

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ

KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

Yıl | Year: 2022

Sayı | Issue: 2

E-ISSN: 2148-9327



Kilikya Felsefe Dergisi – 2022 / 2 | Kilikya Journal of Philosophy – 2022 / 2

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ | KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

uluslararası, hakemli akademik bir felsefe dergisidir.

Yılda 2 kez yayımlanır (Nisan-Ekim).

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

Yayın kurulunun izni olmaksızın yayının tamamı ya da bir bölümü kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.

Tüm hakları saklıdır.

Bu dergide öne sürülen düşünceler makale yazar(lar)ına aittir.

© Mersin Üniversitesi yayımıdır.

is an international, peer-reviewed academic philosophy journal.

Published twice a year (April-October).

Publication languages of the journal are Turkish and English.

No parts of this publication may be reproduced, copied or transmitted without the permission of the editorial board.

All rights reserved.

The moral and/or legal rights of the author have been asserted.

© Published by Mersin University

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

TR Dizin: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index: Social Sciences and Humanities Database

SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini | SOBIAD: Social Sciences Citation Index

Google Akademik | Google Scholar

The Philosopher's Index

Philosophy Documentation Center

Kurucu | Founder

Eray YAĞANAK

Tasarım | Design

Selma AYDIN BAYRAM

Yazışma Adresi | Mailing Address

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Pınarbaşı Mah. Dumlupınar Bulvarı 07070 Kampüs Konyaaltı/Antalya/TÜRKİYE

Telefon | Phone: +90 (242) 2274400 – 3250

E-posta | E-mail: kfdergisi@gmail.com

Web Adresi | Web address: <http://dergipark.org.tr/kilikya>

E-ISSN: 2148-9327

Yayın Kurulu | Editorial Board

Baş Editör | Editor-in-Chief

Eray YAĞANAK
Akdeniz University, Turkey

Editör | Editor

Ece UZCAN
Akdeniz University, Turkey
Serdar SAKINMAZ
Akdeniz University, Turkey

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Daria OR
Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Aret KARADEMİR, Middle East Technical University, Turkey
Elif ÇIRAKMAN, Middle East Technical University, Turkey
Emre Arda ERDENK, Karamanoğlu Mehmetbey University, Turkey
Eray YAĞANAK, Mersin University, Turkey
Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey
Funda NESLİOĞLU SERİN, Ondokuz Mayıs University, Turkey
Philip Anthony GOFF, Central European University, Hungary
Sam COLEMAN, University of Hertfordshire, United Kingdom
Selma AYDIN BAYRAM, Middle East Technical University, Turkey
Vedat KAMER, İstanbul University, Turkey

Danışma Kurulu | Advisory Board

Aaron GARRETT Boston University, USA	Elly PIROCACOS The American College of Greece, Greece
A. Kadir ÇÜÇEN Uludağ University, Turkey	Erdem ÇİFTÇİ Mersin University, Turkey
Afşar TİMUÇİN Kocaeli University, Turkey	Ertuğrul R. TURAN Ankara University, Turkey
Ahmet İNAM Middle East Technical University, Turkey	Eyüp ERDOĞAN Mersin University, Turkey
Alexander BIRD University of Bristol, United Kingdom	Graham OPPY Monash University, Australia
Andrea ROBIGLIO KU Leuven University, Belgium	Harun TEPE Hacettepe University, Turkey
Antonio RUSSO University of Trieste, Italy	Hasan ÜNDER Ankara University, Turkey
Arslan TOPAKKAYA Erciyes University, Turkey	İsmail SERİN Ondokuz Mayıs University, Turkey
Aydan TURANLI İstanbul Technical University, Turkey	Jim WETZEL Villanova University, USA
Aynur YURTSEVER Mersin University, Turkey	Kamuran ELBEYOĞLU Toros University, Turkey
Barış PARKAN Middle East Technical University, Turkey	Kubilay AYSEVENER Dokuz Eylül University, Turkey
Betül ÇOTUKSÖKEN Maltepe University, Turkey	Kurtul GÜLENC Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey
Bill WRINGE Bilkent University, Turkey	Marie-Elise ZOVKO University of Zagreb, Croatia
Bülent GÖZKAN Mimar Sinan Fine Arts University, Turkey	Naciye ATIŞ Mersin University, Turkey
Celal TÜRER Ankara University, Turkey	Martin THIBODEAU Université Saint-Paul University, Canada
Cengiz M. TOSUN Mersin University, Turkey	Martin van HEES University Amsterdam, Netherlands
Cihan CAMCI Akdeniz University, Turkey	Mehmet ELGİN Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
Doğan GÖÇMEN Dokuz Eylül University, Turkey	Melih BAŞARAN Galatasaray University, Turkey
Duncan PRITCHARD University of Edinburgh, Scotland	Metin TOPUZ Mersin University, Turkey

Michael O'SULLIVAN
The Chinese University of Hong Kong, China

Moira GATENS
University of Sydney, Australia

Philip KITCHER
Columbia University, USA

Ray MONK
University of Southampton, England

Robin ÇELİKATEŞ
University of Amsterdam, Netherlands

S. Atakan ALTINÖRS
Galatasaray University, Turkey

Soraj HONGLAAROM
Chulalongkorn University, Thailand

Stephen LAW
Heythrop College-University of London, England

Ş. Halil TURAN
Middle East Technical University, Turkey

Taşkıner KETENCİ
Mersin University, Turkey

Thom BROOKS
Durham University, United Kingdom

Yavuz ADUGİT
Kocaeli University, Turkey

Zehragül AŞKIN
Mersin University, Turkey

Zeynep DİREK
Koç University, Turkey

Yazarlara Bilgi | Author Guidelines

- 1) **Kilikya Felsefe Dergisi, uluslararası, hakemli** akademik bir dergidir.
- 2) Dergi, **Nisan** ve **Ekim** aylarında olmak üzere yılda **2 sayı** ve **elektronik** (e-dergi) olarak yayımlanmaktadır. **Nisan** sayısı için gönderilecek çalışmalar **1 Şubat**, **Ekim** sayısı için gönderilecek çalışmalar ise **1 Ağustos**'a kadar kabul edilmektedir. Bu tarihler sonrasında gönderilen çalışmalar derginin sonraki sayısında yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınır.
- 3) Dergi, Türkçe ve İngilizce çalışmaları kabul etmektedir.
- 4) Yazarlardan çalışma alanlarına uygun olarak, felsefe problemlerine ilişkin özgün katkılar sağlaması beklenmektedir. Dergiye gönderilecek çalışmalar “Araştırma Makalesi” türünde yazılmalı ve daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- 5) Dergiye gönderilen çalışmaların değerlendirilmesinde **çift-kör hakemlik** sistemi uygulanmaktadır. Hakemlerin kimlikleri hakkında yazarlara, yazarlar hakkında ise hakemlere bilgi verilmez.
- 6) Gönderilen çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmadan önce editör ve/veya yayın kurulu üyeleri tarafından içerik, yazım ve referans kuralları açısından ön değerlendirmeye alınacaktır. Dilbilgisi ve yazım kurallarına, makale şablonunda yer alan biçimsel özelliklere ve/veya referans kurallarına uygun olarak hazırlanmamış çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmayıp, eksik ve/veya hataların durumuna göre, ya gözden geçirilip düzeltilmesi önerisiyle yazar(lar)a **geri gönderilecektir** ya da doğrudan **reddedilecektir**.
- 7) İngilizce hazırlanmış çalışmaların dergiye gönderilmeden önce, dil ve yazım açısından düzeltileri (*Proofreading* ve *Editing*) yapılmış/yaptırılmış olmalıdır. Olası dilbilgisi ve yazım hataları yazarlara aittir. Kilikya Felsefe Dergisi dil ve yazım hataları bakımından sorumlu değildir.
- 8) Çalışmalar, **100-250** kelime aralığında olmak üzere Türkçe ve İngilizce özet ile **beş (5)** adet **anahtar kelime** içermelidir.
- 9) Gönderilecek çalışmalar, kaynakça bölümü hariç, **3.000-6.000** kelime aralığında olmalıdır. Değerlendirmeyi yapan hakem(ler)in önerisiyle ve/veya yayın kurulunun uygun gördüğü durumlarda bu kelime sınırının üstündeki çalışmalar yayımlanabilir.
- 10) Gönderilecek çalışmalar derginin internet sayfasındaki **Makale Şablonu** kullanılarak hazırlanmalıdır. Şablon içinde yer alan Makale Geliş Tarihi, Makale Kabul Tarihi, Sayfa Numaraları, vb. eksik bilgiler, çalışma, hakem değerlendirmesi sonrasında yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde tarafımızdan eklenecektir.
- 11) Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından American Psychological Association (APA) 6.0 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır. Yazarlar, kaynak gösterimi ve kaynakça oluşturma hakkında detaylı bilgi için derginin internet sayfasında yer alan **Kaynak Gösterme ve Kaynakça Oluşturma Rehberi**'ni esas almalıdır.
- 12) Ön değerlendirmeden geçen çalışmalar, çalışma dosyası üzerindeki her türlü kimlik bilgisi silinerek içerik bakımından değerlendirilmek üzere ilgili alanda çalışma yapmış en az iki hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin “olumlu” görüş bildirmesi gerekmektedir. İki hakemin de “olumsuz” görüş bildirmesi halinde çalışma reddedilir. Hakemlerden birisinin “olumsuz”, diğerinin “olumlu” görüş bildirmesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanmasında üçüncü hakemin raporu belirleyici olur. Ancak bazı durumlarda çalışma üçüncü hakeme gönderilmeden yayın kurulu kararı ile kabul veya reddedilebilir.
- 13) Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda yazarlara bilgi verilir. Düzeltme istenmesi durumunda, yazarların ilgili hakemlerin eleştirisi ve önerilerini dikkate alması beklenmektedir. Hakem değerlendirme

sürecinin öncesinde veya sonrasında yayın kurulu ve/veya editörler tarafından da düzeltmeler önerilebilir. Düzeltmiş çalışmanın belirtilen süre içinde dergiye ulaştırılması yazarların sorumluluğundadır.

- 14) Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlar akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır. Dergiye gönderilen çalışmaların Turnitin Programı aracılığıyla özgünlük denetimi yapılacaktır.
- 15) Kilikya Felsefe Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarda belirtilen görüşler yazarlarına aittir; çalışmaların yayımlanması, derginin bu görüşleri savunduğu anlamına gelmez.
- 16) Yayımlanan çalışmaların tüm hakları Kilikya Felsefe Dergisi'ne aittir. Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.
- 17) Çalışmalar kfdergisi@gmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

-
- 1) **Kilikya Journal of Philosophy** is an **international, peer-reviewed** academic journal.
 - 2) The journal is published **twice a year** in electronic format (**e-journal**) in **April** and **October**. The manuscripts for the **April** issue are to be submitted before **February 1**, and the manuscripts for the **October** issue are to be submitted before **August 1**. Submissions after these dates will be assessed for the next issue of the journal.
 - 3) The journal accepts submissions in Turkish and English.
 - 4) Authors are expected to make unique contributions to philosophical problems in accordance with their field of study. Manuscripts are to be written in the form of "Research Article" and accepted for publication on the understanding that they have not been previously published or submitted for publication.
 - 5) The double-blinded assessment system is applied in evaluating the manuscripts submitted to the journal. The authors are not informed about the identities of the referees and the referees are not informed about the identities of the authors.
 - 6) The articles are taken into preliminary examination in terms of writing and reference rules before the editorial team sends them for peer review. For this reason, authors need to pay attention to the rules of spelling and reference. Manuscripts that are not prepared in accordance with grammar and writing rules, article template and/or reference rules will not be accepted for the referee evaluation and, depending on the severity of the mistakes/deficiencies, will be **sent back** to the author(s) with the suggestion to revise it or will be **rejected** directly.
 - 7) Articles in English are expected to have been *proofread* and *edited* prior to submission. The authors shall be **solely responsible** for any grammatical or orthographic mistakes. Kilikya Journal of Philosophy shall not be responsible for any such mistakes.
 - 8) The articles should include an **abstract** of **100-250 words** in English and Turkish, as well as **five (5) keywords** for each language.
 - 9) Articles are expected to be in the range of **3000-6000 words** (*without bibliography*). Longer manuscripts may be published by the recommendation of the reviewing referee(s) and/or where the editorial board deems appropriate.
 - 10) Manuscripts are to be prepared according to the **Article Template** on the web page of the journal. The information in the letterhead of the template shall be filled by the editorial team once the article is accepted for publication. The date of arrival, the date of acceptance, the page numbers and other information in the

template letterhead will be added by the Editors if the manuscript is accepted to be published after the referee evaluation.

- 11) The manuscripts should be prepared in accordance with the American Psychological Association (APA) 6.0 style in terms of reference system, format of footnotes and bibliography. Authors should consult our **Reference Guidelines** on the web page of the journal for detailed information on creating bibliography references and footnotes.
- 12) Manuscripts that pass the preliminary evaluation will be sent for evaluation by at least two referees related to the field of study. At least two referees need to “approve” in order for the manuscript to be published. If both referees “disapprove”, the manuscript will be rejected. If one of the referees “disapproves” and the other “approves” the manuscript, the manuscript will be sent to the third referee, whose opinion will determine whether the manuscript is to be published or not. However, occasionally the manuscript can be accepted or rejected by the editorial board without sending it to a third referee.
- 13) The author(s) will be informed in accordance with the referee reports. If correction is requested, the authors are expected to consider the criticism and recommendations of the relevant referees. Corrections may also be proposed by the editorial board and/or editors before or after the referee evaluation process. It is the responsibility of the authors to deliver the corrected manuscript within the specified time limit.
- 14) The scientific, ethical and legal responsibility regarding the manuscript belongs to the author/authors. Authors should consider academic ethical principles and prepare their work in line with these principles. Manuscript authenticity check will be conducted using Turnitin Program.
- 15) The opinions expressed in the works published in the Kilikya Journal of Philosophy belong to their authors; the publication of works does not mean that the journal defends or supports these views.
- 16) All rights of published works belong to Kilikya Journal of Philosophy. Citations can be made provided that the source is explicitly indicated.
- 17) Please submit the manuscripts to **kfdergisi@gmail.com**

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

Dergi Künyesi Front Matters	i
Yayın Kurulu Editorial Board	ii
Danışma Kurulu Advisory Board	iii
Yazarlara Bilgi Author Guidelines	v

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Teknoloji Felsefesinin Antropolojik ve Görüngübilimsel Kipleri Üzerine Bir Sorgulama An Investigation on the Anthropological and Phenomenological Modes of Philosophy of Technology	
Murat BAÇ	1-22
Extended Mind as a Different Way to Realize Cognition Bilişi Gerçekleştirmenin Farklı Bir Yolu Olarak Genişletilmiş Zihin	
Cansu İrem MERİÇ	23-35
Heidegger'de Hiç Kavramı Üzerine On the Concept of Nothing in Heidegger	
Fahrettin TAŞKIN	36-52
Hukuk, Siyaset ve Ahlak Kesişiminde Kant'ın Aleniyet İlkesi Kant's Principle of Publicity on the Intersection Point of Law, Politics and Morality	
Ogan YUMLU	53-67
Felsefeyi Gerçekte Kim Başlattı ya da İlk Filozoflar Who Really Started Philosophy or First Philosophers	
Doğan Barış KILINÇ	68-81
Kant'ta Mutluluğun Ahlaki Kılınması ile Ahlaklılık Temelinde Kurulan Dinsellik Happiness as a Subject of Ethics in Kant and Religiousness Based on Morality	
Mehmet Fatih ELMAS	82-101
Atomcu Felsefe ve Modern Bilim Atomist Philosophy and Modern Science	
Ercan SALGAR	102-122

Bergson's Notion of Duration as Drive

İtki Olarak Bergson'un Süre Kavramı

Özlem BARIN GÜRBÜZ..... 123-140

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.02.2022
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 20.09.2022

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

TEKNOLOJİ FELSEFESİNİN ANTROPOLOJİK VE GÖRÜNGÜBİLİMSEL KİPLERİ ÜZERİNE BİR SORGULAMA

Murat BAÇ*

Öz: Teknoloji felsefesi görece olarak genç bir akademik alt-alan olmakla birlikte, ontoloji, epistemoloji, siyaset felsefesi, etik ve estetik gibi felsefe disiplininin daha köklü alt-alanlarıyla önemli bir kavramsal ilişki ağı içinde bulunmaktadır. Ayrıca bu dalın temel bazı meselelerinin derinlemesine incelenmesinin sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve siyasi bilimler gibi disiplinlerin birikimlerinden ve yaklaşımlarından yararlanmayı da gerekli kıldığını belirtebiliriz. Bu yazımda teknoloji felsefesi alanını genel hatlarıyla ve güncel olgular ışığında kısaca tanıttıktan sonra, bu alanda ilginç ve kuramsal yönden değerli bulduğum iki sorunsalı sergileyip irdeliyorum. İlki toplumsal bir gerçek olarak teknolojinin nasıl bir doğası, karakteri veya kendini ileri taşıma itkisi olduğunun sorgulanmasıdır. Bu çerçevede, söz konusu literatüre 20. yüzyılda önemli katkılar yapmış olan Jacques Ellul, Hans Jonas ve Arnold Gehlen'in antropolojik-felsefi boyuttaki önemli bazı düşüncelerini açıklayıp tartışıyorum. İkinci olarak, Albert Borgmann'ın Heidegger'in fikirlerinden ilham alarak ürettiği "odaklı pratikler" kavramını betimleyerek onun görüşlerine gelen tepkilerden bazılarını ele alarak inceliyorum. Yazının son kısmında, çağdaş teknolojinin çoğulculuk, değişkenlik ve geçişkenlik kavramları üzerinden oluşan yeni felsefi kimliğine ilişkin bazı görüngübilimsel düşünceler sunuyorum.

Anahtar Kelimeler: Ellul, Fenomenoloji, Heidegger, Odaklı Pratikler, Teknoloji

AN INVESTIGATION ON THE ANTHROPOLOGICAL AND PHENOMENOLOGICAL MODES OF PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY

Abstract: Despite its relatively recent identity as a sub-field, philosophy of technology is obviously situated in a web of significant conceptual relationships with the more entrenched areas of philosophy such as ontology, epistemology, political philosophy, ethics and aesthetics. Furthermore, one can reasonably claim that an in-depth scrutiny on some of the fundamental issues of this branch of philosophy would incontrovertibly bring to bear the insights and approaches of certain disciplines like sociology, anthropology, psychology, and political sciences. In this paper, I introduce the subject matter broadly and in light of some current social

* Prof. Dr. | Professor

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey
muratbac@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-2703-2937

Baç, M. (2022). Teknoloji Felsefesinin Antropolojik ve Görüngübilimsel Kipleri Üzerine Bir Sorgulama. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 1-22.

events and then mainly scrutinize two interesting and controversial debates. The first of these is about the “character” or “impetus” of technology as a social phenomenon. In that context, I explicate and discuss the anthropological-philosophical views of Jacques Ellul, Hans Jonas and Arnold Gehlen who made remarkable contributions to the pertinent literature in the 20th century. Secondly, I broadly describe Albert Borgmann’s Heidegger-inspired idea of “focused practices” and display some of the prominent responses to that view. In the last part of the paper, I provide my thoughts with regard to the notions of pluralism, dynamism and fluidity in association with contemporary technology.

Keywords: Ellul, Focused Practices, Heidegger, Phenomenology, Technology

1. Giriş: Deneyimlenen Teknoloji ve Çağdaş Özne

2015 yılının Ekim ayında bazı İnternet yayın organlarında Erzurum-Erzincan karayolu üzerinde bulunan iki ölü ayıya ilişkin bir haber yer aldı. Aylardan birinin dört pençesi kesilmiş haldeydi. Ancak konuyla bağlantılı olan ve haber değeri taşıyan gelişmeler o noktada kalmadı. Yöre halkı bu durumu öğrenince olay yerine ailecek giderek teker teker pençeleri kesilmiş ayı ölüsünün yanında selfie çekmeye başladı. Bazı adamlar aile fertlerine ayının yanında poz verdiriyor, hatta çocuklarının ölü hayvanla birlikte görüntülerini akıllı telefonlarına kaydediyorlardı.

Fotoğraf yoluyla özçekim olgusunun Batı kültüründeki ilk örneklerinin 19. yüzyılın sonlarına kadar gittiği söylenir. Bizim kullandığımız çağdaş anlamıyla “selfie” kavramının Batı’nın iletişim ortamlarında ilk belirdiği zamanın ise Eylül 2002 olduğunu biliyoruz –ve nihayetinde popülerliğini git gide artırmasının sonucunda, 2013’te ‘selfie’ yılın kelimesi seçilmişti. Günümüze gelindiğinde ise, söz konusu “kendini resmedip kayıt altına alma” eyleminin toplumsal/davranışsal bir pandemi halini aldığı söylemek abartı olmaz. Eğer şu anda uzaylılar gezegenimiz yakınlarına gelip insanların edimlerine yönelik gözlem ve çözümleme yapmaya kalksalar; az çok gelişmiş bilim-teknolojilerine ve göz ardı edilemeyecek kültürel birikimlerine rağmen kendi görüntülerini kendi elleriyle bıkmadan usanmadan tekrar tekrar kaydeden ve bunu yaparken etraflarındaki neredeyse her nesneyi ve olguyu *ontolojik olarak gölgeye* ve bir anlamda –eski deyimle– *nisyana* iten, dahası görüntülerini kaydetme ve yayma sürecinde kendi kökleşmiş değerlerini de şaşkıncu bir kolaylıkla ayaklar altına alan bu iki ayaklı zeki varlıkları anlamakta oldukça zorlanırlardı.

“Ölüyle bile selfie” vakasının toplumsal zeminde nadiren karşımıza çıkan tikel bir durum olmadığını biliyoruz. Dünyada artık insanlar bir yakınlarını kaybettiklerinde, ölü beden yatakta veya musalla taşı üzerinde veya kilisede kapağı açık tabut içinde yatarken pek bir rahatsızlık duymadan akıllı telefonlarını çıkarıp, kısa bir süre sonra sosyal medyaya yükleyeceği görüntüyü düşünmenin heyecanı ile ölü bedenle yan yana selfie’lerini çekebilmektedirler. Burada sorulması gereken soru, bizi çabukça ve kökten bir şekilde çok farklı bir değerler kümesi içine yerleştirmiş olan tekno-bilimsel-endüstriyel sistemin ve onun gereçlerinin öznel dönüşürme ve hatta oluşturma hızı,

verimliliği ve etkisel gücüyle ilgilidir. Selfie çağı başlamadan önce “iletişim mecralarında paylaşma amacıyla ölüyle fotoğraf çekilmeye” kalkacak bir birey – özellikle de geleneksel toplumlarda – çarşı pazarda bir daha başını önüne eğmeden dolaşamayacakken; kısa zamanda dünyanın her coğrafyasına yayılan ve mevcut tüm değer sistemlerini ve benimsenmiş davranış ilkelerini ters yüz eden bu teknolojik-toplumsal pratiğin insanları geleneksel olanla taban tabana zıt eylem kalıplarına sokması, görüntü kaydetme ve paylaşma arzusunun toplumsal hayatın bildik etik/estetik normlarının hızlıca önüne geçirebilmesi ve nihayetinde de bu tür eylemleri 20 yıldan kısa bir zamanda toplumun *yeni normal* kılması başlı başına çok etkileyici ve tartışma gerektiren bir görüngüdür.

Görüleceği gibi, teknoloji üzerine yürütülebilecek felsefi işlev yalnızca su kemerinden buhar makinesine, Charles Babbage’ın Analitik Makinesinden Cenevre’deki Büyük Hadron Çarpıştırıcısına uzanan teknolojik ürünlerin kavramsal gereçlerle incelenmesinden ibaret değildir. Üreten, yaratan, yapılandıran, çevresini değiştiren ve kendisi de süreçte değişen *insanın* tarihin bu noktasında tam olarak nasıl bir varlık olduğunun ve onu belirleyen/oluşturan güçlerin ne tür dinamikler veya unsurlar barındırdığının tartışılması da bu alanın ilgi kapsamına girmektedir. Yukarıda bahsettiğim selfie örneği günümüzde felsefecilerin irdeleyebileceği gerçeklerden yalnızca biridir –ancak açıkçası bu tip pratikler etki hızı ve dönüştürücü gücü açısından tahminen benzersizdir. Günümüzün iletişimsel nimetlerine genel olarak bakıldığında, geçmiş yüzyılların büyük icatları arasında yer alan hiçbir nesne şu an elimizde olan akıllı telefonların ve onların içerdiği uygulamaların barındırdığı *toplumsal norm oluşturma* düzeyine ulaşmamıştı diyebiliriz. Bu tür cihazların sunduğu olanakların basit bir şekilde “yaşamı kolaylaştırma” işlevi görmediği, varlık alanımızın her hücrelerine sirayet etmesi sonucu benliğimizi ve diğer öznelerle paylaşımlarımızı neredeyse yeniden tanımlamaya başladığı savlanabilir. Böylesi bir sürecin olanaklılık koşullarını incelemeye başladığımızda, elimizdeki teknolojinin ve onun ürettiği toplumsal ağın *çağımıza özgü* incelikli yapısıyla karşılaşmaktayız. Örneğin, sosyal medya kullanıcılarının ruhlarına zerk edilen –ve geçen yıllarda dünyanın farklı yerlerinde özellikle gençler arasında intiharlara neden olan– *performans, sergileme, beğenilme* (“like alma”) saplantısının bu kadar hızlı bir şekilde özneleri tek tip kalıplara dökerek hızlıca küresel bir görünyeye dönüşmesi gibi oluşumların *World Wide Web* öncesindeki dünyanın teknolojik araçlarıyla gerçekleşmesi pratik olarak neredeyse olanaksız görünmektedir. Bence bu bağlamda kritik konu, farklı dönemlere ait teknolojik araçların biçimsel veya niceliksel farklarının listelenmesi ve karşılaştırılması değil, farklı araçların insan yaşamının *içeriği* üzerinde nasıl bir *niteliksel* fark yarattığının da araştırılmasıdır.

Elbette, bu noktada teknolojik gelişme ve ilerleme dediğimiz olgunun aslında çizgisel ve kesintisiz bir süreç olduğu, akıllı telefon gibi gereçlerin ve sosyal medyanın iletişim kiplerinin “özel bir sorun” kategorisinde alınmasının gereksiz olduğu öne sürülebilir. Daha önceki dönemlerin icatlarının ve iletişim kiplerinin de kendi zamanlarında

önemli atılımlara karşılık geldiği, onların da paradigmatik örneklerinin ciddi zeminsel sıçramalara neden olduğu iddia edilebilir. Sonuç olarak, akıllı telefonların veya selfie gibi çağdaş pratiklerin çok farklı ve özel bir varlıksal, görüngübilimsel veya ideolojik bir vaziyete karşılık geldiğini düşünmek için sağlam gerekçelerin olup olmadığı sorgulanabilir. Yazının sonraki bölümlerinde bu kritik konuya dönüp belli irdelemeler sunacağım. O yüzden, şimdilik yalnızca bu örnek üzerinden bir not düşerek sergilenen tartışmanın farklı taraflarına işaret edelim.

Eldeki sorunsalı derinleştirmeden önce, teknoloji felsefecilerinin ilgi alanına giren konuların ya da problemlerin çeşitliliğine ve renkliliğine dair genel bazı saptamalar yapmak yararlı olur. Felsefenin bu alt-alanı, örneğin, teknolojiyle insanın özü arasındaki ontolojik ilişkinin incelenmesi gibi oldukça kuramsal ve soyut bir çalışmayı yürütebileceği gibi; gündelik yaşamın yaygın iletişim araçlarını, teknolojinin çevreye olan olumsuz etkisi gibi somut olguları veya robotların yaşamımızın her alanına girmesinin riskleri gibi pratik sorunları da mercek altına alabilir. Heterojen ve oldukça renkli bir kümeye karşılık gelen teknoloji felsefesi çalışmaları, genel olarak dersek, iki ayrı kuramsal damardan beslenir. Bir yandan, *felsefi boyutta* ontolojik, epistemolojik, ideolojik, etik ve estetik çalışmaları içerirken; dışarıdan da fiziksel bilimler, mühendislik dalları, sosyoloji, antropoloji, psikoloji ve siyasi bilimler gibi *diğer disiplinlerin* yaklaşım ve bulgularından yararlanma olanağına sahiptir. Uğraştığı konuların doğası gereği, teknoloji felsefesinin pek çok durumda felsefenin farklı alt-alanlarının ve komşu disiplinlerin işin içine girmesiyle yol alıyor olması beklenebilecek bir durumdur.

Bu çerçevede disiplinlerarası çalışmanın önemini vurgulamamız kaçınılmaz olsa da çok uzun zamandır gündelik yaşamın ve insanın benliğinin ayrılmaz bir parçası/boyutu haline gelmiş olan teknolojinin irdelenmesinde felsefenin ve felsefecinin diğer araştırmacıların çalışmalarına *indirgenemeyecek* bir işlevi olduğunun altı çizilmelidir. Söz konusu kuramsal çabaların kökleri elbette Eski Yunan'da "yapım" ve "yapılan nesnelere" konularında Platon ve Aristoteles'in sunduğu görüşlerde, özellikle de *τέχνη* (zanaat, sanat/işçilik) kavramının irdelenmesinde bulunmaktadır. Eski Yunan'da ontolojik boyutta *tekhne* ile *füsis* (doğa), epistemolojik boyutta ise *tekhne* ile *episteme* (yaygın yorumuyla, zihinsel işlevlerin sonucu oluşan bilgi) arasında belli ayrımlar çizilmiş ve bu ayrımların derine inen felsefi sonuçları üzerine önemli fikirler üretilmiştir. Rönesans'ın sonlarında eser vermiş olan Francis Bacon gibi düşünürlerin fikirleriyle ciddi aşamalar kaydeden felsefe-teknoloji ilişkisi kimliksel oluşumuna ise 19. yüzyılda erişmiştir. Ernst Kapp'ın 1877 tarihli *Grundlinien einer Philosophie der Technik* başlıklı kitabından bu yana, teknoloji felsefesi, felsefenin alt alanları arasında yerini almış ve zaman içinde ortaya koyduğu benzersiz sorunsallarla özgün bir sorgulama alanı yaratmıştır.

Bu yazının kalanında teknoloji felsefesi kapsamında bana önemli görünen iki çarpıcı tartışmayı ele alarak yorumlamaya çalışacağım: Soyut bir varlık olarak çağdaş

teknolojinin karakteri ve Heideggerci görüngübilim çerçevesinde “odaklı pratikler” kavramı. Amacım, söz konusu anlatı ve tartışmalar kapsamında felsefenin bu önemli alt alanının işlevine, kuramsal değerine ve çağdaş toplumsal koşullar ışığında biteviye yenilenen dinamik gelişimsel kimliğine ilişkin kritik bir tablo sunmak olacak.

2. Teknolojinin Karakteri veya Doğası Üzerine Bazı Notlar

Teknoloji görüngüsünü felsefi, sosyolojik ve antropolojik açılardan inceleyen literatür 20. yüzyıl boyunca yapılan önemli katkılar sonucunda son derece zengin, canlı ve ilginç bir tartışmalar kümesine dönüşmüş durumdadır. Ben burada “teknolojinin karakteri” konusunu özellikle Jacques Ellul, Hans Jonas ve Arnold Gehlen’in kendilerinden sonra gelen araştırmacılara ilham veren düşüncelerinden bazılarını değinip konuyu kendi perspektifimden irdeleyeceğim.

Teknoloji felsefesi alanında yapılan çağdaş irdelemelerin en çok etkilendiği düşünürlerden birinin Ellul olduğunu söyleyebiliriz. Sosyolog ve felsefeci yönlerine ek olarak “Hristiyan anarşist” olarak da tanımlanan J. Ellul’e göre, teknoloji bir araç olmanın çok ötesine geçmiş olup artık kendisi (veya “kendi içinde”) bir amaç konumundadır ve bu anlamda biz artık sürekli olarak kendimizi teknolojiye adapte etme durumundayız. Bu noktaları aydınlatmak için, Ellul “teknik” kavramını tartışmanın merkezine alır. Ellul’un *teknik belirlenim* olarak betimlediği olgu, ona göre, modern teknoloji çağının öncesinde de mevcut olmasına rağmen, insan biyolojisinin sıradan işlevlerinin ve tanımlayıcı kapasitelerinin ötesine geçecek ve kendisi bir amaca dönüşecek, bir tür “kör güç”e evrilecek düzeyde değildi. Ancak bu güç artık özerktir ve insanın varlığına “dışsal” olmaktan çıkmıştır.

Ellul’un *Teknoloji Toplumu*’nda kullandığı *la technique* kavramı teknolojiyi içerse de ondan daha kapsamlı bir fikre karşılık gelmektedir. “Teknik”in tanımını Ellul (1964: xxv) şöyle ifade eder: “Akılcı yollardan erişilen ve mutlak verim içeren yöntemler toplamı”.¹ Teknik, bir aletin üretimi ve kullanımı gibi bir konuda olabileceği gibi, daha temel ve gündelik bir bağlamda da gerçekleşebilir. Ellul, tekniğe örnek verirken, meyve toplamanın veya bir arkadaşlığı yürütmenin de “tekniğinden” bahseder. Genel olarak ve sosyolojik boyutta değerlendirildiğinde ise, teknik kavramı bireysel durumlara ve seçimlere zemin teşkil eden, öznelerden bir anlamda bağımsızlık kazanmış olan toplumsal gerçekliğimize, özneler arası düzlemde oluşturduğumuz ontolojimize işaret eder. Çarpıcı bir şekilde, tüm düşünce kiplerimiz “teknikleştiği” için teknik üzerine yaptığımız irdeleme ve sorgulamaların da onun dışında özerk bir

¹ Ellul bu konuda esas irdelemelerini *La Technique ou l’Enjeu du Siècle* (1954) kitabında vermiştir. Söz konusu orijinalin Türkçeye çevirisi “Teknik: Yüzyılın Meselesi” olarak verilebilir (semantik bir not düşersek, orijinal ifadenin “mesele” anlamına ek olarak “kumar/iddia” gibi anlamlar da barındırdığı eklenebilir). Kitabın İngilizce versiyonu ise *The Technological Society* başlığıyla 1964’te çıkmıştır. Türkçeye de İngilizce basımındaki başlığa uygun şekilde, *Teknoloji Toplumu* (2003) olarak çevrilmiştir. Ellul daha sonra *The Technological System* kitabında teknik ve teknoloji tanımlarını daha da ileri taşımıştır (1980, s. 23-27).

alandan gerçekleşemeyeceğini kabullenmek zorundayız. Ancak bu bizim umutsuz bir ontolojik tutsaklık içinde hapsediğimiz anlamına gelmez. Ellul'e göre, "hakikat türlü belirlenimlerin bir bileşkesidir ve özgürlük bu belirlenimlerin aşılmasıyla ilgilidir" (1964: xxxii). Bu durum kaderciliğe teslim olmayabileceğimiz yönünde bir işarettir: Teknolojik görüngünün doğasıyla ilgilenmek, bizim gibi eleştiri kapasitesine sahip bilinçli varlıkların atabileceği önemli bir adımdır.

Ellul'un irdellemelerinin en kritik yönlerinden birini, sunduğu terminolojinin toplumsal gerçekliğimize ışık tuttuğu yerlerde gözlemleyebiliriz. Onun görüşüne göre, teknik olgusu uygulamasını endüstriyel yaşamın dışında bulmaktadır ve üretimsel işlevlerle sınırlı değildir (1964: 4). Bu olgu varlık alanına makineyle girmiş olsa da makinenin kavramsal sınırlarını çoktan aşmış, bağımsızlık kazanmıştır. Ellul'e göre "makine semptomatiktir". Onun altı çizilmesi gereken ifadesiyle, "makine tekniğin ilerleyişi için bir ideali temsil eder". Teknik unsurların işin içine girdiği her boyutta mekanizasyon sonucunu elde ederiz; onun dokunuşuyla yaşamımızdaki her şey "makineye" dönüşür. Teknik, insan topluluklarının olduğu her alanı arındırır, düzenler, rasyonalize eder ve verimli hale getirir. Teknikleşmiş bir toplum, uyumlu hale gelmiş, ortak bir mantık örgüsünde bütünleşmiş, belli bir bilinci paylaşmanın avantajını dokularında hisseden bir yapıdır. Ve teknik için, *meşruiyet normlarının* kaynağıdır da diyebiliriz. O yüzden, tarihsel olarak bakıldığında, teknik açık bir şekilde bilimden önce gelir. Aslında şu an bilimin kendisi tam olarak tekniğin bir *gereci* durumundadır (1964: 10).

Konunun sosyolojik ve antropolojik boyutlarını biraz daha derinlemesine inceleyelim. Ellul'e göre, geçmiş çağlarda *kölelerin ve askerlerin* içinde bulunduğu koşulların bir paralelini —ortaya konulan çabanın büyüklüğü ve kitleselliği açısından bakarsak— günümüzde devasa teknik mekanizmalarının oluşturucu unsurlarına dönüşmüş ve onların içinde bütünüyle özümsemiş olan çalışan kesim deneyimlemektedir. Şehrin endüstriyel düzeni içinde çalışan özneler, belli bir amaca yönelik olarak birbirine benzetilmiş ve makineleştirilmiş organik birimlerdir. Onların toplu, uyumlu, koordineli davranışları sonucunda bu dev üretim ve yaşam çarkının dönmesi olanaklı olabilmektedir (1964: 319). Ancak bu üretim veya devinim, yüksek temposu ve işleme mantığı açısından, ona katılan bireylere gurur duygusu verecek ya da onların kendilerini gerçekleştirmesinin yolunu açacak türden bir süreç değildir. Her ne kadar modern bireylerin yaşama koşullarının daha konforlu, özgürlük alanlarının daha geniş olduğu klişesi çeşitli bağlamlarda sıkça dile getiriliyor olsa da bu düşünceler insanın çağdaş varlığına ilişkin sunulabilecek önemli bir görüngüsel *übersicht*'i gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır. İnsanın doğal çevresinin koşullarında çok uzun bir tarihsel süreç içinde oluşmuş biyolojik altyapısıyla çağdaş tekniğin oluşturduğu *Prokrustesçi* yaşam düzeni kökten bir çelişki sergilemektedir. Bu çelişkinin belli dinamiklerinin irdelenmesi bugün tam olarak neye dönüştüğümüz konusuna ışık tutabilir.

Ellul açısından, irdelemekte olduğumuz çatışkının önemli ve düşündürücü bir boyutu çağdaş öznenin “zaman” (daha doğrusu “saat”) kavramıyla kurduğu ilişkidir. Ünlü teknoloji felsefecisi Lewis Mumford’un 1934 tarihli kitabı *Technics and Civilization* (*Teknik ve Uygarlık*) kitabının “Manastır ve Saat” bölümündeki fikirleri de yer yer ödünç alan Ellul bu konuda önemli bir perspektif ve dikkat çekici bir tartışma sunar. Her ne kadar iliklerimize kadar özümsemiş ve içselleştirdiğimiz bir “uygulama” olarak yaşamlarımızın merkezinde yer alıyor olsa da konu üzerine daha etraflıca düşünersek, “saate uyma” veya “zaman tutma” pratiklerinin yapısına dair kritik bazı noktaları saptayabiliriz. Ellul’un da belirttiği gibi, 14. yüzyıla kadar “zamanı saatle hassas bir şekilde ölçme” kavramının toplum genelinde yaygın bir uygulaması yoktu (1964: 249). Zaman ölçümü ve ilanına dair toplumsal yaşamdaki pratikler kilise çanı çalma ve benzerleriyle sınırlıydı. Yaşamın hızını belirleyen ölçü mekanik saatin işleyişi değil, insanların olağan gereksinimleri ve gündelik olayların akışıydı. 16. yüzyılda kişisel saatlerin yaygınlaşmasıyla, zaman yaşamın doğal ritminden kopmuş soyut bir ölçüye çevrildi ve insan yaşamı kökten bir şekilde niceliksel hale geldi. Ve bunun kaçınılmaz toplumsal sonuçlarından biri, organik yaşamın davranışsal ve zihinsel olarak mekanikleşmesi oldu. Artık “zamanı yaşayan” özneler değil, içinde doğduğumuz hayatın özünden git gide uzaklaşmış, mekanik olarak programlanmış varlıklarız. Bu durumun bir uzantısını *hareket* konusunda da gözlemleyebiliriz. Çağdaş şehir yaşamının en belirgin görüngülerinden biri kusursuz bir şekilde mekanizasyona tabi kılınmış devinim parçalarıdır. Bu bağlamda, insana uygulanan toplumsal tekniklerin göz kamaştırıcı bir sonucu, onun makinenin işleme mükemmelliğine yaklaştırılmasıdır. Kanımca, burada Ellul’un kastettiği –Nazım Hikmet Ran’ın 1923 yılında yazdığı “Makinalaşmak İstiyorum” şiirinin akla getirebileceği bir lokomotifin ilerleyişi ya da bir üretim bandı görüntüsünün ötesinde– hepimizin evde, sokakta, okulda, işyerinde ve spor salonunda deneyimlediği bir edimler zinciridir. Tamamen içselleştirdiğimiz için sanki organik doğamızın bir parçası gibi hissettirse de; her sabah belli bir saatte ve dakikada gelecek olan toplu taşıma aracını bekleme, ardından sırayla aracın içine girerken organize edilmiş bir nizam içinde ulaşım kartını okutma, daha sonra “konservelenmiş sardunyalara gibi” ağırlıklı olarak metalden yapılmış bir araca binerek hedef noktamıza varma zinciri, bir bütün olarak alındığında, insanın bir makinenin bir alt-unsurunun işleyişini *mimétique* olarak bilinçsizce sergilemesidir diyebiliriz. Mekanik devinimlere ek olarak, çağdaş insanın hareketinin *hızına* ilişkin de birkaç söz söyleyebiliriz. Modern insanın hareket hızı bütünüyle kompleks bir teknolojik ve toplumsal örgütlenmenin sonucudur ve mekanik (ve artık günümüzde ayrıca elektronik) düzene uygun hale getirilmiştir. Ellul’un verdiği çarpıcı örnekle:

Hareketlerimiz makinelerin yaklaştığı mükemmellik derecesine yaklaşmalı ve sayıca artmaya devam etmelidir. Devinimlerimiz artık kendi kişiliğimizi ifade etme durumunda olmaktan çıkmışlardır. Modern yaşamın hızları hareketi soyutlaştırır ve mükemmel olmayan hareketlere tolerans göstermez. Bunu görmek isterseniz, “insan” olduklarından dolayı modern/soyut hızları kavrayamayan, dikkati

dağılmış ve paniklemiş bir halde Paris sokaklarında sağa sola koşturan yaşlılara bakabilirsiniz (1964: 331, çeviri bana aittir).

Mekanik ve elektronik düzene sahip olmanın da ötesinde –ve Ellul’un eserlerini ürettiği yıllarda göremediği bir tarzda– İnternet’in muhtelif unsurlarının insanlara dayattığı hız, öznelere (istisnaya yer bırakmayacak bir şekilde) ortak bir tempoda ve zorunlu iletişim kiplerinde ortaklaşmalarını ve birlikte uyumla hareket etmelerini zorunlu hale getirmektedir.

Çağdaş hız olgusunu, Ellul’un fikirlerinden hareketle, biraz daha irdeleyelim.² Görüngübilimsel bir açıdan bakarsak, toplumsal alana egemen olan “hız” yalnızca eylemlerin basit bir niteliği değildir. Artık “hız” dediğimiz özellik günümüzde oluşturucu veya yapımsal bir niteliğe dönüşmüş durumdadır. Çağımızda medya ve iletişimin işin içine girdiği hemen her bağlamda hızın artışı niteliğin yükselmesiyle, hızın düşmesi ise niteliğin zayıflamasıyla bağdaştırılmaktadır. Örneğin, zarftan çıkan katlanmış mektup günümüzde neredeyse Neolitik Çağ’a ait bir nesne konumuna gelmiştir diyebiliriz. Zarflanmış mektubun içerdiği nitelikler ve değerler günümüzün hedefleri açısından çoğunlukla “âlâkasız” durumdadır. Yine de düşündürücü bir şekilde, elle yazılan ve zamana yayılarak alıcısına giden verimsiz (yani *yavaş*) bir mektubun sağladığı duygu aktarımını klavye başında mekanik ve verimli bir şekilde yazarken artık pek sağlayamadığımız için, standartlaştırılmış ve tektipleştirilmiş emojilerden destek almak zorunda kalmış durumdayız. Tektipleştirme tekniğinin tam olarak özümsemesinin sonucu olarak deneyimlediğimiz hız ve verim artışına da “gelişme” adını veriyoruz. Bir el yazısının titrekliğinde kendisini okuyana gösterebilen ve alıcısının da dolaylı yollardan deşifre edip anlamlandırabildiği duygusal aktarım türleri ve bu iletişimin kendine has incelik ve derinlikleri bir değere veya derinliğe karşılık gelmiyor, özel bir gelişmişliği veya zenginliği imlemiyor.

