



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 21, Sayı 1, 2022 | Volume 21, Issue 1, 2022

## Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

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

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

## İletişim Bilgileri | Contact Information

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

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

## Yayın Tarihi | Publication Date

Mart 2022 | March 2022

## Yayıncı | Publisher

Bursa Uludağ Üniversitesi | Bursa Uludağ University

**e-ISSN: 2645-8950**



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 21, Sayı 1, 2022 | Volume 21, Issue 1, 2022

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

*Prof. Dr. / Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN*

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

**BAŞ EDİTÖR | EDITOR-in-CHIEF**

*Dr. Öğr. Üyesi / Assist. Prof. Dr. Mehmet Fatih ELMAS*

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

**ALAN EDİTÖRLERİ | SECTION EDITORS**

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN*

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

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Ufuk ÖZEN BAYKENT*

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

**YARDIMCI EDİTÖRLER | CO-EDITORS**

*Doktora Öğrencisi / PhD Candidate Mehmet ÇİÇEK*

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

*Doktora Öğrencisi / PhD Candidate Esra TÜRKSEVER*

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

**İNGİLİZCE DİL EDİTÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR**

*Arş. Gör. / Res. Assist. Erdem TANER*

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

**YAYIM TARİHİ | PUBLICATION DATE**

Mart 2022 | March 2022

e-ISSN: 2645-8950



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 21, Sayı 1, 2022 | Volume 21, Issue 1, 2022

## YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

*Prof. Dr. / Prof. Dr. Çetin BALANUYE*

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

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN*

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

*Prof. Dr. / Prof. Dr. Andrej DÉMUTH*

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

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Xatira GULİYEVA*

Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi, Bakü, AZ | Azerbaijan National Academy of Sciences, Bakü, AZ  
xatire\_6262@mail.ru

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU*

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

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Paweł KOROB CZAK*

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

*Prof. Dr. / Prof. Dr. Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA*

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



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 21, Sayı 1, 2022 | Volume 21, Issue 1, 2022

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

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr.* Marita Brčić KULJIŠ  
Split Üniversitesi, Split, HR | University of Split, Split, HR  
mbrbic@ffst.hr

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr.* Şahin ÖZÇINAR  
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, TR | Akdeniz University, Antalya, TR  
sahinozcinar@akdeniz.edu.tr

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr.* İsmail SERİN  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, TR | Ondokuz Mayıs University, Samsun, TR  
ismail.serin@omu.edu.tr

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr.* Mariusz TUROWSKI  
Wrocław Üniversitesi, Wrocław, PL | University of Wrocław, Wrocław, PL  
turowski@uni.wroc.pl

*Prof. Dr. / Prof. Dr.* Bogdana TODOROVA  
Bulgar Bilimler Akademisi, Sofya, BG | Bulgarian Academy of Science, Sofia, BG  
bonytdorova@gmail.com

*Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr.* Eray YAĞANAK  
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, TR | Akdeniz University, Antalya, TR  
erayyaganak@gmail.com



# KAYGI

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

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal  
Cilt 21, Sayı 1, 2022 | Volume 21, Issue 1, 2022

## HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES

- Kemal BATAK (Sakarya Üniversitesi, Sakarya)  
Zeynep BERKE (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
Fegani BEYLER (Bingöl Üniversitesi, Bingöl)  
Cihan Mustafa CAMCI (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)  
Hasan ÇAĞATAY (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Ankara)  
Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi, Bartın)  
Mehmet ÇİÇEK (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
A. Kadir ÇÜÇEN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
Ahmet DAĞ (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
Adnan ESENYEL (Düzce Üniversitesi)  
Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir)  
Selvi Elif GÖK (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)  
Nurten GÖKALP (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara)  
Tarık Tuna GÖZÜTOK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep)  
Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla)  
Saygın GÜNENÇ (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
Irmak GÜNGÖR (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
Aysun GÜR (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın)  
Gökhan GÜRDAL (İstanbul Esenyurt Üniversitesi, İstanbul)  
Naci İSPİR (Atatürk Üniversitesi, Erzurum)  
Cemzade KADER DÜŞÜN (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
Ahmet KAVLAK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara)  
Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, İstanbul)  
E. Funda NESLİOĞLU SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun)  
Elif NUYAN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
Murat ÖNER (Çankırı Karatekin Üniversitesi, Çankırı)  
Zeki ÖZCAN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)  
Aytakin ÖZEL (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
Ufuk ÖZEN BAYKENT (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
Ahmet ÖZPINAR (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman)  
Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)  
Nuray ÖZTÜRK PAMUK (Selçuk Üniversitesi, Konya)  
Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)  
Diler Ezgi TARHAN (İstanbul Gelişim Üniversitesi, İstanbul)  
M. Ahmet TÜZEN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)  
Eray YAĞANAK (Akdeniz Üniversitesi, Antalya)  
Eylem YENİSOY ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
Muhsin YILMAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)  
Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)



# K A Y G I

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

## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Cilt 21, Sayı 1, 2022 | Volume 21, Issue 1, 2022

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

[1]. Sanem YAZICIOĞLU. “Arendtian Beginning Under the Threat of Violence” [*Şiddet Tehditi Altında Arendtçi Başlangıç*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 1-18.

[2]. Mücella CAN. “The Must of Being an Individual is Correct Usage of Reason and Creative Activity” [*Birey Olmanın Olmazsa Olmazı Akli Doğru Kullanmak ve Yaratıcı Etkinliktir*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 19-36.

[3]. Gonca UNAL CHIANG. “Çinli Düşünür Zhuangzi’nin Dil Görüşü Üzerine: Dilin Ötesine Geçerek Yaratıcı Doğaya Dönmek” [*The Language View of Chinese Thinker Zhuangzi: Transcending Language and Returning to Creative Nature*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 37-67.

[4]. Oğuz HAŞLAKOĞLU. “‘Bittersweet Island’ as Encoded Epithet: Klee in the Making” [*Kodlanmış Rumuz Olarak “Bittersweet Island (Acı-Tatlı Ada)”: Klee’nin Oluşumu*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 68-77.

[5]. Yasin GÖKHAN. “Wittgenstein’in Anti-Felsefesi” [*Wittgenstein’s Anti-Philosophy*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 78-104.

[6]. Raşit ÇELİK. “Humboldt’un Bildung Kuramında Birey-Toplum İlişkisi Üzerine Kavramsal Bir Analiz ve Tartışma” [*A Conceptual Analysis and A Discussion on the Relationship between Individual and Society in Humboldt’s Theory of Bildung*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 105-129.

[7]. Özüm HATİPOĞLU. “Adorno’s Aesthetic Theory: Aesthetic Display of the Empirical Reality” [*Adorno’nun Estetik Kuramı: Ampirik Gerçekliğin Estetik Görünüşü*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 130-144.

[8]. Eylül Tuğçe ALNIAÇIK ÖZYER. “Farklı ve Sürekli: Uexküll’ün Umwelt’ine Gezintiler” [*Different and Continuous: A Forray into Uexküll’s Umwelt*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 145-182.



[9]. Deniz PAMUK- Bilge SALUR. “Yaşlanma, Anlatı ve Otantisite” [*Aging, Narrative and Authenticity*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 183-200.

[10]. Hediye DURLU. “Jürgen Habermas'ın Müzakereci Demokrasi Teorisi ve Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Talepleri” [*Jurgen Habermas' Theory of Deliberative Democracy and Claims for Gender Equality*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 201-231.

[11]. Özgür AKTOK. “On the Inevitable Failure of Social Constructionism: The Transcendental Self-Contradiction of an Empty Concept” [*Sosyal İnşacılığın Kaçınılmaz Başarısızlığı Üzerine: Boş Bir Kavramın Transandantal Öz-Çelişkisi*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 232-259.

[12]. Ali Han BABUÇÇU. “Sahnede Felsefe: Sartre Tiyatrosunun Felsefi Çerçevesi” [*Philosophy on the Stage: The Philosophical Framework of Sartre's Theater*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 260-286.

[13]. Rıfat AYDIN. “Kaygı ve Tüketim: Modern Toplumda Benliğin Onarımı” [*Anxiety and Consumption: Repairing the Self in Modern Society*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 287-332.

[14]. Hacer AKER. “Deconstruction in Film Analyses: Poststructuralism, Derrida and Cinema” [*Film Analizlerinde Yapısöküm: Postyapısalcılık, Derrida ve Sinema*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 333-353.

[15]. E. Funda NESLİOĞLU SERİN. “Kurgu veya Olgu Oluş Bağlamında Benlik Sorunu” [*The Problem of Self in the Context of Being Fiction or Phenomenon*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 354-373.

[16]. Şeyma BİLGİNER ERDOĞAN. “Teşhir Toplumunda Medyatik Varoluş” [*Mediatic Existence in he Exhibition Society*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 374-412.

[17]. Cengiz ÇEBİ. “A Posteriori Zorunlu Doğruluklar Var Mıdır?” [*Are There Necessary A Posteriori Truths?*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 413-431.

[18]. Guliyeva Khatira. “The Principles of the Letter System of Hurufism and A Philosophical Look at the Regional Identity and Pseudonym of İmadeddin Nesimi” [*Hurufilik Taliminin Harf Sisteminin İlkeleri ile İmadeddin Nesiminin Ulusal-Bölgesel Kimlik ve Takma İsmine Felsefi Bakış*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 432-447.

[19]. İnan KALAYCIOĞULLARI- Batuhan AKGÜNDÜZ. “Osmanlılar ve Lamarck” [*Ottomans and Lamarck*], *Kaygı*, 21(1) /2022: 448-465.

“Kaygı Yayın İlkeleri | Kaygı Publication Rules”, *Kaygı*, 21(1) /2022: 466-467.



Makale Geliş | Received: 21.02.2022  
Makale Kabul | Accepted: 25.02.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1079374

**Sanem YAZICIOĞLU**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR  
Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0001-5240-9981  
sanemyazicioglu@gmail.com

## Arendtian Beginning Under the Threat of Violence

**Abstract:** Action and violence are two of the most central topics in Arendt's works. The opposition between action and violence can also be interpreted as the opposition between the potentiality of human capacities and their fundamental destruction in human life. For Arendt, action and speech are the actualization of those capacities in their ever-new forms. However, those capacities can only be actualized in human plurality: a plurality of equal and distinct individuals. Therefore, in its different appearances and in its different tools, the threat of violence for the individual and for the political realm consists in its intrinsic aim to destruct human potentialities and human plurality. In our economical-global world, world violence increases significantly, since the emphasis is no longer on political categories such as equality or political action, but rather on everything that can be turned into materials and accelerate economic growth. Human beings are not exceptions; they are constantly under the threat of turning into "human materials" as Arendt rightly claims. Hence, in this paper I will first examine the relation between action, beginning and potentiality and second, indicate how plurality and power interact; in the third part I will outline how violence transforms human beings into human material, and in the final part I will indicate some problems of inequality and the economic agenda which produces millions of displaced people.

**Keywords:** Arendt, Beginning, Violence, Migrants, Refugees, Minorities, (In)equality, Instrumentality.

\* | This article has been published first as "The Arendtian Beginning under the Threat of Violence," *Continental Perspectives on Community. Human Coexistence from Unity to Plurality* (eds. C. Bax, G.-J. van der Heiden, pp. 79-91), London: Routledge, 2020.

I thank the editors and to Taylor and Francis Group for allowing me to publish it in here.



## Şiddet Tehditi Altında Arendtçi Başlangıç

**Öz:** Eylem ve şiddet, Arendt'in yapıtlarında ele aldığı temel konular arasındadır. Eylem ve şiddet arasındaki karşıtlık ise, insana ait yetilerdeki potansiyellik ve bunların insan yaşamında kökten yıkımının karşıtlığı olarak da yorumlanabilir. Arendt için eylem ve söz bu insan yetilerinin her zaman yeni biçimlerde edimselleşmesidir. Arendt'e göre bu edimselleşme, ancak insan çoğulluğu; eşit ve ayırdlı olan bireylerin çoğulluğunda gerçekleşebilir. Bu nedenle farklı görünüşlerde ve farklı araçlarda ortaya çıkan bireylere ve politik alana yönelik şiddet tehdidi, özellikle insan potansiyelini ve insan çoğulluğunu hedef alır. Ekonomik-küresel dünyamızda vurgu artık eşitlik ve politik eylem üzerinde olmadığından, şiddet belirgin biçimde artmakta, vurgu, daha çok ekonomik büyümeye katkıda bulunabilecek malzemelere kaymaktadır. İnsan da bu türden malzemeler arasında bir istisna değildir ve Arendt'in haklı biçimde dile getirdiği gibi, sürekli olarak "insan malzemesine" dönüştürölme tehdidi altındadır. Bu çerçeve düşünöldüğünde ilkin, eylem, başlangıç ve potansiyellik konularını inceleyecek ve ikinci olarak da, çoğulluk ve güç arasındaki ilişkiyi ele alacağım. Üçüncü bölümde şiddetin nasıl insan varlığını bir "insan malzemesi"ne dönüştürdüğünün bir çerçevesini sunacağım. Son bölümde ise, eşitsizlikten ve milyonlarca yerinden edilmiş insan yaratan ekonomik programlardan kaynaklanan bazı sorunlara işaret edeceğim.

**Anahtar Kelimeler:** Arendt, Başlangıç, Şiddet, Göçmen, Mülteci, Azınlıklar, Eşit(siz)lik, Araçsallık.

Arendt's remarkable contribution to phenomenology is her interpretation of potentiality in the political sphere. In phenomenology, potentiality is mostly examined in relation to temporal and spatial horizons of appearances. In Arendt's political theory, however, equal importance is awarded to human plurality as the realm of potentiality. In plurality, the human relations continuously create various, multiple, and interconnected segments. Hence, a single relation one has in the present can retain the past and shape the future of human plurality. According to Arendt, this intriguing human interaction and its potential to influence people and events are one of the most powerful sources of the political because, in this interaction, neither these influences nor their results can be predicted. Arendt accurately describes this reserve of future potentialities as the "unexpectedness" and "unpredictability" of human action (Arendt 1958: 178 & 194). Besides, for her, these potentialities are not only the most productive part of human beings in terms of creating new relations and new events, but also their most powerful source for resistance to authoritarian and totalitarian regimes. Despite their differences, the

common denominator of these regimes is to make human actions predictable and control them accordingly.

Plurality is not only the open sphere of potentialities for human relations and events, but it is also the only realm in which one can exercise freedom. In this regard, Arendt's investigations of plurality go beyond Husserl's epistemological foundations of the life-world and Heidegger's analyses of *Dasein's* existential analytic. By the inclusion of human freedom, the implications of Arendt's interpretation of plurality and the world in which they take place, add a fundamental layer to Husserl's investigations on intersubjectivity (*Intersubjektivität*) and the surrounding world (*Umwelt*), as well as to Heidegger's description of *Dasein* as *Dasein-with* (*Mit-dasein*) and with-world (*Mitwelt*). (Heidegger 1997: 155). Despite the differences in their philosophical projects, one can still find clear resemblances between Arendt and her predecessors; for example, her strong emphasis on the capacity to begin something new and Husserl's attitude towards philosophy when he describes himself as a perpetual beginner. The capacity of reflecting upon one's life, that is, the awareness of it in constantly renewed intentional directedness, is also marked by Husserl's phenomenology. Moreover, from her doctoral dissertation on *amor mundi* onwards, Arendt's explorations of Heidegger's investigations on being-in-the-world and disclosing its meaning in language and exercising it in action are constant motives of her "will to understand." In the continuity of her phenomenological-political project, indeed, it would not be an overstatement to claim that for Arendt the most crucial lack of awareness consists in the forgetfulness of our capacity to speak and act.

The clear focus on the potentiality of creating new relations and exercising freedom in plurality, leads us to follow Arendt's views on "beginning something new" (1958: 177) as a link between potentiality and actuality. In order to explain this link, first I will expose the meaning of beginning, and second discuss why

action and power are inseparable; third, I will continue with an account of violence as a general practice of the destruction of the human capacity to speak and act. The core of this part concerns the question of how *human potential* is transformed into *human material* in an economically dominated world order. In the fourth and final part, I will conclude my chapter with some observations concerning how violence creates more inequality by means of creating millions of displaced people in the global world and obstructs and destroys human potential in general.

### **1. Action as Beginning**

For Arendt, to act in its most general sense is to affirm one's appearance in the world. This appearance is a result of an act of being involved among others by one's deeds and words. Arendt describes this act of involvement by the term "insertion": people insert themselves into the existing human relations. To account for this way of appearing to oneself as well as to others, she suggests an existential link between birth and insertion, because in both cases one comes into the world by opening a new space to oneself in different degrees. In the latter case, for instance, by taking a place among others, one gains a location of one's own and becomes visible to oneself as well. Arendt calls this intentional positioning of oneself among others a second birth. Similar to the birth of someone, which changes the physical constellation of human plurality, inserting oneself into plurality is the actualizing of a potential. This potential has the capacity to give a new structure to all relational constellations that forms human plurality. Inspired by the Latin origin of *insertion*, that is, *initium*, which means to begin and to lead, Arendt says that every *initium* or initiative is a new beginning (1958: 177): a beginning not only includes the beginning of events, but also a building up of oneself by confronting oneself in this process with seeing what one can say and do. This passage from the new beginning to political initiative is the source of Arendt's description of natality as a decisive category of the political.

Hence, the “new” is intrinsic to every newcomer and it is always the actualization of an unknown potential. Nobody can know who a new-born will be, yet it is an irreversible addition to the world, its plurality and its events. Thus, both birth and insertion present a potential of coming to be as well as open up a horizon of a new constellation in human relationships. Although Arendt does not use the terms of horizon or potentiality except in a few instances, nothing describes more clearly human action and speech than these terms: action and speech are the horizon of human relations and they form the potential of interrupting the course of existing events. From an Arendtian perspective, potentiality is nothing else than human action and its capacity to *begin something new*. One can always bring a new course to given events, both individually and collectively, and those actions cannot be known and are unpredictable even to their actors.

One can observe the similarity between Arendt’s interpretation of potentiality and Aristotle’s investigations in *Metaphysics*. A specific form among the different senses of potentiality Aristotle elaborates, is particularly influential for Arendt’s understanding of action. In Book *Theta*, Aristotle gives his famous example of the act of seeing in which he claims it is the impossible to separate seeing and having seen (*Metaphysics* IX.6.7–8, 1048b18–34, 446–49). As this example shows, in some acts, potentiality is internal to actuality. These inseparable actions are particularly important for Arendt and they are the primary examples of her whole theory of action, since in these examples, potentiality exposes itself only as an inseparable internal process in actuality. Another example for action can be found in Aristotle’s account of flute playing in *Nicomachean Ethics* (I.7.3 1097a 24–35, 22–23; cf. *Magna Moralia* II.12.1–3, 1211b18–38, 670–71), and once again the act and the end or the result are inseparable; the potential and the intended act overlap in one single actualization. Similarly, for Arendt freedom can be exercised through speech and action, neither before nor after the moment of its actualization. That is why freedom can neither be freedom of thought nor freedom of choice but is always a performance which belongs to the present.

Precisely because of this clear reference to performativity and presence, beginning becomes a key notion to explain what action is. As it is in the example of flute playing, Arendt's beginning can be conceived as the bridging link between potentiality and actuality, since it discloses itself only in action and speech. According to her interpretation, the beginning corresponds to changing the existing constellation or course of events and to give an ever-new form to one's own life. Freedom is nothing else than actualizing these new forms. In this process of actualization, actors confronts who they are among others and experiences the uniqueness of their individual lives. Hence, the beginning is not limited to be the core of the political and the ethical categories, but is rather the core of human existence. That is why she emphasizes that every newcomer, namely every newborn, enters the world of others with this intrinsic existential capacity of the new. However, this capacity, as all potentialities, can be actualized or not actualized, either because of external or internal impediments. Particularly in mass societies the intrinsic forgetfulness that marks everydayness and being absorbed by masses, as Heidegger describes in *Being and Time* (1997: 163-69), retrieves a particular meaning and importance in relation to Arendt's notion of plurality: plurality is not only the togetherness that enables humans to perform political action, but also the togetherness that remembers what has happened and what can be done differently from the masses.

Despite its enormous capacity, Arendt's theory of action as beginning is overshadowed by a phenomenological complexity: action presupposes a "balanced" coexistence between earth, world, and human plurality. Arendt famously distinguishes the relations between earth and labor, world and work, and plurality and political action in *The Human Condition*. These relations are described in what they used to be and what they are in the contemporary situation; for example, labor as what preserves the human life that is conditioned by biological needs and the sustainability of them, concerns what it used to be, rather than what labor means today. Originally, labor is an activity that we share with all living

beings; however, as Arendt elaborates in the last section of the same work, this description is no longer valid in the Modern Age. Work is described as the realm of productivity and of all capacities of forming the world in which one lives in; again, productivity is no longer limited to the solid construction of the world, but is rather turned into a tool to expand the productivity of labor. Plurality is the condition for constituting the body politic, but in the Modern Age we deal with mass societies, which are characterized by economic interests rather than political concerns. Since plurality is also the realm in which one can exercise freedom as well as a humane life, the tension between “what it was” and “what it is” confronts us with the immense difficulty to bridge the gap between the past and present situation in the human condition. Therefore, at the beginning of her work, Arendt warns her reader by saying the book was not written to provide answers, but rather to remind that “it is nothing more than to think what we are doing” (1958: 5).

Thoughtlessness regarding what we are doing lies at the centre of Arendt’s criticism of the Modern Age. Such thoughtlessness brings an imbalance to the three activities and conditions of human life, which culminates in losing the capacity of action and speech. According to her analyses in *The Human Condition*, the loss of action and speech can be traced back to two directions. The first one is the gigantic capacity to produce and to consume, that is, the processes by which the economic realm expands over the political realm by the promise of commonwealth. The second one concerns how violence becomes the tool and the practice for realizing this promise, particularly by expanding the practice of turning everything that exists into a means to an end. Although Arendt describes the three human conditions mostly as distinct, it is misleading to read them as completely separate activities in one’s life. They are part of one’s life, but the demand is to balance them both individually and collectively. Thus, she mainly emphasizes the danger of the mixing up of labor, work and action and their functions in one’s life, which will result in the loss of the capacity to act. Plurality once again plays a crucial role to

prevent this danger: only plurality can balance these three realms because, by maintaining one's distinction from another, plurality can prevent one to turn into a part of the masses and to lose one's potentialities to begin.

## 2. Plurality and Equality

Plurality is not a simple logical conclusion of the necessity of the presence of others in order to act and speak together. It goes further, because when Arendt uses plurality, she refers to a community of *distinct* and *equal* individuals. In *The Human Condition* being equal and distinct is described as follows:

Human plurality, the basic condition of both action and speech, has the twofold character of equality and distinction. If men were not *equal*, they could neither understand each other and those who came before them nor plan for the future. . . . If men were not *distinct*, each human being distinguished from any other who is, was or will ever be, they would need neither speech nor action to make themselves understood (1958: 175-76).

As the quote suggests, equality is based on our capacity to *understand* each other. This capacity of understanding is not only limited to our present togetherness, but also opens up toward past and future generations; it thus includes a temporal, historical dimension. Second, the *distinction* only becomes apparent in our capacity to *say* something *different* from each other, and thus the distinction is inevitably based on performing speech. Entailing to the previous, if we all say the same we do not need to speak; therefore, *understanding* is only *needed* as long as we speak and act differently from one another. In conclusion, understanding is needed while actualizing our uniqueness; and this stands in contrast to the involvement in masses and their interest-oriented convictions and in repetitive slogans or propagandas.

The emphasis on equality and distinction affirms our equal capacity to begin something new as distinct individuals. In an Arendtian sense this affirmation is nothing else than the affirmation of an equal human capacity to speak and act. The actualization of our uniqueness is a genuine event of this world because as she

states, most of our acts and speeches are concerned with the matters of “the world of things” or “worldly interests.” (1958: 182). Arendt says that only such an interest gives the significance to the world as “inter-est” since it is something “which lies between people and therefore can relate and bind them together.” (1958: 182). If one calls this spatial and tangible dimension of the world an “objective” in-between, the latter is the “subjective in-between” (1958: 183) that goes directly between one person to another. The subjective in-between is the interaction between people consisting in their speeches and actions, and hence it leaves neither anything tangible, not any “end products” (1958: 183) behind. Yet, the process itself and the events that appear in this in-between are no less real than the former. Arendt calls this reality “the web of human relationships” in order to indicate its “intangible quality.” (1958: 183).

In her double reference to the in-between, which both are intrinsically referring to plurality, Arendt’s political interpretation of Heidegger’s being-in-the-world is clearly visible. Plurality does not only objectively constitute the world of appearances, but also its meaning can be caught in the interaction with others, even it leaves no product behind. For Arendt, this very structure affirms the role of the “event” in the late Heidegger, which can be interpreted as the political event of “the coincidence of thought and event.” (Arendt 1994b: 433). In this transposition into the political, speech and action are both events of the world, from which they are sourced and which they constantly form. The world is inseparable from the changing web that shelters plurality. In addition to the tangible and the intangible in-betweens that Arendt pointed out, one of the most significant interactions between the world and plurality is the producing of institutions. At this level, equality is once again crucial: “Our political life rests on the assumption that we can produce equality through organization, because man can act in and change and build a common world, together with his equals and only with his equals.” (Arendt 1994c: 301). However, to speak of *producing* “institutions” and “laws” can become dangerously misleading because it can introduce a norm which claims that it is



possible to treat human beings as the “material” for these productions. According to Arendt, losing the crucial distinction of making institutions and laws, and treating human beings in the same manner as material, is the most destructive practice in political history. In her view, any foreseeable agenda that is based on means and ends or on “making or fabricating things” stands in sheer contrast with the unpredictable political potentialities of the web.

The unpredictability of the events in the web is the result of the features of plurality described above: the web refers to human potentiality because it is a dynamic constellation; by every insertion of a new individual the whole constellation changes. Arendt calls this immense potentiality of open possibilities the boundlessness of action (1958: 201). As every single action and speech can change the course of the events in changing constellations, collective initiatives carry the same potential, and even in a stronger sense. Arendt calls this plural form of potentiality *power*:

Power is actualized only where word and deed have not parted company, where words are not empty and deeds are not brutal, where the words are not used to veil intentions but to disclose realities, and deeds are not used to violate and destroy but to establish relations and create new realities (1958: 200).

Being among others can offer us the potentiality to use our collective initiatives together. Power in that sense is a collective initiative of people beyond any unequal or hierarchical forms, and which has no external aim than itself. Therefore, from her point of view, neither organizations of charity nor collectives such as brotherhoods can provide one with examples of human togetherness that form power. In charity or brotherhoods, the power cannot be constituted among equal and distinct initiatives, because the act of charity already presupposes the inequality between the ones who help and those who are in need of help; in that sense charity is already in the frame of a means to an end; in an organization like a brotherhood, the organization sees the others as equal only when they come from the same religious background and hence, it has a sense of a narrow equality which

excludes genuine plurality. Beyond these two forms, if people gather together this still does not guarantee the occurrence of power: “whenever people gather together, it is potentially there, but only potentially, not necessarily and not forever.” (1958: 199). Therefore, to create power, the interaction between plurality and the web it forms needs to be marked by two reminders; it has to be (i) a constant reminder to humans that they are both equal and unique, and (ii) a reminder of their potentiality to begin something new, both individually and collectively.

These points have particular significances for authoritarian regimes, since, human potentiality, that is, the capacity of having an initiative and the potentiality to begin are the less wanted features of the subjects of authoritarian and totalitarian regimes. The plurality of countering initiatives gives an unpredictable structure and result to human affairs, while all tyrannical regimes aim to foresee and to manipulate and govern accordingly. This given frame outlines why it is important to keep equality and distinction as the main features of any society and why it can be the only remedy against violence.

### **3. Violence**

For Arendt, power and violence are opposite poles in her conception of plurality. She is one of the witnesses of the loss of human plurality under the suppressive violence of a totalitarian regime. In her analyses of violence, she investigates how the loss of plurality leaves people vulnerable to any form of violence and at the same time, how violence can be performed only when there is a loss of power. In *On Violence*, Arendt describes violence in its clear opposition to power. For her, violence is followed by the loss of human potentiality to act and speak, and it aims ultimately to destroy power irreversibly, because power can only be constituted by plurality. She describes this opposition as follows: “Power and violence are opposites; where the one rules absolutely, the other is absent. Violence appears where power is in jeopardy, but left to its own course it ends in power’s

disappearance.” (1973: 56). As the quote claims, the relation between violence and power cannot be understood as part of a dialectical thinking: the opposite of violence is not nonviolence; it is the loss of power. Violence is a destructive act that can only take place when there are no political initiatives left.

The second important claim of Arendt is that violence is never accidental, but always rational. Because violence is always a means to reach to a certain end and in order reach those ends it uses instruments. Hence, the main characteristic of violence is its being *instrumental*. The instruments of violence can be various; ranging from weapons to manipulative propaganda. However, what remains the same is its actualization in the ‘means and end’ category. Hence, one can recognize a violent act by turning things or humans into means to an *already* decided end. The emphasis on “already” is fundamental here, because it explains why it must be a rational act and it explains, for example, the difference between planned violence and self-defence. In this account, violence is clearly opposed to the unpredictable plural course of human actions in the web of relationships, by its aim to fulfil its end as a result of a calculated process. In this regard, whereas action affirms the beginnings and the potentialities in the unpredictability of human affairs, violence affirms the ends; the planned and calculated ends of processes.

Among the variations of its different forms, the most dangerous form of violence is justified violence. It stands out from its other forms because justified violence can be accepted and be supported voluntarily. In *On Violence*, Arendt provides several examples of those justified forms including revolutions and wars (1970: 52–56). The common denominator of these instances is that in them, violence is introduced as an *inevitable act for a higher end*. For example, to maintain the security of a public realm, to protect the well-being of society, to bring democracy, or to prevent production of atomic weapons can turn into one of these higher ends. These are only some of the examples from the contemporary context and many can be added.

Arendt adds that pseudo-convictions or manipulated data can create public support for violence as well. She analyzes the potential victims of justified violence in the public sphere in her essay “The Eggs Speak Up,” which reflects a bitter irony of those sorts of justifications. The egg is not only a well-known image of life in the arts, but it also inspires one of the most famous mottos in the political tradition: “in order to make an omelette eggs must be broken.” (1994c: 275). The validity of this phrase is not only limited to the period addressed in the essay, but also today we are dealing with it; it remains the clearest expression of instrumentality in politics. In this essay, once again she examines the ground of instrumentality, and how this expression is justified for humans when they are included in the categories of means and end in contemporary politics. For Arendt, the means and end category belongs to the process of fabrication where the material is transformed into an end product. There are two characteristics of this process. First, the process needs a singular person, a maker who plans and produces according to a planned end. The maker is the master of the whole process, and the process is predictable, for instance while making a table an artisan anticipates the end product, and plans and processes accordingly. Second, in the process of transforming materials there is always an intrinsic violence. For instance, in order to make a wood table one (the maker and the master) has to use a cut tree. The process of making is certainly more reliable to acquire the end product or the desired result when compared to the unpredictability of action. According to Arendt the contrast between the products of action and making indicates one of the oldest tensions in political history: If it is possible to make laws, is it not possible to “make” the state and form the society as Plato once described?

However, if the model of making is taken from the realm of fabricating and expanded to the political realm, the danger of seeing human beings as “human material” is almost inevitable. The material can be an egg or any other material that one can use in order to reach to an end. Hence, the old phrase of “to make an omelette, eggs must be broken” represents not only the instrumentality, but also

the embedded justification of human use, which marks instrumentality in the political tradition. For Arendt, what becomes transparent here is the practice and the danger of treating human beings as “human material” (1958: 188) that can also be transformed by violence. Another decisive feature of the metaphor of eggs is their muteness, sameness, and frailty. Arendt indicates the muteness of the human material, and by calling it so, she emphasizes their being deprived from speech and action. In their sameness as material, which is clearly contrasted to their distinction and unique existence, they become equally frail and open to be broken. In their muteness, sameness, and frailty, the human material can be reduced to numbers and masses, and used for aimed purposes.

Indeed, what we confront today once again is the loss of millions of human lives in the name of *higher* causes than human existence itself.<sup>1</sup> Even if one can produce justified reasons for those violent acts and losses, as Arendt rightly emphasizes, one can never find a truly legitimate ground for reducing human life to material. Although, these violent acts proceed from an intrinsic inequality between the ones who decide and who obey, they somehow lead to another equality regarding all the relevant sides involved in violence; these sides equally turn into the victims of those higher ends. This bizarre equality in front of death is no less strange than comparing fragility of human life to the breakability of different eggs in order to make an omelette. The metaphor of the eggs indicates not only the potential of using human beings as human material, but also how fragile individuals can be without the power of plurality.

#### **4. Contemporary Situation of “In/Equality” and “Human Material”**

Already in 1958, Arendt mentions the political history of her time, and modern scientific experiments in social engineering and in biochemistry are full of

---

<sup>1</sup> As a recent example, it is remarkable to see that a politician during the 2017 presidential inauguration in the US described the loss of American soldiers’ lives as a dedication to a higher end as it was for earlier generations and as it is for that of today. [www.youtube.com/watch?v=Nieiu8tmLIM](http://www.youtube.com/watch?v=Nieiu8tmLIM), between 1.47<sub>9</sub>-1.50<sub>9</sub>.

examples of using the term of “human material,” aiming at treating and changing human material like any other matter (1958: 188). The contemporary context confronts us with a similar picture as fifty years ago. Can we claim that all people of the same world today (i) are equal in their potential to take their initiative and (ii) have equal risks of being treated as human material? These questions can be posed from the aspects of our capacity both to form a plurality and to act and speak. The contemporary situation indicates a clearly negative answer. Some parts of the world, such as the Middle East or some parts of South America or Africa are already for decades almost geographically registered war zones. Even worse, in the contemporary world, the refugees are living in a state of permanent displacement, which indicates not only a radical loss of their world in its references to the political as I mentioned above, but even worse; they have lost the potential of constituting a new one. Beyond doubt, Arendt’s phenomenological approaches aptly describe our experience of violence today in its increasing new justified forms. One may find many documents in governmental reports as well as newspapers speaking of justified acts of war in order to defend democracy, human rights, or warding off a nuclear threat. At a certain level, it is possible neither to detect the sincerity of these acts nor to prevent people from the results of being part of a continuous state of war or civil wars. The major result of war is the mass displacement of people. However, the contemporary displacement never ends up in finding a new place for the displaced ones; on contrary, it radicalizes the experience of displacement by excluding these displaced people from all political categories.

Displaced people, be they refugee, migrant, or asylum seeker, are deprived from the many rights attached to being part of the new society that they encounter and to appear among them. Moreover, and even worse, in society they are the subjects of a new form of justified violence, since they are the “potential dangers,” either based on how much they cost to this society or based on their different ethnic or religious origins. Nothing can indicate the loss of plurality in a global

sense more clearly than these displacements. Thus, one of the questions that urges for priority is how to fulfil the gap between people's unequal capacities to begin something new in the different geographical regions; or, in other words, how can the displaced people become part of the web, how can they use their initiative and actualize their potential in their given conditions? As Arendt accurately states, the task of answering these sorts of questions does not belong to one person or one view but is a matter of thinking together about what we are doing.

Once again Arendt's prompting emphasis on thinking is the only possible solution. Particularly while witnessing varied forms of violence in the daily news, responding to Arendt's request almost seems inevitable. Indeed, the necessity to think about what we are doing becomes more urgent when considering the political debates today. These debates are no longer centered on the basic political categories, but rather their concerns are constantly and globally the economic interests. The priority of economic interests and their most effective tools, such as war, to accelerate economic processes, inevitably prepares the loss of the world, both individually and collectively. In the same course, it becomes almost ordinary or inevitable to see human beings as human materials, to be spent for a "higher" cause.

In the frame of global economic growth and digital technologies, there is nothing more ludicrous than separating global from local changes. Hence, only the global political initiatives and the web they can build can bridge the gap between the individuals concerning their possibility to actualize their potentials. Otherwise, the attempts of bridging the gap by accepting refugees and immigrants are simply insufficient and of very little influence to the total number of displaced people. A brief look at the numbers reported by the UN indicates clearly why they are insufficient: the amount of the displaced people by force and violence is 65.6 million in the last six years, and this number is even more than the amount of the

people that were displaced during the First World War.<sup>2</sup> Hence, no refugee or immigration policy can find a permanent solution to the current state of violence. Besides, since the description of an instrument can vary depending on its usage, for instance, depending on the conflicting interests, an immigrant can become the subject of humanitarian aid at first, and a potential danger in the further stages. The quote from *The Origins of Totalitarianism* describes the current situation of refugees, even though it is written in another context: “They were nothing of their own making, they were like living symbols of what had happened to them, living abstractions and witnesses of the absurdity of human institutions. . . . they were the shadows of the events with which they had nothing to do.” (1973: 189).

Arendt devotes the last chapter of *The Human Condition* to her critique of the Modern Age. As I indicated above the heart of this critique is how particularly capitalist economics suspend political categories, by their promise of commonwealth and well-being in general. Yet, if the promise comes from economics the price has to be paid. Increasing the number of authoritarian tendencies in today’s politics is one of the significant signs of the transformation of human beings into human materials, ready to be used in an ultimate efficiency. The result of seeing the human being as *material* is not a matter of efficiency, but it is an ultimate form of *violence*: “The only possible achievement in either case is to kill man, not indeed necessarily as a living organism, but qua man.” (1958: 188). Seeing humans as materials constantly threatens plurality and the world that only plurality can rebuild.

---

<sup>2</sup> [www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html](http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html). According to same UN report, “nearly 20 people are forcibly displaced every minute.”



## BIBLIOGRAPHY

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

Arendt, H. (1970). *On Violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, H. (1994a). Concern with Politics. *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* (ed. by J. Kohn, pp. 428–47). New York: Harcourt Brace.

Arendt, H. (1994b). Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought. *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* (ed. by J. Kohn, pp. 428–47). New York: Harcourt Brace.

Arendt, H. (1994c). The Eggs Speak Up. *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* (ed. by J. Kohn, pp. 270–84). New York: Harcourt Brace.

Aristotle (1926). *Nicomachean Ethics* (trans. by H. Rackham). Loeb Classical Library 73. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Aristotle (1933). *Metaphysics – Volume I: Books 1–9* (trans. by H. Tredennick). Loeb Classical Library 271. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Aristotle (1935). *Metaphysics – Volume I: Books 10–14. Oeconomica. Magna Moralia*. (trans. by H. Tredennick, G. C. Armstrong). Loeb Classical Library 287. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Heidegger, M. (1997) *Being and Time* (trans. by J. Macquarrie & E. Robinson). Oxford: Blackwell.



Makale Geliş | Received: 05.02.2022  
Makale Kabul | Accepted: 22.02.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1068795

**Mücella CAN**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, TR  
Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Erzurum, TR  
ORCID: 0000-0002-3987-2805  
mccan@atauni.edu.tr

## The Must of Being an Individual is Correct Usage of Reason and Creative Activity

**Abstract:** As can be understood from the title of the text, a highly assertive thesis is put forward in this study. In order to justify this thesis in a philosophical sense, we first tried to reveal what the individual is, its formation and importance. The concept of the individual, which we discussed in the article and tried to describe with its indispensable conditions, refers to the individual who owes its existence to the western culture and belongs to the western civilization in terms of its characteristics. Because the must of this individual is expressed as using the reason correctly. This individual is both the creator and, because of its many characteristics, the product of a secular worldview. Trying to understand the universe, people and society, this individual acts with the patterns of his mentality and reveals his knowledge in this context. The individual is a self-confident and independent person. The basis of the independence of a person who is conscious of being an individual consists of his loyalty to his own reason. His perception, understanding, judgment, and evaluation of reality are based on his own reason, not on the assertions of others. Since using the reason is the basic characteristic of being an individual, it is not possible to think of the individual independently of the reason and the reason of the individual. In this article, we tried to explain the nature, formation and meaning of the individual on a completely rational basis. We tried to show that the individual has to consider his own reason rather than the expectations of the society while establishing his own life in the western culture, where it is accepted that being human is synonymous with being an individual. One, who does not belong to any entity that is considered important, is a unity that believes that he lives according to his actions. The individual has a creative ability because he is unique to himself in terms of thinking and actions. In fact, the quality of creativity is the result of using the reason correctly. Being a creative person, the individual puts forward new things based on his own creative abilities. All innovations, inventions and discoveries of all kinds throughout history are the works of creative individuals. The prerequisite for creative activity is reason, and the result is honour or self-respect. Using the reason correctly is the basic virtue that is the source of all the other virtues of the individual.

**Keywords:** Individual, Reason, Creative Activity, Basic Virtue, Political Liberalism.

## Birey Olmanın Olmazsa Olmazı Akıl Doğru Kullanmak ve Yaratıcı Etkinliktir

**Öz:** Metnin başlığından da anlaşılacağı gibi bu çalışmada oldukça iddialı bir tez ileri sürülmektedir. Bu tezi felsefi anlamda haklı kılmak için öncelikle bireyin ne olduğunu, oluşumunu ve önemini ortaya koymaya çalıştık. Makalede ele aldığımız ve vazgeçilmez koşullarıyla betimlemeye çalıştığımız birey kavramı, varlığını batı kültürüne borçlu olan ve özellikleri itibarıyla batı uygarlığına ait olan bireyi ifade etmektedir. Çünkü bu bireyin olmazsa olmazı akıl doğru kullanmak şeklinde dile getirilmektedir. Bu birey laik bir dünya görüşünün hem yaratıcısı hem de birçok özelliği itibarıyla ürünüdür. Evreni, insanı ve toplumu anlamaya çalışan bu birey, sahip olduğu zihniyetin kalıplarıyla hareket etmekte ve bilgisini de bu bağlamda ortaya koymaktadır. Birey kendine güvenen ve bağımsızlık özelliğine sahip olan bir insandır. Birey olduğunun bilincinde olan insanın bağımsızlığının temeli onun kendi aklına olan sadakatinden oluşmaktadır. Onun gerçeğe ilişkin algısı, anlayışı, yargılaması ve değerlendirmesi başkalarının öne sürmelerine değil kendi aklına dayanmaktadır. Aklını kullanmak birey olmanın temel özelliği olması nedeniyle bireyi akıldan akılı da bireyden bağımsız düşünme olanağı yoktur. Biz de bu makalede bireyin neliği, oluşumu ve anlamını tamamen rasyonel bir temele dayalı olarak izah etmeye çalıştık. İnsan olmanın birey olmakla eşanlamlı olduğunun kabul edildiği batı kültüründe bireyin kendi hayatını kurarken toplumun beklentilerinden çok kendi aklını dikkate almak zorunda olduğunu göstermeye çalıştık. Önemli olarak kabul edilen hiçbir varlığa ait olmayan birey, yapıp etmelerinde beni gereği yaşadığına inanan bir birliktir. Birey düşünme ve eylemleri açısından kendisine özgü olması nedeniyle yaratıcı bir yetiye sahiptir. Zaten yaratıcılık niteliği de akıl doğru kullanmanın sonucudur. Yaratıcı bir insan olması nedeniyle birey, kendi yaratıcı yetilerine dayanarak yeni şeyler ortaya koyar. Tarih boyunca bütün yenilikler, her türden icat ve keşifler yaratıcı bireylerin eserleridir. Yaratıcı etkinliğin ön koşulu akıl, sonucu ise onur ya da öz-saygıdır. Akıl doğru kullanmak, bireyin diğer bütün erdemlerinin kaynağı olan temel erdemdir.

**Anahtar Kelimeler:** Birey, Akıl, Yaratıcı Etkinlik, Temel Erdem, Siyasal Liberalizm.

### 1. Introduction

In order to explain the formation and importance of the concept of the individual, it is necessary to determine how it has been shaped in the historical process. Since this process is almost as old as the history of humanity, the effort of man to become an individual covers a long period of time. When we look at the early periods of the history of thought, we see that the existence of the society is more important than the people living there, that is, the individuals. So much so that the definition of man as a political animal did not mean that he was an individual, but that he was embedded in society as a part of a social whole (Sartori 1993: 308). The Age of Enlightenment and the French Revolution appear before us as significant turning points in the formation process of the individual. Many

activities such as geographical discoveries, scientific developments and the translation of ancient philosophical texts from Greek and Arabic to Latin paved the way for events that would transform this period. Therefore, it can be said that the concept of the individual has become a real subject of discussion with the emergence of modern thought. Based on Descartes' subject-centered thought, the reason came to the fore, the thought that society is more important than the individual was pushed to a secondary position, and the footsteps of an understanding that puts the individual forward began to be heard. The separation of soul and body, which Descartes accepted as two separate substances irreducible to each other, necessitated the existence of two separate worlds and laid the groundwork for the development of a secular understanding. As the individual began to gain value, the human being who exists because he thinks has been separated from the person who obeys because he believes, and the reason has become independent from belief, which prepared the causes that revealed the scientific thought and laid the foundations of a secular worldview. The humanism movement that influenced this period glorified and sanctified the human being. As a result of this, God, which was the subject matter of previous examination in the literary and philosophical works written, started to be left aside, and the subject shifted to man and his nature. In fact, this understanding of the individual formed the center of Rousseau's thoughts, who stated that human beings are too noble to serve others as a tool (Lukes 2016: 61). This idea, which glorifies man, found its most impressive and systematic expression in Kant's writings: Man, and every rational being in general, exists not only as a means for the arbitrary use of this or that will, but as an end in himself. In all his actions, whether directed at himself or directed against other rational beings, man should always be seen as an end at the same time (Kant 1997: 37).

This way of thinking has led to the idea that man can dominate everything and has revealed a human model that can dominate nature. Considering the reason as the only sacred one, this person rejected all kinds of metaphysical thought and

prepared the environment that would create the modern scientific paradigm. In such an environment, the traditional worldview was pushed aside, and the French Revolution, which changed the course of the world, took place since each individual claimed their own rights and freedoms (Fontana, 2003: 87). According to the understanding of secular and rational individualism, which is one of the main pillars of this revolution, the right to choose has been granted only to human beings, and as an individual, a human being has the right to set his own rules and live according to it (Üskül 2003: 49). On the other hand, liberalism gave the individual the opportunity to make choices without the intervention of other people and the state, and brought the will of the individual to the fore (Nozick 1974: ix). While the understanding of the individual put forward by political liberalism was not accepted because of fascism, on the other hand, it was the target of criticism arrows of Marxism. Because Marxism proposes a transformative social process and deals with the human being with his productive side and sociality (Can 2019: 194). In addition, criticizing the understanding of freedom on which liberalism is based, Marxism sees the individual-society contradiction not as a universal phenomenon but as a product of alienated social relations within capitalism. Therefore, the fact that Marxism considers human beings not as single individuals but with their social aspects has led to the discussion of social concepts rather than the concept of individual. On the other hand, with the emergence of disciplines dealing with social problems, it is seen that the concepts of liberalism were left aside for a long time. It was necessary to wait for the twentieth century, especially the end of the world wars, for liberal individualism to come to the fore again. In the twentieth century, with liberalism, especially libertarianism, bringing the individual to the fore, the necessary conditions of being an individual were also discussed and evaluated again.

## 1. Being Individual and Rationality

According to libertarianism, which is based on the individual and his mind, it is not possible to separate being rational from being an individual since rationality is a necessary condition of being an individual. Although the individual appears as a single entity, he is a unity. *Individuum* in Latin which means an indivisible whole, is the equivalent of the atom in Ancient Greek which also means indivisible, unitary. The individual emerging as itself everywhere and always with all its intensity is a reality that keeps and desires to keep itself existentially separate from everything else. The individual is in the first state of being the owner of his own actions, establishing himself with his own reason (Patterson 1953: 333), perceiving others as individuals by themselves, having his own weight, being a centre of orientation in himself from which actions are shaped, and in which everything gains value according to himself. The individual is alone in creating a life for himself and shaping his own character (Machan 2001: 79).

To be human is first and foremost to be an individual. An individual has to consider his own reason rather than the expectations of the society when deciding what kind of person he will be while establishing his own life. The individual does not belong to any entity that is considered important. People should belong only to themselves, and those who do this are considered as individuals. Because the individual's own body to nature, society, culture; In short, in all its relationships, he is a whole of life that puts its own stamp on the universe. An individual is mostly someone who lives himself as I and says that he is I. An individual is a union who believes that he lives according to self-actions (Uygur 1992: 34).

For the individual, reason is a basic quality that cannot be separated from himself (Bauman 1998: 41). There is no collective mind or collective brain anyway. Thought must be a process initiated and directed at each step by the choice of the thinking person. Because, it can be mentioned that a single individual can perceive, abstract, define and establish connections (Peikoff 1993: 198). It is impossible to

say that a community-specific brain or a collective reason performs these operations. The reason, which is unique to the individual, not a collective mind, has the feature of creativity. Being a creative person, the individual puts forward new things based on his own creative abilities (Nehamas 2002: 330). All innovations, inventions and discoveries of all kinds throughout history are the works of creative individuals. He is the creative individual who discovered fire thousands of years ago, invented the wheel, and stands before us in the first part of every great legend that mankind has created from the beginning until today. These people took the first steps towards brand new paths, and while doing so, they had no weapon other than their own vision. Since the creative people who appeared in each age had a purpose of their own, they thought differently from each other, but they always had a common point because their way was a new way and their vision was unborrowed (Rand 1993: 678). The creative individual is not a person who acts to serve his brothers; his only reality is his own purpose. His reality is that he does what he does in his own way and succeeds. The important for him is the created thing itself; not those who use it and take advantage of it. What the creative individual created shaped that person's reality. If the creative individual had created what he had created by considering the needs of others or the purpose of serving others, what shaped that person's reality would have been the expectations and pleasures of others, not his own creation. This situation would alienate the individual or creative person from being unique.

Because of its uniqueness, the vision, strength and courage of the individual comes from his own soul. That is, those people have a unique self, and that is the whole secret of their power. That is why that power is self-sufficient, self-motivated and self-creating. This power is in the state of a first purpose, an energy, a life force, an initiator (Can 2005: 107). The purpose of individual people is to live for themselves, not to serve others. They have achieved the things that are the crown of honour of humanity because they lived for themselves. The individual, who is aware that nothing in the world is given to him ready-made, knows that he

has to create everything he needs. The concern of the individual, who stands alone against nature with the independent work of his mind, is to conquer nature. An individual whose basic need is independence is one who knows that one cannot work under any coercion, and that nothing new can be put forward in a place where the reason is restricted and sacrificed and subjugated to other goals and thoughts (Rand 1961: 79).

The individual is first and foremost a man of reason. He is a person who has rationality, which is the basic condition of independence and self-confidence, on which human life depends, and in all his actions, he tries to stay within the limits of what is ration. The individual is a self-confident and independent person. The basis of the independence of a person who is conscious of being an individual consists of his loyalty to his own mind (Comte-Sponville 2004: 41). His perception, understanding, judgment, and evaluation of reality are based on his own reason, not on the assertions of others. This is what intellectual independence means, and it is the foundation of being an individual. Creative people, who are individuals themselves, have always been exiled, tortured, mocked and chained in every period of history. In fact, all of these agonies have been performed on the reasons of those people, who look at the world through the eyes of living consciousness and can fulfil the vital function of establishing rational connections between events. The more these people were able to think, the more the needs of the human race were met. Thanks to those people, others were able to experience some moments where they were able to catch the spark of being human, and their survival was only possible thanks to them (Rand 1992: 678). The individual is a person who is aware that stagnation is not the destiny of humanity, that ineptitude is not human nature, that reason and intelligence are the noblest power of man. He worked continuously in service to that love of existence that only he could feel for those who plundered his labour, imprisoned him, tortured him, and he paid the price for their privileges with his own life.



Man needs knowledge in order to survive, and he can only acquire it with his reason and be successful. People who reject the responsibilities of thinking and reason try to exist as parasites on other people's thoughts. A parasite is not an individual. An irrationalist who considers knowledge and objectivity as limitations on his freedom is not a pleasure-seeking individual who considers momentary pleasures and acts on his own feelings. The independence that the irrationalist seeks is independence from reality, a state of escape. For the irrationalist, existence is the conflict between his own desires, his own whims and the desires and whims of others, and for him the concept of objective reality has no value. It is not possible to talk about the individuality of an irrationalist person because he lives a life based on conflict and lives anomalously.

A person cannot become an individual by acting rebelliously or disproportionately, nor can he become an individual simply by rejecting collectivism and acting incongruously. A conformist person explains that as the criterion of the truth of something, 'it is true or real because others believe in its truth and reality'. A person who is an individual, on the other hand, makes a statement that "it is true and real because I know with my reason that it is true and real". Reason is the main means of human survival, and what is suitable for the life of a rational person is good, and what is inappropriate and destructive is bad. Everything that a person needs must be discovered with his reason and produced by his own effort. Ergo, the foundations of the survival of the individual are thinking and productive activity. If some people do not choose to think and live their lives based on repetition and imitation, like animals trained in routine movements and sounds learned from others, if they do not make any effort to understand their own work, their survival depends on what others think and produce. But the lives of such mental parasites, who have no knowledge of the why and for what the things others produce, is actually dependent on blind luck. Their unfocused and blurred reasons will not let them know who to imitate and whose actions are safer to follow. Those people whose reasons do not guide them in a

right direction to follow are not individuals. If these people think that their survival depends on animal power or brute force, fraud, looting, robbery, deception, or appropriation of the labour of the people who produce, then their lives depend on their victims, and these people can never be considered individuals. Such marauding parasites try to live by destroying people who are self-sufficient for survival and act in a humane way (Rand 1964: 25).

## **2. Necessary Condition of Being an Individual**

The necessary condition of being an individual is to use the reason correctly and to be creative. Creative activity is the central or basic tool of individual human life. The creative activity of the individual is a central value that determines and integrates the hierarchy of all other values. The prerequisite for creative activity is reason, and the result is honour or self-respect. Using the reason correctly is the basic virtue that is the source of all the other virtues of the individual. The main defect of man, which is the source of all his other evils, is his inability to think clearly, his consciousness is suspended; it is not blindness but the refusal to see, nor ignorance but the refusal to know. The basic virtue of being an individual is to accept reason as the source of human knowledge, to realize and accept that the only guide that will lead value judgments and actions is reason (Rawls 1999: 184). This means surrender to a conscious awareness, to reason in all of his affairs, choices and waking hours.

The individual is a person who knows what is corrupt in the world, what destroys people and nations, understands on which front the battle for survival should be fought, and sees that evil is powerless, illogical, blind and unreal. An individual is a person who knows that most of the people around him helplessly depend on his reason; he gives the victims who live in the realm of spirit and matter mystics the weapon of justice to fight against them, and is aware of how long people can survive if creative people like himself are expelled from this world (Rand 1992: 960). A creative individual is a person who has the knowledge that a

human being can only exist by having a consciousness. It is a person who is aware that it would be a contradiction between terms to say that consciousness cannot exist if nothing exists, and that consciousness can exist without anything.

In order to live, a person must embrace three things as leading values in his life: Reason/Purpose/Self-respect. These values are also indispensable conditions of being an individual. The reason is his only means of knowledge. The end is the choice of happiness with that means. Self-respect is also an inviolable certainty that one's own reason is capable of thinking, that one's own personality is worthy of happiness. It means being worthy of life. These three values are bound up with all human good deeds and make them all necessary. All of those good deeds are as to the links between existence and consciousness. These are rationality, independence, consistency, honesty, fairness, efficiency and pride (Rand 1961: 128).

Rationality is the acknowledgment of the fact that existence exists, the affirmation that nothing can change the truth, and that nothing takes precedence over the act of perceiving it. Rationality is an uncompromising absolute. Because a concession to the irrational invalidates one's consciousness, leading to imitation of facts rather than perceiving them. To accept a mystical invention is to want existence to be destroyed, thus destroying one's consciousness. Independence, on the other hand, means understanding that the responsibility to judge is one's own and that nothing can help to get rid of it. No substitute can think for a person, no one can live someone else's life. The worst of humiliation is to let one's reason subordinate to another's, to admit that an authority is above their own, to accept as true whatever others say is true, without resorting to any criticism (Nozick 1974: 246). Just as honesty is not to falsify existence, so independence is not to deceive one's consciousness. Man cannot make a distinction between his body and his soul. To make a distinction between them is to distinguish between one's action and one's thought, which no consistent person would ever do. A person who

distinguishes between his consciousness and his body means that he is sacrificing his own judgments to the wishes of others, which is not the characteristic of an individual who takes into account the consistency between his own thoughts and actions. A consistent person is like a judge who is not influenced by public opinion. Courage, the practical form of fidelity to existence, and self-confidence, the practical form of faithfulness to one's own consciousness, are essential qualities for the consistent man to remain true to himself. Honesty, on the other hand, can be defined as understanding that the unreal is unreal, that it cannot have any value, that neither love nor fame nor money obtained by dishonesty can be a value. Honesty is not wanting to live as an addict; especially not wanting to live dependent on the stupidity of others, or as someone whose only source of value is the idiots they can deceive. Honesty is not a social duty, nor is it a sacrifice made for the sake of others. It is the refusal to sacrifice the reality of one's own existence to the false consciousness of others. Because a person who does not sacrifice the reality of his own existence to the consciousness of others makes the choice of his ends under the direction of the reason (Branden 1964: 67).

Justice, on the other hand, is understanding that it is necessary to judge people with the same respect for reality, with the same true vision, with the most pure and rational definitions, just as we judge inanimate objects, and that every human being should be judged as he is and treated accordingly. Giving any concept a higher place than justice devalues people's moral standards, favors evil over good because only good will lose and evil will gain from failure of justice. One of the good deeds between existence and consciousness is productivity. Productivity is people's acceptance of morality and their awareness that they have chosen to live (Rand 1992: 933). Efficient work or productivity is the process by which man's consciousness controls his existence. It means constantly acquiring knowledge, shaping matter according to purpose, transforming a thought into a physical form, restructuring the world according to one's own values. Any work done with a thinking mind is creative work. There is a uniqueness of a creative activity or

action. People who do not have their own unique activities and actions are people who have borrowed their characteristics from others. A human being without distinctive features is nothing but nonhuman features (Zijderveld 1985: 125). In a place where there is no idiosyncrasy and everything is created by a collective determination, one cannot speak of creative people and their creative actions. Although the actions of the creative person are similar to each other, there is an originality and the creation of something new or value in each of these actions. When people cheat on something beyond their reason can handle, it makes them an ape eroded by fear, fluttering through borrowed time and repeating borrowed movements. And their consent to a task below their intellect's full capacity slows the power that drives them, which condemns them to decay. People's labour is the process that will lead them to their values, and losing their passion for their values means losing their will to live.

Pride is one of the good deeds related to the bonds between existence and consciousness. Pride is the recognition of the fact that people's highest values are themselves. Like all other human values, it must be earned and deserved. Among the achievements that people can reach, there is one that will make all the others possible, and that is the creation of their own character. The characters, actions, desires and emotions of rational or creative people are always within the scope of their reasons (Uslu 2011: 113). Just as a person has to produce the physical values to maintain survival, he also has to acquire character values in order to make life worth living. Just as man is a self-created wealth, he is also a self-created soul. It needs a sense of self-worth to live, but it lacks automatic values and automatic self-esteem. In order to achieve these, he must shape his soul like a 'man', that is, like a rational being that he was born to create but can create by choice according to his own moral ideal. Evidence of reaching the stage of self-respect or self-confidence is the revulsion, trembling, and rebellion of their souls against the treacherous arrogance of sacrificing a unique value such as the consciousness of people, a unique phenomenon such as their existence, to blind loopholes, to the stagnant

decay of others in the face of sacrificing animal status (Rand 1961: 131). An individual human is a person who is proud of his own worth and his will to live. The only moral end of this person is his own happiness, and he can achieve it only by his own values. Otherwise, neither happiness nor life can be achieved by following some irrational desires (Rand 1964: 31). The emotional state called happiness is only possible for rational people. It is possible for a person who wants nothing but rational ends, pursues rational values only, and finds his joy only in rational actions. A rational person or individual is one who supports his life with his own effort, not with robbery or charity, and who wants his happiness to come from his own success, not from the unhappiness of others or the good they will do to him. An individual does not consider his own pleasure as the purpose of others' life, just as he does not make the pleasure of others the purpose of his own life. There is no contradiction in his values, no controversy in his desires, and there is no room for any victim, no conflict of interest among people who use their reasons correctly (Rand 1992: 935).

An individual's values depend on the decisions his reason makes. Desires are not tools of knowing. In the selection of his ends, the individual is guided not by his wishes and desires, but by his thinking, which is a mental process (Rothbard 1998: 7). The individual does not consider his wishes as indispensable priorities, as if they are fate to be followed, but selects and defines his wishes through thinking, which is an operation of the reason. Unless a request is rationally validated in all conditions of his other values, ends, and knowledge, he will not act on his wish. By taking the equivalence principle as the basis of his thoughts, the individual knows that contradiction is impossible in reality and that a contradictory situation cannot succeed, and that a contradictory attempt can only lead to destruction and disaster.

Unless the individual relates any of his beliefs to the rest of his knowledge and decides what the possible conflicts are, he does not fall behind or defend any request out of context. He associates his interests with all periods of his life and

chooses his ends accordingly. This does not mean that the individual knows everything, is not mistaken and is omnipotent. On the contrary, it means that he does not live his life on short-term accounts and is not a vagrant who acts on a spur of the moment. He does not evaluate any moment of his life by separating it from the rest. The individual is not a person who yearns for ends separated from means and surrenders himself to them. He does not defend a desire without knowing or learning about the means by which it will be accomplished. The individual does not, directly or indirectly, fall behind an end that he cannot achieve and obtain with his own efforts, and does not defend such a desire. He does not want what he does not deserve and does not pursue it. He never takes the issue out of its context on issues where the struggle is in his own interest. The individual also knows that the struggle he has given to achieve his own values includes the possibility of defeat. He also knows that there is no automatic guarantee of success in return for human effort in dealing with nature or with other people.

An individual is a person who is aware of his responsibility and does what is necessary. Most people avoid responsibility, which is a special form of intellectual obligation. It is this avoidance that is the most important reason for their failures and the futility of their efforts. In fact, what people avoid is the responsibility to evaluate the social world. They take on a ready-made world that has been given to them. At the heart of their attitude is a world they did not shape. They want to adapt themselves to the non-exhaustive demands of the people they don't know who shape that world without criticizing them. However, a person who is an individual does not shy away from any kind of intellectual responsibility, since he is aware that his own responsibility and effort are intertwined (Lévinas 1985: 100-101).

As can be understood from the explanations and evaluations we have made so far, using the reason correctly and creative activity are the most basic qualities of being an individual. However, to state that these two basic qualities are

necessary is not to claim that there are no other features in the formation of the individual. Also, the correct use of reason and the acceptance of creative activity as the necessary qualities of being an individual does not mean reducing individuality to these two qualities. The individual, of course, is not something that emerged out of blue; It is a being with historical and social characteristics. However, the point we are trying to emphasize here is the qualities that can be considered as the most important for the individual. Moreover, although every person is in the sphere of influence of a historical and social environment, not every person is considered as an individual in the sense we are talking about here. An individual is a being that can determine his existence by using the human reason correctly and self-confidence, and is able to overcome any effect that will abolish his freedom or to put them in brackets. Therefore, the individual can take into account the existence of all kinds of historical, social and natural imperatives and open up a zone of freedom against these factors. The individual, who is aware that he is subject to physical necessity, can act freely by using his reason.

### **Conclusion**

An individual person knows very well that all of his ends must be achieved by his own efforts, that none of the wealth, business and other human values are given to him, and that all these values can be revealed based on a rational effort. For the individual, all benefits must be the product of people's efforts, and one person's gain does not require other people's harm. For this reason, the individual does not even imagine that he has a unilaterally undeserved request on any human being, and he does not leave his own interests at the mercy of others. The individual only knows that people are irreplaceable. An individual is a person who does not surrender his reason to the wishes of others, as well as to his own feelings, passions and unreasonable wishes. An individual is a person who does not want what he does not deserve and does not look at others with cannibalistic hunger. The relationship of an individual with other people is as required by the



structure of himself and other people, that is, through logic. Because he never wants relationships other than the ones people want to enter with their own voluntary choices. He only relates to the reasons of people, and does so for his own benefit when he sees that his interests coincide with theirs. When his interests do not coincide with those of others, he goes on his own way without engaging with them. The individual says that his gains are only through logic and that he will not surrender to anything but logic. He states that the only value people can offer him is the labor of their reasons and that there is nothing that people can benefit from their flaws, stupidity, dishonesty or fears. A society made up of people who use their reasons correctly, meaning individuals, is a free society, and in a free society there are no obstacles to people's creativity. A society formed according to the products of creative people's reasons will not leave itself under the dominance of some metaphysical powers, nor will it allow its rulers to be despots above them. It is a fact that when the management of the society falls into the hands of totalitarian and authoritarian understandings, the people who will suffer the most from this are creative people, that is, people who use their reasons correctly. It is a fact that societies cannot achieve anything by being afraid of people who use their reason, describing them as deviants and pushing them out of society, and claiming that the products they produce are contrary to traditions, customs, beliefs and customs. Just as life is an end in itself but not the means of others, man is also an end in itself and cannot be used as a means of any activity of others. Therefore, man must live for his own sake. He should not sacrifice himself to others nor should he do the vice versa. Living for one's own sake and realizing own happiness are the highest moral ends of man. The way for a person to reach such an ends passes through a free and rational society.

## BIBLIOGRAPHY

- Bauman, Z. (1998). *Postmodern Etik* (çev. A. Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Branden, N. (1964). "Isn't Everyone Selfish?", *The Virtue of Selfishness*, New York: New American Library.
- Can, N. (2005). *Özgür Birey Sınırlı Devlet*. Ankara: Hece Yayınları.
- Can, M. (2019). *Rasyonel Bencillik Ahlakı*. Ankara: Elis Yayınları.
- Comte-Sponville, André (2004). *Büyük Erdemler Risalesi* (çev. I. Ergüden). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fontana, J. (2003). *Çarpıtılmış Geçmişe Ayna* (çev. N. Elhüseyni). İstanbul: Literatür, 2003.
- Kant, I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (trans. M. Gregor). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévinas, E. (1985). *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo* (trans. by R. A. Cohen). Duquesne University Press.
- Lukes, S. (2016). *Bireycilik* (çev. İ. Serin). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Machan, T. R. (2001). *Ayn Rand*, New York: Peter Lang Publishing.
- Nehamas, Alexander (2002). *Yaşama Sanatı Felsefesi* (çev. C. Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Cambridge: Basic Books.
- Patterson, E. W. (1953). *Jurisprudence: Men and Ideas of Law*, Brooklyn: The Foundation Press.
- Peikoff, L. (1993). *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, New York: A Meridian Book.
- Rand, A. (1961). *For the New Intellectual*. New York: New American Library.
- Rand, A. (1964). *The Virtue of Selfishness*, New York: New American Library.
- Rand, A. (1992). *Atlas Shrugged*. New York: New American Library.
- Rand, A. (1993). *The Fountainhead*. New York: New American Library.
- Rawls, J. (1999). *A Theory Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rothbard, M. N. (1998). *The Ethics of Liberty*. New York & London: New York University Press.

Sartori, S. (1993). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş* (çev. T. Karamustafaoğlu & M. Turhan). Ankara: Türk Demokrasi Vakfı Yayınları.

Uslu, C. (2011). *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*. Ankara: Liberte Yayınları.

Uygur, N. (1992). *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*. İstanbul: Ara Yayıncılık.

Üskül, Z. Ö. (2003) *Bireyciliğe Tarihsel Bakış*. İstanbul: Bike Yayıncılık.

Zijderveld, A. C. (1985) *Soyut Toplum* (çev. C. Cerit). İstanbul: Pınar Yayınları.



Makale Geliş | Received: 20.12.2021  
Makale Kabul | Accepted: 18.02.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1038800

**Gonca ÜNAL CHIANG**

Dr. Öğretim Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara, TR  
Ankara University, Faculty of Languages and History-Geography, Ankara, TR  
ORCID: 0000-0003-2577-4638  
goncaunal@ankara.edu.tr

## Çinli Düşünür Zhuangzi'nin Dil Görüşü Üzerine: Dilin Ötesine Geçerek Yaratıcı Doğaya Dönmek \*

**Öz:** İnsanlık için en önemli iletişim aracı olan dilin ortaya çıkışı, uygarlığın da en önemli atımlarından biridir. Dilin insan hayatına girişiyle birlikte insan düşünceleri derinleşmeye başlamış, düşünce mantıkla birleşmiş ve fikirler hafızada daha kolay ve doğru sıralamayla yer edinir olmuştur. Felsefenin, estetiğin ve edebiyatın gelişmesiyle birlikte, insanlar dilin yazılı metinlerin oluşturulmasındaki etkili rolünü daha iyi idrak etmiş, böylece düşünceler ve iletişim içeriği kayıt altına alınarak nesillerce aktarılabilmiştir. Antik Çin'de ortaya çıkan düşünürler arasında dili etkin kullanarak felsefi görüşünü anekdotlar aracılığıyla aktaran ilk düşünür Zhuangzi'dir. Daoist düşüncenin en önemli temsilcilerinden olan Zhuangzi, danışanlarıyla girdiği diyalogları içeren kitabında; insanın evren ve varlığı tanınması, anlamlandırması ve ifade etmesi sürecini konu alan ontolojik ve epistemolojik görüşlerini de dilin kullanımı bağlamında dile getirmektedir. Zhuangzi, dile giden yol ile insan doğasına giden yolu birbirine zıt tasavvur eder; ideal insanı kendi yaratıcısı olan doğayla özdeşleştirdiği için de dili anlama ulaşmada bir tür sınırlandırma olarak tanımlar. Burada Zhuangzi'nin temel eleştirisi dile değil dilin yanlış kullanımındadır. Zhuangzi'da dil, anlama ulaşmada kullanılan önemli bir araçtır ama anlamın kendisi değildir. İnsanlar dilden anlam çıkartırken, anlamın dilden doğduğu gibi yanlış bir hisse kapılırlar. Bu noktada dil, amaç olarak algılanır; gerçek anlama ulaştığını sanan insan dilin güdümüne girer ve gerçek anlamın çok uzağında bir noktaya düşer. Bu sebeple Zhuangzi, evren ve varlığın yaratıcısı olan doğanın özüne dil aracılığıyla ulaşamayacağını altını çizmektedir. Yaratıcı doğanın gerçek bilgisine sahip olmanın yöntemi; dili bir araç olarak kullandıktan sonra, dilin ötesine geçerek gerçek anlama ulaşmak olmalıdır. Zhuangzi gerçek anlama ulaşmayı, varlığın doğasına yani ideal insanın özüne yapılan bir tür "geri dönüş" olarak da ifade etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Zhuangzi, Dao, Dil Felsefesi, Yaratıcı Doğa, İnsan Tabiatı.

\* Bu konu 1-2 Kasım 2021 tarihlerinde Selçuk Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu tarafından düzenlenen Uluslararası Dil ve Çeviribilim Kongresi'nde sunulmuş ve metnin özeti 978-625-8468-16-8 ISBN numaralı özet kitapçığında yer almıştır. Tam metin (elektronik veya matbu) basılmamıştır ve yayımlanmamıştır.

## The Language View of Chinese Thinker Zhuangzi: Transcending Language and Returning to Creative Nature

**Abstract:** The appearance of language, which is the most important communication tool for humanity, is one of the most important developments of civilization. With the introduction of language into human life, human thoughts began to deepen, thought combined with logic and ideas became easily and more accurately gain place in memory. With the development of philosophy, aesthetics and literature, people have better understood the effective role of language in the creation of written texts, so that thoughts and communication content can be recorded and transferred to generations. Among the thinkers who emerged in ancient China, Zhuangzi was the first thinker to convey his philosophical view through interesting anecdotes by using language effectively. Zhuangzi, one of the most important representatives of Taoist thought, in his book, which includes his dialogues with his students; expresses ontological and epistemological views on the process of recognizing, making sense and expressing the universe and existence of man in the context of language use. Zhuangzi recasts in the path to language and the path to human nature as opposites; identifies the ideal man with the creative nature, therefore identifies language as a kind of limitation in reaching meaning. However, Zhuangzi's main criticism here is not the language, but the misuse of language. In Zhuangzi, language is an important tool used to reach meaning, but it is never the meaning itself. When people use language to reach meaning, they have the wrong feeling that meaning arises from language. At this point, language is perceived as a tool, not a target, the person who thinks that he has reached the real meaning, unconsciously falls under the control of the language, quite contrary to his main purpose, he falls to a point far away from the real meaning. For this reason, Zhuangzi thinks that the essence of nature, which is the creator of the universe and existence, cannot be reached through language. The method of having true knowledge of the creative nature is; after using language as a tool, to go beyond language and reach the real meaning. In Zhuangzi's thought, reaching the real meaning is also expressed as a kind of "returning" to the nature of existence, that is, to the essence of the ideal human being.

**Keywords:** Zhuangzi, Dao, Philosophy of Language, Creative Nature, Human Nature.

### Giriş

Zhuangzi (莊子-M.Ö.4.yy), Çin düşünce tarihinde Dao Düşünce Ekolü (道家) olarak adlandırılan, Batı'da ise Taocu Düşünce veya Daoizm olarak bilinen düşünce akımının, kurucu Laozi'dan (老子) sonra gelen, en önemli temsilcisidir. Zhuangzi'nın, Laozi düşüncesini en iyi anlayan ve yorumlayan kişi olması sebebiyle, Laozi ve Zhuangzi düşünceleri zaman içinde birleşmiş ve Lao-Zhuang Felsefesi (老莊哲學) olarak anılmaya başlanmıştır.

Lao-Zhuang felsefesine konu olan en önemli kavram Dao (道) kavramıdır. Lao-Zhuang'da Dao; evrenin temeli, varlığın ezeli ve ebedi yaratıcısı olarak tanımlanmaktadır. Ancak Dao, yaygın olan yaratıcı tanrı inancından farklı olarak;

yarattığı varlıklar üzerinde irade göstermeyen doğal bir düzen, sonsuz bir döngü olarak betimlenmektedir. Bu sebeple özünde, yaratıcı doğaya ve insan doğasına eş görülmektedir.

Lao-Zhuang düşüncesine göre, yaratıldığı andan itibaren kendi iradesinin kontrolüne giren insanın, zamanla varlığının temel kaynağı ve yaşamının ideal düzeni olan yaratıcı doğadan uzaklaşması kaçınılmazdır ve bu uzaklaşma keskin bir geri dönüşü gerekli kılar. Bu sebeple temel amaç; dünyevi bilginin etkisine giren insanı, ihtiyaç dışı ortaya çıkan, aşırıya kaçan ve doyuma ulaştırılamayan arzu, istek ve beklentilerinden kurtarmak ve onu Dao'dan yaratıldığı, varlığının en saf, temiz ve doğal haline geri döndürmektir. Bu geri dönüş, insan için yaratıcı doğaya, yani Dao'a ve aynı zamanda kendi varlığının özüne yapılan bir dönüş olarak ifade edilmektedir.

İnsanın Dao'a dönüş için kullanabileceği öncelikli ve en önemli yöntem "anlamak"tır. Anlama süreci temelde; insanın evreni, varlığı, kendisini ve içinde bulunduğu doğal düzeni anlamasını gerektirir. Anlama yöntemi temelde üç aşamadan oluşmaktadır. İlk aşamada kişi duyuları aracılığıyla algılar; ikinci aşamada algıladığı şeyleri tanır, bu süreçte insanın duyguları ve düşünceleri oluşur; üçüncü aşamada ise ifade etmeye çalışır. İfade etme aşamasında, insanın duygu ve düşüncelerini biçimlendirerek somut hale getiren, kayıt altına alan ve aktarımını sağlayan en önemli araç dildir.

Ancak; Lao-Zhuang felsefesinde Dao, insanın algılayabildiği zaman ve mekân kavramlarından bağımsız, insan duyularının algısı dışında bir varlığa sahiptir. Dao görülemez, duyulamaz, Dao'a dokunulamaz. Varlığının bilgisine tam olarak ulaşamadığı için, dil ile ifade edilmesi ve sözcükler aracılığıyla adlandırılması da mümkün olmaz<sup>1</sup>. Nitekim; Dao Düşünce Ekolünün temel metni kabul edilen

---

<sup>1</sup> Laozi, Dao De Jing, Bölüm 1; Zhuangzi, Zhibeiyou, Bölüm 22.

Laozi'nın eseri *Dao De Jing*'de (道德經) ilk bölüm: “Adlandırılabilen Dao, ebedi<sup>2</sup>Dao değildir”<sup>3</sup> (Yu 2004: 1) cümlesi ile başlar. Bu cümle, yaratıcı Dao'ın özüne dil aracılığıyla ulaşılamayacağını bilgisini vermektedir. Bu konuda Zhuangzi da çok net bir ifadeyle: “Dao duyulamaz, duyulabilen şey Dao değildir. Dao görülemez, görülebilen şey Dao değildir. Dao hakkında konuşulamaz, hakkında konuşulan şey de Dao olamaz”<sup>4</sup> (Zhang 2007: 378-379) diyerek Dao'ın özünü anlamada insan duyularının yetersizliğine ve Dao'ın özünü ifade etmede dilin eksikliğine vurgu yapmaktadır<sup>5</sup>.

Çin felsefe tarihi düşünürleri arasında, özellikle Ön-Qin döneminde (MÖ.221 öncesi), dilin varlığın özüne ulaşmaktaki yetersizliği ve dilin sınırları üzerine yapılmış pek çok tartışma mevcuttur<sup>6</sup> (Guo 1996: 521). Ancak, dilin sınırlılığının, insanın yaratıcı düzen Dao'ı, evreni ve varlığı tanıma süreci üzerindeki önemli etkisini fark eden, bunu sistematik şekilde ortaya koyup açıklayan ve bu bağlamda dile eleştirel açıdan yaklaşarak, dilin Dao'ın özünü anlamak ve ifade etmekteki yetersizliğini ayrıntılı şekilde ortaya koyan ilk düşünürün Zhuangzi olduğunu söylemek hatalı olmaz.

## 1. Zhuangzi'nin Dil Görüşü

Zhuangzi'nin dil görüşü temelde Laozi kökenlidir. *Dao De Jing*'de olduğu gibi, *Zhuangzi* metinlerinde de asıl amaç yaratıcı düzen Dao'dan uzaklaşmamak,

---

<sup>2</sup> Cümlede “ebedi” olarak tercüme edilen 常 sözcüğü; daimi, öz ve gerçek anlamlarını da taşımaktadır.

<sup>3</sup> Laozi, *Dao De Jing*, Bölüm 1.

<sup>4</sup> Zhuangzi, *Zhibeiyou*, Bölüm 22.

<sup>5</sup> Bu noktada insanın evreni, varlığı ve içinde bulunduğu doğal düzeni anlaması konusunda insan duyularının ve dilin tamamen işe yaramaz olduğunu düşünmek hatalı olur. Lao-Zhuang düşüncesinde eleştiriye konu olan insan duyularının ve dilin varlığı değil; doğaları dışında, bilinçsizce ve hatalı kullanılmalarıdır.

<sup>6</sup> Dilin, Dao'ın özünü yansıtamayacağı konusunda Zhuangzi'nin görüşlerinin Laozi kökenli olduğunu söylemek hatalı olmaz. Ayrıca; Çin'de Zhuangzi'dan hatta Laozi'dan daha önceye tarihlenen ve Çin'in en eski klasik metinlerinden biri olduğu bilinen Zhouyi'de (周易) “yazı sözü, söz ise anlamı tam olarak yansıtamaz” ifadesine rastlanmaktadır (Guo 1996: 521).

uzaklaşma durumunda ise en kısa yoldan bu doğal düzene geri dönüş yapmaktır. Bu amaç, aynı zamanda Zhuangzi'nin dil görüşüne de temel oluşturmaktadır.

Zhuangzi dili, Dao'a ulaşma sürecinin önemli bir aracı olarak görür ancak dile gereğinden fazla anlam yüklenmesini ve dilin kendi doğasının dışına çıkartılarak aşırı kullanımını hatalı bulur: "(Gerçek bir) Konuşmanın kelimelere ihtiyacı yoktur. Bir kişi tüm hayatı boyunca konuşabilir ve (gerçek) tek bir kelime konuşmamış olabilir"<sup>7</sup> (Zhang 2007: 483-484). Zhuangzi'ya göre sözcükler sadece birer sembol; dil ise kişiyi anlama ulaştırmada kullanılan ve sınırlı işlevselliğe sahip olan bir araçtır. Dili fazla önemsemek, aracı amaç haline getirmek olur ki bu, kişinin gerçek anlamdan uzaklaşmasının en temel sebeplerinden biridir. Zhuangzi'ya göre "isim yalnızca gerçeğin misafiridir"<sup>8</sup> (Zhang 2007: 8.), sözcükler gerçeği işaret ederler ama gerçeğin kendisi değildirler. Bu sebeple Zhuangzi, Çin klasik metinlerinde geçen ve gelecek nesillere öğüt niteliğinde aktarılan cümleleri eskilerden geriye kalan çöpler olarak tasvir eder: "Bilgeler nerede? Onlar öldüler! Şu an okuduklarınız, eskilerin geride bıraktığı çöplerdir"<sup>9</sup> (Zhang 2007: 228-229).

Bu bakış açısı ilk etapta, Zhuangzi'nin dili tamamen reddettiğine dair bir izlenime sebep olsa da bu tespit hatalı olur. Zhuangzi dili reddetmez; dili eleştirir ama işe yaramaz olduğunu söylemez<sup>10</sup>. Zhuangzi'nin dil görüşünü, onun "bilinemezlik" (不可知论) görüşünden ayrı düşünmemek gerekir. Onun bilinemezlik görüşü, ilk aşamada insanın evreni, varlığı ve yaratıcı düzeni tanıma yeteneğinin sınırlarına dikkat çekmektedir. Zhuangzi'ya göre bilgi sınırsız ama insan yetenekleri ve ömrü sınırlıdır. Bu sebeple insanın erişebileceği bilginin de sınırları vardır. Zhuangzi bu görüşünü şu cümlelerle dile getirmektedir: "İnsan hayatı sınırlıdır, bilgi sınırsızdır. Sınırlı yaşamla sınırsız bilgiye sahip olma çabası

---

<sup>7</sup> Zhuangzi, Yuyan, Bölüm 27.

<sup>8</sup> Zhuangzi, Xiaoyaoyou, Bölüm 1.

<sup>9</sup> Zhuangzi, Tiandao, Bölüm 13.

<sup>10</sup> Aksine Zhuangzi'yı dönemdaşı olan diğer düşünürlerden ayıran temel özelliği, dili çok etkin kullanması ve düşüncelerini ayrıntılı anekdotlar ve öğrencileriyle girdiği uzun diyaloglar üzerinden aktarmış olmasıdır.



ölümcüldür<sup>11</sup>..." (Zhang 2007: 45.) "Bir hesaplama yapılırsa, insanın bildiklerinin bilmediklerinden çok daha az olduğu ve insanın hayatta olduğu sürenin ölü olarak geçirdiğinden çok daha kısa olduğu görülür. Sınırlı yaşamla, sınırsız bilgiye ulaşmaya çalışan kişi kaybolur ve hiçbir şey elde edemez"<sup>12</sup> (Zhang 2007: 269-270).

Zhuangzi'nin bilinemezlik görüşü ikinci aşamada Dao'ın insan algısının ve tanıma yeteneğinin ötesinde olduğuna dikkat çekmektedir. Zhuangzi'ya göre Dao bilinemez ve sözcüklerle ifade edilemez bir varlığa sahiptir:

Dao duyulamaz, duyulabilen şey Dao değildir. Dao görülemez, görülebilen şey Dao değildir. Dao hakkında konuşulamaz, hakkında konuşulan da Dao olamaz. Şekli var edenin şekilsiz olduğunu biliyor musun? Dao'ın bir adı da olamaz...Dao hakkında soru sorulduğunda cevap verenler Dao'ı bilmez, Dao'ı soranlar Dao'ı duymayanlardır. Dao'la ilgili soru sorulmaz ve cevap verilemez. Cevapsız sorular sormak beyhude, cevapsız soruları cevaplamak boşa çabadır. Cevapsız sorulara cevap verenler dışarda evreni gözlemleyemeyen, içerde özü bilmeyenlerdir (Zhang 2007: 373).<sup>13</sup>

Burada dikkat çeken; Dao'ın söylenemez olması, öncelikle dilin eksikliğinden değil, Dao'ın kendi bilinemez özelliğinden kaynaklanmaktadır. Zhuangzi, söylenebilen ve söylenemeyen iki farklı dünya tasavvur eder. Dil, söylenebilen dünya için önemli bir iletişim aracıdır; ancak söylenemeyen dünyayı ifade etmek için son derece yetersiz kalır.<sup>14</sup> Lao-Zhuang düşüncesine göre insan duyularının ötesinde olan ve söylenemeyen bu dünyanın ne tam anlamıyla tanınması ne de dil aracılığıyla tam olarak ifade edilmesi mümkündür. Çünkü hiçbir sözcük, Dao'ın ve varlığın mahiyetini tam olarak temsil edemez.

---

<sup>11</sup> Zhuangzi, Yangshengzhu, Bölüm 1.

<sup>12</sup> Zhuangzi, Qiushui, Bölüm 17.

<sup>13</sup> Zhuangzi, Zhibeiyou, Bölüm 23.

<sup>14</sup> Bu noktada söylenebilen ve söylenemeyen dünya tasavvuru, Laozi felsefesindeki fiziksel ve metafizik dünya; Platon felsefesindeki fenomenler ve idealar dünyası üzerinden anlaşılabilir. Bu ayrımında, söylenebilen dünya insan duyuları ile algılanabilen nesnelere dünyasını, söylenemeyen dünya ise varlığın mahiyetinin yani özünün bulunduğu dünyayı temsil eder. Zhuangzi ile aynı dönemlerde yaşamış olan Platon'a göre yalnızca akıl aracılığıyla kavranabilecek olan bu idealar dünyası, Laozi'ya göre yalnızca gönül gözü ile algılanabilen metafizik dünyayı ifade etmektedir.

Ancak bu noktada Zhuangzi'nın, dilin sınırlı yapısının da göz ardı edilmemesinin gerekliliğine yaptığı vurguyu gözden kaçırmamak gerekir. Ona göre dilin sınırlılığının farkına varmak, dilin özünün anlaşılmasına, dil ve dünya arasındaki diyalektik ilişkinin anlaşılmasına yardımcı olduğu gibi; insanların dili kullanırken, dilin işaret ettiği anlamın özünün bilinmemesinden kaynaklanan düşünce karmaşalarının da farkına varmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda, Zhuangzi dili ve dilin fonksiyonunu reddetmez<sup>15</sup>, ancak eleştirir. Onun eleştirileri temelde dilin hatalı kullanımına ve sınırlı fonksiyonuna yönelik olarak gelişim göstermektedir.

## 2. Zhuangzi'nın Dil Eleştirileri

### 2. 1. Dil, Dao ve Varlığın Bütünlüğünü Bozar

Lao-Zhuang felsefesinde Dao kaotik bir bütündür ve bölünemez (Sun 2010: 70). Bu bütünün içerisinde yer alan varlık ise Dao'ın fiziksel dünyadaki tezahürüdür ve özünde Dao'dan ayrı düşünülemez. Zhuangzi Dao'ın bu kapsayıcılığını şu sözlerle dile getirmektedir: "Her şeyi var eden Dao ile şeyler (varlıklar) arasında bir sınır yoktur. Şeyler arasında bir sınır mevcuttur, buna varlığın sınırları denir. Sınırları olmayan bir sınır, sınırların mutlak olmadığını gösterir" (Zhang 2007: 376).<sup>16</sup> "Üstat dedi ki: Dao her şeyi kapsar, bu nasıl bir büyüklüktür. Onun karşısında, erdemli insan da olsa, içine girdiği çabandan kurtulmalıdır"<sup>17</sup> (Zhang 2007: 187). "Laozi şöyle söyler: Dao, büyük küçük her

---

<sup>15</sup> Aksine Zhuangzi felsefesinde, dil ve sözcük oldukça yüksek bir mevkide yer alır. Onun çoğu diyalogunda, dil ve Dao'ı aynı cümlede kullanıyor olması da bunun bir göstergesidir. Buna şöyle birkaç örnek verilebilir: "Dao neye dayanır, onun doğru veya yanlış olduğu nasıl anlaşılır? Sözcükler nasıl var olur, onların doğruluğu ve yanlışlığı nasıl anlaşılır? Dao nasıl var olup sonra yok olmuştur? Sözcükler nasıl ortaya çıkmış ve kabul edilemez olmuştur?" Zhuangzi, Qiwlun, Bölüm 2. Bkz: Zhang 2007: 23. "Büyük Dao tanımın ötesine geçer, büyük tartışma sözcüklerin ötesine geçer...Ortaya çıkan Dao gerçek Dao değildir, tartışmada kullanılan sözcükler yeterli değildir." Zhuangzi, Qiwlun, Bölüm 2. Bkz: Zhang 2007: 30. "Uygun konuşuyorsak tüm gün Dao hakkında konuşuruz, uygun konuşmuyorsak tüm gün şeyler hakkında konuşuruz." Zhuangzi, Zeyang, Bölüm 25. (Bkz: Zhang 2007: 461).

<sup>16</sup> Zhuangzi, Zhibeiyou, Bölüm 22.

<sup>17</sup> Zhuangzi, Tiandi, Bölüm 12.

şeyde mevcuttur, o kadar geniştir ki, kapsamadığı şey yoktur” ( Zhang 2007: 227).<sup>18</sup>

Dao, her şeyin kökenidir; her şeyin ötesinde olan ama aynı zamanda her şeyi kapsayan nesnel bir yasadır. Her şey Dao'dan doğar ve Dao'dan yapılır. Dao her şeyin özüdür. Varlıklar ise Dao'ın tezahürleridir. Bu sebeple; Dao için hiçbir ayırım yoktur demek, varlıklar için de hiçbir ayırım yoktur demektir. Zhuangzi bu noktada Dao ile varlıklar arasındaki bütünlüğe dikkat çekerek, varlığın eşitlik ilkesi görüşünü ortaya koyar<sup>19</sup>. Ona göre tüm varlıklar Dao'ın bir parçasıdır, eşit şartlar altında varlık kazanmıştır ve değer bazında birbirlerinden farkları yoktur. Onlar arasında ayırım ve karşıtlık yaratan şey insan iradesidir. İçerisinde insanın evren ve varlığı tanıma sürecinde kullandığı anlama ve ifade etme yeteneğini, ihtiyaç dışı oluşan istek ve beklentilerini, tutum ve davranışlarına yön veren öznel duygu ve düşüncelerini barındıran bu irade, insandan insana farklılık gösterir ve en yaygın olarak dil ve sözcükler aracılığıyla aktarılır. Bu sebeple Zhuangzi; insan iradesinin kontrolünde kullanılan dilin, varlıklar arasında ayırımı ve karşıtlığı yarattığını ve Dao ile varlığın bütünlüğünün bozulmasına neden olduğunu dile getirir. Zhuangzi'ya göre Dao “bir”dir; insanın ve her şeyin birliğidir. Bu, öznel ve nesnel hiçbir ayırımın olmadığı kayıtsız bir dünyayı temsil eder. Ama bu bir'lik bir kez söylendiğinde her şey öznelleşir, sonu olmayan bir ayırım ve karşıtlık durumu ortaya çıkar:

Gök, yer ve ben birlikte yaratıldık. Her şey ve ben biriz. Her şey birse onlar hakkında söylenecek ne olabilir? Her şeyin birliği söylendikten sonra konuşmaya devam etmek gerekmez mi? Birlik ve söylenenler iki eder, iki ile bir üçtür. Bu böyle devam ederse en mahir hesapçı bile bu sayıların üstesinden gelemez, sıradan insanlarsa mümkün değil takip edemez. Bu yüzden, yokluktan varoluşa geçerken üç'e ulaşıyoruz, varoluştan varlığa geçerse kim bilir kaç'a ulaşırız (Zhang 2007: 29-30).<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Zhuangzi, Tiandao, Bölüm 13.

<sup>19</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: (Ünal Chiang 2020: 445-463).

<sup>20</sup> Zhuangzi, Qiwlun, Bölüm 2.

Zhuangzi'ya göre, yaratıcı düzen Dao ile varlık arasındaki bir'lik sözcüklere dökülerek dil ile ifade edildiğinde, Dao'ın varlıkla bütünlüğü bozulur. Dao aslında objektif bir gerçekliği temsil etmektedir ve o bir'dir (Liu 2010: 2). Ama bu dile aktarıldığı zaman "bir sözcüğü" ile Dao'ın "gerçek birliği" "iki" eder. Yani objektif gerçek olan "bir" ve dil sembolüyle gösterilerek soyut anlamı ifade eden "bir" toplamda "iki" olur; böylece söz konusu bir'lik ve bütünlük bozulur. Dao ve varlığın bütünlüğü her dile getirilişte ulaşılan sayı artar ve bölünmeye devam eden bütünlük, hesaplanması zor bir hale gelir.

Zhuangzi ayrıca dilin fazla kullanımının<sup>21</sup> gerçek anlama ulaştırmaktan çok, kişiyi gerçek anlamdan uzaklaştıracağına da dikkat çekmekte ve bu düşüncesini şu cümleleriyle dile getirmektedir: "Sözcüklerle tarif edebilir, imgelerle düşünebiliriz. Ama sözcüklerle ne kadar çok tarif edersek gerçeklerden o kadar uzaklaşmış oluruz"<sup>22</sup> (Zhang 2007: 460). Zhuangzi'ya göre insan ürünü olan ve insan iradesinin etkisinde faaliyet gösteren dil, sözcük ile gerçek arasında ilişki kurarken, bütünsel özün göz ardı edilmesine ve biçimsel farklılıkların ön plana çıkmasına sebep olur. Bu durumda, sözcük ile gerçek arasındaki mesafe açılır ve bütünsel hakikatten uzaklaşmak kaçınılmaz olur.

Dilin varlıklar arasında ayırım yaratması konusu Zhuangzi'nın öncüsü olan Laozi'nın da dikkat çektiği bir konudur. Laozi, Dao De Jing metninde: "bir varlığın güzelliği vurgulanırsa bu çirkinliği yaratır, iyiliği vurgulanırsa bu kötülüğü yaratır"<sup>23</sup> (Wang 1994: 2-3) diyerek, dilin varlıklar arasında farklılık yaratan fonksiyonuna eleştiri getirmektedir. Varlığa insan gözünden bakıldığında; güzelin karşıtı çirkin, iyinin karşıtı kötü ve değerlinin karşıtı değersizdir. Oysa Dao tüm varlıkları eşit koşullarda ve tek bir özden yaratmıştır, onların arasında değer bazında bir fark yoktur. Varlığın farklı sıfatlarla adlandırılmasına sebep olan şey;

---

<sup>21</sup> Dilin fazla kullanımı ifadesi; fikirlerin yazılı veya sözlü dil ile aktarımında oluşabilecek farklılıklardan dolayı kendi anlamından yada aktarılmak istenen bilgidan uzaklaşması anlamına gelmektedir.

<sup>22</sup> Zhuangzi, Zeyang, Bölüm 25.

<sup>23</sup> Laozi, Dao De Jing, Bölüm 2.

insanın istekleri, beklentileri ve ihtiyaçları doğrultusunda oluşan iradesi ve öznel bakış açısıdır. Bu bağlamda; kişi bir varlığın kendine göre güzelliğini vurgulayarak o varlığı ön plana çıkardığında, o varlıkla benzer özelliklere sahip olan diğer varlıkların onun kadar güzel olmadığını vurgulamış olur; bu durum da güzelin karşıtı olan çirkin kavramını ortaya çıkarır ve varlıklar arasında farkların oluşmasına neden olur. Varlıklar arasında insan tarafından yaratılan bu farklar; iyi, güzel ve değerli olarak nitelendirilen varlığa olan talebin artmasına; kötü, çirkin ve değersiz olarak nitelendirilen varlığın dışlanmasına ve rekabetin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Zhuangzi bu durumu şöyle açıklar: “Tüm ayrımlara neden olanlar sözcüklerdir. Bu ayrımlar hakkında bir şeyler söyleyeyim: sol ve sağ var oldu, ayırım ve sınıflandırma var oldu, ayrımcılık ve tartışma var oldu, rekabet ve çekişme var oldu”<sup>24</sup> (Zhang 2007: 30).

Oysa Zhuangzi'nın vurgulamaya çalıştığı şey şudur: “Sözlerle konuşulabilecek şey, şeylerin (biçimsel) kabalığıdır; fikirde ulaşılabilen şey, şeylerin (biçimsel) inceliğidir. Sözle anlatılamayanın ve düşünce ayrımıyla ulaşılabilen ne incelikle ne de kabalıkla ilgisi olabilir”<sup>25</sup> (Zhang 2007: 270). Öznel duygu ve düşüncelerle ulaşılabilen bilgi, gerçeğin özünü değil biçimselliğini ön plana çıkarır; insan ürünü olan dil ile ifade edilen bilgi, varlığın özünü değil biçimselliğini vurgular. Öznel düşüncenin ve öznel düşünceye bağlı olarak ortaya çıkan öznel dilin ulaştırdığı bilgi, gerçeğin özüne ulaşamadığı gibi; Dao ve varlığın bütünselliğinin bozulmasına, aralarında ayırımın ve karşıtlığın oluşmasına sebep olur. Oysa Dao ve Dao tarafından yaratılan varlığın özü, insan iradesinin ulaşabileceği bilginin ötesinde bir bütündür, bölünemez, birbirinden ayrı ve farklı düşünülemez.

## 2. 2. Sözcük ve Gerçek Anlam Birbirine Eş Değildir

Zhuangzi, sözcükler ile gerçek anlamın birbirine eş görülmesini bir hata olarak tanımlar. Zhuangzi'ya göre sözcükler yalnızca birer semboldür; sözcüklerle ulaşılan anlam gerçek anlamı değil sözcüğün anlamını temsil eder. Oysa insanlar

---

<sup>24</sup> Zhuangzi, Qiwulun, Bölüm 2.

<sup>25</sup> Zhuangzi, Qiushui, Bölüm 17.

dilden anlam çıkarma sürecinde, sözcük ile gerçek anlamı özdeşleştirmekte; dahası anlamın sözcükten doğduğuna dair yanlış bir izlenime kapılmaktadırlar. Oysa önce anlam var olmuş, sonra bu anlam sözcükler aracılığıyla temsil edilmiş ve aktarılmıştır. Bu bağlamda hiçbir sözcük anlamın özüne eş değildir.

Bu konuda Zhuangzi ilk örneğini Dao üzerinden vermektedir. Ona göre kitaplarda kayıtlı olan Dao sözcüğü yalnızca bir semboldür ve okuyan kişiyi yalnızca sözcüğün anlamına ulaştırır ve ulaşılan bu anlam Dao'nun gerçek anlamı olamaz:

İnsanların çok değer verdikleri Dao, kitaplarda kayıtlıdır. Kitaplarda yazılanlar sözcüklerdir ve sözcüklerin kendilerine ait değeri vardır. Bu değer onların anlamlarıdır. Anlamların da bir yönü vardır. (Gerçek) anlamlar satırlar arasında okunabilen sözcüklerin ötesindedir; yine de insanlar onları kitaplara kaydederler, çünkü sözcüklere değer verirler, aslında sözcükler değersizdir. Baktığımda görebildiğim şeyler şekil ve renktir, duyabildiğim şeyler isim ve sestir. Eyvah! İnsanlar şekil, renk, isim ve ses aracılığıyla Dao'nun özünü öğrenebileceklerini düşünüyorlar. Oysa şekil, renk, isim ve ses maddenin gerçeğini öğrenmek için yetersizdir<sup>26</sup> (Zhang 2007: 228).

Bu paragrafta Zhuangzi semantik merkezli bir görüş ileri sürmekte ve anlamın önemine dikkat çekmektedir (Liu 1995 : 129). Zhuangzi'ya göre anlamın bir yönü vardır ve bu yön dil aracılığıyla aktarılamaz. Sözcüklerin işaret ettiği gerçek anlam, sözcüklerin sesinden veya biçiminden gelmez. Sözcüklerin şeklinden ve sesinden ulaşılan anlam öz değil yalnızca biçimdir.

Zhuangzi benzer şekilde kadim hükümdarlar tarafından aktarılmış olan klasik metinlerin, yalnızca kadim hükümdarların sözlerini içerdiğini ve onların sahip olduğu gerçek erdemi temsil etmediğini ifade eden şu cümleleri kurmaktadır: "Altı klasik, geçmiş hükümdarların arkalarında bıraktıkları izlerdir, onlar yalnızca izdir! Tıpkı az önce söylediklerim gibi. İzler, ayakkabının ardında bıraktıklarıdır, onlar ayakkabının kendisi değildir"<sup>27</sup> (Zhang 2007: 250).

---

<sup>26</sup> Zhuangzi, Tiandao, Bölüm 13.

<sup>27</sup> Zhuangzi, Tianyun, Bölüm 14.

Sözcüğün anlamı ile gerçek anlamın birbirine eş görülmesini eleştiren Zhuangzi'nin, bu noktada başka bir ayrıntıya daha dikkat çektiği görülebilmektedir. Zhuangzi'ya göre sözcük ile ulaşılan anlam, kişide gerçek anlama ulaştığına dair bir yanılgıya sebep olur; bu noktada amaca ulaştığını sanan kişinin, gerçek anlama ulaşma hedefi de son bulmaktadır. Zhuangzi'nin bu konudaki görüşlerine, kendi metninde yer verdiği Konfüçyüs ve öğrencisi arasında geçen bir diyalog üzerinden açıklık getirmek mümkün olabilir:

Konfüçyüsün öğrencisi Ran Qiu ona sorar: "Gök ve yer ortaya çıkmadan önce ne olduğunu bilmemiz mümkün mü?" Konfüçyüs: "Evet, geçmiş ve şimdi aynıdır" der. Ran Qiu ertesi gün aynı soruyu tekrar sorar ve der ki: "Dün size sorduğumda anladığımı sandım ama bugün anlamadığımı fark ettim." Bunun üzerine Konfüçyüs şöyle söyler: "Dün anlamıştın çünkü zihnin sözcüklerin anlamını kavramıştı, bugün kafan karıştı çünkü gerçekten ne olduğunu bulmaya çalışıyorsun" (Zhang 2007: 382).<sup>28</sup>

Bu diyalogda Zhuangzi, sözcükler ve dilin ilk aşamada ulaştırdığı anlamın gerçek anlam olmadığını, ancak sözcüklerin anlamını kavrayan Ran Qiu'nun ilk aşamada anlama ulaştığı yanılgısına düşerek anlama çabasından vazgeçtiğini yansıtmaktadır. Ancak Ran Qiu zaman ayırıp gerçekten düşündüğünde gerçek anlama ulaşmadığını idrak etmiş ve aynı soruyu tekrar yöneltme ihtiyacı duymuştur.

Zhuangzi'ya göre; gerçek anlamı kavramak, konuşulanları dinlemek veya yazılanları okumaktan daha çok, bizzat hissetmek ve tecrübe etmekle alâkalıdır. Bu bağlamda Zhuangzi'nin tekerlek ustası Bian'i konu aldığı anekdot dikkat çekicidir:

Qi Beyi Huan büyük salonda kitap okuyor, tekerlek ustası Bian ise tekerlek yapıyordu. Çekicini ve keskinini kenara bırakan Bian, Huan'a şöyle sordu: "Ne okuyorsunuz?". Huan: "Bilgelerin sözlerini" dedi. Bian: "Bu bilgiler halâ hayatta mı?" diye sordu. Huan: "Hepsi öldüler" dedi. Bian: "O halde şu an okuduklarımız eskilerin geride bıraktığı çöplerdir" dedi. Huan: "Okuduklarım hakkında bir tekerlek ustası nasıl böyle yorum yapar! İyi bir açıklaman varsa söyle, yoksa öleceksin!" dedi. Bian: "Ben her şeye yaptığım iş açısından bakarım. Tekerleği oyarken yavaş çalışır, deliği geniş tutarsam tekerler gevşek olur. Hızlı çalışır delikleri dar tutarsam tekerler dar olur. Ne yavaş ne hızlı çalışırsam, elimle iyi iş yapar, yaptığımı kalbimde hissederim. Bunu sözcüklere dökmem ama bunda gizli

---

<sup>28</sup> Zhuangzi, Zhibeiyou, Bölüm 22.

bir teknik vardır. Oğluma bunu anlatamam, o da benden bunu miras alamaz. Bu yüzden yetmiş yaşında olmama rağmen çalışmaya devam ediyorum. Eskiler ve onların sözcüklerle aktaramadıkları onlarla birlikte yok oldular. Şu an okuduklarımız, eskilerin geride bıraktığı çöplerdir” dedi<sup>29</sup> (Zhang 2007: 228-229).

Anekdotta Zhuangzi, tekerlek ustası Bian'in ağzından; *Bey'in okuduklarına eskilerin ardında bıraktıkları çöplerdir* demektedir. Burada kastettiği şey; klasik metinleri okuyan kişinin, eski bilgelerin düşüncesinin özüne dair kapsamlı bir anlayışa sahip olamayacağı, okuduğu sözcüklerin ya bağlamından kopacağı ya da bir papağan yöntemiyle biçimsel olarak tekrar edilip, özüne asla ulaşamayacağıdır. Bian'e göre gerçek anlama ulaşması mümkün olmayan bu cümleler zamanla ölü birer dogma yığınına dönüşecektir. Bian, tekerlek yapma konusunda üstün bir beceriye sahiptir. O, bu beceriyi zaman içerisinde defalarca tecrübe ederek kazanmış ve eliyle yaptığı işin uygunluğunu kalbinde hisseder duruma gelmiştir. Bu beceri sözcüklere dökülemez ve dil yoluyla başkasına aktarılması da mümkün değildir. Bu anekdottan yola çıkan Zhuangzi, eskilerden kalan sözlerin çöpten ibaret olduğu kanısına varır. Çünkü dil, insanların asla tam anlamıyla yararlanamadığı ve hedefe tam anlamıyla ulaştıramayan bir araçtır; amacın kendisi değildir.

### 2. 3. Dilin Ulaştırdığı Anlam, Mutlak ve Daimî Gerçeği Temsil Etmez

Zhuangzi'ya göre, Dao'ın varlığı yarattığı ilk aşamada yalnızca bir hakikat vardı. Bu aşamada ne varlığa atanan adlar ne de varlığın sahip olduğu sayısız ihtimali sınırlandıran sözcükler mevcuttu. En başında Dao, varlığı tüm ihtimalleriyle içinde barındıran bölünmez bir bütündü: “Başlangıçta Dao için hiçbir ayırım yoktu, sözcüklerin de daimî kuralları yoktu”<sup>30</sup> (Zhang 2007: 30).

Ancak sözcüklerin ortaya çıkması ve her varlığa bir sözcüğün atanmasıyla birlikte, varlığın özünde barındırdığı sınırsız ihtimallerinden yalnızca biri veya birkaçı vurgulanarak ön plana çıkarıldı ve varlık ona atfedilen adla birlikte bir anlam kazandı: “Bana sığır diye seslenseydin, ben de kendimi sığır olarak

---

<sup>29</sup> Zhuangzi, Tiandao, Bölüm 13.

<sup>30</sup> Zhuangzi, Qiwlun, Bölüm 2.



görürdüm; bana at diye seslenseydin, ben de kendimi at olarak görürdüm”<sup>31</sup> (Zhang 2007: 225). Diğer bir deyişle; dil ve içerik arasındaki ilişki, atama veya etiketleme yoluyla ortaya çıktı: “Bir yol, üzerinde yürüyenler tarafından yol haline getirilir, şeyler böyle adlandırıldıkları için böyle bilinir”<sup>32</sup> (Zhang 2007: 25). Fakat varlığın ona atfedilen adla birlikte yüklendiği anlam, varlığın özünde sahip olduğu diğer ihtimallerin göz ardı edilmesine neden oldu ve böylece varlık sınırlara hapsedi.

Bu noktada Zhuangzi'nın, dil ile anlam, ad ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi, dilin konvansiyonel (约定俗成性) oluşu bağlamında değerlendirdiği söylenebilir<sup>33</sup>. Zhuangzi için dil, insanların dünyayı anlamak, tanımlamak ve yorumlamak için kullandığı önemli bir araçtır. Ancak aynı zamanda dil, insanın dünyayı anlamasının önünde bir engel haline de gelmiştir; çünkü dil konvansiyonel bir sembol olma özelliğine sahiptir. Bu sebeple her şeyi sabitler ve net bir şekilde şart koşar, böylece birden fazla olasılığı olan bir şeyi “sadece bir şey” eğilimine dönüştürür; canlı ve somut bir şeyi ölü ve soyut bir şeye dönüştürür. Zhuangzi'ya göre, insan düşüncelerinin bu sert kapandan uzaklaşması oldukça zor olsa da imkânsız olduğu söylenemez. Ona göre, bu engeli aşmanın ilk adımı, dilin simgesel doğasının ve sınırlılığının farkında olmak ve dili bu yönde, doğru şekilde kullanmaktır.

Nesnelerin sınırları belirsizdir. İnsanlar, nesnelere tanırken onları sınıflandırma ve adlandırma ihtiyacı duyar. Kavramlar ve nesnelere arasındaki bu sınıflandırma ve adlandırma dile dayanır. *Başlangıçta Dao için hiçbir ayırım yoktu, sözcüklerin de daimî kuralları yoktu* cümlesinde Zhuangzi'nın Dao ve sözcükler için bir ayırım ve daimî bir kural yoktur demesini şöyle anlamak mümkün olabilir. Öncelikle; insanın işaret etmek istediği nesne değişkendir, daimî değildir; ikincisi ise insanların algı derecesi ve algı durumunu etkileyen içsel ve dışsal şartlar

---

<sup>31</sup> Zhuangzi, Tiandao, Bölüm 13.

<sup>32</sup> Zhuangzi, Qiwlun, Bölüm 2.

<sup>33</sup> Sözcüğün, varlığı işaret etmede genel kabul görmüştüğü olarak da nitelendirebileceğimiz bu özelliği, Batı'nın 20.yy. dil felsefesi temsilcilerinden olan Wittgensteine tarafından adları nesnelere yapıstırarak onları etiketlemek olarak da betimlenmektedir.

değişkendir, daimî değildir. Bu bağlamda; insanın bildikleri ve bilmek istedikleri sürekli bir değişkenlik içerisinde. Dao'ın her şeyi kapsayıcı özelliği ve nesnenin de sürekli değişkenliği dikkate alındığında, insanların dili kullanarak şeyleri keskin sınırlarla ayırmaları ve onları tek bir anlama mahkûm etmeleri son derece gereksiz ve anlamsızdır. Çünkü bu durum hem varlığı hem de insanı dil kapanına kısırmak ve hakikatten uzaklaştırmak anlamına gelmektedir.

Zhuangzi'ya göre dili kullanan kişi, sözcüğün işaret ettiği anlamın mutlak ve daimî olmadığını farkında olmalıdır. O, sözcükler için: "Sözcükler rüzgardaki dalgalar gibidir"<sup>34</sup> (Zhang 2007: 63) der. Bu cümle, bir varlığa bir sözcük atandığında; kendisine sözcük atanan varlığın değişkenliğine ve sözcüğü atayan kişinin algısındaki değişkenliğe bağlı olarak sözcüğün de değişkenlik gösterdiğine; bu bağlamda sözcüğün işaret ettiği hiçbir anlamın tek ve mutlak olmadığına dikkat çekmektedir. Zhuangzi, dilin daimî kurallarının olmadığını söyler. Çünkü ona göre, dilin işaret ettiği varlık değişkendir ve bu durumda dilin de değişken olması kaçınılmaz olur (Liang 2000: 26). Bu konuda Zhuangzi'da şöyle bir gölge anekdotu dikkat çekmektedir: "Yarı gölge, gölgeye sorar: Önce yürüyordun, şimdi durdun; önce oturuyordun, şimdi kalktın; neden bu kadar istikrarsızsın, bağımsız hareket edemiyorsun? Gölge: Yaptığım şeyleri yapmak için hep başka bir şeyin hareketlerini beklerim..."<sup>35</sup> (Zhang 2007: 41).

Bu anekdotta gölge dili, gölgenin hareket etmek için beklediği şey ise varlığı temsil eder. Gölge, bağımsız bir iradeye sahip değildir, var olmasının şartı bir şeye bağlı olmaktır; bu onun tabiatıdır. Bağlı olduğu şey değiştiğinde, gölge de değişir. Benzer şekilde dilin bağımlılığı ve daimî olmayışı da işaret edeceği şeye bağlı olmasındandır. Dil, işaret ettiği, açığa çıkardığı, tanımladığı değişken şeylere ve onu kullanan farklı insanlara bağımlıdır. Zhuangzi'nın, dili sürekli değişen ve asla sabit kalmayan rüzgardaki dalgalara benzetmesinin sebebi de budur.

---

<sup>34</sup> Zhuangzi, Renjianshi, Bölüm 4.

<sup>35</sup> Zhuangzi, Qiwlun, Bölüm 2.

Ayrıca Zhuangzi'nın, sözcüğün değişkenliği ve isim ile gerçeklik arasındaki ilişki konusunda bir ayrıntıya daha değindiği görülebilmektedir. Zhuangzi, bir sözcüğün birden fazla anlamı temsil edebileceğine ve bunun tam aksine bir anlamın da birden fazla sözcükle ifade edilebileceğine dikkat çekmektedir. Örneğin; *Başlangıçta Dao için hiçbir ayırım yoktu, sözcüklerin de daimî kuralları yoktu* cümlesini şu şekilde anlamak mümkündür: Zhuangzi düşüncesinde Dao kavramı, çok çeşitli şekillerde anlaşılabilen çok anlamlı bir kelimedir. Dao, her şeyin kökenidir. Her şeyin ötesinde olan ama aynı zamanda her şeyi kapsayan nesnel bir yasadır. Bu yasa çok soyut bir düzeye yükselebilir ya da çok somut ve spesifik bir varlığa nüfuz edebilir. Her şey Dao'dan doğar ve Dao'dan yapılır. Dao her şeyin özüdür. Nesnelere ise Dao'ın "kapları" ve "tezahürleri"dir (Liu 1995: 128). Bu bağlamda; Dao'ın yalnızca bir sözcükle ifade edilmesi ve taşıdığı anlamların tamamına tek sözcükle ulaşılması mümkün olamaz.

Benzer şekilde Zhuangzi, bir anlamın da birden fazla sözcükle temsil edilebileceğine ve bu sebeple bir anlamı, ona yalnızca bir sözcük atayarak sınırlandırmanın hatalı olacağına da şu örneğiyle dikkat çeker: " 'Her yer, evrensel, kapsayıcı' bu üç sözcük farklı adlandırılır ama aynı anlamı paylaşır"<sup>36</sup> (Zhang 2007: 376). Bu bağlamda; farklı isimlerin işaret ettiği aynı anlam (gerçek) veya aynı ismin işaret ettiği farklı anlamlar (gerçekler), isim ve gerçek arasındaki değişken ilişkiyi ifade etmektedir.

Bu noktada; Zhuangzi'nın dilin kullanımına ve fonksiyonuna dair öne sürdüğü eleştiriler, onun dili reddettiğine veya dilin insan hayatındaki fonksiyonunu küçümsediğine dair yanlış bir izlenim yaratmamalıdır. Zhuangzi, sınırları fark edildiği ve doğru şekilde kullanıldığı sürece dilin, insanın evreni ve varlığı anlaması ve ifade etmesi sürecinde ne denli önemli bir araç olduğunun farkındadır. O, yalnızca bu önemli aracın gereğinden fazla önemsenmesi, sınırlarının bilinmemesi ve hatalı kullanılması sonucunda insan hayatında önemli

---

<sup>36</sup> Zhuangzi, *Zhibeiyou*, Bölüm 22.

bir engel teşkil edebileceğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Zhuangzi'nın; dilin bir araç olarak doğru kullanılması ve insan hayatına olumlu katkı sağlaması için bir dizi yöntem ileri sürdüğü görülmektedir.

### 3. Zhuangzi'da Yöntem

#### 3. 1. Sessizliği Korumak

Zhuangzi, dilin doğru kullanımıyla ilgi olarak temelde üç yönteme dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki; sözcüğün gerçek anlama ulaştıramadığı durumlarda, dilin kullanımında ısrarcı olmamak ve “sessizliği korumak”tır (保持沉默). Lao-Zhuang düşüncesinde Dao'ın varlığının bilgisine kolaylıkla sahip olunamayacağına ve Dao'ın özünün dil aracılığıyla ifade edilemeyeceğine sık sık vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda Zhuangzi, insanın tanıyamadığı bir şey hakkında konuşmasının beyhudeliğine dikkat çeken şu cümleleri kurmaktadır:

Baktığımda görebildiğim şeyler şekil ve renktir, duyabildiğim şeyler isim ve sestir. Eyvah! İnsanlar şekil, renk, isim ve ses aracılığıyla Dao'ın özünü öğrenebileceklerini düşünüyorlar. Oysa şekil, renk, isim ve ses maddenin gerçeğini öğrenmek için yetersizdir. Öyleyse bilen konuşmaz, konuşan bilmez. İnsanlar nasıl olur da bu gerçeği anlamaz?<sup>37</sup> (Zhang 2007: 228).

İnsan tanıyamadığı ve anlayamadığı şeyler hakkında konuşamaz. Dao'ın tanınamayacağını ve özüne sözcükler aracılığıyla ulaşamayacağını söyleyen Zhuangzi için en ideal yöntem; Dao hakkında yapılan beyhude konuşmalara kulak tıkamak ve bu konuda sessiz kalmaktır: “Dao'a ulaşanlar bunun hakkında konuşmaz. Dao hakkında konuşanlar da Dao'a ulaşamaz. Dao sözcükler aracılığıyla duyulmaz, bu sebeple kulakları tıkamak, duyma çabasından iyidir”<sup>38</sup> (Zhang 2007: 373).

Burada *sessiz kalmak*; dili kullanarak sözcüklerle ifade etme çabasına girmemektir. Bu yöntem aynı zamanda Dao'ı ve Dao'ın “maksatsız eylem

---

<sup>37</sup> Zhuangzi, Tiandao, Bölüm 13.

<sup>38</sup> Zhuangzi, Zhibeiyou, Bölüm 23.

yöntemi"ni (無為)<sup>39</sup> gözlemlemek ve örnek almak anlamına da gelmektedir. Çünkü Dao her şeyi var eden, her şeyi yapandır ama konuşmaz. O, hiçbir şey söylemeden gök ile yer arasında ve varlıkların içinde kendi varlığını belli eder, evren ve varlık için en ideal düzeni kurar ve devamlılığını sağlar. Bu, Zhuangzi'nin söylediği:

Gök ve yer en yücedir ama onlar tek söz söylemez, dört mevsim düzenli şekilde dönüşür ancak onlar hiç konuşmaz. Dünyada her şey bir düzende hareket eder ama hiçbiri hiç söz etmez. Bilge kişi göğün ve yerin mükemmelliğini araştırır ve varlığın yasasına ulaşır. Böylece maksatsız eylemi anlar, düzene müdahale etmez ve her şeyi doğal akışa bırakır. Bu, gök ve yere uyum sağlamaktır<sup>40</sup> (Zhang 2007: 368-369).

cümlesinin de anlamıdır<sup>41</sup> (Xie 2003: 282). Bu sebeple Zhuangzi: "Dao'ı anlamak ama bu konuda sessiz kalmak doğaya yakın olanıdır, Dao'ı anlayıp bunun hakkında konuşmaksa dünyevidir"<sup>42</sup> (Zhang 2007: 566) diyerek yaratıcı ve doğal düzen Dao'a ulaşma konusunda ortaya atılan sonu gelmez yorumların ve argümanların beyhudeliğine ve insanı Dao'dan uzaklaştıran etkisine dikkat çekmekte ve bu konuda insanları sessizliğe davet etmektedir.<sup>43</sup>

### 3. 2. Anlama Ulaşım Sözcüğü Unutmak

Zhuangzi'nin dilin doğru kullanımıyla ilgili olarak ortaya koyduğu ikinci bir yöntem ise "anlama ulaşım sözcüğü unutma" (得意忘言) yöntemidir. Dilin kişiyi anlama ulaştırmada kullanılan bir araç olduğuna, bu sebeple anlamı işaret eden sözcüğün gerçek anlamın kendisi olmadığına dikkat çeken bu yöntem; dilin kullanılıp anlama yaklaşıldığı noktada, dilin ve sözcüklerin bir kenara bırakılması

---

<sup>39</sup> "Maksatsız Eylem"; Dao'ın varlıkla ilişkisinde kullandığı doğal bir yöntemdir. İnsan için ise; Dao'ın yöntemini örnek alarak gereksiz bilgi ve aşırı isteklerinden sıyrılmak, varlığa fazla müdahale etmeden, doğal ortamlarında var olmalarına katkı sağlamak anlamında kullanılır. İnsan ve diğer varlıklar, Dao'dan kazandıkları doğal karakter özellikleri sayesinde ve Dao'ın oluşturduğu doğal bir düzen içerisinde yaşamlarını sürdürmektedirler. Bu düzene karşı yapılacak her türlü maksatlı ve aşırı müdahale düzenin bozulmasına ve karmaşaya neden olacaktır.

<sup>40</sup> Zhuangzi, Zhibeiyou, Bölüm 23.

<sup>41</sup> Benzer bir düşünceyi evrenin düzenini açıklamaya çalışan Konfüçyüs'ün de ön plana çıkardığı görülebilmektedir: "Gök konuşur mu? Dört mevsim kendi seyrini sürdürür ve her şey doğar ve düzenini korur, ama Gök bir şey söyler mi?" Lunyu, Yanghuo, Bölüm 17.

<sup>42</sup> Zhuangzi, Lieyukou, Bölüm 32.

<sup>43</sup> Bu konuda Wittgenstein'in de benzer bir düşüncesi dikkat çeker. O, hakkında konuşulamayacak şeylerin varlığını kabul ederken, hakkında konuşulmadığında, sessizliğin korunmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır.

esasına dayanmaktadır. Bu noktada Zhuangzi, dilin yalnızca kişiyi hedefe ulaştırmaya yardımcı olan bir araç olduğu ve kullanıldıktan sonra unutulması gerektiği görüşünü şu örnekle dile getirmektedir: “Balık tuzağı balık yakalamak için kullanılır, balık yakalandığında tuzak unutulur; tavşan kapanı tavşanı yakalamak için kullanılır, tavşan yakalandığında kapan unutulur; dil anlamı yakalamak için kullanılır, anlama ulaşıldığında dil (sözcükler) unutulur”<sup>44</sup> (Zhang 2007: 478).

Çin’de M.S.200’lü yıllarda yaşamış olan ve Lao-Zhuang düşüncesinin en iyi yorumcusu kabul edilen düşünür Wangbi (王弼), Zhuangzi’nın bu sözünü şöyle açıklamaktadır: “Tavşan kapanı tavşan yakalamak için, olta ise balık yakalamak için kullanılan araçlardır. Bu araçlar hedefe ulaştırmak için vardır, hedefin kendisi değildir”<sup>45</sup>. Zhuangzi’nın dile getirdiği; balığı yakalayıp oltayı unutmak, tavşanı yakalayıp kapanı unutmak, anlamı yakalayıp sözcüğü unutmak yöntemlerinde olta, kapan ve sözcük; balık, tavşan ve anlama ulaşmada kullanılması gereken araçlardır ve aslında son derece önemlidirler. Bu sebeple bu noktada Zhuangzi’nın, anlama ulaşmadan önce dilin bir kenara atılmasını öneren ve dilin fonksiyonunu hiçe sayan bir görüşe sahip olduğunu düşünmek hata olur.

Aslında Zhuangzi’da sözcüğün unutulması yönteminin, anlama ulaşma konusunda dili küçümser bir bakış açısını değil, aksine dilin kullanılmasında, sıradan insanların ulaşmasının çok zor olduğu bir ustalık seviyesini ifade ettiğini söylemek de mümkündür. Bu farklı bakış açısını, Zhuangzi’nın anlattığı kasap anekdotunda görmek mümkün olabilmektedir:

Kasabı, hükümdar Wen Hui için bir sığırı kesiyordu. Kasabın elinin, omzunun, ayağının ve dizinin her hareketinde deriyi yırtıp eti kesen bıçaktan gelen sesler düzenli ve ahenk içindeydi... Hükümdar, “Sanatınızın bu kadar mükemmel olması takdire şayan!” dedi. Kesim işini bitiren kasap bıçağını bıraktı ve şöyle cevap verdi: “Hizmetkarınızın sevdiği şey Dao’ın yöntemidir, o herhangi bir sanattan önce gelen bir şeydir. Bir sığırı ilk kesmeye başladığımda, bütün bir gövdeden başka bir şey görmezdim. Üç yıl sonra onu bir bütün olarak görmeyi bıraktım. Şimdi sezgilerimi

---

<sup>44</sup> Zhuangzi, Waiwu, Bölüm 26.

<sup>45</sup> Ünal Chiang 2016: 46-57.

kullanıyorum ve ona gözlerimle bakmıyorum. Duyularım çalışmıyor, ellerim sezgilerimin yolunda hareket ediyor. Işın doğasına göre hareket ediyor, çizgileri gözlemleyerek elimi (bıçağım) büyük yarıklardan içeri kaydırıyorum ve büyük boşluklardan yararlanarak sınırlardan ve büyük kemiklerden kaçınıyorum. İyi bir kasap bıçağını her yıl değiştirir; sıradan bir kasap her ay değiştirir. Bense bıçağımı on dokuz yıldır kullanıyorum; binlerce sığır kesmiş olsam da yine de kenarı bileyi taşından yeni çıkmış gibi keskin. Eklemlerin aralıkları vardır ve bıçağın kenarı incedir; çok ince olan şey, aralığın olduğu yere girdiğinde, ne kadar kolay hareket eder! Yine de ne zaman karşıma karmaşık bir eklem yeri çıksa ve biraz zorlansam, gözümü hiç kaydırmadan elimi yavaşça hareket ettirerek dikkatli bir şekilde ilerlerim. Sonra bıçağın çok hafif bir hareketiyle et parçası ayrılır ve bir parça toprak gibi yere düşer. Sonra elimde bıçakla ayağa kalkar, etrafa bakar, bıçağımı yavaşça ve tatminkar bir tavırla silip kınına koyarım.”<sup>46</sup> (Zhang 2007: 46).

Bir aleti kullanırken, her an aletin varlığının bilincinde olmak ya aleti kullanma becerisinin eksikliğinden ya da aletin o işi yapmaya uygun olmadığından kaynaklanmaktadır. Zhuangzi'nin anlattığı kasabın sığırı parçalaması anekdotunda; kasabın bıçağın ve sığırın sahip olduğu özelliklere karşı kesin ve eksiksiz bilgiye sahip olması, onun işi yapmaktaki ustalığını ortaya çıkarmaktadır. Kasap sığırı keserken bıçak çok önemli bir araçtır, ancak kasap bıçağı öylesine benimsemiş ve bıçakla öylesine bütünleşmiştir ki varlığının farkında bile değildir. Bıçağı unutmuştur. Dil de tıpkı böyledir. Dili benimsemek ve anlama ulaştıktan sonra onu unutmak; dilin özelliklerinin tam bilgisine sahip olmak, bu konuda çok yüksek bir beceriye ve seviyeye ulaşmış olmak anlamına gelmektedir. Burada unutmak; tamamen benimsemek, onunla bütünleşmek ve varlığının farkına varamayacak derecede özümsemek anlamına gelmektedir. Dili bu derece özümseyen kişi, anlama ulaşma sürecinde onu etkili şekilde kullanır ve kullanırken varlığının farkına dahi varmaz; hedefe ulaştıktan sonra ise onu bir kenara bırakır; Zhuangzi'nin deyimiyle onu unuttur.

Zhuangzi; “Ayakkabılar ayağa tam olarak uyarsa ayaklarını unuttur insan, kemer bele tam uyarsa belini de unuttur”<sup>47</sup> (Zhang 2007: 319) demektedir. Başka bir deyişle; sözcük düşünceye tam olarak uygun olduğunda, insan sözcüğü unuttur çünkü düşünceye yani anlama ulaşmıştır artık. İnsanlar çok aşına oldukları

---

<sup>46</sup> Zhuangzi, Yangshengzhu, Bölüm 3.

<sup>47</sup> Zhuangzi, Dasheng, Bölüm 19.

düşünceleri ifade ettiklerinde sözcükleri ustaca kullanır zahmetsizce ve etkili bir şekilde konuşabilirler. Çünkü zihinde, düşüncelere ve kavramlara karşılık gelen hazır sözcükler mevcuttur. Dil ile düşünce arasındaki mesafe hissedilmez. Bu sırada dil ile düşünce o denli örtüşür ki dilin varlığını bile fark etmek imkânsız olur. İşte ulaşılan bu seviye, dilin (sözcüğün) unutulması seviyesidir. Bu unutkanlık hali, dilden feragat etmekle elde edilemez, bilakis düşünceye uyum sağlamak ve gerçek anlama erişmek; son derece zor bir dil terbiyesinden geçmiş olmayı gerektirir (Liu 1995: 129).

### 3. 3. Dil Kapanını Aşmak ve Dilin Ötesine Geçmek

Zhuangzi'nin dilin doğru kullanımıyla ilgili olarak ortaya koyduğu üçüncü ve temel yöntem ise “dili aşma ve dilin ötesine geçme” yöntemidir (超越语言). Zhuangzi'ya göre; insanın evreni ve varlığı tanıma sürecine katkı sağlayan ve dış dünya ile iletişimine destek olan en önemli araç dildir. Ancak dil, kendi içinde sınırları olan ve onu kullanan insanın da anlama ve ifade etme yeteneğini sınırlandıran bir özelliğe sahiptir. Dili ve dilin sahip olduğu sınırlı fonksiyonu eleştiren Zhuangzi, bu bağlamda özellikle dilin yaratıcı düzen Dao ve varlık arasındaki bütünlüğü bozduğuna, dilin gerçek anlamı yansıtamadığına ve dilin işaret ettiği anlamın tek ve mutlak gerçek olamayacağına dair görüşlerini dile getirmektedir. Bu noktada Zhuangzi, öncelikli olarak dilin bu sınırlılığının ve insanı sınırlandıran yapısının farkında olunmasının ve bu doğrultuda dilin kapanına düşmeden, dili doğru kullanmanın gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Ancak gerçek anlama ve mutlak hakikate ulaşma konusunda Zhuangzi'nin tek eleştirisinin dilin fonksiyonuna yönelik olmadığı görülebilmektedir. Zhuangzi aynı zamanda dilin, onu kullanan insanın bireysel iradesi ve göreceli bakış açısı sebebiyle de gereği dışında ve hatalı kullanıldığına dikkat çekmektedir. Lao-Zhuang felsefesine göre içerisinde ihtiyaç dışı istek ve beklentileri barındıran bu irade hem insan doğasının özüne hem de yaratıcı Dao'a aykırı ve düzen bozucudur. Bu iradenin kontrolünde olan kişi, Dao ve varlığın eşitlik ilkesini hiçe sayar ve



göreceli bakış açısıyla anlamlandırdığı varlığı, öznel bir dil ile ifade etmeye çalışır. Bu noktada dil, insanın varoluşuna katkı sağlayan önemli bir araç olmaktan çıkmakta ve hem varlığın özünde sahip olduğu sınırsız potansiyeli yok sayan hem de onu hakikatten uzaklaştıran bir engel haline dönüşmektedir.

Lao-Zhuang felsefesinde, insanın içine düştüğü bu kapandan kurtulması için, öncelikle kapanın farkına varmasının gerekliliği vurgulanır. İkinci aşamadaysa kişiye, evren ve varlığı bireysel iradesinin kontrolünde olan duyuları aracılığıyla değil, sözcük anlamı “bakmak” olan “guan” (观) yöntemiyle algılaması önerilir. İnsana hem kendi varlığının özünü hem de tüm varlıkların özünü anlama imkânı veren “guan” yöntemi; varlığa dış gözlerle bakıp fiziksel olarak gördüğü şeyleri öznel bakış açısıyla yorumlamayı değil; kalp gözüyle bakarak içsel, derin ve gerçek anlamına ulaşma çabasını ifade etmektedir. Örneğin Laozi, Dao De Jing metninde, Dao'ın sırrına ve özüne ulaşmanın yolunu, Dao'ın fiziksel dünyadaki yansıması olan varlığı kalp gözü ile gözlemlenmek olduğu bilgisini vermektedir<sup>48</sup> (Wu 2003: 1).

Bu yöntemle kişi hem kendini sınırlandıran bireysel iradenin sınırları dışına çıkacak hem de (özünde eşit olan) varlığı birbirinden ayıran ve varlığa hiçte adil olmayan bir yöntemle değer biçen göreceli bakış açısının etkisinden kurtulacaktır. Bu noktada Zhuangzi ilk adımda insanın kendini diğer varlıklardan üstün gören benmerkezci bakış açısından ve varlığın sahibi olma düşüncesinden kurtulmasının önemine dikkat çekmektedir. Çünkü Zhuangzi, insanı yaratıcı Dao'dan uzaklaştıran asıl sorunun, insan algısına, duygularına, düşüncelerine, tavır ve hareketlerine şekil veren bireysel irade olduğunu düşünmektedir. Zhuangzi söz konusu iradenin doğru şekilde yönetilmesinin yolunu, Dao'ın mükemmel düzenini gözlemlenmek, onun yöntemini örnek almak ve ona uyum sağlamak olarak göstermektedir. Bu noktada, her şeyin yaratıcısı olan Dao'ın; varlığı kontrol etmeyen, varlığı ezmeyen, varlığa kendini gerçekleştirmesine ve doğal düzende kendi tabiatına uygun şekilde var olup gelişmesine destek olan mütevazî duruşuna dikkat çeker. Zhuangzi'ya

---

<sup>48</sup> Laozi, Dao De Jing, Bölüm 1.

göre varlıklar arasında en üstün yeteneklere sahip olan insan, ilk aşamada Dao'ın bu irade göstermeyen duruşunu örnek almalı ve kendisini varlığın sahibi görmesine sebep olan benmerkezci bakış açısından kurtulmalıdır. İkinci aşamada ise sahip olduğu bu mütevazi tavrı kullandığı dile yansıtarak, dili kişiye özel biçimlenen ve sonunda kendi yaratıcısını da sınırlarına hapseden bir kapan olmaktan kurtarmalıdır.

### **Sonuç**

Lao-Zhuang felsefesinde amaç; bireysel iradesinin etkisinde kalarak, ihtiyaç dışı istek ve beklentilerinin kontrolüne giren ve yaratılışının temeli olan doğal düzen Dao'dan uzaklaşan insanı içinde bulunduğu çıkmazdan kurtarmak; onu varlığının en saf ve doğal haline yani yaratıcı Dao'ın doğal düzenine geri döndürmektir. Dao'a dönüş sürecinde, insanın öncelikli olarak içinde yaşadığı dünyayı tanıması; evrene, varlığa ve varlığının kaynağı olan doğal düzene karşı bilgi sahibi olması gerekmektedir. Bu anlama sürecinde kişi etrafında olan her şeyi duyuları aracılığıyla algılar, tanımlar ve ifade etmeye çalışır. İfade aşamasında, insanın duygu ve düşüncelerini somutlaştırarak kayıt altına alan ve diğer insanlara aktarımını sağlayan en önemli araç ise dildir.

Ancak Lao-Zhuang Felsefesinde, Dao bilinemez ve ifade edilemez bir özelliğe sahiptir. Bu noktada Laozi ve Zhuangzi, Dao'ın bilinmezliğini daha çok insan yeteneklerinin sınırlılığına ve Dao'ın insan algısının ve tanıma yeteneğinin ötesinde olan varlığına bağlarlar; Dao'ın adlandırılmaz ve ifade edilemez oluşunu dilin sınırlılığı bağlamında tartışırlar. Bu bağlamda ilk görüş, Laozi tarafından ortaya konulmuş olmakla birlikte, dilin fonksiyonuna ve kullanımına dair en ayrıntılı eleştirilerin Zhuangzi tarafından yapıldığı açıktır. Zhuangzi dili, hakikate yani Dao'a ulaşma sürecinin önemli bir aracı olarak görür ancak dile gereğinden fazla anlam yüklenmesini ve dilin kendi doğasının dışına çıkartılarak aşırı kullanımını hatalı bulur. Zhuangzi'ya göre sözcükler sadece birer sembol; dil ise kişiyi anlama ulaştırmada kullanılan ve sınırlı işlevselliğe sahip olan bir araçtır. Dili fazla

önemsemek, aracı amaç haline getirmek olur ki bu, kişinin gerçek anlamdan uzaklaşmasının temel sebebidir.

