⁸ Bkz. [instagram.com/p/CFCNrBD7ZA/](https://www.instagram.com/p/CFCNrBD7ZA/), [instagram.com/p/CEeFZFDoU6/](https://www.instagram.com/p/CEeFZFDoU6/)

⁵⁹ Bkz. [instagram.com/p/C1crEWFjNAu/](https://www.instagram.com/p/C1crEWFjNAu/)

⁶⁰ Bkz. [instagram.com/p/CKA-7KiDOih/](https://www.instagram.com/p/CKA-7KiDOih/)

⁶¹ Bkz. [instagram.com/p/B81MXTXDKBB/](https://www.instagram.com/p/B81MXTXDKBB/)

⁶² Bkz. [instagram.com/p/BhGp7u8gBkR/](https://www.instagram.com/p/BhGp7u8gBkR/)

⁶³ Bkz. [instagram.com/p/B-mmGZvj1OK/](https://www.instagram.com/p/B-mmGZvj1OK/)

⁶⁴ Bkz. [instagram.com/p/BqCtkXnFPPB/](https://www.instagram.com/p/BqCtkXnFPPB/)

⁶⁵ Bkz. [instagram.com/p/BX06Qe9Fjib/](https://www.instagram.com/p/BX06Qe9Fjib/), [instagram.com/p/BfWmLtHAeU-/](https://www.instagram.com/p/BfWmLtHAeU-/)

öğrenme, elindekiyle doyma, sahip olduklarıyla mutlu olma temelinde tevekküllü sağlayan araçtır.⁶⁶ Örneğin Ramazan ayı bu bakıştan hareketle, sağlıklı beslenme ve terbiye olma konusunda minimalist bir meydan okumaya dönüşür.⁶⁷ Bu hususta İslamiyet'te zaten olan şeylerin Batı'dan yeniden kendilerine pazarlandığı konusunda bir görüş de mevcuttur.⁶⁸ Batı karşıtlığı söz konusu olduğunda tek mesele bu değildir, tıp ve teknoloji muhalefeti üzerinden de çeşitli söylemler geliştirilir. Kişilerden bir kısmı özellikle hasta ettiğini düşündükleri için modern tıbbı, ilacı, aşıya karşıdır ve yerine hacamat ya da evde doğal detoks ürünleri hazırlama gibi pratikleri koyarlar.⁶⁹ Alışverişe de sirayet eden bu bakışla yılbaşı ya da sevgililer günü gibi Hristiyanlıkla ilgili dönemlerde neden indirim olduğu sorgulanır. Bu tarz indirimler söz konusu olduğunda ise Türkiye'deki minimalistler arasında farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Örneğin kimi Black Friday'yi Hristiyan icadı olarak görüp protesto ederken⁷⁰, kimisi bilinçli olmak kaydıyla ucuza alışveriş yapma günü olarak kabul eder. Önemli indirim günlerinde, "Nasıl bilinçli alışveriş yapabilirim?" postlarıyla sıklıkla karşılaşılır.⁷¹

Genel olarak Türkiye'deki minimalistler de tüketim çılgınlığının insanlarda "arzu yaratma" mekanizmasıyla işlediği yönündeki minimalist görüş ile uyum içindedir. Buradaki arzu tanımlaması, hedefi sürekli değişen ve tatmin edilemeyen niteliğe sahip Lacancı arzu kavramını anımsatır. Arzu, talepten ihtiyacı çıkarınca geriye kalan şeydir⁷², istek tatmin edilebilir; ama arzu tatmin edilemez, sonsuzca biçimlendirilebilir; ancak ortadan kaldırılamaz.⁷³ Minimalistler de oluşturulan alışveriş arzunu bu minvalde görürler. Ancak kimi de takipçilerine bilinçli tüketimi anlatırken büyük internet satış mağazalarının reklamını yapmakta beis görmez.⁷⁴ Bu çelişki ise tüketim konusunda ne tür bilince sahip olunursa olunsun kapitalizmin önünde sonunda ürünlerini herkese satacağını hissettirir. Çok takipçili bu hesapları yönetenlerin hemen hepsi konuyla alakalı markalarını yaratmış, kendi işine sahip kadınlardır. Bir yandan minimalizmin yol ve yöntemlerini paylaşıırken bir diğer yandan doğal ürünler satarlar.⁷⁵ Doğal ürünler de minimalizm ile eşleştirilir. Çünkü doğada gösteriş yoktur, doğal ürün kullanmak da bu bakışa göre gösterişten uzak olmanın bir göstergesidir.⁷⁶

⁶⁶ Bkz. [instagram.com/p/B6Xu8kWjWCc/](https://www.instagram.com/p/B6Xu8kWjWCc/), [instagram.com/p/Bp-GkCNlwsJ/](https://www.instagram.com/p/Bp-GkCNlwsJ/)