“Hız” dediğimiz özelliğin oluşturucu veya yapımsal bir niteliğe döndüğü iddiasını, algısal alışkanlıklarımızdaki değişikliklere bakarak sınayabiliriz. 1970’lerde siyah-beyaz döneminde TRT’de yayınlanan stüdyo konserlerini, çekim yapan kameraların çeşitliliği ve devinimleri açısından izlemek bu bağlamda ilginç olabilir. Bir süre sonra, izlediğiniz konser görüngübilimsel açıdan size farklı bir dünyada gerçekleşiyormuş gibi gelecektir. Bunun temel nedeni de bir veya iki kameranın çok az hareketle ve genelde şarkıcının üzerinde sabitlenerek uzun süreli çekimler yapması ve dekorun, ışıkların oldukça devinimsiz bir yapıda bulunmaları olacaktır. 70’li yıllarda gözler bu görüntüye ilgiyle odaklanarak ve daha önemlisi bayağı da eğlenerek bakarken, şimdi 30 yaş altı insanlardan böylesi bir çekime on saniyeden fazla tahammül edebilenini bulmakta zorlanırsınız.

² Burada dile getireceğim düşünceler ilk olarak arsizsanat.com sitesinde Mart 2017’de yayınlanmış olan bir söyleşimde yer almıştı.

Hıza bağlı beklentiler ve farklı olgusal hızların yarattığı psikolojik etkiler sosyo-kültürel kodlarla koşullanmış durumlardır. Ve bu bağlamdaki olgusal ve durumsal değişimler yalnızca beklentileri değil, belli bir dönemde “öznenin ve dünyanın tanımını” da değiştirecek etkiler yapma kapasitesine sahiptir. Sabit 1-2 kamerayla çekilmiş ve içinde az hareketin olduğu bir Müzeyyen Senar veya Pink Floyd konseri kaydına odaklanmış, nefes almadan oradaki müziği ve atmosferi içine çeken bir bireyin yaşadığı görüngüsel deneyimin dünyasıyla; onlarca kameranın hareket ederek ve kendi aralarında çabukça geçişim yaparak çektiği, arka planda sürekli devinen ışıkların, seslerin olduğu ve hız biraz azalınca insanların ilgisinin hemen bir sonraki kanala “zaplandığı” show’ların dünyası esas itibarıyla zıt ontolojik normlar içeren dünyalardır. (Elbette bu görüngünün tam anlaşılması, onu üreten büyük endüstriyel kompleksi ve pazarlama sisteminin ilkesel gerektirmelerini kavramayı da gerektirir. O açıdan, konu sadece iletişim veya eğlence modlarımıza göndermeyle anlaşılabilir. Örneğin, çağdaş “hızlı beslenme” zincirlerinin tasarımındaki bazı incelikler —mesela, sandalyelerin uzun süre oturmayla izin vermeyecek, yani rahatlamayı sınırlayıp hızı artıracak bir şekilde incelikle tasarlanması— konunun arkasındaki bilimin, tekniğin, aklın, ideolojinin, yani kısacası tekno-politik *logos*’un eleştirel olarak irdelenmesini de gerekli kılar.)

Teknolojinin karakteri üzerine kafa yoran düşünürler arasında yer alan Hans Jonas’ın ilgili literatüre yaptığı dikkat çekici bir katkı, teknolojinin biçimsel (*formal*) ve içeriksel (*material*) dinamikleri arasında bir ayırım çizmesidir. Bu boyutlardan ikincisi teknolojinin somut görüngüleriyle ilgilenip onun elde ettiği sonuçları ve ortaya koyduğu etkileri incelerken, birincisi teknolojiyi “toplumda ortak çaba sonucu yol alan ve kendi normlarına göre sürekli ilerleyen *soyut bir varlık*” olarak alıp ona ilişkin felsefi açıklamalar getirme hedefi taşır (Jonas, 2003: 191). Öncelikle bu “soyut” ve “devingen” yapıya ilişkin Jonas’ın temel yaklaşımlarını gözden geçirelim. Jonas’a göre, geleneksel toplumların ortaya koyduğu teknolojiler (örneğin, Çin porseleninin, ipeğin veya Rum ateşinin yapımı) “bilinçli araştırmalardan” veya “kuramsal çabalardan” ziyade ortalama yaşam pratiklerinden doğan, yerel coğrafyalarında yalıtılmış halde bulunan ve uzun süre pek değişmeden kalabilen üretimlerdi. Buna karşın, modern teknolojiler gelişme ve dönüşme anlamında doyum noktası olmayan, küresel boyutta hızla yayılabilen ve araç-amaç boyutlarının döngüselleştiği oluşumlardır. Modern teknolojiler açısından, ilerleme/gelişim ideolojik bir seçim değil, tamamen teknolojinin *varlığına içsel bir “motordur”* (2003: 193).

Teknolojinin doyum noktasının olmaması ve sürekli kendi kanunlarına göre ilerleme olgusunu açıklarken Jonas “entropi karşıtı” deyimini kullanır. Termodinamiğin ikinci yasasına göre, basit bir şekilde ifade edersek, bizim evrenimiz gibi kapalı sistemlerde *entropi* sürekli olarak artar. “Entropi” kavramı ise fiziksel bir yapının *düzensizliğiyle* ilgilidir; yüksek entropi daha fazla düzensizliğe işaret eder. Örneğin, kırılan bir bardağın entropisi kırılmadan önceki halinden daha yüksektir. Fiziksel evrenimizde entropinin sürekli olarak artması sonucu, düzenli yapılar

düzensizlik yönünde değişeceklerdir. Bu anlamda, Jonas'a göre, teknolojinin tarihsel gelişimi entropi ilkesinin *tersine* bir görünüm arz etmektedir. Teknolojinin ilerleyişinde her bir ileri aşama gelişmişlik ve karmaşıklık açısından önekilere göre daha üstün bir konumdadır. Eğer teknolojik gelişim kendi başına bırakılırsa, değişim hep "daha fazla düzenlilik", "daha karmaşık yapılanma" yönünde olacaktır (2003: 193).

Endüstrileşme süreci ve onun kapsadığı dinamikler teknolojik gelişme için büyük bir devinim kaynağı oluşturmaktadır. Görünen odur ki, artık Batı kültürü bireysel tercihlerden ve akılcı kararlardan neredeyse kopmuş bir motivasyonla daha yeni, daha gelişmiş ve daha hızlı olana doğru körlemesine koşmaktadır. Küresel bir ölçekte, teknolojik üretim git gide daha fazla merkezileşmekte ve yüksek bir verimlilikle *ucu açık* bir geleceğe doğru ilerlemektedir. Jonas'a göre, teknolojik gelişme bağlamında "sanal sonsuzluk" durumuna dair örtük bir inanç taşımakta olduğumuz söylenebilir. Bu varsayıma göre teknoloji aslında, işleyiş mantığı açısından, sonsuza kadar gelişimini ve ilerlemesini sürdürme kapasitesine sahiptir. Bilimsel alanda yüz yılı aşkın bir zamandır yaşadığımız gelişmeler ve mekanik evren görüşünden çağdaş fiziğin bize sunduğu yeni kuramlara geçişler de bu perspektifi belli açılardan destekliyor görünmektedir. Quantum evreninin her bir kapısı aralandığında, bilimsel araştırma alanının sınırsızca genişlediği duygusu bilim insanlarına daha fazla egemen olmaya başlamıştır. Ancak, bilimsel gelişme şu andakinden daha yavaş bir tempoda ve daha az renkli bir şekilde ilerliyor olsaydı bile, teknolojinin önünde açılan rota yine çok çeşitli ve sonsuz gelişim vaat eden bir yapıda olacaktı.

Bu noktada Giriş bölümünde kısaca dile getirdiğim bir soruya Jonas açısından yanıt verebiliriz. Oradaki soru, çağdaş teknolojinin daha önekilere göre neden sadece niceliksel farklar taşımadığı, neden farklı bir karaktere sahip olduğu sorunsalı üzerinedir. Jonas'a göre eski teknolojiler insanın mütevazı hizmetçileri rolünü üstleniyor ve günlük yaşamını kolaylaştırmaya yarıyorken, günümüzde insan türünün genel anlamda bir *amacına* dönüşmüş durumdadır. Bugünün teknolojisi kendisini aşkınsal (*transcendental*) bir hedef olarak oluşturmuş durumdadır. Jonas'ın kelimeleriyle, "[d]ünyanın efendileri haline gelmek, toplu halde ve artık istem dışı bir şekilde erkten hareketle yine erke yönelmek artık tüm insanlığın asıl misyonu olarak görülebilir" (2003: 196).

Jonas'ın teknolojinin içeriksel (*material*) yönüne ilişkin fikirleri de bu çizmek istediği felsefi tabloyu tamamlar niteliktedir. Teknoloji, ona göre, tarih boyunca karşımıza yeni maddeler (örneğin, plastik) ve yeni deneyim tipleri (örneğin, uçakla yolculuk) çıkarmış, sergilemiş olduğu değişim ve dönüşüm hep *daha fazla soyutlaşma* yönünde olmuştur. Bunun en paradigmatik göstergesi, endüstri devriminden başlayarak bilgisayar devrimine uzanan karmaşık ve büyüleyici yoldur. Jonas'a göre elektronik çağın yarattığı nesnelere, önekilere farklı olarak, *hiçbir şeyi taklit ediyor değildir*. Bir yel değirmeni ile akıllı telefon arasındaki fark bunun göstergesidir. Aslında bir yel değirmeni, Jonas açısından, elektronik ürünlerle kıyaslandığında, "doğal" bir nesnedir.

Elektrik-elektronik dünyasının var ettiği nesnelere ve yapılar bizi yapaylık, soyutluk, işlevsel incelik boyutlarında çekiçlerin ve değirmenlerin dünyasından çok farklı bir zemine taşımıştır.

Jonas'ın burada sözünü ettiği "yeni deneyimler" konusunu görüngübilimsel olarak biraz açmak istiyorum. Teknolojinin nimetlerinin olanaklı kıldığı çağdaş deneyim tiplerine genelde niteliksel değil verim veya teknik başarı açılarından bakmaya alıştığımız için, yaşantımızın özellikle estetik ufkuna ve *ethos*'a dair belli değerleri sürekli bir kenara iterek veya karanlıkta bırakarak hayatımıza devam ediyor olduğumuz söylenebilir. Örneğin, yolculuğa çıkma deneyimi düşünülürken, İzmir-Ankara arasını 50 dakikada yerden 10 kilometre yukarıdan uçarak değil de arabayla çok uzun molalar vererek veya eski tip yavaş bir trenle veya bisikletle veya ata binerek katetme deneyimi –günümüzde pek çok insanın hemen ezber söyleyeceği gibi– görece olarak daha "iptidai" bir tecrübe olmayabilir. Uçakla giden bir bireyin deneyiminde, iki nokta arasında yer alan olaylar, insanlar, yaşantılar ve iletişimlerle konuyla (yani seyahat olgusuyla) tamamen "ilgisiz" konuma indirgenmiş olup, eylemsel verimin azami ölçüde yükselmesi dışında bir ereğe yer kalmamıştır. Bu bağlamda, havada hızla yol almanın pragmatik üstünlüğünü ve teknik açıdan gelişmişliğini bir ezber gibi tekrar etmek, aslında geleneksel yolculuk deneyiminin *farklı bir tecrübe olduğu, farklı bir ufuk açtığı gerçeğinin üstünü örtmeyi de içermektedir*. Aynı bağlamda daha çarpıcı bir görüngüsel örnek vermek gerekirse, eski çağlarda düşmanına kılıçla saldıran, kan döken, bedenlerin toprağa düşerken çıkardığı sesleri duyan, yani yaşadığı ve yaşattığı dehşetin tam da ortasında bulunan bir savaşçının cenk deneyimi; 1945 Ağustos'unda Enola Gay adlı Boeing B-29 Superfortress tipi bir savaş uçağından attığı bombayla yüz bin civarında insanı öldüren ve öldürürken de aşağıdakilerin çığlıklarını duymayan, kavrulmuş bedenleri görmeyen pilot Paul Tibbets'in Hiroşima şehrinin kilometrelerce üzerinde sakince süzülürken yaşadığı katletme deneyiminden radikal bir şekilde ayrılır. O halde, "yeni teknolojik deneyim" olgusuna araçsallık kipinde kurgulamaların ötesinde bir zeminden bakabilmemiz gerekli görünmektedir.

Jonas'ın yaklaşımı bağlamında konuyu *teleolojik* çerçevede ele almak da yararlı olacaktır. Eski teknolojiler, Jonas açısından, esas itibarıyla insanlığın doğal gereksinimlerini karşılama hedefi taşıırken, artık yeni teknolojiler *uygarlığımızın var ettiği yeni gereksinimlere* hizmet etmektedirler. Bu noktada tartışılması gereken bir konu, çağdaş öznenin bu güç alanı karşısında nasıl konumlandığı ve şekil aldığıdır. Yazısının etik meselelere eğildiği son bölümünde Jonas (2003: 200-204) özellikle bu bağlamda kayda değer bazı saptamalarda bulunur. Ona göre, modern teknoloji söz konusu olduğunda, risk altında olan, kültürel varlıklar olarak bizim *yaşamsal kalitemizdir*. Eski çağlarda insana hükmeden unsurlar doğadan kaynaklanan "kör güçlerdi". Her ne kadar kendimizi bağımsız ve özgür iradeli varlıklar olarak düşünmeye eğilimli olsak da yapı olarak bir tür özerklik statüsüne kavuşmuş olan çağdaş teknoloji –tüketim toplumunun ürettiği sosyo-psikolojik arazlarla birleştiğinde– bir zamanlar acımasız

doğanın insanlar üzerinde kurmuş olduğu tahakkümün bir benzerini insanlara deneyimletmektedir. Artık diğer insanlarla iletişim için sosyal medya sitelerine üye olmak veya piyasaya sürülen akıllı telefonların en son modeline en kısa sürede sahip olmak bir seçim olmaktan çıkmıştır. Ellul'un da benzer şekilde savladığı gibi, teknolojik belirlenim insanın şu anki gerçekliğidir. Her ne kadar çağdaş bireyler teknolojinin "yardımıyla" çevresi üzerinde kontrolünü gittikçe artırıyor izlenimini taşısa da toplumsal örgütlenmeler ağında var olan öznelerin kimliklerinin, beklentilerinin, hayallerinin ve ideallerinin belirlenme kiplerinin yeni bir "kör güç" tarafından belirlenip şekillendiği düşüncesi de göz ardı edilemeyecek bir olguya karşılık geliyor gibi görünmektedir.

Arnold Gehlen de teknoloji görüngüsüne yaklaşımında onu bir "gereç" olarak almaktansa —Hans Jonas'ın terminolojisine yakın bir şekilde— *soyut bir beceri* olarak kavramlaştırır. Bu niteleme çerçevesinde ele alındığında, çağdaş bireylerin teknoloji karşısında kontrolü elinde tutan özneler mi yoksa baş döndürücü teknik gelişmelerin "edilgen kullanıcıları" mı olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Gehlen sunduğu tartışmada Alman araştırmacı Hermann Schmidt'in (1894-1968) görüşlerine göndermeler yaparak onun insanın üretim işlevlerinin "nesneleşmesi" ve "dışsallaşması" üzerine geliştirdiği perspektifi açıklar (Gehlen, 2003: 215-216). Buna göre, tarihte ortaya çıkan alet-makine-otomatikleşme çizgisinin ilerleyişinde gözlemlenen durum, üretim süreçlerinde insanın gittikçe daha fazla denklem dışına itilmesidir. Özellikle kontrol mühendisliği alanının dinamikleri düşünülürse, gitmekte olduğumuz yönün tam bir öznenen-arınma süreci olduğu söylenebilir.

Gehlen'in gündeme getirdiği önemli antropolojik tartışmalardan biri de yaşam alanlarımızdaki etkileyici dönüşüm olgusu ya da —daha ayrıntılı ifade edersek— insanın "kendi yapılandığı/kurduğu çevresiyle olan varoluşsal bağımlılık ilişkisi" üzerinedir. Kendi ellerimizle yarattığımız teknolojik varlık alanı, artık doğanın tehlikelerine karşı korunma amacının dar çerçevesinden büyük oranda kopmuş olup, kendi oluşturduğu iç mantığın dinamiklerine ve gerektirmelerine uygun olacak biçimde neredeyse yeni bir ontolojiye karşılık gelmektedir. Bu bağlamda Ernst Forstshoff'un ve Hannah Arendt'in düşüncelerine atıfta bulunan Gehlen, "içine kapanmış" yaşam alanlarıyla "gerçek" (doğal) çevre arasındaki farka dikkat çeker ve yaşam biçimi açısından insanın artık memeliden ziyade "kabuklu deniz canlısına" benzemeye başladığının altını çizer (2003: 217). Doğaya bırakıldığımızda ellerimizle ürettiğimiz araç-gereçlerle belli bir süre hayatta kalma şansımız varken, teknolojik-endüstriyel dünyada yapısal/işlevsel bir aksama olma durumunda hayatta kalma süremizin veya gündelik işleri yerine getirebilme kapasitemizin ne kadar sınırlanacağını tahmin edebiliriz. Bilgisayar donanımı, yazılımı veya İnternet bağlantısı hasar görmüş hastanelerle, bankalarla ve iletişim cihazlarıyla yüzleşen veya kışın en soğuk zamanında kendilerini elektriği ya da doğal gazı kesilmiş apartman dairelerinde bulan modern bireylerin yaşamsal boyutta nasıl felç olacağını, ne kadar çaresiz

kalacağını gözümüzde canlandırmamız hiç de zor değildir. Ve bu durum, içinde yer aldığımız çağdaş yapay ontolojimize dair önemli bir niteliksel ipucu vermektedir.

Bu bölümde, 20. yüzyılda teknoloji felsefesinin temellerini atan düşünürlerden üçünün *soyut ve ilerleme eğilimli* bir “varlık” olarak teknolojinin doğası veya ontolojik karakterine ilişkin görüşlerinin belli boyutlarını inceledik. Söz konusu irdelemelerin konu aldığı sorunsalın, bu alanın pek çok çetrefilli tartışması için uygun ve yol açıcı bir arka plan sunduğu düşüncesini taşıyorum. O açıdan, yazımın ikinci bölümünde sergileyeceğim çağdaş tartışmanın bu zemin üzerinden daha iyi değerlendirilebileceği kanısındayım.

3. Heideggerci Bir Tema Olarak “Odaklı Pratikler”

Martin Heidegger’ın metafizik geleneğin bildik kavramsal gereçlerini ve kuramsal sınırlarını açıkça zorlayan görüş ve yaklaşımları yalnızca felsefenin klasik alanlarında değil, görece olarak genç bir araştırma alanı olan teknoloji felsefesi kapsamında da derin bir dönüşüme yol açmıştır. Onun literatür üzerinde büyük etkiler bırakmış olan teknoloji görüşünün en kritik noktalarından biri, teknolojinin –basit bir şekilde araç olmaktan ziyade– hakikatin (*aletheia*) açılmasının veya *sunmasının* bir yolu ya da kipi olduğu düşüncesidir. Bununla birlikte, modern teknolojinin yapımları (örneğin, hidroelektrik santral), geleneksel *tekhne* işlevleriyle var-kılınmalardan (örneğin, mahir bir ustanın elinden çıkmış bir kadehin veya heykelin varlık alanına girmesinden) farklı olarak, *doğaya meydan okuma* şeklinde ortaya konulmaktadır. Modern teknoloji marifetiyle karşımıza çıkan nesnel yapımlar, Yunanca *poiesis* (mesela, sanatçının el emeğiyle ürün yapması, doğa içinde bir çiçeğin açması, yani –kısacası– örtüklükten çıkarak varlık alanına ışıldayarak-girme veya kendini gösterme) olarak nitelenen yapımdan/oluşumdan oldukça farklı bir görüngübilimsel karaktere sahiptir.

Heidegger’ın 1954’te yayınlanan *Die Frage nach der Technik (Teknik Üzerine Sorgulama)* adlı yazısında sunduğu bu görüşe göre, zamanımızın teknolojisinin en özsel niteliği varlık alanını “çerçeve (*Gestell*) içine yerleştirme” veya daha açık dersek “empoze edilmiş bir düzene sokma” (*Bestellen*) yönünde eğilim göstermesidir. Bu oluşumun ontolojik bir soruna yol açmasının asıl nedeni de modern teknolojinin *varlık alanını açma* şeklinin tüm diğer *ortaya çıkarma (Hervorbringen)* hallerinin önüne geçen, kapayan, onlar üzerinde –deyim yerindeyse– görüngübilimsel bir “tekel” oluşturan bir tablo çizmesidir.³ Bu noktada, dünyaya temel olarak teknik veya teknolojik yaklaşmanın önemli bir felsefi (açıkça dersek, Heidegger açısından, ontolojik olduğu kadar poetik)

³ “Tekel” kavramı Heidegger’in değil benim (görüngübilimsel bir anlamda) kullandığım bir benzetmedir. Heidegger (1954) yazısında hakikatin açılması yolunda teknolojinin diğer sunma kiplerini bastırması için “başka olanağın/seçeneğin kapanması” (“*Hierdurch verschließt sich die andere Möglichkeit*”) veya “başka olanağın/seçeneğin uzaklaştırılması, kovulması” (“*Wo dieses herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung*”) gibi ifadeler kullanır.

sorun oluşturduğunu düşünmemiz için sağlam gerekçeler bulunduğunu ifade edebiliriz.

Heidegger'in (1977) ontolojik görüşünün kritik yönlerinden biri deneyimlenebilir şeylerle varlıksal sunum veya varlığın açılması durumunu/sürecini ayırmasıdır. Heidegger'a göre, *gizlenmişlikten çıkarmanın (Entbergen) kendisi* —yani örtülmüşlükten var olmaya geçiş, orijinal açılım, varlıksal sunum— ontolojik olarak tikel sunma hallerini önceler. Varlıksal sunumun *kendisi* insanların denetim altında tutabildiği veya deneyimleriyle ve ürettikleriyle tüketip sonunu getirebileceği bir durum/süreç değildir. Elbette ki insanın hiç olmadığı bir durumda neredeyse tözsel, kendi-içinde bir devinimle varlığın açılmasından söz etmek anlamsızdır. Ancak bundan hareketle, Heidegger için orijinal açılımın bizim “öznelliğimize” bağlı olduğu veya ontolojik anlamda yalnızca bizim dünyevi eylemlerimizin belirlenimlerine endekslendiği söylenemez.⁴ Varlıksal sunum veya örtülmüşlüğü açılımı (kendisi şeyler içinde bir şey, tikel bir bilgi nesnesi veya kapsayıcı bir tümel olmadığı için) bizim tam olarak vakıf olmamıza, kavrayarak-bitirmemize direnen bir *gizem* içerir. Tam da bu yüzden Heidegger'ın “varlık”tan anladığı, metafizik tarihinde “gerçeklik” (*realitas, realität*) olarak betimlenen alandan veya olma durumundan son derece farklıdır.

Varlıksal-sunulumun bu vaziyetinden dolayı, teknoloji ne kadar büyük bir varoluşsal tehlike oluşturursa oluşturursun, Heidegger'a göre, tehlikenin büyüdüğü yerde müphem bir umudun veya kurtarıcı gücün de barındığı söylenebilir. Bu umut, “varlığın açılması” ve “hakikatin belirmesi” ile insanın *açık* (veya *yol açıcı*) bir ilişki kurabilmesiyle ilgilidir. Söz konusu bağlamda insanın yapabileceği bir şey, teknolojinin meydan okuyarak “ortaya çıkmanın diğer yollarını kilitlemesi” ile oluşan tehlike karşısında gözünü o tehlikenin üzerinde tutabilmesi, varlıksal yükümlülüğünü özsel olarak sahiplenebilmesidir. Bu da nihayetinde, *poiesis*'in (esas olarak varlıksal ortaya çıkmanın) *poetical* (şürsel) *olanla ilişkisine insanın yeniden sahip çıkmasıyla*, var olmanın estetik/sanatsal tarafına yönelmesiyle ilintilidir —Heidegger'ın Hölderlin'den yaptığı alıntıyla: “Şairane ikamet eyler / insan şu yeryüzünde”.⁵

Ben bu bölümde Heidegger'ın incelikler ve zorluklar içeren teknoloji felsefesini derinlemesine açarak betimlemek yerine, onun görüşlerinden ilham alan ilginç bir tartışmayı ele almak ve genişletmek istiyorum.

1984 tarihli *Technology and the Character of Everyday Life* kitabının “Odaklı Nesnelere ve Pratikler” başlıklı bölümünde Albert Borgmann, doğada karşımıza çıkan güç olgusunun farklı alanlara ve nesnelere de uygulanarak genelleştirilmiş bir resminin çizilebilmesi için özgün bir görüngüsel araştırma programı önerir (2003: 293). Sunduğu

⁴ Teknolojik açığa çıkarmanın veya sunulumun insanın işlevleriyle/üretimleriyle ilişkisi söz konusu olduğunda, Heidegger varlığın açılımının insanın tüm yapıp etmelerinin *ötesinde olmasa* da onun *insanda* gerçekleştiğini de *söyleyemeyeceğimizi* ifade eder.

⁵ Heidegger'ın (1954: 35) Friedrich Hölderlin'den aktardığı haliyle: “... *dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde*”.

irdelemeye yakından bakmadan önce, onun ‘odak’ kelimesinin İngilizcesi olan ‘focus’ üzerine verdiği kökensel açıklamadan söz edelim. Odak kavramının ilk ortaya çıkma bağlamı, sanılabileceği gibi, geometri veya optik bilimi değildir. Latince kökenli ‘focus’ kelimesi orijinal olarak evlerdeki “ocak yeri” veya “şömine zemini” anlamlarına gelmektedir (geometrik/optik kullanım bu *merkezcilik* durumundan, *merkezleştirme* ve *odaklama* işlevinden türetilmiş bir uygulamadır). Daha genel bir kültürel açıdan da ‘focus’ kelimesi “yuva” kavramını imlemektedir. Türkçe’de “ateş” kavramıyla ilintilendirilen ‘ocak’ kelimesinin de –“baba ocağı”, “ocağı söndü” örneklerinde olduğu gibi– “yuva” kavramına işaret ettiği buna eklenebilir.

Borgmann’a göre, eski kültürlerde “ocak yeri” evin, ailenin, içerideki yaşamın *odaklandığı* (idame ve idare edildiği, yürütüldüğü, merkezlendiği) alanı.⁶ İnsanlar ocağı yemek yapma ve ısınma amacıyla kullanırdı; ancak bunun da ötesinde, *hayat*, ağırlıklı olarak ocağın çevresinde yaşanırdı. Borgmann bu konudan söz etmese de evlerde ısının dağılımı/odaklanması ile yaşamın dağılımı/odaklanması arasında ilginç bir paralellik olduğunu düşünebiliriz: Modern evlerde ısının teknolojik olarak homojen bir şekilde dağılmasının olanaklı hale gelmesi insanların evin içinde dağılarak kendi özerk (ve bazen izole) yaşam alanlarını yaratmalarına olanak tanırken, geleneksel evlerde ocağın merkez olması insanlar açısından *yaşamı toplayıcı* bir görüngüsel tablo oluşturuyordu. Buradaki “toplama” veya “bir araya getirme” düşüncesini Heideggerci görüngübilimin deyimlemesiyle anlamamız doğru olur. Heidegger’in *Die Frage nach der Technik*’de kullandığı haliyle söz konusu kelime (*Versammeln*), Richard Rojewicz’e göre (2006: 99-100) “bir araya gelme”nin (*gathering*) ötesinde toparlanma, saf oluşturma, dizilme ve kapsam içine alınma gibi önemli yan anlamlar barındırmaktadır. Bu açıklamayı yaptıktan sonra Borgmann’ın yazısının ana eksenini daha iyi ifade edebiliriz: Borgmann, Heideggerci görüngübilimin gereçlerini ödünç alarak insan yaşamını odaklayan (ve hatta ona anlam bahşeden) nesnelere ve pratikleri incelemeyi ve bu yolla modern yaşamın görüngüsel yapısının bir tablosunu sunmayı hedeflemektedir.

Toplumsal yaşamı odaklayan tarihsel nesnelere örnek olarak Eski Yunan tapınakları ve Ortaçağ katedralleri verilebilir. Burada “odaklama” ile kastedilen “kent merkezinde görülebilir olmanın” ötesinde bir anlam, anlamlandırma ve yaşamı-toparlama işlevleri bütünüdür. Nesnelere odaklamasına ek olarak pratikler için de yaşamı toparlama işlevinden söz edebiliriz. Gündelik yaşamımızdan örnekler üzerinden gidersek, müzik, bahçe bakımı ve sofranın kültürünün odaklayıcı pratikler olduğunu belirtebiliriz (2003: 294).

⁶ Günümüzde modern evlerde orijinal işlevini ve değerini tamamen yitirip yok olmuş olsa bile; insanların bir evde soba/şömine etrafında veya doğada açık bir yerde yanan ateşin çevresinde hep birlikte toplanma anının pozitif görüntüsü ve rahatlatan duygusu tahminen milyon yıldır türsel belleğimize ve benliğimize derinden işlemiş –benzerini radyatör teknolojili evlerde pek bulamayacağımız– özel bir deneyimdir.

Borgmann'ın makalesinde dile getirdiği önemli iddialardan biri, Heidegger'in görüngübiliminin bize sunduğu odaklayıcı/toparlayıcı örneklerin genellikle sade kırsal yaşamın nesnelere arasından seçildiği ve bu örneklerden felsefi genellemeler yapma olanağının sorgulamaya açık olduğudur. Yapılması gereken, Borgmann'a göre, "yaşam üzerine özenle eğilmemizi" olanaklı kılan nesnelere ve pratikleri, antik/pastoral çerçevenin ötesinde, gündelik yaşamımızın kalbinde bulup ön plana çıkarmaktır.

Bu amaca yönelik olarak Borgmann'ın ele aldığı ilk örnek "koşma pratiği"dir. İlk bakışta bu örnek yanıltıcı bir yön içerebilir çünkü "koşma" dendiğinde çağdaş şehirli bireyin belki aklına gelebilecek yaygın bir pratik, *fitness* salonunda diğerleriyle yan yana bir koşu bandında icra edilen "egzersiz" olmaktadır. Oysa Borgmann'ın "koşma"sı sağlık, zindelik veya kilo vermek için yapılan salon egzersizleriyle ilgili değildir. Koşu bandı pratiğinden farklı olarak, örneğin, ormanlık bir alan içinde ve bulunulan çevreyle bütünleşik bir halde yapılan koşu "hem bedeni hem zihni odaklayan" bir niteliğe sahiptir. Doğa içinde insanın çaba göstererek, kendini vererek yaptığı koşu, içerdiği *güç ve basitlikle* yaşamımızda odaklayıcı bir işlev görür. Borgmann'a göre, koşucunun deneyimi yolda araba süren bir insanın deneyiminden de oldukça farklıdır: Paradigmatik olarak bakıldığında, sıradan araba sürmede kayda değer bir çaba, beceri, disiplin yoktur; sürüş sırasında yol almanın "başarısı" arabayı tasarlayan mühendisler ve üreten işçilere aittir. Zihin ve bedenin birlikte işlev gördüğü koşu ise (özellikle de uzun mesafe koşusu) bunlardan radikal olarak farklıdır. *Fitness* salonu örneğine dönersek: Kırık bir alanda çevresiyle bütünleşmiş bir halde güç harcayarak koşarken benliğini yaptığı işe tamamen veren, o işlevin kendisinin tadını çıkararak bir öznenin deneyimindeki odaklanma; kaslarını daha belirgin hale getirmek için (gündelik meşguliyetleri arasında vakit bulabildiği kadarıyla) salonda koşu bandı egzersizi yapan ve o sırada dikkatini tamamen karşısındaki ekranda yer alan müzik klipinin veya borsa rakamlarının görüntüsüne vermiş çağdaş bir öznenin "odak kaymasıyla" büyük bir tezat oluşturur.

Borgmann'ın ikinci ilginç odaklama örneği "sofra kurma ve birlikte yeme" pratiğiyle veya kültürüyle ilgilidir. Onun ifadesiyle, "insanın hakiki olarak deneyimlediği yeme işlevi ilkel ve kozmik olanın bir bileşkesidir" (2003: 298). Bu düşünceyi tam anlayabilmek için, özenle hazırlanmış bir insan "yemeğinin" bir tavuğun veya ineğin yemeğinden ne kadar farklı olduğunu düşünebiliriz. Geniş bir katılımı yapılan, hazırlanması uzun zaman, emek ve özen gerektiren, sofraya etrafında toplanma düşüncesi, insanlarda beklenti duygularını artıran, sofraya oturduğunda geçmişin tekrar şimdiye taşındığı, ritüellerin yerine getirildiği, kısacası "dünyamızın tekrar toplandığı/odaklandığı" bir sofraya, görüngüsel açıdan çok özel bir insani deneyimdir; var olma halimizin kültür içinde tasdik edilip geçmişten geleceğe sunulduğu bir toplu benlik oluşturma hareketidir. Şimdi bu geleneksel odaklayıcı ve merkezileştirici eylemi neredeyse tam zıddı olan bir durumla, yani bir *fast-food* işletmesinden tedarik edilen ürünün tüketilmesiyle gerçekleşen "yeme deneyimiyle" karşılaştıralım. Borgmann'a göre bunlardan ikincisi —ister *fast-food* işletmesi içinde isterse evde televizyon

karşısında gerçekleşsin— dağınık, parçalanmış, hızlandırılmış ve odaktan yoksun bir deneyimdir. Bu parçalı ve odaksız deneyim, yaşamı “bir araya getiren” ve üst düzey bir emeğin, yapısal disiplinin ve özenin sonucu ortaya çıkan nitelikli bir geleneksel sofranın etrafında yaşanan coşkulu, bedene ek olarak ruhu da besleyen hakiki insani deneyime açık bir tezat oluşturmaktadır. Bu iki örnekteki insan ilişkilerinin yapısına dair ortaya çıkan uçurumun da altının çizilmesi gerekir. Bir *fast-food* işletmesinin kasasına gelen müşterinin deneyimlediği insan ilişkisi, büyük olasılıkla, saatlerdir asgari ücret karşılığında ve oldukça zor şartlar altında çalışan, bıkkınlığını belli etmemek ve müşterilere sürekli nezaket göstermek zorunda olan bir kasiyerin monoton kelimelerini duymaktan ibaret olacaktır. Otantiklik ve nitelik açısından yelpazenin tam öbür ucunda yer alan böylesi bir deneyimin insan yaşamını odaklaması, yaşam dünyasını niteliksel olarak bir araya getirerek “toparlaması” veya “kapsaması” zor görünmektedir.

Günümüzün teknolojik dünyasında odaklı pratiklerin oluşması konusunda ne diyebiliriz? Borgmann’a göre, her ne kadar çağdaş teknoloji de (büyük yaratıcılıklar içeren) bir “pratik” olsa da yukarıda tartışılan anlamda odaklı ya da odaklayıcı bir pratik değildir. Teknolojinin oluşturduğu toplumsal veya görüngübilimsel tehlike onun “işgal edici” doğasından kaynaklanmaktadır. Borgmann’ın verdiği örnekle, odaklı nesnelere ve pratiklere insani bir özen ve kalite gerektirirken; gezegenin neresinde olursanız olun bir hamburger zincirinin endüstriyel üretimi olarak dünyaya sunulan *fast-food*’u az para karşılığı kolayca elde etmeniz olanaklı görünmektedir. O yüzden, odaklı pratiklerimizin sonsuza dek bizimle olacaklarını varsaymamalıyız. Hızlı-yemek endüstrisinin yaşamı “kolaylaştıran” istilası bu şekilde devam ederse, bir gün *dünyayı mütevazı bir şekilde ancak incelikle toplayan* odaklı pratikleri ve onlarla ilintilenen nitelik duygusunu tamamen kaybedebiliriz.

Ancak bu noktada çağdaş teknolojiyi gerektiren pratiklere karşı bu kadar olumsuz bir tavır takınmanın gerekli olup olmadığı sorgulanabilir. Bilgisayarının başında gelişmiş bir oyun oynayan genç bir insanın deneyiminin odaklayıcı olmadığını söylememiz gerçekten doğru olur mu? (2003: 305) Borgmann’ın bu itiraza yanıtı, balık avlama gibi bir etkinliğin bilgisayar oyunların göre daha “odaklayıcı” bir işlevi olduğu ve bilgisayar oyunundan zevk alan insanın aslında satın alınmış bir malın zevkini deneyimlemenin ötesinde bir kazanımı olmadığı şeklindedir. Elbette teknoloji ürünlerini *tasarlayanların* deneyiminin niteliksel olarak farklı olduğu savlanabilir; ancak Borgmann’ın, tasarım işlevinin bedensellikten ziyade zihinsellik ekseninde gerçekleşmesinden dolayı, bu fikre belli bir çekinceyle yaklaştığını söyleyebiliriz. Daha genel bir açıdan dersek, Borgmann gelecekte bir zaman teknoloji ürünlerinin odaklama işlevleri gerçekleştirmemize olanak sağlayabileceğini, ancak şu an tam olarak o noktada olmadığımızı savlamaktadır.

Borgmann’ın bu yaklaşımına “Teknolojinin Olumlanması Konusunda Heidegger ve Borgmann” başlıklı makalelerinde yanıt veren Hubert Dreyfus ve Charles Spinosa belli

eleştiriler getirmiş ve Borgmann'ın ilham aldığı Heidegger'in aslında ondan daha inandırıcı ve tutarlı bir perspektife sahip olduğunu savlamışlardır. Dreyfus ve Spinoza'nın dikkat çektiği bir nokta, İnternet çağında çağdaş öznelliklerin *özel katılımlarla* değil, *akışkanlık içinde* oluştuğudur. İnternet'te oluşan grupların ve toplulukların yapısı ve bu tür süreçlerin kişiliklerin şekillenmesine olan etkisi buna örnek olarak verilebilir.

Dreyfus ve Spinoza'ya göre, her ne kadar Borgmann teknoloji ürünlerinin odaklı pratikleri "güçlendiren" bir yönünün olduğunu teslim etse de yaşamı odaklayıcı işlevlerine derin bir şüpheyle yaklaşmıştır. Bu yazarların tezi, Heidegger'in felsefesinde teknolojinin odaklayıcılığına dair daha olumlu bir tonun bulunabileceği yönündedir (2003: 321). Bu olumlu tonun (veya yönün) en açık ifadesi ise kendisini "sabit kimliklerin çerçevesinden çıkabilme ve çoğulcu kimlik olanaklarını açma" düşüncesinde bulmaktadır. Dreyfus ve Spinoza'nın makalesinin en çarpıcı tezlerinden biri, teknolojik deneyimin gerçekten eski odaksal bütünlükleri bölen, parçalayan bir tarafının olduğu ancak bunun mutlaka olumsuz bir gelişme olmak zorunda olmadığıdır. Örneğin, İnternet'te gezinmenin geleneksel pratiklere göre kısa süreli ve bütünsellikten uzak bir yönünün olması, bu tür bir işlevin önem ve değerini mutlak bir şekilde azaltmaz. Heidegger'in teknolojiye yaklaşımında olumluluk veya umut taşıyan unsurlar da bu fikrin geliştirilmesinde kullanılabilir.

Andrew Feenberg de "Heidegger ve Borgmann'ın Eleştirel Değerlendirmesi" makalesinde Heidegger ve Borgmann'ın yaklaşımlarını teknoloji-kültür ilişkisi bağlamında, "belirsizlikler" içermesi nedeniyle eleştirir (2003: 330). Eleştirisinin merkezinde yer alan temalardan biri, Heideggerci perspektiften bakıldığında toplumsal-politik dönüşümlerin nasıl olacağını netlikten uzak olması ve bu perspektifin dönüşümsel devinim açısından edilgenliğe yöneltici bir ruha sahip olduğudur. Ayrıca, söz konusu felsefi bakıştan irdelendiğinde, elektriğin kullanımıyla atom bombası yapımı arasında veya zirai tekniklerle Nazilerin yürüttüğü soykırım arasında ayrımlar çizebilmemiz nasıl olanaklı olacaktır?

Heideggerci görüş (ve özel olarak odaklı pratikler) bağlamında Feenberg şu çarpıcı ve somut örneği gündeme getirir: Teknoloji araçlarının sınırlarını ve kapasitelerini tartışırken, daha güncel ve etkileyici bir örnek, ölümcül hastalığa yakalanmış insanların Web'deki dayanışma grupları aracılığıyla moral ve destek alma pratikleri olmaz mıydı? Geçmiş yıllarda bu tür gruplarda ortaya çıkan iletişim ve kamuoyu baskısı önemli bir oranda hastaların aldığı sağlık hizmetinin kalitesini etkilemiştir ve bu anlamda önceden tahmin edilemeyecek bir dönüştürücü ivme ortaya koymuştur. Bu tartışmanın sonunda Feenberg'ün kritik iddiası, Borgmann'ın teknolojinin "yarar"la ilgili boyutunun hakkını verirken, teknoloji aracılığıyla özellikle iletişimde ortaya çıkan hermeneutik dönüşümün tam olarak ayırdına varamadığıdır. Teknolojiye "içeriden" bakmaya başladığımızda, gerçek toplumsal pratikler açısından, Heidegger ve Borgmann'ın çizdiği sınırların ötesine geçebilen bir tablo görmemiz olanaklı olabilir.

Bu bağlamda, örneğin, otantik olan-olmayan ayrımının yalnızca antik dünyanın estetik nesnelere için değil, günümüz teknolojisinin gereç ve pratikleri kapsamında da çizilebileceği göz önüne alınmalıdır. Yaşamımızı “toparlayan” merkezci/odaksal yapıların mutlaka şehrin merkezinde bulunan ve binlerce yıldır orada duran bir tapınak olması şart değildir; çağdaş yaşamda yer etmiş, modern standartlarda yapılmış bir anıt, sanat eseri ve hatta *high-tech* bir binanın da bu tür işlevleri yerine getirebildiği kabul edilmelidir.

4. Çağdaş Teknolojik Yapılanma ve Odaklayan Pratiklerin Tarihsel Dönüşümü Üzerine Düşünceler

Teknoloji felsefesinin en çarpıcı ve merkezci sorunsallarından bazılarının temalaştırılması, görüngübilimsel ve antropolojik boyutlarda gerçekleşmiştir. Bu boyutlarda veya çerçevelerde yapılan çalışmaların işaret ettiği önemli bir nokta; teknolojinin unsurlarının yapımsal süreçleri daha verimli hale getirmekle (diyelim, “gereçsellikle”) sınırlı bir kimliğe sahip olmadığı, daha kritik olarak, modern teknolojinin temel kiplerinin yaşam-dünyamızda (*Lebenswelt*) oluşturucu ve kurucu bir rol üstlendiği gerçeğidir. Çağdaş dünyada teknoloji aracılığıyla yaşamın ulaştığı –ve öznelerin benlikleri açısından belirleyici ve şekillendirici olan– *akış hızı* bunun çarpıcı bir örneğidir. Kanımca teknoloji felsefesinin en kayda değer işlevlerden biri, bu oluşturucu (*constitutive*) gücün temalaştırılması ve gün ışığına çıkarılmasıdır.