Bu konuda Zhuangzi söze dilin sınırlı fonksiyonunu eleştirmekle başlar. İkinci aşamada ise, dilin onun sınırlarını fark etmeyen kişiler tarafından hatalı kullanımına dikkat çeker. Ancak Zhuangzi'ya göre dil sorununu yalnızca dil üzerinden çözmek mümkün değildir. Çünkü dilin yaratıcısı ve kullanıcısı olan insanın, kendi doğal ve ideal düzeni Dao'dan ayrılmasına sebep olan bireysel irade, dilin kullanımı konusunda da devreye girerek, zaten sınırlı fonksiyona sahip olan dili değersizleştirmekte ve onu hakikate ulaştırabilecek önemli bir araç olmaktan çıkartıp, insan ile hakikat arasına giren aşılması zor bir engele dönüştürmektedir.

Bu noktada Zhuangzi, mevcut sorunun çözümüne yönelik bazı öneriler sunar. Bunlardan ilki ve en önemlisi dilin sınırlarının farkına varmak, dilin anlama ulaştırmada yetersiz kaldığı noktada dili kullanmaktan vazgeçerek sessizliği korumaktır. Bunun yanı sıra Zhuangzi'nın, dilin kullanımıyla ilgili olarak, kendinden sonra gelen dil felsefecilerine de kaynak oluşturacak bir yöntem ortaya koyduğu görülmektedir. Bu yöntem temelde, dilin yalnızca anlama ulaştırıcı bir araç olduğu, bu nedenle dilin kullanılıp anlama yaklaşıldığı noktada, bir kenara bırakılması gerektiği esasına dayanmaktadır. Dilin unutulması olarak da adlandırılan bu yöntemde unutmak eylemi, yok etmek, iptal etmek veya tamamen ortadan kaldırmak değil, tamamen benimsemek, bütünleşmek ve varlığının farkına varamayacak derecede özümsemek anlamına gelmektedir. Dili bu derece özümseyen kişi, anlama ulaşma sürecinde onu etkili şekilde kullanırken varlığının farkına dahi varmaz; hedefe ulaştıktan sonra ise onu bir kenara bırakır; Zhuangzi'nın deyimiyle onu unuttur.

Zhuangzi'ya göre dili, onun varlığını unutacak seviyede iyi ve doğru kullanabilen bir kişinin eriştiği nokta, dil kapanından kurtulma, dili aşma ve ötesine geçme seviyesidir. Dilin kapanından kurtulmak, kişiyi hakikate ulaşmaktan alı koyan bireysel iradeden kurtulmuş olmanın da bir göstergesidir. Zhuangzi söz

konusu iradenin doğru şekilde yönetilmesinin yolunu, Dao'ın mükemmel düzenini gözlemlemek, onun yöntemini örnek almak ve ona uyum sağlamak olarak göstermektedir. Bu noktada, her şeyin yaratıcısı olan Dao'ın; varlığı kontrol etmeyen, varlığı ezmeyen, varlığa kendini gerçekleştirme ve doğal düzende kendi tabiatına uygun şekilde var olup gelişmesine destek olan mütevazî duruşuna dikkat çeker. Zhuangzi'ya göre varlıklar arasında en üstün yeteneklere sahip olan insan, Dao'ın bu irade göstermeyen duruşunu örnek almalı ve kendisini varlığın sahibi görmesine sebep olan benmerkezci bakış açısından kurtulmalıdır.

Sonuç olarak dil; insanın varoluş sürecini sınırlandıran bir engel değil, aksine insanın evreni, varlığı ve yaratılışının temelini anlamasına ve sahip olduğu bilgiyi ifade ederek dış dünya ile iletişim kurmasına destek olan önemli bir araç olmalıdır. Bu da dilin yaratıcı potansiyelinin yanı sıra, sınırlarının bilinmesini ve dilin kullanımından kaynaklanan hataların fark edilerek çözüme ulaştırmasını gerektirir. Dilin anlaşılmasına dair bulunulan bu girişim, diğer taraftan da insanın dili onun varlığını unutacak derecede iyi kullanabilmesi ve dilin sınırlarına erişip bu sınırların ötesine geçebilmesine de olanak sağlar. İşte erişilen bu seviye, Zhuangzi düşüncesinde bireysel iradenin ve dilin sınırlarının aşıldığı ve varlığın doğal düzeni Dao'ın bilgisine ulaşılarak ona geri dönüşün sağlanabildiği en yüksek seviyedir.

## The Language View of Chinese Thinker Zhuangzi: Transcending Language and Returning to Creative Nature

### *Summary*

**Gonca ÜNAL CHIANG**

Assist. Prof. Dr.

Ankara University, Faculty of Languages and History-Geography, Ankara, TR

ORCID: 0000-0003-2577-4638

goncaunal@ankara.edu.tr

### **The Philosophy of Lao-Zhuang and Daoism**

Zhuangzi, after the founder Laozi, is the most important representative of the Daoism doctrine known in the history of China as the school of Dao thought and in the West as Daoist thought or Taoism. As Zhuang is the person who understands and interpreters of Laozian thinking best, the thoughts of Zhuang and Laozi have united in time under the name Lao-Zhuang philosophy. The most important concept in the Lao-Zhuang philosophy is Daoism. They define Dao as the origin of the universe and the eternal creator of the existence. Yet Dao, unlike the common belief of a creator God, is described as a natural order and an eternal loop which has no control over the beings it has created. Therefore, it essentially is seen equivalent to creative nature and human nature.

The purpose in Lao-Zhuang philosophy is to save people, who under the influence of their individual will, come under the control of their redundant wishes and expectations and drift apart from the natural order Dao which is the basis of their creation, to enable their return to the most pure and natural state of their existence, namely the natural order of the creative Dao. In the process of returning to Dao, the human being is primarily to identify the world he lives in and have knowledge of the universe, beings and the natural order that is the source of existence. During the course of comprehension, the person perceives, recognises and tries to interpret everything around them through their senses. While interpreting, the most important tool that materialises human emotions and thoughts and enables their transfer to other people is language. But in Lao-Zhuang philosophy, Dao has the characteristics of being unknown and inexpressible. At this point, while Laozi and Zhuangzi interpret the unknown Dao as a result of limited human skills and Dao's existence which is beyond human perception and recognition ability, it can be seen that they examine the unnameable and inexpressible Dao within the context of language limitation. Dao is independent from time and place concepts that a human being can perceive. Therefore, it is impossible to reach the real knowledge of Dao through human senses.

It is too impossible for human beings to express Dao, which they cannot understand, recognise or reach the knowledge of, by using language and words which are their own products. In this regard, while the thought about language limitations was first presented in the beginning sentence of Dao De Jing text written by Laozi, it can be seen clearly that the most detailed critique about the usage and function of language was made by Zhuangzi. Zhuangzi sees language as an important tool of reaching truth which is Dao but also finds overestimating and over-using the language by taking it out of its nature wrong.

## **1. Zhuangzi's Language View**

Zhuangzi sees language as an important tool of reaching truth which is Dao but also finds overestimating and over-using the language by taking it out of its nature wrong: '(A real) conversation does not require words. One can talk for a life time without using a (real) single word' (Zhang 2007: 483-484). According to Zhuangzi words are merely symbols while language is a tool that has limited functionality used to help one reach meaning. Overestimating language makes the tool the purpose which is one of the fundamental reasons of one's drifting away from the real meaning. In Zhuangzi's view words indicate the truth but are not the truth itself. Therefore Zhuangzi describes the sentences in classical Chinese texts, which are passed on to future generations as advices, as garbage left over from the past: 'Where are wise men? They died! What you are reading now is garbage left over from the past' (Zhang 2007: 228-229).

Although this view can be interpreted as Zhuangzi's complete refusal of language, he doesn't actually refuse it; he criticizes it but doesn't claim it to be useless. Zhuangzi's view of language is closely related to his view of 'the unknowable – agnosticism'. According to him knowledge is limitless while human skills and life is limited. For this reason, there is a limitation in the knowledge a human being can possibly reach. Zhuangzi explains his view like this: 'Human life is limited, knowledge isn't. It is fatal trying to have limitless knowledge in a limited lifetime...' At this point, it is important to not overlook Zhuangzi's emphasis on the necessity of not disregarding the limited structure of language. Zhuangzi begins by criticizing the limited function of language. And later in the second stage, he draws attention to the misuse of language by people who are not aware of its limits.

## **2. Zhuangzi's Critique of Language**

### **2. 1. Language disrupts the integrity of Dao and being**

In the philosophy of Lao-Zhuang, Dao is the root of everything; it is an objective law beyond everything which at the same time involves everything. Everything is born from and made of Dao. Dao is the essence of all. According to him, every being is a part of Dao, gains existence under equal conditions and has no difference in value. The thing that creates distinction and opposition among them is human will. Zhuangzi states that the language used under the control of human will creates distinction and

opposition among beings and causes disruption of integrity between Dao and being. According to Zhuangzi Dao is 'one' and 'the oneness' of man and everything. This represents an indifferent world where there is no subjective or objective distinction. Yet once this 'oneness' is said, everything becomes subjective and an endless state of distinction and opposition arises.

Zhuangzi also draws attention to the fact that excessive use of language distracts the person from the real meaning rather than reaching it and he expresses this thought with the following sentences: 'We can describe with words and think in images. But the more we describe with words, the further away we fall from the truth' (Zhang 2007: 460). According to Zhuangzi, when language, a human product operating under the influence of human will, forms a relation between word and reality, it causes holistic essence to be overlooked and formal differences to come into prominence. In this case, the distance between the word and the truth widens and it becomes inevitable to move away from the holistic truth.

## **2. 2. Word and the real meaning are not equal to each other**

Zhuangzi regards it a mistake to equate words with real meaning. According to him, words are merely symbols; the meaning reached by using the words represents the meaning of the word, not the real meaning. However, in the process of making meaning out of language, people identify word with the real meaning. Moreover, they get the wrong impression that meaning derives from the word. However, meaning existed first, and then this meaning got represented and transferred through words. In this regard, no word is equivalent to the essence of the meaning. According to Zhuangzi; comprehending the real meaning is to feel and experience rather than to listen to what is said or read what is written. Such feelings cannot be expressed with words or transferred by means of language. Because language isn't the goal itself, but a tool that people can never make full use of and can't be used to reach the goal completely.

## **2. 3. Meaning reached through language does not represent the absolute and eternal meaning**

According to Zhuangzi, with the emergence of words and the assignment of a word to each being, only one or few of the unlimited probabilities inherent in the being is emphasized and brought to the fore and the being gains meaning with the name assigned to it. In other words; the relation between language and content emerges with assignment and labelling. 'A road is made a road by those who walk on it; things are known so because they are named so' (Zhang 2007: 25). But the meaning a being gains through the name assigned to it causes other possibilities that a being has in its essence to be overlooked. Thus, the being is confined to the limits. However, the limits of objects are indefinite. People feel the need to name and classify objects as they get to know them. This classification and naming between concepts and objects are based on language. According to Zhuangzi, the person using language must be aware of the fact that the meaning a word indicated isn't absolute and eternal. He says for words: 'Words are like waves in the wind' (Zhang 2007: 63) and draws attention to the variability of meaning.

### **3. Zhuangzi's Method**

#### **3. 1. Preserving Silence**

Zhuangzi draws attention to three fundamental methods regarding the correct use of language. The first of these is to not be persistent in the use of language in cases where words don't lead to the real meaning and to 'preserve silence'. In Lao-Zhuang thought, it is often emphasized that the knowledge of Dao's existence cannot be easily attained and Dao's essence cannot be expressed through words. In this regard, Zhuangzi states the vanity of talking about something one cannot recognise and asks people to remain silent.

#### **3. 2. Reaching the meaning and forgetting the word**

A second method Zhuangzi put forward regarding the correct use of language is the method of 'reaching the meaning and forgetting the word'. This method points out that language is a tool used by a person to reach the meaning and therefore the word indicating the meaning is not the actual meaning itself. So, the method is based on the principal of leaving language and words aside and forgetting them at the point where language is used and the meaning is approached. In this regard, forgetting is to completely embrace, integrate and internalize it to a degree where its existence cannot be realized. The person who internalizes language to such a degree uses it affectively in the process of reaching the meaning and while using it, does not even realize its existence. After reaching the goal, the person leaves language aside and in Zhuangzi's words, forgets it.

#### **3. 3. Getting over the language trap and reaching beyond it**

In Lao-Zhuang philosophy, it is emphasized that for a person to get over the language trap that he fell into, he must first become aware of the trap. Then the person is advised to perceive the universe and being not through his emotions that are under the influence of his own will but through the method "guan" (观) which means 'to look'. The 'guan' method that gives man an opportunity to understand both the essence of his own being and all beings; expresses the attempt to reach the inner, deep and real meaning of being through the eye of the heart, not to look at it with external eyes and interpret what they see physically from a subjective point of view. At this point, Zhuangzi draws attention the importance of getting rid of the egocentric perspective in which the person sees himself superior to other beings and as the owner of the being. Because Zhuangzi thinks that the actual problem causing man to distract from Dao is the individual will that shapes human perceptions, emotions, thoughts, and actions.

As a result, language should not be an obstacle that limits the process of human existence, on the contrary, it should be a tool helping people understand the universe, the being and the basis of their creation and communicate with the outer world using the knowledge they have. This necessitates the knowledge of language's creative potential as well as its limitations and the recognition of errors resulting from the use of language and solving them. This attempt to understand language enables man to use language well enough to forget its existence, reach and go beyond language



limitations. So, this reached level is the highest level in Zhuangzi thought, where individual will and language limitations are exceeded and the knowledge of the natural order of being, Dao, is reached and can be returned to.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Guo, J. (1996). *Yijing Duben*. Taipei: Sanmin Shuju.
- Liang, X. (2000). Lun Zhuangzi de Yuyan Guan. *Nanjing Daxue Shehui Kexue Jikan*, 129 (4), 26-29.
- Liu, Y. (2010). Zhuangzi de Yuyan Guan. *Zhonghua Dushu Bao Wenhua Zhou Qikan*, 017(3), 1-3.
- Liu, Z. (1995). Zhuangzi de Yuyan Guan. *Lanzhou Daxue Xuebao Shehui Kexue Ban*, 23 (1), 125-131. DOI: 10.13885.
- Sun, X. (2010), Chaoyue Yu Huigui - Lun Zhuangzi de Yuyan Guan. *Suzhou Daxue Wenxueyuan Wenhua Guangchang Qikan*, 009, 70-71. DOI:10.16017.
- Ünal Chiang, G. (2020). Zhuangzi'nın Varlığın Birliği Kuramında Eşitlik İlkesi. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 19 (2), 445-463. DOI: 10.20981/kaygi.789068.
- Ünal Chiang, G. (2016). Çin Düşünürü Wang Bi'nin Dil-Anlam Ayrımı Kuramına Göre Dilin Sınırlılığı. *Current Research in Social Sciences*, 2 (2), 46-57.
- Xie, Y. (2003). *Lunyu Si Shu Du Ben*. Taipei: San Min Shuju.
- Wang, B. (1994). *Dao De Jing Wang Bi Zhu*. Taipei: Xue Hai Chubanshi.
- Wu, Y. (2003). *Laozi Jie Yi*, Taipei: San Min Shu Ju.
- Yu, P. (2004). *Lao Tzu Du Ben*. Taipei: San Min Shu Ju.
- Zhang, S. (2007). *Zhuangzi Du Ben*, Taipei: Sanmin Shuju.



Makale Geliş | Received: 07.01.2002  
Makale Kabul | Accepted: 01.02.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1082466

**Oğuz HAŞLAKOĞLU**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, İstanbul, TR  
İstanbul Technical University, Faculty of Architecture, Department of Architecture, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0002-3952-6136  
haslakoglu@itu.edu.tr

## “Bittersweet Island” as Encoded Epithet: Klee in the Making

**Abstract:** Present article offers a new way of ‘reading’ Paul Klee’s work “Insula Dulcamara” (1938) in its ‘pictorial language’. After a critical evaluation of a similar approach on the same work in its pros and cons the essay suggests that the very title of the work is actually encoded in the picture, providing a criterion and a visual mapping for its proposal. The method consists in obtaining the group of signs which forms a certain gestalt in the picture as Latin letters hidden in pseudo-Arabic script. In this way Latin letters are deformed to a point where it is not possible to be recognized immediately in their limits of legibility. After reading the whole sign group letter by letter the essay then goes on to compare Klee’s famous “making visible” remark with Cézanne’s much discussed “*la réalisation*”. Drawing conclusions from there, the article ends in showing how this masterpiece of Klee might be considered as an epithet of the artist in its etymological origin as an “emplacement”; a dwelling place of his own making.

**Keywords:** Paul Klee, Insula Dulcamara, Encoding & Decoding, Epithet, Cézanne, *la réalisation*, Making & Being, Being & Becoming.

### Kodlanmış Rumuz Olarak “Bittersweet Island (Acı-Tatlı Ada)”: Klee’nin Oluşumu

**Öz:** Mevcut makale, Paul Klee’nin “Insula Dulcamara” (1938) çalışmasını ‘piktografik dil’de ‘okuma’nın yeni bir yolunu sunuyor. Aynı çalışma hakkında artı ve eksi yönleriyle benzer bir yaklaşımın eleştirel bir tarzda değerlendirilmesinden sonra, makale, eserin tam da başlığının aslında resimde kodlandığına dair bir okuma önerisini bir kriter ve görsel bir harita ekseninde şekillendirerek çiziyor. Bu şekillendirme girişimi için kullanılan yöntem, sözde Arap alfabesinde gizlenmiş Latin harfleri olarak resimde belirli bir bütünlük oluşturan işaretler grubunu elde etmeye dayanıyor. Bu minvalde, Latin harfleri, okunabilirlik sınırları içinde hemen tanınmanın mümkün olmadığı bir noktaya kadar deforme olmaktadır. İşaret grubunun tamamını harf harf söktükten

sonra makale, Klee'nin ünlü "görünür kılmak" ifadesini Cézanne'ın çokça tartışılan "*la réalisation*" (*gerçekleştirme*) fikriyle karşılaştırmaya devam ediyor. Buradan elde edilen sonuç bakımından da araştırma, Klee'nin bu şaheserinin bir "yerine koyma / yerleşme" olarak, bir "rumuz" cihetinde, sanatçının kendi oluşumunun mekanı olarak nasıl açılabileceğini göstererek sona eriyor.

**Anahtar Kelimeler:** Paul Klee, Insula Dulcamara, Kodlama ve Kodlamanın Sökülmesi, Rumuz, Cézanne, *la réalisation*, Yapma ve Olma, Olma ve Oluşagelme.

"Insula dulcamara" (1938)<sup>1</sup> without doubt is one of the masterpieces of 20<sup>th</sup> century art and most probably intended as such by Klee himself especially considering its dimensions which is highly unusual for painter's oeuvre being his largest work (88 x 176 cm). The painting carries Klee's typical style by all means: unorthodox mixing techniques allowing surprising chemical processes to happen between variety of applied and supportive materials and latest period's hallmark of growing urge to combine sign and image under letter forms. However, whether this allogamy as a 'pictorial language' should be taken as an intense metaphor - which Sartre deemed impossible as an identification of writing and painting -<sup>2</sup> or as a pure literal expression is a deciding factor when it comes to "Insula Dulcamara". As such, it is my intention in this essay to show that we are faced with a pure literal expression when it comes to this very intentional, to the point masterpiece.

Since I made my intention clear from the outset, I should start by an impressive interpretation of this work by Chris Pike in his essay (2014): "Signing Off: Paul Klee's 'Insula dulcamara'". It is impressive in the sense that Pike literally reads the name "Paul" beginning with a 'letter-sign' of what seems to be a "P" which lies exactly at the middle of the painting occupying an obvious central role (Pike 2014: 6). He then goes to complete the rest of the letters with the help of the

---

<sup>1</sup> Paul Klee, Insula dulcamara, 1938, 481. Oil and colored paste on paper on burlap; original frame, 88 x 176 cm; Zentrum Paul Klee, Bern.

<sup>2</sup> "Sartre's condemnation of Klee's "greatness and error" —which lies, he claimed in "Klee's attempt to make a painting both a sign and an object." (Watson 2009: 90).

neighborhood signs towards -viewer's- right. However, in order to find the last two letters "u" and "l", Pike in his reading of the word "Paul" includes bottom part of the right side of a rather intertwined 'sign group' that elongates over letter/sign "P" towards left side of the picture (Pike 2014: 6). Yet he doesn't stop there and suggests an Arabic script with the change of alphabet from Latin to Arabic in order to introduce the last name "Klee" with the whole right and upper part of the intertwined group of signs (Pike 2014: 7-9). In this way Pike is able to pick out the whole name "Paul Klee" in the picture partly Latin and partly Arabic. He then goes on to suggest a Derridean reading for further interpretations as well as an interesting comparison with Poussin's "Et in Arcadia Ego" (1637-38) (Pike 2014: 26-30). However, rather than tackling with the semantic side of his interpretations I will focus critically on his visual reading of the letter shapes "P-a-u-l K-l-e-e" in the painting and hopefully suggest my own instead which is not essentially different from Pike's in terms of basic approach but differs radically in its method and outcome.

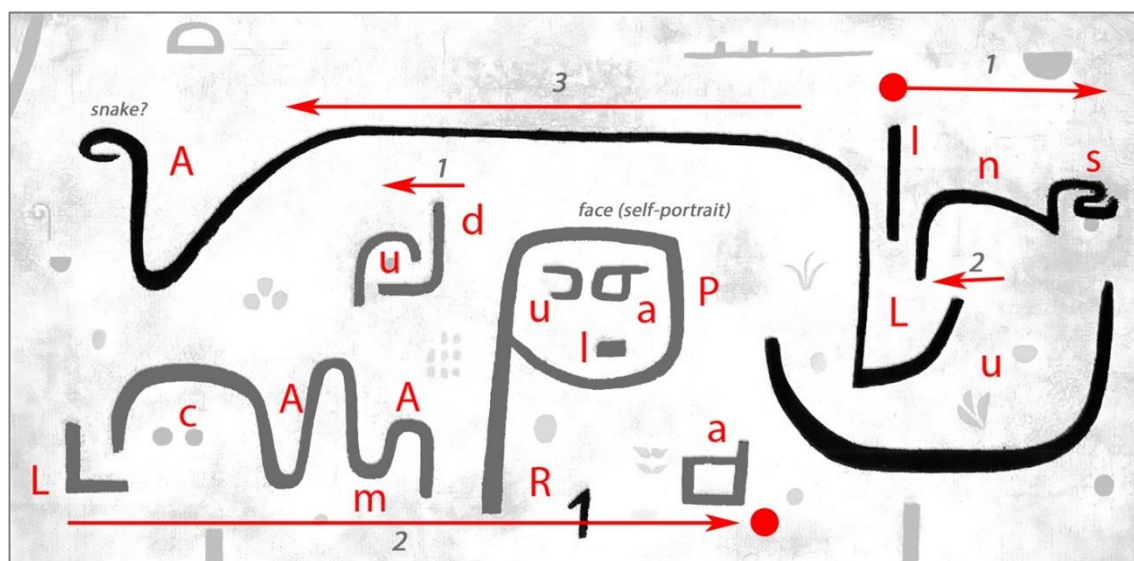
Let me begin by arguing that although Pike's interpretation of signs as alphabet letters (both Latin and Arabic) has certain merits, I believe he mistook the "P" sign by reducing it to be an indicator of the name alone. He is right in his identification of letters "a", "u" and "l" in Latin alphabet though but wrong in assuming that these belong to the name "Paul" at least in an exclusive sense. I also agree that the middle sign stands for letter "P" but I think that it is a broken (its 'broken leg' being number "1") yet somehow legible letter "R" as well. More to the point, while I grant that the right and upper 'sign group' has an apparent Arabic feel to it, I don't think we should take them literally either wholly or partially, as Pike does, as an Arabic script. Although that 'sign group' clearly gives the impression of Arabic letter shapes, they do so but formally; rather they are Latin letters in Arabic disguise, and this seems to be the way Klee hides his painting under a riddle as a mystery in broad daylight. In other words, apart from the apparent sunrise/sunset and ship image at the top and the two upright short lines

at bottom, all signs of the picture gather into a meaningful 'gestalt' the parts of which do not add to the whole. Echoing Cézanne, "the truth in painting" is missing here. This is because they are meant to be read literally as much as they are looked at visually and that should, I believe, includes not only Klee's first (not full) name but also the very title of the painting. That's why I strongly suggest that the title "Insula dulcamara" can be read literally into the visual 'gestalt' not as an extra in the sense of being a mere interpretation but as an extra in the literal sense; "on the outside" as an epithet;<sup>3</sup> an epitome of the artist as his art in the making. In that sense "Insula dulcamara" becomes the archetypal and symbolic work of his career in which Klee the artist becomes his art as a result of a lifetime achievement.

In order to elucidate these claims, let me give you my own 'reading' of this "pictorial language" as a whole. My suggestion is simple: the title of the painting "Insula Dulcamara" is hidden in the picture under the visual signs that look like Arabic script, yet they all are Latin letters disguised in Arabic letter shapes. In other words, Klee used one alphabet as an image (Arabic) to hide other as a sign (Latin) by way of encoding Latin letters in pseudo-Arabic script. This way he can bend Latin letters out of their shape forcing their legibility to their limits including at times Arabic script's reverse writing direction which he applied to Latin letters not only in their direction but also in their shape as if seen from a mirror as he sees fit. Klee actually did it also later in "Tod und Feur" (1940) but this time in an obvious manner when he used capital and small letters of "Tod" (Death) both inside and outside of the skull -shall we say- self-portrait. After these preliminary clarifications my 'reading' imposed on the picture visually looks like this:

---

<sup>3</sup> "Epithet" as *epi* (on) + *tithenai* (placed): adjective, attribute, title, surname, nickname.



[Figure 1 - Visual Mapping/Decoding/Reading of Paul Klee, *Insula Dulcamara*, 1938, 481; oil and colored paste on paper on burlap; original frame, 88 x 176 cm; Zentrum Paul Klee, Bern.]

In this visual mapping which serves more or less as a decoder we must not rely on a single formula but beware of every surprise that artist presents in order to achieve the gestalt figure of sign/image-letter synthesis. In that sense as an encoder Klee is not only writing but also drawing at the same time. And he is deforming the Latin letter shapes by giving them the impression of Arabic script and in this way, he reveals the truth of writing in its bare essentials; letters are first and foremost visual forms, and they are born out of the pictures that evolved into signs and then into abstract letter forms especially with the invention of modern alphabet which relies solely on phonemes. In a way he is covering the whole evolutionary cerebral process and historical period from the first sign/image to the letter forms of the writing and alphabet in one single act.<sup>4</sup> But before going into semantic context I must explain the suggested encoding in detail.

We begin with the upper right side of the sign group in the picture. We find the "I" there (hence the irony; the beginning is already contained) at the top right

<sup>4</sup> "When I write the word wine with ink, the ink does not play the primary role but makes possible the permanent fixation of the concept wine. Thus, ink helps us to obtain permanent wine. The word and the picture, that is, word-making and form-building, are one and the same." (Klee 1961: 17).

and then proceed towards right finding out that the next two letters "n" and "s" are connected as in a handwriting but surprisingly reversed in their appearances. We then go downward continuing with the letter "u" which looks like a section of a large bowl and a little over towards left we find the letter "l" (in agreement with Pike but for different reasons). And now comes the biggest contortion of the whole picture: from "l" to "A" and in order to complete the first name of the title "Insula" we see an elongation of the letter "l" from its vertical line extending to the far left by bending considerably and then turning into capital letter "A" which is turned upside down giving it an Arabic script impression with a fine twist (which also seems to give the impression of an image of snake; just a curious inhabitant of the "Insula" or a symbol of a dystopian Eden?). As one can see the only formula that we can rely on for this kind of free forming depends on the assumption that relatively rigid and inflexible Latin letters are concealed/encoded visually in fluid and flexible Arabic letter shapes and these letter shapes can in turn become visual sign/images. Coming to the second name of the title "dulcamara" we see a strange doubling shape/sign at the top left of sign/image-letter "P". The letter is both "d" and "u"; "d" as both signs and "u" as a single sign yet upside-down. Then we come to "L" at the far left at bottom which also looks like a rigid corner sign. And before reaching the ambiguous "P" and/or "R" there is this winding line which is more like a signature containing a number of letters; inverted "c", inverted "A", capital and curved "M" which is made up of two upside-down capital and curved "A"s.

So now we reach to the sign/image-letter "P" which is also "R" as we mentioned but in what sense? Firstly, I propose "P" as Klee's self-portrait in 'sign/image-letter' the letters of which are contained in the enclosed shape of the "P" rather than laying outside of it as Pike suggests.<sup>5</sup> Then number "1" I took as the leg of "R" but broken off in order to serve two things at once in their sheer

---

<sup>5</sup> Although this cannot be ruled out since I agree with the letters; "a", "u" and "l". May be Klee too was aware or discovered on the way this doubling of the letters which has given him the inspiration for skull in "Tod und Feur" (1940).



ambiguity; number "1" as the symbol of individuality as well as identity and also a proper "R" would be too obvious for decoding. So "P" as broken "R" is the first letter of "Paul" and also three signs in the enclosed part of "P" -which looks like a face- can be read as letters; "a", "u" and "l". This way we finish our 'topographical text' with the letter "a" at the bottom right of "P" completing the word; "dulcamara". When we look at the 'sign group' of the visual map as a whole we see that it can be divided into two sub groups corresponding exactly to the words "Insula" and "dulcamara". This is the gist of the 'gestalt figure' here: whole and parts (both the words and the individual letters) work against each other in such a way that the whole is always already missing yet also there to guide our perception giving it an ideal sense in its uncanny presence/absence. This 'ideal sense' is further enhanced by Klee in a somewhat transcendental manner by embedding the very title in the picture constructing the "pictorial language" in the literal sense. In this way the word is encoded in a sign/image and opens up a horizon of possibilities for further 'meta' readings.

I will deal with few of them beginning with the relation of maker and the work insofar the creative act is concerned. Klee himself never relied on the finished product in creativity. According to him "form" is dead so "gestalt" should be the proper name for it because it includes life and function and in that sense formation rather than form must be the locus of concern for the artist (Klee 1961: 8. 59). This is further specified by Heidegger -when he saw Klee's work- calling them "Zustände" (Young 2014: 161). Apart from Heidegger's typical hermeneutical style when it comes to interpret this word as "stand-ready-before-one" (Young 2014: 161) it means: "state of things in their becoming". In other words, objects are always already subject to becoming in their standing out in existence. This I think perfectly defines what Klee is after in his art. The abstract is the formal principle that gives what he calls chaos or motion an order. In that sense forces of nature are measured, quantized by mathematical, geometrical principles by the artist (Klee,

1961: 8. 79) who molds them into a form<sup>6</sup> but this form cannot be final; a mere *ergon*. In order to satisfy his artistic urges which are outlined in his "creative credo" (Klee 1961: 8. 76-79) Klee in a way hangs abstract forms pending in-between 'absence/presence' as they gain figurative signs obeying the free flow of imagination which rely on unconscious symbolism and mimetic impulses in their surrealistic and otherworldly poetic aspect.

In that sense, unconscious symbolism and mimetic impulses aside, Klee's famous maxim "making visible" rather than "reproducing what is visible" seems to be nothing but a reformulation of Cézanne's "*la réalisation*". As a meticulous student of Cézanne, Klee learned from him that an artist should rather dwell in a limbo of a peculiar sort; he has to construct his work like a suspension bridge between being (that which stands, remains etc.) and becoming (that which flows, changes etc.). While the impressionists fully realized the 'becoming' part with their "in one session" *alla prima* technique, post-impressionist Cézanne equipped with the same technique plus his "*la réalisation*" as a method is concerned with both parts of this perennial philosophical problem in its plastic aspect under form and formation. The famous apple image in a Cézanne painting is 'just there' in its rhythmic and almost vibrational stance; it never claims to be final as a form being always on the verge, yet there it is; it appears. His restless brush strokes weave the image of apple into the pictorial space in their inseparability over the principle of harmony achieved between the balance of warm and cool color contrast as a way of construction that was 'realized' for the first time in the history of painting. In other words, he used *alla prima* not to depict but to construct and his construction as a painting leaves behind the traces of becoming on the 'constructed' depictions.

This is the underlying meaning of Klee's 'making visible' who made his early career as a painter a dedication to conclude Cézanne premises with the lessons learned from Cubism. When it comes to the later and more mature period Klee

---

<sup>6</sup> It is interesting to see how Klee defines his creative state of mind in the manner of a demiurge echoing Platonic cosmogony in Timaeus.

realized that his inner thirst for poetry cannot be satisfied unless he has formulated his painting in this ultimate direction. The allogamy of sign/image-letter hybridization typical to this period is nothing short of a visual poetry. To be sure before that he used letter shapes in many occasions in a purely visual manner. In that sense we must not look at his urge in his mature period to synthesize sign/image with letters and words as a mere painterly interest. His passion is rather a lifelong striving towards an 'ideal creative individual' he outlined long before at the beginning of his career when he was only twenty-two years old:

First of all, the art of living; then as my ideal profession, poetry and philosophy, and as my real profession, plastic arts (...). (Lazzaro 1964: 16).

Hence, the title "Insula dulcamara" in its meaning as bittersweet (Lat., dulce (sweet)+mare (bitter); the unity of tragedy and comedy; art of living?) island (insula: topography; topos (place)+graphos (drawing); stage?) and the rather open symbolism of sunrise/sunset with a ship close to the later appears to be a symbol *per se* in the form of an encoded epithet in which Klee the artist aims to realize himself in that particular period of life as the totality of these roles (a lofty ambition) he outlined in this quotation. The etymology of epithet (*epi* (on) + *tithenai* (placed) is especially helpful here when we see that this 'realization' is indeed the kind that takes place within the *topos* of the painting as 'placed on' or better yet as 'emplaced': the artist literally dwells in his art. When Cézanne named his artistic experience as "*la réalisation*", the "mental habit" of understanding art from the end product since Kantian formalist aesthetics naturally tends to focus on the 'making' without 'realizing' the fact that this famous expression indeed is all about 'being' and in-between the two is the 'coming to be' of the artist in his own making.

## BIBLIOGRAPHY

Klee, P. (1961). *The Thinking Eye - vol. 1 of Paul Klee's Notebooks* (ed. J. Spiller & trans. R. Manheim). London: Lund Humphries.

Lazzaro, G. S. (1964). *KLEE. A Study of His Life and Work*. London: Thames and Hudson.

Pike, C. D. (2014). *Signing off: Paul Klee's Insula dulcamara*. *Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry*, 30 (2), 117-130.

Watson, S. H. (2009). *Crescent Moon over the Rational: Philosophical Interpretations of Paul Klee*. Stanford University Press.

Young, J. (2001). *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.



Makale Geliş | Received: 27.12.2021  
Makale Kabul | Accepted: 25.02.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1048317

**Yasin GÖKHAN**

Dr. | Dr.  
Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi, Bursa, TR  
Uludağ University, Theology Faculty, Philosophy of Religion, Bursa, TR  
ORCID: 0000-0002-6289-0876  
yasin.gokhan@hotmail.com

## Wittgenstein'in Anti-Felsefesi \*

**Öz:** Wittgenstein'a göre hayat son derece kozmopolittir. Hayata paralel olarak bilimiz ve dilimiz de o derece sofistike ve dinamik olmak zorundadır. Bu kaotik durumu aşmak ve basite indirgemek için girilen metafizik/spekülatif bilgi iddiaları felsefenin yöntemi olamaz. Çünkü metafizik tıpkı matematik ve mantık gibidir; her şeyi tek biçimli yapmaktadır. Wittgenstein'a göre realitenin sonsuz çeşitliliğine karşın böylesi tek tipçi ve indirgemeci bir yaklaşım söz konusu olduğunda 'felsefi aura' tamamen kaybolmaktadır. Bu nedenle felsefi analiz bilimsel analizden de farklı olmak zorundadır. O halde felsefe ideal/yapay diller yaratmak yerine kültürlerin otantikliğine boyanan yaşam biçimlerini ve dil oyunlarını anlamaya ve betimlemeye çalışmalıdır. Filozof her türlü derinlik arayışından kaçınmalıdır. Bir mühendis gibi gündelik dilde karşılığı bulunmayan yapay/ideal icatlar üretme peşine düşmek yerine, bir doktor gibi gündelik dili rehabilite etmeye yönelmelidir. Çünkü spekülatif düşünceye dayalı bilgi/keşif iddialarıyla bir yol alınmadığı görülmüştür. O halde, artık hayatın özüne dair metafizik sistemler; 'mega formüller' ve 'nihai önermeler' aramaktan vazgeçmelidir. Metafizikçilerin öznel dilleri değil, toplumsal yaşamın ortak sağduyusu demek olan "gündelik dil" esas alınmalıdır. Çünkü dil zihinsel bir inşa değil, belirli bir topluma ait göstergeler dünyasıdır. Kuralları ve sabiteleri belirli bir toplum tarafından belirlenen ve o toplumca sürekli onaylanma zorunluluğu bulunan dil, sosyokültürel yaşamın aynası olan bir ortaklık zemini ve objektif anlamlar evrenidir. Bu çalışmada ortaya koymaya çalıştığımız Wittgenstein'ın sosyokültürel objektiviteyi esas alan anti-felsefi tutumunu, yalnızca insanlık düşün tarihinin geçmiş dönemlerine ait metafizik savrulmalara bir tepki olarak değil, gelecek mimarlığına soyunmuş bulunan post-truth savrulmalara karşı da bir projeksiyon olarak okumanın daha ufuk açıcı olacağını düşünmekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Wittgenstein'ın Metafizik Eleştirisi, Metafizik Tutum, Metafiziğin Elenmesi, Özcülük, İndirgemecilik, Gündelik Dil Felsefesi.

\* Makale yazarın "Dini Olguları Anlama Bakımından Wittgenstein'ın İkinci Dönem Felsefesi" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

## Wittgenstein's Anti-Philosophy

**Abstract:** According to Wittgenstein, life is extremely cosmopolitan. Parallel to life, our knowledge and language must be so sophisticated and dynamic. The metaphysical/speculative claims of knowledge attempted to overcome and simplify this chaotic situation cannot be the method of philosophy. Because metaphysics is just like mathematics and logic; It does everything uniformly. According to Wittgenstein, the 'philosophical aura' completely disappears when such a uniform and reductionist approach is in question, despite the infinite diversity of reality. Therefore, philosophical analysis has to be different from scientific analysis. So instead of creating ideal/artificial languages, philosophy should try to understand and describe the lifestyles and language games painted on the authenticity of cultures. The philosopher should refrain from any search for depth. Instead of trying to produce artificial/ideal inventions that have no equivalent in everyday language, like an engineer, he should turn to rehabilitating everyday language like a doctor. Because it has been seen that no way can be achieved with information/discovery claims based on speculative thought. So, now metaphysical systems about the essence of life; The search for 'mega-formulas' and 'final propositions' should be abandoned. The "ordinary language", which means the common sense of social life, should be taken as the basis, not the subjective language of metaphysicians. Because language is not a mental construction, but a world of signs belonging to a certain society. Language, whose rules and constants are determined by a particular society and which has to be constantly approved by that society, is a common ground that is the mirror of socio-cultural life and a universe of objective meanings. It would be more eye-opening to read Wittgenstein's anti-philosophical attitude based on sociocultural objectivity, which we tried to reveal in this study, not only as a reaction to the metaphysical drifts of the past periods of the history of human thought, but also as a projection against the post-truth drifts that have robbed the architecture of the future.

**Keywords:** Wittgenstein's Critique of Metaphysics, Metaphysical Attitude, Elimination of Metaphysics, Essentialism, Reductionism, Ordinary Language Philosophy.

### Giriş

Wittgenstein klasik anlamda anlaşılan hem ontoloji hem de epistemoloji karşıtıdır.<sup>1</sup> Çünkü gerek ontolojik gerekse epistemolojik yaklaşım Wittgenstein'a göre birer özcülüktür. Özcülük ise 'yaşam biçimleri'nin sonsuz çeşitliliğini tek bir öze ya da sisteme hapseder, tek bir renge boyar. Bu ise indirgemecilikten başka bir şey değildir. Wittgenstein olguları ve söylemleri sınıflamaz ve tipleştirmez; metaforlarla açıklar ya da betimler. (Özcan 2018: 159) Oysa sistematik düşünceler sistem uğruna Tanrı'yı dahi kendilerine itaate zorlayabilmektedir. Wittgenstein

---

<sup>1</sup> "Bilgi kuramı psikolojinin felsefesidir." (TLP, 4.1121) Görüldüğü üzere Wittgenstein'a göre klasik epistemoloji bir 'psikoloji felsefesi' yani psikolojizm olarak nitelenmektedir (Utku 2014: 128). TLP, Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus* (çev. O. Auroba) eserinin kısaltmasıdır ve makale boyunca esere paragraf numarası ile refere edilmiştir.

her türlü soyutlamaya ve özdeşliğe karşıdır; ona göre farklılıklar ve tekillikler yadsınamaz; genellemeyle ortadan kaldırılamaz. Genelleme yapmak ve özdeşlikleri korumak sadece bilgi ve bilim için zorunludur. Wittgenstein'in söz konusu indirgemeci özdeşliğe karşı çözüm önerisi olarak 'aile benzerliği' kavramını önerir. (Özcan 2018: 153, 160) Çünkü Wittgenstein'a göre, genellemeler maksimum aile benzerliği düzeyinde olabilir.

Şu da bir gerçektir ki, çok kullanışlı olmakla birlikte 'aile benzerliği' kavramında az veya çok 'müphemlik'<sup>2</sup> vardır ve Wittgenstein bunun farkındadır. Lakin bu 'müphemlik' insani gerçekliğin ya da olguların doğasına eşgüdümseldir. Çünkü antropolojik alanda determinizm değil, olumsuzluk egemendir; farklılıklar asıldır, çeşitlilik asli unsurdur. İnsani olgular dünyasında özdeşlik yoktur ve olması da düşünülemez. Çünkü olguların doğasına aykırıdır. Özdeşlik ancak mantıksal önermeler ve kavramlar arası ilişkilerde geçerli ve mümkün olabilir. (Özcan 2018: 159) Aile benzerliği kavramı hem bireylerin benzerliklerini ve hem de genelliği içerir; öte yandan bireysel farklılıkları da yok saymaz. Bu nedenle son derece işlevseldir. Bu kavramın en önemli özelliklerinden biri de indirgemeciliğe izin vermemesidir.<sup>3</sup>

Klasik terminoloji ile ifade edecek olursak diyebiliriz ki, Wittgenstein ontolojisi "yaşam biçimleri", epistemolojisi ise "dil oyunları" ve "aile benzerliği" terimleri üzerine bina edilmiştir. Ancak Wittgenstein ontolojik ve epistemolojik ayrımını yadsır. Çünkü ona göre, bu ayrım heterojen bir karaktere sahip olan yaşamı basitleştirmeye çalışan özcü ve indirgemeci sistemlerin özelliğidir. (FS,

---

<sup>2</sup> "Oyun' kavramının kenarları bulanık olduğu söylenir. ....Net olmayan çoğu kez aslında tam da ihtiyaç duyduğumuz şey değil midir?" (FS, 71) FS, Wittgenstein'in Felsefi Soruşturmalar adlı eseri makale boyunca FS kısaltması ile refere edildiği yerlerde paragraf numarası, (s.) ilavesi ile verildiği durumlarda ise sayfa numarası belirtilmiştir.

<sup>3</sup> Wittgenstein'a göre, eğer herhangi bir indirgemeciliğe düşülmek istenmiyorsa 'aile benzerliği'nden öte bir genelleme yapılamaz. Olgular dünyasının dinamik doğasıyla senkronik başka bir kavramlaştırma mümkün değildir. (FS, 65, 76) "Aile benzerliği tümeller eleştirisinin modern bir versiyonudur; tümellerin imkansızlığını farklı bir şekilde temellendirme çabasıdır." (Özcan 2018: 152) Aile benzerliği terimi Wittgenstein tarafından özdeşlik ilkesine; özcülüğe ve tümellere karşı formüle edilmiş alternatif bir kavramlaştırmadır. (Özcan 2018: 160) Olgular dünyasındaki 'aile benzerliği' realitesinin dildeki karşılığı ise 'dil oyunları' terimi ile ifade edilmiştir.

122, 76) İkinci Wittgenstein'in "anti-felsefe" jargonunun temelinde "dünyaya karşı kuşkucu bir tutum, kuramsal oluşumlardan sakınma, hatta basit, aracısız varoluş arzusu" yatmaktadır. (Sluga 2002: 17) Çünkü determinist ve katı belirlenimci vizyonların hiçbiri, farklı yaşam biçimleri ve dil oyunlarının zenginliğine yaşam hakkı tanıyacak çoğulcu evreni kurmaya izin vermemektedir. (Er 2019: 233) Bilindiği gibi XX. Yüzyıl fiziğinde çok önemli bir paradigma ortaya çıktı; Newtoncu determinist evren modeli yanında Kuantumcu indeterminist ve fizikalist açıklama biçimi de mikro fizik dünyanın realitesinin betimi oldu. Kuantum fiziği Wittgenstein dönemin henüz yeterince değerlendirilmemişti; sonuçları bütün açıklığıyla ortaya konmamıştı. Ama Wittgenstein kuantum fiziğinin önemini kavradı ve bunu dilin fonksiyonunu, işleyişini açıklamak için kullandı. Bu durum Wittgenstein'in aslında büyük dehasının bir yansıması olduğu kadar gerçekliği en iyi okuma yolunun dil üzerinden mümkün olduğu tezini de destekleyen bir argüman olarak değerlendirilebilir.

Metafizik karşıtlığı nedeniyle Wittgenstein felsefe karşıtı hatta 'felsefe katili' gibi nitelermelere maruz kalmıştır. Bu konuda Alain Badiou tarafından yazılan ve henüz Türkçeye çevrilmemiş olan "Wittgenstein's Anti-Philosophy"<sup>4</sup> kitabı örnek verilebilir. (Özcan 2018: 422; Akbaş 2013) Ancak Wittgenstein için "felsefenin katili" değerlendirmeleri olduğu gibi, tam aksi yönde 'metafiziğe esir düşmüş felsefeyi ihya edip kurtardığını' savlayanlar da yok değildir. Böylesi ağır ithamlar da övgüler de elbette ki nedensiz değildir. Wittgenstein'in metafizik karşıtlığı, kavram, tanım ve teori karşıtlığı<sup>5</sup> ve özcülük karşıtlığı gibi geleneksel felsefenin can damarlarına yönelik radikal saldırıları doğal olarak büyük şaşkınlık ve hayal kırıklıklarına neden olmuştur. Ancak bu durum Batı felsefesi için çok yabancı bir

---

<sup>4</sup> Bkz. <http://www.edebifikir.com/kitap/wittgensteinin-karsit-felsefesi.html>

<sup>5</sup> Wittgenstein "İyi belirlenmiş [yapay] kavramlar"la değil, gündelik kavramlarla düşünmeliyiz demektedir. (FS, 109) Bu durumda, felsefede ne kavramlar kalır ne de teoriler... Zira teoriler ancak iyi tanımlanmış kesin kavramlar ile mümkündür. İkinci Wittgenstein gerçekliğe dair net bir tanım yapmanın ve kesin bir sınır çizmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Çünkü dilimiz de tıpkı hayat gibi, "labirentvari eski bir şehre" (FS, 18, 19) benzemektedir; indirgenemez bir şekilde kaotik bir yapıya sahiptir. Bkz. (Özcan 2018: 154 vd.)



olgu değildir. Çünkü genelde eleştiri ve reddiye kültürü temelinde gelişen tez-antitez-sentez ekseninde ilerleyen diyalektik bir anlayış söz konusudur. Biz bu çalışma boyunca Wittgenstein'in bilgi felsefesinin temel karakteristiği konumundaki özcülük ya da metafizik karşıtlığının öncül-sonucularını incelemeyi ve temel dinamiklerini ortaya koymayı ummaktayız.

### **İdeal Dile Karşın Gündelik Dil**

Wittgenstein'a göre, gündelik dilin dışına çıkmak mümkün değildir, her çıkma teşebbüsü aslında bir yanılsamadan ibarettir. Felsefenin görevi, bu tür ihlalleri engellemek ve gündelik (fizik) dil sınırı içine geri çekmektir. Gündelik dilden uzaklaşan her derinlik ve hayranlık arama çabası dilin ve düşüncenin sınırlarını ihlal etmekte; metafizik gerilime neden olmaktadır. Bu gerilimden çıkış yolu olarak metafizikçi birtakım kesinlikler bulduğunu sanmakta ve bu kesinliklere duyduğu inancı bilgi sanmaya başlamaktadır. Okyanusta sınırın ötesi derinliklere açılanların vurgun yemesi gibi, bu durumdan tek çıkış yolu, geri dönüşten başkası değildir. İkinci Wittgenstein'in temel karakteristiği de diyebileceğimiz bu husus "gündelik dile dönüş tavrı"dır. (Hadot 2015: 65) Felsefi Soruşturmalar'da izlediği ana yol da budur; "Yaptığımız şey, kelimeleri metafizik kullanımlarından gündelik kullanımlarına geri getirmektir." (FS, 116) Gündelik dile dönmek içinse gündelik dili hor ve hakir gören o devasa metafizik sistemlerin yıkılmasından başkaca bir çare yoktur. Bu yıkımdan dolayı herhangi bir endişeye kapılmaya ise hiç gerek yoktur. Çünkü Wittgenstein'a göre, "yıkıklarımız iskambilden evlerden başka bir şey değildir." (FS, 118)

Yeni felsefenin öncelikli görevi, söz konusu hayalî yapıları, gereksiz, işlevsiz ve görüntü kirliliğinden ibaret yanılsamaları tespit ederek; 'onların üzerinde yükseldiği dil zeminini temizlemek' olmalıdır. Aslında bu iş sanıldığı kadar zor değildir. Zorluk çözümü yanlış adreste aramaktan kaynaklanmaktadır. Oysa 'bizi hayran bırakması gerekenler en basit, en aşına' olan gündelik şeylerdir. Büyüleyici çözümler ve yapay idealler yerine 'tarlalardaki zambakların ihtişamı'na hayran

olmayı öğrenmek ve yetinmek gerekmektedir. (FS, 129) Hayran olunacak sahte derinliklere, iskambilden evlere, yapay kurgulara ihtiyaç bulunmamaktadır. Sahte dünyaların yanılmalı ve yanıltıcı cazibesine kapılmak şizoid bir durumdur; gerçeklerden kopuştur. Bir an önce bu şizofreniden kurtulup gündelik hayatın sağduyusuna dönülmelidir. (Hadot 2015: 65)

Sağlıklı durum gündelik dilin yalın, basit ve sade gerçekliğidir. Gerçeklik ile yetinmeyerek güya derin gerçekler peşine düşmek suretiyle sınırları zorladığımız her durum aslında sağlık (dil) sınırlarını zorlamaktır. Sağlık sınırlarını her zorlayış ise bünyemizi (zihnimizi) hastalandırmaktadır. Hakikati bulmak ya da gerçekliği idrak etmek için akıl yürütmek değil, bakmak gerekmektedir. (FS, 66) Bize dayatılan teorilerden; 'sahte gerçeklik haritaları'ndan uzak durmak gerekmektedir. (FS, 109) Büyüleyici gerçek derinlerde değildir. Bilakis gerçek en sade, en basit ve en doğal olandır. (FS, 107) Hayat her türlü belirlenimden kaçmaktadır. (FS, 68, 71) Bu nedenle, 'hayatın en iyi (ideal/nihai) haritası' mümkün değildir. (FS, 71) Çünkü bütün delikleri tıkayacak bir kural mümkün değildir. (FS, 84) "Kabul etmek zorunda olduğumuz [tek] şey, veri denebilirse, hayat biçimleridir." (FS, 226; Özcan 2018: 167) Bu ifadeler, Wittgenstein'in klasik felsefeden ve metafizikten ne kadar köklü bir şekilde uzaklaştığını göstermektedir. Wittgenstein, birçok sorunun çözümünü teorilerde değil, yaşam biçimlerini izlemekte bulduğunu ifade etmektedir. Öyle ki, Wittgenstein usta metafizikçileri adeta cebimizdeki paraya göz dikmiş laf cambazlarına benzetmektedir;

*Wittgenstein, derinlik'in her türünü reddeder; açık ve somut biçimde görünenin felsefesini yapar; düşüncemizi kargaşaya düşüren belirsiz, kapalı, anlamsız durumlarla ve ifadelerle ilgilenmez. Ona göre hakikat nesnelere ve kelimelerin ardında ya da ötesinde değildir. Hakikati bulmak için akıl yürütmeye ihtiyaç yoktur. (Özcan 2018, s. 22)*

Klasik idealist felsefeden köklü bir kopuşu temsil eden bir figür olarak Wittgenstein, bilinen geleneksel hiçbir kalıba, teoriye veya doktrine tam olarak sığmaz. Kendi şahsına münhasır, orijinal ve özgün bir düşünürdür. Farklı bir sistem kurmaya ya da ekol olmaya da çalışmaz. Çünkü onun sisteminin en temel özelliği

sistem karşıtı olmasıdır. (Hadot 2015: 80) Bilakis hayata tüm büyük felsefi sistemleri, teorileri ve ekolleri paranteze alarak yaklaşmayı önermekte; “Düşünmeyin bakın!” (FS, 66) demektedir. Wittgenstein, “Düşünmeyin bakın!” derken, ne demek istemektedir? Demek istemektedir ki; başkalarının teori ‘gözlük’lerini;<sup>6</sup> gerçeklik haritalarını terk edin. (FS, 103) Her olgu ya da olaya kendi gözlerinizle, şablonsuz olarak bakın ve her olayın biricikliğine bizatihi şahit olun. Açıklama (genelleme ve soyutlama) yoluyla indirgemeye değil, kendine özgülüğü içinde anlamaya odaklanın demektedir.

Her bilgi sürekli bir düzenleme ve bir hesaplama edimi olduğu için nesnelere bilmek ile onları tecrübe etmek aynı statüde değildir. Bu nedenle, deneyimin konusu olmayan objelere ‘aşkın’, deneyimin konusu olmuş ve olabilecek objelere ise ‘içkin’ objeler demektediriz. Her bilgi tecrübenin belirli bir formülasyonu olduğuna göre, nihayetinde her bilgi bir şekilde tecrübeye (düşünme de bir tür iç tecrübedir) dayanır olmak durumundadır. Çünkü aklın sınırlı doğası gereği, yalnızca içkin objeler kavranabilir nitelik taşımaktadır. Aşkın objelerin tam olarak kavranması ise mümkün değildir. O halde, aşkın objeler sadece mantıksal inşalar ve kurgul yapılardan ibarettir. (Özcan 2011: 178-179) Böylece Wittgenstein, klasik dönemler boyunca bir tartışma konusu olan tümellerin yalnızca bir isimden ibaret olup olmadıkları sorunsalını tekrar problematik hale getirmektedir.

Wittgenstein’a göre hayat son derece kozmopolittir. Hayata paralel olarak dilimiz de o derece karmaşıktır. (FS, 23) Bu karmaşıklığı analiz için mantıkçılık felsefenin yöntemi olamaz. Çünkü mantık tıpkı matematik gibidir, metafizik gibidir; “tek biçimli bir elbise gibidir ve her şeyi tek biçimli yapar.” (FS, II, s. 244, Özcan 2018: 17) Dolayısıyla Wittgenstein mantıksal çözümlene yöntemini, bütün topluma tek tip üniforma giydirmeye kalkışan absürt bir diktotarya metaforuyla karikatürleştirmektedir. Çünkü realitenin sonsuz çeşitliliğine karşın böylesi tek tipçi ve indirgemeci bir yaklaşım söz konusu olduğunda ‘felsefi aura’ tamamen

---

<sup>6</sup> “Gözlük” metaforu Wittgenstein’a aittir; “Bu fikir adeta burnumuzun üzerinde bir gözlük gibidir ve baktığımız her şeyi bunlarla görürüz. Çıkarmak aklımıza bile gelmez.” (FS, 103)

kaybolmaktadır. Mantıksal analiz ancak matematiğin ya da bilimsel analizin konusu olabilir, ancak felsefenin yöntemi olamaz (Özcan 2018: 16-17).

O halde, "felsefe yeni ve ideal bir dil yaratmak yerine, var olan kullanımımızı açıklamalıdır." (Özcan, 2018, s. 18) Bir mucit gibi yeni icatlar peşine düşmemelidir. Gündelik dilin dışına çıkıp yapay arayışlara başvurmak yerine, bir doktor gibi gündelik dili rehabilite etmeye yönelmelidir. Felsefî analiz bilimsel analizden farklı olmalıdır. Bilimsel analiz ile sürekli yeni bir şeyler; örneğin suyu analiz ederek H<sub>2</sub>O'yu keşfederiz. Oysa felsefenin spekülâfite dayalı bilgi/keşif iddiaları ortaya koymakla bir yol alamadığı görülmüştür. O halde, artık nesnelere özüne dair metafizik iddialar ortaya koymaktan ve 'nihai önermeler' aramaktan vazgeçilmelidir. (Özcan 2018: 18-19) Gündelik dil esas alınmalıdır. Çünkü dil öznel ve zihinsel bir inşâ değil, belirli bir topluma ait bir göstergeler dünyasıdır. (Utku 2014: 15) Kuralları ve sabiteleri belirli bir toplum tarafından sürekli kontrol edilen ve o toplumca onaylanma zorunluluğu bulunan sosyal kültürel sınırları belirli bir ortaklık zemini ve ortak işaretler evrenidir.

### **Metafiziğin (Bilgi Alanından) Elenmesi**

Wittgenstein'a göre metafizik dil gündelik hayatın dili değildir; soyut bir söylemdir. Metafizik önermeler paradokslarla doludur ve metafizik araştırmalar genellikle açmazlarla sonuçlanmaktadır. Metafizik gündelik dilin öz/sel arayış ve teorileştirme gibi başarısız çabalarının ürünüdür. Dilin yanlış kullanımlarının en yaygın olanı soyutlama ve genelleme yanlışlarıdır. Soyutlama ve genelleme düşkünlüğü bütün metafizikçilerde görülmekte olan ortak ve yaygın bir eğilimdir. (Özcan 2016: 91) Wittgenstein'a göre, metafiziğin problemleri tek tek ele alınarak değil, ancak kaynağı kurutulularak çözülebilir. Bu sorunların kaynağı ise metafiziksel tutum ve açıklama girişimleridir. Çünkü felsefenin görevi nesnelere doğasını açıklamak değildir; "Açıklama [teoriler] tümünden atılmalı, yerine betimleme geçmeli"dir. (FS, 109) Bu yaklaşım da sonuç olarak, metafiziğin elenmesini gerektirmektedir.

Metafizik kendisini Aşkın'ın bilimi olarak konumlandırmaktadır. Bir hipotezler krallığı olan belirsizlik alanına dair filozofların ideal/kurgul haritalarını hakikat olarak kabul etmektedir. Bu açıdan, bir metafizikçinin bir astrologla farkını ortaya koymak kolay değildir. Çünkü metafizikçi günümüz bilim ve teknolojiyle dahi henüz ulaşılamayan 'hipotez ağacının dallarından hakikat meyveleri'ni cömertçe derlemekten çekinmez. Ancak gün geçmiyor ki, bilim metafizik ağacının daha yüksek dallarına ulaşsın ve metafiziğin görünmez büyüğü meyvelerinin hakiki olmadığını ve bir yanılısamadan ibaret olduğunu göstermesin. Nitekim Kant'ın da belirttiği gibi; dünyanın sonluluğu problemi klasik dünyada metafizik bir sorun iken artık günümüzde bir astronomi ve fizik probleminden ibarettir. (Schlick 2011: 180-183) Dolayısıyla daha önce empirik bilgiye kapalı olduğu için metafiziğe terkedilmiş bulunan nice hususlar teker teker bilimin kapsam alanına geçmektedir. Yeni bilimsel bulgulara bağlı olarak da geçmişin metafiziksel bilgi iddiaları sürekli aşılmakta ve yanlışlanmaktadır. Nihayetinde daha önce metafizik şaheserler olarak görülmekte olan kimi teoriler tümünden gülünç hale gelebilmektedir. Bu fiili durum da metafiziksel bilgi arayışlarının geçersizliğini ortaya koymakta ve metafiziğin bilim alanından elenmesini gerektiği tezlerini doğrulamaktadır.

Burada şöyle bir soru sorabiliriz: Artık bilim olmadığı kesinse o halde metafizik gerçekte nedir? Lotz'a göre, dünyada sadece olup biteni hesaplamakla yetinmeyen ayrıca anlamak da isteyen insanın etkinliğidir. Taylor ise bilimle felsefenin farkını şöyle ifade eder: "bilim, betimler, felsefe açıklar." Bu görüşler metafiziğin "bilimin ve gündelik hayatın bilgi modundan köklü biçimde ayrı bir bilgi modu olduğunu savlamaktadır. "Metafiziğe özgü bu bilgi modu, sezgidir." Sezgi ise "sadece en yüksek derecede yaşanan deneyimdir." (Schlick 2011: 184) Empirik anlamda bir bilinç içeriği, bir zihin faaliyeti, bir çıkarımsal ve bilişsel süreç öncesi gerçekleşen bir süreçtir. Yani henüz bilgi öncesi bir durumdur. Nihayetinde, metafizikçi nesnelere bilmek değil, yaşamak istemektedir. O halde, "sezgi, özü gereği içkinle sınırlı" olmak zorundadır. Ancak nesnesi aşkın olduğu için,

paradoksal bir durum olarak, 'içkin' olana mahsus olan sezgisel bilgiyi elde etmek ve sahip olmak mümkün değildir. Çünkü 'aşkın realite' yaşanmaz. Zaten tanımı gereği, yaşanmaz olduğu için aşkın ve yaşan/a/madığı sürece aşkındır. Dolayısıyla burada ikinci bir çelişki daha söz konusu olmaktadır ki; metafizikçi, 'imkânsız mümkün' saymakla kalmamakta, aynı zamanda 'görülmeveni gördüğünü' de sanmaktadır. Bu nedenle, 'sezgisel bilgi' içeriksiz bir bilgi olduğu için, metafizikçinin eline boş bir resimden (sessizlik) başka bir veri, bir yanılısamadan başka bir edim sağlamayacaktır. Aslında, metafizik daha en baştan kendisine bir paradoksu nesne edindiği için bir imkânsızın peşine düşmüş demektir. Ayrıca metafizikçi aşkının güya deneyimini bir de yaşamaya kalkışır, yaşam ve bilgiyi birbirine karıştırdığı için çift taraflı olarak çelişkiye düşmüş olacaktır. Gölgelerin peşinde kaybolmak durumunda kalacaktır. Belki tek olumlu yanları, "Metafizik sistemler iç hayatı zenginleştirme araçları olabilir." Yoksa metafizikçilerin Kutsalın tecrübesi sandıkları yani aşkının deneyiminin yaşanmış olması mümkün değildir. Metafiziğin kültür içindeki rolü de aynı şekilde, bilgiden ziyade hayata renk (coşku) katan ve duygusal zenginleşme imkânı sunan şiirin rolüne benzemektedir. Bu nedenle, metafiziğe bilgi değeri değil; sanat ya da estetik yönünden değer verilebilir. Çünkü şurası kesindir ki, yaygın olarak sanıldığı aksine metafizik sistemler bazen bilim (hipotez) bazen şiir içerebilir ama asla deney ötesi bir şeyler içer/e/mez. (Schlick 2011: 184-188) Peki, "Anlamsız sözceler dışlandıktan sonra metafizikte, her şeye rağmen, tesadüfen de olsa anlamlı sözceler bulunamaz mı?" diye sorgulayan Carnap, kendi sorusunu şöyle cevaplamaktadır; "Gerçekte durum öyledir ki, metafizikte anlamlı sözcelere yer yoktur ve bu metafiziğin amacından doğan bir durumdur yani deneysel bilimin etkili olmadığı bir bilgiyi keşfetmek ve sunmak isteğinin sonucudur." (Carnap 2011: 143-144)

Moritz Schlick'e göre, metafizik sistemler argümantatif değeri bulunmayan, bir tahayyül ürünü ve bir tür bile isteye kendi kendini kandırmaca yanılısamasıdır. Herhangi bir olgusal gerçekliğe tekabül etmeyen, doğru ve yanlışın, gerçek ile

hayalin birbirine karıştırıldığı, hiçbir tutarlılık değeri taşımayan, eğlenceli bilim kurguları tarzı beyin fırtınalarından ibarettir. Çünkü metafizik felsefe, kendini içine düşmekten kurtaramadığı epistem/olojik ihlaller nedeniyle, 'bilgelik sevgisi' manasına gelen 'philosophy' bilimi iken aslî fonksiyonu olan yaşam bilgeliği görevine öylesine karşı yabancılaşmıştır ki, neredeyse hayal gücüne dayalı 'kurgusal kavramsal şiirler' üreten bir yapıya, adeta bir 'sophonphilia/sevgi bilgeliğine' dönüşmüştür. (Schlick 2011: 231) Aslında gündelik dil böylesi metafizik söylemlere; yani özel kullanımlara karşın özünde doğal bir direnc taşımaktadır. Çünkü dil, bireysel olarak başarılması mümkün olmayan "toplumsal bir sanat"tır. (Beaney ve diğerleri, 2019) Çünkü bir dili kullanmak küçük ve kapalı bir 'epistemik cemaat'<sup>7</sup> değil, bilakis açık topluma katılmak demektir.

Oysa metafizik dönemde tam tersi gerçekleşmiş, felsefe filozoflar topluluğunun kendilerine özgü bir dili haline dönüşmüştür. Zira metafiziğin konusu her zaman insan üstü ve tarih üstü olmaktan kurtulamamıştır. Hayatın konusu sonlu ve ölümlü insanlar dünyası iken, metafiziğin konusu hep ölümsüzler dünyası olmuştur. Sorunlara çözümlerin hayat içinde aranması ve cevaplanması gerekirken, tarih dışında aranılmaya başlanması metafiziğin en büyük açmazlarından olmuştur. Oysa Heidegger'in de haklı olarak sorduğu gibi, "insan' bizzat 'tarih' değil midir?" (Heidegger 2003: 20) Söz konusu edilen bu iki saptama; -toplumsal dilden kopmak ve insanın tarihselliğini unutmak- klasik metafizik ya da idealist felsefenin en temel iki açmazının altını çizmektedir. Bu ve benzeri handikaplar spekülasyon felsefenin kendi sonunu hazırlarken, analitik felsefe ve gündelik dil paradigması gibi farklı ve yeni arayışlar için de temel motivasyon kaynağı olmuştur.

Metafizik ifadeler gündelik hayatımızda "kitapların nihai yerleri" ifadesindeki gibi gereksiz ve anlamsız abartılar üzerine kuruludur. Wittgenstein'a göre, bu tür

---

<sup>7</sup> Epistemik Cemaat, Prof. Dr. Hüsamettin Arslan'ın 1986-1991 tarihleri arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde yürüttüğü doktora tezinden kitaplaştırılmış eseridir. Bu kavramlaştırma ile toplumun doğal bilgi üretim merkezleri konumundaki fikri ekoller, sivil okullar; tarikatler, cemaatler vb. sosyal yapılar kastedilmektedir.

gereksiz abartılar, “dilin sınırlarını zorlamak” demektir ve “bu tarz felsefe artık metafizik adını alacaktır.” (Soykan 2016: 230) Bu bağlamda, hakikat arayışı denilen ‘metafizik olgu’; Deleuze’ün Proust’a referansla ifade ettiğine göre, hiç de iyi niyet eseri bir olgu değildir, bilakis “düşüncedeki şiddetin bir sonucudur.” (Küçükalp 2016: 95) Nietzsche, Deleuze ve Foucault iktidarların sadece arzu nesnelerini yaratmakla kalmadığını aynı zamanda bunları arzulayacak öznelere de yaratacak sistemler ve düzenekler kurduklarını savlarlar. (Küçükalp 2016: 80) Aynı nedenle Lyotard’a göre de özne, seküler kurtuluş, bilim vb. meta-anlatılar her biri aslında birer ‘modern kutsal ide’den ibarettir. Onların da diğer dil oyunlarından hiçbir üstünlükleri yoktur, öyle telakki edilmeleri birer kuruntudan başka bir şey değildir. Bir tahakküm aracı olarak, “belirli bir yaşam tarzının evrensellik söylemiyle diğer yaşam tarzları üzerindeki hâkimiyetini meşrulaştırmasına hizmet ettiği için” sorunludurlar. (Küçükalp 2016: 120-122)

Hans Hahn'a göre, bütün metafizik entiteler hepsi boş ve batıl inançtan ibarettir. “Ne kadar çekici ve şiirsel olurlarsa olsunlar bunlara inanılmamalıdır.” Çünkü metafizik savlar işlevsiz ve gereksiz entitelerden başka hiçbir şey değildirler. “Çok güzel ve çok şiirsel” olmaları, “bütün bu gereksiz entitelerin kaybolmaları ne kadar üzücüdür” gibi duygusal bahanelerin hiçbiri, Ockham Ustura’sına karşı bir mazeret teşkil etmemelidir. Nihayetinde hepsi “gereksiz entiteler” olduğu için gözlerinin yaşına bakılmamalıdır. Bu nedenle, bir an önce Ockham Usturası’na teslim edilip imha edilmeleri sağlanmalı ve hayatımızdan çıkarılmalıdırlar. Hayatımızın merkezi konumunu işgal eden entelektüel ve lengüistik dünyamızdaki gereksiz işgallerine ebediyyen son verilmelidir. (Hahn 2011: 171) Bünyemizdeki virüsler ve zararlı bakteriler nasıl bedenimize zarar verip hastalıklara neden oluyorsa, söz konusu gereksiz entiteler de zihin dünyamıza zarar vermekte, her türlü lengüistik hastalıkların kaynağı olmaktadır. Sadece gereksiz entiteler değil, birçok entelektüel hastalığın kaynağıdırlar. Dolayısıyla birçok iletişim hatalarının ve anlama problemlerinin arka planındaki hastalıklı dünya, bu gereksiz entiteler dünyasıdır. Bu bataklık kurutulmadıkça, bu



hastalıklı yapı onarılıp sağlıklı bir hale döndürülmedikçe, sağlıklı bir zihin dünyasına ulaşmamız ve sağlıklı bir yaşam sürdürmemiz mümkün olmayacaktır.

Schlick'e göre çağdaş empirizm en büyük ilhamını doğa bilginleri olan Poincare, Mach ve Russell'a borçludur. Zira onlara göre, sözce ya da önermelerimizin anlamını filozoflar, hakikatini ise bilginler aydınlatmaya çalışmalıdır. O halde felsefe ve bilim arasındaki farkı şöyle formüle edilebilir: Anlamın açıklaması felsefe ve hakikatin araştırması ise bilimdir. Bilimin görevi sorulara kesin cevaplar aramak iken, felsefenin görevi soru/n/ları doğru biçimde ortaya koymaya çalışmaktır. Buradaki ince espriyi yakaladığımız zaman aslında felsefenin hakiki babasını hemen hatırlayıveririz. O ne bir bilgin ne de mantıkçıdır, doğru soru sorma sanatının ustası ve ilk hakiki filozof olan Sokrates'ten başkası değildir. Sokrates'e göre ilk metafizikçiler Elea Okuludur ve onların en büyük problemi kelimelere yanlış anlamlar yüklemeleridir. Sokrates ne İyonyalılar gibi natüralist ne Sofistler gibi popülist ne Pythagorasçılar gibi mistik ne de arkhe peşine düşmüş Elea Okulu gibi metafizikçidir. Schlick'e göre, Viyana Okulu da değer ve ahlak sorunları karşısında Sokratesçidir. Zira "Viyana Okuluna göre etik, felsefi bir uğraştır." Çünkü "ahlaki kavramları aydınlatmak, insan için tüm teorik problemleri aydınlatmaktan daha önemlidir." Bir mantıkçı pozitivistten beklenmedik bunca tespiti yapmakla yetinmeyen Schlick, felsefeyi bilimin mantığıyla özdeşleştirmek isteyen bazı empiristlerle de kesinlikle uzlaşamayacağını ifade etmekten geri kalmamaktadır. (Schlick 2011: 195-198)

Kant'ın akıl, Wittgenstein'in dil üzerinden yaptığı 'akıl sınırlarını belirleme' amaçlı metafizik eleştirileri mantıkçı pozitivistler elinde; 'tecrübeye konu olmayan şey insan bilgisinin de konusu olamaz' şeklinde formüle edilen 'doğrulama kriteri' ile adeta yeni Ockham Usturası'na dönüşmüştür; Böylece İdealist felsefede bilgi 'akledilir olan' iken, analitik felsefede bu daha çok 'tecrübe edilir olan'dır. Bu nedenle, bu üç filozof (Ockham-Kant-Wittgenstein) görünür dünya yerine, görünenin ardındaki değişmeyen özü esas alan geleneksel felsefeden kopuşun

sembol isimlerini temsil etmektedir. (Pears 1985: 46) Wittgenstein düşüncesinin kökleri Batı'da nasıl Ockhamlı William ve Ockham Ustarası'na dayandırılmaktaysa, Doğu'daki izdüşümü ise İmam Gazali ve "Tehâfüt geleneği"nde adreslenmektedir. (Sarioğlu 2020) Hume'un 'nedensellik eleştirisi' Kant'ı 'dogmatik uykusundan uyandıran bir kritik' olarak tarihe geçmiştir. Kant'ın 'Saf (metafizik) Aklın Eleştirisi' ise Kopernik devrimine eşdeğer bir keşif olarak nitelenmiştir. Ancak ne yazık ki, aynı hususlar Gazali tarafından dillendirilince tutuculuk ve bağnazlık olarak görülmüştür. Oysa Gazali filozoflara haklı olarak şunu soruyordu: Mantık ve matematik söz konusu olduğunda kesinlikle taviz vermediğiniz argümantatif/kanıtlayıcı tutuma, metafizik söz konusu olunca neden hiç riayet etmiyorsunuz? (Ayık 2009: 38) Gazali'nin metafizik eleştirilerine, ta ki Muhammed İkbal'e kadar, İslam dünyasında gereken değerin verilmediği görülmektedir. Oysa İkbal'e göre, Gazali'nin çıkışı aslında Grek metafiziğinin neden olduğu ölümcül uykudan<sup>8</sup> uyanış ve "Kur'an'ın klasik karşıtı ruhu"na<sup>9</sup> dönüş için kaçırılmış tarihi bir fırsattır. (İkbal 2015: 169) Nitekim Batı felsefesi de bu karanlık dönemden ancak Empirist paradigmaya sarılarak kurtulabilmiştir.

### **Metafizik Tutum**

"Dil denen uzamsal ve zamansal görüngüden bahsediyoruz; uzam ve zaman dışı bir zırvadan değil" (FS, 108; Wittgenstein 2017: 67). Bu ifadeler, Wittgenstein

---

<sup>8</sup> Duralı'ya göre, Yunan metafiziği İslam dünyasında büyük bir muhabbetle karşılanmış olmasına rağmen Müslüman filozoflarda Orta Çağ Avrupası'ndaki gibi tam bir metafizik kopuş yaşandığını söylemek kolay değildir. Kur'an'ın pratik yaşamı önceleyen teori karşıtı ruhu buna engel olmuştur. Nitekim başat gündemleri arasında devlet ve siyaset (Medinet-ül Fazıla) risaleleri hiç eksik olmamıştır. Bu nedenle, İslam filozofların metafizik sürüklenişten büyük çapta korunduğu söylenebilir. Dolayısıyla metafiziğin bilim alanından elenmesi sorunsalının da büyük oranda Batı düşüncesinin kendi tarihsel şartlarına özgü bir problematik olarak değerlendirilmesi mümkündür. Müslümanların geri kalmasının nedenlerini Batı'ninkine eklemek kolaylığı yerine, kendilerine özgü tarihsel konjonktürlerinde aramak daha tutarlı olacaktır.

<sup>9</sup> İkbal'e göre, Kur'an'ın ruhu klasik (Grek metafiziği) karşıtıdır. Çünkü Grek felsefesi duyulur dünyayı bir yanılısma olarak değerlendirmektedir. Oysa Kur'an'a göre yerler, gökler ve tüm duyulur dünya Allah'ın birer ayetidir ve bir yanılısamadan ibaret değildir. Bilakis "Hak" olarak yaratıldıkları birçok ayette defaatle vurgulanmaktadır. Duyulur dünyanın klasik felsefeye bir yanılısma olarak değerlendirilmesi Kur'an ruhu ile taban tabana zıttır. Bkz. İkbal, 2015.

ve Felsefi Soruşturmalar'ın metafizik tutumu nasıl değerlendirdiğine dair önemli bir ipucu vermektedir. Tractatus'taki 'gerçekte olup biteni' dışarıda bırakarak 'ideal olanı' aramakta olan mantıksal analiz artık yerini 'gerçekte olup bitene' dair bir 'soruşturmaya' bırakmıştır. Çünkü lengüistik analizin konusu olan dil, tam da bu 'gerçekte olup biten' ile şekillenmiş sosyal bir olgudan ibarettir. (Morkoç 2016: 125) Bu nedenle Wittgenstein artık uzam ve zaman dışı ideal dünyayı terk ederek, gerçek dünya ve sorunları ile yüzleşmek için 'geri dönmeye' çağırmaktadır; (Wittgenstein 2017: 66) "...Sürtünmenin olmadığı kaygan bir buz yüzeyine vardık; yani şartlar belli anlamda ideal, ama tam da bu yüzden yürüyemiyoruz işte. Yürümek istiyoruz; o halde sürtünmeye ihtiyacımız var.<sup>10</sup> Geriye, pürüzlü yüzeye!" (FS, 107) Gündelik dil felsefesinin araştırma konusu, artık ne ideal bir dünya düzeni ne kavramlar arası düzen ne de mantıksal düzendir, gündelik yaşamdır. Kavramlar kullanılacaksa bile, gündelik hayatta kullanılan 'masa', 'sandalye', 'kapı' vb. sözcüklerin kullanımı gibi mütevazı olması gerekir. (FS, 97) "...açıktır ki dilimizdeki her tümcenin 'olduğu haliyle düzeni yerinde'dir. Yani bir ideale ulaşmaya çalışmayız." (FS, 98)

İzole bir kelime ya da cümlenin metafizik olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü bir kelime sadece bir göstergedir, cümle ise göstergeler dizgesidir. Önemli olan göstergeleri kullanma biçimidir. Aynı kelimeler dizisi hem empirist hem de metafizik biçimde kullanılabilir. Bir cümle hiçbir şey ifade etmediğinde anlamsızdır. "Fakat "metafizik cümleler"in özelliği olan özel saçmalığı türetmek için ikinci bir hatayı yapmak gerekir; anlam problemleriyle olgu problemlerini birbirine karıştırmak gerekir." (Schlick 2011: 192) Kişinin metafizik tutum dediğimiz 'özel saçmalık'tan kurtulabilmesinin yegâne yolu ise ancak filozoflardan 'daha çılgınca düşünebilmesi' ve bu sayede zihinleri tutsak eden kurgunun dışına çıkabilmesiyle mümkündür: (Wittgenstein 1999: 55). Örneğin:

---

<sup>10</sup> Kant'ın güvercin metaforu ile benzerliği hatırlanmalıdır. Kant'ın güvercini: 'Ah şu hava olmasaydı!' dermiş. Çünkü kendisini gökyüzüne yükselten şeyin hava olduğunu unutmuş, yalnızca kendisini yoran ve daha uzaklara uçmasına engel olan şey olarak görmeye başlamıştı. Bkz. (<https://www.derindusunce.org/2012/08/02/bilim-ve-hakikat/>)

*Metafizikçiler bildiğimiz olguları ya da durumları bir benzerlik noktası yaparlar; imgelemez durumlardan söz ettikleri için bizi sadece kelimelere tutsak ederler. Buna en iyi örnek zaman kavramıdır. Filozof zamanı akan bir şey gibi nitelediğinde, hiçbir imgelelenebilir durumdan söz etmez. Akan bir nehrin nereden nereye gittiğini betimleyebilirim; ama akan zamana ilişkin hiçbir şey söyleyemem. Şu sorular metafizikçinin söylemlerinin hiçbir olgusal içeriğinin olmadığını anlamaya yeter: "Şimdi" geçmiş olduğunda, nereye gitmektedir? Geçmiş nerededir? Henüz ortaya çıkmamış bir geleceğin gelmekte olduğundan nasıl söz edebilirim? Zamanın ırmakla karşılaştırılması imkânsız bir karşılaştırmadır ve "akan zaman" sembolizmini kabul etmek hipnoz altındaki kişinin söylediklerini, gerçek dünyaya ilişkin gerçek betim gibi görmekten farksızdır. (Özcan 2018: 426).*

### **Anlamın Objektifliği**

Wittgenstein dilin sosyalliğini temel alarak anlamın objektifliğinin mümkün olduğunu savlamaktadır. Metafizik tutuma düşmekten kurtuluşun yegane yolunu da metafizikçilerin özel dilini terk etmekte ve toplumsal uzlaşma eseri olan objektif dilde esas almakta görmektedir. Metafizikten arındırılmış dil kullanımının ayırıcı vasfını Wittgenstein sosyal mutabakata dayalı dil oyunları ve yaşam biçimlerinde bulmaktadır. Wittgenstein'a göre anlam sentaks ya da sözdiziminin bir fonksiyonu değil, ancak bağlama uygun dil oyunlarının bir sonucudur. Anlam nasıl gerçekleşir ve gerçekleştiği nasıl anlaşılır? Bir önermeyi duyan kişi söz konusu dil oyununa uygun davranıyorsa ifade anlaşılabilir demektir. Wittgenstein'a göre, "Doğru ve yanlış anlam yoktur; anlaşılabilir ve anlaşılabilir olmayan anlam vardır. Anlamak kurallara uymanın sonunda ortaya çıkar. Kurallara uymak, demir yolu rayları üzerinde değil, raylar boyunca ilerleme gibidir." (Özcan 2018: 456) Metafizik tutum ise kendini sosyal kurallar/raylar ile sınırlı hissetmeksizin kendi öznel kavramlarıyla spekülasyon bir dünya inşa etmektedir. Oysa sorunlar gerçek hayatta gerçek insanlara aittir. Metafizikte ise çözümler kurgul ve kavramsal bir dünyada üretilmektedir. Oysa "varlık, soyut ve genel geçer değil, somut ve hususidir." (Kalın 2018)

Wittgenstein pozitivist paradigmayı da 'metafizik tutum'a düşmekle eleştirdiği yerlerden birinde; "Bütün çağdaş dünya görüşünün temelinde, sözüme doğa yasalarının, doğadaki görünüşlerinin açıklamaları olduğu yanılgısı

yatar.” (TLP, 6.371) şeklinde tezini ortaya koyduktan sonra şöyle temellendirmektedir; “Böylece, doğa yasalarının karşısında, sorgu-sual edilemez birşeymişçesine kalakalırlar, tıpkı eskilerin Tanrı ve Kader karşısında kaldıkları gibi. Ve işte, onlar da, ötekiler de, hem haklı hem de haksızlar. Ama gene de, eskiler şu açıdan daha açıktırlar ki, onlar bir açık son nokta tanıyorlardı, oysa yeni dizgeye göre, her şey açıklanmış olsa gerek.”<sup>11</sup> (TLP, 6.372) Wittgenstein, eski metafizikçileri en azından, sınırlılıklarını itiraf etme noktasında daha dürüst bulmaktadır. Oysa modern pozitivist dizge, ‘her şeyin tam ve rasyonel bir şekilde açıklanmış’ olduğunun kabul edilmesini talep etmektedir, öyle değilse bile. Üstelik de bunu, kendi başına mutlak bir şekilde yapabileceği varsayımına dayalı bir kibirle yapmaktadır. (Utku 2020: 256; Cevizci 2020: 1063)

Wittgenstein’a göre sorunlar temelde iki türdür. Bunlardan birincisi gündelik deneyim yahut bilimsel gözlemler ile çözümlenebilir olgusal problemlerdir. İkincisi ise olguları ifade etme biçimimiz üzerine bir gözlemlerle çözülebilecek olan anlam sorunlarıdır. Anlam sorunlarını realiteyi gözlemleyerek değil, “realiteyi betimlemek için yararlandığımız mantıksal gramerin kurallarını” yani ancak ‘dil kullanımını’ betimleyen ‘gramatikal analiz’ yöntemiyle çözümleriz. Oysa “Felsefî sorunlara gelince; filozoflar onların olgu sorunlarıyla aynı şekilde çözülemediklerinin farkındaydılar. Böylece çoğu filozof felsefî olguların her türlü deneyimin ötesinde olduğu sonucuna ulaşıyordu. İşte bu, metafizik tutumdur.” (Schlick 2011: 193) Böylece metafizikçi filozoflar kendileri için her türlü deneyimden, sosyokültürel bağlardan, tarihsel ve konjonktürel bağlamlardan yalıtılmış saf ya da metafizik bir bilgiyi mümkün varsayıyorlardı. Oysa sosyokültürel bir varlık olan dil ve dile bağımlılığı dolayısıyla düşünce buna imkan tanımaz. Dil ancak bir sosyal bağlam içinde kaldığı sürece, toplumsal mutabakata dayalı anlamları refere ettiği sürece anlamın objektifliği söz konusu olabilir. Çünkü bütün dilsel ifadelerimiz hayat biçimleriyle anlam yüklenen birer

---

<sup>11</sup> İmla hataları orijinal metin kaynaklıdır.

sosyal kullanım ürünüdür. Bu nedenle bek başımıza emin olamayız, ancak bir toplumda emin oluruz. Kesinliğinden emin olduğumuz objektif anlamlar ancak bir toplumdan öğrenilmiş; hayat biçimleri içinde uygulamalı olarak verilmiş inançlar toplamından ibarettir.

### **Sonuç**

Wittgenstein ontoloji öncelikli klasik idealist felsefeyi de epistemoloji öncelikli modern rasyonalist felsefeyi de sosyal mutabakattan uzaklaşmış bir dil kullanmaları ve özsel arayışları nedeniyle metafiziksel sapma olarak değerlendirmektedir. Ona göre, klasik düşünce 'sonsuzluk üzerinden', modern düşünce ise 'sonlu ve sınırlı içinde' her şeyi açıklama iddiasında bulunmakla, aslında aynı metafizik hataya; indirgemeciliğe düşmektedir. Wittgenstein metafiziği olgusal söylem alanı dışına çıkartarak aslında yüceltmektedir. Ancak metafizik düşünce geleneğinden de son derece uzak ve eleştirel bir yerde durmaktadır. (Utku 2020: 212; Okuyan 2020) Çünkü Wittgenstein'a göre, Tanrı 'metafizik soyutluklara' ve 'zihinlere hapsolünmüş bir ilke' bir 'ilk neden' ya da 'düşünen düşünce'den ibaret olamaz. Bilakis Wittgenstein'ın Tanrı anlayışı 'hayatın anlam arayışı'<sup>12</sup>, 'duaların eksenini'<sup>13</sup> olan varoluşsal bir içerime sahiptir. Oysa gerek Aristocu 'varlık metafiziği'nin gerekse Descartesci 'zihin metafiziği'nin sonsuzca Aşkın, Mutlak ve zaman dışı Tanrı'sı 'akıl dini'nin yalnızca bir ilkesinden öteye geçemez. İşte bu nedenle, modern düşünce bir kopuşu değil, Orta Çağ'ın devamını ifade etmektedir; "Çünkü, 'düşünüyorum öyleyse varım' ifadesi, 'inanıyorum öyleyse varım' fikrinin bir tersine çevrilmesinden başka bir şey değildir." (Çınar 2018: 24; Gökhan 2021: 62) Wittgenstein'ın hem Platoncu idealist felsefeyi, hem Descartesci rasyonalist felsefeyi ve hem de kendisinin birinci dönemini de kapsayan mantıksal analiz dönemini, metafizik çatısı altında değerlendirmesinin

---

<sup>12</sup> "Yaşamın anlamına yani dünyanın anlamına tanrı diyebiliriz." (Wittgenstein, Defterler, 1914-1916, 11.6.16)

<sup>13</sup> "Dua yaşamın anlamına yönelik düşüncedir." (Wittgenstein, Defterler, 1914-1916, 11.6.16)

nedeni, bütün farklarına rağmen, her birinin özsel/özcü bir karaktere sahip olması nedeniyledir. Çünkü metafizik söylem bilgilendirmekten ziyade biçimlendirici ve normatiftir. (Hadot 2015: 92) Bu nedenle, gerçek hayattaki tüm kesinsizlikler, tutarsızlıklar yok sayılır, somut insan değil, evrensel insan (kendinde varlık) muhatap alınır: mutlak bir kesinlik ve bütünsel tutarlılık arayan saf akıl en yüce evrensel değer olarak kabul edilir. Platon'dan Descartes'a, Descartes'tan Hegel'e idealist felsefenin tek derdi (canlı bir sözün yankısı olmak yerine) evrensel bir dogma arayışından ibarettir. (Hadot 2015: 94) İşte bu nedenle genelde Analitik felsefe özelde ise Wittgensteinci 'gündelik dil felsefesi', yaşamı değil teoriyi önceleyen 2500 yıllık klasik felsefi yaklaşıma tepki olarak doğduğu için, canlı bir oluş dünyası hakkında bilgi iddiasında bulunan bütün sabit ve durağan ontolojik ve epistemolojik yapılara karşı konumlanmış bir eleştirel felsefe paradigmasıdır.

Wittgensteinci paradigmaya göre sonsuzca değişken ve olumsal bir dünyanın bilgisi de doğal olarak dinamik ve dolayısıyla müphem olmak durumundadır. Çünkü dinamik olmayan bilgi aslına uygun ve uyumlu referans edilmediği için daha en baştan tutarsız ve geçersiz olmak zorundadır. Oysa doğası gereği bilgi hayattaki olumsallığı mummyalamak durumundadır. Wittgenstein bu paradoksu aşmak için yöntem olarak 'felsefi teorileri' değil, "felsefi soruşturmalar"ı seçmekte; soyut teorilere dayalı otoriter bir 'açıklama'yı değil, somut 'yaşam biçimleri'ne endeksli olumsal bir 'anlama' zenginliğini ve sosyal mutabakatın sağduyusuna dayalı objektiviteyi esas alan bir 'gündelik dil felsefesi' paradigması önermektedir.

## Wittgenstein's Anti-Philosophy

### *Summary*

**Yasin GÖKHAN**

Dr.

Uludağ University, Teology Faculty, Philosophy of Religion, Bursa, TR

ORCID: 0000-0002-6289-0876

yasin.gokhan@hotmail.com

### **Introduction**

Metaphysical philosophers assumed possible for themselves a pure or metaphysical knowledge isolated from all kinds of experience, socio-cultural ties, historical and cyclical contexts. However, language, which is a socio-cultural entity, and because of its dependence on language, thought does not allow this. Objectivity of meaning can be in question only as long as language stays within a social context and refers to meanings based on social consensus. Because all of our linguistic expressions are products of social use, which are loaded with meaning with their lifestyles. Therefore, we cannot be sure alone, but in a society we can be sure. Objective meanings, of which we are sure, were learned only from a society; It consists of the sum of the beliefs given practically in the forms of life.

### **Ideal vs Ordinary Language**

According to Wittgenstein, it is not possible to get out of ordinary language, every attempt to get out is actually an illusion. The task of philosophy is to prevent such transgressions and to pull them back into ordinary (physical) language. Every effort to seek depth and admiration away from ordinary language violates the boundaries of language and thought; causes metaphysical tension. As a way out of this tension, the metaphysician thinks that he has found certain certainties, and his belief in these certainties begins to mistake it for knowledge. The only way out of this situation is nothing but return, just as those who go to the depths beyond the border in the ocean are scammed. This point, which we can also call the main characteristic of the second Wittgenstein, is the "return to ordinary language attitude". (Hadot 2015: 65) This is the main path he followed in *Philosophical Investigations*; "What we are doing is bringing words back from their metaphysical use to their everyday use." (FS, 116) To return to ordinary language, there is no other way but to destroy those gigantic metaphysical systems that despise and despise ordinary language. There is no



need to worry about this destruction. Because, according to Wittgenstein, “what we destroy is nothing but houses of cards.” (FS, 118)

The primary task of the new philosophy is to identify these imaginary structures, unnecessary, dysfunctional and visual pollution illusions; It should be 'to clear the language floor on which they stand'. Actually, this job is not as difficult as it seems. The difficulty arises from looking for the solution at the wrong address. Whereas it is the everyday things that are ‘the simplest, most familiar’ that should fascinate us. Instead of fascinating solutions and artificial ideals, it is necessary to learn and be content to admire the 'magnificence of the lilies in the fields'. (FS, 129) There is no need for admirable false depths, houses of cards, artificial fictions. It is schizoid to be attracted to the illusory and illusory lure of false worlds; disconnect from reality. It is necessary to get rid of this schizophrenia as soon as possible and return to the common sense of daily life. (Hadot 2015: 65)

The healthy state is the plain, simple and plain reality of ordinary language. Every situation in which we push the limits by not being content with reality, supposedly by chasing deep truths, is actually pushing the limits of health (language). Every push to the limits of health makes our body (mind) sick. To find the truth or to comprehend the truth, it is necessary to look, not to reason. (FS, 66) Of the theories imposed on us; It is necessary to stay away from 'fake reality maps'. (FS, 109) Fascinating truth is not deep. On the contrary, truth is the simplest, simplest and most natural. (FS, 107) Life escapes all determination. (FS, 68, 71) Therefore, the 'best (ideal/final) map of life' is not possible. (FS, 71) Because there is no rule that will block all holes. (FS, 84) “The [only] thing we have to accept are life-forms, if one might call it data.” (FS, 226; Özcan 2018: 167) These statements show how radically Wittgenstein moved away from classical philosophy and metaphysics. As a matter of fact, Wittgenstein states at every opportunity that he finds the solution to many problems not in theories, but in following lifestyles.

### **Elimination of Metaphysics (From the Field of Knowledge)**

According to Wittgenstein, metaphysical language is not the language of everyday life; It is an abstract statement. Metaphysical propositions are full of paradoxes, and metaphysical research often results in dead ends. Metaphysics is the product of the unsuccessful efforts of ordinary language such as self-seeking and theorizing. The most common misuses of language are the illusions of abstraction and generalization. The fondness for abstraction and generalization is a common and widespread tendency seen in all metaphysicians. (Özcan 2016: 91) According to Wittgenstein, the problems of metaphysics cannot be solved individually, but only by drying the source. The source of these problems is metaphysical attitudes and attempts at explanation. For the task of philosophy is not to explain the nature of things; “Explanation [theories] must be discarded altogether and replaced by description”. (FS, 109) This approach ultimately requires eliminating the speculative claims of metaphysics.

Metaphysics positions itself as the science of Transcendence. These hypotheses accept the ideal/fictional maps of the philosophers about his kingdom as real. In this respect, it is not easy to distinguish a metaphysician from an astrologer. Because the metaphysician does not hesitate to generously compile the "fruits of truth from the branches of the hypothesis tree", which cannot yet be reached even with today's science and technology. But not a day goes by that science does not reach the higher branches of the metaphysical tree and show that the invisible magical fruits of metaphysics are not truth but an illusion. As a matter of fact, as Kant stated, while the problem of the finitude of the world was a metaphysical problem in the classical world, it is now just an astronomy and physics problem. (Schlick 2011: 180-183) Therefore, many issues that were previously left to metaphysics because they were closed to empirical knowledge, pass into the scope of science one by one. Depending on the new scientific findings, the metaphysical knowledge claims of the past are constantly being exceeded and falsified. After all, some theories that were previously seen as metaphysical masterpieces can become downright ridiculous. This actual situation reveals the invalidity of the search for metaphysical knowledge and confirms the thesis that metaphysics should be eliminated from the field of science.

For Moritz Schlick, metaphysical systems are a product of the imagination and a kind of deliberate self-deception illusion without argumentative value. They consist of a kind of fun brainstorming that does not correspond to any factual reality, mixes right and wrong, reality and fantasy, and has no coherence value. Because, due to epistemic violations, metaphysical philosophy, while being a science of 'philosophy' meaning 'love of wisdom', has become so alienated from its primary function of life wisdom that it almost becomes a 'sophophilia/wisdom of love' to a structure that produces 'fictional conceptual poems' based on imagination. It has become what it is. (Schlick 2011: 231) In fact, Ordinary Language essentially refers to such metaphysical discourses; that is, it has a natural resistance to special uses. Because language is a "social art" that cannot be achieved individually. (Beaney et al., 2019) Because using a language means participating in an open society, not a small and closed society.

However, the opposite happened in the metaphysical period, and philosophy turned into a language peculiar to the community of philosophers. Because the subject of metaphysics in question is nothing but superhuman and above history. While the subject of life was the world of finite and mortal humans, the subject of metaphysics was the world of immortals. While solutions to problems should be sought and answered in life, it has been one of the biggest dilemmas of metaphysics that they started to be sought outside of history. Yet, as Heidegger rightly asks, "Is not 'man' itself 'history'?" (Heidegger 2003: 20) These two determinations in question; - breaking with social language and forgetting the historicity of man - underlines the two most fundamental dilemmas of classical metaphysics or idealist philosophy. While this and similar handicaps prepared the end of speculative philosophy, they also became the main motivation for different and new searches such as Analytical Philosophy and Ordinary Language paradigm.

Metaphysical expressions are based on unnecessary and meaningless exaggerations, as in the expression "the final places of books" in our daily life.

According to Wittgenstein, such unnecessary exaggerations mean "pushing the limits of language" and "this kind of philosophy will now be called metaphysics." (Soykan, 2016, p. 230) In this context, the 'metaphysical phenomenon' called the search for truth; As Deleuze puts it in reference to Proust, it is not a work of goodwill at all, but rather "the result of violence in thought." (Küçükalp 2016: 95)

### **Metaphysical Attitude**

"We are talking about a spatial and temporal phenomenon called language; not out of space and time nonsense" (FS, 108; Wittgenstein 2017: 67) These statements give an important clue about how Wittgenstein and Philosophical Investigations evaluate the metaphysical attitude. The logical analysis in the Tractatus, which sought the 'ideal' by leaving out the 'really happening', has now left its place to an 'investigation' of what is 'really going on'. Because language, which is the subject of linguistic analysis, consists of a social phenomenon shaped by this 'really happening'. (Morkoç 2016: 125) For this reason, Wittgenstein now calls to leave the ideal world outside of space and time and to "return" to face the real world and its problems; (Wittgenstein 2017: 66) "...We arrived at a slippery ice surface without friction; I mean, the conditions are ideal in a certain sense, but that's exactly why we can't walk. We want to walk; so we need friction. Back, on the rough surface!" (FS, 107) The research subject of the philosophy of ordinary language is no longer an ideal world order, inter-conceptual order or logical order, but daily life. Even if the concepts are to be used, 'table', 'chair', 'door' etc. used in daily life. The use of words should be as modest as possible. (FS, 97) "...it is clear that every sentence in our language is 'in order as it is'. So we don't try to reach an ideal." (FS, 98)

### **Objectivity of Meaning**

Wittgenstein argues that objectivity of meaning is possible based on the sociality of language. He sees that the only way to get rid of falling into a metaphysical attitude is to abandon the special language of metaphysicians and to base it on the objective language, which is the work of social consensus. Wittgenstein finds the distinguishing feature of metaphysical language use in language games and lifestyles based on social consensus. According to Wittgenstein, meaning is not a function of syntax or syntax, but the result of contextual language games. How is meaning realized and how is it realized? If the person who hears a proposition behaves in accordance with the language game in question, the statement is understood. According to Wittgenstein, "There is no right and wrong meaning; There is an intelligible and an incomprehensible meaning. Understanding comes at the end of following the rules. Following the rules is like walking along railroad tracks, not railroad tracks." (Özcan 2018: 456) The metaphysical attitude, on the other hand, constructs a speculative world with its own subjective concepts without feeling limited by social rules/rails. However, problems belong to real people in real life. In metaphysics, solutions are

produced in a fictional and conceptual world. However, "existence is concrete and specific, not abstract and universal." (Bold 2018)

In one of the places where Wittgenstein criticizes the positivist paradigm for falling into a 'metaphysical attitude'; "After all contemporary worldview is the illusion that the so-called laws of nature are explanations of their manifestation in nature." (TLP, 6.371), he grounds his thesis as follows; "Thus, they stand before the laws of nature as something unquestionable, just as the ancients stood before God and Fate. And behold, they and the others are both right and wrong. But still, the ancients are more clear in that they recognized a clear endpoint, whereas, according to the new system, everything should have been explained." (TLP, 6.372) Wittgenstein finds the older metaphysicians more honest, at least in admitting their limitations. Whereas, the modern positivist system demands acceptance that 'everything has been fully and rationally explained', even if it is not. Moreover, he does so with arrogance based on the assumption that he can absolutely do it on his own. (Utku 2020: 256; Cevizci 2020: 1063)

### **Conclusion**

Wittgenstein considers classical idealist philosophy with ontology priority and modern rationalist philosophy with epistemology priority as metaphysical deviation due to their use of a language that is far from social consensus and their essential search. According to him, by claiming to explain everything 'through infinity' and modern thought 'within the finite and limited', classical thought actually makes the same metaphysical mistake; falls into reductionism. Wittgenstein actually glorifies metaphysics by taking it out of the realm of factual discourse. However, it stands in an extremely distant and critical place from the tradition of metaphysical thought. (Utku 2020: 212; Okuyan 2020) Because, according to Wittgenstein, God cannot consist of "metaphysical abstractions" and "a principle imprisoned in minds", a "first cause" or "thinking thought". On the contrary, Wittgenstein's understanding of God has an existential implication, which is 'life's search for meaning', 'the axis of prayers'. However, the infinitely Transcendent, Absolute and timeless God of both the Aristotelian 'metaphysics of being' and the Cartesian 'metaphysics of the mind' cannot go beyond just one principle of the 'religion of reason'. This is why modern thought does not mean a break, but a continuation of the Middle Ages; "Because the statement 'I think therefore I am' is nothing but a reversal of the idea of 'I believe therefore I am'." (Çınar 2018: 224; Gökhan 2021: 62) The reason why Wittgenstein evaluated both Platonist idealist philosophy, Cartesian rationalist philosophy and the logical analysis period, which also included his first period, under the umbrella of metaphysics, despite all their differences. is because each has an essentialist character. Because metaphysical discourse is formative and normative rather than informative. (Hadot 2015: 92) Therefore, all uncertainties and inconsistencies in real life are ignored, and not concrete human being, but universal human (being-in-itself) is addressed: pure mind, which seeks absolute certainty and total consistency, is accepted as the highest universal value. From Plato to Descartes, from Descartes to

Hegel, the only concern of idealist philosophy is the search for a universal dogma (rather than being the echo of a living word). (Hadot 2015: 94) This is why Analytical philosophy in general and Wittgensteinian 'Philosophy of Ordinary Language' in particular was born as a reaction to the 2500-year-old classical philosophical approach that prioritized theory rather than life, so all fixed and stagnant entities claiming knowledge about a living world of becoming were born. It is a critical philosophy paradigm positioned against ontological and epistemological structures.

According to the Wittgensteinian paradigm, knowledge of an infinitely variable and contingent world must naturally be dynamic and therefore ambiguous. Because non-dynamic information is not referred to as true and compatible, it has to be inconsistent and invalid from the very beginning. However, by its very nature, knowledge has to embalm contingency in life. Wittgenstein chooses "philosophical investigations", not "philosophical theories", as a method to overcome this paradox; It proposes not an authoritarian 'explanation' based on abstract theories, but a contingent richness of 'understanding' indexed to concrete 'lifestyles' and a 'philosophy of ordinary language' paradigm based on objectivity based on common sense of social consensus.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Akbaş, A. (2013). *Wittgenstein'in Karşıt Felsefesi*. <http://www.edebifikir.com/kitap/wittgensteinin-karsit-felsefesi.html>.
- Ayık, H. (2009). Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi? *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX(2), 37-57. <http://ktp2.isam.org.tr>.
- Barry L. (2019). *Dil Felsefesi* (çev. Kolektif). Ankara: Fol Yayınları.
- Carnap, R. (2011). Metafiziği Dilin Mantıksal Analiziyle Aşma. *Viyana Okulu ve Geleneksel Felsefe* (ed. Z. Özcan, ss. 123-152). Ankara : Birleşik Yayınevi.
- Cevizci, A. (2020). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Kitap.
- Çınar, A. (2018). *Rasyonel Teoloji*. İstanbul: Köprü Kitap.
- Duralı, Ş. T. (2019). *Felsefe Söyleşileri*. <http://www.youtube.com>.
- Er, H. (2019). İdeal Din Dilinin İmkânsızlığı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (1), 229-242.
- Gökhan, Y. (2021). *Dini Olguları Anlama Bakımından Wittgenstein'in İkinci Dönem Felsefesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Hadot, P. (2015). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları* (çev. M. Erşen). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hahn, H. (2011). Gerarksiz Entiteler (Ockham Usturası). *Viyana Çevresi Üzerine* (ed. Z. Özcan, ss. 153-188). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Heidegger, M. (2003). *Metafizik Nedir?* (çev. M. Ş. İpşirioğlu, & S. K. Yetkin). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- İkbal, M. (2015). *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*. İstanbul: Timaş.
- Kalın, İ. (2018). *Barbar, Modern, Medeni*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Küçükalp, K. (2016). *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*. Bursa: Emin Yayınları.
- Morkoç, U. (2016, 07 29). *Wittgenstein ve Kuhn: Yeni Bir Epistemolojiye Doğru*. 03 01, 2019 tarihinde Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Okuyan, H. (2020, 2 28). *Wittgenstein ve Metafizik: Sınır Felsefesi*. [https://www.academia.edu/41967296/Wittgenstein\\_ve\\_Metafizik\\_S%C4%B1n%C4%B1r\\_Felsefesi](https://www.academia.edu/41967296/Wittgenstein_ve_Metafizik_S%C4%B1n%C4%B1r_Felsefesi).
- Özcan, Z. (2011). *Viyana Çevresi Üzerine*. Ankara: Birleşik Yayınevi.

Özcan, Z. (2016). *Dil Felsefesi II (Gündelik Dil Paradigması)*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.

Özcan, Z. (2018). *Dil Felsefesi III (İkinci Wittgenstein'da Gramer Paradigması)*. İstanbul: Sentez Yayınları.

Pears, D. (1985). *Wittgenstein* (çev. A. Dankel) İstanbul: Alfa Yayınları.

Sarıoğlu, H. (2020, 3 20). *Tehafutu-tehafutil-felasife*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/tehafutu-tehafutil-felasife>.

Schlick, M. (2011). Viyana Okulu ve Geleneksel Felsefe. *Viyana Çevresi Üzerine* (ed. Z. Özcan, ss. 189-231). Ankara: Birleşik Yayınevi.

Sluga, H. (2002). Ludwig Wittgenstein, Yaşamı ve Yapıtları. *Cogito* (33), 11-38.

Soykan, Ö. N. (2016). *Felsefe ve Dil*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Utku, A. (2014). *Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Utku, A. (2020). Ludwig Wittgenstein: İki Kere Felsefe. *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* (ed. E. Yılmaz, ss. 205-263). İstanbul: Küre Yayınları.

Wittgenstein, L. (1999). *Yan Değıniler* (çev. O. Aruoba). İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları.

Wittgenstein, L. (2004). *Defterler* (çev. A. Utku). İstanbul: Birey Yayınları.

Wittgenstein, L. (2017). *Felsefi Soruşturmalar* (çev. H. Barışçan). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Wittgenstein, L. (2018). *Tractatus Logico-Philosophicus* (çev. O. Auroba). İstanbul: Metis Yayınları.



Makale Geliş | Received: 10.12.2022  
Makale Kabul | Accepted: 02.02.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1035245

**Raşit ÇELİK**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Ankara, TR  
Ankara University, Faculty of Educational Sciences Ankara, TR  
ORCID: 0000-0003-1171-3156  
rcelik@ankara.edu.tr

## Humboldt'un *Bildung* Kuramında Birey-Toplum İlişkisi Üzerine Kavramsal Bir Analiz ve Tartışma

**Öz:** *Bildung* kavramı teoloji, felsefe, eğitim ve siyaset gibi birçok alanda kendine özgü yeri olan önemli bir kavramdır. Wilhelm von Humboldt *bildung* kavramı üzerinden hem bir toplum kuramı hem de bir eğitim kuramı oluşturacak şekilde genişlettiği görüşleriyle bu kavram odağındaki tartışmalara önemli bir katkı yapmıştır. Bu çalışma öncelikle *bildung* kavramına dair bir analizi sunmakla beraber, özellikle Humboldt'un *bildung* kuramına dair görüşleri çerçevesinde kavramın bireysel, toplumsal ve toplumlararası boyutlarını inceleyerek hem bazı kavramsal analizler ortaya koyar hem de bir *bildung* anlayışı üzerinden kişisel ve toplumsal biçimlenme süreçlerinin ortaya koyduğu insanlık idealini siyaset felsefesi ve eğitim felsefesi sınırlarında tartışır.

**Anahtar Kelimeler:** Bildung, Humboldt, Birey, Toplum, Özgürlük, Çeşitlilik, İnsanlık.

## A Conceptual Analysis and A Discussion on the Relationship between Individual and Society in Humboldt's Theory of *Bildung*

**Abstract:** The concept of *bildung* is an important concept with a distinctive place in various areas such as theology, philosophy, education, and politics. Wilhelm von Humboldt, with his ideas developed through the concept of *bildung*, extended his ideas to both a theory of society and a theory of education and contributed to the discussions on theories of *bildung*. This work first provides an analysis on the concept of *bildung* and then, within the scope of Humboldt's ideas and by examining personal, societal and inter-societal aspects of the concept, provides analyses on some key concepts and a discussion on the idea of humanity shaped by personal and societal formation processes, within the limits of philosophy of education and political philosophy.

**Keywords:** Bildung, Humboldt, Individual, Society, Freedom, Diversity, Humanity.



## Giriş

*Bildung* kavramı oldukça eskiye dayanan ve düşünce tarihi içerisinde teoloji, siyaset felsefesi ve eğitim felsefesi gibi birçok alanda kendine özgü bir yeri olan önemli bir kavramdır. Bu kavram özellikle eğitim felsefesi açısından son derece etkili görüşlerin temelini oluşturmuş ve bir insan yetiştirmenin temel değerleri ve amaçları üzerine geliştirilen yaklaşımlar arasında ayrı bir yer edinmiştir (Madsen & Aggerholm 2020). Fakat hemen belirtmek gerekir ki *bildung* kavramı yalnızca ne eğitimi ne de öğretimi ifade eder ve *bildung* kavramını bu kavramların doğrudan karşılığı olarak kullanmak bu kavramın taşıdığı anlamın tam karşılığını vermek için yeterli olmaz.

Örneğin planlı ve programlı öğrenme kazanımlarını içeren bir formal eğitim anlayışından farklı olarak, *bildung* daha kapsamlı şekilde kişinin bireysel ve toplumsal yönlerine dair içsel bir biçimlenme sürecini de içererek kişinin gelişimini daha geniş bir kapsamda ele alır (Klafki 2000; Westbury 2000). Bu nedenle *bildung* formal eğitimden daha geniş anlama sahiptir. Bununla beraber, *bildung* kavramına karşılık olarak farklı dillerde doğrudan eğitim kavramının kullanılması da bu kavramı formal eğitim kavramının taşıdığı anlam ile daraltmaya neden olabilir (Koselleck 2002). Bu durum farklı diller açısından da benzer bir problemi ortaya çıkarır. Örneğin, bazı İngilizce eserlerde *education* kavramı *bildung* kavramına karşılık olarak kullanılıyor olsa bile, bu alandaki çalışmalar çoğunlukla bu kelimenin söz konusu kavramı tam olarak karşılamadığı gerekçesiyle bu kavramı genellikle orijinal dilindeki haliyle kullanmayı tercih ederler (Westbury vd. 2000).<sup>1</sup>

Bu durumun önemli bir nedeni Almanca *bildung* kelimesinin diğer dillerde tam karşılığını bulmanın son derece zor olması ve eğitimle ilişkili kavramların hiçbirinin *bildung* kavramını tam olarak karşılayamamasıdır (Alves 2019;

---

<sup>1</sup> Bu çalışmada da bu zorluktan hareketle, kavramın anlamını ve kapsamını daraltmaya neden olmamak için bir karşılık kullanmak yerine *bildung* olarak kullanmak tercih edilmiştir.

Horlacher 2004, 2012; Koselleck 2002; Varkøy 2010). Aslında hem Almancada hem de İsveççe ve Danca gibi İskandinav dillerinde bildung ile eğitim kavramlarına karşılık gelen kelimeler birbirinden farklıdır. Örneğin Almancada *erziehung* kelimesi eğitim anlamında kullanılırken *unterricht* kelimesi öğretim anlamında kullanılır. Bu kavramların hiçbiri bildung kavramı kadar geniş bir anlam taşımaz (Alves 2019; Varkøy 2010). Benzer şekilde *bildung* ve eğitim kelimelerinin karşılığı İsveççede sırasıyla *bildning* ve *utbildning* olarak kullanılırken, Dancada ve Norveççede bu karşılıklar sırasıyla *dannelse* ve *utdannelse* olarak kullanılır. Bu kavramlardan *bildung* bu dillerde bir kimsenin bir insan olarak yetişmesi ve bir insan yaşamının tümüne yayılan bir gelişim süreci anlamında kullanılırken, eğitim karşılığı olarak kullanılan kavram bir kimseyi belirli bir alanda ve başlangıcı ile bitişi belirli bir süre diliminde yetiştirmek anlamında kullanılır (Varkøy 2010). Bu nedenle *bildung* ile *erziehung* kavramlarını ayırt ederek bu kavramların farklarını ve sınırlarını ortaya koymak önemli görülür (Horlacher 2004, 2012).

Buradan hareketle, *bildung* kavramı Latince *formatio* ve İngilizce *form* kelimelerine karşılık gelen Almanca *bild* kökeninden gelir (Alves 2019). Buna uygun olarak *bildung* kelimesinin kavramsal bir analizini ortaya koyan Nordenbo'ya (2002) göre *bild* kökü *-ung* ekini aldığı anda, bir yandan *bild* kökünün fiili halinden hareketle bir kimsenin ya da bir şeyin bir biçimlenme sürecini, diğer yandan ise bu kökün isim halinden hareketle böyle bir sürecin sonunda ortaya çıkan biçimi ifade eder (Nordenbo 2002). Bununla beraber *bildung* kavramının çıkış noktasını bireyden aldığı da düşünülürse, en basit haliyle *bildung* kavramı bireyin biçimlenme sürecini ve bu sürecin sonucunu ifade eder.

Bu süreçle ilgili olarak önemli bir unsur, *bildung* ile ifade edilen biçimlenme sürecinin öncelikle bireyin kendi içinde başladığıdır. Bu bakımdan *bildung* öncelikle bireyin iç dünyasında gerçekleşen bir öz biçimlenme sürecidir. Bu süreç ilk olarak bireyin kendini daha iyi tanıması, anlaması ve anlamlandırması yönünde içsel bir gelişim ve ilerlemedir. Bu içsel süreç tamamen bireyin kendi başına

deneyimlediği bir iç yaşantıdır ve bu süreç üzerinde dışsal hiçbir etki ya da yönlendirme olmaması esastır. Başka bir ifadeyle, kişinin kendinde başlayan böyle bir biçimlenme süreci, kişinin kendi iradesi ve çabası üzerine kurulu olmalıdır. Bu bakımdan *bildung* anlayışının bu içsel boyutu kişinin kendi iradesiyle kendini bilme çabasını ifade eder.

Fakat bununla beraber bu öz biçimlenmenin bir de dışsal boyutu vardır. Bireyin biçimlenme sürecini içinde bulunduğu toplumsal gerçeklikten bağımsız olarak tanımlamak pek mümkün değildir. Bu nedenle Kosselleck (2002) tarafından ifade edildiği gibi *bildung* ile ifade edilen biçimlenme ne yalnızca bireysel ne de yalnızca toplumsal bir kavram olarak tanımlanabilir. *Bildung* bireyin içinde bulunduğu ve bir parçası olduğu toplumsal gerçeğin kültürel ve politik işlevleriyle birlikte anlam kazanan bireysel bir biçimlenmeyi ifade eder.

Onsekizinci yüzyılın son dönemlerinde Alman düşünürleri arasında tartışılan en önemli konulardan biri aydınlanmış özgür bireylerden oluşan ideal bir toplum düzenini gerçekleştirmenin eğitimsel yolları üzerinedir (Bruford 1935; Koselleck 2002). Herder, Schiller, Goethe ve Fichte gibi bazı düşünürler *bildung* kavramını aydınlanmış bireyin öz biçimlenme süreci olarak tanımlar (Hotam 2019). Fakat bu öz biçimlenme süreci aydın bireylerden oluşan özgür bir toplumun da biçimlenmesidir. Özellikle ondokuzuncu yüzyılın başlarındaki Alman reform hareketleriyle eğitim alanında önemli adımlar atılmıştır. İlköğretim seviyesinde çocuk merkezli eğitim anlayışını benimseyen okulların yaygınlaşması ve ortaöğretim seviyesinde klasik dönem eğitim anlayışına dayalı jimnazyumların kurulması modern dönemin eğitiminin önemli unsurları olmuştur. Ayrıca, Humbolt'un sorumluluğu altında 1809'da Berlin Üniversitesinin kurulmasıyla bu dönemin karakteristiği olan bir *bildung* anlayışı eğitim sisteminde net bir karşılık bulmuştur. Bu doğrultuda, bu dönemin en önemli özelliklerinden biri toplumun hangi kesiminden olduğu fark etmeksizin tüm çocukların eğitimin tüm aşamalarından geçerek ideal bir insan ve toplum kültürü içinde kendilerini

gerçekleştirmelerine imkan sağlamasıdır. Böylece *bildung* anlayışı özellikle ondokuzuncu yüzyıl boyunca etkili olmuş bir yaşam yorumuna dönüşmüştür (Koselleck 2002).

Wilhelm von Humboldt *bildung* kavramının hem eğitim felsefesinin hem de toplum ve siyaset felsefesinin temel kavramlarından birine dönüşmesinde rol oynamış esas karakterlerden biridir (Hotam 2019). Humboldt özellikle ondokuzuncu yüzyılda bir yaşam yorumu olarak şekillenen *bildung* anlayışının kuramsal dayanaklarını sunan önemli bir düşünürdür. Fakat hem bireysel hem de toplumsal bir biçimlenme süreci üzerinden ulaşılmak istenen ideal bir toplum hedefi *bildung* tartışması açısından son derece önemli bir konudur. Bunun en önemli nedenlerinden biri, özünde bireyin kendi iradesi ve deneyimleriyle gerçekleştirmesi beklenen bireysel bir öz biçimlenme süreci olan *bildung* ile toplumsal bir biçimlenme idealini gerçekleştirme hedefini aynı anda savunulabilmenin oldukça detaylandırılmış bir gerekçelendirmeyi gerekli kılmasıdır.

Bu problemden hareketle Humboldt'un görüşleri çerçevesinde bu çalışma devam eden kısımlarda: (1) İlk olarak hem bireysel hem de toplumsal boyutlarda tanımlanan bir biçimlenme süreci olarak *bildung* kuramını analiz edecektir. (2) Ardından özgürlük problemi ve *bildung* odağında devletin yetki sınırlarının nasıl şekillendiğini ortaya koyacaktır. (3) Devamında çeşitlilik kavramının *bildung* kuramı açısından önemini analiz ederek söz konusu gerekçelendirmeyi detaylandıracaktır. (4) Son olarak hem eğitim felsefesi hem de toplum ve siyaset felsefesi kapsamında bir tartışma ve bazı çıkarımlarla tamamlanacaktır.

### **Bireysel ve Toplumsal Biçimlenme Olarak *Bildung* Kuramı**

#### ***İnsani Çabanın İki Yönü***

Humboldt her türlü aktivitenin merkezine insanı konumlandırır. İnsanın hem düşüncedeki hem de eylemindeki aktiviteleri insanın kendini biçimlendirmesinin

esas kaynaklarını oluşturur. Bu bakımdan Humboldt'un *bildung* kuramında birey, kendi aktiviteleri üzerinden kendini biçimlendiren odak noktasıdır.

Hemen burada insani aktivitelerin iki yönünden söz etmek gerekir. Humboldt'a göre insani çaba iki yönlüdür (Humboldt 1969, 2000; Luth 1998). Buna göre bir yandan insan zihni kendine dönük olarak kavranabilir olmaya çabalarken, diğer yandan insani irade kendi içinde özgür olma çabasındadır. Başka bir ifadeyle insanın düşünsel aktiviteleri kavranabilirliğe, eylemsel aktiviteleri ise özgürlüğe doğru yönelir. Bu nedenle, bu iki yönlü insani çaba içinde bireyin hem iç dünyasındaki hem de dış dünyasındaki her türlü aktivitenin merkezi yine kendisidir. Dolayısıyla, Humboldt'un *bildung* kuramı temellerini bu iki yönlü insani çabadan alarak kendi öz biçimlenmesini gerçekleştiren bir birey anlayışı üzerine kuruludur.

Bireyin dış dünya ile etkileşimi bu bakımdan ayrıca değinilmesi gereken önemli bir bakış açısını ortaya koyar. Buna göre dünya, yalnızca düşünce ve eylem aracılığıyla işlenen bir gerçeklik olmaktan çok insanın kendini gerçekleştirdiği alanın kendisidir. İnsanın kendini gerçekleştirmesinin iki yönlü bir çabanın sonucu olarak ortaya çıktığı dikkate alınırsa, bu durumda dünya insanın ne sadece düşünsel aktiviteleri üzerinden içsel biçimlenmesini ne de sadece eylemsel aktiviteleri üzerinden dış dünyadaki gelişimini ifade eder. Başka bir ifadeyle dünya, insanlık kavramının bireyin kendi kişiliğinde düşünce ve eylem üzerinden biçimlendiği alanın bütüncül bir karşılığıdır. Yani insan için dünya hem içsel hem de dışsal yönü olan bütüncül bir kaplamı ifade eder. Bununla uyumlu olarak, Humboldt dünya kavramını fiziki doğadan daha geniş bir anlamla kullanarak toplum, kültür, tarih, insanlık ve insana dair tüm unsurları da içine alacak bir kapsamda kavramsallaştırır (Luth 1998).

Bu noktada *insanlık kavramının bireyin kendi kişiliğinde biçimlenmesi* ifadesine özellikle vurgu yapmak gerekir. Aslında bu, *bildung* kuramının nihai bir hedefinin ifadesidir. Bu hedefin gerçekleşmesi belirtildiği gibi insanın hem içsel

hem de dışsal aktivitelerinin, yani hem düşüncede hem de eylemde ortaya çıkan aktivitelerinin birbirleriyle etkileşimli sonuçlarının insanda karşılık bulmasına bağlıdır. Bu durum Humboldt'un özellikle üzerinde durduğu ve *bildung* teorisinin önemli bir bileşenini oluşturan temel bir meseleye işaret eder. Bu mesele, içe dönük derin düşünme yaşantısı ile dışa dönük aktif yaşantı arasındaki ilişki problemi olarak ifade edilebilir ve Humboldt'un *bildung* teorisinde asli bir yer tutar.

### ***Bireysel Biçimlenmenin Toplumsal Boyutları***

Humboldt'un (1969, 2000) *bildung* anlayışında toplumsal yaşam ve ilişkiler bireyin ya da insani gelişimin önemli bir yanını oluşturur. Ona göre bireyin sadece formal bir eğitim sürecinden geçmesi, *bildung* ile tanımlanan gelişimi için yeterli değildir, çünkü bir kimse bir yaşam boyunca sürdüreceği gelişiminde çevresel koşullara ve dolayısıyla diğer insanlara ihtiyaç duyar. Bireyin diğer bireylerle kuracağı ilişkiler kişinin kendini biçimlendirmesi bakımından önemli bir işleve sahiptir. Bu nedenle, toplumsallık kavramı *bildung* kuramının önemli bir bileşenidir. Birey diğer insanlarla olan ilişkilerinden kendine dönük gelişimsel sonuçlar çıkarırken, diğer yandan bireylerin oluşturduğu toplum da bir bütün olarak kendini biçimlendirme sürecini gerçekleştirecektir. Dolayısıyla *bildung* kuramı esasen bir öz biçimlenme süreci olarak başlangıcını alsa bile, bu sürecin önemli bir parçası ve nihai hedeflerinden biri insanın bireysel gelişimiyle birlikte toplumsal gelişimin de biçimlenmesidir.

Fakat bununla beraber, Humboldt toplumsal ilişkilerin bir *bildung* anlayışıyla sürdürülebilmesi ve böylece hem bireyin hem de toplumun kendini biçimlendirme sürecini gerçekleştirebilmesi için insanlar arası ilişkilerde gözetilmesi gereken bazı temel nitelikler olması gerektiği görüşündedir. Aksi halde ortaya çıkacak bireysel ve toplumsal sonuçlar *bildung* kuramının ulaşmak isteyeceği gelişimsel sonuçlardan farklı olabilecektir. Bu bakımdan, aşağıdaki üç temel nitelik

Humboldt'un (1969, 2000) insanlar arasındaki ilişkilerin *bildung* kuramı çerçevesinde tanımlanabileceği sınırları ifade eder.

### ***İnsanlar Arasındaki İlişkilerin Üç Temel Niteliği***

İlk olarak, insanlar arasındaki ilişkiler bir yandan diğer bireylerdeki zenginliği fark etmeyi sağlarken, diğer yandan bireyin kendindeki olası ön yargı ve taraflılığın üstesinden gelmesini sağlar. Yani insanlar arasındaki ilişkiler bireylerin iç dünyalarını en samimi şekliyle yansıtmalı ve bireylerin bu anlamdaki zenginlikleri üzerinden karşılıklı bir etkileşim ortaya çıkarmalıdır. Bunun gerçekleşmesinin önemli bir koşulu insanların zengin bir çeşitlilik ortamına sahip olmasıdır, çünkü birey diğer bireylerle ilişkileri de dahil olmak üzere ne kadar çok çeşitli durumu deneyimlese iç dünyasının aktiviteleriyle bütünleştireceği ve kişisel biçimlenmesinin farklı yönlerini tamamlayabileceği o kadar çok olasılığı gerçeğe çevirebilecektir.

Fakat aynı zamanda, ikinci bir nitelik olarak, insanlar arasındaki ilişkiler bireyin bağımsız var oluşunu da korumalıdır. Başka bir ifadeyle, insanlar arasındaki ilişkiler bireyin bağımsız gelişimine olanak tanımalı ve aynı zamanda bir kimsenin gelişiminin başka kimselerce kontrol edilmesine ya da birinin bir başkasına öykünmesi, başkasını taklit etmesi veya başkası gibi olmaya çalışmasına imkân vermemelidir. Yani, insanlar arası ilişkilerden edinilecek sonuçlar hiçbir dışsal etki ya da yönlendirme altında olmamalıdır. Kişinin dış dünyadaki bağımsız deneyimleri, iç dünyasının derin düşünceleriyle bütünleşerek kendi biçimlenmesinin kaynaklarını oluşturmalıdır.

Üçüncü olarak, insanlar arasındaki ilişkiler ideal bir farklılık dengesini korumalıdır. Bu ideal denge durumu şu şekilde açıklanabilir. Bireyler arasındaki farklılık ne kişilerin birbirlerini anlayamayacağı kadar büyük ne de birinin diğerine öykünüp onu taklit etmesine engel olamayacak kadar küçük olmalıdır. Yani böyle bir farklılık dengesi hem kişilerin birbirlerini anlayabilmelerini ve birbirlerindeki

zenginliği fark edebilmelerini hem de bireylerin kendi özgün kişiliklerini biçimlendirebilmelerini sağlamak açısından en uygun aralık olarak görülebilir.

### ***İnsanlar Arası İlişkilerde Özgürlük ve Denge Anlayışı***

Buraya kadar değinilenlerden anlaşıldığı üzere, birey ile bireyin dışındaki dünya arasındaki iletişim ve diğer insanlarla kurulan etkileşim Humboldt'un *bildung* kuramı için olmazsa olmaz görünmektedir. Fakat burada önemli bir noktaya dikkat edilmesi gerekir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin üç temel niteliğinde söz edildiği üzere, bu tür ilişkiler insanların birbirlerini tanıma ve anlamalarına imkân verecek, ama aynı zamanda bağımsız var oluşlarını koruyacak ve ayrıca tüm bunları ideal bir farklılık dengesini gözeterek düzenleyecektir. Bu noktada bu nitelikleri gerçekleştirmenin mümkün olup olmadığını ya da bunun bir ütopya mı olduğunu sorgulamak önemli görünmektedir. Buna cevap vermek için insanlar arası ilişkilerde özgürlük problemine özellikle değinmek gerekir.

Humboldt bireyin toplumsallaşması ya da toplumsal ilişkiler zenginliği içinde kendi gelişimini sürdürmesi üzerine vurgu yaparken, aynı zamanda bireyin özgürlüğü konusuna da özellikle dikkat çekmektedir. Örneğin Humboldt'un tanımladığı birey, etkileşimde bulunduğu diğer insanlara benzemeye çalışma ya da genel eğilime göre kendini biçimlendirme amacıyla değildir. Aksine toplumsal olan ilişkiler bireye kendini tanıtan ve onun kendinden başka insanları anlamasına imkan tanıyan ilişkilerdir. Humboldt'un (1969, 2000) özellikle vurguladığı gibi, birey-toplum ilişkisinde ortaya çıkan etkileşimlerin *bildung* ile kast edilen bir gelişimi sağlayabilmesinin en temel koşulu özgürlüktür.

Bu nedenle insanın biçimlenmesinin toplumsal boyutları ile özgürlük kavramının ilişkisine bakıldığında, tanımlanan niteliklerdeki ilişkilerin ancak özgür bireyler arasında mümkün olabileceği anlaşılmaktadır. Humboldt'a göre özgürlük, biçimlenme sürecinin insanlar arası ilişkiler yoluyla gerçekleşmesinin ön koşuludur. Ona göre özgürlük durumu olmadan biçimlenmenin gerçekleşmesi mümkün olamaz, çünkü ne insanlar birbirlerini oldukları gibi en samimi halleriyle



tanıyabilecek ne de kendi kişiliklerini başkalarının etkilerinden koruyabilecektir. Başka bir ifadeyle, ancak özgürlük durumunda bireyler dış etkenlerin yönlendirmesi altında kalmaksızın kendi yetileri sayesinde iki yönlü çabanın iç ve dış dünya deneyimlerine dair sonuçlarını kişisel biçimlenmeye dönüştürebilirler.

Bu doğrultuda Humboldt, toplumsal ilişkilerin sınırını bir denge anlayışı ile ortaya koyar. Yukarıda da söz edildiği gibi, birey ve diğerleri arasında ortaya çıkan toplumsal ilişkiler ne bireyin özgür gelişimini etkileyecek kadar yoğun ne de hem kendilerini hem de birbirlerini anlayabilmelerini engelleyecek kadar sığ olmalıdır (Humboldt 1969, 2000). Yani toplumsal ilişkiler bireyin özgürlüğünü koruyacak şekilde ve aynı zamanda birbirleriyle etkileşim kurabilecek şekilde bir denge noktasında düzenlenmiş olmalıdır.

### **Devletin Yetki Sınırları ve Özgürlük**

Buradan hareketle, insanlar arası ilişkilerin gerçekleştiği toplumsal düzenin işleyişi de bu özgürlük ortamı anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Eğer bireylerin toplumsal etkileşimleri yoluyla kişisel ve toplumsal biçimlenmelerine dışsal herhangi bir müdahale olursa, bu durumda yukarıda değinilen niteliklerde bir biçimlenme ortaya çıkmayacaktır. Çünkü her türlü dışsal müdahale, bireylerin kişisel bir biçimlenme sürecini deneyimlemesi ve böylece kendini gerçekleştirme yerine tek biçimliliğe neden olacaktır. Bireylerin kendi iradeleriyle ortaya çıkmayan her türlü tercih ve eylem söz edilen özgürlük ortamının aksi örnekleri olacaktır. Böyle bir durumda ortaya çıkacak sonuçlar ise bireylerce anlamlandırılmamış ve bu nedenle kendilerine yabancı olan sonuçlar olacaktır, çünkü ortaya çıkacak sonuçlar tercihleriyle değil dış etkenler nedeniyle içinde kaldıkları durumların sonuçlarıdır. Böyle bir durum bireylerin anlamlı ve özgün biçimlenmelerine, yani kendi olmalarına temel bir engel oluşturacaktır. Yukarıda değinildiği gibi, insan doğasının iki yönlü çabasının merkezinde bireyin kendisi olmalıdır. Bu çaba üzerinden gerçekleşen biçimlenme olan *bildungs*, hem bireysel hem de toplumsal deneyimlerin sonucudur. Fakat bu sonuca ulaşmayı mümkün

kılan sürecin zorunlu bir koşulu özgür bir ortamdır. Dolayısıyla aynı insanlar arasındaki ilişkilerde olması gereken nitelikler gibi, özgürlük de bu bakımdan gerekli olan toplumsal bir niteliktir.

Bu nedenle, Humboldt (1969) toplumsal işleyişi ve insanlar arasındaki ilişkileri sürdüreceği olan siyasal düzenin amaçları ve sınırlarını da *bildungs* kuramıyla ilişkilendirerek açıklar. Bu çerçevede Humboldt birey, toplum ve devlet kavramları arasındaki karşılıklı ilişkiyi yine bireyin ve toplumun buraya kadar söz edildiği gibi bir biçimlenme süreci çerçevesinde tanımlar. Buna göre birey ve bireylerden oluşan toplum doğal, devlet ise yapay bir varlıktır (Humboldt 1969). Devletin var olmasının en temel nedeni, insanlar arasındaki ilişki ve etkileşimi ideal sınırları içerisinde gerçekleştirmeyi sağlamaktır. Yani devlet, yukarıda söz edilen özgürlük ortamını oluşturmak ve sürdürmek üzere işleyen bir yapı olmalıdır. Dolayısıyla Humboldt açısından devletin yetkisinin ve müdahalesinin sınırları, bireyin ve toplumun biçimlenmesinde bir ön koşul olan özgürlük ortamını koruma odağında belirlenmelidir. Bu nedenle, bireylerin kişisel biçimlenme süreçlerine müdahale olacak her türlü eylem bu sınırı aşan bir müdahale olarak tanımlanır (Humboldt 1969).

Humboldt'un devletin yetki sınırlarına dair görüşlerinin gerekçelerinden bir diğeri, hiçbir bireyin kendi özgünlüğü dışındaki bir norm ya da kriter ile değerlendirilemeyeceğidir. Başka bir ifadeyle, tüm insanları tek bir birey ya da özgünlük tanımına indirgemek mümkün değildir. Bununla beraber, herkes için iyi olanın belirlenmesi de mümkün değildir. Bu nedenle devlet insanların inançlarını, değerlerini, değerli buldukları yaşam anlayışlarını ve dolayısıyla kendilerini biçimlendirme süreçlerini belirli bir hedefe yönelik olarak belirleyemez. Bu tür yaptırımlar devletin yetki sınırları içinde değildir. Yani devlet bir kontrol ve yönlendirme ya da biçimlendirme mekanizması olarak işlememelidir. Bunun yerine, insanların kendilerini biçimlendirmelerine ya da gerçekleştirmelerine imkan sağlayacak gelişimsel olanakları sunmalıdır. Dolayısıyla Humboldt'a göre

devletin en temel görevi, her bir bireyin kendi özgün biçimlenmesinin koşullarını sağlamak ve tek biçimliliğe neden olacak engelleri ortadan kaldırmaktır.