⁶⁷ Bkz. [instagram.com/p/B_YYHfrDE9Y/](https://www.instagram.com/p/B_YYHfrDE9Y/), [instagram.com/p/B_dpNC0jkFX/](https://www.instagram.com/p/B_dpNC0jkFX/)

⁶⁸ Bkz. [instagram.com/p/Bo6-Bt7nEDD/](https://www.instagram.com/p/Bo6-Bt7nEDD/)

⁶⁹ Bkz. [instagram.com/p/Bv0yf9tD00I/](https://www.instagram.com/p/Bv0yf9tD00I/), [instagram.com/p/BuqICxNjGNF/](https://www.instagram.com/p/BuqICxNjGNF/), [instagram.com/p/Btz-r-NDZU7/](https://www.instagram.com/p/Btz-r-NDZU7/), [instagram.com/p/Bt3tjh0l9pq/](https://www.instagram.com/p/Bt3tjh0l9pq/), [instagram.com/p/BcVYfkHg00b/](https://www.instagram.com/p/BcVYfkHg00b/)

⁷⁰ Bkz. [instagram.com/p/B_VmCnvDtHS/](https://www.instagram.com/p/B_VmCnvDtHS/)

⁷¹ Bkz. [instagram.com/p/B5dZVnxD9H7/](https://www.instagram.com/p/B5dZVnxD9H7/)

⁷² J. Lacan, *Fallus'un Anlamı*, (Çev. S. M. Tura), Afa Yayınları, İstanbul, 1994, s. 55.

⁷³ M. Bowie, *Lacan*, (Çev. V. P. Şener), Dost Kitabevi, Ankara, 2007, s. 134.

⁷⁴ Bkz. [instagram.com/p/CHXxgQGg-No/](https://www.instagram.com/p/CHXxgQGg-No/)

⁷⁵ Bkz. [instagram.com/p/CCNqSx_j2ik/](https://www.instagram.com/p/CCNqSx_j2ik/), [instagram.com/p/CL45jaciTxw/](https://www.instagram.com/p/CL45jaciTxw/), [instagram.com/p/CJ6WyxwD89N/](https://www.instagram.com/p/CJ6WyxwD89N/), [instagram.com/p/B4-m9R3jnuq/](https://www.instagram.com/p/B4-m9R3jnuq/)

⁷⁶ Bkz. [instagram.com/p/CAFw8wYDVQj/](https://www.instagram.com/p/CAFw8wYDVQj/)

Özetle Türkiye'de minimalizm dendiğinde, bilhassa geleneksel yaşam tarzını benimseyen kişilerin pratikleri değerlendirildiğinde ön plana çıkan eğilimler şu şekilde sıralanabilir: Mutfak eşyalarının, başta beyaz olmak üzere, tek renge indirilmesi; düzenlenmiş çekmece ve dolaplar; tezgâh üstünde duran şeylerin dolaplara düzenli bir şekilde kaldırılması; kullanılmayan eşyaların köydeki eve gönderilmesi, başka birine verilmesi ya da satılması; göze sade ve modern görünen ev dekorasyonu (muşamba masa örtüsünü atıp yerine Amerikan servis almak gibi), ucuza eşya alınması; eşyaya değil maneviyata değer vererek ahirete hazırlanılması. Türkiye'deki geleneksel minimalist evler ise ev hediyesi borcamların, misafir yemek takımlarının ve masa örtülerinin fazlalık olarak algılanmadığı yerlerdir.

Sonuç Yerine

Bu çalışmada, son zamanlarda dünyada sıkça karşılaşılan minimalist pratikler ve bu pratiklerin işaret ettiği yaşam tarzının ne anlama gelebileceği tartışmaya açıldı. Bu hususta ilkin akla gelen soru, minimalist yaşamın yeni bir anlama işaret edip etmediğidir. Minimalizm, "gerekli olmayan şeylerin hayattan çıkarılması" ilkesi üzerine kuruludur. Bilgece yaşamı, insanın kendi tutkularına ket vurabilmesiyle ilişkilendiren Stoacılık ile minimalizmin bu noktada yakaladığı fikri uyum hemen göze çarpar. Hem çok okunan minimalist yazarlarda hem de onların takipçilerinde sıklıkla görülen Epiktetos sevgisini de bu çerçevede yorumlamak mümkündür. Bu bağlamda minimalizm ile işaret edilen yaşam tarzının da yeni bir anlamı olmadığını söyleyebiliriz. İnsanı aşan unsurdan soyutlanıp içe dönerek yakalanabilecek anlam ve mutluluk anlayışı, Antik Yunan'dan bu yana dinler de dâhil olmak üzere muhtelif alanlarda bir yaşam öğretisi olarak karşımıza çıkar. Minimalizm söz konusu olduğunda belki de yeni olan şey, bu anlayışın para, kapitalist sistem ve esneklik ile ilişkisinde neoliberalizme eklenmesidir. Manevi boşlukları eşyalar ile doldurmak, bu konuda bireyin üzerine yapılan vurgular ve güvencesizlik, neoliberalizmin değerleri ile rahatça bağdaştırılabilir.