Bu yazının ilk bölümünde kullanılan deyimlerin bazılarıyla betimlendiğinde, çağdaş teknoloji, kendi *impetus*'una kapılmış, *anti-entropik* yönde ve soyutluk derecesini sürekli yükselterek devinen, sosyo-politik açıdan da özneliği benzersiz bir incelikle belirleme kapasitesine sahip olduğunu göstermiş bir oluşum olarak görünmektedir. Bu modelin genel hatları çerçevesinde, Borgmann'ın “odaklayan pratikler” kavramı üzerinden yürütülen tartışmalara farklı bir gözle bakıp bazı kritik saptamalar yapabiliriz. Heideggerci literatür açısından, insan deneyimini ve yaşamı odaklamanın paradigmatik örneklerinin bir “katedral”den farklı olduğu akılcı bir tez olsa da, bu tür bir farklılaşmanın *kiplerinin nasıl şekillendiği* konusu tartışmaya açıktır. Ben burada özellikle iki şekillenme veya kimliklenme kipine işaret etmek istiyorum. İlk olarak, yaşamın odaklayan ve toparlayan unsurlar çağımızda ontolojik olarak sabit ve sert kalıplara dökülmüş olmayıp –İnternet iletişiminin doğal bir sonucu olarak– *akışkan yapıda* ve hatta *cisimsiz* var olabilmektedir. İkincisi, odaklama ve toparlama içeren pratiklerin tek tip olmaktan ziyade *çoğulcu* bir tablo oluşturduğu açıkça görülebilir. Çağdaş şehirlerde bir AVM'nin odaklama işleviyle sosyal medyadaki iletişim mecraları gibi görece olarak soyut ontolojik yapıların “odaklama dinamikleri” yan yana konulup izlendiğinde önceki çağlarla karşılaştırılamayacak bir heterojenlik ve çoğulculuk arz etmektedir. Odaklayan ve toparlayan işlevler/nesnelere bütünüyle devingen sosyo-teknolojik şemalarının normatifliğinde yaşam bulmaktadır. Bu durum, *özneliğin kendisinin* bulanık sınırlarla (*fuzzy boundaries*) oluştuğu ve çoğulcu/bileşik

(*pluralist/composite*) bir oluşuma sahip olduğu yönündeki çağdaş tezlerle de, ilginç bir şekilde, uyum içindedir.

Bu düşüncelere bir “ara-not” eklemek uygun olur. Eldeki tartışmanın ana ekseninin biraz dışında kalsa da, dile getirdiğim yorumun çağdaş *onto-epistemik* felsefi eğilimlerle büyük oranda örtüştüğünü de kısaca belirtmeliyim. Kökleri Nietzsche’ye kadar gitmekle birlikte, çözümleyici felsefede özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında yaygın hale gelen bir görüşe göre, önermelere ilişkin doğruluk bağıntılarının varlık alanında *sub specie aeternitatis* bir şekilde (diyelim, Tanrı’nın bakışıyla görülebilecek mutlaklıkta) kurulmaları açıkça olanaksızdır. Özne/dilsel ile nesnel unsurlar arasında kurulduğu varsayılan böylesi bağıntı ve ilişkiler, zihinden ve söylemsellikten bağımsız bir varlık alanında değil, yalnızca özneler arası zeminde oluşturulan kavramsal şema ve çerçevelerde yaşam bulabilir. Sonuç olarak, hakikatin temsilinin tek ve en doğru bir yolunun olduğu fikri günümüzde acımasızca eleştiriye maruz kalmış ve —örneğin— doğrunun geleneksel karşılık kuramı (*the traditional correspondence theory of truth*), süreç içinde, konuyla ilgilenenlerin hepsinin olmasa da çoğunluğunun rızasıyla metafizik müzesine kaldırılmıştır.⁷

Hem “özne” hem de “nesne” algımızın devingen ve akışkan hale geldiği, felsefi anlayışımızın bu bağlamlarda Platonik ve Kartezyen kesinlikten ve özsellik normlarından uzaklaştığı çağdaş söylem zemininde, Borgmann’ın Heidegger’den ilhamla ön plana çıkardığı “otantik odaklama” görüngüsüne yalnızca geleneksel felsefenin bildik kavramlaştırmalarıyla ve kuramsal alışkanlıklarıyla yaklaşmamız yanıltıcı veya yetersiz olacaktır. Günümüz koşullarında somutlaştırırsak, sanal evrene ait (*metaversal*) bir kamusal alanın yükselişi, yakın gelecekte, *multi-player* oyun ortamlarından ekonominin sanal nesnelere, Web’de dağınık siyasal örgütlenme pratiklerinin denenmesinden öznelerarası dayanışma ağlarının sanal dünyada kurulmasına kadar, çok boyutlu bir esnek-belirlenimler alanı oluşturmayı sürdürecektir ve tahminen bu gelişme *Lebenswelt*’i kurduğu düşünülen geleneksel onto-etik normların önemli oranda çözümlenmesine ve yeniden tanımlanmasına neden olacaktır. Bu bağlamda, odaklayan ve toparlayan pratiklerin ontolojik zemininin büyük oranda değişkenlik ve geçişkenlik üzerinden yapılanacağını ve bu pratiklerin geleneksel özcü yaklaşımların öngöremeyeceği dinamiklikte bir normatif kimlik edineceğini tahmin etmek zor değildir. Eğer bu öngörü akılcı görünüyorsa, Heidegger-Borgmann hattında ifadesini bulan *otantiklik* ve *odaklama* olgularının geleneksel hermeneutik görüngübilimin dağarcığı ve ontolojik unsurlarından biraz daha farklı bir çerçevede tezahür edeceğini de öngörebiliriz: Yeni dünyanın “odaklayan nesnelere ve pratiklerinin” bir şehrin meydanındaki görkemli ve zarif bir katedralden veya yaşamı toplayan bir akşam yemeğinden oldukça farklı olacağı bir dönemin ontolojisine veya *ethos*’una adım atmamız (geleneksel bazı felsefi hassasiyetleri tahminen örselese de) kaçınılmaz bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Bununla birlikte, tüm bu

⁷ Benim “doğruluk” konusunda kendi çoğulcu-gerçekçi kuramım Baç (2006)’da görülebilir.

düşüncelere eklemenin uygun olacağı bir not, çağdaş *status quo*'ya uygulanacak keskin *critique* işlevlerinin vazgeçilmeyecek bir ontolojik ve sosyolojik denetim mekanizması olmaya devam edeceğidir. Daha spesifik ve çarpıcı olarak, yeni dünyanın onto-etik eleştirisi bağlamında zaman zaman felsefe tarihinin büyük düşünürlerinin klasikleşmiş fikirlerine, yaklaşımlarına ve hatta sezgilerine dönmemizin kaçınılmaz olacağı yönünde bir kanı taşıyorum. Genel bir meta-felsefi anlamda, dünyamızın kuruluşunu ve özneliliğin üretimi/belirlenimi üzerine yürütülecek "geleneksel" görüngübilimsel araştırmaların ve toplumsal kritiğin çeşitli biçimlerinin, "akışkanlığın" ileriye taşıyıp şekillendirmekte olduğu çağdaş *Lebenswelt* çerçevesinde de değerini eksiltmeden koruyacağı düşüncesindeyim.

Teşekkür

Bu makalenin hazırlanması sürecinde görüşlerine değer verdiğim bazı felsefecilerle eldeki sorunsallara dair sohbetler ettim, içeriksel ve biçimsel eleştiriler-öneriler aldım, önemli fikir alışverişleri gerçekleştirdim. Benim için son derece yararlı ve keyifli olan bu alışverişler için onlara teşekkür etmek isterim: Özgür Aktok, Cemile Barışan, Sezen Bektaş, Çağlar Çömez, Sevde Durmuş, Nezih Düzen, Aret Karademir, Deniz Kocaoğlu, Aydan Turanlı, Ece Uzcan. Ayrıca, *Kilikya Felsefe Dergisi*'nin hakemlerine yorum ve eleştirileri nedeniyle teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Baç, Murat. (2006). Pluralistic Kantianism. *The Philosophical Forum*, 37 (2), 183-204.

Borgmann, Albert. (2003). Focal Things and Practices. Robert C. Scharff, Val Dusek (Ed.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition, An Anthology* içinde (ss.293-314). Malden: Blackwell Publishing.

Dreyfus, L. Hubert ve Spinoza, Charles. (2003). Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology. Robert C. Scharff, Val Dusek (Ed.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition, An Anthology* içinde (ss.315-326). Malden: Blackwell Publishing.

Ellul, Jacques. (1964). *The Technological Society*. New York: Vintage Books.

Ellul, Jacques. (1980). *The Technological System*. New York: The Continuum Publishing.

Feenberg, Andrew. (2003). Critical Evaluation of Heidegger and Borgmann, Robert C. Scharff, Val Dusek (Ed.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition, An Anthology* içinde (ss.327-337). Malden: Blackwell Publishing.

- Gehlen, Arnold. (2003). A Philosophical-Anthropological Perspective on Technology. Robert C. Scharff, Val Dusek (Ed.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition, An Anthology* içinde (ss.213-220). Malden: Blackwell Publishing.
- Heidegger, Martin. (1954). Die Frage nach der Technik, *Vorträge und Aufsätze, Teil I* içinde (ss.5-36). Pfullingen: Verlag.
- Heidegger, Martin. (1977). The Question Concerning Technology (William Lovitt, Çev.), *The Question Concerning Technology, and Other Essays* içinde (ss.3-35). New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin. (2011). *Varlık ve Zaman* (Kaan H. Ökten, Çev.), 2. basım. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Jonas, Hans. (2003). Towards a Philosophy of Technology, Robert C. Scharff, Val Dusek (Ed.), *Philosophy of Technology. The Technological Condition, An Anthology* içinde (ss.191-204). Malden: Blackwell Publishing.
- Kapp, Ernst. (1877). *Grundlinien einer Philosophie der Technik*. Braunschweig: Westermann.
- Mumford, Lewis. (2010). *Technics and Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rojcewicz, Richard. (2006). *The Gods and Technology: A Reading of Heidegger*. New York: SUNY Press.
- Scharff, Robert. C. ve Dusek, Val. (Ed.) (2003). *Philosophy of Technology: The Technological Condition, An Anthology*. Malden: Blackwell Publishing.

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.01.2022
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 16.09.2022

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

EXTENDED MIND AS A DIFFERENT WAY TO REALIZE COGNITION

Cansu İrem MERİÇ*

Abstract: The main claim of the famous paper “*The Extended Mind*”, written by Clark and Chalmers (CC), is that the mind could literally extend into the external world. Among the many opponents of this claim, Robert Rupert has raised two main objections against it. The first, depending on the acceptance or denial of the possible 4th feature the hypothesis of extended cognition (HEC) is either insignificant or implausible and the second, external cognitive states are so immensely different from internal ones that they should be counted as distinct. In this paper, I will not only answer Rupert’s criticisms through system-respond and differences in R-properties, but I will, in the end, also respond to the criticisms on extended mind, which are based on the observation that it is not as groundbreaking as it first appeared to be, and claim that even if that is the case, it doesn’t posit a problem to its significance.

Keywords: Extended Mind, Multiple Realization, Functionalism, Embodied Cognition, Mind

BİLİŞİ GERÇEKLEŞTİRMENİN FARKLI BİR YOLU OLARAK GENİŞLETİLMİŞ ZİHİN

Öz: Clark ve Chalmers (CC) tarafından yazılan meşhur “Genişletilmiş Zihin” makalesinin ana iddiası, zihnin, kelimenin tam anlamıyla dış dünyaya yayılabileceğidir. Bu iddianın birçok muhalifi arasında, Robert Rupert buna karşı iki ana itirazda bulunmuştur. İlki, aşağıda tartışılacak olan olası 4. özelliğin kabulüne veya reddine bağlı olarak, genişletilmiş biliş (HEC) hipotezinin ya önemsiz ya da mantıksız oluşu ve ikincisi, dış bilişsel durumların içsel olanlardan çok farklı olmasına bağlı olarak onlardan ayrı sayılmasının gerekliliğidir. Bu yazıda, sadece Rupert’in itirazlarına sistem-cevabı ve R-özelliklerinin farklılıkları ile cevaplamakla kalmayacak, aynı zamanda, son olarak, genişletilmiş zihin iddiasının ilk başta düşünüldüğü kadar çığır açıcı olmadığı gözlemlerine dayanan eleştirilere değinecek ve durum böyle olsa bile, bunun tezin önemine dair bir sorun teşkil etmediğini iddia edeceğim.

Anahtar Kelimeler: Genişletilmiş Zihin, Çoklu Gerçekleştirilebilirlik, İşlevsellik, Bedenlenmiş Biliş, Zihin

* Doktora | PhD

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Philosophy, Turkey

mericcansuirem@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-3874-370X

Meriç, C. I. (2022). Extended Mind as a Different Way to Realize Cognition. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 23-35.

1. Introduction

The infamous paper of Clark and Chalmers (CC, thereafter), *"The Extended Mind"*, starts with a question; "Where does the mind stop and the rest of the world begin?" (Clark & Chalmers 1998, 7). At the core of the idea of the extended mind lies functionalism. Functionalism is the thesis that claims mental states should be defined by their job descriptions instead of their physical properties. According to that, and through the parity principle, if something is claimed to be cognitive when it happens inside the brain, then it should have done so if it were to happen outside of the brain as long as the states in both scenarios have the same function. Anything that is able to fulfill the functional role of a given mental state, regardless of its physical properties and location, should count as that mental state. Just because something is placed outside of my mind doesn't justify the denial of mental states to external states.

According to CC's most known example of the hypothesis, Inga, one day, hears that there is an exhibition in the Museum of Modern Art, which is on 53rd Street. She remembers where the museum is and heads out there to see it. It is clear that Inga has the belief that the MoMA is on 53rd street before she recalls her memory that contains the address of the museum. Likewise, Otto, an unfortunate patient of Alzheimer's, also hears about the exhibition. He checks the address from his notebook on which he has written down his memories that are accessible to him at all times and sets off on his way to see the exhibition. Here, Otto's notebook plays the same functional role as Inga's belief does. According to the parity principle, the notebook contains the belief about the location of MoMA just like Inga's memory. The belief state, in that case, is placed outside of Otto's brain. The notebook physically realizes the belief state (ibid, 13-15).

Even if we accept that external objects could play the same functional role as internal ones, there are still issues the hypothesis of the extended mind (HEC, thereafter) needs to overcome. One of them is the problem of how to demarcate cognitive states from non-cognitive ones. In what regard will the environmental features count as genuinely cognitive ones? CC establish three main features that need to be fulfilled;

F1 – The object should be a constant in the subject's life.

F2 – The object should be directly available to the subject.

F3 – Upon retrieval, the subject should endorse the information contained in the object.

Still, even with those features, it is pretty easy for anything to become cognitive. We could think of many objects that are placed outside of me and my brain that fulfill those three features. For example, a phone with an internet connection and through that, all the information that is available on the internet. Since it would be unbelievable to claim that, I know how to change a tire just because I have a phone connected to a wireless and know that the necessary information is available to me on the internet, which upon retrieval I will automatically endorse. To overcome such issues, CC considers adding, but not very decisive on, the 4th feature. We will see the problems around this feature in detail later.

F4* – The subject must consciously endorse the information contained in the object in the past.

We see the sentence about the whereabouts of MoMA in Otto's notebook fulfills all those features, and therefore that sentence, as well as all the other ones in Otto's notebook, are all mental states. They play the same role as mental states in the brain. Otto's notebook, as an external object, fulfills CC's all four features for it to be counted as cognitive.

F1' - The notebook is a constant in Otto's life

F2' - Information in the notebook is directly available to him and without difficulty.

F3' - Upon retrieving the information, Otto endorses it automatically.

F4*' - The information in the notebook has been consciously endorsed by Otto in the past.

2. Objections Against the Hypothesis of the Extended Mind

Even though CC claims that we don't have enough reason to deny cognitive states to external objects, it is clear that their claim is counterintuitive. How could a mental state be outside of a brain? When I'm looking at a sentence in Otto's notebook, am I looking at a belief state? Still, being against intuition isn't a strong argument to make since many counterintuitive things are true nonetheless. For example, don't pour water on a grease fire, or a tomato contains 7000 more genes than a human being, or brushing your hair dry is healthier than doing it when it's wet. Counterintuitiveness isn't enough to prove things incorrect. Luckily, for the opponents of CC, this isn't the only objection that could be raised against HEC.

Among many, Robert Rupert has raised two main objections against HEC. The first one depends on the acceptance or denial of the possible 4th feature. When accepted HEC is insignificant, when denied HEC is implausible. The second one claims that external cognitive states are so immensely different from internal ones that they should be counted as distinct. Rupert will try to show this through memory – a specific kind of cognitive state and try to show how features that belong to internal mental states vanish when it comes to the external ones.

In this paper, I will answer these two main objections with the help of Miyazono and Rowlands and their versions of HEC, and with the help of multiple realization. I will first show that the external mind works within a system, and second, the lacking features of external states don't make them different from the internal ones. In the end, I will also mention the criticisms of the extended mind, which are based on the observation that it is not as groundbreaking as it first appeared to be, and claim that even if that is the case, it doesn't posit a problem to its significance.

3. First Objection

Rupert attacks HEC, first, through the vague 4th feature. According to him, one finds himself in a dilemma when it comes to the inclusion or denial of this feature (Rupert 2004, 404). If one were to accept it, then one also should accept the privilege of internal states since conscious endorsement takes place inside the head (which was the reason why CC was hesitant to accept this feature). If one were to reject it, however, then one opens the door to the cognitive bloat problem since the remaining three features are highly abstract according to them anything can be a cognitive state since they are fairly easy to fulfill (which is the reason why CC was hesitant to reject this feature).

To see the seriousness caused by the denial of the 4th feature think of the following example. I have access to my phone constantly (P1). My phone has a very reliable internet connection at all times and through that so do I (P2). One day, my plumbing is broken. Luckily, there are many videos on the internet that, upon retrieving I automatically endorse (P3). The said information on the internet walks me through the process of repairing my plumbing. According to CC, since my phone fulfills all three features to count as an external mental state, I hold my knowledge of how to repair plumbing in hand and even before looking it up on the internet.

Accepting the 4th feature would save me from this odd, and implausible, conclusion. Otherwise, one has to include many things she interacts with within her environment as parts of her cognitive states. So denying 4th feature wouldn't work for an HEC theorist. However, if I were to include the 4th feature, I would be rendering HEC insignificant. Parity principle would be denied – I expect conscious endorsement when it comes to external cognition and not from internal one – and internal states would still have a privileged position that external ones lack since conscious endorsement is done inside the head. The inclusion of the 4th feature would be, in a sense, denying HEC. Regardless of what we do, include or exclude the 4th condition, we would be putting HEC in an odd position.

4. Extended Mind as a System (Answer to 1st Objection)

The reason why these objections come into existence is because of a misconception regarding what HEC actually is. It's something slightly different from what CC first claimed it to be. Yet this slight difference will change how the whole mechanism works. In this paper, this revisioned version of HEC will be accepted.

What really happens in the case of Otto, and so in HEC, is that it is the Otto-Notebook system (O-N), rather than the notebook itself, that realizes the belief (Miyazano 2015, 3)^{1,2}. How could the revision that is made on HEC by turning it into the O-N system

¹ Rowlands also claimed that what is extended in the HEC is the cognitive *process*, such as remembering. In that sense, there isn't any environmental object with mental states (Rowlands 2010, 66-67)

² O-N system also seems to be realized by CC since they talk about the coupling of Otto and his notebook. In fact, they appear to be using the O-N system having external beliefs and Otto's notebook, in isolation, having so interchangeably. Therefore, in some contexts, it is not clear what they really mean by the extended mind. This also seems to be the reason why Rowlands (2010; 64) and Miyazano (2015; 3) weren't convinced that CC really means it's Otto's notebook that has the physical realization of the belief state rather than the O-N system.

help an HEC theorist to respond to the objections mentioned above? Shifting the focus on a system is taking processes into consideration rather than states, which might render our job a bit easier since extended processes seem more plausible than extended states. In that, it is more plausible to claim that there is a coupled system conducting the mental processes rather than there is something outside of my brain that is a mental state.

The first objection raised by Rupert against HEC is about how the 4th feature causes a dilemma for the HEC theorist. By converting Otto's notebook's mental state to the O-N system's mental process, we are not only getting rid of this dilemma but also getting rid of all of the other remaining features since there are no external-internal boundaries within the O-N system anymore. To clarify, the attention is now on the O-N system rather than on Otto's notebook alone. The remembering (now that we shift to the processes, belief states are, most plausibly, turned into the process of remembering (Rowlands et al., 2020)) is done by the system and not carried by an isolated external object. What does it mean to get conducted by a system for a mental process? It should indicate that without one of the participants the cognitive process should malfunction – even if it is temporarily. It means that without his notebook, Otto isn't able to recall the location of MoMA, and likewise, without Otto, the notebook isn't able to conduct any cognitive process. This is the reason why HEC theorists insist that external objects are constitutive and not contributive to the mind (the second claim belongs to the hypothesis of embedded cognition (HEMC, thereafter)).

Being contributive means using external objects to reduce the amount of energy the mind has to use without the said objects contributing to cognition. For example, using gestures while conversing would lessen the burden being put upon one's mind while thinking. It would take less time and energy (Steffensen 2009, 682). Some philosophers, like Adams and Aizawa (2001), accuse HEC theorists of confusing contribution (HEMC) with constitution (HEC). However, they are missing the point. Organisms exist in an environment within their bodies, and their cognitive processes will naturally depend on these broader bodily structures. This is already a given, even for the most traditionalist view of the mind (Rowlands 2010, 68). Furthermore, dependence is not equal to constitution, which means cognitive processes aren't coupled with these structures when processing cognitively. "Frost is something that happens to photosynthesis, rather than something that happens with photosynthesis" (Shapiro, 2019: 18). Environmental features to mind are like frost to photosynthesis (HEMC) while they have to be the sun to mean the same thing as HEC theorists claim. Cognition in the former sense would continue to process as always, without the inclusion of embodied features. It might be done so in a more complicated way and take more time but it would still work (Meriç 2021, 19). There would be no malfunction. So there is no confusion as Adams and Aizawa claimed. For something to be an extended mind system, the external feature needs to be something irreplaceable to that system. For example, between the late 16th and early 17th century, a leading theatre actor approximately had been having seventy different roles – fifty of them newly learned. Accordingly, actors needed to get creative in order to reduce the immense workload on their memories. As it turned out actors actually used the decors, the balconies, and the traps, as well as the placements of stage doors on the stages to

remember their lines (Tribble 2005, 143). This seems to be a case of HEC, even if people like Rupert and Adams, and Aizawa, would probably claim that this is an example of HEMC. Their objection might have been valid if the claim here was the actors would still remember their lines, in that instant, even if the said décor wouldn't be in its place. Yet it's seemingly a case in which it is the system created by the actor and the décor that is doing the remembering. This is not to say that there is no such possibility for the actor to remember his lines by himself, internally, eventually. However, during the play, when the actor is in need to remember a particular line, his environment creates a system with him and at that exact moment, and hence, it is the system of actor and décor doing the remembering. Imagine the décor, unbeknownst to the actor, has been replaced or misplaced. Without this particular feature, his cognition would malfunction (maybe for a short amount of time before his internal memory kicks in and makes him remember – though there is also a possibility that he might not remember as well). Still, however short it might be, the reason for this malfunction is caused by the fact that his mental process was extended to a system very much like the O-N system, and without one of the essential parts of this system (the environmental feature), the mental process wasn't going to be fulfilled. This malfunction implies the constitutive element of the environmental feature, which is the claim of HEC, not HEMC.

To clarify further this revised version of HEC, and how it resolves the inclusion of 4th feature, think about the following example³. It is possible to conceive that there is a Martian with a memory made up of ink who stores new information by the creation of new inks in its storage system and recalls information by activation that makes mental images of ink marks appear in its visual system. In addition to retrieving beliefs through its senses, the Martian also has some innate beliefs. It hasn't examined those innate beliefs since there was no cause to employ them yet (Miyazono 2015, 6). One of those beliefs is "Sun is bigger than Mars". Assume now I don't know anything about the solar system. One day I go to a library and pick up a book containing the information "Sun is bigger than Mars". The only difference between the Martian and I is the fact that it has this belief innate while I read it from a book. His cognitive process is internal while mine is external. Since Martian has that belief even before he employs it, from the parity principle so should I. Then I come to believe that "the Sun is bigger than Mars" the moment I pick the book up. The 4th feature was important for cases like this. I didn't consciously endorse the content of the book in the past, so it is not my belief. However, claiming this is to give internal processes a privileged place. Yet, in a system, we don't have to deal with conscious endorsement, the 4th feature, any longer since we are no longer talking about environmental features having cognitive states in isolation but rather the system of I and environmental feature having a mental process. When the system includes the subject of consciousness, conscious endorsement loses its meaning. To summarize the revised HEC;

³ The following example is raised by Miyazono against Sprevak to show that there is no functional difference between innate memory stores and external ones. The example itself might not necessarily be of HEC (although it might be as well). However, it is a good example to show how the 4th feature isn't necessary anymore.

1 – HEC is a thesis claims that environmental features play a constitutive role, not a contributive role, to the mind, in which, were environmental features ruled out, cognition wouldn't work the same.

2 – HEC is a hypothesis that has functionalism at its core, and this will mean more than it first appears to do so.

According to all these, when we are talking about an extended system like O-N, if the environmental feature in the system were to be removed, the system should malfunction (1). And this system has functionalism at its core (2). The first objection is therefore thwarted. With this revision and those clarifications in mind (1-2), I'll proceed to the second objection.

5. Second Objection

Although the external mind as a system reply resolves the first objection, the same cannot be said for the second one since Rupert was already aware of the distinction between processes and states and didn't appear to be bothered by it (Rupert 2004, 405-407). In that case, the second objection, which is the claim that external cognitive states are so different from the internal ones that they should be counted as distinct, is still valid. While building his second objection, Rupert chooses memory as his model example and states that since external cognitive states lack some psychological effects that internal ones have, such as negative inference or generation effect, they cannot be counted as the same kind. Against the claims that working memory consists both of internal and external stores, plus the processes that operate in these stores, Rupert claims while conversing we don't use external stores⁴. When short-term memory is appreciated within a larger system of working memory, like conversing with one another, internal working memory appears to be a very valid resource. Additionally, he turns to another kind of empirical result and gives examples from interference effects in paired-associates experiments.

In paired-associates experiments, subjects learn assigned associations between pairs of items, with subjects' recall of these associations tested in various ways and at various time intervals. A particular form of interference effect called negative transfer appears when past learning affects subjects' capacity to learn and remember new associations in a negative way. Subjects are directed to memorize associations between pairs of words on a list – let's say that this list consists of names of men, and names of their female spouses. This first list of pairs is called the 'A-B' list. A-words used at the recall stage, while B-words must be the ones that are recalled. The subjects memorize those pairings, only to be told that everyone on the A-B list has divorced and remarried. In the next step, subjects are asked to learn new pairs, on what is called the 'A-C' list. As a result, experimenters discover that subjects learn new associations given on the A-C lists significantly more slowly than they do so in the A-B list's associations (or than that they learn associations on a list made up of entirely new names). It appears that subjects have difficulty blocking old associations given in the A-B list and learning new ones. This is the negative transfer effect. Rupert claims it doesn't make sense to expect

⁴ To see counterclaims on this regard – Steffensen, 2009; Love, 2004.

the negative transfer effect when a subject relies on an external store for one could simply consult on their notes in which they wrote the given pairs down, and recite the given association when given the name. In fact, not only is there no negative transfer, but there is also no typical learning curve for paired associates. The subject in this case 'learn' immediately.

Similarly, there are no external stores exhibiting the generation effect. The generation effect is a mnemonic advantage that appears when one generates her own meaningful connections between pieces of material when learning. According to the experiment run by Bobrow and Bowel, a group of subjects who were given a list of paired associations to read performed poorly compared to the group that made their own associations – in addition to reading them. Think about it from HEC's side now, an experimenter enters a list of associated names and gives it to the subject to read in one case, and the experimenter enters a list of the subject's own associated names and gives it to the subject to read. In either cases, there is no reason to expect the subject to perform differently while reading the given notes.

Rupert then proceeds to ask, even if there are some parallels that exist between external stores and internal ones, why are learning curves and inference effects optional in the former while necessary and unavoidable in the latter? Internal and external stores, in that sense, have enough differences between themselves that require different labeling.

6. Extended Mind as an Alternative Way to Realize Mind (Answer to Second Objection)

Since Rupert acknowledges the existence of the O-N system and external processes in his paper, I will adapt his objection to the revised version of HEC. In that case, he now claims, external cognitive processes should still be significantly different from internal cognitive ones since the negative inference and generation effect are optional in external cognitive processes while necessary in internal ones.

One possible response to this objection could be given from our Martian example. There could be a Martian whose internal cognitive processes work without any negative inference or generation effect. It would be absurd to claim that the Martian isn't cognizing. Moreover, there might be people in whom those inference effects aren't as prominent as they do in others. Claiming the negative inference and generation effect are necessary for cognition to take place would then even hinder us to label some humans as cognitive. Stating that someone isn't cognizing because they don't experience inference effects would be an odd claim. Those psychological effects then don't seem to be necessary for cognition to take place since they might not even appear in internal ones.

However, there is an even better answer to this objection. HEC is a functionalist theory, and so should be counted as an alternate way to realize cognition. It could be claimed that HEC and traditional cognition are two different realizations of the same type since they realize cognitive processes via different mediums (the former uses a system while the latter depends on internal features only). This means when it comes to HEC, we

come face to face with multiple realization of cognition. How is this so and why is this important? According to Shapiro, there are two types of multiple realization: significant and trivial. Trivial cases shouldn't count as genuine cases of multiple realization since they could be encountered anywhere. But what is trivial multiple realization? Think about waiter's corkscrews that were produced to be the same, in the same factory, and side by side. When looked up at a microscopic level they would differ in atom counts, masses, etc., in a sense they won't be exactly identical/same as each other. They might even have different colors. But if those sorts of differences are enough to make two waiter's corkscrew different then a white waiter's corkscrew is more similar to a white air pump corkscrew that has the same color, mass, and atom count than a blue waiter's corkscrew that has a different color, mass and atom count. Clearly, that shouldn't be the case. Regardless of those features, a waiter's corkscrew is more similar to another waiter's corkscrew than an air pump one. Then these differences aren't enough to make two things different in type. These two waiters' corkscrews are still tokens of the same type. This is an example of trivial multiple realization, and when it comes to the realization of the mind we need genuine multiple realization.

The similarity and difference judgments of realizers then should be relativized to the properties that make a difference in how a functional kind functions. Those properties are known as R-properties and they could be found through functional analyses. The functional analyses of an R-property should provide us with what makes a causal contribution to the relevant functional capacity. The change of R-properties will cause the realizers to be different in type, which will make something a genuine multiple realization of a type. In the case of corkscrew, for example, the R-property should be something that causally contributes to the cork removal (Shapiro 2004, 52-53). That is why color, mass, etc. are not R-properties and why even if two waiter's corkscrews differ in those properties are still counted as the same type, and why air pump one is counted as different from them. The air pump corkscrew has a sharp needle and a pump, which enables its user to pump air into the bottle to remove the cork. Air pressure makes the causal contribution while removing the cork (hence its R-property). A waiter's corkscrew, on the other hand, is different from a double-lever one since the mechanism it embodies is different. You need to puncture the spiral into the cork, work the spiral in, and then with the help of the levers, raised the cork up. In order to be counted as a different type of realization of something then the operation that the mechanism embraces should be different from any other type.

As was mentioned genuine multiple realization cases, according to Shapiro, play a key role when it comes to the realization of the mind. Imagine someone replacing a neuron in my brain with a silicon chip. This chip continues to do the job of a neuron it has replaced and everything continues undisturbed. Next, all the neurons in my brain are replaced with silicon chips that are doing the exact same job as what my neurons were doing before the replacement. Such a case would surely show us the multiple realization of the mind (Pylshyn 1980, as cited in Shapiro 2004). What makes this silicon chip brain to be a different realizer of the mind than neurons? Material composition is not sufficient to claim the difference between realizers since they are not R-properties. Shapiro invites us to suppose that both the neuron's and silicon chip's R-

property is their electrical property since it plays a causal role to achieve the function of realizing the mind. In that case, the difference between a neural and a silicon-chip mind would be a trivial one since they are sharing the R-property. If that is the case then there is no reason for one to differentiate these two realizations as different since the difference between them is trivial. Mechanisms should embody different operations to count as genuine realization. This has the implication that even if the end game is the same since the mechanism employs different operations there will be different powers in play on those operations, and those powers might be susceptible to different side effects. For example, we establish that waiter's and air pump corkscrews are different realizers of the same type. In that sense, while I need more muscle strength in the former (I need to bear down on the levers to pull the cork) I don't need much in the latter. I simply pump air into the bottle via a handle. Similarly, different powers affect the sustainability of these objects. While oxidation will hinder the effectiveness of the waiter's corkscrew, it will have no such effect on the air pump one.

Since HEC and traditional cognition are two different realizations of the same type (they appear to use different mediums to achieve the same end) there should be different powers in play for their operations. Accordingly, those powers will be susceptible to different side effects. First, we need to make sure HEC and traditional cognition are really different. In order to count as different realizers, the R-properties of HEC and traditional cognition should be different which means they should employ different operations while trying to reach the same end. In the case of memory, traditional cognition relies on the brain, neurons, and nervous system and the necessary firings between them to achieve remembering. HEC, on the other hand, relies on all these and additionally on an environmental object. No doubt, the brain and nervous system are still playing an important part in cognition in HEC as well but the operations HEC employs will be missing without an external object unlike in traditional cognition (and hence the formula of cognition will fail). Imagine it through the Otto example. While Inga is cognizing only within her head, Otto is in need of something outside of his head to do the same. Upon looking at the information contained in his notebook, Otto achieves the cognitive end of remembering something that is not inside of his head. If operations are different when something additional is included in the formula then internal and external cognition have different R-properties while realizing cognitive processes.

It might be claimed the object that contains information that is constitutive to cognition might exist externally but how this external object is any different from the prefrontal cortex which working memory heavily relies upon? Would the operations in place when it comes to the prefrontal cortex be that different from the ones when it comes to external objects? The answer seems to be yes, because the information isn't inside my brain, and hence the brain uses fewer operations to conduct a cognitive act. For example, using pen and paper while calculating, vs. doing it only within the brain without any accessories seem to employ different operations. I'm not taking the numbers and letters on the paper in my memory in HEC while I have to do so in traditional cognition. Think about this through mathematical shortcuts. Multiplying 100 with 50 is the same as adding 100 to each other fifty times. The former is the shortcut to doing the said calculation, it involves fewer steps to reach the result, and

hence the operation in place is different from the letter. Likewise, HEC is a shortcut to cognition, it doesn't involve some essential parts (like having numbers in memory) that are required by traditional, internal cognition and therefore it has different operations. Since that is the case, HEC and traditional cognition are two different realizers of the same kind that has different R-properties. This means there might appear different side effects depending on the powers in play upon their operations, like how oxidation is a side effect of waiter's corkscrew but not for air pump corkscrew. Likewise, the same effects don't have to appear when cognition is done by externally and traditionally. The cases that involve HEC might be without a learning curve or inference effect, however, this isn't because the system is so different from the internal ones that it should be counted as a distinct type, meaning the lack of those learning curves or inference effects is because the system isn't doing the remembering. Instead, the lack of those features is because the system remembers in a different way, which embodies different operations that will have different side effects, than the internal ones.

In that sense, Rupert's second objection, based on external and internal cognitive progress should count as distinct kinds because the differences between them, doesn't apply. As long as the system is able to cognize it doesn't matter if any of those psychological effects exist. External processes are distinctly realizing the same kind as internal ones do.

8. Conclusion

The revision and the functionalist side of HEC have thwarted the objections raised by Rupert. A subject creates a system between herself and the environmental features, what is extended then is not the mental states but mental processes themselves. The first objection based on the 4th feature claims that upon accepting, HEC will become insignificant, upon denial it will become implausible. However, this dilemma is ruled out since within a system there is no longer internal-external demarcation. Hence, there is no need to consciously endorse a piece of information in the past. The second objection based on the differences between external and internal cognitive systems (so they should count as different) has been thwarted since the mechanisms of HEC are functionalistic and at the core of functionalism is multiple realization. For something to be a genuine realization of a mental kind, it needs to embrace a different operation than the others do. These operations naturally will have different powers play upon them and those powers will be susceptible to different effects that might appear uniquely for them. In that sense, it is expected that different effects will come out from different operations (like inference effects appearing in internal cognition but lacking in HEC).

As I come to the end of this paper, I would briefly like to mention the criticisms HEC gets since it is not as revolutionary as it was first claimed to be. Miyazono asserts that functionalists have already known HEC through the Chinese Room system⁵ which is a response raised by Searle to his own Chinese Room argument. Imagine there is someone that knows nothing about Chinese. This person is put into a room full of books that instruct him to reply in certain Chinese characters upon seeing some other

⁵ An answer to the Chinese Room objection raised by Searle toward the functionalist claims on strong AI.

certain Chinese characters. Then, someone outside the room slips a paper written in Chinese asking for an answer. The person in the room applies the rules in the books, writes something back in Chinese, and slips the paper out. Clearly, the person doesn't know Chinese. So functioning the same way as a Chinese-knowing person doesn't make anyone understand Chinese. Searle considers a possible response that claims the room as a system (the person plus the guidance books) understands Chinese. This response resembles very much what HEC claims, and hence HEC isn't this shiny new way of seeing how cognition works as it first appeared to be.

Even if that is the case, and philosophers already had been aware of HEC before CC resurrected it again, I don't believe that this would render HEC insignificant. If nothing, CC by restating HEC evokes psychological awareness among philosophers and cognitive scientists. The debate around HEC had increased after CC. Moreover, it might not be a piece of new knowledge but in the past, the same has been said for the knowledge supplied by deduction. Yet decades after people had named it as what it was, deduction has started to be used in scientific methods such as falsification, or the D-N model. Even if we use deduction decades later its discovery, there is no denying its significance and the progress made through. It proved itself fruitful. The same very well could be valid for HEC as well. In that sense, even if HEC didn't say anything new when first proposed, its significance hasn't been undermined.

Acknowledgments

Many thanks to Eysel Demirkaya for her comments on this essay.

REFERENCES

Adams, F. & Aizawa, K. (2001). The Bounds of Cognition. *Philosophical Psychology*. 14. doi: 10.1080/09515080120033571.

Clark, A. & Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis* 58 (1):7-19.

Love, N. (2004). Cognition and the Language Myth. *Language Sciences* 26, 525-544. doi:10.1016/j.langsci.2004.09.003

Meriç, C.İ. (2021). *Plant Mind Through Amalgamated Functionalism* [unpublished master's thesis]. Bilkent University

Miyazano, K. (2017). Does functionalism entail extended mind?. *Synthese* 194, 3523-3541 doi: 10.1007/s11229-015-0971-2

Rowlands, Mark, Joe Lau, and Max Deutsch, "Externalism About the Mind", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/content-externalism/>>.

Rowlands, J. M. (2010). *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. MIT Press.

Rupert, R. (2004). Challenges to the Hypothesis of Extended Cognition. *The Journal of Philosophy*, 101(8), 389-428. Retrieved May 21, 2020, from www.jstor.org/stable/3655517

Shapiro, L. A. (2004). *The Mind Incarnate*. MIT Press.

Steffensen, Sune Vork. (2009). Language, languaging, and the Extended Mind Hypothesis. *Pragmatics & Cognition*. 17. 677-697. 10.1075/pc.17.3.10ste.

Tribble, E. (2005). Distributing Cognition in the Globe. *Shakespeare Quarterly*, vol. 56, no. 2, [Folger Shakespeare Library, The Shakespeare Association of America, Inc., Johns Hopkins University Press, George Washington University], 135-55, from <http://www.jstor.org/stable/3844304>.

HEIDEGGER'DE HİÇ KAVRAMI ÜZERİNE

Fahrettin TAŞKIN*

Öz: Sadece dış dünya değil, düşünülebilir şeyler de 'var'dır. Bu durumda Varlık ile belirlenmemiş olan, yolu Varlık'tan geçmemiş olan bir şey düşünülemez. Düşünülebilir şeyler arasında yalnızca Hiç'e varlık atfedilemez, zira ona varlık atfedildiği anda o, artık Hiç olmayacaktır. Bu nedenle Heidegger Hiç için 'Hiçer' ifadesini kullanır. Yine de bu, Hiçin Varlık soruşturmasında dışarıda bırakılması gerektiği anlamına gelmez. Hiç tam da 'varlık-sız' olduğundan Varlığın anlamını soruşturmak için önemli bir perspektif imkânı sunar. Heidegger, 'varolanlar vardır' denildiğinde, asıl üzerinde durulması gerekenin 'vardır' ifadesi olduğunu düşündüğünden Varlığın anlamını, 'varolanlardan soyarak' daha önce yapılmamış bir tarzda soruşturur. Biz de burada onun bu soruşturmada başvurduğu en önemli kavramlardan biri olan Hiç üzerinde duracağız. Heidegger, Varlığın anlamını soruşturmak için Hiçi öyle bir tarzda ele alır ki bu Hiçin sonunda Hiç olarak kalıp kalmayacağından şüphe edebilir ve şunu sorabiliriz: Bir fenomen olarak ele alınan Hiç, tamamen boş ve hatta üzerinde düşünülemeyecek bir Hiçliği mi işaret eder, yoksa o, bir şekilde ele geçirilebilir bir 'şey' midir? Bir şekilde tecrübe edilebiliyorsa o, artık Hiç olarak kalabilir mi? Heidegger'e göre Hiç, bir şekilde dünyaya gelerek insan varlığında ele geçirilebilir, öyleyse biz de burada onun Hiçi, Hiç olarak bırakmadığını ve Varlığa taşıdığını savunacağız.

Anahtar Sözcükler: Varlık, Hiç, Dasein, Metafizik, Duygular

ON THE CONCEPT OF NOTHING IN HEIDEGGER

Abstract: There 'is' not only the external world, but also thinkable things. In this case, something that is not determined by Being and whose path has not passed through Being is unthinkable. Among the thinkable things, only Nothing cannot be attributed by being, for as soon as existence is attributed to it, it will no longer be Nothing. That is why Heidegger uses the phrase of 'to not' for Nothing. Yet, this does not mean that Nothing should be excluded from the Being investigation. Rather, it provides an important perspective to investigate the meaning of Being, exactly because it has not had 'existence'. By 'stripping beings from their existence', Heidegger investigates the meaning of Being in a way that has not been done before, because he thinks that when we say that 'there are beings', it is 'there are' statement which should be emphasized on. So, we will focus on Nothing, which is one of the most important concepts that

* Dr. Bağımsız Araştırmacı | Dr. Independent Researcher

fahrettintaskin@hotmail.com

Orcid Id: 0000-0003-4362-3876

Taşkın, F. (2022). Heidegger'de Hiç Kavramı Üzerine. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 36-52.

Heidegger has applied in his investigation. Heidegger, in order to investigate the meaning of Being, takes Nothing in such a way that we can doubt whether this Nothing will eventually remain as Nothing and we can ask: Does Nothing, taken as a phenomenon, signify an exactly empty and even unthinkable Nothingness, or, is it a 'thing' that can somehow be captured? If Nothing can be experienced somehow, can it still remain Nothing? According to Heidegger, Nothing can come into the world in a way and be captured in human existence, so here we will argue that he did not leave Nothing as Nothing and carried it into Being.

Keywords: Being, Nothing, Dasein, Metaphysic, Emotions

1. Giriş

Heidegger Varlığın anlamını belirli kavramlar aracılığıyla soruşturur, ancak bu soruşturmada, eserlerinde ön plana çıkan kavramların zaman içerisinde değiştiği fark edilebilir. Kimi vakit Zaman ve Dasein, kimi vakit Hiç, kimi vakit de düşünme ya da dil ön plana çıkabilmekte, bu da onun görüşlerini belirli bir çizgide takip etmeyi zorlaştırmaktadır. Burada, görüşlerinde kırılmalar gerçekleşmediğini düşündüğümüzden değil de Hiç kavramı üzerinde duracağımızdan, söz konusu kırılmalara değinmeyeceğiz. Hiç kavramının soruşturulabilmesi için Heidegger felsefesi hakkında genel bir bilginin ortaya konulması gerekmektedir. Bunun için öncelikle Husserl'in fenomenolojisi hakkında kısa bir bilgi vereceğiz, ardından Heidegger'in Dasein analizini ve bazı temel kavramlarını genel hatlarıyla ele alacağız.