Humboldt aslında bu görüşleriyle hem bireyin hem de devletin amaç ve sınırlarını ortaya koyar. Bireyin görevi yalnızca kendi biçimlenmesinin belirleyicisi olmaktır. Buna karşın devletin görevi, bireylerin kendi biçimlenmelerini gerçekleştirebilecekleri koşulları ve imkanları sağlamaktır. Dolayısıyla belirleyici olma durumu bu bakımdan yalnızca bireye atfedilebilecek bir niteliktir. Devlet ise belirleyicilik ile değil, güvence ve temin edicilik gibi kavramlarla nitelendirilebilir. Bireyin belirleyiciliğinin sınırları ise yalnızca kendi özgün biçimlenmesi çerçevesindedir. Aksi halde insanlar arası ilişkilerde söz edilen nitelikler ortaya çıkamaz.

Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde, Humboldt'un *bildung* kuramının aynı zamanda bir tür toplumsal düzen kuramı olarak da şekillendiğini söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle, *bildung* kuramı her türlü siyasal kontrolü birey ve toplumun biçimlenme sürecinin dışında tutmanın da bir kuramıdır (Bauer 2003, Hotam 2019). Devlet özgürlük ortamının ve gelişimsel imkanların sağlayıcısı ve aynı zamanda birey ve toplumun özgün biçimlenmesinin koruyucusu olarak ortaya çıkar.

### **Çeşitlilik Kavramının Önemi**

Buraya kadar şekillenen resimde özgün biçimlenme süreçlerini içsel ve dışsal deneyimleri üzerinden bir özgürlük ortamında gerçekleştiren bireyler, bu biçimlenme süreçlerinde birbirleriyle etkileşim içinde olan ve bu etkileşimlerini birbirlerinin özgünlüğünü ve özgürlüğünü zedelemeyecek şekilde sürdüren bireylerden oluşan bir toplum ve böyle bir toplumun düzenini hem bireyin hem de toplumun özgün biçimlenmesi için gerekli olan özgürlük ortamının koruyucusu ve sağlayıcısı olarak sürdüren bir devlet ortaya çıkmaktadır. Bu resmin Humboldt'un *bildung* kuramını tüm boyutlarıyla yansıtabilmesi için bu unsurlar kadar önemli bir

başka unsura da değinmek gerekir. Aynı böyle bir toplumda ortaya çıkan ve özgün biçimlenmeleriyle o toplum içinde bir çeşitlilik durumu oluşturan bireylerde görüldüğü gibi, kendi özgün biçimlenmeleriyle daha büyük ölçekte bir çeşitlilik durumu oluşturan farklı toplumlar ve bu toplumlar arasındaki ilişkileri de ele almak gerekir. Özellikle, bu durumun *bildung* kuramı çerçevesinde ifade edilecek bir insanlık kavramı odağında nasıl değerlendirilebileceği bu resmi tamamlamak için son derece önemlidir.

Aslında Humboldt ne yalnızca bireysel seviyede ne de yalnızca belirli bir toplum özelinde bir *bildung* ideali kurgular. İnsanlar arası ilişkilerde kişilerin birbirlerini tanımaları ve birbirlerinin zenginliğini fark etmelerinden söz ederken değinildiği gibi, farklı kişiliklerin oluşturduğu bir çeşitlilik ortamı hem bireysel hem de toplumsal açıdan biçimlenmenin önemli bir unsurudur. Benzer şekilde, bireyler arasındaki ilişkilerde farklı kişiliklerin tanınmasının önemi gibi bireylerin oluşturduğu farklı toplumlar arasında da bu tür bir ilişki söz konusudur (Wulf 2003).

Aynı bireyler arasında tanımlanan özgürlük ortamı içinde farklı kişiliklerin biçimlenmesinin mümkün olması ve aynı zamanda bu farklı kişilikler arasında sürdürülen nitelikli ilişkiler yoluyla bir toplumsal biçimlenmenin de oluşması gibi, toplumlar arasında da benzer bir biçimlenme süreci olmalıdır. Yani, farklı karakterler olarak ortaya çıkan toplumların arasındaki ilişkiler de hem birbirlerinin kişiliklerini anlama ve tanıma yönünde sürdürülürken hem de birbirlerinin kişiliklerinin kendi iradeleri doğrultusunda biçimlenmesinin sınırlarını korumalıdır. Bu bakımdan insanlar arasındaki ilişkilerin nitelikleri, toplumlar arasındaki ilişkilerde de aranan nitelikler olarak bir üst derecede yeniden yorumlanabilir.

Bu ilişki boyutu Humboldt açısından bir insanlık idealini ortaya çıkaran süreci tanımlar. Bu nedenle insanlar arasındaki ilişkilerin nitelikleri toplumlar arasındaki ilişkilerde de aranmalıdır. Başka bir ifadeyle, birbirlerini en samimi

haliyle tanımak, birbirlerinin bağımsız var oluşunu korumak ve ideal bir farklılık dengesi korumak toplumlar arasındaki ilişkilerin de nitelikleridir. Böylece farklı kişiliklerin bir birliktelik oluşturmasıyla toplumların biçimlenmesi gibi, farklı kişiliklerden oluşan toplumların oluşturacağı bir birliktelikten de bir insanlık ideali biçimlenecektir.

Fakat burada birkaç noktaya özellikle vurgu yapmak önemlidir. Öncelikle, böyle bir insanlık ideali tek biçimliliğe dayanmaz. Yani tek bir insanlık ideali belirleyerek tüm toplumların bu ideale göre şekillenmesine yönelik bir ideal gerekçelendirilemez. Aynı devletin yetki sınırlarında söz edildiği gibi, toplumları değerlendirmenin de tek kriteri kendi özgünlükleridir. Yani, tüm toplumlar için tek bir iyi kavramı tanımlamak ve böyle bir iyi tanımı doğrultusunda tekbiçimci bir toplum ideali ile tüm toplumları yönlendirme ve biçimlendirme gibi bir amacı gerçekleştirmeye çalışmak, buraya kadar yapılan tüm açıklama ve gerekçelendirmelerle çelişecektir. Örneğin böyle bir durum, devletin yetki sınırlarında ortaya koyulan gerekçelendirmede olduğu gibi sınırları aşan ve toplumların kendi biçimlenme süreçlerini ve bu bakımdan özgürlüklerini ortadan kaldıran bir sonucu ortaya çıkaracaktır.

Bunun yerine, bir toplumu oluşturan bireyler arasındaki çeşitlilik anlayışına uygun olarak, böyle bir insanlık ideali mümkün olan her türlü toplumsal karakterin hep birlikte oluşturacağı ve dolayısıyla bir çeşitlilik anlayışla biçimlenecek bir toplumlar arası yapıyı ortaya koyar. Böyle bir insanlık ideali, kendilerine özgü kişiliklere sahip toplumların bir fark dengesi ve özgürlük ortamı içinde oluşturduğu bir çeşitlilik bütününe ifade eder. Yine bunu gerçekleştirmenin ilk koşulunun, toplumlar arası seviyede de bir özgürlük ortamının oluşturulması ve sürdürülmesi olduğu özellikle vurgulanmalıdır.

Kısaca Humboldt açısından birey, toplum ve insanlık seviyesinde ortaya çıkan çeşitlilik kavramı kişilik, bütünlük ve özgürlük kavramları ile birlikte şunu resmeder: Kendi iradeleriyle iç ve dış dünyalarındaki deneyimleri neticesinde

özgün kişiliklerini biçimlendirmiş özgür bireyler, bu bireylerin bir özgürlük ve fark dengesi ortamında birbirleriyle ilişkileri ve etkileşimleri üzerinden bir kişilik kazanan bir toplum, bu toplumun böyle bir özgürlük ortamında işleyişinin güvencesi ve sağlayıcısı olan devlet, ve bu toplumların benzer bir özgürlük ve fark dengesi ortamında karşılıklı ilişkileri ve etkileşimleri üzerinden bir bütünlük kazanan insanlık ideali. Bu, Humboldt'un *bildung* kuramı çerçevesinde özgürlük ve çeşitliliğe dayanan insanlık anlayışının resmidir. Yukarıda vurgulanan, içe dönük derin düşünme yaşantısı ile dışa dönük aktif yaşantının birlikte bir sonucu olarak *insanlık kavramının bireyin kendi kişiliğinde biçimlenmesi* ifadesinin neden *bildung* kuramının nihai bir hedefini ortaya koyduğu bu resimde açıkça görülmektedir.

### **Tartışma ve Sonuç**

#### ***Özgür Bireylerden Çeşitlilik Üzerine Kurulu Bir İnsanlık İdealine***

Humboldt'un görüşleri hem eğitim felsefesi açısından hem de siyaset felsefesi açısından son derece önemli etkiler bırakmıştır. Bireyin kendini gerçekleştirme sürecini özgürlük problemi üzerine kuran ve *bildung* tartışmalarına özgün bir boyut kazandıran Humboldt, bu görüşlerini siyasi düzenlerin sınırlarına odaklanarak bireyden topluma ve toplumlararası ilişkilere giden bir ölçüde gerekçelendirir. Bu çerçevede kaleme aldığı meşhur eseri *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen (The Limits of State Action – Devlet Faaliyetinin Sınırları)* bu görüşlerini ortaya koyduğu önemli bir eserdir. Bu eser 1792 yılında kaleme alınmış, 1851 yılında yayınlanmıştır. John Stuart Mill'in 1859 yılında yayınlanan *On Liberty (Özgürlük Üzerine)* adlı eseriyle birlikte siyaset felsefesi ve ilişkili alanlarda önemli etkiler bırakmıştır (Burrow 1969; Nordenbo 2002). Humboldt bu eserinde devleti bireyin kendini biçimlendirmesi sürecinde ihtiyaç duyduğu özgürlüğü engellemeyecek ve aksine koruyacak sınırlarda tanımlar, çünkü bireyin ve dolayısıyla toplumun özgün biçimlenmesi dışsal hiçbir yönlendirici müdahalenin olmamasına bağlıdır (Hotam 2019; Humboldt 1969, 2000; Luth 1998; Sorkin 1983).

Humboldt'a göre insanın gelişiminin hedefi, tüm güçlerini bir bütün olarak en yüksek derecede ortaya çıkacak bir biçimlenmeye taşımaktır. Bunu yapmanın yolu tüm güçlerini bir ahenk içinde geliştirmektir. Fakat bunu gerçekleştirebilmenin birincil koşulu özgürlüktür. Humboldt (1969, 2000), özgür bireyin bu yöndeki gelişiminin kılavuzu olarak aklı gösterir. Yani, bireyin özgün gelişiminin ve biçimlenmesinin kavuzu yalnızca kendi aklıdır. Bunun haricinde insanın dışındaki dini kurumlar, siyasi erk ya da benzeri hiçbir otorite insanlığın nihai amacını belirleme ve insanları buna göre biçimlendirme hakkına sahip olamaz. Bu bakımdan Humboldt'un klasik dönemin özgür birey anlayışını ve aydınlanma döneminin siyasi görüşlerini benimseyen bir eğitim ve siyaset anlayışı benimsediği açıkça görülebilir. Bu doğrultuda, Humboldt yaşadığı dönemin baskın entelektüel eğilimlerine uygun olarak, neohümanist görüşlerden etkilenmiş ve bu görüşlere yön veren düşünürler arasındaki yerini almıştır.

Genel bir ifadeyle, neohumanist düşünce hem bireyin hem de topluluğun *bildung* yoluyla içsel bir harmoniye ulaşması yönünde argümanlar geliştirir (Nordenbo 2002). Fakat bu bakımdan birey ile bireyin dışındaki objektif dünya arasında nasıl bir etkileşim kurulacağı önemli bir eğitimsel problem olarak ortaya çıkar. Yukarıda açıklandığı gibi, Humboldt'un insanın iki yönlü eğilimine dair görüşleri ve buna bağlı olarak detaylandığı insanlar arasındaki ilişkiler ve toplumsal biçimlenme açıklamaları bu problemin üstesinden gelir. Böylece neohumanist *bildung* yaklaşımının ne yalnızca bireysel biçimlenmeyi ne de yalnızca toplumsal biçimlenmeyi yeterli bulan görüşleri Humboldt'un açıklamalarında detaylıca kendini gösterir.

Humboldt'un klasiklerin bilgisine özel bir önem vermesinin de bu bakımdan bir yeri vardır, çünkü klasiklerin çalışılması insanlığın bilgisini genişletmek adına önemli bir araçtır (Luth 1998). Bu nedenle Humbolt klasiklerin çalışılmasına eskinin bilgisini ya da bakış açısını incelemekten daha fazla anlam yükler. Onun için klasiklerin çalışılmasında antik dönemin insanlığa bakışını kavramak kadar

günün koşulları içerisindeki insanlığı da anlamak önemlidir. Buradan hareketle klasiklerin çalışılmasının en büyük önemi, insanı içinde bulunduğu mevcut sınırlamalar, zorluklar ve problemlerden kendini kurtaracak olan özgürleştirici bir kavrayışa ulaştırmasıdır. Bu bakımdan yorumlanacak olursa, Humboldt için antik dönemin kültürü ve medeniyeti insanlığın yeniden kurması gereken ideal bir düzen değildir. Klasiklerin okunması ve çalışılmasını, antik dönemi yeniden inşa etmek olarak yorumlamak Humboldt açısından bir yanılgı olacaktır. Çünkü Humboldt klasiklerin çalışılması üzerinden günün problemlerinin nasıl ortadan kaldırılacağına ve insanın özgürleşeceğine dair bir bakış açısı ya da yorum elde etmeye ve buradan hareketle günün koşullarını göz ardı etmeksizin özgür bireylerden oluşan bir toplumsal düzenin nasıl oluşturulabileceğine odaklanıyor (Luth 1998, Pinar 1995). Bu bakımdan Humboldt'un hem eğitim hem de siyaset görüşlerinin antik dönemin kültürü ve özgür birey anlayışı ile ilişkisi özellikle bu problem odağındadır.

Yukarıda söz edildiği gibi, Humboldt her türlü insani eylemin odağına bireyi koyar. Bununla beraber birey kendisi dışındaki dünyadan bağımsız da olamaz. Bu nedenle bireyden hareketle topluma ve toplumlar arası düzeye doğru giden bir gerekçelendirme ortaya çıkar. Bu doğrultuda Humboldt'a göre insani çaba ne yalnızca düşüncede ne de yalnızca eylemdir. Düşünce ve eylem birlikte bir insanı biçimlendirir. İnsan zihninin kendine dönük derin düşünceleri gibi içsel aktiviteler ile insanın dış dünyasını oluşturan çevre ve diğer insanlarla etkileşimleri gibi dışsal aktiviteler birlikte bir bireyin özgün biçimlenmesinin kaynaklarıdır. Bu nedenle Humboldt açısından bir insanın biçimlenmesi aldığı formal eğitimden çok daha fazlasıdır. İnsanın gelişimi ve kendini biçimlendirmesinin en önemli kısmını, bir insanın yaşamı boyunca karşılaşacağı koşullar oluşturur ve bu koşullar içinde bulunan durumlar ve diğer insanlarla etkileşimler bireyi bir yaşam boyu biçimlendirmeye devam eder (Luth 1998).



Bu bireysel biçimlenme süreci bireyden hareketle kendini farklı düzeylerde de gösterebileceği için bir topluluğun, bir toplumun, bir ulusun ya da genel olarak insanlığın biçimlenmesi ile bireyin biçimlenmesi işleyişi bakımından benzerdir (Koselleck 2002). Fakat burada esas olan bu birimleri oluşturan bireylerin biçimlenmeleri sayesinde bunlar gibi farklı düzeylerdeki biçimlenmelerden söz edilebileceğidir.

Son olarak Humboldt'un incelenen görüşlerinde ön plana çıkan bazı kavramlara vurgu yaparak, tüm düzeylerde ortaya çıkması beklenen biçimlenmeler ve bunu mümkün kılacak bir siyasi düzen bağlamında bireyden hareketle çeşitliliğe dayalı bir insanlık idealinin imkanına değinilebilir. Öncelikle insan doğası bir yandan kendine bilinir olmaya diğer yandan ise özgür olamaya eğilimlidir. Bu eğilim insanın dünyasını içsel ve dışsal boyutlarıyla birlikte fiziki doğadan daha geniş bir kavrama taşır. Böylece bireyin kendi biçimlenmesini kendi iradesi üzerinden gerçekleştirebileceği alan bir bütün olarak ortaya çıkar. İnsanın kendine dönük olarak derin düşünceleri ve akıl yürütmeleri gibi içsel deneyimler bireysel biçimlenmenin temelleridir. Fakat bunları anlamlı kılan diğer boyut ise dışsal deneyimlerdir. Bu noktada birey kendisi dışındaki çevre ve diğer insanlarla etkileşime ihtiyaç duyar, çünkü biçimlenme ne yalnızca içsel ne de yalnızca dışsal boyutta ortaya çıkabilir. Bu bakımdan bireyin özgür oluşunu ve böylece kendi iradesi ve akli becerileri üzerinden kendi özgün biçimlendirmesini diğer bireylerle birlikte gerçekleştirebilmesinin gereği olarak insanlar arasındaki ilişkilerin nitelikleri ortaya çıkar. Özgürlük, çeşitlilik ve fark dengesi bu niteliklerin temel kavramlarıdır. Hem bireylerin hem de toplumun biçimlenmesinin tekbiçimliliğe yol açmaması bu niteliklerin gözetilmesine bağlıdır. Bu nedenle toplumların işleyişini bu ilkeler ışığında sürdüreceği olan siyasi düzenlere duyulan ihtiyaç, devletin var olmasının ve sınırlarının gerekçesini oluşturur. Bireylerin ve dolayısıyla toplumun özgün biçimlenmelerinin güvencesi ve sağlayıcısı olan devlet bu nedenle esas olarak özgürlük prensibi üzerinden işleyecek şekilde sınırlandırılır. Böylece hem bireylerin kendilerine özgü biçimlenme süreçleri

bireyler arasında bir çeşitliliği ortaya çıkaracağı gibi, aynı zamanda fark dengesi sayesinde bir bütün olarak özgün bir toplum da şekillenecektir. Dahası, birey ve diğer bireyler arasındaki ilişkiden hareketle varılan toplum anlayışı eğer toplum ve diğer toplumlar arasındaki ilişki seviyesine de aynı nitelikler ve prensiplerle taşınırsa, o halde benzer bir çeşitlilik ve özgürlük esasına dayanan bütüncül bir insanlık ideali de şekillenecektir. Tüm bu süreç ve gerekçelendirmeler birlikte Humboldt'un *bildung* kuramını bir bütün olarak yansıtır. Formal eğitim ve öğretim ise bu kuramın tanımladığı bireyin gelişiminde ona özgürlük, irade, toplum, kültür, eşitlik, çeşitlilik ve benzeri kavramları anlamlandırmasında, çeşitli zihinsel becerileri ve akıl yürütme becerilerini kazanmasında ve insanlar arası iletişim becerileri gibi çeşitli toplumsal becerileri geliştirmesinde yalnızca yaşamının belirli bir dönemine yayılan planlı bir süreç olarak şekillenebilir. *Bildung* kuramı çerçevesinde tanımlanacak olan bir eğitim anlayışı ise bireyin ve toplumun yaşamı boyunca devam eden biçimlenme sürecinin kendisidir.

## A Conceptual Analysis and A Discussion on the Relationship between Individual and Society in Humboldt's Theory of *Bildung*

### *Summary*

**Raşit ÇELİK**

Assoc. Prof. Dr.

Ankara University, Faculty of Educational Sciences, Ankara, TR

ORCID: 0000-0003-1171-3156

rcelik@ankara.edu.tr

### **Introduction**

The concept of *bildung* has important places in various disciplines, including theology, politics, and philosophy. It has also been a central concept within the approaches to the development of a person (Madsen & Aggerholm 2020). Yet, neither the word education nor the word teaching can sufficiently grasp the meaning of *bildung* (Alves 2019; Horlacher 2004, 2012; Klafki 2000; Koselleck 2002; Varkøy 2010; Westbury 2000; Westbury et al. 2000). In fact, *bildung* and the word referring to education are used in different meanings and contexts in German, and the same distinction can also be found in Scandinavian languages such as Danish, Swedish, and Norwegian (Alves 2019; Varkøy 2010).

The concept *bildung* originates from the word *bild* that is translated into Latin as *formation* and into English as *form* (Alves 2019). Accordingly, the word *bild* combined with the suffix -ung means, on the one hand, the process of formation of a person or of a thing and, on the other hand, the form reached at the end of such a process (Nordenbo 2002). Considering a person's development, therefore, the concept *bildung* refers to one's process of formation as well as the form one takes throughout such a process, as one's fulfilment.

This idea of one's formation as defined by the concept of *bildung* primarily starts from within inside the person. In other words, *bildung* refers to the idea of self-formation of a person aiming at knowing the self by experiencing the life within the self without any external influence or direction. However, in addition to this inner dimension of the formation of the self, *bildung* also refers to the formation of the person within the life outside the self. One's formation, in this sense, requires one to fulfill a meaningful life within the society one shares with the others.

Consistent with this idea, throughout the last decades of the eighteenth century, an important discussion among German thinkers centered on how to create an ideal society consisting of enlightened individuals (Bruford 1935; Hotam 2019; Koselleck

2002). Like Herder, Schiller, Goethe, and Fichte, Wilhelm von Humboldt placed a significant emphasis on the idea of *bildung* and made it a central concept of his political and educational ideas. In this regard, this study (1) first analyzes the idea of *bildung* as a two-dimensional process of formation. (2) Then discusses how to justify the limits of the state action regarding the problem of freedom. (3) In what follows, it analyzes the importance of the concept of diversity. (4) Last, it finalizes with an emphasis on some aspects and concepts of Humboldt's theory of *bildung*.

### ***Bildung* as Personal and Societal Formations**

For Humboldt, human striving has two dimensions (Humboldt 1969, 2000; Luth 1998). While human-mind strives to be comprehensible to the oneself, human-will strives to be free and independent in itself. For this reason, the self is the center of all the actions both in one's inner life and societal life. Accordingly, the concept of world refers to both one's inner life and the outer life oneself interacts with other individuals. Human fulfilment, in this sense, requires one to establish a meaningful connection between one's contemplative life and active life.

Regarding one's active life within a society, relations with other individuals play constructive role in one's self formation. Yet, it also plays a similar role in the formation of the society. While all individuals learn from their personal experiences in such an active societal life and make progress toward their own fulfilment, as a result of this progression, the society itself experiences a process of formation in a larger scale as a whole.

However, in order to realize such formative societal relations among the members of a society within an understanding that can be called *bildung*, some essential aspects of human relations need to be carefully followed. In this regard, for Humboldt (1969, 2000), these three aspects are of crucial importance in the realization of personal and societal formation as *bildung*. First, all individuals are to make themselves open to the other at their sincerest version so that everyone can experience the richness of the other and, thus, there will be formative interactions between them. Second, such relations and interactions are to be within the limits that ensure the freedom of one's unique process of self-formation while keeping one away from imitating someone else's such experiences and also from exercising influence over someone else's such experiences. Last, the relations among individuals are to be at an optimum degree of differences between them, meaning that such a degree is neither too wide to make sense of each other, nor too narrow to provide each individual with enough space to become oneself independently.

Humboldt's discussion of personal and societal processes of formation leads to consider another crucial concept, freedom. In his theory of *bildung*, the self is to experience an independent process of self-formation both in its inner contemplative life and outer societal life, which requires a social order that provides its members with freedom and interdependency in an understanding of such a degree mentioned above. Without freedom no one can realize one's self-formation. Yet, without others,

no one can realize a complete self-fulfillment. Therefore, the question is about how to define the limits of the state action that regulate the relations among the members of a society.

### **Freedom and the Limits of State Action**

For Humboldt, the society consisting of individuals is real while the state is an artificial entity (Humboldt 1969) The very reason for the state to exist is to protect the rights and freedom of the members of the society in order for them to realize and live meaningful lives formed by their own contemplative and active experiences as described above. In fact, Humboldt argues for such a limit for state action primarily because he thinks that it is impossible to define all individuals within a single conception of the self while it is also impossible to provide a single conception of the good that can be accepted by all. Accordingly, there is a need to establish a limit for the state to what it should do to contribute to the development and progress of such a real entity consisting of free individuals.

In this sense, the role of the state is to provide the person and society with freedom and no further action is to be taken beyond this aim. While the role of the person is to be the ultimate decisive factor in its own formation process, the role of the state is to be the protector of the freedom of all and provider of resources and opportunities for all to realize their self-formation processes. Thus, it appears to be that being decisive is the self's characteristic while being protective and provider are the state's characteristics.

### **The Concept of Diversity**

Humboldt's theory of *bildung* presents neither solely a personal-level nor a societal-level ideal. Instead, as in the case of individuals learning from each other's personalities and experiences, societies are expected to go through a similar process of formation (Wulf 2003). Yet, again as in the case of individuals of a society, each society are to follow the same three aspects of relations among free beings as described above. In this sense, different societies with their own personalities can interact with each other and contribute to their own processes of formations as unique beings, so that societies like individuals of a single society can act as free and independent beings in a larger society of societies and provide each other with diverse resources and opportunities.

This level of societal relations and interactions enables to form an ideal of humanity in Humboldt's theory of *bildung*. Within this ideal, a concept of diversity is another essential aspect of such relations. As in the limits of state action, it is also impossible to define a single conception of the good for all societies. Accordingly, societies are to provide each other with their own personalities and to further the process of their own formation of unique personalities independently and freely, while acting as members of free community of societies under an ideal of humanity.

## Conclusion

Humboldt's theory of *bildung* provides us with an ideal process of formation originating from the self and finalizing with the humanity. Humboldt's conception of human progress aims at realizing the highest possibility of self-fulfillment both in the personal and societal levels. The first requirement to achieve such an ideal is freedom. Without a free social order, an individual cannot be able to realize its ideal fulfillment. For this reason, the artificial entity of the state is to protect the freedom of all and provide them with necessary resources and opportunities. The same perspective is also to be taken in the inter-societal level. By such free and diverse relations and interactions among societies there can be a realization of human ideal. Yet, to do so, the concepts freedom, diversity, and the degree of differences are to be given careful attention.

Regarding the formation of the self, in addition, education in an understanding of *bildung* appears to be essential in the realization of such an ideal of humanity. As mentioned, human striving has two dimensions, inner and outer. In this regard, while an individual is to develop necessary skills that enable one to experience formatively contemplative process of self-fulfillment, one is also to develop necessary skills to interact with others that enable one to experience formatively active process of self-fulfillment. This requires one to comprehend the importance of the concepts mentioned above and of regulating, as a free and independent being, one's actions, thoughts, and formative experiences within an understanding of *bildung* with all the aspects discussed.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

Alves, A. (2019). The German Tradition of Self-Cultivation (Bildung) and its Historical Meaning. *Educação & Realidade, Porto Alegre*, 44 (2), 1-18. DOI: 10.1590/2175-623683003.

Bauer, W. (2003). Introduction. *Educational Philosophy and Theory*, 35 (2), 133-137.

Bruford, W. H. (1935). *Germany in the Eighteenth Century: The Social Background of the Literary Revival*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burrow, J. W. (1969). Editor's Introduction. *The Limits of State Action* (W. v. Humboldt, vii-xliii). Cambridge: Cambridge University Press.

Horlacher, R. (2004). Bildung – A Construction of a History of Philosophy of Education. *Studies in Philosophy and Education*, 23, 409-426.

Horlacher, R. (2012). What is Bildung? Or: Why Pädagogik cannot Get Away from the Concept of Bildung. *Theories of Bildung and Growth* (ed. P. Siljander, A. Kivelä, A. Sutinen, pp. 135-147). Rotterdam: Sense Publishers.

Hotam, Y. (2019). Bildung: Liberal Education and Its Devout Origins. *Journal of Philosophy of Education*, 53 (4), 619-632.

Klafki, W. (2000). Didaktik Analysis as the Core of Preparation for Instruction. *Teaching as a Reflective Practice: The German Didaktik Tradition* (ed. I. Westbury, S. Hopmann, K. Riquarts, pp. 139-159). Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

Koselleck, R. (2002). *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press.

Luth, C. (1998). On Wilhelm von Humboldt's Theory of Bildung Dedicated to Wolfgang Klafki for His 70th Birthday. *Journal of Curriculum Studies*, 30 (1), 43-59. DOI: 10.1080/002202798183756.

Madsen, K. L. & Aggerholm, K. (2020). Embodying Education – A Bildung Theoretical Approach to Movement Integration. *Nordic Journal of Studies in Educational Policy*, 6 (2), 157-164.

Nordenbo, S. E. 2002. *Bildung* and the thinking of *Bildung*. *Journal of Philosophy of Education*, 36 (3), 341-352.

Pinar, W. F., Reynolds, W. M., Slattery, P. & Taubmann, P. M. (1995). *Understanding Curriculum: An Introduction to the Study of Historical and Contemporary Curriculum Discourses*. New York: Peter Lang.

Sorkin, D. (1983). Wilhelm von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation (*Bildung*), 1791-1810. *Journal of the History of Ideas*, 44 (1), 55-73.

Varkøy, Ø. (2010). The Concept of "Bildung". *Philosophy of Music Education Review*, 18 (1), 85-96.

von Humboldt, W. (2000). Theory of Bildung. *Teaching as a Reflective Practice: The German Didaktik Tradition* (ed. I. Westbury, S. Hopmann, K. Riquarts, 57-62). Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

von Humboldt, W. (1969). *The Limits of State Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Westbury, I. (2000). Teaching as Reflective Practice. *Teaching as a Reflective Practice: The German Didaktik Tradition* (ed. I. Westbury, S. Hopmann, K. Riquarts, pp. 15-39). Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

Westbury, I., Hopmann, S. & Riquarts, K. (2000). *Teaching as a Reflective Practice: The German Didaktik Tradition*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.

Wulf, C. (2003). Perfecting the Individual: Wilhelm von Humboldt's Concept of Anthropology, Bildung and Mimesis. *Educational Philosophy and Theory*, 35 (2), 241-249.





Makale Geliş | Received: 29.09.2021  
Makale Kabul | Accepted: 16.03.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1001973

**Özüm HATİPOĞLU**

Dr. Öğr. Üyesi | Assit. Prof. Dr.  
Işık Üniversitesi, Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Görsel Sanatlar Bölümü, İstanbul, TR  
Işık University, Faculty of Art, Design and Architecture, Department of Visual Arts, İstanbul, TR  
ORCID: 0000-0002-9532-6745  
ozum.hatipoğlu@isikun.edu.tr

## Adorno's Aesthetic Theory: Aesthetic Display of the Empirical Reality

**Abstract:** Theodor Adorno's *Aesthetic Theory* illuminates the basic question of the aesthetic claim to truth. Adorno's text presents key philosophical questions about the nature of aesthetics. Through grounding Adorno's aesthetic theory in Hegelian logic, this article explicates why and how the veracity of a modern artwork dwells in its claim to the truth of its own untruth. What is the relation between aesthetic truth and the objective truth of empirical reality? Can aesthetic truth disclose the truth of empirical reality? By relating negatively to what Adorno calls the empirical reality, modern artworks not only become identical to their nonidentity, but also present that which they are nonidentical with as their formative ground. If the truth of an object is mediated, aesthetic truth must disclose the degree of objectivity found in empirical reality. Consequently, aesthetic truth becomes for-itself a mediated truth, and aesthetic truth comes to reveal the mediatedness of empirical reality.

**Keywords:** Adorno, Aesthetic Theory, Aesthetic Negativity, Mediation, Aesthetic Identification, Aesthetic Pleasure.

### Adorno'nun Estetik Kuramı: Ampirik Gerçekliğin Estetik Görünüşü

**Öz:** Theodor Adorno'nun *Estetik Kuramı* estetik gerçekliğin ne olduğunu incelerken estetiğin doğası hakkında temel felsefi sorular sorar. Bu makale, Adorno'nun estetik kuramını Hegel mantığına dayandırarak modern sanatın gerçekliğinin ne olduğunu araştırmaktadır. Estetik gerçeklik ile ampirik gerçeklik arasındaki ilişki nedir? Estetik hakikat, ampirik gerçekliğin hakikatini gösterebilir mi? Ampirik gerçeklik ile değilleme üzerinden ilişki kurarak modern sanat kendiyile özdeş olmayarak kendine özdeş olur, modern sanatın biçimlendirici temeli bu özdeş olmama durumudur. Sonuç olarak, estetik hakikat kendisi için dolayımlanmış bir hakikat haline gelir ve ampirik gerçekliğin dolayımını ortaya çıkarır.

**Anahtar Kelimeler:** Adorno, Estetik Kuram, Estetik Değilleme, Dolayım, Estetik Özdeşleşme, Estetik Haz.

In *The Science of Logic*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel delineates spirit as a consciousness whose actuality is determined by its self-aware knowledge (1812/2010: 17). Theodor Adorno formulates consciousness as self-awareness in his *Aesthetic Theory* and illuminates the basic question of the aesthetic claim to truth. Adorno's text presents key philosophical questions about the nature of aesthetics. What is the relation between aesthetic truth and the objective truth of empirical reality? Can aesthetic truth disclose the truth of empirical reality? Through grounding Adorno's aesthetic theory in Hegelian logic, this article explicates why and how the veracity of a modern artwork dwells in its claim to the truth of its own untruth.

The truth-claim of artwork rests in its aesthetic claim, which exists inherent to the structure of a work of art. Such creations function as self-enclosed systems structured according to a rationality posited by its aesthetic truth. The basic governing principles of anything structured, its rationality, inhere in the thing's form. This basic principle is known as objective necessity according to Hegel. The nineteenth-century philosopher's logic claims that the objective necessity is a conceptually mediated necessity. Thus, if the truth of an object is mediated, aesthetic truth must disclose the degree of objectivity found in empirical reality. By relating negatively to what Adorno calls the empirical reality, modern artworks not only become identical to their nonidentity, but also present that which they are nonidentical with as their formative ground. Consequently, aesthetic truth becomes for-itself a mediated truth, and aesthetic truth comes to reveal the mediatedness of empirical reality. It is here, following Adorno, where art and philosophy converge: "For contemporary consciousness fixated on the tangible and unmediated, the establishment of this relation [philosophy's] to art obviously poses the greatest difficulties, yet without this relation art's truth content remains inaccessible" (Adorno 1997: 131).

In Hegelian philosophy, objectivity refers to how a concept mediates the principles of an object, thus rendering the objectivity of an object as always signifying more than the object itself. Anything existing “for-itself” envelops the excess within its structure by means of becoming identical to that which makes it nonidentical with itself. The puncticity of the thing is determined by the limits both in and beyond which it is defined. Beyond these limits, there is the other, or everything that the thing is not. However, against common logic, this beyond is immanent to the thing itself, because that which constitutes the essence/ground of the thing is the other. The thing becomes “for-itself” by negating everything that it is not; the thing becomes itself by negating its own negation. This second negation posts the other as the other while the thing declares itself as the other of this other (Hegel 1812/2010: 90). According to Hegel, the thing preserves its self-identity through negatively relating to its determinate existence. Hegelian logic manifests itself explicitly in Adorno’s *Aesthetic Theory*: “Indeed, artworks are only able to become other than thing by becoming a thing... mediation in the strict sense that each and every element in the artwork becomes manifestly its own other”. (86-87) Considering the notion of immanent mediation from this perspective necessitates identifying the process of objectification as the formative, formal principle of something’s becoming. Artworks manifest as self-identical and preserve their self-identity through their inner dialectical movement: “The purity of form....constituting itself, becoming conscious of itself, and divesting itself of the nonidentical: it is a negative relation to the nonidentical” (Adorno 1997: 162). Hegelian method also delineates the formation of a thing in terms of the immanent self-referring negativity. Adorno points out the mediatedness of everything that *is* as follows: “The artwork becomes objective ... by virtue of the subjective mediation of all its elements.” (1812/2010: 168). The failure and subversion of an identificatory or recognition-based interaction with an artwork forms the substructure of aesthetic negativity. All objective and aesthetic truths double as mediated truths, thus the truth content of an artwork exists as a mediated truth:

"The truth content of artworks ... is mediated in itself" (Adorno 1997: 129). A concept becomes objectified by means of this self-referring negativity. This notion of mediatedness denotes the processual becoming of things.

In *Aesthetic Theory*, Adorno explicates that the "artworks are something made" (1997: 179), declaring every artwork to be a construction. A work of art transforms into such an object at the end of its process of formation when its contents and form are posited:

if art opposes the empirical through the element of form - and the mediation of form and content is not to be grasped without their differentiation- the mediation is to be sought in the recognition of aesthetic form as sedimented content. (5).

The construction process of an object reveals the thingness of an artwork rather than being given becomes. Adorno believes the function of art lies in returning us to the constructed mediation of empirical reality: "Artworks are afterimages of empirical life insofar as they help the latter to what is denied them" (4). This movement of empirical experience derives from and is driven by the experiences of identity and identification: "Adorno terms this mode of experience identificatory... identity-oriented quality of nonaesthetic experience" (Menke 1998: 30). An identity-oriented experience of empirical reality finds its roots in the identity of the concept within the object. Concept here neutrally represents objective reality and, consequently, the reality of object exists independent of any conceptual mediation. Non-aesthetic empirical reality denies the understanding that objective truth is a conceptually mediated truth and that every object is an idealized, constructed object. Adorno's idea of reconciliation refers to the overcoming of this socio-historically constituted disintegration of concept and nature. The claim that the objective truth exists as a mediated truth never means that the empirical reality is a purely subjective, conceptual construction. Rather, this claim asserts that the concept determines its own objectivity. A recursion occurs: subjectivity constitutes itself objectively while, at the same time, objectivity constitutes itself subjectively. If the object is a subjectively mediated entity, then

the concept is also an objectively mediated entity. Conceptual thought transcends itself by claiming it is already beyond itself and that its essence is object-ive. When Wellmer indicates that philosophy strives to transcend the concept by means of itself, he suggests philosophy aims to reveal that the concept is already objectively mediated. Adorno focuses on the transcendence of the concept through which rationality involves a mimetic process. It is through this mimetic process that rationality reveals the irrationality inherent to it (Wellmer 1991: 8). This perspective represents a progressive distancing from the object. From this subject-object dichotomy that Adorno mentions about, one can infer that the concept can only transcend itself and touch the object by way of a mimetic process. It is through this mimetic enactment that concepts no longer represent the objective realm but they become incorporated into the objective realm. They become embodied, reintroducing irrationality into the picture. Mimesis here denotes the forms of dialectics of subjectivization and aesthetic semblance (Wellmer 1991: 10).

Adorno defines the relationship between concept and object as a mimetic movement wherein the concept is material and material is conceptual: "In his *Negative Dialectics*, Adorno attempts to characterize this self-transcendence of the concept as a process by which conceptual thought acquires a mimetic quality" (Wellmer 1991: 4). The mimetic relation between concept and object obscures the representative relation between them. The identity of a concept and an object typifies this representative relation. But, when concept and object relate to each other mimetically, the connection between them operates as a sensual, expressive and communicative one. An object determines the concept while being determined by it and vice versa. By means of the conceptually mediated object and the objectively mediated concept, the identity-oriented quality of the relation annihilates itself. Aesthetic experience redeems the empirical reality by reconstituting it as a mediated reality. Foregrounding the role of aesthetic experience in aesthetic negativity means shifting attention from the content of an artwork to the distinction between the aesthetic and the nonaesthetic realities.

Art's autonomy lies in its distinction from what is not art. This distinction between the aesthetic and non-aesthetic reality subverts the identificatory mechanisms between the artwork and the reality it is supposed to imitate. In contrast to any identificatory process that takes place in the process of aesthetic experience, the aesthetic negativity developed in Adorno's theory explicates the notion of aesthetic difference. From this perspective, aesthetic pleasure is aroused by non-identificatory processes (Menke 1998: 16).

Adorno's concept of aesthetic negativity refers to the distinction between the aesthetic and non-aesthetic reality. The non-aesthetic realm denotes the empirical reality, the first world, and the aesthetic realm is the second world, the world of art. Aesthetic autonomy endures in the form of the relational negativity of the aesthetic and the non-aesthetic. Aesthetic reality negates the other, the non-aesthetic empirical reality of an object and constitutes itself as its own: aesthetic reality metamorphoses into non non-aesthetic reality or, following Adorno, "by its difference from empirical reality the artwork necessarily constitutes itself in relation to what it is not, and to what makes it an artwork in the first place" ( 7-8). Through these means of negation, aesthetic reality constitutes itself and posits the aesthetic realm as a world "in-itself." Double negation defines the aesthetic realm as the non non-aesthetic reality, which is what Hegel calls "determinate negation." Through this operation, the aesthetic realm shifts towards a state of being "in-itself" and the empirical reality turns into the ground of the aesthetic world. Adorno, following Hegel, comes to see that aesthetic reality "constitutes itself in relation to what it is not" (Adorno 1997: 7). The non-aesthetic reality thus consists the aesthetic reality's essence and an artwork's truths: "Artworks have no truth without determinate negation; developing this is the task of aesthetics today" (129). An artwork's truth lies within its immanent negativity. Its negative, or empirical, reality, serves as its essence and, as a result, the work's other becomes immanently posited. Therefore, as Adorno states, the constitution of an artwork depends on its "relation to what it is not," and does not occur as identical with

itself, negating that which constitutes itself, and thus remaining in a state of negation. This self-referential loop of negativity moves towards an artwork's being "for-itself" with what it is not identical to: a work of art evolves from its initial identity into its nonidentity. What is the self-identity of art according to Adorno? What does it mean for an artwork to preserve this self-image as the means of its own negation? And finally, how does such erasure correlate with the truth content of an artwork? Aesthetic negativity functions here through aesthetic autonomy. No longer can a work of art be conceptualized as mere imitation or as mimetic relationship between art and non-art. Dialectics of aesthetic semblance brings a new perspective to understanding the self-identity of art. It is precisely within this framework, Wellmer argues, we can explicate the interrelationship between semblance, truth, and reconciliation in Adorno's theory (1991: 10).

An interrogation into what constitutes a work of art will reveal what Adorno means by the self-identity of art: "In its relation to empirical reality art sublimates the latter's governing principle of *sese conservare* as the ideal of the self-identity of its works; as Schoenberg said, one paints a painting, not what it represents" (Adorno 1997: 4). According to Adorno, what defines art is its difference from what is not art, painting's identity, to extend the example, forms around the movement of canceling itself out. Such a self-referential invalidation typifies the formation of a painting. Adorno thus characterizes modern art as works exemplifying the production process or, to put it another way, as works in progress: "new art accents the once hidden element of being something made ... work in progress" (26). Modern art thus illustrates both its own constructedness and the process of its construction: "The concept of construction, which is fundamental to modern art" (24). Modern artwork itself *is* the process of its formation, not the end-product of the process. The interior force of the thingification of an artwork is its self-referring negativity. It is this modern differentiation between the aesthetic and non-aesthetic realms that art sets itself apart from that which is not art. Aesthetic pleasure lies in the capacity of

experiencing pleasure in something that in reality would cause displeasure. Aesthetic pleasure results in the aesthetic negativity inherent in modern artworks (Menke 1998: 11). Following Schoenberg's statement, painting does not represent. Rather, painting depicts its creative generation, preserving its generative identity instead of assuming external meaning; a painting determines and displays itself as in process. Unlike earlier paradigms, modern artworks do not conceal their constructedness behind representation, iconography, or symbolics but instead may be equated with their becoming. A modern painting's reality lies in its being a painting, not in an imitated empirical reality. Since a painting is made and created, it can only preserve its identity by foregrounding something its identity as made and created, not by hiding the reality of its constructedness: "as the obligation to resemble its own objective ideal..aesthetic semblance is truth...mimetic impulse, which is an impulse toward self-likeness" (Adorno 1997: 104). Modern artwork's truth is in its claim to semblance to the process of its formation. Modern artworks hold onto their identity by declaring what they are, that is, by being nothing but an articulation of production, nothing but constructed objects.. An artworks' aesthetic claim to objective truth lies in its reenactment and aesthetic subversion of an empirical reality that insists upon it being more than the methods that birthed it. This aesthetic negation of empirical reality does not add anything what is not already there and merely discloses what already exists in the empirical reality has remained hidden according to conventional logics. Aesthetic reality releases the immanent negativity of the empirical reality. Through emphasizing its composition, an artwork's status is not ready made as an unmediated representational object, or how ordinary consciousness perceives art to be. Something becomes "for-itself" only by means of this immanent, negative dialectical movement. The immediate truth of a thing is always mediated by its manufacture not by its post-production meaning. Modern art redeems its empirical reality by giving it back what belonged to it since its origins, its design.



Mediation may be seen as coming from Adorno's negative dialectical movement of something becoming "for-itself" by which a work of art is not an immediately given, found object imbued with symbolic meaning, but instead conceptually attached to their inherent, already realized fabrication. The dialectical relation between the concept and object of a created work of art suggests that aesthetic reality not only designates objects as conceptually mediated things, but also presents concepts as objectively mediated ideas: "to undergo subjective mediation in its objective constitution" (Adorno 1997: 41- 42). Artworks' detachment of themselves from empirical world and their bringing forth another world remains elusive if not explained through the concept of mediation that lies in aesthetic negativity. It is the dialectical movement in Adorno's notion of aesthetic negativity, the enactment of aesthetic understanding, through which one can define the formation of aesthetic objects. The aesthetic enactment of objects occurs processually. The complex relationship between aesthetic semblance and the negation of this semblance demands new ways of thinking about the notion of negative processuality (Menke 1998: 48). A dynamic negative interplay between concept and object leads to the emergence of an artwork. In Adorno's aesthetics, a concept is objectified, while an object is conceptualized, creating a dialectical movement of becoming. The result of this negative mutual development generates a work's meaning. Within the aesthetic realm, objective mediation may be equated with subjective, conceptual mediation, or, as Adorno states, "subjectivity is itself a piece of objectivity." Therefore, aesthetic derives from a mediated, dialectical truth whereby these two, usually distinct philosophical categories merge and are defined by "the mediatedness of the truth content" (129). Aesthetic truth reveals the objective truth as it *is*: "Art completes knowledge with what is excluded from knowledge and thereby once again impairs its character as knowledge, its univocity" (54). Aesthetic reality corrects empirical reality by subverting its obsession with representative relations between the concept and object. Instead, aesthetic reality dialectically negates the modern subject-object dichotomy: "Art

corrects conceptual knowledge...what conceptual knowledge in vain awaits form the nonpictorial subject-object relation..." (113). Concept and object simultaneously imitate each other and give rise to an idea of their mutual negation.

The standard, modern object-subject dichotomy established an unmediated relation between concept and object whereby concept neutrally signifies an immediately given object. How does the aesthetic reenactment of the nonaesthetic reality subvert the representative relation between the concept and object? How does the aesthetic reality ensure its empirical reality appears in its mediated form? Aesthetic reality reconstructs the nonaesthetic objects as negotiated things that are generated through a creative process: Sensuality as the mimetic reenactment of the processual constitution of the object...is the reenactment of the process of its formation" (Menke 1998: 97-98). It is only from this perspective that one can speak of the reconcillation that becomes sublated through aesthetic negativity. What is thus overlooked in Adorno's theory is this sublation of identificatory and mimetic enactment that takes place during any aesthetic experience. The constructedness inherent in a work of art becomes released through the sublation of any identificatory mechanism underlying the relationship between concepts and objects. This mimetic enactment is first sustained and then negated in aesthetic experience. This shows how negative processuality that takes place during an experience of a work of art is related to the sublation of mimetic identification. It is in this very state of negative processuality that the distinction between art and non-art reveals itself. The negativity of aesthetic experience is directed and oriented only through this form of aesthetic experience (Wellmer 1991: 44). By releasing the negativity inherent to its objects, the aesthetic enactment of the empirical reality gives back its construction. This self-referential, negative dialectic, a force of becoming, is usually obscured in the empirical reality prescribed by standard dialectical relations. Aesthetic experience discloses what Adorno sees as hidden through reconstructing the objective truth of the objects. Such a reality disentangles the unity of meaning ensured by the signifier-signified

relation of the concept-object pair. Concepts are not the mere signifiers of already formed objects, but rather objects establish themselves as objects through a series of actions through which concepts materialize via objectification. Adorno puts forward the self-mediation of matter through form and of form through matter as follows: “form is essential to art, that it mediates content” (142) and “yet it implies the distinction of form from content...Form is constituted...only in that it is different from the nonidentical” (162). Hegel also designates the determinations of matter and form in terms of their self-mediation through each other: “form determines matter, and matter is determined by form...Thus the determination referring each to the other is the self-mediation of each through its own non-being” (1812/2010: 393). Aesthetic experience reveals the self-mediation of concept and object through each other; it discloses their relation as an immanent dialectical process of becoming.

Adorno differentiates the two realms of the aesthetic and nonaesthetic as alternate orders of reality. The relation between these two realms reveals the hidden truth of empirical reality. As a result of this formation, an artwork annihilates itself when its function is over. Modern art not only deconstructs the identity-oriented, dialectical relation between concept and object, but also reconstructs the objective truth of empirical reality, moving beyond subjectivity. The reality of the aesthetic realm becomes the reality of the nonaesthetic one. What Adorno calls an artwork's self-consciousness is its consciousness of its own invention rather than its subjective interpretation. To give back the empirical reality its quality of constructedness, artworks must distinguish aesthetic reality from nonaesthetic reality. Only by means of the estrangement and distancing are artworks able to be distinct from empirical reality and constitute a negative, dialectical relation with it. Through such a relationship, the hidden truth of the nonaesthetic reality *appears*. The negative relationality between these two orders discussed earlier in the paper emphasizes how artworks, by rejecting empirical reality, also negate their own reality and hence are capable of evincing true

consciousness. For the emergence of the true consciousness within the empirical realm to occur, one must acknowledge the aesthetic and the nonaesthetic as distinct but related orders of reality. Adorno claims artworks' self-consciousness encompasses unreality as their essence. Artworks preserve their self-identity by dialectically negating it. Thus claims that "...artworks stand in the most extreme tension to their truth content. Although this truth content...appears nowhere else than in what is made, it negates the made" (131). The self-conscious negativity of artworks therefore functions as their truth content because they differentiate themselves from the empirical reality only by means of negatively relating to their other, the empirical reality, their negated essence. According to Hegel, things become for themselves through their self-referring negativity. Thus, an aesthetic truth cannot be understood without the determinate negation, that is, the negative self-referentiality of the aesthetic realm. The aesthetic truth of a work of art and its relation to the objective truth lies in sublating the identification between art and non-art. The process of dialectical aesthetics lies in conserving the self-referring aesthetic negativity in artworks. Art's distinction from the empirical world is maintained here in order to be transformed in and for itself. Art makes any meaning only through this dialectical movement through which a work of art distinguishes itself from what it is not art. Aesthetic truth lies not in what a work of art is, but rather what it has become during this processual transformation. Negative processuality is thus the key concept to understanding Adorno's notion of aesthetic negation. Aesthetic negation is thus the means to explicate the truth claim of an artwork (Menke 1991: 49).

In the remaining part of the paper, I would like to explore how the truth content of artworks is their self-referring negativity, their spirituality. Artworks' embrace of their unreality, through their self-consciousness, enables them to both differentiate themselves from the empirical reality and to redeem the empirical reality through their negation. This empirical reality may thus be posited as the essence of aesthetic truth and metamorphoses into something altogether new:

“Artworks become appearances – that is, as the appearance of an other – when the accent falls on the unreality of their own reality” (Adorno 1997: 79).

Adorno refers to the modern “art’s emergent self-consciousness,” which means that the modern artworks are conscious of the fact that they are not non-art because they are made and invented. As aforementioned, a work of art’s spirit is its self-consciousness:

In no artwork is the element of spirit something that exists; rather, it is something in a process of development and formation. Thus, as Hegel was the first to perceive, the spirit of artworks is integrated into an overarching process of spiritualization: that of the progress of consciousness. Precisely through its progressive spiritualization, through its division from nature, art wants to revoke this division form which it suffers and which inspires it. (Adorno 1997: 91-92)

Self-consciousness denotes a work of art’s self-identity, the “being-for-itself” of the artworks. An aesthetic object relates to an everyday object negatively and posits something more exists in an aesthetic object, which Adorno refers to as “this artifactual more....[under which] artworks become artworks in the production of this more; they produce their own transcendence” (78). Spirit inheres in this “artifactual more”: “That through which artworks, by becoming appearance, are more than they are: This is their spirit” (86). By means of the spirit, every artwork exceeds its own self-definition and generates a self-consciousness within an “artifactual more.” Such a denotational excess does not transcend the structure of an artwork but rather acts as the immanent logical necessity and rationality of the thing-ness of an artwork, its metaphysical substantiality. The spirit of an artwork lies in its metaphysical physicality and therefore in its objective necessity. Works of art make truth-claims by the virtue of their objective necessity through their logic and rationality. Art’s self-consciousness denotes the awareness that lives as something which has been constructed. An artwork makes a truth-claim by both embracing and negating its own generation and existence. Following Adorno’s negative dialectics again, an artwork becomes real by the virtue of positing itself as unreal, by working against itself. Hence, a work of art becomes identical with what

it is nonidentical with and declares its empirical reality as its other. Such an other is the limit where an artwork ends, but, as Hegel also denotes, something begins where it ends precisely because the other constitutes the artwork as the other of the other. By being the non non-aesthetic reality, by referring to itself negatively, an artwork wills its empirical reality appear in its mediated form: "The spirit of artworks is their immanent mediation....mediation in the strict sense that each and every element in the artwork becomes manifestly its own other" (87).

An artwork's construction is an artifactuality whose essence posits itself as real only by means of its self-negation: "Every artifact works against itself" (106). Artworks assume the form of self-enclosed systems through possessing aesthetic truths that are a language *sui generis*: "The condition for the possibility that art philosophy and art converge is to be sought in the element of universality that art possesses through its specification as language *sui generis*" (131). Aesthetic truth can, then, display the objective truth of empirical reality by disclosing its own truth of becoming "for-itself" through a self-negating process. Art's "language *sui generis*" constantly dis-plays itself as something made. Adorno delineates artwork's spirit by referring to this act of self dis-playing: "Truth content cannot be something made. Every act of making in art is a singular effort to say what the artifact itself is not and what it does not know; precisely this is art's spirit" (131).

## BIBLIOGRAPHY

Adorno, T. (1997). *Aesthetic Theory* (trans. by R. Hullot-Kentor). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Adorno, T. (2003). *Negative Dialectics*. New York: Continuum.

Friedman, G. (1981). *The Political Philosophy of the Frankfurt School*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Hegel, G. W. F. (1812/2010). *The Science of Logic* (trans. by G. Giovanni). Cambridge: Cambridge University Press.

Jay, M. (1996). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research 1923–1950*. Berkeley, California: University of California Press.

Menke, C. (1998). *The Sovereignty of Art: Aesthetic Negativity in Adorno and Derrida* (trans. by N. Solomon). Cambridge: The MIT Press.

Wellmer, A. (1991). *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism* (trans. by D. Midgley). Cambridge: The MIT Press.

Wiggershaus, R. (1995). *The Frankfurt School, Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge, MA: MIT Press.



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

Araştırma Makalesi | Research Article  
Kaygı, 21 (1), 145-182.

Makale Geliş | Received: 22.11.2021  
Makale Kabul | Accepted: 17.02.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1026812

**Eylül Tuğçe ALNİAÇIK ÖZYER**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.

Türk-Alman Üniversitesi, Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İstanbul, TR  
Turkish-German University, Faculty of Cultural and Social Sciences, Department of Sociology, Istanbul, TR  
ORCID: 0000-0001-5938-5636  
eylulalniacik@gmail.com

## Farklı ve Sürekli: Uexküll'ün Umwelt'ine Gezintiler<sup>1</sup>

**Öz:** Son dönemlerde sosyal bilimlerde insandışı varlıklara yönelik ilginin artması ile bu varlıkların nasıl ele alınabileceğine dair önemli soru ve sorunlar öne çıkmaya başlamıştır. İnsanı muhtelif özellikleri ile ayrıcalıklı bir pozisyona yerleştirip, diğer varlıkları insana nispetle değerlendirmek kapsamlı ve derinlemesine analizlerin ihtimalini düşürürken, (var) oluşlar arasındaki farklılıkları da göz ardı eder. Bu bağlamda dikkat çeken öncelikli hususlardan biri insandan farklı olan canlılar dünyasına dair tasavvur ve tefekkürde kopukluklar ve süreksizlikler olmayan bir zemin tesis edebilmektir. Geçtiğimiz on yıllarda (Türkçe yazın da dâhil) karşımıza yeniden çıkmaya başlayan biyolog Jakob von Uexküll'ün canlıları kendi öznel koşulları dolayısıyla yarattıkları anlam, etkileşim ve birliktelik ile değerlendiren çalışmaları söz konusu ihtiyaçlara teorik ve kavramsal çerçevede karşılık verebilir. Bu çalışmada Uexküll'ün *umwelt* (ortam, çevre, çevreleyen dünya) kavramı etrafında şekillendirdiği yaklaşımına, kavramları kullanım biçim ve yerlerine yer verilmiş, daha açıklayıcı olması amacıyla Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin Uexküll'e dair yorum ve temalarına değinilmiştir. Ayrıca Deleuze ve Guattari'nin etolojiyi yeni bir tür etik olarak yorumlamaları, Uexküll'ün etolojiyi mümkün kılan isimlerden biri olarak anılması ile paralel olarak ayrı bir katman daha eklemektedir. Bu bağlamda çalışmanın öncelikli amacı canlıların farklılıklarını gözetenek, bu farkları herhangi bir normatif veçheye büründürmeyen yaklaşım edinebilmektir. Bu sayede insanın diğer canlılar ile birlikteliğine dair yönetsel tutarsızlık veya süreksizliklerin önüne geçilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Uexküll, Umwelt, Deleuze & Guattari, Etik, Etoloji

<sup>1</sup> Bu çalışma Eylül Tuğçe Alniacık'ın "Ekolojik Krizi Etik ve Ontolojik Düzlemde Değerlendirmek" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Anabilim Dalı, danışman Prof. Dr. Ali Akay, Kasım 2020.)

\*Bu metin boyunca İngilizce ve Almanca'dan yapılan çeviriler yazara aittir.



## Different and Continuous: A Stroll through Uexküll's Umwelt

**Abstract:** In social sciences with the recent increase in interest in non-human creatures, important questions and problems have come to the fore about how these creatures can be handled. Placing human beings in a privileged position with their various characteristics and examining other beings in relation to human beings reduces the possibility of comprehensive and in-depth analysis, while ignoring the differences between existences. In this context, one of the primary issues that draws attention is to establish a ground without interruptions and discontinuities in the imagination and contemplation of the living world, which might be different from human beings. The works of biologist Jakob von Uexküll, who have started to appear again in the past decades (including Turkish literature), can respond to these needs in a theoretical and conceptual framework, which examines living things with the meaning, interaction and unity they create through their subjective conditions. In this study, Uexküll's approach that he shaped around the concept of umwelt, the way and place of use of the concepts are included, and Gilles Deleuze and Felix Guattari's comments and contacts on Uexküll are mentioned in order to be more explanatory. In addition, Deleuze and Guattari's interpretation of ethology as a new kind of ethics adds another layer in parallel with Uexküll being mentioned as one of the names that make ethology possible. In this context, the primary aim of the study is to take into account the differences of living things and to adopt an approach that does not take these differences into any normative aspect. In this way, methodological inconsistencies or discontinuities regarding the coexistence of humans with other living things can be avoided.

**Keywords:** Uexküll, Umwelt, Deleuze & Guattari, Ethic, Ethology.

### Giriş

İnsanın, bilişsel kapasite ve süreçleri ondan farklılaşan, anlamlar dünyasını idrak edip dâhil olabilmek için muazzam uğraş gerektiren varlıklara dair tasnif ve tasavvuru, Avrupa merkezli bilimsel düşünce içinde belirli ikilikler etrafında şekillenmiştir. Bu ontolojinin ikili kategorikleşmesi (*özne-nesne, fail-eylem, nesne-olay* vd.) Aristoteles'ten itibaren felsefi geleneğin içinde kök salmış olsa da, Barry Smith'in vurguladığı üzere artık kendini bir kriz olarak gösterir. Smith, muhtelif kombinasyonlar halinde ikilikler olarak konumlandırılan farklar arasından nesne (*objekt*) ve olayı (*ereignis*) öne çıkarır. Nesne basitçe şey, cisim (*dingen, körpern*) iken, olay bir dönüşüm, süreçtir (*veränderung, prozessen*) (Smith, 2004: 31-32). Görüldüğü üzere bu tasarımda nesnenin varlığı en baştan en sona dek özdeş (*identisch*) olarak nitelendirilir. Elbette tam anlamıyla değişimden azade bir nesneden bahsedilemeyeceği için niteliksel değişim, niceliksel biçimde ifade bulmaya çalışır. Tam da bu sebeple bugün çeşitli kriz söylemlerinde karşımıza çıkan

ise niteliksel temsiliyet ve niceliksel mübadele arasında kurulmaya çalışılan imkânsız özdeşliğin hayalidir. Niceliklendirme ile ilgili temel problemlerden biri nesnellik iddiası ile öznel koşulları geri planda bırakması, birbirine indirgenemeyecek birimleri kıyaslama gayretinde yatar (Latour ve Lepinay, 2018). Zira kıyaslama için genel ölçüm biriminin ne olacağı, oldukça önemli etik ve metodolojik bir meseledir.

Modern düşüncenin insanmerkezci yapısı başlı başına böylesine bir kıyas üzerine kuruludur. Bir tarafta şematize edilmiş, dinamik veçhesi statik sınırlara dâhil edilerek her şeyin ölçüsü haline getirilmiş insan yer alır, diğer tarafta ise ondan taşan her şey oldukça yoğun, katmanlı, girift ilişkileri ile bir kenara terk edilmiştir. Fakat modern bilimsel düşünce bütünüyle homojen olmadığı gibi, her dönem kendi içkin koşullarının virtüel nitelikleri ile eleştiriler ve alternatifler içerir (Descola, 2013: 159). Misal olarak bir taraftan Aristoteles, fizik dünyasını gözlemlerine dayandırırken, Sokrates öncesi felsefe dünyasında Pisagor'un ruh göçünden bahsedişine hayvanlar ile ilişkisi üzerinden tanıklık edilebilir (Simondon, 2019). Keza Montaigne, yaşamsal ilkesi içgüdüsel olan, akıldan ve duygulardan azade şekilde resmedilen hayvan tasavvuruna bizzat benzer sembolik becerilere hâsıl oldukları görüşüyle karşı çıkar. Yine Condillac insan ve hayvan arasındaki farkın niteliksel değil derece farkı olduğunu ileri sürerek, hayvanları birer otomattan fazlası olarak resmeder (Descola, 2013: 159). Ne var ki bu örnekler çoğaltılabilir de, insan ve hayvan arasındaki keskin ayırım daha yaygın kabul görür ve önemli zihinsel bir dönemecin çokça referans verilen kökeni olur. Bu zihinsel dönüşümün önemli aktörlerinden biri olan René Descartes'ın özel olarak hayvanları *ruhsuz otomatlar* olarak nitelendirerek insanlardan ayırıştırması mekanik görüşün işleyişine önemli bir kaynaktır. Descartes *Yöntem Üzerine Söylem* (1998) adlı meşhur ve çokça referans verilen çalışmasının beşinci bölümünde ışık-gölge metaforu üzerinden, soruşturmasını ele alır. Ressam, çizeceği nesnenin tüm yüzeylerini, kendi içkinliği içinde hakkıyla tuvale aktaramayacaktır. Fakat ışıkla ilişkisi asli olan yüzeyi diğer yüzeyler arasından seçip öne çıkarabilir, diğer yüzeyleri ise gölgelendirerek, yani

asli yüzeye nispetle bir mevki atfederek kompozisyonunu oluşturabilir. İnsan ise tüm bunların izleyicisi ve belirleyicisi olarak ışık-gölge ilişkisine dâhil edilir. (Descartes, 1998, V. Bölüm). Böylece insan, bu mekanik düzenleme içinde ayrıcalıklı bir pozisyon üstlenerek diğer var oluşların koşuluna dönüşür. Aynı bölümün devamında canlı hayvanların kardiyovasküler sistemleri üzerine yaptığı deneylere dayanarak oluşturduğu çerçevede hayvanları otomattan ayırmak için herhangi bir gerekçe görmez. Hissetme yetilerinin bulunmadığını iddia ettiği hayvanlar üzerine yaptığı deneyler neticesinde vardığı sonuç uyarınca ona göre kalbin işleyişi tıpkı saatin devinimini sağlayan çarklar gibi toplar ve atardamar faaliyetlerinden başka bir şey değildir (a.g.e.: 28).

Buradan hareketle düşünceden yoksun varlıklar karşısında insan türüne özgü addedilen refleksif düşünce yetisi Kartezyen düşüncenin meşhur düalizmini oluşturur. Üzerine çokça tartışmaların ve eleştirilerin getirildiği bu yaklaşımda Tanrı'nın soyutlanması, dünyanın artık makinevari bir biçimde çarklarının dönmesiyle hareket eden bütünlüğe doğru evrilmesi etkili olmuştur. Simyanın kimyaya, astrolojinin astronomiye evrileceği yeni dünyada insan, önceden ahlaki planda sorulan soruları matematiksel sahada sormaya başlar. Antik Yunan'da mükemmellikler âlemi olan astronomi, Galileo tarafından *ay-altı fizik* dünyasıyla bir araya getirilir. Artık dünya çarkları ileride daha da bölümlere ayrılmış disiplinler tarafından ayrıştırılıp incelenecek bir bütünlüğe dönüşmenin eşiğindedir (Descola, 2013: 57-62). Tıpkı insanın "icat" edilmesi gerektiği gibi (Foucault, 2001) doğa da toplumsal ve ideolojik olarak bilimsel gelişmelerin gölgesinde mekanist devrimle iş birliği içinde başka bir düzlemde keşfedilir.

Bu mekanist görüşe, imkânsız nesnellığe, insanın ayrıcalıklı konumuna, kısacası modern bilimsel düşüncenin "anlam"ı yaşamdan çekip çıkararak dönemselleştirmesine doğrudan eleştiriler ve alternatifler sunmaya gayret eden Jakob von Uexküll'ün çalışmaları, diğer canlıları anlamamız için müşterek bir zemin kurmaya

çalışır. Bu zemin natüralist<sup>2</sup> kabuller gereği anlamlar dünyasının, kültürel ve toplumsal alanın dışına atılmış insandışı varlıkların, duyuşsal mekanizmalarını anlayabilmek adına (olabildiği ölçüde) yatay şekilde kurgulanmış teorik bir düzenlemedir. Bu çalışmanın amaç ve kapsamı; Kant felsefesini takip eden ve on yıllar ardından yeniden keşfedilen Uexküll'ün kendi döneminin etkili düşünsel koşullarına, kavramsal teçhizatına karşılık sunduğu teorik ve ampirik modeline yer vermektir. Son yıllarda başta hayvanlar olmak üzere insandışı varlıklara dair tasavvur ve tefekkür için uygun metodolojik yaklaşım arayışında, Uexküll'ün hiyerarşik konumlandırmalardan imtina ederek kurgulamaya çalıştığı bakış açısı ihtiyaçları bir nebze de olsa karşılayabilir. Sadece zihinsel beceri ve kapasiteler açısından değil, duygulanımlar, karşılaşmalar hatta zaman-mekânın farklı şekillerde tezahür edip, farklı gerçeklikler (Uexküll'ün tabiriyle farklı *umweltler*) yaratması başlı başına inceleme konusudur. Kantçı bir biliminsanı olduğunu defaatle vurgulayan Uexküll'ün çalışmalarına Deleuze'ün merceğinden bakmak ise daha açıklayıcı olmanın yanında, yeni bir katman daha ekler. Bu durumun sebebi Deleuze'ün felsefi programına dâhil ettiği düşünürlerle kurmuş olduğu kendine has ilişki biçimidir. Aberto Toscana'nın değindiği üzere Deleuze, metinlerinde (keza Guattari de) yer verdiği figürleri kendi düşüncesinin arabulucuları haline getirir. Bu sayede de oldukça enteresan yönleri açığa çıkar (Toscano, 2012: 435) Bu bağlamda, Toscano'nun Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* çalışmasındaki notunu hatırlatışına kulak vermek mühimdir: “Mevcut anlatılar felsefe tarihi açısından tam anlamıyla yetersizdir, çünkü yalnızca araştırmalarımızın ihtiyaçlarına hizmet etmeye yönelik ele alınmışlardır” (a.g.e.: 436). Bu durumun sebebiyet vereceği açmazların üstesinden gelebilmek için, Toscano'nun sunduğu yaklaşımlardan biri Deleuze'ün

---

<sup>2</sup> Burada “natüralist” kavramsallaştırması Philippe Descola'nın önemli monografi *Doğa ve Kültürün Ötesi*'ne dayanmaktadır. Descola dört farklı tanıma biçimine eşlik eden altı tane ilişki modeline yer verir. Tanıma şemalarında esas örüntü süreklilik ve süreksizlik figürleridir. İçsel ve fiziksel halde takip edilebilecek süreklilikler ve süreksizlikler dünyayla ve başkalarıyla gerçekleşen deneyimlerin güzergâhlarına dair yol göstericilerdir. İçsel süreklilik ile söz konusu olan, varlıkların ruhani, bilişsel, kültürel, toplumsal ortaklıklar paylaşmalarıdır. Fiziksel süreklilik ise fiziki, yani bedensel benzerlik sayesinde tesis edilmektedir. Bu kombinasyonlar etrafında çerçevesini çizmeye çalıştığı natüralizm, fiziksel süreklilik ve içsel süreksizlik hattı üzerine yerleştirilir.

felsefi yol arkadaşlarıyla ortak sorularını açığa çıkarıp, problematik bir saha tesis etmekten geçer. O halde Uexküll ile Deleuze ve Guattari'nin ortaklığının bulunabileceği otonom bir alanı nerede bulabiliriz?

### 1. Kayıp Anlamın İzinde

Uexküll (1864-1944) kendi çağdaşı fizyolog Leon Asher tarafından yaptığı araştırma ve çalışmalarının hâkim bakış açısını değiştirebilme ihtimaliyle biyoloji dünyasının Einstein'ı olarak sunulur (Kull, 2020: 483). Dönemin interdisipliner ve özgürlükçü çalışmaları teşvik etmesiyle meşhur olan Hamburg Üniversitesi bünyesinde (Stjernfelt, 2008: 170) 1926 yılında kurmuş olduğu *Institut für Umweltforschung* (Umwelt Araştırmaları Enstitüsü) deneysel ve teorik çalışmalarına yoğunlaştığı kurum olmuş, başka bir ifadeyle kendi döneminde kabul görmüştür. Fakat Neo-Darwinizm ve niceliksel biyolojinin hâkim yaklaşımlara dönüşmesi ve Uexküll'ün Darwinizm'e olan mesafesinin etkisiyle de gerçekleşen bir unutulmuş döneminin<sup>3</sup> ardından, 1970'li yıllarda yeniden keşfedilişini beklemek gerekmiştir. Son yıllarda ise birçok farklı alan ve ilgiden çalışmalarda Uexküll ve özellikle *umwelt* kavramsallaştırmasıyla daha sık karşılaşmaya başladık.<sup>4</sup> Bu durumda Uexküll'ün bir bilim insanı olmasının yanında önemli bir felsefe okuyucusu ve kavram üreticisi olması etkilidir. Özel olarak iki alanda kendisine fahri kuruculuk vasfının atfedilmesi de söz konusu ilginin artmasında belirleyicidir. İlki Konrad Lorenz'in kendisinden etolojinin kurucusu olarak bahsi (Uexküll, 1998), ikincisi ise Thomas Sebeok'un Uexküll'ü biyosemiyolojiyi mümkün kılan isimlerden biri olarak anması ve *umwelt* öğretisine bu alanda ayrıcalıklı bir yer vermesidir (Augustyn, 2009: 5).

Her şeyden önce bir biyolog olan Uexküll'ün temel dertlerinden biri; biyolojinin ve biyolojiyle bağlantılı şekilde zooloji ve botaniğin görece geç gelişmiş

---

<sup>3</sup> Bu unutulmuşun berisinde *umwelt* kavramsallaştırmasının, öğrencisi Lothar Gottlieb Tirla (Institute of Racial Hygiene at the University of Monaco, 1933) politik amaçlarla kullanılması (Schroer, 2019: 5) da etkili olabilir.

<sup>4</sup> Başlıca eserler ve özel olarak 2001 yılından itibaren Uexküll'e atıfla yapılan çalışmaların kapsamlı derlemesi için ise şuraya bkz. (Kull, 2020).

disiplinler olmasıdır. Belki de bu sebepten dolayı metodolojik olarak fizik ve kimyanın yöntemlerini, doğrudan biyolojiye aktarma eğilimi söz konusu olmuş, fakat bu eğilim, yaşayan organizmaların fizyo-kimyasal mekanizmalara indirgenmesine varmış, mekanizm de temel yöntemsel tercihe dönüşmüş haldedir. Buradaki mekanizmden kasıt ise klasik fiziğin daimi neden-sonuç ağı ve bu zaruri ağın tüm zaman-mekânı kapsayıcıdır (Weiss, 1948: 45). Oysa Uexküll için yaşamın bilimi olan biyoloji, kendi yaratıcı ihtimalini ve öznelliğini barındırmaktadır (1928). Biyolojinin bu bağlamda üstleneceği görevlerden biri fizyoloji aracılığıyla elde ettiği verileri anlamlar dünyasına dâhil etmek, canlıları kendi yaşam ortamlarıyla beraber ele alarak uyum sağlamak için işe koştukları eylem repertuarlarının dökümünü yapabilmektir.

Uexküll'ün aktif üretiminin olduğu dönemde biyoloji alanında özellikle iki önemli figür dikkat çeker (Buchanan, 2008: 9). Bunlardan ilki Darwin ekolünü takip eden, mekanik biyolojinin evrim odaklı yaklaşımı, diğeri Karl von Baer'in embriyoloji alanındaki çalışmalarıdır. Öğrenim gördüğü Dorpat Üniversitesi (şu anki ismiyle Tartu Üniversitesi) Darwin'in evrim teorisinin Kıta Avrupası'na yayılmasında etkili olan figürlerin parçası olduğu bir kurum olsa dahi, Uexküll bu ekole her zaman temkinli ve mesafeli durmuştur. Fakat söz konusu bu mesafe ilk akla gelebileceği gibi evrim düşüncesinin kendisine olmaktan daha çok, Darwin'in evrimin işleyiş mekanizması olarak doğal seleksiyonu uygun görmesine dairdir.<sup>5</sup> Doğal seleksiyon dolayısıyla ilerleyen evrim düşüncesinin açmazı Uexküll'e göre anlamın ve gerçekliğin mekân ve zamanın neden-sonuç ilişkisi içinde çözünmesine sebep olmasıdır. Bunların yanında Uexküll'ün Darwin'e yönelik eleştirileri ise *Teorik Biyoloji* çalışmasının da temel hatlarından biri olan, anlamın fizik biliminden devralınan yaklaşımlar sebebiyle biyoloji içinde muhafaza edilemeyişidir. Onun için

---

<sup>5</sup> *Evrin* terimi Darwin'e mal edilmiş olsa da Darwin'den önce de üzerine tartışılan, belirli çerçevede kullanılan bir kavramdır. Hatta bu sebeple yerleşik kabulleri çağırıştırmamasından ötürü bugün evrim teorisyeni olarak anılan düşünürler çalışmalarının ilk aşamalarında terimi kullanmaktan imtina etmişlerdir. Örneğin Darwin, evrim yerine, *descent with modification*'ı, Lamarck *transfromisme* ifadesini, Haeckel ise *Transmutations-Theorie* veya *Descendenz-Theorie*'yi kullanmıştır Bkz. (Gould, 2003: 19-20)

biyoloji, organizmaları etki-tepki gibi basitleştirebilme hususunda kullanışlı olsalar dahi yaşamın kendisine yönelik idraki kısıtlayan yöntemler yüzünden bütünüyle yalıtılmış sabitlikler oluşturmaya evrilmiş, Darwin de bu yaklaşım ve kabulleri pekiştirir nitelikte tercihlerde bulunmuştur. Zira rastlantı ve hatayı öne çıkararak doğal seleksiyon ile evrimi bir arada kurgulamıştır. Devamında ise genetik aktarımın ve genetik bilginin ön plana çıkarılması, teknik anlamıyla preformatif<sup>6</sup> olmasa da, türün bireysel yaşamını, öznel deneyimini göz ardı ederek, doğal seleksiyonun aşkın bir pozisyona evrilmesine varabilir. Bu kaotik fiziksel dünya için Uexküll şöyle der:

Darwin'den itibaren, sadece inorganik nesnelerin değil, hemcinslerimizin algılanan dünyalarındaki yaşayan şeylerin parçalara bölündüğüne şahit oluyoruz. Algılanan dünyanın çoğunluğunda, hayvanlar ve bitkiler atomların plansızca bir araya gelmelerinden başka bir şey değil artık. Aynı süreç öznenin kendi bedeninin sadece maddenin montajı olmasında da geçerlidir. [Bedenin] tüm dışavurumları fiziksel atomik sürece indirgenmiştir (Uexküll, 1926: 335).

Neden-sonuç ilişkinin metodolojik olarak merkeze yerleştirilmesi organizmanın birçok önemli unsurunun gözden kaçmasına sebep olacaktır. Yine Uexküll'ün Darwin'in analizleriyle ilgili temel derdi, bütünün organizmanın parçalarının bir araya getirilmesine indirgenmiş olmasıdır. Zira bu yaklaşım organizmanın kendisinin, mesela bütün olarak bir hayvanın ne demek olduğunun önemini göz ardı eder. Keza mekanik biyolojik yaklaşım canlının evrimine yönelik aşamalara dair modern episteme ile tutarlı bir çerçeve sunuyor olsa da Haeckel'in dikkat çektiği üzere başlangıca yerleştirilmiş ilkel organizmanın kökenine dair aynı tutarlılığı göstermez ve cansız ile canlı arasında bir uçurum yaratır (Haeckel, 1862). Yine de Uexküll, anti-evrimci bir biyolog değildir (Kull, 1999). Fakat biyolojiyi anlamlar dünyasına dâhil etmeye çalışan, biyosemiyotik alanın kurulmasında

---

<sup>6</sup> Preformatif (öneluşum) kabul uyarınca organizmaların henüz başlangıçtan itibaren gelişiminin tüm sürecinin tamamlanmış olduğu kabulü hâkimdir. Bu minvalde insan embriyonlarında daha önceden gelişmiş halde bulunduğu düşünülen homonculusların açılma sürecini (*evolere* açılmak anlamına gelir) ifade etmek için 1774'te yılında Albrecht von Haller tarafından evrim kavramı kullanılır (Gould, 2003: 20). Uexküll ise ilk olarak kavrama yüklenmiş bu anlam hasebiyle evrime karşı temkinli ve tereddütlüdür.

dolaylı olsa da etkisi bulunan biri için evrimin mekanikleşmesinin neden kusurlu görüleceği de anlaşılabilir.

Uexküll, *Teorik Biyoloji* kitabının giriş kısmında Kant'ı takip ederek hayvanların öznel umwelt'lerinin inşasının, insanlardaki transandantal yapıya benzer olduğunu ifade eder. "Tüm gerçeklik öznel beliridir" dedikten sonra şöyle devam eder:

Biyolojinin görevi, Kant'ın soruşturmalarının neticesinde (1) vücudumuzu-özellikle de duyu organlarımızı ve merkezi sinir sistemimizi göz önünde bulundurmak ve (2) diğer öznelerin (hayvanların) nesnelereyle ilişkisini incelemek üzere iki hatta ilerler. [...] Kant'ın ölümsüz mirası, ilkelerini açığa kavuşturduğu bir organizasyonu zihnimizde [bununla tüm ruhsal (*seele*) ve tinsel (*geist*) güçler kast edilir] keşfetmesidir. Zihnimizde ancak eyleme geçtiğinde açığa çıkan içsel bir plana-uygunluk (*planmäßigkeit*) mevcuttur. Bu sebeple zihin, iş başında izlenimler edinir ve işlenirken incelenmelidir (1926: 3-4).

Kant'ın ardından, gerçekliğin öznel olduğunu kabul ettikten sonra bu gerçekliğin nasıl tesis edildiğini iş başında anlayabilmek için *umwelt* kullanışlı bir teçhizattır. Yukarıda yer verilen ifade de görülebileceği gibi Uexküll için sürecin kendisi önemlidir. Artık dünyadan nesnel bir gerçeklik olarak değil, öznel bir belirir koşulu olarak bahsetmeye başladığımızda, bu belirirlerin tüm organizmalar için ne koşullarda sağlandığına bakmak Uexküll'ün çalışmasının temel dayanaklarından biridir. Belirirler ise süreçlerdir. Nesnelin öznelerle ilişkiselliği içinde değerlendirileceği bu yeni kavramsallaştırmada ise, özne kategorisi sadece insanlara has kalmayacak, paramezyumdan meşe ağacına oldukça çeşitli türler kendi öznel varoluşlarıyla değerlendirilecektir. Tüm bunları kabul edip insan olmayan varlıkların dünyalarına dâhil olurken kendi gerçekliğimizin ön kabul ve varsayımları konusunda imtina etmek dikkat edilecek ilk noktalardan biridir. Donna Haraway'ın dikkat çektiği gibi hayvanlarla ilgili uydurulmuş varsayımlardan kurtulup, onlarla yabancılar olarak karşılaşmayı öğrenebilmek gereklidir (2010).

Kalevi Kull'un, Uexküll'ün uzun bir sessizlik döneminin ardından özellikle 21. yüzyılda yeniden gündeme gelmesi ile ilgili öne sürdüğü temel argümanlardan ilki biyolojik bilginin uğradığı dönüşümdür (2020: 487). Evrimsel yeniliğin genetik



belirlenim ile birlikte faillik kategorisi üzerinden izah edilmeye başlaması, Uexküll'ün organizmaları birer anlam yorumlayıcısı, üreticisi ve taşıyıcısı olarak ele alması ile paralellik gösterir. Ayrıca umwelt kavramsallaştırmasının ekolojik çalışmalara işlevsel şekilde adapte edilebilmesi<sup>7</sup> özneliğin ön plana çıkarılması, son dönemlerde insan-hayvan ilişkisi üzerine çalışmaların artması da Uexküll'ün yeniden keşfedilmesi ve kullanım kapsamının genişlemesinde etkilidir.

## 2. Umwelt Araştırmaları (*Umweltforschung*)

Şimdiye kadar çizilen çerçeveden görülebileceği gibi Uexküll için en basit organizmalar da dâhil canlıların *anlamlı* dünyalarına nüfuz edebilmek asli uğraşlardan biridir. Bu bağlamda Uexküll'ün umwelt etrafında ördüğü kavram setine başvurmak, canlıların anlam dünyalarının, gerçeklik üretimlerinin nasıl mümkün olduğu konusunda yol gösterici olacaktır. İlk kez 1909 yılında *Innenwelt und Umwelt der Tiere*'de sunulan *umwelt* kavramı ilerleyen dönemlerde asli araştırma konusuna evrilecektir. Kavramın Türkçe de dâhil, çeviri tercihleri çeşitlilik gösterir. “Çevreleyen-dünya”, “ortam” gibi çevirilerinin olmasının yanında umwelt olarak bırakılan örnekler de vardır. Fakat doğrudan sadece dışsal bir çevre anlamı taşımadığını vurgulamak önemlidir.<sup>8</sup> Zira Uexküll'ün felsefe içinde yorumlarına çoğunlukla bu kavramda gerçekleştirdiği dönüşüm sayesinde rastlamaktayız.

---

<sup>7</sup> Örnekler için bkz. Tonnessen (2009); Feiten, (2020), Chrulow (2020)

<sup>8</sup> Aslında kavramın kendisine dair açmazlar sadece Türkçe çevirisiyle sınırlı değildir. Bahsedildiği gibi Uexküll'ün düşünsel faaliyetlerinin belki de en önemli ürünlerinden biri kavramları dönüştürmesidir. Bu bağlamda *umwelt* sözcüğü (Goethe'den beri) Almanca içinde “çevre”yle aşağı yukarı aynı anlamlarda kullanılmıştır. Uexküll'le beraber dış dünyayı ifade eden çevre anlamından uzaklaşıp, merkezinde bir canlının yer aldığı, bedensel özelliklerinin önem kazandığı bir anlam edinmeye başlar ve “iç” ve “dış” dünyaların birlikteliği öne çıkar. Bu sebeple Almanca çağdaş biyoloji çalışmaları içinde umwelt kavramı iki ayrı hatta gönderme yapar. Karışıklığı engellemek için Uexküll'ün umweltini “*eigenwelt*” olarak adlandıran yazarlar vardır (bkz. Mildenberger ve Hermann, 2014: 9). Keza İngilizce çevirilerde de farklı tercihlerle karşılaşmaktayız. *Subjective world* (Augustyn, 2009: 2), *surrounding world, environment* (Uexküll, 2010) gibi öneriler bulunmakla beraber umwelt haliyle bırakılan örnekler de mevcuttur.

Kavram, um- (etrafında anlamına gelen bir ilgeç) ve welt (dünya) sözcüklerinden oluşur. Bu haliyle *çevreleyen dünya/ surrounding world* tercihi doğrudan çeviri için uygun görünse de, kavramın canlıların “iç” ve “dış” dünyalarının bir araya gelmesiyle oluştuğunu gizlerken, sanki dış dünyayı daha çok öne çıkarır. Bu sebeple kavramın Uexküll'ün kendi yarattığı kavramsal teçhizatın en önemli unsurlarından biri olduğu ve Uexküll ile birlikte özel, bütünüyle yeni bir anlam edindiği dikkate alınacak olursa, Türkçede de orijinal versiyonda korunması makul görünmektedir.

## 2.1. Kenenin Peşinden

Uexküll'ün çoklu türleri kapsayan keşif gezintilerinde yer verdiği belki de en popüler canlı (onun ifadesiyle) *nahos* bir misafir olan dişi bir kenedir. *Steifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*'ın (1934) (Hayvan ve İnsan Umweltilerinde Gezintiler) başlangıcı çalılık ve ormanlık alanda karşımıza çıkan dişi bir keneye ayrılmıştır. Kör ve sağır olan bu hayvan, kanından besleneceği memeliyi bir dalın ucuna yerleşmiş şekilde bekler. Peşinde olduğu avın ayırt ediciliği ise derilerindeki salgı bezlerinden yayılan bütirik asidin kokusudur. Bu kokuyu aldıktan sonra kene kendini dallardan aşağı bırakır ve şanslıysa bir memelinin üzerine düşer. Ayrım yapabilmesini sağlayan ikinci yetisi ısıya karşı duyarlılığıdır. Eğer beklentisinin aksine soğukkanlı bir canlıyla temas söz konusu olursa beklediği yere geri dönerek bir sonraki hedefe odaklanır. Eğer avında başarılıysa canlının tüyleri arasında kendine bir yer bulup yerleşir ve kanı içmeye başlar. Yeteri kadar şıştikten sonra kendini bırakır, etrafa yumurtalarını saçar ve ölür.

Uexküll kenenin, *makine* olarak nasıl değerlendirilebileceğini sorar (1934). Sadece reflekslere dayalı fizyolojik bir varsayım tüm refleks arkalarının hareket aktarımıyla beraber çalıştığının kabul edilmesini, öznel bir faktöre ihtiyaç olmadığını dile getirir. Fakat buna karşılık söz konusu olan sadece hareket aktarımı değil, uyarım aktarımının beraber işlemedir ve bu uyarım ancak özne tarafından fark edildiğinde gerçekleşir. Şöyle ki eğer kene vücut sıcaklığında bir sıvının içine bırakılırsa, bunu kan gibi algılayıp içecektir. Onun dünyasında tadın bir önemi yoktur. Kenenin üç uyarınlı oldukça sade dünyası Uexküll'ün öznel dünyalardan kastını ifade edebilmesine yardımcı olur. Sıcakkanlı memelilerden gelen sıcaklık ve koku ile derisinin ışığa duyarlılığı dışında tüm dünya kene için ilgisiz hale gelmiştir. Dalda uygun sıcaklıkta bir memeli gelene kadar herhangi bir faaliyete dâhil olmayarak sanki hayatı askıya alabilir. Öyle ki askıya alınmış hayatıyla kene 18 yıl bekleyebilir. Kenenin bu becerisi Uexküll tarafından Kant'la beraber zamanın çevrimsel karakterinin yerini çizgisel niteliğe bırakmasıyla ele alınabilir. Söz konusu

18 yıl kenenin bir anına denktir, yani her anın (*moment*) süresi (*dauer*) canlıdan canlıya değişiklik gösterir (Uexküll, 1934: 9).

## 2.2. Umwelt'te Zaman

Deleuze'e göre Kant'ın zaman ve zamansallıkla ilgili getirdiği yeniliklerden ilki, zamanın antik gelenekteki gibi harekete ve değişime olan bağımlılığına dairdir (Deleuze, 2007: 46). Yunan felsefesindeki yaygın kabul uyarınca zaman hareketin sayısıdır. Bu sayede gezegenlerin hareketleri ve konumlarına göre belirli zamansal birimlerden bahsedilebilir, dünyanın güneş etrafında tamamladığı hareket bir yıla denktir. Belirli periyotları, evreleri, bu sayede takvimi mümkün kılar. Bir bakıma düzenin tesis edilmesini sağlayan zamansal tasvirin sunduğu imkânlardır. Yine, Aristoteles'in zaman ve cisimler (kütle) arasında kurduğu ilişki sayesinde zaman astrolojik bir nitelik kazanır. Ayrıca kozmik hareketin sürerliliği sayesinde zaman ebediyetin imgesi olarak çevrimsel bir karaktere sahip olabilir.

Oysa Kant ile beraber zaman çevrimsel biçiminden çizgisel bir hale evrilmeye başlar (Deleuze, 2007: 47). Kozmik döngülerle tanrı-insan ilişkisini güvence altına alan zamandan düz çizgi haline gelen zaman Deleuze'e göre bir ayırım yaratır. Bu ayırım hem insan ve tanrı arasında bir tür uyum halinde seyreden ilişkinin dinamiğinde, hem de insanın önce ve sonrada bir araya gelemeyen kendindedir (a.g.e.: 53). Başka bir ifadeyle insan zamandaki bir kesiklikdir artık. Deleuze zamandaki bu değişimi daha iyi kavrayabilmek için Kant'ın birinci kritiğinin "*Algı Beklentileri*" bölümünde zamanın (ve mekânın) genişleyebilir büyüklükler olarak değerlendirilmesini vurgular. Genişlemeden kasıt kolayca anlaşılacağı gibi parçaların toplanarak daha büyük bir çoğulluk haline gelmesidir: dakikaların toplamının bir saat etmesi örneğinde olduğu gibi. Ne var ki gerçeklikten bahsettiğimizde gerçekliğin sentezinin aynı zamanda yeğinsel niceliği de (*intensive quantity*) vardır. Yeğinliğine bir nicelikte ise söz konusu olan bir andır. Toplama veya çıkarma işlemlerinin işlevsizleştiği bir aşamadır, değerlerin art arda

gelmesinin önemi kalmamıştır. Bu haliyle zaman artık hesaplanabilecek bir şey olmaktan çıkıp *parametre* haline gelir (Deleuze, 2007: 60).

O halde kenenin 18 yılını bir an olarak düşünebilmemizin koşullarını görebiliriz. Zaman dışarıdaki kozmik niteliklerinden uzaklaşıp içsel bir sınıra, fenomenlerin ve düşüncenin mümkün olmasını sağlayacak bir zemine dönüştüğünde 18 yıl da yılların toplamı olmaktan çıkacaktır. Bir kene için bir belirlenimden diğer belirlenime geçişin ifadesinin süresidir. O halde hayvanlar hakkında hatalı varsayımların belki Agustinus gibi herkesin bildiği ama sorulduğunda cevap veremediği zamanı dâhil edecek ölçüde gözden geçirilmesi gerekmektedir. Uexküll zamanın çevreleyen bir zamandan içeriye taşındığını kenesiyle gösterdikten sonra, kendisine göre umwelt öğretisinin Kant felsefesiyle nihai bağlantısı olan mekân hakkında soruşturmasıyla devam eder.

### 2.3. Umwelt Mekânları

Uexküll için mekân da zaman gibi öznedir. Her canlı algı işaretleri dolayısıyla kendi öznel ilişkiler ağını dâhil olur. Mekân ise bu algı işaretlerinin birbirine eklemlenmesini sağlar (Uexküll, 1934: 11). Umweltsi mekânsal sahada değerlendirmek, belki de en çok karıştırılan bağlama, yani çevreye yönelik uygun bir fikir sunabilir. Uexküll için çevre (*umgebung*) ve umwelt aynı şeyler değildir. Bu farkı ifade edebilmek için Uexküll, işlevsel döngü (*funktionkreis*) adını verdiği bir süreçten bahseder.

Kenenin çevresindeki sonsuz uyarılara varan tüm olup bitenlerden sadece üç uyarın tipini seçebilmesini, bu sayede olabildiğince sade bir ilişkiler ağına dâhil olabilmesinin yolu işlevsel döngü içinde algısal seçimleridir. Uexküll'e göre tüm canlılar algı ve etki olmak üzere iki taraflı bir harekete müdahildir. Bir taraftan dış dünyadan gelen algı işareti ile çevrenin birtakım belirli özelliklerini yorumlar, diğer tarafta seçici bir sürecin ardından gerek gördüğü etki işaretini uygular (Uexküll, 1934: 6). O halde Uexküll için her canlı dış dünyanın her daim süren akışı içinden kendi özgün nitelikleri aracılığıyla birtakım uyarımlar seçer. Burada özel olarak

“seçmek” ifadesini kullanması önemlidir, zira her canlı bahsi geçen özgün özellikleri neticesinde birer öznedir. Özne canlı dış dünyadan gelen uyarılara bir etkide bulunarak yeniden bir uyarı yaratır; böylece Uexküll'ün işlevsel döngü olarak adlandırdığı süreç gerçekleşir. Canlıların ayırık bu döngüleri, mekân içinde ise oldukça değişik biçimlerde birbirleriyle bağlantılar kurar ve organizmaların işlevsel-dünyaları (*funktion-welt*) şekillenir.

Uexküll, işlevsel-dünyanın analizini şu şekilde yapar: bir hayvanı etkileyen uyarıların toplamı kendinde bir dünya oluşturur. İşlevsel döngüyle bağlantı halindeki uyarılar hayvanın hareketleri konusunda kerteriz almasını sağlayacak endikasyonlara dönüşür. Bu endikasyonların toplamı, algı dünyasıdır (*merkwelt*). Buradan hareketle yönerge çıkararak hayvan iç-dünya (*innenwelt*) yaratır (Uexküll, 1926: 126). Hayvan tarafından dış dünyaya yöneltilen eylemler bütünü ise etki dünyasını (*wirkwelt*) meydana getirir.<sup>9</sup>

Hissedilen dünya ve edimsel dünyanın kapsamlı şekilde bir araya gelmesiyle Uexküll'ün *umwelt* dediği bütün açığa çıkar. Tüm işlevsel döngüye iç dünya ve *umwelt*in birlikteliğinden doğar; *umwelt* de algı ve etki dünyalarına kendi içinde ayrışabilir. Bu döngüler, birliktelikler sürecinde hiçbir şey şansa bırakılmaz, her şey plana uygun şekilde hareket etmektedir (Uexküll, 1926: 127). Uexküll'ün bir hayvanı anlayabilmek için her yönüyle ele alınması gerektiğini öne sürdüğü bu döngüye herhangi bir aşamada zarar geldiğinde, hayvanın hayatı da tehlikeye girer.

İşlevsel döngüyü bileşenlerine ayırdığımızda, biyolojik olarak birbirinden tamamen ayrı döngü ve döngü grupları karşımıza çıkar. Bunlardan biri *medyumdur*. Medyumun ilk özelliği bunun hayvanda doğrudan bir uyarı oluşturmamasıdır (Uexküll, 1926: 128). Yani hayvan üzerinde herhangi bir belirti, iz gözlenmez, yokluğunda ise aksaklıklar yaşanabilir. Örneğin suda yaşayan canlılar için su, karada

---

<sup>9</sup> Uexküll, *wirk-*, *merk-* çiftlerinden türetilen oldukça zengin bir terminoloji oluşturmuştur, fakat Türkçe çevirileri henüz bulunmamaktadır. “Uyarıcı bir etkide, eylemde bulunmak” anlamına gelen *wirken* fiil kökü, *wirkraum* (etki mekânı), *wirkpläne* (etki planları), *wirkzeichen* (etki göstergeleri) vb. kullanımlarıyla yer alırken, bunların karşısında “farkına varmak, hissetmek algılamak” manasıyla *merken* fiilinden *merkraum* (algı mekânı), *merkpläne* (algı planları), *merkzeichen* (algı göstergeleri) vb. kullanılmıştır.

yaşayan canlılar için hava birer medyumdur. Fakat suda yaşayan canlı için hava bir uyarana dönüşür, keza akciğer solunumu yapan bir canlı için uzun süre suda kalmak tehlikeli olabilir. Hayvanlar bir engelle karşılaştığıdaysa lokomasyonu sağlayan organları sayesinde bu durumunun üstesinden gelirler. Birçok durumda hayvanları belirli bir *habitat*'a bağlayan mekânsal bir düzenleme söz konusudur. Medyum dışında ayrıca *yemek* ve *düşman* için de işlevsel döngüler vardır; her ikisinde de hayvan birtakım uyarılar alır. Yemek için aldığı uyarılara karşı tatsal veya kimyasal tepkiler düzenlenmesinin ardından uyarı ortadan kalkar. Keza düşmanla karşı karşıya kaldığında da kaçmak veya savaşmak gibi eylem demetinden seçip uyguladığı faaliyetle neticesinde uyarı yeniden ortadan kalkar. Bir diğer işlevsel döngüyse *cinsellik* döngüsüdür. Yemek döngüsüne benzer şekilde işlese de, burada hayvanın kontrolündeki bir eylem setinden bahsedilebilir. Tüm bu döngüler hissedilir dünyada ayrı tecrübe edilir. Hayvanın iç dünyasında kesiştikten sonra eylem dünyasında yeniden birbirlerinden ayrılırlar. Fakat her hayvanda tüm bu döngüler bulunmak zorunda değildir. Uexküll'ün bu hususta başvurduğu örnek sadece yemek döngüsü bulunan omurgasız hayvanlar şubesinden süngerdir (a.g.e.: 132). Keza hayvanlarda bulunan döngüler, kendi öznellik koşulları ile oldukça çeşitlilik gösterir.

Şimdiye kadar bahsi geçen işlevsel döngülerde fark edileceği üzere nesne eksiktir. Oysa dış dünyanın uyarısı olarak öznedeki etki yaratacak sonrasında da bir eylem zincirinin kopmaz bir parçası haline gelecek olan nesnenin konumu döngü için ayrıcalıklıdır. Şeylerin ne ise o oldukları, başka türlü ilişki kurmalarının imkânsız gibi sunulduğu ontolojik önermelere karşılık Uexküll'ün formülü işlevsel döngü aracılığıyla bir nesnenin birçok veçhesi arasından canlının umweltine uygun, onun deneyimini, yarattığı uyarılar dolayısıyla koşullayan bir nesne anlayışıdır. Bütün haldeki bir nesne, ilerleyen bölümlerde daha detaylı ele alınacağı üzere tıpkı özne gibi her ilişki içinde geçici bütünlüklerden oluşur. Defalarca bütünleşecek, defalarca parçalarına ayrılacaktır. Uexküll şöyle der:

Bir böceğin üzerinde gezindiği taş, sadece bir böcek patikasıdır. Ağırlığı ve atomik ağırlığı veya kimyasal değerleri gibi materyal özellikleri bizim için ilgisizdir. Bunlar, sadece taşın formu ve sertliğinin öne çıkan nitelikleriyle ilgilendiğimiz için gözden kaçırabileceğimiz, eşlik eden özellikleridir (1926: 130).

Böcek için, üzerinde gezindiği taşın bir patikaya dönüşmesini sağlayan umweltidir. Başka bir döngünün içinde aynı taş farklı işlevler üstlenecek, muhtelif umweltlerin tesis edilmesinde rol oynayacaktır. Öte yandan Uexküll, umweltten bahsederken sık sık sabun köpüğü metaforuna başvurur. Tüm canlıların etrafı sanki bir sabun köpüğü ile sarılmış gibidir ve dışarıdan gelen uyarıyı filtrelerken, içerideki varlığı da kuşatarak bir “bütünlük” atfeder. Bu noktada hayali sabun köpüğünün canlının umweltinin asli parçalarından biri olduğu dikkat çeker. Algısal işaretlerin neler olacağı bu sayede çevrenin sonsuz unsurunun arasından, başka bir ifadeyle çevreden (*umgebung*) seçimin nasıl yapılacağı sabun köpüğü metaforuyla ifade bulur. Dış dünyadan gelen işaretler, canlının kendi zaman-mekânı dolayısıyla farklılaşır. Bu sebeple hayvanlar diğer canlıların öznel dünyalarını doğrudan bilemez, söz konusu olan öznel dünyaların zihinlerde yeniden inşa edilmesidir. Bu aşamada Uexküll'ün insanmerkezci olmayan bir antropomorfizmi yaklaşım olarak benimsediği şu ifadesinden çıkarılabilir:

Karşı karşıya kaldığımız mesele şudur: Kendi umweltimizde gözlemleyebileceğimiz yabancı (*alien/unfamiliar*) bir özne – bir hayvan – var. Bu umweltin kendi hakiki karakterini bizden aldığını biliyoruz. Yabancı öznenin kendi umweltine yüklediği karakteri asla bilemeyiz. O halde bizim için mümkün olan tek görev şundan ibarettir: Kendi umweltimizin her parçasına dair gözlem ve deney aracılığıyla, hangilerinin bu yabancı umweltte de mevcut olduğunu teyit edebiliriz (Uexküll, 1910: 128).

Sara Asu Schroer, bu tutumun canlılar arası iletişimi imkânsız kıldığı gerekçesiyle eleştiriler aldığı gibi öznelarasılık teorilerinin öncülerinden olduğunu savunanların da bulunduğu değinir (2019). Uexküll için ne kadar basit veya kompleks olduğu fark etmeksizin tüm hayvanlar, öznel zaman ve mekan düzenlemelerine sahip birer öznedir. Bu bağlamda yaşam plana-uygunluk çerçevesinde karşılıklı etkileşimle hâsıl olur. Başka bir ifade ile Uexküll'e göre doğa içinde plana uygunluk nedensellik ilkesinden çok daha temeldir. Bu aşamada

Uexküll bir kez daha Darwin'in hayvanların dâhil oldukları mücadeleleri nedensellik serisi içinde ele alışını eleştirir (Uexküll, 1926: 129).

Plana-uygun bir doğa tasvirinde Uexküll'ün teleolojik yaklaşım konusunda da çok ikna olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda, meselenin *sabun köpüğünün* dolayımıyla nasıl öznellikler kurulduğu görülebilir. Uexküll için bu ilişkinin dinamiği müzikal bir kompozisyonu andırır. Ancak bu analogi üzerinden düşünüldüğünde önemli olan kompozisyonun ne tür bir kompozisyon olduğundan ziyade biraradalık için imkân sağlayıcı koşullarıdır (Buchanan, 2008). Başka bir ifadeyle bu kompozisyonu kimin yazdığı, kompozisyon dışında müzikal notaların kendi başlarına varlığına dair soruşturmakta, Uexküll'ün bu tercihteki motivasyonu bir müzikten bahsedebilmek için en az iki farklı notanın mevcut olması zorunluluğudur. Bu sayede düşüncesinin temelini (kendisi sık sık kullanmayı tercih etse de) özne-nesne ilişkisinden ziyade öznelarası bir veçhe edinmeye başlar.

Uexküll'ün elinden geldiğince sürdürmeye gayret ettiği Kant felsefesinden ayrılık noktalarından biri özne pozisyonunu insanla kısıtlı tutmamasıdır. Uexküll “transandantal özneyi yorumlayıcı bir özneye çevirirken, çevresel deneyimi de tercüme ve yorumlama süreçlerine çevirir” (Tonnessen, 2015: 10). Tek hücrelilerden karmaşık canlılara dek salındığı düzlemde aslında bütünlüklü bir organizmanın içsel dinamiklerinin de etkin pozisyonlar elde etmeye başladığını söz konusu kompozisyon analogileriyle takip etmek mümkündür. Şöyle ki, *Bedetungslehre*'de yer verdiği üzere organizmanın hücresele seviyede aktivitelerinde, hücrelerin de bir ritimle etkileşime geçtiğini şu şekilde ifade eder: “Sinir hücrelerinden oluşan canlı çanların ego-nitelikleri diğerleriyle ritim ve melodiler aracılığıyla iletişime geçerler. Bunlar umweltte yankılanmak üzere üretilen melodi ve ritimlerdir” (Uexküll, 1982: 48).

Mikro seviyede kakofoni olarak görülme ihtimali olan karşılıklı ilişkiler dahi bütünün içinde melodik niteliklere kavuşmaya başlar. Ve bu organik melodiler ile kakofonik olsa da hücresele ritimler bir organizmanın bütünsel yapısında senfonik



şekilde işler (Uexküll, 1982: 51). O halde Uexküll'ün plana-uygunluk olarak bahsettiği bir ilişkiler ağıdır. Bir sonraki evrede organizmanın harmonik ilişkisi başka bir organizmayla karşı karşıya geldiğinde ölçek de değişmiş olur. Başka bir ifadeyle aynı örüntü değişik ölçeklerde canlılar dünyasında vuku bulur. *Senfonik* organizmalar bir düete dâhil olurlar (Uexküll, 2001: 118). Bu düet karınca kolonilerinden insan birlikteliklerine dek çeşitlenen toplumsallık ile kendini açığa serer.

### 3. Duygulanımlara Doğru

Ritimlerden, melodilere, senfonilere böylece organizmalardan söz etmeye başladığımızda, Uexküll'den “Spinozacıdır” diye bahseden Deleuze ve Guattari'nin organizmayı ele alış şekli ontolojiye dair yeni sorular sorma imkânı sağlar. “Bir bedenden nasıl organizma yapılır” sorusu onlara göre ilişkilerin eklemelenmesine yönelik bir problemdir (Deleuze ve Guattari, 2005: 41). Bedenler, tabakalar oluşturan makinesel düzenlenmelere bağlı şekilde oluşur. Bu sebeple bedenler farklı seviyelerde işlemekte olan ilişkileri göz önünde bulunduracak şekilde ele alınmalıdır.

Deleuze ve Guattari'ye göre ilk katmanda gerçekleşen morfogenez ilişki, moleküler seviyede, şansa bağlı şekilde fenomenler yığını içinde gerçekleşir. Çifte eklemelenmeden müteşekkil bu katmanda moleküler haldeki ilişkilerden organların, işlevlerin, düzenlenmelerin görünür hale geldiği molar mekanizmalar oluşmaya başlar. Bir sonraki katman çok sayıda molekülün kimyasal etkileşimle daha büyük düzenlemelere evrildiği aşamadır. Bu iki katmanın farklılaştıkları nokta işlevleri ve doğalarıdır; ilki kimyasal motifler çıkarırken, ikincisi bunları birbirine bağlar (Deleuze ve Guattari, 2005: 42). Keza ilki daha anlık ve geçici karşılaşmalar içerirken, ikincisinde tekrar eden dinamik görünür olmaya başlamıştır. Uexküll'ün diliyle ritimden melodiye bir geçiş söz konusudur ve bu haliyle birbirlerine bağlıdırlar. Son olarak üçüncü bir katmanda birbirinden bağımsız moleküller ikili ilişkiye dâhil olurlar.

Her bir katman kendinden öncekine dair mekanizmaları içermeye devam eder. Bu anlamda moleküler veya molar denmesi nicelik bakımından değil, niteliksel bir ayrımı işaret eder. Deleuze ve Guattari'nin çizmiş olduğu tabloda sistem mükemmel bir uyum içinde değildir. Daha doğru bir ifadeyle sabitlenmiş bir bütünlükten ziyade her an parçalarına ayrılıp, yeniden bağlanan bir ilişkiler bütünü karşımıza çıkar. Moleküler ilişkiler daha *yemel*, heterojen birlikteliği imlerken, molar birliktelikte sınırlar daha belirgin hale getirilmiş, homojenleştirilmiştir. Fakat bu birlikteliğin içinde ritimler aslında hala mevcuttur, sadece dayatılan bir birlik tarafından tam olarak duyulamaz hale gelmiştir. Bir kimliğe veya türe aidiyet oluşturulurken farklılıklar törpülenir ve molar bütünsellikten bahsedilir.

Deleuze ve Guattari'nin ontolojisinde organizma meselesi herhangi bir varlığın aktüelleşmesi hususunda asli temalardan biridir. Bu minvalde sorulan sorular ise organizmanın kendinden menkul, stabil molar varlığından ziyade yaşamın içinden gelir. Bedenin neler yapabildiği, bireyöncesi süreçlerin nasıl eklemlenerek bireye dönüştüğü gibi sorunsallaştırmalar karşımıza çıkar. Deleuze ve Guattari'nin modern bilimi takip ettiği, düşüncelerini bu alanlara temas ederek serimledikleri göz önünde bulundurulduğunda içinde yaşadığımız dünyanın ontolojik temellerine bakarken Uexküll'e rastlamak çok şaşırtıcı değildir. Görece ender sıklıkta karşılaşsak da düşüncelerinde Uexküll'ün etolojiyi mümkün kılan biri olarak resmetmeleri ilgi çekicidir.

Her şeyden önce Deleuze'ün *Spinoza ve Pratik Felsefe*'de (2005) etolojiyi duygulanımların incelenmesi olarak yorumlamasından başlamak işimizi kolaylaştırabilir. Ona göre etoloji şu an çoğunlukla hayvanların davranışlarının bilimi olarak geçse de aslında insan-hayvanını da dâhil edecek ölçüde geniştir ve en basit haliyle bedenlerin tanımlanması, nelere muktedir oldukları, nelere nasıl tepkiler verdiklerinin bilimidir. Bu haliyle de etoloji, ontolojik bir katman edinir.

Şimdiye dek en çok karşımıza çıkan canlılardan biri olduğu için bir kez daha Uexküll'ün kenesine yer vermektense, oldukça canlılık dolu dünyası içinden görme

engelli birine eşlik eden bir rehber köpek üzerinden bedenlerin duygulanımsal değişkenliğine bakılabilir. Uexküll görme engelli biri ile rehber köpeğin umweltlerinin kesişimlerinin dikkat çeken yönlerini şöyle resmeder:

Görme engelli birinin umweltsi epey kısıtlıdır; ayakları ve bastonuyla hissedebildiği ölçüde yolu tanıdıkır. Geçtiği sokak onun için karanlığa gömülüdür. Köpeği ise onu belirli bir yoldan eve götürmek zorundadır. Terbiye edilmesindeki zorluk, onu değil fakat görme engelliği ilgilendiren birtakım algısal işaretlerin köpeğin ortamına dâhil edilmesidir. Bu sebeple köpeğin götüreceği yol, kavis üzerinde kişinin hissedebileceği engeller üzerinden geçmelidir. Özellikle zor olan, mektup kutusu, açık bir pencere gibi köpeğin altından geçip gideceği şeyler için algısal işaret öğretmektir. Ancak özgürce koşan bir köpek tarafından normalde neredeyse fark edilmediği için, görme engelli birini tökezletecek sokaktaki kaldırım taşını da köpeğin umweltsine dâhil etmek zordur (Uexküll, 1934: 65-6).

Aslında Uexküll, bu pasaja canlıların mekânsal düzenlemelerinde aşına oldukları yerleri, hafızalarının yardımıyla kendilerine *tanıdık* hale getirmeleri hususunda yer verirken umwelt ve beden neler yapabildiği meselesini açabilmek için de fırsat sunar. Türe özgü becerilerden ziyade her bedenin kendine has etkilenme ve etkileme kapasitesinin öne çıkarılması duygulanımlardan bahsedebilmek için uygun bir zemindir. Işık ve sayesinde mümkün olan görme eylemi normatif sınırları içinde bir insan bedeni için ayrıcalıklı işaret taşıyıcılarıdır. Fakat bu işaretler görme engelli biri için elbette önemsizdir. O halde görme engelli birinin umweltsinden bahsederken ışık ve görme eylemi işlevsel döngüleriyle tanımlanmayacak, buna karşın o işaretler belki yerdeki kabartılardan, yani dokunma duyusundan aktarılacaktır. Öte yandan köpeğin daha önceden bedeninde dikkat çekici bir uyarı oluşturmamış işaretleri öğrenebilmesi bu sayede kişiye yardım etmesi gerekir ki aslında bununla bedenlerin etkilenme kapasitelerinin değişkenliğine vurgu yapmış olur. Daha önceden ilgisiz olan, kendi özneliği için önem taşımayan nitelikler dikkat çekmeye başlar ve bu sayede köpeğin de işaretler dünyasında değişiklikler baş gösterir. Bu durum oldukça bilindikir. Uexküll'ün analizinin katkısı ise bir hayvan ve bir insan umweltsinin, diğer bir deyişle öznelliklerinin ihtiyaç ve ilişkiler esnasında dönüşebilme kapasitedir. Algılama ve etki etme döngülerinden oluşan bu öznelliklerde bahsettiği ise duygulanımlardır.

O halde duygulanımların incelenmesinden/sayılanmasından müteşekkil bir etolojinin görevlerinden biri yeğinsel niceliklerin gerçeklik yaratımındaki rollerini açığa sermektir. Yeğinsel nicelikler basitçe toplama çıkarma işlemlerine tabi olmadığından duygulanımların miktarı da varlıklar arasında hiyerarşik bir değer taşımaz. Görme engelli birini ışığa karşı herhangi bir tepki geliştirmemesi hiyerarşik bir anlam üstlenemez. Duygulanımlar daha ziyade ordinal seriler içinde yer aldıklarından dizideki sayılar belirleyicilik rolü kazanır.

Deleuze, yeğinliğin belirleyicilik rolünü nasıl üstlendiğini bireyleşme süreciyle ele alır. Uexküll'ü hatırlatacak şekilde şöyle der: “Bireyler sinyal-işaret sistemleridir. Her bireysellik yeğinseldir: dolayısıyla basamaklayıcı, bentleyici ve ileticidir; farkı onu oluşturan yeğinliklerde kendinde kapsar ve olumlar” (2017: 324). Bireyleşmenin yeğinsel olduğunu teslim etmek aynı zamanda bireyöncesi sürecin virtüel ve diferansiyel ilişkilerden meydana geldiği anlamını taşır. Bu sebeple molar belirlenimlerin aksine her zaman kendi içinde tekillikleri barındırır. Yeğinliklerin hesaba katılmadığı bireyleşme analizlerinde farklılaşmayı mümkün kılan koşullar göz ardı edilir. Hâlbuki farklılaşmayı önceleyen yeğın bir bireyleşme alanıdır. Bu noktada Deleuze, bireyleşmeyi farklılaşmanın bir komplikasyonu olarak görme eğilimi konusunda ikazda bulunur (Deleuze, 2017: 326). Nitelikler ve uzamlar, madde ve formlar bireyöncesinde gömülü halde bulunurlar.

Köpeğin eşlik edebilmesini mümkün kılabilmek için daha önceden onun çevresinde bulunsa da umweltine dâhil olmayan uyaranlarla duygulanımsal ilişkiye dâhil olması gerekir. Bu sayede köpeğin bireyleşme (bu örnek aynı zamanda evcilleştirmenin de bir örneğidir) sürecinde mekâna yönelik değişiklik sağlanmış olur. Artık kendi türünden farklılaşarak, başka bir köpeğin etkilenmeyeceği çevresel faktörlerin bedeninde yaratmaya başlayacağı duygulanımlarla, görme engelli birinin umweltini paylaşmaya başlar. Bu sebeple Deleuze ve Guattari “duygulanımlar oluşlardır (*becomings*) diyecektir” (Deleuze ve Guattari, 2005: 256).

“Spinozacı” bir biyoloğu anlayabilmek için, Spinoza'nın beden ile neyi kastettiğine değinmek önemlidir. Onun için beden modern ontoloji içinde sorgusuzca kabul ettiğimiz gibi ruha karşıtlığıyla, ruhun sonsuzluğunu, kendi kısıtlılığı ile hapsedişiyle tarif edilemez. Bu ifadeler baştan uygunsuz fikirlere<sup>10</sup> Beden daha ziyade hareket ve durgunluk ilişkisinin sürerliğidir. Etika'nın 2. bölümünün ilk postulatında şöyle denir: “İnsanın teni (bedeni), her biri çok bileşik olan türlü tabiattan fertten birleşiktir.” (Spinoza, 2011: 95). İçerilen fertler dışarıdan sürekli devam eden uyarılara maruz kalırlar. Başka bir deyişle beden, her daim süren bir etkilenmenin tesiri altındadır, kimi zaman buna karşı reaksiyon gösterir, kimi zamansa tesir eden dış dünya kayda değer bir hareketin sebebi olmaz, bir başkasında ise yıkıma dek süren bir etki kendini görünür kılar. Bedenin ayrı fertlerden oluşan bu birlikteliklerinin her biri kendine has duygulanımlar oluşturur. O halde bedenin ne olduğu sorusu, neye muktedir olduğu, nelerden etkilenebildiği ile beraber ele alınması gereken bir problemdir.

Bedeni bu şekilde kavradığımızda normatif olmayan etiğin alanına yavaş yavaş dâhil olmaya başlarız. Yetkinliğin artması ve azalması arasında salınan bedensel kudret ile beraber değerlendirilecek olan etiğin esas meselesi ahlaki sorumluluk veya ödevlerle değil bizzat duygulanımların tertibatıyla alakalı olacaktır. Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla* kitaplarında şöyle der:

Nelere muktedir olduğunu, başka bir deyişle duygulanımlarının neler olduğunu, nasıl başka duygulanımlarla, başka bedenlerle onları yıkmak veya onlar tarafından yıkılmak, eylemleri ve tutkularını değiş tokuş etmek veya onlarla daha güçlü bir beden bestelemek için bileşime dâhil olup olamadığını bilmediğimiz sürece, bir beden hakkında hiçbir şey bilmiyoruzdur (Deleuze ve Guattari, 2005: 314).

---

<sup>10</sup> Deleuze, Spinoza'nın üç tür fikrine yer verirken birinci tür fikrin (*affectio*) bir bedenin veya cismin diğeri üzerindeki etkisiyle şekillendiğini ifade eder (Deleuze, 2008:19) Bu karşılaşmada taraflardan birinin yalıtık özellikleri belirlenebilir değildir, zira her karşılaşma temas ve iç içelik getirir. Başka bir ifadeyle bedenlerin kendilerinden ziyade değişikliğe uğramış, bir eyleme (temasa) maruz bırakılmış hallerine yönelik bir fikirdir. Fakat bu temasın açığa serdiği nedenlerden ziyade etkiler olduğu için uygunsuz fikirlere.

O halde sayısız parçacığın biraradalığından oluşan beden tanımlanabilmesi için, bedenin kendi parçacıklarının hızlanma ve yavaşlama hareketi gerçekleşirken, başka bedenlerle karşılaşmalarının nedenleri ve neticeleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Fakat bu parçacıkların önceden belirlenmiş, organize olmuş kendilikleri ve görevleri söz konusu değildir. Daha ziyade biçimsel gelişim bu hızlanma ve yavaşlama hareketlerine bağlı şekilde gerçekleşir. Deleuze, *Spinoza ve Biz* metninde bir kez daha Uexküll'ü hatırlatacak şekilde ivme ve yavaşlamanın kompleks ilişkisini müzik üzerinden anlatır (2005: 133). Bireyi oluşturan parçalar ses parçacıklarının hareketi gibi etki ederler, birbirlerinin içine girer, birbirlerini örter veya eklemlenirler. Fakat Deleuze hiçbir zaman sıfırdan başlanamayacağını ekler. Bu ifadeyi Uexküll'ün sabun köpüğüne sarılmış nesnelereyle beraber düşünebiliriz. Köpüğün içinde birçok algısal ve edimsel faaliyetten müteşekkil işlevsel döngüler, sayısız parçacığı biçim veya tözden ziyade etkileme ve etkilenme gücüyle belirler. Karşı karşıya kaldığı, etkileşime geçtiği diğer bedenler de aynı süreçten geçen döngülerden oluşmuştur. Uexküll özne ifadesini kullanmaya devam etse dahi, bedenlerin etkilenme gücünden bahsediyor oluşuyla aslında Spinozacı kiplere gitgide yaklaşmaktadır. Bu sebeple Deleuze aynı metinde Spinoza'dan sonra uygulanma üzerinden hayvan tasviri yapan biyolog olarak ismini anar (2005: 134). Uexküll'ün *puan-kontrpuan* ilişkisi, melodik dizilerle birbirlerine eklemlendikleri, bu süreçte de devamlı değişmelerine rağmen aynı bireyden bahsedebilmemizi tüm Etika projesini kat eden paralellik olarak vurgular.

Aynı metinde Deleuze'ün iki zıt plan kavramsallaştırması, Uexküll'ün plana-uygunluk olarak adlandırdığı süreci anlamaya da olanak tanır. İlk plan tanımı gereği aşkın, yapısal bir örgütlenmeyi imler, özneler ve biçimlerin belirleniminde asli yönlendiricidir ve aşkın olmasıyla asla açık seçik gözlenemez, sadece izlerinden yaklaşık bir varsayım türetilebilir. Buna karşın *içkinlik planı* addettiği düzeyde, gelişimden ziyade bileşime gönderme yapar. Biçimlenmemiş maddenin duygulanımsal hareketinin planıdır. Aşkın değildir. Bu şekilde dinamik karşılaşmaların, hızlanma ve durağanlıkların imkânı olan içkinlik planı, Uexküll'ün

devamlı olarak mücadele etmeyi sürdürdüğü mekanik yaklaşımın karşısına yerleştirdiği her bir varlığın duygulanma kapasitelerine yaklaşır (Deleuze, 2005).

#### **4. Etik Bir Proje Olarak Etoloji**

O halde beden neliğine yönelik soruşturmada ilişkiselliği ikincil bir pozisyon yerine kurucu olarak kurgulamak, bedenin duygulanışlarının da doğrudan etiğin meselesi olduğunu teslim etmek anlamına gelecektir. Bedenlerimize etki eden veya bizim etkide bulunduğumuz başka bedenlerle ilişkimiz, iki kapalı bütünün sadece optik sınırlarındaki sürtüşmeden değil, bu bütünlüleri oluşturan çok sayıda parçanın eklemlenmesinden meydana gelir. Bu sebeple her etkileşim anında bedeni oluşturan parçaların ilişkiselliği ile bütünün aynı kalmasına rağmen değiştiğini söylemek paradoksal değildir.

Bedeni bu şekilde kavramak, etiğin ilgi alanını da ödev veya haklardan kurtarıp karşılaşmaların sahasına taşır. Artık yerine getirilmesi gereken buyruklardan ziyade, bu buyrukların bir bütünü varsaydığının gözler önüne serilmesiyle, bedensel etkilenişlerde aktif bir rolü üstlenmek önem arz eder. Kötü bir karşılaşma, duygulanış bedensel gücü azaltırken, bunun aksine uygun bir karşılaşma bedeni neşeye sevk ederek muktedirliğini artırır. O halde bedeni uygunsuz karşılaşmalarla kedere yöneltecek şeyler yerine, iyi karşılaşmalar konusunda fikirler geliştirip varoluş gücünü artırması Spinozacı etiğin önceliğidir (Deleuze, 2008: 29).

Bedenlerin, kudreti nazarında değerlendirilmesi yani duygulanımlarının öneminin teslim edilmesi etolojinin sunacağı imkândır. Burada kudretten kastın ne olduğunu vurgulamak mühimdir. Nietzsche'de de karşımıza çıkan kudret, bir şeyi tahakküm altına alma gücü değildir. Zira kudret, karşımızdakinin gücünü azaltmak pahasına niceliksel olarak arttırabileceğimiz bir değer değildir, dahası kudret istenen bir şeyden ziyade varlıkta mevcut olandır, onun sayesinde bir şeyler istenebilir hale gelir. Bu sebeple iktidarla kudretin birbirine karıştırılmaması gerekir. Bu noktada Deleuze'ün "şeyleri değerlendirmek için duygulanımı" öne

çıkarması anlamlıdır (Deleuze, 2008: 100). Şeyler artık niteliksel olarak değil yeğlilikleriyle değerlendirilmeye başlanır:

Kısacası: Eğer Spinozacıysak bir şeyi ne biçimiyle, ne organları ve işlevleriyle, ne de töz ya da özne olarak asla tanımlamayacağız. Onu, Ortaçağ'a ya da coğrafyaya ait terimleri ödünç alarak, *enlem ve boylamları* ile tanımlayacağız. Bir cisim herhangi bir şey olabilir, bir hayvan olabilir, sessel bir cisim olabilir, bir ruh ya da fikir olabilir, dilbilimsel bir gövde, toplumsal bir gövde, bir birliktelik olabilir. [...] Enlemlerin ve boylamların toplamı, hep değişen, bireyler ve topluluklar tarafından elden geçirilmeyi, birleştirilmeyi, yeniden birleştirilmeyi bir an olsun elden bırakmayan Doğayı, içkin ya da tutarlılık planını kurar (Deleuze, 2005: 137-8).

Bu pasaj uzamlı parçaların düzenlenişi olan kiplerin plastisitesi sayesinde mümkün olmuştur. Böylesine bir modifikasyon sadece duygulanımların değişiminde değil öze dair de yeni bir bakış açısı gerektirir. Ahlaki kabulün dayattığı öz fikrinde belirli bir varlık biçiminin öne çıkarılması ve buyruklar altında sunulması söz konusuysa Spinozacı özde böylesine statik bir bütünlük ortadan kalkacaktır. Artık insan da özü gereği akıl sahibi bir hayvan değil, neler yapabildiğine göre ele alınmaya başlanır (Deleuze, 2008: 116). Bu etik faaliyetin unsurları kudretleri bakımında değerlendirilirken artık öz varlığın bir kipi haline gelir. Bu haliyle etoloji de etik de ontolojik bir meseleye evrilmiştir.

## 5. Oluşların Ahengi

Şimdiye dek çerçevesi çizilmeye çalışılan etolojinin klasik anlamıyla davranışlarla ilgili olmadığı görülebilir. Söz konusu olan daha ziyade düzenlemelerdir. Birçok farklı katmanda, muhtelif canlı, cansız varlıklar arasında ilişkilerin oluşturduğu yeni bedenler, alışımlar ve hükümlerdir.<sup>11</sup> Düzenlemeler ile davranışın sınırları içinde sabitlenmiş karakteri yerine, heterojenliği her zaman bünyesinde ihtiva eden varlığın doğal veya kültürel unsurların dinamik ilişkisi karakterize edilebilir. Burayı daha detaylı açabilmek için Deleuze ve Guattari'nin *oluş* kavramına başvurmak yardımcı olur.

---

<sup>11</sup> Alışım ve hüküm iki farklı toplumsal düzenlemeyi işaret eder. İlki pratik, tanınmış beden karışımlarını ifade ederken, ikincisi kolektif dönüşümleri, sözceleri içerir. Bkz. (Deleuze, 2009: 183-4)



“Tüm oluşlar molekülerdir” (Deleuze ve Guattari, 2005: 272). Burada bir taklit, temsiliyet veya ikameden bahsedilmediği özellikle vurgulanır. Formel ilişkilerin, homojenleşmiş bütünlerin, organize haldeki organların birbirleriyle işlevsellik dolayımı ilişkisi oluş değildir. Aksine, oluş sınırların bulanıklaştığı, birinin nerde başlayıp nerde bittiğinin kolayca teslim edilemeyeceği yakınlık bölgesinde (*zone of proximity*) gerçekleşir. Bu sebeple bu *ayrtdilemez* bölge kimseye ait değildir; birbirine yakın veya uzak puanların hiçbirine atfedilemez bölgesidir. Başka bir deyişle varlıkların molar kiplerinden uzaklaştıkları kaçış çizgisidir ve oluş bu sürecin kendisidir. İlişkinin mümkün olmasını sağlayan, eklemlenmeyi mümkün kılan kuvve halindeki niteliklerin fiile geçmesidir. Bu eklemlenme tarafların iç içe geçtiği, birinin diğerini öncelemediği ahenktedir:

Çiçek arı-gibi (*bee-like/bienenhaft*) olmasaydı

Arı da çiçek-gibi (*flower-like/blumenhaft*) olmasaydı

Ahenk asla sağlanamazdı.<sup>12</sup>

Burada *like* ifadesini *gibi* olarak çevirmek mümkündür. Fakat “like”a benzer şekilde “gibi” sözcüğünü de metafor icrası gibi algılamak riski mevcuttur. Uexküll'ün *Bedeutungslehre*'de yer verdiği ve analogik bir benzerlikten ziyade senfonik bir birlikteliğe vurgu yaptığı bu bölüm, Deleuze ve Guattari'nin oluş kavramıyla paralellik sergiler. Bu sebeple *Bin Yayla*'da dikkat çektikleri üzere “like” ifadesini *haecceities* ile bağlantılı şekilde ele almak gösterilen bir durum ve gösteren ilişkilerinden ziyade oluşun teslim edilmesidir (2005: 274). Burada Don Scotus'un tekillik üzerine olan *haecceities* kavramsallaştırması belli bir bedeni oluşturan yoğun bir süreci tarif etmesi gayesiyle kullanılır (Buchanan, 2008: 183).

Buchanan'ın dikkat çektiği gibi Deleuze ve Guattari, Uexküll'e doğrudan referansla olmasa da kaçınılmaz şekilde onu hatırlatan yaban arısı ve orkide çiftine yer verirler (2008: 179). Yaban arısı ve orkide arasındaki ayrtdilemezlik

---

<sup>12</sup> Uexküll'ün bu ifadesi, kaynağını hayran olduğu Goethe'den alır. Goethe'nin “Eğer göz güneş-gibi olmasaydı, güneşi göremezdi” (Wär nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnst es nie erblicken) sözlerini şöyle tamamlar: “Eğer güneş göz-gibi olmasaydı, gökyüzünde parlamazdı (Uexküll, 1982: 65).

birbirlerine bağılılıklarıdır. Bir yanda çiçek arıyı kendi üreme organı haline getirmiş, bu sayede üreme sistemini dışsallaştırmıştır. Diğer yandan arı çiçeği kendi zevk nesnesine dönüştürmüştür. Bu ikili ilişkide molar anlamıyla arı da çiçek de birbirine dönüşmez, ayırte dilemezlik bölgesinde birbirlerinin varlığı sayesinde ortaya çıkan yeni duygulanımlar edinerek olduklarından başka bir şeye dönüşürler.

Bu melodik kompozisyon Deleuze ve Guattari için yeni bir düzenlemedir. Catherine Clément ile söyleşisinde Deleuze, katman katman açılan *Bin Yayla*'yı bir arada tutanın *düzenleme* kavramı olduğunu söyler (2009: 183). Değişik türden düzenlemeler, bileşenlerinin dâhil edildikleri analizleriyle aynı içkinlik düzleminde yer bulur. Melodik bir kompozisyon, hem kuşta hem de Schuman'ın nakaratlarında mevcuttur. Uexküll tarafından doğanın müzikal şekilde ele alınmasına hayranlıklarını ilan ederken, ileri sürdükleri motifte *milieu* ve *ritim* kaosu düzenlenmesinden başka bir şey değildir (Deleuze ve Guattari, 2005: 313-314).

Her canlı, harici maddenin ve dâhili bileşen unsurlarının *milieu*'süne sahiptir. Bir kodlama süreci olarak resmedilen *milieu* (ortam) kod çözümlerinin ve uyum sağlamanın periyodik hareketiyle ritme dönüşür. Öte yandan burada kaosa karşı bağışık bir yapı söz konusu değildir; kaos tarafından yok edilme tehlikesi her zaman mevcuttur. Bu formülasyonda kaosu ve ritmi bir arada tutan ise *milieu*'dür ve her an birbirlerine dönüşebilirler. Söz konusu olan kaos ve kozmosun birlikteliği, yani *kaosmoz*'dur. Fakat kaos ve ritmin birbirlerinin zıddı olmadıklarını vurgulamak önem taşır; kaos daha ziyade tüm *milieu*'ların kapsayıcısıken, ritim bunlar arasındaki iletişim ve koordinasyondur. O halde farklı zaman-mekânların koordinasyonunda aktifleşen kod çözümleri ritmin tesisinde oldukça önemlidir. Arı ve çiçek örneğinde olduğu gibi kontrpantal biçimde biraradalığı sağlayan, arıdaki çiçek kodu ve çiçekteki arı kodudur. Burada olduğu gibi simetrik kodlaşmalar olduğu gibi asimetric versiyonlar da söz konusu olabilir; göz yapısı gereği örümcek ağını algılayamayan böceklerin ağa takılması durumunda olduğu gibi, bir tarafta (örümcekte böcek kodu) mevcutken, diğer taraf tamamen ilgisiz olabilir (Buchanan,

2008: 34; Uexküll, 1982: 66). Ancak, organizma ve umwelt birbirlerine bakılmadan anlaşılabilir, örümceği daha kapsamlı tasavvur edebilmek için umweltinin parçası olarak ördüğü ağı dâhil etmek zaruridir.

*Milieu* ve ritimlerin yerliyurdlaşmasıyla beraber bölgeden (*territory*) bahsetmeye başlayabiliriz. Bölgeyi tanımlayan asli unsurlardan biri ritimlerin belirli işaretlerle dışarı vurulmasıdır. Bu *milieu*'nün nitelikleri ile ritmin ifadesidir. Dışarı vurma sürecinde işlevlerden ziyade bölgenin kendisinin üretimi öne çıkarken, işlevlerin yeniden düzenlenmesi için bir alan sağlar. Bu sebeple Deleuze ve Guattari, Konrad Lorenz'in bölgenin çevrelenmesinde saldırganlığı temel aldığı tezine karşı çıkarlar (2005: 315-316). Zira saldırganlığın belirleyici rol üstlenmesi, birçok farklı nedenin görünmez kılınmasının ötesinde tehlikeli politik sonuçlara yol açabilir.

Uexküll, umwelt ile şimdiye dek gösterilmeye çalışıldığı gibi Deleuze ve Guattari'nin duygulanımlar üzerinden tesis etmeye gayret ettikleri yeni bir sınıflandırma sistemi fırsatı sağlar. Bu minvalde Deleuze ve Guattari'nin *nakar*at olarak bahsine yer verdikleri metodolojik yenilik ısrarla önemini vurguladıkları içkinlik düzlemindeki düzenlemeler arasında hareketin analizini mümkün kılan unsurdur. Nesnesiyle deneyiminin koşulları zamansallığını yanında taşıdığı için, öznenin zaman içinde çözünmesi kaçınılmazdır. Bir bakıma nesne, özneyi kuşatırcasına konumlanır. Öznenin bu sonluluğu ise Uexküll'de birçok sonluluğun birbiriyle teması içinde değer kazanır. İnsan öznesi de karşısındaki varlık tarafından kuşatılır ve bizzat bu sayede öznellik edinir. Puana karşılık kontrpuan, ilişkilerin temel dinamiğini oluşturur.