Çalışmada üzerinde durulan diğer bir konu ise Türkiye'de minimalizmin nasıl algılandığı ve tezahür ettiğidir. Bir yandan dünyadaki minimalist yaklaşımlar "kuralına göre" uygulanırken diğer yandan kadınların ev toplama ve düzenleme ilişkisinde domestik sınırlar içinde kalan bir minimalizm de ön plana çıkar. Dolayısıyla minimalizmin Türkiye'de bir taraftan dünyadaki örneklerine benzediğini ama ekseriyetle de din ve toplumsal cinsiyet bağlamında muhafazakâr bir söyleme eklenmediğini görürüz. Sonuç olarak bu çalışmadaki bahislerden hareketle, minimalizmin "ihtiyacın olduğu kadarını edin" şiarının, hemen her ideolojiye uyarlanabilen bir şey olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Bachelard, Gaston (2008) *Uzamın Poetikası*. Çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bowie, Malcolm (2007) *Lacan*. Çev. V. Pekel Şener, Ankara: Dost Kitabevi.
- Dominguez Joe & Vicki Robin (2011) *Your Money or Your Life*. New York: Penguin Books.
- Eagleton, Terry (2013) *Hayatın Anlamı*. Çev. Kutlu Tonca, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Epictetus (1956) *The Discourses*. Trans. by W. A. Oldfather, Harvard University Press.
- Epiktetos (2016) *Düşünceler ve Sohbetler*. Çev. Cemal Süer, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Davies, Norman (2006) *Avrupa Tarihi*. Çev. Burcu Çığman & Elif Topçugil & Kudret Emiroğlu & Suat Kaya, Ankara: İmge Kitabevi.
- Gramsci, Antonio (2007) *Hapishane Defterleri*. Çev. Adnan Cemgil, İstanbul: Belge Yayınları.
- Gündüz, Şinasi (2002) "Keşiş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 25, s. 323 Ankara.
- Jadaane, Fehmi (2020) *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, Çev. Ece Ergin, İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Koç, Turan (1998) *Din Dili*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kondo, Marie (2015) *Hayatı Sadeleştirmek İçin: Derle, Topla, Rahatla*. Çev. Melis Zeren, İstanbul: Epsilon Yayınları.
- Lacan, Jacques (1994) *Fallus'un Anlamı*. Çev. Saffet Murat Tura, İstanbul: Afa Yayınları.
- Logan, Dana W. (2017) "The Lean Closet: Asceticism in Postindustrial Consumer Culture" *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 85, Issue 3, 600-628.
- Millburn, Joshua Fields & Ryan Nicodemus (2018a) *Anlamalı Bir Yaşam*. Çev. Hülya Key, İstanbul: Eksik Parça Yayınları.
- Millburn, Joshua Fields & Ryan Nicodemus (2018b) *Minimalizm: Geriye Kalan Her Şey*. Çev. Hülya Key, İstanbul: Eksik Parça Yayınları.
- Rodriguez, Jason (2018) "The US Minimalist Movement: Radical Political Practice?", *Review of Radical Political Economics*. Vol. 50, 2, 286-296.

MİNİMALİZM ANLAMLI BİR YAŞAM MI?: DÜNYADA VE TÜRKİYE'DE MİNİMALİST PRATİKLER

Meriç KÜKRER

Seneca (2018) *Mutlu Yaşam Üzerine-Yaşamın Kısılgı Üzerine*. Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Sennett, Richard (2008) *Karakter Aşınması*. Çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Standing, Guy (2020) *Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf*. Çev. Ergin Bulut, İstanbul: İletişim Yayınları.

Weber, Max (2008) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*. Çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç.

İnternet Kaynakları

<http://content.time.com/time/specials/packages/completelist/0,29569,18792,76,00.html> [erişim tarihi 25.01.2021].

<https://zenhabits.net/hard-challenges/> [erişim tarihi 23.01.2021].

<https://seachange.zenhabits.net/> [erişim tarihi 25.10.2021].

<https://www.theminimalists.com/game/> [erişim tarihi 25.10.2021].

<https://www.instagram.com/turkisiminimalizm/> [erişim tarihi 17.01.2021].

<https://www.instagram.com/sadelesme/> [erişim tarihi 15.01.2021].

<https://www.instagram.com/sadeevim/> [erişim tarihi 19.03.2021].

<https://www.instagram.com/sadehayatim/> [erişim tarihi 05.02.2021].

<https://www.instagram.com/sadeveminimalyasam/> [erişim tarihi 02.01.2021].

<https://www.instagram.com/atiksizminimalist/> [erişim tarihi 25.02.2021].

<https://www.instagram.com/sade.zen/> [erişim tarihi 25.01.2021].

<https://www.instagram.com/minimalizm101/> [erişim tarihi 25.10.2021].