Heidegger'in hocası Husserl, fenomenlerin özlerini ifşa ettiğini düşündüğünden, bu özleri fenomenolojik bir yöntem ile ortaya koymanın yolunu bulabildiği takdirde, fenomenolojiyi kesin bir bilim olarak kurabileceğine inanmıştır. Husserl'in fenomenolojisine göre düşünülebilir her şey fenomen olarak ele alınabilir¹. Şeyler, fenomen olarak bilincin nesnesi haline getirilirler, yani fenomenolojik indirgeme (*epokhe*) ile varlıkları ayrıca alınır ve bilinçte fenomen olarak kurulmak suretiyle betimlenirler (Uygur, 2007, 40). Fenomenlerin tümü, özleri bakımından zaten bilinçte bulunurlar. Yönelimsellik bilincin temel yapısıdır, başka bir ifadeyle bilinç hep bir şeyin bilincidir, zira boş bir bilinç düşünülemez, o hep bir şeye yönelmiştir (Russell, 2010, 135). Fenomenolojik indirgmeden geriye yalnızca saf bilinç kalır. Bu bilinç, daha çok Kant'ın anladığı tarzdaki transendental bilinçtir (Adorno, 2010, 112). Ancak Husserl, Kant'ın transendental bilinç kavrayışından farklı olarak sadece bazı kategoriler veya formların değil, tüm dünyanın bu saf bilincin içerisinde bulunduğunu öne sürer. Öyleyse fenomenolojik indirgemeyi gerçekleştiren kişi, fenomenlerin özlerine ulaşıp onları bir bilinç nesnesi olarak kurduğunda, yeni bir bilgi ediniyor değildir, zira tüm bilgi yeniden anımsamadan ibarettir (Sözer, 1976, 99). Kısacası Husserl'in fenomenolojisinde bilinç, mutlak varlık olarak her şeyin kaynağıdır, tüm dünya onun içerisinde zaten mevcuttur (Husserl, 1982, 20). Öyleyse dünyanın ve onunla birlikte tek tek nesnelerin 'mutlak' bir özü olamaz, söz konusu özler bilincimize

¹ Heidegger'in Varlık, Zaman ve Hiç gibi kavramları ele alabilmesinde ve bu kavramların kendilerini açığa çıkarabileceğini (en azından onlar üzerinde düşünülebileceğini) kabul etmesinde, bu fenomenolojinin etkisi vardır.

bağlıdır (Husserl, 1983, 118). Şeylerin özlerine ulaşabilmek için onları dışarıda gördükleri yerde bırakmak, ama düşünülebilir bir şey olarak, yani bir fenomen olarak onları bilince götürmek ve orada kurmak gerekir. Husserl, fenomenolojinin yardımıyla fenomenlerin özlerine ulaşmanın mümkün olduğunu düşünse de bu özlerin betimlenmesinin sonsuz olduğunu, yani özlerin tüketilemeyeceğini kabul eder.

Heidegger, Husserl'in fenomenolojisinden önemli noktalarda etkilenmiş olsa da (yeri geldiğinde bu noktalara değineceğiz) onun kendi fenomenoloji kavrayışını burada ele almak, bu çalışmanın kapsamını aşacaktır. Biz burada, daha önce de söylendiği gibi Heidegger'in, Varlığın anlamını soruştururken yaptığı Dasein analizi ile kimi kavramlarına değinmekle yetineceğiz.

Heidegger'in ilk dönemlerinde ele aldığı fenomen, logos, dil, düşünme, açıklık, Hiç ve zaman gibi kavramlara dikkat edilirse, tüm soruşturmanın, neredeyse her defasında Varlık soruşturmasını olanaklı kılan bir 'var-olan'ın 'var-olma'sında düğümlenmiş olduğu fark edilir. Dasein diye ifade edilen bu var-olanın özü itibariyle soruşturulması genel olarak *Varlık ve Zaman*'da gerçekleşmiş olsa da Heidegger'in sonraki dönemlerinde Dasein ve ona bağlı olarak insan, eski merkezi konumunu kaybetmiştir. Bu da Heidegger'in, Varlığın anlamını birçok yönden soruşturmuş olmasından ve her defasında onun ayrı bir veçhesini ortaya koymaya çalışmış olmasından kaynaklanır. Öyleyse Heidegger'in Varlık'tan ne anladığı konusunda yapılan herhangi bir çalışma, Varlığı ancak bir yönden, o da çok sınırlı olmak kaydıyla ele alabilecektir.

Heidegger'de Varlığın fenomenoloji, ontoloji, metafizik ve bilim ile olan ilişkisi daha 'dışsal' bir ilişkiyi işaret ederken başlangıç, düşünme, zaman, açıklık ve tanrılık gibi kavramlar, Varlığın daha 'içsel' bir soruşturmasını işaret etmektedir. Bu anlamda Hiçin, Varlık ile insan arasında bir 'köprü' vazifesi gördüğünü ifade edebiliriz. Heidegger'in fenomenolojik yöntemle ele aldığı ontolojide² üç temel kavram söz konusudur: Varlık (*Sein*), Dasein ve Varolanlar (*Seienden*). Varolan ifadesi, şeylerin donuk, saçma ve anlamdan yoksun varolma biçimlerini işaret eder. İnsan da dünyadaki varolanlar arasında bir şey olarak bu alana aittir, öyle ki o bu durumda artık Dasein değildir (Verneaux, 1994, s. 33-34).

Heidegger'de temel sorunun "Varlığın anlamı" sorusu olmasının nedeni, varlığın unutulmuş olması ve buna bağlı olarak özsel düşünmenin 'gerçekleşmemesi' savıdır: Düşünme ve Varlığın özsel ilişkisinden dolayı, Varlık unutulmuşluğu düşünmenin karanlıkta kalmasına yol açmıştır. Varlık hep yanlış anlaşılmalı, varlık derken hep varolanlar (*Seienden*) kastedilmiş ve böylece Varlığın anlamı yeterince soruşturulmamıştır. Husserl'in fenomenolojisi, tam da (Varlık dahil tüm) fenomenlerin özlerini ortaya koyabileceğini öne sürmüş olduğundan, fenomenoloji ve Varlık (ve hatta varoluşçuluk) arasında bir ilişkinin olduğu ifade edilebilir. *Fenomenlerin ardında*

² Şurası unutulmamalıdır ki Heidegger'de ontoloji, fenomenolojiden bağımsız bir disiplini işaret etmez: "Ontoloji ve fenomenoloji, felsefeye ait birbirinden farklı iki disiplin değildir. Aksine bu iki terim, felsefenin kendisini nesnesi ve usulü bakımından karakterize eder. Felsefe, evrensel fenomenolojik ontolojidir..." (Heidegger, 1996, s. 34).

saklı bir özün olmadığı kabulüyle Varlığı bir fenomen olarak ele aldığımızda, Varlığın kendini açıklıkta ortaya koyması beklenir. Varlık ve Zaman'a göre Varlığın anlamı varolanlar aracılığıyla değil, Dasein aracılığıyla oluşturulabilir; çünkü Dasein ile Varlık arasında asli bir ilişki bulunmaktadır (Heidegger, 1996, s. 7). İnsan kendi dışına çıkarak (*existere*) Varlık sorusunu sorabildiği ölçüde kendisi de soru konusu olan bir 'varolan' olduğu için Varlık soruşturmasında oluşturulması gereken ilk varolandır³. Heidegger, oluşturulacak olanın Dasein olduğunu söyler, ancak Dasein'in varlığını ayrıca almaz⁴, zira "Dasein'in özü var-oluşundadır" (Heidegger, 1996, s. 40). İşte bu özü ortaya çıkarmak, varoluşu açığa çıkarmak olacağından ve insanın varoluşu, "Varlık"la münasebette olduğundan Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yapmaya çalıştığı, gerçekte "Varlık ile münasebetinde Dasein çözümlemesi"dir. Nihayetinde "Varlık sorusunu çalışmak demek, bir varolanın – soruyu soranın – kendi varlığı içinde şeffaf⁵ kılınmasıdır" (Heidegger, 1996, s. 6).

Heidegger'in Varlık münasebetinde Dasein çözümlemesi, Varlığın bir fenomen olarak ele alınarak fenomenolojik yöntemle oluşturulmasını gerektirdiğinden öncelikle fenomen ve logos kavramlarının açık kılınması ve bu kavramlardan hareketle fenomenolojinin anlamının ortaya konulması gerekmektedir. Heidegger "fenomen" in, kendini gösteren ve görünüm (kendini gösterme) anlamlarından yola çıkarak fenomeni "kendini-kendinde-gösteren" şey olarak ifade eder. Logos kavramı ise söz (temel anlamı), akıl (yalın olarak görünür kılmak) ve bağlantı/ilişki olmak üzere üç anlamda kullanılabilir (Heidegger, 1996, s. 28). Logos'un bu anlamlarından ilki olan söz ile Varlık soruşturmasının yöntemi olan hermeneutike, akıl (yalın, kendini kendinde olduğu gibi görünür kılmak) olan ikinci anlamıyla fenomenolojiye ve ilişki olan üçüncü anlamıyla "Varlık, Dasein ve varolan" arasındaki ilişkiye göndermede bulunduğu söylenebilir. Heidegger'e göre Varlığın anlamı sorunu esas itibariyle *hermeneutik* bir sorundur, yani *tefsir etme* ile ilgilidir. Fenomenoloji ve böylece ontoloji, Dasein'ı *hermeneutik* ile ele almakla onun varlığını ve Varlık ile olan bağını tefsir etmektedir: "Dasein fenomenolojisi, kelimenin asli anlamıyla *hermeneutiktir*, yani tefsir etme işi ile alakalıdır" (Heidegger, 2008, s. 38). Yalnızca Dasein değil, bütün varolanlara ilişkin her türlü ontolojik araştırma da Varlık ile alakalı olduğundan, soruşturmanın *hermeneutik* bir nitelik taşıdığı ortadadır. Fenomenolojinin, *tefsir etme* ile olan bağını göz önüne aldığımızda, Heidegger'in Varlığı, Hiç ve Zaman gibi temel kavramlar aracılığıyla ele almasında dilin sadece sonraki dönemlerinde değil, ilk dönemlerinde de merkezi bir konumda olduğu fark edilebilir. Fenomen, logos, fenomenoloji ve ontolojinin birbirleriyle ve Dasein ile olan ilişkisi konusunda yapılan

³ Heidegger, söz konusu varolanın, (başka varlık imkanlarıyla birlikte) soru sorma imkânını da göz önüne alarak onu terminolojik olarak *Dasein* diye niteliyor (Heidegger, 1996, s. 6).

⁴ Husserl, fenomenlerin özlerini ortaya koymak için fenomenolojik indirgeme ile fenomenlerin varlığını ayrıca almak gerektiğini düşünürken Heidegger, varlığın ayrıca alınmasına karşı çıkar, hatta asıl anlamda oluşturulması gereken ayrıt edici anlamda fenomen olan Varlık olduğunu düşünür.

⁵ Varlığın anlamına ilişkin sorunun açık ve şeffaf olarak formüle edilmesi, öncelikle bir varolanın (Dasein'in) kendi 'varlığı' bakımından uygun biçimde açığa kavuşturulmasını gereksinir.

bu kısa açıklamalardan sonra şimdi de açıklık, hakikat, düşünme, zaman ve tanrılık gibi kavramların Varlık ile olan münasebetini ele alabiliriz.

2. Bazı Temel Kavramlar Işığında Varlığa Bakmak

Varlığın anlamı soruşturulduğunda Hiç, Zaman, Tanrılık, açıklık, hakikat ve düşünme gibi kavramların tümü de önemli perspektifler sunarlar. Ancak Heidegger söz konusu olduğunda Varlığın anlamının tamamen anlaşılabilmesi, onun kesin bir çerçevede ortaya konulabileceği beklenmemelidir. Bunu kendisi de *Zaman ve Varlık* yazısında açıkça ifade eder. Paul Klee'nin resimlerini, Georg Takl'ın bir şiirini ve Werner Heisenberg'in teorik fizik hakkındaki düşüncelerini örnek vererek felsefi düşünceye de böyle bakmak gerektiğini belirtir:

Belki de düşüncenin, sözünü ettiğimiz resim ve şiirin ve matematiksel fiziğin kendi belirlenimlerini elde ettikleri sorunlarla ilgilenmesini gerektiren bir tür düşünme zorunlu olmuştur. Öyleyse burada da bizim doğrudan doğruya anlaşılabilirlik iddiasını bırakmamız gerekir (Heidegger, 2002, s. 2).

Yukarıda sözü edilen “doğrudan doğruya anlaşılabilirlik iddiasını bırakma”ya yönelik olan yaklaşım, Varlığın anlamının müphemliğini işaret ediyorsa da bu müphemlikte düşüncenin zenginliğinin ve canlılığının barındığı göz önüne alınmalıdır. Öyle ki düşünce bu basit haliyle kavramsallaştırmaların sınırlayıcılığından kurtulmayı başarmış ve dile benzemiştir. Heidegger, dile benzettiği düşüncenin sadece Varlıkla değil, dilin kendisiyle de özsel bir ilişki içerisine girdiğini ifade eder. Zira bu basit ve özsel düşünce, o denli belirsiz patikalarda (Varlığın patikalarında) yol alır ki yürüdüğü yollarda ancak “köylünün kırdan yavaş adımla belirlediği izlerden daha az görünüşlü izler” bırakabilir:

Geleceğin düşüncesi, metafizik ile özdeş şekilde anlaşılabilir felsefe olmayacaktır, çünkü o metafizikten daha esaslı olarak düşüncecektir. (...) Düşünce önceki özünün fakirliğine yeniden inecektir. Basit bir söyleyişle düşünce dile benzeyecektir. Böylece bulutların göğün bulutları olduğu gibi, dil de Varlığın dili olacaktır. Bir bakıma düşünce dilde küçük izler bırakacaktır: Köylünün kırdan yavaş adımla belirlediği izlerden daha az görünüşlü izlerdir bunlar (Heidegger, 2005, 276).

“Bulutların göğün bulutları olduğu” ifadesinde gök, daha kapsayıcı olanı, temelde olanı işaret eder; buna benzer şekilde (ileride ele alacağımız gibi) Varlık da felsefe ağacının köklendiği toprağı, yani temeli işaret eder. Geleceğin düşüncesi, metafizikle veya metafizik olarak anlaşılabilir felsefeyle sınırlı kalmayacak, Varlığı, kendi basit özü içerisinde düşünebilecektir. Bunu yaparken ise dilde küçük izlerle yol alacaktır. Düşüncenin dil olarak ifşa olması, temelde, yani Varlığın toprağında bıraktığı izlerdir. Düşünmenin dilde bıraktığı izler, belirsiz kalmaya mahkûmsa da nihayetinde onların iz olarak var olduklarını, görülebileceklerini ve başkaları tarafından takip edilebileceklerini söyleyebiliriz. Bu durumda Varlığın, insana açılışının daima sınırlı kalacağını da kabul etmek durumunda kalırız (Verneaux, 1994, s. 43).

Açıklık ve hakikat kavramları ilk bakışta bir kesinliği işaret ediyorlarsa da söz konusu Heidegger olduğuna göre bir kesinlik beklentisi içerisinde bulunmamamız gerektiğini baştan kabul etmeliyiz. *Varlık ve Zaman*'a göre hakikatin (*Wahrheit*) 'var olabilmesi', ancak ve sadece Dasein'in varolmasıyla mümkündür. Her türlü hakikat, özü gereği Dasein'a bağlıdır, ancak bu hakikatin öznel olduğu veya öznenin keyfine kaldığı anlamına da gelmez (Heidegger, 1996, s. 208). İnsan ve hakikat 'varlıkları' bakımından hem birbirleriyle hem de Varlığın kendisiyle zorunlu bir ilişki içerisinde: Hakikat var olduğu müddetçe Varlık, Dasein var olduğu müddetçe de hakikat *vardır* (Heidegger, 1996, s. 211). Heidegger, hakikatin özünün (Varlığın örtülü boyutunu ve geri çekilmeyle ilişkisini ifade eden) '*aletheia*'⁶ olduğunu belirtir (Aktaran: Towarnicki, 2008, s. 59). *Aletheia*, "açıklığa" işaret etmektedir. Varlığın hakikati, kendini Dasein'a ancak *açıklıkta* ifşa edebilir ve ifşa ediş *açıklık*'ın kendisidir. Varlığın hakikati, ormandaki bir açıklık⁷ gibi tasavvur edildiğinde, bu açıklığın, Varlığın örtülü boyutunu ancak çok sınırlı bir şekilde insana açabileceği, düşünülebileceği ve dile dökülebileceği ortadadır. O halde tüm kavramlar, Varlıkla özsel bir münasebet içerisinde olsalar da Varlığın hakikati insana daima sınırlı bir şekilde açılabilirliğinden insanın asıl görevi, Varlığın hakikatine açık durmak, bu açıklıkta tetikte durmak ve onun belirmesine imkân tanımaktır. Tüm bunları "insan, Varlığın çobanıdır" (Heidegger, 2005, s. 252) ifadesi ile birlikte düşündüğümüzde, insanın hakikat içinde, gerçek bir varoluş olarak yaşayabilmesi için hep uyanık olması; kendini, 'kendi' olarak kabul etmesi; 'yazgısını' geçmiş ve geleceğiyle yüklenmesi gerektiği açıktır. İnsan ancak bu şekilde hakikat 'içerisinde' ve Varlığın 'açıklığında' yaşamaya devam edebilir.

Varlığın anlamının soruşturulmasında, tıpkı açıklık ve hakikat gibi Zaman ve Tanrılık kavramları da aydınlatıcıdır. Heidegger, "Zaman, her türlü Varlık anlayışının ve yorumunun ufku olarak anlaşılmalıdır" derken (Heidegger, 1996, s. 15) *Varlık ve Zaman*'daki Varlığın, 'Zaman'dan başka bir şey olmadığını ifade etmek istemiştir. Ona göre Zaman, Varlığın hakikatinin ilk adı olarak kullanılır; bu hakikat de Varlıkta özünü sürdürür ve böylece de Varlığın kendisidir (Heidegger, 2009, s. 18). Nasıl ki Varlık, varolanlardan farklı ise, yani Varlık, bir varolan olmadığı halde temelde bulunuyorsa, Zaman da bir varolan olmadığı halde özünü varolanlarda sürdürür: "Zaman özünü sürdürür. Buna göre Varlık olarak Varlık, zamandan açığa çıkar". Bu Varlığın her tecrübesinin ve dolayısıyla ufkunun Zaman olduğunu, ama Zaman'ın da açıklığa, yani Varlığın hakikatine işaret ettiğini gösterir. Fakat unutulmaması gereken, Varlığın tecrübesinin, varolanın değişiminden bağımsız olduğudur. Varlığın kendisi zamansal değildir:

⁶ Heidegger'de '*aletheia*' ve '*açıklık*' ilişkisi: Yunanca'da "a" önekinin olumsuzluk anlamı verdiğini, *Lethe*'nin ise gizlilik, kapaklılık anlamına geldiğini akılda tutarsak *aletheia*'nın üstünü açma veya ifşaat anlamlarıyla olan ilişkisini daha iyi kavrayabiliriz. *Aletheia*, hakikati işaret eder. Hakikatin aranişına 'sonluluk' ve 'örtünün kaldırılması' eşlik eder. Ancak unutulmamalıdır ki bir şeyi ifşa etmek, onu geçici bir süre 'mevcudiyet'te tutmakla mümkündür. İfşa olan Varlığın sahnesine çıkar ve sonra geri çekilir. Öyleyse Varlık, ancak geçici bir süre mevcudiyette tutulabilir – ki bu Varlığın sonluluğuyla ilişkilidir.

⁷ Alan, aydınlık alan ve açıklık anlamlarına gelen *Lichtung*'u bir sokak lambasının aydınlattığı alan veya kayran, yani ormandaki ağaçsız, açık alan şeklindeki anlamlarıyla göz önüne almak gerekir.

...zamanın özü tamamen farklıdır; bu öz, metafiziğin zaman kavramında henüz düşünülmediği gibi, hiçbir zaman düşünülemez de. Böylece zaman, daha tecrübesi edinilecek olan Varlığın hakikatine verilmesi gereken ilk ad olacaktır. (...) Zaman mekânın yanında yer almadığı gibi, onunla birlikte yer alması da söz konusu değildir (Heidegger, 2009, s. 19).

Tanrılık kavramı söz konusu olduğunda öncelikle Heidegger’in Varlık anlayışının herhangi bir Tanrıya işaret etmediği akılda tutulmalıdır. Ona göre “Varlık ne Tanrı ne de evrenin temelidir” (Heidegger, 2005, s. 252). Varlık, *hiçbir belirli varlık* ya da varolan değildir, bu anlamda o, Hiç diye isimlendirilebilir. Heidegger’in, Eckhart Usta’ya (Meister Eckhart) olan ilgisi göz önüne alındığında Varlık ve Tanrılık arasında bir karşılaştırma yapmak yararlı olacaktır. Zira Eckhart Usta’nın Tanrı ve ‘Tanrılık’la ilgili bazı ifadeleri, tam da onun Varlık ya da Hiç hakkında konuştuğu izlenimi edinmemize yol açar. Söz gelimi şu iki ifadeye bakalım: “Her yerin ötesinde bir yerdeki Tanrılık” veya “(Tanrılıkta) kimsenin benim yokluğuma üzülmeye gerekmedi, çünkü orada, gerçekten de Tanrı bile yok oldu. (...) Artık Tanrı her şeyin merkezi olarak değil, Varlığın sınırlarından biri olarak karşımıza çıkıyordu” (Aktaran: Towarnicki, 2008, s. 80-81). Bu tümcelerde Tanrı ve Tanrılık kavramları konusunda ifade edilenler, varolan ve Varlık arasındaki ayrıma benzerdir. Tanrı nihayetinde bir varolan gibi Varlık karşısında gizemini kaybetmiştir. Eckhart Usta, “Varlık Tanrı’ya ait değildir” diyor. “Hiçbir şeye bağımlı olmayan ve hiçbir şeyin bağımlı olmadığı Tanrılık” tümcesinde biz adeta Varlığın kendisini görürüz (Aktaran: Towarnicki, 2008, s. 81). Görünen o ki hem Varlık hem Zaman hem de Tanrılık bir Hiç gibi her yerin ötesindedir, ama yine de varolanların hiçbiri (Dasein ve Tanrı dâhil) onlarsız yapamaz. Peki, Hiç nedir?

3. Hiç

3.1. Hiç ve Metafizik

Hazırlık mahiyetinde de olsa bazı temel kavramlar aracılığıyla Varlığın anlamını ele almış olduğumuza göre şimdi, Hiç kavramı aracılığıyla Varlığın anlamını oluşturabiliriz. Heidegger’in felsefede ‘Hiç’i Varlıkla olan ilişkisi bağlamında ele alış tarzı nevi şahsına münhasırdır. Ona göre Varlığın anlamının oluşturulması, Hiçin oluşturulmasını gerektirdiğinden metafiziğin temel sorusu, “Niçin hep varolan var da Hiç yok?” sorusudur. Bu soru, üzerinde durulmayı gerektiren mühim bir sorudur, zira düşünülebilir bir şeyin sırf düşünüldüğü için varlıkla bir münasebete girip girmediği konusunda açık kılınması gereken önemli bir nokta vardır. Şunu sorabiliriz: Hiç’i düşünmekle onu, Varlığa getirmiş ve kendi Hiç’liğinden koparmış olur muyuz? Heidegger’in “niçin Hiç yok” sorusu, Hiç’i belirginleştireceği noktada, Varlığı da ifşa edeceğinden, (bu soru) Varlık araştırmasında önemli bir perspektif sunar. *Metafizik Nedir?*’de, Hiçin oluşturulmasının “biricik konu” olması, bu bakımdan aydınlatıcıdır (Heidegger, 2009, s. 24).

Yukarıda ele alınan “geleceğin düşüncesi, metafizik ile özdeş şekilde anlaşılan felsefe olmayacaktır, çünkü o metafizikten daha esaslı olarak düşünecektir” (Heidegger, 2005, s. 276) tümcesinde, geleceğin düşüncesinin, metafizikten daha esaslı düşünce(bile)ceği

ifade edilmişti. Metafizikten yola çıksa da Varlığın hakikati üzerine düşünmeye geçişi başarabilen bir düşünce, ileriye doğru bir adım atmış olacak ve böylece düşünmenin ilk adımını gerçekleştirecektir. Heidegger'e göre metafiziğin temeline geri dönmek, Varlığın hakikati üzerine düşünmekle mümkündür, öyle ki bu düşünme için atılan ilk adımda dahi metafiziğin alanı terk edilmiştir. Düşünmenin ilk adımında, "bir varolan olmayan, Varlığın kendisi olarak anlaşılan Hiçin unutulmuş" olduğu fark edilecektir (Heidegger, 2009, s. 24). Bu durumda geleceğin düşüncesi, metafiziği geride bırakacak olsa da o, ancak bu metafizikten yola çıkarak Varlığın hakikati üzerine düşünmeyi başarabilir. *Varlık ve Zaman*, Varlığın unutulmuş olduğunu, *Metafizik Nedir?* ise Hiçin unutulmuş olduğunu bize gösterir. Hiçin soru konusu edildiği metafizikte, Varlığın hakikati üzerine düşünmeye geçişi başarmakla *düşünmenin ilk adımı* gerçekleşmiş ve bu sırada (ilk adımda) 'Hiçin, bizatihi Varlık olduğu fark edilmiştir. Nihayetinde Heidegger metafiziği, diğer metafiziklerden farklı olarak 'Hiç'i sorgulamaktadır, bu ise *Varlığın hakikati üzerine düşünmeye geçişi* başarmakla olacaktır. Kısacası diyebiliriz ki *Metafizik Nedir?*'de genel olarak Hiç sorgulanmakta iken *Varlık ve Zaman*'da Dasein (ve Zaman) sorgulanmaktadır. Ancak her ikisi de nihayetinde ayrı yönlerden yola çıkmak suretiyle farklı soruları sorarak, Varlığın hakikati üzerine düşünmeye geçişi başarmaya çalışmaktadırlar. Öyleyse Varlığın hakikati üzerine geçişi başarmaya çalışma anlamında her ikisi de "düşünmenin ilk adımı"na dair bir çabayı ifade eder.

3.2. Hiç, Bilim, Mantık ve Duygular

Hiçin metafiziğin biricik konusu olduğunu söyledik, peki Hiçin kendisi nedir? Heidegger onu bir fenomen olarak ele alabildiğine göre o varlığa getirilmiş değil midir? Zira o (Hiç diye ifade edilse dahi), düşünülebildiğine göre, varlıkla bir münasebet içerisine girmekle büsbütün Hiç olmaktan kurtulmuş değil midir? Düşünülebilir her şeyin fenomen olarak ele alınması, kuşkusuz düşünülebilir her şeyin var olduğu anlamına gelmez, ancak düşünülen şeyin bir şekilde varlıkla münasebet içerisine girdiği de açıktır. Hiç kavramı bu konuda istisnai bir yerde durur. Kabul etmek gerekir ki bu konuda bir soruşturma yürütmek, bu makalenin kapsamını aşacaktır, ancak yine de bu soruların ışığında düşünebilmek amacıyla Hiçin, Heidegger tarafından bilim, duygular, mantık gibi konular ile ilgisinde nasıl ele alındığını elden geldiğince yakından takip etmemiz gerekir.

Heidegger'e göre sadece varolanlar bilimi ilgilendirir, Hiç ise "bilim için endişeden başka bir şey değildir" (Heidegger, 2009, s. 29). Hiç hakkında hiçbir şey bilmek istemeyen bilim, Hiç'i adeta Parmenides gibi düşüncenin dışına sürerek⁸ kavrar. Buna rağmen bilim kendi özünü dile getirmeye çalıştığında Hiç'e başvurmadan geri durmaz⁹. Mantık da yine bilimin yaptığı gibi Hiç'i düşünmez, daha doğrusu onun için Hiç düşünülebilecek bir şey değildir. Zira mantık söz konusu olduğunda "hep bir şeyi

⁸ Parmenides, düşünmekle var-olmanın aynı şey olduğunu, Hiçin ise düşünülemeyeceğini belirtir (Kranz, 1994, s. 81).

⁹ Heidegger, Hiçin varolandan tamamıyla farklı olduğunu düşündüğünden 'dır' veya 'dir'in yerine 'Hiç Hiçer' ifadesini kullanır (Heidegger, 2009, s. 30).

düşünmek olan düşünme, düşünme olarak Hiçi düşündüğünde kendi özüne aykırı davranmış olur” (Heidegger, 2009, s. 30). Mantıkla bağlantılı olarak anlama yetisi ise Hiçi ‘değilleme’nin altına sokar, halbuki Heidegger’e göre Hiç, ‘değilleme’den daha köklüdür, bu durumda daha sonra gelen ‘değilleme’ olduğundan asıl o, Hiçin altına konmalıdır: “...anlama yetisi edimi olarak ‘değilleme’nin imkânı ve onunla birlikte anlama yetisinin kendisi, belirli bir şekilde Hiçe bağlıdır. Hiç (Hiçin kendi) herhangi bir şekilde sorgulanacaksa, o halde önceden verilmiş olmalı” (Heidegger, 2009, s. 31). Bu durumda Hiç, Varlık gibi en üst kavramlardan biri olduğundan, anlama yetisinin iktidarının yıkılmasına yol açar. Bütün varolanlar gibi anlama yetisi de Hiçe bağlıdır, kökensel düzen bakımından Hiçin altında bulunmaktadır. Hem Dasein hem de diğer varolanlar ancak Varlığın ışığında ve onun açıklığında görünebilirler. Varlık kendini Hiçin tecrübesiyle açtığına göre Dasein ve varolanların kökensel olarak Varlık, Zaman ve Hiçe bağlı olduklarını, bu fenomenlerin altına yerleştiklerini söyleyebiliriz.

Hiçin önceden verilmiş olması, onun anlama yetisinden ve ‘değilleme’den önce geldiğine işaret eder. Hiç bizatihi, ‘değilleme’nin imkânını oluşturmaktadır. Hiçin, değillemeden önce olması, nihayetinde onun ‘olmasını’ işaret eder. Hiç vardır diyemesek de (Heidegger’in ifadesiyle) Hiçmekte olan bu Hiçin ‘nerede’ olduğunu sorabiliriz. O tecrübe edilebilir mi, peki tecrübe edilen şey, bir şekilde ‘var’ değil midir? Heidegger, “Varolmanın (Dasein) uçurumlarında sessiz bir sis gibi oradan oraya yayılan derin iç sıkıntısı (*Langeweile*) bütün şeyleri, insanları ve bunlarla birlikte bir insanın kendisini de garip bir kayıtsızlık içine sürükler. Bu iç sıkıntısı varolanı bütününde açığa çıkarır¹⁰” der (Heidegger, 2009, s. 32). İç sıkıntısı bizden Hiçi gizlese de Hiç, dünyaya gelmenin, açığa çıkmanın bir yolunu bulur:

Hiçin açığa çıkması temel heyecan olan endişe (*Angst*) anlarında mümkündür. Endişe, korkudan (*Furcht*) temelde farklıdır. Korku varolanla ilgilidir, varolandan korkarız ve bu şaşkınlığa neden olur ancak endişe şu veya bu varolandan endişeye kapılmak değil de ...dan endişeye kapılmaktır, bu da varolandan değil ...adına endişe duymaktır (Varlık adına endişe duymak). Böylece endişe, şaşkınlığa izin vermez, kendine özgü bir sessizliği getirir. Varolan artık bir şey söylemez (dünya artık bir şey söylemez). Her şey kaybolur ve kaybolmakla bize yeniden, geri gelir. İşte bizi endişede sıkıştıran bütününde varolanın kaybolması bize eziyet eder. Geriye hiç dayanak kalmaz. Geriye kalan ve bizim içimizi -varolanın raydan çıkması esnasında- kaplayan, bu “Hiç”tir. Endişe Hiçi açığa çıkarır. Bu Hiç’likte sadece “varolma” (Dasein) hâlâ mevcuttur (Heidegger, 2009, s. 34-35).

Görüldüğü gibi dünya, endişede (*Angst*) Hiç ile (yok edilmiş değilse de en azından) raydan çıkarılmıştır¹¹, ama geriye endişeyi kendi varlığında taşıyan tek bir varolan, yani Dasein kalmıştır. Dikkat edilirse ‘bu Hiç’likte Dasein hala mevcuttur denilmekte, bu ise Dasein’in Hiç’te varolmaya devam ettiğini göstermektedir. Dasein’in

¹⁰ Heidegger, iç sıkıntısının dışında ‘sevinç’in de varolanı bütününde ortaya çıkarttığını söylemektedir.

¹¹ Husserl’in *epokhe* ile dünyanın varlık savını ayrıca alarak saf bilince varmasına benzer şekilde burada da Heidegger, adeta dünyayı veya varolanın bütününü, endişedeki Hiç ile raydan çıkarmış ve Dasein’a varmıştır.

endişesinde Hiç ele geçirilmiş değildir. Zira dünya ya da varolan endişe tarafından yok edilmez: “Endişe, değillemedir sadece. Ama bu değilleme bütününde bir değilleme değildir, çünkü Hiçle, *raydan çıkmakta* olan bütününde varolanla ‘birlikte’ karşılaşılır” (Heidegger, 2009, s. 37). Burada Varlığın ortaya çıkması da imlenmiştir; karşılaşılan varolanın bütünüyle birlikte, Varlık’la (varolanın Varlığıyla) da karşılaşılır. Unutulmaması gereken ise varolanın bütününe Varlık olmadığıdır:

Hiçin varolanı sıkıştırdığı endişe olarak işaret edilmiş, Hiçin özüdür: hiçme. Bu, ne varolanın yok edilmesidir, ne de bir değillemeden çıkar. Hiçme, yok etme ve değilleme de sayılmaz. Hiçin kendi hiçmektedir. (...) Ancak Hiçin kökten açığa çıkması temeli üstünde insanın varolanı varolana doğru yaklaşabilir ve onu araştırabilir. Var-olma şu anlama gelir: Hiçin içine bırakılma. Kendini Hiçin içine bırakan varolma, hep, bütününde varolanın ötesindedir. Varolanın ötesinde olmaya, biz, aşış adını veriyoruz. Varolma kendi özünün temelinde aşmayı gerçekleştirmeseydi, yani kendini önceden Hiçin içine bırakmasaydı, hiçbir zaman varolanla ve tabii ki kendisiyle de ilişkiye giremezdi. Hiç köklü bir şekilde açığa çıkmaksızın, kendi-olma da, özgürlük de yoktur (Heidegger, 2009, s. 37-38).

İnsan özü itibariyle aşkındır, bu da onun özü gereği Hiçin içinde bulunmasından kaynaklanır: Kendini Hiçin içine bırakan varolma (Dasein), yani insan, her daim varolanın ötesinde durur. İnsan kendini Hiçin içine bırakmasaydı, kendi özünün temelinde aşmayı gerçekleştiremeyecek ve dolayısıyla varolanlarla veya kendisiyle ilişkiye geçemeyecekti. Bu durumdaki insan, salt bir varolana indirgenmiş olacak ve kendi ‘dışı’na çıkamadığından ne Varlık ne de Hiç ile ilişkiye geçebilecekti. Diğer varolanlar, insandan farklı olarak Hiç ile ilişkiye geçemese de bu onların Hiç ile hiçbir ilişkilerinin olmadığı anlamına gelmez. Heidegger, “Hiç, varolanın karşıt kavramını vermek şöyle dursun, kökten onun özünün (Varlığın) kendisine aittir” derken (Heidegger, 2009, s. 39), diğer varolanların Dasein tarzında bir ilişkiye geçmeyi gerçekleştiremediklerini, ancak *varlıkları* bakımından özsel olarak Hiç ile ilişkide *bulduklarını* ifade etmiş olur. Var-olma (Da-Sein) ise Hiç ile özsel bir ilişkiye işaret eder. Varolan, Hiçte bütünlüğünde bulunur ve değillenirken geriye Dasein kalır. Hiç, insanın Dasein olarak kendi-olmasının, var-olma’sının olanağını sağladığı gibi Dasein’in özgür olmasını da sağlar, zira Hiçin içinde açıklık ve bu açıklıkta özgürlük vardır. Kuşkusuz Dasein’in içinde bulunduğu bu Hiç, bilimin anladığı tarzda varolanların tümünden değillesini işaret eden Hiç değildir. Bu Hiç, düşünmenin (metafiziği aşan geleceğin düşünmesinin) özüne aykırı olan ve böylece hakkında konuşulamayan bir Hiç olmayıp, varolanın bütününe raydan çıkaran Hiçtir¹². O, aynı zamanda varolanların özü olan Varlığa, yani onların (varolanların) kendi özüne aittir:

Karşı koymanın sertliği ve tiksindenin acılığı, düşünmedeki değillemenin uygunluğundan daha derindir; hayır demenin sancısı ve yasak etmenin insafsızlığı daha sorumludur; mahrum kalmanın çoraklığı daha ezicidir. (...) Hiç, varolanın

¹² Heidegger Hiç, bütünlüğü içindeki varolanlarla özdeşleştiriyordu. Hiçin deneyiminde, varolanlar bizden uzaklaşır ve aynı zamanda bizi kendilerinden uzak tutarlar. İnsan varlığının kendisi de bu Hiç tutunur (*Hineingehaltenheit*) (Spiegelberg, 2021, s. 510-511).

karşıt kavramını vermek şöyle dursun, kökten onun özünün (Varlığın) kendisine aittir (Heidegger, 2009, s. 40).

Yukarıda ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere Heidegger için duyguların, anlama yetisi ve mantıktan daha derin bir temele işaret ettiği ve ancak duyguların ışığında insanın ve varolanların özünün ortaya çıkarılabileceği aşikârdır. Nihayetinde diyebiliriz ki Hiç, değıllemenin kökeni olduğundan (Hiç ve Varlık soruları alanında) anlama yetisinin iktidarı ve felsefe içinde de “mantığın” egemenliğı yıkılır.

3.3. Hegel’de Hiçlik

Hiçin duygular, bilim ve mantık ile ilişkisini ele aldıktan sonra şimdi de Heidegger’in kendisinden önceki bazı Hiçlik kavrayışları üzerine ifade ettiği düşüncelerinden de yararlanarak Hiçi daha açık kılmaya çalışacağız. Heidegger, kendisinden önce ‘Hiç sorusunun’ anlamsız bir soru olduğu gerekçesiyle göz ardı edildiğini ifade eder: “*Ex nihilo nihil fit*”¹³. Antik Yunan, Hiçi, varlığa gelememiş ve böylece kendine biçim verememiş madde olarak, Hristiyanlık ise (Tanrının dışında bir varlığı kabul etmediğinden) Tanrıya karşıt bir kavram olarak düşünür. Heidegger’e göre Hristiyanlık, “Tanrı Hiç’ten yaratıyorsa, o halde Hiç ile ilişkiye girebilmelidir” güçlüğüyle ilgilenmemiştir. Hristiyanlık, Tanrının mutlak olduğu savından hareketle, Hiçliğin tümüyle Tanrının dışında kaldığını ve dolayısıyla Tanrının Hiçi tanıyamayacağını kabul etmek durumunda kalmıştır (Heidegger, 2009, s. 42). Heidegger, Hiç konusunda kendinden öncekiler arasından Hegel’in Hiçlik kavrayışını da ele alır.

Heidegger’e göre Hegel’in, “Saf Varlık ve Saf Hiç öyleyse aynıdır” tümcesi şu yönden doğrulanabilir: Her şeyden önce Varlık ve Hiç, Hegel’in belirttiğı şekilde belirsizlik ve dolaysızlıklarında üst üste geldikleri için aynı değildir. Eşitlik veya aynılıktan değil de aitlikten söz eder Heidegger, ancak bu aitlik de tamamen farklı bir anlamda söz konusudur: Varlık özünü sürdürürken sonlu olduğundan ve varolma kendini Hiçe bırakırken aşmayı gerçekleştirdiğinden (Varlık açığa çıktığından) onların birbirlerine ait olduğu söylenebilir (Heidegger, 2009, s. 43).

İki düşünürün görüşlerini karşılaştırmak Hiçi anlamak açısından yararlı olacağından öncelikle Hegel’in Hiçlikten ne anladığına değinmemiz gerekir. Hegel’e göre “Hiçlik, saf Hiçlik; kendi ile yalın eşitlik, eksiksiz boşluk, belirlenimsizlik ve içeriksizliktir; kendi içinde ayrılaşmamışlıktır” (Hegel, 2008, s. 60). Hiçlik için söylenenlerin neredeyse aynısı Varlık için de söylenir: Saf Varlık olarak Varlık, belirsiz dolaysızlığında yalnızca kendi kendisine eşittir. “O, saf belirsizlik ve boşluktur.” Varlıkta sezilecek veya düşünülebiyecek hiçbir şey yoktur; ya da o saf, boş sezmenin kendisi, salt boş düşüncedir. Öyleyse Varlık belirsiz dolaysız olmakla gerçekte Hiçliktir (Hegel, 2008, s. 60). Hegel, Varlık ve Hiçliğı, mantığın başına koyarak, düşünmenin hareketini saf varlıktan başlatır. Onda, bu iki kavram, belirsizlik ve dolaysızlıkları

¹³ Hiçten hiçbir şey çıkmaz.

bakımından üst üste geldiklerinden (adeta paralel¹⁴ olduklarından) aynı oldukları düşünülmektedir. Halbuki Heidegger, iki kavrama çok farklı bir açıdan yaklaşır: Onların üst üste gelmeleri gibi bir durum yoktur; Hegel'in Hiçlik için kullandığı 'eksiksiz boşluk' ifadesinde olduğu gibi bir eksiksizlik, sonsuzluk ya da mutlaklık da söz konusu değildir. Dahası Varlık, kendini Hiçe bırakan varolmanın aşışında kendini açığa çıkardığından, bu açığa çıkma her zaman sınırlı olmak zorundadır. Öyleyse Varlık veya Hiç Hegel'in düşündüğü şekilde belirsizlik ve dolaysızlıklarında aynı olamazlar. Onlar, ancak Varlığın kendini Hiçe bırakan insanda açığa çıkması suretiyle birbirlerine ait olabilirler, bu ise paralelliği değil, sadece bir münasebeti işaret eder.

3.4. Hiç ve Varlık

Heidegger ve Hegel'in Hiç kavrayışlarını kısaca karşılaştırmış olduğumuza göre şimdi de Hiçin Varlıkla olan münasebetini daha iyi ortaya koyabilmek için onun metafizik, bilim, felsefe, vb. ile olan ilişkilerine tekrar dönmemiz gerekir. Yukarıda Heidegger'in, metafizik ve bilim ile ilgili düşüncelerine çok kısa bir şekilde değinmiştik, burada ise genel olarak Varlığın anlamını (Hiçin veçhesinden) ortaya koyabilmek için söz konusu tartışmayı devam ettirmeye çalışacağız. Sonrasında ise Heidegger'e yöneltilen kimi eleştirilerden yola çıkmak suretiyle genel bir değerlendirmede bulunacağız.

Heidegger'in felsefe, metafizik ve düşünme kavramları arasında nasıl bir ilişki gördüğünü anlayabilmek için onun Descartes'tan aldığı ağaç benzetmesi üzerinde durmak gerekir: "Varlığın hakikatine, felsefe ağacının, kökü olarak tutunduğu ve felsefenin beslendiği temel adı verilebilir" (Heidegger, 2009, s. 8). Felsefenin bir ağaca benzetildiği durumda, ağacın kendisi "Varlık hakikati"ne tutunur. Varlık temeldir ve felsefe ağacı ancak Varlığın hakikati olarak ifade edilen bu temele tutunabilirse ayakta kalabilir.

Metafizik, varolanı varolan olarak sorguladığı için varolanda takılıp kalır ve Varlık olarak Varlığa yönelmez. Ağacın kökü olarak metafizik, bütün özsu ve güçleri gövdeye ve dallara gönderir. Felsefe ağacı, metafiziğin köklü toprağından çıkar. (...) Kök, kendi tarzında kendini toprak unsurunun eline bıraksa da ağaca aittir (Heidegger, 2009, s. 8).