### **Sonuç**

Canlılara böylesine öznellikler vadeden, onları kendi ortamları içinde bedensel eylem repertuarlarıyla değerlendirmeyi öneren umwelt öğretisi, Vincianne Despret için ise hayal kırıklığı yaratmıştır. Bunun sebebi teorinin kendi açmazları veya Uexküll'ün tartışmaya açık eleştirileri değil, daha ziyade Despret'ye göre, istisnalar olsa dahi "yabancı varoluş tarzları konusunda gösterilen inceliğin

çabucak sınırına varmasıdır” (2009: 189). Ona göre hayvanlara dair bilgi üretim süreçlerinde (etoloji dâhil) belirli ön kabul ve koşullar (açlık, korku vb.) sürdürülmekte, kendi doğal ortamlarında incelendikleri iddia edilse de antropomorfizm (bundan çıkmak belki zaten mümkün değildir<sup>13</sup>) ve antroposantrizm bakışı bulanıklaştırmaya devam etmektedir. Keza Anna Tsing de sabun köpüğü metaforunu canlıları birkaç duyudan ibaret kılarak kısıtladığı için eleştirir (Tsing 2015, akt. Schroer, 2019: 8). Fakat Schroer'in ileri sürdüğü gibi umwelt öğretisi henüz nihayete ermiş değildir. Uexküll'ün asli uğraşlarından biri hayvanları öznel varlıklar olarak görmekten imtina eden modern bilimsel düşünce içinde bir gedik yaratıp, onların da anlam ve dünya üreten failer olduklarını gözler önüne sermektir (Uexküll, 1931).

Tim Ingold, insanın özünün peşindeki filozofların genellikle “insanları belirli bir tür hayvan yapan şey nedir?” (*What makes humans animals of a particular kind?*) sorusu yerine “İnsanları tür olarak hayvanlardan ayıran nedir?” (*What makes humans different in kind from animals?*) diye sorduklarını dikkat çeker (Ingold, 1994: 19). Sorulardan ilki insanı diğer hayvanlar arasında bir pozisyona yerleştirirken, ikincisinde tahkikat tamamen değişir ve insan ve hayvan arasındaki farklılık, insanın asli referans noktasına evrildiği ahlaki bir boyut edinir. Bu minvalde Uexküll'ün plana-uygunluk çerçevesinde ördüğü öğretisinde hayvanı insana kıyasla eksiklikleri ile değil, daha ziyade umweltsi ile ele alması ihtiyaç duyulan sürekliliği sağlayabilir. Bu yaklaşımın bir diğer önemli katkısı canlılar arasındaki mevcut farkı da etraflıca değerlendirebilme imkânıdır. Artık canlılar arasındaki fark, kerteriz noktası üzerinden belirlenen bir eksiklik ile değil, kendi içkin özellikleri ile öne çıkar. Karşılıklı ilişkiler, etkileme ve algılama faaliyetleri ile tertip edilerek oldukça dinamik bir veçhe edinir. Bir nesne başka bir döngünün öznesine dönüşebilir, bu sayede öznenin kendinden menkul kabul edilen yapısı sorunsallaştırılmış olur. Bu minvalde Uexküll'e canlıları kendi umweltlerine hapsettiği eleştirisi getirildiğinde,

---

<sup>13</sup> Daha detaylı bilgi için bkz. (De Waal, 2018) (Massumi, 2020)

umweltlerin birbirine etki edebildiğini, dönüştürebildiğini, eklemleme veya yeni düzenlemelere dâhil olabildiğini göz önünde bulundurmaya önemlidir. Başka bir ifadeyle umweltler seçici geçirgen ve süreklilik tesis edebilecek bir yapıdadır. Bu sayede canlı, ilişkilerinden kopuk, izole bir varlık yerine, kendine has nitelikleri ile belirir.

Öte yandan Deleuze ve Guattari'nin etoloji ve etiği birbirlerine eklemledikleri yaklaşımları uyarınca her canlının kendi eylem repertuarları ile plana uygun şekilde konumlanması Gilbert Simondon'un şu sözlerini hatırlatır: "Yaşam her yerde aynıdır. Bir istiridyede, bir ağaçta, bir hayvanda ya da bir insanda yaşam hep aynı talepleri yineler" (Simondon, 2019). Fark ise bu taleplerin algılanması ve cevaplanması sürecinde gizlidir. Bu sebeple yaşamın sürekliliği içinde farkın keşfedilebilmesi için Uexküll'e başvurmak elverişli bir teorik teçhizat sunar.

## Different and Continuous: A Stroll through Uexküll's Umwelt

### Summary

Eylül Tuğçe ALNIAÇIK ÖZYER

Assist. Prof. Dr.

Turkish-German University, Faculty of Cultural and Social Sciences, Department of Sociology, Istanbul, TR

ORCID: 0000-0001-5938-5636

eylulalniacik@gmail.com

### Introduction

Humans classification and conception of beings whose cognitive capacities and processes differ from them and that require tremendous effort to comprehend and to be included in the world of meanings have been shaped around certain dualities of Eurocentric scientific thought. Although the dual categorization of this ontology (subject-object, agent-action, object-event, etc.) has been rooted in the philosophical tradition since Aristotle, it now manifests itself as a crisis, as Barry Smith emphasized. Smith highlights the object (*objekt*) and the event (*erregnis*) among the differences positioned as dualities in various combinations. While the object is simply a thing, an object (*dingen, körpern*), the event is a transformation, a process (*veränderung, prozessen*) (Smith, 2004: 31-32). In this design, the existence of the object is described as identical (*identisch*) from beginning to end. Of course, since it is not possible to consider an object that is completely free from change, qualitative change struggles to find expression in a quantitative way. Precisely for this reason, what we encounter in various crisis discourses today is the illusion of the impossible identification that is secured to be established between qualitative representation and quantitative exchange. One of the main problems with quantification lies in the claim of objectivity and in disregarding and backgrounding subjective conditions and the effort to compare units that cannot be reduced to each other (Latour & Lepinay, 2018). However, what the general unit of measurement will be for benchmarking is a very important ethical and methodological issue.

The anthropocentric structure of modern thought is itself based on such a comparison. On the one hand, there is the human being who has been schematized, whose dynamic aspect has been included in static boundaries and made the measure of everything, on the other hand, everything that overflows from "him" is left aside with its very dense, layered, intricate relationships. However, modern scientific thought is

not completely homogeneous, and each period contains criticisms and alternatives with the virtual characteristics of its inherent conditions (Descola, 2013: 159). In this way, the works of Jakob von Uexküll, who seeks alternatives to the mechanistic view, impossible objectivity, the privileged position of human beings, in short, the periodic assumptions of modern scientific thought that pull the "meaning" out of life, serve to establish a common ground for our understanding of other living things. In this context, the aim of this study is to examine Uexküll's project, which tries to deal with animals' own subjectivity, in the light of Deleuze and Guattari's studies.

### **1. In Search of Lost Meaning**

One of the main concerns of Uexküll, who was first and foremost a biologist, is that biology, and in conjunction with biology; zoology and botany are relatively late-developed disciplines. Perhaps for this reason, there has been a methodological tendency to transfer the methods of physics and chemistry directly to biology, but this tendency has resulted in the reduction of living organisms to physiochemical mechanisms, and the mechanism has turned into the basic methodological preference. What is meant by the mechanism here is the permanent cause-effect network of classical physics and the entire time-space coverage of the network (Weiss, 1948: 45). However, biology, which is the science of life for Uexküll, contains its own creative possibility and subjectivity (1928). One of the tasks that biology will undertake in this context is to include the data it has obtained through physiology in the world of meanings, to examine living things together with their own living environments and to make an inventory of the action repertoires they employ to adapt.

Although Uexküll is not an anti-evolutionary biologist (Kull, 1999), he criticizes Darwin for his methodological methods and choices. His main concern with Darwin's analyzes is that the whole is reduced to the assembly of parts of the organism. This approach ignores the importance of what the organism itself means, for example, an animal as a whole. For Uexküll, who followed Kant, it is important to talk about the world as a subjective emergence condition and to look at the conditions under which these appearances are provided in all organisms. Appearances are processes. In the umwelt conceptualization, in which objects will be examined in relation to subjects, the subject category is not only unique to humans.

### **2. Umwelt-Research**

It is important for Uexküll to be able to penetrate the meaningful worlds of living things, including the simplest organisms. The most crucial concept he developed for this project is umwelt, which was first presented in 1909 in the book "Innenwelt und Umwelt der Tiere". Since Uexküll's own works have not been translated into Turkish yet, there is no consensus on the Turkish translation of the concept. However, it cannot be said that there is a consensus on the English translations. Although there are suggestions such as subjective world (Augustyn, 2009: 2), surrounding world, environment (Uexküll, 2010), there are also examples where the concept is preserved as umwelt. The concept consists of the words *um-* (a preposition meaning around) and

*welt* (the world). Although the choice of the surrounding world in this state seems appropriate in terms of literally translation, it hides that the concept is formed by the coming together of the "inner" and "outer" worlds of living things, as if it highlights the external world more. For this reason, considering that it is one of the most important elements of the conceptual equipment Uexküll has created and that it has acquired a special, completely new meaning with him, it seems reasonable to preserve the concept *umwelt* in the original version in Turkish as well.

### 2.1. After the Tick

Perhaps the most popular creature that Uexküll has featured in his multi-species forays is the female tick, which is (as he puts it) an unpleasant guest. Uexküll asks how the tick can be considered a machine (1934). A physiological assumption based only on reflexes states that all reflex arcs work together with movement transmission, there is no need for a subjective factor. However, on the other hand, what is in question is not only the transfer of movement, but also the operation of the transfer of stimulation, and this stimulation only takes place when it is noticed by the subject. One of the most notable points conveyed by the tick is that the tick's time progresses in its own way. As Uexküll argues, the duration (*dauer*) of each moment (*moment*) varies in living things (Uexküll, 1934: 9).

### 2.2. Time in Umwelt

According to Deleuze, the first of the innovations that Kant brought about time and temporality is about the dependence of time on movement and change (Deleuze, 2007: 46). In ancient tradition certain temporal units, periods, phases, and thus the calendar, were possible according to the motions and positions of the planets. After Kant, time begins to evolve from a cyclical to a linear form (Deleuze, 2007: 47). However, when one talks about reality, the synthesis of reality also has an intensive quantity. In terms of intensity, it is a moment. It is a stage where addition or subtraction becomes dysfunctional, the succession of values no longer matters. In this state, time ceases to be something that can be calculated and becomes a parameter (Deleuze, 2007: 60).

### 2.3. Space in Umwelt

For Uexküll, space is subjective like time. Every living thing is involved in its own web of subjective relations through perception signs. Space enables these perception signs to be articulated to each other (Uexküll, 1934: 11). For Uexküll, surrounding (*umgebung*) and *umwelt* are not the same thing. Which of the networks of relations that arise from the infinite number of movements around a living thing will be included in depends on the perceptual choices within the functional cycle (*funktionkreis*). According to Uexküll, all living things are involved in a two-sided movement; perception and effect. On the one hand, it interprets certain features of the surrounding with the perception sign (*merkzeichen*) coming from the outside world, on the other hand, it applies the effect sign (*wirkzeichen*) it deems necessary after a selective process (Uexküll, 1934: 6). It is important that he specifically uses the expression "to choose" (*auswählen*) here, because every living thing is a subject as a result of the aforementioned unique characteristics. The subject creates a stimulus again by acting on stimuli from the living



outside world; so the process that Uexküll calls the functional cycle takes place. These discrete cycles of living things establish connections with each other in quite different ways in space-time, and the functional world (*funktionwelt*) of organisms is shaped. Uexküll analyzes the functional world as follows: the sum of the stimuli affecting an animal creates a world in itself. The stimuli associated with the functional cycle become indications to provide reference for the animal's movements. The sum of these indications is perception world (*merkwelt*). From this point of view, the animal that makes an instruction creates an inner world (*innenwelt*) (Uexküll, 1926: 126). The sum of actions directed by the animal to the outside world creates effect world (*wirkwelt*).

With the comprehensive coalescence of perception world and effect world, the whole that Uexküll calls the *umwelt* is revealed. The entire functional cycle arises from the union of the inner world and the *umwelt*. The *umwelt* can also be differentiated into the performative and sensuous world in itself. Nothing is left to chance in the process of these cycles and associations, everything moves with conformity with the plan (*planmäßigkeit*) (Uexküll, 1926: 127). Contrary to dualist ontological propositions in which things are presented as they are isolated and impossible to relate otherwise, Uexküll's formula is an understanding of an object that, among many aspects of an object, conforms to the *umwelt* of the living thing and conditions its experience through the stimuli it creates.

### 3. Towards the Affections

According to Deleuze, although ethology is now mostly referred to as the science of the behaviors of animals, it is actually broad enough to include the human-animal, and in its simplest form, it is the science of what bodies are capable of and how they react. As such, ethology acquires an ontological layer.

So, one of the tasks of an ethology that is the examination/counting of affects, is to reveal the role of intense quantities in reality creation. Since intensive quantities are simply not subject to addition and subtraction, the quantity of affects also does not have a hierarchical value among entities. Emphasizing the unique capacity of each body to be affected and to effect is a suitable ground to clarify affections.

While the acceleration and deceleration of the body's own particles take place, the causes and consequences of encountering other bodies must also be taken into account, in order to define the body, which is composed of a combination of innumerable particles. However, these particles have no predetermined, organized self or task. Rather, the formal development appears depending on these acceleration and deceleration movements. Deleuze reminds us in the text "Spinoza and Us" once again that Uexküll, deals with the complex relationship of acceleration and deceleration through music (2005: 133). The parts that compound the individual act like the movement of sound particles, they enter into each other, cover each other or articulate. But Deleuze adds that one can never start from scratch. We can think of this expression together with the objects of Uexküll wrapped in "soap bubbles". The functional cycles, consisting of many perceptual and performative activities in the soap bubble, determine the countless particles accordingly to their power to affect and be affected rather than

form or substance. The other bodies it encounters and interacts with are also made up of cycles that go through the same process. Even though Uexküll sustained to use the term subject, he was actually approximate to the Spinozist modes, as he considered the power of being affected by bodies. For this reason, Deleuze mentions his name in the same text as a Spinozist biologist who depicts animals through affects after Spinoza (2005: 134).

In the same text, Deleuze's conceptualization of two adverse plans also makes it possible to comprehend what Uexküll announced conformity with the plan. The first plan, by definition, implies a transcendent, structural organization, it is the primary guide in the determination of subjects and forms, and with its transcendence it can never be observed clearly, only an approximate assumption can be derived from its traces. On the other hand, at what Deleuze considers the plan of immanence, he refers to composition rather than development. It is the plan of the affective movement of unformed matter. In this way, the immanence plan, which is the possibility of dynamic encounters, acceleration and stasis, approaches the affective capacities of each being, which Uexküll places against the mechanical approach that he constantly struggles with (Deleuze, 2005).

#### **4. Ethology as an Ethical Project**

Examination of bodies in terms of their power, that is, acknowledging the importance of their affections, is the opportunity that ethology will offer. It is crucial to highlight what is meant by power here. The power we encounter here is not domination. Because power is not a value that we can increase quantitatively at the expense of reducing the power of the other beings. Moreover, power is something that exists in existence rather than something desired, thanks to it, something becomes desirable.

#### **5. Harmony of Becomings**

It can be seen that ethology is not about behavior in the classical sense. It's more about *agencement*. They are new bodies, alloys and provisions formed by the relations between various living and non-living beings in many different layers. Through the *agencement*, instead of the character of the behavior fixed within the boundaries, the dynamic relationship of the natural or cultural elements of the being, which always includes the heterogeneity, can be characterized. It helps to refer to Deleuze and Guattari's concept of becoming to explain this in more detail.

“All becomings are molecular.” (Deleuze and Guattari, 2005: 272). It is particularly emphasized that there is no mention of an imitation, representation or substitution here. The functional-mediated relationship of formal relations, homogenized wholes, and organized organs with each other is not becoming. On the contrary, becoming takes place in the zone of proximity, where the boundaries are blurred and where one starts and ends cannot be easily delivered. This indistinguishable territory therefore does not belong to anyone; it is the region that cannot be attributed to any of the points close or far from each other. In other words, it

is the line of flight from which beings move away from their molar modes, and becoming is this process itself. It is the actualization of the virtual qualities that make the relationship possible and enable articulation. This articulation is in harmony where the sides are intertwined and one does not precede the other.

### **Conclusion**

Tim Ingold argues that philosophers in pursuit of the essence of human often ask the question of "What makes humans different in kind from animals?" instead of the question "What makes humans animals of a particular kind?" (Ingold, 1994: 19). While the latter places human in a position among other animals, in the first the inquiry completely changes and the difference between human and animal acquires a moral dimension in which human evolves into the primary reference point. In this respect, Uexküll's principles, which he knits within the framework of conformity with the plan, can provide the necessary continuity when he considers the animal not with its deficiencies, but rather with its *umwelt*. Another important contribution of this approach is the opportunity to examine the existing difference between living things in detail. Now, the difference between living things comes to the fore not by a deficiency determined through the bearing point, but by their inherent characteristics. It acquires a very dynamic aspect by organizing mutual relations, influencing and perception activities. An object can become the subject of another cycle, thus problematizing the self-considered structure of the subject. In this respect, when Uexküll is criticized for imprisoning living things in its own *umwelts*, it is important to consider that *umwelts* can affect each other, transform, articulate or be included in new arrangements. In other words, *umwelts* are selectively permeable and have a structure that can establish continuity. In this way, the living thing appears with its own characteristics, rather than an isolated being, cut off from its relations.

On the other hand, in accordance with Deleuze and Guattari's approaches in which they articulate ethology and ethics, the positioning of each living thing in conformity with the plan with their own repertoire of action reminds us of Gilbert Simondon's words: "Life is the same everywhere. In an oyster, in a tree, in an animal, or in a man, life has the same demands" (Simondon, 2011: 51). The difference is hidden in the process of perceiving and responding to these demands. For this reason, applying to Uexküll provides a suitable theoretical equipment to discover the difference in the continuity of life.

### KAYNAKÇA | REFERENCES

- Augustyn, P. (2009). Uexküll, Peirce, and Other Affinities Between Biosemiotics and Biolinguistics. *Biosemiotics*, 2, 1-17.
- Buchanan, B. (2008). *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. State University.
- Chrulew, M. (2020). Reconstructing the Worlds of Wildlife: Uexküll, Hediger, and Beyond. *Biosemiotics*, 13, 137-149.
- De Wall, F. (2018). *Hayvanların Ne Kadar Zeki Olduğunu Anlayacak Kadar Zeki miyiz?* (çev. A. B. Kaya). İstanbul: Metis.
- Deleuze, G. (2005). *Spinoza ve Pratik Felsefe* (çev. U. Baker). İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, G. (2007). *Kant Üzerine Dört Ders* (çev. U. Baker). İstanbul: Kabalcı.
- Deleuze, G. (2008). *Spinoza Üzerine 11 Ders* (çev. U. Baker). İstanbul: Kabalcı.
- Deleuze, G. (2009). 8 yıl sonra, 80'ler Söyleşisi (çev. E. Keskin). *İki Delilik Rejimi* (derl. D. Lapoujade). İstanbul: Bağlam.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar* (çev. B. Yalım & E. Koyuncu). İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005). *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (trans. by B. Massumi). University of Minnesota Press.
- Descartes, R. (1998). *Discourse on Method* (trans. by C. Donald). Hackett.
- Descola, P. (2013). *Doğa ve Kültürün Ötesinde* (çev. İ. Yerguz). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Despret, V. (2019). *Doğru Soruları Sorsaydık Hayvanlar Ne Söyledi?* (çev. N. Bingöl). İstanbul: Tellekt.
- Feiten, T. E. (2020). Mind After Uexküll: A Foray into Worlds of Ecological Psychologists and Enactivists. 11(480), 1-10.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler* (çev. M. A. Kılıçbay). İstanbul: İmge.
- Gould, S. J. (2013). *Darwin ve Sonrası: Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler* (çev. C. Temürcü). Tübitak.
- Haeckel, E. (1862). *Die Radiolarien (Rhizopoda Radiaria): Eine Monographies*. Georg Reimer.
- Haraway, D. (2010). *Başka Yer* (çev. & derl. G. Pular). İstanbul: Metis.
- Ingold, T. (1994). *Companion Encyclopedia of Anthropology: Human Culture and Social*. Routledge.

Kull, K. (1999). Umwelt and evolution: From Uexküll to post-Darwinism. *Semiosis, Evolution, Energy: Towards a Reconceptualization of the Sign içinde*, 53-70.

Kull, K. (2020). Uexküll studies after 2001. *Sign Systems Studies*, 48(2/4), 483-509.

Latour, B. & Lepinay, V. A. (2018). *Tutkulu Çıkarların Bilimi- Gabriel Tarde'in İktisat Antropolojisine Bir Giriş* (çev. E. Değirmenci). İstanbul: Heretik.

Massumi, B. (2020). *Hayvanların Politika Hakkında Bize Öğrettikleri* (çev. E. Sünter). İstanbul: Norgunk.

Mildenberger, F. & Bernd, H. (2014). Zur ersten Orientierung. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer Verlag.

Schroer, S. A. (2019). Jakob von Uexküll: The Concept of Umwelt and its Potentials for an Anthropology Beyond the Human. *Ethnos*, 86 (1), 132-152.

Sebeok, T. (2001). *Signs: An Introduction to Semiotics*. University of Toronto.

Simondon, G. (2011). *Two Lessons on Animal and Man* (trans. by D. S. Burk). Minneapolis: Univocal Publishing

Simondon, G. (2019). *Hayvan ve İnsan Üzerine İki Ders*. (çev. E. Sünter) İstanbul: Norgunk.

Smith, B. (2004). Die ganze Welt ist eine Bühne: Zur Ökologie und Ontologie menschlicher und tierischer Lebenswelt. *Interdisciplinary Phenomenology*, 1, 31-44.

Spinoza, B. (2011). *Etika* (çev. H. Z. Ülken). Ankara: Dost.

Spitzer, L. (1942). Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 3, 1-42.

Stjernfelt, F. (2011). Simple Animals and Complex Biology: Von Uexküll's two-fold influence on Cassirer's Philosophy. *Synthese*, 179, 169-186.

Tonnessen, M. (2009). Umwelt Transition: Uexküll and Environmental Change. *Biosemitics*, 2, 47-64.

Tonnessen, M. (2015). Chapter I Introduction: The Relevance of Uexküll's Umwelt Theory Today. İçinde Brentari, Carlo (Ed.), *Jakob von Uexküll: The Discovery of the Umwelt between Biosemiotics and Theoretical Biology*. Springer.

Toscano, A. (2014). Gilbert Simondon. (çev. Ö. Karakaş). *Deleuze'ün Felsefi Mirası* (ss. 435-456). İstanbul: Otonom.

Uexküll, J. von. (1910). Über das Unsichtbare in der Natur. *Österreichische Rundschau*, 25, 124-130.

Uexküll, J. von. (1913). Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. *Gesammelte Aufsätze*.

Uexküll, J. von. (1926). *Theoretical Biology*. Harcourt.

Uexküll, J. von. (1928). *Theoretische Biologie*. Springer.

Uexküll, J. von. (1931). Die Rolle des Subjekts in der Biologie. *Die Naturwissenschaften*, 19, 385-391.

Uexküll, J. von. (1934). *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*. Julius Springer Verlag.

Uexküll, J. von. (1982). The Theory of Meaning. *Semiotica*, 42 (1), 25-82.

Uexküll, J. von. (2001). The New Concept of Umwelt: A link between science and the humanities. *Semiotica*, 134 (1), 111-123.

Uexküll, J. von. (2010). *A Foray into the Worlds of Animals and Humans* (trans. by J. D. O'neil). University of Minnesota Press.

Uexküll, T. von. (1998). Introduction: Meaning and science in Jakob von Uexküll's concept of biology. *Semiotica*, 42 (1), 1-24.

Weiss, H. (1948). Aristotle's Teleology and Uexküll's Theory of Living Nature. *The Classical Quarterly*, 42 (1/2), 44-58.



Makale Geliş | Received: 05.02.2022  
Makale Kabul | Accepted: 15.03.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1068786

### Deniz PAMUK

Arş. Gör. | Res. Assist.  
Muş Alparslan Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Gerontoloji Bölümü, Muş, TR  
Muş Alparslan University, Faculty of Health Sciences, Department of Gerontology, Muş, TR  
ORCID: 0000-0001-9072-3728  
dnzpmk@gmail.com

### Bilge SALUR

Dr. | Dr.  
ORCID: 0000-0001-8337-8583  
bilgesalur9@gmail.com

## Yaşlanma, Anlatı ve Otantisite

**Öz:** Yaşlanma süreci varoluşçu perspektiften yararlanan gerontologlara göre, bir yolculuk ve bu yolculuk neticesinde otantik oluşa ulaşmanın hedeflendiği bir fenomen olarak yorumlanmaktadır. Anlatı ise, bu süreci somutlaştıran bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Antik Çağ'dan günümüze değin çeşitli düşünürler yaşam öyküsünün bireyin varoluşu ve otantisitesi üzerindeki etkisinden söz etmiştir. Bu çalışmada yaşlanma, anlatı ve otantisite arasındaki ilişki çeşitli bakış açılarından yararlanılarak varoluşçu perspektiften incelenmiştir. Anlatı, varoluşsal bir yolculuk olan yaşlanmayı zamansallık, öznelerarasılık ve geçiciliğini somutlaştırmada ve bireyin kendisine karşı doğru olması olan otantisiteye ulaşmada önemli bir işleve sahiptir. Yaşamın ve yaşlanmanın sürekli bir devinim halinde oluşu, anlatının da değişebilirliğini belirlemektedir. Bu nedenle, bireyin kendi yaşam öyküsünü gözden geçirmesi ve kabullenerek devam edebilmesi hem yaşlanmanın hem de anlatının öznel yapısı açısından oldukça önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Yaşlanma, Yaşlılık, Otantisite, Anlatı, Anlatı Kimliği, Varoluşçuluk, Gerontoloji.

## Aging, Narrative and Authenticity

**Abstract:** According to gerontologists taking advantage of the existential point of view, aging is a journey and as it is interpreted as a phenomenon in which it is aimed to achieve authenticity as a result of this journey. Narrative, on the other hand, emerges as an element that embodies this process. Various thinkers from antiquity to the present have mentioned about the effect of the life story on the existence and authenticity of the individual. In this study, the relationship between aging, narrative and authenticity has been examined from an existential perspective using this point

of views. The narrative has an important function in embodying the temporality, intersubjectivity and transience of aging, which is an existential journey, and in reaching authenticity, which is the individual's being true to herself. The fact that life and aging are in constant motion determines the changeability of the narrative. For this reason, it is very important for the individual to review his own life story and continue with acceptance, both in terms of aging and the subjective structure of the narrative.

**Keywords:** Aging, Old Age, Authenticity, Narrative, Narrative Identity, Existentialism, Gerontology.

## Giriş

Yaşlanma genellikle dışarıdan algılanmakta ve incelenmektedir ancak bireylerin bu süreçte gerçekleştirdiği eylemlerinin sebeplerinin yanı sıra, onları o eyleme götüren motivasyonlarını da bulmak gerektiğinden, yaşama atfedilen kişisel anlamların, yalnızca psikolojik değil ontolojik bir konu olarak da ele alınması gerekmektedir (Randall, 2019, s. 19). Bireyselleşmenin neticesinde her birey yaşlanma sürecinde kendi biyografisini oluşturmak durumunda kalmaktadır (Tufan, 2020, s. 18). Metaforlar, imgeler ve yaşam öyküleriyle ifade edilen yaşlanmaya yönelik kişisel anlamlar, yaşlanmayı bir fenomen olarak kavramada oldukça önemlidir (Kenyon vd. 1991; akt: Ruth ve Kenyon, 1996, s. 1-3). Varoluşçu perspektiften yararlanan gerontologlara göre, yaşlanma süreci yalnızca biyomedikal, ya da demografik perspektiften değil, ayrıca bireylerin kendi yaşlanmalarına atfettikleri anlam ve deneyimleri üzerinden, başka deyişle, varoluşçu boyutu da dikkate alarak incelenmelidir (Laceulle, 2018, s. 197). Bu durum, bir çeşit “varoluşsal ev ödevi” olarak yorumlanmaktadır (Schacter-Shalomi ve Miller, 1995; akt: Randall, 2019, s. 20).

Yaşlanma sürecinde yaşanan kayıplar ve karşılaşılan ölümler kişinin yaşamındaki varoluşsal sınırları görmesine ve ölümlerle beraber yaşamın sonluluğuna yönelik bir farkındalığa; bunun kaçınılmaz oluşu ise yaşamının ve bireysel varlığının değerini sorgulamasına, yaşam süreci içerisinde “kontrol sahibi olmadığı” hissine ve korkuya zemin hazırlayacak varoluşsal süreçlere neden



olabilmektedir. Tüm bunlar ise bireyi “ne için yaşıyorum?” “Şimdiye dek ne için yaşadım?” “İyi bir yaşam sürdürdüm mü?” gibi geriye dönük ve yaşamın anlamını bulmaya yönelik sorulara ulaştırabilmektedir. Ancak bulunan yanıt her ne olursa olsun öznel ve bu durum “varoluşsal savunmasızlık” olarak adlandırılmaktadır (Laengle, 2001). Laccelle (2017, s. 2). Savunmasızlık kavramı ileri yaşta daha çok fiziksel kırılganlığı işaret ederek kullanılsa da anlam bulma, değerli hissetme gibi kavramlarla da ilişkilidir. Başka bir ifadeyle, yaşlanma, kişinin kendilik bilincine ilişkin sorgulamaları yapabileceği bir açıklığa da olanak tanımaktadır ve bu bağlamda kişinin anlam dünyasına katkıda bulunabilecek bir süreci işaret edebilmektedir. Fenomenolojik açıdan bakıldığında yaşlanma, zaman, somutlaşma<sup>1</sup> öznellik ve bireylerarasılığı<sup>2</sup> içermektedir (Sternad, 2021, s. 312). Bu nedenle tarihsel ya da kurgusal oluşuna bakılmaksızın, anlatılar bir gerçekliği temsil etmektedir ancak bu çoğunlukla insan gerçekliğidir (Carr, 1986, s. 19).

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, yaşlanma esasen, oldukça öznel ve bireylerarası ilişkiler ağına dayanan bir sürecin fenomenolojisi olarak görülebilir. Bu nedenle de özel bir süreç olarak yaşlanma, kişinin benlik algısı ve otantik varoluşuna yaptığı etkisi bağlamında felsefi açıdan değerlendirilebilir. Bu bakımdan otantik olmak, kişinin kim olduğunun araştırılması ve ilk felsefi buyruk ‘Kendini bil’ ilkesi ile yakından ilişkili görünmektedir. Varoluşçuluk ise büyük ölçüde insan kimliğine yönelttiği sorunsallar ile yaşam felsefesine yakın durmakta ve yaşlılık, otantik varoluş ve benlik gibi tartışmalara uygun bir zemin sağlamaktadır.

Varoluşçu düşünörlere göre insanların dünyada bulunmaları anlamlı bir düzenden kaynaklanmamaktadır. Yine de insanlar anlamlı ve tutarlıyı bulmak için özlem duymaktadırlar; dünya onlara bunu sunmadığı için, bireyler kendi yaşamlarında kendi düzen ve anlamlarını aramak ve bulmak üzerine bireysel bir sorumluluk taşımaktadır. Buna göre iyilik haline ulaşmaları ve özgürlükleri de

---

<sup>1</sup> embodiement

<sup>2</sup> intersubjectivity

otantik bir varoluşla ilişki kurabilmelerine bağlıdır (Laceulle, 2018, s. 22-23). Bu anlamda varoluşçuluk, bireye odaklanması ve bireyin kim olduğunun, nasıl bir hayat yaşayacağını bireyin karar vereceği bir *yaratım* olarak görülmesi sebebiyle, otantik varoluş kavramına katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte son derece öznel bir temele dayanan anlatı ise insanın bu ihtiyacına hizmet eder nitelikte değerlendirilebilir. Çünkü kişinin öz yaşam öyküsünden hareket eden bir anlatı deneyimi kişiye kim olduğunun ve zamanın muhasebesini yapmasına olanak tanımaktadır. Yaşam öyküsünün insan doğasının temelini oluşturması ve ayrıca varoluşsal ve spiritüel bir fenomen olması sebebiyle (Kenyon ve Randall, 2016, s. 27) bu çalışmada, otantisite ve anlatı varoluşçu gerontoloji perspektifinden incelenecektir.

### **Anlatı Kimliği ve Yaşlanma**

Anlatı kimliği, otobiyografik geçmişi yeniden yapılandırır ve bireyin yaşamında belirli bir derecede bütünlük, amaç ve anlam sağlayacak şekilde geleceğin hayal edilmesinde işlev görür. Böylece bireyin yaşam öyküsü, epizodik anılarla öngörülen hedefleri, zaman içerisinde bütüncül bir şekilde birleştirerek kimlik oluşturulmasına katkı sağlamaktadır (McAdams, 2013, s. 233).

Yaşam öyküsünü anlatmanın bireyin kimliğini açığa çıkarmasına ilişkin işlevine Augustinus'un *İtirafı*'nda rastlanabilir. Augustinus, bebeklik çağından çocukluk çağına geçişi anlatırken, anımsamanın ve anımsamada anlatının öneminden söz etmiş, dahası çocukluk çağına geçmesiyle bebekliğinin hiçbir yere gitmediği halde yok olduğunu belirterek zaman ve geçicilik kavramlarına temel atmıştır.<sup>3</sup> Yine Augustinus, itiraflarının görünen hedefi her ne kadar Tanrı olsa da,

---

<sup>3</sup> "Bebeklik çağım herhangi bir yere gitmemesine rağmen artık mevcut değildi. Artık konuşamayan yeni doğmuş bebek olmaktan çıkmış konuşan bir çocuk olmuştum. Bunu anımsıyorum ama konuşmayı nasıl öğrendiğimi daha sonra öğrendim. Nitekim büyükler bana konuşmayı, daha sonra alfabe harfleri öğretmek için kullandıkları yöntemlere başvurmadan öğrettiler. Tanrım, bana verdiğin akılla kendiliğimden öğreniyordum. İstediklerimin yerine getirilmesi için duygularımı mızızlanarak, bağırarak, inleyerek ya da çeşitli kol hareketleri ile ifade etmeye çalışıyor fakat

*asıl* nedeninin tanrı tarafından okunması olmadığını, hem okuyacak olan diğer insanların, hem de kendisinin önceki ve sonraki halleri arasındaki uçurumu fark edebilmeleri amacıyla yazdığını ifade etmiştir.<sup>4</sup>

Buna benzer bir biçimde Jean-Jacques Rousseau da *İtiraflar*'da yaşam öyküsünü yazarak, kim olduğunun araştırmasının bu yöntem ile ortaya çıkarılabileceğini öne sürmüştür. Rousseau tüm hayatını aslına sadık bir biçimde ortaya koymayı otantiklik projesi olarak sunmuştur. Rousseau'nun tüm hayatını şeffaf bir biçimde ortaya koymasının nedeni otantik bir benliğin nasıl olabileceğine dair örnek olmaktır (Salur, 2020, 32). Bu bağlamda otantisite, nesnel veya dışsal olana değil, öznel ve içsel yaşantıya dayanmaktadır. Dolayısıyla bu noktada anlatı, hakikatin nesnel bir doğrulaması ile ilişkili değil, bireysel olarak alımlanmış *hakikatin tasvirine* daha yakın durmaktadır.

Tüm bunlardan anlaşılabilceği gibi bireyin öznel yaşam öyküsü, kişinin kendini değerlendirmesine de olanak sağlamaktadır. Gençlikte belirli bir olaya yönelik atfedilen anlam, ileri yaşta farklılık gösterebilmektedir. Bu durumun nedeni, yaşam boyunca çeşitli rollerin edinilip bırakılması ve edinilen deneyimlerin miktarındaki artışla ilgili olarak yorumlanmaktadır ve anlatı kimliğinin "geçicilik" özelliği olarak ifade edilmektedir (Carr, 2016, s. 177). Anlatıdaki geçiciliğin en belirgin örneği yine Augustinus'un *İtirafları*'nda görülebilir. Onun buna ilişkin gözlemi, bir olayın yaşandığı zamanki duyguyu anımsamamıza rağmen, duyguyu tamamen o şekilde hissetmiyor oluşumuza yöneliktir.<sup>5</sup> Augustinus, bunun için mide metaforu kullanmış ve anıların da bellekte

---

tümünü anlatamıyordum. İnsanlar bir nesneyi adlandırdıklarında ve o nesneye adını söyleyerek yaklaştıklarında onlar tarafından söylenen bu sözcüğün bu nesneyi belirtmek için kullanıldığını belleğime işliyordum." (Augustinus, s. 21).

<sup>4</sup> Bütün bunları niye anlatıyorum? Tanrım, senin için değil herhalde. Ama bunları sana anlatırken, aslında bu satırları, okuyacak olanlar çok az sayıda olsalar da kendi ırkımdan olan insanlar için yazıyorum. Bunları yazmamın amacı ne? Hem kendimin hem beni okuyanların sana yakarırken buldukları derin o uçurumu fark etmesi için yazıyorum Pişmanlık içindeki bir yüreğin ve inanç içinde yaşamak isteyen bir kimsenin sesi, senin kulaklarına daha yakındır (S. 39).

<sup>5</sup> Bir zamanlar sevinçli olduğumu şimdi sevinç duymadan da anımsayabilirim, bir zamanlar üzüntülü olduğumu üzüntü duymadan da anımsayabilirim; bir zamanlar korkmuş olduğumu şimdi

tıpkı geviş getirir gibi yeniden sindirildiğinden söz etmiş, Platonik anlamda anımsamanın, anların deneyimlendiği andaki duygu durumlarının dönüştürülmesiyle ilişkisi kurmuştur.<sup>6</sup> Bu bakış açısında, Augustinus'un zamanın mevcudiyetini en belirgin ve canlı duyumsayışımızla bağlantılı olarak şimdiki zaman kipini önemseydiğini, geçmiş ve gelecek kiplerinin, aslında *geçmiş şimdiki zaman* ve *gelecek şimdiki zaman* olarak adlandırılmaları gerektiğini söylediğini anımsamamız gerekmektedir. Augustinus böyle söyleyerek, geçmiş anımsayışımızda, yaşamış olduğumuz deneyimin şimdiki zaman kipinde bir duygu durumu olarak hissedildiğini, daha sonra bu duygu durumunun yaşlanma süreci diyebileceğimiz yaşamımızdaki anlamlandırma farklılıklarının başka türlü duyumsamaya yol açabileceğini belirtmiştir. Geçmiş şimdiki zaman ile şimdiki zaman arasındaki sürede bir tür kesintisizlik hali varsayılsa bile, bizim ötekilerle birlikte oluşturduğumuz anlamlar *geçicilik* karakterindedir. Dolayısıyla Augustinus'un yaşam öyküsünü farklı duygu durumlarının geçiciliği bağlamında yorumladığı değişmeyen öznel bir kimliğin yerine bu değişimlerin etkisine açık bir anlatı kimliğinden söz ettiği öne sürülebilir. Gerontolog Randall (2019, s. 58) da bu durumu hikayelerin değişebilirliği olarak belirtmiştir. Kimliğimizi oluşturan hikâye sürekli olarak bir değişim halindedir, yeni bölümler eklenir, bölümlerin içerikleri değişir ve yeni karakterler hikâyeye eklenir.

Kenyon da (1996, s. 21,22; Kenyon ve Randall, 2016, s. 16) kişisel hikâye anlatımının dört unsuru olduğunu ifade ederek, anlatı kimliğinin oluşumunda bu unsurların etkisini vurgulamıştır. Bunlardan ilk üçü, toplumda politika ve güç ilişkilerini düzenleyen yapısal boyut; sosyal etkileşim ve anlamları içeren toplumsal boyut; güven, şefkat, sevgi, bağlılık ve aile gibi unsurlarda etkili olan bireylerarası boyut şeklindedir. Söz konusu üç boyut açısından

---

korku duymadan anımsayabilirim; kısacası bir zamanlar duyulan bir arzuyu, o arzuyu duymadan anımsayabilir insan. Kimi zaman da, tersine, geçmişteki üzüntülü bir zamanımı sevinçli, sevinçli bir zamanımı da üzüntüyle anımsayabilirim.

<sup>6</sup> Belki de yiyecekler mideden geviş için geri getirildiği gibi anımsanın yardımı ile bu duygular evrilip çevrilip çıkarılıyor (s. 231).

değerlendirildiğinde hikâyenin ötekilerle *birlikte oluşturduğumuz anlamlarca* oluşturulduğu Augustinus'un geçicilik anlayışına yakın bir *özneler-arasılık* yapısında olduğu, değişmeyen bir öznelliğe ait olmadığı görülebilmektedir. Ancak Kenyon'un söz ettiği dördüncü boyut olan anlam boyutu, daha kişisel olan ve bir başkasına anlamlı gelip gelmeyeceği net olmayan öznel-bireysel bir boyuttur. Diğer üçünden tamamen bağımsız olmamakla beraber, bu boyutun ötekilerle birlikte oluşturduğumuz anlamları yorumlayarak, meta bir perspektifle, kendi biricik, özgün anlatı kimliğini oluşturmaya yöneldiğini söyleyebiliriz. Bu fenomenolojik-varoluşsal yönelimle hayvanlardan farklı olarak insanlar, yaşamlarında meydana gelen değişimler üzerinde etkisiz değildir ve öznel farkındalıkları, "dünyada var olma" anlayışlarını yorumlayarak ona kendisine özgü bir anlam boyutu katabilmektedir (Laengle, 2001; 211). Yaşlanma, bu fenomenolojik-varoluşsal yorumla kendi anlatı kimliğimizi oluşturma *zamanı* olarak görülebilir.

David Carr (2016, s.172) insan yaşlanmasını bir mobilyanın eskimesine benzetmiş ancak mobilyadan farklı olarak bizlerin "farkındalık" olarak adlandırılan bilinç ve deneyime sahip olduğumuzu belirtmiştir. İnsanlar, buldukları anın farkındadır ancak geçmişin ve gelmekte olan geleceğin farkındalığını da anılar ve beklentilerin etkisi ile yaşamaktadırlar. Bu farkındalık anlatı ile somut hale gelmektedir. Farklı zaman dilimleri arasındaki bu bağlantıyı Andrews (2014, s.5), Sartre'ın "henüz gerçek olmayan" kavramına atıf olarak göstermiştir ve buna "anlatısal hayal gücü" ismini vermiştir. Sartre'ın dolayısıyla bireyin yaşamına yönelik anlatısı, zamanlar arasında da (dün-bugün-gelecek) bağlantı kurmayı meydana getirmektedir.

Bununla birlikte, yaşlanma ve zaman arasında bir bağlantı bulunmakta ve bu bağlantı, anlatıya da ön tasarım olarak yansımaktadır. Zaman, tıpkı Heidegger'in belirttiği gibi, aynı yaşam bağlamını paylaştığımızda anlamlı oluşu gibi (Camcı, 2015) yaşlanmayı da etkilemektedir. Başka deyişle, felsefi açıdan zamansallık kavramı, bu kavrama belki de en derin katkıyı sağlayabilmeye olanak tanıyabilecek

olan yaşlanma ile dikkate değer bir ilişki içindedir. Çünkü yaşlanma süreci de zaman ile paralel ilerlemektedir ve zaman, birisinin “yaşlı” olduğunu ifade ederken kullanılmaktadır. Ancak anlatı söz konusu olduğunda, ayrıca bir ön tasarımı<sup>7</sup> beraberinde getirmektedir.<sup>8</sup> (Baars’a göre (2016, s. 69) bir kimsenin anlatısı incelendiğinde, örneğin doğrudan söz edilmese de çocuğunun yetişkin olduğunu ifade etmesi, kendisinin de yaşlandığını işaret etmektedir.

Zamanın bu kamusal anlamının ve öznel arası ilişkilerdeki boyutundan farklı bir kavrayışı ise otantiklik açısından önemli bir noktayı işaret eder. Gündelik zaman içerisindeki yaşayışımız büyük ölçüde, zamanı öncelik ve sonralık ile bölmeye dayanmaktadır. Başka deyişle zamanı, gündelik zamanı kendi kişisel ilgi ve çıkarlarımız doğrultusunda, uzamsal bir zemin varmışçasına böler ve sınırlandırırız. Heidegger’in (2008; akt. Camcı, 2018) bakış açısına göre, yaşam içerisinde bizler zamanı bir sıra içerisinde algılamakta ve onu bir sıraya koymaktayızdır. Gündelik yaşam içerisinde yaşamdaki olanaklılığı dikkate alarak, öngörülerde bulunur ve somutlaştırılmış bir kronoloji dahilinde değerlendiririz. Ancak esasen zamanın kendisi bizim sınırlandırılışlarımızdan bağımsız olarak bütünlüğünü korumaktadır. Heidegger’in orijinal zaman olarak düşündüğü zamanın kendisi, esasen bizim tüm sınırlandırmalarımızın içinde yer almakta, bizim öncelik sonralık ilişkisi ile *böldüğümüz* zamanı kapsamaktadır. Buradaki problem ise, yaşamdaki amaçsallığımız sebebiyle bu bütünlüğü sezemeyen insanın yaşayıp gitmesinden ileri gelmektedir. Amaçsal bir yönelim ile kendi ilgi ve çıkarları doğrultusunda hareket eden insan, orijinal zamanı yani geçmiş, şimdi ve geleceğin birlikte kapsadığı o bütünsel zamanı *unutur*. Kendisini, gündelik işlerde ve ilgilerinde *yitirir*. Camcı’nın ifadesiyle;

---

<sup>7</sup> prefiguration

<sup>8</sup> Ön tasarım ile kastedilen, anlatı oluşturulduğu an belli ön varsayımların oluşması olarak anlaşılmalıdır. Örneğin Ahmet beyin oğlu akademisyen” cümlesi şimdiki zaman içerisinde Ahmet beyin oğlu akademisyense “yaşı büyüktür” (ön tasarım1), yaşı büyükse Ahmet bey “yaşlıdır” (öntasarım2) ortaya çıkarmaktadır. Başka deyişle, anlatıya döndüğü an Ahmet beyin uzun bir yaşlanma süreci (veya zamanı), babalık zamanı gibi zamanları geçirdiğini ifade eder.

*“Biz modern insanlar, nedensellik bağıntısını yalnızca deneyimleyebildiğimiz üç boyutlu uzamın sınırlarında anlayabiliriz. Bir deneyimi diğerinden ayırıp kopararak, onun zamansal sürekliliğin ontolojik boyutunun içinde oluşundan yoksun bırakırız. Bir zaman diliminde meydana gelen bir şeyi, algıladığımız bir görünümü, bir sonraki görünüm ve meydana gelen şeyden koparır, aralarındaki süre-gidişi unuttur, ya da bilimsel hesap verebilirlik ve kesinlik adına unutmış gibi yaşarız” (Camcı, 2015)*

İnsan, akli ve amaçsal yönelimleri içinde kendi zamanı ve kendi benliğinden bir bakıma kopmuştur. İşte yaşlılık, bu mesafenin kapanabileceği, orijinal zamanın duyumsanabileceği bir olanağı sunuyor görünmektedir. Camcı'nın dikkati çektiği gibi (2018, s. 3) yaşlılık ile akli, amaçsal doğasından, gündelik kaygılarından daha özgür olan kişi, zamanın üç boyutu da kapsayan doğasını hissetmeye ve otantik varoluşu ile ilişki kurmaya daha yakın durmaktadır. Çünkü Camcı'ya göre aylıklık da bir anlamda tüm zamansallıktan uzak varoluşun tam ortasında bulunmak olarak yorumlanması nedeni ile yaşam yolculuğunun tam ortasında olmaklık olarak anlaşılabilir bir bakıma yaşlılığa benzetilebilir. Bu durum yine Camcı'nın (2014, s. 148) örneklendirdiği gibi, saç tararken “orada oluş”un saç tarama eylemine dönük olduğu ve bunun farkındalığı ile tanımlanan yeni bir kategori haline gelmesi şeklindedir. Bu anlamda, “yaşlı olmak” da, yaşam içerisindeki akıştan ziyade belirli bir noktada yaş kategorisi ile ilgili gündelik deneyimler içerisinde anlamlandırılan ve kategorileştirilen bir durum olarak değerlendirilebilir.

### **Otantisite ve Yaşlanma**

Otantisite “kendine karşı dürüst olmak”<sup>9</sup> anlamına gelmektedir ve varoluşsal düşüncenin anahtar kavramlarından birisidir (Hughes, 2016, s. 62, 63). Otantisite'nin Hümanist Gerontoloji'de kullanımına geçmeden önce, kavramın tarihçesi ve kavrama yönelik bazı düşünürlerin yaklaşımlarını ele almak

---

<sup>9</sup> True to yourself

gerekmektedir. Hem Platon hem de Aristoteles için benlik dış dünyanın gözünde toplumda iyi yaşamayı amaçlarken içsel deneyimlerinin penceresinden bakıldığında iyi bir yaşama ulaşmak adına kendisini bilmesi gerekmektedir (McAdams ve Cox, 2010, s. 160).

Kavramın başlatıcısı olarak kabul edilen Rousseau'ya göre (1984, s. 136; akt: Laceulle, 2018, s. 972) bireyin toplumsal ve doğal durumu arasında bir ayrım söz konusudur. Birey, topluma uyum sağladıkça kendisinden uzaklaşmaktadır. Bu nedenle Rousseau, otantikliğin kalabalıklar arasında yitirildiğini iddia ederek, insanın otantik olabilmesi için yalnızca kendi iç sesini dinlemesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda otantisite, son derece bireysel, kişinin duygu ve düşüncelerini dinlemesine dayanan bir süreçtir. Bununla birlikte, daha önce vurgulandığı gibi, Rousseau'ya göre, içsel olanın ifade edilmesi oldukça önemlidir; *İtiraf*lar ile öz yaşam öyküsünü anlatan düşünür, duygu ve düşüncelerinin tüm şeffaflığı ile ifade edilmesinin otantik bir varoluşa olanak tanıdığını iddia etmiştir.

Nietzsche ve diğer varoluşçu düşünürler ise bireyin yaşamını seçimlerle yönlendirmesinin önemini vurgulamıştır (Golomb, 1995; akt: Laceulle, 2018, s. 973). Heidegger (1962, s. 307; akt: Hughes, 2016, s. 63) için otantisite dünyada var olmanın doğasını doğru anlamaktır. Ölümün varlığını kabul etmek ise otantik varoluşa giden bir yoldur. Ancak Rousseau'nun aksine ona göre sosyal boyut da dikkate alınmalıdır. Baars (2016) bunu iyi yaşlanma ile bağdaştırmıştır. Laceulle (2018, s. 973) yaşlılıkta otantisite değerlendirilirken, kültürel ve bireysel anlatılar arasında bir uyumsuzluk ve bireysel anlamı olumsuz etkileyecek kalıp yargılar varsa bunun olumsuz etkileyebileceğinden, ancak karşı anlatılarla yeniden düzenlenebileceğinden söz etmiştir. Böylece karşı anlatı olarak adlandırılan hikâyenin dönüştürülmesi, anda kalmaya ve ölümlü yaşamı kabule yarar sağlayacaktır.

Gerontolog Gary Kenyon (1991) Gabriel Marcel'in *yürüyen insan* (homo viator) metaforu (1962) üzerinden yaşlanma sürecini bir yolculuk olarak ele almış



ve otantik yaşlanmaya giden yolu da bu metafor ile açıklamaya çalışmıştır. Yaşlanma süreci de yürüyen insan metaforuyla benzer boyutlara sahiptir. İlk olarak, yaşam yolculuğu bireyseldir ve bu bireysel deneyim bir diğer kimse tarafından tamamen anlaşılammamaktadır. İkinci olarak, *orada oluşu* içermektedir. Herhangi bir şeyin ortasındaiken orada bulunuruz ancak bu da tıpkı Heidegger'in (1962) zaman kavramı gibi bir geçicilik içermektedir (Kenyon, 1988;1996) Eğer geçicilik ve değişim söz konusu değilse bu durumda yaşlanma sürecinin olumsuz gittiğine yönelik değerlendirme yapılabilir. Üçüncü olarak yaşlanma süreci de yine yolculuk gibi opak bir niteliğe sahiptir. Yolun ilerisinde karşımıza ne çıkacağına ilişkin net bir bilgiye sahip değilizdir. Bununla birlikte yolculuk gibi yaşlanma süreci de sonludur ve bizler bu yolun ne zaman sonlanacağını bilemeyiz. Yine de yolun sonuna ulaşana dek çeşitli seçimlerle yolculuğu yönlendirme imkânımız bulunmaktadır. Söz konusu boyutlar dikkate alındığında, yaşlanan bireyin otantisiteye ulaşması için mevcut koşullarının ve eğer bir geri çekilme söz konusuysa bu geri çekilmenin isteyerek -otantik bir hisle mi- yoksa koşulların -örneğin toplumda yaygın yaşlılık algısı gibi- etkisiyle mi ortaya çıktığına dikkat etmek gerektiğini belirtmiştir. Bu nedenle, standart bir yaşam sonu hedefi olmasının yerine, yaşlanan bireyin kendi yaşamına dair yöneldiği yolun kendisi ile uyumlu şekilde olup olmadığının önemine vurgu yapmıştır.

Benzer şekilde Biggs (1999, s. 220) ileri yaşta otantisiteye ulaşmak için tüm yaşam seyrinin dikkate alınması gerektiğini ifade etmiştir. Özellikle yaş ayrımcılığı ve yaşlılığa yönelik olumsuz algılar, bireyin içsel ve dışsal dünyasında otantisiteye ulaşmasını engelleyici bir duruma neden olabilmektedir. Örneğin gençlik ve güzelliğe atfedilen değer, otantik yaşlanmanın önünde bir engel olarak görülebilmektedir. Yaşlanmanın bedensel işaretlerini gizleme gerekliliği, bu anlamda bireyin tıpkı varoluşçu düşünürlerin ifade ettikleri gibi, doğalarına aykırı davranma baskısını da meydana getirmektedir. Oysa Kaufman'ın (1986) yaş kimliği üzerine yaptığı bir çalışmada, katılımcıların kendilerine yönelik toplumsal yansıma olmaksızın "yaşlılık" kimliği diye bir şeye sahip olmadıkları böyle bir

gerçeklikle var olmadıkları yaşlılığın daha çok dışarıdan verili bir şey olduğu görülmüştür. Ancak, yine Kenyon'un (1991) yürüyen insan metaforu üzerinden yaptığı otantik yaşlanma yorumunda da olduğu gibi, görünüş ve içsel durum ile uyumlu olmamak da yine bireyin kendi içerisinde otantisiteyi sağlamasının bir yolu olarak görülebilir. Bu durum ise daha çok edinilmiş sosyal özgürlük olarak ifade edilebilir (Cecil vd. 2021, s. 11). Dolayısıyla otantik yaşlanma söz konusu olduğunda, yaşam toptan değerlendirilmeli ve Hughes'in (2016) ifade ettiği gibi, tüm yaşam öyküsü içerisinde "anlatısal bütünlük" olarak adlandırılan bir bütünlük bulunmalıdır.

Bu bağlamda, anlatı son derece öznel bir temele dayanması sebebiyle bireysel benlik araştırısında önemli bir yere sahip olabilir. Özellikle kendini arayış: *"Baars'ın dediği gibi, yaşlılığın kırılğanlığına karşın aşkınlık olanağına bağlı olduğunu, yaşlanmanın bir tür seçilmiş aylaklık (dignified idleness) halinde bu olanakla ilişkisini gösterir"* (Camcı, 2018,11). Başka deyişle, seçilmiş aylaklık yaşlılığın emeklilik, dinlenme ve boş zaman olarak görülmesinden çok etik temelli bir kaygıya işaret etmektedir. Zira Platon'dan itibaren felsefe etik-iyilik-adalet temelli bir söylem olduğuna göre, seçilmiş aylaklık, amaçlılığından kurtulmuş etik bir aşkınlığın alanıdır. Bu bağlamda da felsefi-varoluşçu bir anlama referans vermektedir. Seçilmiş aylaklıkta yaşlı, iyinin ve doğrunun ne olduğunu ve bu değerleri *kendinde amaç* olarak sorgulamaya olanak bulabilir. Bu bağlamda da anlamlı bir hayatın nasıl olduğuna dair varoluşsal sorgulamalara yönelebilir. Yaşlılığın ve yaşlanmanın zamansal açıdan sağladığı bu olanak, kişinin kim olduğunun araştırısı için de uygun bir zemin sağlayabilmektedir. Bu araştırı ise kişinin kendisine döndüğü, özellikle de geçmiş şimdi ve geleceği içine alan yaşam öyküsü anlatısında bulunabilir.

## **Sonuç**

Çok yaygın olmamakla birlikte, otantisite kavramı varoluşçu bakış açısı ile gerontoloji alanında da incelenmekte olan bir kavramdır. Otantisite ve yaşlanmayı birlikte incelerken görülen en önemli noktalardan birisi, yaşam öyküsü ile bağlantılı oluşudur. Bireyin “kendisine karşı doğru” oluşu, şüphesiz söylemde dahi bir yaşam öyküsünü ve bu nedenle kim olduğunu dikkate almayı beraberinde getirmektedir. Yaşamın ve yaşlanmanın sürekli bir devinim halinde oluşu, anlatının da değişebilirliğini belirlemektedir. Bu nedenle, bireyin kendi yaşam öyküsünü gözden geçirmesi ve kabullenerek devam edebilmesi hem yaşlanmanın hem de anlatının öznel yapısı açısından oldukça önemlidir. Bu sebeple yaşlanmada otantisiteye bakıldığında, izlediği yol ne olursa olsun kendi “doğasına” ya da “varoluşuna” uygun şekilde yapıp yapmadığı dikkate alınması gereken bir noktadır.

## Aging, Narrative, and Authenticity

### *Summary*

#### **Deniz PAMUK**

Research Assistant  
Muş Alparslan University, Faculty of Health Sciences, Department of Gerontology, Muş, TR  
ORCID: 0000-0001-9072-3728  
dnzpmk@gmail.com

#### **Bilge SALUR**

Dr. | Dr.  
ORCID: 0000-0001-8337-8583  
bilgesalur9@gmail.com

### **Introduction**

According to gerontologists who use the existential perspective, the aging process should be examined not only from a biomedical or demographic perspective but also through the meanings and experiences that individuals ascribe to their own aging, in other words, taking into account the existential dimension (Laceulle, 2018, p. 197). This situation is interpreted as a kind of "existential homework" (Schacter-Shalomi and Miller, 1995; cited in Randall, 2019, p. 20).

### **Narrative Identity and Aging**

Narrative identity reconstructs the autobiographical past and functions in imagining the future to provide a degree of coherence, purpose, and meaning to the individual's life (McAdams, 2013, p. 233). The functions of life storytelling to reveal the identity of the individual can be found in confessions of both St. Augustine and Rousseau. While describing the transition from infancy to childhood, Augustine talked about the importance of remembering and the narrative in remembering, moreover, he laid the foundations for the concept of temporality by stating that his infancy disappeared even though he went to childhood by reminiscence. Again, Augustine stated that although the apparent target of his confessions was God, his real reason was not being read by God, he wrote it so that other people who would read it, as well as himself, could realize the gap between his previous and later states. Similarly, Jean-

Jacques Rousseau wrote his life story in *Confessions* and claimed that the research of who he was can be revealed by this method. Rousseau presented his whole life faithfully as a project of authenticity. The reason why Rousseau transparently reveals his whole life is to be an example of how an authentic self can be (Salur, 2020, 32).

In this context, authenticity is based on subjective and internal experience, not on the objective or external. Therefore, at this point, the narrative stands closer to the depiction of individually received truth rather than an objective verification of the truth. In addition, while the subjective life story allows the individuals to evaluate themselves, it also shows a temporary feature with the roles gained and lost throughout life (Carr, 2016, p. 177) Therefore the story that forms our identity is constantly changing, new chapters are added, the contents of the chapters change and new characters are added to the story Randall (2019, p. 58). Again, Augustinus' statement that changes of feelings towards the same memory in different times is an example of this. Therefore, the narrative also includes temporality and prefiguration of the situation of a given moment (Camcı, 2015). In aging, temporality could be considered as a mutual element, because while aging is an ongoing process, during describing a situation at any time, we are also forming the situation of being of a certain age.

### **Authenticity and Aging**

Authenticity means “being true with oneself” and is one of the key concepts of existential thinking (Hughes, 2016, p. 62, 63). According to Rousseau, who is accepted as the initiator of the concept (1984, p. 136; cited in Laceulle, 2018, p. 972), it is very important to express the inner; The thinker, who tells his own life story with confessions, claimed that expressing his feelings and thoughts with all his transparency allows for an authentic existence.

Nietzsche and other existential thinkers emphasized the importance of directing the individual's life through choices (Golomb, 1995; cited in Laceulle, 2018, p. 973). For Heidegger (1962, p. 307; cited in Hughes, 2016, p. 63), authenticity is to correctly understand the nature of existence in the world. Accepting the existence of death is a path to authentic existence. However, unlike Rousseau, according to him, the social dimension should also be taken into account. Baars (2016) associated this with good aging. Laceulle (2018, p. 973) mentioned that when assessing authenticity in old age, there is an inconsistency between cultural and individual narratives and if there are stereotypes that will negatively affect the individual meaning, this can negatively affect it, but can only be rearranged with counter-narratives. Thus, the transformation of the story, which is called the counter-narrative, will help to stay in the moment and accept mortal life.

Gerontologist Gary Kenyon (1991) handled the aging process as a journey through Gabriel Marcel's walking human (*homo viator*) metaphor (1962) and tried to explain the way to authentic aging with this metaphor. The aging process has similar dimensions to the walking human metaphor. First, the journey of life is individual and

this individual experience cannot be fully understood by anyone else. Second, it involves being there. We are there when we are in the middle of something, but this includes a temporality just like Heidegger's (1962) concept of time (Kenyon, 1988; 1996) If there is no temporality and change, then it can be evaluated that the aging process goes negatively. Thirdly, the aging process also has an opaque nature like travel. We do not have clear information about what will come before us on the road. However, like the journey, the aging process is also finite, and we do not know when this road will end. But, we have the opportunity to guide the journey with various choices until we reach the end of the road. Considering the aforementioned dimensions, he stated that it is necessary to pay attention to the current conditions of the aging individual in order to reach authenticity and, if there is a withdrawal, whether this withdrawal occurs voluntarily - with an authentic feeling - or due to the effects of conditions - such as the widespread perception of old age in the society. Therefore, instead of being a standard end-of-life goal, he emphasized the importance of whether the aging individual's path towards his own life is compatible with himself. Narrative, on the other hand, emerges as an element that embodies this process. Various thinkers from antiquity to the present have mentioned the effect of the life story on the existence and authenticity of the individual.

### **Conclusion**

In this study, the relationship between aging, narrative, and authenticity has been examined from an existential perspective using this point of view. The narrative has an important function in embodying the temporality, intersubjectivity, and transience of aging, which is an existential journey, and in reaching authenticity, which is the individual's being true to herself. The fact that life and aging are in constant motion determines the changeability of the narrative. For this reason, the individual needs to review his own life story and continue with acceptance, both in terms of aging and the subjective structure of the narrative.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- ANDREWS, M. (2014). *Narrative Imagination and Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- AUGUSTINUS. (2010). *İtiraflar*. (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- BAARS, J. (2012). *Aging and the Art of Living*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- BAARS, J. (2016). Concepts of Time in Age and Aging. G. Scarre (Dü.) içinde, *The Palgrave Handbook of the Philosophy of aging* (s. 69-86). London: Palgrave Macmillan.
- BIGGS, S. (1999). The "blurring" of the life course: narrative, memory and the question of authenticity. *Journal of Aging and Identity*, 4(4), s. 209-221.
- CAMCI, C. (2014). Aynaya Nasıl Bakmalı? El Altındalık ve Kimliğin Ontolojik Olanığı. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 23(1), s. 146-162.
- CAMCI, C. (2015). *Heidegger'de Zaman ve Varoluş*. Ankara: Bibliotech Yayınları.
- CAMCI, C. (2018). Aylaklık, Zamansallık ve Yaşlılık. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 13(26), s. 1-12.
- CARR, D. (1986). *Time, Narrative and History*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- CARR, D. (2016). The Stories of Our Lives: Aging and Narrative. G. Scarre (Dü.) içinde, *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging* (s. 171-185). London: Palgrave Macmillan.
- CECIL, V., PENDRY, L. F., SALVATORE, J., MYCROFT, H., & KURZ, T. (2021). Gendered ageism and gray hair: must older women choose between feeling authentic and looking competent? *Journal of Women & Aging*, x(x), s. 1-16.
- GOLOMB, J. (1995). *In search of authenticity: Existentialism from Kierkegaard to Camus*. New York: Routledge.
- HEIDEGGER, M. (2018). *Varlık ve Zaman*. (K. Ökten, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- HUGHES, J. C. (2016). Physiology and Psychology of Aging: Should Aging Be Successful or Authentic. G. Scarre (Dü.) içinde, *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging* (s. 49-68). London: Palgrave Macmillan.
- KAUFMAN, S. (1986). *The ageless self: Sources of meaning in late life*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- KENYON, G. M. (1991). Homo Viator: Metaphors of Aging, Authenticity and Meaning. G. M. Kenyon, J. E. Birren, & J. J. Schroots (Dü.) içinde, *Metaphors of Aging in Science and the Humanities* (s. 17-36). New

York: Springer Publishing Company.

KENYON, G. M. (1996). The meaning/value of personal storytelling. J. E. Birren, G. M. Kenyon, J.-E. Ruth, J. J. Schroots, & T. Svensson (Dü) içinde, *Aging and Biography: Explorations in Adult Development* (s. 21-38). New York: Springer Publishing Company.

KENYON, G. M., & RANDALL, W. L. (2016). *Restorying Our Lives Personal Growth Through Autobiographical Reflection*. Fredericton: Preager Publishers.

LACEULLE, H. (2017). Virtuous ;Aging and Existential Vulnerability. *Journal of Aging Studies*, 43(2017), s. 1-18.

LACEULLE, H. (2018). Aging and ethics of authenticity. *Gerontologist*, 58(5), s. 970-978. doi:10.1093/geront/gnx037

LACEULLE, H. (2018). *Aging and Self-Realization: Cultural Narratives About Later Life*. Bielefeld: transcript Verlag.

LAENGLE, A. (2001). Old age from an existential-analytical perspective. *Psychological Reports*, 89(1), s. 211-215.

MARCEL, G. (1962). *Homo Viator*. New York: Harper and Row.

MCADAMS, D. P., & COX, K. S. (2010). Self and Identity across the Life Span. R. M. Lerner, M. E. Lamb, & A. M. Freund (Dü) içinde, *The Handbook of Life-Span Development* (s. 158-207). John Wiley & Sons.

RANDALL, W. L. (2019). *In Our Stories Lies Our Strenght Aging, Spirituality, and Narrative*. Kindle Direct Publishing.

RUTH, J. E., & KENYON, G. (1996). Biography in Adult Development and Aging. J. E. Birren, G. M. Kenyon, J. E. Ruth, & J. J. Schroots (Dü) içinde, *Aging and Biography: Explorations in Adult Development* (s. 1-20). Springer.

SALUR, B. (2020). Otantiklik Problemi ve Heidegger'de Otantikliğin Zamansallıkla Olan İlişkisi. Yayınlanmamış doktora tezi. .

SCHACHTER-SHALOMÍ, Z., & MİLLER, R. (1995). *From age-ing to sage-ing: A profound new vision of growing older*. New York: Warner.

STERNAD, C. (2021). When time becomes personal. Aging and personal identity. *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 20(2021), s. 311-319. doi:10.1007/s11097-020-09726-7

TUFAN, İ. (2020). *Gerontolojiye Hazırlık Perspektifler, Teoriler, Yöntemler Üzerine Ön Bilgi*. Ankara: Nobel.





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

Araştırma Makalesi | Research Article  
*Kaygı*, 21 (1), 201-231.

Makale Geliş | Received: 30.09.2021  
Makale Kabul | Accepted: 17.02.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1003081

**Hediye DURLU**

Doktora Öğrencisi | PhD. Candidate  
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muğla, TR  
Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Letters And Humanities, Department of Philosophy, Muğla, TR  
ORCID: 0000-0003-1708-5218  
hediye.dumlu@gmail.com

## Jürgen Habermas'ın Müzakereci Demokrasi Teorisi ve Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Talepleri

**Öz:** Batılı demokrasilerde etnik, din, ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim temelli gruplara mensup bireyler, kolektif farklılıklarının kamusal alanda tanınması yönündeki taleplerini dile getirmektedirler. Biz bu çalışmada, toplumsal cinsiyet temelli grupların ileri sürdüğü toplumsal cinsiyet eşitliği taleplerini odağımıza alıyoruz ve Jürgen Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışının bu talepler için uygun bir tartışma zemini sunduğu argümanını geliştirmeye çalışıyoruz. Bu amaçla, tartışmamızın ilk bölümünde, demokratik tanınma taleplerinin kamusal müzakere süreçlerinde içerilmesi ve kamusal meseleler haline gelmesi için gerekli olan kapsayıcı katılım anlayışının temel koşullarını tartışıyoruz. Bu koşullar, kapsayıcılık, rasyonellik ve meşruiyettir. Kapsayıcılık, çıkarların, etik-siyasal söylemlerin ve adalete ilişkin ahlaksal söylemlerin kamusal tartışmalarda birlikte kapsanmasıyla; rasyonellik, katılımcıların genişletilmiş bir bakış açısından ilgili herkesin rasyonel gerekçelerle onayını alabilen normlar ve ilkeler üzerine iletişimsel anlaşmaya varmasıyla; meşruiyet ise anlaşmaya ulaşmayı amaçlayan katılımcılar arasındaki kısıtlanmamış kapsayıcı ve rasyonel tartışmaların kendisi içinde gerçekleştiği kamusal alan fikriyle ilişkilidir. Tartışmamızın ikinci bölümünde, özel alan ve kamusal alan arasında olduğu varsayılan ayrım nedeniyle kamusal tartışmaların dışında bırakılan toplumsal cinsiyet eşitsizliği temelli adaletsizliklere karşı ileri sürülen ve toplumsal cinsiyet eşitliğini amaçlayan tanınma taleplerini ele alıyoruz. Bu taleplerin, etik-siyasal söylemlerle ilişkili olan iyi yaşam ve değerlerle ve pragmatik söylemlerle ilişkili olan genelleştirilemez çıkarlarla özdeşleştirilen özel alana ilişkin meseleler olduğu ve adalet, normlar ve ortak çıkarlarla özdeşleştirilen kamusal alana ilişkin meselelerden ayrıldığı varsayılmaktadır. Buradaki tartışmada, bu varsayıma rağmen, kapsayıcı katılım anlayışı için gerekli koşulların, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin katılımcıların perspektifinden kamusal mesele haline getirilmesini mümkün kılabildiğini ileri sürüyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Tanınma Talepleri, Toplumsal Cinsiyet Eşitliği, Özel Alan, Kamusal Alan, Müzakereci Demokrasi.

## Jürgen Habermas' Theory of Deliberative Democracy and Claims for Gender Equality

**Abstract:** Individuals who are members of ethnic, religious, racial, gender and sexual orientation-based groups in Western democracies express their claims for recognition of their collective differences in the public sphere. In this study, we focus on the claims for gender equality asserted by the gender-based groups and try to develop the argument that Jürgen Habermas's understanding of deliberative democracy provides a proper discussion ground for these claims. For this purpose, in the first part of our discussion, we discuss the basic conditions for inclusive participation, which are necessary for democratic claims for recognition to be included in public deliberation processes and become public issues. These conditions are inclusivity, rationality and legitimacy. Inclusivity is related to the inclusion of interests, ethical-political discourses and moral discourses about justice together in public debates. Rationality is related to the communicative agreement of participants in public debates on norms and principles that, from an expanded point of view, can receive rational justification approval from all concerned. Legitimacy, on the other hand, is related to the idea of a public sphere in which unrestrained inclusive and rational discussions between participants aiming to reach agreement take place. In the second part of our discussion, we address claims for recognition that aimed gender equality against gender inequality-based injustices that are excluded from public debate due to the supposed distinction between the private and public spheres. It is assumed that these demands are issues of the private sphere connect to the good life and values which are associated with ethic-political discourses and non-generalizable interests which are associated with pragmatic discourses and are separated from issues of the public sphere identified with justice, norms and common interests. In the discussion here, we argue that despite this assumption, the conditions for inclusive participation can make it possible to make gender inequality public issue from the perspective of the participants.

**Keywords:** Claims for Recognition, Gender Equality, Private Sphere, Public Sphere, Deliberative Democracy.

Batılı demokrasilerde, 1980'li ve 1990'lı yıllarda öne çıkan etnik, din, ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim temelli gruplar, ayırt edici kolektif kimliklerinin veya grup farklılıklarının tanınması talepleriyle, Batılı demokrasileri farklılık ve demokrasi üzerine düşünmeye çağırdılar. Bu gruplar, Nancy Fraser'ın ifadesiyle, “kimliklerini” savunmak, ‘kültürel egemenliğe’ son vermek ve ‘tanınmayı’ kazanmak için çabalayan kültürel olarak tanımlanmış (...) gruplardır” (Fraser 1997: 2). Temel olarak gruplara özgü “farklılıkların kamusal alanda müzakere edilmesine, tartışmaya açılmasına ve temsil edilmesi”ne odaklanan bu gruplar (Benhabib 1999a: 12-13), en geniş anlamıyla siyasal söylemin grup farklılıklarının tanınması

taleplerini dikkate aldığı yeni bir siyasal düşünceye işaret etmektedir (Benhabib 2002: VIII).

Bu yeni siyasal düşünce ile birlikte kamusal tartışmaların odağının, yeniden bölüşümden tanınmaya doğru kaydığı gözlenir. Öyle ki, on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca siyasal aktörler olarak karşımıza çıkan burjuvazi ve işçi sınıfı, siyasetlerini belirleyen sosyal refah, siyasal konum ve toplumsal imkanlardan yararlanmayı amaçlayan yeniden bölüşüm taleplerini dile getiriyordu (Benhabib 1999a: 12-13). Ancak 1980'li ve 1990'lı yıllarda öne çıkan yeni toplumsal aktörlerle birlikte, yeniden bölüşüm taleplerinin yerini, kendine özgü tarihsel gelişimi olan grup farklılıkların tanınması yönündeki talepler; sömürünün yerini, kültürel egemenlik; eşitliğin yerini farklılık almaya başladı. Bu yer değiştirme sonucunda tanınma talepleri yeniden bölüşüm taleplerinin önüne geçti (Fraser 1997: 2). Bu dönüşümle birlikte siyaset, toplumsal sınıfın yanında genellikle kültürel terimlerle ele alınan, dışlanmaya ve baskıya maruz kalan grupların özgürleşmesi açısından yeniden tanımlanabilir hale geldi (Dryzek 2002: 57).

Yeniden bölüşüm taleplerini yükselten sınıf mücadelelerinin sönümlenmesiyle birlikte sahneye çıkan yeni toplumsal aktörlerin "toplumsal kimliğinde, onları harekete geçiren meselelerde ve mücadele örüntülerinde bir değişim" yaşandı (Benhabib 2005: 317). Bu yeni protesto hareketleri ile grup farklılıklarının ihmal edilmesinden kaynaklı adaletsizliklerin eşit katılımın, özgür söylemin, siyasal görüş ve irade oluşumunun alanı olan kamusal alanda tartışmaya açılması yönündeki talepler politik bir karakter kazanmaya başladı. Söz konusu adaletsizliklerin giderilmesi için öne sürülen, tahakküm içermeyen ve dışlayıcı olmayan meşrulaştırılabilir demokratik tanınma taleplerini dışarıda bırakmayan; demokrasi, otonomi, özgürlük, eşitlik ve adalet kavramlarının demokratik tanınma talepleri dikkate alınarak yeniden yorumlanmasını sağlayan normatif bir teoriye ihtiyaç duyulmaya başlandı.

Bu çalışmanın amacı, bu ihtiyaca Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışının uygun bir tartışma zemini oluşturduğu argümanını geliştirmektir. İlgili gruplar arasından toplumsal cinsiyet temelli grupları odağımıza aldığımız bu çalışma, iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışının, demokrasiye katkı sunabilen tanınma taleplerinin kamusal müzakere süreçlerinde içerilmesini mümkün kılan kapsayıcı katılım için gerekli üç temel koşulu yerine getirebildiğini ileri sürüyoruz. Bu koşullar, Judith Squires'ın ideal bir demokrasinin temel koşulları olarak andığı "kapsayıcılık, rasyonellik ve meşruiyettir" (Squires 2008: 105). İkinci bölümde feminist bir bakış açısından, kamusal alan ve özel alan arasındaki uygun sınırların oluşturulması olarak temalaştırdığımız tartışmaya başvuruyoruz. Bu tartışmada, kapsayıcı katılım koşullarını yerine getirebilen Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışının, kamusal alana eşit katılımı engelleyen toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin katılımcıların perspektifinden kamusal meseleler haline getirilmesini mümkün kılabildiğini ve toplumsal cinsiyet eşitliğini hedefleyen tanınma taleplerine yer açabildiğini savunuyoruz.

### **Tanınma Taleplerinin Demokratik Müzakere Süreçlerinde İçerilmesi**

Modern toplumların gelişimi sürecinde, yeni kolektivitelerin kamusal alana katılımıyla birlikte kapsayıcılık önem kazandı ve katılım daha geniş bir bağlamda anlaşılmaya başlandı. Dışlayıcı politik katılım kavramı daha kapsayıcı olarak anlaşılana dönüşmeye başladı. Dışlayıcı politik katılım kavramı daha kapsayıcı olarak anlaşılana dönüşmeye başladı. Böylece katılım, yalnızca dar anlamıyla politik alanda tanımlanan bir etkinlik değil; aynı zamanda sosyal ve kültürel alanlarda da gerçekleşebilen bir etkinlik haline geldi. Artık belli grupların cinsiyetçiliğe ve ırkçılığa karşı çıkmaları da politik hale gelmeye başladı. Bunun sonucunda, eylemin normlarının bu normlardan etkilenen herkesin pratik tartışmasıyla belirlendiğini vurgulayan bu katılım kavramının, günümüz modern toplumlarının gerçekliğine elverişli olduğu fikri önem kazandı (Benhabib 1996: 86).

Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışı, ilgili herkesin kendi yaşamlarını belirleyen normlara birlikte karar vermelerini mümkün kılan bu katılım kavramından yanadır. Nitekim müzakereci demokraside, kamusal alana katılanların söylemsel irade oluşumu, ideal bir usul kavramıyla açıklanır: “Pragmatik kaygıları, uzlaşmaları, benlik kavrayışı söylemlerini ve adaleti birbiriyle kaynaştıran bu demokratik usul, makul ya da adil sonuçların alınabileceği varsayımına temel oluşturur. Bu usulcü görüşe göre pratik akıl (...) söylem kurallarına ve tartışma biçimlerine dönüşür” (Habermas 1999: 44). Böylelikle eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelararasında kabul edilmesine dayalı konsensusa (Habermas 2019: 44) ulaşmaya yönelik tartışma pratiği, müzakereci demokraside usulcü olarak anlaşılır.

Habermas'a göre, usulcü olarak anlaşılan “rasyonel söylemsel irade oluşumu, şu üç soruyu açıklığa kavuşturmalıdır. İlki, rakip tercihleri nasıl uyumlu hale getirebileceğimizle ilgili olan pragmatik sorudur. İkincisi, kim olduğumuz ve ne istediğimiz ile ilgili etik-siyasal sorudur. Üçüncüsü nasıl davranmamız gerektiği hakkındaki pratik sorudur” (Habermas 1989: 152). İlkinde, “birbiriyle rakip farklı çıkarlar arasındaki adil pazarlık süreçlerinden kaynaklanan” bir iletişim; ikincisinde “benlik kavrayışına ilişkin yoruma dayalı söylemden gelişen” bir iletişim; üçüncüsünde ise “gerekçelendirme ve uygulamaya dayalı ahlaksal söylemden hareketle oluşan” bir iletişim biçimi vurgulanır. Rasyonel söylemsel irade oluşumu her üç iletişim biçimini birlikte içerir. “Bütün bu iletişim biçimleri, akılsal kolektif irade oluşumunda karşılıklı olarak birbirinin içine geçerler” (Habermas 1989: 152).

Birbirinin içine geçen bu iletişim biçimlerinden ilki olan ve Habermas'ın ifadesiyle öznel amaçlar ve tercihlerle bağlantılı olan pragmatik söylemler (Habermas 2020: 127), müzakereci demokraside adil pazarlıkla ilişkilendirilir. Adil pazarlık, Habermas'ın belirttiği üzere pragmatik kaygıları, uzlaşmaları kapsar. Adil anlaşmanın ortaya çıkmasına izin veren usulcü koşulları karşılar. Bu iletişim biçiminde, kabul edilebilir konular, katkılar, argümanlar ve yaptırımlar düzenlenir.

Düzenleme, tüm ilgili çıkarları eşit olarak göz önünde bulundurur. Tüm taraflar kişisel çıkarlarının peşinden gidebilmeleri için eşit güçlerle donatılır ve bilginin yeterli akışı sağlanır (Habermas 1989: 152).

Adil pazarlık süreçlerinde bireyler, Benhabib'in belirttiği gibi, önceden belirlenmiş tercihlere değil; müzakereye açık görüşlere ve düşüncelere sahip olabilirler. Çünkü ilkinde bireylerin yalnızca tercihler hakkında değil, daha ziyade önceden belirlenmiş öncelikli tercihlerinin sonuçları ve göreceli değerleri hakkında aydınlatıldıkları ima edilir. Oysa müzakere sürecinin kendisi, esasında, bireylerin hali hazırda sahip oldukları görüşler ve düşünceler üzerine eleştirel bir düşünüp taşınmaya yönlendirilmeleri aracılığıyla muhtemel bir sonuç üretir. Buna göre bireylerin seçimleri ve tercihleri hakkındaki kavramsal açıklık düzeyi, ancak başarılı bir müzakere sürecinden kaynaklanabilir. Aynı biçimde, birbiri ile tutarlı tercihlerin oluşturulması müzakereyi öncelemez; bizzat müzakereyle başarılır. İstekleri kadar görüşleri ve fikirleri de birbiri ile çatışan bireyler müzakere sırasında ve diğerleri ile görüş alışverişinde bu tarz çatışmaların daha fazla farkında olurlar ve çatışma halinden anlaşma haline geçmeyi üstlenmek zorunda hissederler (Benhabib 1997: 9).

İkinci iletişim biçimi olan etik-siyasal söylemler, pazarlık sürecinden farklı olarak, aynı zamanda bilişsel amaçlara yönelirler. Bu müzakereler bir kolektivitenin üyelerinin, oldukları ya da olmayı istedikleri kimse olarak tanınabilmeleri için gerekli olan özgüveni kazandıkları koşulları karşılayan bir iletişim tarzına bağlıdırlar (Habermas 1989: 152). Benlik kavrayışına ulaşmaya yönelik etik-siyasal söylemler,

tarafların belirli bir ulusun mensupları, bir yörenin ya da bir devletin öğeleri, bir bölgenin yerleşik sakinleri vb. olarak kendilerine ilişkin açık bir kavrayış edinmek için başvurdukları söylemler, birbirlerine nasıl davranacaklarını, azınlıklara ve marjinal gruplara karşı nasıl bir tavır göstereceklerine karar vermek için başvurdukları söylemler, kısacası içinde yaşamak isteyecekleri türden bir topluma ilişkin açık seçik fikir sahibi olmak için başvurdukları söylemlerdir (Habermas 1999: 42).

Bu söylemler, adalet ve iyi yaşam meseleleri arasında ilişki kurarak, farklı kimliklere, değerlere ve geleneklere sahip bireylerin diğer bireylerle olan öznelerarası karşılıklı etkileşimini destekler.

Üçüncü iletişim biçimi, adalete ilişkin ahlaksal söylemleri kapsar. Bu söylemler, yalnızca daha iyi olan argümanın ortaya çıkarılmasına izin veren bir iletişim tarzını gerektirir. Bu, konuşmaya katılanların, “tartışmalı geçerlilik iddialarını konu edindikleri ve argümanlar yoluyla bu iddiaların doğruluğunu kanıtlamaya ya da onları eleştirmeye çalıştıkları” bir iletişim tarzıdır. “Bir argümanın ‘kuvveti’ verili bir bağlamda, gerekçelerinin sağlamlığıyla ölçülür; bu sağlamlık başka şeylerin yanı sıra, argümanların bir tartışmaya katılanları ikna edebilmesiyle, yani ele alınan geçerlilik iddiasını kabul etmeye yönlendirebilmesiyle ölçülür” (Habermas 2019: 45).

Daha iyi argümanların ortaya çıkarılmasına izin veren bu iletişim tarzına başvurulduğunda, her birey müzakereye bulunduğu diğer bireylere bakış açısını ve pozisyonunu sunar ve bunları kamusal bir bağlam içinde iyi gerekçelerle destekler. İyi gerekçelerin kamusal bağlamda açık seçik belirtilmesi süreci, her bireyi diğerleri için de desteklenebilir olan iyi bir gerekçenin ne olabileceğini düşünmeye zorlar. Bir kimse, neyin iyi, makul, adil ve yararlı görüldüğü konusunda yalnızca kendisinin değil, aynı zamanda diğer herkesin bakış açısını dikkate alabilen bir neden sunamazsa, diğerleri için ikna edici olamaz. Herkesin bakış açısını içeren bir akıl yürütme, bir kimseyi genişletilmiş düşünceyi benimsemeye zorlar (Benhabib 1997: 9-10). Bunun anlamı her bir katılımcının kendi bakış açısını diğer bütün katılımcıların bakış açısını içerecek tarzda genişletebilmesidir (Habermas 1989: 153).

Burada ele alındığı biçimiyle genişletilmiş düşüncenin, söylemsel irade oluşumunun rasyonellik koşulunu sağladığını söyleyebiliriz. Bu anlamda müzakereci demokraside rasyonellik ilkesinin, müzakereye katılanların bütün ilgili tarafların onayını sağlayabilen meşrulaştırılabilir gerekçeler öne sürmesi

anlamındaki evrenselleştirilebilirlik ilkesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Evrenselleştirilebilirlik ilkesinin bu yorumu, Habermas'ın "ahlaki-pratik sorunların çözümü için savlama/kanıtlama (argümantasyon) yönteminin elverişliliğini gösteren" söylem etiğinde (Habermas 2018: 45) geliştirilir. Evrenselleştirilebilirlik ilkesi, argümantasyon pratiğine katılanların; "yani temelde özgür ve eşit olarak argümantasyona dahil olan bütün tarafların, en iyi argümanın yaptırımı çerçevesinde ortak bir hakikat arayışına katılmayı" amaçlamasını gerektirir (Habermas 2020: 20). Bu ilke yardımıyla eylemlerini eleştirilebilir geçerlilik iddialarına başvurarak geliştiren ve değerlendiren iletişim topluluğunun üyeleri, argümantasyon pratiğinde "karşılıklı tanınma çerçevesinde (...) eşit haklara sahip olmayı ve dayanışmayı ödev saymaktadırlar" (Habermas 2020: 24).

Habermas'ın söylem etiğinin bu merkezi kavrayışı "John Locke, Jean-Jacques Rousseau ve özellikle Kant tarafından açıkça ifade edilen modern otonomi ve toplumsal sözleşme teorilerinden türer" (Benhabib, 2007: 24). Söylem etiğinde, yalnızca bireylerin birlikte katıldıkları tartışma pratiği sonucunda özgürce kabul edebildikleri normların ve normatif kurumsal düzenlemelerin geçerli olduğu iddia edilir (Benhabib 2007: 24). Söylem etiği, Seyla Benhabib'in belirttiği gibi, Kant tarafından da açıkça paylaşılan modern otonomi ve sözleşme teorilerinden türese de geleneksel Kantçı hatayı tekrarlamaz. Kant, "akıl sahibi tekil Benin bütün akıl sahibi faillerce kabul edilebilir bir bakış açısını tek başına düşünüm sayesinde tanımlayabileceğini düşünür" (Benhabib 2005: 379). Benhabib'e göre Kantçı düşünce deneyi, her bireyin, bütün somut Benler arasındaki farklılıklardan soyutlanarak ve "kendiyile-çelişmeden" neyin herkes için evrensel bir yasa olabileceği üzerine düşünmesinden yola çıkar. Oysa söylem etiği, "ancak pratik bir söylemin katılımcıları olarak bütünün, üzerinde mutabakata vardığı (ya da varabileceği)" normların geçerlilik iddiasında bulunabileceğinden yola çıkar. Özetle "Kantçı etik monolojiktir, zira somut Benler arasındaki farklılıklar ihmal edilerek tanımlanmış bir akıl sahibi kişinin bakış açısından yola çıkar" (Benhabib 2005: 379). Söylem etiği ise "ahlaki akıl yürütmenin diyalojik modelini savunur, gerçek



aktörlerin ahlaki meseleler üzerine fiili istişare süreçlerine katılmasını muştular” (Benhabib 2005: 379-380). Ahlaki akıl yürütme ya da Habermas'ın ifadesiyle pratik aklın kullanımı “artık tek başına bireyin zihninde bir işlem olarak tasarlanmayıp, aksine kamusal argümantasyona ya da akıl yürütmeye” bırakılır (Habermas 2020: 110).

Kamusal argümantasyon pratiği biçimine dönüşen söylem etiğinin usulcü anlayışı, somut benler arasındaki iletişimsel etkileşimlerden yola çıkarak, öznelarası paylaşılan somut yaşam biçimlerini dışarıda bırakmaz. Bu bakımdan söylem etiği, adalet ve iyi yaşam meseleleri arasında bağ kurulabilmesi için imkân sağlayabilir. Diğer bir ifadeyle pratik söylem, Habermas'ın ifadesiyle dayanışmanın sosyal bağına parçalamaksızın “her bir bireyin ilgisi çerçevesinde herkesin herkesle nesnel bağlantısında ortaya çıkan makul bir irade oluşumunu garantileyebilir” (Habermas 2020: 25). Habermas'ın belirttiği gibi, katılımcıların kendi konumları ve bakış açıları ile evrensel bir bağıntı içine girebildiği pratik söylemde, söylemsel biçimde elde edilen rıza/onay, ben-merkezci perspektifin aşılmasının yanında her bir bireyin evet ve hayır diyebilme özgürlüğüne de bağlıdır. Buna göre, hem katılımcı her bir bireyin otonomisi sağlanmalıdır; hem de öznelarası paylaşılan yaşam biçimleri arasındaki bağıntı sağlanmalıdır (Habermas 2020: 26). Diğer taraftan, söylem etiğinde öznelarası paylaşılan müşterek yaşamın niteliği, dayanışma ve refahın yanında, “her bir bireyin ilgisinin/çıkarımın genel ilgide/çıkarıda mümkün olduğunca aynı ölçüde dikkate alınmasıyla da ölçülür” (Habermas 2020: 26).

Anlaşılabacağı üzere Habermas'ın söylem etiğinde, koşulsuz buyruğun ya da “kategorik buyruğun yerine ahlaki argüman/tanıtlama süreci geçmektedir” (Habermas 2020: 18). Diyaloğun argümantasyon biçimini aldığı bu süreç, Kant'ın “evrenselleştirilebilirlik” usulünün; yani koşulsuz buyruğun usulcü bir yeniden yorumudur:

Evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğim herhangi bir maksimi geçerli sıfatıyla ötekilere yüklemek yerine, maksimumun evrensel geçerlilik iddiasını söylemsel biçimde test etmek üzere ötekilerin onayına sunmalıyım. Vurgu, her bireyin çelişmeden neyi genel yasa olarak isteyebileceğinden, herkesin uzlaşarak neyi evrensel norm olarak isteyebileceğine kayar (Benhabib 2005: 380).

Bu yeni formülasyonda evrenselleştirilebilirlik, “Kantçı etikteki evrenselleştirilebilirlik testinin yerini alan yeni bir” usuldür (Benhabib 2005: 380). Diğer bir ifadeyle, hangi eylem prensiplerinin herkes için karşılıklı olarak geçerliliği kabul edilebilir ya da tanınabilir olduğu sorusundan hareket eden bu yeni formülasyonda “evrenselleştirilebilirlik, iletişimsel anlaşmaya varmayı amaçlayan öznelerarası bir tartışma usulü olarak tanımlanır” (Benhabib 2007: 28). Söylemsel irade oluşumu usulü olarak da ifade edebileceğimiz bu usul, çelişmezlik testi yerine iletişimsel anlaşma testi olarak düşünülür; yani kendisiyle çelişik olmayan değil, ilgili herkes için karşılıklı olarak kabul edilebilir olan aranır (Benhabib 2007: 28).

Söylem etiği, bu yeni usulün öznelerarasında gerçekleştirilen kendini diğer herkesin yerine koyarak eyleme ya da “ideal rol alma” sürecinde uygulanması iç görüşünü temel alır. Böylelikle özgür ve eşit katılımcılar arasında gerçekleşen kapsayıcı ve zorlayıcı olmayan rasyonel tartışma pratiğinde, herkesin diğer herkesin perspektifiyle karşılaşması ve bu karşılaşma sayesinde, karşılıklı olarak hem kendilerini hem de diğerlerini genişletilmiş bir bakış açısından anlaması mümkün olur (Habermas 1998: 57-58). Bu öznelerarası iletişimde, katılımcıların hepsinin, her birinin çıkarlarını eşit şekilde dikkate alan genişletilmiş bakış açısından normlar ve ilkeler hakkında karara varmakla yükümlü oldukları ve haklı önerileri kabul ettikleri; yani müzakere yoluyla konsensusa ulaşmayı hedefledikleri varsayılmaktadır (Habermas 1989: 152). O halde yeni usulün, “ideal rol alma” sürecini kamusal olarak uygulanan bir düzenlemeye dönüştürdüğünü söyleyebiliriz (Habermas 2020: 73).

Normlar ve ilkeler evrensel olarak kabul edilme iddiasıyla seçilmiş olduklarından, demokratik usul bakımından uygun bir anlaşmanın Habermas'ın ifadesiyle “herkesin rasyonel olarak motive edilmiş rızasını/onayını” sağlayabilmesi

gerekir (Habermas 2020: 111). Oluşacak karara etki edecek gerekçeler, basitçe belirli bir kişinin mevcut tercihleri ışığında neyin rasyonel olduğunu ifade etmezler; onların epistemik bir ağırlık taşıması gereklidir. Ahlaksal bir bakış açısından müzakere pratiğinin epistemik statüsünü belirlemenin bir yolu, tartışmaya giren bireysel çıkarların müzakere sırasında rol ve anlam bakımından değişime uğramasının nasıl gerçekleştiğini açıklamaktır. Müzakere pratiklerinde, yalnızca öznelerarası kabul edilebilir değerler olarak sunulabilen çıkarlar sonuca etki edebilir. O halde yalnızca genellenebilir olan; yani ilgili tüm katılımcıların öznelerarası iyi gerekçelerle kabul edebilecekleri ve böylelikle normatif bağlayıcılık kazanabilen değerlere dönüşebilen çıkarlar ahlaksal bir bakış açısından dikkate alınmayı hak eder (Habermas 1998: 81).

Habermas, öznelerarası kabul edilebilir normların genelliği ile iletişimsel eylemde bulunan öznelerin otonomilerini evrensel karakterdeki söylem etiği ile garanti altına alır (Habermas 1992: 89). Habermas söylem etiği sayesinde, bireylerin farklılaşan çıkarlarına rağmen nasıl olup da ortak iyiye yönlendirilen yurttaşlara dönüştüğüne ve normatif olarak yorumlanan ortak iyinin, baskı olmaksızın bireylerin özgür seçimleri aracılığıyla nasıl sağlanabildiğine yanıt getirebilmektedir. Nitekim söylem etiğinin, Benhabib'in ifadesiyle, "kimi çıkarların gerçek dönüşümünü gerektiren ahlak-dönüştürücü yönü" bulunmaktadır (Benhabib 2005: 396).

Bu nedenle söylem etiğinin evrenselleştirilebilirlik usulü, öznelerarası paylaşılan ilke ve normların kamusal müzakere yoluyla oluştuğu potansiyel bir dönüşüm sürecinin; yani söylemsel irade oluşumunun rasyonelliği açısından önemli ve gereklidir. Zira demokratik usule dayalı kamusal müzakere yoluyla kapsayıcı kamusal mutabakata ulaşmanın rasyonel olarak kabul edilme olasılığının artması, genişletilmiş düşünce ile mümkündür. Eşit yurttaşların özgür tartışması yoluyla gerçekleşen söylemsel irade oluşumu süreçlerinin rasyonelliği açısından

genişletilmiş düşüncenin önemi ve gerekliliği, müzakere süreçlerinin aynı zamanda bilgi aktaran süreçler olmaları açısından da vurgulanabilir. Benhabib'e göre,

bilgilerin aktarılması şu etkenlerden kaynaklanır: 1) Hiçbir birey farklı bireylerin etik ve siyaset meselelerini algılayacakları çeşitli bakış açılarını tek başına önceden görüp tahmin edemez; 2) Hiçbir birey herkesi etkileyen belirli bir karar açısından önemli görülen bütün bilgilere tek başına sahip olamaz. Müzakere bir bilgi edinme yöntemidir (Benhabib 1999b: 107).

O halde müzakere, epistemik kısıtlamalar altında gerçekleşmez; çünkü katılımcılar birbirleri, kendi tarihleri, toplumlarının özellikleri, yapısı ve geleceği hakkında ne kadar fazla bilgiye erişirlerse, tartışmalarının sonuçları o kadar rasyonel olur. Herhangi bir bilgi kısıtlamasının getirilmediği böylesi bir tartışma durumunda, ahlaksal tartışmanın önceden belirlenmiş ayrıcalıklı, öncelikli bir konusu da yoktur. Ayrıca katılımcılar müzakerenin kendisi altında gerçekleştiği koşulları ve kısıtlamaları tartışmaya açabilirler ve bunların haklılığını değerlendirebilirler (Benhabib 2007: 169).

Bireylerin kolektif kimlikleri paranteze alınmayacak şekilde kamusal müzakerelere eşit katılması yönündeki tanınma taleplerinin demokratik meşruiyetine ilişkin ahlaksal ve siyasal normların geliştirilmesi, ancak kısıtlanmamış bilgi akışı süreçlerinde gerçekleştirilebilir. Talepleri kamusal düzeyde müzakere edilirken, söz konusu talepleri kendi bakış açıları ve konularından hareketle diğerlerine aktaran bireyler, Benhabib'in ifadesiyle,

kamusal bir bağlam içinde iyi nedenler beyan ederek bunları desteklemek zorundadırlar. Kamu önünde iyi nedenler beyan etme şeklindeki bu süreç, bireyi müzakereye katılan öteki herkes için neyin iyi bir neden sayılacağı konusunda düşünmeye zorlar. Böylece insan, görüş birliğini 'kazanmaya çalıştığı' ilgili herkesin bakış açısından düşünmeye zorlanır. Neden kendisine iyi, makul, adil ve amaca uygun görünen şeyin o konuyla ilgili herkesin bakış açısından da böyle değerlendirilebileceğini belirtmediği sürece, hiç kimse kamusal olarak başkalarını kendi bakış açısına ikna edemez (Benhabib 1999b: 108).

Müzakereci demokrasi teorisinde, yukarıda ele aldığımız her üç iletişim biçimi; hem rakip tercihleri uzlaştırmayı amaçlayan pragmatik söylemlerle ilgili olan iletişim biçimi, hem iyi yaşamın nasıl olması gerektiği sorusuyla bağlantılı olan

etik-siyasal söylemlerle ilgili olan iletişim biçimi hem de adaletle ilgili olan ahlaksal söylemlerle ilişkili iletişim biçimi tartışmalarda birbirinin içine geçer. Dolayısıyla ne çıkarlar ne etik siyasal söylemler ne de ahlaksal söylemler dışarıda bırakılır. Müzakereci demokraside önemli olan, farklı konular ve çekişmeli bakış açıları arasında rasyonel-eleştirel müzakereye dayalı bir kamusal alanın bulunması fikridir. Bu fikir, kapsayıcı katılım anlayışının meşruiyet koşuluyla ilişkilidir. Çünkü potansiyel olarak herkesin eşit erişimine ve katılımına açık, ölçüp biçmeye ve tartmaya dayalı bir müzakere sahası olarak anlaşılan kamusal alan, demokratik meşruiyetin kaynağı olan söylemsel irade oluşumunun alanıdır.

O halde, müzakereci demokrasinin üç bakımdan demokratik tanınma taleplerinin kamusal tartışmalarda içerilmesi ve meşruluğunun sağlanması için elverişli bir teori olduğu söylenebilir. İlk olarak John Dryzek'in tanımıyla "baskı, manipülasyon veya aldatmayı değil, iknayı içeren etkileşimleri sırasında kararlarını, tercihlerini ve görüşlerini değiştirmeye hazır olan müzakerecilerin" (Dryzek 2002: 1) karşılıklı iletişimsel etkileşiminin alanı olan kamusal alan fikrini merkezine alan müzakereci demokrasi, kamusal tartışmalara katılan bireylerin talepleri konusunda tartışma başlatmaları, diğerlerini bilgilendirmeleri ve katılımcıların önceden sahip oldukları kanaatleri dönüştürerek onları ikna edebilmeleri için yararlı bir siyasettir.

İkinci olarak müzakereci demokraside, demokrasi kavramının "kamusal iletişim içinde müzakereye/tartışmaya dayalı değer ve norm oluşturma süreçleriyle ilgili olan normatif içeriği" (Habermas 2018: 49), söylemsel irade oluşumunu çevreleyen pragmatik, etik-siyasal ve ahlaksal söylemler içinde dile getirilen değerlerin, konuların, katkıların ve savların öznelerarası serbest dolaşımına bağlı olduğundan, demokratik tanınma talepleri söylemsel irade oluşumu sürecinde içerilebilir ve böylece bu taleplerin meşruluğu sınanabilir.

Üçüncü olarak müzakereci demokraside, usulcü olarak tanımlanan söylemsel irade oluşumu sürecinin ya da konsensusa ulaştıracak olan demokratik bir müzakere sürecinin taşınması gereken demokratik ön koşullar, demokratik tanınma

taleplerinin bu süreçten dışlanmasını engeller. Bu koşullardan ilkinde göre ilgili herkes, müzakereye katılma, “konuşma edimleri başlatma, soru sorma, sorgulama ve tartışma açma” bakımından eşit fırsata sahiptir. İkincisine göre tüm katılımcılar, “belirlenen konuşma konularını sorgulama” hakkına sahiptir. Üçüncüsüne göre tüm katılımcılar, “bizzat söylem usulünün kuralları ve bunların uygulanma veya yürütülme tarzı hakkında dönüşlü savlar ortaya atma” hakkına sahiptir. “Dışlanan kişi ya da grup, önerilen söz konusu normdan dolayı olumsuz etkilendiğini gerekçeli olarak gösterebildiği sürece, baştan konuşmanın gündemini ve katılımcıların kimliğini sınırlayan kurallar yoktur” (Benhabib 1999b: 105). İletişimin bu demokratik ön koşulları, herkesin müzakereye karşılıklı eşit katılımını; bütün katılımcıların müzakereye katkı sunmasını ve kendi argümanlarını ileri sürmesini; herkesin serbest erişim hakkından ve eşit katılım hakkından baskıya maruz kalmadan eşit şekilde yararlanabilmesini garanti altına alır (Habermas 1991: 86).

O halde söylemsel irade oluşumu süreci sonucunda ulaşılması amaçlanan konsensusun, haklı bir konsensus olması için gerekli olan bu iletişimsel ön koşullar, “muhtemel ilgililerin hepsinin eksiksiz kapsanmasını, tarafların eşit haklara sahip olmasını, karşılıklı ilişkinin/eylemin zorlamadan azade olmasını, konulara ve katılımlara açıklığı, sonuçların gözden geçirilebilirliğini vs. gerektirir” (Habermas 2018: 47). İletişimsel ön koşullara göre işleyen, tarafların “zor, cebir ya da manipülasyon etkisinde kalmadan” (Benhabib 2005: 362) özgürce katıldıkları adil bir kamusal müzakere süreci “ne sonuçları dikte edebilir ne karşılıklı tartışmada ileri sürülen nedenlerin niteliğini belirleyebilir, ne de katılımcıların başvurdukları akıl yürütmenin niteliği ile mantık ve çıkarım kurallarını denetleyebilir” (Benhabib 1999b: 108). Bu bağlamda en güçlü kamusal mutabakatı ifade eden konsensus, “kısıtlanmamış bir kamusal alandaki zorlayıcı ve nihai olmayan görüş oluşumu süreçlerine” bağlı hale getirilir (Benhabib 1999b: 115).

Buraya kadar Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışının demokratik tanınma talepleri için uygun bir tartışma zemini sunabildiğini ileri sürdük. Bu

iddiamızdan yola çıkarak, bundan sonra bu anlayışın, özel alanla kamusal alan arasında olduğu varsayılan ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin kamusal meseleler olarak tartışılmasını engellediği gerekçesiyle feministlerin itirazlarına ve eleştirilerine konu olan katı ayrımın sarsılmasına hizmet ettiğini savunacağız. Bu doğrultuda, Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışının söylemsel irade oluşumu açısından sağladığı kapsayıcı kamusal katılım koşullarının, özel meseleler olduğu gerekçesiyle kamusal tartışmaların dışında bırakılan toplumsal cinsiyet eşitliği taleplerinin kamusal meseleler haline getirilmesi için uygun bir tartışma zemini sunduğunu ileri süreceğiz. Bu amaçla kapsayıcı katılım anlayışını destekleyen feminist yaklaşımlara başvuracağız.

### **Kamusal Alan ve Özel Alan Arasındaki Uygun Sınırların Oluşturulması**

Feminist perspektiften bakıldığında, “politik katılım, tartışma ve kanaat oluşumu alanı olan kamusal alan” ile “özel alan ya da modern, (...) çekirdek aile” (Fraser 2013: 33) arasında olduğu varsayılan katı ayrım politik bakımdan önemlidir. Çünkü Benhabib'in ifadesiyle, “genellikle iyi yaşama, değerlere, genelleştirilemez çıkarlara ilişkin meseleler” olarak adlandırılan ve özel alanla özdeşleştirilen bu meseleler (Benhabib 1996: 89-90), varsayılan katı ayrım nedeniyle, kamusal meseleler olarak anlaşılan adalet, normlar ve ortak çıkarlarla özdeşleştirilen kamusal alanın dışında bırakılır. Bu nedenle bu meseleler, Benhabib'in belirttiği gibi, bunları kadınların bakış açısından kamusal mesele haline getirmek isteyen kadın hareketlerinin merkezinde yer alır (Benhabib 1996: 90).

Ancak bu açıklamalardan her özel meselenin kamusal mesele olarak temalaştırılabileceği anlaşılmalıdır. Daha ziyade Habermas'ın belirttiği gibi, siyasal düzenlemeye ihtiyaç duyan her mesele kamusal tartışmanın konusu olmalıdır. Özel alan ve bireyin kişisel bütünlüğü, dışarıdan gelecek müdahalelere karşı korunmalıdır (Habermas 1996: 313). Özel meseleler olarak kalmasını istediğimiz konularla kamusal alanda müzakere edilmesini istediğimiz konular ayırt

edilmelidir. Bir taraftan neyin kamusal mesele olduğu kamusal tartışmalarda ve karar alma süreçlerinde ortaya çıkarılarak kamusal alanın uygun sınırları oluşturulmalıdır. Diğer taraftan ise Anne Phillips'in belirttiği gibi, neyin kamusal mesele olmadığı hakkında, "hayatlarımızın başkalarını dışlama hakkına sahip olduğumuz, kimseyi ilgilendirmeyen, kendi meselemiz olduğunu söyleyebileceğimiz bazı yönleri" olması gerektiğinin aynı derecede önemli olduğu anlaşılmalıdır. Şu durumda "hayatımızda gizli tutmaya zorlandığımız hiçbir yön olmaması" gerektiği gibi hayatımızda açıklamaya zorlandığımız hiçbir yön de olmamalıdır (Phillips 2015: 134). O halde,

cinselliğimizin bize ait özel bir mesele olması gerektiğini söylemekle, homofobinin kamuoyunun gündemine gelmesi gerektiğini söylemek arasında hiçbir tutarsızlık yoktur. Aynı şekilde kürtajın kendi kararımız olması gerektiğini söylemekle, çocukların bakımının kamusal bir mesele olması gerektiğini söylemek arasında da hiçbir tutarsızlık yoktur (Phillips 2015: 134).

Iris Marion Young'ın belirttiği gibi, buradaki anlamıyla özel olan, bireyin kendisinin kamusal tartışmaya dahil etmek istemediği yönü olarak anlaşılır (Young 1990: 119-120).

Bu bölümde, yalnızca siyasal düzenlemeye ihtiyaç duyan ve kamusal tartışmaların konusu olması istenen toplumsal cinsiyet eşitsizliği temelli adaletsizlikleri ve bunlara karşı ileri sürülen toplumsal cinsiyet eşitliği taleplerini tartışıyoruz. Siyasal düzenlemeye ihtiyaç duyan meselelerden birisi, ev içi etkinlikleri düzenleyen iş bölümüdür. Ev içi iş bölümü, kamusal mesele haline gelmesi talep edilen diğer meselelerde olduğu gibi, kadınların kamusal alana katılımını engelleyen toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayanır. Kadınlar ev içinde çocuk, yaşlı ve hasta bakımı ile ev işlerini üstlenerek, her durumda hanenin esas sorumluluğunu taşır. Bu sorumluluk nedeniyle ev dışında çalışan çoğu kadın, erkeklerden daha uzun saatler çalışmak zorunda kalır. Kadınlar, hem ücretsiz ev içi emeği üstlenmek hem de ev dışında eşitsiz koşullarda çalışmak zorunda bırakıldıkları için çifte yük altında ezilir. Gerek bu çifte yükü üstlenmeye gerekse de ev içinde ve dışında tahakküme dayalı hiyerarşik ilişkilere boyun eğmeye



zorlanması, çoğu kadının eşit yurttaşlar olarak gelişmelerini engeller. Yine çoğu kadın, toplumsal cinsiyet temelli eşitsiz ilişkiler nedeniyle çoğu zaman ev içindeki cinsiyetçi rollerine göre toplumsallaşmak zorunda kalarak kamusal alana eşit katılım gerçekleştiremez. O halde özel alan ile kamusal alan arasındaki katı ayrımın, erkek egemen toplumlarda, kadınların ikincil statüye itilmelerinin modern biçimlerinin dayanağı olduğu söylenebilir.

Bu ayrımın kadınları dezavantajlı kılan karakterinin ortaya çıkarılması ve tartışılması, ancak kadınları ev içinde ikincil konuma iten toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı etkinliklerin, rollerin ve ilişkilerin kamusal meseleler haline gelmesiyle mümkündür. Bu nedenle, toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliğin sorgulanması için, kadınların erkeklerin egemen konumu karşısındaki dezavantajlı konumlarını gizleyen etkinliklerin, rollerin ve ilişkilerin kurumsallaştığı ve bireylerin toplumsallaşma sürecinin ilk başladığı yer olan aile ya da özel alanın kamusal alandan katı bir biçimde ayrılmasının eleştirel-rasyonel tartışmaya açılması gereklidir. Bu aynı zamanda, özel meselelerle ilişkilendirilen pragmatik söylemlerle, etik siyasal söylemlerin, kamusal meselelerle ilişkilendirilen adaletle ilişkin ahlaksal söylemlerden ayrılmasının da tartışmaya açılmasıdır.

Özel meseleler olarak anlaşılan iyi yaşam, değerler ve genelleştirilemez çıkarlarla özdeşleştirilen özel alanın, kamusal meseleler olarak anlaşılan adalet, normlar ve ortak çıkarlarla özdeşleştirilen kamusal alandan ayrılmasının eleştirel-rasyonel tartışmaya açılmasını sağlamak, erkek egemenliğinin aile içindeki ve diğer toplumsal alanlardaki istikrarını kırmayı mümkün kılabilir. Eğer özel alandaki toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı etkinlikler, roller ve ilişkiler, kamusal tartışmalarda adaletle ilişkin meseleler olarak ele alınırlarsa, özel olduğu gerekçesiyle kamusal alandan dışlanan bu meselelere kamusal bir karakter kazandırılabilir. Bu bağlamda Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışı, feministlerin toplumsal cinsiyet eşitliğini kazanma çabalarına katkı sunduğunu düşünüyoruz. Nitekim yukarıda ele aldığımız kapsayıcı katılım için gerekli

kapsayıcılık, rasyonellik ve meşruiyet koşullarını yerine getirebilen bu anlayış, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin kamusal müzakerelerde temalaştırılması, eleştirel rasyonel tartışmaya açılması ve söz konusu eşitsizliklerin giderilmesi için elverişli bir tartışma zemini oluşturmaktadır. Özel olduğu varsayılan meselelerin, kamusal tartışmalarda katılımcıların perspektifinden kamusal meseleler haline getirilebileceğini savunan bazı feminist yaklaşımlar, bu savımızı desteklemektedir.

Kapsayıcı katılımdan yana olan Nancy Fraser, kamusal alanla özdeşleştirilen meselelerin herkesi ilgilendiren anlamı üzerindeki belirsizliği ortadan kaldırmak ve kamusal meselelerle özel meseleler arasındaki katı ayrımın mutlak olmadığını göstermek için, kamusal alanın katılımcıların kendi kolektif kaderini tayin etmesinin alanı olduğu fikrine başvurur. Bu fikre göre, herkesi ilgilendirenden anlaşılması gereken, kamusal alanın uygun sınırlarını belirleyen bizzat katılımcıların perspektifleri olduğudur (Fraser 2004: 124). Buna göre, Habermas'ın da katıldığı gibi, hangi meselelerin kamusal ilgi konusu olduğuna ya da olmadığına karar verebilecek olanlar, yalnızca katılımcıların kendileridir (Habermas 1996: 312). Elbette kamusal alanın uygun sınırlarının yeniden çizilmesi, Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışında savunulan konsensus ile sağlanabilir. Bununla birlikte Fraser'a göre, neyin kamusal bir mesele olduğu konusunda her zaman konsensusa varılamayabilir. Nitekim feministler özel alana havale edilen ev içi şiddetin, aslında bir adalet meselesi olduğunu ve bu nedenle de kamusal tartışmaların meşru bir konusunu oluşturduğunu savunduklarında başlarda destek görmediler. Buna rağmen feministler, ev içi şiddetin erkek egemen toplumlarda yaygın olan toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle ilgili olduğu yönündeki karşıt söylemleriyle, zamanla ev içi şiddeti kamusal mesele haline getirmeyi başardılar (Fraser 2004: 124).

Feministlerin bu başarısı, kamusal alanın uygun sınırlarının özel alan ile ilişkisinde yeniden şekillenmesinin, ancak kamusal alana kapsayıcı bir katılımı gerçekleştirilebileceğinin altını çizmektedir. Diğer taraftan, sınırların aslında verili ve

sabit olmadığını; geçirgen ve değişken olduğunu da göstermektedir. O halde feministlerin çabası, kapsamı herkesi ilgilendiren ortak meseleler ile sınırlandırılan kamusal alan ile kapsamı tek tek bireyleri ve grupları ilgilendiren özel çıkarlar ve ihtiyaçlar ile sınırlandırılan özel alan arasındaki keskin ayrıma karşı haklı bir konsensusa ulaşma çabasıdır. Haklı bir konsensus, Habermas'la birlikte yukarıda vurguladığımız üzere, ilgili herkesin kapsandığı ve karşılıklı eşit haklara sahip olduğu, manipülasyondan, aldatmadan ve zorlamadan azade, yeni konulara açık, sonuçları gözden geçirilebilir bir konsensustur.

Böylesi bir konsensusa ulaşmayı amaçlayan feministler, özel alan ve kamusal alan ayrımını, özel alandaki toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini gizlediği için eleştirirler. Eşitliğin ve adaletin, kamusal alana karşıt olarak konumlanan özel alanda tanımlanan ailenin içine kadar genişlemesi gerektiğini vurgularlar. Bu gerekliliği, aile içindeki toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin görmezden gelinmesinin sonuçları bağlamında tartışırlar. Ayrıca kamusal alan ve özel alan ayrımına referansla tanımlanan adaletin, tarihsel, sosyal ve kültürel olarak kurulan toplumsal cinsiyet ilişkileri söz konusu olduğunda sınırlı bir kapsama sahip olduğunu ileri sürerler. Nitekim,

Hobbes ve Locke'tan bu yana, liberal siyasal düşüncenin ana konusu bireyin bedensel bütünlüğünün dokunulmazlığı (...) olmasına rağmen, kadınların bedensel bütünlüğünün tanınması ile ev yaşamında tecavüze, şiddete ve cinsel ilişkiye zorlanmaya karşı etkili yasal yaptırımların geliştirilmesi hala batılı demokrasilerde evrensel olarak kabul edilmekten çok uzaktır (Benhabib and Cornell 1996: 10).

Toplumsal cinsiyet temelli eşitsiz ilişkiler, kadınlar kamusal müzakere süreçlerinin dışında bırakıldıkları için özel alanın görünmezliği içinde kaybolmaktadır. Kadınların kamusal alanda kendi taleplerini dile getirmelerini ve kendi yaşamları hakkında karar almalarını engelleyen toplumsal cinsiyet eşitsizliği, ancak kadınlar kamusal müzakere süreçlerine eşit katılım gerçekleştirirlerse yeterince gündeme gelebilir ve tartışılabilir. Öyle anlaşılıyor ki, Phillips'in belirttiği gibi, "kadınların kamu yaşamına katılmalarını engelleyen, özel hayatlarının yaşanma biçimidir" (Phillips 2015: 120). Bu da gösteriyor ki, kadınların kamusal

alana eşit katılımı, ancak kamusal ve özel alan arasındaki sınırların değişmesiyle; kamusal alanın uygun sınırlarının, kadınlar tarafından deneyimlenen toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ortadan kaldırılmasını sağlayacak şekilde yeniden tanımlanmasıyla mümkündür.

Fraser gibi kapsayıcı katılımı destekleyen Phillips'e göre, kadınlar ve erkekler arasında kamusal alana katılımda eşitlik sağlanması, ev içindeki iş bölümünü dönüştürmenin gündeme gelmesini gerektirmektedir. O halde demokratik katılım tartışmalarında ele alınması gereken meselelerden biri "aile alanını, ev içi alanı 'özel' alanı dönüştürmenin önemi; evdeki toplumsal cinsiyet ilişkilerini demokratikleştirerek, demokratik bir toplumun temelini hazırlamanın önemi"dir (Phillips 2015: 125). Bunun anlamı, demokrasinin ve adaletin kapsamını özel alanı içerecek tarzda genişletmektir. Nitekim bu tarz bir demokrasi ve adalet anlayışını savunan feministler, Phillips'in ifadesiyle,

demokratik eşitliğin ön koşullarına ilişkin anlayışımızı genişlettiler, evdeki ve işteki cinsel iş bölümünü tartışmanın içine soktular. Özel alanda olup bitenlerin özel bir mesele olduğu anlayışına (...) karşı çıktılar; evdeki ilişkileri ve kararları demokratikleştirme yönünde, itiraz edilemez gibi görünen bir davayı gündeme getirdiler. Birbirimizle konuşma biçimimizi, örgütlenme biçimimizi, yazma biçimimizi demokrasinin yörüngesine çekerek, konuyla ilgili saydığımız pratiklere ilişkin anlayışımızı geliştirdiler. Her ayrıntıda ve bulunduğumuz her yerde önem taşıyan bir mesele olarak demokrasi görüşünü savundular (Phillips 2015: 142).

Kamusal alan ve özel alan arasındaki ayırım nedeniyle kamusal müzakerenin dışında bırakılan kadınlar, demokrasinin başka her yerde olduğu kadar özel alanda da önemli olduğunu savunmaya ve özel alanda yaşadıkları toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerin kamusal alanda, haklar sisteminde ve adaletin kapsamı içinde yeterince gözetilmemesine itiraz etmeye devam etmektedir. Özel alanda deneyimledikleri toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki eşitsizlikler hakkında aleni konuşmakta ısrar etmeyi sürdürmektedir. Kişisel olduğu gerekçesiyle göz ardı edilen adaletsizlikler için meşru siyasal meselelerle aynı statüyü talep ederek, özel alan ile ilişkisinde kamusal alanın uygun sınırlarının yeniden tanımlanması çağrısını yükseltmektedir. Bu amaçla "kadın grupları, birçok ihtiyacı siyasallaştırmakta ve

yeniden yorumlamakta, yeni kelime dağarcıkları ve hitap etme yolları oluşturmaktadır. Sonuç olarak, başka fakat verili ve tek anlamlı olmayan bir anlamda kadın haline gelmektedir” (Fraser 2006: 31-32).

Farklı tarihsel, sosyal ve kültürel arka planlara ve cinsel yönelimlere sahip kadınların karşıt söylemlerinin söylemsel irade oluşumu sürecinde içerilmesiyle birlikte oluşacak konsensus, kamusal alanın uygun sınırlarını şekillendirebilir. Kamusal alanın uygun sınırlarının söylemsel irade oluşumu sürecinde şekillenmesi, kamusal alanın dışında bırakılan toplumsal cinsiyet temelli gruplara üye bireylerin özel meseleler olarak tanımlanıp kamusal meseleler olmadığı gerekçesiyle tartışmaya dahil edilmeyen gerekçeli taleplerinin, kamusal alanda tartışılmasına ve meşrulaştırılmasına imkân sağlayabilir. Nitekim Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışında demokratik kamusal müzakere, önceden hiçbir konuyu tartışma dışında bırakmama güvencesini sağladığından, toplumsal cinsiyet temelli grupların üyelerine, özel meseleler başlığı altına yerleştirilen meseleleri kamusal meseleler olarak yeniden temalaştırma, rasyonel gerekçeler öne sürerek diğer katılımcıları ikna etme ve ön kabullerini değiştirme yönünde fırsat verir. Bu sayede, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin dışarıda bırakılmadığı kapsayıcı bir demokratik konsensusa ulaşılması mümkün hale gelebilir. Demokratik kamusal müzakereyle oluşacak konsensusla, kamusal alan ve özel alan arasında olduğu varsayılan katı ayırım sarsılabilir. Söz konusu ayırımın sarsılması halinde, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ortadan kaldırılmasının önü açılabilir.

Sonuç olarak, Habermas'ın müzakereci demokrasi anlayışının, kamusal alan ve özel alan arasında olduğu varsayılan ayırımın sarsılması ve toplumsal cinsiyet eşitliğine ilişkin tanınma taleplerine yer açılması ihtiyacına uygun bir tartışma zemini sağladığı görülmektedir. Katılımcıların her türlü meseleyi eleştirel olarak ele alabilmesine ve sorgulayabilmesine açık bir kamusal diyalog, hiçbir şekilde daha baştan belirlenemeyeceğinden her türlü verili tanıma, katı ayırma ve sınıra önseldir. Bu nedenle Benhabib'in ifadesiyle “adalet ve iyi yaşam, normlar ve değerler, çıkarlar

ve ihtiyaçlar arasındaki ayrımlar söylemsel irade oluşumu sürecine dışsal değil, içseldir. Bu ayrımlar açık ve usul bakımından adil bir söylemin sonucu olarak” yeniden müzakere edilebilir, yeniden yorumlanabilir ve yeniden ifade edilebilir (Benhabib 1996: 89; Benhabib 2007: 170).

## Jürgen Habermas' Theory of Deliberative Democracy and Claims for Gender Equality

### *Summary*

**Hediye DURLU**

PhD. Candidate

Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty Of Letters And Humanities, Department of Philosophy, Muğla, TR  
ORCID: 0000-0003-1708-5218  
hediye.dumlu@gmail.com

### **Introduction**

In Western democracies, groups based on ethnicity, religion, race, gender and sexual orientation that came to the fore in the 1980s and 1990s called on Western democracies to reflect on difference and democracy, with their demands for recognition of their distinctive collective identities or group differences. These groups are, in Nancy Fraser's terms, "culturally defined groups (...) who are struggling to defend their 'identities', end 'cultural domination' and win 'recognition'" (Fraser 1997: 2). These groups, which mainly focus on "negotiation, discussion and representation of differences in the public sphere" (Benhabib 1999a: 12-13), point to a new political thought in which political discourse in the broadest sense takes into account the claims for the recognition of group differences (Benhabib 2002: VIII).

With this new political thought, it is observed that the focus of public debate has shifted from redistribution to recognition. So that the bourgeoisie and the working class, who appeared as political actors throughout the nineteenth century and the first half of the twentieth century, expressed their claims for redistribution, aiming to benefit from the social welfare, political position and social opportunities that determined their policies (Benhabib 1999a: 12-13). However, with the new social actors that came to the fore in the 1980s and 1990s, the claims for recognition of group differences with their own historical development replaced the claims for redistribution; cultural domination replaced the exploitation; difference replaced the equality. As a result of this displacement, claims for recognition preceded the claims for redistribution (Fraser 1997: 2). With this shift, politics has also become redefinable in terms of the

emancipation of groups subjected to exclusion and oppression, which is often considered in cultural terms (Dryzek 2002: 57).

With the decline of class struggles that raised the claims for redistribution, the “change in the social identity, the issues that motivate them, and the patterns of struggle” of the new social actors emerged on the scene (Benhabib 2005: 317). With these new protest movements, the claims that injustices arising from the neglect of group differences should be discussed in the public sphere, which is the area of equal participation, free speech, political opinion and will formation, began to gain a political character. The need for a normative theory that reinterpreted the concepts of democracy, autonomy, freedom, equality and justice by taking into account the legitimate democratic claims for recognition appeared.

The aim of this study is to develop the argument that Habermas's understanding of deliberative democracy constitutes a suitable discussion ground for this need. This study, which focuses on gender-based groups among related groups, consists of two parts. In the first part, we argue that Habermas's understanding of deliberative democracy is able to fulfill three basic conditions for inclusive participation, which enables the inclusion of claims for recognition that can contribute to democracy in public deliberation processes. These conditions are “inclusiveness, rationality, and legitimacy,” which Judith Squires refers to as the essential conditions of an ideal democracy (Squires 2008: 105). In the second part, we refer to the discussion from a feminist point of view, which we thematize as the creation of appropriate boundaries between the public and private spheres. In this discussion, we argue that Habermas's understanding of deliberative democracy, which can fulfill conditions for inclusive participation, can make it possible to turn gender inequalities that prevent equal participation in the public sphere into public issues from the perspective of the participants and make room for claims for recognition targeting gender equality.

### **Inclusion of Claims for Recognition in Democratic Deliberation Processes**

In the development of modern societies, with the participation of new collectivities in the public sphere, inclusivity gained importance and participation began to be understood in a broader context. The exclusionary concept of political participation has been replaced by the more inclusive concept of discursive will formation. Thus, participation is not just an activity defined in the narrow sense of the political arena; it has also become an event that can take place in social and cultural areas. The idea that this concept of participation which is emphasizing that the norms of action are determined by the practical discussion of everyone affected by these norms, gained importance (Benhabib 1996: 86). Habermas's understanding of deliberative democracy is in favor of this inclusive concept of participation, which enables everyone involved to decide together on the norms that determine their own lives. As a matter of fact, in deliberative democracy, the discursive will formation of those participating in the public sphere is explained with the concept of an ideal procedure: “This democratic procedure, which combines pragmatic concerns, compromises, discourses of self-conception, and justice, forms the basis for the



assumption that reasonable or fair results can be obtained. According to this procedural view, practical reason (...) turns into discourse rules and forms of discussion" (Habermas 1999: 44).

Pragmatic discourses, which are the first form of communication that procedural view combines with other forms, is associated with fair bargaining. Fair bargaining encompasses pragmatic concerns and compromises. It meets procedural conditions that allow fair dealing to occur. In this form of communication, acceptable topics, contributions, arguments and sanctions are organized. Regulation takes into account all relevant interests equally. All parties are equipped with equal powers to pursue their personal interests and sufficient flow of information is ensured (Habermas 1989: 152). Ethical-political discourses, which are the second form of communication, also tend towards cognitive purposes, unlike the bargaining process. These negotiations depend on a style of communication that satisfies the conditions in which members of a collectivity gain the self-confidence necessary to be recognized as who they are or want to be (Habermas 1989: 152). The third form of communication includes moral discourses about justice. These discourses require a mode of communication that allows only the better argument to be made. This is a style of communication in which the participants of the conversation "talk about the claims of controversial validity and try to prove or criticize these claims through arguments". "The 'strength' of an argument, in a given context, is measured by the soundness of its reasons; this soundness is measured, among other things, by the ability of arguments to persuade participants in a discussion, that is, to lead them to accept the validity claim under consideration" (Habermas 2019: 45). In this process, one cannot convince to others if one cannot provide a reason that can take into account not only his own but also everyone else's point of view for what seems good, reasonable, fair, and useful. Reasoning that includes everyone's point of view compels one to adopt extended thinking (Benhabib 1997: 9-10).

This practice of public argumentation, which fulfills the rationality condition, does not exclude intersubjectively shared concrete lifestyles, so it can provide an opportunity to establish a connection between justice and good life issues. There is no predetermined privileged, priority topic for discussion. In addition, participants can discuss the conditions and constraints under which the negotiation takes place and evaluate their justification (Benhabib 2007: 169). What is important in deliberative democracy is the idea of finding a public sphere based on rational-critical deliberation between different positions and competing viewpoints. The public sphere, which is understood as a negotiation area based on measurement and weighing, potentially open to equal access and participation of all, provides the legitimacy condition of the understanding of inclusive participation.

It can be said that deliberative democracy, which provides the three basic conditions of an ideal democracy, is a convenient theory in terms of including the democratic claims for recognition in public discussions and testing its legitimacy in three respects. Firstly, as defined by John Dryzek, deliberative democracy, which centers on the idea of the public sphere as the area of mutual communicative interaction of "negotiators who are ready to change their decisions, preferences and views during

their interaction that includes persuasion, not pressure, manipulation or deception" (Dryzek 2002: 1), is a useful policy for participants to initiate a discussion about their claims, inform others, and persuade participants by transforming their preconceived notions. Secondly, the normative content of the concept of democracy in deliberative democracy is related to the process of creating values and norms based on negotiation/discussion in public communication (Habermas 2018: 49). It reflects the values and issues expressed in the pragmatic, ethical-political and moral discourses surrounding the discursive will formation. Democratic claims for recognition can be included and legitimized in the process of discursive will formation which depends on the intersubjective free movement of contributions and arguments. Third, the rules of discourse and forms of discussion in deliberative democracy prevent democratic claims for recognition from being excluded from this process. These democratic preconditions of communication include the equal participation of all in negotiation; all participants contribute to the discussion and put forward their own arguments; it ensures that everyone can enjoy the right of free access and equal participation without being subjected to pressure (Habermas 1991: 86).

So far, we have argued that Habermas's understanding of deliberative democracy can provide a suitable discussion ground for the democratic claims for recognition. Starting from this argument, we will argue that this understanding serves to undermine the strict distinction between the private and the public sphere, which is the subject of objections and criticisms by feminists on the grounds that it prevents the discussion of gender inequalities as public issues.

### **Establishing Appropriate Boundaries Between Public and Private Sphere**

From a feminist perspective, the supposed strict distinction between "the public sphere, which is the space for political participation, discussion and opinion formation" and the "private sphere or the modern, (...) nuclear family" (Fraser 2013: 33), is politically significant. Because of the assumed strict distinction, these issues which are called "the issues of good life, values, non-generalizable interests" (Benhabib 1996: 89-90) identified with the private sphere are separated from the issues of justice, norms and common interests which are understood as public issues and are excluded from the public sphere. Therefore, these issues are at the center of women's movements that seek to make them a public issue, as Benhabib states (Benhabib 1996: 90). However, it should not be understood from these explanations that every private issue can be thematized as a public issue. Rather, as Habermas points out, any issue that needs political regulation should be the subject of public debate. The private sphere and the personal integrity of the individual should be protected against external interventions (Habermas 1996: 313).

Opening the separation of the private sphere from the public sphere to a critical-rational discussion may make it possible to break the stability of male dominance in the family and in other social spheres. If activities, roles and relationships based on gender inequality in the private sphere are addressed as issues of justice in public debates, these issues which are excluded from the public sphere on the grounds of being private,

can be given a public character. In this context, we think that Habermas's understanding of deliberative democracy contributes to the efforts of feminists to gain gender equality. As a matter of fact, this understanding, which can fulfill the conditions of inclusiveness, rationality and legitimacy required for inclusive participation, creates a suitable discussion ground for the thematization of gender inequalities in public deliberations, opening up to critical rational discussion and eliminating the inequalities. Some feminist approaches support this argument. These approaches argue that private issues can be made public issues from the perspective of participants in public debates.

In favor of inclusive participation, Nancy Fraser appeals to the idea that the public sphere is the space of participants' collective self-determination, removing ambiguity over the meaning of public matters and showing that the strict distinction between public and private matters is not absolute. According to this idea, it is the perspectives of the participants themselves that determine the appropriate boundaries of the public sphere (Fraser 2004: 124). As Habermas agrees, it is only the participants themselves who can decide which issues are or are not of public interest (Habermas 1996: 312). Of course, redrawing the appropriate boundaries of the public sphere can be achieved with the consensus advocated in Habermas's deliberative democracy. However, according to Fraser, consensus may not always be reached on what is a public issue. Indeed, feminists initially lacked support when they argued that domestic violence relegated to the private sphere was in fact a matter of justice and therefore a legitimate topic of public debate. Despite this, feminists have succeeded in making domestic violence a public issue over time, with their opposing discourse that domestic violence is related to gender inequality prevalent in male-dominated societies (Fraser 2004: 124).

The effort of feminists, then, is to reach a just consensus against the sharp distinction between the public sphere, whose scope is limited to common issues that concern everyone, and the private sphere, whose scope is limited to private interests and needs that concern individuals and groups. A just consensus, as we have emphasized above, is one in which all concerned are inclusive and have mutually equal rights, free from manipulation, deception, and coercion, open to new issues, with reviewable results.

According to Phillips, who supports inclusive participation like Fraser, achieving equal participation in the public sphere requires transforming the division of labor in the home. One of the issues to be addressed in discussions of democratic participation, then, is "the importance of transforming the private sphere; the importance of laying the foundation for a democratic society by democratizing gender relations at home" (Phillips 2015: 125).

The consensus that will be formed with the inclusion of the opposing discourses of women with different historical, social and cultural backgrounds and sexual orientations in the process of discursive will formation can shape the appropriate boundaries of the public sphere. It can enable the reasoned claims of members of gender-based groups which are defined as private issues and excluded from the public sphere, to be discussed and legitimized at the public level. As a matter of fact, in

Habermas's deliberative understanding of democracy, members of gender-based groups are encouraged to re-thematize the issues placed under the title of private issues as public issues and are given opportunity to persuade other participants by putting forward rational justifications, and to change their preconceptions. In this way it may become possible to reach an inclusive democratic consensus that does not exclude gender inequalities.

As a result, it is seen that Habermas's understanding of deliberative democracy provides a suitable discussion ground for the need to shake off the supposed distinction between the public sphere and the private sphere and to make room for the claims for recognition of gender equality. An open public dialogue, in which participants can critically address and question any issue, is prior to any given definition, rigid distinction and boundary.

### KAYNAKÇA | REFERENCES

Benhabib, S. & Cornell, D. (1996). Introduction: Beyond the Politics of Gender. *Feminism as Critique: On the Politics of Gender* (ed. S. Benhabib & D. Cornell, pp. 1-16). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Benhabib, S. (1996). Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. *Habermas and the Public Sphere* (ed. C. Calhoun, pp. 73-99). Cambridge, Massachusetts&London: The MIT Press.

Benhabib, S. (1997). The Embattled Public Sphere: Hannah Arendt, Juergen Habermas and Beyond. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, No. 90, 1-24.

Benhabib, S. (1999a). Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu (çev. Z. Gürata ve C. Gürsel). *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (ed. S. Benhabib, ss. 11-35). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Benhabib, S. (1999b). Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru. (Çev. Z. Gürata ve C. Gürsel). *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (ed. S. Benhabib, ss. 101-140). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Benhabib, S. (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. New Jersey: Princeton University Press.

Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya: Eleştirel Teorinin Temellerine Dair Bir İnceleme* (çev. İ. Tekerek). İstanbul: İletişim.