Metafizik, Varlık ile felsefe arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Varlık, ağacın tutunduğu *temele* işaret ederken "ağacın kökü", metafiziğe işaret eder. Bu durumda felsefe ağacı, kökü olan metafiziği kapsar, ama Varlık onun dışında kalır. Heidegger, "Varlığın hakikati üzerine düşünen" bir düşünmenin artık metafizikle yetinmediğini, fakat metafiziğe karşı da düşünmediğini belirtir: "Metafizik, felsefenin ilk adımı olarak kalır. Düşünmenin ilk adımına ise ulaşamaz" (Heidegger, 2009, s. 9). Düşünmenin, Varlığı düşünme olduğunu söylediğimizde Varlığın, felsefe veya metafizik içerisinde kalarak düşünülemeyeceğini de kabul etmemiz gerekir. Zira "metafizik, Varlığın hakikati üzerine düşünme ile aşılmıştır" (Heidegger, 2009, s. 9). Öyleyse metafizik, düşünme değildir; metafizik Varlığı yalnızca, varolanı varolan olarak tasarımlarken

¹⁴ Varlık ve Hiçlik kavramlarının üst üste gelerek aynı olmaları, Spinoza'nın kavramlarının paralelliği ile benzerlik taşır.

düşünür (Heidegger, 2009, s. 12), bu ise insanın varolanın eline bırakılmasına neden olmuştur. İnsanın varolanın eline bırakılması, onun Varlık tarafından terk edilmesi anlamına gelir. Heidegger'e göre bu terk edilme, metafiziğin Varlığı 'düşünememesinden' dolayı örtük kalır. Düşünme, felsefeden ve dolayısıyla metafizikten daha asli bir şeydir. Varlık üzerine düşünen bir düşünme, böyle bir Varlık-unutulmuşluğu karşısında endişeye kapılır. Heidegger, bu düşünceler ışığında daha önce de ifade edildiği gibi Dasein'in 'endişe'sine (*Angst*) varmıştır: Varlık ve insanın bağı engelleyen böyle bir metafiziğe karşı bu bağı 'endişe' tekrar kurabilir ona göre.

Yukarıda, Hiçin deşillemenin kökeni olduğu ve mantığın iktidarının bu anlamda yıkıldığı ifade edilmişti. Bu durumda Hiç soru konusu edinen ve felsefenin ilk adımını gerçekleştiren metafizikten yola çıkarak düşünöldüğünde (geleceğin düşüncesinde), insanın rasyonel düşünmeden müteşekkil bir varolan olmadığı, bundan daha fazlası olduğu görülür. Bu anlamda gerekli olan, daha üst dereceden bir düşünme değildir, Heidegger ötsel düşünme derken daha üst bir düşünmeyi kastetmez. Duyguları ve tüm varoluşuyla ele alındığı takdirde insanın, salt bir bilinç varlığına indirgenemeyeceği açıktır. Varoluş, insanın Varlıkla bağı işaret ettiğinden ne insan ne de Varlık rasyonalite içerisine sığdırılabilir. Varlık ile insan arasındaki bağı kurulabilmesi için insanın varoluşunda ötsel bir düşünmeyi gerçekleştirebilmesi gerekir. Bundandır ki Varlık ve insanın bağı ifade etmek için, yani hem Varlığın insanın özüyle bağı hem de insanın Varlık olarak Varlığın açıklığıyla ("var"la) öze ilişkisini tek bir kelimeyle ifade edebilmek için Dasein (varolma) ifadesi kullanılır (Heidegger, 2009, s. 14). Nihayetinde insanın özünün ortaya konması, insanın Varlıkla bağı gösterirken aynı zamanda düşünmenin, Varlığı *düşünmek* amacıyla yola çıkmasına ön ayak olur.

Bu çalışmanın başlarında Hiç sorusunun, metafiziğin biricik sorusu olduğu belirtilmişti. Heidegger'in, "Hiç sorusu bizi -soranları- soru haline getirir" (Heidegger, 2009, s. 44) derken işaret ettiği, metafizik bir soru olarak Dasein'dir. Soru haline gelen Dasein, yani biz, tam da Varlık ile olan münasebetimizden dolayı soru haline gelmişizdir. Varlıkla bağı kurabilmek için varolanın ötesine geçmek gerekir ve bu, varolmanın (Dasein'in) özünde gerçekleşir. Öyleyse varolmanın kendisi, yani *öteye geçme* işi, metafiziğin ta kendisidir. Metafiziğin "insanın doğasına" ait olması bu anlamda söylenmiştir. Nihayetinde metafiziğin, hem varolmanın (Dasein) temel olayı, hem de "varolmanın ta kendisi" olduğu söylenebilir.

Heidegger'e göre metafiziğin en yakın komşusu bilimdir, ama bilimde her an en derin yanılma tetikte bekler (Heidegger, 2009, s. 44-45). Bunun ne türden bir yanılma olduğunu anlamak için bilim ve Hiçin ilişkisine bakmamız gerekir. Metafiziğin, varolmanın (Dasein) ta kendisi olduğu söylenmişti, bilim ise bu varolmaya bağlıdır, bu durumda metafizik, bilimin koşulu haline gelir. Nasıl ki Hiç, deşilmeden önce gelmekle, deşillemenin koşulunu oluşturuyorsa, metafizik de bilimden önce gelerek, bilimin koşulunu oluşturur. Bilim, ancak metafiziğin ufku içerisinde hareket edebilir: "Bilimsel varolma, ancak kendini önceden Hiçin içine bırakıyorsa mümkündür. (...)

Bilim, kendinin ne olduğunu, ancak Hiç'ten vazgeçmezse anlayabilir. Bilim, ancak metafizikten çıkarsa varolanın kendini araştırma konusu yaparak bu özlü görevi hep yeniden üstlenmeyi becerebilir" (Heidegger, 2009, s. 44). Metafizik, bilimin "öte"sini işaret eder, onun için "fizik-ötesi"dir denildiğinde, varolmanın (Dasein) "aşma" olduğu ve bu varolmada Hiç ve dolayısıyla Varlık tecrübesi edinmenin mümkün olduğu imlenmiş olur. "Felsefe, varolmanın kendi imkânlarına doğru sıçramasıyla harekete geçer" tümcesi, aşkınlık bağlamında Varlık, Dasein, felsefe ve metafizik arasındaki sıkı ilişkiye işaret etmektedir. Heidegger bunu şöyle ifade eder:

Bütününde varolana yer açmak; sonra kendini Hiçin içine salıvermek, yani herkesin sahip olduğu ve sıyrılmaya çalıştığı putlardan kurtulmak¹⁵; nihayet bu sallantıyı sonuna dek salındırmak, öyle ki, Hiçin bizi zorladığı temel soruya, metafiziğin temel sorusuna dönülsün: Niçin hep varolan var da, Hiç yok? (Heidegger, 2009, s. 45-46).

Bütününde var olana yer açmak için onu raydan çıkarmak gerekir, bunu yaptıktan sonra Dasein (varolma) kendini Hiçin içine bırakmakla hem kendi özünü hem de varolanların özünü düşünebilme imkânına erişebilir. Kendini Hiçin içine bırakmak, Hiç sorusunu sormayı gerektirir. "Metafizik nedir?" sorusu, "Niçin hep varolan var da, Hiç yok?" sorusuna götürür bizi. Hiçin metafiziğin biricik sorusu olması, esasında Varlığın hakikati üzerine düşünebilmek için Hiçten yola çıkar ve nihayetinde metafiziğin ötesini işaret eden Varlığa yönelir.

Metafizik, Hiç ve Varlık ilişkisini yukarıdaki gibi elimizden geldiğince ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra şimdi de Heidegger'e yöneltilen eleştirileri göz önüne alarak genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağız. Heidegger'in düşünceleri 'Hiçlilik', yaptığı felsefe ise bir 'Hiç' felsefesi olarak eleştirilmiştir, buna neden olarak gösterilen şey ise metafiziğin tek nesnesinin 'Hiç' olarak belirlenmesidir (Heidegger, 2009, s. 48). Heidegger, esasında Hiçi değil de Varlığın anlamını soruşturduğunu belirtmek için tüm varolanlardan tamamıyla başka olan Varlığın, varolan-olmayan şeklinde ifade edilebileceğini söyler. Fakat ona göre bu Hiç, özünü Varlık olarak sürdürür¹⁶. Hiç, bir hiçolan ve özden yoksun olan değildir, öyle ki Hiçin içinde her varolana *olma* güvencesini veren bizatihi Varlıktır. Öyleyse Hiç, Varlığa bir erişim imkânı sağladığı için söz konusu edilmiştir, metafiziğin biricik konusunun Hiç olması da yalnızca Varlık üzerine düşünmeye geçişi başarabilmek içindir. *Varolanın tümü ancak Varlık olduğundan vardır, aksi halde varolanlar, Varlıksızlık içinde kalırlardı*. Peki, Varlık varolansız olabilir miydi? Heidegger, Varlığın özünü hiçbir zaman varolansız sürdüremeyeceğini belirtir. Bu durumda felsefesinin, bir 'Hiç' felsefesi olduğuna yönelik eleştiriler, hakkaniyetten uzak görünmektedir. Her ne kadar varolanın, Hiçin içinde olduğu ve Varlık olmaksızın ondan söz edilemeyeceği söyleniyorsa da varolanlar var olduklarına göre

¹⁵ Putlardan sıyrılmaya çalışmayı, Husserl'in fenomenolojisinde özler alanına varmak için uyguladığı *epokhe'*ye benzetebiliriz.

¹⁶ "Varolandan başka-olan-olarak duran Hiç, Varlığın peçesidir" ile "Varolanlardan tamamıyla başka olan Varlık" tümceleri arasındaki benzerlik, Varlık ve Hiç arasındaki derin ilişkiyi göstermek açısından aydınlatıcıdır.

esas olan Hiç değil, Varlıktır. Hiçin, özünü Varlık olarak sürdürmesi, öyle ki onun Varlığa ait olması, Hiçin sonsuz, mutlak ve hiç olan bir hiç olmadığını gösterir. Bu durumda diyebiliriz ki varolan vardır ve onun özünü ortaya koyabilmek için Varlık ve Hiçin sorgulanması suretiyle *ayırt edici anlamda fenomen olan Varlığın* açığa çıkartılması zaruridir (Heidegger, 2009, s. 49-50).

Başka bir eleştiride, felsefesinin “boş bir duygu felsefesi” olduğu, çünkü onun mantığa karşı çıkararak anlama yetisinin hâkimiyetini elinden aldığı öne sürülmüştür (Heidegger, 2009, s. 48). Heidegger buna karşılık olarak mantığın, sadece düşünmenin özünün bir yorumu olduğunu vurgular. Bu durumda düşünmenin özü mantık ile sınırlandırılmaz; duygular da düşünmenin özüne aittirler ve başka türden bir yorumlama olanağı sunarlar. Düşünmeye sadece mantık veçhesinden bakıldığında, hesaplamanın, sayılabilen bir dünyadan başka bir şeyin ortaya çıkmasına imkân tanımayacağı, yani varolandan başkasıyla ilgilenmeyeceği aşikârdır. Hâlbuki varolanların bütünüünün birliği ve gizemi *hesaplanamayana* aittir. Mantığın gücü ise hesaplanamayana yetmez. Heidegger, “düşünür, Varlığı söyler”, diyor. Öyleyse bu söyleme, hesaplayıcı bir düşünme değil, özlü bir düşünmedir. Bu düşünmenin ‘şiire’ yakın olması, insanın bilince ve düşünmesinin de mantığa indirgenemeyeceğini gösterir (Heidegger, 2009, s. 51-54). Hiçle bağından dolayı Varlığın mantıkla, hesaplanabilir olanla anlaşılmasının, onun nedensiz olması ile de ilgisi vardır. Varlığın bir nedeni olsaydı, onu mantık içerisinde değerlendirilebilir ve nihayetinde hesaplanabilir olduğu konusunda güvenceye sahip olabilirdik. Halbuki Varlık nedensizdir, daha doğrusu kendisi bizatihi nedendir. Varolanın kaderi hakkındaki kararın Varlıkta zaten verilmiş olması, “zaman, piyonların yerini değiştirerek oyun oynayan bir çocuktur” sözünü anımsatmaktadır (Heraclitus, 2001, s. 94). Zira bu *niçinsiz* Oyunun adı Varlıktır. Hiçbir şey nedensiz olmasa da Varlık bir nedene sahip olamaz. Ya da şöyle söyleyelim: Varlık temellendirir, ama kendisinin bir temeli olamaz (Heidegger, 2009, s. 54-55). Kendisi nedensiz olsa da her şeyin belirleyeni olmak, yani nedenle bir olmak, çocuğun oyununu niçinsiz oynamasına benzer. Çocuk, ‘bilmeden’ oynar; zaman ve Varlığın niçinsizliği, onların özsel ilişkisini işaret eder. Öyleyse Hiç, insanla Varlığın bağını kurduğu gibi her ikisinin mantık içerisinde değerlendirilemeyeceğini, hesaplanabilir olmadıklarını ve Varlığın salt bir nedensellik içerisinde anlaşılamayacağını gösterir.

4. Sonuç

Bu makalede Hiçi birçok veçheden ele alarak onun Varlık ile olan münasebetini ortaya koymaya çalıştık. Heidegger, tüm varolanlardan tamamıyla farklı olan Varlığın, varolan-olmayan şeklinde ifade edilebileceğini, dolayısıyla onun bu anlamda Hiç olduğunu söyler. Bu Hiç, özünü Varlık olarak sürdürür. Dikkat edilirse sadece Varlık değil, Zaman ve Tanrılık kavramları da Hiçe yakın bir anlamı işaret ederler¹⁷. Hiçin içindeki her varolana olma güvencesini veren Varlıktır denilmektedir. Bu ise Hiçin, hiç-olma veya özden yoksun olma anlamında mutlak bir Hiç olmadığını gösterir. Hiç

¹⁷ Husserl'in saf bilinci de bu anlamda Hiçe yakındır.

Varlığın peçesi olduğuna göre varolanlar Hiçin içinde bulunuyorlarsa da Varlık, bu Hiçten çıkmanın güvencesini verir, zira Hiçin peçesini kaldırmakla varolanların Varlığı ile karşılaşılacaktır. Varlık varolansız olmaz, Varlık özünü hiçbir zaman varolansız sürdürmez. Peki, Hiç varolansız olabilir mi? Varlık varolansız olmuyorsa Hiç de varolansız olmaz mı diyeceğiz? Varolanlar zaten Hiçte duruyorlar, ama Dasein kendini Hiçin içine bırakmasaydı, varolanın ötesine geçerek aşmayı gerçekleştirilmeseydi ne kendisiyle ne varolanlarla ilişkiye girebilirdi ve bu durumda varolanlar Hiçte kalmaya devam edeceklerdi. Kuşkusuz bu onların mutlak bir Hiç olacakları anlamına gelmez. Peki, Dasein Hiçin ortaya çıkmasına vesile oluyorsa, Hiç Dasein'siz yapabilir mi? Dasein'dan bağımsız olarak varolanların kendiliğinden Hiçte bulduklarını söylemiştik. Bu durumda Hiçin dünyaya gelmesine Dasein aracı oluyor değildir, o yalnızca Hiçi tecrübe edebilen bir varolandır.

Hiçin içinde bulunan tüm varolanlar içinde yalnız Dasein, durduğu bu yerde durmaz, o, kendini Hiçin içine bırakabilir, ama buradan çekip çıkarabilir de. Böylece Dasein, kendinden ve tüm varolanlardan öteye geçip soru sorma ve ilişkiye geçme imkânını edinir. Peki, Hiçin kendisi nerededir, o Dasein'da mevcut mudur? Onun bir yerde olması düşünülemez, o hiçbir yerde var-olmaya gelmez. Biz Hiçte olduğumuza göre ve Hiç, bir varolan olmadığına göre o, yalnızca tecrübe edilebilir. Ama tecrübe edilen şey yine de büsbütün Hiç olmaktan kurtulmuş değil midir? Kuşkusuz endişe ile Hiçi tecrübe etmek, onu bir varolan haline getirmez, ama yine de Hiçi boş bir kavram olmaktan kurtararak Varlığın yüzeyine taşır. Ve işte orada, Varlığın açıklığında, onlar (Varlık veya Hiç) birer var-olana dönüşmemiş olsalar da, görünen o ki her şeyin anlamını yalnızca onlar belirleyip aydınlatıyor.

Nihayetinde kendimizi Heidegger'in yerine koyarak şöyle diyebiliriz: Hiçi boş bir kavram olmaktan çıkararak ona bir 'anlam' atfettik. Değillemeyi ve anlama yetisini onun altına yerleştirdik, bilimin ona başvurduğunu söyledik. Varlığın hakikatine ulaşmak istediğimizde Hiçle karşılaştık. Endişe ile onu kendi varolmamızda tecrübe ettik. Onu Varlıkta ve tüm varolanlarda bulduğumuza göre gerçekte onun her yerde bulunduğunu içten içe kabul etmiş olduk. Bunun yanında Hiçin bizi her yerden sıkıştırdığını, hiçbir varolanın yapamayacağı kadar etkilediğini fark ettik. Öyleyse şunu kabul etmemiz gerekmiyor mu: Hiç, hiçbir zaman sadece boş bir kavram değildir. Hiçe çoktan bir güç ve etkinlik kazandırılmış durumda. İhtiyacımız olan şey ise bunu ifade edebilecek bir dil, Varlığın dili...

KAYNAKÇA

Adorno, T.W. (2010). *Husserl ve İdealizm Problemi*, (E. T. Somyürek, K. Gülenç ve A. İ. Duru, Çev.). Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6, s. 104-117.

Hegel, G. W. F. (2008). *Mantık Bilimi*, (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. (J. Stambaugh, Çev.) New York: State University of New York Press.

Heidegger, M. (2002). *On Time and Being*. (J. Stambauh, Çev.) New York: The University of Chicago Press.

Heidegger, M. (2005). *Letter On "Humanism"*. (F. A. Capuzzi, Çev.). Pathmarks (Düzenleyen: W. McNeill). New York: Cambridge University Press.

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.

Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?*. (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Heraclitus. (2001). *Fragments*. (B. Haxton, Çev.). New York: Penguin Books.

Husserl, E. (1982). *Cartesian Meditations: An Introduction To Phenomenology*, (D. Cairns, Çev.). The Hague&Boston&Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

Husserl, E. (1983). *Ideas I: General Introduction To A Pure Phenomenology*. (F. Kersten, Çev.). The Hague&Boston&London: Martinus Nijhoff Publishers.

Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe*. (S. Y. Baydur, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Russell, M. (2010). *Fenomenoloji ve Transendental Felsefe*. (K. Gödelek, Çev.). Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6, s. 128-144.

Sözer, Ö. (1976). *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Spiegelberg, H. (2021). *Fenomenolojik Hareket*. (S. Bayazit, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Towarnicki, F. De (2008). *Martin Heidegger: Anılar ve Günlükler*. (Z. Durukal, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uygur, N. (2007). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Verneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. (M. Korlaelçi, Çev.). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Makale Geliş Tarihi | Received: 26.05.2022
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 12.09.2022

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

HUKUK, SİYASET VE AHLAK KESİŞİMİNDE KANT'IN ALENİYET İLKESİ

Ogan YUMLU*

Öz: Bu makale, Kant tarafından hukukun formel niteliği olarak tanımlanan aleniyet ilkesinin nasıl yorumlanması gerektiğine dair bir tartışma sunmaktadır. Kant bu ilkeye yalnızca *Ebedi Barış* adlı makalesinde kısaca değinmiş olmasına rağmen aleniyet ilkesi Kant felsefesinin hukuk, siyaset ve ahlak boyutlarının kesişim noktasında önemli bir yer tutmaktadır. İncelemede Kant'ın *Ebedi Barış* adlı makalesinin yanı sıra diğer ilgili eserlerinde sunduğu fikirler de dikkate alınarak, aleniyet ilkesine dair iki farklı yorumun imkanından söz edilecektir. Birinci yorum, onun *Ebedi Barış* makalesinden türeyen ve 'monolojik yorum' olarak adlandırılacak bir yaklaşımdır; ikinci yorum ise *Aydınlanma Nedir* makalesinden hareketle türetilebilecek alternatif bir okumayla şekillenen 'diyalojik yorum'dur. Birinci yorumda aleniyet ilkesi, a priori nitelikte bir düşünce usulü olarak değerlendirilmektedir; ikinci yorumda ise aynı ilke kamuoyu önünde gerçekleşecek fiili bir tartışmaya işaret etmektedir. İncelemenin sonuç kısmında Kant felsefesinde aleniyet ilkesine dair hem monolojik hem de diyalojik yorumun bir karşılığı bulunduğu savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kant, aleniyet, kamusalılık, hukuk, siyaset

KANT'S PRINCIPLE OF PUBLICITY ON THE INTERSECTION POINT OF LAW, POLITICS AND MORALITY

Abstract: This paper presents a discussion regarding the interpretation of Kant's principle of publicity, which he views as the formal attribute of law. Although Kant has referred to this principle briefly in only one of his writings *Perpetual Peace*, the principle of publicity holds an important place on the intersection point of the legal, political and moral dimensions of Kantian philosophy. In this study, taking into account the *Perpetual Peace* other related writings of Kant, it will be argued that two different interpretations of the principle of publicity would possibly emerge. The first interpretation emerges out of the *Perpetual Peace* and it might be labelled as the

* Doktor Öğretim Üyesi | Assistant Professor

İzmir Ekonomi Üniversitesi, İşletme Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Türkiye |
Izmir University of Economics, Faculty of Business, Department of Political Science and International
Relations, Turkey

ogan.yumlu@ieu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-9311-5127

Yumlu, O. (2022). Hukuk, Siyaset ve Ahlak Kesişiminde Kant'ın Aleniyet İlişkisi. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 53-67.

'monological interpretation', while the second is the 'dialogical interpretation' that might emerge from an alternative reading of his *What is Enlightenment* text. In the first interpretation, the principle of publicity is understood as an a priori thought procedure; whereas in the second interpretation the same principle refers to an actual public discussion. In the concluding part of the study, it will be argued that both the monological and the dialogical interpretations have a certain ground in Kantian philosophy.

Keywords: Kant, Publicity, Publicness, Law, Politics

1. Giriş

Yaygın görüşe göre Immanuel Kant, bir siyaset felsefecisinden ziyade öncelikle bir ahlak felsefecisidir. Bu görüşün iki dayanağından bahsedilebilir. Birincisi Kant'ın üç büyük Kritiğinden hiçbirini doğrudan siyaset felsefesine ayırmamış olmasıdır.¹ Gerçekten de Kant'ın siyasete ilişkin görüşleri farklı bağlamlarda yazılmış çeşitli makalelere dağılmış halde ve ayrıca *Ahlak Metafiziği* kitabının hukuk kavramına ayrılmış ilk bölümde bulunmaktadır.² İkincisi, siyaset teorisine ilişkin bu eserlerinde Kant'ın yer verdiği bazı ifadeler onun ahlak ve siyaset arasında hiyerarşik bir ayrım yaptığını ve önceliği ahlak alanına verdiğini düşündürmektedir. Örneğin, *Ebedi Barış* makalesinde Kant şu ifadeyi kullanır: "Gerçek anlamıyla siyaset, öncelikle ahlaka saygı göstermeden, tek bir adım dahi atamaz. Siyaset kendi içerisinde zorlu bir iş olsa da, siyaseti ahlakla birleştirme işi benzer bir zorluk içermez. Çünkü, siyaset ile ahlak arasında bir çelişki ortaya çıktığında siyasetin çözemeyeceği bu düğümü ahlak kesip atacaktır...Siyaset, hukukun önünde diz çökmelidir" (Kant, 2006, s.125). Elbette bu gibi ifadeler metnin bütünlüğü içerisinde okunduğunda görülecektir ki burada Kant'ın eleştirisinin hedefindeki siyaset; ahlakı bütünüyle dışlayan, insan aklının a priori biçimde üretmeye muktedir olduğu ilkeleri dikkate almayan, menfaatine ulaşabilmek için yapılması gerekeni deneyimde aramaktan ibaret bir siyaset anlayışıdır. Öyle gözüküyor ki Kant kendi çevresinde gözlemediği siyaset pratiğini böyle bir anlayışı benimsemekle eleştirmektedir. Yoksa Kant *politika* kavramının orijinal anlamında içerilen birlikte yaşama boyutunu, yani insan yaşamının kamusal niteliğinin önemini yadsıyor değildir. Tam aksine, Kant'ta ahlak ve siyaset ilişkisini anlayabilmek için odaklanılması gereken temel kavramlardan biri kamusalıktır. Kant'a göre özgürlük idesi yalnızca bireysel eylemlerle ulaşılabilecek bir hedef değil, ortak iradeyi yansıtan bir hukuk devleti içerisinde ulaşılması mümkün olan, yani kamusal boyutu da içeren bir hedeftir.³

¹ Bazı araştırmacılar Kant'ın mevcut eserlerindeki bazı ifadelerde, siyasete dair 'yazılmamış' bir dördüncü Kritiğin ipuçlarını görürler (Scruton, 2001, s.114).

² Bu makalede *Ahlak Metafiziği* kitabının iki farklı İngilizce çevirisinden yararlanılmıştır ve bu eserlerden yapılacak alıntılardaki çeviriler makalenin yazarına aittir. Takibi kolaylaştırmak adına sayfa numaraları Kant'ın orijinal metnindeki şekliyle kullanılacak ve bundan böyle MM (*Metaphysics of Morals*) şeklinde ifade edilecektir. Sayfa numaraları şu metinden alınmadır: *Kants Werke: Akademie Textausgabe, vol. VI. Berlin: Walter de Gruyter & Co.* Yakın zamanda *Ahlak Metafiziği* kitabının ilk kısmı *Hukuk Öğretisi* başlığı ile Türkçe'ye çevrilmiştir.

³ Bu konuda ayrıca bakınız; (Savaşçın, 2020).

Özgürlüğü, insanın kendi eylemlerini doğa yasalarına tabi olmaksızın kendi aklıyla belirleyebilme imkanıyla ilişkilendiren Kant, bu anlamda *özgürlük* ile akılcı bir *yasalılık* arasında ayrılmaz bir bağ kurar. İnsanın teorik aklı, doğa yasalarını ortaya koymaya muktedir iken; pratik aklı, kendi eylemlerine yön verecek kuralları bir yasa kesinliğinde belirlemeye muktedirdir (Kant, 1998, s.585 / A 633). İnsanın kendi eylemlerine vereceği yönü nasıl saptayacağı sorusuyla ilgilenen ahlak alanında Kant'ın yazdığı temel eserlerden biri olan *Ahlak Metafiziği* kitabının birinci ve ikinci kısmını birbirinden ayıran kriter ahlak yasasının kaynağıdır. Kaynağı içsel olan ahlak yasalarını Kant etik ya da erdem başlığı altında ele alarak içsel özgürlükle ilişkilendirirken, kaynağı dışsal olan yasaları hak ya da hukuk kavramı altında değerlendirir ve dışsal özgürlükle ilişkilendirir. Bunu takiben değinilmesi gereken, hukuk yasaları ile erdem yasalarını ayıran önemli bir diğer nokta şudur. Hukuk özgürlüğün *formel* koşullarıyla ilgilenir. Yani, bireylerin seçtikleri eylemlerin içeriğine değil, bu eylemlerin dışsal olarak birbiriyle uyumunu dikkate alır. Etik ise seçilen eylemin içeriğine, ya da seçimin nesnesine odaklanır ve bu seçimi aklın dayattığı bir zorunluluk, mutlaka yerine getirilmesi gereken bir ödev olarak sunar (Kant, MM, s.381). Hukuk, bireyin kendi içsel özgürlüğünü yaşama geçirmek için hangi eylemlerde bulunması gerektiğini belirtmez; başkalarının özgürlüğüne zarar vermemek için bulunulması ya da kaçınılması gereken eylemleri belirtir. Diğer bir deyişle, hukuka uygun eylem, herkesin kabul etmesi durumunda kimsenin özgürlüğünü ihlal etmeyecek evrensel bir yasaya uygun eylem olarak ifade edilebilir (MM, s.231). Kant'ın bu yaklaşımı, dışsal özgürlüğün neden yalnızca bir hukuk devleti içerisinde yaşama geçirilebileceğini de anlaşılır kılar. Dışsal özgürlüğü koruyacak olan şey, kamusal bir düzen ve bu düzenin uygulanmasını sağlayacak yasalardır. Düzen ve yasaya itaatini olmadığı yerde, bu anlamda bir özgürlük de olamaz.

Kant aslında hukuk düzeni var olmadan da bireylerin bazı haklara sahip olabileceği fikrini tümüyle reddetmez. Özel haklar ile kamusal haklar arasında bir ayrım yaparak, özel hakları siyasi bir yapının bulunmadığı 'doğa durumunda' da var olan haklarla ilişkilendirir ve böylece doğal hak teorisini kısmen benimser. Ancak yine de, özellikle *Ahlak Metafiziği* kitabında Kant'ın asıl üzerinde durduğu konu, sivil bir birlik içerisinde oluşan kamusal haklar, yani hukuktur. Öyleyse, tekrar edilecek olursa, sivil birlik (ya da politik yapı) ile hukuk arasında, dışsal kaynaklı ahlak yasaları üzerine inşa edilmiş olmak suretiyle kurulan çok yakın bir ilişki vardır. Kant'ın tabiriyle, hukukun temel formel niteliği 'aleniyet ilkesi' olduğuna göre; bu ilkenin Kant felsefesinde hukuk, siyaset ve ahlak düzlemlerinin kesişim noktasında önemli bir yer tuttuğunu söylemek yanlış olmayacaktır.⁴ Bu makalenin odağında aleniyet ilkesinin ne şekilde anlaşılması gerektiği tartışması bulunmaktadır. Kant bu ilkeye yalnızca *Ebedi Barış* makalesinin ek kısmında bir kez ve çok kısaca değindiği için onun farklı yorumlara kapı aralamış olması şaşırtıcı değildir. Bu çalışmada, Kant'ın *Ebedi Barış* makalesinin yanı sıra diğer ilgili eserlerinde sunduğu fikirler de dikkate alınarak, aleniyet ilkesine dair iki farklı yorumun imkanından söz edilecektir. Birinci yorum, *Ebedi Barış* makalesinden türeyen

⁴ Bu noktayı destekleyici bir tespitte bulunan Habermas şöyle der: "Bundan dolayı, Kant'taki aleniyet ilkesi, tek başına siyasetin ahlak ile uyumunu güvence altına alabilecek ilke olarak kabul edilir" (Habermas, 1997, s.201).

ve 'monolojik yorum' olarak adlandırılabilir bir yaklaşımdır. İkinci yorum ise *Aydınlanma Nedir* makalesinden hareketle türetililecek alternatif bir okumayla şekillenen 'diyalojik yorum'dur. Bununla bağlantılı olarak, makalede öncelikle *Ebedi Barış* metnine odaklanılacak ve burada aleniyet ilkesinin Kant tarafından transandental ve formel bir test olarak nasıl sunulduğu incelenecektir. İkinci kısımda ise *Aydınlanma Nedir* metnine odaklanılarak, aleniyet ilkesinin bu kez kamusal akıl ile nasıl ilişkilendirildiği tartışılacaktır. Makalenin sonuç kısmında Kant felsefesinde aleniyet ilkesine dair hem monolojik hem de diyalojik yorumun bir karşılığı olduğu savunulacaktır.

2. Transandental ve Formel Bir Test Olarak Aleniyet İlkesi

Kant 1795 yılında kaleme aldığı *Ebedi Barış* makalesinin, 'Ahlak ve Politika Arasındaki Zıtlık Hakkında' adını verdiği ek kısmında, devletler arası barışın tesisi örneğinden hareketle, kamusal ahlakın kendi ahlak felsefesi açısından taşıdığı anlam ve işlevi ortaya koyar. Hemen belirtmek gerekir ki bu makalede *kamusal* ve *aleniyet* iki farklı kavram olarak kullanılmaktadır. Almanca, İngilizce ve Türkçe terimler arası geçişlerde karışıklık yaşanmaması adına, terminolojiye dair buraya birkaç not düşülmesi faydalı olacaktır. İngilizce'deki *Public* teriminin Almanca'da isim olarak karşılığı *Publikum*'dur ve bu terim doğrudan Latince'deki *Publicus*'tan alınmıştır. Ancak *Publicus* terimi birbiriyle ilişkili iki farklı kökenden gelmektedir. Birincisi, kabaca bir insan topluluğu anlamını içeren *Populus* terimidir. İkinci kökenin taşıdığı anlam ise ortada, meydana ya da açıkta olana işaret etmektedir. *Publikum* terimi Almanca'ya daha çok bu ikinci köken üzerinden ilerleyerek girmiş ve bir sıfat olarak kullanılan *Öffentlich* terimiyle dile yerleşmiştir (Laurson, 1986, s.585). Kant da örneğin kamusal haklardan bahsederken "öffentlichen Rechts" terimini kullanır, fakat ileride daha ayrıntılı değinileceği üzere kamusal haklara dair formülasyonunu önerirken kullandığı terim *Publizität*'dır. Bu makalede aleniyet terimi, *Publizität* teriminin karşılığı olarak kullanılmakta, *Öffentlich* (ya da *öffentlichen*) teriminin karşılığı olarak ise kamusal ya da kamusal terimleri tercih edilmektedir.⁵

Devletlerarası barışın tesisi ile kamusal ilişkisine dönülecek olursa, Kant burada öncelikle barışın tesisinin pratikte erişilebilir bir olgu olup olmadığı soruna dikkat çeker. Kant'ın 1793 tarihli *Teori ve Pratik* makalesinde belirttiği gibi, ödev ahlakı her ne kadar bir eylemin pratikte doğuracağı sonuçlara değil o eyleme yön veren saik'e odaklanıyor olsa da, bir eylemin pratikte gerçekleştirilebilir olup olmadığını kendisi için mutlak bağlayıcı görür. Şöyle ki, ancak gerçekleştirilmesi mümkün bir eylem bir ödev olarak saptanabilir, ya da tersinden düşünülecek olursa, bir düsturun bir kez ödev olarak saptanmasından sonra artık onun pratikte uygulanmasının zorluğu bir bahane olarak kullanılamaz (Kant, 2017, s.28). Yalan söyleme örneği üzerinden düşünülürse, insanın karşılaşacağı her koşulda doğruyu söylemesi pratikte mümkündür, yani bir imkan olarak mevcuttur. Bunun yanı sıra elbette bazı

⁵ Ernst Hirsch'in 1945 tarihli bir makalesi ve *Ebedi Barış* metninin 1960 yılında yayınlanan Ankara SBF çevirisi gibi erken metinlerde de ilgili pasaj 'aleniyet' kavramı kullanılarak çevrilmiştir. Daha sonraki Nejat Bozkurt (2010) çevirisinde de kullanılan kavram aleniyet ve açıklık'tır.

durumlarda doğruyu söylemek beraberinde büyük maliyetler getirebilir ve böyle durumlarda çoğu insan çoğu zaman yalan söylemeyi seçebilir. Teorik olarak insanın her zaman doğruyu söylemesi gerektiği ödevi, pratikte sıklıkla bu ödevin yerine getirilmediğinden bahisle geçersiz kılınmaz. Benzer bir mantık barış örneği üzerinden işletilirse, barışın pratikte tesis edilebilmesinin de pekala insanın kapasitelerinin dahilinde olduğu görülecektir; her ne kadar tarih boyunca insanlar bu kapasitelerini kullanmamış ve ahlaki ilkeler yerine ülke menfaatlerinin peşinden koşmuş olsa da.⁶ Doğruyu söyleme ve barışı tesis etme örnekleri arasında bu anlamda kurulan bir paralellik, iki örnek arasında var olan önemli bir farkı da açığa çıkabilir ve bu fark kamusal kavramına başvurulmasında belirleyici bir rol oynayacaktır.

Bahsi geçen farkın dayanak noktası şuradadır; bir bireyin, doğruyu söylemeye dair bir ödevi bireysel olarak yerine getirmesi mümkündür, ancak barışın tesis edilmesi gibi bir ödev için benzer bir durum söz konusu değildir. Barışın tesis edilebilmesi, yalnızca bir bireyin istemesi ve bu istemenin yön verdiği bireysel bir eylem ile yaşama geçirilemez. Tüm insanların değilse bile, fazla sayıda insanın benzer bir istemede bulunması ve birlikte hareket etmesi gereklidir. Kant'ın, kamusalığın kökenlerini işte burada bulduğu, yani teori ve pratik arasındaki bu ilişkiden çıkarsadığı düşünülebilir. Bir konuyu kamusal hale getiren şey, onun yaşama geçirilebilmesi için mutlaka diğer insanlarla birlikte hareket etmeyi gerektiren bir içerik taşımasıdır. İnsanların kamusal konularda ortak hareket edebilmek için politik bir düzene ve bu düzenin içerdiği bağlayıcı kurallara, yani hukuka ihtiyaç vardır. Bir kuralın bağlayıcı olabilmesi için ise güç kullanımına müracaat etmek pratik bir zorunluluktur. Kant, hukuk kuralları ile güç kullanımı arasındaki bu ilişkiyi önemser ve bu noktada hukukun ahlaktan farklılaştırıldığının altını çizer. Ahlak kurallarına uymak dışsal bir baskı ile değil, kişinin kendisine yüklediği bir ödev bilinciyle gerçekleşmelidir. Ahlaken doğru olanı, doğru olduğu için yapma sorumluluğuyla hareket edilmesi gereklidir ki Kant'ın erdem olarak tanımladığı da bu tip bir içsel ahlaki disiplindir (Kant, MM, 397). Hukuk kurallarına uymak ise cezai yaptırıma, yani dışsal baskıya tabidir ve eylemin ardında yatan saik çoğunlukla dikkate alınmaz. Kant bunu borç ödeme örneği üzerinden şöyle açıklar (Kant, MM, 231). Vermiş olduğu borcun geri ödenmesini isteyen bir kişi bunu bir hak olarak hukuken talep ettiğinde artık mesele borçlu tarafa ahlaki sorumluluğunu hatırlatmaktan çıkmıştır. Burada, hukuki çerçevede yapılması beklenen şey, borcun ödenmesinin güç kullanımı yoluyla sağlanması, yani hak sahibine hakkının teslim edilmesidir. Dolayısıyla hukukun dikkate aldığı şey borcunu ödeyen kişinin bunu ödev bilinciyle yapıp yapmadığı ya da ödemeyen kişinin saiki değil, borcun ödenip ödenmemesine dair eylemin kendisidir. Kant'a göre burada üzerinde durulması gereken bağlantılı bir diğer soru da, borçluyu borcunu ödemeye zorlamak için kullanılan hukuki çerçevedeki gücün, evrensel bir yasa olarak düşünüldüğünde kimsenin (dışsal) özgürlüğünü sınırlamadan var olup olamayacağıdır. Kant bu örnekteki güç kullanımının borçlu kişi de dahil olmak üzere kimsenin özgürlüğünü sınırlandırmadığını ileri sürmektedir (Kant, MM, 233).

⁶ Barış, Kant'a göre alelade bir örnek değildir. Gerçek barış, hem en yüksek politik iyiyi hem de hukuk ve adaletin nihai hedefini temsil etmektedir (Kant, MM, s.355).

Kısaca tekrar edilecek olursa; hukuk dışsal özgürlüğe, yani bireylerin eylemlerinin birbiriyle uyumuna odaklandığı için, içsel özgürlükteki gibi eylemin saikini değil, yalnızca eylemin kendisini ya da formunu dikkate alır. Buradan hareketle bir adım daha atan Kant, hukuk kurallarının meşruiyetine dair, ampirik içerikten tamamıyla soyutlanmış, yalnızca 'formel' ve 'transandantal' nitelikte bir testin formüle edilebileceğini belirtir. Hukuki iddiaları (*praetensio juris*) sınamaya yönelik bu test aleniyet ilkesi üzerine tesis edilir ve iki farklı formülasyon ile sunulur. İkinci formülasyondan başlanacak olursa, ki Kant buna pozitif formülasyon adını vermektedir, bu test hangi ilkelerin hukuk ve siyaset ile uyumlu olabileceğini sınar ve şöyle der: “Amacına ulaşabilmek için aleniyete ihtiyaç duyan tüm düsturlar hem hukukla hem de siyasetle uyuşabilir”. Yukarıda kamusalığa dair söylenenlere paralel olarak, bu formülasyon bir düsturun pratikte karşılık bulabilmesinin koşullarına odaklanmaktadır ve bu koşullar arasında aleniyet kriterini ön plana çıkarmaktadır. Barışın tesis edilmesi örneğine tekrar dönülürse, barışın üzerinde yükseleceği uluslararası hukuki düzen ancak o düzene dair fikirlerin aleni bir biçimde ifade edilerek başka insanlarla paylaşılması, onların büyük bir kısmı tarafından benimsenmesi ve buna yönelik kurumların hep birlikte oluşturulması ile mümkün olabilir. Ancak öyle görünüyor ki burada Kant, amacına ulaşabilmek için aleni bir biçimde ifade edilmesi gereken tüm düsturlar hem hukuka hem siyasete uygundur gibi bir iddiada bulunmamaktadır. Kant ettiği şey daha ziyade, bu tip düsturların hem hukukun hem de siyasetin sahasına girdiği ve bu anlamda onlarla uyuşabileceğidir. Elbette bu sahaya giren bir düsturun hukuk ve siyasetin ilkeleriyle uyuşmama ihtimali de mevcuttur. Uyuşmazlığın ne zaman ortaya çıkacağına dair Kant'ın ilk formülasyonuna müracaat edilmelidir.

Kant'ın hukuk ilkelerinin meşruiyetine dair testinin 'negatif formülasyon' adını verdiği ilk formülasyonu şöyledir: “Başka insanların haklarına temas eden ve düsturu aleni bir şekilde ifade edilemeyen tüm eylemler haksızdır”. Diğer bir deyişle, her hukuk kuralının geçmesi gereken ilk test, o kuralın aleni bir biçimde kamuya açıklanıp açıklanamayacağını saptanmasıdır. Eğer önerilen hukuk kuralının açıkça ifade edilmesi onun amacına ulaşmasını imkansız hale getiriyorsa, o kuralın gayrı-meşru olduğu söylenebilir. Kant şöyle der: “Kendi maksadımı imkansızlaştırmaksızın açığa vuramayacağım, başarılı olabilmesi için gizli tutmam zorunlu olan ve alenen fikrimi söylediğim takdirde herkesin muhalefetini tahrik edeceği kesin olan bir düstura karşı herkesin, zorunlu ve toplu olarak, buna dayanarak apriori bir şekilde cephe alması, ancak herkesi tehdit eden haksızlıktan doğma bir neticedir”⁷. Bu yaklaşımın, bazı tartışmalı konularda nasıl kullanılabileceğini göstermek için Kant birkaç örnek verir. Bunlardan en bilinenlerinden biri iç hukuka dair (*ius civitatis*) şu sorunsaldır: Halkın, baskıcı bir tirana karşı isyan ya da devrim hakkı var mıdır? Böyle bir durumda, tiran hukukun dışına çıkmış ve insanların haklarını ihlal etmiş olduğuna göre, kendisinin tahttan indirilmesi durumunda kendisine karşı haksızlık edilmiş olmayacaktır. Ama öte yandan böyle bir isyana kalkışan halkın, başarısız olması durumunda tiran tarafından en ağır şekilde cezalandırılması da bir haksızlık olarak nitelendirilemeyecektir.

⁷ Bu pasaj, Hirsch'in 1945 tarihli makalesindeki çeviriden sadeleştirilerek alınmıştır.

Aleniyet ilkesi, bu sorunsalı çözmek için şöyle düşünülmesi gerektiğini savunur. Devlet kurumunu oluşturmak için kendi aralarında bir sözleşme yapan insanlar acaba bu sözleşmeye isyan hakkının dahil edilmesi gerektiğini açıkça önerebilir miydi? Kant'a göre isyana yönelik böyle bir niyetin en baştan aleni bir biçimde ifade edilmesi mümkün değildir çünkü bunun kabul edilmesi devlet başkanının otoritesini yok saymak anlamına gelecektir. Dolayısıyla bir yandan meşru bir devlet otoritesi kurmaya çalışmak, diğer yandan ise bu otoritenin temsilcisi olan devlet başkanına karşı bazı durumlarda isyan edilebileceğini alenen savunmak birbiriyle çelişen eylemlerdir. İsyaniyet, ancak gizli tutulması itibariyle başarı kazanabilir.⁸

Kant'ın bu konuda verdiği diğer örnekler uluslararası hukuk alanındandır, ki bilindiği gibi Ebedi Barış makalesinin asıl odağı bu nokta üzerindedir. Birinci örnek, diğer devletlere ekonomik yardımda bulunma ya da belirli bir bölgeyi terk etme gibi bir vaatte bulunmuş bir devletin, şartlar değişip bu vadin tutulmasının kendi güvenliğine zarar verecek hale gelmesi karşısında, vaadinden cayma hakkının olup olmadığıdır. Böyle bir hakkın var olduğunu savunan pek çok argüman öne sürülebilir olsa da, Kant aleniyet ilkesinin aksini kanıtladığını düşünmektedir. Eğer o devlet şartların değişmesi durumunda vaadinden döneceğini en başta aleni bir şekilde diğer devletlere ifade etmiş olsaydı, diğer devletler de muhtemelen başka şekilde davranacak ve vaadinden dönme niyetinin gizli kalması halindekinden farklı sonuçlar ortaya çıkacaktı. Kant'ın verdiği ikinci örnek, bugün 'önleyici saldırı' olarak da tanımlanan bir uygulamanın meşruiyeti üzerinedir. Çok güçlenen bir devletin kendilerine saldıracağından kaygı duyan komşuları, önce davranarak güçlü komşularına karşı önleyici bir saldırıda bulunabilir mi? Kant'a göre aleniyet ilkesi kullanılarak düşünüldüğünde cevap yine hayır olacaktır. Önleyici bir saldırıda bulunma niyetlerini alenen ortaya koymuş olsalardı bu devletler muhtemelen hedeflerindeki güçlü devletin saldırısına uğrayacak ve kaçınmaya çalıştıkları tehlikeyi daha hızlı bir şekilde kendilerine çekeceklerdi. Buna benzer son örnek, bir devletin coğrafi bütünlüğüne zarar veren çok küçük bir başka devleti kendi egemenliği altına almak için güç kullanıp kullanamayacağıdır. Burada yine aleniyet ilkesi böyle bir niyetin gayri-meşru olduğunu kolayca gösterecektir, çünkü o küçük devleti ilhak etme niyetini alenen ortaya koyan bir devlete karşı ya diğer küçük devletler kendi aralarında koalisyonlar kurarak karşı koyacak, ya da başka güçlü devletler de o küçük devletin topraklarının peşine düşecektir ve böylece ortaya konan niyetin aleni olduğu anda gerçekleşme imkanı ortadan kalkmış olacaktır.

Uluslararası hukuka dair örnekleri tartışırken Kant ortaya koyduğu aleniyet testinin bu negatif formülasyonunun hukuki meşruiyeti saptamak için gerekli ancak yeterli olmadığını not düşer. Aleniyet ilkesinin anlamlı olabilmesi için hali hazırda bir hukuk düzeninin mevcut olması gereklidir. Şöyle ki, hukuk düzeninin mevcut olmadığı bir ortamda yeterince gücü olan bir devlet her türlü niyetini alenen ortaya koymaktan çekinmeyecektir ve bu nedenle aleniyet testi belirleyiciliğini kaybedecektir. Yukarıdaki

⁸ Kant'ın isyan ve devrim hakkına dair fikirlerinin, içerisinde yaşadığı siyasi koşullara göre belirli dönemlerde farklılık gösterdiği de not edilmelidir (Beiser, 2018, s.84-91).

örneklerden hareketle düşünüldüğünde, çok güçlü bir devlet diğer devletleri ilhak etme gibi bir niyeti var ise bunu saklama gereği duymaksızın hareket edebilecek ve bu niyetini açığa vurması amacına ulaşmasını engellemeyecektir. Kant benzer bir mantığı iç hukuk alanına da uygular gibi görünür. İsyan örneğini tartışırken, yeterince güce sahip bir devlet başkanının, isyancıları en ağır şekilde cezalandıracağına dair niyetini aleni bir biçimde ortaya koyabileceğini söyler (Kant, 2006, s.127). Ancak hemen belirtmek gerekir ki Kant devlet başkanının bu niyetini, bir devletin başka bir devleti ilhak etmesi örneğinden farklı olarak, hukuken gayri-meşru görmemektedir. Dolayısıyla Kant'ın iç hukuka dair aleniyet ilkesinin negatif formülasyonunu ne ölçüde yetersiz görüp görmediği net değildir. Kant'ın net bir biçimde ortaya koymadığı bir başka nokta, pozitif formülasyonun negatif formülasyona benzer bir biçimde gerekli ama yeterli bir test olup olmadığıdır. Mantıken, pozitif formülasyon da aynı negatif formülasyon gibi geçilmesi gerekli ama hukuki meşruiyet açısından yeterli olmayan bir test olarak görülmelidir. Benzer bir örnek üzerinden gidilirse, güçlü bir despot kendi güvenliğini sağlamak için örneğin sokakların tamamen boşaltılmasını istediğinde, bunu gerçekleştirebilmek için bunun topluma duyurulmasına yani aleniyete ihtiyaç duyacaktır. Ama bu aleniyet, bahsi geçen isteğin hukuken gayri-meşru olduğu ve vatandaşların özgürlüğünü keyfi bir biçimde sınırlandırdığı gerçeğini değiştirmemektedir. Unutulmamalıdır ki en baskıcı uygulamalar, deyim yerindeyse halka korku salabilmek için bir çeşit aleniyete ihtiyaç duyacaktır.

Kant *Ebedi Barış* makalesinin son dan bir önceki paragrafında, pozitif formülasyonla ilgili fazla ayrıntılandırmadan geçtiği bir tespit de daha bulunur. Aleniyet ilkesinin nasıl yorumlanması gerektiğine dair önemli bir ipucu veren bu kısa pasaj şöyledir:

“Gerçekten bu düsturlar gayelerine ancak aleni olmakla erişebilirse, bu takdirde halkın genel gayesine (yani mutluluğa) da uygun olmaları gerekir; böyle olunca, bunlar, esas görevi herkesi halinden memnun kılmak olan politikayla bağdaşmaktadır. Eğer bu gayeye, ancak alenilik yolundan, yani her türlü itimatsızlık sebebini ortadan kaldırarak erişilmesi gerekirse, bu düsturların halkın hukukuyla da bağdaşması gerekir; çünkü bütün gayeler arasında uyum ancak bu yoldan sağlanabilir. Bu prensibin açıklanmasını ve tartışılmasını başka bir fırsata bırakıyorum: burada, bu prensibin sadece apriori olduğunu ekleyeceğim; bu sebeple bu prensip her türlü ampirik şarttan (mutluluk teorisinden), maddi kanun düşüncesinden uzak olarak, sadece genel kanunilik şekli bakımından ele alınması gerekir” (Kant, 1960, s.55).⁹

Kant bu pasajda özetle siyaseti halkın refahını sağlamaya yönelik bir faaliyet, hukuku da insanların sahip olduğu gayeleri birbirleriyle uzlaştırmaya çalışan bir alan olarak tanımlar ve aleniyet ilkesinin her iki amaca da hizmet ettiğini belirtir. Aleniyet ilkesini hem hukuk hem de siyasetle ilişkilendirirken, bu ilkenin halkın refahına ters düşmeyecek sonuçlar üretecek olmasını temel alır. Halkın refahı üzerine yapılan bu vurgu Kant'ın genel felsefi yaklaşımı açısından şaşırtıcı olarak görülebilir çünkü bilindiği gibi Kant mutluluk teorisini kategorik (kesin) buyruk değil, hipotetik (koşullu) buyruk mantığına dayandığı için eleştirir (Kant, 2002, s.30). Mutlu olmak amacına ulaşmak için hangi aracın seçilmesi gerektiği koşullara göre değişeceği için

⁹ Bu pasaj Abadan ve Meray çevirisinden birkaç kelimenin sadeleştirilmiş şekliyle alınmıştır.

koşullu buyruklar kaçınılmaz olarak deneyime bağımlıdır.¹⁰ Kant ise ahlak kurallarının deneyimden bağımsız bir yasa kesinliğinde saptanması gerektiğini savunur. Yukarıdaki pasajda halkın refahından bahsettikten hemen sonra Kant kendi yaklaşımının mutluluk teorisinden farklı olduğunu ve onunla karıştırılmaması gerektiğinin altını çizmiş ama ilk bakışta bir çelişki gibi görülebilecek bu durumu tartışmayı başka bir metne bırakmıştır.¹¹

Yukarıdaki pasajın aleniyet ilkesinin yorumlanması açısından önemine dair şu iddia edilebilir. *Ebedi Barış* metninin geneline bakıldığında aleniyet ilkesi; deneyimden bağımsız, transandental ve a priori bir ilke olarak karşımıza çıkar. Özellikle negatif formülasyonda, hangi düsturun aleni bir biçimde ifade edilip edilemeyeceğine dair bir 'düşünce usulü' önerilmektedir ve buradan çıkacak sonucun kesinliği evrensel bir rasyonaliteye dayandırılmaktadır. Aleniyet ilkesine dair bu yorum 'monolojik yorum' terimleriyle nitelendirilebilir. Ancak yine *Ebedi Barış* metnine dahil olan ve yukarıda bahsi geçen kısa pasajda aleniyet ilkesi yalnızca soyut bir akıl yürütme ile değil, bu kez deneyimsel bir içerik taşıyan halkın mutluluğuyla da ilişkilendirilir. Halkın mutluluğu konusu deneyimsel bir içerik taşımaktadır çünkü halka neyin mutluluk getireceği sorusu rasyonel ve a priori bir biçimde yanıtlanamaz. Mutluluk, koşullara göre değişen ve deneyime bağımlı bir olgudur. Öyleyse, bu alternatif yoruma göre aleniyet ilkesi, halkın kendisine refah getirecek şeyin ne olduğunu bulmaya çalışırken başvurulabileceği bir yöntem olarak ortaya çıkmaktadır. Diyolojik yorum olarak nitelendirilebilecek bu yaklaşıma destekleyici bir metin olarak Kant'ın *Aydınlanma Nedir* makalesine bakılabilir. Bu metinde Kant, aklın kamusal kullanımı kavramını ortaya koyar ve bu kavramın aleniyete dayalı, fiili bir kamusal tartışmayla ilişkisini kurar. Aşağıdaki kısımda ana hatlarıyla bu ilişki ele alınacaktır.

3. Kamusal Aklın Taşıyıcısı Olarak Aleniyet İlkesi

Kant, *Aydınlanma Nedir* adlı makalesinde yer verdiği ünlü ifade ile, aydınlanmayı insanın zaten sahip olduğu bir beceriyi kullanma olgunluğunu göstermesi olarak tanımlar; bu beceri, insanın başkalarının kılavuzluğuna müracaat etmeden kendi aklını kullanabilmesidir. İnsanın kendi aklını kullanmaktan kaçınmasının ve bu anlamda ergenlikten olgunluğa geçememesinin iki temel nedeninden bahsedilebilir. Kant bu kavramları kullanmıyor olsa da, bunlar içsel ve dışsal nedenler başlıkları altında düşünülebilir. Dışsal nedenler kabaca; insanların birbirleri üzerinde kurduğu baskılar, yani toplumsal kurallar ve gelenekler gibi mevcut sosyal düzenin dayatmalarıdır. Kant'ın deyişiyle "*Doğmalar ve kurallar, insanın doğal yetilerinin akla uygun kullanılışının ya da daha doğru bir deyişle, kötüye kullanılmasının bu mekanik araçları, erginleşme ve olgunlaşma için sürekli bir ayakbağı olurlar*" (Kant, 2010). İçsel nedenler ise korkaklık ve tembeldir. Yine Kant'ın ifadesiyle, halihazırda ne düşünülmesi gerektiğini söyleyen bir kitap, neye inanılması gerektiğini söyleyen bir din adamı ve hatta ne yenilip içilmesi gerektiğini söyleyen bir doktor bulunurken, bu söylenenleri olduğu gibi kabul

¹⁰ Kant şöyle der: "Bize neyin mutluluk getireceğini yalnızca deneyim öğretebilir". (Kant, MM, s.215)

¹¹ Kant'ın erdem öğretisi ile mutluluğa dair görüşleri arasında bir çelişki bulunmadığına dair bir yorum için bakınız; (Guyer, 2000, s.378-379).

etmek insanların kolayına gelmekte ve onları bu sorulara kendi yanıtlarını bulma zahmetinden kurtarmaktadır. Dahası insanlar bu kolaycılığa öylesine alışmışlardır ki, bahsi geçen ayakbağlarından kurtulsalar dahi artık kendi başlarına adım atmaktan çekinir ve korkar hale gelmişlerdir. Tembellik ve korkunun beslediği bu ergenlik halinin insanlar üzerindeki etkisi adeta onların 'ikinci doğa'sını oluşturacak kadar güçlüdür.

Yukarıda değinilen nedenlerle, aydınlanmamış ve baskıcı bir toplumda bireylerin kendi akıllarını kullanabilecekleri olgunluğa ulaşması ve sahip oldukları potansiyeli kendi çabalarıyla kuvveden fiiliyata geçirmesi imkansız değilse de düşük bir ihtimaldir. Oysa özgür bırakılmış bir toplumda, bazı bireyler er ya da geç başka bir otoriteye müracaat etmeksizin kendi aklını kullanma cesaretini gösterecek ve bu cesaret zamanla toplumun geneline yayılacaktır. Öyleyse özgür bırakılmış bir toplum er ya da geç aydınlanmış bir topluma dönüşecektir. Kant, aydınlanma için gerekli en temel özgürlüğün, insan aklının kamusal kullanımının serbest bırakılmasından ibaret olduğunu belirtir. Kant'ın burada ortaya koyduğu 'aklın kamusal kullanımı' kavramının iki önemli unsuru bulunur. Birincisi, aklın herhangi bir sınırlamaya tabi kılınmaksızın kullanılması; ikincisi ise bu kullanımın kamuya açık bir biçimde gerçekleşmesidir. Birinci unsur, daha önce bahsi geçen dışsal sınırlamaların ortadan kaldırılmasına işaret etmektedir. Örneğin, bir mesele üzerine akıl yürütürken kişinin dini kuralları ihlal etme ya da geleneklere ters düşme gibi kaygılar taşımadan, herhangi bir otoritenin himayesine girmeden, aklını özgürce kullanabilmesi hedeflenmektedir. İkinci unsur ise kişinin bu şekilde bir akıl yürütme ile vardığı sonucu ya da öne sürmek istediği eleştiriyi kamuoyu ile açıkça paylaşabilmesidir.

Burada gündeme gelebilecek önemli bir soru, aklın sınırsız bir özgürlükle kullanımının her zaman ve her yerde talep edilip edilemeyeceğidir. Kabul etmek gerekir ki, günlük yaşamın pek çok alanında insanlar karşılıklı olarak birbirlerinden belirli kurallar içerisinde düşünerek eylemde bulunmasını bekler. Herkesin, her an, her türlü otoriteyi sorguladığı bir ortam, toplumsal yaşamın sürdürülmesini tehlikeye atabilir görünmektedir. Bu soruda dile getirilen kaygıya hak veren Kant, işaret edilen sorunu çözmeye yönelik olarak aklın kamusal kullanımı (*der öffentliche Gebrauch*) ile aklın özel kullanımı (*der Privatgebrauch*) arasında bir ayrım yapar ve belirli alanlarda aklın özel kullanımına izin verilmesinin aydınlanmaya engel teşkil etmeyeceğini belirtir (Kant, 2006, s.57). Gerçekten de bazı durumlar vardır ki insanlardan mevcut otoritenin dayandığı mantığı sorgulaması değil, en azından o an için otoriteye itaat edilmesi beklenir. Kant bu durumun tipik bir örneği olarak memuriyetten bahseder. Ordu yapısı içerisinde yer alan bir subay görevini yerine getirirken aklını sınırsız bir özgürlük içerisinde değil, o yapıyı oluşturan kuralların çizdiği sınırlar içerisinde kullanmak durumundadır. Her subayın kendi aklını özgürce kullanması halinde askeri yapının bir bütünlük içerisinde işlemesi mümkün olmayacaktır. Benzer şekilde, bir papazın ya da bir imamın o dinin cemaatine karşı sorumluluğu öncelikle o dinin kuralları dahilinde kendi aklını işletmektir. Cemaatin beklentisi o din insanının kendi şahsi fikirlerini öğrenmek değil, mensubu olunan dini anlamaktır. Dolayısıyla bir din görevlisi kendi aklını sınırsız bir özgürlük içerisinde değil, mensubu olduğu dinin

genel mantığının dayattığı sınırlar içerisinde kullanmakla yükümlüdür. Kant'ın argümanı günümüzden örneklerle desteklenecek olursa, devlet bürokrasisinden iş yaşamının pek çok dalına kadar meslek sahibi olan her insan, mesleğini yerine getirirken ister istemez kendisini aklın özel kullanımına başvururken bulacaktır.

Kant'a göre aklın özel kullanımı ile aklın kamusal kullanımı birlikte var olabildiği müddetçe aydınlanmayı engelleyici bir durum ortaya çıkmayacaktır. Bahsi geçen din görevlisi ya da dış işleri bakanlığında çalışan bir bürokrat mesleğini icra ederken kendini aklın özel kullanımıyla sınırlandırmalı, ama mesleğinin yükümlülüklerini yerine getirmediği zamanlarda aklını kamusal bir biçimde kullanma hakkına da sahip olmalıdır. Örneğin bir din insanı cemaate vaaz verirken aklın özel kullanımından yararlanacak, yani dini öğretileri kendi tutarlılığı içerisinde en iyi biçimde yorumlayabilmek için aklını kullanacak; ama vaaz bittiğinde o dinin bazı öğretilerine dair özgürce düşünürken aklına gelen eleştirilerini bu kez tüm kamuoyuna açık bir biçimde ifade edebilecektir. Benzer şekilde, Kant'ın argümanı takip edilirse, bir dış işleri bakanlığı çalışanı, görevini yerine getirirken bağlı olduğu hükümetin dış politikasına uygun bir biçimde hareket edebilmek için aklını o politikayı en iyi şekilde anlayabilmek için kullanacak ancak bu süreçte aklına gelen yine o politikaya dair eleştirilerini kamuoyu ile paylaşmaktan geri durmayacaktır. Kant'ın bu ayırımı dikkat çektiği önemli nokta şudur. Aklın özel kullanımında muhatap olunan kitle her zaman sınırlı bir kitledir. Bu; din insanı örneğinde o dinin cemaati, subay örneğinde o ordunun diğer mensupları, dış işleri bürokratu örneğinde diğer bürokratlar ya da o bakanlıktan belirli bir hizmet almaya gelen bazı vatandaşlardır. Oysa aklın kamusal kullanımında muhatap olunan kitle akıl sahibi olan tüm varlıklar, yani tüm insanlıktır. Kant'ın diğer yazılarında doğrudan değindiği kozmopolitanizm idealinin izine burada da rastlamak mümkündür. Aklını kamusal bir biçimde kullanan insan diğerlerine, şu ya da bu grubun bir üyesi olarak değil, tüm insanlık aleminin bir üyesi olarak seslenmektedir. Aklın özel kullanımı belirli bir kitleye hitap ettiği için, o kitlenin çizdiği sınırlara ve o kitlenin otoritesine belirli ölçülerde tabi kılınabilir; oysa en geniş anlamıyla insanlık alemine sınır çizebilecek dıșsal bir otorite bulunmadığı için aklın kamusal kullanımı özgürdür ve sınırlandırılmaz.

Yukarıdaki açıklamadan anlaşılacağı gibi, bir kurum kendi çalışanlarından ya da bir cemaat kendi üyelerinden mutlak itaat talep ederek, aklın kamusal kullanımını onlar için bütünüyle yasaklayamaz. Bu bağlamda Kant'ın dikkate aldığı bir diğer konu kendi kendini sınırlandırmanın mümkün olup olmadığıdır. Bireysel düzeyde kendi kendini sınırlandırmayla ilgili olarak Kant şunu söyler. Kişinin kendi bireysel aydınlanmasını bir süreliğine ertelemesi ve aklın kamusal kullanımından o süre için kaçınması mümkündür. Ancak bu kaçınma halinin sürekli devam etmesi ve aklın kamusal kullanımı çabasından bütünüyle vazgeçilmesi kabul edilemez. Kolektif düzeyde ise gündeme gelen soru bir cemaatin üyelerinin kendi aralarında yapacakları bir antlaşma ile, o cemaatin öğretilerini sorgulamamaya dair taahhütte bulunup bulunamayacaklarıdır. Kant bunu da kabul edilemez bulur. Bu tip bir taahhüt, cemaat üyelerinin (ki burada dini cemaatlerin yanı sıra belirli bir amaç için bir araya gelmiş her türlü grup aidiyeti düşünülebilir) kendi rızalarıyla ortaya konmuş olsa dahi, bu

taahhüdün etkileri yalnızca kendilerini değil, kendilerinde sonraki nesilleri de kapsayacaktır. Bir grubun kolektif bir şekilde aklın kamusal kullanımından çekilmesi yalnızca kendi aydınlanmasını engellemekle kalmaz, kendisinden sonraki tüm nesillerin aydınlanmasına da engel teşkil eder ve böylece insanlığın ilerlemesine zarar verir. Kant böyle bir taahhüdün geçersizliğini göstermek için geniş anlamıyla insanlığın benzer bir taahhütte bulunup bulunmayacağı sorusunu ortaya atar ve insanlığın kendisini aydınlanmadan mahrum bırakmayı tercih etmeyeceğine göre, o insanlığın küçük bir parçası olan bir alt-grubun da böyle bir taahhütte bulunamayacağını iddia eder.

Son olarak, *Aydınlanma Nedir* metnine bakıldığında, Kant'ın aklın kamusal kullanımını insanın öğrenme kapasitesiyle ilişkilendirdiği görülecektir. Kamusal akıl Kant'a göre eleştirel bir akıldır.¹² Kamusal akıl, belirli bir alanda tespit edilen bir 'yanlış'ın kamuoyuna bildirilmesi ve onun neden yanlış olduğunun gerekçelendirilmesi üzerinden işlemektedir. Böylece insanın doğruya ulaşma imkanına, yani aydınlanmasına katkı sağlanmaktadır. Kant bu süreci, insan doğasına atıfla temellendirdiği ilerleme kavramıyla ilişkilendirir. İlerleme fikri, hem öğrenilebilecek doğrular bulunduğu dair ontolojik bir kabule, hem de bu doğruların nasıl bilinebileceği konusunda çeşitli epistemolojik iddialara dayanır. *Aydınlanma Nedir* metninde Kant bireylerin doğruları kendi başlarına, bireysel bir düşünsel çaba ile bulmasını mümkün görse de, başvurulması gereken temel usulün kamusal ve fiili bir tartışma olduğunu savunur.¹³ Bu yaklaşımın, Kant'ın diğer eserlerinde ortaya koyduğu yaklaşımlarla çatışıp çatışmadığı sorusu akla gelebilir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Kant'ın pratik akla dair eserinde savunduğu yaklaşım, insan aklının ahlaki doğruları bulmak için bireysel olarak hangi usulü kullanması gerektiğine odaklanmakta ve 'kategorik buyruk' fikrini öne sürmektedir. Oysa *Aydınlanma Nedir* metninde, bireysel değil kolektif bir çabaya odaklanılmakta ve doğruya dair kamusal bir tartışmanın gerekliliğine işaret edilmektedir.¹⁴ Aşırı bireysel bir yönetime dayandığı için Kant'ın kategorik buyruk önerisinin kendi amaçladığı evrensellik hedefine ulaşamayacağını dile getiren eleştiriler genellikle, *Aydınlanma Nedir* metninde ortaya konan kamusal tartışma vurgusunu göz ardı eder. Örneğin, 20.yy başının önemli düşünürlerinden Georg Herbert Mead, kitabının ek bölümünde yer verdiği Kant'a dair eleştirisinde, ahlaki içeriğin evrensel bir nitelik taşıyıp taşımayacağını ancak öteki ile iletişim içerisinde saptanabileceğine değinir. Ahlakın evrensel nitelikli içeriği, 'soyut bir ben'in bireysel akıl yürütmesiyle değil, kolektif bir 'biz' mefhumunun içerisinde konumlanan bireylerin etkileşimiyle şekillenebilir (Mead, 1972, s.379-389). Ben'in ontolojik statüsü konusunda Mead'den farklılaşması muhtemel olsa da, Kant ahlaki içeriğin belirlenmesi aşamasında bireyler arası etkileşimin gerekliliği konusunda ona katılacaktır. *Aydınlanma Nedir* metninde işaret edilen kamusal tartışma pratiğinin böyle bir etkileşim ihtiyacından doğduğu düşünülebilir.

¹² Kamusal aklın yalnızca karar alıcılar üzerinde etki yaratmayı amaçlayan sınırlı bir eleştirelilik içerdiğine dair yorumlar için bakınız; (Wood, 1999, s.308)

¹³ Buradaki tartışmanın yüz yüze bir müzakereden ziyade, okur yazar insanlar arasında ve yazılı eserler üzerinden yürüyen bir tartışma olduğu belirtilmelidir.

¹⁴ Destekleyici bir görüş için bakınız; (Çörekçioğlu, 2017, s.308).

4. Sonuç

Toparlanacak olursa, bu makalede Kant'ın aleniyet ilkesine dair görüşleri incelenmiş ve bu görüşlerin iki farklı yorumu kapı araladığı savunulmuştur. Makalede monolojik yorum ve diyalojik yorum şeklinde adlandırılmış olan bu iki farklı yaklaşımı biraz daha netleştirebilmek adına, Habermas'ın farklı kavramlar kullanmasına rağmen benzer bir ayrıma değindiği eserlerine bakılabilir. Habermas'ın 'özne-merkezli akıl' adını verdiği ve monolojik yoruma denk düşen görüşün kendisine temel aldığı kıstas, mutlak hakikatın belirlediği normlar ve bilen öznenin eyleminin bu normlarla uyumudur. Habermas'ın 'iletişimsel akıl' adını verdiği ve diyalojik yoruma denk düşen diğer görüş ise aklın ancak öznel arası iletişim dolayımında kavranabileceğini savunur. Buradan hareketle, iletişimsel aklın kendisine temel aldığı kıstas öznel arası iletişimi mümkün kılan müzakere sürecinin, yani diyalogun niteliğidir. Antik Yunan'ın *logos* anlayışını çağrıştıran bir biçimde, iletişimsel akıl dilin öznel arası uzlaşmayı sağlayan temel araç olmasına dikkat çeker ve müzakere sürecinin kendisine odaklanır. Ahlaki normlara akılcı niteliğini kazandıran öge normların a priori biçimde belirlenen öznel içeriği değil, hangi normun geçerli olacağına dair yapılan fiili bir müzakerenin usulüdür (Habermas, 1990, s.314-315).

Bu çerçevede Kant'ın aleniyet ilkesine geri dönülecek olursa, monolojik yorum *Ebedi Barış* metninde ve özellikle de aleniyet ilkesinin negatif formülasyonunda zemin bulmaktadır. Kant bu formülasyonda aleniyet ilkesini kabaca 'düsturu aleni biçimde ifade edilemeyen eylemler haksızdır' şeklinde sunmakta ve formel bir test olarak bunun nasıl kullanılabileceğine dair bazı tartışmalı konulardan örnekler vermektedir. Bu örnekleri tartışırken Kant'ın bu ilkeyi, a priori nitelikte bir düşünce usulü olarak değerlendirdiği görülmektedir. Ancak yine aynı metinde yer verdiği pozitif formülasyon kabaca, 'amacına ulaşabilmek için aleniyete ihtiyaç duyan düsturlar siyaset ve hukukla bağdaşabilir' derken, belirli ortak amaçlara ulaşabilmek için birlikte hareket edilmesi gerekliliğine dikkat çekerek aleniyet ilkesini bu kez ortak iyi arayışı üzerinden siyasetle ve eylemler arası uyum arayışı üzerinden de hukukla ilişkilendirir. Aleniyet ilkesi ile kamusal arasında daha sıkı bir bağ kuran bu pozitif formülasyon, diyalojik yorum olarak adlandırılan ikinci görüşe zemin hazırlamaktadır. Ortak iyiye yönelen 'birlikte eyleme' kaygısına ek olarak Kant, *Aydınlanma Nedir* metninde 'birlikte düşünme' kaygısını da ortaya koyar. Bu metinde aleniyet ilkesi bireysel bir düşünme usulü değil, düşüncelerin kamuoyunda serbestçe tartışılması usulü olarak karşılık bulur ve kamusal aklın taşıyıcılığı işlevini üstlenir.

Sonuç olarak Kant'ın eserlerinde aleniyet ilkesine dair hem monolojik yoruma hem de diyalojik yoruma imkan verecek ifadelerin bulunduğu söylenebilir. Muhtemelen Kant bu iki yoruma temel teşkil eden düşüncelerin birbiriyle çeliştiğini düşünmüyordu. Şöyle ki Kant'a göre bir yandan hukuk kurallarının a priori evrenseller üzerinden düşünülebileceği bir imkan bulunmakta ama öte yandan bu düşüncelerin sınılanabilmesi için kamuoyu önünde gerçekleşecek fiili bir tartışmaya da ihtiyaç duyulmaktadır. Böylece aleniyet ilkesi hem monolojik yorumun belirttiği gibi formel

bir düşünce usulüne, hem de diyalojik yorumun belirttiği gibi fiili bir tartışmaya işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

Beiser, F. (2018). *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm* (A. Önal, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çörekçioğlu, H. (2017). Kant'tan Bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün Mü? İçinde H. Çörekçioğlu (ed.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s.292-312). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Guyer, P. (2000). *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, J. (1990). *The Philosophical Discourse of Modernity* (F. Lawrence, Çev.). Oxford: The Polity Press.

Habermas, J. (1997). *Kamusalılığın Yapısal Dönüşümü* (T. Bora & M. Sancar, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Hırş, E. (1946). Kant'ın Ebedî Barış Üzerindeki Felsefi Denemesi I. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 3(1)/1946: 3-31.

Kant, I. (1960). *Ebedî Barış Üstüne Felsefi Deneme* (Y. Abadan & S. L. Meray, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No : 113-95, Ajans Türk Matbaası.

Kant, I. (1991). *Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. Wood, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1999). *Metaphysical Elements of Justice; Part I of Metaphysics of Morals* (J. Ladd). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (İ. Kuçuradi, çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I. (2006). An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?' (H. S. Reiss, Çev.). İçinde *Political Writings*, (s.54-60). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2006). Perpetual Peace: A Philosophical Sketch (H. S. Reiss, Çev.). İçinde *Political Writings*, (s.93-130). Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, I. (2010). *Seçilmiş Yazılar* (N. Bozkurt, Çev.). İstanbul, Say Yayınları.
- Kant, I. (2017). Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz' [Teori ve Pratik] (H. Çörekçioğlu, çev.). İçinde H. Çörekçioğlu (ed.), *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s.25-74). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kant, I. (2022). *Ahlakın Metafiziği: Hukuk Öğretisi* (A. Heper, Çev.). İstanbul: Fol Kitap.
- Laursen, J. C. (1986). III. The Subversive Kant: The Vocabulary of "Public" and "Publicity". *Political Theory*, 14(4), 584-603.
- Mead, G. H. (1972). *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Savaşçın, Z. (2020). Kant Felsefesinde Hukuk, Kamusalılık ve Yurttaşlık, *Kilikya Felsefe Dergisi* (2), 197-213
- Scruton, R. (2001). *Kant: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Wood, A. W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 22.07.2022
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 12.09.2022

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

FELSEFEYİ GERÇEKTE KİM BAŞLATTI YA DA İLK FİLOZOFLAR

Doğan Barış KILINÇ*

Öz: Sadece tarihi ilgilendiriyor gibi görünen felsefenin başlangıcı problemi, şüphesiz tarihsel bir meseledir, ama aynı zamanda felsefenin kendisine de ait bir konudur, çünkü bu probleme ilişkin değerlendirmeler zorunlu olarak felsefenin doğasını açığa vurmaktadır. Felsefeyi Miletli Thales'in başlattığına ve ilk filozof olduğuna dair yerleşik bir gelenek söz konusudur; bununla birlikte, felsefe kendine özgü belirlenimler kazanıp kendini belirlemesini sağlayan belli bir gelişme sürecinin ürünüdür ve bu bakımdan birçok filozofun emeğine gerek duymuştur. Felsefe tarihinin ilk döneminde Grek filozoflar yeni başlangıçlar yapmışlar ve böylelikle felsefenin yeni yönlerinin açığa çıkmasına hizmet etmişlerdir. Bu çalışmada, felsefenin sadece bir kurucusu değil kurucuları olduğunu vurgulamak üzere Thales'ten Aristoteles'e dek Grek filozofların felsefenin oluşumuna sağladıkları katkı irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Felsefenin Başlangıcı, İlk Filozoflar, Felsefe Tarihi, Thales, Aristoteles

WHO REALLY STARTED PHILOSOPHY, OR FIRST PHILOSOPHERS

Abstract: The problem of beginning of philosophy, which only seems to concern history, is surely a historical matter, but also a subject belonging to philosophy itself, for the considerations about this problem necessarily reveals the nature of philosophy. There is a tradition that it is Thales of Miletus who started philosophy and was the first philosopher; however, philosophy is a product of a certain development process, by which it has acquired specific determinations and determined itself, and in this regard, it has required the labors of many philosophers. In the initial period of philosophy Greek philosophers made new beginnings and so served to the revealing of new aspects of philosophy. In this study, in order to emphasize that philosophy has not only one founder but founders, the contributions Greek philosophers from Thales to Aristotle made to the becoming of philosophy will be treated.

Keywords: Beginning of Philosophy, First Philosophers, History of Philosophy, Thales, Aristotle

* Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor

Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Dicle University, Faculty of Arts, Department of Philosophy, Turkey.

doganbariskilinc@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-2894-5965

Kılınç, D. B. (2022). Felsefeyi Gerçekte Kim Başlattı ya da İlk Filozoflar. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 68-81.

1. Giriş

Aristoteles *Metafizik*'in ilk bölümünde genel olarak felsefenin doğasını sergilemeye ve onu başka alanlardan ayırt etmeye çalışırken, "hayret" in, yani bilgisizliğin itirafının harekete geçirdiği kendisinden önceki filozofların düşüncelerini uzun uzadıya gözden geçirir. Tüm diğerlerinin "sayıklamaları" karşısında Anaksagoras'ı belli bir bakımdan "aklı başında" bulsa da, onun da ilkenin uygulanışı konusunda bocalayıp durduğunu belirtir. İlk filozoflar Aristoteles'in gözünde "ne söylediklerinin farkında değil gibi görünmektedirler" (Aristoteles 1996, 982b s. 84; 984b s. 95; 985a s.97). Hegel de özellikle İyonyalılar ile ilgili olarak benzer şeyler düşünür: "Evrenseli tikel bir formda ifade ettikleri" için gerçekte ne dediklerini bilmezler, bir evrenseli, düşünceyi ortaya koydukları halde maddeye sıkı sıkıya bağlı kaldıklarını sanırlar (Hegel 2018, s. 181). Felsefenin bir düşünme, anlama, gerekçelendirme, farkındalık kazanma, belli bir bilinç formu geliştirme işi olduğunu düşündüğümüzde, bu "yapıyorlar ama bilmiyorlar" eleştirisi oldukça ilginçtir, zira düşüncesinin tam içeriğinin bilincinde olmayan kişilere nasıl filozof denebilir ki? Buna göre, kendi ilkelerinin anlamını kavramamış gibi görünen İyonyalılar, Elealılar, vb. hangi sebeple filozof sayılacaklardır? Eğer sayılamazlarsa, bu durumda kimin ilk filozof olduğunu söylemek gerekir?

Felsefenin başlangıcını ilgilendiren bu durum, içinde birçok başka problem barındıran çetrefil bir meseledir. Başlamış, hâlihazırda devam eden ve geleceğe taşınma konusunda irade sergilenen bir etkinlik olarak felsefe söz konusudur ve elbette ona bir başlangıç atfetmek gerekir. Sabit bir ilk nokta belirlenip o noktadan şimdi içinde bulunduğumuz noktaya dek felsefenin gelişim süreci takip edilmeli ya da tersinden, şimdiden geriye doğru gidildiğinde ayakların sağlam bir zemine temas ettiğinin hissedilebileceği bir dayanak noktası bulunmalıdır. Kısacası, felsefenin doğum yeri, tarihi ve kurucusu açıkça belirtilmelidir. Filozof felsefe tarihçileri olan Aristoteles ve Hegel de dâhil olmak üzere felsefe tarihçileri genel olarak felsefenin yurdunu antik Yunan, doğum tarihini M.Ö. altıncı yüzyıl ve kurucusunu da Miletli Thales olarak saptarlar.¹ Gelgelelim, bugün felsefe dediğimiz şeyin geniş kapsamını göz önünde bulundurduğumuzda, felsefeyi belli bir zamanda, belli bir yerde kendini göstermiş olan belli bir kişinin tek bir hamlede başlatmış olabileceği noktası oldukça tartışmalıdır. Nitekim Aristoteles ilk filozofların "maddi yapıdaki ilkeleri" her şeyin ilkesi olarak gördüklerini ve ardından da "bu tür felsefenin kurucusu" nun Thales olduğunu söylerken, felsefenin daha sonraki gelişiminde farklı türden başlangıçlara, başka kuruculara işaret ediyor gibi görünmektedir (Aristoteles 1996, 983b ss. 90, 91).

Bu konuda Thales'in ve ardından gelenlerin başı zaten hiç beladan kurtulmaz. Aristoteles'in de işaret ettiği gibi felsefenin daha gerilere giden bir kökeni var gibi görünmektedir, ki bu durum felsefeye kaynaklık ettiği düşünülebiyecek mitoloji ya da

¹ "Aristoteles okulu ilk felsefe tarihi çalışmalarına başladığından beri, bilimsel bir karaktere sahip sistematik nazariyatın, etkinliği yaklaşık MÖ 6. yüzyılı kapsayan Milet okuluna tarihlendirilmesi konusunda bir uzlaşma sağlanmıştır" (Cornford 2021, s. 55).

genel olarak dinsel düşünce ile ilgilidir (Aristoteles 1996, 983b s. 92).² Dinsel düşünceden felsefeye geçiş bir süreklilik midir yoksa bir kopuşu mu ifade etmektedir? ‘Teologlar’, şairler de filozof olarak görülmeli midir? Thales ve ardından gelenler orijinal düşünceler mi ortaya koymuştur, yoksa bu, Avrupa-merkezci bir bakış açısını mı ele vermektedir? Gerçekte dünyanın, Mısır, Çin, Mezopotamya gibi başka bölgelerinden ‘alınmış’ fikirlerin Yunan kılığında sunulması mı söz konusudur? Yine bu meselelerle ilgili olarak özellikle şunu da sormak gerekir: Geriye yazılı bir eser bırakmamış olan, ona dair ancak başka kaynaklardan fikir edinebildiğimiz Thales’in, çeşitli mitolojilerle ortaklığı olan bir soruya yanıt arıyor ve benzer bir yanıt veriyor olduğu halde, ilk filozof olarak görülmesi meşru mudur? Bu son soruya verilecek yanıt, bir ölçüde önceki soruların yanıtlarını da içerecek olduğundan esas olarak onu merkeze alarak tartışacağız, felsefenin neden bir değil de birden çok başlangıç noktası olduğu üzerinde duracağız.

2. Felsefenin Başlangıcı Konusundaki Muğlaklık

Felsefenin ilk dönemleri açısından vazgeçilmez kaynaklardan olan Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* eserinde, filozofları incelemeye başlamadan önce, felsefenin nerede, ne zaman, kim tarafından başlatıldığı üzerine derli toplu bir şeyler söyleme gereğini duyar ve oldukça çelişkili görünebilecek bir bildirimde bulunur: “Felsefenin iki başlangıcı olmuştur: biri Anaksimandros ile, öbürü Pythagoras ile başlamıştır” (Laertios 2019, s. 18). Cornford’un haklı bulduğu bu iki farklı başlangıç fikri, esasen ağırlıklı olarak “bilimsel” açıklama yolunu tutan İyonya geleneği ile daha “mistik” bir içerik taşıyan İtalya geleneği arasında yapılan ayrımla ilişkilidir. (Cornford 2021, s. 38). Hegel de yine benzer şekilde coğrafi bakımdan Doğuya daha yakın olan filozofların materyalizme, Batıya ait olan filozofların ise daha çok idealizme meylettiklerini belirtir (Hegel 2018, s. 162). Bununla birlikte, Laertios tek tek filozoflar hakkında bilgiler vermeye geçecekken de bu defa şunu söylemektedir: “Şimdi doğrudan doğruya filozofları ele almalıyız, ilk olarak da Thales’i” (Laertios 2019, s. 21). Böylelikle felsefe için başlangıç noktası olarak üç ayrı filozofun sunulduğunu görüyoruz. Başlangıcı birden fazla filozofla ilişkilendirmeyi bir kafa karışıklığına işaret ediyor olarak görmek elbette mümkündür, ancak bu çelişkili durum esasen genel olarak felsefenin doğasına ve başlangıcına ilişkin meselenin oldukça karmaşık bir mesele olduğunun ve her yerde dolaysız başlangıçlar ve sonlar gören, ilk filozofun kim olduğunun bir an önce söylenmesini isteyen bir bakış açısının aksine, meselenin çok daha kapsamlı bir biçimde ele alınması gerekliliğinin bir göstergesi olarak da alınabilir.

Felsefenin filozoflar henüz felsefe yapmaya başlamadan önce ne olduğuna dair belli bir tanımı olmadığından ya da yine aynı anlama gelmek üzere, birileri çıkıp da o ana dek hüküm sürmüş olan kavrayış biçimlerinin dışında, farklı bir şekilde düşünme girişimlerinde bulunmadan önce felsefe diye bir şey olmadığı için, kime, hangi bakımdan, ne gerekçeyle filozof denebileceği hiçbir şekilde önceden belirlenebilecek bir şey değildir. Önce ‘olanak koşulları’ araştırılmadı, aksine, bazı insanlar yeni bir

² “Felsefi Mousa (ilham perisi) anasız bir Athena değildir: Eğer bireysel akıl babası ise daha yaşlı ve daha haşmetli atası Dindir” (Cornford 2021, s. 39).

yolda düşünme yönünde harekete geçtiler ve yapmaya çalıştıkları şeyin felsefe olarak belirlenmesi ya da felsefenin filozoflar şahsında kendi kendini belirleyip tanımlaması ancak belli bir gelişmenin, bir sürecin sonunda mümkün olabildi. Theodor I. Oizerman'ın dediği gibi, "Önce filozoflar ortaya çıktı, sonra 'filozof' adı, daha sonra da 'felsefe' deyimini doğdu" (Oizerman 1998, s. 23). İlk filozofların her biri de ortaya koymuş oldukları düşünceleriyle felsefeyi bir bakıma kendince yeniden tanımlamış ve böylelikle de bizim bugün felsefe diye bildiğimiz şeyin çeşitli yönlerini ilk defa ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla, açıktır ki, felsefenin felsefe olabilmesi dolaysızca, hemencecik, yalın bir şekilde ve yalnız başına değil, ancak birçok filozofun çeşitli girişimleri ve ortak emeği sayesinde mümkün olabilir. Bu bakımdan, ilk filozoftan değil ilk filozoflardan, felsefenin kurucusundan değil felsefenin kurucularından söz etmek gerekir.

Yine bir filozof felsefe tarihçisi olarak görülebilecek Friedrich Nietzsche de ısrarla felsefenin bir kurucusundan değil kurucularından bahsetmekte ve ilk filozoflar döneminin Sokrates'le tamamlandığını ileri sürmektedir. Ona göre bu filozofların "her biri de felsefenin doğrudan ilk evladıdır" (Nietzsche 2019, s. 84). Thales'ten Sokrates'e dek filozoflar, Nietzsche'nin gözünde felsefenin "saf tipler"ini temsil ederler, çünkü bu filozoflar hem ilk hem özgün anlamına gelmek üzere kelimenin tam anlamında orijinal filozoflardır; oysa Sokrates'ten sonraki filozoflar, örneğin Nietzsche'nin özellikle vurguladığı Platon, kendilerinden önceki filozofların düşüncelerinden yola çıktıklarından, dolayısıyla onlara bağımlı olduklarından eklektik bir karakter taşırlar, dolayısıyla da saf değil "karma tipler"dir (Nietzsche 2019, s. 85). Bununla birlikte, Nietzsche'nin argümanının sorunlu olduğunu belirtmek gerekir. Sokrates sonrası filozofları önlerinde hazır buldukları her şeyi toplayıp yuvasına taşıyan bir karınca, Sokrates öncesi filozofları da, Nietzsche'nin kendisinin de çok iyi bildiği gibi, ağnı kendinden üreten bir örümcek olarak görmek büyük bir yanılma olacaktır; 'saflık' daha ziyade, kökleri nerede bulunabilecek olursa olsun, filozofların, çiçeklerden topladıklarını bala dönüştüren arı gibi, düşüncelerini kendi orijinal tarzlarında geliştirmelerinden, malzemeye kendilerine özgü damgalarını vurmalarından kaynaklanır.³ Bu bakımdan, içeriğe verilen özgün formun belirleyiciliği göz önünde bulundurulduğunda, felsefe tarihinde yer alan tüm büyük filozoflar hem saf hem karma olarak⁴ görülebilirler, dolayısıyla da orijinalliği Sokrates'e kadarki filozoflarla sınırlandırmak mümkün değildir.