Benhabib, S. (2007). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.

Dryzek, J. (2002). *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*. New York: Oxford University Press.

Fraser, N. (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York and London: Routledge.

Fraser, N. (2004). Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı (çev. M. Özbek ve C. Balcı). *Kamusal Alan* (ed. M. Özbek, ss.103-133). İstanbul: Hil Yayın.

Fraser, N. (2006). *İhtiyaçlar Mücadelesi: Geç Kapitalizmin Siyasal Kültürünün Sosyalist-Feminist Açısından Eleştirisi* (çev. A. T. Kılıç). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Fraser, N. (2013). *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London and New York: Verso.

Habermas, J. (1989). Towards a Communication Concept of Rational Collective Will-Formation. *Ratio Juris*, 2 (2), 144-154.

Habermas, J. (1991). Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. *The Communicative Ethics Controversy* (ed. S. Benhabib and Fred Dallmayr, pp. 60-111). Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press.

Habermas, J. (1992). *Legitimation Crisis* (trans. by T. McCarthy). Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1998). Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (ed. C. Ciorin and P. D. Greiff, pp. 203-239). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Habermas, J. (1999). Demokrasinin Üç Normatif Modeli (çev. Z. Gürata ve C. Gürsel). *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* (ed. S. Benhabib, ss. 37-51). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Habermas, J. (2018). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (çev. T. Bora ve M. Sancar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Habermas, J. (2019). *İletişimsel Eylem Kuramı* (çev. M. Tüzel). İstanbul: Alfa.

Habermas, J. (2020). *Söylem Etiği* (çev. S. Coşkun). Ankara: Fol.

Phillips, A. (2015). *Demokrasinin Cinsiyeti* (çev. A. Türker). İstanbul: Metis Yayınları.

Squires, J. (2008). Deliberation, Domination and Decision-making. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, No: 117, 104-133.

Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey: Princeton University Press.



Makale Geliş | Received: 19.02.2022  
Makale Kabul | Accepted: 22.03.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1076106

**Özgür AKTOK**

Dr. Öğr. Üyesi | Assit. Prof. Dr.  
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, TR  
İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty Of Humanities and Social Sciences, Department Of Philosophy, İzmir, TR  
ORCID: 0000-0003-3730-334X  
ozgur.aktok@ikc.edu.tr

## On the Inevitable Failure of Social Constructionism: The Transcendental Self-Contradiction of an Empty Concept<sup>1</sup>

**Abstract:** The question of how sociality is related to the scientific conception of physical reality brings up a philosophical tension between the conception of science as an *autonomous* enterprise and the conception of science as *one of the various cultural products* of society. Basically, there have been two approaches in sociology of science to resolve this tension. On the one side, we encounter *classical sociology of science*, which defends the autonomy of science while denying any constitutive role to sociality in the formation of the content of scientific theories. On the other side, there is *social constructionism*, which criticizes traditional sociology of science and reduces the content of scientific theories simply to *a function of social structures*; to something which is *caused, produced or realized directly* by social phenomena. This paper aims to show that although social constructionism has a point in its critique of the classical conception of science, this point is never formulated and expressed in a sufficient conceptual rigor and clarity. It will be demonstrated that the basic concept of “social construction” as encountered in the key texts from social constructionism is actually an *empty concept* because it is *transcendentally self-contradictory*. Consequently, as the paper argues, the *emptiness of the concept* of construction leads to an inability in making a distinction between real cases of social construction –if there are any- and cases of politically coercive, brute social interference with science.

**Key Words:** Ontology, Social constructionism, Sociology of Science, Nature, Social Philosophy.

---

<sup>1</sup> This paper is produced out of Chapter II of my PhD thesis. This paper version is formulated only as a *negative critique* of social constructionism. Therefore, it has the minimalist goal of *diagnosing and formulating* the problem with the concept of “social construction” without offering a solution to it. The original chapter in the thesis, however, works out a possible solution by offering a Heideggerian, phenomenological reduction of the concept of “construction” to the Kantian concept of “constitution”, as well as through a development of the concept of *ontoparadigm*. See Aktok 2012.



## Sosyal İnşacılığın Kaçınılmaz Başarısızlığı Üzerine: Boş Bir Kavramın Transandantal Öz-Çelişkisi

**Öz:** Sosyalliğin, fiziksel gerçekliğin bilimsel kavranışı ile nasıl bir ilişki içinde olduğu sorusu, felsefi bir gerilimi de kendisiyle birlikte gündeme getirir. Bu gerilim, epistemik *özerkliğe* sahip bir etkinlik olarak bilim kavramı ile, toplumun içindeki *çeşitli kültürel ürünlerden birisi* olarak bilim kavramı arasında belirir. Bilim sosyolojisinde bu gerilimi çözmek için, temel olarak, iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bir tarafta, sosyalliğin bilim teorilerinin içeriğinin oluşmasında herhangi bir kurucu rolü olduğu fikrini reddederek bilimin özerkliğini savunan *klasik bilim sosyolojisi* bulunur. Diğer tarafta ise, klasik bilim sosyolojisini eleştiren ve bilim teorilerinin içeriğini sosyal yapıların yalnızca bir işlevine indirgeyen *sosyal inşacılık* akımı karşımıza çıkar. Sosyal inşacılık, teorilerin içeriğini, sosyal fenomenlerce doğrudan doğruya neden olunan, üretilen, gerçekleştirilen bir şey olarak kavrar. Böylelikle sosyal inşacılık, bilimin sosyal karakteri uğruna onun özerkliğinden vazgeçmeyi önerir. Bu makalenin amacı, sosyal inşacılığın klasik bilim anlayışını eleştirmekte haklı bir noktaya parmak basmakla birlikte, bu haklı noktanın hiç bir zaman yeterli kavramsal titizlik ve açıklık ile ortaya konmamış olduğunu göstermektir. Makalede, sosyal inşacılığa ait temel kavram olan “sosyal inşa”nın *transandantal olarak kendiyile çelişik* olması nedeniyle *boş bir kavram* olduğu ortaya konmaktadır. Makalenin savladığı üzere, “inşa” kavramının boş olması, gerçek sosyal inşa vakaları (eğer gerçekten böyle bir inşa söz konusu ise) ile bilime politik olarak baskıyla sosyal müdahale etme vakaları arasında bir ayrım yapamamasına neden olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyal inşacılık, Bilim sosyolojisi, Ontoloji, Doğa, Sosyal felsefe.

### Introduction

It wouldn't be an exaggeration to suggest that the second half of the 20<sup>th</sup> century has been an age of *constructions*, as well as *de-constructions* in the history of humanities. A considerable number of “postmodernly” motivated approaches gained an increasing popularity with the rise of similar claims like that *knowledge, science, sexual, racial identities, physical reality, etc.* are various kinds of “social construction”. However, before this term became so operative in the humanities, it had already won the status of a popular metaphor as early as in the first half of the 20th century: Bertrand Russell avoided existential claims about entities and wanted to replace them with “logical constructions” (Russell 1918: 155). Following Russell, in his masterpiece *Der Logische Aufbau der Welt*, Rudolf Carnap introduced the “revolutionary” project of creating a totally new, artificial language by

constructing it upon a perfectly logical structure. (Carnap 1928).<sup>2</sup> This ambitious construction project, which eventually failed, was supposed to require an *elimination* of all words that are *not verifiable* through sense experience and are condemned thereby completely to be devoid of meaning.<sup>3</sup> Surprisingly, the decline of logical positivism had not led to a parallel fade-out of the metaphor of “construction” from the intellectual repertoire; constructions simply ceased to be “logical” and survived in a different form that became dominant step by step: especially in the second half of the 20th century, the term became more and more popular in the titles of works from various disciplines and it was applied to almost all regions of phenomena in broader and richer contexts.<sup>4</sup> In 1991, Donna Haraway described how decisive the social constructionist argumentation had become “for all forms of knowledge claims, most certainly and especially scientific ones” (Haraway 1991: 184). Nothing could escape from the range of “social construction” because almost everything -even laws of nature or mathematical/logical truths- was announced now to be mere “social constructs”.

What was the motive of attraction behind this new fashion in the humanities? If something is *socially constructed*, then this seems to imply that it *could be otherwise*. In other words, our world is “real” the way it is given to us only because once we -human beings as social animals- made it into a reality through

---

<sup>2</sup> This line of thought should be traced back to the early Wittgenstein's *Tractatus*, who provided the basic philosophical motivation and source for the early 20th century analytic philosophy arising in Vienna Circle (*Wiener Kreis*). See *Tractatus*: 1922.

<sup>3</sup> In this famous work, Carnap radicalized Bertrand Russell's project of reconstructing daily language through the discovery of a deeper logical structure hidden behind the surface of language. “Aufbau” means in English “construction”. Interestingly, this term is the antonym of the concept “Ab-bau”, which Heidegger uses to characterize the phenomenological method of “de-struction”. I think that the title of Carnap's crucial work is *mistranslated* as “The Logical Structure of the World” into English: the English term “structure” does not give the original meaning of “Aufbau”, which emphasizes both the dynamic process of “constructing” and the final product at the same time, rather than referring to a stable state in the sense of “structure”. For the English translation of the work see Carnap 2003.

<sup>4</sup> To mention one famous name from philosophy, who used this word explicitly, is Nelson Goodman. He named himself as “constructionalist”. See Goodman, N. (1987). *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Press, p. 1. Goodman made there the provocative ontological claim that there are various ways of creating our world and all of these ways are equally justified.

constructing it in a certain way. In this “constructionist” picture of contingency, then, reality turns out to lose the painful and omnipotent domination over our will, which it had once just in virtue of its being inflexibly “real”. But now, when we come to learn that things have certain characteristics because *we constructed them once in a certain way*, we do not have to accept reality as absolutely given. We can *change* it and *free* ourselves from it just by de-constructing as well as re-constructing it. In his book, *The Social Construction of What?* Ian Hacking points to this “contingency” characteristic of the social constructionist argumentation by giving a general structure of its way of thinking (Hacking 2003: 6):

Social constructionist about X tends to hold that:

- (1) X need not have existed or need not be at all as it is. X, or X as it is at present, is not determined by the nature of things, it is not inevitable.

Very often they go further, and urge that:

- (2) X is quite bad as it is.
- (3) We would be much better off if X were done away with, or at least radically transformed.

As can be seen, the attraction of social constructionism stems at least partly from the idea that we can change the world just by re-constructing the “so called” facts in an *alternative* way that avoids the defects of former ways of social construction. In this picture, facts are not as brute as they seem to us. This awareness itself could be a starting point for finding better solutions to the current social, political, cultural problems. For example, according to a social constructionist about gender, women suffer from patriarchal system *not only* because they are born *biologically* as women, but more importantly than that, because the seemingly purely scientific biology of masculinity and femininity is *a social construction* and this construction itself *serves* patriarchy. If this social construction serving patriarchy can be overcome by a reinterpretation of it, which would mean a considerable change of an obstinate *belief system* embedded in the

practice of social norms, then patriarchy, too, would lose its social power over women and society.

Social constructionism is most commonly criticized on the ground of its *anti-realist* and *relativist* implications. If not only social reality, but even physical reality is reduced to a mere social construct, this seems to imply that physical nature does not have an independent, objective reality of its own, and its “whatness” is *relative* to the framework of a contingent social construction, which *could be otherwise*. Epistemological as well as ontological relativism of social constructionism, which is seen as undermining the autonomy and authority of rigorous sciences as a rational, objective, reliable source of universal knowledge, has always become a main target of objections (Schwandt 2003; Burr 2003; Sismondo 1993; Craib 1997). As a result of its relativist approach, social constructionism is accused for disregarding the achievements provided by physical sciences by leveling them down to mere social constructs among all other cultural products. It has been the main concern of these objections against social constructionism that sciences lose their traditional epistemic legitimacy against other narratives and turn out to be only an arbitrary *option* among others like religion, ideology, arts, rhetorics (Sokal & Bricmont 1998; Koertge 1998). Based on this general framework of critique, a group of objections attacks social constructionism for its negligence of the influence of physical, biological, psychological facts about human nature on social behavior. Accordingly, social and cultural factors are so overemphasized in social constructionism that even innate factors concerning human nature are considered not to play a *causal* role in the so called “construction” of human identity, gender, race, etc.: biological/medical/psychological facts about human beings are either ignored, or downplayed and distorted (Bury 1986; Barkow & Tooby 1992; Slingerland 2008; Pinker 2016).

As this paper aims to show, most of these critiques focus on the *outcomes* of a more basic and deeper defect with social constructionism. In fact, these charges against social constructionism, namely, charges of *anti-realism/relativism*, *the disrespect for science* and *the negligence of nature* (either physical in general or more specifically human nature) are only *secondary symptoms* that stem from a more serious problem with this constructionist perspective. As this paper maintains, this problem with social constructionism is the fact that its main concept of “social construction” is an empty concept<sup>5</sup>, and moreover, its emptiness arises from its *transcendentally self-contradictory* characteristic. Finally, this paper proclaims that the philosophical emptiness of the term of “construction” leads to a fatal inability in making a fair distinction between *real cases* of social construction (if there are any) and other ways of social interfering/interaction with science, which are politically coercive. In such a picture, almost every “social interference” with science that is *explicitly not constructive*, even the explicitly most violent one, turns out to mean the same thing as “social construction”. This semantic indefiniteness resulting from the transcendently self-contradictory characteristic of the empty concept of “social construction” makes the whole technical terminology of “social construction” supererogatory. Before formulating the problem of “transcendental self-contradiction” concerning social constructionism in detail in part IV, first, I will sketch out the background in which it emerges as a critique of traditional sociology of science and point to the underlying motives behind this critique in part I, and then, I will offer a positive evaluation of social constructionism in part II. In the next step, I will deal with the question what I mean by “transcendental self-contradiction” and how it relates to the emptiness of a concept in general in part III. In the conclusion part, I will present a purely conceptual analysis aiming to show that the concept of social construction is

---

<sup>5</sup> By “empty concept” I mean a concept which does not refer to anything, or a concept which refers to a *pseudo-phenomenon*. In part IV of the paper, I will clarify further what I mean by the term “empty concept” and how conceptual emptiness arises as a result of a transcendental self-contradiction.

transcendentally self-contradictory. But before starting to discuss the background of the birth of social constructionism in part I, there are two introductory remarks to be made, which might clarify the purpose of this text for the reader more specifically.

*First*, this paper does not intend to examine social constructionism in a very general and broad sense as encountered in different disciplines on various subject matters. It has rather the goal to deal only with *the origin of social constructionism*, emerging especially within the discussions carried out in the context of *sociology of science*, which gave birth to the popularization of the idea of social construction in the humanities. A debate initiated by a group of anthropologists and sociologists became apparent especially from the 1970's on as a critique of *classical sociology of science*. These social scientists employed the concept of "social construction" as the key concept for their critique. This paper restricts its scope to this group of scholars.<sup>6</sup> *Second*, this paper selectively focuses on a group of *basic texts* belonging to the forerunners in the social constructionist movement while leaving the question aside whether the problem formulated here could be addressed properly and/or solved in later discussions on social constructionism in the 21st century. This question is excluded from this paper *not because* it is unimportant, but only because the main goal of this paper is restricted to *the diagnosis of a basic problem* with the concept of "construction" as *introduced originally* in the first key texts of the social constructionist tradition. This specific concentration will enable us to question the *original meaning* of the concept of "social construction". However, while paying attention to the diagnosis and formulation of the basic philosophical problem with the concept of "construction", which I call "the emptiness of a concept due to its transcendently self-contradictory characteristic", I will not work out a concrete solution in this paper. Such a solution is offered in detail in my PhD thesis through a *Heideggerian phenomenological reduction* of the concept of

---

<sup>6</sup> In the rest of the paper, I will employ the concept of "social constructionism" in this narrower and more specific sense.

“construction” to the Kantian concept of “constitution” (Aktok 2012: 28-61). Consequently, as the next step of this solution, the thesis coins the term *ontoparadigm* developed out as a result of a reinterpretation of Heidegger’s conception of *Aletheia* in the context of his lecture on Plato’s *Allegory of the Cave* (Aktok 2012: 62-112). Accordingly, it is suggested that social structures cannot construct either “nature itself” or the “content of scientific theories on nature” directly through an *actual causation/production/realization* (construction) process, as the social constructionists declare, but only through a *constitution* of them in terms of their conditions of possibility, *indirectly* via *ontoparadigms* embodied in the whole network of social, political, legal, cultural norms of social structures. In a Kantian sense, ontoparadigms function as hidden historically a priori and normative ontological structures that constitute social and natural phenomena as well as the theoretical content of scientific theories (Aktok: 113-135). In contrast to the thesis, this paper, limits its task to a *negative critique* of social constructionism because working out the *phenomenological solution* offered in the thesis in sufficient detail requires a separate work. In addition, it should be taken into consideration that the main concern of this paper has nothing to do directly with the problems concerning the field of “epistemology”; “sociology of knowledge”; or problems over “methodology” in “philosophy of science”. Its direct goal is rather to uncover and problematize either the implicitly or explicitly made *ontological commitments* concerning society and nature behind the social constructionist approach in the context of the debates over how science relates to social phenomena and nature itself.

### **I. The Birth of Social Constructionism as a Critique of Traditional Sociology of Science**

The question of how sociality is related to physical reality brings up a *tension* between the conception of science as an *autonomous* epistemic enterprise

and the conception of science as *one* of the various *cultural* products of society *vulnerable* to social determination: if scientific theories are some sort of cultural product, then how does this *producedness* relate to the scientific conception of physical reality? Basically, there have been two prevailing approaches in sociology of science offered to resolve this tension between autonomy and sociality. On the one side, there are classical sociologists like Mannheim, Merton, Polanyi, Bernal, who radically defend the autonomy of science. Science is supposed to picture the physical world as an external objective reality as accurately as possible. In this picture, *ideally*, sociality cannot/should not interfere with the internal dynamics of scientific activity. This autonomy is not even a problematized theme in their works; it is rather something implicitly *presupposed*. In other words, sociality *ends* where science as a narrative *begins* to describe and explain what *nature is*. Classical sociologists believe that there is an undoubted autonomy of science under ideal social conditions. Epistemic norms are based on purely *rational* and *inner* – logical and linguistic- dynamics of science, which cannot be contaminated with social factors that are considered to be irrelevant to the production of scientific knowledge. Therefore, social interference is conceived only as a *negative violation* of those inner and *non-social* principles of science. Such a deviation is seen merely as a problem with the proper *application* and *realization* of the inner epistemic principles of science rather than as a problem affecting their ideally autonomous status. Thus, the only reasonable solution to such a problem is conceived as providing the ideal social conditions, under which a scientist can work as a free, autonomous individual.

Micheal Polanyi is one of the most important representatives of the classical school of sociology of science. According to his liberalist conception of science, a liberal society provides the ideal institutional norms, which produces an elitist social sphere belonging to the specialized scientists; the ideal epistemic conditions are realized through what Polanyi calls “joint appraisal of an intellectual domain” (Polanyi, 1958). In *Sociology of Knowledge*, another prominent classical sociologist



of science, Robert King Merton, makes a clear distinction between (1) science as a set of characteristic methods, (2) the body of knowledge acquired by the application of these methods, (3) a set of cultural values governing scientific activities and (4) a combination of these three definitions. As a traditional sociologist of science, he declares that he is interested exclusively in (3) (Merton 1973: 268). In this way, Merton distinguishes the content and methodology of scientific theories strictly from sociology of science as a social activity. A third key figure in classical sociology of science, John Desmond Bernal presents a *socialist* and *universalist* conception of science as a social institution. In his well-known book *The Social Function of Science*, socialist society is offered as the ideal social context for the realization of ideal science (Bernal 1943). These are among the best known examples representing the views of classical sociology of science.

This traditional picture of science as an ideal activity immune to social interference has been seriously criticized by the social constructionist tradition, which is popularized by scholars like David Bloor, Barry Barnes, Bruno Latour, Steve Woolgar, Steven Shapin, Simon Schaffer. Unlike the classical sociologists of science, who settle the tension between sociality and autonomy by establishing a sharp opposition between the content of theories and their social context, social constructionists try to overcome this tension by reducing the content to *a function of social structures*; something which is *caused* and *produced* by social phenomena directly. Consequently, it seems that they give up the autonomous character in favor of the social character of science.

Bloor's *Knowledge and Social Imagery* published first in 1976 can be seen as one of the first key texts in the social constructionist critique of the traditional sociology of science. In this book, Bloor introduces "the Strong Programme in the sociology of knowledge." The main point of this project is that there should be *no limits* to the sociological studies of phenomena including the very content and nature of scientific knowledge: nothing can escape from sociology as an impossible

material of inquiry; not even the content of scientific theories that are traditionally conceived as non-social/non-sociological. Bloor even accuses classical sociologists of science like Ben-David, Degre, Merton and Stark for voluntarily limiting their scope of inquiry. He characterizes this attitude as “a betrayal to their disciplinary standpoint” (Bloor 1996: 3). Although Bloor does not reject the existence of causal factors other than the social ones, in the formation of theories, the content of theories that is traditionally seen as non-social, is radically *socialized* through his work.

In their path-breaking work *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Latour and Woolgar seem to go even further than Bloor in their sociological/anthropological enterprise. Bloor makes an *epistemological* claim when he says that scientific *knowledge* is socially constructed, whereas Latour and Woolgar, propose an explicitly *ontological* claim when they argue that *scientific reality* itself is nothing but a *laboratory production*. They explain this idea by using Bachelard’s concept “phenomenotechnique” (Latour & Woolgar 1979: 64). Latour and Woolgar propose that scientific facts should be seen as the final products of a long material production process, which they call “literary inscription”. A scientific fact, which is established in a published scientific paper, undergoes a long construction process before it deserves its status of scientific facticity. This long journey starts at a stage of “chaos” until it reaches the final stage of “order”, where a candidate finally reaches its legitimate status for being counted as a real “scientific fact”. Accordingly, we cannot make sense of “what a scientific fact is” unless we consider it in its connection to the whole process of this “social construction” happening between the very *first stages* of *chaos*, which includes collecting and recording data by writing and reading, and the *last stage*, when a fact appears on the intellectual scene of scientific community as a respectful account published in a paper (Latour & Woolgar 1979: 45).

Shapin and Schaffer, two other remarkable names from the constructionist tradition, aim at understanding the *whatness*, namely, the nature of experiments in relation to their *performance* in social context with respect to their “production” of “matters of fact”. In order to do this, they contrast Boyle’s and Hobbes’s rival conceptions of natural philosophy in their work *Leviathan and Air Pump*, since they believe that such a contrast could decipher certain implicit interpretations, presuppositions with respect to “what experiment means,” which are taken for granted without being questioned by the historians of science belonging to the “experimental culture” (Schapin & Schaffer 1985). As can be seen clearly, Shapin and Schaffer’s goal is *ontologically* not less ambitious than that of Latour and Woolgar: they do not talk simply about *our conception of scientific facts*, but directly *facts themselves*: according to them, “matters of fact” are social products. Again, this is explicitly an ontological claim.

## **II. A Positive Evaluation of Social Constructionism: Its Correct Diagnosis of the Interwovenness of Science and Social Context in the World of Late Capitalism**

It seems that the social constructionist tradition *rightly criticizes* the assumption that nature as narrated to us by science is simply a neutral and objective representation of reality, which is ideally free from the influence of social factors. The internalism defended by traditional sociology presupposes a questionable existence of a purely ontical/epistemic sphere for science, uncontaminated by sociality. The highly complex nature and intensity of the social relations of modern, or perhaps, *postmodern* societies, makes it today even harder to talk about clear-cut distinctions between pure spheres of reality. Therefore, the claim of the classical sociologists that there exists a sphere of purely epistemic/ontical as opposed to purely social reality seems to be untenable and too idealist for our contemporary world. The traditional conceptual contrasts

between science vs. technology; science vs. economical structure seem to be hardly applicable to the current situation where science is interwoven so intensely with other social phenomena.

This transformation process in the relation between science and society is examined meticulously by Henry Etzkowitz and Andrew Webster. In their substantial study of the relationship between science and property rights, "Science as Intellectual Property", they present a new picture of science, scientific and academic institutions, in which the traditional conception of science undergoes a great transformation. The main dynamic of this transformation is that "science and property, formerly independent and even opposed concepts referring to distinctively different kinds of activities and social spheres, have been made contingent upon each other through the concept of intellectual property rights" (Etzkowitz & Webster 1955: 481). Remember Merton's traditional account: in contrast to this new picture, in Merton's picture of classical, traditional sociology, *disinterestedness* and *communism* principles give us the traditional and idealist conception of science, which is sharply opposed to economical activities. There are four "institutional imperatives", which Merton throughout his whole work presents as the four basic norms that should guide scientific activity: (a) universalism, (b) communism, (c) disinterestedness, (d) organized skepticism (Merton 1973). In Merton's conception, science is considered as an *autonomous* activity, which is not directly related to the economic sphere, and it has only a mediated, indirect impact upon the economic growth. However, with what Etzkowitz & Webster call "the capitalization of knowledge," unlike in Merton's picture, scientific knowledge is being transformed into an economic activity. Etzkowitz point to the fact that in our current world, the *mediation* and *distinction* between scientific practice and economic growth disappear, and it becomes more and more difficult to distinguish science itself from the economic structure of society. Today, science appears not only as a "part" of the dynamics of economy, but also the *locomotive* of economic growth.

Etzkowitz & Webster provide us with sound and very convincing arguments. It seems that there is sufficient evidence indicating that science and social structures are now so intensely and closely interwoven that social constructionists have *a point* in their critique of the classical sociology of science, which should be taken seriously. The transformation Etzkowitz & Webster describes in detail can be interpreted rightly not merely as an *epistemological*, but more importantly, also as an *ontological transformation* of science, because it concerns not only epistemological or sociological issues surrounding scientific activity, but deeper than that, it concerns the very way in which science can be *defined* and *exist* as science in late capitalist societies. In this context, the virtue of the social constructionist tradition can be interpreted as making us aware that sociality cannot be left aside as a merely contextual structure, or a convenient habitat, where ideal science is performed. In other words, sociality already has, and must have *something* to do constructive with our conception of nature and the relation between science and sociality requires a new perspective based on an evaluation of the latest developments in capitalist societies.

### **III. Transcendental Self-Contradiction as a Reason for the Emptiness of a Concept**

As already pointed out in the introduction, although social constructionists have a point in their critique of the traditional conception of science and make us realize that sociality has *something* to do with the content of scientific theories, this “something” is never worked out properly by the social constructionists themselves. Social constructionists call this relation between sociality and scientific reality/theory “construction” without elaborating on this concept and giving us a precise idea about its sense/content. However, behind the ambiguity of this term, there is a *defect* to be uncovered and this defect in the content of the concept of “social construction” leads to its inability to refer to a definite

phenomenon in the world. This inability renders it “empty”. Before diagnosing this defect, what I mean by “empty concept” should be clarified in detail.

To make a distinction between the *content* of a concept and its *object/referent* is crucial to explain what an empty concept is. Gottlob Frege’s famous distinction between “sense” (Sinn) and “reference” (Bedeutung), which constitute two complementary, but different aspects in his analysis of “meaning”, offers us a helpful model for such a distinction. (Frege, 1892) Accordingly, the sense of a concept is its content whereas the object this content refers to is its reference. For example, the evening star named *Hesperus* and the morning star named *Phosphorus* are the same object, *Venus*. Thus, the concept of “the evening star” and the concept of “the morning star” refer to one and the same object. In other words, they are *co-referential* concepts. However, their sense (content) is different although they pick up the same object/referent in the world: obviously, “the morning star” and “the evening star” are two different ways of conceptualizing one and the same planet. The sense of a concept might be seen as *a way* in which its referent is reached, but it might differ. Sometimes, a concept which has *sense* can yield us no object; it might refer to nothing. In this case, the concept is empty because its content does not reach and grasp an object. In the light of Frege’s distinction, “empty concept” is –as is widely agreed upon in philosophy of language– as a concept with *no referent*.

It should be noted that the reason why a concept has no referent might result from two reasons: One reason might be that the content of the concept has *no corresponding* object in the world. In this case, the concept might be perfectly clear, well-defined, but still not able to pick out any object from the world only because there is no corresponding object falling under it. For example, if some noises in my apartment awakens me in the night and result in my formation of the belief that “there is a thief in my apartment”, “the thief in my (Özgür’s) apartment at time T” appears here as a concept. But suppose that these noises are made by a

cat that entered my apartment through my open window without my taking notice of it. In this case and at that moment, “the thief in my apartment” is an *empty concept* because there is no corresponding object as intended: there is no thief in my apartment right now, but only a cat, which makes those sounds. In this case, the concept of “the thief in my (Özgür’s) apartment at time T” is empty.

However, there is a second possible way for a concept to be empty: the reason why a concept is empty might also result from the fact that the *content* of the concept is so *flawed* that it is *logically* inapplicable to anything. In this case, the emptiness of the concept does not result from the fact that there is no corresponding object, but it results directly from its ill-formed content that fails to satisfy the minimum requirements to be meaningful. Self-contradictory concepts like “married bachelor” can be given as an example of this second sort of emptiness of concepts. The concept of “married bachelor” is an empty concept, namely, it has no referent, not because there is no corresponding object in the universe, but because *there can’t be*. By definition, a bachelor as an unmarried man, cannot be married, and “married bachelor” means, “married (and) unmarried man”, which is an explicit logical contradiction. It is a fact that there is no corresponding object to be picked out from the universe that is a “married bachelor”, but this empirical fact is not the genuine reason that makes the concept empty; this fact is only a consequence of the following and more determinative reason: married bachelors are not even logically possible objects encounterable in our universe, and this impossibility is the genuine reason, why “married bachelor” is an empty concept. I will show in the following pages that this is very similar to the kind of emptiness, which the concept of “social construction” has.

Of course, it might be objected that “social construction” does not imply a *logical contradiction* and that it cannot be seen under the same category of “married bachelors”. It is right that “social” and “construction” are two words, which are logically compatible. There is nothing against the laws of logic directly in

the concept of “social construction”. However, as I will show in the *conclusion* part, the way “social construction” is used in the key social constructionist texts turns their combination into a self-contradiction. It is right that this contradiction is *not a logical* one: the concept of “social construction” is rather *transcendentally self-contradictory*, in the sense that, if it is used in the absolutist sense of social constructionists, it destroys its own *condition of possibility* and turns out to be self-refuting. Logical contradiction and self-contradiction appears here indirectly and conditionally, depending on a certain way –which I will call the absolutist sense- of employing the concept of social construction. I use the term of “transcendental” in the following minimalist Kantian sense: *if X is transcendental to Y, then X is the condition of the possibility of Y.*

Then, why and how is the concept of “social construction” transcendently self-contradictory? Before answering this question in the conclusion part, first, we have examine the absolutist use of the concept of “social construction” in part IV in the basic texts of social constructionism to be able to see in the conclusion part, why this absolute sense of social constructionism leads to a transcendental self-contradiction in the concept.

#### **IV. A Negative Evaluation of Social Constructionism: The Absolute Sense of Social Construction**

Interpreted as fairly as possible, social constructionists in general use “construction” as synonyms of “causation”, “determination” or “actual production.” Bloor, for example, uses “construction” and “causation” explicitly as synonyms. Bloor’s sociological approach employs four basic principles: sociological explanation should be *causal, impartial, symmetrical* and *reflexive*. According to him, the sociologist should study the causal relations between the content of scientific theories and social phenomena. (Bloor 1996: 7). Latour and Woolgar use the term “construction” in the –almost Hegelian- sense of *realization* (Latour & Woolgar



1979: 45-64). They point to the process in which scientific ideas are turned into material reality, when they talk on construction: "Such a reality, which Bachelard terms the "phenomeno-technique," takes on the appearance of a phenomenon by virtue of its construction through material techniques". Similarly, Shapin and Schaffer, too, talk about *the production of "matters of fact"* through three technologies. These three technologies are (1) *material*, (2) *literary*, and (3) *social* (Schapin & Schaffer 1985). Here the *production* of matters of fact appears as social construction. In this context, "construction" seems to be equated with "production" and "materialization".

At this point, one might think that my previous claim that "social construction" is an empty concept is already falsified because if we examine the social constructionist texts we see that they use the term in a group of senses like *causation, actual production, realization, materialization* etc. How can we claim that this concept is empty? Is it not, on the contrary, a concept rich in meaning?

Unfortunately, giving some synonyms of a term is far away from working it out in a philosophically sufficient conceptual clarity, and such a rigorous conceptual work requires a meticulous examination of the implications of a certain conceptualization when one is faced with the study of real cases. To use "construction" as a synonym of "causation" or realization" is nothing but begging the philosophical question of "what it means for something to be socially constructed?" Explaining away "construction" by synonyms, are not less problematic than using the concept itself without providing a definition, and this multiplication of words does not save the concept from being *empty*, worse, it makes it even *emptier*. Of course, no empty concept is "completely" empty in the sense of being devoid of all meaning. Even the concept of "married bachelor" is not empty in this absolute sense. Otherwise, it would be only a linguistic sign in complete darkness, like a purely *syntactic form* from a completely alien language. "Social construction", too, is not absolutely empty, but can we claim that we

understand what we really mean when we say “X is socially constructed” more than what we really mean when we say “there are married bachelors”? Consequently, it is not surprising that using “social construction” in the sense of “social production”, “social causation”, or “social actualization” remains as a poor attempt that does not help us to catch a further insight into the meaning of “social construction”. The darkness and mystery surrounding the concept simply *grows* and we are more confused now. Moreover, if the social constructionist can use synonyms like “causation” instead of “construction”, then why does s/he coin this jargon of “social construction” in the first place? S/he could have preferred “causation”, “production”, “realization”, “materialization”, etc. at the very beginning. What is the theoretical contribution of the term “social construction” to the scientific enterprise of social constructionism?

Up until to this point, if I have given the reader the wrong impression that I am against polysemy in philosophy, who is obsessed with conceptual clarity and who tries to reduce all philosophical activity to the art of making strict and stable definitions, then let me correct it: I am fully aware how valuable it is for philosophy to uncover the polysemy and richness of meaning hidden in words and to make use of metaphors and other language games, because many times, philosophical creativity demands from us to force the limits of the ordinary use of language. There are times when a philosopher has to force the limits of logic as well as semantics so that s/he can convey an idea where “pure definitions” are not enough. However, polysemy in thought requires even more rigor and care than the rigor and care needed when conceptual clarity and making definitions is the demand of philosophy from us. Polysemy enters the scene when definitions are not sufficient to narrate a creative and original idea that forces the boundaries of already existing language; not in a context where there is already a poverty in definitions although they are needed; not where low quality and superficiality in thought prevails.

If we forget for one moment our semantic curiosity about the concept itself, which might seem to be a useless philosophical obsession for conceptual clarity, or even as a philosophical arrogance, to some social scientists, and check out to see how well social constructionism deals with concrete cases, there too, we find nothing that surprises or illuminates us: since there is no such direct and brute interaction between natural reality and its social context, which can be called “social construction” (in the sense of causation, production, realization, actualization, etc.), the concept doesn’t work at all when applied to make sense of concrete cases. Remember one of the many examples from the history of pseudo-science; the case of *Lysenkoism* in Stalin’s Soviet Union. As is known, Lysenkoism was a pseudo-science in the Soviet Russia, which was supported by the Stalin regime because it was suitable to the ideological doctrine of that time. It appeared as a campaign in the Soviet Union against Darwinian *genetics* which was condemned to be “bourgeois science” in favor of Lamarckian views. Lysenko’s approach to agriculture, which denies genetic factors in favor of environmental factors, was popularized as good science from the middle of the 1930s to the 1960s. Consequently, Lysenkoism collapsed, leading to disastrous consequences for the Soviet agriculture.<sup>7</sup> This is a perfect example in which social forces fail to give a “constructive” shape to the content of Darwinian scientific theory because nature resists the politically coercive imposition of “Lamarckian views” upon it and does not obey an arbitrary social/ideological construction.

History is full of such counterexamples against the social constructionist view because –I repeat- there is no such direct and brute interaction between natural reality and its social context, which can be described as “social construction”, and the concept doesn’t work when applied to make sense of concrete cases. However, if I am right in my claim that “social construction” is *transcendentally self-contradictory*, then even the diagnosis that “the concept does

---

<sup>7</sup> For a detailed account of Lysenkoism in Soviet Russia and its implications for social constructionism see Graham 2016.

not work when applied to make sense of concrete cases” turns out to be *redundant* and even *foolish* because it implies that there is the *empirical possibility* for a transcendently self-contradictory concept to work in our empirical world and refer to some cases. Actually we are too naïve when we try to evaluate the success of social constructionism by checking out how well its concept works in the empirical world when faced with concrete cases. Such a naïve expectation can be rational only as much as the feeling for the need to make observations in our world in order to falsify the empirical existence of married bachelors or round squares. Of course, the concept of social construction does not work, has not worked, and will never work. How could this be otherwise? This is not because the concept does not have an empirically corresponding object (in the sense of real cases of social construction), but only because we cannot expect from a *transcendental impossibility* to present us as an example of a social case, which is an *empirical possibility*: if “social construction” is transcendently self-contradictory, then this means that it stands for a transcendental impossibility for our empirical world. The existence or non-existence of married bachelors in our world cannot and need not to be decided on the ground of an empirical examination; they do not exist as a result of their logical impossibility and we know this by the laws of logic, not through empirical evidence. Similarly, if I am right in my claim that social construction -as used in the absolutist sense of social constructionists- is a transcendently self-contradictory concept, then whether there is something like social construction of scientific theories or nature cannot and need not to be decided on the ground of an examination of social or natural phenomena empirically; it can be decided by applying to *semantics* and *laws of logic*.

Is it an empirical coincidence that we cannot find even one simple positive example in the social constructionist texts, which shows us convincingly how a successful scientific theory is socially constructed, or is this situation an indication of a transcendental impossibility? It seems to me that the second option is true and that is what I promise to show in the conclusion part of this paper. For example,

Bloor offers a case study in which he intends to apply his theoretical account to a particular situation. Disappointingly, he examines *two theories from philosophy of science* rather than choosing a case directly from *natural science itself*. He compares Popper's and Kuhn's philosophy of science, which shows how two different conceptions of science differ from one another (Bloor 1996, Chapter IV). However, the difference in the conception of science from two different philosophers is *not necessarily* a proof for the difference in the content of actual cases of the formation of *scientific theories themselves*. This is far away from being a case study that shows how nature or scientific theories are socially constructed. Similarly, Shapin and Schaffer's work *Leviathan and Air Pump*, either, fail to show how the content of scientific theories concerning physical nature relates to Hobbes' and Boyle's personal political convictions: a meticulous investigation of Shapin and Schaffer's text shows that they do not relate the content of actual scientific theories to the content of political ideas in a sufficient and convincing detail (Schapin & Schaffer 1985).

Do we need to be surprised by *the abundance of counterexamples* that seem to falsify the social constructionist claim that scientific theories are socially constructed in the sense that nature itself is a completely *obedient and passive material* of construction, which does not play any active role in the construction process? Or do we need to be surprised by *the absence of any positive examples* that seem to verify the social constructionist claim that scientific facts are actually socially constructed? Not at all. We do not need to be surprised either at the abundance of counterexamples or at the absence of positive examples because the basic concept of social constructionism is empirically neither verifiable, nor falsifiable: the illness lies rather in the very heart of the concept since its birth from the first time on it is coined as an artificial term. Thus, the fact that "*nature is not a completely passive material waiting there to take any form that human species is willing to impose upon it*" is not an empirical fact to be discovered by the study of cases concerning sociology of science; it is rather a transcendental fact whose

knowledge can be gained by a purely conceptual analysis of the concept of “construction”. It is a fact we can know by semantics and logic. In the conclusion part, I will deal with this transcendental fact and show how the concept of social construction contradicts itself in a transcendental sense.

### **Conclusion**

The emptiness of the concept of social construction, which results from its transcendental self-contradictory characteristic, is the genuine reason why the most basic social constructionist texts cannot offer us explicit criteria to distinguish between politically coercive cases of social interference with the content of scientific theories and cases of successful social construction in which scientific theories really survive as legitimate bodies of knowledge while being socially constructed. Since the borders of the concept are so unclear, it is inevitable that it fails to refer to and explain a definite social *phenomenon* in our world. It is not capable in terms of its semantic content to distinguish the so-called “social construction” from the rest of other (social or physical) phenomena. If a concept is not distinguishable from its counter-concepts, then how can we expect it to refer to anything in our world? Reference is possible only when the content of a concept is not ill-formed to such an extreme degree.

Now, we are at a point, where we can finally understand the transcendental nature of this innate problem with the concept; how and why “social construction” in its absolute sense causes it to be transcendently self-contradictory. In order to do this, all what we need, is a *purely conceptual analysis* of the concept of “construction” as I offer in the following paragraph. Out of this analysis, the transcendental condition for the meaningfulness of the concept of “social construction” will show itself as violated by the absolutist use of the concept of “social construction” by the social constructionist texts.

If one claims that there is something like social construction, then s/he also must presuppose that there should be “something” *out there* as the *material of this construction*. This “something out there” is included analytically among one of the necessary semantic conditions for the meaningfulness of the term “construction”. Even if “construction” is used in a metaphorical sense, this metaphorical sense still forces us to ask: if we encounter nature (or nature as the sum of natural facts) as *always* and *already* constructed, then must there also not be nature *prior* to this construction? Otherwise, construction would create nature out of *nothing*, which would make “construction” a synonym of the concept of “creation” in an almost religious sense; an idea hardly acceptable even by the most radical social constructionist. Of course, it is *impossible* for us to have an access to this prior, pure state of nature at its pre-constructed state because whenever we experience *nature as nature*, it is too late for us not to be caught and conditioned by the “already-constructedness” of nature. We are always *too late* to catch a glimpse into the “pure nature beyond all acts of social conceptualization”. In other words, one is *always and already* conditioned by a socially inherited conceptual framework that cannot be abandoned and this conceptual framework forces one to see nature only in and through certain ways of construction. But from the fact that we have no access to nature prior to social construction, *it does not follow* that nature does not exist independently of social construction. In fact, from the fact that we have no access to nature prior to social construction, it follows as a transcendental necessity that the concept of construction can make sense only on the condition that we presuppose there is something prior to it, and this “prior something” cannot be reduced to construction. Even though human species and all other alien species -if there are any- that are capable of forming social relations perished from the universe forever, “nature” as this prior “pure material of social construction” would remain out there as a *sort of Kantian* “thing in itself” (*Ding an sich*). At least reason forces us to posit the existence of such a nature in the minimalist sense if we want to make sense of the concept we use to describe the relation between

sociality and nature. We cannot describe or know this “nature-in-itself”, but it *must be presupposed* as the pure material of construction, if we do not want “construction” -or any other concept we use to describe the relation between sociality and nature- to be an *empty* concept. As we have seen, the key social constructionist texts examined in this paper do not even ask this crucial question about the role of nature. However, it is clearly a *transcendental necessity* in the Kantian sense to posit the existence of a nature-in-itself as the *condition of possibility of construction*. Otherwise, “construction” appears as a *transcendentally self-contradictory* concept in the sense that it rejects its own condition of possibility: *if there is nothing prior to construction, then nothing can be constructed, and no construction can take place at all*. This means that once “construction” as a term in its unrestricted and arbitrarily broad sense is proposed, which swallows up *not only the concept of nature*, but even “nature itself”, it turns out to destroy its own condition of possibility of semantic legitimacy. In this way, “social construction” in its absolute sense, functions only as a refutation of its own ground that is the condition of its possibility and thus, turns out to be self-contradictory.

It is a fact that a concept with sound (either logically or transcendently not ill-formed) content does not necessarily have a referent. If we define a concept with sound content as a “clear concept”, then we can say: a clear concept might either have a corresponding object, and if not, then it is a clear, but empty concept. This is the case with my example about the thief from part III: when I mistakenly have the belief that “there is thief in my apartment” although there isn’t one, then my concept is perfectly clear (which means that the content has no logical or transcendental self-contradiction), but there is no object in the universe that corresponds to my concept. In this context, we can see clearly the huge difference between the type of the emptiness of the concept of “the thief in my apartment” and the type of the emptiness of the concept of “social construction”. When I use the concept of “the thief in my apartment”, I perfectly understand what I mean, but mistakenly intend to refer to a corresponding object. There is no *transcendental or*



*logical error* here, but only an *empirical* one. The problem with the concept of “social construction” is not that the employers of the terminology are empirically *mistaken* about its referent and that they use it in an *empirically* wrong way. As the very *inventors* of an artificial concept, neither they, not their readers really *understand* what they mean by “social construction” because the concept is transcendently self-refuting. Its self-refuting characteristic prevents it from functioning in a consistent way and picking out a definite set of social phenomena through a *distinctive* reference capacity. Thus, it lacks the capacity of referring to something in a meaningful way. For gaining such a reference capacity, the concept of “construction” needs something which is its “other”; something which is prior to construction, namely, a *transcendentally limiting condition*, so that it can be a *de-finite* concept with a *de-finable* content with semantic borders. This is the only way in which it can refer to something, no matter whether its referent actually would exist or not. As I have tried to show throughout this paper, “social construction” as a main concept fails to meet this minimum transcendental requirement in its absolute use in the basic texts of social constructionism.

## REFERENCES

- Aktok, Ö. (2012). *Ontoparadigms: A De-struction of Social Constructionism in the Context of Heidegger's Conception of Truth*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Barkow, J., Cosmides, L. & Tooby, J. (1992). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: Oxford University Press
- Bernal, J. D. (1943). *The Social Function of Science*. London: George Routledge and Sons Ltd.
- Bloor, D. (1996). *Knowledge and Social Imagery*. 2nd ed. Chicago: Chicago University Press.
- Burr, V. (2003). *Social Constructionism* (2nd Ed). London: Routledge.
- Bury, M. (1986). Social Constructionism and the Development of Medical Sociology in *Sociology of Health and Illness* 8(2), pp. 137-169.
- Carnap, R. (1928). *Der Logische Aufbau der Welt*. Leibzig: Felix Meiner Verlag.
- Carnap, R. (2003). *The Logical Structure of the World*. Illinois: Carus Publishing Company.
- Craib, I. (1997). Social Constructionism as a Social Psychosis in *Sociology* 31(1), pp. 1-15.
- Etzkowitz, H. & Webster, A. (1995). Science as Intellectual Property in *Handbook of Science and Technology Studies* (Ed. S. Jasanoff, Chapter 21). Thousand Oaks C.A.: Sage.
- Frege, Gottlob: "Über Sinn und Bedeutung" in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N. F., Bd. 100/1 (1892), pp. 25-50.
- Goodman, N. (1987). *Ways of Worlmaking*. Indinapolis: Hackett Press.
- Graham, Lohen (2016). *Lysenko's Ghost: Epigenetics and Russia*. Cambridge: Harvard University Press
- Hacking, I. (2003). *The Social Construction of What?*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Haraway, D. (1991). A Cyborg Manifesto: Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. (pp.149-181). New York: Routledge.
- Latour, B. & Woolgar, S. W. (1979). *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts*. Los Angeles: Sage.

Merton, K. R. (1973). *The Sociology of Knowledge*. Chicago: Chicago University Press.

Noretta, K. (1998). *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths about Science*. Oxford: Oxford University Press.

Pinker, Steven (2016). *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. London: Penguin Books.

Polanyi, M. (1974). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: Chicago University Press.

Russell, B. (1918). *Mysticism and Logic, and Other Essays*. London: Longman Green.

Schaffer, S. & Schapin, S. (1985). *Leviathan and the Air Pump*. Princeton: Princeton University Press.

Schwandt, T. A. (2003). Three epistemological stances for qualitative inquiry: Interpretativism, hermeneutics and social constructionism in *The Landscape of Qualitative Research: Theories and Issues* (Ed. by Denzin, N. and Lincoln Y., pp. 292-331). Thousand Oaks, CA.: Sage.

Sismondo, S. (1993) Some Social Constructions in *Social Studies of Science* 23, 515-553.

Slingerland, Edward (2008). *What Science Offers the Humanities*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sokal, A., & Bricmont, J. (1999). *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. New York: Picador.

Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. C. K. Ogden (trans.). London: Routledge.



Makale Geliş | Received: 17.02.2022  
Makale Kabul | Accepted: 21.03.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1074943

**Ali Han BABUÇÇU**

Arş. Gör. | Res. Assist.  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR  
Bursa Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR  
ORCID:0000-0002-6589-4688  
alihan@uludag.edu.tr

## Sahnede Felsefe: Sartre Tiyatrosunun Felsefî Çerçevesi

**Öz:** Bu çalışma, 20. yüzyıl düşüncesinde son derece etkili olan Jean-Paul Sartre felsefesinin, onun tiyatro oyunları ile ilişkisi içerisinde ele alınmasını hedeflemektedir. Sartre tiyatrosu, filozofun varoluşçu felsefesinin sahneye taşındığı bir tiyatrodur. Burada karakterler, Sartre felsefesinin temel problemleriyle yüzleşirler. Özgürlük, sorumluluk, insanın kendisini belirlemesi, seçim yapmaya mecbur olan birey ve tüm bunların sebep olduğu kaygı, onun tiyatrosunun merkezinde yer alır. Onun oyun karakterleri, bahsetmiş olduğumuz kavramlar temelinde sınır durumlarını tecrübe eden kişilerdir. Sartre karakterlerinin yaşadığı sınır durumlarına, seyirciyi de ortak etmek ister. Mevcut çalışma da bu kavramlar ışığında Sartre'in tiyatro oyunlarını inceleyecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Jean-Paul Sartre, Varoluşçuluk, Özgürlük, Sınır Durumları, Kendini Yaratma, Varoluşçu Tiyatro.

## Philosophy on the Stage: The Philosophical Framework of Sartre's Theater

**Abstract:** This study aims to deal with the philosophy of Jean-Paul Sartre, which is extremely influential in 20th century thought, in relation to his theater plays. Sartre's theater is a place where the existentialist philosophy of Sartre is brought to the stage. Here the characters confront the fundamental problems of Sartre's philosophy. Freedom, responsibility, self-determination, the individual who has to choose, and the anxiety caused by all these are at the center of his theater. Characters of his plays are people who experience extreme situations on the basis of the concepts which we have mentioned. Sartre wants to share these limit situations with the audience. This study will examine Sartre's plays in the light of these concepts.

**Key Words:** Jean-Paul Sartre, Existentialism, Freedom, Limit Situations, Self Creation, Existential Theater.

## Giriş

Felsefe ve tiyatro arasındaki ilişki her iki disiplinin de isimlerini borçlu oldukları Antik Yunan'da ortaya çıkışından bu yana yakınlık arz eder. Felsefe tarihinin bilinen en eski zamanlarından bu yana tiyatro, felsefecilerin gündeminde yer almış, çeşitli filozoflar tiyatro hakkında kimi zaman olumlu kimi zaman ise son derece olumsuz bir yaklaşım içinde bulunmuşlardır. Fakat, olumlu yahut olumsuz tiyatro, bir şekilde filozofların gündeminde yer almış, hemen her zaman felsefenin yakınlarında konumlanmıştır.

Bu yakınlık nedeniyledir ki, doğrudan tiyatro metni yazmasa da tiyatronun mahiyeti, yapısı üzerine eser kaleme alan filozof sayısı azımsanmayacak bir miktardadır. Bununla beraber bazı filozoflar sadece tiyatro üzerine yazmaktan fazlasını yaparak, kendileri bizatihi tiyatro eserleri kaleme alırlar ve felsefelerini bir anlamda sahneye taşırlar. Bu filozofların metinleri vasıtasıyla, felsefe bir anlamda sahneye taşınır, düşünceler sahnedeki oyuncuların şahsiyetlerinde görünür hâle gelirler. Jean-Paul Sartre da bu isimlerin arasındadır. Tam da bu nedenle Sartre tiyatrosunu onun felsefesi dâhilinde yorumlamak mümkün olduğu gibi, felsefesinin temel kavramlarının izini de tiyatro metinleri üzerinden sürmek mümkündür. Çünkü Sartre felsefesinin özgürlük, eylem, seçim, kişinin kendisini belirlemesi, sınır durumları, sorumluluktan duyulan derin kaygı ve bulantı gibi kimi önemli kavramları, onun tiyatrosunun da temelinde yer alır<sup>1</sup>. Sartre, tiyatro metinleri aracılığıyla, felsefesinde gündeme getirdiği soruların izlerini sürmeye devam eder. İnsanın kendisine bir yer bulma, kendisini konumlandırabilme çabası ve bunu yaparken sürekli başarısızlığa yazgılı olmasına rağmen, buna devam etmekten başka bir çaresinin de olmayacağını bilincine varma süreci, Sartre felsefesinin devamlı etrafında döndüğü konulardır ki tam da bu konular, onun tiyatrosunun çekirdeğini oluşturacaktır.

---

<sup>1</sup> Sartre'in çocukluğunda pek de hoşlanmadığı tiyatroya nasıl yeniden ilgi duyduğuna ve niçin tiyatro metinleri yazmaya başladığına ve bir oyun yazarı olarak gelişimine dair bir inceleme için bkz: (Gilbert 2017: ss. 19-35)

Bir varoluşçu olarak Sartre<sup>2</sup>, bu ortak isimle anılan düşünürlerin işaret ettiği problemlerin hemen hepsini kendi felsefesinde gündeme getirir. Birbirinden farklı düşünce, karakter ve ufuklarını tek bir boyuta indirgeyip, felsefi derinliklerini kavramaktan aciz kalma tehlikesinin farkında olarak, varoluşçu olarak adlandırılan düşünürlerin müşterek kaygı ve problemleri olduğunu dile getirmek hatalı olmaz. İnsan deneyiminin benzersizliği ve biricikliği, insanın genel kavramlar ışığında anlaşılamayacağı, dahası insanların hiçbir ortak öze sahip olmadıkları dolayısıyla her tekil durum karşısında bütün bireylerin benzer davranacağı yahut davranması gerektiği beklentisinin en hafif tabiriyle safdillik olacağı fikirleri söz konusu düşünürlerin temel problemlerindedir. Yine bu ortak adla anılan birçok düşünür, hiçbir temele, öze, dayanağa sahip olmadan kendi seçimlerimizi yapmamızın, yaşadığımız sınır durumlarının, kendi özümüzü oluşturmanın insanda yaratacağı kaygı, korku, bulantı yahut saçmalık duygusunu vurgularlar.

Sartre'ın tiyatro sahnesi de bu durumları tecrübe eden insanların yurdudur. Onun sahnesinde sınır durumları ile karşılaşan kişiler, o zamana kadar hayatlarını üzerlerine inşa ettikleri yapıların, inançların, öz tasavvurlarının son tahlilde insana hiçbir yardımın bulunamayacağını fark ederek, insanın bütün seçimlerinde yapayalnız olduğunu, kendisini, kendi eylemlerinden gayri belirleyecek hiçbir şey olmadığını fark etmenin baş döndürücü etkisini tecrübe ederler. İşaret etmeye çalışacağımız üzere Sartre tiyatrosunun karakterleri karşılaştıkları her sınır durumu karşısında, verdikleri kararlar ve buldukları eylemlerle kendilerini şekillendiren, "*Bulantı*" romanında ana karakter Roquentin'in sıklıkla vurguladığı üzere 'varoluşan' karakterlerdir.

---

<sup>2</sup> Kendisini doğrudan varoluşçu olarak adlandıran yegâne isim Sartre'dır. Bununla beraber Sartre'ın kendisi de daha sonraları bu durumla alâkalı şöyle demiştir: "Esasen bildiğiniz gibi bu sözcüğü seçen ben değilim: getirip yamadılar bana, ben de kabullendim. Bugün olsaydı kabul etmezdim." (Sartre 1996: 43)

### Sartre'in Felsefesi ve Felsefi Draması

Sartre'in klasik anlamıyla bir tiyatro teorisyeni yahut meslekten bir tiyatro eleştirmeni olmadığı açıktır. Bununla beraber hiç şüphesiz bu Sartre tiyatrosunun birtakım düşünceler etrafında şekillenmediği anlamına gelmez. Nitekim daha evvel de kısaca değindiğimiz üzere, onun tiyatrosu felsefi görüşleri ile doğrudan alakalıdır. Sartre'in bizatihi kendisi, tiyatrosunu her şeyden evvel o ünlü "varoluş özden önce gelir" ve "kendisi-için-varlık" kavrayışları dâhilinde bir özgürlük tiyatrosu olarak görmüştür (Gillespie 2012: 51-52). Şu hâlde Sartre tiyatrosunun temel amaçlarını doğru bir şekilde kavramak ve yansıtmak her şeyden evvel onun felsefi düşüncesinin temel izleklerini kavramaktan geçer.

Bununla beraber filozofların belki birçoğu için geçerli olacağı üzere Sartre düşüncesi de düşünürün hayatının başından sonuna sabit kalan, hep aynı problem ve temaların mevcut bulunduğu bir düşünce değildir. Fikrî gelişim ve değişimi süresince onun da düşünceleri dönüşmüş, farklılaşmıştır. Hatta kimi zaman düşüncesinin iki farklı dönemi, birbirinin tamamen zıddı fikirler ihtiva etmiştir. Nitekim düşünürün kendisi de *Bulantı* ve *Varlık ve Hiçlik* gibi temel eserlerini yazdığı ilk dönemi ile özellikle *Diyalektik Aklın Eleştirisi* gibi eserlerini yazdığı sonraki dönemi arasında fark olduğunu; ilk dönemlerinde toplumsallık fikrinin kendisinde güçlü bir biçimde bulunmadığını açıkça dile getirir (Sartre 1996: 43-45). Bunun yanında Sartre, kariyerinin daha erken dönemlerinde edebiyatın her şeyi değiştirme gücü olduğuna inanırken, daha sonraları bu düşünceden vazgeçmiştir. Verdiği bir röportajda Sartre, bir zamanlar insanın edebiyat aracılığıyla değişebileceğini inandığını, daha sonraları insanın değişebileceğine olan inancını sürdürmeye devam ettiğini ancak bunun salt edebiyatla olacağına dair umudunu yitirdiğini dile getirir (Pucciani 1961: 13). Edebiyatın yanında başka şeyler de gerekir. Gittikçe politikanın gücüne daha fazla inanan Sartre, sonraları Marksizm ile tanışmış, varoluşçuluk ile marksizmi uzlaştırmaya çalışan yeni bir vokabüler kullanmıştır (Babuççu 2021: 59).

Bununla birlikte Sartre düşüncesinin gelişim yahut dönüşümü içerisinde vücuda gelen bu farklılaşmaların, son tahlilde birbirinin bütünüyle zıddı bir mahiyet taşıdığını düşünmek yahut ileri sürmek de hata olacaktır. Nitekim düşüncesinde gerçekleşen bütün değişim ve dönüşüme rağmen, Sartre düşüncesi belli kavram ve temalar etrafında bir bütünlük arz eder. Sözgelimi, kendi ifadesiyle Sartre, felsefi yaşamı boyunca, insanı oluşturan bir takım koşul ve durumları kabul etmekle birlikte, insanın bu koşullar içerisinde daima başka ihtimaller bulunabileceğine dair inancını asla yitirmemiş, ömrü boyunca bu düşünceyi muhafaza etmiştir (Sartre 2017: 12).

Bizi saran koşul ve durumlar, içinde bulunduğumuz şartlar ne olursa olsun insan bu koşulların getirdiği ya da neden olduğu zorluk ya da imkânsızlıklara sığınarak, başka çaresi olmadığını söyleyerek eylemlerinin sorumluluğunu reddedemez. İnsanı şekillendiren eylemleridir. Her tek insan ve insanın karşılaştığı her tekil durum öylesine biriciklik ihtiva eder ki insanı anlamak büyük fikirler yahut idealler vasıtasıyla değil, onun bu tekil durumlar karşısındaki tavrını kavramakla mümkündür. İşte Sartre düşüncesi insanı tam dünyadaki bu biricik konumuyla değerlendirmeyi hedefleyerek onu bütün aidiyet ve unvanlarından önce; ülkesi, kültürü, ırkından önce insan olarak ele alır. Onun varoluşçu felsefesi insanın önemini anlaşılması temel hedefi etrafında, insanın dünyadaki varlığının kavranması amacı üzerine inşa olunmuştur (Natanson 1965: 65). Bu temel hedef etrafında gelişen insanın zemininde Sartre'ın Descartes, Hegel, Kant, Husserl, Heidegger gibi birçok filozofun temel kavramlarını ödünç aldığı, yeniden yorumladığı ve yeni kavramlar eklemek suretiyle oluşturduğu bir ontoloji mevcuttur. Onun tiyatrosunun temelinde yer alan varoluşçuluğu kavramak, söz konusu ontolojiyi anlamakla mümkün olabilir.

Sartre, Edmund Husserl'in bilinç üzerine düşüncelerinden etkilenmiş; onun, bilincin her ediminde bir nesneyle bağlantı kurduğu yahut yöneldiği bir nesneye sahip olduğu, bu itibarla bilincin yönelimsel olduğu ve her bilinç ediminin esasında



bir şeyin bilinci olduğu düşüncesini benimsemiştir. Sartre'a göre de bilinç yönelimselliği ile mevcuttur ve her zaman bir şeyin bilincidir. Bu bakımdan aşkın bir ego yahut ben fikrini reddeden Sartre, bilincin kendi başına varolabileceği bir durumun söz konusu olamayacağını dile getirmiştir. Bu nedenle ona göre bilincin varolması biraz da paradoksal biçimde ancak kendi dışındaki nesnelere doğru hareket etmesiyle mümkün olabilecektir (West 1998: 193). Kendi doğası bir yokluk yahut hiçlik olan bilinç, olmadığı şey olabilir fakat olduğu şey olamaz (Blackham 2012: 114). Bilincin bu paradoksal ve eksik mahiyetine karşılık, bilincin nesnesi olan ve onun yöneldiği varlıklar, bilincin aksine tam, bütünlüklü, her ne ise o olan bir mahiyet arz ederler. Yani bu varlıklar varolabilmek için başka nesnelere ihtiyaç duymazlar, varlıklarını başka hiçbir varolana borçlu değildirler. Bu ikili yapı, Sartre'ın kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık olarak iki farklı varlık türü öne sürmesine neden olur. Buna göre kendisiyle bütünlük içinde bulunan ve varolmak için başka hiçbir nesneye ihtiyaç duymayan varlıklar, kendinde-varlıklar (*etre-en-soi*) olarak adlandırılırken; mevcudiyetini ancak dış dünyadaki nesnelere yönelmek suretiyle varolabilen varlıklar ise kendisi-için-varlıklar (*etre-pour-soi*) olarak adlandırılırlar.

Kendinde-varlıklar, kendisi-için-varlıkların aksine herhangi bir bilince sahip olmadıklarından, kendisi-için-varlıkların sahip oldukları dönüşüm, değişim imkân ve ihtimallerine sahip olmadıklarından her zaman ne iseler o olarak kalacaklar, kendileriyle bir bütün olarak varolacaklardır. Onların başka türlü ihtimalleri, önlerinde uzanan bir imkân dünyaları yoktur. Olduğu şey olmak suretiyle kendinde-varlık oluşun dışında yer alan mutlak bir doluluk ve kapalıdır; bu nedenle de denebilir ki kendinde-varlık varoluşa tâbi değildir, o vardır (Babuççu 2021: 61). Bunun yanında kendinde varlıkların zamansallığa da sahip olmadıklarını düşünen Sartre'a göre bilinç sahibi bir varlığa özgü olan zamansallık olgusu, kendinde varlığın sahip olduğu bir olanak değildir (Kırkoğlu 2013: 28).

Bilinç de zamansallık da kendinde-varlığın değil, kendisi-için-varlığın özellikleridir. Kendinde-varlığın hiçbir değişim olanağına, kendisini değiştirip dönüştürecek hiçbir imkân ve ihtimale sahip olmadığı yerde, kendisi-için-varlık bilince sahip olması nedeniyle kendisinde sınırsız olanakları barındıran, her an değişim ve dönüşüme açık olan varlıktır. Katı ve donuk bir mahiyeti haiz olan kendinde-varlığın aksine o, tabiri caizse akışkandır. Bu bitimsiz değişim ve dönüşüm içerisinde kendisi-için-varlık asla ne ise o olarak kalamaz. Nesnelere oldukları hâllerleriyle kalabildikleri, o şekilde hiçbir çaba harcamadan mevcudiyetlerini sürdürebildikleri yerde, bilinç sahibi kendisi-için-varlıklar oldukları şey olabilmek için daimî bir uğraş içerisindeyler. Çünkü bilinç sahibi varlıklar, dünyada buldukları sürece seçim yapmaktan kaçamazlar. O itibarla kendinde-varlığın cansız ve katı nesnelere dünyasına denk geldiği yerde, kendisi-için-varlık insan bilincinin varlığına denk düşer (Magill 1971: 87).

Daha önce de vurgulamış olduğumuz üzere bilinç sahibi olmak bir yönüyle tam olamamak, eksik olmak demektir. Öyle ki, kendisi-için-varlık, kendinde-varlığın bir hiçlenmesine karşılık gelirken bilinç de bir varlık eksikliği, bir varlık arzusu olarak tasarılanır (Kırkoğlu 2013: 29). Tam da bu nedenle, Sartre açısından her bilinç sahibi varlığın amacı söz konusu eksiklikten kurtularak bir tamlığa, bütünlüğe kavuşmak yani bir kendinde-varlık olmaktır. Sürekli varolan, varılmaya devam eden, Sartre'cı terminolojiyle 'varoluşan' bilinç sahibi varlıklar, buna bir son vermek, mevcut eksikliği gidererek bir kendinde-varlık olmayı arzulurlar. Bu bakımdan bilinç sahibi varlıklar hem kendisi-için-varlık olma hüviyetlerini muhafaza etmek hem de bir tamlığa erişerek kendinde-varlık haline gelmek isterler. Bu istek *Bulantı* romanının kahramanı Roquentin tarafından şöyle dile getirilir:

Ben de *olmak* istemiştim. Hatta bundan başka bir şey istemedim. İşte hayatımın gizli temeli: Aralarında ilişki yok gibi görülen bütün çabalarımın altında aynı isteği buluyorum: varoluşu içimden atmak, anları yağlarından sıyırmak, bükme, kurutmak, kendimi temizlemek, katılaştırmak, sonunda bir saksafon notasının kesin ve belirli sesini verebilmek (Sartre 2010: 256).

Ancak bu arzu, insan açısından gerçekleşmesi mümkün olmayan, beyhude bir arzudur. Çünkü bilinç sahibi insan, ne yaparsa yapsın bir kendinde-varlık hâline gelemeyecektir. Nitekim Sartre hem bilinç sahibi olma hem de tam ve bütünlük içerisinde olma ayrıcalığının ancak Tanrı'ya ait olduğunu dile getirir. Yahut daha doğru ifadeyle, kendisi bir ateist olan Sartre açısından ancak eğer varolsaydı yalnızca Tanrı hem bilinç sahibi olmayı hem de tam ve bütünlüklü olmayı başararak kendinde-kendisi-için-varlık haline gelebilirdi. Lâkin Sartre'a göre bu imkânsız bir durumdur. Nitekim Sartre bilincin olduğu yerde özgürlüğün, özgürlüğün olduğu yerde ise belirsizliklerin, belirlenmemişliklerin, oluşların olduğunu düşünür. O itibarla Tanrı esasında insanların asla ulaşamayacakları bir ideali yansıttıkları bir kavramdır. Tanrı kavramı sayesinde ki, insanların alabildiğine olumsal ve belirsiz olan hayatları son kertede tamlığa ulaşmak olan bir anlamlılık ideali doğrultusunda dizayn edilir (Macintyre 2001: 39).

Bahsetmiş olduğumuz üzere, her ne kadar bir tamlık ve bütünlük arzulasa da bilinç sahibi varlık olarak insan, belirli durumlar karşısında seçimler yapmaktan, her an kendisini, kendi özünü yeniden belirlemekten, yani 'varoluştan' kurtulamaz. Bu düşünce Sartre varoluşçuluğunun temelini oluşturan düşüncedir. Bitmek bilmez bir ihtimaller ve seçimler dünyası içerisinde yer alan insan, devamlı yeni imkânlarla doğru ilerlemekten kurtulamaz. Buna mahkûmdur. Dahası bu seçimlerde bulunurken, dayanabileceği bir öz, bir temel yoktur. Daha önceden belirlenmiş hiçbir öze sahip olmayan insan, bu yaptığı seçimler aracılığıyla kendi özünü her an yeniden belirlemektedir. Bu nedenle o ünlü cümleyle formüle edersek Sartre açısından "varoluş özden önce gelir". İnsan önce varolur ve bir kez varolduktan sonra karşılaştığı durumlar konusunda aldığı tavırlarla kendi özünü belirler. Oysa nesnelere bu türden bir varoluşları yoktur. Onların belirli özleri vardır ve onu değiştirmeye muktedir değildirler. Bir masanın bütün nitelikleri ön-belirlenmiştir. Onun özü, varoluşundan önce de belirlidir.

Oysa insan asla bir ön-belirlenim dâhilinde kavranması mümkün olmayan, olaylar karşısında vereceği tepkiler, sadece o olay esnasında açığa çıkabilecek olan bir ihtimaller varlığıdır. O itibarla Sartre, Platon'da, Aristoteles'te, Kant'ta vb. Karşımıza çıkabilecek olan insanın belirli bir doğaya göre eylemde bulunması gerektiği düşüncesini reddeder. Çünkü ona göre apriori insan doğası, bir aldatmacadan ibarettir. Her olay karşısında aldığı tavırla, daimî bir kendini belirleme sürecindeki insan, bunu yaparken kendisine çizilen bütün rolleri, belirlenen sınırları her seferinde ihlal eder. Bu itibarla sürekli olarak kendi doğasını oluşturan insan, daima varlaşmaya doğru bir atılım içerisinde ve kendisini nasıl yaparsa öyledir (Sartre 1997: 64).

İnsan varolur önce. Bir geleceğe doğru atılan ve bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bir yosun, bir karnabahar ya da çürümüş bir nesne değildir o, öznel olarak kendini yaşayan bir tasarıdır. Bu tasarıdan önce anılacak hiçbir şey yoktur. Gökyüzünde hiçbir şey anlaşılmaz ondan önce. İnsan, nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şey yani (Sartre 1997: 64).

Böylesi bir kavrayışta insan, eylemlerinin sorumluluğundan bir an bile olsun kaçamayan ağır bir sorumluluk altındadır. Belirli kalıplar ve sistemler dâhilinde vücuda getirilen her eylem ve sorumluluğu bir başkasına bırakan her çaba, kişinin nafile bir kendini aldatma çabasından ibarettir esasında. Burada varoluşun bütün sorumluluğu insanın omuzlarındadır ve insan içinde bulunduğu her durumun, koşulları ne olursa olsun, bir numaralı mesulüdür. İşte Sartre'ın edebi metinleri ve tiyatro oyunları bu felsefi ufukta ortaya çıkar. Onun tiyatrosunda karakterler, önceden belirlenmiş bir öze sahip değillerdir ve eylemleri asla önceden belirlenemez. Karakterler kader tarafından belirlenmedikleri gibi onlara yardım edecek bir özleri de yoktur. Bu nedenle bir durumu seçmek zorunda kalan her karakter, insanlık durumlarının temel yönleriyle yüzleşmek zorunda kalır (Gillespie 2012: 52). Çünkü bu kişiler bütün otoriteler, dinler, ideolojiler hatta bizatihi kendi geçmişleri karşısında özgürdürler. Sartre'ın tiyatrodaki temel amacı, sonsuzca özgür olduğuna inandığı, hatta

özgürlüğün tutsağı olduğuna inandığı insanın bu özelliğini, onu bir takım sınır durumlarıyla karşı karşıya bırakmak suretiyle gözler önüne sermektir.

Fransız tiyatrosu üzerine yaptığı bir konuşmada Sartre, çağdaş Fransız tiyatrosu üzerinden kendi tiyatro kavrayışını dile getirir. Ona göre, başta kendisi olmak üzere Fransız tiyatro yazarları, insanın hazır bulunmuş (*ready-made*) bir doğaya sahip olduğu fikrini reddederler. Bireyin salt kalıtımla, çevreyle, koşullara bağlı tutkular ve isteklerle kavranabileceğine inanmazlar. Onların kanaatine göre evrensel olan insan doğası değil, insanın kendisini içinde bulabileceği durumlardır. Yani psikolojik özelliklerinin toplamı değil de onu kuşatan sınırlardır. Başta Sartre olmak üzere bu yazarlara göre insan, salt düşünen hayvan yahut sosyal bir varlık olarak tanımlanamaz. İnsan, sonsuzca özgür, en ufak bir ön belirlenime sahip olmayan, kendisinden önce yaşamış olanların da tecrübe ettiği durumlar karşısında kim olduğunu, ne olduğunu belirleyen bir varlıktır (Sartre 1976b: 35). Eğer insan bu türden bir varlıksa, tiyatrodaki seyircinin karşısına çıkacak olan karakterler de insanın bu özelliğini yansıtan, devamlı belirli sınır durumları karşısında kalan kişiler olacaklardır.

Eğer insanın verili bir durumda özgür olduğu; bu durum karşısında ve aracılığıyla kim olduğunu belirleyeceği doğruysa, şu hâlde tiyatrodaki göstermemiz gereken basit ve insani durumlar ile bu durumlar karşısında kim olduklarını belirleyecek olan özgür bireylerdir (Sartre 1976a: 4).

Onun tiyatrosunda karakterler, bir kere özgürlüklerinin farkına varan ve bu andan sonra, eylemlerinin sorumluluğundan asla kaçamayacaklarını kavrayan kişilerdir. Gerçi ona göre sadece kendi tiyatrosunun değil, başlangıcından bu yana tiyatronun temel problemi özgürlüktür. Nitekim Sartre Antik Yunan tragedyalarının da, daha sonra yazılan tragedyaların da hep özgürlük teması etrafında döndüğünü dile getirir. "Oidipus özgürdür, Antigone ve Prometheus özgürdür" der Sartre, "Antik dramada karşımıza çıkan kader kavramı özgürlüğün öte yüzüdür (Sartre 1976a: 3)." Belki de tam bu nedenle Sartre, kendi yazdığı metinlerde de tragedyalardan faydalanır. Sözelimi İkinci Dünya Savaşı sırasında

yazdığı “*Sinekler*” oyunu, Sofokles’in *Elektra*’sının modern –ve varoluşçu- bir uyarlamasıdır.

*Sinekler* metni, en azından konu olarak, Sofokles’in *Elektra*’sına oldukça sadık kalmıştır. Tıpkı *Elektra*’daki dolayısıyla kadim Yunan efsanesindeki gibi, Aigisthos, Troya’nın fethinden dönen Kral Agamemnon’u, kralın karısıyla işbirliği yaparak öldürmüş, karısıyla evlenmiş ve tacını elde etmiştir. Ancak cinayetin pişmanlığı kısa sürede bütün Argos şehrini sarmış, bütün şehir canlılık ve neşesini kaybederek, cinayetin derin pişmanlığının karanlığına gömülmüştür. Bu pişmanlık Tanrıların ve kralların da istediği bir şeydir, nitekim Tanrı Jüpiter, insanların sürekli bir pişmanlık içinde olmalarını, pişman oldukları sürece özgürlüklerinin farkına varamayacaklarını bilir. Nitekim özgürlüğünün farkına varmış insan hem yönetenler yani Krallar hem de Tanrılar için son derece tehlikelidir.

“JÜPİTER: Hayır. Benim gizim senin gizin aynı zamanda. Tanrıların ve kralların acı gizi; insanların özgür oldukları. İnsanlar özgürdürler, Aigisthos. Bunu biliyorsun, ama kendileri bilmiyorlar.

AİGİSTHOS: Elbette, bunu bilselerdi, dört bir yandan ateşe verirlerdi sarayımı. Onlardan kendi güçlerini gizlemek için tam on beş yıldır oyun oynuyorum (Sartre 1985: 58).”

Bu nedenle hem Kral hem de Tanrı insanların bütün eylemlerini pişmanlığın gölgesi altında gerçekleştirmelerini isterler. Agamemnon’un oğlu olan ve babası öldürüldüğünde cellatların elinden kaçırılmış olan Orestes, yıllar sonra şehre yeniden gelir babasının intikamının alınması için yanıp tutuşan ablası Elektra ile buluşur ve nihayetinde kralı ve kralın karısı olan kendi öz annesini öldürür. Fakat cinayetlerden sonra Elektra derin bir pişmanlığa gömülür ve Jüpiter’in pişmanlığın hükmü altına girsinler diye insanlara musallat ettiği intikam tanrıçalarının yani Erinnelerin pençesine düşer. Bununla beraber Elektra’nın aksine özgürlüğünün farkına varan Orestes, kendi geçmişi de dâhil hiçbir şeyin kendisini tüketmesine izin vermeyerek pişmanlığının üstesinden gelir ve böylelikle de Tanrı Jüpiter karşısında galip gelerek bir varoluşçu kahraman haline gelir (Cox 2009: 131). Bu

durum elbette Tanrıların hiç arzu edeceği bir durum değildir çünkü Tanrılar bir kez kendi özgürlüklerini fark eden insanlar karşısında etkilerini yitirirler ve onlara artık hükmedemezler. Bu nedenle Jüpiter Orestes'i devamlı olarak işlediği cinayetten ötürü pişmanlığa davet eder ancak Orestes özgür olduğunun farkına varmıştır bir kere. Tanrılar insanı yarattıkları anda insan özgürleşmiştir. Öyle ki insanın özgürlükten başka seçeneğe sahip değildir.

Beni özgür yaratmamalıydın (...) Bunu değiştirmek için hiçbir şey yapamayız ne sen ne de ben (...) Ne efendi ne köleyim ben Jupiter. Özgürlüğüm ben! Sen beni yaratır yaratmaz senin olmaktan çıktım. Kendi kendime yabancıyım biliyorum. Doğanın dışındayım, doğaya karşıyım, bağışlatıcı bir nedenim yok, kendimden başka hiç kimseden en ufak bir yardım bekleyemem. Ama senin yasana dönmeyeceğim: kendi yasamdan başka yasa tanımaya yargılıyım. Doğana dönmeyeceğim: sana gelen binlerce yol var üzerinde, ama ben yalnız kendi yolumdan gidebilirim. Çünkü ben insanım Jüpiter, her insan kendi yolunu kendi düşünüp bulmalı (Sartre 1985: 74-75).

İnsanın bu özgürlüğü en çetin, en olmaz koşullarda dahi kendisini gösterir. İnsan tutsakken, hapisteyken, elleri kelepçelenmişken dahi özgürlükten kaçabilme imkân ve ihtimaline sahip değildir. Nitekim Sartre'ın *Mezarsız Ölüler* oyunu tam da bu tema etrafında şekillenir. Oyun İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazilere ve Vichy hükümetine<sup>3</sup> karşı savaştan bir grup direnişçinin öyküsünü konu alır. Gelen bir emir neticesinde başarısız olacağı önceden belli olan bir eyleme girişen ve sonunda milisler tarafından yakalanan direnişçiler, aynı zamanda aralarında küçük çocukların da bulunduğu üç yüz köylünün ölümüne neden olmuşlardır. Oyun direnişçilerin bu ölümlerle yüzleşmeleri, eylemlerinin sorumluluğunu almaktan kaçınmaya çalışmakla söz konusu eylemin bütün yükünü omuzlarında hissetmek arasında gidip gelmeleri teması üzerinden açılır. Bir yandan milisler tarafından kurşuna dizilmeyi beklerken bir yandan da eylemlerinin sonuçlarıyla yüzleşirler.

“Sorbier: (...) Üç yüz. Ölmeyi istemeyen ve bir hiç için ölen üç yüz kişi... Taşların arasında uzanıp kaldılar. Güneşin altında vücutları kapkara oldu. Herhalde geride kalanlar onları pencerelerinden görmüşlerdir. Cesetlerinin nasıl karardığını da

---

<sup>3</sup> İkinci Dünya Savaşı sırasında, Fransa'nın Almanya'ya yenilmesi neticesinde kurulan, Almanya'ya bağımlı hükümet. Başında Fransa'nın Birinci Dünya Savaşı kahramanlarından Mareşal Philippe Pétain bulunmaktaydı.

görmüşlerdir. Bizim yüzümüzden. Bizim yüzümüzden bu köy de şimdi milis askerleri, ölümler ve taşlardan başka hiçbir şey kalmadı. Kulaklarda çılgınlık duya duya gebermek çok güç olacak (Sartre 1964: 7-8).”

Söz konusu yüzleşme ve özgürlük temaları metin boyunca kendisini hissettirir. Burada insanın özgürlüğün tutsağı olduğu fikri bütün gerçekliğiyle vurgulanır. Direnişçilerin hepsi, bir hapisane odasına tıkmış, elleri kelepçeli olarak beklemektedirler. Fakat bu anda dahi, insanın kaçınılmaz yazgısı olan seçimde bulunma zorunluluğu yakalarını bırakmaz. Liderlerini ele verip vermeme, işkence sırasında korktuklarını gösterip göstermeme ve nihayet işkence sırasında büyük ihtimalle korkudan konuşacak olan genç François’ın öldürülüp öldürülmemesi gibi konularda seçim yapma zorunluluğundan kaçmayı başaramazlar. Özgürlük, bir hapisanede elleri kelepçeli ölümü beklerken dahi insanın peşini bırakmaz.

Şu hâlde açıktır ki, Sartre’cı anlamda özgürlük hiç de kişinin sadece kendisini düşündüğü, istediğini yapabildiği bir başıboşluk halini imlemez. Tam tersine özgürlük, vereceğimiz kararlar vasıtasıyla yaşamımızı, geleceğimizi, kim olduğumuzu hatta geçmişimizi şekillendirdiğimiz bir yapıya sahiptir. Üstelik sadece bireysel değil, toplumsal mahiyeti de haizdir. Nitekim Sartre’ın anladığı anlamda özgürlük kişiyi topluma bağlar ve ona toplum karşısında büyük bir sorumluluk yükler. Bu bakımdan Sartre’cı özgürlük ‘öteki’ni yok sayan değil, daima ‘öteki’nin varlığı ekseninde şekillenen ve gündeme gelen bir kavramdır. Zira öteki, Sartre tiyatrosu ve düşüncesi açısından önemli bir yere sahiptir. İnsanın diğer insanlarla olan ilişkileri teması onun çeşitli metinlerde önemle üzerinde durduğu bir husustur. Sözgelimi bu problem, Sartre’ın Türkçeye *Gizli Oturum* adıyla tercüme edilen *Huis Clos* oyununun merkezinde yer alır. Yine İkinci Dünya Savaşı sırasında, Alman işgali altında Fransa’da yazılan oyun, ölen ve öldükten sonra cehennemde bir araya gelen üç günahkârın birbirleriyle ilişkilerini konu edinir. Buradaki cehennem, hiç de bilindik cehennem tasvirine uymaz. Burada ne işkenceler ne alevler ne cezalandırmalar vardır. Cehennem şaşkırtıcı biçimde basit,



sade bir otel odasıdır. Odada kalan, gözlerini kırpma ve uyuma yetileri ellerinden alınmış üç kişi, sürekli olarak birbirlerine, birbirlerinin varlıklarına maruz kalmaktadırlar. Bu o denli katlanılmaz bir yükür ki, oyunun sonunda Garcin, “cehennem başkalarıdır” diyerek, bu durumun ağırlığını dile getirecektir (Sartre 1965a: 50). Sartre, oyunda başkalarının bu dünyadaki varoluşumuz üzerindeki derin ve çoğu zaman rahatsız edici etkisini gündeme getirir. Çoğunlukla olumsuz olan bu etki dâhilinde insan, ‘öteki’nin bakışı altında kendisini söz konusu bakışın görmek istediği şey haline getirir (Cox 2009: 135). Öteki’ni düşünmemek, onu akıldan çıkarmak, onu unutarak eylemde bulunmak mümkün değildir. Bu durum oyun karakterlerinden Ines’in cümlelerinde şöyle yankılanır:

“Unutmak ha! Ne çocukluk! İliklerime varana dek duyuyorum varlığınızı. Sususunuz kulaklarımda çınlıyor. İsterseniz ağzınızı dakin, dilinizi kesin, varolmanızı engeller mi bu? Düşüncenizi durdurabilecek misiniz? Ben işitiyorum onu, bir çalar saat gibi tik tak edip duruyor; eminim siz de benimkini işitiyorsunuz. İstedığınız kadar kanepenizin üzerinde kaçıp saklanmaya çalışın, her yanda varsınız... (Sartre 1965a: 26)”

Yaşadığımız dünya da *Gizli Oturum* oyununun karakterlerinin tutulduğu bu küçük otel odasına benzemektedir. İnsan bu odadan kaçabilecek hiçbir yol yahut araca sahip değildir. Başka insanların varlıklarının bilinci her an hissettiğimiz, duyumsadığımız bir realitedir. İnsan ötekisinin bakışının altında kendisini her an yeniden tanımlamaktadır. O itibarla insan varoluşu bir kere tamamlandığında nihayete eren bir yapıda değildir. Tam tersine bu varoluş her an devam eden, insanın her karar ve seçimiyle farklı biçimlere evrilme olanağına sahip bir yapıdadır. İnsan her an, her kararında teyakkuzda olmak durumundadır. Eylemlerimiz, tek seferlik değildir. Daha doğrusu kişi eylemi yaptıktan sonra, onu unutup başka bir eylemde ondan farklı şekilde davranamaz. *Kirli Eller* oyununun ana karakteri Hugo, tam da bu durumun ikilemini ve bunalımını tecrübe etmektedir. Oyun bir parti içi çekişmede, parti başkanını öldürmek isteyen muhaliflerin, oyunun ana karakteri olan Hugo’yu başkanın sekreteri olarak işe

sokması ile başlar. Kısa süre sonra başkan Höderer'i siyasi sebeplerle öldüremeyeceğini fark eden Hugo, hiç beklenmedik bir kıskançlık anında Höderer'i öldürür. Hapisten çıkan Hugo, başkanı öldürmeyi birlikte kararlaştırdıkları arkadaşlarının belirli politikalar gereği Höderer'i kahraman hâline getirdiklerini öğrenir ve hayatı pahasına bu politikaya karşı çıkar. Eğer böyle yapmazsa hem Höderer boş yere ölmüş olacak, hem de Hugo kendisiyle çelişecek, eyleminin sorumluluğunu üstlenemeyecektir.

“Hugo: Büyük lafları bırak Olga. Bu işte çok büyük laflar edildi, çok da kötülük yaptı bunlar. (...) Dinle, Höderer'i niçin öldürdüm bilmiyorum ama onu niçin öldürmem gerektiğini biliyorum: Kötü bir politika güdüyordu, arkadaşlarına yalan söylüyordu ve Parti'nin çürüyüp kalma tehlikesi yaratıyordu da ondan. Onunla yazı odasında yalnızken ateş etmek cesaretini göstermiş olsaydım, bu yüzden ölmüş olacaktı, ben de durumumu düşündükçe utanç duymayacaktım. Onu... sonra öldürdüm diye kendimden utanıyorum. Ya siz! Siz benden daha da çok utanmamı ve onu hiç yüzünden öldürdüm diye karar vermemi istiyorsunuz. Höderer'in politikası hakkında ne düşündüysem, şimdi de düşünmeye devam ediyorum. Hapisteyken benimle uyuşma halinde olduğunuzu sanıyordum, bu da beni destekliyordu. Şimdiyse düşüncelerimde tek olduğumu biliyorum ama düşünce değiştirecek değilim (Sartre 1965b: 114-115).”

Daha evvel de vurgulamış olduğumuz üzere, eylemlerimiz tek seferlik değildir. Hugo tam da bu nedenle sonunda öleceğini bilse de düşüncelerini değiştirmez yahut değiştiremez. Bu durum Sartre düşüncesinde, insanın eylemleri tarafından her an, her tekil olay karşısında aldığı tavırlar aracılığı ile belirlendiğinin güzel bir örneğidir. Onun tiyatrosunun karakterleri her an bunun bilincinde olan, bunun ağırlığını duyumsayan, bulantısını duyan kişilerdir. Nitekim eylemlerimizin her anından tamamıyla kendimizin sorumlu olduğunu duyumsamak, bize yardımcı olacak hiçbir kurum, otorite, din yahut ideolojinin yokluğunun farkına varmak, insanı derin bir iç hesaplaşmaya ve nihayet bulantıya götürecektir. Dahası Sartre, insanın eylemiyle sadece kendisinin değil, bütün insanlığın sorumluluğunu üzerine aldığı kanaatindedir. Yani Hugo eğer Höderer'in

kahramanlaştırılmasını kabul ederse, esasında bu türden her eylemi de onaylamış hâle gelir. Tam da bu nedenle kişi bir kez sonsuz özgürlüğünün farkına vardığında ve her eylemiyle sadece kendisini belirlemekle kalmayıp, bir insanlık ideali ortaya koyduğunu fark ettiğinde bulantı duyması kaçınılmazdır.

İnsan var değil de olmakta ise ve olurken de türün bütün sorumluluğunu üstlenirse; önsel olarak verilmiş hiçbir ahlâk ve hiçbir değer yoksa; üstelik her durumda hiçbir dayanağı bulunmuyorsa, hiçbir kılavuzun yardımı olmadan tek başına ve aynı zamanda herkes için karar vermek zorunda ise; bir davranışta bulunmak gerektiği zaman nasıl bir iç sıkıntısı duymayabilir? Davranışlarımızdan her biri dünyanın anlamını değiştirir ve insanın evren içindeki yerini belirler. Her biri ile istesek de istemesek de evrensel bir değer ölçeği ortaya atarız; durum böyle olur da bu kadar büyük bir sorumluluk karşısında bir korkuya kapılmamız nasıl istenir bizden? (Foulquie 1994: 60).

Şu hâlde yineleyerek söylersek, Sartre açısından insan sadece kendisinden sorumlu olmakla kalmayan, yaptığı her eylem ile bir başkasının da nasıl eylemde bulunması gerektiğine işaret eden dolayısıyla kendisini oluştururken aslında bir insanlık idealini de yaratan varlıktır. Sartre açısından her eylemimiz, zorunlu olarak bir insan tasavvuruna işaret eder.

Sartre, insana yüklediği bütün bu sorumluluğa rağmen insanların hiç de bu şekilde eylemde bulunmadıklarının farkındadır. Gerçekten de insanlar, gündelik yaşamlarında hiç de eylemleri üzerine bunca düşünmezler. Hatta çoğu zaman eylemlerinin sorumluluğunu üzerlerine dahi almazlar. Bulantılarını, karar alma sürecinin baş döndürücü ağırlığını göz ardı ederek, bir anlamda kendilerini aldatarak yaşarlar. Sartre bu durumu 'kötü niyet' olarak adlandırır. Kötü niyet Sartre terminolojisinde insanların eylemlerinin sorumluluklarını almaktan kaçındıkları ruhsal duruma işaret eder. İnsanlar çoğu zaman kendilerine biçilmiş roller, belirlenmiş sınırlar içre hareket ederler ve bunun üzerine düşünmeyi yeğlemezler. Atalarımızın, ailemizin, dostlarımızın, üye olduğumuz dernekteki arkadaşlarımızın, tuttuğumuz takım taraftarlarımızın, şehrimizdeki insanların vb. davrandıkları gibi davranmak, miras alınmış birtakım eylemler vasıtasıyla edimde bulunmak her zaman çok daha rahat, çok daha güvenlidir. Ancak bir kez bu durumun farkına vardıldıktan sonra, tekrar aynı vicdan rahatlığına dönmek çok

zordur. Sartre'ın neredeyse bütün oyunlarında bu gerilim hissedilir. *Sinekler*'de Elektra'nın pişmanlığı, *Gizli Oturum*'da Estelle'in kendisine belirlediği rol üzerinden eylemde bulunması, *Kirli Eller*'de Olga'nın Hugo'yu kendi eylemini yadsıyacak şekilde davranmasını istemesi yahut *Mezarsız Ölüler*'de karakterlerin hemen hepsinin sebep oldukları korkunç felaketin nedenini aldıkları emirde görme temayülleri Sartre'cı kötü niyet kavramının bir örneği olarak anlaşılabilirler. Çünkü bahsetmiş olduğumuz üzere, söz konusu sorumluluktan kaçmak her zaman daha rahat ve kolaydır. İşte bu mânâda Sartre'ın kötü niyet dediği şey, "düşünümünden az ya da çok bilinçli olarak kaçınmak, dünyanın düşünülmeden fark edilmiş rengi ve anlamı içine gömülmek; duygusal bir yargıya takılıp kalmak ve onun üzerinde ısrar etmek; ya da bir başkasının verdiği değer sonucunda iç rahatlığı ile yetinmek istemektir (Murdoch 1964: 71-72)." Örneğin insanın kendisini bir kez korkak olarak tanımladıktan sonra, her olay karşısında buna göre eylemde bulunması ve neticede böyle yaratıldığı düşüncesine sığınarak eylemlerinin sorumluluğundan kaçması; içini rahatlatması her zaman çok daha kolaydır. Oysa Sartre felsefesi ve tiyatrosu insanın her zaman farklı türlü eyleyebileceğini göstermeye çabalar. Öyle ki varoluşçuluk açısından insan korkak yahut kahraman olarak dünyaya gelmez. Korkak kendisini korkak yaparken kahraman kendisini kahraman yapar; yani korkak ya da kahraman olmak insanın elindedir (Sartre 1997: 83).

Sartre *Antisemit'in Portresi*'nde, tam olarak bu meseleye değinir. İnsanlar belirli kimlikler üzerinden ne iyi ne de kötü olabilirler. Onları her kim iseler o yapan, aidiyetleri değil eylemleridir. Dolayısıyla insanları değerlendirirken de yapılması gereken eylemlerinden yola çıkmaktır. Oysa çoğunlukla insanlar hep en kolay olanı yeğleyip, kimlikler üzerinden bütün düşüncelerini ve hayatlarını sürdürürler. Sartre'ın da belirttiği gibi, ana kötülüğü Yahudi'de bulmak kolaylığı varken, insan sorumluluğun getirdiği tedirginliğe kapılmak istemez (Sartre 1998: 31). Bununla beraber Sartre tiyatrosunun bütününde gördüğümüz üzere, insanlar buldukları durumlardan tamamen kendileri mesuldürler. Her ne durumdalarsa, esasında o durumu şu ya da bu şekilde seçmişlerdir. Sartre tiyatrosu da insanın baş

döndürücü özgürlüğü üzerinden, bulunduğu konumu her zaman kendisinin belirlediğini ve yine kendi eylemleriyle o konumu değiştirmenin yahut sabit bırakmanın kendi elinde olduğunu göstermeye çabalar. Çağımızın, araçlar ve amaçlar, şiddetin meşrulaştırılması, eylemlerimizin sonuçları, bireyle toplum arasındaki ilişki türünden birçok probleme sahip olduğunu düşünen Sartre, tiyatro yazarının başlıca vazifesinin bu sınır durumlarından derdini en iyi anlatını seçip halka sunması ve özgür bireylerin bu sınır durumlarıyla yüzleşmesini sağlamak olduğunu düşünür (Sartre 1976a: 5).

[Karakterin] duygusal yahut soğuk olması, Oidipus kompleksine sahip olup olmaması, aksi yahut neşeli olması bizi hiç mi hiç ilgilendirmiyor. (...) Onun seçimini kaçınılmaz olarak zorlayacak olan güduları ya da nedenleri önceden belirlemekle de ilgilenmiyoruz. Bunun yerine hem özgür hem iyi niyetle dolu, tüm içtenliğiyle seçmesi gereken tarafı bulmaya çalışan (...) insanın ıstırabını sunmakla ilgileniyoruz. Bulduğu koşulların sınırları içerisinde özgür olan; kendisi için bir seçim yaptığında, istese de istemese de herkes için seçim yapan insan, işte oyunlarımızın konusu budur (Sartre 1976b: 36).

## Sonuç

Özetle diyebiliriz ki Sartre tiyatrosu, onun felsefesinde anlatmaya çalıştığı kavramların sahnede görünür hâle geldiği bir alandır. İnsanın eylemlerinden sorumlu olduğunu, bulunduğu bütün durumlar karşısında her zaman başka bir seçeneğe sahip olduğunu göstermeyi amaçlar. Bu tiyatrodaki iyiler ve kötüler, şeytanlar ve azizler değil, insanlar vardır. Nitekim Sartre, kendi tiyatrosunun yapmaya çalıştığı şeyin bir teze destek vermek yahut herhangi bir verili değeri savunmak olmadığını; tiyatrosunun yapmaya çalıştığı tek şeyin insanın durumunu bütününde keşfetmek ve modern insana dair sorunların, umutların, mücadelelerin bir portresini sunmak olduğunu dile getirir (Sartre 1976b: 38).

Sartre tiyatrosu, bu modern insanı anlama çabasını sınır durumları üzerinden gerçekleştirmeye çalışır. Onun karakterlerinin karşılaştıkları sınır durumları konusunda yardım alabilecekleri hiçbir kalıp, hiçbir değer sistemi yoktur. Gerçi metinlerde belirli durumlar karşısında, belirli kalıplara göre

davranmaya, eylemde bulunmaya çalışan kişiler vardır fakat bunlar Sartre'ın kötü niyet dediği durumun içerisinde dirler. Özgürlüklerini bir kez fark eden karakterlerse bundan kaçış olmadığını fark ederek, bütünüyle buna göre eylemde bulunurlar. Onlar kendilerini önceden belirleyen bir özlerinin olmadığını fark ettikleri gibi, özlerinin de bir kez belirlendikten sonra sona ermediğinin de farkındadırlar. İnsan her eylemiyle, her kararıyla kendi özünü şekillendirmektedir. Kendisi de dâhil olmak üzere, insanlar tarafından kendisine biçilen roller edebi ve değişmez değildir. Kişi bir kez korkaklık yaptıysa daima korkak olarak kalacağı anlamına gelmez. Başka bir durum karşısında kendisini kendi varoluşunu değiştirebilir. Dahası ortaya koyduğu eylemlerle insan sadece kendisini belirlemekle kalmaz, arzuladığı bir insanlık idealine ya da kendi insan anlayışına işaret eder. Bu nedenle insan belirli bir tür eylemde bulunup da, eyleminin tam tersi görüşleri savunamaz. Ya da daha doğrusu, eğer savunursa bunun hiçbir anlamı yoktur çünkü o kendi eylemleriyle nasıl bir insan tasavvuruna sahip olduğunu hâli hazırda göstermiştir. Bu nedenle eylemlerimiz, gelişigüzel, belirli kalıplar dâhilinde değil, üzerine uzun uzadıya düşünülerek vücuda getirilmelidir. Bu, kişiye verdiği bütün kaygıya, bütün bulantıya, bütün ağırlığa rağmen insanın bir görevidir. Sartre tiyatrosu da karşılaştıkları sınır durumları dâhilinde bu görevin ağır sorumluluğu ile yüzleşen insanların sahnesidir.

## Philosophy on the Stage: The Philosophical Framework Of Sartre's Theater

### Summary

**Ali Han BABUÇÇU**

Res. Assist.

Bursa Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR  
ORCID:0000-0002-6589-4688  
alihan@uludag.edu.tr

#### Introduction

The *relationship* between philosophy and theater has been close since the appearance of both disciplines in Ancient Greece, to which they both owe their names. The theater has been on the agenda of philosophers since the earliest times of philosophy, and philosophers have sometimes a positive and sometimes an utterly negative approach to theater. Whether positive or negative, it has been on the agenda of philosophers and has almost always been located close to philosophy.

Because of this intimacy, plenty of philosophers have works on the nature and structure of the theater, even though they do not write theater plays. However, some philosophers do more than just write on the theater, they write theater plays and bring their philosophy to the stage. Through the texts of these philosophers, philosophy is carried to the stage, philosophical thoughts become visible in the performance of acting. Jean-Paul Sartre is among these names. For this very reason, it is possible to interpret Sartre's theater within his philosophy, as well as to trace the basic concepts of his philosophy through theater texts as some important concepts of Sartre's philosophy, such as freedom, action, choice, self-determination, limit situations, deep anxiety about responsibility and nausea, are also at the base of his theater. Sartre continues to trace the questions of his philosophy through his theater texts. The effort of human beings to find a place for themselves, to position themselves, and the process of realizing that there is no other choice but to persevere despite being constantly destined to fail, are the topics that Sartre's philosophy persistently revolves around. This is precisely forms the core of his theater.

As an existentialist, Sartre brings up almost all of the problems pointed out by the thinkers with this common name in his own philosophy. Being aware of the danger of reducing their different thoughts, characters and horizons to a single dimension and being unable to reflect their philosophical depths, it would not be wrong to state that

thinkers who are called existentialists have common concerns and problems. The irreplaceableness and uniqueness of the human experience are extremely important for these thinkers. Besides, the idea that people have no common essence; and the idea that it would be a mistake to expect people to behave the same in every single situation is important for these philosophers. Many thinkers, who are called by this common name, emphasize the feeling of anxiety, fear, nausea or absurdity that can be caused by making our own choices, by the limit situations we live in, by creating our own essence, without any basis.

Sartre's stage is also the homeland of people who have experienced these situations. Those who encounter limit situations in his stage realize that the structures, beliefs and theories on which they have built their lives until then, cannot help them. They experience the dizzying effect of realizing that man is alone in his decisions, that there is nothing to determine him other than his own actions. As we will try to point out, the characters of Sartre's theater are 'existing' characters as the main character Roquentin of "Nausea" often emphasizes. They shape themselves with the decisions they make and the actions they take, in the face of every limit situation they encounter.

### **Sartre's Philosophy and His Philosophical Drama**

Sartre was of course not a theater theorist or a professional theater critic in the classical sense. However, this indubitably does not mean that Sartre's theater is not shaped around certain theories. Indeed, as we briefly mentioned before, his theater is directly related to his philosophical views. As a matter of fact, Sartre himself saw his theater; as a theater of freedom within the framework of ideas such as "existence precedes essence" and "being-for-itself" (Gillespie 2012: 51-52). Therefore, in order to grasp and reflect the main aims of Sartre's theater correctly, we first need to handle the basic themes of his philosophical thought.

For Sartre, a human being is a bare possibility that can never be grasped within a pre-determination. His reactions to events can only be revealed during that event. For according to Sartre, *a priori* human nature is a deception. With the attitude he takes on in the face of every event, a person in a constant process of self-determination violates and transcends all the roles and limits set for him. This is why for Sartre, man is not only that which he conceives himself to be but also that which he wills himself to be. That is why for Sartre man is nothing other than what he makes of himself (Sartre 1997: 64).

In such an understanding, man has a heavy burden of responsibility. One cannot escape the consequences of his actions even for a moment. In fact, every action and effort that leaves the responsibility to someone else within certain patterns and systems consists of a futile self-deception. Here, the entire liability of existence rests on the shoulders of man. He is the one who can choose in every situation he is in, regardless of the circumstances. Sartre's literary texts and plays find their place in this philosophical horizon. In Sartre's theater, the characters have no predetermined essence and thus their actions can never be predetermined. The characters are not determined by fate, nor do they have an essence to help them. Therefore, every character who has to choose in a certain situation has to face the fundamental aspects



of the human condition (Gillespie 2012: 52). All things considered these people are free in the face of all authorities, religions, ideologies and even their own past. Sartre's main aim in the theater is to reveal this feature of the human being by picturing him confronted with certain limit situations. Since Sartre believes that human is eternally free and even a prisoner of freedom.

In one of his speeches, Sartre expresses his own understanding of theater through contemporary French theater. According to him, French playwrights, especially himself, reject the idea that man has a ready-made nature. They do not believe that the individual can be grasped by mere heredity, environment, and circumstantial passions and desires. In their opinion, it is not human nature that is universal, but the situations in which man can find himself. In other words, one is not the sum of her/his psychological characteristics, but the boundaries that surround her/him. According to these writers, especially Sartre, man cannot be defined as a purely thinking animal or a social being. Man is an infinitely free being who does not have the slightest predetermination, and determines who he is and what he is in the face of situations experienced by those who have lived before him (Sartre 1976b: 35). If man is such a being, the characters of the plays will be kind of persons who reflect this feature of the human being and who are constantly confronted with certain limit situations.

In his plays, when the characters realize their freedom they can never escape responsibility for their actions. According to him this is not only the problem of his plays but the problem of theater in general. Hence Sartre states that both the ancient Greek tragedies and the later plays almost always revolve around the theme of freedom. "Oedipus is free; Antigone and Prometheus are free" says Sartre, "The fate we think we find in ancient drama is only the other side of freedom (Sartre 1976a: 3)." Perhaps for this very reason, Sartre rewrites ancient tragedies. For example, the play "*The Flies*," written during the Second World War, is a modern - and existentialist - adaptation of Sophocles' *Electra*.

"*The Flies*" remains fairly faithful to Sophocles' *Electra*, at least in the subject. Just like in *Electra*, Aigisthos killed King Agamemnon who returned from the conquest of Troy, married his wife and obtained his crown. However, the remorse of the murder soon surrounded the whole city of Argos. The whole city lost its vitality and joy, and was buried in the darkness of the deep regret of the murder. God Jupiter knows that when people are in constant regret, they cannot realize their freedom. A person who realizes his freedom is extremely dangerous for the rulers, the Kings, and the Gods.

That is the reason why both the King and the God want people to do all their actions under the shadow of regret. Orestes, the son of Agamemnon, who was kidnapped by the executioners when his father was killed, comes back to the city years later, meets with his older sister Elektra, who is burning to avenge his father's death, and ultimately kills the king and his own mother, the king's wife. But after the murders, Elektra is plunged into deep remorse and falls into the clutches of the goddesses of vengeance. However, unlike Elektra, Orestes, who realizes his freedom, overcomes his regret by not allowing anything, including his own past, to consume him, and thus becomes an existentialist hero by defeating the God Jupiter (Cox 2009:

131). This is of course not a situation that the Gods would ever wish for, because once human beings realize their freedom, the Gods lose their influence over people and can no longer rule them. For this reason, Jupiter constantly invites Orestes to repent for his murder, but it is too late because Orestes realizes that he is free. The moment the gods created man, man was liberated. So that man has no choice but freedom.

This freedom of man shows itself even in the most difficult and arduous conditions. One does not have the opportunity and possibility to escape from freedom even when he is imprisoned, held captive or in handcuffs. As a matter of fact, Sartre's play "*Dead Without Burial*" is shaped around this theme. The play tells the story of a group of insurgents who fought against the Nazis and the Vichy government during the Second World War. As a result of an order by whom, the insurgents, who took an action that was predestinated to fail and were eventually caught by the militia, also caused the death of three hundred villagers, including small children. The play opens on the theme of the insurgents' confrontation with these deaths, their wavering between trying to avoid taking responsibility and feeling the whole weight of the action on their shoulders. While they wait to be shot by the militia, they also face the consequences of their actions.

These themes of confrontation and freedom make themselves felt throughout the text. Here, the idea that man is a prisoner of freedom is emphasized in all its reality. The insurgents wait, locked in a prison room, handcuffed. But even at this moment, making choices is the inevitable destiny of man. They fail to escape the necessity of choosing whether to give up on their leader, whether to show fear during the torture, and finally whether to kill the young François, who will most likely speak out of fear during the torture. Freedom haunts people even while waiting for death in handcuffed in a prison.

Man is free, but this freedom imposes an enormous responsibility on him. Through the free decisions we make, we shape our lives, our future, who we are, and even our past. Freedom is a social phenomenon, not just an individual matter. In this context, freedom, connects the person to society and imposes a responsibility in front of society. Sartrean freedom is not a concept that ignores the 'other', but is always shaped around the existence of the 'other' and comes to the fore. So much so that, for Sartre, man constantly thinks about the existence of the other. This "other" is at the center of Sartre's *No Exit* a.k.a *Huis Clos*. Written in France under German occupation during the Second World War, the play deals with the relationships of three sinners who die and come together in hell after their death. However, Sartre's hell has nothing in common with how hell is conventionally pictured. There are no tortures, no flames, no punishments here. Hell is a surprisingly simple, plain hotel room. Three people are just staying in this room, where they are deprived of their ability to blink and sleep and are constantly exposed to each other, to each other's presence. This is such an unbearable burden that at the end of the play, Garcin will express the gravity of this situation by saying "hell is other people" (Sartre 1965a: 50). Sartre brings into play the deep and often disturbing influence of others on our existence in this world. Within

this effect, which is mostly negative, a person makes himself what he wants to see under the gaze of the 'other' (Cox 2009: 135).

Human existence never comes to an end. On the contrary, this existence continues at every moment. Existence has the opportunity to evolve into different forms with every decision and choice of human being. A person has to be alert at every moment, every decision. Our actions are not one-off. Hugo, the main character of "*Dirty Hands*" experiences the dilemma and distress of this exact situation. The play begins with recruiting of Hugo as the secretary of the chairman of Party by the opposition who wants to kill the party chairman in consequence of an intra-party conflict. Realizing that he cannot kill President Höderer for political reasons, Hugo kills Höderer in an unexpected moment of jealousy. Coming out of prison, Hugo learns that his friends, with whom they had conspired to kill the president, made Höderer a hero as per certain policies. However, he opposes these policies at the cost of his life, because if he does not do so, not only will Höderer's death be in vain but Hugo will also contradict himself and won't be able to take responsibility for his action.

As we have emphasized before, our actions are not one-off. Even though Hugo knows that he will eventually die for this very reason, he cannot or will not change his thoughts. This is a good example of how, in Sartre's thought, man is determined by his actions at every moment, through the attitudes he takes in the face of every single event. The characters of his theater are people who are always aware of this, feel the weight of it, feel the nausea. As a matter of fact, to feel that we are completely responsible for every moment of our actions and to realize that there is no institution, authority, religion or ideology to help us will lead one to a deep internal confrontation and finally to nausea. Moreover, Sartre asserts that with his every action, man has to take responsibility not only for himself, but for all humanity. So if Hugo accepts the heroization of Höderer, he essentially approves of any such action. For this very reason, it is inevitable to feel nauseous once a person becomes aware of his infinite freedom and realizes that with his every action he not only determines himself, but also reveals an ideal of humanity.

So, to risk repetition, for Sartre, a human being is not only responsible for himself, but also points out how someone else should act with every action he does, thus creating an ideal of humanity while creating himself. Our every action necessarily points to a human vision.

### **Conclusion**

Put briefly, we can say that Sartre's theater is an area where the concepts he tried to explain in his philosophy became visible on the stage. It aims to show that man is responsible for his actions and that he always has another option in the face of all situations. In this theater, there are only people, no good or evil, nor demons or saints. Sartre says that his theater is not trying to support a thesis or to defend any given value. He states that the only thing his theater tries to do is to explore the human

condition in its entirety and to present a portrayal of the problems, hopes and struggles of modern man.

### KAYNAKÇA | REFERENCES

- Babuççu, A. (2021). Tiyatro ve Varoluşçuluk: Jean-Paul Sartre Tiyatrosunda Varoluşçuluk. N. M. Kapan içinde, *Felsefe Yazıları: Bachelard'dan Baudrillard'a Çağdaş Felsefeye Bir Derkenar* (s. 53-82). İstanbul: DBY.
- Blackham, H. J. (2012). *Altı Varoluşçu Düşünür*. (E. Uşşaklı, Çev.) İstanbul: Dost Kitabevi.
- Cox, G. (2009). *Sartre and Fiction*. New York: Continuum.
- Foulquie, P. (1991). *Varoluşçuluk*. (Y. Şahan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gilbert, D. A. (2017). One is not Born as a Dramatist. *Sartre Studies International*(23), 19-35.
- Gillespie, J. (2012). Sartre and Theatrical Ambiguity. *Sartre Studies International*(18), 49-58.
- Kaufmann, W. (1965). *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*. (A. Göktürk, Çev.) İstanbul: De Yayınevi.
- Kırkoğlu, S. R. (2013). Sartre Ontolojisi ve Özgürlük Ahlâkı Fikrinin Gelişimi. Z. Direk içinde, *Çağdaş Fransız Düşüncesi*. İstanbul: Minör Yayıncılık.
- Macintyre, A. (2001). *Varoluşçuluk*. (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Magill, F. (1971). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*. İstanbul: Hareket Yayınları.
- Murdoch, I. (1964). *Sartre Yazarlığı ve Felsefesi*. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: De Yayınevi.
- Natanson, M. (1965). *Literature, Philosophy and The Social Sciences*. Netherlands: Martinus Nijhoff: The Hague.
- Pucciani, O. F., & Sartre, J.-P. (1961). An Interview with Jean-Paul Sartre. *The Tulane Drama Review*, 12-18.
- Sartre, J. P. (1996). *Sartre, Sartre'ı Anlatıyor*. (T. Ilgaz, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sartre, J.-P. (1964). *Mezarsız Ölümler*. (A. Ağaoğlu, Çev.) İstanbul: İzlem Yayınları.
- Sartre, J.-P. (1965a). *Gizli Oturum*. (B. Onaran, Çev.) İstanbul: De Yayınları.
- Sartre, J.-P. (1965b). *Kirli Eller*. (S. Tiryakioğlu, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Sartre, J.-P. (1976a). For a Theater of Situations. J.-P. Sartre içinde, *Sartre on Theatre* (F. Jellinek, Çev., s. 3-6). Pantheon Books: New York.

Sartre, J.-P. (1976b). Forgers of Myths. J.-P. Sartre içinde, *Sartre on Theatre* (F. Jellinek, Çev., s. 33-43). New York: Pantheon Books.

Sartre, J.-P. (1985). *Sinekler*. (T. Yücel, Çev.) Ankara: Kuzey Yayınları.

Sartre, J.-P. (1997). *Varoluşçuluk*. (A. Bezirci, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Sartre, J.-P. (1998). *Özgür Olmak: Antisemit'in Portresi*. (E. T. Eliçin, Çev.) İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Sartre, J.-P. (2010). *Bulantı*. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.

Sartre, J.-P. (2017). *Sartre ile Sartre Hakkında*. (Y. Göktürk, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.

West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.



Makale Geliş | Received: 11.01.2022  
Makale Kabul | Accepted: 02.03.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1034173

**Rıfat AYDIN**

Dr. | Dr.  
Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara, TR  
Grand National Assembly of Turkey, Ankara, TR  
ORCID: 0000-0003-3168-6749  
rifataydin7@hotmail.com

## Kaygı ve Tüketim: Modern Toplumda Benliğin Onarımı

**Öz:** Üretim teknolojilerinde meydana gelen gelişmelerin üretkenlik, verimlilik, karlılık artışı gibi sonuçlarının ekonomik ve sosyal yapıda neden olduğu dönüşüm, bireyin toplumsal yapılardan, kurumlardan ve büyük anlatılardan görece bağımsızlaşmasına ve haz odaklı bir tüketim kültürü içerisinde yaşamasına neden olmuştur. Bu özgürleşmenin birey üzerindeki yan etkisi ise artan bir yalnızlaşma ile birlikte hayata dair sorumlulukların tamamıyla bireye yüklendiği yeni bir kültürel örüntü olmuştur. Bu yeni kültürel yapının bireyin benliğinde açtığı yaraların yansıması ise kaygı duygusunda somutlaşmıştır. Kitle iletişimindeki muazzam artış ile birlikte sanal ortamda artan iletişim, bireyin anlamlı ötekiler dünyasını genişletirken, aynı zamanda onu her an takip eden ve takip edilen bir etkileşimsel sürece de sürüklemiştir. Böylece birey ötekinin gözünü her an yanında taşımaya gönüllü olmuştur. Diğer bir ifadeyle toplumsal etkileşimin genişleyen uzamı ve artan tüketim baskısı ile birlikte birey, artık hiçbir mekân ve zamanda yalnız değildir. Bu kapsamda çalışma, tüketim toplumu kavramı çerçevesinde bireyin maruz kaldığı tüketim baskısının, modern toplumun kaygı yüklü pratiklerine karşı bir tepki olarak işlevselleştiği iddiası noktasında temellenmektedir. Çalışmanın diğer bir iddiası ise tüketimin kaygıyı bastırma açısından geçici bir tatmin sağladığı noktasındadır. Son tahlilde çalışma, sosyolojik ve psikolojik yaklaşımlar çerçevesinde kaygı duygusunu, tüketim tercihleri üzerinden incelemeyi hedeflemiştir.

**Anahtar kelimeler:** Kaygı, Benlik, Tüketim ve Medya.

## Anxiety and Consumption: Repairing the Self in Modern Society

**Abstract:** The transformation of the economic and social structure caused by the results of the developments in production technologies such as productivity, efficiency and profitability has caused the individual to become relatively independent from social structures, institutions and grand narratives and to live in a pleasure-oriented consumption culture. The side effect of this emancipation on the individual has been a new cultural pattern in which the responsibilities of life are fully attributed to the individual, with an increasing isolation. The reflection of the wounds caused by this new cultural structure on the individual's self has become concrete in the feeling of anxiety. With the enormous increase in mass communication, the increasing communication in the virtual environment has expanded the world of meaningful others, while also dragging the

individual into an interactive process that is followed and followed at all times. Thus, the individual volunteered to carry the other's eye with him at all times. In this context, the study is based on the claim that the consumption pressure that the individual is exposed to within the framework of the concept of consumer society becomes functional as a reaction to the anxious practices of modern society.

**Key words:** Anxiety, Self, Consumption and Media.

## Giriş

Modern toplumda birey, haz odaklı paradigması ile arkaik dönemden günümüze gelişen toplumsal ilişkiler bağlamında kendi konumunu ve öteki ile girdiği konumsal ilişkiyi korku ve haz arasında sıkışan bir tarihsellikte içselleştirmiştir. Endüstri Devrimiyle birlikte toplumsal dayanışma ve birey olgusunda gerçekleşen dönüşüm, tüketim toplumu ve bu toplumu besleyen internet devriminin etkisi altında ikinci bir aşamaya geçmiştir. Endüstrileşme dönemi hızlanmış bir bireyselliğe, akışkan bir mekânsızlığa, sınırsız bir etkileşime; emeğin ve tüketimin yapısal boyutundaki bir değişime evrilmiştir. Ancak bireyi sınırsız bir uzam ve zamanda ötekilerin dünyasına açan bu kültür, benliklerde onarılması güç yaralar açmıştır. Birey daha geniş bir ötekiler grubuyla etkileşime girerken, diğer taraftan kendi benliğini de kamusallaştırmıştır. Başta emek piyasası olmak üzere, zaman anlayışında ve nesnelere tüketim amaçlarında meydana gelen değişim ile birlikte büyük anlatıların hayatı anlamlandırma noktasında bireylerin referans noktası olma özelliğini kaybetmesi; bireyi kendi benliği ile baş başa bırakmıştır. Bu açıdan açılan yaranın onarımı ya da birey üstünde artan kaygının bastırılması; nesnelere dünyasına referans veren arzuların tatminini ile mümkün olur hale gelmiştir.

Hayatın her anında ve alanında eylem ve duygularını ötekiler grubuyla paylaşımına açma kaygısı, bireyin modern yaşamda karşı karşıya kaldığı yabancılaşmaya bir tepki olarak bireyi çevreleyen toplumsal yapıda sağlam bir zemin oluşturma arzusunu sembolize etmektedir. Bu çerçevede bireyin sanal bir alanda benliğini göstergeler üzerinden paylaşımına açması, benliği yaralanmış



bireyin kaygısını yatıştırma çabasının dışavurumudur. Ancak paylaşım açılan benlikler, kaygıyı tıpkı tüketim gibi geçici olarak bastıran ilaçlardır, çünkü bireyin yalnızlığı, tükettikçe ve tüketileni (kendi bedeni de dâhil) kamusallaştırdıkça daha da derinleşmektedir. Bu açıdan ele alındığında *kaygı* modern topluma özgü bir duygudur (bu tanımlama kaygının tarihsel olarak bir zamansal fenomen olduğu anlamına gelmemekle birlikte, kaygının ötekinin gözünde filizlenen bir duygu olarak davranışların kontrolünün şekillendirilmesi açısından etkisini kabul etmektedir). On beşinci yüzyılda temellenen ve günümüzde her an davranışlara şekil vermeyi, rol yapmayı gerektiren ve ötekinin saygısını elde etmeyi hedefleyen davranışların otokontrolü, modern toplumda bireyi kaygıya sürükleyen bir baskı unsuruna dönüşmüştür.

Bu kapsamda çalışma öncelikli olarak kaygı kavramını netleştirmeye çalışacaktır. Kaygının varoluşsal (Kierkegaard ve Heidegger), psikolojik (Freud, Klein, Lacan, Chodorow) ve sosyolojik (Mead, Elias, Honneth, Fromm) boyutlarını açımlayacak olan çalışma, daha sonra kaygı ile benlik arasındaki çatışmayı tüketim toplumu üzerinden değerlendirecektir. Son tahlilde kaygı dolayısıyla benliklerde açılan yaranın onarımı açısından tüketimin ve sergileme istencinin işlevsel rolü üzerinde duracak olan çalışmanın temel amacı günümüzün akışkan ve hızlı toplumunda bireyin yaşadığı hayal kırıklıkları, emek piyasasının rekabetçi koşulları ve bireyin hayata dair sorumluluklarının neden olduğu kaygı duygusunun tüketim tercihleri üzerindeki etkisini incelemektir.

### **1) Kavramsal Açıdan Kaygı**

Endüstri devrimi ile birlikte toplumsal dayanışma ve birey anlayışında meydana gelen köklü değişim, internet devrimi ve tüketim toplumu ile birlikte daha keskin bir dönüşüme evrilmiştir. Bu dönüşümün birey üzerindeki önemli bir yansıması ise kaygı duygusu üzerinde olmuştur. Varoluşsal bir duygu olarak kaygı toplumsallaşmış bir duygu olarak bireysel ilişkilerde eylemsel ve nesnel bir

yönelim kazanmıştır. Bu çerçevede kaygıya dair Kierkegaard'da filizlenen modern düşünce “*düşme mitosunda*” temellenmiştir. Kierkegaard kaygı kavramını psikolojik bir açıdan ele almakla birlikte Hristiyanlığın Mevrus Günah<sup>1</sup> dogmasını da sürekli olarak göz önünde bulundurmuştur. Bu açıdan kaygı, günah ile özgür irade arasında salınır ve böylece var olur. Kierkegaard korku, endişe ve umutsuzluk gibi duyguları ölüm duygusu ile birlikte ilintileyerek açıklarken, kaygı başta olmak üzere duyguları ölümden kök alan psikolojik dışa vurumlar olarak tanımlamıştır. Buna göre ruhun tüm sıkıntısı ve iç çekişmeleri hayatın içinde ve ölüm karşısında insanın yüz yüze kaldığı korkularda var olur. Modern dönemde ise birey eski dönemlerden farklı olarak kendisini bu korkulardan uzaklaştırmaya çalıştıkça kaygısını daha da arttırmıştır. Diğer bir ifadeyle modern dönemde birey neden korktuğunu bilmeden korkar ve korkusu kaygı şeklinde sürekli onu taciz eder. Kierkegaard benliğin bu umutsuzluk içinde var olduğunu düşünür. Yaşam, varlığını umutsuzluk içinde idame ettirir. Bu noktada modern dönemde anlamın kaybını erken bir aşamada kavrayan yazar; insanları birleştiren ortak bir kaderin, yazgının birey için anlamını şu şekilde tasvir eder: “*insanları birleştiren hiçbir kutsal kalmadığında... insan ırkı denize açılan sahipsiz bir gemi, çölde esen bir rüzgâr (gibi) daimî bir kayıtsızlıkla...arzunun peşinde iz sürer... (Bu) ne boş ve kasvetli bir yaşamdır*” (Kierkegaard,1990:15). Kierkegaard'a göre umutsuz düşen insan aslında kendi Ben'i ile bir mücadeleye girer. Kendi olma istencini umutsuz olmanın özel bir biçimi olarak ele alan Kierkegaard, acı çekmeyi insanın ayırt edici vasfı olarak kutsar (Kierkegaard,1997:27). Kaygı varlığın bedeli olarak vardır ve dışsal bir mesele değildir. Özgüvenin inşası olarak işleyen bu süreç bireyde öz değersel bir kendine dönük bakışa işaret ederken, diğer taraftan kabul görme stratejileri ile dışlanma kaygısını aşmaya yönelik bireysel deneyimlerin öğrenildiği dışa dönük olarak kendini gösteren bir sürece de denk düşer (Honneth,2018:321). Kierkegaard'ın estetik varoluş düzeyinde ele aldığı birey, asosyal bir *amoralist* olarak karşımıza çıkar. Kişinin çevresi ile olan ilişkisi tamamen kendi çıkarları ve

---

<sup>1</sup> Âdem'in ilk günahı, düşüşün müsebbibi olan günah.

arzularına göre değer kazanır. Dolayısıyla yaşadığı toplumla kurduğu bağ, esasında yabancılıktır. Arzu ve isteklerine göre yaşayan bu bireyin tüm dikkati kendisinde değil çevresindedir. İçindeki doymak bilmeyen haz arayışı onu dışarıya yönlendirmektedir. Varlığı dış koşullara bağlı olan bu kişinin hayatında bir süreklilik ve istikrar olduğunu söylemek de bu açıdan zordur. Kendisini seçmekten korkan birey, estetik olanın alanına mahkûm olmaktadır (Gödelek,2008:364).

Kaygı bireyin içinde kuluçkadadır ve ortaya çıkmayı bekler. *Ben* ise özgürlük ve zorunluluğun diyalektiğidir (Kierkegaard,1997:42). Bu çerçevede birey var olma mücadelesinde olmak istediği *Ben* ile olmak istemediği *Ben* arasında bir çatışma yaşar ve (Kierkegaard,1997:33) kaygı burada benliğe musallat olur. Ancak bu noktada devam etmeden önce şunu belirtmek gerekir ki; insanın doğumuyla başlayan umutsuzluk düşüncesi Kierkegaard için insanı var eden temel motivasyondur. Bu açıdan umutsuzluk ya da daha geniş anlamda kaygı insanın temel güdüleyicisi olarak iş görür. Diğer önemli nokta ise *Ben'in* olmak istediği ile olmak istemediği *Ben* arasında yaşadığı gerilimdir. Kierkegaard'ın *Ben'in* kurtulma yanılsaması olarak nitelendirdiği bu süreç, benliğin kendi özsel varlığını yanılsamaya tutarak tatmin ettiği bir duruma denk düşer. Bugün için bakıldığında bu çatışmanın tatminini tüketime dayalı hedonik kültürde görmekteyiz. *Ben* sınırlandıran sonlunun ve sınırsızlaştıran sonsuzun bir sentezidir. Bu sentezde özgürlüğün akışını tatmin eden ise modern dönemde tüketimdir.

Kierkegaard'da özgürlük olanakla ilintilidir. Bu yüzden de *Ben'in* kendini gerçekleştirme olanak ile umutsuzluk arasındadır. Kaygı, çevresinde her şeyin döndüğü bir eksen üzerinde sahnelenir. Bu açıdan kaygı hem pay almak istenen hem de karşısında durulan bir pathostur (Kierkegaard, 2006:35). Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse kaygı; arzu, acı, masumiyet ve günah dolayısıyla hayata içkin hale gelir ve bu yüzden ki kaygı karmaşık bir özgürlüğün de anahtarıdır (Kierkegaard, 2006:43). Kierkegaard'a göre kaygı günah ile dünyaya düşmüştür- cinsellikte böylece var olmuştur- ama kaygı da cinsellikle ilintilidir.

Şehvet kaygının nesnel görünümünün tezahürüdür ve bu açıdan kadın erkeğe göre daha fazla kaygı ile doludur, kadında şehvet daha güçlüdür (Kierkegaard, 2006:61). Daha fazla şehvet ve arzu daha fazla kaygıya hizmet eder. Bu açıdan arzuya yönelik yaptığı güçlü yatırımıyla tüketim çağının reklamcılık kültürü, cinselliği tüketim ile ortak bir ekseninde ilintileyen söylem ve görselleriyle arzu -şehvet- kaygı bağlantısını inşa etmiştir.

Kierkegaard (Heidegger'den çok önce) korku üzerinden kaygının varoluşsal ve doğum ile başlayan sürecini şu şekilde tespit eder “... *Nasıl tam sağlıklı bir insan yoksa yakından bakıldığında içinde tedirginliğin, bozukluğun, uyumsuzluğun olmadığı; nereden kaynaklandığı bilinmeyen bir korkunun bulunmadığı, umutsuzluktan başışık tek bir insan da yoktur*” (Kierkegaard,1997:35). Bozukluklar ya da umutsuzluk insani olandır ve Ben'i olanaklı kılanda budur. Ancak insan umutsuzluktan kaçmaya hatta ölümü unutmaya meyil eder. Kötü şeyleri hayatından, zihninden uzaklaştırır ama daha sonra korktuğu başına gelir ve mahvolur. Bu durumdan kurtuluş ise Kierkegaard için mutlak kudrete imanla olur (Kierkegaard, 1997:53). Modern dönemde büyük anlatılardan bireyin yaşadığı kopuş hayatın acılarını karşılama hususunda bireyi yalnız bırakmıştır ve acı ile baş etme yöntemleri değişmiştir. Mutsuzluğun, acının ya da benlikte açılan yaraların onarımı haz ile doldurulmuştur.<sup>2</sup>

Heidegger'a göre herkes kamusal bir alanda ya da kendi kamusu içinde kaybolmuş durumdadır. Kendi olarak var olabilme olanağı ise öncelikle dünyaya düşmüşlük içindedir (Heidegger,2019:270). Dünyaya düşmüş olma fikri ya da duygusu bireyin kaygısının öteki öncesi kuruluşunun da temelidir. Dünyaya gelme durumu bu açıdan kaygının da doğumudur. Kaygının nedeni bizatihi dünya içinde

---

<sup>2</sup> Burada zikredilen haz sadece tüketim nesnelere elde etmeye yönelik bir içeriğe sahip değildir ve örneklendirme imkânın çok ötesinde bireysel tercihlere yönelebilir. Lars Von Trier'in Nemfomanyak filminde babasını kaybeden Joe'nin yaşadığı acıyı- acının benliğinde açtığı yarayı- cinsellik vasıtasıyla bastırmaya yönelik eylemliliği bu kapsamda haz-acı diyalektiğini kavramada önemli bir sahne sunar. Film boyunca cinsellik ilk kez salt acının bastırılmasına ya da ölümün (yok oluşun-artık olmayışın) karşısına yaşamsal olanı yerleştirmeye aracılık eden bir kurtuluş imkânı olarak araçsallaşır.

var olmaktır. Bu yüzden de kaygı neden kaygı duyduğunu anımsamaz. Kaygının mekânsızlık içinde var oluşu aslında onun hiçliğine değil bilakis özü itibarıyla onun temel duygusal var oluş noktası olduğuna işaret eder (Heidegger,2019:285). Kaygı böylece sadece bir oluş karşısında kaygı duymak ile sınırlı kalmaz. Dünya içinde var olmak, başlı başına kaygıdır (Heidegger,2019:287). Bu açıdan *Dasein* öncelikle ve çoğunlukla birey neyle ilgiliyse oradan hareketle var olur ve bu durumun tehlikeye düşmesi, bireyin varlığına ait bir kaygıya zemin oluşturur. Bu çerçevede kanımca kaygı açısından var oluşun temellendiği ilgilenim modern dönemde tüketim ile temellenmiştir. Başkalarıyla bir-hal-içinde bulunma durumunun benlikte yarattığı korku, kaygıdan da belirgin bir şekilde ayrışır. Korkunun birçok alt versiyonu (utanma, tedirginlik, çekingenlik) eksistensiye olarak kaygıyı temellendirmekle birlikte (Heidegger,2019:222), kaygı öteki ile aktif hale gelen ama ötekiden öncede benlikte bir öze sahip olan varoluşsal bir temele sahiptir. Ancak var olmaya yönelik varoluşsal iddia, kendisini ötekiye yönelik birlikte-varoluşa dayandırır (Heidegger,2019:230). Dünyaya düşmüşlük hali bireyde kaygı üzerinde temellenir ve kaygı korkuyu mümkün kılar (Heidegger,2019:285).

Modern toplumda herkesin yaşama değer ve gerçek bir hayatı idame ediyor olduğu düşüncesi, *Dasein*'a huzur verir. Böylece *Dasein* için her şey yolundadır ve dünya içinde var olma ayartıcı olduğu kadar kaygı giderici, huzur vericidir. Ancak bu konforun birey üstündeki maliyeti keskin bir yabancılaşmadır (Heidegger,2019:273). Bu sahte huzur sahicilikle gölgelenirse yani ayartıcı olanın gücü eksilirse birey kaygı ile baş başa kalır. Truman Show filminde tüm yaşamı kaygıdan uzak bir şekilde akan gerçek ve dolu bir hayata tutunan Truman için gerçeklik perdesi kalktığında hissedilen özgürlüğün kaygısı tam da modern toplumda sürekli kendisini dışarı atmaya çalışan özgürlüğün kaygısının iç sesine denk gelir. Aşinalığın çöküşü kaygıyı besler ve ontolojik bir güvensizlik benliğe yapışır. Düşmüşlük yeniden anımsanır. Etkin ekzistens olarak *Dasein* kendi varlığıyla, öteki *Dasein*'lerle ve şeylerle(nesnelerle) ilişki içindedir ve aslında onu geçmişin öznesinden ayıranda bu yönelimselliğidir. Kendisini anlama/yönelme

imkânına sahip olan tek canlı olarak insanın ilişkide olma durumu, kaygının var oluşuna zemin hazırlar. Var olmaya güdülenmiş özne için kaygı öteki ile girişilen ilişkide açığa çıkar ve özneyi oluş biçiminde tutan da odur. Bu nedenle kaygı bir faaliyet halinde olma durumudur. Bu açıdan kaygı etkin bir tarihsellikte varlığına soru yöneltebilen Dasein'dir. Kaygı Dasein'in zamansallığının farkına varması ile şekillenir (Heidegger,2019:49-50). Geçmiş, gelecek ve sahip olunan arasında bir devinim içinde var olma durumu Dasein'in motivasyonunu kaygı (angst) vasıtasıyla yüklenmektedir. Dasein modern toplumda sahip olmaya yönelmiştir. Bu noktada Heidegger kaygı ile isteme (arzulama) arasında özel bir bağ kurar. Buna göre istemenin olanağı tamamen kaygıya dayanır. Kaygı istemeyi önceler ve istemenin yoğunluğu kaygının yoğunluğu ile eş değerdir (Deveci,2019:74). Heidegger'in Dasein'i son tahlilde kendi ölümlülüğünde varlıksal konumunu sorgulayan bir canlı olarak, kaygı ile kendi iç dinamizmini tahkim eden ve var olmaya dönük bir arzuya içkin özneyi imlemektedir.

Kierkegaard ve Heidegger'e göre de ölüm hayatı anlamlandırmada merkezidir. Ancak modern birey, toplumsal ve bilimsel olanda yıkıcı ölümü dışlayarak, hayatın olağan akışında ölüme yabancılaşmıştır. Kierkegaard yanılısama ve kaygı ile dolu on dokuzuncu yüzyıl kültürünü sorgulamaya çekerken, henüz günümüzün tüketim toplumunun emekleme dönemi yaşanmaktaydı. Ancak o gelen fırtınayı önceleyen bir bakış ile insanın varoluşsal duruşuna ilişkin keskin tespitlerde bulunmuştur. Umutsuzluk ve endişe, içsel gerçekliğin içine işlemiş duygulardır ve bu duygular hayat tarzları arasında bireyi sürükler. Bu yüzden de kaygının nesnesi yoktur. Diğer bir ifadeyle ona varlığını kazandıracak bir nesne yoktur. Kaygı bu sebeple zapt edilemez (Deren,2019:111). Ölümü öldürmek modern kapitalizmin burjuva demokrasisinin özne tasavvurunun temel mottosudur. Birey aynı anda hem özgür hem de sınırlandırılmıştır. Bu çelişki ise onu sürekli kaygı sarmalı içinde ilk günah (cennetten kovulma) haline geri döndürür. Kierkegaard'a göre *Ben* bu sentezde inşa olur; "*varlık sonlu ile sonsuz, daimi olan ve kalıcı olmayan, özgür olan ve sonsuz olanın bir sentezidir*"

(Kierkegaard,1997:26). Burada Kierkegaard Heidegger'i önceler, *Ben* Kierkegaard'da oluş halindedir ve bir oluşa yönelmiştir. Ancak Heidegger'de kaygı kurtuluşu olmayan bir düşmüşlük, köklerinden kopma haline tekabül eder. Kierkegaard için kaygı psikolojik ve iyileştirilebilir bir durumdur. Son tahlilde her ikisinde de kaygı dünyanın hiçliğine karşı duyulan endişeye denk düşer. Kierkegaard'ın kaygı üzerine düşüncesi kapitalizmin ortaya çıkardığı toplumsal yapının beslediği kaygı unsurunu açıklamaktan uzak olsa da, tüketim toplumuna özgü seçim bolluğunun ve bu bolluğun birey üzerinde kaygıya neden olan etkisini çok önceden fark etmiştir (Salecl,2018:59).