Buna karşın, Nietzsche'nin argümanına belli bir düzeltme kaydıyla yine de hak verilebilir, çünkü felsefe her ne kadar tarihinin farklı dönemlerinde yeniden başlatılma, yeniden kurulma ihtiyacı hissetse de, bütün filozofları ilk filozof olarak adlandırmak

³ Benzetme Bacon'dan alınmıştır: "Ampiristler karıncaya benzerler, yalnızca yığırlar ve stoklarını kullanırlar. Dogmatikler, örümcekler gibi kendi ağlarını örerler. Arı, her ikisi arasındadır. Bahçenin ve çevrenin çiçeklerinden alması gereken şeyi seçip alır; ama çalışır ve onu kendi çabalarıyla biçimlendirir. Felsefenin gerçek işi arınkine benzer" (Bacon 2012, s. 173).

⁴ Arslan, Platon'la ilgili olarak bunu yerinde bir şekilde, onun hem "felsefe tarihinin görmüş olduğu en özgün bir felsefi sistemin kurucusu" hem de "felsefe tarihinin tanıdığı en büyük eklektik filozof" diye ifade etmektedir (Arslan 2017, s. 198).

doğru olmayacaktır. Zira ne kadar orijinal olurlarsa olsunlar, Epikouros'un Demokritos, Stoacıların Herakleitos, Kuşkucuların Sofistler, Yeni Platoncuların Platon ve Aristoteles tarafından öncelendiğini kabul etmek gerekir. Bu sıfatı, az çok sınırlarının belirlendiği, oluştuğu, belli ölçüde tamamlandığı ve tanımlandığı, artık kendini açıkça başka her türlü insan etkinliğinden ayırt ettiği noktaya dek felsefenin gelişimine katkıda bulunmuş olan filozoflara atfetmek gerekir. Nietzsche'nin aksine, Platon'un ve Aristoteles'in rolü bu bakımdan görmezden gelinemez, çünkü ele aldıkları başka her türlü problemin yanı sıra bizzat felsefenin doğası üzerine açıkça ve kapsamlı bir şekilde düşünen, yani felsefenin felsefesini yapan ilk filozoflar onlardır.

Filozof felsefe tarihçisi olarak Hegel, felsefe tarihini başlatan kişiyi Thales olarak görse de, Parmenides'i ele aldığı bölümde felsefenin gerçek başlatıcısının o olduğunu söyler ve yine başka filozofların da kimi bakımlardan 'ilk' olarak görülebileceğini belirtir (Hegel 2018, s. 234). Dolayısıyla onun gözünde de, felsefe için ilk filozoftan değil, ilk filozoflardan söz edilebileceği açıktır, bunlar felsefeyi felsefe yapan temel belirlenimleri ortaya koyan ve sonraki felsefi ilerleme için sağlam bir yapı sağlayan filozoflardır. Zira felsefe hemen dolaysız olarak 'var olan' değil, 'oluşan' bir şeydir ve oluşumu da bir kişiye değil, birçok kişiye aittir.

Bu durumda hâlâ felsefeye neden Thales'le başladığı sorusu sorulabilir: Anaksimandros'un ve Pythagoras'ın başını çektiği iki farklı başlangıç görüşüne rağmen Laertios neden Thales'le başlıyor? Gerçek başlangıç olarak Parmenides'i görse de Hegel niye Thales'in düşüncesinin felsefeyi başlattığını söylüyor? Ya da genel olarak felsefe tarihçileri neden ilk filozof olarak Thales'i görme konusunda birleşiyorlar?

3. İlk Filozoflar

Bu soruya verilecek yanıt aslında çok basittir: Bir yerden başlamak gerekir. Köken birçok yerde, birçok kültürde, sanatta, mitolojide, dinde bulunabilir, hatta izi insanın tarih sahnesine çıkmasına dek sürülebilir, çünkü felsefe bir düşünce etkinliğidir ve insan da düşünenidir, dolayısıyla ilk insan(lar) da içinde yaşadığı realiteyi dilde, taşta, mağara duvarında, zihinde, vb. yeniden üreterek ikilemesi, dolaysızca bulunanla yetinmeyip bir anlama ve bilme çabasına girişmesi, giderek görünüş ile öz arasında bir ayırım ortaya koyma noktasına ilerlemesi bakımından ilk filozof sayılabilir. Ancak bunun pek bir faydası olmayacak, kaotik bir duruma yol açacak, farklı farklı etkinlikleri, üretimleri birbirine karıştırmakla sonuçlanacaktır. Belli türden bir insan etkinliği olarak felsefe, boşlukta oluşmuş değilse de, kendine özgü belirlenimler taşımaktadır ve Grekler gerçekten de yeni bir şey başlatmışlardır. Hegel şöyle diyor:

Şüphe yok ki, onların [Greklerin] dininin, kültürünün, ortak hemşehrlik bağlarının tözsel başlangıcını az çok Asya, Suriye ve Mısır oluşturmuştur; ama bu kökenin yabancı doğasını o kadar çok aşındırmışlar ve bu köken o kadar fazla değişmiş, üzerinde çalışılmış, dönüştürülmüş ve bütünüyle farklı hale getirilmiştir

ki, bizim gibi onların da bunda değer verdiği, bildiği ve sevdiği şey özünde kendilerine aittir (Hegel 2018, s. 144).⁵

Greklere ortaya çıkan felsefenin henüz çıplak, dolaysız, soyut, ilk noktasını Thales oluşturmaktadır; bu açıdan felsefenin başlangıcı Thales iledir ama aynı zamanda onun ardından gelenler de felsefeyi kendilerine özgü şekilde tekrar tekrar yeniden başlatmışlardır. Hatta başlangıcın tam da bu çoklu karakteri Thales'i ilk haline getirmektedir, çünkü Hegel'in belirttiği gibi, "spekülatif düşüncesinin başarabileceği daha öte felsefi ilerleme ve önermelerinin anlaşılması ilk defa onun ardından gelen filozoflarla birlikte söz konusu olmuş ve belli dönemleri oluşturmuştur, bu yüzden Thales'e atfedilen bu gelişme hiç de onunla gerçekleşmiş değildir" (Hegel 2018, s. 165). Burada, Marx'ın "insanın anatomisi maymunun anatomisinin anahtarını içerir" ifadesinde ortaya koymak istediğiyle aynı şey söz konusudur; henüz belirlenimsiz, çıplak, gelişmemiş başlangıçlar anlaşılabilirliklerini ancak sonlarda kazanırlar (Marx 1993, s. 105). Bu bakımdan, Thales'i Thales yapan, ilk kılan, yeni bir başlangıç yapma çabalarıyla onun ardından gelenlerdir.

Ardılların aynı zamanda öncü de olduklarının bir kanıtını keza başka bir noktada görmek mümkündür. R. C. Solomon ve K. M. Higgins, Thales'le hemen hemen aynı dönemde dünyanın farklı yerlerinde ortaya çıkan insanlık tarihinin önemli figürlerine, Çin'de Konfüçyüs, İran'da Zerdüşt, Hindistan'da Siddhartha'ya, vb. atıfta bulunarak, felsefenin "bir seferde değil ama birkaç kez ve değişik yerlerde" dünyaya geldiğini söylerler (Solomon ve Higgins 2013, s. 20). Felsefenin bu aynı zaman diliminde ama farklı mekânlardaki çoklu başlangıçları yine de Thales'in felsefenin bir başlangıç noktası olarak alınmasının önüne geçemez. Zira Thales her ne kadar ortaya özgün olmayan ve oldukça basit bir fikir atıyor gibi görünmesinden kaynaklı olarak, yukarıda saydığımız önemli kişiliklerle karşılaştırıldığında epey 'cılız' bir surete bürünüyor olsa da, onun düşüncesi bir saman alevi gibi kalmamış, aksine ardından gelenler bu kar tanesini bir çığa dönüştürmüşlerdir. Bahsi geçen büyük isimlerin yanı sıra aynı önem ve büyüklükte ikinci veya üçüncü bir ismi saymak çok zorken, durum Yunanistan'da bambaşka olmuş, öncelini inkâr eden, çürüten, yeni düşünceler geliştiren filozoflar silsilesi ortaya çıkmıştır; kısacası, orada bağlılık, tabiiyet değil zihinlerin özgürleşmesi söz konusudur. Ve tam da kendi yollarında ilerleyerek, tam da çürüterek Thales'i sahiplenmişler, onun açtığı yolun basit bir takipçisi değil genişleticisi olmuşlardır.

Şimdi Thales'in ne anlamda ilk olduğunu, onun düşüncesindeki hangi unsurun felsefenin doğmasına yol açtığını tartışabiliriz. Bilindiği üzere, Thales'in problemi evrenin başlangıcı hakkındadır, tüm bu çokluğun birliği, başlangıcı, ilkesi üzerinedir. Bu bakımdan evrenin başlangıcına dair tartışma ile felsefenin başlangıcı çakışmaktadır, felsefe tam da başlangıç sorununu gündeme getirerek başlamıştır. Ancak Thales'i özgün kılan şey sorduğu bu soru değildir, zira evrenin başlangıcı üzerinde öteden beri

⁵ Nietzsche de benzer şekilde düşünmektedir: "Yunanlıların yerli bir kültürleri olduğunu söylemek kadar aptalca bir şey olamaz. Onlar daha ziyade bütün öteki halklarda yaşayan kültürleri içlerine çekmişler, bu nedenle de bu kadar ilerlemişlerdir, çünkü mızrağı başka bir halkın bıraktığı yerden kaldırıp daha uzağa fırlatmayı bilmişlerdir" (Nietzsche 2022, s. 48).

mitolojiler de durmuşlar, kendilerince bir yanıt da geliştirmişlerdir. Esasen Thales'in soruya yanıt olarak verdiği element (su) de özgün bir belirlenime sahip değildir, çünkü su genel olarak Sümer (*Nammu*), Babil (*Tiamat* ve *Apsu*), Mısır mitolojisinde (*Nun*) (Hooke 2015, ss. 30, 52, 86), hatta Yunan mitolojisinde (*Okeanos* ve *Tethys*) de başlangıç olarak belirlenmektedir (Aristoteles 1996, 983b s. 92). Thales'in özgünlüğü ya da felsefeye özgü olan şey kendisini yeni bir kavrayış biçiminde, yeni bir bilinç formunda göstermektedir: Her şeyin bir olduğunun bilinci. Çokluk sergileyen tüm tikel nesnelerin hakikati suda yatmaktadır; su varolanlardan herhangi biri olmayıp 'bir'in ya da hakikatin ta kendisidir, yani varolan tüm şeylerin tikelliği karşısında su evrenseli ifade etmektedir (Hegel 2018, ss. 169, 170).⁶ Ayrıca Thales soruyu herhangi bir otoriteye, anonim bir kültür ögesine değil, doğanın bizzat kendisine sormaktadır, ama bu filozofun durumunda soruyu kendi kendine sormakla aynı anlama gelir ki, olgunun kendisine dayanmak ile düşüncenin kendi özgür hareketini takip etmek arasındaki bu çakışma müthüştür. Düşünce Thales'te kendisine gelmekte, doğası gereği sahip olduğu özgürlüğü edimselleştirmektedir.

Gelgelelim, onun ardından gelenlerin felsefenin doğuşunda oynadığı rol, belirttiğimiz gibi, tali bir rol değildir. Doğası gereği özgür düşüncenin ürünü olan felsefenin başlayabilmesi için bir değil birden çok kişinin olması gerekir, yoksa ortada rasyonel düşünceler değil keyfi bir şekilde ortaya atılmış fikirler söz konusu olurdu ve bunu da sözcüğü dinden ayırt edebilmek pek mümkün olmazdı. Bir sorgulama etkinliği olarak eleştirel bir karakter taşımak zorunda olan felsefe ancak ilk olanın ardından gelenler sayesinde bu karakteri taşıyabilir, dolayısıyla onlar da felsefenin doğuşuna ortaktır (Solomon ve Higgins 2013, s. 53). Anaksimandros dostu ve öğrencisi olduğu Thales'i, Hegel'in deyişiyle, kapsayarak aşmakta ve öğretmenin düşüncesinin içerimini onu değilerek anlaşılır kılmaktadır. Onun gözünde, varolan tikel şeylerden herhangi birisi çokluğun özünü oluşturuyor olamaz, çünkü tikel şeyler tikel olmak bakımından belirli, sonlu ve sınırlı olmalıdır, dolayısıyla da başka her şey olabilmek gibi bir sınırsızlığı haiz değildirler. *Arkhe* o halde hiçbir sınırı bulunmayan, tümüyle belirlenimsiz olmalıdır. Ayrıca her şeyin meydana gelişinde karşıtlığın oynadığı rolü vurgulaması bakımından da Anaksimandros'un ilk olduğunu belirtmemiz gerekir. Milet okulunun üçüncü ismi Anaksimenes ise cisimsellikten en yoksun gibi görünen öge olan 'hava'yı ilke haline getirmekle birlikte, başka tüm tikel şeylerin ondan nasıl doğabildiği konusunda da bir açıklama sunmaktadır. Şeyler arasındaki farklılık buna göre havanın değişik yoğunluk derecelerinden kaynaklanmaktadır. Böylelikle meydana gelme ve yok olmanın, ilk defa dinsel bir gönderme içermeden bilimsel bir bakış açısından Anaksimenes tarafından açıklanmaya çalışıldığını görüyoruz (Capelle 1994, s. 77).

Hâlihazırda Anaksimenes'in gündeme getirmiş olduğu niceliksel farklılık, matematikçi filozof Pythagoras tarafından ilkenin bizzat kendisi haline getirilmektedir, ancak o, bir ardıl olmaktan ziyade pek çok bakımdan öncü karakterini taşımaktadır. Birincisi, ilke

⁶ Nietzsche'ye göre, Thales bir köken sorusunu gündeme getirdiği, buna mitlere başvurmadan bir yanıt geliştirdiği ve esasen de yanıtıyla her şeyin bir olduğunu ortaya koyduğu için "ilk Yunan filozofu sayılır" (Nietzsche 2022, s. 55).

olarak maddi bir ögenin değil maddi olmayan sayının ilke olarak sunulduğunu ilk defa onda görüyoruz. Bu basit bir tercih meselesi değildir; felsefenin özsel bir belirlenimi olan soyut düşünebilme, düşünceyi duyusal belirlenimleri geride bırakarak takip edebilme ilk kez Pythagoras ile birlikte mümkün olabilmektedir, çünkü değişmez ilke, ona göre, sürekli değişmek durumunda olan herhangi bir maddi öge değil, ancak değişmeden tamamen muaf olan sayı olabilir. Hegel bunu çarpıcı bir biçimde şöyle ifade eder: “Bize ilk olarak şaşırtıcı gelen şey, tasarımın bir çırpıda gerçek ve doğru saydığı her şeyi bir kenara atan ve duyusal varoluşu ortadan kaldırıp onu düşüncenin yaratımı haline getiren böyle bir dilin ataklığıdır. Varoluş duyusal olmayan bir şey olarak ifade edilmektedir...” (Hegel 2018, s. 195). İkincisi, Pythagoras tarikatvari karakterde bir okul kuran ilk filozoftur; matematiği adeta ibadete dönüştürerek felsefenin salt teorik bir uğraş olmadığını, aynı zamanda pratik bir yönelim taşıdığını, yaşam biçimi işi olduğunu ortaya koymuştur. Yine ikinci noktayla ilişkili olarak üçüncüsü, bilgeliği seven anlamında filozof adını kullanan ve filozofun nasıl biri olduğunu ifade eden, böylelikle de felsefenin ne türden bir etkinlik olduğuna dair bir fikir veren ilk odur (Laertios 2019, s. 17).

Mitolojiyle açık bir çatışmaya giren, Elea okulundan sayılabilecek Kolophonlu Ksenophanes’in de daha sonraki dönemlerde sıkça ortaya çıkacak olan din ile felsefe arasındaki çatışmanın ilk prototipini sunduğunu söylemek mümkündür, çünkü antropomorfik bir şekilde düşünmenin kendi yanlısalarımızı gerçek sanmak anlamına geldiğini, buna karşılık düşünceyi içine gömüldüğü tüm bireysel, toplumsal, duyusal belirlenimlerden özgürleştirmek gerektiğini ortaya koymuştur (Capelle 1994, s. 98-99). Bir yandan gerçek bir “bir” ya da tanrı kavrayışı oluşturmaya çalışması, bir yandan da antropomorfik tanrı tasarımlarıyla mücadele etmesi bakımından, Spinoza’nın *Ethica*’nın Birinci Bölümünde çok daha kapsamlı bir şekilde gerçekleştireceği işi öncelemektedir.

Gel gör ki, Elea Okulu’ndan Parmenides’i ilk filozof saymamak ona büyük bir haksızlık olacaktır; Hegel’in belirttiği gibi, gerçek felsefeyi başlatan odur, çünkü sayının düşünceye dışsallığını bir kenara itip ilk kavramı, Varlık kavramını geliştiren ilk kişi odur, felsefe böylece kavramsal düşünme, kavramlarda hareket etme anlamına gelmektedir (Hegel 2018, ss. 221, 234). Ünlü “Varlık vardır, varlık-olmayan yoktur” ifadesiyle, düşüncelerin tutarlı olması gerektiğini ortaya koyan Parmenides, varlıktan varolmayan bir şey olarak ve birden de çok olarak söz eden filozoflara karşı, varlığın birliğini ve değişmezliğini öne sürmektedir ki, bu anlamda onun mantığın başlatıcısı olduğunu söylemek de mümkündür.⁷ Ona göre, meydana gelme ve yok olmayı kabul etmek, varlığın hem var olduğunu hem var olmadığını, dahası hiçlik diye bir şeyin var olduğunu ileri sürmek anlamına geleceğinden, varlığın değişmez olduğunu kabul etmek gerekir. Parmenides kendisinden önceki filozofların bağlı oldukları temel düşünceyi kelimenin tam anlamında almak gerektiği fikrindedir: Eğer her şey birse, o

⁷ Hegel mantığın başlangıcı ile felsefenin başlangıcını Parmenides şahsında özdeşleştirerek, onun düşüncesinin “felsefenin gerçek başlangıcı” olarak görülmesi gerektiğini belirtir, “çünkü felsefe genel olarak düşünerek bilmedir –, ve ilk kez buradadır ki arı düşünce sıkı sıkıya yakalanmış ve kendi kendisi için nesnel olmuştur” (Hegel 2004, s. 163).

zaman her şey gerçektir birdir. Bu durumda çokluktan söz etmek neden? Önceki filozofların dolaysız olarak sahip oldukları görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrımı Parmenides böylece bilinçli olarak öne sürmüş olmaktadır. Gerçek olan Varlıktır ve Varlık da değişmez olan, bir olandır. Bu bakımdan, tüm değişme, tüm çokluk bir görünüşten ibarettir, duyuyla ilgili bir meseledir, oysa hakikat yalnızca akıl yoluyla bilinebilir; “ondan önce hiçbir düşünür herhangi bir deneye dayanmadan, ancak ve ancak akıl yoluyla gerçek bilgiye ulaşılacağını Parmenides gibi cesaretle söylememiştir (Dürüşken 2021, s. 108). Parmenides böylelikle açık bir şekilde, ontolojinin yanı sıra epistemolojiyi de felsefenin temel bileşeni haline getirmektedir.

Fakat Zenon’a, her ne kadar Parmenides’in öğrencisi ve takipçisi olsa da ikincil bir konum atfetmek, onun felsefenin kurucu figürlerinden biri olduğu olgusunu karartacaktır. Aristoteles’in “diyalektiğin kurucusu” olarak andığı Zenon, argüman geliştirmekte usta birisiydi ve öğretmeni Parmenides’in Varlığının gücünün o denli bilincindeydi ki, bu evrenselin karşısında hiçbir tikel varoluşun bir hakikati olamayacağına, hiçbir kalıcılık taşıyamayacağına inanıyordu. Felsefenin ileri geri fikirler öne sürme işi olmadığını, aksine savunulan düşüncenin temellendirilmesini, gerekçelendirilmesini, dolayısıyla bir kanıtlama ve çürütme diyalektiğini gerektirdiğini düşündüğümüzde, Zenon’un kendinden önceki filozofların önemli bir eksikliğini kapattığını görmemek mümkün değildir. Çeşitli paradokslar ortaya koyan Zenon, çokluğun ve hareketin kavranamaz bir şey olduğunu, dolayısıyla da gerçekte varolamayacağını göstermeye çalışıyordu. Sözelimi, hareket hareketsizliği merkeze almadan açıklanamayan bir şeydir, çünkü bir şeyin hareket ettiğini söylemek onun ilerlediği yol boyunca değişik noktalarda bulunduğunu, dolayısıyla da durduğunu, hareketsiz kaldığını söylemek anlamına gelir. Bu da hareketin hareketsizlik olarak kavranması demektir ki, Zenon’a göre akla ve mantığa aykırıdır. Nasıl ki varlık varlıksa, hareket de hareket olmalıdır, oysa hareketin varolduğu argümanından yola çıkıldığında hareketin hareketsizlik olduğu sonucuna varılmaktadır. Hareket böylece düşüncenin karşısında kendini, kendi içinde çelişki taşıyan bir şey olarak ortaya koymaktadır ve Elealılar sıkı sıkıya yapışıp kaldıkları özdeşlik mantığına göre çelişkili bir şey varolmayacağından hareketin de varolmadığı sonucu çıkar. Hegel’in deyimiyse “düşmanın karargahında” savaşıyor, yani kendi düşüncesini doğrudan öne sürmek yerine hasımlarının düşüncesini takip edip onları çelişkiye sürükleyen Zenon, hareketi yok saysa da, ya da hareket kavramının kendi kendini çürüttüğünü ortaya koysa da, düşünceye hareket kazandıran, yani düşünceyi duyuyla belirlenimlerden çekip çıkararak arı kavramların hareketini takip eden ilk kişilerdendir (Hegel 2018, s. 243).

Elea Okulu’nun tam karşısında yer alan, Nietzsche’nin deyimiyse, ‘atmosfersiz yıldız’ Herakleitos, tam da bu karşıtlık sayesinde ilk filozof olarak kendisini göstermektedir (Nietzsche 2022, ss. 11, 73). Hakikatin ne varlık ne hiçlik, aksine hem varlık hem hiçlik olduğunu, yani varlık ve hiçliğin birliği olarak oluştuğunu ileri süren Herakleitos, hiçbir şeyin kendinde kalıcı olmadığını, süreklilik taşımadığı fikrindedir. Her şey değişim, hareket içindedir ve değişmezlik ancak bu sürekli değişimde, evrensel hareket olgusunda bulunabilir. Ona göre, karşıtların birbirleriyle mücadelesi üzerine

kurulu olan bu evrende değişmezlik ancak bir görünüşten ibarettir; duyularına değil akla dayanan, *logosa* kulak veren insan ise gerçekliğin oluşta yattığının, karşıtların bir olduğunun farkındadır. Modern Herakleitos olarak Hegel, Herakleitos'un böylelikle 'ateş' elementinin simgelediği zamanı ilke haline getirerek, varlık ve hiçlik soyutlamalarının ötesine geçtiğini ve ilk somut kavramı, oluşu ortaya koyduğunu ileri sürer (Hegel 2018, s. 259).

Sonraki filozofların gözünde, Parmenides ile Herakleitos birbirine tamamen zıddı, ama aynı zamanda ikisi de bir şekilde hakikati ifade ediyor gibi görünüyorlardı: Gerçek varlık değişmez, ezeli, ebedi olmalıydı, tıpkı Parmenides'in Bir'i gibi; bununla birlikte, deneyimimize konu olan şeyler çokluğunun realitesi de, hareketi de bir o kadar gerçektir. Karşıtlığı uzlaştırma girişimi ilk olarak Empedokles'ten geldi, bir yerine dört ilkeyi, hava, su, toprak, ateş elementlerinin ebediliğini gündeme getirerek, meydana gelme ve yok olmaya dair bir açıklama sunarak bu süreçlerin dört elementin "birleşme" ve "ayrılma"sı yoluyla gerçekleştiğini ileri süren ilk defa o oldu (Capelle 1994, s. 162). Aristoteles'in izini sürdüğü nedenlerden hareket ettirici nedeni de dostluk ve çatışma ilkelerinin rollerini ortaya koyarak yine ilk kez Empedokles ele almıştır (Aristoteles 1996, 984a ss. 97, 98). İkinci olarak, karşıtlığın üstesinden gelmek üzere Demokritos'un, bugünkü bilimsel kavrayışa oldukça yakın bir şekilde, 'atom' ve 'boşluk'u ilke olarak öne sürdüğünü görüyoruz; buna göre, Parmenides'in kavramı olan varlık olumlanmakta ve aynı zamanda onun hiçbir şekilde düşünülemeyeceğini, söylenemeyeceğini, varolamayacağını ileri sürdüğü varlık-olmayana da gerçeklik bağışlanmaktadır. Dışarıdan mistik, aşkın, vb. hiçbir güç gerektirmeyecek şekilde tüm çokluk dünyasını sonsuz sayıdaki atomun boşluktaki mekanik hareketi ile açıklamaya çalışan Demokritos, "doğanın içkinliği"ni güçlü ve açık bir biçimde vurgulamıştır: "Bilim, dünya için hiçbir temele sahip olmama duygusundan kurtarılmış olduğunu ilk defa atom teorisinde hisseder" (Hegel 2018, s. 279). Üçüncü olarak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Aristoteles'in "aklı başında tek kişi" olarak gördüğü ve salt bu belirlemesinden ötürü bile öncü bir karakter taşıdığı açık olan Anaksagoras, birbirinden nitelik bakımından farklı sonsuz sayıda parçacığın birbirine karışmış olduğu kaotik bir ilksel durumdan söz eder ve böylelikle türülülüğü ebedileştirir. Bu kaostan, düzensizlik ve belirsizlikten çıkış ise ona göre aklın işidir, dünyayı *nous* yönetir ve hiçbir şey rastgele olmayıp şeylerin düzeninde tam bir rasyonalite söz konusudur. Düşünce ya da akıl ilk defa Anaksagoras tarafından ilke haline getirilmektedir (Hegel 2018, s. 290). Düşünce üzerine düşünme anlamında felsefe de bu bakımdan ilk dolaysız ifadesini Anaksagoras'ta bulmaktadır.

Felsefe, bilindiği üzere, doğa üzerine kafa yormaktan, varlığı bilme çabasından ibaret değildir, aynı zamanda bu 'bilme'nin doğası üzerine düşünme işidir. Önceki filozoflarda yer yer rastladığımız sanı ile hakikat arasındaki ayrım ya da duyuların yanıltıcılığı üzerine vurgular epistemolojik bir tartışmaya işaret ediyor olsa da, Sofistlerden önceki felsefenin Kant'ın deyimiyle dogmatik olduğu söylenebilir, çünkü 'iç'i ya da özneyi pek hesaba katmadan doğrudan doğruya 'dış'ı ya da nesneyi bilmeye yöneliyorlardı. Genel olarak, hakikatin bir olduğu bilincini taşıyorlardı, ancak bu 'bir'i her bir filozof kendi tarzında kavrayıyor ve böylelikle ortada birden çok 'bir' söz konusu

oluyordu. Bu arka plan karşısında felsefede yeni bir girişimin ortaya çıkmaması mümkün değildi. Sofist çelişkili bir biçimde hem filozoftan farklı, hatta ona karşıt olarak bilgeliği seven değil bilgeliğe sahip olan ve sahip olduğu bilgiyi başkalarıyla paylaşan, öğreten hem de şeylerin gerçek doğasının nesnel bir biçimde bilinemez olduğunu ilan eden kişidir. Dolayısıyla, sofistin gözünde bilgelik nesnel hakikatin bilinmeyeceği olgusuna dayanan bir bilgeliktir. İnsanın bilgisi tümüyle algılara dayalıdır ve her bir insan dış dünyayı kendi bireyselliği içinde algıladığından hakikat insanın dışında bir yerlerde olmayıp bizzat insanın kendisidir, Protagoras'ın ifadesiyle "insan her şeyin ölçüsüdür." Bu büyük karşı çıkış, felsefeye dahil olan içeriden yıkıcılık, felsefenin gelişiminin önüne çıkarılan bu muazzam handikap, çelişkili bir biçimde, felsefenin daha öte ilerleyişinin kaldıracı haline gelmektedir, çünkü öznel bir biçimde düşünceyi ilke haline getiren bu bakış açısı sağlam ve kalıcı olanın ne doğanın bizzat kendisi ne de toplumsal, siyasal, ahlaksal unsurlar olduğunu, aksine belirleyici olanın düşünce olduğunu ortaya koymakla (Hegel 2018, s. 319), düşüncenin kendi içinde gücünü toplayarak daha öte girişimlerde bulunabilmesi için bir zemin oluşturmaktadır. "Felsefenin candamarı ya da itici gücü karşıtlıktır. İlk başlangıçları artık geçmişte kalınca, her yeni gelişme daha önceki düşünceye karşı olan bir tepkiyi temsil eder" (Guthrie 1999, s. 72). Sonraki filozoflar şahsında felsefe kendini Sofistlerin ortaya koyduğu bu güçlük karşısında yeni formlarda yeniden kurmak zorunda kalarak kapsamını derinleştirme ve sistematikleşme yoluna girecektir. Halk öğretmenleri olarak ortaya çıkıp felsefeyi halka yayma, çürütme ve kanıtlamada gösterdikleri ustalıkla mantığın gelişimine büyük katkıda bulunma, siyasal meseleleri ciddi anlamda tartışma konusu haline getirme, vb. gibi öncü özellikleri dışında, sırf bu bakımdan bile Sofistlerin felsefede ilk olduklarını söyleyebiliriz.

Sokrates'in bilgeliği ise Sofistlerinkinden farklı olarak, hakikatin bilinmeyeceğine değil hiçbir şey bilmediği olgusuna dayanan bir bilgeliktir. Bilgiye dolaysız bir şekilde sahip olunduğu yanılsamasını dağıtmak, ahlaksal yaşamın dolaysız bir şekilde sahip olunacak bir şey değil de sorgulayarak, eleştirerek, üzerinde düşünerek ulaşılabilecek bir şey olduğunu göstermek üzere harekete geçen Sokrates, felsefenin temel belirlenimi olan düşünme üzerine düşünmeyi gerçek anlamda ortaya koyan ilk kişidir; işi insanları sahip oldukları fikirler üzerine düşündürmek ve hiçbir dışsal otoriteye dayanmadan salt kendilerinden hareketle, düşünce yoluyla nesnel hakikate ulaşabileceklerini göstermektir (Hegel 2018, s. 349). Yine felsefenin önemli bir disiplini olan ahlak felsefesini gerçek anlamda başlatan odur ve ahlaksal meseleler üzerine diyaloglarıyla "düşünceyi tanımlar üzerinde yoğunlaştıran ilk kişi olmuştu" (Aristoteles 1996, 987b s. 109). Diyalog içerisine girdiği insanları çürüterek bir şey diyemez hale getirme, hiçbir şey bilmediklerini itiraf etme noktasına sürüklenme konusunda sergilediği ustalık, vb. sebepler karşısında tepki çekmemelik edemezdi. Felsefesine karşı çıkılmıştı, yok edilmek isteniyordu, ama kendisinden, kendi yaşamından ayrı bir felsefesi olmadığı için, felsefesiyle yaşamı özdeş olduğu için bizzat Sokrates'in kendisini yok etmek zorunda kaldılar; yaşayan ya da "kişileşmiş" felsefe olan Sokrates, böylelikle ilk şehidi olarak felsefenin uğrunda ölünecek kadar ciddi bir

iş olduğunu göstererek felsefenin geçmişte kalan bir şey olmasını engellemiş, yüzyıllarca varlığını sürdürmesi için gereken zemini oluşturmuştur.⁸

Bunca filozofun ardından geliyor olmalarına rağmen Platon'u ve Aristoteles'i ilk filozof saymamak büyük haksızlık olacaktır.⁹ Hegel felsefe tarihinde yer alan başka hiçbir filozofu değil, sadece onları "insan soyunun öğretmeni" olarak tanımlar (Hegel 2019, s. 7). Mitolojiden felsefeye geçiş eğer nazımdan nesre, şiirin canlılığından düzyazının kuruluşuna geçiş anlamına geliyorsa, canlılığı bir şekilde diyalog formunda düzyazıda da muhafaza edecek şekilde bu işi kelimenin tam anlamında başaran ilk filozof Platon'dur. Hiçbir şey öğretmediğini iddia eden ve 'ölü' yazıya değil de 'canlı' diyaloga önem veren Sokrates'in öğrencisi olsa da (Baudart 2018, s. 43), düşünceleri yazının diline tercüme etme işi Platon'un sayesinde felsefenin bir geleneği haline gelmiştir ve yine başta Sokrates olmak üzere değişik filozofların düşüncelerinin silinip gitmesi onun sayesinde önlenmiştir.¹⁰ Gerçek anlamda ilk felsefe okulunun kurucusu olan Platon, bugün felsefe diye bildiğimiz çok kapsamlı düşünce etkinliğinin sorun edindiği neredeyse tüm alanları tartışmasının konusu haline getirmiş, epistemolojiden ontolojiye, ahlaktan siyasete, sanattan eğitime dek felsefenin uzanmadığı hiçbir alanı dokunulmadan bırakmamıştır. Gerçekliği bütünlüğü içinde açıklama çabası içinde olan "Platon, Antikçağ felsefe tarihinde karşımıza çıkan sistem kurucu ilk filozoftur" (Arslan 2017, s. 197). Her şeyden önce *Politeia* diyalogunun siyaset felsefesinin ilk ve kurucu metni olduğunu belirtmek gerekir. Öncellerinin, özellikle de Pythagoras, Herakleitos ve Parmenides'in, dahası Sokrates ve Sofistlerin omuzları üzerinde yükseldiği doğrudur, ancak o bir taklitçi ya da takipçi değil öncüdür, Whitehead'in tüm Batı felsefesini Platon'a düşülmüş dipnotlar dizisi olarak görmesi boşuna değildir (Whitehead 1985, s. 39).

Platon'un öğrencisi olan Aristoteles ise bir öğrenci olmaktan ziyade öğretmendir, hatta İslam felsefesi geleneğinde, ilk öğretmen (muallim-i evvel) olarak bile görülmektedir. Platon'da, örneğin *Politeia* diyalogunda olduğu gibi, iç içe alınmış olan alanları ilk defa özerk birer disiplin olarak ortaya koyma yoluna gitmiş, özellikle mantığı tüm içerikten yalıtılmış bir disiplin olarak ele alarak onun kurucusu olmuştur (Arslan 2007, ss. 39, 51). Burada vurgulayacağımız esas önemli nokta ise, Aristoteles'in her ne kadar bağımsız bir disiplin şeklinde ortaya koymasa da kendisine dek felsefenin tarihini belli bir perspektiften takip ederek eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutan ilk felsefe tarihçisi olmasıdır. Şüphesiz, Aristoteles'in felsefe tarihçisi yönünü ön plana çıkararak onun ilk filozof olduğunu ileri sürmek çelişkili gibi görünecektir, çünkü bir felsefe tarihçisi olmak tam da felsefede ilk olmamak demektir, ki zaten Aristoteles de felsefeyi Thales'le başlatmakta ve ardından gelen filozofları sistematik olarak incelemektedir.

⁸ Sokrates konusunda daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Kılınç, D. B. (2021). Sokrates. A. Gürgen (Ed.) *Physis'ten Natura'ya: İlk Çağda Doğa* içinde (ss. 283-304), İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

⁹ Bu büyük filozoflar çok kapsamlı felsefeler ortaya koydukları için onlar hakkında söylenecek şeyler bitip tükenmek bilmeyen cinstendir. Bir makalenin sınırları içerisinde sadece kimi noktalara değinmekle yetineceğiz.

¹⁰ "Atinalıların –özellikle de Platon'un– okuryazar olmaları Atina'nın dünyanın felsefi merkezi olarak zafer kazanmasını sağladı" (Solomon ve Higgins 2013, s. 21).

Ancak, o böylelikle kendisinden önceki düşünürlerde henüz bilinçsiz bir şekilde bulunan ilkelerin bilincini geliştirmiştir, ya da daha başka bir ifadeyle, felsefe onda ne olduğuna dair belli bir bilinç düzeyine erişmiştir. Bu noktadan hareket ettiğimizde, tüm başka meziyetlerini göz ardı edecek olsak bile, sırf ilk felsefe tarihçisi filozof olmasından dolayı Aristoteles'in felsefenin kurucu figürlerinden birisi olarak görülmesi gerektiği açıktır.

4. Sonuç

Hegel'in, en azından kökenini Aristoteles'ten miras aldığı bir kavrayışa müracaat edecek olursak, felsefenin kendini gösterdiği ilk form bakımından "en yoksul ve en soyut" olduğunu, kendisini henüz çok çeşitli yönleriyle ortaya koyup "ileriye doğru hiçbir hareket sergilememiş" olduğunu ve bunu yapabilmek, yani somut olmak için filozofların çabasıyla gelişmek, kendini açındırmak, yeni formlarda ortaya koymak, yani bir süreçten geçmek zorunda olduğunu belirtmeliyiz (Hegel 2018, ss. 56-57). Bu, felsefenin filozoflar şahsında kendi kendini tanımlaması anlamına gelmektedir ki, bizim felsefeyi hem farklı yönleriyle zengin bir çerçevede kavramamıza hem de sanat, din ve bilim gibi başka benzer etkinliklerden ayrımını ortaya koymamıza imkân tanıyan şey budur. Aristoteles'i felsefenin gelişimindeki görece belli bir son noktayı temsil ediyor olarak kavrayacak olursak, felsefenin ancak ulaşılmış olduğu bu son noktadan hareketle anlaşılabilceği, çünkü elimizde felsefenin bu gelişim sürecinden başka hazır bir reçete olmadığı açıktır. Dolayısıyla, felsefenin genel özelliklerini ilk defa temsil ediyor olmaları ya da felsefenin 'yeni' bir yönünü ortaya koyuyor olmaları bakımından Thales'ten Aristoteles'e her bir filozof felsefenin felsefe olarak inşa sürecinde ilk filozof olarak görülebilir. Yani bugün felsefenin doğasına ait saydığımız kritik belirlenimlerin saptanmasında farklı başlangıç noktalarını temsil etmeleri bakımından bu filozofların hepsi de ilktir, felsefenin kurucusudur; dolayısıyla, felsefenin kurucusundan, ilk filozoftan değil, ancak kuruculardan, ilk filozoflardan bahsedebiliriz.

KAYNAKÇA

Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aristoteles (1996). *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Bacon, F. (2012). *Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler* (S. Önal, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Baudart, A. (2018). Platon. J. Russ (Ed.), *Felsefe Tarihi: Kurucu Düşünceler I* içinde (ss. 39-70). İstanbul: İletişim Yayınları.

Capelle, W. (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe I* (O. Özügül, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Cornford, F. M. (2021). *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine* (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Albaraka Yayınları.

Dürüşken, Ç. (2021). *Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Guthrie, W. K. C. (1999). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Gündoğan Yayınları.

Hegel, G. W. F. (2004). *Mantık Bilimi: Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, G. W. F. (2018). *Felsefe Tarihi I* (D. B. Kılınç, Çev.). İstanbul: Notabene Yayınları.

Hegel, G. W. F. (2019). *Felsefe Tarihi II: Platon'dan Ortaçağ Felsefesine* (D. B. Kılınç, Çev.). İstanbul: Notabene Yayınları.

Hooke, S. H. (2015). *Ortadoğu Mitolojisi* (A. Şenel, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Kılınç, D. B. (2021). Sokrates. A. Gürgen (Ed.), *Physis'ten Natura'ya: İlk Çağda Doğa içinde* (ss. 283-304). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Laertios, D. (2019). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (C. Şentuna, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Marx, K. (1993). *Grundrisse* (Martin Nicolaus, İng. Çev.). Londra: Penguin Books.

Nietzsche, F. W. (2019). *Platon Öncesi Filozoflar* (N. Nirven, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Nietzsche, F. W. (2022). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (G. Aytaç, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Oizerman, T. I. (1998). *Felsefe Tarihinin Sorunları* (C. A. Kanat, Çev.). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Solomon, R. C. ve Higgins, K. M. (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi* (M. Topal, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Whitehead, A. N. (1985). *Process and Reality*. New York: The Free Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 30.09.2022
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 05.10.2022

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

KANT'TA MUTLULUĞUN AHLAKİ KILINMASI İLE AHLAKLILIK TEMELİNDE KURULAN DİNSELLİK

Mehmet Fatih ELMAS*

Öz: Düşünce tarihinin neredeyse her döneminde insanı ahlaki bir faile dönüştürebilmek amacıyla çeşitli kuramlar geliştirilmiştir. Bu kuramlarda *genel olarak* insanın ahlaki bir ilkeyi kendi eylemsellik alanına tatbik etmesi için gerekli olan şeyin ve erdemli davranışlarla erişilmesi hedeflenen mutluluğun ne olduğu üzerine bir düşünme faaliyeti gerçekleşir. Geliştirilen yanıtlar arasında şüphesiz çok seçkin bir yere sahip olan kuram, Kant'a aittir. Kant'a göre doğa alanında eğilim ve isteklere bağlı davranışlarla amaç olarak mutluluğa ulaşmak, insanı ahlaklı kılmaz. Bu bakımdan, insanı mutlu kılan şeyin değil, onu iyi yapan, bir ahlaki faile dönüştürmenin olanağını soruşturur. En yüksek iyiyi gerçekleştirmeyi, eğilim ve isteklere bağlı bir amaç olarak belirlenen çeşitli türden mutluluklara ulaşma çabasıyla eşitleyen tüm anlayışlar karşısında Kant, en yüksek iyiyi gerçekleştirmenin ilk koşulunu ahlaklılık, ikinci koşulu olarak –birinci koşul sağlandığı takdirde- ortaya çıkacağına inandığı mutluluk olarak belirler. Ona göre yalnızca ahlak yasasıyla belirlenen erdemli davranışların sonucunda gerçekleşeceği beklenen, aklın bir ideali olarak mutluluk insanı ahlaklı kılabilir. Nitekim özerk bir biçimde kendisi için koyduğu yasayla, akıl sahibi bir varlığını kişilik sahibi bir varlığa dönüştüren insan aynı zamanda ahlaki değer taşıyan davranışlarda bulunmanın sonucunda hep bir beklentisi olan bir varlıktır. İnsanın bu beklentisine yanıt, dinden gelir. Burada Kant, geliştirdiği ahlak öğretisinin mutluluk öğretisi olarak da adlandırılabilmesinin koşulunu ortaya koyar. Buna göre sırf akıl talep ettiği için insana ödevler yükleyen yasa zemininde temellenen en yüksek iyiyi gerçekleştirme isteğiyle, aklın yasa koyuculuğu altında yaşadığımız için içimizde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusuyla dine yönelindiğinde ancak ahlak öğretisi bir mutluluk öğretisi olabilir. Bir başka deyişle, yalnızca ahlaklılık temelinde tesis edilen bir dinselikle mutluluk ahlaki kılınabilir. Bu yazıda mutluluğun nasıl ahlaki kılınabildiği ya da mutluluğa layık olabilmek için ne yapılması gerektiği konusu irdelenip, en yüksek iyiye yönelen insana yüklenen ödevlerin tanrısal buyruklar olarak benimsenmesiyle mutluluktan pay alma umudunu doğuran ahlak temelli din anlayışına dikkat çekilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ahlak, Mutluluk, Özerklik, En Yüksek İyi, Din

* Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Türkiye
m_fatihelmas@hotmail.com

Orcid Id: 0000-0002-9728-2635

Elmas, M. F. (2022). Kant'ta Mutluluğun Ahlaki Kılınması ile Ahlaklılık Temelde Kurulan Dinsellik. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 82-101.