Melanie Klein bebeğin çevresine ve kendisine öteki olan her şeye dönük ilgisini kaygının inşasında temel ve kurucu bir aşama olarak tarif eder. Bu açıdan nesne ile ilk ilişkisini anne memesi ile kuran bebek, kaygı duygusunu da bu ilk temas ile edinir. Ancak Klein kaygıyı sadece nesneyle kurulan bağlılıkta da ilintilemez ve kaygıyı nesneye dönük arzudan ziyade sevgi ve pişmanlık duyguları içindeki çatışmada arar. Duyguların inşası ile bu duyguların tatminini birlikte gerçekleştiren çocuğun nesne dolayımıyla ötekiyle girdiği etkileşim ve ilişki bu noktada nesnenin kaynağına ulaşmada belirir. Diğer bir ifadeyle nesneye ulaşmada karşılaşacağı her engel kaygı olarak bireye geri döner. Bu çerçevede Otto Kernberg nesnenin içselleştirilmesinde çocuğun anlamlandırdığı gerçekliğin nesne imgesinden öte kendilik ve öteki arasında bir etkileşim olduğunu savunur. Bireyin anne memesi ile başlayan ilk etkileşimi temsiller ve nesnelere aracılığıyla hayat boyu eklemlenen yeni ötekiler etrafında devam eder (Kısa, 2013:126). Çocuk aynalar ile temasına kadar anne ve onun memesi etrafında sesleri takip eden bir dünyada yaşar. Anne ve temel nesne olarak meme çocuğun kaygı ve tatmin eşliğine refakat eder. Ancak aynaların devreye girmesi ile çocuk ötekinin dünyasına adım atmış olur (Taburoğlu,2016:99). Klein'i takip eden Susanna Maiello anne memesinin doğum sonrası varoluşsal kaygıyı aşmada oynadığı rolü onaylamakla birlikte, memenin kurucu bir nesne olarak öteki düşüncesinin oluşmasının ilk örneği olduğunu söyler (Maiello, 1995: 25-27). Freud'da ise kaygı düşüncesi uzun

bir dönem libidonun tatmin edilemezliği üzerine inşa edilmiştir. Ancak 1925'e gelindiğinde Freud bizatihi bastırmanın nedeni olarak kaygıyı görmeye başlamıştır. Freud'a göre kaygının mekânı benliktir ve benlik görünen ya da görünmeyen tehlikelere karşı kaygı hisseder (Güleç,2018:73). Freud kaygıya yönelik ilk bakış açısında bastırmanın tüm duyguları kaygıya evireceğini vurgularken, revize ettiği yaklaşımı ile kaygı ile bastırma arasındaki ilişkiyi tersine çevirmiştir. Freud, nevrotik ve gerçekçi kaygı ayrışmasına giderek, kaygıyı idrak edilen ve idrak edilemeyen şeklinde yeniden tanımlamıştır. Bu kapsamda Freud, kaygının nesne ile ilgili olduğunu ve kaygının nesne kaybına yönelik bir tepki ile ortaya çıktığını savunmuştur.

Freud'a göre ben duygusu bozulmaya açıktır ve benin sınırları sabit değildir. Mutluluk arzusuna önem atfeden Freud insanın doğa karşısında bedensel zayıflığı ile var olduğunu ve insanın aile, toplum, devlet gibi kurumlar karşısında aciziyetinin acıya dönüşebileceğini düşünür. Birey Freud'un bakış açısında ötekiye yönelik sevgisinde de bu faktörler kurucu rol oynar ve dürtülerimiz ile kurallar arasında mutluluğu aradığımızı söyler (Freud,2019:45). Freud'a göre kaygı ötekinin varlığında ortaya çıkar ve kaygının tohumları bebeklik sürecinde bebeğin öteki (nesne) ile temas etmesiyle kurulur. Bebek önce kendini inceler, kendi bedenini tanımak ister. Benlik bu aşamada inşa olur. Bir sonraki adım ise dışarıya karşıdır ve bebek ötekini görmek ister. Görme arzusu nesneye yansıtılır ve görülme arzusu olarak bu yansıtma bebeğe geri döner (Habip,2019:186).

Ötekilerle girişilen etkileşime ayrıntılı olarak bakmadan; ilk manipüle edici nesne olarak emzik dikkate değer bir nesnedir. Bebeğin kaygısını dindirme ve onu sakinleştirme amacıyla sıklıkla kullanılan emzik bebeğin kaygıya yönelik bir bastırma aracı olarak kullandığı ilk tüketim nesnesidir. Bir diğer değişle bebek nesne ile duygusal açıdan ilk kez emzik ile tatmin edilir. Emzikle başlayan bu süreç bebek büyüdükçe çeşitli başka nesnelere desteklenir. Her bir nesne gerçekliği temsil eden etmenleri aşama aşama ikame ederek bebeğin nesnelere dünyasına dâhil



eder. Ötekilerin dünyasına geri dönersek baba ve diğerleri ayırımına ilaveten tüketim nesnelere de bu dönemde çocuğun dünyasında simgesel bir anlama sahip olduğu görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında ötekinin inşası aşamasında nesne ve insan çocuk için kaygı ile arzu arasındaki salınımın simgelerine dönüşür. Çocuk büyüdükçe diğer bir ifadeyle toplumsallaştıkça ötekinin sahası da genişler. Böylece bireyin dâhil olduğu habitus ile birlikte nesnenin yüklendiği anlam da değişmeye başlar. Okul çağına gelen çocuğun arzu nesnesi ötekilerin dünyasında şekillenmeye başlar. Sahip olma dürtüsü ebeveynlerle sınırlı kalmaz ve nesnelere tüketilmek için arzulanır. Simgesel değerlerin ötesinde artık nesnelere sembolik anlamlarla çocuğun arzu ve kaygısını aynı anda denetler.

Kierkegaard kaygıyı temsili olmayan, simgeleştirilemeyen ve imgesi olmayan bir kavram olarak ele almıştır (Özcan,2018:96). Bu açıdan bakıldığında temsili olmayan kaygının bastırılması simgeleştirilen nesnede aranır. Lacan bu durumu kayıp nesne kavramlaştırmasıyla yakalar<sup>3</sup>. Kaygı kaybetme-sahip olma çatışmasında dışarı vuran ve nesnenin eksikliğinde bireyi yıkan bir anlamlı öteki üzerinden işlerlik kazanır. Lacan'a göre öteki arzu ile kurulan ilişkide gösteren olarak var olur. *Ben* öteki için ne anlam ifade ettiğini öngöremediğinde ya da ötekinin *bende* nasıl konumlandığını bilemediğinde kaygı ortaya çıkar. Lacan bu durumu şu şekilde tarif eder: "*Kaygı bir sinyalse, bu sinyal ötekiden gelmiştir*". Bu açıdan kaygı *benin* aynadaki/ötekinin gözündeki imgesiyle ilişkilidir (Hekimoğlu ve Bilik, 2020:342). Lacan ötekinin benlik üzerindeki bu gücünü arzuyu yaratan öteki olarak kaygı ile temellendirir. Kaygının kaynağı Lacan'da ötekidir. Ben ötekinin arzusundaki yerini somut nesnelere temellendirir. Bu yüzden de kaygı nesne ile eklemlenir. Ötekinin arzusu nesnede simgeleşir (Özcan,2018:98-101). Böylece kaygı somutlaşırken; arzu, nesne ve kaygı arasındaki gerilim tüketim ile hafifletilir. Ancak bu geçici bir rahatlama değildir. Hem Freud hem de Lacan tüketerek

---

<sup>3</sup> Yasaklama Lacan'a göre arzunun kurulumunda tek fail değildir ve eksiklik ya da tatmin edilemezlik ile birlikte arzu kurulur. Her dürtü imkansızlığın izini taşır ve her biri doygunluk noktasını bulamayan bir arzuya denk düşer (Bowie,2007:157).

hazzı önceleyen bir yaşamın son tahlilde ölüm dürtüsü ile sarsılacağını ve arzu nesnesinin hapsedilemeyen doğası karşında bireyin her defasında kendisini yeni bir kaygı duvarının önünde bulacağını tespit etmiştir. Bu noktada Freud'un *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası* eserindeki "ötekini arzularken arzuladığım benden başkası değildir" ifadesi önemli bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü arzunun var olduğu *bene* dönük libidinal enerjisi, aynı zamanda kaygıya da eşlik eden duygulanımın temellendiği noktada teğetlenmektedir.

Freud ve Klein gibi nesnelere karşı *kateksis* bir yaklaşıma sahip olan Donald W. Winnicott ise bu noktada *geçiş nesnesi* kavramının altını çizer. Winnicott, bebeklerin 6-12 aylıkken nesnelere tutmaktan ve oynamaktan zevk almaya başladıklarını ve özellikle oyuncaklarıyla bir bağımlılık ilişkisine girdiğini söyler. Oyuncaklar dünyayı keşfetmeye yarayan potansiyel uzamları ile çocuklara nesnelere manipüle etme becerisi kazandırır. Böylece çocuk hayatı boyunca nesnelere çevresindekileri manipüle etmek için kullanabilmeyi keşfeder. Winnicott hem bebeğin fantezi yaşamından hem de iki kişili (anne-bebek) etkileşiminin gerçekliğinden yola çıkar. Bu iki kişili uzamın gelişimi, kişisel anlamın ve ötekinin mevcudiyetinin hesaba katılmasını gerektirir. Böylece yansıtılmalı anlamların kendiliğe, ötekiye ve nesneye anlam kattığını söyleyen Winnicott; bizatihi nesnenin ötekinin temsili üzerinden kendilik üzerinde nasıl rol oynadığı ile ilgili bir açıklama sunar (Chodorow, 2007:68).

Lacan ve Chodorow'un nesne üzerinden bireyin öteki ile kurduğu ilişkinin kaygı dolayımıyla birey üzerindeki etkisini kabul ederken, diğer taraftan modern dönemde nesnenin manipülatif rolünü de açığa çıkarırlar. Nesne bireyi üretilmiş bir gerçekliğe uyum sağlamasında araçsal bir rol üstlenir ve bireyi tüketerek haz alan bir yapaylığa tutsak eder. Cinsellik bu açıdan önemli bir örnektir. Modern bireyin anlam dünyasında cinsellik gerçekten de kurallar ve yapaylıklar ile doğallığından uzaklaştıkça aşk ve erotizm yerini pornografiye devretmiştir. Böylece bir söylemin veya bir endüstri parçası olarak kapitale eklenen

cinsellik, keyfiligi tüketime feda etmiştir. Cinsellik medya vasıtasıyla kurulan bir söylem üzerinden hiyerarşik bir zemine oturur. Benzer şekilde nesnelere üretiminde nitel olana değil de nicel olanın değer veren ekonomi-politik, metanın tinselliğini yok eder. Tinselliği ortadan kalkan meta ise salt tüketime koşulur. Hızlandıkça, taklit edildikçe nitel değeri kaybeden nesnenin bu hali tamda Guattari ve Deleuze'ün kapitalizmde gördükleri şizofreniye denk gelir (Taburoğlu,2019:179-180). Taklidin ve yayılımın kaynağı ise modadır. Moda saraydan halka zevklerin ve tercihlerin aktarılmasına denk düşen on beşinci yüzyıldan günümüze arzuyu tabana yayan bir kültürel iktidar aracı olarak toplumsallaşmanın araçsal rolünü üzerinde taşır. Ancak medyanın özellikle sesli ve görsel medyanın gündelik hayata içkin bir hal kazanması ile moda akışkan bir süreklilikle her toplum kesiminden bireye kanca atmayı başarmıştır.

Sosyolojik açıdan kaygıya yaklaştığımızda, kaygının birey ve onu sarmalayan ötekilerin (ya da daha geniş manada toplumun kültürel örüntüsü) arasındaki gerilimde hayat bulduğu görülmektedir (Taburoğlu,2016:201). Bu çerçevede Mead toplumsal bütünü zihinsel bütünden önce geldiğini düşünür. Bu yüzden de kaygı gibi duygular toplumsal benliklerdeki yansımasıdır. Benliği kuran ise iletişimdir. Benliği ortaya çıkaran diğer bir unsur da düşünümSELLİKTİR. Buna göre birey kendisini sürekli ötekinin gözünde hayal eder<sup>4</sup>. Mead bu durumu şu şekilde özetler “*sadece ötekilerin rollerini alarak kendimize dönebiliriz*” (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 347). Mead ve diğer sembolik etkileşimci düşünürlerin perspektifinden bakıldığında toplumsal etkileşim benliklerin oluşumunda temel bir aşamaya denk düşmektedir. Benzer bir yaklaşımı Frankfurt okulunun son dönem temsilcilerinden Honneth'de de görmekteyiz. Honneth'e göre benliklerinin oluşumunda öznelarası tanınmayla şekillenen sosyal tepkiler önemli yer tutar. Bebeklikten yetişkinliğe devam eden bir süreç olarak *Benin* öteki ile ilişkisi, sosyal

---

<sup>4</sup> Benzer bir yaklaşım Horton Cooley'de ifadesini *ayna benlik* kavramında bulur. Bu yaklaşıma göre birey hayal gücü içinde kendi Benliğini ötekilerin zihninde kurgular ve böylece ötekilerin beklentilerine göre şekil alır.

bütünlüğün *Bende* işlerlik kazanmasında etkin rol oynar (Honneth,2018:295). Honneth'e göre küçük çocuk adım adım onaylayıcı ya da yasaklayıcı değer ve eylemleri öğrenerek tanınma ve kabul görme süreçlerinin pratiklerini edinir. Kanaatleri ortak karar verme edimiyle bağlı olan öznenin bu kapsamda artan sosyalleşme ihtiyacı, çevresiyle girdiği etkileşimle birlikte saygı görme beklentisini de arttırmıştır (Honneth,2018:296).

Modern çağ, kendisini sürekli tekrar eden akışkan bir hız çağıdır ve bu çağın öznesi kapitalizmin özerk birey söylemine dayanır. Rekabet halinde bırakılan özneler bu kültürde kendi başlarına var olmaya çalışırlar. Bireysel ahlak bu yönüyle eskisinden farklı olarak bireyin kendi etik dünyasında kurgulanır. Bu sebeple de birey üstünden tanımlanan her şey bu kurgulamanın türevidir (Deren,2019:107). Ancak varlık unutulmuştur, teknolojinin yardımıyla yeni varlıklar üreten insan doğaya hükmettikçe kendi benliğinden uzaklaşmış, ölümü unutulmuştur. Böylece varoluş sadece görünen ile sınırlanmıştır (Deren,2019:109). Göstergeler, gerçekliği ikame eden varoluş alanlarında birey ile hakikat arasına nesnel sistemini dâhil etmiştir. Her şeyi bilen özne düşüncesi bireyin bilgiyle arasına mesafe koymasına neden olmuştur. Aydınlanmanın bireyi, özgüveninde kaybolmuş ve kaygıyı varlığını sürdürmesine yararlı bir enerji olmaktan uzaklaşarak ona boyun eğmiştir. Bu çerçevede Fromm modernleşme ile birlikte teknik ve maddi olanaklar açısından gelişen bireyin yalnızlığının kaygıyı besleyen bir ters etkiye sahip olduğunu tespit eder. Buna göre sorumlukların merkezi bir otorite tarafından sahiplenildiği toplumlarda, birey özgürlüğünden vazgeçişin mükâfatı olarak kaygılarından olabildiğince kurtulur (Dağ,2019:177). Ancak kurumların egemenliğinin zayıflaması ile toplumsal yapıların birey üzerindeki güven verici etkisinin kaybolması ile birlikte ekonomik ve sosyal problemler, tüketim ekonomisinin birey üzerindeki baskısı, tekinsiz bir dünya ile bireyi karşı karşıya bırakmıştır. Böylece kapalı alanlarda görece bir düzen içerisinde gündelik hayatını, geçmiş ve geleceğini garanti altına alan birey metropolde özgür olduğu kadar da yalnız kalmıştır (Weinstein ve Weinstein,2011:43).

Bireyin anlam dünyasında öteki her zaman model, nesne veya rakip olarak vardır ve bireyin kendisi olma yolunda kurucu bir güce sahiptir (Habip,2019:49). Öteki ile kurulan ilişkide varlık kazanan kaygının besleyici duyguları utanç ve acıdır. Bu iki duygunun dayanak kazandığı duygular ise saygınlık ve arzudur. Utanç toplumsal insanın anlamlı ötekiler içerisinde hissettiği kaygının dışavurumudur. Kişi kendini ötekinin gözündeki hayali üzerinden değerlendirirken baskın duygu utanç- saygınlık talebi diyalektiğinde temellenir. Ancak duyguların anlamları sabit değildir ve bu yüzden tarihsel ve kültürel olanla ilgilidir (Önderman,2020:21). Ötekinin belirleyiciliğinin tarihsel süreçte artan etkisi bireyi her daim kaygının yatağına yerleştiren bir süreklilik kazandırmıştır. Öteki modern toplumda her yerde ve zamanda bireyi takip eden bir ayna işlevine evrilmiştir. Standartlar çağı olarak modern sistem bireyi beklentiler ile ötekinin karşısında konumlandırır ve bu beklentilerin karşılanmaması utanç olarak bireye geri döner. Dışlanma korkusu ile birlikte utancın psikolojik tahribatı bireyi toplumsal yapı içinde kaygı ile donatır. Duyguların sosyal düzenlemesindeki artış ile birlikte, belirli duyguların sergilenmesi veya hissedilmesi, belirli toplumsal statülerle ilişkilendirilmiştir. Toplumsal roller ve beklentiler utanç üzerinden bir sosyal kontrol mekanizması olarak çalışır (Önderman,2020:37-39). Bu çerçevede beden sergilenmesiyle ilgili kaygılar estetik olmaktan ziyade sosyal değerlendirme beklentisinden kaynaklanır (Önderman,2020:54). Dışlanma korkusu ve saygınlık talebi beklentisi ile bedenin araçsallaştığı tüketim toplumunda beden, takıntılı bir nesne olarak bireysel kaygının bir ögesine dönüşmüştür. Bu açıdan kabul görme arzusundaki hayal kırıklığı olarak utanç salt psikolojik olmanın ötesinde kültürel bir durumdur. Modern toplumda artan toplumsal standartlar doğuştan sahip olduğumuz bedensel özelliklerin bireysel ve toplumsal etkileşimde etkin birer sembol olarak yüklenmesi eşitler arasındaki eşitsizlikleri utanç ve kaygı nedenine dönüştürmüştür.

Elias'a göre utanç standartlaşmanın toplumsal tabakalara yayılmasıyla yakından ilişkilidir. Tabana yönelik bu baskılama ve kuralların yaygın denetimi

utanç-saygı görme gerginliğinde bireyin kaygısını gündelik deneyimlerinde sürekli hissetmesine sebep olmuştur. İnsanların birbirlerini gözlemlenmesine/gözetlemesine yönelik bu saraylı tavır (Elias,2017:358-359), günümüzde toplumsal etkileşimin genişleyen uzamıyla birlikte her bir bireyin gözlemlendiği yeni bir sosyalleşme durumunu ortaya çıkarmıştır. Modernleşmeyle birlikte kendini ötekiye kabul ettirme biçimleri yerini daha insani biçimlere bırakmıştır. Ancak bu hayat da çok barışçıl değildir. Entrikalara, uzun vadeli planlara, ötekiye karşı benliğin sunumunda ortaya çıkan yeni teatral oyunlara dayanan ve bireyi sürekli kendisini bir öz denetime tabii kılmak zorunda bırakan bu sosyalleşme biçimi birey üzerinde yıkıcı bir kaygıyı miras bırakmıştır (Elias,2017:353). Uygarlaşma sürecinin bireyi sürüklediği bu biçim kendisini utanma ve mahcubiyet duygularıyla ya da dışlanma kaygısıyla dışa vurur. Elias bu durumu toplumsal yasakların çiğnenmesinden duyulan korkunun dış zorlamalar yoluyla artışı ile insan davranışını kuşatan kendini zorlama halkasının kapsamının genişlemesi olarak görür (Elias,2017:378).

Toplumsallaşma sürecinde dikkate almayı öğrenen bireyin tarihsel süreçte değer özelliklerinde meydana gelen büyük değişim ile birlikte tanınma ve kabul görme ilişkilerinin normatif seviyesi yükselmiştir (Honneth,2018:129). Kaygı her yerde olan ve etkisini her yerde gösterebilecek, somutlaştırılmayan, amorf üstün bir dış güç karşısında hissedilendir. Aynalanma ve başkalarınca kabul edilme bireyin benliği için bir test işlevi görür (Önderman,2020:121-122). Olumluluk toplumunda *like* ilkesi hüküm sürer. Olumsuzluğa imkân tanımayan bu ilke aslında görünürde kaygıyı işlevsiz kılarken onu canlı tutar. Öteki *like* ilkesini kazanmak için utançtan kaçınmak ya da saygınlığı elde edebilmek için hayatını kamusallaştırır. Hiçbir şeyi örtmeyen, gizlemeyen, her şeyi bakışa açık kılan müstehcenliği yeni tüketim kimlikleri olarak dolaşıma sokar. Sosyal medya vasıtasıyla etkileşime dâhil olan görseller nesneleşmiş bedenlerin estetize olmuş pornografik sunumlarına dönüşür (Chul Han,2018:43). Melchior Bonnet'in yansımalar toplumu kavramlaştırması güzel görünme takıntısının birey üzerindeki

yıkıcı etkisini açığa çıkarır. Modern dönemde iyi ve kötü yerini güzellik, çekicilik ile çirkinlik (talep edilmeme) ayırımına bırakmıştır.

## 2) Modern Toplumda Benlik ve Kaygı

Modernleşme süreciyle kurallar ve genişleyen anlamlı ötekiler ile doğal dürtüleri standardize edilen ve zaman ve mekân içinde ritüeller ile koşulan bireyin sınırlandırılmışlık duygusu, kaygıyı canlı tutan bir etmen olarak konumlanmıştır. Diğer taraftan büyük anlatıların kaybı ile hayata dair sorumluluklarını tek başına göğüslemek zorunda kalan birey kaygılarıyla yüzleşmede de yalnız kalmıştır. Andrey Tarkovski'nin *Ayna* filminin başında çitlerin üzerinde sigara içen kadının tanımadığı yabancıyla girdiği sohbet ve bu sohbetin içerdiği yansıma, kaygının kültürel ve psikolojik yönünü birlikte sunan iyi bir örnektir. Arzu ile yasak olanın, tekinsiz ile güvenilir olanın aynı duyguda kesiştiği bu sahnede kaygı, bireyin varoluşsal düşmüşlük durumuna her an sürüklenişini oldukça başarılı şekilde yansıtır. Kaygı içinde yaşanan dünyanın tekinsizlik ve arzu ile donanmış mekânında, bireyselliğin dışı vurumu ve kültürel normlar arasında var oluş mücadelesi çerçevesinde dünya mekânında sürdüren benliklerin eylem ile eylemsizlik arasındaki duruş tercihlerinin sıkışıklığında belirir. Böylece arzu ile değerler arasında beliren tatminsizlik duygusu bireyi sürekli ilk kaygı anına doğma/düşmüşlük geri gönderir. Burada kaygı fiziki bir tehdide karşı değil, zararsız bir duygulanıma, diğer bir ifadeyle duygusal olarak isimlendirilemeyen bir huzursuzluğa denk düşer. Bu yüzden bireyler hayata dair temel seçimlerin oluşturduğu baskıdan tüketerek kurtulma pratiğinde benliklerini huzura kavuştururlar. Yaşamını kuran, yükümlülük gerektiren kararlar veren ve bütün bu süreçlerin sorumluluğunu üstlenen birey, tüketim ile başkalarınca belirlenmiş tercihleri tüketmenin konforuna eklemlenir. David Riesman'a göre bu durum kaygı ile ilintilidir. Kaygıdan sıyrılmak seri halde üretilmiş kıyafetler, eğlence ve standartlık insana kendisi için hızla tüketilen kimlikleri elde etme fırsatı sunar.

Tüketim bu açıdan modern bireyin avuntusu, içinde bulunduğu güvensizlik halinden kaçışıdır (Bruckner,2006:74-75).

Üretim sürecinde insanın yaratıcılık yetisini soğurması ve dilsel iletişimin üretken akışkanlığın ögesi haline gelmesi, duyguları üretim alanının bir parçası haline dönüştürmüştür (Berardi,2012:69). Ancak serbest zamanın artışıyla birlikte birey tüketim ve serbest zaman aktiviteleri vasıtasıyla kendisine yabancılaşmıştır. Modern toplumda birey, tüketim araçlarını edinmeye ne kadar fazla zaman harcarsa, var olan dünyayla ilişkisi o derecede akamete uğrar ve tüketmeye yönelik istenç, hayata dair bireyin enerjisini tek bir odakta soğurur. Diğer bir ifadeyle nevrotik tüketim şeylerin, bedenlerin ve göstergelerin zaman içinde keyfini sürmeye değil, hızlanıp mübadeleye dönüşmesi ile neticelenir. Bu durum ise bireyin kaygısını daha da arttırır. Tüketim modern dönemde bireyin yetersizlik kaygısı üzerine inşa edilmiştir. Reklamcılık ideolojisi öncelikle yetersizliğini ya da eksikliğini bireyin anlam dünyasına bir kaygı olarak yerleştirir, daha sonra ise kaygıyı bastıracak devayı tüketici ile buluşturur (Berardi,2012:80-87). Kaygıyı besleyen diğer bir unsur da mutluluk mitosudur. Mutlu olma hakkı modern bireyin âdete amentüsüdür. Bu nedendir ki depresyon aslına bakılırsa bu mutluluk arzusunun akamete uğraması ile filizlenen bir sorundur ve kendini gerçekleştirme ideolojisi ile kesişir (Berardi,2012:93). Doğanın mutlaklığı karşısında kendisini savunmasız hisseden bireyin siber uzamın genişlemesinin sonsuz hızı karşısında kaygısının uzamı da genişlemiştir. Narsistik bireyin arzu nesnesinin sürekli artan hızda bir akışta tüketilmesi bireyin dünyaya ilişkin anlamsal bağıntısında da yaralanmaya neden olmuştur. Berardi'ye göre; "*birey başka biri olmak ister, çünkü arzu sürekli olarak bir nesneden diğerine kayar*" (Berardi,2012:148). Kendisini yansıtmaya yönelik modern bireyin tutkusu aynalar, fotoğraflar ve kameralar dünyasının öteki ile kurulan sınırsız ve mekânsız düzleminde kaygıyı sürekli hissetmesini olanaklı kılmıştır (Taburoğlu,2016:95). Ayna evresini hayatın tüm alanlarında bireyi takip eden bir süreç olarak ele alan Zizek'in doğru tespiti çerçevesinde bakıldığında modern tüketim çağının göstergeler üzerinden kurduğu



toplumsal kültürü okumak, modern bireyin tüketim ile kurduğu ilişkiyi kavrama açısından önemlidir. Çünkü kaygının zaman ve uzamda bireye saklı bir alan tanımadan onu sürekli olarak takip etmesi, siber teknolojik tüketimin baskın karakterinin benlikler üzerindeki yoğun etkisi ile ilişkilidir. Kadınlar, erkekler, çocuklar hatta günümüzde yaşlılar ötekinin bakışında doğrudan ya da dolaylı bir öykünme, benzeşme ilişkisine girerler (Taburoğlu,2016:290). Bu ilişkide temel motivasyon kabul görme istenciyle şekillenen kaygıda temellenirken birey, bu kaygısını bastırmak için tüketime, estetiğe, moda ve nesnelere bağlanır. Ancak bu tek başına artık yeterli değildir, *sergileme kültüründe* tüketime yönelik eylemler anında siber bir alanda ötekinin arzusuyla kesiştirilmelidir. Kaygıyı bastırmaya yönelik bu eylem ironik olarak kaygıyı azalmak şöyle dursun onu daha da arttırır. Kaygı geçici bir süre de olsa ancak kişinin istediği/beklediği ölçüde *like* gelince bastırılır.

Modern dönemde sanayileşmenin toplumsal yapısı, kente özgü yaşam tarzını moda etrafında akan bir gündelik hayat deneyiminde bireyin hayatına dahil etmiştir. Bu açıdan bireyin ontolojik kaygıları ile modern toplumun beklentileri arasındaki çatışma ve gerilim kent hayatının renkli ütopyaları tarafından hafifletilmiştir. Çünkü nesnel kültürün birey üzerindeki baskısının sübvance edilmesinde ve düzenin işlerlik kazanmasında renkli ütopyaların tüketilmesi ve hayat tarzları üzerinden alışkanlıklara işlenmesi rasyonel bir çözüm olarak değerlendirilmiştir (Bocock,1997:26). Tüketim arzuyu bir ideal haline dönüştürürken, büyük anlatıların erozyona uğradığı toplumsal dayanışmanın çözüldüğü ve son tahlilde büyüünün bozulduğu dünyada, bireyi toplumsala dâhil etmede bireysel olanın tatminine güdülenmiştir. Yabancılaşmanın işlevsel olduğu modern toplumlarda bu açıdan büyüü bozulmuş dünyayı yeniden büyüleyen araçlar modern insanın kaygılarını bastıran unsurlara dayanmıştır. Medya göstergeleri ve reklamcılık ile beraber tüketim kültürünü moda vasıtasıyla kitlelere açan tüketim ideolojisi böylece hazzı, arzuyu ve tutkuyu ön plana çekerek, bireyin kaygısını bastırmaya çalışmıştır (Berger,2014:63). Ancak yükümlülük

bitmemiştir. Aziz Tommaso'ya göre yoksulluk lüks yoksulluğu olduğu durumda aslında herkes yoksunluk içerisindedir (Bruckner,2006:51). Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse tüketici birey modern dönemde -tüm mal ve hizmet zenginliği içinde dahi- daha fazlasının varlığını bilerek içten içe bir huzursuzluk ile baş başa kalmıştır.

Birey etkileşimde olduğu anlamlı ötekilerce kendisine yönelik bir ilgisizlik durumu ile karşılaştığında kaygı saklandığı odadan dışarı fırlar. Birey bu durumun gerekçesini anlamaya çalışırken, diğer taraftan da bu durumu tersine çevirebilecek araçlar arar. Kaygı tatmin edilerek odasına geri çekilmelidir. Bireyi ötekisi karşısında saygın bir mertebeye yükselten ise gösterişçi tüketimdir. Beğeni üzerinden birey, saygınlık beklentisini korumak, utançtan korunmak ve kaygısını bastırmak için belirlenmiş tercihlere yönelir. Ötekiyle ilişki bu açıdan iyi veya kötü görünmekle ya da algılanmakla ilişkili bir durum sunar (Woodward, 2016:122). Kaygının biricik bir durum olarak dışavurumunu sergilediği saygınlık talebi, ötekinin içsel deneyimini hayal etme ile dışsal deneyimini gözlemleme arasında kurulur. Bu çerçevede bireyin öz değerlendirme süreci, uyum sağlama ve kabul görme istenci tatmin edildiğinde utanç duygusunun kaybolması ve gurur duygusunun temellenmesi mümkün olur (Ritzer ve Stepanisky, 2014: 371).

Beden ve nesnenin gösterge olarak dolayına girdiği ve doğrudan ya da dolaylı etkileşimin hızlı iletişim biçimleri etrafında kültürel ortamı dönüştürdüğü modern dönemde tüketim, bireyi fanteziler ve arzular etrafında ötekinin de arzusunu devreye sokarak harekete geçirmiştir. *"Başkalarının hayali sizin gerçeğiniz olsun..."* söylemi ile reklamlar bireyi ötekiyle etkileşime sokarken; nesneyi de ideal hale getirir. Böylece kaygı sahip olma arzusu ile perçinlenir (Aydın,2021:63). Beden imgesi tüm bedensel yapılara sızan görüngüsü ile bellekte karşılık bulur. Böylece beden anatomik, fizyolojik görünümünün ötesinde benliğin kurucu unsuru olur. Beden benliğin sunumunda imge olarak konumlanır (Taburoğlu,2016:297). Böylece güzellik ideali modern toplumda bireyler arası

ilişkilerde etkin bir benlik sunumu olarak ötekiye yönelen bir mesaj biçiminde ön plana çıkar. Günümüz toplumlarında anlamlı ötekinin uzamının teknolojik altyapı ve sosyal medya aygıtlarındaki artan yoğun etkileşim ile birlikte genişlemesi, modanın gündelik hayatı -bireyin her anında- etkileme imkânını elde ettiği bir düzlemi kurmuştur. Modanın ve tüketimin bireylerin bilincinde kutsal bir amaç olarak tevarüs ettirdiği güzel olma ideali bu etkiyle birlikte histerik bir ihtiyaca evrilmiştir. Diğer bir ifadeyle modern tüketim toplumunda beden, öteki ile kurulan ilişkide bireyin kendi *Ben*'ini sunuşunda en önemli nesne haline dönüşmüştür. Bu nedendir ki sağlık sektörü de aslında fiziksel olmaktan öte psikolojik sorunları tedavi etmeye yönelmiştir. Saç ekim merkezleri, burun estetiği, dudak dolgusu, diyet programları gibi estetik yönelimli tüm motivasyonlar, temelde daha sağlıklı olmayı söylemsel olarak odağa koysalar da aslında dolayına sokulan beden imgesinin semiyolojik göstergelerinin ifadeleri olan “seksi, güzel ve fark edilebilir” olma terimleriyle dayatılır. (Aydın,2021:84). Beden ölüm kaygısını da içten içe bilinçaltında canlı tutan yaşlanma gerçeği karşısında kaçıış canlı, iyi görünen bedensellikler üzerinden telafi etmeye çalışır. Bruckner'in *kilo denetleme dini* olarak tanımladığı bu süreç (Bruckner,2006:189); bedenin zevk nesnesi olarak tüketilir hale dönüşmesinin arkasındaki kaygıyı temsil eder.

Sevgi görmek, ötekinin gözünde kendimize bir değer atfetmek, kaygımızı dindiren, başarısızlıklarımızı örten bir güven duygusuna kapı açar. Salt sevgi, kaygının en güçlü panzehirdir. Annenin karşılıksız sevgisinin özlemi arayışındaki beklenti karşısında varlığı kuşatan kaygı, son tahlilde sevilme arzusuna dayanır. Sevginin temsiliyeti statü arayışlarında somutlaşır. Statünün varlığı sevgiye ve saygınlığa hizmet ederken, yokluğu hiçliğe yol açar. Diğer bir deyişle sevgiye kavuşmak için birey ötekin gözünde hayal ettiği kendi imgesini arzular. Ötekinin ilgisi bireyin kendi değerini belirlemesindeki yegâne vasıtaadır. Bu açıdan kimlik bilincimiz anlamlı ötekilerin yargılarına hapsolmuştur. Kibar olmak, okulda başarılı olmak, mevkii ve statü sahibi olmak, entelektüel olmak; öteki tarafından takdir görmeye, sevilmeye açılan kapılardır. Bir zamanlar sadece kendi şirin

varlığıyla emek vermeden sevgiye muhatap olan bebeğin, büyüdükçe karşılaştığı ötekilerde aradığı sevginin bedeli bu açıdan statü kaygısıdır (Botton,2018:17-28). Modernleşme sürecinin hızlı değişimi, yaşam standartlarındaki radikal dönüşüm ile duygusal travmalarla dolu tarihi içinde birey, kaygısını, ötekiyle arasına statü farkı koyabildiği lüks nesnelere tüketerek bastırmıştır (Botton,2018:40).

Modern tüketim çağında temel ihtiyaç hiyerarşisi temelden bozulmuş; kadercilik, fakirlik, aza kanaat gibi teolojik öğretiler yerini zenginlik, tüketimcilik ve hataya dair tatmin edilmez arzulara bırakmıştır. Bu durumu ilk kez fark eden ise on sekizinci yüzyılda Bernard Mandeville olmuştur. Mandeville zenginlerin toplum için fakirlerden daha kıymetli olduğunu söyleyerek lüks harcamalar yapan kesimi toplumun devamlılığı için elzem görmüştür. Zengin olmanın insanı korku ve kaygıdan kurtarmadığını aksine onu bu duygulara daha çok yaklaştırdığını kabul eden Adam Smith de zenginlerin ve onların lüks, hatta zaman zaman gereksiz harcamalarının toplumsal ekonominin devamlılığı noktasında Mandeville ile aynı fikirdedir (Botton,2018:87-88). Ancak William James bu noktada bir tehlikeyi dışa vurur; *“beklentilerimiz azla yetinmek yönündeyse, azla yetiniriz; yok eğer beklentimiz yüksek olması yönündeyse ya da bize öyle öğretiliyorsa, çok kazandığımızda bile fakirlik ve sefillik hissederiz”* (Botton,2018:73). Benzer şekilde daha erken bir dönemde Rousseau, paranın aynı anda nasıl bir fakirlik aracına dönüştüğünün altını çizmiştir. Rousseau'ya göre ne kadar kaynağa sahip olsa da elde edilemeyen bir arzu ile karşılaştığında birey kendisini yoksun hisseder. Bu durumun sonucu olarak birey biriktirdiği şeyler üzerinden mutlu olmaya ama kaybetme korkusuyla da kaygı duymaya başlamıştır (Rousseau,1968:137). Beklentilerdeki artış, kaygıyı artırmıştır. Normal ve kabul edilebilir olmak mutluluğun kaynağı olarak kodlanmıştır. Böylece yaşam tercihlerini tüketim tercihleriyle eklemlenir ve bireyin her tercihi doğal bir görünüm kazanmıştır (Salecl,2016:14).

Tüketim toplumunda medya vasıtasıyla daha fazlasının imgesi ile yüklenen birey aynı zamanda başarısızlıklarını da kendi üstüne almaya çağrılır. Bu tüketim

toplumunun ekonomik beklentilerinin sorumluluğunun kime yükleneceği üzerinden bireyin en baştan kabul etmek zorunda kaldığı bir durumdur. Diğer bir deyişle kapitalist ekonomide başarısızlık Tanrının buyruğu değil sekülerizasyon durumundaki bireyin kendi yetersizliğidir. Kapitalizmin bireysel ideolojisi bu açıdan zenginlik ile saygınlık arasında kurduğu doğrudan bağlantı ile bireyi mutlak bir servet tutkusuna, tüketim nesnelere parlak görünümünün imgesel arzusu ile yönlendirir. Başarı mutluluğun tek seçeneğidir ve mutsuzluk bireyin kendi suçudur. Ancak kapitalizm başarısız bireyi de sisteme küstürmemeye özen gösterir. Birey medya araçlarıyla her gün yeniden motive edilir ve doğuştan gelen engellerin, başarısızlıkların aşılabildiğine bireyi ikna eder, müşterisini kaybetmez. *Ümitsiz olma asla geç değil!* Gibi sloganlar bu amaçla bireye sahte bir öz güveni aşılar, bireyin sisteme sadakatini de perçinler. Böylece eskinin kanaatkâr bireyi, her şeye talip bir macerapereste dönüşmüştür. Tocqueville'in Amerika'da gözlemlediği tatminsizlik tam da bu noktadadır; *"Amerikan vatandaşları, sahip olmadıkları malları bir başkasında görünce deliye dönüyordu"* (Botton,2018:1). Tocqueville'e göre küçük farklılıklar modern toplumda derin yaralara sebep olmuştur, çünkü sadece benzeştığımız insanları, yani referans aldığımız ötekileri kıskanırız ve sahip olamadıklarımız, kendimize eşit gördüklerimizin sahip olduklarıdır. Kaygı eşitler arasındaki eşitsizlikte baskın hale gelir (Botton,2018:55).

Lacan'a göre kaygı nesnenin eksikliğinden değil eksikliğin eksilmesinden, yani eksikliğin yerinde bir nesnenin ortaya çıkmasında doğar. Arzu ile kaygı arasında doğrudan bir ilinti kuran Lacan'a göre kaygı arzulanan şeye yönelmeyle ortaya çıkar ve nesnenin her elde edilişi eksikliğin yarasını genişletir (Salecl,2018:57), çünkü Lacan'ın ifadesiyle *arzunun nesnesi firardadır*. Yine medyanın seçim bolluğu ekonomisi Lacan'a göre baskının unsurudur. Bu seçimler rasyonel yönelimlere değil, son derece travmatik ve ürkütücü benlik problemlerine dayanır. Medya olabilecek en iyi şekilde bireyin keyif almasına odaklanırken ona yeni görev ve sorumluluklar da (en iyi ebeveyn, eş, işçi vb.) yükler. Medyanın

bireye yönelik söylemi bu yüzden “*kendin ol değil; kendinin daha iyi bir versiyonu ol*” şeklindedir (Salecl,2018:67). Buradaki daha iyi söylemi ise ideolojik bir buyruktur. Modern toplumun tasarım dünyasında birey anlamlı ötekilerin uzam ve mekânda genişlemesi ile birlikte medyanın gösterge akını karşısında tam da kendi olamamak kaygısıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu açıdan günümüz tüketim toplumu önce kaygıyı yaratıp sonrada onu bastırmaya yönelik çözüm üreten kısır bir döngüdür.

### 3) Kaygı(lı) Benliğin Onarımı Olarak “Tüketim”

Tüketim toplumunda kapitalizmin bireyden talep ettiği ile bireyin toplumsal hayattan talep ettiği şeyin mahiyeti değişmekle birlikte asıl radikal dönüşüm, tüketimin psikolojik doğası üzerinden gerçekleşmiştir. Endüstri toplumunun üretmeye dayalı püriten etiği, bu dönemde hazza ve tüketime yönelen bireysel bir kültüre yerini bırakmıştır. Risklerle etrafı çevrilen modern bireyin psikolojik hoşnutsuzluğu da bu çerçevede tüketim tercihlerinde yansımaları bulmuştur. Freud’dan Lacan’a uzanan genişçe bir düzlemde bireyin kendi benliği ve öteki ile kurduğu ilişkide nesnelere ikonik rolüne ve arzusunun tatmininde öteki tarafından onanma istenci üzerinden yapılacak bir açıklama hiç kuşkusuz içinden geçtiğimiz toplumsal dünyada bizi tüketim üzerinde düşünmeye sevk etmektedir. Tüketime yönelik Baudrillard’ın *eksiklik teorisi* Colin Campbell’ın ve Grant McCracken’in çalışmaları bu çerçevede tüketimi psikolojik ve sosyal açıdan ele alan önemli yaklaşımlardır. Tüketime yönelik ilk psikolojik bakış ise kendini Freud’un öteki ile kurduğu ilişkide göstermiştir. Daha sonra Lacan ve Zizek’in katkılarıyla ayna evresinin bireyin toplumsallaşması sürecinde onu takip eden bir göz işlevi üstlenmesi bağlamında; öteki ile kurulan ilişkide tüketimin statü özelliği bilişsel çalışmalarda ön plana çıkmıştır. Freud’un anal kişilik tanımı üzerinden modern tüketiciler arasında bağlantı kuran Fromm ise esas yaşam enerjisinin şeylere sahip olma, biriktirme ve yığmaya yöneldiğini söyler. Bu durum ise toplumda maddiyatçılığı esas hedef haline getirmiştir. Kapitalizmin gücünü bu sahip olma

arzusunda gören Fromm; kapitalizmin tüm mal ve hizmet arzına rağmen sürekli canlı tuttuğu arzu ile insanları doyurulamaz bir açlıkta tuttuğunu savunmuştur (Woodward, 2016:65-67). Fromm maddesel şeylerin yanı sıra duygu ve sözcüklerin ve hatta jestlerin bile tüketildiği ve sahip olma güdüsünün fiziksel bir özlemden öte duygusal bir tatmin arayışı ile kesiştiği bir kapitalist dünyaya, diğer bir ifadeyle Freud'un nevrotik olarak ele aldığı anal karakterin baskın hale geldiği bir düzleme yaslanır (Fromm, 2019:111-112). Yani tüketme arzusu yani talep edilen şey kendini *arzu nesnesi* olarak gösterir. Bireyin kendi *Ben'i* dışındaki her nesne (tüketim nesnesi olarak) onun için bir öteki olarak algılanır ve elde etme arzusu bireyin elde edememesi üzerinden arzunun tatmin edilemezliğine neden olur. Bu durumu Lacan'ın ifadesiyle özetlersek "*Arzu nesnesi olarak istek tatmin edilebilecek; arzu tatmin edilemeyecek; o doyumsuz kalacak ve nesneleri sürekli firarda olacaktır.*" (Bowie, 2007:17).

Tüketim toplumunda bireylerin bilinçlerine yönelen en etkili araç televizyon ve reklamlar dünyasının mesajlarıdır. Medyanın, bireylerin karar alma süreçlerine ilişkin etkisi noktasında geleneksel düşünceden ayrılan Birgitta Höijer *bilişsel analizleri* köprü işlevi görececek bir yaklaşım içinde sunmuştur. Höijer'a göre bilişsel süreçler olmaksızın medyanın bireyler üzerindeki etkisini anlamak olanaksızdır. Sosyal ve ekonomik faktörler, toplumsallaşmış bireylerin bilişsel temsilleri aracılığıyla işler. Kimlikler ve bireysel tercihler bu karmaşık süreçlerin bilişsel etkisi altındadır. Höijer'e göre anlam veya istek mesaj/metin ile izleyici arasında oluşan etkileşimin sonucunda oluşur (Höijer, 1992:583-584). Söz konusu anlam veya isteğin aslında bir bakıma kendini ortaya koyma, belirginlik kazanma, varlığına dair ötekinde görünürlüğün sağlanması açısından medyayı araçsallaştırması olarak da değerlendirilmesi gerekir. Bu anlamda medyanın özellikle yıldızlar/idoller ya da film sanatçıları ile bireylere hayal ettirdiği farklı olma arzusunu Nietzsche'nin güç istenci kavramı bağlamında ele alan Geoffrey Miller ise sergileme istenci kavramını geliştirmiştir. Sergileme istencinin güç istencinden daha güçlü olduğunu söyleyen Miller, yeni teknolojilerin ve fikirlerin tüketim

çağında bireylere en çok benimsettiği değerin sergileme/sinyal verme arzusu olduğunu söylemiştir (Miller, 2012:313-314).

Tüketim toplumunda her toplumsal ilişki akışkan hale gelmiştir. Bireyler, haz odaklı ve kendine dönük tatmin arayışlarını, nesnelere veya nesneleştirdikleri ötekiler üzerinden sağlamaya sabitlenmişlerdir. Bu durum, en duygusal ilişki biçimlerini dahi öğrenilmiş ritüellere indirgeyecek seviyede bireylerin bilinçlerine işlemiştir. Kapitalist sistem bu öğrenilmiş ritüellere olası saldırılara karşı aşk gibi en hareketli duyguları bile belli bir sınırlılığa hapsedmeyi başarmıştır. Ancak aşk bu duruma meydan okuyan en güçlü duygudur. Aşk aşkınlığa yakındır, bu yüzden hızlı çareler, hemen ve sonsuza kadar elde edilen çözümler sunmaz. Tam ve nihai memnuniyet güvencesi veya tam ve katıksız bir memnuniyet elde edilmediğinde para iadesi de söz konusu değildir. Tüketim toplumunun bizi sakındırdığı tüm riskler aşk yolunda mayınlı bir tarlaya dönüşmüştür (Bauman,2017:79). Dolayısıyla tüketim toplumu aşk ilişkilerimizi de öngörülebilir kılmak üzere daha rasyonel bir aşkın inşasına yatırım yapar. Duyguların rasyonalize oluşu ve bastırılması kaygıya zemin hazırlarken, benlikte açılan yaraları da gölgeler. Benliğin onarımı metalaşır. Erkekler ve kadınlar benliklerinin sunumunda daha çok metalara yaslanır. Diğer bir değişle kadınların ve erkeklerin kıyafetleri ve tükettim tercihleri birer iletişim vasıtası olarak kendi benliğini inşa eden birer alete dönüşür. Aynı zamanda tüketim kültürü romantik otantikliği de kendi tüketim kalıbında hapseder. Bir kimsenin başkalarını değil de narsiste özgü bir şekilde kendisini hoşnut etmeye dönük arzularını tetikleyen medya, tüketim ile mutluluk arasındaki ilişkide metaları anlamlı sevgi sembollerine dönüştürür (Featherstone, 2013:61). Ancak insanın sonsuz bir tüketim-mutluluk-mutsuzluk (tatminsizlik) döngüsü içinde savrulduğunu düşünen Baudrillard nesnelere tüketiminin nihayetinde hayal kırıklığı ile sonuçlandığını da ifade eder. Diğer bir ifadeyle nesnelere bizi ilk başta onlara yönelten derin psikolojik ihtiyaçları asla karşılamaz. Kaygıyı bastırmaya hizmet eden sahip olduklarımız geçici bir tatmin sağlar ve kaygıyı tam anlamıyla dizginleyemez. Aslında olan işlevsel ve sosyo-



psikolojik bir rolü hem mekân içinde hem de mekânsızlık dolayısıyla bilinçaltına aktarmaktır.

Nesnelere sahip olmak sadece sahip olmak değildir, aynı zamanda var olmak anlamına da gelir (Fromm ve Baudrillard bu noktada hemfikirdir). Sahip olduğumuz nesnelere sonuna eklediğimiz sahiplik ekleri (arabam, bilgisayarım, saatim vb.) nesnelere yüklenen anlamı dışa vuran kelimelere dönüşür. Nesnelere artık bizim ve bizim gözümüzde ötekinin verdiği değeri temsil eden sembolik nesnelere dönüşmüştür (Woodward, 2016:197). Bu kapsamda McCracken *yer değiştirilmiş anlamlar teorisi* ile tüketim ile gündelik hayat arasında var olan boşluğa vurgu yapar (McCracken,1988:20-24). Gerçek ile insanlar arasında ideal düzlemde uzaklaşan boşluk, modern dönemde tüketim ile kapatılmıştır. Bu anlamda kaygı tüketimle bastırılmaya çalışılmaktadır. Tüketim toplumunda nesnelere peşinde koşan birey aslında düş ve fantezilerinin, yaşayamadığı idealleştirilmiş arzularının peşinden koşar. Campbell kapitalizmin araç rasyonel ve tekniğe ağırlık veren düşüncesinin zaman içinde bir değişim geçirdiğini ve tarihsel olarak güdüleyici başka etmenlerin bireyler üzerinde etkin hale geldiğini savunur. Modern bireyin içinde romantik, haz arayan, hedonist bir ruh vardır. Tüketici düş kuran bir zihindir ve düşlenen soyut arzular somut nesnelere fetiş hale gelir. Nesnelere bireylere statü, güç ve olgunluk kazandıran bir düş sunar. Dolayısıyla insanlar nesnelere değil düşleri satın alırlar. McCracken gibi Campbell da bu tüketim döngüsünün umutsuz bir düş kırıklığı ile sonuçlanacağını düşünür. Ancak kimliklerin onanması ve bireyin gündelik sıkıntılarını kısmi çözümler sunması açısından tüketim, az çok insanlara arzularını tatmin etme imkânı tanır (Woodward, 2016:198-199). Diğer bir ifadeyle tüketim gerçek dünya ile başa çıkmak için bireylerin geliştirdiği, kurumsallaşmış bir toplumsal savunma stratejisi olarak görülebilir. Tüketim yoluyla, dünyayla olan ilişkiden kaynaklanan kaygı ve korkulardan sakınma imkânı bulan birey, ölüm ve gerçeklik karşısında bir liman olarak tüketime yönelir (Robins, 2013:187).

Axel Honneth'a göre tanınma ilişkileri ile oluşturulmuş insan özne anlayışı (öteki ile beraber öznenin ahlaki gelişimi de dâhil) tarihsel mücadelenin başat faktörüdür. Honneth, Hegel'in benliğe ilişkin görüşlerini temel olan metafizik varsayımların artık savunulamaz olduğunu ve ampirik olarak bu varsayımların yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunur. Honneth bu noktada Eleştirel Teori geleneğinden saparak Mead'in psikoloji ve psikanalitik teorilerine ağırlık verir. Honneth yeni sosyal ağlar ve bu ağların getirdiği yeni sosyolojik yapıyı anlama noktasında tanınma teorisini ileri sürer. Honneth'e göre tanınma önemlidir, çünkü etik kişilik oluşumu buna bağlıdır. İnsanlar etik olarak özne haline gelmezler, içsel gelişimin bazı monolojik süreçlerine girerek özne olurlar. Birey özne ancak başkalarıyla etkileşime girdiğinde ve onların bakışında kendisini keşfettiğinde kendisini görmeyi/tanımayı öğrenir (Mark,2016:5). Honneth, Winnicott ve Benjamin'in nesne ilişkileri teorilerini kullanarak ilk tanıma eksenini sevgiyi (love) ele alır. Sevgi, bireyleri yaşam boyunca başkaları tarafından tanınma yönündeki talep ile kendini ortaya koyma arzusu arasında uzlaşma oluşturma işine aracılık eder (Elliott, 2017:233). Bu tür bir tanınma bireyin kendi ihtiyaç ve isteklerine temel bir güven kazanmasına izin verir. Honneth'e göre, sevgi deneyimi hem kavramsal hem de pratik diğer karşılıklı tanıma şekillerinden önce genetik olarak öznenin içinde yer alır ve bu açıdan tanınmaya aracılık eden ilk duygudur. Kavramsal olarak öncelikle genetik olarak kendinde-benliğe içkin olan sevgi ilişkisinin paradigması, anne (birincil bakıcı) ile çocuk arasındaki ilişkide ortaya çıkar.

Honneth, tanıma ve kimlik geliştirme sürecini çocukluğu temel alarak üç ayrı bölümde analiz eder. Birinci eksen, kişinin kendisiyle olan pozitif ilişkisidir. İkinci aşama ise bireyin sosyalleşmesini takiben her yeni formda artan bireylerin kendilerine özne olarak başvurabileceklerini kabul etmesidir. Son aşama ise temel özgüven umudu olarak sevgi deneyiminde içkindir. Kendine saygı ve nihayet benlik saygısı deneyiminde Honneth'e göre çeşitli şekillerde "kendini gerçekleştirme" veya "bozulmamış kimlik gelişimi" olarak adlandırdığı şey oluşur.

Modern dünyada özerk bir etik özne olmak için, kişinin kendi kendinden zevk alması gerekir (Honneth, 1995:173). Sevgiden türeyen öz güven deneyiminin kimliğin diğer tanınma biçimlerinden önce geldiğini öne süren Honneth, tanınma yönündeki tüm taleplerin özünde, öznenin örselenmesi ya da kültürel olarak travmaya açık olması durumundan kaynaklandığını savunur. Sevgi ile temellenen saygı ve itibar duyguları tanınma süreçlerinde sekteye uğrayan modern birey ise tüketim toplumunda sevgiyi nesnelere ve tüketim tercihlerinde arar. Diğer bir ifadeyle kaybolan itibarını ve düş kırıklıklarını tüketerek onarmaya, ötekilerce tanınma mücadelesini sahip oldukları üzerinden sağlamaya çalışır.

Modern kapitalist sistemin öznesi kendini gerçekleştirme taleplerini benliğinde yoğun şekilde hisseden bir bireydir. Son otuz yılda kendini gerçekleştirmenin vücut bulduğu saha bu çerçevede tüketim (özellikle de lüks tüketim) olmuştur (Honneth,2018:238). Tüketim üzerinden hayat tarzlarının estetikleşmesi kimliklerin dışa vurumu ve ötekinin saygısını elde etme arayışı benliğin üzerine binen yükü taşınamaz hale getirmiştir. Öznenin kendi özgüvenini sürdürebilmesi ve gerektiğinde güçlendirebilmesi için özne, en özsel deneyimi olan sevgi ilişkilerinde yaşadığı düş kırıklıkları karşısında sürekli ve güvenilir ilgiyi ötekiden talep ederken, benliğini tüketim araçlarına sınırsızca açmıştır (Honneth,2018:297). Freud'un Oedipus Kompleksi tezine karşı *Anti Oedipus* tezini öne süren Gilles Deleuze ve Felix Guattari'ye göre bireyler çevrelerindeki belli nesnelere ötekiyle olan ilişkilerini ve dış çevrelerini geliştirmek, yönetmek ve dolaylı olarak için yönelirler. Nesneye yönelik bu yönelmeyi ve nesne birey ilişkisini Deleuze ve Guattari psikolojik açıdan Freud'un tam aksi istikametinde yer alan bir yaklaşımla açıklarlar. Deleuze ve Guattari insanların çocukluktan başlayarak birer arzu makinesi haline dönüştürüldüğünü ve kapitalizmle uyumlu hale geldiklerini söylerler. Kapitalizmde bebekler ve çocuklar, arzulayan tüketiciler olmaya alıştırılmıştır. Kapitalizm geleneksel duvarları aşındırarak toplumsal sembolik kodlarla bağı kesilen öznesiz birer makineye dönüşen bireyler inşa etmiştir. Lacan gibi Deleuze ve Guattari'de arzunun ele avuca sığmaz,

hapsedilemez olduğunu düşünür. Ancak farklı olarak saf tüketim yani daha fazla arzu üretmek için arzunun tüketimi, arzuyu şizoid bir hale dönüştürmüştür (Elliott, 2017:294-296).

Deleuze ve Guattari geleneksel arzu kuramının bastırıcı ve psişik özneye dönük yaklaşımına karşı çıkararak arzunun toplumsal yönünü ön plana çıkarmışlardır. Buna göre kapitalizm bir arzu yaratma makinesi olarak çalışır. Arzu üretimdir. Tüketim de arzuya dayandığı için özünde üretim sürecinin içindedir. Bu çerçevede babanın yasasının annenin bedeni üzerinden kurumsallaştığı Oedipus'un arzuyu aileye indirgeyen yönelimine karşı Deleuze ve Guattari, toplumsala dayanan bir arzu makinesine vurgu yaparlar. Eksiklik arzunun kaynağı değildir. Çünkü bu varsayım üretim ile edinim arasında bir tercihe yaslanır ve edinimi seçtiğimizde geriye sadece eksiklik kalır. Ancak bu arzuyu açıklamaz (Demirtaş,2017:14). Freud ve özellikle Lacan'da görünür olan eksiklik-arzu ilişkisi Deleuze ve Guattari'de tam ters bir istikamette hareket eder. *Kapitalizm ve Şizofreni*'de bu durum şöyle ifade edilir: "*Arzulama, toplumsal üretimden başka bir şey değildir. Arzuya psişik ya da varoluşsal bir anlam atfetmek doğru değildir. Arzulama-makineleri, arzuyu üretendir. Çünkü fantezi asla bireysel değildir, toplumsaldır*" (Deleuze ve Guattari,2012:48-49). Görüldüğü gibi yazarlar yasaklayıcı ve bastırıcı bir arzudan ziyade üretime dayalı bir arzuya olanak tanıyan ve her aşamada makineleşmiş bir kapitalist sistemde düşüncelerini temellendirir. Bu noktada üretim her türlü toplumsal ve bireysel sürece sirayet etmiştir ve yasaklama güdüleyici olan değildir, bizatihi üretim arzu edici olandır. Üretimlerin üretimi; bedensel hazların, kaygıların ve acıların üretim ve tüketimidir. Bu çerçevede dağıtım, üretim ve tüketim arzu makinasının kapitalist mantığının işlediği temel döngüyü temsil eder ve arzu esasen bu üretim sürecinin makineleşmiş akışında temellenir (Deleuze ve Guattari,2012:16). Diğer bir anlatımla, Deleuze ve Guattari'nin tanımlamasında geleneksel arzu felsefesindeki fantezinin yerini makine almıştır.

Bireyin doğumundan itibaren benliğiyle hem yan yana olan hem de onun için en sorunlu olan nesne bedenidir. Tüketim toplumunda en kusursuz beden bile kusurludur ya da en azından bir kusur göstergesi bulunabilir ya da oluşturulur. Hiçbir zaman ideal olana kavuşulamaz. Kavuşulsa bile bu zaferin ciddi bir maliyeti vardır (bu maliyet maddi olduğundan daha fazla psikolojik bir yüke tekabül eder). Modern çağda tıp ve teknoloji anatomiye kader olmaktan çıkartırken bedeni de hedonik hazzın hem bir sahası hem de benliği ötekinin zihnine açan en somut gösterge (nesne) olarak konumlandırmıştır. Bedenin şekillendirilecek bir nesneye dönüşmesi, diğer bir deyişle bedenin manipüle edilebilmesi, bireyin doğuştan gelen yazgısına karşı, olmayı arzuladığı bir ideale dönüşmesine imkân sunması açısından önemlidir. Ancak burada ideale kavuşma arzusunu besleyen bilişsel süreç asıl önemli noktadır. Birey bedenini değiştirdiğinde hayatını değiştireceğini, kimlik duygusunu onaracağını düşünür (Le Breton, 2016:28). Tıpkı nesnelere sahip olmak gibi en temel ve ilk nesnemiz olan bedenimizin de ötekiler tarafından kabul görmesi; her şeyden önce tanınma isteğimizi ve aynı şekilde gösterme/sergileme istencimizi destekleyerek utanç duygusundan gurur duygusuna benliğimizin sürüklenmesine aracılık edecektir. Bu sürüklenmenin temel bilişsel boyutu ise Hal Niedzviecki'nin ifadesiyle "*Ben özelim!*" sloganında karşılığını bulur. Birey önce kendisini daha sonra da *Ben'i* anlamlı kılan ötekinin zihnini kendi varoluşsal değerine ikna ederek benliğini olumlar. Böylece birey artık kendi hakikatini yine kendi bedenindeki arzuları ve duygularının yansıtıcısı olacak şekilde tüketimle ilişkilendirir.

Tüketimin benliklerde çok farklı yansımaları sahip olduğunu söyleyen Fromm'a göre; insanlar nesnelere aracılığıyla hayata dair kaygılarını hafifletir. Tüketim ile kaygı arasında varoluşsal bir ilişki gören Fromm, böylece kurulan bastırmanın birey için geçici bir tatmin olduğunu savunur. Tüketim çok geçmeden tatmin edici niteliğini yani arzu nesnesi vasfını kaybedecektir. Bu durum aslında tüketimin bireysel bilinçlerde harlanmasının da temel dayanağını teşkil etmektedir (Woodward,2016:65). Bu kapsamda görünür olma kaygısı üzerinden

değerlendirdiğimizde estetik operasyonların ve bu operasyonların tek biçimli suretlerinin benliğin onarımı açısından radikal örnekler olduğu görülmektedir. Benzer şekilde dövme, piercing gibi nesnelere de zedelenmiş benliklere geçici huzur sunan objeler olduğu ortadadır. Benliğin modern toplumlarda güzel ol, sağlıklı yaşa, farklı veya seksi görün gibi söylemlerle baskılanması karşısında birey, nesnelere ve değer yüklü anlamlar ile sahip olma arzusuna ve haz odaklı tüketime koşullanmıştır. Birey nesnelere ve yüzeysel hazlar etrafında metropol hayatının dinamikliği ve akışkanlığı içinde benliğini sürekli şekilde ayakta tutmaya çalışır. Bu mücadelenin tam bir yıkıma dönüşmesini engelleyen, insanı hiçlikten uzak tutan şey ise benliğin geçici hazlarla da olsa idame ettirilmesidir.<sup>5</sup> Bu açıdan iyi görünme kaygısı insanın kendi narsist varlığına bir tapınmanın ötesinde, ötekinin bakışına hapsolmuş bir kaygının tatminine içkindir. Kaygı ötekinin arzusuyla bağlantılıdır. Diğer bir deyişle ötekinin arzusunun *Ben'i* tanımamasıdır. Bu kaygı ötekinin arzusuna dâhil olduğunda dahi eksiklik hissettiren bir yarılmaya sebep olmaktadır. Öteki *Ben'i* her daim şüpheye düşürür (Salecl,2018:32). Bu açıdan tüketim toplumu insanların öteki ile girdikleri etkileşimde yaralanan benliğin onarımında hissedilen eksiklik duygusunu bastırmaya aracılık eder. Moda dergileri ve medya hayatta kalma adına stratejileri izler ve kitleye aktarırken, bireyin modern toplumda hissettiği kaygıyı da perdeler. Belki kaygıyı tamamıyla yok etmez ama uyuşturur. Moda kaygıdan beslenir ve nesnelere sahip olmakta büyük nesnenin anlamının yerini işgal edemez. Ancak *Yap Gitsin!* ideolojisi kendimize hoş görüneceğimiz bir imaj yaratma özgürlüğümüz olduğu fikrini bireye aşılar. Bedeni sanat eserine dönüştürme kaygısını tetikleyen bu durumun sonucu ise estetik ameliyatlara, aşırı egzersiz, anoreksi ve benzeri takıntılardır (Salecl,2018:56).

---

<sup>5</sup> Psikologlar, yaşam koçları, diyetisyenler hayata dair yalnızlaşan ve yabancılaşan bireyin, kültürel ve toplumsal baskılamalar karşısında yardım talep ettiği seküler vaizlerdir.

## Sonuç

Modern toplumda nesnelerin bireyler arası etkileşime aracılık yapan, saygınlık ve statü işlevini yüklenen dünyasında, görünme ihtiyacı var olma kaygısının iz düşümü olarak her yaşta bireyi etkisi altına almıştır. Ötekinin gözünde varlığın anlam kazandığı siber bir uzamda ve sınırsız sayıdaki anlamlı ötekinin bakışı altında birey, her gün “*görünüyorum ve böylece var oluyorum, hala canlıyım, hala işlevselim ve hala dikkate alınmaya değerim*” iddiasını ispat etme mükellefiyetini yerine getirme ve ötekinin talebine cevap verme durumu ile başa kalmıştır.

Basın ve kamuoyunun propagandasını yaptığı eşitlik fetişizmi bu çerçevede her bireye her bir makamı, statüyü ve zenginliği aynı oranda vaat eder. Ancak bu vaat sınırlı sayıda biletle sınırlıdır. Bu durum apaçık bilinse de ihtimali dahi bireyi motive etmeye yeter. Bu açıdan birey kendi statü endişesini kendisine denk gördüğü statüdeki insanları anlamlı ötekiler olarak kabul ederek inşa eder. Bu insanın anlam kazandığı odak ise üst sınıftır. Üst sınıfa öykünme ya da taklit etme aynı sınıf içinde ayrışmanın en kolay yoludur. Farklılaşma üst sınıfın taklidiyle mümkün olur. Moda ile eklemlenen sosyal medya bu açıdan farklı hayatları -miş gibi yapma imkânını her sınıftan bireye açmıştır. Böylece sınıfsal görünümün bulanıklaşırken, benliğin sunumu metanın sergilenmesi ile eşitlenmiştir.

Bu kapsamda modern toplumda büyük anlatıların ideolojik söyleminden azade olan bireyin tüketim toplumunun büyük söylemi içinde zamansal ve mekânsal sınırlamalardan ayrılmış internet dünyasında benliğinde yaşadığı yarılma, ona kaygı duygusu olarak dönmüştür. Birey ise bu kaygıyı tüketim, sergileme ve kabul görme arzularının tatmini ile bastırmaya yönelmiştir. Ancak bu durum kaygıyı geçici şekilde telafi ederken bireyi kaygının derin kutusuna tekrar tekrar atar. Çünkü tüketim aracılığıyla bastırılan kaygı, tekrar eden bir döngüye bireyi hapseder. Diğer bir ifadeyle birey sürekli kaçtığı şeyin esiri olur ve bu esareti gönüllü bir şekilde üstlenir. Son tahlilde modern bireyin özgürlüğünün

kefaleti; nesnelere kurduğu bağımlılık ilişkisi ile ötekinin gözündeki imgesinin hayali arasında kaygıyla yüklenen benliği olmuştur.



## Anxiety and Consumption: Repairing the Self in Modern Society

### *Summary*

**Rıfat AYDIN**

Dr. | Dr.  
Grand National Assembly of Turkey, Ankara, TR  
ORCID: 0000-0003-3168-6749  
rifataydin7@hotmail.com

### **Introduction**

The sharp ideology of the individual, which prioritizes pleasure in modern society, has caused an important transformation in the forms of social communication and interaction in a continuum from the past to the present. In modern consumer society, the individual has faced the problem of functionalizing his existential position in an agency that is stuck between fear and pleasure within the framework of the role of the other, which is the basis for his position and position in the context of new networks. To put it more clearly, the social change that emerged with the Industrial Revolution (the transformation of solidarity and the individual phenomenon) has passed to a second stage under the influence of the consumer society and the internet revolution that feeds this society. Because the industrialization era has evolved strongly towards an accelerated individuality, a fluid placelessness, and an unlimited interaction in this new internet-based consumer society.

In this period, in addition to the structural change of labor, in a production-consumption dialectic that is intertwined with consumption, each gap is filled with an object based on the individual's desire. In this period, the traditional debates on the capitalist value of labor gradually began to be replaced by discussions taking place in the political and public sphere on the scale of preferences in which individual pleasures and hedonic passions are at the forefront. On the other hand, this culture, which opens the individual to the world of others in an unlimited space and time, has brought with it hard-to-repair wounds in the self. While the individual interacts with a larger group of others, he also publicized his own self. With this change in the understanding of time, especially in the labor market, and in the consumption purposes of objects, the great narratives lose their characteristic of being the reference point of the meaning of life; it has left the individual with his own self.

With the loss of the traditional social balancing role of ideologies and religion, in the modern consumer society, the individual has been compelled to determine his social position within the framework of the system of objects in the world of signs in

which pleasure and desire are included in processes such as a secular religion. In this respect, the repair of the wound opened in the self or the suppression of the increasing anxiety on the individual; it has become possible with the satisfaction of desires referring to the world of objects. The ontological relationship established by social media with the policies that mediate its existence through its interaction and the policies of appearance depending on this interaction; it triggered the anxiety of sharing his actions and emotions with the group of others in every moment and area of life. The alienation problem of the individual, which is visible in modern urban life with urbanization, expressed the desire for integration within the scope of these social networks. In this context, the individual's opening his / her self to sharing through indicators in a virtual space is a result of the effort of the individual whose self is injured to calm his anxiety. However, selves that are opened to sharing are drugs that temporarily suppress anxiety, just like consumption. Because the loneliness of the individual deepens as he consumes and publicizes what is consumed (including his own body).

Considered from this point of view, anxiety is a feeling specific to modern society (although this definition does not mean that anxiety is historically a temporal phenomenon, it acknowledges the effect of anxiety as a budding emotion in the eyes of the other in shaping control of behavior). The auto-control of behaviors, which were founded in the fifteenth century and which requires shaping behaviors, acting and gaining the respect of the other, has turned into an element of pressure that drives the individual to anxiety in modern society. In this context, the existential roots of anxiety were examined in this study, and the sense of anxiety felt by the individual with the wounds opened in his ego during the historical process and the socialization processes and the conflict caused by this emotion between anxiety and ego was evaluated through the consumer society.

## **1. Anxiety**

The radical change that occurred in the understanding of social solidarity and individual with the industrial revolution has evolved into a sharper transformation with the internet revolution and the consumer society. An important reflection of this transformation on the individual has been on the feeling of anxiety. Anxiety as an existential emotion has gained an operational and objective orientation in individual relations as a socialized emotion. Kierkegaard, who dealt with the concept of anxiety for the first time from a psychological point of view, dealt with anxiety together with the Inherent Sin dogma of Christianity. In this respect, anxiety oscillates between sin and free will and thus exists. While Kierkegaard explained emotions such as fear, anxiety and hopelessness by associating them with the sense of death, he defined emotions, especially anxiety, as psychological expressions rooted in death. According to this, all the troubles and inner conflicts of the soul exist in life and in the fears that people face in the face of death. In the modern era, unlike the old times, the individual has increased his anxiety even more as he tries to distance himself from these fears.

Kierkegaard (long before Heidegger) identifies the existential and birth-starting process of anxiety over fear as follows: "... Just as there is not a perfectly healthy person, when looked closely, there is no uneasiness, disorder or disharmony; There is not a single person immune from despair and without fear of unknown origin" (Kierkegaard, 1997:35). Disorders or despair is human, and that is what makes the Self possible. However, people tend to flee from despair and even forget about death. He drives the bad things away from his life, from his mind, but then what he fears happens to him and he is devastated. The salvation from this situation is for Kierkegaard with faith in absolute power (Kierkegaard, 1997:53). In the modern era, the individual's separation from the great narratives has left the individual alone in meeting the pains of life and the methods of coping with the pain have changed. The repair of unhappiness, pain, or wounds in the self is filled with pleasure.

According to Heidegger, everyone is lost in a public space or in his own public. The possibility of existing as oneself is primarily in falling into the world (Heidegger, 2019: 270). The idea or feeling of having fallen into the world is also the basis of the pre-other construction of the individual's anxiety. The state of being born is also the birth of anxiety in this respect. The cause of anxiety is to exist in the world itself. That's why anxiety doesn't remember why it's worrying. The existence of anxiety in a placelessness does not actually point to its nothingness, but to its essence as its basic emotional point of existence (Heidegger,2019:285). Anxiety is thus not limited to just worrying about a happening. Being in the world is anxiety in itself (Heidegger,2019:287). From this point of view, Dasein firstly and mostly comes into existence from whatever the individual is related to, and the endangerment of this situation creates a basis for an anxiety about the existence of the individual. This framework, in my opinion, is based on consumption in the modern era, the concern on which existence is based. The fear created by the state of being in a state with others is also distinctly different from anxiety in this context. Although many sub-versions of fear (shame, uneasiness, shyness) are based on anxiety (Heidegger,2019:222), anxiety has an existential basis, which is activated with the other but has an essence in the self before the other.

In Freud, the idea of anxiety was built on the unsatisfactory libido for a long time. By 1926, however, Freud began to see anxiety as the cause of repression itself. According to Freud, the locus of anxiety is the self, and the ego feels anxiety about visible or invisible dangers. According to Freud, the sense of ego is susceptible to deterioration and the boundaries of the ego are not fixed. Attaching importance to the desire for happiness, Freud thinks that human beings exist with their physical weakness in the face of nature and that human helplessness in the face of institutions such as family, society and the state can turn into pain. In Freud's point of view, these factors also play a founding role in the love of the other for the individual, and he says that we seek happiness between our impulses and rules (Freud,2019:45). According to Freud, anxiety arises in the presence of the other, and the seeds of anxiety are established during infancy when the baby comes into contact with the other (object). The baby first examines himself, wants to know his own body. The self is built at this stage. The next step is against the outside and the baby wants to see the other. The

desire to see is projected onto the object and this projection returns to the infant as the desire to be seen.

Lacan captures this situation with his conceptualization of the lost object. Anxiety operates through a meaningful other, which manifests in the conflict of loss-possession and destroys the individual in the absence of the object. Lacan grounds this power of the other over the self with anxiety as the other that creates desire. The source of anxiety is the other in Lacan. The ego bases its place in the desire of the other with concrete objects. That is why anxiety is articulated with the object. The desire of the other is symbolized in the object. While accepting the effect of Lacan and Chodorow's relationship between the individual and the other through the object on the individual through anxiety, they also reveal the manipulative role of the object in the modern period. The object assumes an instrumental role in adapting the individual to a produced reality and traps the individual in an artificiality that takes pleasure by consuming. Sexuality is an important example in this respect. In the world of meaning of the modern individual, as sexuality deviates from its naturalness with rules and artificiality, love and eroticism have been replaced by pornography. Thus, sexuality, which is articulated to capital as a part of a discourse or an industry, sacrificed arbitrariness to consumption. Sexuality sits on a hierarchical ground through a discourse established through the media. Similarly, political economy, which values the quantitative rather than the qualitative in the production of objects, destroys the spirituality of the commodity. The commodity, whose spirituality is destroyed, is rushed to pure consumption. This state of the object, which loses its qualitative value as it accelerates and imitates, exactly corresponds to the schizophrenia that Guattari and Deleuze see in capitalism (Taburoğlu, 2019:179-180).

In the world of meaning of the individual, the other always exists as a model, object or competitor and has a founding power in the way of being himself (Habip,2019:49). The nurturing feelings of anxiety that come into existence in the relationship with the other are shame and pain. The feelings on which these two feelings are based are dignity and desire. Shame is the expression of the anxiety felt by the social person in meaningful others. While the person evaluates himself/herself through the image of the other, the dominant emotion is based on the dialectic of shame-respect demand. However, the meanings of emotions are not fixed and therefore they are related to the historical and cultural ones (Önderman,2020:21). The increasing effect of the determination of the other in the historical process has brought a continuity that always places the individual in the bed of anxiety. It has evolved into a mirror function that follows the individual everywhere and at any time in the other modern society. As the age of standards, the modern system positions the individual against the other with expectations, and failure to meet these expectations returns to the individual as shame. The psychological destruction of shame along with the fear of exclusion equips the individual with anxiety in the social structure. Along with the increase in the social regulation of emotions, the display or feeling of certain emotions has been associated with certain social statuses. Social roles and expectations work as a social control mechanism through shame (Önderman,2020:37-39). In this context, concerns about the display of the body stem from the expectation of social evaluation

rather than being aesthetic (Önderman,2020:54). In the consumer society where the body is instrumentalized with the fear of exclusion and the expectation of prestige, the body has turned into an element of individual anxiety as an obsessive object. In this respect, shame as disappointment in the desire to be accepted is a cultural condition beyond being purely psychological. Increasing social standards in modern society have turned the inequalities between equals into a cause of shame and anxiety.

## **2. Anxiety and Consumption in Modern Society**

The modern age is a fluid age of speed that repeats itself, and the subject of this age is based on the autonomous individual discourse of capitalism. Subjects left in competition try to exist on their own in this culture. In this respect, individual morality is constructed in the individual's own ethical world, unlike the past. For this reason, everything defined over the individual is a derivative of this construct (Deren,2019:107). However, existence has been forgotten, human beings, who produce new beings with the help of technology, have distanced themselves from their own self and forgotten death as they dominate nature. Thus, existence is limited only to the visible (Deren,2019:109). Indicators have included the system of objects between the individual and the truth in the fields of existence that substitute reality. The idea of the omniscient subject has caused the individual to distance himself from knowledge. The individual of the Enlightenment has lost his self-confidence and has surrendered to it, moving away from anxiety being a useful energy to maintain its existence. In this framework, Fromm determines that the loneliness of the individual, which has developed in terms of technical and financial opportunities with modernization, has a negative effect that feeds anxiety. Accordingly, in societies where responsibilities are embraced by a central authority, the individual gets rid of his worries as much as possible as a reward for giving up his freedom (Dağ, 2019: 177). However, with the weakening of the dominance of institutions and the loss of the reassuring effect of social structures on the individual, economic and social problems, the pressure of the consumption economy on the individual, left the individual face to face with an uncanny world. The individual, who guarantees his daily life, past and future in a relative order in closed areas, has been left alone in the metropolis as much as he is free (Weinstein and Weinstein, 2011: 43).

With the modernization process, the sense of limitation of the individual, whose natural impulses are standardized with the rules and expanding meaningful others, and who are exercised with rituals in time and space, is positioned as a factor that keeps anxiety alive. On the other hand, the individual, who had to face his life responsibilities alone with the loss of great narratives, was left alone in facing his anxieties. At the beginning of Andrey Tarkovsky's *Mirror* movie, the conversation of the woman smoking on the fence with the stranger and the reflection of this conversation are a good example that presents the cultural and psychological aspects of anxiety together. In this scene, where the desire and the forbidden, the uncanny and the trustworthy intersect in the same emotion, anxiety very successfully reflects the individual's being dragged into the existential fallen state at any moment. It appears in

the mechanics of the world in which we live in anxiety, equipped with the uncanny and desire, and in the cramped stance preferences of the selves that continue in the world space within the framework of the struggle for existence between the expression of individuality and cultural norms. Thus, the feeling of dissatisfaction that appears between desire and values sends the individual back to the first moment of constant anxiety. Here, anxiety does not correspond to a physical threat, but to a harmless affect, in other words, to an uneasiness that cannot be called emotional. Therefore, individuals bring peace to their selves in the practice of getting rid of the pressure created by the basic choices about life. The individual who establishes his life, makes decisions that require obligations, and takes responsibility for all these processes, is articulated with the comfort of consuming the preferences determined by others. According to David Riesman, this is related to anxiety. Getting rid of anxiety, mass-produced clothes, entertainment and standardity offer people the opportunity to obtain rapidly consumed identities for themselves. In this respect, consumption is the consolation of the modern individual, his escape from the state of insecurity he is in (Bruckner,2006:74-75).

When the individual encounters a state of indifference towards him by the meaningful others with whom he interacts, anxiety comes out of the room where he is hiding. While the individual tries to understand the reason for this situation, on the other hand, he searches for tools that can reverse this situation. The anxiety should be satisfied and he should retreat to his room. It is conspicuous consumption that raises the individual to a respectable level against the other. Through liking, the individual turns to the determined preferences in order to protect the expectation of dignity, to avoid shame and to suppress his anxiety. In this respect, the relationship with the other presents a situation related to being seen or perceived as good or bad (Woodward, 2016:122). The demand for respectability, which anxiety manifests as a unique condition, is established between imagining the inner experience of the other and observing the outer experience. In this framework, when the individual's self-evaluation process and his will to adapt and be accepted are satisfied, it is possible for the sense of shame to disappear and the sense of pride to be grounded (Ritzer & Stepnisky, 2014: 371).

In the modern era, where the body and the object are mediated as signs and direct or indirect interaction transforms the cultural environment around rapid forms of communication, consumption has activated the individual around fantasies and desires by activating the desire of the other. While advertisements interact with the other with the motto "Let others' dreams be your reality..."; It also makes the object ideal. Thus, anxiety is riveted with the desire to have (Aydın, 2021: 63). The body image corresponds to the memory with its phenomenon infiltrating all bodily structures. Thus, the body becomes the constituent element of the self beyond its anatomical and physiological appearance. The body is positioned as an image in the presentation of the self (Taburoğlu,2016:297). Thus, the ideal of beauty comes to the fore in the form of a message directed to the other as an effective self-presentation in interpersonal relations in modern society. The expansion of the space of the meaningful other in today's societies with the increasing intense interaction in

technological infrastructure and social media devices has established a plane where fashion has the opportunity to affect daily life - at every moment of the individual. The ideal of being beautiful, which fashion and consumption inherited as a sacred purpose in the consciousness of individuals, has evolved into a hysterical need with this effect. In other words, in the modern consumer society, the body has become the most important object in the presentation of the individual's self in the relationship established with the other. For this reason, the health sector has actually turned to treating psychological problems rather than physical ones. All aesthetic-oriented motivations such as hair transplant centers, rhinoplasty, lip augmentation, and diet programs are imposed in terms of being "sexy, beautiful and recognizable", which are the expressions of the semiological indicators of the mediated body image, even though they focus on being healthier, basically. (Aydın, 2021: 84). In the face of the fact of aging, which keeps the death anxiety alive in the subconscious, the body tries to make up for the escape through lively, well-looking corporeity's. This process, which Bruckner defines as a weight control religion (Bruckner, 2006:189); represents the anxiety behind the body's transformation into a consumable object of pleasure.

According to Lacan, anxiety arises not from the lack of the object, but from the lack of the lack, that is, the emergence of an object in the place of the deficiency. According to Lacan, who establishes a direct relationship between desire and anxiety, anxiety arises by turning to the desired thing, and every acquisition of the object widens the wound of lack (Salecl,2018:57), because, as Lacan puts it, the object of desire is on the run. Again, the economy of the media's abundance of elections is the element of oppression, according to Lacan. These choices are not based on rational orientations, but on highly traumatic and frightening self-problems. While the media focuses on the enjoyment of the individual in the best possible way, it also imposes new duties and responsibilities (best parent, spouse, worker, etc.). That's why the media's rhetoric towards the individual is "not be yourself; be a better version of yourself" (Salecl,2018:67). The better rhetoric here is an ideological imperative. In the design world of modern society, the individual has been faced with the anxiety of not being himself in the face of the media's influx of signs, with the expansion of meaningful others in space and space. In this respect, today's consumer society is a vicious circle that first creates anxiety and then produces solutions to suppress it.

According to Fromm, who says that consumption has very different reflections on the selves; People alleviate their anxiety about life through objects. Seeing an existential relationship between consumption and anxiety, Fromm argues that the suppression thus established is a temporary satisfaction for the individual. Consumption will soon lose its satisfying quality, that is, its object of desire. This situation, in fact, constitutes the basis of the consumption in individual consciousness (Woodward, 2016: 65). In this context, when we evaluate it through the concern of visibility, it is seen that aesthetic operations and their uniform copies are radical examples in terms of self-repair. Similarly, it is obvious that objects such as tattoos and piercings are objects that offer temporary peace to the injured selves. In the face of the suppression of the self by discourses such as be beautiful, live healthy, look different or sexy in modern societies, the individual is conditioned to the desire to own objects

and value-laden meanings and to pleasure-oriented consumption. The individual constantly tries to keep his self-alive in the dynamism and fluidity of metropolitan life around objects and superficial pleasures. The thing that prevents this struggle from turning into a complete destruction and keeps people away from nothing is the maintenance of the self, albeit with temporary pleasures. From this point of view, the concern of looking good is beyond a worship of one's own narcissistic existence, it is inherent in the satisfaction of an anxiety trapped in the gaze of the other. Anxiety is linked to the desire of the other. In other words, it is the desire of the other not to know the Self. This anxiety causes a cleavage that feels incomplete even when included in the desire of the other. It always puts the Other Self in doubt. In this respect, the consumer society mediates to suppress the sense of incompleteness felt in the repair of the injured self in the interaction of people with the other. While fashion magazines and media follow the strategies for survival and convey them to the audience, they also obscure the anxiety felt by the individual in modern society. Maybe it doesn't completely eliminate anxiety, but it numbs it. Fashion feeds on anxiety and cannot take the place of the meaning of the big object in the possession of objects. But Let It Go! ideology instills in the individual the idea that we have the freedom to create an image of ourselves that we will be pleasing to ourselves. The result of this situation, which triggers the anxiety of transforming the body into a work of art, is plastic surgery, excessive exercise, anorexia and similar obsessions (Salecl,2018:56).

## **Result**

In the world of objects in modern society, which mediates interaction between individuals and assumes the function of prestige and status, the need to appear has influenced individuals of all ages as a projection of the anxiety of existence. In a cyber space where existence has meaning in the eyes of the other, and under the gaze of an unlimited number of meaningful others, the individual is faced with the situation of fulfilling his obligation to prove the claim "I appear and thus exist, I am still alive, still functional and still worthy of consideration" and responding to the demand of the other. remained face to face.

Equality fetishism, which is propagated by the press and public opinion, promises each individual position, status and wealth in the same proportion. However, this promise is limited to a limited number of tickets. Although this situation is clearly known, even the possibility of it is enough to motivate the individual. In this respect, the individual constructs his/her status anxiety by accepting the people with the status he/she sees as equal to himself/herself as meaningful others. The focus where this construction makes sense is the upper class. Emulating or imitating the superclass is the easiest way to differentiate within the same class. Differentiation is possible through the imitation of the upper class. Social media, which is articulated with fashion, has opened the possibility of pretending different lives to individuals from every class. Thus, while class aspects are blurred, the presentation of the self is equated with the display of the commodity.



In this context, the split experienced by the individual, who is free from the ideological discourse of grand narratives in modern society, in the internet world, which is separated from temporal and spatial limitations within the grand discourse of the consumer society, has returned to him as a feeling of anxiety.

The individual, on the other hand, tends to suppress this anxiety with the satisfaction of his desires to consume, exhibit and be accepted. However, while this temporarily compensates for the anxiety, it throws the individual into the deep box of anxiety again and again. Because the anxiety suppressed by consumption traps the individual in a repetitive cycle. In other words, the individual becomes a prisoner of what he is constantly fleeing and voluntarily undertakes this captivity. In the final analysis, the guarantee of the freedom of the modern individual; between the dependency relationship he established with objects and the illusion of his image in the eyes of the other, he became the self-burdened with anxiety.

### KAYNAKÇA | REFERENCES

- Aydın, R. (2021). Üniversite Öğrencilerinin Tüketim Tercihleri: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi ve Çankaya Üniversitesi Örnekleri. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Gazi Üniversitesi.
- Bauman, Z. (2017). *Kimlik*. (Çev. M. Hazır). Ankara: Heretik Yayınları.
- Berger, A. A. (2014). *Kültür Eleştirisi*. (Çev. Özgür Emir). 2. Baskı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Berardi, "Bifo". F. (2012). *Ruh İşbaşında*. (Çev. F. Genç). İstanbul: Metis Yayınevi.
- Bocock, R. (1997). *Tüketim*. (Çev. İrem Kutluk). 1. Baskı. Dost Kitabevi Yayınları.
- Botton, A. D. (2018). *Statü Endişesi*. (Çev. A. S. Bayer). 11. Baskı. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Bowie, M. (2007). *Lacan*. (Çev. V. P. Şener). Ankara: Dost Kitabevi. Bruckner, P. (2006). *Masumiyetin Ayartıcılığı*. (Çev. H. Tuncer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Chodorow, N. J. (2007). *Duyguların Gücü*. (Çev. J. Ö. Dirlikyapan). İstanbul: Metis Yayınları
- Chul Han, B. (2018). *Şeffaflık Toplumu*. (Çev. H. Barışcan). 3. Baskı. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Dağ. İ. (2019). Kaygı. *Doğu Batı Dergisi*. 6. Baskı. Sayı:6. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2012). *Anti-Ödipus Kapitalizm ve Şizofreni*. (Çev. F. Ege, H. Erdoğan ve M. Yiğitalp). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları. Demirtaş, M. (2017). *Arzu Politikası*. İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Deren, S. (2019). Kaygı. *Doğu Batı Dergisi*. 6. Baskı. Sayı:6. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Deveci, C. (2019). Kaygı. *Doğu Batı Dergisi*. 6. Baskı. Sayı:6. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Elias, N. (2017). *Uygurluk Süreci II*. (Çev. E. Özbek). 7. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Elliott, A. (2017). *Çağdaş Sosyal Teoriye Giriş*. (Çev. S. Taşdemir ve diğerleri). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Featherstone, M. (2013). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*. (Çev. M. Küçük). 3. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (2019). *Uygurluğun Huzursuzluğu*. (Çev. H. Barışcan). 7. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Fromm, E. (2019). *Sahip Olmak ya da Olmak*. (Çev. B. Güvenç). 7. Baskı. İstanbul: Say Yayınevi.
- Gödelek, K. (2008). "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 1(5), 357-371.
- Güleç, N. (2018). Erken Dönem ve Kaygılar. *Psikanaliz Yazıları Dergisi*. Sayı: 37. İstanbul: Bağlam Yayıncılık,71-84.

- Habip, B. (2019). *Kültür ve Psikanaliz*. 1. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Heidegger, M. (2019). *Varlık ve Zaman*. (Çev. K. H. Ökten). 3. Baskı. İstanbul: Alfa Yayınevi.
- Hekimoğlu, E. C. ve Bilik, M. Z. (2020). Freud'dan Lacan'a Kaygı. *AYNA Klinik Psikoloji Dergisi*. 7(3), 336 – 367.
- Honneth, A. (1995). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2018). *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler*. (Çev. Ö. Aktok). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Höijer, B. (1992). Socio-Cognitive Structures and Television Reception. *Media, Culture and Society*. Sayı:14, 583-603.
- Kısa, C. (2013). Nesne İlişkileri Kuramı ve Tanrı Tasavvuru. *Yayınlanmış Doktora Tezi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kierkegaard, S. (1990). *Korku ve Titreme*. (Çev. N. E. Düzen). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (1997). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (Çev. M. M. Yakupoğlu). 1. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2006). *Kaygı Kavramı*. (Çev. T. Armaner). 3. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Le Breton, D. (2016). *Bedene Veda*. (Çev. A. U. Kılıç). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Maeillo, S. (1995). The Sound Object: A Hypothesis About Prenatal Auditory Experience and Memory. *Journal of Child Psychotherapy*. 21(1), 23-41.
- Mark, D. C. (2016). Axel Honneth, the Struggle for Recognition. (Ed. Jacob T. Levy). *The Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory*, 1-18.
- McCracken, G. (1988). *Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods*. Bloomington: Indiana University Press.
- Miller, G. (2012). *Tüketimin Evrimi*. (Çev. G. Vardar). İstanbul: Alfa Bilim Yayın.
- Önderman, M. (2020). *Utancı: Sosyo-Kültürel Bir Fenomen*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Özcan, C. (2018). Gerçeğin Eşiğindeki Kaygı. *Psikanaliz Yazıları Dergisi*. Sayı: 37. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 95-104.
- Ritzer, G. ve Stepnisky, J. (2014). *Sosyoloji Kuramları*. (Çev. H. Hülür). 9. Baskı. Ankara: De Ki Yayıncılık.
- Robins, K. (2013). *İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası*. (Çev. N. Türkoğlu). 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rousseau, J. J. (1968). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (Çev. E. Başar). Ankara: Anadolu Yayınları.
- Salecl, R. (2016). *Seçme İkilemi*. (Çev. B. E. Aksoy). 3. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Salecl, R. (2018). *Kaygı Üzerine*. (Çev. B. E. Aksoy). 2. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.

- Taburoğlu, Ö. (2016). *Resim, Söz ve Yazı*. 2. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Taburoğlu, Ö. (2019). *Vicdan: Kendi Olma Biçimleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Weinstein, D. ve Weinstein, M. A. (2011). *Çatışmanın Boyutları: Georg Simmel ve Modern Yaşam*. (Ed.J. Ö. Dirlikyapan). Georg Simmel. (Çev. Y. Çınar ve diğerleri). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Woodward, I. (2016). *Maddi Kültürü Anlamak*. (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.



Makale Geliş | Received: 31.12.2021  
Makale Kabul | Accepted: 09.03.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1051530

**Hacer AKER**

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Selçuk Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Konya, TR  
Selçuk University, Communication Faculty, Konya, TR  
ORCID: 0000-0002-0116-6462  
haceraker@selcuk.edu.tr

## Deconstruction in Film Analyses: Poststructuralism, Derrida and Cinema

**Abstract:** Deconstructive analyses on cinematic texts are becoming widespread, albeit in limited numbers. The deconstructive readings remain in the dimension of emotion transfer due to the lack of sufficient knowledge; they become detrimental to the depth of the analysis field. Undoubtedly, there is no discussion that can be shown as “the best.” However, making in-depth analysis using deconstruction is the author’s responsibility to the film as a product, to the audience, and to criticism in general. The most important tool in fulfilling this responsibility is awareness of the applied analysis technique. This study was born out of the limitation observed in the mentioned awareness and the need created by the inadequacy of theoretical studies in the field. In this context, the study aims to reveal what deconstruction is through Derrida’s terminology and to show how this practice can be applied to film analysis. It constructs this on three levels: At the first level, deconstruction is handled and defined as one of the arguments of poststructuralism. At the second level, the work focuses on Derrida’s concepts of phonocentrism/logocentrism, Différance, reversal/displacement, and repression. The third and final level covers how deconstruction can be applied to films as a method of analysis. The opportunity that this study would be a source for researchers interested in cinema, Derrida, and deconstruction is expected to make the study meaningful as a whole.

**Keywords:** Poststructuralism, Derrida, Deconstruction, Film Analysis, Method.

### Film Analizlerinde Yapısöküm: Postyapısalcılık, Derrida ve Sinema

**Öz:** Sinemasal metinler üzerine yapısökümcü analizler, sınırlı sayıda da olsa yaygınlaşmaktadır. Söz konusu okumalar yeterli bilgi birikimine sahip olunamaması nedeniyle duygu aktarımı boyutunda kalmakta; çözümleme alanının derinliğine zarar verici hale gelmektedir. Şüphesiz “en iyi” diye gösterilebilecek bir irdeleme yoktur. Ancak yapısökümü kullanarak derinlemesine çözümlemeler yapmak, yazarın, ürün olarak filme, izleyiciye ve genel olarak eleştiriye yönelik sorumluluğudur. Ve bu sorumluluğun yerine getirilmesinde en önemli araç, uygulanan analiz tekniğine yönelik farkındalıktır. Bu çalışma, sözü edilen farkındalıkta gözlemlenen sınırlılıktan ve alanla ilgili kuramsal çalışmaların

yetersizliğinin yarattığı ihtiyaçtan doğmuştur. Bu kapsamda çalışma, Derrida terminolojisi üzerinden yapısökümün ne olduğunu ortaya koymayı ve bu pratiğin film analizlerine nasıl uygulanabileceğini göstermeyi amaçlar. Bunu da üç düzey üzerinden kurgular: İlk düzeyde yapısöküm, postyapısalcılığın argümanlarından biri olarak ele alınır ve tanımlanır. İkinci düzeyde çalışma, yapısökümcü terimleriyle Derrida'nın sesmerkezcilik/sözmerkezcilik, *différance*, tersine çevirme/yerinden oynatma ve baskıya verme kavramlarına odaklanır. Üçüncü ve son düzey ise yapısökümün bir çözümleme yöntemi olarak filmlere nasıl uygulanabileceğine yer verir. Bu çabanın, sinema, Derrida ve yapısöküm yazınına ilgi duyacak araştırmacılara kaynak olabilme olanağı ise çalışmanın bütününe anlamlı kılacak temennidir. **Anahtar Kelimeler:** Postyapısalcılık, Derrida, Yapısöküm, Film analizi, Yöntem.

## Introduction

A film is a product that enables cinema to meet with the masses. When a film comes out of the hands of the producer or director and is released, the audience, critics, theorists try to understand, make sense of, solve, interpret and criticize it from different aspects. Why do they need an analysis? Is it because the movie is outside the general liking levels? Is it because it is incomprehensible? Questions and answers can be multiplied. Above all, analysis is for understanding and explaining. The question of "what, how and why does the movie tell?" requires a multidimensional analysis.

To understand a film, first of all, it is necessary to know the cinematographic expression tools of the film such as color, sound, movement, editing and what these tools mean. It is seen that an analysis made with this dimension is a formal, cinematographic analysis. Similarly, it is possible to analyze the film from narrative and dramatic lenses such as the subject, conflict, theme and the plot. The way the film presents itself, as well as the question we ask to understand the film, constitutes a call to how we can analyze it.

For example, a movie that deals with the historical events of the recent period is a historical movie; a movie that deals with the differences and conflicts between classes, social movements, crime, authority, rebellion is a sociological and ideological movie; a movie that deals with issues such as identity fragmentation,

fears and desires is a psychological and psychoanalytic movie; a film about women's oppression and revolts is a feminist movie; a film about men and other gender identities in the society is a queer movie; and a film about identity and cohesion problems arising from immigration seem suitable for analysis in terms of transnational identity. No matter which approach is used, film analysis means trying to understand what it is, how and why it is so, and from this aspect it can be grasped as a part of the human effort to understand the world. The power of the analysis stems from not inviting the audience to the cinema, but calling them to explore different aspects of the film's multifaceted meanings. Analysis using different approaches emphasize the versatility of the analysis.

The purpose of this study stems from the desire to share deconstruction, which is one of the film analysis techniques, with film students, academicians and film critics. The main problem I faced in the Film Criticism course I teach at undergraduate level was the limited resources on deconstructive analysis. Despite the rapid increase in publications in the field of cinema, there was a limited number of studies on deconstructive analysis. One of the motivations in the preparation of the study is the desire to contribute to the fulfillment of the need on this subject.

In this context, the study aims to reveal what deconstruction is through Derrida's terminology and to show how this practice can be applied to film analysis. It constructs this on three levels: At the first level, deconstruction is handled and defined as one of the arguments of poststructuralism. At the second level, the work focuses on Derrida's concepts of phonocentrism/logocentrism, *différance*, reversal/displacement, and repression. The third and final level covers how deconstruction can be applied to films as a method of analysis.

### **Poststructuralism, Derrida, Deconstruction**

Deconstruction is one of the arguments of poststructuralism. Instead of placing the subject under the structure as structuralism does, poststructuralism eliminates the subject/structure bifurcation by replacing a concept that can be called practices. What is interesting for poststructuralists is neither the constitutive interiority of the subject nor the constitutive exteriority of structures, but rather the interlocking web of contingent practices that produce both “subjects” and “structures” (May 2000: 96-97). On the concept, May further states that “neither foundationalist nor nihilist, neither totalitarian nor libertarian, this project of a political outlook produces its own anarchism” (May 2000: 189). In Stuart Hall’s words, deconstruction “historicizes structures” (1999: 102). In this new formation, macro politics are replaced by micro politics, collective resistances leave their places to daily resistances. For example, Gilles Deleuze and Félix Guattari speak of conflicts and repulsions in the immanence of a rhizome, rather than the great ruptures and great movements determined by the transcendence of a tree: a micro politics (1993: 24). The political attitude here derives from the recognition of the network-like character of power relations and the diversity of intertwined, irreducible pressures that develop on these relations. Just as power and oppression are decentralized, it is a must that resistance is decentralized (May 2000: 69-70). This understanding, called the politics of desire, refers to the understanding of politics, where the idea of “another way is possible” creates an impulse in the collective subconscious, which again combines with collective action (Deleuze ve Guattari 1993: 22). In his works *Movement Image* (2014) and *Cinema 2: The Time-Image* (1989), Deleuze pursues his current thinking in the field of cinema; examines how the minor deterritorializes the major and renders them nomadic, through the lines of rupture-fracture-escape (1993: 26). The possibilities offered by the cinema to the minor, according to Deleuze, present a new model to the coming public.



Derrida wanted to reverse the existing structure in favor of pluralistic relations with deconstruction, which he borrowed from Heidegger (2014a: 20). In Derrida's words, "conventions and institutions are efforts to stabilize, and this means that they seek to stabilize something that is essentially unstable and chaotic. Thus, the effort to stabilize becomes necessary precisely since stability is not natural" (Derrida 1998: 135). What Derrida wants to say here is that chaos and instability are both the worst thing we try to combat, taking with us laws, rules, conventions, politics, and temporary hegemony, but also luck; a chance to change, to destabilize. What a deconstructive point of view is trying to show is to reveal exactly this point where the possible and the impossible intersect: showing the tensions between an author's intention and the elements that emerge in the flow of her or his writing. "Close reading" that unravels the knots and knots of traces, brings to light what may have been hidden, focuses on details and footnotes to reveal that the details placed between the lines of the text can be extremely important in a deep reading (Howells 2017: 224-225) or this kind of effort, which we can say to "fall into the text" (Arslan 2005: 20), is both an interpretive strategy that stays true to the protocols of the thought, the laws, concepts and strategies that work in it and repeats them. After a point, all these strategies, violating the laws and looking at the possibilities closed by that text or in the margins of that text, is a double reading practice that finds and conceptualizes other words that remain on the shores and are not used terminologically: Repetition and infringement. Or to go beyond, to go outside the normal, to excess. It is possible to define like this: Finding and bringing to the surface the tensions, deadlocks, contradictions in a text, moments, in fact the author also shows its impossibility, when explaining the possibility of something. Ending with an undecidability (Hoy 2013: 59-62).

As a result, deconstruction is an interpretive practice that invents a concept in terms of that text in every text it deals with. It is a system of thought in which the difference and the heterogeneous are emphasized, and the difference is always

sought within the same (Derrida 2014: 38-39). This is supported by the claim that the common view that writing represents speech and speaking represents thought and that this representation necessitates the alienation of original thought is wrong. By convention, we never express exactly what we mean. This is not because language or writing deflects our intention, but because there is no pure and original intention or thought in our consciousness that precedes linguistic expression and is destroyed when represented through language (Howells 2017: 226).

Therefore, Derrida, who agrees with structural linguistics that linguistic structure consists of oppositions, mentions the necessity of making an intertextual reading between these oppositions, unlike the aforementioned approaches; he rejects a fundamentalist understanding and a holistic understanding of the subject. Intertextuality should not be considered as revealing the implicit meaning by making connections between texts. Intertextuality is related to the multiple meanings of the text, the transfer of meaning from one text to other texts due to multiple links, the text opening itself to other texts and, therefore, the continuation of the meaning.

Abandoning the ideal of referring to a transcendent signified, according to Hoy, prompted the deconstructionists to say: "If a text has a reference that goes beyond itself, which reference may ultimately lead to another text. Just as signs refer only to other signs, a text can only point to other texts, revealing an intersecting and ambiguously extensible network called intertextuality (Hoy 2013: 72). Barthes states, "Like the foreseer who tries to make sense of the flight of birds, the interpreter draws reading belts throughout the text to observe the migrations of meanings, the juxtaposition of the spectra, and the passage of quotations" (1990: 142). The aim is to show the plurality of the text, not its truth (its deep, strategic structure). For Barthes, "No criticism or criticism of a text will be submitted; the semantic existence of several critiques (psychological,

psychoanalytic, thematic, historical, structural) will be proposed; Then each criticism can have its own voice heard, which is nothing but listening to one of the voices of the text” (1990: 142). Terry Eagleton writes that Barthes operates his method in the *Article/Comment* as “dividing units and applying code to them”. “The narrative code, the interpretative code that deals with the unfolding mysteries of the story, the cultural code that examines the sum of social information on which the text is based, the semantic code that deals with the connotations of people, places and objects, and the symbolic code that maps sexual and psychoanalytic dichotomies in the text.” According to Eagleton, although these do not seem to differ much from the practice of structuralism, the division of text into units is arbitrary. The five codes are chosen from an infinite number of possibilities. They are applied to the same unit, sometimes singly and sometimes in a plural form (for example, all three). These codes ultimately avoid putting the text into any coherent semantic unity. Thus, the text corresponds to an open-ended ‘structure’ rather than a ‘structure’ (Eagleton 2014: 149-150).

Barthes’ definition of the text as a “galaxy of signifiers” (1990: 135) and suggesting that the reader should enjoy it by inviting them to get caught up in the play of signifiers is common to Derridianian deconstruction. For each thinker, an interpretation is suspended until the reinterpretation of both the text and the comment. Links are not absolute. The fact that the links are not absolute makes the stability of the text that can be added in every reading impossible. We can think of this critical thinking, which turns the reader into a writer (Allen 2002: 50), who follows the traces, attaches them to each other, and combines the textual connections, through the “cyclicity of the contextualization of meaning” (Schleiermacher 1998: 7-8). Meaning does not reach a final point here, like Sisyphus’ stone. Sisyphus is a king who was eternally punished by Hades for causing Zeus’ anger. Hades condemns Sisyphus to lift a large stone up a steep hill. However, no matter how hard Sisyphus tries, the stone rolls down every time he approaches the top. Sisyphus is a metaphor for being on the way. Although there is

a final destination in the myth, the myth of Sisyphus is the story of not reaching the goal, the road, a circular movement, a cyclical action, an endless effort. So text reading is discontinuous. For example, the same book of the same person can convey different meanings when read at different ages, just as the same person can have different meanings when reading the same book at different ages. This may even be the case with repeated readings of the same book. We can consider this as a precursor to Hall's approach that the details given by the author can vary with reader's reception. That is, the play is temporary and the meaning is constantly postponed. The view that meaning is not given, and that there is no process that organizes and prioritizes understanding from the very foundation, is the break between natural sciences and spiritual sciences. This break, which opens the door to a subjective and relative approach in producing meaning, "categorical orientation" and "priority of directed consciousness" in Husserl (2001: 218-219, 236), "singularity" and "historicity of understanding" in Gadamer and Dilthey (1979: 230; 2008: 99), "erasable schema" (1972: 247) in Heirsch, "consciousness interacting with historicity" (1998: 551) in Habermas, "facticity" (ambiguous will) in Heidegger (2004: 92), "circularity of meaning" in Schleiermacher (1998: 7-8), "open-ended", "written text" (1990: 142) in Barthes, "open-ended reading" (1991: 23), "interpretation" in Eco and excessive interpretation" (1996: 75), it extends to an endless interpretation process that questions the givenness of meaning. Derrida is also a name that is articulated to the hermeneutic tradition with a poststructuralist orientation, with the thought that the meaning, which turns into an endless game in the traces, cannot be completed. (Küçükalkan 2017: 74). Well, on which dynamics did Derrida base the rules of this play/discontinuity (deconstruction) and focus on which concepts?

## **Deconstruction as a State of Indeterminacy and Undecidability: Derrida and his Concepts**

With its deconstructive references, Derrida focuses on the concepts of phonocentrism/logocentrism, *différance*, reversal/displacement, and imprinting. Phonocentrism is a kind of phonology discourse that establishes the superiority of the word over the writing and makes the writing dependent on the word in the word/writing binary opposition. According to Derrida, this caused the wrong establishment of the relationship between language and reality (2014a: 241). Derrida, influenced by the phenomenology tradition, glorifies writing over speech. For Derrida, who claims that speech-centered thought serves the “metaphysics of presence,” which has meanings of here and now, logocentrism is speech despotism; it operates the comprehension process against the listener. On the other hand, inability to clearly read the sender’s intention in writing will remove the author’s dominance and control; with the activation of the reader and the interpreter in the comprehension process, the meaning will have the potential to spread freely. According to Derrida, “there is nothing outside the text” (1992: 102) and deconstruction is the deconstruction of phonetic metaphysics (2014: 242).

Another concept for Derrida is “*différance*”.<sup>1</sup> Derrida, who opposes the registration of meaning with the here and now, develops the concept of *différance* as a refusal to the metaphysics of presence. This idea, which regards writing as equal to the *différance* that creates meaning (2008a: 54-55), agrees with the structuralists that metaphysical assumptions cannot be believed. Therefore, it does not try to revive this tradition. However, according to Derrida, this directional view<sup>2</sup> conditions us to establish a relationship between the signifiers (material,

---

<sup>1</sup> *Différance* (differentiation) is constructed over a letter change in the word *differ* (difference). These two words, which are expressed in the same way in verbal usage, have different meanings in writing. Derrida thus deconstructs the phonetic discourse (2008a: 53-54).

<sup>2</sup> Saussure argued that language is a system that works with the laws and relations of that system, and that we can clarify these laws and relations only when we enter a language system and relate to the rules there, when we understand the difference relation there.

which is the material carrier of meaning) and a signified (the relationship between the meaning and the material layer that carries that meaning) (2008a: 55). In this respect, structuralism, for Derrida, follows certain laws while analyzing myths and discourses. Moreover, these structures assume a closed system. In a way, there is a play of signifiers in that structure, but there is also a center where the play stops and everything is controlled. And that center is always understood as a presence (Derrida 2006: 34-36). In fact, Derrida objects to this: The existence of such a center, the stopping of the play at some point. According to Derrida, it is necessary to open the structure. This will only be possible by treating the play of signifiers as an endless play. Here, too, we reach the movement what Derrida calls *différance*. In difference, the priority of the play is in a way, the play is never stopped/controlled by a presence, it presents an order in which the presence and absence are in fact constantly reproduced by the play (Derrida 2008a: 55, 61-62). This system, which includes both separation and postponement instead of the closed system concept of structuralism, connects a transcendent signifier to a signifier such as *différance*, which means both "self" and "other." Here, the differential rupture is both inscribed in the economy of the 'self' and totally open to the excess of "the other." Therefore, *différance* is not an opposition, but an affirmation of the self, an economy of the self in relation to the other (Derrida 2006: 36, 60). For Derrida, the essential thing is to affirm the play in its free and rule less cycle by noticing it in the Nietzschean sense. In other words, it is to "yes" with the attitude of "love your destiny" and to perpetuate the game creatively (Derrida 2008a: 63). "This silent assurance given in a roundabout way" (Derrida 2008a: 57) According to Sim, "they miss the exact certainty that people are always inclined to see" (2000: 32). Another key concept in Derrida's philosophy is "reversal/displacement" (cross-out) (2014: 38). Because Derrida likens the deconstruction of a text to the chalkboard children use at school, and with deconstruction, he erases and rewrites what the author wrote.

Another key concept in Derrida's philosophy is "reversal/displacement" (cross-out) (2014: 38). Because Derrida likens the deconstruction of a text to the chalkboard children use at school, and with deconstruction, he erases and rewrites what the author wrote. Crossing out, which forms the basis of deconstruction, undermines the self-assurance and meaning of the sign. In this context, crossing out is a representation of this ambiguity and a picture that one half of the sign is not always the full one (Sarup 2004: 40). Wayne C. Booth, a famous American critic, humorously used the concept of cross-out against Derrida and said, "Everything I write about Derrida is 'erasing', like everything he has written. You can also cross out this footnote" (1979: 367).

"To print" means a series of operational actions that move away from the original intention of the text and reveal the latent assumptions of the text. Each re-establishment of the context will alter and metamorphose the text. Whether the chain of words can be different than what it is takes place at the moment of undecidability, which forms the points between the links of the chain of possible exchanges called contexts (Derrida 2010: 72). Hereof, deconstruction expands the area of structural undecidability, seeing the decision as something taken on an undecidable basis. The field of undecidable pluralizes the moves possible in this field. Thus, "the impossible will no longer be the opposite of the possible, but will be what 'encloses' the possible, really 'makes it possible' or enables it" (Laclau 1998: 83). The way to bring this thought of Derrida to mind is to think that "everything he says is in quotation marks" (Sim 2000: 33).

According to the thinker, deconstruction, which is structuralist on one side but has an attitude that goes beyond and criticizes structuralism on another side, is "neither an analysis nor a criticism" (Derrida 2008b: 188). Derrida speaks from behind the smoke screen: "What is not deconstruction? Everything! What is deconstruction? Nothing!" (Derrida 2008b: 189-190). Moreover, according to Derrida, deconstruction is "not a method and cannot be turned into a method"

(2008b: 189). The main reason why deconstruction cannot be reduced to a method is that it is a contentless form that changes in each individual situation. The approach that deconstruction should not be reduced to a method is related to the author's opposition to the expectation of a systematic method schedule, as cited in the continuation of the current study. Deconstruction is not a viable method with a sequential and systematic flow. Indeed, this contradicts its own nature. It has been suggested to be considered more as a reading practice, in other words, as text analysis. Deconstruction is the work of the mind, not showing flaws or weaknesses, but systematically concerned with what should be seen about what is undesirable (Johnson 1981: xv). This practice, which Derrida equates with ambushing, requires to approach the text with suspicion, to take into account the underlying social and cultural events, and to grasp the reality from a distance by discovering the contradictions and gaps in the text (Ülger 2012: 197).

In summary, deconstructive reading, which creates an opportunity to break a historical silence by suspending, questioning, delaying and altering meaning, and questioning the truth that gives rise to "an inner benefit", puts into words what is avoided, excluded, ridiculed and ignored. It does this, however partial and limited, "taking into account the rupture that the silent lands have created in the existing language and culture" (Chambers 2014: 51). Thus, at the end of the process, any ground, foundation or origin is questioned in favor of the multitude. In other words, taking undecidability as a starting point poststructuralist thought, which also means post-structuralism, suggests a series of operations that include rewriting the text in another direction, by prioritizing that the meaning is constantly postponed. The emphasis on "multiplicity" and "polysemy" which is based on the idea that the structure is not the only determinant, suggests that the structure should focus on fields such as intellectual, cultural, sexual, artistic and ethnic that are articulated as context determiners. This encourages us to discuss the following question below: how does deconstruction apply to a film? In other words, how is the structure of a film deconstructed?



### **Deconstructive Method in Film Analysis**

In 1986, Peter Brunette complained that little was said about how deconstruction could be applied to a film even though it was used in literary criticism. However, deconstruction has remained a silent and irresistible entity in film analysis. This entity has been circulated in Derrida's film criticism discourse at the conceptual level such as "trace, dispersion, logocentrism, extremism" (Stam 2014: 192). Essentially, Derrida discussed neither deconstruction in film theory nor how to apply it in his writings (Rajyavardhan & Sharma 2017: 23), but deconstruction was used in film analysis; the films were handled as a text in a logocentric context/base.

However, despite the thirty-six-year period that has passed since Brunette's article, it does not seem possible to say that a serious distance has been covered in this direction. It can be thought that there are two important reasons for this: The first is the difficulty in understanding Derrida and his terminology. The second, the distance of deconstructive analysis to precise inferences. In other words, deconstruction's emphasis on polysemy. When the postgraduate theses and research articles written in the field of cinema in Turkey are examined, the nominal table we encounter also confirms the mentioned limitation. So what does it require to deconstruct a film, in other words, to use the deconstructive film criticism method?

When examined closely, it is seen that an important difference between the film and the printed text is that it is a visual image. Film gives audiences something to see and hear instead of reading the printed text and imagining what they read. What is relatively similar between print and film is that the film itself is a text. After all, cinematography is also a form of writing (Brunette 1986: 61). Dialogues, background music, the costumes worn by the players, the products and the used signs are the instruments of this writing. In this context, elements such as dialogues, characters, and music in the film are important in the formation of

meaning, and this meaning can be deconstructed. In this context, it can be stated that deconstruction emerges as a form of reading in cinema theory and analysis. The dilemmas of the film text in this mode of reading and the idea that all texts are essentially contradictory are noteworthy. In a deconstructive analysis, the effort to reconstruct the film in which the film writes its own text, changes it, combines the codes and uses some codes against the other becomes important. Thus, the filmic narrative is a situation in which the codes that affect and replace each other are constantly changing (Stam 2014: 193). Depending on who its object is, deconstruction shifts the political composition value and systematically challenges binary hierarchies such as male/female, West/East, black/white (Stam 2014: 195). In other words, deconstruction opposes the interpretation itself by drawing attention to the contextual and institutional limitations accompanying the film, and examines the attitude of the audience towards the film. Like psychoanalysis, it focuses on parts that are lost in meaning and explores why one idea is more privileged than its opposite in situations where oppositions are worked out. However, it emphasizes that none of the numerous meanings that can be drawn will reflect the film as a whole, and it is not possible to show what a definitively valid interpretation of the film might be, what it might look like. We can visualize an experience that has been told 'well' by someone else as if it were a movie. Since we cannot bypass our own perception, that is, we cannot reach the story itself, we can give this as an example of contextual and institutional limitations. At this point, we can begin to establish various policies on the filmic text. But how?

Deconstruction subverts oppositions through the filmic text by showing that only one of the opposing terms can exist within the other. Therefore, a deconstructive analysis distorts and casts doubt on the possibility of determining a basis for absolute knowledge, the idea of a certainty, a center or starting point that guarantees the authenticity of thought, and the obviousness of oppositions in a film (Alpyagil 2007: 53). The deconstructive analysis method, which aims to collapse the solid structure in the film, is the task of revealing just the opposite of what the

film wants to say. For example, a deconstructionist looking for situations in which an expression is privileged or prioritized according to its opposite might pose the following questions to a film that deals with the male/female opposition: To what extent and how are the reasons that make the man privileged or prioritized were applied over the woman in the film? How and in what ways was the man's subordination to woman applied to women? Or how and under what conditions was the woman attached to the man? Why are men given priority over women by appealing to women? Or how was the woman brought into a secondary status by appealing to the man? The purpose of these inquiries is to try to establish new relationships and reach new meanings between men and women through a film. The strength and quality of these new bonds depend on the continuity of the deconstruction process. Because these oppositions offer a way of seeing things, just like ideologies. The strength and quality of these new bonds depend on the continuity of the deconstruction process. Because these oppositions offer a way of seeing things, just like ideologies.

As Ryan and Kellner note in *Political Camera*, ideology points to these forces while neutralizing the tensions peculiar to societies built on inequality, and cannot fail to show the effects of other possibilities in its own way of representation. Criticizing the phrase "all Hollywood movies are inherently ideological", Ryan and Kellner invoke the terms "metaphor" and "metonymy" to reveal how Hollywood cinema responded to this trend from the late sixties to the mid-eighties. Metaphor is the use of language that is imaginative rather than bookish (no one, not even the rain, has such small hands) or the representation of something by something else resembling it. Metonymy is the representation of something by something else that is part of or related to it (crown instead of monarchy; turf instead of horse race) (Eagleton 2011: 263). According to the Ryan and Kellner (2010: 39), who consider these two terms as general rhetorical strategies to indicate the two main axes of representation (idealizing/materializing), metaphor is ideological because it refers to an ideal meaning. It's not differential, it's analogous. It identifies the image with

a meaning, pushes it behind it. Its universalism is thus independent of specific conditions (context). For example, the eagle image is the carrier of an ideal meaning such as freedom in metaphorical representation.

On the other hand, in its metonymic representation, the eagle is handled in the horizontal plane. It is not idealized. It's realistic, concrete and materialistic orientation carries meaning to an unlimited plane. The eagle is considered as a part to be associated with the whole: Bird's nest, forest, endangered species, etc. In this respect, according to the authors, metaphor is traditional, metonymy is dynamic and future-oriented due to its indeterminacy. Similar to Derrida's emphasis on *différance* and undecidability, metonymic representations are also pluralistic and unpredictable. They affirm differences; they deconstruct and subvert equating paradigms by focusing on context. The metonymic approach, which undermines ideological metaphors, also heralds the existence of significant forces that threaten the stability and identity of the domination society (Ryan and Kellner 2010: 39-42). Therefore, the strategy of deconstructive reading is to show that the texts contradict their own dominant logical system, by drawing attention to the symptomatic points, namely semantic deadlocks, where they "get into trouble, get stuck and have to contradict themselves" (Eagleton 2014: 145). In this respect, deconstruction enable to find out the effects and possibilities from the hiding places that the ideology tries to ignore, which point to a more egalitarian social structure beyond the society of domination. It treats a film not as a harmonious combination of literal and figurative meanings, but as examples of persistent contradictions between different kinds of meanings. The film is studied not as a self-contained work, but as a product of relations with other literary and non-literary texts or discourses. These readings place a special emphasis on the ways in which the works themselves implicitly present. Deconstruction draws attention to the rhetorical and performativity aspects of a film narrative and encourages the author to consider not only what a film says, but also the relationship -and potential conflict- between what the film says and "what it does."

This coincides with a process of researching key oppositions and critical terms and reexamining the final goals. When a film is deconstructed, the one deconstructs reveals the hidden motives and/or assumptions underlying the narrative. These hidden motives are not just hidden from the audience, they are also hidden from the filmmakers themselves. Walker states that it is a deconstructionist's job to uncover these hidden motives and assumptions by asking questions that audiences and producers of the material do not think to ask (1999: 22). This practice, which corresponds to Derrida's concept of *différance*, is about the way we relate signifiers to the meanings that we develop over time. Film signifiers and how we use them have often changed over different historical periods. A deconstructionist watches the film from this aspect and interprets the effects of the mentioned changes.

Another way a deconstructionist interprets a film is through the selection of camera angles and camera shots used in the film. Brunette writes: "Film is a matter of the presence and absence of light, and so everything we can see on the screen eventually makes light appear." (Brunette 1986: 61). Here's what Brunette wants to say: Spectators can only see what is on the screen. This gives filmmakers all the power to choose what audiences can and cannot see. Producers choose which camera footage to use and in what order. For example, the close-up contains only one character's face. If you see a close-up image of the facial expression, this allows viewers to understand the character's feelings and may also lead them to feel compassion or empathy for a particular character. Brunette says, "... on another level, the movie, like all signs, represents what isn't necessarily there. What is particularly interesting about cinema, therefore, is that deconstruction is the absence of groundless signifiers that it considers to be contained within the representation, or the endless chain of here, both more and less obvious than in purely verbal signs" (Brunette 1986: 61). It means that every sign or symbol has a meaning; including those not on camera shooting. When viewers watch the movie, they infer meaning based on their level of reference. Deconstruction, like a

particular branch of psychoanalysis, tends to look for missing points of meaning. Because of this dynamic process involved, deconstruction is believed to have evolved from the theories of philosophers such as Freud and Nietzsche. Because deconstruction tries not to find the hidden meaning, but to deconstruct the whole process and build the meaning on the principles of differences.

### **Conclusion**

In this study, how deconstruction analysis can be applied to filmic texts has been researched and interpreted. In general, deconstruction requires progressing on the path opened by social sciences by asking the question “how” from the perspective of historical reading with developmental sub-problem sentences. This methodology, which is hermeneutic and phenomenological in the Derridean sense, is based on interpreting the research questions from the perspective of historical reading by looking at the forms of relations between subjects and social structures; considers films as “cultural texts” based on the logic of contingency. Thus, it can be said that researchers, who have the opportunity to ask more questions to the filmic text with a deconstructive analysis, can increase epistemological assumptions, if not reach an absolute truth. Readers can use it to further their personal knowledge of deconstruction. They can consider this study as a reference for research they can conduct. What might have been different in this study is that we could have given a model reading to exemplify how the concept could be applied. The study only talks about the techniques of what deconstruction analysis is and how it can be used in film analysis. Future researchers can apply this method to films; more than one researcher can work together on the same movie analysis to make readings that meet multiple meanings. This may also allow for the pluralization and deeper discussions of movie scenes to be included in the analysis.

## REFERENCES

- Allen, G. (2002). Knowledge as a Commodity: Hypertextuality, Intertextuality and Postmodern Pedagogy. *Tijdschrift Voor Literatuurwetenschap*, 16(1), 48-60.
- Alpyağıl, R. (2007). *Derrida'dan Caputo'ya Dekonstrüksiyon ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Arslan, U. T. (2005). *Bu Kabuslar Neden Cemil-Yeşilçam'da Erkeklik ve Mazlumluk*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Barthes, R. (1990). *Yazı ve Yorum* (çev. T. Yüceli). İstanbul: Metis Yayınları.
- Booth, C. W. (1979). *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*. Chicago and Londra: University of Chicago Press.
- Brunette, P. (1986). Toward a Deconstructive Theory of Film. *Studies in the Literacy Imagination*, 19(1), 55-71.
- Chambers, I. (2014). *Göç, Kimlik, Kültür* (2. Basım.) (çev. İ. Türkmen ve M. Beşikçi). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Deleuze, G. (1989). *Cinema 2: The Time-Image* (trans. by. H. Tomlinson & R. Galeta). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. (2014). *Sinema I/Hareket-İmge* (çev. S. Özdemir). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (1993). *Kapitalizm ve Şizofreni 2/ Kapma Aygıtı* (çev. A. Akay). Ankara: Bağlam Yayınları.
- Derrida, J. (1992). *Acts of Literature* (ed. D. Attridge). New York-London, Routledge.
- Derrida, J. (1998). Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler (çev. T. Birkan). *Yapıbozum ve Pragmatizm* (derl. E. Laclau, ss. 125-142). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Derrida, J. (2006). *Gün Doğmadan-Elisabeth Roudinesco ile Konuşma* (çev. K. Sarıalioğlu). İstanbul: Dharma Yayınları.
- Derrida, J. (2008a). Différance (2. Basım) (çev. Ö. Sözer). *Toplumbilim-Jacques Derrida Özel Sayısı* (ss. 51-64). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Derrida, J. (2008b). Japon Bir Dosta Mektup (2. Baskı) (çev. M. Atıcı ve M. Omay). *Toplumbilim-Jacques Derrida Özel Sayısı* (ss. 187-190). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Derrida, J. (2010). Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli (çev. Z. Direk). *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (derl. A. Çelebi, ss. 43-133). İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (2014). *Gramatoloji* (2. Basım.) (çev. İ. Birkan). Ankara: BilgeSu Yayınları.

Dilthey, W. (1979). *Selected Writings* (ed. H. P. Rickman). Cambridge University Press.

Eagleton, T. (2011). *Şiir Nasıl Okunur* (çev. K. Genç). İstanbul: Agora Yayınları.

Eagleton, T. (2014). *Edebiyat Kuramı* (4. Basım) (çev. T. Birkan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eco, U. (1991). *Alımlama Göstergibilimi* (çev. S. Rifat). İstanbul: Düzlem Yayıncılık.

Eco, U. (1996). *Yorum ve Aşırı Yorum* (çev. K. Atakay). İstanbul: Can Yayınları.

Gadamer, H. G. (2008). *Philosophical Hermeneutics*. (trns. By. D. E. Ling). California: University of California Press.

Habermas, J. (1998). *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine* (çev. M. Tüzel.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Hall, S. (1999). İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü. *Medya, İktidar, İdeoloji* (derl. M. Küçük ss. 77-126). Ankara: Bilim ve Sanat.

Heidegger, M. (2004). *Varlık ve Zaman* (çev. A. Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınevi.

Heirsch, E. D. (1972). Three Dimensions of Hermeneutics. *New Literary History*, 3(2), 245-261.

Howells, C. (2017). Jacques Derrida (çev. B. Özkul). *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler* (derl. B. S. Turner ve A. Elliott, ss.221-236)). İstanbul: İletişim Yayınları.

Hoy, D. (2013). Jacques Derrida (çev. A. Demirhan). *Çağdaş Temel Kuramlar* (derl. Q. Skinner, ss.67-88). İstanbul: İletişim Yayınları.

Husserl, E. (2001). *The Shorter Logical Investigations* (trans. by. J. N. Findlay). London: Routledge.

Johnson, B. (1981). Translator's Introduction. *Dissemination*. London: The Athlone Press.

Küçükalkan, G. (2017). Anlamın Yapısökümü: Haberi Derrida'dan Okumak. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.



Laclau, E. (1998). Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya (çev. T. Birkan). *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde (derl. C. Mouffess, ss. 81-111). İstanbul: Sarmal Yayınları.

May, T. (2000). *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi* (çev. R. G. Öğdül). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Rajyavardhan, K. & Sharma, S. (2021). Deconstruction as a Method of Film Criticism, *The Researcher: International Journal Of Management, Humanities and Social Sciences*, 2(2), 20-26.

Ryan, M. ve Kellner, D. (1997). *Politik Kamera-Çağdaş Hollywood Sinemasının İdeolojisi ve Politikası* (6. Basım) (çev. E. Özsayar). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sarup, M. (2004). *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm* (2. Basım) (çev. A. Güçlü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*. (trans. by. A. Bowie). Cambridge: Cambridge University Press.

Sim, S. (2000). *Derrida ve Tarihin Sonu* (çev. K. H. Ökten). İstanbul: Everest Yayınları.

Stam, R. (2014). *Sinema Teorisine Giriş* (çev. S. Salman ve Ç. Asatekin). İstanbul: Ayrıntı.

Ülger, B. (2012). Reklamda Postmodern Kültürel Analiz: Yeni Modernlik Tecrübesinde Ürünün Estetikleştirilmesine Dair Bir İnceleme. *Görsel Metin Çözümleme* (derl. Ö. Güllüoğlu, ss. 42-63) İstanbul: Ütopya Yayınevi.

Walker, C. (1999). Derrida & Deconstruction. *Journal of Religion & Psychological Research*, 22(1), 22-25.



Makale Geliş | Received: 04.03.2022  
Makale Kabul | Accepted: 10.03.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1082691

## E. Funda NESLİOĞLU SERİN

Doç.Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Samsun, TR  
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Samsun, TR  
ORCID: 0000-0001-9751-8946  
neslioglu@yahoo.com

## Kurgu veya Olgu Oluş Bağlamında Benlik Sorunu

**Öz:** Felsefenin benlik konusundaki geleneksel tutumu töz dualizmine başvurarak açıklanabilir. Çağdaş zihin araştırmalarında benlik ise, daha çok fizik dünyanın gerçekliği dolayısıyla ve genellikle bilinçli zihin durumu olarak olgusal temelde araştırılmaktadır. Bu çalışmada ise benliğin olgusalı, olgu ve kurgu kategorilerinin bilgikuramsal bir çözümlemesi aracılığıyla ve mantığa uyarlık açısından ele incelenecektir. Bu bağlamda "olgu" ve "kurgu"yu bir tür karşıtlık ya da derin farklılıklar içeren iki kavram olarak açıklamanın haklı gerekçelere dayanmadığı öne sürülmektedir. Buna bağlı olarak da herhangi bir zihin araştırmasının benliği olgu saymadan yapılamayacağı savunulmaktadır. Bu çalışmada özellikle deneyime ilişkin yeni bir kavrayışın gerekli olmasının sonucunda benlik tartışmalarının -belli türden bir araştırma programı izlendiğinde- gündemimize taşıyabileceği olanaklar soruşturulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Deneyim, Fizikalizm, Dualizm, Kişi-özdeşliği, Dennett, Metzinger

## The Problem of Self in the Context of Being Fiction or Phenomenon

**Abstract:** The traditional attitude of philosophy towards self can be explained by invoking the dualism of substance. In contemporary research of mind, self is mostly investigated through the reality of the physical world and generally on the basis of reality as a conscious state of mind. In this paper, the phenomenality of self will be examined in terms of logic and through an epistemological analysis of the categories of phenomena and fiction. In this context, it is argued that it is not justified to describe "phenomenon" and "fiction" as two concepts that contain a kind of opposition or deep differences. Accordingly, it is argued that any research of mind cannot be done without considering self as a phenomenon. In this study, especially as a result of the necessity of a new understanding of experience, the possibilities that debates on self can bring to our agenda, when a certain type of research program is followed, will be investigated.

**Keywords:** Experience, Physicalism, Dualism, Personal Identity, Dennett, Metzinger

## GİRİŞ

İnsanı anlamının belki de en kolay yolu, onu eylemleri üzerinden değerlendirmektir. Yapıp ettiklerimiz, kim olduğumuzu söylemenin iyi bir ölçütü gibi görünüyor. Ancak John Locke'un, doğarken *tabula rasa* saydığı böylesi bir insanda –zamanla her şeyin değişmesi nedeniyle– aynı kalan bir şeyler bulmak güçtür. Bir yandan da hangi deneyimlerin sonucunda benliğin ortaya çıktığı çetrefilli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu noktada anımsamayı bir ölçüt kabul etsek bile sorunun üstesinden gelmek pek olanaklı görünmemektedir. Çünkü hem beden hem de bellek değişmeden kalmaz ve bu nedenle anımsama kesintiye uğrayabilir. Daha Locke'un zamanında bile -öyleyse- benliğin varlığını deneyimlere bağlamanın doğurduğu güçlükler iyi bilinmekteydi. Benlik için değişmeyen bir ilke bulmak arzusu onun kurgulanabileceğini de düşündürmektedir. Elbette bu kurgunun büsbütün olgulardan kopuk olmaması gerekir. Deneyimlerimizle dolu bir belleğin bir bilinç doğurmasını beklemek olağandır; bu bilincin içeriğine zihin durumu demek de aynı derecede olağandır.

Benlik sorununu genellikle kişi-özdeşliği dolayısıyla tartışan felsefe, güncel bilimsel verileri ışığında benliği çok-disiplinli bir araştırmanın konusu olarak ele alma gereğiyle yakın zamanda karşılaştı. Oysa benliğe ve özdeşliğe ilişkin felsefenin alışıldık yaklaşımı, ölümsüz bir ruh anlayışıyla birlikte sorunu ele almayı gerektiriyordu. Bu bir yandan da insana ilişkin diğer tüm konuların bu ölümsüz ruhun varlığına dayandırıldığı ve böyle bir benlik anlayışının ise, bir postulat işlevine sahip olduğu anlamına gelmektedir. Günümüz bilimsel verileri, felsefenin bu alışıldık uslamasını sürdürmeyi pek olanaklı kılmamaktadır. Bu durumda, benliğin ya da başka bir ifadeyle "ben" in varlığından nasıl söz edebiliyor olduğumuz sorusunun yeni baştan ele alınması gerekir. Böyle bir araştırmada izlenebilecek stratejinin ne olabileceği sorusu, bu yazının ele alacağı genel soruna işaret etmektedir. Ayrıca bu noktada belirtmek gerekir ki, hangi stratejinin izlenebileceği sorusuna verilebilecek olası bir cevap, temel kavramsal ve kategorik

ayrımrlarla ilgili sorunlardan bağımsız olarak ortaya konamaz. Dolayısıyla benlik düşüncesinin köklerinin zihin felsefesi bağlamında irdelenmesi, ister istemez onun olgu mu, yoksa kurgu mu olduğu sorusuna da bir cevap bulmayı hedeflemelidir. Şimdiye kadar gündeme gelen zihin kuramlarının, benliğin olgusallık ve kurgusallık ayrımı temelinde oluşturulduğunu görüyoruz. Benliğin bu iki “farklı” türdeki kavranışı ve bunların doğurduğu sorunlar, ilgili kategorik ve kavramsal ayrımlarımızın öncelikle felsefi bir çözümlemesinin yapılmasını zorunlu kılıyor. Bu düşünceden hareketle, benliğe ilişkin saptamaları olanaklı hale getiren mantıksal bağları vurgulamak, bu çalışmanın bir diğer amacını oluşturmaktadır.

Bilinçli zihin durumu olarak tanımlayabileceğimiz benlik konusunda öne sürülen görüşler benliği olgusalılığı ya da olgusal olmayışı/kurgusalılığı bağlamında tartışırken, “olgu” ve “kurgu”yu bir tür karşıtlık ya da derin farklılıklar içeren iki kavram olarak ele almaktadır. Bu karşıtlığı haklı gösteren en önemli belirti, zihnin içeriği olan bilincin içkinliğine başvurarak ortaya konmaya çalışılmasıdır. Yani bilincin kendisi deneyimlenemediği için onu herhangi bir olgu saymıyoruz. Oysa onun “içinde” deneyimlerimizden başka bir şey yoktur. Bu yazıda ise, olgu ile kurgunun bütünüyle karşıt kavramlar olarak ele alınmanın yanlış olduğu savunulmaktadır. Çünkü her şeyden önce kurgunun olgusal içerikten yoksun bırakılması olanaksızdır. Ve dolayısıyla olgu ve kurgunun karşıtlık içeren iki kavram olmadığını ileri sürüyorum. Bu görüşümü öncelikle, kurgunun doğasına ilişkin bir özelliğe dayandırıyorum. Bu özellik, kurgunun içinde öyle ya da böyle az ya da çok olgunun bulunması gereğiyle ilgilidir. Yani olgusuz bir kurgu anlamsızdır. Dolayısıyla olgu ile kurgu arasındaki ayrım da bu bağlamda temelsizdir. Bu temelsizlik, bu ikilinin büsbütün birbirinden farklı olamayacağını gösterir, ancak bir yandan da aynı olduklarını öne sürmek için bu durum bir gerekçe oluşturmaz. Çünkü her şeyden önce olgu ile kurgunun aynı şeyler olduğunu söylemek için henüz doyurucu kanıtımız bulunmamaktadır.

Benliğin olgusallığı ve kurgusallığı üzerinden yapılan ayırımın temelsizliğine ilişkin sözkonusu saptama, bir yandan da zihinsel gerçeklik ile fiziksel gerçekliğin yer aldığı iki farklı dünyanın olduğu düşüncesinin yadsınması anlamına da gelmektedir. Aynı zamanda zihin araştırmaları için genel bir çerçeveyi oluşturan bu tutum, felsefi bir çözümlemenin gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Öncelikle vurgulamak gerekir ki, zihin felsefesi sorunları, doğa bilimlerinin kuramsal ve deneysel sonuçlarından bağımsız olmadığı gibi, felsefenin kendine özgü sorunlarından ve bunların çözümlerinden de ayrı tutulamazlar. Dolayısıyla benliğin köklerinin sorgulanması, doğa bilimlerinin sunduğu verilerin yanı sıra felsefenin özellikle bilgikuramsal ve/veya varlıkbilimsel çözümlerinin de dikkate alınmasını gerektirmektedir. Tüm bu noktaları gözeterek benliğe ilişkin temel yaklaşımları benliğin olgusallığı ve kurgusallığı bağlamında inceleyecek, ardında da bu ayrıma ilişkin farklı bir yorum geliştirilmeye ve böylelikle benlik araştırmalarında çok-disiplinli yeni bir stratejinin olanaklarını soruşturmaya çalışacağım.

### **Deneyim Dünyası ve Benlik**

Benliğe ilişkin tartışmaları tarihsel olarak biçimlendiren iki temel yaklaşım türü olmuştur; bunlardan ilkinin geleneksel Kartezyen model temsil eder; diğeri ise modern bilimi de biçimlendiren Hume'un görgül felsefesi ve buna dayalı olarak benliği ele aldığı algılar-demeti kuramı ile Locke'un zihinsel süreçlere ilişkin saptamalarıdır. Çağdaş bilimsel gelişmeler dikkate alındığında, benliğe ilişkin sağduyuya dayalı uslamlamalar içeren Kartezyen bir modeli savunmak oldukça güçtür. Diğer yandan görgül felsefenin Hume ve Locke gibi düşünürlerinin öğretilerini temel aldığımızda, yani benliği tümüyle algılara dayalı kavramaya çalıştığımızda, en azından Hume'un kendisinin de vurguladığı sorunlarla karşılaşırız. Her ne kadar katı ve tutarlı bir görgül felsefeyi devam ettirme kararlılığıyla hareket eden Hume ortaya koyduğu bu sorunlarla ilgili haklı olsa da,

benliğe ilişkin tartışmaların yeni baştan ele alınmasında izlenecek yol, benliğin olgusallığından vazgeçmeyi değil, görgül felsefenin temel uslamalarının en azından benlik bakımından yeniden ele alınmasını gerektirir. Başka bir deyişle, benliği sadece bilincin eşlik ettiği bir şey olarak değil de, farklı katmanlara sahip ve hatta bunlardan bazılarının bilinç-dışı olduğunu varsayan bir model ile benlik araştırması yapıldığında, bu bir yandan da görgül felsefe için olanakların genişletilmesi anlamını taşıyacaktır.

Benliğin ele alınışında modern bilimin verilerine dayalı bir model ya da strateji geliştirme noktasında Daniel R. Dennett'in saptamaları, başlangıç için aydınlatıcı bir izlek sunmaktadır. Dennett, *Consciousness Explained* başlıklı kitabının benliğin gerçekliğini tartıştığı kısmında, son derece açık ve net bir tutumu benimsediğini bildirir. Bir yanda Kartezyen benlik tasarımı ve türevi benlik anlayışları, diğer yanda ise Hume'un benlik anlayışı Dennett'a göre benliğe ilişkin geleneksel soruların neliğini belirlemiştir. İlkinin metafizik palavralar olarak nitelerken, ikincisini ise bu benlik soruşturmasını yapan "Ben nerede?" sorusuyla birlikte dönüştürmeye ve günümüz bilimsel verileri ışığında yeniden yapılandırmaya çalışmıştır. (Dennett 1981: 310-323) Çünkü sözü edilen iki geleneksel anlayışın benlik sorgusu ve bu sırada verilen kesinlikli yanıtların doğurduğu kutuplaştırıcı etki nerdeyse herkesin uzlaştığı konulardır, ancak açıktır ki bu etkinin bertaraf edilmesi ve benliğin başka bir şekilde ele alınması gerekmektedir. (Dennett 1991: 413-414) Bu ele alış, her şeyden önce benliklerin varlığını kesinkes kabulünü esas alır ve ardından da benlik sahibi varlıkların doğru bir anlatısını ortaya koyma ihtiyacına işaret eder:

Bu hikaye, henüz benliği olmayan -ya da henüz benlik olmamış- ama sonunda yeni bir ürün olarak benlikleri olan ya da benlik olmuş varlıkları doğuracak şeylerin etkinliklerini ya da davranışlarını içeren bir süreçten -bir mantık meselesi olarak- söz etmek zorunda olacaktır. (Dennett 1991: 413-414)

Dennett'in soyut bir tasarım olarak ortaya koyduğu anlatsal benlik görüşü, benliğin varlığını kabul eden, ancak ona fiziksel bir varoluş atfetmeyen bir anlayışa

dayanmaktadır. Dennett'a göre benlik, kendimiz hakkındaki anlatılarımızdan soyutlayarak oluşturduğumuz bir kurgudan ibarettir, yani fiziksel bir gerçekliği yoktur. Kurgusal bir soyutlama olarak benlik, tam da sözkonusu bu işlevsel rolü nedeniyle anlatının bir tür ağırlık merkezi gibidir.

Aklımda olan şey, bir cismin ağırlık merkezidir. Bu Newton fiziğinde edepi bir kavramdır. Ancak ağırlık merkezi, bir atom veya atom altı parçacık veya dünyadaki başka herhangi bir fiziksel öge değildir. Kütlesi yoktur; hiç rengi yoktur; uzay-zamansal konum dışında hiçbir fiziksel özelliği yoktur. Hans Reichenbach'ın soyut olarak adlandırdığı şeye güzel bir örnek. Bu tamamen soyut bir nesnedir, bir kuramcının kurgusu olduğu söylenebilir. Atomların yanı sıra evrendeki gerçek şeylerden biri değildir. Ama fizikte güzel tanımlanmış, iyi ve edepi bir rolü olan bir kurgu. (Dennett 2014: 103)

"The Self as a Center of Narrative Gravity" başlıklı yazısında ele aldığı bu benlik görüşüne dayalı olarak Dennett, asıl meselenin anlatan değil, anlatılan olduğunun altını böylelikle bir kez daha çizmiş olur. Ve bu anlatının girişinde de bir benliği diğerinden ayırt etmeyi olanaklı kılan ve daha çok soyutlama ve bir organizasyon ilkesi olarak işleyen "biyolojik benlik" vardır. (Dennett 1991: 414) Biyolojik benliğin bu türden bir betimi, her ne kadar mantıksal bağlantılara temelde gönderme yapsa da, (benliğe ilişkin bir anlatının olanaklarının araştırıldığı düşünüldüğünde) fizik dünyanın gerçekliğinden uzaklaşıldığı anlamını taşımadığı görülmektedir. Çünkü biyolojik dünyanın temel bir ilkesi olarak tüm düzeylerdeki canlılar eyleyciliklerini gerçekleştirirken, kendi varlıkları ile diğerlerinki arasında bir sınırın ayırdına vararak davranırlar. Dennett'ın söylediği ise biyolojik benliğin bu noktada bir düzenleyici ilke işlevi gördüğüdür. Ancak sorun şudur ki, Dennett bu durumdan yola çıkarak biyolojik benliğin de somut bir şey olmadığını öne sürer:

Benliği, kendini korumak üzere ötekenden ayıran bu asgari yatkınlık biyolojik benliktir ve böylesi basit bir benlik bile somut bir şey olmayıp bir soyutlama, bir organizasyon ilkesidir. (Dennett 1991: 414)

Oysa biyolojik benliğin sözkonusu işlevsel niteliği, onun somut bir şey olmadığı sonucunu zorunlu olarak getirmez. Bu durum, sadece ve belki de bir benliğe sahip olmanın doğru bir anlatısını verme uğraşında, canlıların başka

canlılar ile arasında sınırın ayırdına varmalarının üçüncü şahıs bakışıyla bilgi konusu yapılamayacağı anlamına gelir. Başka bir deyişle, benlik soruşturmasını yapan ben'in kim olduğu sorusunun yanıtının, hâlâ biyolojik gerçekliğe bağlı kalarak verilmesi mümkündür. Böyle düşünmemizdeki temel gerekçe, aksini düşünmemiz için elimizde henüz yeterli kanıtımızın olmayışdır.

Benliklerimizin gerçek birer varoluşa sahip olmadığını öne süren görüşleri gerçekçilik karşıtı uslamlamalar olarak niteleyen Thomas Metzinger, bu tür uslamlamaların her şeyden önce mantık dışı olduğunu savunur. Bu saptamasının temel nedeni olarak ise, her birimizin benliklerimizin varlığını inkâr etmeyi zorlaştıran birinci şahıs bakış açısına sahip oluşumuzu gösterir. Bu bakış açısını vareden koşullar beyindeki nedensel süreçlerden ayrı tutularak araştırılamayacağına göre, bu durum, benliğe ilişkin sezgilerimizde yanıldığımızı değil, benliği daha anlaşılır kılmak için başkaca bir modelin geliştirilmesine ve bunun için de bir araştırma programına ihtiyaç duyulduğunu gösterir. (Metzinger 2011: 279-96; Metzinger 2007) Dolayısıyla Dennett'in benliğin kurgusallığı ve canlıların yaşam alanlarının iç içe geçmişliği nedeniyle biyolojik benliğin sınırlarının da belirsiz olduğuna yönelik saptaması, biyolojik benliğin somut bir varlık olamayacağını göstergesi saymak oldukça güçtür. Bu bir bakıma canlılar dünyasında pek çok türün yaşam alanlarının ortak olabilmesinin, onların yönelimselliğinin de ayırt edilemez olduğu anlamına gelmeyeceğinden dolayıdır. Hatta insan bedeninde bulunan kimi bakteri ve/veya parazitlerin "takım arkadaşlığı" sözkonusuyken, onların dost mu, yoksa düşman mı oldukları sorusuna ancak ve ancak onların somutluğu ve olgusallığı temelinde cevap verilebilir, bilimsel ölçütler gözönüne alındığında başkaca bir yol pek de olanaklı görünmemektedir. Bu durum biyolojik benliğin beyinde bulunan bir şey olduğunu elbette kanıtlamaz, ancak onun soyut olduğu sonucunu da beraberinde getirmeyecektir. Dolayısıyla, deneyim dünyasını ve insan (ya da genel olarak canlıların) yaşantısını gözardı ederek yapılan bir benlik soruşturmasını temel almak yerine, benliğin deneyimsel yanının doğru ya da doğruya en yakın bir



açıklamasını vererek başlamak, en azından şimdilik çok daha uygun bir yol olarak görünmektedir.

### **Benlik Düşüncesine Doğru**

Benliği tüm ahlaki kategorilerin temel dayanağı saymış ve az ya da çok Kartezyen benlik anlayışıyla biçimlenmiş yaygın görüş, felsefede hayli uzun sürmüş bir geleneğe sahiptir. Benliğin toplumsal olarak yapılandırıldığı fikrinin hâkim olduğu bu geleneğe göre “benlik” bilimin değil, daha çok politikanın ve kültürün sorunudur. Elbette bu yazıda benliğin toplumsal unsurlardan yalıtık bir şey olduğu savunulmamaktadır, ancak gösterilmeye çalışılan şey, benliğin sadece toplumsal unsurlardan ibaret olmadığıdır. Bu yüzden de Dennett’in, benliği beynin bir kurgusu ve özellikle biyolojik benliği soyut bir şey olarak ele alınmasının az ya da çok (her ne kadar kendisi inkâr ediyor olsa da) felsefenin geleneksel benlik kavrayışıyla benzerlik taşıdığı bu noktada öne sürülmektedir.

Benliğin olgusallığına ilişkin bir soruşturmanın görgül bir felsefenin olanakları içerisinde yapılmasının gerekliliği, benlik konusundaki yargılarımızı temellendirirken benliği hangi zihin durumlarıyla ilişkilendirdiğimiz ve bu zihin durumlarının “nerede” bulunduğu sorularından da kaynaklanmaktadır. Dennett’in “Ben kimdir?” sorusu ve biyolojik benlik tartışması, bunun bir örneği niteliğindedir. Bu noktada bir başka yaklaşım ise, zihin-beden özdeşliği kuramını geliştirenlerden biri ve bir fizikalist olarak J.J.C. Smart tarafından temsil edilendir. Smart, belli bazı zihin durumlarının beynin belirli durumlarıyla “ilişkisi”nde önemli bir noktaya dikkat çeker. Bu da daha çok onun “A, A’dır.” biçiminde dile getirilen özdeşliğin geleneksel kavranışına getirdiği itirazla biçimlenir. (Smart 1959: 145)

Smart, “Acı içindeyim.” demenin indirgenemez biçimde zihinsel bir durumu bildirdiği savından özellikle kaçınmak ister. Smart’ın itirazı, kendisinin de belirttiği gibi, büyük ölçüde “Okham’ın usturası” ilkesinden beslenmektedir. Ona göre modern bilim, bizlere her geçen gün daha sıklıkla canlı organizmaların fiziko-

kimyasal mekanizmalar olarak görülmesini olanaklı kılan bir bakış açısı sunmaktadır ve bu bakış açısına göre dünyada fiziksel bileşenlerin karmaşık düzenlemelerinden başka hiçbir şey yoktur. Ancak Smart bu saptamasında tek bir istisnanın sözkonusu olduğunu belirtir. Ona göre, fiziksel bileşenlerin karmaşık düzenlemelerinden başka şeylerin bulunduğu tek yer, bilinçtir. Başka bir deyişle, Smart'a göre, bir insanda neler olup bittiğinin eksiksiz bir betimlemesini yalnızca dokularında, salgı bezlerinde ve sinir sistemindeki fiziksel süreçlerde aramaya çalışmak yetmez, yanı sıra zihin durumları olarak bilinç durumlarını (görsel, işitsel dokunsal duyumlar, acıları ve ağrıları) da ele almamız gerekmektedir. Smart, bunların beyin süreçleri ile bağlantılı olması gerektiği yönündeki görüşü yararsız bulur; çünkü "bağlantılı olmak" demek bunların "ötede ve yukarıda" başka bir şey olduğunu söylemek demektir. (Smart 1959: 142-43) Ancak Smart'ın da vurguladığı gibi, bir şeyi kendi kendisiyle bağlantı içine sokamayız:

Ayak izleri ile hırsız arasında bağlantı görülebilir; ama hırsız Bill Sikes ile hırsız Bill Sikes arasında böyle bir bağlantı kurulmaz. Böylece duyumlar, bilinç durumları fizikalist resmin dışında kalan bir şeymiş gibi görünmektedirler ki, ben çeşitli nedenlerle böyle olabileceğine inanmıyorum. (Smart 1959: 142)

Başka bir deyişle, her şeyin fizik yoluyla açıklanabildiğini kabul edip de, duyumların oluşumunun bundan hariç tutulması Smart'a inanılmaz gelmektedir. Dolayısıyla bu duruma, "Bizleri dualist olmaya mecbur eden tek bir felsefeye uslamlama yoktur." diyerek itiraz eder. (Smart 1959: 143)

Smart'ın eleştirilerine konu olan türdeki özdeşliğin yol açtığı sorunlara Paul M. Churchland de dikkat çeker ve tüm zihinsel olguların sinirsel bağımlılığını esas alan özdeşlik uslamlaması için "Açıklama yükümlülüğü tek bir nitelik sınıfıyla yerine getirilebiliyorsa, neden kökten farklı iki nitelik sınıfının varlığını kabul edelim?" diyerek eleştirisini ortaya koyar. (Churchland 2012: 44) Geleneksel özdeşlik ilkesiyle açıklamaya çalışıldığında ister istemez dualist bir çözümlemeyle karşı karşıya kalınmaktadır. Zihin durumlarıyla fizikalist düşünürlerin genel olarak kabul ettikleri, algıların, duyumların, düşüncelerin, hislerin ve bilinçli farkındalık

olarak verili tüm unsurların aslında beyin süreçleri veya durumları olduğu yönündedir. Bu verili olanları ve/veya zihin durumlarının beyindeki fiziksel süreçlere karşılık geldiğini kabul ettiğimizde ise, Thomas W. Smythe'in de belirttiği gibi, pekâlâ bunları deneyimleyen benliği de beyin ile özdeş saymak gibi bir olasılıkla karşılaşırız. (Smythe 2016: 2) Ancak açıktır ki, yine andığımız türde bir fizikalizmi savunanların da vurguladığı gibi, zihinsel durumlar fiziksel durumlar olsa da, aynı zamanda zihinsel durumlar olmayan fiziksel durumlar da vardır. Zihin durumları ve fizik durumlarını deneyimleyen benliklerden veya bu deneyimlerin öznelerinden söz ederken "zihin durumları" ve "fiziksel durumlar" terimlerinin eşanlamda kullanılmadığı açıktır, bunun nedenleri ise hâlâ tartışılan temel zihin felsefesi sorunlarıyla ilgilidir. Ancak Smart'ın da vurguladığı gibi, felsefenin halihazırda bizi dualist olmaya zorlayan bir uslamlaması yine de bulunmamaktadır ve buna ek olarak bilim de dualist olmamızı gerektirecek bir kanıt henüz bize sunmamıştır. Dolayısıyla Churchland'in sorusu geçerliliğini korumaktadır: Neden kökten farklı iki nitelik sınıfının varlığını kabul edelim?

Smart'ın materyalist tekçiliğine ek olarak, olgu ile kurgu arasında farklılık olmadığının açığa çıkması da bir tür tekçi tutuma yol açıyor görünmektedir, ne var ki hâlâ farklı olmadıkları halde aynı da olmayabilirler. Dolayısıyla olgu ya da kurgu gibi farklı deneyim yollarıyla ulaşılan benliğin bu yönüyle iki ayrı bilgi kümesi olarak kavranabileceği öne sürülebilir. Böyle bir durumda, yani olgu veya kurgu olarak kavrandığında sanki apayrı olgulardan/benliklerden bahsediyor gibiyizdir. Birer bilgi kümesi olarak olgusal benlik ile kurgusal benliği kabul ettiğimizde ise, aynı nesneye işaret etmesi olumsuzdur, zorunlu değildir. Tam da bu nedenden dolayı olgu ile kurgunun, yani olgusal ben ile kurgusal ben'in aynı olduğunu söyleyemiyoruz. Ne zamanki bu bilgi kümelerinin içerikleriyle çelişen fiziksel bir durumla karşılaşırız, işte o zaman bu yaklaşımımızın da yanlış olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla bu noktada olgu ile kurgunun, aynılığından daha çok aralarındaki farkın sandığımız gibi ya da türde olmadığı öne sürülebilir ve/veya Smart'ın savunduğu gibi bundan sonra farklı bir özdeşlik ilişkisi esas alarak ilerlenebilir.

### **Düşünen Ben'den Kurgusal Ben'e**

Zihin durumlarının ve zihinsel süreçlerin doğasının ne olduğu, bunların fizik dünyayla ilişkisinin nasıl gerçekleştiği, düşüncenin nasıl yaratıldığı gibi sorulara cevap bulmak, belli türden bir kuramsal çerçeveyi gerektirir. Bu tür sorulara cevap verebilecek zihin kuramının hangisi olduğu konusunda yoğun tartışmalar olsa da, en azından bazı temellerde uzlaşıldığını söyleyebiliriz; kanıtların olgulara dayanması gereği, kestirim bakımından güçlü olma, evrim kuramının sağladığı verilerle tutarlılık, ussallık ve basitlik, bunlardan bazılarıdır. Dolayısıyla zihinsel durumları, ussal yetenekleri, duyguları ve bilinci fizik dünyanın gerçekliği dışında açıklayan bir kuramın günümüz koşullarında başarılı olma olasılığı pek yoktur; benliğe ilişkin herhangi bir soruşturma da ancak bu koşullar altında yapılabilir. Modern bilimin sağladığı veriler ile Churchland'in de belirttiği gibi standart evrim öyküsü bize gösteriyor ki, insan türü ve ona ilişkin özellikler tamamen fiziksel bir süreçten çıkan fiziksel sonuçlardır; kabul etmek durumundayız ki, bizler maddeden oluşmuş canlılarız. (Churchland 2012: 349)

Bundan sadece birkaç yüz yıl önce Kant, "İçeriksiz düşünceler boş, ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördürler." derken, insan usunun doğasının bu yönüyle bireşimselliğine dikkat çekmişti. (Kant 1993: A51/B76) Düşüncelerimizi oluşturan kavramlar "benliğin" icadı olmaktan çok, görülerimizin yardımıyla oluşmaktadır. Kavram-görü birlikteliği, özerk bireylerin varlığını temellendiren bir etkiye sahiptir. Yaygın kabulün aksine insanın "benliği" ona en baştan verilmiş ya da emanet edilmiş bir "şey" değildir. O, yaşandıkça oluşur; oluştuğkça bir "şey" olur. Fizik dünyanın gerçekliğine bağlı mevcut kuramsal çerçeve içerisinde güncel zihin araştırmalarının eğilimi, bu ikinci yoldan ortaya çıkan "benliği" çözümlenmekle ilgilidir. Bu yazıdaki eğilimimiz de, her şeyden önce, benliğin hiç de arı olmayan doğasını onu ancak olgusallaştırarak çözümlenebileceğimiz yönündedir. Bu bağlamda benliğin en önemli işlevinin düşünme becerisi olacağını kestirmek zor olmayacaktır.

İnsanın düşünmesini olanaklı kılan zihin durumlarına ilişkin en bilindik kuram, Descartes'ın dualist töz açıklamasıyla birlikte ortaya konulandır. Bunlardan madde olan töz, uzamsal gerçekliğin ve mekaniğin temel yasalarıyla açıklanırken, madde olmayan ve dolayısıyla uzamda yer kaplamayan diğer töz ise, daha çok temel niteliği olan “düşünme” etkinliği aracılığıyla bilinebilirdi. Madde-olmayan bu töz (ruh), insan bedeniyle etkileşim halindeydi. Bu da, bilinç sahibi insanın zihin durumlarının madde-olmayan töz aracılığıyla belirlendiği ve bu gerçekliğin de tamamen içgözlem ile kavranabileceğini içerir. İnsanın düşünen töz olduğunu varsayan Descartes, insana ilişkin tüm ussal yetenekleri, zihinsel etkinlikleri bu maddi-olmayan töze atfetti. Descartes, tamamen fiziksel bir varlığın anlamlı bir şekilde dili kullanabileceğini ve/veya matematiksel uslamlamalar yapabileceğini hayal bile etmemiştii. (Churchland 2012: 13) Her ne kadar günümüzde bunlar hayalin ötesine geçmiş, gerçekleşmiş olaylar ise de, içgözlem ile ilgili tutumdan tamamen vazgeçildiğini söylemek pek mümkün görünmüyor. Oysa içgözlemin normal gözlemin olanaklarından daha fazla ne sağladığı sanıldığı kadar açık değildir. İçgözlem aracılığıyla bildiğimizi varsaydıklarımızın, başkaca hiçbir yolla bilinemeyeceğini, dolayısıyla bilimin konusu olamayacağını düşünmüyoruz. Oysa Churchland'in değindiği gibi, bizler zihinsel betimler yaparak kavramayı ve düşünmeyi öğreniyorsak, o halde pekâlâ daha kapsamlı nörofizyolojik betimlemelerle kavramayı ve düşünmeyi de öğrenebiliriz. (Churchland 2012: 52-3)

Kavramanın nasıl gerçekleştiği ve düşünmeyi nelerin olanaklı kıldığı sorularına bir cevap bulmaya çalıştığımızda, başlangıç noktası olarak artık Descartes gibi doğuştan tüm insanlara eşit bir şekilde dağıtılmış bir sağduyuyu ve benliği alamayacağımız açıktır. Burada sözkonusu olan türdeki araştırmaların, öncelikle bilinçli gerçekleştirilen deneyimlerin nasıl kavranabileceğiyle ve deneysel sorunlarla ilgili olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Bu durum ise, zihne ve/veya benliğe ilişkin tartışmaların kavramsal çerçevesini oluşturmada bir başlangıç sayılabilir. Böyle bir başlangıç uyarınca düşünöldüğünde, benliğin varlığına ve

benliğin yokluğuna yönelik uslamlamaların dayandıkları temel unsurların ve bunların doğalarının ne olduğunun açığa çıkarılması gerekir. Metzinger, benliğin varolduğuna yönelik uslamlamaların en basit ifadeyle ve yadsınamaz biçimde olgusal sezgimize dayandığını söyler; benliğin yokluğu seçeneğinin dayanaklarının ise, bir dizi varlıkbilimsel, bilgikuramsal, yöntembilimsel ve semantik uslamlamayla desteklenen, farklı tür ve güçten bir karışımından beslendiğini öne sürer. (Metzinger 2011: 293) Metzinger'e göre benlik-yokluğu seçeneği, bilinçli deneyimlerin nasıl olanaklı olduğu ve/veya bunların nasıl kavranabildiği gibi sorulara tutarlı bir cevap üretmez.

Benlik, bilinç ve öznelliğe ilişkin pek çok uslamlamamız; bir yandan toplumsal yaşam biçimlerinin doğurduğu düşünme alışkanlıklarının, yani bir halk psikolojisinin, bir yandan da Smart'ın da dikkat çektiği modern bilimin veri güdümlü işleyişinin etkisiyle bize son derece olağanmış gibi gelebilir. Ama Metzinger'e göre buradaki asıl sorun, benliğe ilişkin kabullerin ya da yadsımların çoğu zaman olgusal sezgilere (*phenomenological intuition*) aykırı doğalarının olmasıdır. (Metzinger 2011: 293) Benliğin varlığına yönelik uslamlamaların zayıf kanıtlara dayanıyor oluşu çoğu kez bizleri benliğin yokluğu fikrini benimsemeye yöneltse de, Metzinger benliğin varolduğu sezgisinin sonuçta baskın geleceğini düşünür. Bu savını temellendirmek için de, benliğin olmadığını savunan dört uslamlama türünü (varlıkbilimsel gerçeklik-karşıtlığı, bilgikuramsal gerçeklik-karşıtlığı, yöntembilimsel gerçeklik-karşıtlığı, semantik gerçeklik-karşıtlığı) irdeler (Metzinger 2011: 280-86). Sonuçta Metzinger bizlerin benliğin varolduğu ya da varolması gerektiğine yönelik bir sezgiye sahip olduğumuzu ve bunun dayandığı bazı temel etkenlerden sözeder. İlkinde, zihinsel yapımızın işlevsel bir özelliği gereği önünde sonunda benliğin ortaya çıktığını belirtir; çünkü benliğin yokluğu varsayımının doğru sayıldığı herhangi bir dünya simülasyonundan, sonunda bir benliğin doğmasına yolaçan zihinsel fail fenomenolojisi ve bilişsel denetim ortaya çıkar. Metzinger'e göre, benliksiz bir bilinçli dünya deneyiminin, mantıklı bir biçimde kavranmasının olanağı yoktur. İkincisine göre, kesintili olaylar zinciri

içinde benliği bir belirti olmaktan çıkararak bir “şeye”, yani bir tasarımcıya dönüştürdüğümüz olgusal benliği kabul ederiz; bunun nedeni, zihinsel fail fenomenolojisini betimlerken başvurduğumuz eylemde bulunma yetkinliğimizdir. Üçüncü olarak, evrim beyinlerimizi özel bir tarzda biçimlendirmiştir. İnsanın bilişsel doğasını da biçimlendiren bu süreç içerisinde bilme, anlama ve dile getirme ile ilgili birtakım özellikler ortaya çıkmıştır. Ve bunlardan biri de olgusal zorunluluğu, metafizik zorunluluk kılan güçlü bir içsel eğilimimizdir. (Metzinger 2011: 293-94)

Metzinger, bir benliğin gerçekte varolduğuna ilişkin deneyimden gelen hiçbir kanıtın ve kavramsal usamlamanın bulunmadığını belirterek başladığı yazısını, konuyla ilgili tartışmaları bekleyen iki büyük tehlikeyi anarak sonlandırır. Bunlar, benliğin yokluğu hipotezini saf ideolojik gerekçelerle onaylamak ve yine benzer şekilde ideolojik gerekçelerle benliğin yokluğu hipotezini yadsımaktır. İlk gruptakilerin, günümüz dünyasında genellikle doğuda ya da doğu kaynaklı geleneklerde rastlanan örgütlü dinsel topluluklar olduğunu gözlemliyoruz. Diğer gruptakiler ise, bir ruh metafiziği görüşüne sahip batı kaynaklı dinler ve bu tür dinsel örgütler ile benzeri oluşumlardır. Bu her iki grubun da benlik konusundaki tartışmaları yozlaştırdığını söyleyen Metzinger, öncelikle yapılması gerekenin, benlik tartışmalarını bu yozlaştırmacı etkilerden kurtarmak olduğunu vurgular. Bu amaçla benlik araştırmalarında bir program izlenmesi gereğine dikkat çeker. Çünkü tüm yönleriyle bir benlik bilincine dair bilgikuramsal bir ilerlemeye cidden bir ilgi besliyorsak ilk yapılacak iş, çok daha keskin felsefe tartışmaları ve bilimsel araştırma programlarını, anılan türdeki ve benzeri yozlaştırmacı etkilerden korumak olmalıdır. (Metzinger 2011: 294)

## **Sonuç**

Benliğin olgu ya da kurgu olduğuna yönelik ele aldığımız yaklaşımlar ve bunların temel savları irdelendiğinde, benliği saf kurgu saymanın her şeyden önce

mantık açısından çok da olanaklı olmadığı anlaşılıyor. Ancak geleneksel görgül felsefenin de benliği bir olgu olarak bilebilmemiz noktasında yetersiz kaldığı görülüyor. Bu bilgiler ışığında yine de benliği yok saymak ya da beynin aldatıcı ürünleri olarak görmek yerine, başkaca bir strateji izlemek ve belki de benlik için bilimsel bir araştırma programı geliştirmek, benliklerimizin varoluşuyla ilgili kuşkuları gidermede daha kabul edilebilir seçenekler sunabilecektir.

Benliğe ilişkin deneyime dayalı bir soruşturma, düşünmenin nasıl gerçekleştiği sorusuyla yakından ilintili oluşu bilindik bir gerçektir. İnsanın düşünmesi dil aracılığıyla gerçekleşse de dilin varlığı ancak öteki insanlarla ortaklığımızın varlığına işaret edecektir. Benliği, yönelmiş bir sistem olarak insanın anlatılarının bir “ağırlık merkezi” olduğunu kabul etsek bile, bu durum benliği kurgu saymamız için yeterli değildir. Benzer biçimde benliği olgu saymak da, onun sadece beyinde aranması gereken bir Şey olduğu varđısını zorunlu olarak getirmeyecektir. Tekil insanın benliğini bu alanda keşfetmesinin pratik yararları olabilir, fakat bunun felsefece değeri pek düşük olacaktır. Dolayısıyla ancak tekil insanın benliğinin keşfinden yarar sağlayabilecek içgözlem ve buna dayalı tüm öğretiler, olgusallık açısından bakıldığında yetersiz kalacaklardır. Descartes’ın gerçekler ile düşler ayırımının üstesinden ancak, deneyimi temele alan bu “bilimsel duruş”, Metzinger’in önerdiği ilerlemeci bilimsel araştırma programı ve benzeri stratejilerle gelinebilir; aksi halde kendimizi, yani benliklerimizi bu ayırımın hangi tarafına yerleştireceğiz sorusuyla baş başa kalırız. (Dennett 2014: 338)



## The Problem of Self in the Context of Being Fiction or Phenomenon

### *Summary*

**E. Funda NESLİOĞLU SERİN**

Assoc. Prof. Dr.  
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Samsun, TR  
ORCID: 0000-0001-9751-8946  
neslioglu@yahoo.com

### **Introduction**

Perhaps the easiest way to understand a person is to evaluate him through his actions. What we do seems like a good measure of saying who we are. However, in such a person, whom John Locke considered *tabula rasa* when we were born, it is difficult to find anything that remains the same, because everything changes over time. On the other hand, as a result of which experiences the self emerges as a complicated problem. At this point, even if we accept recollection as a criterion, it does not seem possible to overcome the problem. Because both body and memory do not remain unchanged, recollection may be interrupted. Even in Locke's time – then – the difficulties of linking the existence of the self to experience were well known. The desire to find an unchanging principle for the self also suggests that it can be constructed. Of course, this fiction should not be completely detached from the facts. It is natural to expect a memory full of our experiences to give birth to consciousness, the content of which I will call a state of mind.

Philosophy, which generally discusses the problem of self through personal identity, has recently been obliged to consider the self as the subject of multi-disciplinary research in the light of current scientific data. However, the common philosophical approach regarding the self and identity required addressing the problem with an immortal soul conception. In the meantime, this means that all other human issues are based on the existence of this immortal soul, and such an understanding of self has a postulate function. Current scientific data do not allow easily to continue this common philosophical reasoning. In this case, the question of how we can speak of the existence of the self, or in other words, of the "I", needs to be reconsidered. The question of what might be the strategy to follow in such a research points to the general problem that this paper will address. It should also be noted at this point that a possible answer to the question of which strategy to follow cannot be put forward independently of the problems of basic conceptual and categorical distinctions. Therefore, examining the roots of the idea of self in the context of

philosophy of mind should necessarily aim to answer whether it is a phenomenon or a fiction. It is observed that the theories of mind that have come to the fore so far are formed on the basis of the distinction between phenomenality and fictionality of the self. These two different kinds of understanding of the self and the problems it raises require a philosophical analysis of our respective categorical and conceptual distinctions. Based on this idea, another aim of this study is to reveal the logical ties that make it possible to determine the self.

### **The Realm of Experience and the Self**

There have been two main types of approaches that have historically shaped debates about the self; the traditional Cartesian model represents the first of these; the other one is Hume's empirical philosophy, which also shaped modern science and his perception-bundle theory on which he based his ideas about the self and Locke's appraisals about mental processes. It is challenging to defend a Cartesian model that includes common-sense reasonings about the self considering contemporary scientific developments. On the other hand, when we take the teachings of empiricist philosophers such as Hume and Locke as a basis, that is, when we try to comprehend the self entirely based on perceptions, we encounter at least the problems that Hume himself emphasized. Although Hume, who was determined to maintain a rigid and consistent empirical philosophy, was right about these problems, the way to reconsider the debate about the self is not to abandon the phenomenality of the self but to reconsider the basic arguments of empirical philosophy, at least in terms of the self. This will also mean expanding the possibilities for empirical philosophy when the self is researched not only as something accompanied by consciousness but with a model that has different layers and assumes that some of them are even unconscious.

At the point of developing a model or strategy based on the data of modern science in discussing the self, the appraisals of Daniel R. Dennett show an illuminating path for the beginning. In the part of his work *Consciousness Explained*, where he discusses the reality of the self, he states that he has adopted an evident and unambiguous attitude. According to Dennett, Cartesian representation of self and its derivative conceptions on the one hand and Hume's conception of self, on the other hand, determined the nature of traditional questions about the self. While he qualifies the first way as metaphysical rubbish, he tried to transform the second option with the question of "who is me?" and reconstruct it in the light of current scientific data. Because inquiries about the self of the two standard approaches mentioned and the polarizing effect caused by the definite answers given at this time are the issues that almost everyone agrees on, it is clear that this effect should be eliminated, and the self should be tackled differently.

### **Towards an Idea of Self**

The widespread view, which regarded the self as the foundation of all moral categories and was more or less shaped by the Cartesian understanding of the self, has

a lengthy background in philosophy. According to this tradition, which is dominated by the idea that the self is socially constructed, the “self” is not a science problem but rather politics and culture. Of course, in this paper, it is not argued that the self is something isolated from social elements, but what is tried to be shown is that the self is not simply composed of social elements. Therefore, it is argued that Dennett’s account of the self as a fiction of the brain and especially the biological self as something abstract is more or less similar (although he denies it) to the traditional conception of self in philosophy.

The necessity of investigating the reality of the self within the possibility of experience also arises from the questions of which mental states we associate the self with and where these mental states are located while grounding our judgments about the self. Dennett’s “Where am I?” question and the biological self debate are examples of this. J.J.C. Smart represents another approach as a physicalist and one of the developers of the mind-body identity theory.

### **From the Thinking Self to the Fictional Self**

Finding answers to questions such as the nature of mental states and mental processes, how they relate to the physical world, and how thought is created requires a certain kind of theoretical framework. Although there are intense debates about which theory of mind can answer such questions, we can say that at least some basic principles are agreed upon; some of these are the fact that the evidence should be based on facts, being strong in terms of prediction, consistency with the data provided by the theory of evolution, rationality, and simplicity. Therefore, a theory that explains mental states, intellectual abilities, emotions, and consciousness outside the physical world’s reality is unlikely to succeed in today’s conditions; only under these conditions can any inquiry into the self be adequately made. With the data provided by modern science, the standard evolutionary story, as Churchland stated, shows us that the human species and its characteristics are the physical results of a purely physical process; we must accept that we are creatures made of matter. (Churchland 2012: 349)

Just a few hundred years ago, when Kant stated that “thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind” (Kant 1993: A51/B76), he drew attention to the synthetic nature of the human mind in this aspect. The concepts that make up our thoughts are formed with the help of our intuitions rather than being an invention of the “self”. Thought/intuition association has an effect that grounds the existence of autonomous individuals. Contrary to popular belief, a person’s “self” is not a “thing” given or entrusted to him in the first place. It is formed as it is lived; it becomes a “thing” as it happens. Within the current theoretical framework based on the physical world’s reality, the trend of current mind research is about analyzing the “self” that emerges in this second way. Our tendency in this paper is, first of all, that we can only analyze the impure nature of the self by realizing it. In this context, it will not be difficult to predict that the most crucial function of the self will be the ability to think.

### **Conclusion**

It is a well-known fact that an empirical inquiry into the self is closely related to the question of how thinking occurs. Although human thinking is realized through language, the existence of language will indicate the existence of our cooperation with other people. Even if we accept that the self as an intended system is a “center of gravity” in human narratives, this is not enough for us to consider the self as fiction. Similarly, to regard the self as a phenomenon will not necessarily lead to the conclusion that it is just something to look for in the brain. The individual man's discovery of his self in this field may have practical benefits, but it would be of little philosophical value. Therefore, introspection and all teachings based on it, which can only be helpful in the discovery of the individual's self, will be insufficient in terms of phenomenality. Descartes' distinction between reality and dreams can only be overcome with this “scientific stance” based on experience, the progressive scientific research program proposed by Metzinger, and similar strategies; otherwise, we are left with the question of which side of this divide do we place ourselves, our selves? (Dennett 2014: 338)

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Churchland, P. M. (2012). *Madde ve Bilinç* (çev. B. Ersöz). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Dennett, D. C. (1981). Where am I? *Brainstorms* (pp. 310-323). Cambridge: MIT Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. NewYork: Back Bay Books/Little, Brown and Company.
- Dennett, D. C. (2014). The Self as a Center of Narrative Gravity. *Self and Consciousness: Multiple Perspectives* (ed. F. S. Kessel, P. M. Cole, D. L. Johnson; pp. 103-115) New York: Hillsdale, Psychology Press.
- Dennett, D. C. & Hofstadter, D. R. (ed.) (2014). *Aklın G'Özü* (çev. F. Doruker). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Metzinger, T. (2007). Self Models. *Scholarpedia*. 2 (10): 4174. Erişim Tarihi: 06.02.2022 ([http://www.scholarpedia.org/article/Self\\_models](http://www.scholarpedia.org/article/Self_models))
- Metzinger, T. (2011). The No-Self Alternative. *The Oxford Handbook of the Self* (ed. Shaun Gallagher, pp. 279-96). New York: Oxford University Press Inc.
- Smart, J. J. C. (1959). Sensations and Brain Processes. *The Philosophical Review*, Vol. 68, No. 2, 141-156.
- Smythe, T. W. (2016). Materialism and The Locus of The Subject of Experiences. *European Scientific Journal*, vol.12, No. 5, 1-10.



Makale Geliş | Received: 04.02.2021  
Makale Kabul | Accepted: 08.03.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1066505

## Şeyma BİLGİNER ERDOĞAN

Dr. Öğretim Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
Atatürk Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo, Tv ve Sinema Bölümü, Erzurum, TR  
Atatürk University, Faculty of Communication, Department of Radio, Tv and Cinema, Erzurum, TR  
ORCID: 0000-0003-0618-6160  
bilginer.seyma@atauni.edu.tr

## Teşhir Toplumunda Medyatik Varoluş

**Öz:** Toplumsal bir varlık olan insanın var olduğu günden bugüne değin temel ihtiyaçlarından biri olarak iletişim, çeşitli şekillerde kurulmaya çalışılmış, bunun sonucunda da bireyselden kitleliliğe uzanan iletişim biçimleri ortaya çıkmıştır. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda kitleli nitelik kazanan iletişim, yeni teknolojiler ile her geçen gün mesafe, zaman veya mekân gibi kavramları tabiri caizse askıya almıştır. Bu sanal mekânlardan biri olan sosyal medya da insanların hem iletişim kurma biçimleri hem de günlük yaşamları üzerinde etkili olmaktadır. Bu çalışma, insanların sıklıkla bu ortamlarda gündemi takip etmek için veya günlük hayatlarına ilişkin yaptıkları paylaşımlarla bireysel varoluşlarını nasıl ortaya koymaya çalıştıkları amacına yönelik olarak planlanmıştır. Çalışmanın sınırlılığı yanı sıra farkındalık düzeyinin daha fazla olacağı düşüncesiyle iletişim fakültesi yüksek lisans öğrencileri evreninden Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo, Tv ve Sinema Anabilim dalı öğrencileri amaçlı örneklem dâhilinde tercih edilmiştir. Katılımcılardan mülakat yöntemiyle elde edilen veriler, nitel içerik çözümleme yöntemi ile Varoluş felsefesinde öne çıkan kavramlar ışığında kategorize edilerek incelenmeye çalışılmıştır. Medyanın yaygın kullanımı ve insanların medya vasıtasıyla görünür olma arzusuna ilişkin olarak, medyatik varoluş biçimlerini sorgulamaya yönelik olan bu araştırma sonucunda, eğitimle doğru orantılı şekilde belli bir bilinç düzeyinin yakalandığı görülmüştür. Ancak buna rağmen kitle içerisindeki bireyin medya platformlarında varlık gösterirken farkında olmadan ya da zorunlu olarak medya mantığına boyun eğmesi de söz konusudur. Bu doğrultuda medya okuryazarlığının, özelde bireyde genelde toplumda belli bir bilinç düzeyinin yakalanarak farkındalık oluşturma adına hayatın her kademesinde gerekli bir eğitim olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Teşhir Toplumu, Medyatikleşme, Sosyal Medya, Varoluşçuluk, Medyatik Varoluş.

## Mediatic Existence in the Exhibition Society

**Abstract:** Communication as one of the basic needs of human beings, who is a social creature, has been tried to be established in various ways since its existence, and as a result, forms of communication ranging from individual to mass have emerged. Especially in the nineteenth century, communication, which gained mass quality, so to speak, suspended concepts such as

distance, time, or space with each passing day, with new technologies. Social media, which is one of these virtual spaces, impacts both the way people communicate and their daily lives. This study has been planned for the purpose of how people often try to follow the agenda in these environments or how they try to reveal their individual existence with the sharings they make about their daily lives. In addition to the limitation of the study, with the thought that the level of awareness would be higher, the students of the Atatürk University Communication Faculty Radio, TV, and Cinema Department were preferred within the purposive sampling from the communication faculty graduate students. The data obtained from the participants by the interview method were tried to be analyzed by categorizing them under the major concepts in the philosophy of existence with the qualitative content analysis method. As a result of this research, which aims to question the mediatic existence forms regarding the widespread use of the media and the desire of people to be visible through the media, it has been seen that a certain level of consciousness has been achieved in direct proportion to education. However, despite this, it is also possible for the individual in the mass to submit to the logic of the media unwittingly or necessarily while presenting on the media platforms. In this direction, it has been concluded that media literacy is a necessary education at every stage of life to create awareness by catching a certain level of understanding in society in general, especially in the individual.

**Keywords:** Mediatization, Exhibition Society, Social Media, Existentialism, Mediatic Existence.

## Giriş

İnsanın var olduğu günden bu yana kurduğu iletişim, söz, yazı, görsellik gibi farklı biçimlerde tezahür etmektedir. Bu farklı iletişim biçimleri ise ilk olarak ilkçağ mağara resimleriyle başlayan, matbaanın icadı ile teknik bir sürece evirilen ve modern dönemde bir devrim olarak değerlendirilen elektronik iletişim adı altında ilerlemektedir. Bilhassa 2000’li yılların başında, internet ve bilgisayar teknolojilerinin birlikte kullanımı ile ortaya çıkan, gazete, radyo, televizyon gibi geleneksel olarak adlandırılan medya karşısında, yeni medya kavramı toplumsal hayatta sıklıkla dillendirilmeye başlamıştır.

İster geleneksel ister yeni olarak nitelendirilsin, medyanın toplum hayatında var olması, zaman içerisinde onu sadece etkileşimi sağlayıcı bir araç olmanın ötesine taşıyarak, doğrudan süreçlere müdahil olan bir yapıda konumlandırmıştır. Kendi mantığını oluşturan bu yapıda medyanın kendine özgü dili, kurumsal işleyişi yanı sıra topluma, kültüre, siyasete, dine vb. diğer alanlara ve sosyal kurumlara yayılması da kaçınılmaz olarak gerçekleşmiştir. Bunun sonucunda medyanın kültür ve toplumdaki etkisine bağlı olarak ortaya çıkan “medyalaştırma, medyatikleşme” kavramı tartışılmaya başlamıştır. Aynı zamanda bu kavram, modern insan yaşam

biçimlerine de gönderme yapmakta, özellikle kültür ve toplum üzerinde medyanın etkili olduğunu ifade etmektedir.

Modern insan yaşamının ayrılmaz bir parçası olarak medya ve onun işleyişinde ortaya çıkan mantık, kişinin kendini gerçekleştirme sürecinde etkili olmakla birlikte, bu etkiyi aynı zamanda toplumsal alana da kaydırmaktadır. Modern dönem insanının kitle içerisinde var olma kaygısı, farklı iletişim ortamlarında varlık gösterme çabası, görünür olma arzusu ve varoluşunu gerçekleştirme gayreti, medyayı kullanmasını adeta zorunlu kılmaktadır.

Görsel toplum, kitle toplumu, gözetim toplumu, teşhir toplumu vb. şekilde tanımlanan bu yüzyıl toplumunda modern bireyin var olma biçimleri de çağın kendine özgü yapısına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin; Varoluşçu felsefenin temelinde yer alan, bireyin kendine yönelmesi sonucu var oluşunu gerçekleştireceği düşüncesi, kitle iletişimini sağlayan araçlarda görünür olma arzusu ile eşdeğer şekilde algılanmaktadır. Bu durumda bireyin kalabalık ortamlarda iletişimde bulunması, özgür olma hissini yaşaması yanında, bu ortamlarda kendini görünür kılmaya bağlı olarak medyatik var oluşundan bahsetmeyi de gerektirmektedir. Varoluş felsefesinde, önce kendisi sonra çevresi ile iletişimde ortaya çıkması beklenen varoluş, kitle iletişim araçları vasıtasıyla, kişinin sadece görünürlüğün hazzı ile varoluş sanrısı yaşamasına neden olmaktadır. Fotoğraf makinesi, kamera vs. gibi teknik olanaklar, kişinin kendini bir sahnede yaşıyormuş gibi hissetmesini sağlamaktadır. Bu durum bireyin kendini gerçekleştirme yolunda “ben” ve başkalarının gördüğü “ben” arasındaki ayrımı ortadan kaldırmakla birlikte, kişinin varoluşunu sadece medyatik bir varoluşa indirgemesine neden olmaktadır. Bireyin zihninin yönlendirilmesinde ve kendini gerçekleştirme önünde bir engel olarak görülen kitleliliğe karşı olarak bir duruş ortaya koyan Varoluşçu felsefe ise medyatik varoluşun tam aksini ifade eden söylemler üzerinden hareket etmektedir.



Bu çalışma, medyayı kullanırken veya medyaya ulaşırken farkında olarak veya farkında olmadan onun mantığına boyun eğildiği varsayımından yola çıkmıştır. Bu doğrultuda çağın değişen koşulları ile ilişkili ve varoluşun boyut değiştirmiş bir biçimi olarak, medyatik varoluş tanımlaması üzerinden gerçek bir varoluş sorgulaması yapılması amaçlanmıştır.

## 2. Teşhir Toplumu Nedir?

Teşhir toplumu, Aydınlanma felsefesi temelinde şekillenen, göz kültürünün yükselişi ile doğrudan ilişkili olarak mahremiyetin yerine alenileşmenin geçtiği, gerçekliğin yerini daha ziyade temsilin aldığı bir süreci kapsamaktadır. Burada göz ile ilişkili olarak ortaya çıkan temel mesele ise gözün gördüğüne olan kati suretteki inancın, nesne ile göz arasındaki ilişkiyi de zihinde bir imge olarak algılamasına bağlıdır. Bu durumda görerek verilen hükmün kesinliği, gerçeğin yanılması neden olur ve insan aklının edilgen hale gelmesine yol açar.

Bugünkü toplumda insanlar, giderek artan şekilde geçmişi kameraların gözünden görmekte ve bu mekanik gözler, neredeyse mahrem bir alan bırakmamaktadır. Bunun yanı sıra Mirzoeff'in (1999: 3) ifadesiyle "webcam, uydu fotoğrafı görüntüleri, Gps cihazları ile sadece dış dünya değil, röntgen gibi cihazlarla insan vücudunun iç kısımları da görülebilir olmaya başlamış ve görselleşmiştir." Gözün yükseliş sürecinin başlangıcı, çok eski tarihlere götürebilmekle beraber bu etkinin daha yoğun olarak hissedilmesi ise on dokuz ve yirminci yüzyıllarda fotoğrafın icadı, film, televizyon ve internetin yaygınlaşmasına bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum sadece görme değil, düşünme biçimlerini de etkilemiş, görsele olan inancı artırmış; görselin hegemonyasını kurmasına yardım etmiştir. Bu hegemonya ise kitle iletişim araçlarının geniş coğrafyalara ulaşması ve sınırları bulanıklaştırması ile sadece zorlayıcı bir gözetimin varlığını değil, rızaya dayalı olarak insanların kendilerini teşhir etme arzusu ile yeni ve üretilmiş bir toplum biçimi olarak teşhir toplumunu ortaya çıkarmıştır.

“Teşhir”, “gösterme, sergileme, herkese duyurma, dile düşürme, bir hükümlüyü ceza olarak halka gösterme” anlamına gelen Arapça kökenli bir sözcüktür (TDK 2021). Gündelik yaşamda çoğunlukla gösterme anlamında kullanılan teşhir, bilinçli bir sergilenme ile göstermenin arzulanmasına bağlıdır. Her ne kadar teşhir, sadece kendini göstermek gibi görünse de asıl amaç, “gösteri nesnesi” arkasında kişinin benliğini ya da sosyal varoluşunu sergilemeyi amaçlamasıdır. Bu varoluş biçiminin görülme ve gösterilmesinde ekran, gösterişçi geçişlerin en işlevsel aracı durumundadır (Can 2018: 10-11). Bu anlamda teşhircilik, psikoloji bilimi için önemli bir inceleme alanı sunarken, iletişim alanında yapılan çalışmalar daha çok kitle iletişim araçlarının insana sunduğu ortamlardaki varoluş çabası üzerinden değerlendirilir.

Teşhir ile ilgili önemli olan ve özellikle gözetleme konusunda karşımıza çıkan diğer bir kavram da dikizleme (voyuerism)dir. Çünkü “bir yerde gözetleme varsa orada teşhir vardır” (Ulukütük 2018: 67). Dikizlemeyi, herkes hakkında her şeyi bilme ve öğrenme arzusu olarak niteleyen Niedzviecki, bu kültürün oluşmasını da insan yaşamının dijitalleşmesi ile ilişkilendirir. En çok toplumsal alışkanlıklar ve toplumsal bilinç üzerinde etkili olan bu dikizleme kültürü, dikizleyenler ve dikizlendiklerini bilen iki sanal grubun ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Özel veya kutsal sayılabilecek her ayrıntı bu şekilde izlenebilir ve tüketilebilir bir şey haline dönüşmekten” (Niedzviecki 2009: 27-30) alıkonulamamakta ve bu durumdan haz alınmaktadır. Teşhir toplumunda görünür olma veya görünür olma arzusu önemli bir haz kaynağıdır. “Hoşa giden duygulanma, hoşlanma, zevk” (TDK 2021) anlamında bir duygunun ifadesi olarak adlandırılan haz, özellikle “medyanın ürettiği yapay haz sayesinde yoksunluk durumunun giderilmesi ile insanlarda mutluluk ve neşe kaynağına dönüşür. Teknolojik devrimin sunduğu bu imkân, bilgiye hızlı erişim sağlarken, küçülen dünyada malların yayılımı ve tüketimi de artarak perhizci toplum olmanın sınırları ortadan kaldırılır. İyi bir gelişme olarak görülen bu durum, aslında insanı ve toplumu sınır tanımaz bir hazcılığa teşvik etmekte ve hedonist bireyin aydınlanmaya giden yolunda bir engel olarak belirmektedir”

(Oktay 1995: 61). Aydınlanma düşüncesinde özgürlüğe ulaşmak için açıklama ve anlama kavramlarından yola çıkılarak insanın, belirlenmiş ve metafizik bilgiden arınmış olması amaçlanmaktadır. Bu ise anlamın, görmeye özgü oluşumuna bağlı olarak gerçeğin yerine onun temsili olan imajı yaratır.

Görünür olmanın olumluluk olarak sunulması veya algılanması, birey üzerinde bir bakıma tahakküm kurarak ona özgürlük yanılması yaşatır veya iyi olan şeyin görünür olması gerektiği kanaatini pekiştirir. “Sergi değerinin önemli hale geldiği teşhir toplumunda her şey ortaya serilmiş bir durumdadır. Bir aşırılık hali ile tüketilmeye açık bir meta haline gelen her şey, karanlıkta değil, yine aşırı olan ışık altında ortadan kaybolmaktadır. Her şeyin görünür olma zorunluluğu şeffaflıkta şüpheye yer bırakmamaktadır, ancak işte şeffaflığın şiddeti buradadır” (Han 2017: 27-29). Günlük yaşamda insanların özel hayatlarını kitle iletişim araçlarında çekinmeden paylaşmaları ve diğer insanların özel hayatlarının da tüketicisi olarak bu ortamlarda var olmaları, rızaya dayalı olarak bu şeffaflığı artırmaktadır. Bu şekilde insan sanki “gelip geçici olan ve anında bir ünü garanti eden kitle iletişim araçlarında varlık göstererek, yapay bir yolla ve en azından bir süre de olsa ölümlülüğün acısını dindirir. Gizliden gizliye var olmama kaygısı taşıyan birey, başkaları tarafından farkına varılmadığı sürece yok olma korkusu yaşar. Çünkü o, başkalarının ondan söz ettiği, onu yücelterek veya eleştirerek alaya alıp sözlerini yinelediği sürece var olduğunu hissetmektedir” (Bauman 2018: 117). Bu durum belki “sosyal paylaşım ağlarında bulunan kişilerin kendilerini ifade ettikleri bir alan olarak sosyalleşme sağlamakta ve başkalarıyla ilişki kurarak yabancılaşmayı belirli ölçüde azaltmaktadır. Ne var ki sosyal paylaşım platformları hem çok fazla kullanmayı teşvik ederek bir yandan emeği sömürürken diğer yandan toplumsal yabancılaşmayı azaltma işlevi de görmektedir (Atabek 2013: 177-178). Ancak bu teknolojilerin arkasında yatan temel düşünce, bireyin tüketim nesnesi haline getirilerek, çevrimiçi ortamda her an var olduğunu kanıtlama ihtiyacı içerisinde olmasına ve yetersizlik hissi duymasına neden olacak şekilde

ortaya çıkmaktadır. Bu ise gerçek bir varoluş mücadelesi yerine bu mücadeleden vazgeçmek anlamına gelir.

### 3. Varoluş ve Varoluşçuluk

1940'lardan sonra Kıta Avrupası'nda gelişme gösteren, önemli ve etkili bir akım olarak ön plana çıkan Varoluşçuluk, ortaya çıktığı dönem itibariyle popülerleşen ve etkisini hala günümüzde devam ettiren bir felsefi düşünceyi ifade eder. Ancak "Varoluşçuluk, 1940'lı yıllar öncesinde ve hatta I. Dünya Savaşı sonrası insanın içine düştüğü karamsar ve tedirgin durumu ortaya çıkarmada öncü olarak dönemin izlerini taşır. Yeniden ortaya çıkışı ise II. Dünya Savaşı'nın sonuçlarına bağlı olarak burjuva insanının benliğini derinden etkileyerek, geçmişteki manevi dünyadan tüm tarihsel bağlarını koparmasına neden olmuş" (Eichorn vd. 1985: 157) ve düşünce tarihi açısından yerini sağlamlaştırmıştır.

Var olmak eylemini ya da biçimini ifade eden, var olma ya da gerçekliğe sahip olma olgusunu anlatan varoluş (Bozkurt 1995: 97) ise yaşanılarak elde edilen neden-sonuç ilişkisi içerisinde değil, insanın yaptığı ettiği şeyler sonucunda ortaya çıkar. "İnsan kendinin varoluşudur, varoluşa sahip değildir. Eğer özü varsa da bu öz onun varoluşundandır. İnsanın varoluşu, dünyaya ve öteki insanlara bağlı olarak her zaman belirlenmiş bir durumdadır, ancak giderek insan, kendi durumudur" (Bochenski 1997: 189-190). İnsana özgü bir durum olan ve nesnelere olmayan varoluş, bu yönüyle klasik felsefe geleneğinden kendini ayrı tutmakta ve aklın ön plana alındığı modern dönem öğretilerine, düşüncelerine, eylemlerine veya nesnel ve evrensel kabul edilen bilgilere olumsuz bakmaktadır.

Varoluş felsefesinde varlık sorunu, insan olma sorunu ile bağlantılı olacak şekilde ele alınır ve insan varoluşunun anlamı sorgulanarak, onun kendisine yabancılaşmasına engel olması veya varoluşunu ortaya koyması istenir. Varoluşçuluk 'un temelinde insanın özgür olarak kendini gerçekleştirmesi, onun varoluşunun koşulu olarak belirlenir. Çünkü "insan, tamamen bağımsızdır ve onun

seçme özgürlüğü vardır” (Bozkurt 1995: 100). Varoluşçu felsefenin insanı gerçek varoluş halinde öne çıkarmasının nedeni, onun düşünme ve yaşayıp edindiği deneyimlere bağlı olarak sınırlarını aşıp, varlık durumunu sorgulayıp varoluşunu gerçekleştirilebilir kabiliyetine sahip olması düşüncesinden dolayıdır.

Felsefe tarihinde Hegel’in gerçek olanın akılsal, akılsal olanın gerçek olduğu açıklamalarıyla oluşturmaya çalıştığı sisteme “varoluşun sistemi olmaz” diye karşı çıkan Kierkegaard, bu sistem içerisinde kendi varlığını yaşayan insan bulma olanaksızlığına işaret eder. Bu durumda kişi kendi varlığını bulamadığı gibi kendi benini yitirme tehlikesi de yaşamaktadır. İşte tam bu noktada varoluş problemi ortaya çıkmış (Ritter 1954: 10) ve insanın kendini seçmesi, özünü oluşturması için var olması gerekliliği baş göstermiştir.

Varoluşçuluk felsefesi, insanın kendini gerçekleştirme, rastlantılar içinde oluşu, güçsüzlüğü ve hiçliği, tarihselliği, ölüme mahkûm oluşu, özgürlüğü, insanın kendi olması veya kendini bulması, doğruluğu ve ahlaki tutumu gibi sorunlarla ilgilidir (Akarsu 1987: 188). Bu sorunlar Varoluşçu felsefe düşüncesinin ortaya çıktığı dönem ile ilişkilidir ve bu düşüncenin merkezine insan ve onun özgürlüğünü alması da varoluşun koşulunu insana bağlamasından ileri gelir. Özellikle modern dönem insanının yeni yaşam biçimlerine uyum sürecinde yaşadığı sıkıntılar, her günün diğerinden farklı olmaması ve sıradanlaşması, doğayı hâkimiyet altına alırken kendi kendinin tahakkümüne maruz kalması, Varoluşçu felsefe düşüncesinin problem alanını belirleyen unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır.

#### **4. Medyatikleşme Kavramı**

Medyatikleşme (medyatizasyon), genel olarak medyanın, insan ve dolayısıyla toplum hayatında meydana getirdiği değişikliği ifade etmek için kullanılan bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Bu noktada medyanın günlük hayatı ve içinde yaşanan toplumu, kültürü nasıl değiştirdiği sorusu akıllara gelmektedir. Özellikle sosyal medya platformlarının ortaya çıkması, sadece iletişim süreci ve yönünü

değil, bireysel ve toplumsal yaşamı da etkilemiş, medyatik, medyatikleşme gibi kavramların bu alanda kullanılmasına yol açmıştır. Kökeni Almanca, “mediatisation” olan medyatizasyon/medyatikleşme kavramı, “gündelik pratiklerin ve sosyal ilişkilerin giderek daha fazla şekillendiği meta süreç” (Livingstone 2009: 3) veya moderniteyi şekillendiren süreçlerden biri olarak tanımlanmaktadır.

Medyatikleşme, daha çok siyaset alanında ele alınan bir kavram olarak kendini gösterir. Örneğin; kitle iletişim araçlarının ortaya çıktığı dönemlerde politikacılar, ideolojilerini halka yaymak için bu araçları kullanmışlardır. Ancak sonraki zamanlarda medya toplum etkileşimi bağlamında, pazarlama ve tüketim kültürüne ilişkin olarak, yani medyanın daha baskın bir güce ulaşması ile sadece siyaset alanına özgü değil, kültür, toplum, eğitim veya inanç vs. alanında da kullanılan bir kavram haline gelmiştir. Bunu destekleyen düşünce ise Hepp ve Krotz (2014: 39) tarafından “medyanın bilginin üretilmesi ve dolaşımında, bilimin yorumlanmasında önemli bir rol oynadığına atfen, insanın ilişkilerini, davranışlarını, toplumu ve kültürü değiştirdiği” şeklinde dile getirilir.

Medyatikleşme, normlara dayanmayan bir kavramdır. Medyatikleşme, medyanın etkisinin artmasının bir sonucu olarak sosyal ve kültürel kurumların ve etkileşim biçimlerinin değiştiği daha uzun süreli bir süreci ifade eder. Bu noktada medyatikleşmeden anlaşılan ise toplumun giderek artan şekilde medyaya ve medya mantığına uygun veya bağımlı hale gelmesidir (Hjarvard 2008: 113). Yani sosyal etkileşim, kurumlar içinde, arasında veya genel olarak toplumda medya aracılığıyla gerçekleşir.

Medyatikleşme, tüm toplumları karakterize etmemekle birlikte öncelikli olarak modern, yüksek düzeyde sanayileşmiş ve özellikle Avrupa, ABD, Avustralya, Japonya ve benzeri ülkelerde yirminci yüzyılın son yıllarında hızlanan bir gelişmedir. Küreselleşme ile giderek daha fazla bölge ve kültür, medyatikleşmeden etkilenmiş olsa da medyatikleşmenin ortaya koyduğu etkide önemli farklılıklar

olabilmektedir (Hjarvard 2008: 114). Çünkü medyanın inşa ettiği gerçeklik üzerinden toplumsal bağlamların yeniden düşünülmesine yönelik olarak yaşanan medyatikleşme durumu, gerçekleştiği toplumun medyasına ve onun mantığına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

Medya mantığı, “medyada yer alan olaylara geniş yer verilmesi ve kısa süre içerisinde doygunluğa ulaşılması sonucunda olayın önemsizleşmesine bağlı olarak, insanların başka bir şeye yönelmesi; iletişimin gönderici, içerik ve alıcısı arasındaki ilişkileri etkilemesi” (Altheide & Snow 1979:238) fikri üzerine temellendirilmektedir. Yine çoğunlukla medyadaki sosyal deneyimlerin elenmesi ve tasviri, sunum şeklinin seçimi, nasıl kategorize edildiğini belirleyen biçimlendirme mantığından dolayı “içerik üzerinden biçimin önceliği” önemsenir (Altheide & Snow 1988: 206). Bu şekilde medya kültür, yaşam biçimi, toplumsal düşünme biçimleri ve hatta kendi ürettiği gerçekliği yerleştirme veya teşvik etmede öncelikli rol oynar. Gündem Belirleme Kuramı (Lippman, 1922: 257) ile ifade edilecek olursa medya, herkesin önemli ölçüde paylaşabileceği bir gündem sağlayarak bir topluluk duygusu yaratır. Yani hem ne hakkında düşünülmesi gerektiğini hem de onun hakkında nasıl düşünülmesi gerektiğini etkileyebilecek bir süreçtir.

Modern sosyolojide önemli bir kavram olan medyatikleşme, yirmi birinci yüzyılda kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasına bağlı olarak ele alınmaya başlamıştır. “Medyatikleşme de kentleşme ve bireyselleşme ile aynı düzeyde bir modernleşme süreci olarak görülmelidir. Bu sayede medya, benzer şekilde hem toplumsal ilişkileri mevcut bağlamlardan koparmaya hem de onları yeni toplumsal bağlamlara yerleştirmeye katkıda bulunur. Dolayısıyla medyatikleştirme, kısmen modern toplumları oluşturan ve kısmen de bugün içinde yaşadığımız toplumlarla ilgili 'modern' olanı oluşturan, belirgin bir geç modern süreçtir” (Hjarvard 2008: 131- 32). Medyatikleşme, küreselleşme, bireyselleşme ve özellikle ticarileşme ile birlikte modernliği şekillendiren ve şekillendirmeye devam eden dört temel üst süreçten biri olarak tarihsel gelişmeler ve değişimlerin sonuçlarına ilişkin olarak

da değerlendirilir (Krozt 2008: 23). Medyatikleşme, medyanın hemen her alanda, kültür, politika, ekonomi, siyasi ve sosyal vs. gelişmede merkezi rol oynayan bir kavram olarak kendini göstermektedir.

#### 4.1 Medyatik Varoluş Nedir?

Medyatikleşmeye olan ilgi neden artıyor diye düşünüldüğünde iletişim araçlarının çoğalması şeklinde basit bir cevap verilebilir. Çünkü bugün geleneksel olarak nitelendirilen gazete, radyo ve televizyonun yanı sıra, yeni medya olarak tanımlanabilecek internet ile ortaya çıkan Instagram, Twitter, Linkedlin, YouTube vs gibi platformlar, insan ve toplumların hayatını önemli derecede etkilemektedir. Buna bağlı olarak birçok mesleğin ortaya çıkması bir yana, hâlihazırda hizmet veren kurumların sistemlerinin dahi bu araçlara bağlı olarak yeniden düzenlenmesi söz konusudur.

Medyanın hüküm sürdüğü her alanda insanın varoluş çabası da medya tarafından belirlenmiş iletişim biçimleri veya kalıplarına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu durumda modern dünya insanının büyük çoğunluğunun medya tüketimine bağlı olarak yaşamını şekillendirdiğini söylemek abartı sayılmaz. Oysaki Varoluşçu felsefeye göre özgürce olmayan, belirlenmişlikler içerisinde yapılan seçimler, bireyin varoluşunu ortaya koyması önünde önemli bir engeldir. “İnsanoğlunun bir ayrıcalığı olarak gerçek oluş ve varoluş, ancak özgürlüğün olduğu ortamda kendini gösterir. Kendi seçimlerini yapmayıp, başkalarının seçimlerine göre hareket eden bireyin varoluşlarına “benimdir” diyebilmesi mümkün değildir. Zira varoluşçu filozoflar arasında nitelendirilen Heidegger, insanı ayrıcalıklı bir yere yerleştirerek, toplum içindeki bireyi, öznel eğilimleri sonucu ve kendini aşan (Timuçin 2014: 409), keşfeden bir varlık olarak değerlendirir. Ancak medyanın iletişim kurma biçimlerine bağlı olarak insanların da medya mantığına uygun olarak ilişkiler kurması, sadece bireyin değil toplumun da medyatikleşmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla medyatikleşme kavramı, medyanın tarihsel süreçteki değişimleri ve dönüşümleri arasında ortaya çıkan



karşılıklı ilişkiye gönderme yapmakta ve bu ortamda bireyin varoluşunu ortaya koyma biçimleri de kaçınılmaz olarak etkilenmektedir.

Medya mantığı kavramına geri dönülerek anlatılacak olursa, medyanın nasıl organize edildiği, mesajların sunulma biçimi, belirli davranışların öne çıkarılması veya vurgulanması ile medya iletişiminin grameri veya dili iletişim sürecini etkiler. Bu hem iletişimci hem de alıcı için medyayı anlamada önemli bir faktördür. Medya mantığı, medya içeriklerinde değil, iletişim biçimlerinde ortaya çıkmaktadır (Altheide & Snow 1979: 10). Medya mantığı ile medyatikleşme arasındaki ilişki ise toplumun artan şekilde medyaya bağımlı olması sürecine bağlı olarak değerlendirilir. Yani kendi işleyişi üzerinden medya, topluma etki etmekte ve toplumda sosyal etkileşim medya aracılığıyla gerçekleştirildiği için toplumun medya mantığına boyun eğdiği söylenebilir.

Zygmunt Bauman'ın ifadesiyle bugün *La grande presse (büyük basın)*'ın ortaya çıkışı ile eğitim ve bilgi, yerini kitle iletişim araçlarına bırakmıştır. Ne konuşulacağı hakkında belirleyici olan medya, uygun senaryoları yaratarak oyuncularını bu senaryoya uygun hale getirir ve oyuncu seçimini de "gösteri değeri" ne göre belirler. Zira son sözü söyleyecek olan, izlenme oranını etkileyeceğinden, ne söylendiğinden daha ziyade kimin tarafından söylendiği önemlidir (Bauman 2018: 118). Bu noktada hiç bağlantısı olmayan insanlar arasında bir ilişki gelişmesini de sağlayarak ilişki kavramının değişmesine de neden olmaktadır.

Yeni iletişim teknolojilerinin sunduğu imkân ve medya mantığı sayesinde, üretici ile tüketici arasındaki engeller ortadan kalkmakla birlikte, kültürel ve ekonomik çıkarlar adına popüler olan ürünlerin geniş kitlelere ulaşması sağlanmaktadır. Bilhassa bu geniş teknik imkânlar, popüler olan, şöhrete sahip veya üne kavuşmayı arzulayan hemen herkesin varoluş amacına hizmet etmektedir. Bu durum ise kapitalizmin başarı hanesine olumlu bir puan olarak eklenmektedir.

İletişim alanında teknik yenilik ve elektronik medya ile sembolik biçimler daha önce benzeri görülmemiş bir şekilde üretim ve yeniden üretim süreci sonrasında dağıtmaya başlamıştır. Geri dönüşü olmayan şekilde değişen iletişim ve etkileşim biçimleri, doğal olarak sistematik bir kültürel dönüşümün yaşanmasına da neden olmaktadır (Thompson 1995: 45). Medyatik varoluş da bu bağlamda kişinin kendi varlığını bu araçlar vasıtasıyla ortaya koyma arzusunun bir tezahürü olarak görülmekte ve varlık sorununun başka bir boyuta taşınması söz konusu olmaktadır. Çünkü bu araçlar, çok etkili ama gelip geçici bir üretim ve tüketim ilişkisi içerisinde içerik sunarak, zaman ve mekân kısıtlamasından bağımsız şekilde insanların özgürlük alanını genişletmekte, ayrıca kişinin kendi tercihleri doğrultusunda bir kimlik ortaya koymasına imkân vermektedir. Özellikle sosyal iletişimin genişlemesine katkı sağlayan sosyal ortamlar, geleneksel yapılardaki aile, çevre, yaşanan fiziksel mekânın yerini “herhangi bir sosyal paylaşım sitesinin ana sayfasına bırakmıştır. Sosyal medya uygulamaları, kişiye sosyal dünyaya açılan bir pencereden yeni bir hayat sunmaktadır. Parçalara ayrılan sosyal çevreler, bireye özgü olarak sosyal ağ siteleri ve profilleri şeklinde düzenlenmiş bir bütünlük sağlar. Bütün haline gelen bireysel dünyada, sosyal medya hesaplarında tutarlı bir ‘benim dünyam’ fotoğrafı sunan kişisel bahçenin sınırları içerisinde” (Dijk 2016: 245-246) kişi varlık göstermeye çalışır.

Medyatik varoluş, Varoluşçu felsefenin vurgulamak istediği düşüncenin aksine, kişinin bireysel varoluş yerine daha çok kitle içerisinde görünür olma arzusu ile varlığını empoze etmeye çalışır. Başka bir ifade ile sadece geleneksel medyada olduğu gibi ünlü kişileri değil, bireye de görünür olma ve tanınma imkânı sunan sosyal medya, ‘bir gün herkesin 15 dakikalığına meşhur olacağı’<sup>1</sup> mottosunu bile geride bırakmıştır. Bu durumda kitle içerisinde eriyen birey, özgür seçimler yerine medya mantığına uygun davranarak ve sınırları çizilmiş rollere bağlı kalarak tercihlerini yapmak durumundadır. Bu ise kendine yönelmeyen bireyin

---

<sup>1</sup> Pop Art akımının önemli temsilcilerinden olan Andy Warhol’un söylediği ve slogan haline gelmiş bir ifade.

varoluşunu gerçekleştirmediği için diğerleri ile olan ilişkilerini de yapay hale getirir ve kendini diğerlerine göstermek var olmak ile aynı anlama gelir. Kısaca medyatik varoluşta, görünür olmak var olmakla eşdeğerdir.

## 5. Metodoloji

Medyanın, bilhassa sosyal medyanın toplum içerisinde, özellikle gençler arasında fazla kullanılıyor olması ve bu ortamların insanları daha görünür kıldığı gerekçesiyle tercih edilip edilmediği ile ilişkili olarak yapılan bu çalışmada, nitel içerik çözümlemesi yöntemi kullanılmıştır. Ayrıca veri elde etmek için “geniş ve derinlemesine bilgi toplama imkânı veren, araştırmacıya özgürlük ve rahat hareket alanı sağlayan” (Gökçe 1988: 57) yapısı nedeniyle görüşme/mülakat tekniği kullanılmıştır.

Mülakat tekniğinde derinlemesine bir görüşme yapılması amaçlandığından, kişinin araştırma yapılan konuyla ilişkili olarak bütün bilgileri elde edilmeye çalışılır. “Araştırmacının bilmediği ya da daha önce az çok bilgisi olduğu konuda, bilgilerin doğruluğunu teyit etmek için başvurduğu görüşme tekniğinde” (Johnson 2002: 106) aktif bir iletişim sürecinin varlığı söz konusudur.

Bu çalışmada da Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi, Radyo, Tv ve Sinema Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencileri arasından, gönüllük esasına dayanarak görüşülen beş erkek beş kadın katılımcı öğrenciye, yarı yapılandırılmış sorular yöneltilmiştir. Sorulara gelen cevaplar Varoluş felsefesinin öne çıkan bazı temel kavramları arasında olan “fırlatılmışlık, ilişkisellik, diğerleriyle birlikte var olmak/diğerlerini umursamak/öteki, laflama, kimlik, özgürlük, ölüm” başlıkları altında kategorize edilerek niceliksel içerik yöntemi ile analiz edilmeye çalışılmıştır.

Niceliksel içerik çözümlemesinde “ele alınan kişi, olay veya konu belli kodlarla temsil edildiği düşüncesinden hareketle birbirinden farklı kategoriler oluşturularak” (Geray 2017: 196) sonuca ulaşma amacı taşınır.

### 5.1. Bulgular ve Tartışma

Çalışmada kadın katılımcılar “K”, erkek katılımcılar “E” diye belirtilmiş, yöneltilen sorulara alınan cevaplar, Varoluş felsefesinde öne çıkan bazı temel kavramlara dayanarak aşağıdaki şekilde kategorize edilmeye çalışılarak değerlendirilmiştir.

#### 5.1.1. Fırlatılmışlık

Dünyaya dâhil olan insan, her zaman kendi seçimlerinin sonuçlarına bağlı olarak yaşamamaktadır. Yani Varoluş felsefesindeki “fırlatılmışlık” kavramı ile ifade etmek gerekirse insan, dünyaya geldiği anda ait olduğu toplumun ve kültürün şartları içerisine doğmuş olur. Diğer bir ifade ile insan içinde bulunduğu şartlara bağlı olarak bazı olasılıklar ya da imkânlar dâhilinde bir seçimi özgürce yapabilir veya zorunluluklara bağlı olarak yapmak zorunda kalabilir. Örneğin; “yirminci yüzyılın sonlarında yaşamakta olan Batılılar için Samuray savaşçısı, bir cadı veya Stoacı olmak mevcut seçenekler arasında değildir. Ama bir polis memuru, din görevlisi olunması kaçınılmaz olabilir” (Mulhall 1998: 231). Benzer şekilde bu yüzyılın iletişim çağı insanı da dünyaya gelir gelmez medyatik ortamlarda kendini bulmakta ve bu durum seçimlerinin belirlenmesinde etkili bir rol oynayabilmektedir. Bu düşünceden hareketle katılımcıların hepsinin sosyal medyayı kullanan kişiler olmasına dikkat edilerek sorulan “*Sosyal medyada neden varsınız? Sosyal medyayı ne amaçla kullanırsınız?*” sorularına yönelik olarak aşağıdaki cevaplar alınmıştır:

**K1:** Haber ve iletişim amacıyla kullanırım.

**K3.** Vazgeçilmezimdir uyanır uyanmaz sosyal medyaya bakarım, çünkü gerçek hayatın bir uzantısı gibi ve en hızlı haberler oraya düşüyor.

**E1:** Herkes olduğu için oradayım. Kullanma amacımın en temel sebebi haber almaktır, doğrudan ulaşım sağladığı için sosyal medyayı tercih ediyorum.

**E2:** Kendimi orda olmak zorundaymışım gibi hissediyorum, orada yoksam insanlar olmadığımı düşünür diye. Çok sık kullanmasam bile sanal bir hayat olduğu için ben de varım demek için varım.

**E3:** Kendi alanım olduğu için, çağa hitap ettiği için, iletişim ve haber amaçlı olarak kullanıyorum. Haber sitesine girmektense sosyal medyadan direkt okumak daha kolay oluyor.

**E5:** İletişim kurmak, gündemi takip etmek. Sadece bilgi amaçlı kullanıyorum çünkü sosyal medya hayatın bir parçası.

Katılımcıların sosyal medyayı kullanma amaçları ve bu ortamlarda var olma gerekçesinin temelinde haber alma ve iletişim kurma olduğu görülmektedir. Yine sosyal medyanın iletişim haber alma gibi işlevlerini daha hızlı ve daha kolay ulaşılır şekilde sağlaması, katılımcıların bu alanları hayatın vazgeçilmezi olarak görmelerine neden olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Bu ortamlarda paylaşılan söz, görüntü veya düşünceyi belirten herhangi bir sembol bile kişilerin varlıklarını görünür kıldığı, herkes orada olduğu için bu ortamların merak ve güven hissini oluşturduğu yanı sıra gerçek hayatın devamı gibi algılandığını da göstermektedir.

Buna ilaveten “*Sosyal medyanın bir ihtiyaç veya zorunluluk mu?*” olduğu noktasında sorulan soruya alınan cevaplar ise şu şekildedir:

**K2:** Zorunluluk, çünkü kimlik olarak kendini var hissetmek için, ayrı bir ütopya da kendine bir avatar oluşturmak ve o seni yaşıyor gibi geliyor.

**K5:** İkisi de değil, aslında bir dayatma var. İhtiyaca binaen kullanıyorum ama işle güçle alakalı olarak zorunluluk olarak görüyorum. Sosyal medyada da eğitici ve bilgilendirici olarak güzel ve farklı alternatifler var ama her ne kadar bilinçli de olsa eğlence yönünü ister istemez kullanıyorum

**E2:** İhtiyaç... Çok nadir paylaşım yaparım ama gün içerisinde bu ortamları mutlaka takip ederim.

**E3:** İhtiyaç da değil zorunlu da.

Katılımcıların verdiği cevaplara bakıldığında kullanım amacına bağlı olarak ister ihtiyaç ister zorunluluk şeklinde görülsün, sonuçta insanların bu ortamlarda aktif veya pasif de olsa varlıkları söz konusudur. Yani mevcut şartlar içerisinde seçim yapmak zorunda kalan insan, verili olan içerisinden özgürce seçim yaptığı hissine kapılmaktadır. Ancak bu durum, Heidegger'in (2004: 189) kast ettiği "otantik olmayan varoluş" içerisinde gerçekleşmediğini görmeyi gerektirmektedir.

Fırlatılmışlık kavramını Heidegger (2004: 264), var olmayı unutmama ve var olmayı düşünme olarak iki şekilde ele alır. İlkinde bir oyalanma durumunda olan kişi nesnelere dünyasında kendini kaptırmış varoluşunu unutmuş şekilde kendini sıradan kaygılarla meşgul eden ve ölümü unutmuş gibi davranır. İkinci varoluş şeklini ise otantik varoluş olarak niteleyerek var olmayı, var olmanın sorumluluğunu hissederek var olduğunun farkında olduğu durumu işaret eder. "Kişinin davranış, düşünce, duygu gibi her türlü deneyimlerin farkına varması ve kendi seçimlerini yapması durumu otantik, bunun aksi olan seçim yapılmadığı ve kişisel sorumluluğun alınmadığı durumlarda otantik olmama hali söz konusudur" (Deurzen & Adams, 2017: 221). Ancak araştırma bulgular sonucuna bağlı olarak kişilerin her ne kadar bilinçli veya bilinçsiz tercihlere bağlı olarak bu ortamlarda varlık gösterme amacı değişkenlik gösterse de bu ortamlarda olmak demek, kişinin verili ortam içerisinde belirli tercihler yapabilmesiyle sınırlı kalmaktadır. Yani insan ne kadar varoluşunu bilinçli olarak gerçekleştirmeye çalışsa da sonuçta bu sisteme gönüllü veya rızaya dayalı olarak katılım sağlaması, medya mantığına asgari düzeyde de olsa boyun eğdiğini gösterir. Bu da insanın gerçek varoluşunu, yani otantik şekilde değil, belirlenmişlikler dâhilinde otantik olmayan şekilde bir varoluş ortaya koyduğu anlamına gelir.

**5.1.2. İlişkisellik:** İnsan, sosyal bir çevre içerisinde kişilik oluşumunu gerçekleştirmesinde diğerleri ile kurduğu ilişkinin de etkisi vardır. Yaşadığı sürece iletişime ihtiyacı olan insan, bu süreçte diğerleri ile kurmuş olduğu ilişkilere bağlı olarak bir kişilik ortaya koyar. Yani sosyal olan insan, diğer insanlardan ayrı düşünülmemeyeceği için kesintisiz bir ilişkiyi, farklı iletişim biçimleri üzerinden gerçekleştirir. Bu yollardan biri olan sosyal medyada insanın yaşamının bir uzantısı haline gelerek, gerçek dünyadaki ilişkilerin sanal ortamda devam ettirilmesine imkân vermektedir. Bu düşünce doğrultusunda “*Sosyal medyada niçin paylaşım yaparsınız?*” sorusuna alınan cevaplar şu şekildedir:

**K1:** Kendimi orda var etmek için, özellikle insanlar daha çok beğensin diye.

**K3:** Ne yaptığımı ne ettiğimi oraya yansıtmak hoşuma gidiyor, günlük hayatımdaki rutinleri paylaşırım. Fotoğraf çekmeyi severim ama sosyal medyada paylaşınca kendimi daha tamamlanmış hissederim telefonda kalınca bir amacı yokmuş gibi hissettiriyor. Görünür olmak haz veriyor.

**K4:** İlk önce herkes görsün diye, görünmek istediğim için akraba ve yakın çevreme. Bu şekilde haz veriyordu ama bugün bunları nasıl yapmışım diye düşünüyorum. Ancak eskiye nazaran az da olsa yine paylaşımlar yapıyorum.

**K5:** Herkes görsün beğensin diye, ben beğeniyorum siz de beğenin diye.

**E2:** Sayfa boş kalmamasın diye, uzun süre paylaşmayınca arada bir paylaşıyorum ki halen daha buradayım demek için.

Bulgulara göre katılımcıların genel olarak var olduklarını, yaptıkları paylaşımlar üzerinden diğerlerine göstermeye ve diğerleriyle bu şekilde ilişki sürdürmeye çalışmakta oldukları anlaşılmaktadır.

Goffman'ın “performans ve vitrin” kavramlarıyla açıklamaya çalıştığı gibi kişinin bireysel olsa bile insanlardan kopamadığı bir ilişkisellik durumu söz konusudur. “Performans, kişinin etki bırakmak adına tüm faaliyetlerini vitrin ise kişinin kasıtlı veya kasıtsız olarak kullandığı ve diğerleri üzerinde bıraktığı etkiyi

ifade eder” (Goffman 2009: 33). Yani kişinin ortaya koyduğu performans, yaptığı paylaşımlar, bulunduğu mekân vs. ile diğerleri üzerinde bırakmak istediği etki ile kurmaya çalıştığı bir ilişkisellik söz konusudur.

Varoluş felsefesinde iletişim, kişinin kendi varoluşunu gerçekleştirebilmek için kendi kendine konuşması, tartışması vb. şekilde iletişim kurması olarak değerlendirilebilir. Sonrasında ise diğerleriyle kurulan iletişim, bilinçli bir iletişim olacağından özgürlük için de gereklidir. “İletişim, diğerleriyle kurulan bir bağdır ancak öncesinde kişinin kendine yönelmesi gerekir. Çünkü varoluş, bilinçli bir iletişim süreci sonunda ortaya çıkar. Aslında iletişim, varoluşun ilk ve ana ögesidir” (Jaspers 1997: 11). İnsanın kendisiyle kurduğu iletişimle başlayan var oluş süreci, diğerleriyle kurduğu iletişim sürecinde de önemlidir. Yani insan dış dünyaya kendini kapatarak varoluşunu gerçekleştiremez, insan ancak diğerleriyle kurduğu iletişim sayesinde varoluşunu gerçekleştirebilir.

İlişkisellik bağlamında elde edilen bulgulara göre katılımcılar, sosyal medyada görünür olma arzusu ile paylaşım yapmakta ve bu görünürlükten haz duymaktadırlar. Varoluş felsefesinde insanın kendini dış dünyadan yalıtarak varoluşunu gerçekleştirmesi mümkün olmamakla beraber, kişinin sadece görünürlük üzerinden kurduğu ilişkilerindeki yüzeyselliği de varoluş önündeki bir engel görülür. Oysaki bilinçli bir iletişim, varoluşu gerçek anlamda ortaya koymanın bir yoludur. Bundan dolayı katılımcıların verilerine göre bu kategori altında bilinçli bir iletişim ve varoluştan bahsetmek mümkün değildir.

### **5.1.3. Diğerleriyle Birlikte Var olmak/Diğerlerini Umursamak/Öteki:**

İnsan, dünyayı diğerleriyle birlikte paylaşarak yaşar. Aynı zamanda sosyal ilişki ağları içerisinde tecrübe edinerek veya paylaşımında bulunarak varoluşunu gerçekleştirmeye çalışır. Heidegger’e göre “diğerleriyle birlikte olmak demek, diğerlerinin varlığını ispatlamak veya onları var etmek değildir. Ancak insan çoğu kez sıradan biri olarak “onlar içinde, farklı olduğunu göstermeden diğerlerinin davrandığı gibi davranır. Mesela herkesin yaptığı gibi moda uygun kıyafet



seçimi, onu diğerlerinden farklı yapmaz ve hatta aynı yapar” (Çüçen 2003: 70-71). Varoluşçu felsefeye göre ancak kendi özgür seçimlerine göre davranan insan varoluşunu gerçekleştirebilir. Günlük yaşamda otantik olmayan yani özgürce seçimlerini yapamayan insanın varlığı diğerlerine bağlı olarak şekillenir.

İnsan yaşadığı toplum içerisinde kendi varoluşunu gerçekleştirebilme gayreti gösterse de ister istemez davranışlarının diğerlerine göre şekillenmesi söz konusudur. Diğer bir ifade ile dünyada diğerleriyle birlikte var olan insanın varoluşunu ortaya koymaya çalışırken sergilediği davranış ve tutumlar, diğerlerinin tepkileri veya ilgilerine bağlı olarak biçimlenir. Buna yönelik olarak diğerlerini umursayıp-umursamadığına dair katılımcılara “Paylaşımların başkalarının tarafından görülmesi beğenilmesi ne hissettirir? Önemli mi?” sorusu sorulmuş ve aşağıdaki cevaplar alınmıştır:

**K4:** Sırf görünür olmak için paylaşımlar yapanları beğenmiyorum veya görmezden geliyorum. Bilinçli olarak bunu yapıyorum, baktığımı düşünmesin ama fake(sahte) hesaptan girip bakarım merak duygumu bu şekilde gideririm ama gerçek hesapla onu gördüğümü istemediğim için bilinçli olarak beğenmem. Ya da uygulamalar var onları kullanarak merakımı gideririm.

**K5:** Beğenilmek ve iyi anlamına gelir.

**E1:** Diğerini beğenmek ya da beğenmemek görmek veya görmezden gelmek anlamındadır. Sosyal medya yaşam alanı olduğu için orada görülmek önemlidir.

**E5:** Sayıca beğeni alma kaygım yoktur. Eskiden sayı önemliydi ama okuduğum fakülte bir farkındalık sağladı bence, çok umursamamaya başladım kimin ne dediğini, imaj yaratma vs. kaygısını geride bırakarak eleştirel bir bakış açısı kazandım.

Katılımcı cevaplarına göre, sosyal çevre ile ilişki kurmada sosyal medyanın önemli bir araç olduğu, aynı zamanda paylaşımların beğeni alma durumuna bağlı olarak sözlü, yani açık olmayan şekilde dolaylı iletişim kurabildiği, bundan dolayı

bu alanlarda var olmanın önemli olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra cevaplarda katılımcıların geneli, aldıkları eğitimle ilişkili olarak paylaşımların beğeni alması veya diğerlerinin paylaşımlarının beğenilmesi noktasında bilinçli bir davranış veya tepki oluşturduklarını ifade etmişlerdir. Bu durumda öteki ile iletişimin, doğrudan veya dolaylı da olsa gerçekleşebilmesi, yine ötekinin varlığına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bunu destekleyen katılımcı görüşleri aynı sorunun cevabı olarak şu şekilde ortaya çıkmıştır:

**K2:** Kim beğenmemişse onu beğenmem. Etkileşimi sürdürmek için, çıkar ilişkisi bağlamında bunu yaparım. Yani sayı bazında beğenilmesi önemli, kişilerin beğenisi önemli değil.

**E2:** Beğenmeyince arkadaşım darılır diye beğeniyorum.

**E4:** Beğenilerin sayıca beğenilmesi önemli değildir, daha ziyade aynı görüşü paylaştığım kişiler tarafından beğenilmesi önemlidir, onunla ilgili başka şekilde de beğenen kişilerle konuşmalar yaparım çünkü.

Bulgulara bağlı olarak katılımcıların gerek merak duygusu gerek bilinçli bir eylem olarak diğerlerini görmeleri veya görmezden gelmeleri gerekse de aynı görüş mensubiyetine bağlı olarak ilişki ve iletişim kuruyor olmaları, her durumda insanın toplumsal hayatında diğerlerine bağlı olduğunu göstermektedir. Çünkü kişinin “kendiliğini ortaya koyması, diğerleriyle olan iletişimde ve bu iletişimde kendini nereye nasıl konumlandığına da bağlıdır. Aynı zamanda kişi, kim olduğunu, çevresinde ve dünyada neler olup bittiğini diğerleri ile kurduğu ilişkiler sayesinde edinir” (Ertürk ve Eray 2016: 14). Varoluş felsefesi bağlamında katılımcı görüşleri doğrultusunda ortaya çıkan sonuç, kişi varoluşunu ortaya koymaya çalışırken diğerlerinin fikirlerini, beğenilerini, duygularını önemsenmekle birlikte, eğitime bağlı olarak daha bilinçli bir tüketim veya ilişki kurulması gerektiğinin farkındadır.

**5.1.4. Laflama:** Varoluş felsefesinin temel kavramlarından biri olan laflama, insanın varoluşunu iletişim temelinde ele almaya çalışır. İletişim ise diğerleriyle

olan ilişkide kendini açığa çıkarır. Yani kişinin nesnelere olan eğilimi ile ortaya çıkan söylemi değil de diğer insanlarla olan söyleminde iletişimin varlığından bahsedilebilir. Aksi takdirde söylemin nesnelere meyletmesi bir iletişim sağlamayacağı gibi boş konuşma anlamına gelir. Boş konuşma ise, “günlük yaşamın bir parçası olarak insanın Varlık, Dünya, başkaları ve kendisiyle olan ilişkisini ortadan kaldırır” (Çüçen 2003: 77). Bu durum insanın yaşamında belirsizliğe ve konudan ziyade nesneye yönelmesi halinde boş meraka yol açacağı için diğerleri peşinde koşan bir varlık olmasına neden olabilir ve bu hali insanın varoluşu önünde bir engel olarak belirir.

20 ve 21.yüzyılda teknolojik gelişmelere bağlı olarak değişen iletişimin yapısı, insanların iletişim kurma biçimleri ve iletişimde buldukları konu üzerinde etkili olmaktadır. “Ağ toplumunun en belirgin özelliği olan katılımcı kültür ile insanlar zaman ve mekânın bağlayıcılığından kurtularak ve iletişimin aktif bir parçası olarak” (Bilginer Kucur 2018: 35-36), yani katılım sağlayarak içeriklere ulaşabilmektedirler. “Sosyal medyanın temel öğeleri arasında değerlendirilen ve katılımcı, paylaşımcı şeklinde tanımlanan kullanıcılar olmaksızın paylaşım ve etkileşim mümkün olmayacaktır. Çünkü bu katılımcıların paylaşımları veya bildirimleri ile etkileşim sağlanmaktadır” (Kırık 2017: 241). Bu doğrultuda katılımcıların sosyal medyada kurmuş oldukları iletişim sürecinde varoluşa mı yoksa nesneye mi yönelik bir iletişim olduğunu anlamak için “Başkalarının paylaşımlarını beğenirken içeriğin önemli olup olmadığı” sorusu yöneltmiş ve öne çıkan cevaplara aşağıda yer verilmiştir:

**K1:** Beğenirken içerik önemlidir ama başkalarının benim paylaşımımı beğenmesi de önemlidir, çünkü var olduğumu göstermek için yaparım, beklentim vardır.

**K2:** İçeriği beğendiysen beğenirim.

**K4:** Sırf onu gördüğümü belirtmek için sayfasına girip paylaşımlarını özellikle beğenirim.

**E1:** İçerik önemli değildir. Tanıdığım kişilerin paylaşımlarını içeriğe bakmadan beğenirim, tanımadıklarım kişilerin paylaşımlarında içeriğe bakarım.

**E2:** Kişisel hesaplırsa içerik önemli değil ama haber vs. sayfalarında içerik önemlidir. İçeriği beğenmesem bile arkadaş olduğu için beğenirim.

**E3:** Özellikle sisteme dâhil olmamak için içeriğe bakmadan beğenmem.

**E4:** Kalbi kırılmasın veya rastgele beğeni değil de ya da geri dönüş olsun diye yapmam içerik beğenirim.

Katılımcıların yarısı içeriğe göre, diğer yarısı içerikten ziyade karşıdakinin varlığını görme ve kendi varlığını karşıdakine gösterme anlamında beğeni yaptıklarını ifade etmişlerdir. Varoluş felsefesi perspektifinden değerlendirildiğinde, bulgular göstermektedir ki, içeriğe bağlı olarak beğenen kişiler, kendi varoluşlarını bilinçli şekilde ortaya koymaya çalışırken, diğerini görme anlamında beğeni yapan kişilerin ise aslında kendisi ve diğerleri arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırması söz konusudur. Bu durumda öncelikle kendiyle iletişim kuramayan birey, diğerleriyle iletişim kurduğunu zannederken aslında bunun kendi varoluşu için engel olduğunun farkına varamaz. Çünkü içerikten ziyade sadece beğenin önemli görülmesi, nesneye meyletmek anlamına geldiğinden aslında bir iletişimden de bahsedilemez.

**5.1.5. Kimlik (aidiyet):** Latince “idem” kökünden gelen kimlik, insanı diğerlerinden ayıran ve onun diğerleri tarafından nasıl görüldüğüne ilişkin olarak kullanılan bir kavramdır. Bilhassa Modern dönemle daha öne çıkan bir kavram olarak kimlik, farklı çalışma alanlarında çeşitli şekillerde tanımlanmaktadır. “Günümüzde tartışmalı kavram olarak kimlik, bireyin kendini ‘kim’ olarak konumlandırması yanı sıra diğerlerinin onu nasıl konumlandığı ile de ilgili olarak toplumsal, siyasal kültürel bir sınıflandırma” (Yeğen ve Kırık 2020: 230) için de kullanılır. Bugün ise sosyal medya platformlarında insanlar, bireysel kimliklerini inşa etmeye çalışmakta ve aynı zamanda bu ortamları bir görüntü mekânı olarak kullanmaktadırlar.

Öte yandan bu sanal mekânlar, insanlara farklı kimlik olanakları sunmakta ve özgür bir alan açmaktadır. Baudrillard'ın (2005: 60) ifadesiyle “Başka kimliğe bürünmek, başka yerlerde tanınmadan var olma ayrıcalığına sahip olmayı sağlar. İzlenmeden izleyebilmek. Kendi yakınlarının bile bilmediği gizli bir boyutta dolaşmak” insana gerçekten farklı bir hayat sunması bakımından da cazip gelmektedir. Buna yönelik olarak katılımcılara yöneltilen “*Sosyal medyada farklı bir kimlik kullanır mısınız?*” sorusuna tüm katılımcılar gerçek kimlik kullandıklarını belirtmiştir. Devamında “*Paylaşımlarınızın sizin kim olduğunuzu yansıttığını düşünüyor musunuz?*” sorusuna ise yine tüm katılımcılar yansıttığını ifade etmekle birlikte öne çıkan cevaplar şu şekildedir:

**K4:** Evet kesinlikle beni yansıtır. Ben orada önceden rol ya da maske varken yüksek lisans sonrası daha çok seçici ve sorumlu davranmaya gayret ediyorum. İnsanların farkında olmasını sağlamak için de paylaşımlar yapıyorum.

**K5:** Beni yansıtır, aşırı hem de.

**E4:** Evet yansıtır, çünkü diğer insanları motive etmek veya farkına varmasını sağlama amacı güderken, kendim de bir düşünce veya sözü inandığım için paylaşıyorum, o yüzden beni yansıtır.

Katılımcıların verdiği cevaplar doğrultusunda, sanal mekânları gerçek hayatın devamı veya gerçek hayatın bir parçası olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Çünkü gelişen teknolojiler sonucu internetle ortaya çıkan sosyal ağlar, bireysel etkileşime izin veren yapısıyla bireylerin gizli veya görünür profiller oluşturarak paylaşım yapmalarına imkân vermekte ve kişinin sosyalleşmesinde uygun ortamlar olarak görülmektedir. Yine bu ortamlarda oluşturulan profiller sayesinde, diğerleriyle iletişim kurmaları veya etkileşim halinde olmaları da anal mekândaki kimliklerinin gerçek yaşam kimliği gibi algılanmasına veya birbirleriyle iç içe geçmesine neden olmaktadır.

Varoluş felsefesi ile ilişkili olarak kimlik, kişinin öncelikli olarak kendini tanıması ve bilmesi, sonra “öteki”lerin tutumlarını öğrenmesi sonucunda kendini

gösterir. Çünkü “günübirlik yaşamda insan çoğunluk içerisinde kendini kaybeder ve vicdanının sesine uymayı unuttur. Ancak kendini dinlemeye başlayıp, kendi farkına varırsa önce kendi olanaklarını anlar ve varoluşunu gerçekleştirir” (Mulhall 1998: 177). Yani elde edilen bulgulara göre katılımcıların almış oldukları eğitim durumuyla doğru orantılı şekilde, öncelikle öz bilinçlerini ortaya koymaya sonrasında ise diğerini algılamaya yönelik paylaşımları bilinçli olarak yapmaya çalıştıkları görülmektedir.

**5.1.6. Özgürlük:** Varoluş felsefesinin temelinde önemli bir kavram olan özgürlük anlayışında “insan seçimlerinin sonucu olarak kendini ortaya koyar” (Sartre, 2009: 530-531). Varoluşun ortaya çıkabilmesi için insanın özgür iradesine ihtiyaç vardır. Bu aynı zamanda onu diğerlerinden ayıran ve kendi yaptığı seçimlerden sorumlu olması anlamına gelir.

İnsanın günlük yaşamında, sanal evren olarak adlandırılan sosyal medyada gerçek bir özgürlük alanının olup olmadığı noktası tartışılmakta ve hangi tarafın ağırlıkta olduğu konusunda net bir tavır ortaya konulamamaktadır. Buradan hareketle katılımcılara “*Sosyal medya insanın özgür olduğu bir alan mıdır? Sosyal medyada kendinizi özgür hissediyor musun? Neden?*” sorusuna şu cevaplar alınmıştır:

**K1:** Değildir, kontrol mekanizmasının var olduğu için. Gözetlendiğimi düşündüğüm için özgürce her şeyi paylaşmam.

**K2:** Evet özgürüm, ifade özgürlüğü var. Özgür hissediyorum, yüzüne anlatmaktansa oradan paylaşım daha kolay ve özgür.

**K3:** Hayır. İnsan çevresine göre normalde de şekillendiği için sosyal medyada da bu var. Kim ne diyecek kaygısı var.

**E1:** Değil, çünkü mahalle baskısı var, paylaşımlara göre belli kalıplara sokarlar insanlar. Paylaşımlarım sadece hayatımın tek bir anını yansıtır. Çünkü baskı olduğu için olduğu gibi paylaşılmıyor, filtre kullanılıyor

**E2:** Özgür, çünkü istediğim fikri söyleyebiliyorum. Kişisel bir hayat olarak görüyorum.

**E5:** Evet. Başkalarının hakkına dokunmadıkça, kimseye hakaret etmedikçe, eleştirinin sınırını aşmadıkça bence özgür bir alandır.

Araştırma sorularına verilen cevaplarda sosyal medyanın özgür bir alan olup olmadığı noktasında eşit oranda görüş ortaya çıkmıştır. Katılımcı kültür bağlamında düşüncelerini, başkasının hakkını ihlal etmeden rahatça ifade edebildiğini söyleyen kişiler gibi bu ortamların gözetlendiği, çevre baskısı ya da diğerlerine göre hareket edilmesi nedeniyle özgür olmadığını dile getiren kişiler de vardır. İçinde bulunulan iletişim çağında bu seçimlerin teknolojilerin değişen yapısına bağlı olarak daha da zorlaştığını ve seçimlerin özgür şekilde gerçekleşmediğini Baudrillard şu şekilde dile getirir: “Elektronik ve bilişim yoluyla gerçekleşen etkileşim bir uyuşturucu gibi baş dönmesi yaratır ve bu haliyle insanlar, kapalı devre işleyen çılgın bir etkileşim içerisinde olurlar” (Baudrillard 1997: 154). Bundan dolayı bir özgürleşmeden bahsetmek ve özgür olmayan insanın da varoluşunu gerçekleştirme mümkün olamamaktadır. Ancak yine de sunduğu olanaklar sayesinde internetin insanların hayatını kolaylaştırması, karşılıklı iletişime imkân vermesi ve özellikle geleneksel medyaya kıyasla geniş özgür alan sunmaktadır. Bu görüşe ise yine Baudrillard şu şekilde karşı çıkar: “Özgürlükle ilgili olarak modernliğin patladığı, her alanda özgürlüğün patladığı an ‘orji’dir. Ancak içinde bulunulan durum, orji sonrası durumdur. Ve ancak asıl sıkıntı, tüm özgürlük kartlarının açılmış olması durumunda ne yapılabileceğidir? O halde bu durumda ancak ‘orji ve özgürleşme simülasyonu’ yapılabilir” (Baudrillard 2010: 9-10). Bu ifadeleri ile Baudrillard, gerçek bir özgürlük olmadığına gönderme yapar.

Elde edilen bulgular varoluşçu felsefe temelinde tartışılacak olursa “varoluş, bütün boyutlarıyla değil, özel anlamıyla tek insanın, yani bireyin varoluşunu kasteder. Bilinçli olarak gerçekleşen varoluş bireyin varoluşu” (Taşdelen 2011: 42)

olduğu için sosyal medya platformlarında belirlenmişliklerden kurtularak özgür davranılması çok da mümkün görünmemektedir.

**5.1.7. Ölüm:** Ölüm insanın burada olamamasıdır, der Heidegger (2004:352). Ölüm, diğer tecrübelerin aksine hayatta iken elde edilemeyen, Varoluş felsefesine göre ilişkinin sona ermesini ifade eden bir şey olduğu için insan ondan uzak kalmaya, bastırmaya veya kaçmaya çalışır. Bu aynı zamanda insanın kendi hayatından kaçışı anlamına da gelir. Oysaki insanın ölümü kabullenmesi, kendi varoluşunu gerçekleştiren bir birey olmasını sağlar. Ancak bu durum teknolojinin gelişmesine bağlı olarak insana ölümsüzlük hissi veren iletişim araçları yardımıyla neredeyse ortadan kaldırılmıştır. “Mesela hiçbir şey sona ererek ya da ölümlerle yok olmuyor. Bunun yerine hızla çoğalarak, sirayet ederek, şeffaflık ile, bitkinlik ve kökü kazınma yoluyla, simülasyon salgını ile yok oluyor her şey. Bu da ölümcül bir yok olma biçimi değil, fraktal (parçalı) bir dağılma şeklinde gerçekleşmektedir” (Baudrillard 2010: 11) düşüncesi insanın zamana ve yok olmaya karşı meydan okuması olarak görülmektedir.

Sosyal medyada olup olmama durumunun nasıl değerlendirildiği üzerine yöneltilen “*Sosyal medya hesabını kapatmayı hiç düşündünüz mü? Düşünür müsünüz? Ya da hiç yaptınız mı? Kapatıysanız ne hissettiniz?*” sorusuna bağlı olarak ‘ölüm’ kategorisi içerisinde değerlendirilen cevaplar şu şekildedir:

**K3:** Kapatım, zorunlu olduğu için açtım. Bazıları yaşıyor musun diye soruyordu o yüzden açtım.

**K5:** Kapatım, eksikliğini hissettim ama. Çoğu kişiyle iletişimi oradan kuruyorum.

**K4:** Düşündüm ama kapatamadım. Belli bir süre sonra çok vakit aldığını düşündüğüm için sınır koydum. Kapatırsam yalnız kalabilirim ama buna da alışabilirim. Ama sosyal medyada olmayan kişilerin gerçek hayatta da olmadığı düşünülüyor.



**E1:** Hiç düşünmedim. Çünkü yemek, içmek gibi bir ihtiyaç gibi görüyorum. Kapatmayı hayal bile edemem, çünkü vakit geçiriyorum. Hesap olmayınca, birine ulaşamayınca öldüğünü düşünüyorum.

**E3:** Kendi bölümümlle ilgili olduğu için ve haber almak için kapatmayı düşünmüyorum. Eğitim, devletin politikalarını takip etmek için kullanıyorum. İhtiyaçtan dolayı kapatmam ama ihtiyacım olmazsa kapatırım.

**E4:** Platforma göre değişir, sürekli iletişim kurduğum ortamları kapatamam ama görselin çok rahatsız ettiği ortamları kapatabilirim.

Katılımcılardan gelen veriler, sosyal medyanın bir var olma veya iletişim kurma alanı olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu alanlarda var olmak fiziksel dünyada da var olmak anlamına gelmektedir. Katılımcılar bu hesapları kapatmayı düşünseler veya kapatmış olsalar da tamamen bu dünyadan kendilerini soyutlayamamaktadırlar. Gerçek yaşamda deneyimlenemeyen ölüm bu şekilde dijital olarak deneyimlenebilmektedir. Dolayısıyla sosyal medya platformlarında insanın bunu defalarca gerçekleştirebiliyor olması, gerçek yaşamdaki bir son gibi düşünülmemektedir. Bu ise Heidegger'in (2004:100) oyalanma düşüncesi olan, yani sosyal medyadaki oyalanma, amaçsız var olma çabasına denk gelmektedir. Ortada kaçılacak bir ölüm yoksa kati bir son değilse o zaman kabullenecek bir ölüm yoktur, bu durumda ölüm kaygısı oyalanmaktan öteye geçemez ve varoluşu gerçekleştirmek için bir dinamik olamaz.

## **Sonuç**

Varoluş felsefesi modern çağ insanına seslenerek, aslında çok şey kazandığını sanarken kendini kaybetmekte olduğunu, her gün ilerleyen teknoloji içerisinde evreninin sınırlarını yıkarken kendine yabancı kaldığını, kendi varoluşundan uzaklaştığı ve kitleler içerisinde kaybolma tehlikesi ile karşı karşıya olduğundan dolayı varoluşunu sorgulaması gerektiği noktasına dikkat çekmeye çalışır. Çünkü

insan, bütün arzularına veya düşünüyü kurduğı şeylere sahip olsa bile, kendine uzak kalmakta, kendini yitirmektedir ve varoluşçu felsefe de bir bakıma insanları, kendileri ile ilgili kararları alma noktasında yetkin kılmayı amaçlamaktadır.

Varoluş felsefesinde kişinin var olma sürecinde kendine yönelmesi, kendi başına veya yalnızlığa hapsedilmesi anlamına gelmez, bilakis kişinin kendiyile başlayan ve başarılı şekilde gerçekleşen iletişimi, diğerlerini de fark etmeyi sağlar. Yani ötekini görmezden gelmez, ona ihtiyaç duyar ama ona koşulsuz tabi olmaz. Varoluşunu gerçekleştirmesi için özüne yönelen insan, seçimleri ve sorumluluklarına bağlı olarak bunu yapar. Birbirini tekrar eden, tek boyutlu veya kitlelerin rüzgârında savrulan, başka bir ifade ile özünden uzaklaşıp kendine yabancılaşan insanın bir varoluş ortaya koyması mümkün değildir. Bu durumda bireysel varoluşun gerçekleşmediğı bir yerde toplumsal varoluştan da bahsedilemez.

İçinde bulunulan çağda insanların çevresi ve dünya ile iletişim kurması, kaçınılmaz olarak kitle iletişim araçlarının yapısına göre şekillenmektedir. Bu “sanal makinelerin veya ortamların çekiciliğı ise enformasyon veya bilimsel bilgiye ulaşmaktan ziyade, hatta birisi ya da bir şeyle buluşmaya susamışlıktan çok, yok olma arzusu karşısındaki dirençten ileri gelir. Bu ortamlarda simüle olan özne, kusursuzca kendini gerçekleştirdiğini sanarken aslında otomatik bir nesneye dönüşür” (Baudrillard 1997: 155-156). Oysaki Varoluşçu felsefede birey, öncelikli olarak kendine yönelerek özüne ulaşmalı, sonrasında diğerlerinin farkında olarak herhangi bir zorlama veya mecburiyet olmadan kendi hür seçimlerini yapabilmelidir. Ancak bunu başardığı zaman bireysel varoluşunu gerçekleştirebilir.

Kitle iletişim sürecinde sürekli enformasyon ve görüntü bombardımanına maruz kalan birey, içeriklere olan ilgisi nedeniyle kendisine yönelememektedir. Sanal âlemde zaman ve mekânı farklı bir boyutta yaşayan kişi, çevrimiçi ortamlarda kendine ait bir dijital yaşam arşiv oluşturmakta veya kimlik mekânı

şeklinde gördüğü bu alanlarda var olmayı önemsemektedir. Bu düşünceden yola çıkarak araştırma sonucunda elde edilen verilere göre, örneklem olarak seçilen İletişim Fakültesi yüksek lisans öğrencilerinin görünür olma hazzı yaşamaması yanı sıra meslek alanlarıyla ilgili olduğu için de bu ortamlarda var olmayı bir mecburiyet gibi algıladıkları sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcıların Varoluşçu felsefe temelinde bireysel varoluşu tam anlamıyla gerçekleştirememiş olsalar da, almış oldukları eğitim sonucunda farkındalık kazandıkları ve bu farkındalığın sağlanması konusunda da okuryazarlık türleri içerisindeki medya okuryazarlığının önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Araştırma bulguları içerisinde cinsiyet farklılığına bağlı olarak anlamlı bir sonuç elde edilememiştir. Araştırmacıların tamamı sosyal medyayı, iletişim ve haber almak amacıyla kullandığını belirtmiş, daha çok eğitim almakta olduğu bölümle ilgili güncel gelişmeleri takip etmek amacıyla oldukları görülmüştür. Katılımcıların cinsiyet fark etmeksizin yarısı sosyal medya paylaşımlarının beğenilmesini, diğerleri tarafından görülmek olarak algıladıklarını ifade ederken; diğer yarısı edindikleri eğitim sonrası bunun önemini yitirdiğini belirtmiştir. Bu durumda “sosyal medya içeriklerinin, gönderen kişinin kendisi için değer ifade eden dışavurumlar olarak görüldüğü” (Dijk 2016: 261) söylenebilir. Ayrıca yaptıkları paylaşımlarla kendilerini gösterme, görünür olma ya da bu ortamlarda olmakla ‘var olmayı’ aynı anlamda algıladıkları sonucuna ulaşılmıştır. Ancak her ne kadar bu ortamlarda sessizce takipte kalıyor veya gerek ihtiyaçtan gerekse zorunluluktan varlık gösteriyor olsalar da, akademik anlamda edindikleri bilgilerle daha sorgulayıcı veya bilinçli bir farkındalık oluşumuna sahip oldukları söylenebilir.

Araştırmada ele alınan kategorilere göre değerlendirme yapıldığında, dünyaya ‘fırlatılmış’ insanın, hazır bulunan düzen içerisinde medya mantığı dâhilinde, kısıtlı hareket alanına bağlılığından dolayı, gerçek bir varoluş gerçekleştirmesi mümkün olamamakta ve varoluşu otantik olmayan şekilde

tezahür etmektedir. Varoluş için gerekli olan bilinçli iletişimin sağlanmasında da, görünür olmaktan haz duymanın daha ağırlıklı şekilde ortaya çıkması, iletişim ortamlarında gerçekleşen ilişkinin yüzeyselliğini ortaya koymakta ve varoluşun sadece medyatik bir varoluşa indirgenliğini göstermektedir. Kategorilerden bir diğeri olan 'diğerleriyle birlikte var olma' anlamında ortaya çıkan sonuç ise kişilerin, diğerlerinin fikir ve beğenilerini sayısal çoğunluk ve görünürlük üzerinden değerlendirdikleri, ancak yine de sahip oldukları eğitim doğrultusunda daha bilinçli davranış ortaya koyma eğiliminde oldukları yönündedir. Sosyal medya platformlarının yapısı ve interaktiviteye imkân sağlıyor olması, kişilerin bu alanlarda görünür olması arzusuna zaman zaman yenik düşmelerine, dolayısıyla bu durumun da özgürlüğe engel olması söz konusudur. Kategoriler içerisinde yer alan ve sosyal medyada var olup-olmama durumunun katılımcıların geneli tarafından 'ölüm' kavramı ile ifade edilmesi de, gerçek ve sanal yaşam arasındaki ilişkinin bulanıklaşmasına neden olmaktadır.

Bireysel olarak bilinçli şekilde oluşan bir farkındalık ya da varoluş çabası, sadece bir kişinin değil, toplumu da insan yığını olmaktan kurtarma potansiyeline sahiptir. Öneme varılması gereken nokta, bireyin özüne dönüş süreci ile başlayan bilinçli seçim, düşünme ve kararlarının, onu sürü insanı olmaktan çıkarması yanında, toplumu da yığın olmaktan kurtaracak bir serüvenin başlangıcı olduğudur. Bu da tam anlamıyla bir varoluş sancısıdır.

## Mediatic Existence in the Exhibition Society

### *Summary*

Şeyma BİLGİNER ERDOĞAN

Assist Prof. Dr.

Atatürk University, Faculty of Communion, Department of Radio, Tv and Cinema, Erzurum, TR  
ORCID: 0000-0003-0618-6160  
bilginer.seyma@atauni.edu.tr

### 1. Introduction

The communication that humans established since the day they existed is manifested in different forms such as words, writing, visuals. These different forms of communication are progressing under the name of electronic communication, which first started with primitive cave paintings, was transformed into a technical process with the invention of the printing press and is considered a revolution in the modern period. Especially in the early 2000s, the concept of new media has started to be expressed in social life against the traditional media such as newspapers, radio and television, which emerged with the use of internet and computer technologies together.

The existence of the media in public life, whether it is described as traditional or new, has moved public life beyond being just a means of providing interaction over time and positioned it in a structure that is directly involved in processes. In this structure, which creates its own logic, it is inevitable that the media will spread to other fields and social institutions, such as society, culture, politics, religion, as well as its unique language and institutional functioning. As a result, the concept of "mediatization", which arose due to the influence of the media on culture and society, began to be discussed. At the same time, this concept also refers to modern human lifestyles, in particular, it means that the media has an impact on culture and society.

As an integral part of modern human life, the media and the logic emerging in its functioning are effective in the process of self-realization, and it also shifts this effect to the social sphere. The concern of the people of the modern period to exist in the mass, the effort to exist in different communication environments, the desire to be visible and the effort to realize their existence almost obliges them to use the media.

In this century's society, which can be defined as visual society, mass society, surveillance society, exhibition society, etc., the ways of existence of the modern

individuals also forms depending on the unique structure of this age. For example, the idea that the individual will realize their existence as a result of turning to themselves, which is at the base of the existential philosophy, is perceived as equivalent to the desire to be visible in the means of mass communication. In this case, in addition to the fact that an individual communicates in crowded environments and experiences the feeling of being free, it is also necessary to talk about their media existence depending on making themselves visible in these environments. In the philosophy of existence, existence, which is expected to occur first in communication with oneself and then with one's surroundings, causes a person to experience the delusion of existence only with the pleasure of visibility through the mass media. Technical utilities such as photograph machines, video cameras etc. makes one feel as if they are living in a scene. While this situation eliminates the distinction between the "me" in the form of self-realization and the "me" that others see, it causes the individual to reduce their existence to a mediatic existence only. Existential philosophy, which puts forward a stance against massiveness, which is seen as an obstacle to the orientation of the mind and self-realization of the individual, acts on discourses that express the exact opposite of mediatic existence.

This study is based on the assumption that when using or reaching the media, one consciously or unconsciously bows to its logic. In this direction, it is aimed to conduct a real existence inquiry through the definition of mediatic existence as a form of existence that is related to the changing conditions of the age and has changed in size.

## **2. What is an Exhibition Society?**

The exhibition society encompasses a process shaped on the basis of the Enlightenment philosophy, in which privacy is replaced by publicity in direct relation to the rise of the cult of the eye, and reality is rather replaced by representation. "Exhibition" is a word of Arabic origin that means "showing, exhibiting, announcing to everyone, making it public, showing a convict to the public as a punishment" (TDK 2021). Exhibition, which is mostly used in everyday life in the sense of showing, depends on the desire to show with a conscious display. Although Exhibition may seem like just to show oneself, the main purpose is to display one's self or social existence behind the "show object".

To be visible or the desire to be visible in the exhibition society is an important source of pleasure. Being visible through the mass media and presenting or perceiving this visibility as a positive in some way creates domination over the individual, giving them a sense of freedom or reinforcing the belief that what is good should be visible. Communication environments, where people can be seen, "exploit labor by encouraging excessive use, on the other hand, have to function to reduce social alienation" (Atabek 2013: 177-178). But the basic idea behind these technologies is that an individual becomes an object of consumption, causing them to feel the need and a sense of inadequacy to prove that they exist online at any time. This means giving up this struggle instead of a real struggle for existence.

The presentation or perception of being visible as something positive creates a sense of freedom by dominating the individual in some way, or reinforces the belief that what is good should be visible. "In the exhibition society, where the exhibition value has become important, everything is out in the open. Everything that becomes a commodity open to consumption in a state of excessiveness disappears not in the dark, but in the light, which is also excessive. The necessity for everything to be visible leaves no room for doubt in transparency, but that is the severity of transparency" (Han 2017: 27-29). The fact that people share their private lives in mass media without hesitation in everyday life and that they exist in these environments as consumers of other people's private lives increases this transparency based on consent.

### **3. Existence and Existentialism**

Existentialism, which developed in Continental Europe after the 1940s and came to the forefront as an important and influential current, refers to a philosophical idea that has become popularized since its emergence and still continues its influence today. Existence (Bozkurt 1995:97), which expresses the act or form of being, which describes the phenomenon of being or having reality, happens as a result of things that a person does, and not in a cause-effect relationship that is achieved by living.

Existence, which is a human-specific situation and doesn't apply to objects, distinguishes itself from the classical philosophy tradition in this aspect and negates the modern period teachings, thoughts, actions or knowledge that is accepted as objective and universal. In the philosophy of existence, the problem of existence is connected with the problem of being human, the meaning of human existence is questioned, and it is asked to prevent their alienation from themselves or to reveal their existence. On the basis of Existentialism, the free self-realization of mankind is determined as the condition for their existence.

The reason why existentialist philosophy puts a person forward in the form of a real existence is because of the idea that they have the ability to cross their own boundaries, question the state of being and realize their existence, depending on their thinking and life. Especially the difficulties experienced by the modern period people in the process of adapting to new lifestyles, the fact that each day is not so different from the other ones and becoming ordinary, being subject to self-domination while dominating nature, emerge as the elements that determine the problem area of Existential philosophy thought.

### **4. The Concept of Mediatization**

Mediatization has emerged as a concept that is used to express the change that the media in general has caused in human and, therefore, in public life. The concept of mediatization originating from German, "mediatisierung" is defined as "the meta-process in which daily practices and social relations are increasingly shaped" (Livingstone 2009: 3) or one of the processes that shape modernity.

Mediatization manifests itself as a concept that was first considered mainly in the field of politics. Although mediatization does not characterize all societies, it is primarily a development that is modern, highly industrialized, and accelerated in the last decades of the twentieth century, especially in Europe, the United States, Australia, Japan, and similar countries. Although more and more regions and cultures have been affected by mediatization with globalization, there may be significant differences in the impact of mediatization (Hjarvard 2008:114).

Mediatization, which is an important concept in modern sociology, began to emerge in the twenty-first century due to the widespread use of mass media.

Mediatization is also evaluated in terms of the results of historical developments and changes as one of the four basic upper processes that shape and continue to shape modernity together with globalization, individualization and especially commercialization (Krozt 2008: 23). Mediatization shows itself as a concept that plays a central role in the development of culture, politics, economy, political and social etc. in almost every field of media.

#### **4.1. Mediatic Existence**

Mediatic existence is a manifestation of one's desire to reveal one's own existence through mass media and moving the problem of existence to another dimension. Contrary to the thought that Existential philosophy wants to emphasize, mediatic existence tries to impose one's existence with the desire to be visible in the mass rather than individual existence.

### **5. Methodology**

Qualitative content analysis method was used in this study, which was conducted in relation to the fact that the media, especially social media, is used a lot in society, especially among young people, and whether these environments are preferred on the grounds that they make people more visible.

In this study, semi-structured questions were asked to five male and five female participating students who were interviewed on a voluntary basis from among the graduate students of Atatürk University Faculty of Communication Department of Radio, TV and Cinema. The answers to the questions were tried to be analyzed by quantitative content method by categorizing them under the headings of "thrownness, relationality, coexistence with others/caring for others/other, chattering, identity, freedom, death", which are among some of the prominent basic concepts of the philosophy of existence.

### **Conclusion**

Philosophy of existence tries to call attention to the point that a person of the modern age, in fact, is losing themselves when they think that they have gained a lot, remains alien to themselves while breaking down the boundaries of their universe in



daily advancing technology, moves away from their own existence and have to question their existence because they are in danger of getting lost in the masses. Because even if a person has all their desires or dreams, they turn away from themselves and lose themselves, and existential philosophy, in a way, aims to empower people to make decisions about themselves.

In the philosophy of existence, turning to oneself in the process of existence does not mean that one is alone or trapped in loneliness, on the contrary, communication that starts with oneself and takes place successfully enables one to notice others as well. That is, they do not ignore the other, they need the other as well, but they will not be subject to it unconditionally. The person who turns to their essence for the realization of their existence does so depending on their choices and responsibilities. It is not possible for a person who repeats others, is one-dimensional or is blown in the wind of the masses, in other words, alienated from their essence and alienated themselves, to produce an existence. In this case, social existence cannot be mentioned in a place where individual existence does not occur.

In the current era, people's communication with the environment and the world is inevitably shaped according to the structure of mass media. The attractiveness of these "virtual machines or environments" comes from the resistance to the desire to disappear, rather than the thirst to meet someone or something, instead of accessing information or scientific knowledge. In these environments, the simulated subject actually turns into an automatic object when it thinks that it realizes itself perfectly" (Baudrillard 1997: 155-156). However, in Existential philosophy, an individual should reach their essence by turning primarily to themselves, and then, being aware of others, they should be able to make their own free choices without any compulsion or obligation. Only when they achieve this can they realize their individual existence.

An individual who is constantly subjected to information and image bombardment in the process of mass communication cannot turn to themselves due to their interest in the content. A person who lives in a different dimension of time and space in the virtual realm creates their own digital life archive in online environments or cares about existing in these areas that they see as a free identity space. Based on this idea, according to the data obtained as a result of the research, it was concluded that the graduate students of the Faculty of Communication, selected as the sample, perceived the pleasure of being visible as well as the need to exist in these environments because it is related to their profession. Although the participants were not able to fully realize individual existence on the basis of Existential philosophy, the importance of media literacy within literacy types is once again revealed that they gained awareness as a result of the education they received and provided this awareness.

No significant results were obtained due to gender differences in the research results. All of the researchers stated that they used social media to communicate and receive news, and it was seen that they were mostly aiming to follow the current developments related to the department where they were studying. Half of the participants regardless of gender expressed that they perceived the liking of social

media shares as being seen by others, while the other half stated that this had lost its importance after the education they had received. In this case, it can be said that "social media content is seen as expressions that express value for the sharer" (Dijk 2016:261). In addition, it was concluded that they perceive "existing" as the same thing as displaying themselves, being visible, or being in these environments with their posts. However, although they remain silent in these environments or exist out of need or necessity, it can be said that they have a more inquisitive or conscious awareness formation with the knowledge they have acquired academically.

When the evaluation is made according to the categories considered in the research, it is not possible for the person who has been 'thrown' into the world to realize a real existence within the media logic within the existing order due to their commitment to the restricted field of movement and their existence is manifested in an inauthentic way. In providing the conscious communication necessary for existence, the fact that the pleasure of being visible arises more predominantly in providing conscious communication reveals the superficiality of the relationship that takes place in communication environments and shows that existence is reduced to a mediatic existence. The result in terms of 'existing with others', which is another category, is that people evaluate the ideas and likes of others based on numerical majority and visibility, but they still tend to exhibit more conscious behavior in line with the education they have. The structure of social media platforms and the fact that they provide opportunities for interactivity, causes people to sometimes succumb to the desire to be visible in these areas, so this situation also prevents freedom. The fact that the state of being or not being in the social media, which is included in the categories, is expressed by the general participants with the concept of 'death' also causes the relationship between real and virtual life to become blurred. An awareness or existential effort, formed in an individually conscious way, has the potential to save not only a person, but also society from becoming just a pile of people. The important point to be made is that the conscious choices, thoughts and decisions that begin with the process of returning to the essence of the individual not only removes them from being a herd person, but also is the beginning of an adventure that will save the society from being a mass. And this is literally a pain in existence.

## KAYNAKÇA | REFERENCES

- Akarsu, B. (1987). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Altheide, D., & Snow, R. (1979). *Media Logic*. Beverly Hills, CA, USA: Sage.
- Atabek, Ü. (2013). Yeni Medya ve Yeni İletişim Düzeni. *Mülkiye Dergisi*, 37(3), 175-181.
- Baudrillard, J. (1997). *Tam Ekran* (çev. B. Gülmez). İstanbul: Cogito Yayınları.
- Baudrillard, J. (2005). *Şeytana Satılan Ruh* (çev. O. Adanır). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2010). *Kötülüğün Şeffaflığı* (çev. I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2018). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri* (çev. N. Demirdöven). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bilginer Kucur, A. (2018). *Transmedya Hikaye Anlatıcılığı: Angry Birds Evreni Örneği*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.
- Bochenski, J. (1997). *Çağdaş Avrupa Felsefesi* (çev. S. R. Kırkoğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Bozkurt, N. (1995). *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Can, İ. (2018). Teşhir Toplumunu: Kavramlar, Kuramlar ve Pratikler. *Sosyoloji Divanı*, 6(11), 9-26.
- Çüçen, A. K. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman* (3 Basım). Bursa: Asa Kitabevi.
- Deurzen, V. Ve Adams, M. (2017). *Varoluşçu Danışmanlıkta ve Psikoterapide Beceriler* (çev. F. J. İçöz). İstanbul: Aletheia Kitap.
- Dijk, J. V. (2016). *Ağ Toplumu* (çev. Ö. Sakin). İstanbul: Kafka Yayıncılık.
- Eichorn, E., Klaus, G., Buhr, M., & Lange, E. A. (1985). *Çağdaş Felsefe* (çev. A. Çalışlar). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Ertürk, Y ve Eray, T. (2016). Fenomenolojik Bir Kavram Olarak Kendilik ve Sosyal Ağlarda kendilik Sunumu İle Narsistik Eğilimler İlişkisi: İletişim Fakültesi. *Intermedia International e-Journal*, 3(1), 12-29. DOI NO: 10.21645/intermedia.2016318941
- Geray, H. (2017). *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Goffman, E. (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (çev. B. Cezar). İstanbul: Metis Yayınları.
- Gökçe, B. (1988). *Toplumsal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Savaş Yayınları.
- Han, B. C. (2017). *Şeffaflık Toplumu* (çev. H. Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Heidegger, M. (2004). *Varlık ve Zaman* (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hepp, A. & Krotz, F. (ed). (2014). *Mediatized Worlds – Understanding Everyday Mediatization*. London: Palgrave Macmillan.

- Hjarvard, S. (2008). The Mediatization of Society. *Nordicom Review*, 29, 105-134.
- Jaspers, K. (1997). *Felsefe Nedir?* (çev. İ. Z. Eyuboğlu). Ankara: Say Yayınları.
- Johnson, J. M. (2002). In-Depth Interviewing. *Handbook of Interview Research Context&Method* (ss. 113-119). London: Sage Publications.
- Kırık, A. M. (2017). Yeni Medya Aracılığıyla Değişen İletişim Süreci: Sosyal Paylaşım Ağlarında Gençlerin Konumu. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 5(1), 230-261.
- Lippmann, W. (1922). *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace And Company.
- Livingstone, S. (2009). On the Mediation of Everything: ICA Presidential Address 2008. *Journal of Communication* (59), 1-18.
- Mirzoeff, N. (1999). *An Introduction to Visual Culture*. London: Routledge.
- Mulhall, S. (1998). *Heidegger ve Varlık ve Zaman* (çev K. Öktem). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Niedzwiecki, H. (2009). *Dikizleme Günlüğü* (çev. G. Gündüç). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Oktay, A. (1995). *Medya ve Hedonizm*. İstanbul: Yön Yayınları.
- Ritter, J. (1954). *Varoluş Felsefesi Üzerine* (çev. H. Batuhan). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Sartre, J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik* (çev. T. Ilgaz ve G. Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Taşdelen, V. (2011). Varoluş Felsefesinde Varoluşun Özden Önceliği Sorunu. *Beytul Hikme Uluslararası Felsefe Dergisi*, 1(1), 27-55.
- Thompson, J. B. (1995). *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*. Cambridge: Cambridge UP.
- Timuçin, A. (2014). *Düşünce Tarihi* (3. Basım). İstanbul: Bulut Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (2021). Türk Dil Kurumu Sözlükleri. Erişim Tarihi: 25.11.2021 (<https://sozluk.gov.tr/>).
- Ulukütük, M. (2018). Hakikatten Mahrumiyet Çağında Teşhire Teşne Olmak: Mahremiyet Versus Teşhir Manzaraları. *Sosyoloji Divanı*, 6(11), 59-81.
- Yeğen, C ve Kırık, A. (2020). Sosyal Ağlar ve Kimlik: İdeal "Ben". *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Akademik Çalışmalar-2* (derl. H. Babacan, ss.227-241). Ankara: Gece Kitaplığı.



Makale Geliş | Received: 14.02.2022  
Makale Kabul | Accepted: 25.03.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1073584

**Cengiz ÇEBİ**

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate  
Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR  
Bursa Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR  
ORCID: 0000-0001-5720-6315  
izcebi@yahoo.com

## A Posteriori Zorunlu Doğruluklar Var Mıdır?

**Öz:** Bilgi felsefesinde önermelerin zorunlu doğrulukları Kant'tan itibaren onların a priori bir zemine dayanmalarına bağlanmıştır. Diğer bir deyişle bu görüşe göre bir önerme zorunlu olarak doğruysa bu onun -özünde- a priori bir önerme olmasıyla ilgilidir. A posteriori bir önerme ise zorunlu değil, ancak olumsal bir doğruluğa sahip olabilir. Kısaca söyleyecek olursak a priori önermelerin doğruluğu zorunlu, a posteriori önermelerin doğruluğu ise olumsaldır. Dil felsefesinde oldukça etkili bir dil kuramı öne sürmüş olan Kripke ise Analitik Felsefe geleneğinde uzun bir süre neredeyse tartışmasız benimsenmiş olan bu a priorilik-zorunluluk ilişkisine önemli bir eleştiri getirmiş, bu ilişkinin bağlayıcı olmayan yanlış bir ilişki olduğunu öne sürmüştür. Öyle ki ona göre önermeler a priori oldukları halde olumsal, a posteriori oldukları halde de zorunlu olabilirler. Bu yazıda bu savın ilk bölümü bir kenara bırakılacak, a posteriori önermelerin ise neden zorunlu olamayacakları gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** A Posteriori, Zorunluluk, Gönderim, Adlandırma, Katı Gösterim.

## Are There Necessary A Posteriori Truths?

**Abstract:** The necessary truth of propositions in epistemology has been related to their being based on an a priori ground since Kant. In other words, according to this view, if a proposition is necessarily true, it is essentially about its being an a priori proposition. If it is an a posteriori proposition, it may have only a contingent truth, but not a necessary one. To put it briefly, the truth of a priori propositions is necessary, whereas the truth of a posteriori propositions is contingent. Kripke, who has put forward a very effective theory of language in the philosophy of language, has made an important critique to this a priority-necessity relationship, which has been adopted for a long time almost undisputedly in the tradition of Analytical Philosophy, and argued that this relationship is wrong and not viable. So, according to him, propositions can be contingent even though they are a priori, and they can be necessary even though they are a posteriori. In this article, the first part of this argument will be set aside, and it will be tried to show why a posteriori propositions cannot be necessary.

**Keywords:** A Posteriori, Necessity, Reference, Naming, Rigid Designation.

## Giriş

Önermelerin olumsuzluk ya da zorunluluk taşımaları, eşdeyişle kipsel olarak olumsuz ya da zorunlu gerçekleri dile getirmeleri, dil ile gerçeklik arasındaki ilişkinin bir bakıma doğal sonucudur. Bir önerme şayet olumsuz/zorunlu bir doğruluk taşıyorsa bu, ifade ettiği şeyin olumsuz/zorunlu olması anlamına gelecektir. Dile getirilen gerçeklerin, farklı da olabilecek *olumsal gerçekler* olduğunu düşünmek görece daha kolay iken, aksine farklı olmaları düşünilemeyecek *zorunlu gerçeklerin* neler oldukları ve zorunlu olmanın ölçütlerinin neler olabileceği felsefe tarihinde farklı şekillerde tartışılmış bir konudur. Tasımın ilkelerini zorunluluk ilişkisi çerçevesinde ortaya koymuş olan Aristoteles aynı zamanda klasik anlamda özcü bir metafiziği ortaya koymakla da zorunluluğu doğadaki türlerin temel bir niteliği saymıştır. Ona göre dünya, doğaları zorunluluk taşıyan tözlerden meydana gelir ve bilimin işi doğadaki bu zorunlu gerçekleri ortaya çıkarmaktır. (Cresswell 2016: 7)

Yeniçağın akılcı düşünürlerinde düşüncedeki zorunluluk ile doğadaki zorunluluk arasında Aristoteles tarafından varsayılmış olan bağın -aralarındaki farklılıklara karşın- sürdürülmüş olduğunu söyleyebiliriz. Zorunlulukların bilinebildiği, daha da ötesi bilimin yaptığı şeyin zaten bu olduğu yönündeki Aristotelesçi yaklaşımın Yeniçağdaki ilk belirgin eleştirisini yapan Locke özleri gerçek özler ve adsal özler şeklinde ayırdıktan sonra bilimin konusu olanın adsal özler olduğunu, bilimsel bilginin adsal özler gerçek özlere yaklaştığı ölçüde doğru olabildiğini, ancak bir şeyin zorunluluk taşıyan doğasının, eşdeyişle gerçek özünün insanın bilgisine kapalı olduğunu öne sürmüştür. (Locke 1997: 514) Nitekim onun dış dünyaya ilişkin bilgimizin dolaylı olduğunu vurgulayan deneyci yaklaşımı doğa bilgisinin olumsuz olduğunu öngörmektedir. Deneyci çizgiyi daha ileriye taşımış olan Hume özellikle nedensellik ilkesine getirmiş olduğu eleştiriyle doğada var olduğu düşünülen zorunlu ilişkiler savının deneysel bir temeli olamayacağını öne

sürerek (Hume 2007: 54) empirik bilimlerin zorunlu ilişkileri ortaya çıkardığı yönündeki klasik kabule karşı bir duruş sergilemiştir.

Hume'dan sonra Kant bu söz konusu karşıtlığı eleştirisinin çıkış noktası yapmış, doğaya ve doğaya ilişkin bilgimize tümüyle yeni bir bakış açısı sunmak yoluyla zorunluluk konusuna tümüyle kendisine özgü devrimsel bir çözüm önermiştir. Kant'a göre zorunluluk insan zihninden bağımsız oldukları varsayılan kendinde varlıkların bir özelliği değil, doğayı kendi form ve kavramları ile kuran insan zihninin a priori yapısının özelliğidir.

Gordon Prescott Barnes *Zorunluluk ve A priorilik* adlı yazısında Leibniz ve Kant'a atfettiği zorunluluk-a priorilik ilişkisi için şöyle diyor:

[Bu görüşe göre] duyular kendi başlarına bir zorunluluk savını haklılandırmada yetersiz olduklarına göre zorunluluk bilgisi a priori olmalıdır. Duyular bize durumun ne olduğunu söylerler fakat öyle olması gerektiğini söylemezler (Barnes 2007: 496).

Nitekim Kant kendi ifadelerinde bu görüşü oldukça açık şekilde dile getiriyor:

Deney bize gerçekten de neyin nasıl olduğunu söyler, fakat onun başka türlü değil de zorunlu olarak o şekilde olması gerektiğini söylemez. Bu yüzden bize gerçek evrenselliği vermez. İlk olarak, o halde, zorunlu olduğu düşünülen bir önermemiz var ise, o a priori bir önermedir (Kant 1998: A2/B2).

Kripke ise dil felsefesinde yepyeni bir tartışmayı etkili şekilde başlatan *Adlandırma ve Zorunluluk* adlı eserinde zorunlu oldukları halde a posteriori olan önermelerin nasıl olanaklı olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre söz konusu klasik kabul iki temel kategorinin, epistemoloji ve metafiziğin, bu bağlamda birbirine karıştırılmış olmasının bir sonucudur.

Tartışılan ikinci kavram zorunluluk kavramı. Bu bazen epistemolojik bir anlamda kullanılır ve o zaman yalnızca a priori anlamına gelir... Fakat burada ilgileneyeğim kavram epistemolojinin değil, (umarım) küçültücü olmayan bir anlamda metafiziğin bir kavramıdır (Kripke 1980: 35).

Kripke "metafizik zorunlu" kavramını bir önermenin tüm mümkün dünyalarda doğru olması anlamında kullanır. Böylece bir önerme tüm mümkün

dünyalarda var olan bir olguyu dile getiriyor ise zorunlu bir doğruluğu dile getiriyor demektir. O halde bir önermenin doğruluğu dile getirdiği olguyla ilgili olduğu gibi, zorunlu olarak doğru olması da dile getirdiği olgunun zorunlu bir gerçeklik olmasıyla ilgilidir. Buna göre önermelerin bilinme biçimleriyle ilgili olan a priori ve a posteriori kavramları önermelerin doğru olmalarıyla ilgili olmadığı gibi zorunlu olmalarıyla da ilgili değildir. O halde tüm zorunlu önermelerin a priori, tüm olumsal önermelerin de a posteriori olduklarını söyleyen klasik kabul Kripke'ye göre yanlıştır.

Kripke'nin bu açıklaması kabul edildiğinde, duyuların bize zorunluluğu veremiyor oluşundan yola çıkarak zorunluluk bilgisinin a priori olduğu sonucuna varmak haksızmış gibi görünüyor. Çünkü burada zorunluluk bir şeyi bilme biçimine değil, bizzat gerçekliğin kendisine verilmekte, önermenin zorunlu olarak doğru olması da söz konusu gerçekliği dile getiriyor olmasına bağlanmaktadır. Fakat tam da bu noktada dil ile gerçeklik arasındaki ilişkinin nasıl kurulabildiği, dilin zorunlu olan gerçekliği olduğu şekliyle nasıl yansıtılabildiği tartışması Kripke'yi farklı bir dil kuramına yöneltmekte, böylece o, metafizik olduğunu düşündüğü zorunluluğun dilde ifade edilebildiğini düşünmektedir. Ona göre adlandırma, nesnelere yüzeysel/ilineksel niteliklerinin ötesinde onların zorunlu doğalarına ilişkin bir eylemdir ve adlar bu sayede nesnelere yalnızca aktüel dünyada değil, tüm mümkün dünyalarda gönderim yaparlar. Bunun bir sonucu olarak bir bireyin ya da türün yüzeysel değil de daha temeldeki niteliklerine ilişkin yapılan empirik buluşlar özdeşlik önermeleriyle dile getirildiklerinde, bu önermeler şayet doğru iseler, zorunlu olarak doğru olurlar. İşte Kripke'ye göre bu önermeler a posteriori olmalarına karşın zorunlu olan önermelere karşılık gelirler.

Kripke bu görüşünü kendisinin Frege-Russell görüşü olarak adlandırdığı ve bugün genelde "betimlemeci kuram" olarak bilinen gönderim kuramını eleştirerek ortaya koymuştur. Betimlemeci kurama göre adların işlevi Mill'in söylediğinin (Mill 1911: 37) aksine nesnelere doğrudan işaret etmek değil, onlara nitelikleri



yoluyla işaret etmektir. Bu kurama göre adlar, Frege'nin anlam (*sense*) (Frege 1948: 210), Russell'ın betimleme (*description*) (Russell 1910: 114) adını verdiği bu nitelikler için kısaltma işlevi görürler. Dolayısıyla bir ad, "belirli nitelikleri taşıyan nesne ya da kişi" anlamını taşıyan bir dilsel ögedir. Kripke'ye göre bu kuram kabul edildiğinde bir kişi ya da tür adının zorunlu olarak o kişi ya da türe işaret ettiğini söylemek olanaklı değildir. Çünkü söz konusu nitelikler olumsal olduklarından o kişi ya da türe tüm mümkün dünyalarda işaret edemezler. Oysa -Kripke'ye göre- sezgilerimiz bize bunun aksini söylemekte, adların her koşulda aynı kişiye/türe ilişkin oldukları açık görünmektedir. İşte Kripke buradan yola çıkarak empirik ve aposteriori nitelikli önermelerin zorunlu gerçeklikleri dile getirebildiklerini öne sürmüştür.

Kripke'nin görüşleri yayınlandıkları günden bugüne tartışılmaya devam etmektedir. Burada öncelikle adlandırma ile zorunluluk arasında kurulan ilişkinin nasıl temellendirildiğine daha yakından bakılacak, ardından özünde Kantçı bir bakışla, söz konusu ilişkinin ve buna dayanılarak öne sürülen zorunlu a posteriori önermelerin neden olanaklı olamayacakları birbiriyle ilişkili üç açıdan gösterilmeye çalışılacaktır.

### **1. Adlandırma ve Zorunluluk**

Kripke'nin görüşlerini açıklamadan önce onun kullanmış olduğu kavramları onun kullandığı anlamlarıyla kısaca tanımlamak yararlıdır. Bu bağlamda a priori önerme, deneyden önce bilinen ve doğruluğunun bilinmesi deneye bağlı olmayan önerme iken, a posteriori önermeler ise doğrulukları aksine deney yoluyla bilinebilen önermelerdir. Kripke zorunlu önermeyi metafiziksel anlamda zorunlu, yani tüm mümkün dünyalarda doğru olan önerme olarak alıyor. Mümkün dünya ile kast ettiği şey ise ontolojik olarak ayrı bir dünya değil, aktüel dünyadakinden farklı olan, düşünülebilir herhangi bir karşı durumdur. Örneğin Aristoteles'in filozof değil de marangoz olduğu bir alternatif dünyayı düşünmek, bir başka mümkün

dünyayı düşünmektir. Gönderim/gösterim, bir adın belirli bir tekile ya da türe işaret etmesi, o adın başka bir nesnenin, kişinin ya da türün değil, belirli bir nesne, kişi ya da türün adı olmasıdır. Katı gösterim ise bu gösterimin yalnızca aktüel dünya için değil, tüm mümkün dünyalar için geçerli olması, bu anlamda zorunlu ve metafizik olmasıdır. Kripke özdeşlik kavramıyla ise niteliksel (*qualitative*) özdeşliği değil, sayısal (*numerical*) özdeşliği, yani bir şeyin kendi kendisiyle aynı şey olmasını kast etmektedir.

Kripke'ye göre bir önermenin zorunlu doğru bir önerme olması demek, onun zorunlu bir gerçekliği dile getirmesi demektir. Gerçekliğin bu söz konusu zorunluluğu ise onun bilinmesinden bağımsızdır. Bu durumda zorunluluk gerçeklikten nasıl olup da önermeye geçebilmektedir? Diğer bir deyişle bilgiden ve dilden bağımsız olduğu düşünülen bir zorunlu gerçekliğin bilgide/dilde yer alabilmesinin açıklaması nedir? Kripke bu açıklamayı *adlandırma* eyleminde buluyor. Ona göre adlandırma ile biz içinde yaşadığımız aktüel dünyanın ötesine geçebilmekte, yalnızca bu dünyada değil, tüm mümkün dünyalarda geçerli olan doğruluklarla, eşdeyişle metafizik doğrularla bir bağ kurabilmekte ve onlara gönderimde bulunabilmekteyiz. Doğrudan gönderim kuramının yeni ve özgün bir biçimi olan bu görüşünde Kripke adlandırmayı bir tür vaftize benzetmektedir.

Kuramın basitçe bir ifadesi şu şekilde olabilir: Bir başlangıç vaftizi gerçekleşir. Burada nesne gösterim ile adlandırılabilir, ya da adın göndergesi bir betimleme ile sabitlenebilir. Ad halkadan halkaya geçtiğinde alıcı onu öğrenirken onu duyduğu kişiyle aynı göndergeyi amaçlıyor olmalıdır (Kripke 1980: 96).

Kripke burada nesnelere adlandırılmalarının onların bizzat kendileriyle bir bağ kurmayı sağladığını, bu kendiliklerin ise, onları bizzat o nesnelere yapan özler olduklarını düşünür. Buna göre adlar ile nesnelere ilineksel niteliklerine ya da bu niteliklerin toplamına gönderim yapılıyor değildir. Onlar her ne kadar o nesne ile bir bağlantı kurmada aracı rolünü oynuyor iseler de, onlar bu rolü yerine getirdikten sonra artık söz konusu ilineksel/görünüşsel niteliklere değil, nesnelere bizzat kendilerine gönderim yapılmaktadır. Özsel nitelikleri

düşünüldüğünde bir nesne tüm mümkün dünyalarda aynı olan bir nesnedir. Kripke böylece adların bize dünyalar-arası (*transworld*) bir özdeşliği sunduğunu, gerek bireyler, gerekse türler için bir addan söz ettiğimizde, onun tüm dünyalarda aynı tekile ya da türe gönderim yaptığını söylemek ister.

Kripke'nin bu gönderim biçimi için kullandığı özel bir terim de vardır: Katı gösterim (*rigid designation*). Ona göre bir katı gösterici tüm mümkün dünyalarda aynı nesneye (ya da türe) gönderim yapan bir şeydir.

Bir terim tüm mümkün dünyalarda aynı nesneyi gösteriyorsa ona katı gösterici, durum bu değilse ona katı olmayan ya da ilineksel gösterici diyelim. Elebette ki nesnelerin tüm mümkün dünyalarda var olması gerektiğini söylemiyoruz (Kripke 1980: 48).

Adlandırma olayını izleyen süreçte bir ad bize bir nesneyi yalnızca aktüel dünya için değil, tüm mümkün dünyalar için gösterir. Diğer bir deyişle bir bireyi ya da türü o birey ya da tür yapan nitelikler tüm mümkün dünyalarda geçerli olduğuna göre, adlar da bu nesnelerin bizzat kendilerine işaret ettiklerine göre, bir ad o nesnenin tüm ilineksel niteliklerinden soyut olan varlığına işaret eder. Bu da fiziksel olanın ötesinde metafiziksel bir gerçekliğe karşılık gelir.

Kripke böylece ilk adımda zorunluluğun a priorilik ile bağıını kestikten ve onu insanın bilmesinden bağımsız olarak varlığın bizzat kendisine verdikten sonra, bu kendinde varlık ile kurulan bağı bu kez adlandırma ile kurmakta ve zorunlu önermelerin a posteriori de olabildiği tezini, bu söz konusu adlandırma teorisi zemininde savunmaktadır. Örneğin Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı adlandırmaları Kripke'ye göre her ne kadar farklı yerlerde görünen 'yıldızlar' üzerinden yapılmış olsa da aslında adlandırılmış olan şey Venüs gezegenidir. Akşam Yıldızı'nın aslında Sabah Yıldızı olması özdeşlikle ilgili olduğundan -ve bu özdeşlik de metafizik bir gerçeklik olduğundan- zorunlu bir doğruluktur. Oysa bu doğruluk empirik gözlemlerin sonucunda a posteriori olarak öğrenilmiştir. Diğer bir deyişle bir zamanlar "Sabah Yıldızı" şeklinde yapılmış olan adlandırma, Frege-Russell görüşünün öngördüğü gibi belirli bir kısım niteliklere kısaltma olarak değil, bu

niteliklerin ötesinde bizzat nesnenin kendisine yapılmıştır. Adların bu özelliği onları katı göstericiler yapmakta ve onların tüm mümkün dünyalarda aynı nesneye gönderim yapabilmelerini sağlamaktadır. Bilimsel bir çalışma farklı nesnelere oldukları sanılan iki nesnenin tek ve aynı nesne olduğunu söylediğinde ortaya koyduğu özdeşlik önermesi bir yandan a posteriori iken aynı zamanda zorunlu bir gerçekliği dile getirmektedir.

Yine örneğin tüm yüzeysel ve ilineksel nitelikleriyle birlikte altın maddesine yapılmış olan adlandırma altının bizzat kendisine yapılmış olduğundan, altın ile kast edilen şey söz konusu yüzeysel nitelikler değil, bunların altında yer alan temel niteliklerdir. Bu temel nitelikler altın için zorunlu niteliklerdir. Altın denildiğinde sarı ve parlak olan bir madde değil, *özünde* altın olan bir şeyi kast etmekteyizdir. Bu özü bilimsel araştırmalar ile, yani a posteriori olarak öğreniriz. Ancak bunu sonradan öğreniyor olmamız bu özsel niteliklerin altın için olumsal olduğu anlamına değil, altın için metafiziksel anlamda zorunlu niteliklerin bizim için açığa çıkması anlamına gelmektedir. Böylece bir zamanlar altın olarak adlandırılmış bir maddenin, bir doğal türün zorunlu nitelikleri daha sonradan öğrenilmektedir. Kripke'ye göre böylece bu tür önermelerin (Örneğin altının 79 protonlu bir element olduğunu söyleyen önermenin) zorunlu bir doğruluğa sahip olmalarının a priori ile bir ilgisi olmayıp dile getirdikleri şeyin özsel doğasıyla ilgisi vardır. O halde doğa bilimleri çok sayıda zorunlu ve a posteriori önermeleri içerirler.

## 2. Naif Realist Bakış Açısı

Kripke'nin bakış açısını, Kant'ın zorunluluk üzerine yaptığı açıklamaları aslında yüzeysel değerlendirdiği şeklinde yorumlamamız olanaklı görünüyor. Her şeyden önce Kripke'nin görüşleri Kant'ın naif realizm ya da transandental realizm olarak adlandırdığı varsayıma dayanmaktadır. Oysa Kant bu varsayım üzerine yapılagelen bilgi analizlerinin o güne kadar başarısız olduğunu, bunun yerine

konuya bir de onun transandental idealizm adını verdiği bakış açısıyla bakılması gerektiğini *Eleştiri*'nin giriş bölümünde dile getiriyor:

Bugüne kadar tüm bilgimizin nesnelere uyması gerektiği varsayıldı. Fakat bu varsayım üzerinden nesnelere ilişkin bilgilerimizi kavramlar yoluyla onlarla ilgili a priori bir şey kurarak genişletme çabalarının tümü başarısızlıkla sonuçlandı. Bu yüzden, nesnelere bilgimize uyması gerektiğini varsayarak metafiziğe ilişkin görevlerde daha başarılı olup olmayacağımızı denememiz gerekiyor. Bu, onlarla ilgili bir şeyi onlar verilmeden önce belirlemek yoluyla, ulaşılmak istenenle, yani nesnelere a priori bilgisine sahip olmanın olanağı ile daha uyumlu olacaktır. Bu tam olarak Kopernik'in ilk düşünceleri gibi olacaktır (Kant 1998: Bxvi).

Buna göre nesnelere insan zihni karşısında ve ondan bağımsızca algılanmaya ve adlandırmaya hazır, kendinde şeyler sayılması, bilginin ise onlarla bir şekilde temas geçmek yoluyla zihnimizin/zihin içeriğimizin onlara göre şekillenmesiyle edinildiği varsayımı Kant'a göre kendisine kadar gelen süreçteki felsefi başarısızlıkların temel nedenini oluşturmuştur. Nitekim ona göre Hume, zorunluluğu nesnelere kendilerinde bulmadığımızı söylerken doğru bir şey söylemekte, ancak deneydeki zorunluluk algısını alışkanlık gibi bir şeye bağlamakla yanlış bir sonuca varmaktaydı (Kant 2000: 5). Kant'ın yapmaya çalıştığı şey tam da Kripke'nin yapmaya çalıştığı tersi gibidir: Zorunluluğun kaynağını doğanın kendisinde değil, insanın bilme yetisinin yapısında görmek. Robert Hanna'nın Analitik Felsefe'de Kripke ile öne çıkan söz konusu görüşleri Kant'ın Kopernik Devrimi'nden bir tür geriye dönüş, bir "geri devrim" olarak adlandırmış olması bu bakımdan dikkate değerdir.

Tüm mantıksal-teknik parlaklığına ve felsefi dakikliğine karşın çağdaş analitik metafizik, felsefede bizi özünde Baconcu, Kartezyen, Spinozacı ve özellikle de Leibnizci-Wolffçu naif, Kant-öncesi, eleştiri-öncesi zihin, bilgi ve dünya kavramlarına geri götüren geriye doğru bir evrime karşılık gelir (Hanna 2017: 761).

Öncelikle Kripke'nin a priorilik kavramını epistemolojiye, zorunluluk kavramını ise metafiziğe ait gören yaklaşımına bakalım. Bu iki alanın Kant felsefesinden itibaren apayrı alanlar olmadığını, fakat metafiziğin epistemoloji tarafından sınırları ve olanağı belirlenen bir alan olduğunu bilmekteyiz. Kripke

epistemolojiyi insanın bilme durumlarını inceleyen bir alan olarak görmekte, onun -özellikle Kant felsefesindeki- insanın dünyayı algılama ve yargılamadaki "kurucu" yapıyı incelediğini göz ardı etmektedir. Kant'ın "Gururlu ontoloji adı yerini daha alçak gönüllü bir ad olan saf anlama yetisinin analizine bırakmalıdır" (Kant 1998: A247/B303) ifadesindeki saf anlama yetisinin analizi tam da bu anlamdaki epistemolojiye karşılık geliyor. Burada epistemoloji Kripke'nin sunduğu gibi bireysel/öznel bir bilme eylemiyle ya da bu bilmenin deneyden önce mi sonra mı olduğuyla değil, nesnel anlamda bilmenin doğasıyla ilgilenmektedir. Burada deneyden önce olan şey bilginin kendisinden çok deneyi ve bilgiyi olanaklı olan ortak zihin yapısıdır. Öyle ki söz konusu bilme eylemi, nesnesini basit bir yansıtma şeklinde değil, onu kendi a priori yapısı içerisinde kurarak temsil etmektedir.

A priorilik kavramı Kant için "bireyin bir bilgiyi deneyden bağımsız olarak bilmesi" şeklinde tanımlanabilecek bir kavram değildir. Kant felsefesinde a priori insan zihninin bilme mekanizmasının genel yapısını nitelenmek için kullanılan bir kavramdır. Örneğin uzay ve zaman duyarlılığın a priori formlarıdır denildiğinde yapısal bir nitelikten söz edilmekte, bu yapıların deneyi öncelediği, deneyin bu a priori yapılar sayesinde olanaklı olduğu söylenmektedir. A priori önermelerin Kant için yalnızca deneyden bağımsız önermeler şeklinde anlaşılması bu bakımdan son derece yanıltıcıdır. Aksine *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel argümanları deneyin a priori yapılardan bağımsız olamayacağı, diğer bir deyişle her türden olmak üzere algının ve bilginin zihnin a priori mekanizmaları ile olanaklı olabildiği yönündedir. Şu halde epistemoloji ve metafiziğin farklı alanlar oldukları öncülünden hareketle her zorunlu önermenin a priori olmak zorunda olmadığını, metafizik olarak zorunlu bir gerçekliğin epistemolojik olarak a posteriori bir önerme ile de dile getirilebileceğini öne sürmek haklı bir akıl yürütme olarak görünmüyor. Zorunluluk taşıdığı öne sürülen önermeler bu zorunluluğu deneyin ötesindeki bir metafizikten değil, a priori form ve kavramların deneyi olanaklı kılmasıyla elde edilen sentetik a priori bir 'metafizik'ten kazanmaktadırlar. O halde Kripke'nin örnek olarak vermekte olduğu zorunlu a posteriori önermelerin empirik olmakla

birlikte a priori, eşdeyişle sentetik a priori önermeler oldukları kolaylıkla savunulabilir görünmektedir.

### 3. Empirik Olguların Özdeşlik İlişkisiyle Birlikte Sunulması

Kripke'nin zorunlu a posteriori önermeler tezini adlandırma-zorunluluk ilişkisi temelinde savunma girişimi, aslında daha da temelde mantıksal bir ilişki olan özdeşlik ilişkisine dayanmaktadır. Nitekim onun *Adlandırma ve Zorunluluk*'u öncelemiş olan *Özdeşlik ve Zorunluluk* adlı yazısında bunu açıkça görebilmekteyiz (Kripke 1971: 136). Kripke burada olumsal özdeşlik önermelerinin neden olanaklı olmadıklarını göstermek bağlamında dikkati şu çıkarıma çekiyor:

- (1)  $\forall x \Box (x = x)$
- (2)  $\forall x \forall y (x = y \rightarrow (\Box (x = x) \rightarrow \Box (x = y)))$
- (3)  $\forall x \forall y (x = y \rightarrow \Box (x = y))$
- (4)  $(x)(y) ((x = y) \rightarrow \Box (x = y))$

Burada saf mantıksal zorunlu bir özdeşlik önermesini izleyen önermelerde bir şeyin bir başka şeyle özdeş olması durumunda bu özdeşlik ifadesinin de bir zorunluluk taşıdığı gösteriliyor. Böylece x'in x ile özdeş olması zorunlu olduğuna göre, x'in y ile özdeş olması durumunda bu özdeşliğin de zorunlu olduğu dile getiriliyor. Kripke'nin buradan varmaya çalıştığı sonuç, herhangi bir şeyin iki farklı şey olduğu düşünülerek iki farklı şekilde adlandırılmış olması durumunda, bu iki şeyin aynı şey olduğunu söyleyen bir empirik buluş önermesinin zorunlu bir doğruluğu dile getirmekte olduğudur. Ancak buradaki akıl yürütmeye baktığımızda durumun böyle olmadığını görme olanağımız bulunuyor.

Konuya yine, Frege üzerinden gelen ve Kripke'nin de sıkça kullanmış olduğu Sabah Yıldızı- Akşam Yıldızı örneği üzerinden bakalım. Kripke'ye göre "Akşam Yıldızı Sabah Yıldızı'dır" önermesi a posteriori zorunlu bir doğruluğu ifade

etmektedir. Çünkü ona göre hem "Sabah Yıldızı" hem de "Akşam Yıldızı" Venüs'e gönderim yaparlar. Venüs'ün Venüs olması -özdeşlik zorunlu olduğundan- zorunlu olduğuna göre, öte yandan Akşam Yıldızı'nın aslında Sabah Yıldızı olduğu kavramsal bir çözümleme sonucu değil de empirik bir gözlem sonucu, yani a posteriori bilindiğine göre söz konusu önerme hem zorunlu hem de a posteriori bir önermedir.

Böyle bakıldığında ilk izlenim Kripke'nin yeni ve önemli bir buluş yaptığı, uzun süredir a priori oldukları kabul edilen zorunlu önermelerin a posteriori de olabildiklerini gösterdiği yönündedir. Daha yakından incelendiğinde ise bu sonuca kolaylıkla varamayacağımızı görebiliriz. Öncelikle bir yanda tam anlamıyla a priori olan bir özdeşlik ilişkisini görmekteyiz. Bir şeyin kendisiyle özdeş olduğu bilgisi mantığın en temelinde yer alan özdeşlik ilkesinin ifadesidir. Öte yandan aynı nesnenin farklı şekillerde adlandırılmış olması ise empirik bir olgudur. O halde nesnenin kendisi için N diyecek olursak söz konusu özdeşlik önermesini " $x = y$ " şeklinde kurma yerine " $(x$  olarak adlandırılmış olan  $N) = (y$  olarak adlandırılmış  $N)$ " şeklinde açık hale getirmemiz gerekir. Bunu yaptığımızda iki farklı şeyi söylemekteyizdir: 1. N kendisiyle özdeştir. 2. N hem x olarak hem de y olarak adlandırılmıştır. Böylece burada ilki zorunlu bir a priori önerme, ikincisi olumsal bir a posteriori önerme olarak iki önerme bulunmaktadır. O halde kendisini zorunlu bir a posteriori önerme olarak gösteren önerme aslında iki farklı önermeden oluşmasına karşın dilin yanlış kullanımı bizi yanıltmakta, onu tek bir önerme gibi göstermektedir. Akşam Yıldızı'nın Sabah Yıldızı olduğunu söylediğimizde söylemeye çalıştığımız Sabah Yıldızı ile Akşam Yıldızı'nın aynı şey olduğu değil, Sabah Yıldızı olarak adlandırılan şeyle Akşam Yıldızı olarak adlandırılan şeyin aynı şey olduğu, tersinden söyleyecek olursak, tek bir şeyin Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı olarak adlandırılmış olduğudur. Burada zorunlu olan şey söz konusu gezegenin kendisiyle özdeş olmasıdır, iki adın aynı gezegenin adları olması değildir.



#### 4. "Katı Gösterim" in Kendisinin Metafizik Bir Kavram Oluşu

Kripke'nin kendi dil kuramı için kullandığı oldukça özgün bir kavram katı gösterici (*rigid designator*) kavramıdır. İlk belirgin örneğini John Stuart Mill'de gördüğümüz doğrudan gönderim görüşünün (Mill 1911: 37) farklı bir yorumunu ifade eden bu kavram, bireysel ya da türsel olsun, adların nesnelere tüm mümkün dünyalarda doğrudan gönderim yapmakta olduğunu söylemektedir. Buna göre adlar nesnelere nitelikler toplamlarını kısaca ifade eden sözcükler değil, nesnelere bizzat kendilerine gönderim yapan göstericilerdir. Böyle olduğu içindir ki her farklı durumda, eş deyişle her mümkün dünyada, değişebilen tüm niteliklerine karşın kendileriyle aynı kalan birey ya da türleri gösterirler.

Kripke'nin, Frege-Russell'ın -bir anlamda Kantçı- betimlemeler kuramına karşı olarak savunduğu bu görüşte dil ile kendinde gerçeklik arasında doğrudan bir bağ kurulabildiği varsayımı bulunmaktadır. Nitekim katı gösterim, Kripke'nin bir tür vaftize benzettiği adlandırma eylemi ve dolayısıyla adlar yoluyla, nesnelere kendileriyle kurulan bir bağ ifade eder. Ancak bu görüşün/kabulün kendisi başlıbaşına metafizik bir önkabulü yansıtmaktadır. Dolayısıyla Kripke'nin görüşlerinin onu bir doğa metafiziğine götürdüğünü söylemek yerine, bizzat çıkış noktasının bir metafizik olduğunu söylemek daha doğru görünmektedir. Arda Denkel Kripke'nin bu görüşünü şöyle özetliyor:

Bir nesneye deney öncesi (*a priori*) olarak yüklenen betimsel özellikler bu nesne hakkında zorunlu (*necessary*) değilken, nesnenin adı, yönetimi bir kez saptandıktan, o nesneyi bütün bilinen özelliklerini kaybetmiş olduğu durumlarda bile gösterecek, yani zorunlu olarak ona yönetim sağlayacaktır. Kripke, bu dersin ışığında belirli betimlemeleri katı olmayan yönetenler olarak nitelendirirken, özel adlar için 'katı yöneten' (*rigid designator*) diyor. Katı olmayan yönetenler yönetilen hakkında doğru ya da zorunlu olmayabilirken katı yönetenler önceden yüklenen özelliklerin doğru ya da yanlış olmaları yüzünden etkilenmeden her durumda takılmış oldukları nesnenin adıdır (Denkel 1981: 42).

Paragrafın özellikle dikkat çeken yeri "yönetimi bir kez saptandıktan, o nesneyi bütün bilinen özelliklerini kaybetmiş olduğu durumlarda bile gösterecek" ifadesidir. *Gönderim ve Varlık* adlı eserinde de Kripke gerçek (*genuine*) nesnelere

dünyanın zorunlu varlıkları olduğunu ve bunların tüm mümkün dünyalarda aynı olduklarını söylemektedir (Kripke 1973: 17). Gerçekten de Kripke'ye göre adlandırma ve dolayısıyla gönderim/gösterim niteliklerinden soyutlanmış bir nesneye ilişkin olabilen bir şeydir. Oysa böyle bir 'nesne'nin bu adın kullanıcıları için ne anlama gelebileceği anlaşılır değildir. Kripke her ne kadar nesnelere için klasik özsel-ilineksel nitelikler ayırımına başvurmak yoluyla, özsel niteliklerin nesnenin kendisinden ayrılamayacağını kabul ediyorsa da, katı gösterici olarak nitelendirdiği adlar ile varsayılan özsel nitelikler arasında doğrudan bir bağ kurulabilir görünmemektedir. Katı gösterim kavramının öngördüğü "nesne" kavramının belirsizliği bu kavrama dayanılarak oluşturulan adlandırma kuramının da belirsizlik taşıdığını gösteriyor. Niteliklerinden soyut bir nesneye yapılan adlandırmanın aktüel dünyada ya da diğer mümkün dünyalarda neye gönderim yapmakta olduğu tartışılmaya son derece açık olduğundan, bileşenleri katı göstericiler olan özdeşlik önermelerinin bir yandan a posteriori diğer yandan zorunlu olduklarını savunabilmek güç görünmektedir.

### **Sonuç**

Adların nasıl gönderimde bulunabildikleri Antik Yunan'dan bu yana düşünürlerin farklı şekillerde ilgilendikleri bir konu olmakla birlikte bu tartışmaya modern anlamında ilk kez Mill'in eserlerinde rastlamakta ve onun doğrudan gönderimi savunduğunu görmekteyiz. Onu izleyen süreçte -Kant'ın da etkisiyle- Frege ve Russell'in çalışmaları Mill'den farklı olarak adların yaptığı gönderimin doğrudan değil, ancak anlamlar/nitelikler aracılığıyla dolaylı bir gönderimi öngörmüşlerdir. Belirli betimlemeler kuramı olarak anılan bu görüş *Adlandırma ve Zorunluluk* adlı eserinde Kripke'nin başlıca eleştiri konusu olmuştur. Kripke burada Mill'in doğrudan gönderim kuramını mümkün dünyalar semantiğini kullanmak yoluyla farklı bir şekilde temellendirmeyi dener. Bunu sonucunda ise Analitik Felsefe'de genel kabul görmüş olan a priorilik-zorunluluk ilişkisinin

sanıldığı ölçüde geçerli olmadığını göstermeye çalışır. Ona göre bir önermenin zorunlu bir gerçekliği ifade etmesi için a priori bir önerme olması zorunlu değildir. Temelinde özdeşlik ilişkisi bulunan adlandırma kuramı ona göre bize zorunlu a posteriori önermelerin olanaklı olduğunu, öyle ki bilimin birçok önemli önermesinin bu türden önermeler olduğunu göstermektedir. Bu yazıda Kripke'nin gerek görüşüne temel olarak aldığı öncüllerin, gerekse bunları kullanarak başvurduğu argümanların onun savunduğu türden bir sonuca ulaşamadığı savunulmuştur. Öncelikle Kripke'nin, zorunluluk kavramını tartışırken, epistemolojik zorunlulukla metafizik zorunluluğun birbirine karıştırılmış olduğu savı yerinde değildir. A priorilik -özellikle Kant felsefesinde- onun öne sürdüğü gibi yalnızca deneyden önceki bilgiyi niteleyen bir kavram olarak görülmez. A priorilik aynı zamanda deneyi ve dolayısıyla bilgiyi olanaklı kılan zihinsel yapının form ve kavramlarının niteliğidir. Nitekim saf a priori bilgi yanında sentetik a priori bilginin olanağı buna dayanmaktadır. Öte yandan Kripke'nin zorunlu a posteriori olarak nitelediği önermeler çözümlendiğinde bunların biri zorunlu diğeri a posteriori olmak üzere iki önermeye indirgenebildikleri anlaşılmaktadır. Bu durum göz ardı edilse dahi, söz edilen doğrudan gönderim -nesnesi/göndergesi belirgin olamadığı için- öne sürüldüğü gibi doğrudan ve katı olmadığından, diğer bir deyişle gönderim tüm mümkün dünyalar için geçerli olmak üzere "nesnenin kendisi"ne olamadığından, katı gösterici oldukları ileri sürülen terimlerin zorunlu a posteriori önermeler oluşturmaları da olanaklı değildir. Kant'ın "zorunluluk taşıyan önermelerin bu zorunluluklarının zihnin a priori yapısına dayandığı" tezi gücünü koruyor görünmektedir.

## Are There Necessary A Posteriori Truths?

### *Summary*

**Cengiz ÇEBİ**

PhD Candidate

Bursa Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, TR  
ORCID: 0000-0001-5720-6315  
izcebi@yahoo.com

### **Introduction**

Kripke uses the concept of "metaphysical necessity" to mean that a proposition is true in all possible worlds. Thus, if a proposition expresses a fact that exists in all possible worlds, it expresses a necessary truth. Accordingly, the concepts of a priori and a posteriori, which are related to the ways in which propositions are known, are not related to the fact that propositions are true, nor are they to be necessary. Then, according to Kripke, the classical assumption that all necessary propositions are a priori and all contingent propositions are a posteriori is wrong. According to him, naming is an action that gives access to the necessary nature of objects beyond their superficial/accidental qualities, and names thus refer to objects not only in the actual world but also in all possible worlds. As a result, empirical discoveries about more fundamental rather than superficial qualities of an individual or species are necessarily true if they are expressed by identity propositions. According to Kripke, although these propositions are a posteriori, they are also necessary. Here, first of all, we have looked more closely at how the relation established between naming and necessity is grounded, and then, with a Kantian perspective, it has been tried to show why the said relation and the necessary a posteriori propositions based on it cannot be possible from three interrelated perspectives.

### **1. Naming and Necessity**

According to Kripke, for a proposition to be a necessarily true proposition means that it expresses a necessary truth. This necessity of reality is independent of its knowing. According to him, by naming, we can go beyond the actual world we live in, establish a connection with the truths valid not only in this world but also in all possible worlds (Kripke 1980: 96). Here, Kripke thinks that the naming of objects

enables them to establish a bond with themselves. Kripke thus wants to say that names offer us a transworld identity, and that when we speak of a name for both individuals and kinds, it refers to the same individual or kind in all worlds. There is also a special term that Kripke uses for this form of reference: rigid designation. For him, a rigid designator is something that refers to the same object (or kind) in all possible worlds (Kripke 1980: 48).

## 2. Naive Realist Perspective

It seems possible to see Kripke's point of view as a superficial interpretation of Kant's explanations of necessity. First of all, Kripke's views are based on what Kant calls naive realism or transcendental realism. Kant states in the introductory part of *The Critique* that the analyzes of knowledge based on this assumption have been unsuccessful until that day, and that instead the issue should be looked at from the perspective of what he calls transcendental idealism (Kant 1998: Bxvi). According to Kant, the main reason for the philosophical failures in the process up to him was the assumption that objects are considered as things in themselves, ready to be perceived and named independently of the human mind, and that knowledge is acquired by shaping our mind/mental content by contacting them in some way.

For Kant, the concept of a priority is not a concept that can be defined only as "the individual's knowledge that independent of experience". In Kant's philosophy, a priori is a concept used to characterize the general structure of the knowing mechanism of the human mind. Understanding a priori propositions for Kant only as propositions independent of experience is misleading in this respect. Therefore, it does not seem to be a true reasoning to argue that on the premise that epistemology and metaphysics are different fields, every necessary proposition does not have to be a priori, and that a metaphysically necessary reality can also be expressed by an epistemologically a posteriori proposition.

## 3. Presenting Empirical Facts with Identity Relation

Kripke's attempt to defend the thesis of necessary a posteriori propositions on the basis of the naming-necessity relation is actually based on the identity relation, which is a fundamental logical relation (Kripke 1971: 136). According to Kripke, the proposition "Hesperus is Phosphorus" expresses an a posteriori necessary truth. Because according to him, both Hesperus and Phosphorus refer to Venus. Since it is necessary for Venus to be Venus - since identity is necessary -, and since it is known that Hesperus is actually Phosphorus, not as a result of a conceptual analysis, but as a result of empirical observation, that is, a posteriori, the proposition in question is both necessary and a posteriori. Seen in this way, the first impression is that Kripke made a new and important discovery, showing that necessary propositions that were long accepted as a priori can also be a posteriori. On closer inspection, we can see that we cannot easily reach this conclusion. First of all, we see, on the one hand, a relation of

identity that is strictly a priori. The knowledge that something is identical with itself is the expression of the principle of identity, which is at the very core of logic. On the other hand, it is an empirical fact that the same object is named in different ways.

#### **4. The "Rigid Designation" Is Itself a Metaphysical Concept**

A very original concept that Kripke uses for his theory of language is the rigid designator. In this view, which Kripke defends against Frege-Russell's - in a sense Kantian - description theory, there is the assumption that a direct link can be established between language and reality in itself. As a matter of fact, the rigid designation expresses a bond established with the objects themselves through the act of naming, which Kripke likens to a kind of baptism. However, this view/acceptance itself reflects a metaphysical presupposition. Therefore, instead of saying that Kripke's views lead him to a metaphysics of nature, it seems more correct to say that his starting point is a metaphysics itself.

#### **Conclusion**

Kripke attempts to ground Mill's direct reference theory in a different way by using the semantics of possible worlds. But first of all, when discussing Kripke's concept of necessity, the argument that epistemological necessity and metaphysical necessity are confused is not appropriate. A priority -especially in Kant's philosophy- is not seen as a concept that only characterizes knowledge prior to experience, as he suggested. A priority is also the quality of the forms and concepts of the mental structure that makes experiment and therefore knowledge possible. On the other hand, when the propositions that Kripke describes as necessary a posteriori are analyzed, it is understood that they can be reduced to two propositions, one necessary and the other a posteriori. Even if this situation is ignored, since the mentioned direct reference is not as direct and rigid as claimed, in other words, since the reference cannot be the "object itself", then it is not possible for the terms to form necessary a posteriori propositions. Kant's thesis that "necessity of necessary propositions rest on the a priori structure of the mind" seems to hold.

### KAYNAKÇA | REFERENCES

- BARNES, G. P. (2007) "Necessity and A priority", *Philosophy Studies*, 132, s.495-523
- CRESSWELL, M., MARES, E., RINI, A. (2016) *Logical Modalities from Aristotle to Carnap*, Cambridge University Press, New York.
- DENKEL, A. (1981) *Yönletim*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- FREGE, G. (1948) "Sense and Reference", *The Philosophical Review*, 57-3, 209-230
- HANNA, R. (2017) "Kant, the Copernican Devolution and Real Metaphysics", *The Palgrave Kant Handbook*, editör: Matthew C. Altman, Palgrave Macmillan, London.
- HUME, D. (2007) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican, Oxford University Press, New York.
- KANT, I. (2000) *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- KANT, I. (1998) *The Critique of Pure Reason*, The Cambridge Edition Of The Works Of Immanuel Kant (Ed. Paul Guyer, Allen W. Wood), Cambridge University Press, New York.
- KRIPKE, S. (1971) "Identity and Necessity", *Identity and Individuation*, ed. Milton K. Munitz, New York University Press, New York.
- KRIPKE, S. (1980) *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge
- KRIPKE, S. (2013) *Reference and Existence*, Oxford University Press, New York.
- LOCKE, J. (1997) *An Essay Concerning Human Understanding*, Penguin Books, London.
- MILL, J. S. (2011) *A System of Logic by John Stuart Mill*, eBooks@Adelaide, University of Adelaide.
- RUSSELL, B. (1910) "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, 11, 108-128



Makale Geliş | Received: 20.11.2021  
Makale Kabul | Accepted: 23.03.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1026391

**Khatira GULIYEVA**

Dr. Öğretim Üyesi | Assist. Prof. Dr.  
ANAS Felsefe ve Sosyoloji Enstitüsü & Çokkültürlük ve Hoşgörü Felsefesi, Bakü, AR  
Philosophy of Multiculturalism and Tolerance & of the Institute of Philosophy and Sociology of ANAS, Bakü, AR  
ORCID: 0000-0002-4889-6569  
xatire\_6262@mail.ru  
multikult@mail.ru

## The Principles of the Letter System of Hurufism and A Philosophical Look at the Regional Identity and Pseudonym of Imadeddin Nesimi

**Abstract:** Many prominent representatives of Azerbaijani science deeply studied the legacy of Imadaddin Nasimi, the creator of Azerbaijani poetry of the XIV century, the poet of truth, justice, who sacrificed his life for his faith and became world famous for his tragic end. Under the thick layers of 600-year history, new pages of the great thinker were opened, valuable works were written about the stormy life of the poet, the tragic life, rich poetry, philosophy and rhetoric. Thus, the School of Nasimi was established and expanded in Azerbaijan. However, the regional identity of Imadeddin Nasimi has not been clarified yet. This uncertainty is mainly due to the meaning of the poet's nickname. This article examines the national-regional identity of the world-famous Imadeddin Nasimi, the creator of 14th century Azerbaijani poetry. The author evaluates the pseudonym Nasimi both in the essence of the philosophical worldview of the hurufism and as a concept of space. Thus, the author has obtained new scientific-objective results based on various literal sources, coded concepts, which are important as a contribution to world Nasimi studies.

**Key words:** Azerbaijan, Hurufism, Nesimi, Naimi, Shirvan Region, Shamakhi.

### Hurufilik Taliminin Harf Sisteminin İlkeleri ile İmadəddin Nesimi'nin Ulusal- Bölgesel Kimlik ve Takma İsmine Felsefi Bakış

**Öz:** 14. yüzyıl Azerbaycan klasik şiirinin dehası, hak ve adalet şairi, dünyaca ünlü düşünür-filozof İmadeddin Nesimi'nin tam şiiri ve İnsana dünyanın onuru, en yüce varlık olarak değer veren "hakikat bendedir" felsefesi - genel, dini-felsefi görüşleri, estetiği ve bir bütün olarak zengin dünya görüşü, şiir, felsefe, poetika, retorik, trajik yaşamı Azerbaycan biliminin birçok önde gelen temsilcisi ve ayrıca farklı milletlerden bir nesil araştırmacı tarafından derinlemesine incelenmiş, değerli eserler yazılmış, böylece Nesimi Çalışmaları Okulu'nu yaratılmış ve çeşitlendirilmiştir. Ancak İmadeddin Nesimi'nin biyografik tarihi verilerinde ait olduğu ülkenin hala bilinmediği ve bu alanine henüz tam olarak belirlenmediği bilinmektedir. Ayrıca şairin Nasimi lakabının gerçek



kaynağının neredeyse hiçbir güvenilir bilimsel ve mantıksal tanımı yoktur. Bu makale İmadeddin Nesimi'nin ulusal-bölgesel kimliğini ve mahlasını felsefi incelemekte ve dahi şairin bölgesel kimliğini Azerbaycan'a ve Nesimi'nin mahlasının mekanla değil fikirle bağlantısını yeni bilimsel ve nesnel analizlerle değerlendirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Azerbaycan, Hurufilik, Nesimi, Naimi, Şirvan Bölgesi, Şamahı.

## Introduction

Sayyid Ali ibn Sayyid Muhammad Imadeddin Nasimi, the genius of 14th century Azerbaijani classical poetry, appeared with the ideal of the invincibility of man in the Muslim world dominated by religion four hundred years before the emergence of the Hurufism movement. discarded, spreading his thoughts with the poems he wrote. Sayyid Ali ibn Sayyid Muhammad chose the path of the tragically executed poet and philosopher Mansur Hallaj as his belief, religion, and philosophy of life as a whole. developed. Imadeddin Nasimi became famous in the East as the main representative of the teaching of the alphabet, and thus became a branch of the triad that lived in the world according to the same worldview, as well as the last in terms of number of lines and the most creative thinker-poet.

After the execution of Fazlullah Naimi, the master of the worldview of Sayyid Ali ibn Sayyid Muhammad, as the caliph of Hurufism, he traveled from country to country, hand in hand with famous thinkers of his time to propagate this religious-mystical philosophy. The mature philosophical knowledge that led to the beginning of the epoch of.

However, the more his epoch changed the worldview of Imadeddin Nasimi, the more it opened the way to serious unknowns in his biographical history. For example, there have been disputes about the country to which the poet belongs, in other words, about his regional affiliation, and it is almost certain that this area has not yet been fully clarified.

Thus, according to numerous sources, Imadeddin Nasimi was born in the city of Shamakhi, Shirvan region of Azerbaijan. There is even historical information that he had a brother who was buried in an ancient cemetery in the city of Shamakhi, mentioned in the works of the poet, who gave him advice and wrote poems under the name of Shah Khandan. However, without taking into account these grounds, there are certain allegations that Nasimi is from Iran, Baghdad and even Syria. The fact that Baghdadi-Shirazi is written after Nasimi's name and that there is still a city called Nasimi also leads to these conclusions. With these conclusions, some call Nasimi a Persian and Turkmen poet.

For example, some Turkmen studies claim that Nasimi was an Iraqi Turkmen poet. It should be noted that these studies actually consist of only 2-3 sources and are not based on any credible scientific sources or evidence. In

particular, their arguments and provisions are easily destroyed by serious scientific evidence.

Take, for example, the article "Anthology of Iraqi Turkmen Poetry" by a Turkmen writer named Nusrat Mardan. Nusrat Mardan, without citing any serious sources, claims that Nasimi and also M. Fuzuli were Turkmen poets. These allegations were made in another Turkmen poet, Nazar Gullayev's article, "Consider Me Alive Like You"<sup>1</sup>( Mardan Nusrat 2004/10). However, none of them presents serious facts to prove their claims.

From this point of view, the views of academician Teymur Karimli on the problem in the monograph "Our Contemporary Nasimi" dedicated to the 650th anniversary of the great thinker, poet Imadeddin Nsimi can be considered as a scientific answer to the mysterious thoughts. He writes: "Nasimi's origins are that he was an Azerbaijani Turk, that he was born and raised in this land, that he, as one of Fazlullah Naimi's followers, adopted the teachings of Hurufism, a branch of Sufism, and that his life was connected with Azerbaijan. The pages were discovered by Salman Mumtaz in the mid-20s of the last century and were reflected in the introduction to Nasimi's Divan. However, in spite of all this, Gullayev re-published the book in 1972 on the language of Divan, compiled and published by the Turkish literary critic Salman Mumtaz, and described Nasimi as a Turkmen nationalist and an artist as a classic of Turkmen literature. However, this literary falsification was not allowed to be recognized in official circles. The Nasimi ceremonies held in Azerbaijan on the initiative and under the care of the deeply aware of our classical literature Heydar Aliyev, as well as with his close care, At the same time, he unanimously confirmed that all Turkic-speaking peoples played an important role in the development of literature and poetic-literary language"<sup>2</sup> (Kərimli Teymur. 2019.278 s.).

Thus, Imadeddin Nasimi, whose philosophy, in general, has always been of interest with its religious and philosophical views, aesthetics, and rich worldview as a whole, has been studied and valued by generations of researchers. Azerbaijan, as a classic, has left its mark on serious scientific and official literature and is surrounded by special attention and care only in Azerbaijan. This is confirmed by Nasimi's rich heritage, hard life, and the end of his life with numerous scientific and fundamental researches of Azerbaijani scientists and works of various genres by Azerbaijani artists.

---

<sup>1</sup> Mardan Nusrat. Irak Türkmen şeirinin antologiyası  
<https://elaph.com/ElaphLibrary/2004/10/14013.html>.

<sup>2</sup> Kərimli Teymur. Çağdaşımız Nəsimi. Bakı: Elm və Təhsil, 2019. –səh. 72. 278 s.

## Main part

It is known that Imadeddin Nasimi's tumultuous life and tragic ending outside Azerbaijan, as well as the nickname "Nasimi" create conditions for the uncertainty of his regional identity. It is no coincidence that the conclusion that the Azerbaijani poet and thinker Seyid Imadeddin Nasimi was an Azerbaijani Turk, or a Persian, a Turkmen, or even an Arab, still attracts attention in research. For example, as in the above-mentioned Turkmen works, in the works of a number of Arab researchers<sup>3</sup> (see). The idea that Nasimi's real homeland is Iran and Iraq is associated with his teacher Naimi and the possibility of Nasimi's pseudonym in the village of Nasim in Baghdad, Iraq (Quliyeva Xatirə. 2019. 101).

We would like to emphasize that there is almost no scientific and logical definition of the real source of the poet's pseudonym Nasimi, and we believe that the pseudonym Nasimi is a purely philosophical worldview of the great poet and thinker. .

Therefore, these scientific results, which have not been substantiated in research, in other words, have not been proven, are of great importance from the point of view of understanding the poet's Azerbaijani affiliation, including the literal meaning of the pseudonym Nasimi.

Thus, since the doctrine of hurufism is based on the mysterious meaning of letters and words in the Qur'an, as well as the calculation of the abjad table, especially as the secrets of letters or "science of letters", we must unconditionally agree that this doctrine is understood. The term hurufism has a literal meaning. If the doctrine of literacy justifies the meaning of each letter and action in the Arabic alphabet, then it is logical that the nickname "Nasimi" has a completely different meaning.

At the same time, these foundations of Hurufism - Hurufiyya are reflected in the rich heritage of the Azerbaijani poet and thinker Imadeddin Nasimi at the highest level, as well as in his work letters-sounds, as well as signs - rose to the highest level in the mystical content and formed its own rich research library.

We explain and prove the idea in this article with a few laconic examples from the article "Secrets of Sufism and Letters" (in Turkish) devoted to the analysis of the famous Eastern Sufi scholar Ibn Arabi's work "Futuhati Mecca" on the understanding of the letter system, one of the main provisions of the religious-mystical trend of Hurufism we consider it necessary to do.

---

<sup>3</sup> عماد الدين النسيمي Ali Emad Al-Din Al-Nasimi [https://www.marefa.org/%D8%B9%D9%84%D9%8A\\_%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%AF\\_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86\\_%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B3%D9%8A%D9%85%D9%8;](https://www.marefa.org/%D8%B9%D9%84%D9%8A_%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86_%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B3%D9%8A%D9%85%D9%8;) عماد الدين نسيمي..شاعر وثلاث حضارات ("İmadəddin El-Nəsimi. Şair və üç mədəniyyət) <http://ar.trend.az/news/society/2127626.html> http://ar.trend.az/news/society/2127626.html və b.

First of all, the article refers to Ibn Arabi's work "Futuhati Mecca" with a symbolic explanation of each letter of the Arabic alphabet in accordance with the beliefs of the alphabet, and even the interpretation of dreams with the literal interpretation of such letters. Thus, Ibn Arabi commented on the secrets of the letters in this work: "If we had talked about the secrets of the letters and the truths of their truths, the hand would be tired, the pen would be bowed, the ink would dry, and even the Tablet would not eat the paper and the tablets"<sup>4</sup>(see).

In another example, from the point of view of hurufism, the letters are given the same "wisdom", in other words, the understanding of the mysteries: "Nothing in the world was created in vain and unnecessarily." Everything is created with wisdom. These wisdoms reveal endless mysteries. Letters are also objects created by God. They also have a world and express many wisdoms and mysteries. It is impossible to see these wisdom and secrets with the mind and the senses. But with the help of the science of secrets, it is possible to learn some of these secrets"<sup>5</sup>(see)

Another example in this context is interesting: "As the Sufis say, the world is the revealed and detailed state of the Qur'an. In the same way, it is impossible to comprehend all the mysteries of the universe with the mind and the senses, and it is impossible to comprehend the Qur'an with its external aspects. The secrets that the letters hide in the Qur'an are made possible by an analysis of the Qur'an, both externally and internally. This is possible only with the science of secrets"<sup>6</sup>(see).

Hurufism regarded the world and the universe as a mystery, and accepted the idea that its creation, the verses of the Qur'an, faith, the Shari'ah, and the conditions of enlightenment could be understood only by knowing the secrets of the letters, and only by being truly "slaves who die before death".

Thus, the mystical current of Sufism, which is rooted in Islam, and its inseparable branch, especially the teachings of the alphabet, which are unequivocally based on the theory of letters, have given great importance to the meaning of letters. However, in the presence of such deep grounds, Nasimi's pseudonym is not met with a serious research work.

On the contrary, sometimes very simple - nasim - analyzed in the sense of wind, in fact, unjustified conclusions were made, so the nickname Nasimi remained a mystery, and as a result, the main issue, the poet's true "identity" was mistaken.

Thus, we move on to the analysis of the meaning of the word Nasimi in terms of hurufism, its pseudonym, not in space, but in his worldview and beliefs, and consider it appropriate to proceed from our scientific-objective conclusions

---

<sup>4</sup> "Tasavvuf və hərflərin sirləri"

<http://www.ilmvetasavvuf.com/Tasavvuf%20ve%20Harflerin%20S%C4%B1rlar%C4%B1.htm>

<sup>5</sup> here again

<sup>6</sup> here again

and assumptions on this issue, which determines the homeland and nationality of the great poet. Therefore, first of all, we must give concrete answers to some questions.

### **Analysis**

First, why did Nasimi leave his homeland? The answer to this important question about the life of the poet consists of 2 conclusions.

1. Imadeddin Nasimi left his country to promote the Hurufism sect.

2. Imadeddin Nasimi left his country to escape the well-known persecution of the Hurufism sect and its members.

The first conclusion in the historical data is that the father of Seyid Muhammad, Seyid Ali, that is, Imadeddin Nasimi, was an influential person in Shamakhi. They got to know Fazlullah Naimi as a family and accepted his sect. It should be noted that when Hurufism originated and flourished during the reign of Teymurlang, his reliance on the Islamic book, the Holy Quran, was welcomed throughout the Muslim world, and it was natural for Sayyid Ali ibn Sayyid Muhammad, who had received a serious education from his family, to join the sect. After that, it was a reality that Sayyid Ali ibn Sayyid Muhammad, who was deeply rooted in Hurufism, spread it, and at the same time set out to introduce this new trend in the Sufi centers of Anatolia, known as Rumeli. In Turkey, Fatih Mehmet Sultan embraced this sect, and even this training reached the palace. This is why the influx of Hurufs to Anatolia took place during the conquest.

The grounds for the second conclusion are as follows: After the introduction of Fazlullah Naimi as a prophet, the principles of the Huruf sect changed significantly, and the Hurufs were then persecuted en masse.

In our opinion, this important question about the poet's life is "Why did Nasimi leave his homeland abroad?" - The answer is confirmed by 2 conclusions. In other words, their persecution can be explained by the fact that from this point of view, Nasimi, like all Hurufs, was forced to leave Azerbaijan. It is quite convincing that he turned to Anatolia not only because it was a region closer to the distance, but also because it could be protected by reliable Sufis and Hurufs. Thus, it is logically confirmed that Nasimi was an Azerbaijani and that it was impossible for him to stay in Azerbaijan, where mass protests and persecutions were taking place after Naimi's close comrade-in-arms, the caliph of his ideology, and his execution of Naimi's will.

It is important to pay attention to the Iraqi city of Nasimi, where Nasimi's name is appropriate. Because one of the arguments to convince Nasimi that he is not Azerbaijani, as well as attempts to promote him as a Turkmen poet, is related to Iraq and its city of Nasim.

If our first task as a researcher is to prove why Nasimi is Azerbaijani, not Iraqi, our second goal is that the word Nasimi is not related to the city of Nasim and Nasim in general. Because, for comparison, it is necessary to determine what was the situation of Hurufism and Hurufs in that area? Were there any protests against the bitter fate of the main Naimi? Were there persecutions and arrests as in Azerbaijan? Logical assessment and clarification of history from the point of view of these issues can also be the basis for revealing Nasimi's homeland.

When approached from this aspect, we easily come to the conclusion that we are interested in it. Thus, historical sources<sup>7</sup>(see) prove that the religious sects in Iraq were mainly in Baghdad. There was no person named Nasimi among the main representatives of the formation and development of Hurufism. This fact once again confirms that the famous Hurufi caliph Imadeddin Nasimi, if he had been from Iraq and his village of Nasimi, would have been named at least once by members of the Baghdad Hurufi school, such as "Dervish Emir Ali Keywan, Dervish Sadr-i Ziya, Dervish Hamd-i Natik , Haji Assa Bitlisi, Hasan Haydari, Hasan Tirger, Seyyid Tajeddin and Seyyid Muzaffar are the main representatives of the alphabet in Iraq<sup>8</sup>(see).

In addition, Nasimi's name is not mentioned in the same source's information about other Hurufs who came to Iraq. "Then Aziz-i Jani and Muhammad Tirger came to Iraq with Amir Nurullah (Shaybi, II, 163)"<sup>9</sup> (see).

They carried out propaganda in Baghdad and continued their relations with other Hurufs. " Even the evidence presented after these sentences unequivocally proves that Imadeddin Nasimi is not from Iraq. We read in the Turkish Islamic Encyclopedia: "Seyyid Nasimi, a well-known representative of the Syrian alphabet, propagated the alphabet not only in Syria, but also in various parts of Anatolia"<sup>10</sup> (see)

It should be noted that in this article of the Turkish Islamic Encyclopedia, the centers of Hurufism are indicated by the names of countries, such as Isfahan, Tabriz, Egypt, "Iraq-Syria", Anatolia, and it is illogical to write the name of the village where Nasimi came from. In addition, his name is not mentioned in the "Iraq-Syria" and "Anatolia" sections.

Another fact is that most of the articles on Hurufism, Naimi, and Nasimi state that he is from Azerbaijan, not Baghdad.

For example, the fact that after Fazlullah's execution, Nasimi and Ali-ul-Ala, who is said to be Fazlullah's closest caliph and son-in-law, left Azerbaijan for Anatolia, also confirms that Nasimi was not from Iraq.

---

<sup>7</sup> "Tasavvuf və həflərin sirləri" <http://www.ilimvetasavvuf.com/Tasavvuf%20ve%20Harflerin%20S%C4%B1rlar%C4%B1.htm>

<sup>8</sup> Fəzlullah-i Hürufi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fazlullah-i-hurufi>

<sup>9</sup> *here again.*

<sup>10</sup> Fəzlullah-i Hürufi.

In general, according to an accepted view, "Hurufism in Anatolia spread to one of the famous caliphs of Fazlullah-i Hurufi, his son-in-law Ali al-A. This person was related to Fazlullah at a young age. After his execution, he escaped the pressure of the Timurids and went to Syria with his brother, traveled to different parts of Syria and Anatolia, and spread the Hurufi beliefs. Based on Ali al-A'la Fazlullah's Javidannama, he wrote various poems such as Tawidnama and Kiyamatnama. Meanwhile, Ali al-A'la, who went to Kırşehir, stayed in the dervish house of Haji Bektash-i Wali for a while, concealed his identity and introduced himself to the dervishes there as Bektashi, "Javidname" as Haji Bektash-i Veli's thoughts. He said that some of the statements in the Javidnameh that considered the religious rulings unnecessary were divine mysteries and asked them to keep them secret. Hodja Ishak Efendi (d. 1310/1893) says that Hurufism entered Anatolia in this way (Kashifu'l-esrâr, p. 4 et al.)<sup>11</sup> (see)

"However, there is no information in old sources about Ali al-Ala's activities in Anatolia. Some scholars are wary of the information that Ali al-Ala came to Anatolia, given that the most reliable source on hurufis, Emir Qiyaseddin, does not mention Ali al-Ala's departure for Anatolia, nor does Ali al-Ala mention it in any way. pp. 60-61; Golpınarlı, Catalog of Literary Texts, p.28) "but also after another point of view, after the execution of Ali al-Ala, including Imad al-Din al-Nasimi, Fazlullah (not from Iraq and not from Iraq!) On the other hand, Abdalbaki Golpınarlı confirms that they went to Anatolia with his brother Ali al-Ala in Mir Sharif's "Hajnama" and took some books with him in his handwriting and Fazlullah's books, and the poet Nasimi Haji Bayram-i of Fazlullah's caliphs. He said that he would meet with him, that he would come to Anatolia, that he would travel to different places in Anatolia, that he would train caliphs, He claims that Mir Sharif and Nasimi may have played a role in the spread of Hurufism in Anatolia and its influence on Bektashism. age, there, p.28)"<sup>12</sup> (see)

So, it is it is proved that Nasimi came to Anatolia and Syria not from Iraq - from Azerbaijan after Fazlullah's execution, and spread Hurufism by going and to Iraq.

Thus, all this evidence, as well as Nasimi's biography, does not justify the conclusion that his homeland is Iraq, the village of Nasimi in this country, and unconditionally focuses on the fact that the homeland of the great poet is Azerbaijan, its Shirvan-Shamakhi region.

After this scientific and logical conclusion, it becomes clear that the nickname Nasimi is not associated with the homeland of the great poet, not even with the name of his master Naimi, but only with the Hurufism movement, which he represents and leads.

---

<sup>11</sup> here again.

<sup>12</sup> here again.

Indeed, while Hurufism is a science of letters, based on the mysteries hidden in the letters, in general, on the clarity of the unknown - the knowledge of wisdom, it is interesting that for some reason both Azerbaijani, Turkish and Arab scholars who have studied the religious and mystical philosophy of these two thinkers. European studies, including, have not taken seriously the topic of what "nicknames" are. Many Nasimi scholars have not devoted special research to the "explanations" of Neimii, and especially to Nasimi's pseudonyms. As an encyclopedic information, it is known that the poet took the nickname Nasimi in honor of his master Naimi. What do the words Naimi and Nasimi mean according to the mystical doctrine represented by this thinker?

Thus, there is only one "s" difference between the word Nasimi and the word Naimi. Outwardly, this is considered to be the poet's choice of a pseudonym by adding one letter out of respect for his master. But they were famous people of their time and masters of the Hurufism movement, known for their mysterious language. So, any 1 sound-letter could not be ordinary. The Hurufism also used the abjat account in their doctrines to explain the meaning and content of thought. Based on this logic, we must first find the literal "secret keys" of the letter "s". The letter "z" could be added to the word Naimi, and the new word would be close to poetry. By adding the letter "d" to Naimi's word, it would be possible to create the Arabic expression "nedim" - friend, which would be a good expression of friendship with Naimi. Or one of the meanings of the word "Nevim" corrected by the letter "v" could be to create the meaning of infinite desire. So why the letter "S"? ..

In our opinion, with a careful approach, we can justify that the letter "S" is the "capital letter" of the mysterious essence of the alphabet. Studies also confirm that the letter "S" expresses a mystery in the alphabet, and even the meaning of the word in which it is contained is mysterious, unknown. For example, as one study shows, "If S entered any letter, it was a mystery, a mystery, an efSun"(see)

From this point of view, in our opinion, "Nasimi" is the secret inside Naimi. " Thus, if Hurufism is a secret, the key and secret is in Nasimi. In order to understand both Naimi and Nasimi's poetics and philosophy, it is necessary to understand the sea of mysteries - Hurufism, to know all its unknowns, from philosophy to politics and even to religious politics and inter-religious "politics". In addition, if Nasimi took this nickname after the execution of his master, it is possible that a "century" was hidden in the end of Naimi's life. Let us not forget that he, Fazlullah's Mahdi, who is the Unseen, has an unknown nature. Secondly, given Naimi's principle that God is reflected in the form of a perfect human being, the great Islamic ideologue, who pretends to be Fazlullah, escaped from the Miranshahs by a mystery with the help of his followers. In some historical sources his execution is 1396, in others 1402 and so on. showing can also be an expression of this mystery. As long as the unknownness of Shah Khandan is not fully clarified, as long as it is not clear



whether Naimi's most trusted caliph, Ali-ul Ala, who spread the teachings of Naimi Bektashi, is still unknown,

In addition, as mentioned above, the alphabet is based on the letter system of the Arabic alphabet, and when we try to understand the letter "s" with this logic, we come to the interesting letter meanings of the Arabic alphabet. Note that "S" in the Arabic alphabet means "ث (Se): love, (س Sin): happiness, ص (Sad): straightness.

Ibn Arabi's interpretation of dreams and letters in his commentaries gives the meanings (Se): One who is blessed and blessed, (س Sin): One who is sure , ص (Sad): One who reaches the valley of knowledge.

The letter "S" in the word Naimi can be explained as a mystery in terms of words beginning with this letter. For example, samad, sufi, seyid, saqi, sama, ending, love, simplicity, loyalty, sincerity, as well as strings, honesty, etc.

According to unconfirmed information, these explanations were made by Sayyid Ali ibn Sayyid Muhammad, Naimi's admirer, then his successor, his close family member, and finally his martyr, according to unconfirmed information. It is no coincidence that he took the nickname Nasimi by adding the letter.

Now let's move on to our analysis of the genius poet's nickname Nasimi, as well as the letters in which this word originated:

I write my name right Nasimi

Please tell, whats the story of them big

Both buti- Nasimi usadici, and Azer,

I am both guided and hurt.

*(Adımı həqdən Nəsimi yazərəm*

*Bil bu mə'nidən nə siməm, ya zərəm.*

*Həm büti- Nəsimi uşadıcı, həm Azərəm,*

*Həm hidayət eylərəm, həm azərəm).*

In these verses, the poet interprets the name of Nasimi from several angles, presenting it as an example of nationality, religious views, literacy, and revelation from the Divine "truth." In the first line, it is as if the name is "from the truth", and in the second verse, he tells those who are interested in the etymology of the name that the word does not mean one word or another. In other words, it means that it is not related to the meanings of "wire, dice". If we follow the logic of kinship the expressions of a caliph, a khagan, and the prostration of the meaning of an idol, the third line already evaluates the literacy of the word Nasimi at the level of idolatry. Only one nation, the ancestors of the Sumerians, the ancestors of the Turkic nation - the ASER (Azeris) who ruled over the foothills of the Caucasus Mountains and created the oldest civilization in human history "declares the explanation".

Another example,

Bavu is good news for sin mim,

Alifu lamu ha is a sign.

*(Bavü sin mim üçün bəşarətdir,*

*Əlifü lamü ha işarətdir).*

Note that the poet expresses the Arabic letter "Sin", which forms the word Nasimi or is added to the word Naimi, as the human, ie complementary code of "mim". Of course, the Arabic alphabet and abjad mean this.

In the poem "Alif - Allah, the cedar neck is munahadir muntaha", the poet "defines" all the letters of the Arabic alphabet, expressing his thoughts on the sounds of Se, Sin, Sad, which differ from the word Nasimi in the word Naimi, which are important both in terms of meaning . Lets become acquainted:

Sey - Savab ola anınçün haq truth yoldi gave life,

He is a true healer of his pain, a hundred thousand healers of his pain.

\*\*\*

Sin - Happiness gave the millet, Solomon's throne,

Whoever suffered from them in this way with sincerity.

\*\*\*

Sad - Who can be faithful, has patience, authority,

See who is on the path of charm, grace always came.

*(Sey – Səvab ola anınçün haq yolunda verdi can,*

*Dərdinə həqdən dəvadır, rəncinə yüz min şəfa.*

\*\*\*

*Sin – Səadət darını verdi, Süleyman təxtini,*

*Onlara kim, sidq ilə bu yolda çəkdilər cəfa.*

\*\*\*

*Sad – Sadiqdir olar kim, səbri qıldı ixtiyar,*

*Dilbərin yolunda gör kim, lütfə irdi daim).*

Thus, the analysis of the word Nasimi in terms of the main idea, letters and secrets of the doctrine of Hurufism confirms the opinion that he was not born in a village called Nasimi, and thus in Iraq, in other words, he was not a Turkmen poet.

Another piece of source confirms that the word Nasimi is a pseudonym, that is, that the poet was born and raised in Azerbaijan and enriched his worldview

by studying the famous thinkers of his time, and even traveled the world in the tradition of medieval art.

Thus, Professor Khalil Yusifli states that "the great Azerbaijani poet Imadeddin Nasimi recited the poems and verses of Maragali, a prominent representative of the medieval Azerbaijani Renaissance literary thought (some sources refer to Ovhadı) as all thinkers of his time, and even his" Cist ("What") wrote a response to the poem in the Azerbaijani language."

Among Nasimi's many poems and ghazals in which the word "what" is used, as well as the word "what" is used, "I am waiting day and night, what is this compass?" "Differs in terms of its philosophical and poetic capacity, and in our opinion, this ghazal was written in response to Maragali Avhadı:

I was waiting yesterday, what is this compass?

What is a dome, a wheel, a circle?

Or:

Why does the sun shine on the earth?

Or what is the pomegranate in this torch?

*(Dünü gün müntəzirəm mən ki, bu pərgar nədir?*

*Günbədi-çərxi-fələk, gərdişi-dəvvar nədir?*

Və ya:

*Günəşin qürsü nədən yer üzünə şö'lə verir,*

*Ya bu bir məş'alədə nur nədir, nar nədir?).*

Of course, the fact that Nasimi read and translated Avhadı, a prominent representative of the Azerbaijani Renaissance literary thought with the simplest approach, also confirms that the purpose of our research in this article - Nasimi's national identity - is Azerbaijani. Apparently, we were not mistaken in our position and Imadeddin Nasimi is a great poet of Azerbaijan.

Another fact proves that the genius poet of 14th century classical poetry, thinker Imadeddin Nasimi belongs to Azerbaijan. Thus, throughout his life, his legacy has been in the spotlight not in Iraq or Turkmenistan, but in Azerbaijan. For example, Salman Mumtaz, a prominent literary critic, wrote the article "Nasimi, one of the Azerbaijani poets" in 1926, after the first Nasimi publication in Istanbul, that is, in the Turkic world, in 1926, and later published Nasimi's Divan in the Arabic alphabet in Azerbaijani. Salman Mumtaz also revealed that Nasimi had a brother named Shahendan, who was buried in the famous cemetery in Shamakhi, thus scientifically proving the genius poet's belonging to Azerbaijan, Seyid Ali was born in Shirvan, and this country in Shamakhi.

Thus, the fact that the great poet and thinker of the XIV century Imadeddin Nasimi was Azerbaijani is confirmed by the biographical evidence accepted by the

East, West, Russia and almost all countries and peoples of the world, as well as the hurufism explanation of the poet's pseudonym.

Salman Mumtaz, a writer with a national spirit and a researcher of the national classical heritage, was angered by the totalitarian regime and was subjected to the 1937 Repression.

### **Conclusion**

Our aim in this article was to determine whether the creator of the fourteenth-century Azerbaijani poetry, Imadeddin Nasimi, was an Azerbaijani, and to confirm that Nasimi's name was a pseudonym. , the understanding in terms of letters, mysteries, the poet's biographical evidence clearly substantiates the idea that he was not born in the village of Nasimi, and thus in Iraq, in other words, not a Turkmen poet - thus a great poet of Azerbaijan.

Another fact proves that the identical affiliation of the great poet of the fourteenth century classical poetry, thinker Imadeddin Nasimi belongs to the Azerbaijani people. Thus, throughout his life, his legacy has been in the spotlight not in Iraq or Turkmenistan, but in Azerbaijan. For example, the prominent literary critic Salman Mumtaz wrote the article "Nasimi, one of the Azerbaijani poets" in 1926, after the first Nasimi publication in Istanbul, ie the Turkic world, in 1844, and later published Nasimi's Divan in the Arabic alphabet in the Azerbaijani language. It was the nationalist writer, poet, publisher, and researcher of the national classical heritage who exposed the wrath of the totalitarian regime and revealed that Salman Mumtaz Nasimi, who was subjected to repression in 1937, was a brother named Shahandan and was buried in a famous cemetery in Shamakhi. The genius poet, who has a history, scientifically and logically proved that he belonged to Azerbaijan, that He proved scientifically and logically that Seyid Ali was born in the city Shamakhi, Shirvan region.

It is a fact that the great leader of the Azerbaijani people, historical figure Heydar Aliyev during the Soviet era valued this heritage, which is a clear sign of our classical heritage, as well as our ethno-national identity as a whole, in the essence of national ideology. Visited Nasimi's grave in the Syrian Arab Republic, and carried out important work to perpetuate the name of the great poet. For example, the celebration of the 600th anniversary of the great poet at the level of UNESCO, the publication of his works, the erection of a statue, a film about him and so on. It is connected with the name of Azerbaijan and the great leader Heydar Aliyev. It is a very characteristic fact that Nasimi's paintings in Turkmenistan, which consider Imadeddin Nasimi as their poet and thinker, are from the Azerbaijani film "Nasimi" and actor R. Balayev in the role of Nasimi.

The glorious tradition of owning the great Nasimi continues today not in Turkmenistan, but in Azerbaijan. In accordance with the Orders of the President of

the Republic of Azerbaijan Ilham Aliyev dated November 15, 2018 and January 11, 2019 on the celebration of the 650th anniversary of one of the geniuses of our classical poetry Imadeddin Nasimi and the proclamation of 2019 as the "Year of Nasimi" in our country the revival, of the protection, development and refreshment of the School of Nasim Studies is a clear proof of this.

Thus, the fact that the genius poet and thinker of the XIV century Imadeddin Nasimi was Azerbaijani is confirmed by the biographical evidence of the East, West, Russia and almost all countries and peoples of the world, as well as the literal interpretation of the pseudonym and a sense of ownership.

Thus, the fact that the genius poet and thinker of the XIV century Imadeddin Nasimi was Azerbaijani is confirmed by the biographical evidence of the East, West, Russia and almost all countries and peoples of the world, as well as the literal interpretation of the pseudonym and a sense of ownership.

## REFERENCES

- "Hürufi mukattaa" - <https://islamansiklopedisi.org.tr/huruf-i-mukattaa>  
"Hürufilik - Alivilik" <https://kizilbasalevilik.wordpress.com/2015/10/08/hurufilik/>  
Aksu Hüsamettin. Fazlullah-i Hurufi.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/fazlullah-i-hurufi>  
Fəzlullah-i Hürufi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fazlullah-i-hurufi>  
Guliyeva Khatira. Collection of scientific articles "Imadaddin Nasimi's Legacy in Contemporary Arab Studies" (Baku- "Europe" -2020. 190 pages)  
Guliyeva Khatira. Giant bridge of multiculturalism - Imadeddin Nasimi's creativity" - collection of scientific articles (book 2) (Baku- "Science and education" -2019. 154 pages)  
Guliyeva Khatira. Imadeddin Nasimi's research in Arabic-Syrian sources and takiya / Kh. Guliyeva // Respublika.- 2019.- October 31.- № 241.- P. 5.  
Guliyeva Khatira. Legacy of Syrian scholar Abdulfattah Ravvas Galachi and Imadeddin Nasimi. / X. Guliyeva // Adabiyyat qazeti - 2019.- August 26 - <http://edebiyatqazeti.az/news/diger/4302-suriya-alimi-ebdulfettah-revvas-qeleci-ve-imadeddin-nesimi-irsi>.  
Guliyeva Khatira. Moment of Imadeddin Nasimi today / X. Guliyeva // Respublika - 2019.- October 3.- № 217.- P. 7.  
Guliyeva Khatira. Nasimi mausoleum is waiting for us./Kh.Guliyeva // People's newspaper-November 16, 2019. <https://xalqqazeti.com/ru/news/34717>  
Guliyeva Khatira. Nasimi Year in Contemporary Arabic Studies (1st article) / Kh. Guliyeva // Respublika.- 2019.- August 10.- № 173.- P. 6.7.  
Guliyeva Khatira. Nasimi Year in Contemporary Arabic Studies (2nd article) / Kh. Guliyeva // Respublika.- 2019.- August 18.- № 178.- P. 7.  
Guliyeva Khatira. Today is the day of Imadeddin Nasimi / Kh. Guliyeva // 525th newspaper.- 2019.- September 11.- № 123.- P. 10-11.  
Harfların esrarı, harfların sırları. <https://www.havasokulu.com/hayatdersleri-hikayeler/695-harflerin-esrari-harflerin-sirlari.html>  
Heydar Aliyev. Our independence is eternal (speeches, speeches, statements, interviews, letters, appeals, decrees) - (Azerneshr, Baku, 1993, Volume I, p.201) <http://lib.aliyev-heritage.org/en/66679364.html>  
Imadeddin Nasimi - life and work. <http://tibbdunyasi.com/imad%C9%99ddin-n%C9%99sими-h%C9%99yati-v%C9%99-yaradiciligi/>  
Karimli Teymur. Our contemporary Nasimi. Baku: Science and Education, 2019. - p. 72. 278 s.  
Qasımova Aida. Nasimi is investigated by everyone except us: our scientists ... <https://teleqraf.com/news/toplum/198629.html>  
Maragali Avhadi..Jami-Jam. [http://anl.az/el/m/me\\_cc.pdf](http://anl.az/el/m/me_cc.pdf)  
Mardan Nusrat "Irak Türkmen şeirinin antologiyası" <https://elaph.com/ElaphLibrary/2004/10/14013.html>.

Mir-Qasimov Orkhan. "A review of "Words of Power. Hürüfî teachings between Shi'ism and Sufism in medieval Islam. The original doctrine of Faḍl Allāh Astarābādī".

Mustafa Kara. Tasavvuf və Tarikatlar <https://avys.omu.edu.tr/stora/geapp/public/mehmet.uyar/116176/-%20Tasavvuf%20ve%20Tarikatlar.pdf>

Oder Safa. Azərilər. Əfsanəvi Tarixin Gizli həqiqətləri. <https://www.facebook.com/atesituran/>

Order of the President of the Republic of Azerbaijan Ilham Aliyev on declaring 2019 the "Year of Nasimi" in the Republic of Azerbaijan Baku, January 11, 2019, <https://president.az/articles/31507>

Order of the President of the Republic of Azerbaijan on the celebration of the 650th anniversary of the great Azerbaijani poet Imadeddin Nasimi. Baku city, November 15, 2018. <https://president.az/articles/30722>

Prominent creator of public lyrics Imadeddin Nasimi "https://edebiyat.ucoz.com/index/0-52

Seyyid Nesimî Hayatı ve Eserleri - Hurufilik <https://bilgibirikimi.net/2013/03/24/seyyid-nesimi-hayati-ve-eserleri-hurufilik/>

Speech by President of the Republic of Azerbaijan Heydar Aliyev at a meeting with a large group of participants of the International Symposium on "Islamic Civilization in the Caucasus" - Presidential Palace, December 11, 1998 <http://lib.aliyevheritage.org/en/36745659.html>.

Speech of the President of the Republic of Azerbaijan Heydar Aliyev in 1996. Speech at the III Congress of Turkish Writers in Baku [http://elibrary.bs-u.az/yeni/e-books-pdf/H-%C6-%8Fliyev\\_8ci\\_kitab.pdf](http://elibrary.bs-u.az/yeni/e-books-pdf/H-%C6-%8Fliyev_8ci_kitab.pdf).

Tasavvuf ve harfların sirləri <http://www.ilimvetasavvuf.com/Tasavvuf%20ve%20Harflerin%20S%C4%B1rlar%C4%B1.htm>

The presentation of Orkhan Mir-Gasimov's book "Words of Power - Literary Doctrines between Sıelik and Sufism in Medieval Islam" took place in Baku. <https://azertag.az/xeber/1336191>

Zulfugarov Aliheydar Sufism and its spread in Azerbaijan <https://kayzen.az/blog/din/4301/sufilik-v%C9%99-onun-az%C9%99rbaycanday%C4%B1lmas%C4%B1.html>

### Other References

<https://www.researchgate.net/publication/342783911AreviewofWordsofPowerHurufiteachingsbetweenShiismandSufisminmedievalIslamTheoriginaldoctrineofFadlAllahAstarabadi>



Makale Geliş | Received: 18.03.2022  
Makale Kabul | Accepted: 29.03.2022  
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.03.2022  
DOI: 10.20981/kaygi.1089732

## İnan KALAYCIOĞULLARI

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara, TR  
Ankara University, Faculty of Language and History-Geography, Department of Philosophy, Ankara, TR  
ORCID: 0000-0002-8992-9259  
ikalayci@ankara.edu.tr

## Batuhan AKGÜNDÜZ

Arş. Gör. | Res. Assist.  
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Konya, TR  
Selcuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Konya, TR  
ORCID: 0000-0002-4019-5776  
batuhan.akgunduz@selcuk.edu.tr

## Osmanlılar ve Lamarck

**Öz:** Temelinde değişim olgusu yatan evrim kavramının düşünsel kökenlerini Antik Yunan'a kadar götürmek mümkündür. Bununla birlikte evrimin bilimsel bir kuram olarak tarih sahnesine çıkması XIX. yüzyılda mümkün olabilmıştır. Evrim, bilimsel olarak önce Jean-Baptiste Lamarck'ın (1744-1829) 1809 yılında yayımlanan bilinen adıyla *Zooloji Felsefesi* [*Philosophie zoologique*] ve 1815 yılında yayımlanmaya başlayan *Omurgasız Hayvanların Doğal Tarihi* [*Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*] adlı eserinde ortaya koyduğu dönüşüm kuramında ardından Charles Darwin'in (1809-1882) 1859 yılında yayımlanan bilinen adıyla *Türlerin Kökeni* [*On the Origin of Species*] adlı çalışmasında doğal seçilim mekanizması üzerinden ele alınmıştır. Evrim Kuramı, XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa'nın toplumsal ve kültürel atmosferini baştan sona işgal etmiş ve 1930'lu yıllara kadar Lamarck'ın ve Darwin'in kuramları karşılaştırılarak tartışılmıştır. Bu atmosfer ışığında Türkiye'ye Evrim Kuramı'nın girişini ise iki dönem üzerinden ele alabilmek mümkündür. İlk dönemi Aktarma Dönemi (1873-1892), ikinci dönemi ise Benimseme Dönemi (1908-1923) olarak adlandırabiliriz. Bu iki dönem içerisinde yayımlanan belli başlı eserler incelendiğinde görülmektedir ki Osmanlılar, genellikle sanılanın aksine Darwin ile değil de Lamarck ile düşünsel bir bağ kurmuşlardır. Bu çalışmanın amacı, Osmanlıların Darwin'den ziyade Lamarck'ın düşüncelerine yakın bir duruş sergilediklerini gerekçeleriyle ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlılar, Biyoloji, Evrim, Lamarck, Darwin.



## Ottomans and Lamarck

**Abstract:** It is possible to trace the intellectual origins of the concept of evolution, which is based on the phenomenon of change, to Ancient Greek. However, the emergence of evolution as a scientific theory to the stage of history had been possible in the 19th century. Evolution is scientifically discussed first through transformation theory in Jean-Baptiste Lamarck's (1744-1829) works, known as the *Zoological Philosophy* [*Philosophie Zoologique*] published in 1809 and *Natural History of Invertebrate Animals* [*Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*] began to published in 1815, followed by natural selection mechanism in Charles Darwin's (1809-1882) work, known as *On the Origin of Species*, published in 1859. Evolution Theory became entirely a current issue in the social and cultural atmosphere of Europe in the second half of the 19th century and Lamarck's and Darwin's theories were discussed and compared until the 1930s. In the light of this atmosphere, it is possible to consider the introduction of the Theory of Evolution to Turkey through two periods. We can call the first period as the Adaptation Period (1873-1892) and the second period as the Adoption Period (1908-1923). When the major works published in these two periods are examined, it is seen that the Ottomans established an intellectual bond with Lamarck, not with Darwin, contrary to what is generally believed. The aim of this study is to reveal with justifications that the Ottomans took a closer stance to Lamarck's ideas than Darwin's.

**Keywords:** Ottomans, Biology, Evolution, Lamarck, Darwin.

## Giriş

Evrim, bir terim olarak ilk kez Sir Matthew Hale (1609-1676) tarafından ölümünden bir sene sonra yayımlanan *The Primitive Origin of Mankind* [*İnsanlığın İlkel Kökeni*] adlı eserinde kullanılmıştır. Burada Hale, evrim<sup>1</sup> ile Antik Yunan atomcularının atomların eylemiyle kendiliğinden oluşan ilkel tohumların üretim sürecini kastetmiştir (Goodrum 2002: 215). Ardından evrim terimi, Albrecht von Haller (1708-1777) ve Charles Bonnet (1720-1793) tarafından önceden var olan parçaların gelişmesi, Karl Ernst von Baer (1792-1876) tarafından ise Latin kökenli *evolutio* kavramından alınarak epigenetik gelişimi belirtmek amacıyla kullanılmış; günümüzdeki daha yakın anlamı olan organizmada meydana gelen değişim ve dönüşüm bağlamında ise ilk kez Charles Lyell (1797-1875) tarafından 1832 yılında Jean-Baptiste Lamarck'ın (1744-1829) çalışmalarını ifade etmek amacıyla tercih edilmiştir (Bynum vd. 1981: 131).

---

<sup>1</sup> Evrim teriminin geçtiği ana metin için bk. (Hale 1677: 259).

Öte yandan Lamarck'ın kendisi ise evrim terimini hiçbir zaman kullanmamıştır. Ancak canlı formlarının dönüşümü üzerine ilk kapsamlı kuram kendisine aittir. Buna göre, en basit yaşam formları kendiliğinden oluşmakta ve buradan diğer yaşam formları üremektedir. Lamarck, hayvanların farklı çevre koşullarına tepki olarak nasıl değıştiklerini ise *kazanılmış özelliklerin aktarımı* ile açıklamaktadır: Ona göre, hayvanlar çevresel değışikliklere yeni alışkanlıklar geliştirerek yanıt vermekte ve bu faaliyet de hayvanların yapılarında değışikliklere yol açarak daha sonra yavrularına geçmekte ve bu etkilerin anlaşılır hale gelmesi için nesiller geçmesi gerekmektedir (Bynum vd. 1981: 131). Sözelimi, zürafalar, ağaçların en tepesindeki yaprakları boyunlarını uzatarak almakta ve her nesil hafifçe uzayan boyunlarını bir sonraki nesle aktarmakta, neticede bugünkü zürafalar meydana gelmektedir. Lamarck'ın bu varsayımı her ne kadar yanlış olsa da türlerin kendilerini dönüştürebileceğine dair görüşü son derece etkili olmuştur (Hodge 2009: 23).

Lamarck'ın kapsamlı çalışmasının cevap veremediği durumlar ise Charles Darwin'in (1809-1882) geliştirdiği doğal seçilim ile izah edilmiştir. Buna göre, bireyin yaşamını sürdürmesini olanaklı kılan adaptasyonun içeriğini oluşturan özellikler doğal seçilim tarafından korunmuşlardır (Mayr 2016: 191). Öyle ki doğal seçilim, uzun zamanlar boyunca, canlının değışebilir bölümlerinin yine o canlının organik ya da inorganik yaşam koşullarına adapte edilmesinin bir neticesidir (Darwin 1876: 166-167). Bu bağlamda doğal seçilim, esasında, yaşam mücadelesi veren bireylerin içinde buldukları şartlara karşı uyum gösterebilmelerinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, doğada organik varlıkların yaşamlarını sürdürebilmelerini olanaklı kılan ana ilke olarak konumlandırılan doğal seçilim, yararlı bireysel farkların ve çeşitliliklerin muhafaza edildiği, zararlı olanların yok edildiği ve bu anlamda en uygun özelliklere sahip olanların hayatını sürdürdüğü (Darwin 1876: 63) temel ilkedir (Güler vd. 2012: 39):

Doğal seçilim, çevreye uyum konusunda daha elverişli özelliklere sahip organizmaların bu elverişli özelliklere sahip olmayan diğer bireylere göre yaşama ve üreme şanslarının daha yüksek olması ve bunun sonucu olarak genlerini yeni kuşaklara aktarabilmeleri yoluyla işleyen evrimsel bir mekanizmadır.

Böylece Lamarck'ın zürafa örneğine dönecek olursak, Darwin'e göre popülasyonda bulunan uzun boyunlu zürafalar yemek elde edip, yaşamlarını sürdürecek, bu sayede özelliklerini sonraki kuşaklara aktararak nesillerini devam ettirebilecek; yeterince uzun boyunlu olmayan zürafalar ise yok olacaklardır (Hodge 2009: 25). Neticede 1859'da *Türlerin Kökeni*'nin yayımlanmasıyla birlikte *doğal seçilim* mekanizması, Lamarck'ın açıklayamadığı olgulara çözümler sunabilmiş ve zamanla evrim mekanizmaları arasında bir temel teşkil etmiştir.

### **Osmanlılar ve Evrim**

Osmanlılarda Evrim Kuramı'nın tarihini iki dönemde ele almak mümkündür. Evrim Kuramı'nın Türkiye'de tanıtıldığı ve Osmanlı yazın hayatında yer edinmeye başladığı birinci dönemi Aktarma Dönemi (1873-1892) olarak adlandırabiliriz. Bu dönemin ne çıkan isimleri Ahmed Midhat, şemseddîn Sâmi ve Hoca Tahsin'dir.

Aktarma döneminin ardından ise Benimseme Dönemi (1908-1923) gelmektedir. Bilindiği zere II. Meşrutiyet sonrası Türkiye'de farklı düşünce akımlarını tanıtan birçok kitap ve dergi çıkarılmaya başlanmıştır. Evrim Kuramı'nı sadece aktaran değil aynı zamanda savunan ve kuramın uygulama alanını yalnızca biyoloji disiplini ile sınırlı tutmayacak şekilde genişleten alışmalar, Benimseme Dönemi'nde yayımlanmaya başlamıştır. Bu dönemde eserleriyle en etkili olan isimler Mustafa Sâtı Bey, Ahmed Nebîl, Subhi Edhem ve Edhem Necdet'tir.

İki dönemin temel isimlerini ve eserlerini tanıtmaya başlamadan önce, şunu hatırlatmamız gerekir. Osmanlılardan Cumhuriyet Dönemi'ne uzanan bu süreç, ağırlıklı olarak Darwin ve onun yarattığı etki üzerinden yorumlanmaktadır. Ancak, bu çalışmada da göstereceğimiz üzere, dönemin daha iyi anlaşılabilmesi için

Osmanlıların Lamarck ile kurdukları düşünsel bağ da dikkate alınmalıdır. Ayrıca döneme ilişkin daha önce yapılan kimi çalışmalarda hem bu makalede yer vereceğimiz bazı isimlere ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmış hem de süreç oldukça farklı ve eksik bir biçimde de ele alınmıştır:

Aydın Çubukçu, *Türlerin Kökeni*'ne yazdığı önsözde (Darwin 2012: 11-12),

Evrin Teorisi, Türkiye'de 1872 yılında, ünlü romancı, düşünce ve siyaset adamı Ahmet Midhat Efendi tarafından tanıtılmıştır. Ahmet Midhat Efendi, Darwin Teorisini kendi laik, modernist kültür anlayışına uygun bulduğu için tanıtır ve savunurken, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu içinde ilk kez, insanın varlığının kaynağı hakkında soyut, felsefi tartışmaları, bilime dayanan bir açıklama üzerinde yeniden kurmaya da girişmiş oluyordu.

...

Düşünce özgürlüğü tarihimize "Maymun meselesi" olarak geçen bu olaydan sonra, İmparatorluğun yıkılmasına kadar Darwin'den söz eden olmamış, Cumhuriyet döneminde ise, 1930'lu yıllara kadar hatırlanmamıştır.

diyerek, Osmanlılardan Cumhuriyet Dönemi'ne uzanan süreçte Evrim Kuramı'nın aktarımında sadece Ahmed Midhat'ın katkısının olduğunu dile getirmekle kalmamış, aşağıda kısaca değineceğimiz üzere, Lamarck'ın görüşlerini tanıtan Ahmed Midhat'ı Darwin Kuramı'nı ele almış gibi de göstermiştir.

Çubukçu gibi Ülker Öktem (2011: 20-21) de "Darwin'in Evrim Kuramı'nın Tanzimat'taki Etkileri" adlı makalesinde "Esasında, Ahmet Midhat *Dağarcık* dergisinde Darwinizmi savunmakla bir Darwinci olduğunu gayet güzel ifade etmiştir." yargısında bulunmuştur. Ahmed Midhat gibi Subhi Edhem de yine farklı değerlendirmelere konu olmuştur ve bazı yayınlarda "Darwinci" olarak tanıtılmıştır. Öktem (14) "Suphi Ethem, bir diğer Darwinci Tanzimat düşünürü olarak karşımıza çıkar" der iken Levent Bayraktar (1998: 62-72) da "Suphi Ethem'in, canlıların iptidaî bir unsurdan, en gelişmiş canlılara kadar tekâmül geçirdiklerini söylemesiyle, Lamarck'ın ve Darwin'in ortaya koyduğu tekâmül nazariyelerini kabul ettiğini görüyoruz. Hatta Suphi Ethem, bu tekâmül nazariyelerini Lamarck ve Darwin'in yaygınlaştırmadıkları sahalara da

uygulamıştır... Suphi Ethem'in Lamarck ve Darwin'den daha fazla Lamarckçı ve Darwinci olduğunu söylemek mümkündür." diyerek düşüncelerini paylaşmıştır. Bununla birlikte, Subhi Edhem'in söz konusu iki eseri birlikte incelendiğinde ve Lamarck ile Darwin'in kuramları arasındaki farklar göz önüne alındığında, aşağıda değineceğimiz Mehmet Ö. Alkan'ın nitelendirmesini biraz değiştirerek, Subhi Edhem'in aslında "Osmanlı Lamarckizminin en önemli ismi" olduğunu söyleyebiliriz.

### **Aktarma Dönemi (1873-1892)**

Aktarma Dönemi'nin birinci ismi Ahmed Midhat (1844-1912), Türkiye'de - tespit edilebildiği kadarıyla- Evrim Kuramı'ndan ilk söz edendir. Ahmed Midhat 1873 yılında, kendi çıkardığı *Dağarcık* adlı dergide "İnsân: Dünyâda İnsânın Zuhûru" adlı makalesinde Lamarck'ın Dönüşüm Kuramı'nı temele almış ve orangutan denilen maymunların iskeletiyle insanların iskeleti arasında bir fark bulunmadığını, fakat bunların dört ayak üzerinde, insanların ise iki ayak üzerinde yürüdüklerini söylemiştir (Öner 2016: 369-370).

Ahmed Midhat, adı geçen makalede, Lamarkçı Mösyö De Baye'nin görüşlerine yer vererek kendisinin de tıpkı Mösyö De Baye gibi düşüncelerini Lamarck'ın üzerine inşa edeceğini bildirmiş, bununla birlikte, Lamarck'ı eleştirmekten de geri kalmamış ve "kazanılmış özelliklerin aktarımı" ilkesine yönelik olarak şunları söylemiş ve bu suretle August Weismann'ı öncelemiştir (Öner 2016: 371):

Örneğin bir nesnası iki ayak üzerinde yürümeye alıştıran dört ayak üzerinde yürümemeyi öğretsek bile bu durumun yavrularında ortaya çıkması gerekmez. Dahası, kuyruğunu ve kulağını keserek başka bir şekle soktuğumuz bir köpeğe ayak üzerinde durmayı, baston taşımayı öğrettiğimiz halde yavrusunun bu bahsettiğimiz özellikleri doğuştan getirdiğini görmeyiz. Aynı şekilde, Çinliler yıllardan beri ayaklarını küçük olması için demir ayakkabılarda büyütmelelerine rağmen bu özellik kalıcı hale gelmemiştir.

Yaşamını ve dolayısıyla çalışmalarını iki döneme ayırabileceğimiz Ahmed Midhat, yukarıda da kısaca gösterdiğimiz üzere, ilk döneminde evrimci fikirleri savunmuştur. Ayrıca evolüsyonizm ile determinizm akımlarının dinî yönden bir mahzur yaratamayacağını Fahreddîn el-Râzî'nin tefsiri üzerine Musa Kâzım Efendi'nin vermiş olduğu ders notlarından yararlanarak ortaya koyma gayreti içine de girmiştir.<sup>2</sup>

Antropoloji başta olmak üzere, çağdaş bilimlerden -ve bilimsel kuramlardan- bazılarının Osmanlı aydınları arasında tanınmasında ve yayılmasında önemli bir rol oynadığı anlaşılan Şemseddîn Sâmi (1850-1904), Aktarma Dönemi'nin bir diğer yazarıdır. Şemseddîn Sâmi *İnsân* (İstanbul 1879) adlı eserinde ağırlıklı olarak insanın kökeni ve türeyişi ile jeoloji bilimi üzerinde durmuş, *Yine İnsân* (İstanbul 1886) adlı kitabında ise çoğunlukla fizikî antropolojiye yer vererek antropoloji ('ilmü'l-beşer) terimini bu eserinde ilk kez kullanmış, bununla birlikte her iki çalışmasında da Evrim Kuramı'na değinmiştir (Demir 2016: 14).

*İnsân* adlı eserinde, yaratılışçı görüş ile evrimci düşünce arasında bir senteze girişen Şemseddîn Sâmi, konuyu işlerken yaklaşımının nasıl olacağını şu sözlerle belirtmiş ve bu doğrultuda düşüncelerini paylaşmıştır (Öner 2016: 374):

Biz bu kitapçıkta ne evrim fikrini kabul ederek, insanı hayvan türlerinden biri veyahut kökleri kalbinde bulunan bir bitki kabul edeceğiz ve ne de tasavvuf sahiplerinin inançlarını aynen kabul edip, insana o kadar büyük bir değer vereceğiz. Şiir ve hayallerle uğraşmayıp, müspet delillerle bilgi vermek amacıyla bulunduğumuzdan, söz konusu olan insana değerini vermeye çalışacağız. İnsanı çok büyütmek isteyenlere küçüklüğünü ve kusurlarını ve bu yaratılmışın değerini büsbütün küçültmek isteyenlere de üstün özelliklerini göstereceğiz.

Evrım Kuramı'nı konu edinen üçüncü düşünür ise Hoca Tahsîn'dir (1811-1881). *Târih-i Tekvin yâhûd Hilkat* adlı yapıtı, ölümünden sonra, öğrencisi Nâdiri Fevzi'nin gayretleriyle 1892 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır. Hoca Tahsîn, adı geçen eserinde, Evren'de bulunan bütün canlı ve cansız varlıkların oluşumunu ve

---

<sup>2</sup> Bu doğrultuda Ahmed Midhat Efendi'nin argümanları için bk. (Demir 2018: 499-504).

gelişimini açıklamak isteyen genel bir evrim öğretisini oldukça yetkin bir düzeyde işlemiştir.

Remzi Demir'in bildirdiğine göre, Haeckelci çizgideki bu eserde, Hoca Tahsîn evrim anlayışını betimlerken, kendi düşüncelerinin ana çizgilerini vermekle yetinmiştir (Hoca Tahsin 2011: 69):

Tabiatçı filozofların çoğu yalnız gözü önünde bulunan suretlere bakıp geçmiş ve gelecek zamanlara asla bakışlarını yöneltmiyorlar! Bu bakımdan hayvan ve bitki cinsleri ve türlerinin sürekliliğine hükmedip, asırların geçişiyle türlerin değişim ve dönüşümlerine inanmadıkları malumdur! Zanlarınca her hayvan ve bitki sureti bir kere bir defada meydana gelip, sınırsız zamanlarda o asli hal üzerine devam ile türlerinin değişmesi imkânsızdır derler. Lakin doğru olmayan bu zanlardan akla ve hikmete daha muhalif ne meslek vardır! Yalnız şahıslar değil, türleri ve cinsleri bile değişmekte ve yenilenmektedir. Tabiat potasında başkalaşıma uğramayan bir şey var mıdır? Türlerinin ve cinslerinin geneli daimi bir değişim ve evrim halinde olduğu halde, türlerin başkalaşımının yokluğu meselesini iddia edenler, tecrübe ölçütü için yeterli derecede olmayan kısa bir müddet kabul eylediklerinden dolayı aldanmışlardır.

Hoca Tahsin Efendi, ayrıca hayvan türlerinin oluşumunda, adını bir kez andığı, Darwin'in Evrim Kuramı'nı yetersiz bulduğunu dile getirmiş, ama yaratılışa ve gerçek felsefeye uygun olduğu için bu kuramın yetkinleştirilebileceğini de belirtmiştir (Hoca Tahsin 2011: 70-71):

Darwin'in bu hususa dair ifadeleri her ne kadar yeterli mertebede değilse de öğretisi varoluşun açıklamasına ve gerçek felsefeye uygun olmakla yetkinleştirileceğinden kesinlikle şüphe olunmaz.

### **Benimseme Dönemi (1908-1923)**

II. Meşrutiyet sonrası görece özgürlük ortamında çeşitli bilimsel kuram ve felsefi öğretilere ilişkin yayınların artmasından Evrim Kuramı'nı içeren çalışmalar da payını almış ve kuramı sadece tanıtan değil aynı zamanda savunan eserler çoğalmıştır. Bu dönemde ele alacağımız ilk isim Türk Pedagojisinin babası olarak tanınan (Özbay 2018: 262) Mustafa Sâti Bey'dir (1880-1968). *Etnografya: İlm-i Akvâm* (1909-10) adlı eseriyle Türk antropoloji tarihine önemli bir katkıda bulunan Sâti Bey, çalışmasının giriş kısmını fizik antropoloji, birinci kısmını sosyal

antropoloji, ikinci kısmını ise etnografya ve etnolojiye ayırmıştır (Özbay 2018: 264-265).

Mustafa Sâti Bey, *Etnografya: İlm-i Akvâm*'ın giriş kısmında Evrim Kuramı'na da temas etmiş; evrimle ilgili olarak şu ifadeleri kullanmıştır (Özbay 2014: 150-151):

... O halde, türün gerçek varlığından şüphe etmek, “doğada ırk ve tür arasında kesin bir sınır yoktur.” demek doğru olmaz mı? Mademki birçok değişim ve dönüşüm yaşandığı ve hatta bunların irsî ve sabit bir hal aldığı görülüyor ve mademki bu şekilde meydana geldiği kesin olan değişimin -mesela çeşitli köpek ve güvercin ırkları arasındaki farkların- derecesi bazen ayrı tür olarak kabul edilenler arasındakini bile geçiyor. O halde neden bu değişimin -zaten belirsiz olan- türün sınırını belirlediğini iddia etmeli? Neden bu iddiada ısrar etmeli? Nasıl ırklar bir atadan ortaya çıkmışsa, neden türler dahi bir atadan gelmiş bulunamam? Neden bugünkü ırkların ileride birer tür haline gelmesi ve bugünkü türlerin önceleri birer ırk halinde bulunmuş olması imkânsız kabul edilsin?

Başta Lamarck ve Darwin olduğu halde birçok doğa bilimcisi de işte bu fikirdedir. Onlara göre, ırk ve tür arasında kesin bir sınır yoktur; irksal özellikler ile türsel özellikler arasındaki fark, bir derece farkından ibarettir; ırklar nasıl ve ne suretle bir atadan ortaya çıkmış ise türler dahi öylece ve o suretle bir atadan ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı tür ve ırk sınıflandırması bir varsayımdır. Türler ile ırkları özelliklerindeki fark ve benzerlik derecesine göre belirlemeye ve sınırlandırmaya çalışmalı; fakat her durumda bunun kesin olmadığını ve çok da önemi bulunmadığını bilmelidir.

Görüldüğü üzere Mustafa Sâti Bey, eserinde Lamarck ve Darwin üzerinden ırk ve türlerin değişimleri, aralarındaki derece farkları, sınıflandırma ve ortak ata gibi konuları işlemiş ve antropoloji ile evrim arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur.

Osmanlı materyalizminin önemli temsilcilerinden Subhi Edhem ise (?-1922), bu dönemin başta gelen yazarıdır ve hem Lamarck hem de Darwin üzerine kitap yayımlayan tek isimdir. Mehmet Ö. Alkan'ın “Hiç kuşku yok ki Osmanlı Darwinizminin en önemli ismi” olarak nitelendirdiği Subhi Edhem, aralarında *Darvenizm*<sup>3</sup> ve *Lamarckizm*<sup>4</sup> in olduğu birçok değerli çalışmayı kaleme almıştır.

---

<sup>3</sup> Darvenizm'in içeriği hakkında bk. (Alkan 2009: 60-61). “Osmanlı Darwinizmi”, *Cogito*, Sayı: 60-61, 2009.

<sup>4</sup> Lamarckizm'in içeriği hakkında bk. (Kalaycıoğulları 2013: 79-119).



Subhi Edhem, 1911 yılında *Felsefe Mecmuası*'nda "Lamarck ve Lamarckizm" başlığı ile kaleme aldığı yazı dizisini, bazı bölümlerini ve dipnotlarını çıkararak ve bazı yerlere eklemeler yaparak, üstelik ilk yayınladığı sırayı da değiştirerek *Lamarckizm* adıyla 1914 yılında yayımlamıştır. Darvenizm ise 1911'de Manastır'da basılmıştır. Yeni Lamarckçı ve Yeni Darwinciler arasındaki tartışmaların hararetlendiği ve Yeni Darwincilerin tartışmanın galibi olmaya çok yakın olduğu bir dönemde, Subhi Edhem'in önce Darwin sonra da Lamarck üzerine kitap yayımlaması, onun Lamarck ile kurduğu düşünsel bağ nedeniyledir (Kalaycıoğulları 2013: 92-94).

Darwin'in kuramının duyulmasının temelinde Lamarck'ın o alanda ortaya koyduğu başarının yattığını savunan Subhi Edhem (1911: 24) ayrıca Lamarck'ı "Doğa Bilimlerinin Auguste Comte'u" olarak nitelendirmiş ve onun "Bilimde büyük bir devrim vücuda getirmede başarılı olduğunu" da iddia etmiştir (Subhi Edhem 2016: 20, 39). Dahası, "Darwin'in eserleri ile Lamarck'ın kitapları arasında bazı farklar vardır. Keyfiyete temas etmeyen bu farkları bize fen tarihi gösteriyor. Her iki eser ayrı ayrı mütalaa edilecek olursa bu tercih haksızlığı derhal meydana çıkar" (Subhi Edhem 1913: 82), diyerek yaptığı karşılaştırma ile Lamarck'a biçtiği değeri gözler önüne sermiştir.

Böylece eserleriyle dönemin en dikkat çeken ismi olan Subhi Edhem, yukarıda da gösterilmeye çalışıldığı üzere, sanılanın aksine Darwin'den ziyade Lamarck'ın düşüncelerine daha yakın bir tutum sergilemiştir.

Materyalist düşüncenin Osmanlı'ya girişinde önemli rol oynayan isimlerden bir diğeri Ahmed Nebîl'dir (?-1945). Yaşamı hakkında fazla bilgimizin olmadığı Ahmed Nebîl, *Yirminci Asırda Zeka, İştirak, Çocuk Dünyası, Tenkid, Teşvik, Eşek, Karagöz, Haftalık İzmir, Piyano* gibi dergilerde mensur şiirler, felsefi ve edebi yazılar kaleme almıştır (Karakoç 1991: 5-6).

Bu çalışmaların yanı sıra Ahmed Nebîl ve yakın dostu Bahâ Tevfik XIX. yüzyılın önde gelen Alman materyalistleri Büchner ve Haeckel'den yaptıkları

çevirilerle onların temel eserlerini ve düşüncelerini Osmanlılara aktararak Geleneksel İslam Öğretisini temellerinden sarsmışlardır. Bilindiği üzere Bahâ Tevfik ve kardeşi Fikri Tevfik, 1908 yılında Teceddüd-i İlmî ve Felsefî Kütüphanesi'ni (Bilimsel ve Felsefi Yenilenme Kütüphanesi) kurmuşlar ve burada yayımladıkları eserlerle yerleşik paradigmanın evren-dünya-insan anlayışlarına kuvvetli bir alternatif olabilecek yeni bir paradigmanın altyapısını oluşturmaya çalışmışlardır. Ahmed Nebîl de İnsânın Menşe'î adlı çeviriyi hazırlayarak bu hedefin gerçekleşmesine önemli bir katkıda bulunmuştur (Kalaycıoğulları 2014: 92).

*İnsânın Menşe'î*'nde yer alan konuların başlıklarına ve içeriklerine bakıldığında Ahmed Nebîl'in insanın ve diğer canlıların ilk ortaya çıkışının nasıl olduğu konusunu bilimsel olarak tartışmaya açtığı görülmektedir<sup>5</sup>: Primatlar, Primatların Soy Ağacı, İnsanın Soyu, Lamarck ve Darwin, İnsan Evriminin Tarihi, Düşünme Organlarının Keşfi, Maddenin Ebediyeti Kanunu, İnsan ile Maymun Arasındaki Güzergâh, Java'daki Keşif, Yeryüzü Tabakalarına Ait Devirlerin Süresi, Genel Sonuç.

Bütün hayvan ve bitki soyları arasında bir ilişki ve akrabalık olduğunu ileri süren Ahmed Nebîl'e göre, insan Linné'nin taksonomik sınıflandırmasında, lemurlar ve maymunların da içinde bulunduğu en gelişmiş canlılar olarak kabul edilen primat takımının bir üyesidir ve insan, karşılaştırmalı anatomi, fosilbilim ve ontojeniden elde edilen bilgiler çerçevesinde morfolojik bakımdan antropoidlerle bazı farklılıklar gösterse de özellikle anatomik ve histolojik açıdan antropoidlere çok benzerdir.

Benimseme Dönemi'nin son ismi olarak tanıtacağımız kişi, Doktor Edhem Necdet'tir (1878-1945). Edhem Necdet, 1913/1914'te yayımladığı *Tekâmül ve Kanûnları*'ni iki kısma ayırmış ve birinci kısımda canlılardaki evrim kanunlarını, ikinci kısımda ise toplumlardaki evrim kanunlarını "çevrenin etkisi, yaşam

---

<sup>5</sup> Bk. (Kalaycıoğulları 2014: 98).

mücadelesi, kalıtım, doğal seçim, toplumların gelişme kabiliyetleri” gibi alt başlıklarla ele almıştır. Bir döneme kadar yaşamı ve çalışmaları hakkında detaylıca bilgi sahibi olmadığımız Edhem Necdet hakkında Kudret Emiroğlu (2018: 297-298) şu tespitte bulunmuştur:

Edhem Necdet’in *Tekâmül ve Kanunları* kitabında, o zamana kadarki makalelerinde görülen Lamarck ve Spencer etkisinden kurtulduğunu ve kitabının ikinci bölümünde evrim kuramını toplumlara uygularken görüşlerini doğru bir yönetime oturttuğunu görüyoruz.

*Tekâmül ve Kanûnları*’nın önsözünde Edhem Necdet hem evrime yaklaşımı hem de eserin kaleme alınma gerekçesi üzerine şunları söylemiştir (Kalaycıoğulları 2017: 82-84):

Evrim teorisinin önemi hakkında uzun uzadıya söylemeye lüzum yoktur. Başkalaşım ile değişmezlik, bugün ilerleme ile gerileme, gelecek ile geçmiş demektir. Bir asır evvel Yer, bitkiler, hayvanlar, insanlar hakkındaki teori “değişmezlik”ten ibaretti.

Hakikatte Yer sularıyla, havasıyla, yer hareketleriyle ve volkanlarıyla başkalaşımına devam ediyordu. Canlılar dünyası bitkileriyle, hayvanlarıyla, çevrenin etkisi, organların faaliyeti, yaşam kavgası, doğal seçim, kalıtım gibi yaratıcı kuvvetlerin faaliyetleriyle tedrici gelişimini sürdürüyordu.

On dokuzuncu asırda Lamarck, Darwin, Spencer gibi dâhilerin çalışmalarıyla çevrenin etkisi, yaşam kavgası, doğal seçim, kazanılmış özelliklerin kalıtıma dönüşmesi meseleleri meydana çıktı. “Başkalaşım” keşfedildi. Muhafazakârlığa, değişmezlik fikirlerine, cehalete ve tutuculuğa karşı şiddetli bir savaş ilan olundu. Yenilik düşkünü ilerleme erbabı birleşerek bir yenilik çağırı açtılar, başkalaşım fikrini yayımladılar ve yaygınlaştırdılar. Değişmezlik teorisi yerine başkalaşım fikri konuldu. ...

Bu eseri meydana getiren çaba, öncelikle canlıların evrim kanunlarını incelemekten ibaretti. Maksat toplumların değişim kanunlarını inceleyerek ait olduğumuz topluma faydalı fikirler bulup göstermekti. Fakat toplumların değişimlerinde aranan meseleler ümit edildiği kadar halledilemedi.

## Değerlendirme

Bilindiği üzere, Lamarck'ın ve Darwin'in kuramları XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Yeni-Lamarckçılar ve Yeni-Darwincilerin de sürece dahil olmasıyla birlikte 1930'lara kadar bilim çevrelerinde tartışılmıştır. Dolayısıyla dönem itibariyle bakıldığında, Osmanlılar da bu tartışmaların odağında Evrim Kuramı'nı aktarmada ve tanıtmada söz konusu iki bilginine özellikle birlikte yer vermişlerdir. Dahası, Osmanlı yazarları, yukarıda gösterdiğimiz üzere, Lamarck'ı daha çok benimsemiş ve onun düşünceleri üzerinden kuramı anlatmayı tercih etmişlerdir. Bunun nedenlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Osmanlı'nın modernleşme sürecinde Fransız etkisinin sirayet ettiği alanlardan biri de entelektüel yaşamdır. Dolayısıyla Evrim Kuramı'na yönelik tartışmaları, Osmanlı yazarlarının Fransızca yayınlar üzerinden takip etmeleri, Lamarck'ın kuramının Darwin'e nazaran niçin daha etkili olduğunu açıklayabilir.

Lamarck'ın düşüncelerinin kronolojik olarak Darwin'den daha önce Osmanlı düşün hayatına girmiş olmasının yanı sıra birlikte ele alındıkları dönemde, Darwin'in kuramı çeşitli yönleriyle tartışmaların merkezindeydi. Örneğin, Darwin'in pangenesis hipotezi, kalıtımı açıklamada yetersizdi, nitekim daha sonradan Francis Galton tarafından yanlışlanmıştı. Bu durum, Lamarck'ın düşüncelerinin Aktarma ve Benimseme Dönemlerinde daha kuvvetli kabul görmüş olmasına sebep olabilir.

Dönemin koşulları altında Osmanlıların, Lamarck'ın kısaca "Kullanılan organ güçlenir, kullanılmayan organ körelir" yaklaşımını, Darwin'in -yanlış anlaşılan- "Güçlü olan ayakta kalır" düşüncesine nispetle daha iyimser ve insancıl buldukları ve bu ilkeden toplumsal ve siyasal alanda da yararlanabileceklerini düşündükleri savlanabilir.

Kısaca Osmanlı'nın son döneminde Evrim Kuramı'nı konu edinen yayınları daha iyi değerlendirebilmek adına sürecin en az Darwin üzerinden okunduğu kadar Lamarck üzerinden de incelenmesi büyük bir önem arz etmektedir.

## Ottomans and Lamarck

### *Summary*

#### **İnan KALAYCIOĞULLARI**

Assoc. Prof. Dr.  
Ankara University, Faculty of Language and History-Geography, Department of Philosophy, Ankara, TR  
ORCID: 0000-0002-8992-9259  
ikalayci@ankara.edu.tr

#### **Batuhan AKGÜNDÜZ**

Res. Assist.  
Selcuk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Konya, TR  
ORCID: 0000-0002-4019-5776  
batuhan.akgunduz@selcuk.edu.tr

### **Introduction**

Although the idea of evolution has a very long history beginning with Ancient Greeks, the term of evolution was coined by Sir Matthew Hale (1609-1676) in his *The Primitive Origin of Mankind* (1677), where he was influenced by Ancient Greek ideas on emergence and transformation of matter to explain the origins of mankind and called this process “evolution”. Second most important usage of the term comes more than two centuries later than Hale in Charles Darwin’s (1809-1882) theory, which presumed the nature’s transformational influence on population level and caused a break in the history of idea of evolution and in the history of science in general, though until his time, certain eminent scientists used the term to indicate a change in the organism. Albrecht von Haller (1708-1777), Charles Bonnet (1720-1793), Karl Ernst von Baer (1792-1876) and Charles Lyell (1797-1875) were aware of the transformational effect of environment on the organism, but this conception reached its peak in the works by Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), who surprisingly never used the term to describe his own theory. Contrary to Darwin’s model, Lamarck was assured that the nature’s role during the transformation of biodiversity was on individual level.

This paper shows that Ottoman intellectuals in the last century of the Ottoman Empire took the evolution as a Lamarckian idea for the most part. Contrary to Çubukçu, Öktem, Alkan, Bayraktar and others who accepted the term “Ottoman Darwinism” to name the earlier works by Ottoman intellectuals on evolution, it will be claimed here that Darwin was not a dominant figure on the minds of Ottoman intellectuals who were interested in writing on the evolution. Rather, Lamarck’s ideas were introduced to the Ottoman reader before Darwin and the former also seemed to be more well-known and respected.

The introduction of evolutionary theories to the Ottoman reader included two phases. In the first phase, the reader met the contemporary Western ideas on the evolution for the first time. These first instances served to, so to say, familiarize the 19th century Ottoman reader to the concept of evolution. For this reason, these were less technical writings. Another hallmark of these texts was that the writers discussed the essence of the relation between the Western science and Islam therein. This phase in this article is called Transfer Phase (1873-1892).

Transfer Phase opens with Ahmet Midhat's (1844-1912) articles in his *Dağarcık*, a cultural journal published by his own and devoted to enlightening the modernizing public, and these were the very first instances where the idea of evolution was mentioned. In "İnsân: Dünyâda İnsânın Zuhûru" ["Man: Appearance of Man on the Earth"], Ahmed Midhat was influenced by Le Baron De Baye (1853-1931) and followed his steps on the Lamarckian path. He seemed to affirm the Lamarckian ideas by bringing forth the Lamarckian arguments for primate origins of mankind and taken their truth for granted by resorting to the authority, which was in any ways a brave act for his time. However, because his appeal to authority felt also unsatisfying to him, he appealed to his common sense for the idea of individual transformation under the influence of environment, in other words Lamarck's principle of transformation. He then, before the well-known counter argument by August Weismann (1834-1914), argues for that the acquired behaviours are not transmitted through generations by appealing to animal observations. Lastly, Ahmet Midhat pointed out that neither the evolution nor the determinist ideas on nature posed a threat (i.e., a sin) to the believer by reminding Musa Kazım's arguments in his lecture notes on Fakhr al-Din al-Razi's *tafsir*.

Another prominent figure in this phase is Şemseddin Sami (1850-1904), an Albanian-Ottoman lexicographer and science writer. His *İnsan [Man]* and *Yine İnsan [Man Again]* offered delineation of the emergence and development of the earth and the man, which means that Şemseddin Sami wrote two books introducing a holistic explanation of how the nature had emerged relying on geology, biology and anthropology sources at his field. Hoca Tahsin's (1811-1881), the very first president of the very first modern university and the best of modern astronomy in the 19<sup>th</sup> century Ottoman Empire, *Târih-i Tekvin yâhûd Hilkat [History of Emergence or Creation]* aimed to produce a similar story based on Ernst Hâckel's (1834-1919) ideas, which were known for being alike to Lamarck's. In addition to that, Hoca Tahsin evaluated Darwin's ideas here and found them coming short of explaining the true nature of existence, though there was truth in his ideas, and these can be developed to become more valid. Both writers, like Ahmet Midhat, claimed that the ideas they introduced posed no challenge neither to belief nor to the believer.

The year 1908 marks the beginning of the Second Constitutional Period [İkinci Meşrutiyet], which brought to the Ottoman society a brief period of relief from tight political pressure after a long while. Consequently, the articles or books on evolution were flourished and this increase caused the understanding of evolution to change. In the Acceptance Phase (1908-1923), the evolution was developed into an idea which was settled as a scientific fact which was recognized and respected.

Mustafa Satı's (1880-1968) *Etnografya: İlm-i Akvâm* [Ethnography: Science of Nations] (1909-1910) witnessed such a change took place. In his book on physical and social anthropology, ethnography and ethnology, Mustafa Satı suggests that the evolution, a concept closely related to his subjects in this book, was an undisputed scientific fact in showing that transformation between so-called constant species or breeds is incessant. For this reason, Mustafa Satı did not have an urge to divide the evolutionary ideas as Lamarckian and Darwinian but took them in couple as those who contributed to the revealment of the truth. Subhi Edhem (?-1922), a positivist and materialist science writer and publisher, on the other hand, asserted that one must draw a distinction between Lamarkian and Darwinian evolutions in his writings in *Felsefe Mecmuası* [Journal of Philosophy] in 1911, since he was an enthusiastic Lamarckian and believed that Lamarck was the true revolutionary in the history of natural sciences, a counterpart to the father of positivism August Comte (1789-1857). The other prominent figures in this phase were Ahmed Nebil (?-1945), another materialist science writer of the era, and Edhem Necdet (1878-1945), a physician and a science writer. The former in *İnsânın Menşe'i* [Origin of Man] and the latter in *Tekâmül ve Kanûnları* [Evolution and Its Laws] gave a picture of evolution as a fact taking place in the nature with a number of discovered and detailed mechanisms. In this manner, these books were more technical in form and specific and detailed in content.

To sum up, although it is evident that both Darwin and Lamarck were recognized by the late Ottoman science writers, Lamarck seemed more influential. One reason for this fact might be the fact that the validity of Darwin's theory was not internationally accepted until 1930s. Given that, Ottoman intellectuals' proximity to French culture including speaking the language could have motivated their proximity to Lamarck. Another reason might be that they wanted to reconstruct the society they live in and rather than Darwin's nature of red in tooth and claw, the hopes of implicit flourishing in Lamarck's theory must have sounded better to them.

### KAYNAKÇA | REFERENCES

- Alkan, M. Öz. (2009). Osmanlı Darwinizmi, *Cogito*, 60, 333-358.
- Bayraktar, L. (1998). Bergsonculuğun Türkiye'ye Giriş ve İlk Temsilcileri, *Felsefe Dünyası*, 28, 62-72.
- Bynum, W.F., Browne, E. J. and Porter, R. (1981). *Dictionary of The History of Science*, London: The Macmillan Press.
- Çakan, H. (2018). XIX. Yüzyılda Alman Doğa Bilimi ve Felsefesinin Osmanlı Düşüncesindeki Yansımaları [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Çubukçu, A. (2012). Önsöz, içinde Darwin, C., *Türlerin Kökeni*, (çev. Ö. Ünalın), (3. Baskı), İstanbul: Evrensel Basım.
- Darwin, C. (1876). *The Origin of Species*, London: John Murray, London.
- Demir, R. (2016). Evrim Kuramı'nın Türkiye'ye Giriş ve Etkileri, *Bilim ve Ütopya*, 269, 10-19.
- Demir, R. (2018). Geç Osmanlı Dönemi Doğa Tarihi Yazınında Evrim Kuramı, *Historia 1923*, 5, 220-248.
- Demir, R. (2018). *Philosophia Ottomanica*. İstanbul: Lotus Yayınevi.
- Emiroğlu, K. (2018). Osmanlı Son Döneminde Doktor Edhem Necdet ve Bilimsel Düşünce/Evrim, *Historia 1923*, 5, 282-317.
- Goodrum, M. R. (2002). Atomism, Atheism, and the Spontaneous Generation of Human Beings: The Debate over a Natural Origin of the First Humans in Seventeenth-Century Britain, *Journal of the History of Ideas*, 63 (2), 207-224.
- Güler, P., Koşukçu, C., Şimşek, D. ve Öksüz, D. P. (2012). Doğal Seçilim. *Evrimsel Biyoloji Yazıları*, (derl. Ergi Deniz Özsoy), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Hale, Sir M. (1677). *The Primitive Origination of Mankind: Considered and Examined According to the Light of Nature*, London: William Godbid.
- Hoca Tahsin (2011). *Târîh-i Tekvîn yâhûd Hilkat* (sad. R. Demir, A. Utku ve B. Yurtoğlu). Konya: Çizgi Yayınevi.



Hodge, R. (2009). *Evolution: The History of Life on Earth*, New York: Facts on File.

Kalaycıoğulları, İ. (2013). Subhî Edhem ve Lamarckizm Adlı Eseri, *Dört Öge*, 4, 79-119.

Kalaycıoğulları, İ. (2014). Ahmed Nebîl ve İnsânın Menşe'î, *Dört Öge*, 6, 83-132.

Kalaycıoğulları, İ. (2017). Edhem Necdet ve Tekâmül ve Kanûnları, *Bilim ve Ütopya*, 273, 82-84.

Karakoç, İ. (1999). Türkiye'de Sosyalist Düşüncenin Az Bilinen Bir İsmi Ahmed Nebîl, *Tarih ve Toplum*, 191, 4-8.

Mayr, E. (2016). *Evrim Nedir?* (çev. N. Soysal). İstanbul: Say Yayınları.

Öktem, Ü. (2011). Darwin'in Evrim Kuramı'nın Tanzimat'taki Etkileri, *FLSF*, 11, 1-24.

Öner, M. (2016). Osmanlı'da İnsanın Kökeni ve Evrimine Dair Tartışmalar, *Kebikeç*, 41, 367-388.

Özbay, Ç. (2014). Mustafa Satı El-Husrî'nin Etnografya Tarihimizdeki Yeri [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Özbay, Ç. (2018). Mustafa Sâtı Bey ve Türk Antropoloji Tarihindeki Yeri, *Historia 1923*, 5, 262-281.

Subhi Edhem. (1911). *Darvenizm*, Manastır: Beynelmîlel Ticaret Matbaası.

Subhi Edhem (1913). Lamarck ve Lamarckizm I, *Felsefe Mecmûası*, 82-84.

Subhi Edhem. (2016). *Lamarckizm*. (sad. İ. Kalaycıoğulları), Konya: Çizgi Kitabevi.

Şemseddîn Sâmî (1879). *İnsan*. İstanbul: Mihran Matbaası.

Şemseddîn Sâmî (1886). *Yine İnsân*. İstanbul: Mihrân Matbaası.



## KAYGI: YAYIN İLKELERİ

1. “Kaygı, Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi” (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla “Kaygı”, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esâsen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşerî bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır.

3. Dergide akademik / bilimsel nitelikteki “Araştırma Makalesi” ve “Kitap Değerlendirme” çalışmaları yayımlanır.

4. Dergiye Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca (ve “Editör Kurulu”nun kararına bağlı olarak diğer dillerde) yazılmış eserler kabul edilir. Gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.

5. Gönderilen Türkçe çalışmalarda “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalı; çalışmalar dergi “Yazım Kuralları”na göre hazırlanmalıdır. Türkçe eserlerde, İngilizce “Özet / Abstract” yanında, metnin “uluslararası” dolaşımını güçlendirmek için, “Genişletilmiş İngilizce Özet / Summary” bulunması zorunludur. “Genişletilmiş İngilizce Özet,” Türkçe metnin yaklaşık % 25’i kadar olmalı; bu açıdan tıpkı Türkçe metinde olduğu gibi alt başlıklar ve atıflar içermelidir. Yazar(lar)dan beklenen, Türkçe metindeki argümantasyon yapısını, olabildiğince net bir biçimde, “Genişletilmiş İngilizce Özet”de vermeleridir. Bu kısım, “Kaynakça”dan önce, metnin sonuna eklenmelidir [Not: “Genişletilmiş İngilizce Özet”in, eser “Hakem Süreci” neticesinde “Yayın Kurulu” tarafından kabul edildikten sonra gönderilmesi gerekmektedir. Buradaki dil kontrolü (proofreading) vb. hususlar yazarın sorumluluğundadır. Dil açısından yetersiz olan makaleler dil geçerliği sağlanana kadar yayımlanmaz].

6. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Editör Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeden geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır. Bu süreçte ise “çift kör hakemlik” sistemi uygulanır. Bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Editör Kurulu” karar verir.

7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Editör Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergiye ulaştırılmalıdır.

8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.

9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, “Kaygı” dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir).

10. Metnin editoryal değerlendirme süreci başlatılmadan önce tüm yazarlarla “Telif Sözleşmesi” yapılmaktadır. Bu sözleşmenin yazar tarafından onaylanıp, editörlere iletilmesi sonrasında yazının süreci başlatılır.

11. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.



## **KAYGI: PUBLICATION RULES**

1. “Kaygi. Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy” (e-ISSN: 2645-8950), “Kaygi” in short, is published biannually in “March” and “September.”

2. To be submitted, articles need to be related to fields of social sciences and humanities with philosophical and theoretical content.

3. Research articles and book reviews are published so long as they meet academic and scientific criteria.

4. Articles in Turkish and English are accepted (acceptance of other languages depends on the decision of the “Board of Editors”). The submitted articles must not have not been previously published in another journal, submitted for publication or accepted for publication.

5. Works submitted in Turkish must include an “Abstract” and “Keywords” in both English and Turkish; and should be prepared in accordance with the “Writing Rules” of the journal. Turkish works should also include an “Extended English Abstract (Summary)” in addition to the English “Abstract” in order to facilitate international circulation of the text. “Extended English Abstract (Summary)” should be approximately 25% of the Turkish text; it should include subheadings and citations, as in the Turkish text. In the “Extended English Abstract (Summary)” the author(s) is expected to mirror the structure of argumentation of the original Turkish text as clearly and closely as possible. This part should be appended to the text before the “Bibliography” [Note: The “Extended English Abstract (Summary)” must be sent after the work is approved for publication by the Editorial Board as a result of the peer-review process. Proofreading etc. are the author’s responsibility. Articles that are inadequate in terms of language are not published until the language is improved].

6. As a first step, all submitted articles are reviewed by the “Board of Editors” in terms of content, academic originality, contribution to the field, spelling, and similar aspects. Then the peer review stage starts for those that qualify, as a double-blind peer reviewing process. To be admitted to publishing, both referees who review the article have to give unanimous approval. In the case of only one referee approving the publication, the article is sent to a third referee. Then, taking into consideration of this third review, the “Board of Editors” decides whether to publish or reject the article.

7. After due processes, the “Board of Editors” decide whether to publish the article (as it is submitted, or after some adjustments) or not, and the author(s) are informed about this decision. When adjustments are required, the new version of the article has to be submitted within a month.

8. The legal responsibility of the articles published in the journal belongs entirely to the author(s) and the views and opinions expressed in the articles do not reflect the opinions or position of “Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy” or the “Editorial Board.”

9. No royalties are paid to the author(s) for published articles. In this respect, the copyrights of published work are deemed to have been transferred to Kaygi, regardless of there being an open statement or not [This also means that the authors have accepted the Open Journal Systems (OJS) regulations of Tübitak DergiPark].

10. A “Copyright Agreement” with the authors is concluded before the editorial review process begins. The process starts once the author approves the agreement and informs the editors of this approval.

11. Provided that the source is indicated, quotations can be made from the works published in the journal.