HAPPINESS AS A SUBJECT OF ETHICS IN KANT AND RELIGIOUSNESS BASED ON MORALITY

Abstract: History of ideas is full of theories which design human beings as moral agents. These theories *usually* posit how a general moral idea can be put into practice in human life and what sort of a happiness could be achieved through moral behavior. Kant's theory has a very special place among all set of ideas. To Kant, being driven by natural tendencies and desires to achieve happiness is the wrong way to be counted as acting morally. Then asks Kant, what makes a human being a well-acting moral agent instead of a happy one. Against all the theories equalizing happiness, the highest good, with fulfilled natural tendencies and desires, he argues that ethical behavior must come first, and the happiness must come after as only a result of that. In this regard, happiness as a result of ethical behavior and a rational ideal is the only ethical choice to make one happy, because after this ethical effort which is rooted in independent rational laws of the agent turns a rational agent into a moral character and is always followed by an anticipation for utility and this anticipation is fulfilled, to Kant, by religion. In this way, Kant's demand for his ethical theory to be called as a happiness theory is grounded, since the happiness is possible through rational laws which calls the moral agent on duty. In other words, happiness is possible only with a religiosity based on ethics. In this essay, I aim to, from the Kantian point of view, elaborate how happiness can be moralized or how one deserves happiness, and I shall describe Kantian religion based on ethics, where the ethical duty replaces divine order on the way to the highest good and taking a share from happiness.

Keywords: Ethics, Happiness, Autonomy, the Highest Good, Religion

1. Giriş

Kadim kültür tarihini bütünlüğünde kuşatacak şekilde yapılabilecek -araştırmacıların üzerinde uzlaşabileceği- bir belirleme şudur: Her topluluğun "ahlaki" birtakım inanış ve duyguları vardır. Bu inanışlar ve duygular ölçüsünde topluluğun fertlerinin eylemsellik alanı belirlenmiş ve ilkin etkilenişlere ya da duygusal kökenli eğilimlere bağlı olarak iyi, kötü, doğru, yanlış benzeri sözcüklerle nitelenen durum ve davranışlardan nihayetinde insanların neleri yapmaları ve nelerden kaçınmaları gerektiğini dikte eden kurallar türetilmiştir. Bu kurallara göre davranışlar övülmüş, yerilmiş, kınanmış, ödüllendirilmiş ve cezalandırılmıştır. Böylece maruz kalınan sorunlar karşısındaki çözüm arayışları neticesinde geliştirilen yorumlarla dönemin ürettiği ahlaki ve hukuki krizler aşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, dönemden döneme, toplumdaki topluma, hatta kişiden kişiye göre farklılaşan ahlaki pratikler her bir toplumun kendine özgü sorunları bağlamında geliştirdiği çözümlerden türetilmiş birer değer sistemi meydana getirmiştir. En genel anlamda, her topluluk bir biçimde "iyi bir yaşam" ı olanaklı kılacak normlar geliştirmiş ve sonuç olarak her biri kendi kavrayış tarzına uygun bir 'ahlak sistemi' düzenlemiştir. Bu bakımdan, her topluluk düzenlediği kurallardan, yasaklardan, inançlardan, alışkanlıklardan oluşan bir bağlantısallığa sahiptir. Topluluğun her ferdi bu bağlantısallığın içine doğar. İnsanların içine doğduğu bu türden bir toplumsal ve politik bağlantısallık dizgesinden ise bir ahlaki yapı türetilir. Bu yapıda bağlantısallığa uygun yaşayanlar ahlaklı, uymayanlar ise ahlaksız kabul edilir. Daha gelişmiş toplulukları gözetken daha kuşatıcı bir ifadeyle,

insanların bir arada ve mutlu yaşayabilmelerini olanaklı kılan toplumsal ve politik birliğin inşasında herkesin i y i l i ğ i için belirlenen üstün bir ideale ya da yasaya yaklaştıran her eylem erdemli, idealden ya da yasadan uzaklaştırılan eylemler ise erdemsiz sayılır.

Temel özelliği “düşünme” olduğundan, düşünmesi boyunca bazı kavramların evrenselliği olduğuna yönelik bir fikri de hep bir biçimde muhafaza ederek, her insan içine doğduğu bağlantısallık üzerine enine boyuna düşünüp, ondan şüphe edebilir. Ne ki gündelik hayatın telaşesinde pek çokları, genel olarak, geçmişi ve geleceği üzerine insanlık hakkında *ciddiyetle* ve *samimi bir şekilde* düşünme imkanı yaratamazlar. Bu nedenle, onun günlük meşguliyetleri içinde özgürlük ve adalet gibi evrensel değerler de birer “şey” haline gelirler. Değerlerin kendisi için şeyleştiği insan bir başkasının başına gelen felaketleri umursamayabilir. Örneğin, uzak bir diyarda hiç tanımadığı insanların haksız yere hapse atılmalarına ya da katledilmelerine aldırış etmez ya da kendisine dokunmayan “yılan”a ilişkin herhangi bir biçimde “ne yapabilirim?” sorusunu kendisine yöneltmediği gibi içerisinde kendi yararına olmayan herhangi bir şeyi başkaları için onaylamaz. Yapabileceği, en fazla, bir an için üzüntü duymak, fakat hemen sonra üzüntüyü zihninden öteleyebilecek şeylere yönelmektir. Bu nedenle, bireyci ve bencil bir insanın ne teorik, ne de pratik olarak bütünselliğe, koşulsuz olana doğru herhangi bir çabasından söz edilebilir. Bu durumda insanın özgürlük ve adalet gibi değerleri ciddiye alıp, yaşamında gerçekleştirmelerini sağlamak, başka bir deyişle, insan yaşamını anlamlı kılmak için “ne yapılabilir”? Şüphesiz, umarsızlık içinde bir yaşam süren insanın eylemlerini belirleyebilecek olan, yaşamını anlamlı hale getirecek olan umudunu fiili kılacak nedenler üzerine ciddiyetle ve samimi bir şekilde düşünmek icab eder (Goldman, 1983: 190). Bu faaliyette ortak, ezeli-ebedi bir insani iyi üzerine, evrensel değerler hakkında düşünmek için öncelikle felsefî bir dile ihtiyaç vardır.

Bilindiği gibi, felsefede bilme faaliyeti genel olarak mutlak olanın ya da iyi olanın bilgisine yöneliktir. İdeal olarak düşünülen ahlak ile olgusal alanda tecrübe edilen ahlak arasındaki makas açıklığı üzerine düşünmek de ahlak felsefesinin temel konusudur. Bu bağlamda, kişinin seçimlerine bağlı tikel kriterler ile seçimlerini aşan tümel kriterler arasında ahlak için bir ilke belirleme çabalarına rastlanır. Tutku ve akıl kısılcacında seçimlerimiz, istemlerimiz ve eylemlerimizin ne’liği bağlamında “nasıl yaşamalıyız?” sorusunu yanıtlamak üzere birtakım ahlaki ilkeleri, herkes için genelgeçer kılacak bir etik kuram inşa etme görevini üstlenenler önemli ölçüde filozoflardır. Ancak bir etik sistemin tesisi ile bu sistemin her bir kişinin kendi eylemsellik alanında uygulanması -her ne kadar birbirini gerektiriyorsa da- esasen birbirinden farklı işlerdir. Öyleyse, buradaki temel sorun, teorik olarak tasarlanan ilkenin pratikte nasıl gerçekleştirilebileceğine ilişkindir. Bir başka deyişle, sorun, ilkenin bireysel olarak kişinin eylemlerinde -herhangi bir dış denetleme mekanizmasının olmadığı durumlarda dahi- gerçekleştirilebilmesini olanaklı kılabilmehtir.

Birçok bakımdan olduğu gibi, ahlaksallık üzerine yazılmış literatürde şüphesiz Kant'ın öğretisi bir kırılma noktasını teşkil eder. İster Kantçı isterse Kant-karşıtı bir pozisyonda olsun, ardılları için etik denildiğinde Kantçı vokabüler işe koşular. Kant'ın düşüncelerini şekillendirme safhasında önünde hazır bulduğu bağlam ve sözcük dağarcığı -önemli ölçüde- Descartes'tan Hume'a kadar işlenen problemler ve bu problemler etrafında örülen çitler evrenidir. Kant, bu düşünsel atmosferde bir yandan metafiziğe, diğer yandan bilime dayalı felsefe arasındaki sıkışıklıkta felsefe yapar. Bilindiği gibi, genel olarak, felsefe tarihinde ahlaklılık aşkın ve içkin düzlemde, idealist ve realist bir amaçlılık içinde, "ahlakî içgüdü bize nereden gelir?" sorusu etrafında düşünülmüş ve salt natüralist ya da transendental-idealist tarzda irdelenmiştir. Burada etik söz konusu olduğunda salt bilimin, bilimsel düşünmenin egemen olduğu, doğadan, doğal olandan türetilmiş bir sistem inşa etmektense, iki alanı birbirinden ayırarak ya da aklın kullanım biçimlerine göre bir sistem geliştirme girişimlerine de rastlanır. Kant'ın geliştirdiği sistemin esas olarak - sonuçları itibariyle geleneksel dinsel ahlak anlayışlarına değil, bilimsel bir etik kavrayışın gelişmesine hizmet ettiği savunulabilirse de- iki kesime yönelik olduğu, yani bir açıdan dinsel buyruklarda hiçbir zorunluluk görmeyenler için, bir başka açıdan ise ahlaka yönelik doğalcı ve bilimci bakış açısından şüphe duyanlar için inşa edildiği ileri sürülebilir. Kant, ahlakın temel yasalarını ortaya koyarak, insan doğasını ve toplumsal durumu pratik akıl ekseninde yeniden düşünür.

2. Ahlakilik ve İyilik Doğal Olana İndirgenemez!

Felsefe tarihinde çeşitli şekillerde tasarımılanan insanın ikili yönü, Kant'ta duyulur ve düşünülür dünya şeklinde ayırt edilir. İnsanı doğa varlığı ve akıl varlığı olarak ele alır. Bilgi bakımından *a priori* ve *a posteriori* ayrımını kullanarak, insanın doğal yanını *a posteriori*, akıl varlığı yanını da *a priori* bilgiyle ilişkilendirir. Teorik akıl yönünden bilinebilecek olanları fenomen, teorik olanla bilinemeyip pratik akıl tarafından belirlenebilenleri numen olarak adlandırır. Buna uygun olarak, etik bağlamda insanın fenomenal tarafı olan doğallığını eğilimlerle, özerk olan akıl varlığı yanını da özgürlük, kişilik ve ahlak yasasıyla bağlar (Mengüşoğlu, 1969: 9; Özcan, 2016: 224). Kant, doğa alanı ile ahlak alanını bir ve aynı ilişkide kuşatmaya çalışır: "İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası. Her ikisini, karanlıklarda gizlenmiş, ya da benim ufkumun ötesinde aşkın alanda imişlercesine aramama ve sırf tahmin etmeme gerek yok; onları önümde görüyorum ve doğrudan doğruya benim kendi varoluşumun bilincine bağlıyorum" (Kant, 2014: 174).

Kant, Newton fiziğinin sunduğu uzay ve zaman içinde her olaya tatbik edilebilir olan yasalar fikrini, duyum yoluyla tecrübe edilen şeylerin dışında bir şeye inanmak için herhangi bir akılsal gerekçe bulunmadığını ileri süren Hume'cu empirizmle telif ederek, bütün tecrübelerimizin -tecrübeyi mümkün kılan kavramların yapısı itibariyle- yasalara göre gerçekleştiğinin *a priori* olanağını ortaya koymuştur. Buna göre tecrübe failin salt edilgin bir biçimde izlenimleri alımlaması esasında gerçekleşen bir edim değildir. Tecrübenin nesnelere kuruluşu anlama yetisinin saf kavramlarıyla,

kategorilerle olanaklıdır. Bir başka deyişle, aklın teorik kullanımı itibariyle bilgi sadece görüsel içerikle desteklenen kavramlarla gerçekleşir. Onun ünlü cümlesi bu konuyu en rafine haliyle özetler niteliktedir: “İçeriksiz düşünceler boş, ve kavramlar olmaksızın görümler kördür (Kant 1993: 66 [A 51/B 75]).

Kant'a göre aklın saf kullanımının teorik olarak kurucu değil, sadece düzenleyici bir işlevi vardır. Akıl -doğal yatkınlığı gereği metafizik ilgilere sahip olduğundan- idelerle düşünülen şeylerin gerçek olmasını ister, fakat onlara teorik bakımdan ulaşamaz (Kant 1993: 364 [A 795/B 823]). Ancak saf pratik akıl, görümlere gereksinilmeksizin, aklın epistemik açıdan sorunlu olan özel türden kavramları olarak idelerin (özgürlük, ölümsüzlük ve Tanrı) gerçekliğini, kategorileri onlara tatbik etmek suretiyle ortaya koyabilir. Bu konuda sürekli olarak diyalektiğe düşürdüğü için saf aklın spekülatif kullanımını meşru görmeyen Kant, meşru kullanım hakkını pratik akla tanır. Bu şekilde idelerin meşru kullanımı düşünme yoluyla özel türden bir bilmeye imkan sağlar. Ona göre nedensellik kategorilerin deneyime tatbik edildiği durumlarda keşfedilir; deneyimin dışında nedensel bağıntılardan söz edilemez. Ancak Kant insanın fenomenal yanıyla doğanın mekanizmine tabi olduğunu, diğer taraftan ise doğa yasalarından bağımsız olarak bir belirlenime sahip olduğunu ileri sürer (Kant, 2014: 106). O, etiği doğalcı antropolojik temellendirme üzerine kuran, böylece insanı doğal bir varlığa indirgeyen düşünörlere karşı, insanın kendi belirlenimi bizzatı kendinden alan tinsel yanına dikkat çeker. Goldman doğanın akıl sahibi varlıklarla olan bağıını şöyle ifade eder: “Doğanın büyüklüğü ya da gücü ne olursa olsun ussal varlıklar olarak bizim üstümüzde onun herhangi bir gücü yoktur, böylece onun büyüklüğü ve gücü ahlaki fikirlerimizin sonsuz büyüklüğü ve sonsuz gücü üzerine bizi bilinçli kılmaktadır” (Goldman, 1983: 200). Bu bakımdan, özgürlük ve doğa zorunluluğu arasında esasen bir çelişkiye rastlanmaz. İnsan ne doğa kavramından ne de özgürlükten vazgeçebilir. Kant, Newton'nun çekim yasasına uygun olarak, ahlak alanında da bir tek ahlak yasası olduğu ileri sürer. Buna göre gerek doğa gerekse ahlak alanında gerçekleşen her olay, tümünü kuşatan tek bir yasayla yönetilmektedir (Heimsoeth, 2007: 126). Fakat ahlaksal olan, doğanın hangi yasalara göre ve nasıl işlediği konusundan bağımsızdır: doğada ahlaksallığa rastlanmaz ya da şöyle denebilirse orada ahlakın kökeni olarak gösterilebilecek bir şey yoktur. Çünkü özgürlük doğa yasalarına göre herhangi bir tecrübeye nesnel gerçekliği hiçbir biçimde belirlenemeyen, sadece aklın zorunlu bir postülası olarak geçerli olan bir idedir. Özgürlük idesiyle düşünörlür alemin bir üyesi olan insan, istemesinin özerkliğine uygun eyleyebilmektedir. Fakat aynı zamanda duyulur dünyanın bir üyesi olduğundan, insanın eylemlerinin bu alanla da uyum içinde olması gerekir.

Kant'a göre doğal belirlenim altında tüm varlıklar arasında sadece akıl sahibi olanlar, tinsel varlıklar özgürlük imkanına sahiptir. Bu haliyle nedensellik iki ayrı düzlemde işlenir. Bunlardan biri özgürlük olarak nedensellik (kaynağında özgürlüğün olduğu belirlenim), diğeri de doğa zorunluluğu olarak nedensellik. Doğa zorunluluğu olarak nedenselliğe tabi olan insan özerk ve özgür değildir; doğa yasaları tarafından belirlenir, yaderktir. Kant için ahlaklılığın insan için geçerliliğini ortaya koymanın biricik yolu, kesin bir buyruğu olanaklı kılan özgürlük idesine açıklık kazandırmak ve

bu varsayımın zorunluluğunun bilincinde olmaktır. Ahlaksallık yalnızca özgürlükten gelen nedensellikte olanaklıdır. Bir başka deyişle, Kant için ahlaklılık yalnızca özgürlükten çıkarılabilir (Kant, 2009: 66). Özgürlük ise duyular dünyasının belirleyiciliğinden azade olmayı ifade eder (Kant, 2009: 71). Özgürlük, Kant'ın felsefesini duyular üstüne, numenal alana açan temel kavramdır. Nitekim özgürlük olarak nedensellikte zaman içinde belirlenebilir olan şeylerin varoluşlarından ziyade, kendi başına şeylerin belirlenmeleri söz konusudur (Kant, 2014: 103-104). Böylelikle, Kant ahlaklılığı ya da iyiliği doğal olana indirgemeksizin aslında transandantal özgürlüğün imkanını yaratır.

3. İnsan Yaşamının Asıl Amacı Olarak Ahlaklılık

18. yüzyılda Kant'la birlikte umulabilir ve gerçekleştirilmesi olanaklı olan bir geleceğin kapısı aralanır; bir kimsenin eylemlerinin öznel ilkelerinin nasıl nesnel olarak da geçerli kılınabileceği, insanların bu türden bir genel yasaya niçin bağlanması gerektiği sorunu nispeten açıklık kazanır. Bu bakımdan, Kant hiçbir ilgi, eğilim ya da çıkara dayanmaksızın insanı yasaya bağlanmaya yönlendiren "gereği" belirlemeye çalışır. Çünkü onun için insanın eylemlerine getirilen ölçü ve sınırın koşulunu belirlemeden, eylemlerinin değerini ve aynı zamanda kendi şahsi değerini ortaya koymak olanaklı değildir.

Etik'e dair argümanların çoğu, duyguların ya da duygulanımların insanın ahlakî bir kişilik kazanmasını temin edemeyeceğini kabul eder. Kant, belirlenmiş fiziksel ve psikolojik tabiatımızdan doğan, seçim hakkımızın olmadığı salt eğilimlerimizi tatmin etmek üzere geçirilen bir ömrün yüksek bir anlam ve değer taşımadığının, gerçek bir mutluluk getiremeyeceğinin farkındadır; yalnızca özerk ahlaki eylemleriyle mutluluğa layık olan bir insanın gerçek mutluluğu yaşayabileceğine (aklederek) inanır. Denebilir ki bu inançla Kant kendisini etikte en belirleyici nosyon olarak "en yüksek iyi"yi kendisiyle özdeşleştirilen çeşitli türden mutluluklar esasında (kimi zaman bireysel yararı, bireysel hazzı, dinginliği, kimi zaman toplumsal yararı, ebedi neşeyi ya da kendinden hoşnut olma halini hedefleyerek) arama çabaları karşısında mevzilendirmiştir. Ona göre tüm bu çabalarda mutluluk olarak işaret edilen kavram bulanıktır. İnsan –her şeyi bilen bir varlık olmadığından- herhangi bir ilkeye göre nelerin kendisini gerçekten mutlu edeceğini tam olarak bilemeyeceği için sadece tecrübî olarak bazı öğütlere göre eylemde bulunur (Kant, 2009: 34). Nitekim insanın doğal niteliklerinden hareketle bu kadar farklı içeriklerle tamamlanan bir mutluluk ya da "en yüksek iyi" üzerinde herkesin uzlaşım gösteremeyeceği de açıktır: "bir insanı mutlu kılmak başka, iyi yapmak ise başka bir şeydir" (Kant, 2009: 60). Bu nedenle, Kant kendisinden önceki mutlulukçu ve yararçı öğretileri ahlaksal sınırın dışına iter. Bu durumda ahlaklılığın temel sorunu, nasıl temellendirileceğine ilişkindir. Öyleyse, ilk aşamada Kant en azından bir erek olarak mutluluğun en yüksek iyi olarak belirlenmesinin doğru olmadığını, çünkü mutluluğa amaç olarak erişmenin, insanı ahlak varlığına dönüştüremeyeceğini kavramış ya da tecrübe etmiştir. Bu bağlamda,

iradenin iyiliğinin, sonuçlarına bakarak ölçülebilir olmadığını koyutlar.¹ Ona göre iradeyi yöneten, ne eğilim, ne de istekler, fakat aklın kendisi olmalıdır ki zaten eğilimlerin idaresindeki bir mutluluk aklın değil, hayalgücünün bir idealidir (Kant, 2009: 35).

Kant için insan yaşamının asıl amacı ahlaklılıktır. Buna göre aklın işlevi mutluluğa erişmek değil, ahlaklılığı gerçekleştirmektir. Şöyle der: “bu yüzden ahlâk da aslında, kendimizi nasıl mutlu kılacaklarımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl ulaşabileceğimiz olmamız gerektiğinin öğretisidir (...) ahlâk kendi başına hiçbir zaman mutluluk öğretilişi, yani mutluluktan pay alabilmek için bir talimat olarak ele alınmamalıdır, çünkü ahlâk yalnızca mutluluğun (*condition sine qua non* olan) akıl koşuluyla ilgilidir, onu elde etmenin araçlarıyla değil” (Kant, 2014: 141).

Kant, mutlulukçu ve faydacı öğretilere karşı sırf akıl talep ettiği için ahlaklı yaşamak gerektiğini savunur. Ona göre akıl, deneyimden ve gözlemden bağımsız olarak insana ahlak yasasını empoze eder. Bu bağlamda, ahlak yasası “yapmalısın” buyruğuyla insanın iradesini yönettiği için, Kant'ın ahlaksal olanı doğadan başka bir yerde aramak gerektiğine ilişkin vurgusu son derece açıktır. Bu arayışta ahlaka bir temel sağlamaktan ya da haklılandırmaktan ziyade, tıpkı SAE'de bilgi için olduğu gibi, ahlaklılığı olanaklı kılan *a priori* ve değişmez unsurlar üzerine bir soruşturma yapar (Kant, 2009: 36). O, sırf deneysel ve antropolojik her şeyden tümüyle arındırılmış bir özne'lik üzerinden saf bir ahlak metafiziği kurmaya çalışır. Temellendirme öyle olmalı ki herkesin üzerinde uzlaşabileceği türden genel-geçer bir yasa elde edilebilsin. Çünkü genel-geçer bir yasa salt antropolojik ya da empirik yönden yükümlülük sağlayamaz; bunun için yasanın mutlak zorunlulukla içkin bir bağ içinde olması ve koşulsuz olması icab eder (Kant, 2009: 3-4). Ancak bu şekilde bir yasaya uygun davranan tüm akıl sahibi varlıkların eylemleri etik değer kazanabilecektir.

3. Bir Eyleme Etik Değer Katan Ölçü Nedir?: İyi Olan Nedir?

Bir ilkeyi ahlakî bir ilke yapan kriter nedir? Birbirinden farklı çok sayıda ahlakî yapının olduğu dikkate alındığında, her birini ahlakî kılan nedir? Bu sorular araştırmacıyı aynı zamanda iyi olanın ne olduğu üzerine düşünmeye sevk eder: İyi nedir?

Felsefe tarihinde düşünürlerin önemli bir kısmı kullanım değerine bağlı olarak iyi olan ve kendinde iyi olan arasında ayırım yapmıştır. Kant'a göre de dünyada her bir şeyin göreceli bir değeri vardır, fakat sadece özgür ve akıl sahibi bir varlığın *istemesinin* (*Wille*) kendinde mutlak bir değerinden söz edilebilir. Buna göre sağlık ve zenginlik, yerli yerinde kullanıldığı oranda iyidir, fakat iyi isteme koşulsuz istenebilecek yegane şeydir. Burada insanın istemesine hangi durumlarda iyi denebileceği sorusu zihne musallat olur: “İstemeyi iyi kılan şey nedir?” sorusu yanıtlanmayı bekler. İnsanın

¹ Kant'ın bu konuda pek çokları tarafından eleştirilmiştir. Buna göre bu anlayış, sadece akıl tarafından kurallara uyulup uyulmamasını dikkate alarak, eylemin sonuçlarının iyilik ya da kötülük doğurup doğurmadığı, dolayısıyla amaçlarından ve etkilerinden bağımsız şekilde “iyilik yapma” sorununu görmezden gelmiştir (Bauman, 2011: 88).

istememesine nasıl oluyor da, iyi diyebiliyoruz? Ne'ye iyi demeliyiz? Şüphesiz, mekanik nedenselliğe tabi olan şeylerde değer ya da iyi gibi bir şeyden söz edilemez. O halde, mekanik fiziğin esas alındığı bir evrende ahlaklı olmayı mümkün kılan şey nedir? Doğanın nedenselliğiyle belirlenen bir akıl varlığı olarak, aynı zamanda istemede özgür olabilmemizi sağlayan şey nedir? Bu sorularda derinleşebilmek, iyi olan ile iyi isteme arasındaki bağı izah etmek için başka kavramları işe koşmak gerekir. Kant'ta "iyi" kendisini ancak ben'in özgürlüğüyle açar. Bir başka deyişle, iyinin kendisini açması, daha doğrusu gerçekleşmesi özgür bir fail olarak ben'e, ben'in eylemlerine tabidir. Nitekim Kant'ta akıl ancak ahlak tecrübesiyle pratik hale gelir. Bir akıl varlığı olarak insan özgür olduğunu ancak ahlak yasasının farkına vardığında anlar. Böylelikle, Kant, doğa varlığı olarak insanı, dışsal hiçbir belirleyici güce müracaat etmeden, sadece akli kullanma cesaretiyle, ahlak varlığı olarak insana dönüştürme olanağını yaratır. Ona göre akıl, bir takım *a priori* yasalarla iradeyi yönetir. İrade, salt pratik aklın ilkeleriyle yönlendiğinde, 'iyi'liğe layıktır; nitekim iyilik, bizatihi istemenin bir tarzıdır. Bu bakımdan, yasayı bilmeden bir şeyin iyi ya da kötü olup olmadığı bilinemez. Öyleyse, iyi ve kötü kavramı ahlak yasasından önce değil, sonradır ve ancak onun aracılığıyla tanımlanmalıdır (Kant, 2014: 70). Bu bağlamda, Kant'a göre teorik olarak bilinebilecek bir "iyi" yoktur. Eğer teorik aklın alanına dahil edilirse, iyi dediğimiz şey bir tür fenomen haline gelir ki bu durumda insan eylemleri anlamsızlaşır. Bu haliyle, "iyi"yi bilmek olanaksızdır. Öyleyse, iyi ancak istemenin bir tarzı olması bakımından, pratik aklın ya da kesin buyruğun belirlediği bir istemedir. Gerek eylem, gerek insan, gerekse amaç bakımından 'iyi' sayılabilecek her şeyin iyi'liği konusu yalnızca bu şekilde tespit edilebilir (Kuçuradi, 2003: 85).

Kant için ahlak yasasına uymak, koşulsuz şartsız iyi olandır. Bu yasa moral öznenin maksimlerinin formunu sağlar; istemeyi bir şeyin istemesine dönüştürmez. O, eylemlerimizin etik değerini ortaya koyabilmek için genel-geçer bir ölçüttür; bir eylemin iyi'liği için ne tür bir *istemed*den kaynaklanması gerektiğini ortaya koyar. Dikkat çekildiği gibi, insanın istemesi bir şeyin istemesine dönüşmediği durumda iyidir; aksi durumda istenilen şeye iyi denir. Kant'a göre iyi isteme, tüm sonuçlarından bağımsız olarak kendinde iyi olandır (Kant, 2009: 9). Bu durumda önemli olan dışsal herhangi bir şey tarafından belirlenemeyecek olan bir şeyi istemedir. Onun en fazla alıntılanan ünlü cümlelerinden biri şöyledir: "Dünyada, dünyanın dışında bile, **i y i b i r i s t e m e d e n** başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez" (Kant, 2009: 8). Koşulsuz tek iyi olan "iyi isteme", tüm eğilim ve ihtiyaçların kışkırtmasına karşın, doğru olanı bilmeye, güzel olanı yapmaya yönelmesi beklenen bir irade olarak seçkinleşir. Bu tarz bir isteme de esasen özgür olmak demektir (Kuçuradi, 2003: 85). Nitekim irade ve isteme özgür ve kendinde olduğunu düşünebildiğimiz tek şeydir.

Kant için iyi isteme saf pratik aklın belirlediği, insanın değerini koruyan bir istemedir. Bu anlamda, iyi buyurgan bir yasa olmaktan ziyade, aklın kendisi için koyduğu, "insanın değerini koruma buyruğunu" gerçekleşmeyi istemektir (Kuçuradi, 2003: 86). Tüm şeylerin iyi'liği ya da kötü'lüğü buna bağlıdır. Bu bakımdan, iyi ile iyi isteme özdeştir. İyi insan, iyiyi isteyen insandır; ahlak yasasına uymayı isteyen kişidir. Çünkü istemeyi doğrudan doğruya belirleyen şey, yasadır. Bir başka deyişle, "iyi", ahlak

yasasının buyurduğu tarzda istemeyi ifade eder. Yasaya uygun eylemler, kendi başına iyidir. İlkelerini yasaya uygun hale getiren isteme *her bakımdan* iyidir ve her türden iyinin de *en yüksek koşuludur* (Kant, 2014: 69). Gelgelelim, istemenin sadece yasaya uygun olması, tek başına eyleme etik değerini kazandırmak bakımından yeterli değildir, çünkü bu durumda eylem sadece yasal nitelik kazanır, ahlaksallık değil. Bu nedenle, istemenin aynı zamanda yasa uğruna, yasa güdüsüyle de belirlenmesi gerekir. Ancak bu şekilde bir eylem iyi olur ya da etik değer kazanır (Kant, 2014: 80).

4. Neden Ahlaklı Olmalıyız?

Kant, herkes tarafından onaylanacağını düşündüğü bir tespitte bulunur: “Bir insanın gözleri önüne, o en şirret insan olsa bile, aklını kullanmağa alışkın olması koşuluyla, amaçlarda dürüstlük, iyi maksimleri izlemede sebat, duygudaşlık ve genel iyiliklilik (yararlarını ve rahatlığını feda etmesine bağlı iyiliklilik) örnekleri konsa, kendisinin de böyle olmasını dilemeyecek kimse yoktur” (Kant, 2009: 73). Ne ki insanların eğilim ve dürtüleri bu durumları fiili kılmasına engel olabilir. Buna rağmen, bu engeli fark edip, ondan kurtulmak isterler. Bu istekleri onları düşünce düzleminde tutkularının ait olduğu duyusallık alanından farklı bir sahneye, değer dünyasına taşır. Burada *iyi istemenin* bilincine varılır. Şüphesiz, “bir başkasını neden öldürmemeliyiz veya neden yaşatmalıyız?” ya da “neden iyi olmalıyız?” veya “öteki için ölmeye hazırım!” şeklinde formüle edilebilecek sorularla ahlaklılık yoluna girildiğinde, kendisiyle bağlanılacak olan aşkın ya da içkin bir ilkenin belirleyiciliğinde sorumluluk tasarımı geliştirilebilir. Fakat “yaşatmak zorunda mıyım? Neden yaşatmalıyım?” ya da “iyi olmaya mecbur muyum? veya “o benim için ölmeye hazır olmalıdır!”” şeklinde bir tutum içerisinde iyi olmak için herhangi bir gerekçe bulamayıp, daha ziyade çıkar ilişkilerine dayalı bazı “iyiler”le yaşamak tercih edilebildiği gibi, neden bazı ilkelere ya da değerlere bağlı olarak yaşamak gerektiği konusunda metafizik bir arka plana yaslanarak iyi-olmak için bir takım gerekçeler de sunulabilmektedir (Poole, 1993: 9).

“Yapmalısın” buyruğuna verilecek karşılık “neden yapmalıyım?” olduğunda, Kant'tan “sadece yapmalısın; nedeni yok!” şeklinde nihai bir bir yanıt gelir. İnsanın ahlak yasalarına karşı ilgisi kavranılabilir olmasa da, bu ilginin nedeni genelde ahlak duygusu olarak belirlenir (Kant, 2009: 79). Bununla birlikte, saf aklın başka hiçbir güdü olmadan salt kendi başına nasıl pratik olabileceği meselesinin izahı insan aklının bütünüyle ötesindedir. Kant'a göre bunu açıklama çabaları da beyhudedir (Kant, 2009: 81). Bir ahlaki buyruğun pratik koşulsuz zorunluluğu konusunda felsefeden beklenebilecek olan, akla uygun şekilde kavranamazlığını kavrayabilmektir (Kant, 2009: 82-83).² Kant'a göre saf aklın nasıl kendi başına pratik olabileceği meselesi bir

² Söz gelimi, insan öldürmenin iyi ya da kötü olup olmadığına yönelik görüş bildirmenin restoranda tadılan bir yemeğin leziz mi yoksa kötü olduğunu damak zevkine bağlı olarak bildirmek ile -ikisi arasında mukayese yaparken, akıl ne kadar bir ve aynı durum olduğunu haklılandırmaya çalışırsa çalışsın- aynı görülemeyeceği çarçabuk-bir biçimde sezilir. Çünkü eğer çok özel türden bir kişi değilse, hiçbir insanın “soykırım yapmak, iyidir” tümcesini savunabileceği düşünülmez. Öyleyse, iyi ve kötü nitelemesini damak zevkini bildirmek üzere yapmak ile insan yaşamının ortadan kaldırılması söz konusu olduğunda kullanmak arasında ciddi bir fark olduğu hissedilir, fakat bu farkın ne olduğuna ilişkin net bir açıklama verilemez. Saygıya değer olan, önemli ölçüde, hissedilen bu farktır ve bununla etik yargıların damak

yana, sırf ilgi duyulduğu için ahlaklılık geçerlilik kazanmaz. Çünkü bu durumda akıl yasa koyucu olamaz; bir duyguya bağımlı olacağı için daha ziyade istemenin yaderkliği söz konusudur. Bu nedenle, düşünce varlığı olarak insanın istemesinden kaynaklanması bakımından geçerlilik kazanır ve ona ilgi duyulur (Kant, 2009: 80).

5. Tüm Dış Otoritelere Karşın "Yapmalısın!"

Şüphesiz, ahlaklılığı olanaklı kılan özgürlüğün kendisinin olanaklılığı söz konusu olduğunda, insan aklı kifayetsiz kalsa da, en azından istemenin özgürlüğü varsayımından, onun özerkliği düşüncesi zorunlulukla çıkar (Kant, 2009: 80). Meseleye tarihsel açıdan bakılırsa, yaşam alanını rasyonel kurallar bütünüyle düzenleme fikri, aynı zamanda, insanların bu kurallara uymasını sağlamak için yönetenlerin belli türden zorlaması altında gerçekleşebilir. Bu nedenle, özgür ve özgür irade sahibi insanların doğru eylemde bulunabilmesi için bir çeşit zorlamaya ya da dışsal baskıya maruz kalması, birlikte düşünülmesi güç olan bir sorun yaratır. Aklın kılavuzluğunda yaşamayı tercih eden özgür ve özerk kişilerin, yine aklın kılavuzluğunda ya da rasyonel bir yönetimin kontrolü altında varlığını sürdürmesi birlikte düşünüldüğünde aslında birbirini gerektiren, fakat birlikte de uyum içinde varolamayan ve hep çatışma halinde olan iki durumdur (Bauman, 2011: 17). Modern zamanlarda ortaya çıkan portre aşağı yukarı şöyledir: Özgür ve özerk bir var olan olarak insanın rasyonel kurallara boyun eğmek suretiyle eylemde bulunması gerekir! Buna göre kurallara itaat son derece akla uygun bir beklentidir. Bu beklenti aynı zamanda politik otoritenin zor kullanabileceğini ifade eder ki devlet ancak böyle bir güç kullanarak kuralları sağlama alabileceğini düşünür. Düşünülere göre ise koyulan kuralları sağlaştıracak olan asıl etmen, insanların ona boyun eğmenin en doğru şey olduğuna ikna olmalarıdır: "Temeli sağlam" kurallar, 'Neden bu kurallara boyun eğmeliyim?' sorusuna ikna edici bir yanıt getiren kurallardır (Bauman, 2011: 19).

Özerklik ve yaderklik konusunda bazı sorular geliştirmek mümkündür: Acaba özgürlük ya da özerklik sadece bir yerden sonra tabi olacağımız güce ya da şey'e kadar yükselmemizi mi temin ediyor? O mertebeye kadar yükseldikten sonra artık teslimiyet, yaderklik, edilginlik mi başlıyor? İç ya da dış bir otorite olmaksızın ahlaklılık *pratik olarak* mümkün müdür?

Kant, ahlaklılığın ilkesini belirlerken, kendisinden öncekilerin insan eylemlerini (dış) yasalara bağlı ele aldıklarını, bu nedenle bir dış zorlama altında eylemde bulunmanın gerekliliğine inandıklarını, oysa esasen insanın kendi kendisine koyduğu genel yasalar ışığında meselede derinleşmesi gerektiğini düşünür. Çünkü eylem sadece bir yasaya bağlı olarak düşünüldüğünde, kişinin istemesi dışta bırakılır. Bu tarz bir yasa, insanın istemesine bağlı olmadığı gibi, bizatihi yasaya uygun belli ve belirli tarzda eylemde bulunmaya zorlanır. Bu zorlama altında insanın ödevinin en yüksek temelini bulmak üzere yapılan çalışmalar, Kant'a göre, boşunadır (Kant, 2009: 50). Çünkü bu tarz bir

zevkine ilişkin verilen yargılar gibi tümüyle öznel olmadığı da bir biçimde sezilir, fakat kolaylıkla ifadeye gelmez (Russell, 2014: 33).

araştırma sadece belirli bir ilgiye bağlı olan eylemin zorunluluğuna işaret edebilir, fakat eyleme ahlaklılık kazandıran yüksek temeli veremez.

Kant'ın felsefesinde akıl ilkesi ahlaklı eylemlerde bir gereklilik ile/olarak kendisini gösterir: "Yapmalısın!" Kant bu gerekliliğin iki türünden söz eder: Hipotetik ve Kategorik Buyruk. Kant'ın tanımladığı şekliyle, "eğer eylem sırf b a ş k a b i r ş e y i ç i n -araç olarak- iyi olacaksa, buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarımlanır, o zaman k e s i n d i r". (Kant, 2009: 30-31). Buna göre belirli ilgilere bağlı olarak eylemin zorunluluğuna işaret eden her buyruk, koşulludur ve koşulu esasında özne özerk değildir. Koşullu buyruk, bir eylemin hangi olanaklı amaç için gerekli olduğuna dairdir ve ben-sevgisine, çıkara dayanır. Söz gelimi, sağlıklı olmak isteniyorsa, akla uygun bir yaşam sürmek gerekir; eğer akla uygun bir yaşam sürmek istenmiyorsa, sağlık ihmal edilebilir. Demek ki koşullu buyruk uyulması ve uyulmaması aynı ölçüde olanaklı olan bir türdür; hiçbir şekilde mutlaklık içermez. Örneğin, bir kimse salt duyguyla veya hazla bir başkasına yardım edebilir, fakat aynı kişi bir sonraki gün aynı gerekçelerle ahlaklı olmayan şekilde de davranabilir: "maddi evrensel ölçüt yoktur, yalnızca doğrunun biçimsel bir ölçütü vardır" (Goldman, 1983: 183). Bu şekilde istemeyi belirleyen maddi güdüleyici bencil bir yararın sonucudur ve bu haliyle genel buyrukla çelişir: "hep aynı zamanda yasa olarak genel olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun; bu, bir istemenin kendisiyle çatışmaya düşmeyeceği tek koşuldur, böyle bir buyruk da kesindir" (Kant, 2009: 55). Bu nedenle, koşullu hiçbir buyruk, ahlakın temeli olamaz. Kategorik buyruk ise hiçbir koşula bağlı olmama anlamında salt buyurur. İnsan bu buyruğu gözlem ya da duygular aracılığıyla değil, doğrudan kendi içinde bulur; onun akıl varlığı olmasının temel olayı da budur. Kant kuralların yararcı eğilimlerden kaynaklanmadığından emindir. Ona göre kurallar akıl yürütmenin bir gerekliliği olarak, eylemde bulunan insan aklının kendisinden doğar. Ayrıca, Kant, ahlaklılığın kategorik zorunluluğu saydığı kuralın³ zorunluluğunun evrensel kabulü için herhangi bir yaptırıma gerek olmadığına da işaret eder. Çünkü kategorik buyruk toplumsal koşullardan azade bir bireyi ahlaklı olarak egemen hale getirerek, onun bütün dış otoriteleri dışarıda bırakmasını sağlar.⁴

6. Yasaya İtaatin İfadesi Ödev, Ödev Zorlayan ise Saygı

"Tüm dış otoritelerin dışta bırakıldığı bir durumda bir buyruk nasıl yükümlülük sağlayabilecektir?" türünden bir soruyu Kant, bir buyruğu kesin'lik ve ödevle bağıntısında düşünerek yanıtlayacaktır. Çünkü ona göre ahlakın temelinde ödev

³ "Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" (Kant, 2009: 38).

⁴ Kant en çok da etik kuramında her türden doğallığı, özel olarak doğal insanın duygularını, itkilerini, heyecanlarını, arzularını dışarıda bıraktığı için takipçileri tarafından eleştirilmiş; formüle ettiği ahlak yasası bazılarınca insanın kendisi için kendi kendisine özgürce koyduğunu düşündüğü yasaya itaatinin kendisini maruz bıraktığı bir köleliğe dönüşme ihtimalini gözetilerek despotik bulunmuş (Schiller), bazıları tarafından geçmişte birbiriyle uyumlu olmayan ahlak ilkeleri arasındaki çelişkiyi ortadan kaldıramadığı gerekçesiyle tarihsel bilinçten yoksun olduğunu ileri sürülmüş (Hegel) ve bazıları tarafından ise kuramın formalist yönüne karşı çıkmıştır (Scheler, Harmann vd) ve sair (Özlem, 2017: 83).

duygusu bulunur. Ödev, bütün akıl sahibi varlıklar için genel-geçer ve bağlayıcı olan bir yasaya itaatin ifadesidir. Buna göre istemeyi belirleyen maksim, genel bir yasa ya da ahlak yasası olabilecektir, yani buyruk evrenselleştirilebilir hakikidir ve iyidir.⁵ Bu duygu İngiliz ve Fransız düşünürlerinin savunduğu gibi bireysel çıkarlardan ya da duygudaşıktan çıkarsanamaz, fakat aklın olgusudur (*faktum der vernunft*), yani doğa varlığı değil, akıl sahibi bir varlık olarak insanın kendisine kendisi için ve kendi özgür iradesiyle yasa koyma durumudur. Yasanın kaynağı doğa değil, insandır. Bu bakımdan, doğa yasalarında olduğu türden bir zorunluluğa (*müssen*) sahip değildir, daha ziyade bir gereklilik (*sollen*) olarak ortaya çıkar (Kant, 2009: 29).⁶ Aslında insan tarafından bir doğa yasası zorunluluğuyla koyulur, fakat yasa her ne kadar insana buyursa da, insan açısından ona boyun eğmek bir ödevdir, yani bir olması gerektirir (Özlem, 2017: 80-81). Böylece, Kant'la birlikte ödev sözcüğü tikel bir vazifenin yerine getirilmesiyle olan bağıntısından, yani toplumsal koşullardan arındırılarak, tekil hale gelir ve kategorik moral buyruklara itaat ölçüğünde tanımlanır (MacIntyre, 2001: 224).

İnsanı ödeve zorlayan şey ise saygı duygusudur: “S a y g ı öyle bir ö d e n e k tir ki, istesek de istemesek de, onu ödememezlik edemeyiz; yapabileceğimiz şey, en fazla bu saygıyı açıkça göstermemektir, ama onu içimizde duymaktan kaçınamayız” (Kant, 2014: 85). Bu nedenle, insanın eğilimlerinden hiçbir beklenti duyulmamalı, fakat her şey yasaya duyulan saygıdan beklenmelidir (Kant, 2009: 43). Kant'a göre eylemleri, *a priori* bir duygu olan saygının yönetmesi gerekir. Kaynağını akılda bulur, dışarıdan gelmez.⁷ Nasıl ki saf matematiğin aksiyomları tecrübî olarak elde edilemiyorsa, tıpkı

⁵ Kant'a göre bir yasa herkes tarafından kabul *edilebilir* olduğunda ancak ahlakî olarak geçerli hale gelir. Burada pratik akıl devreye girerek, herkesin yasalarda gözetilen çıkarlarını genelleştirme işini üstlenir. Şüphesiz, bir kuralın tek tek her bir kişinin perspektifine yerleşerek istenilip istenilemeyeceğini kestirmek çok güçtür. Yasa koyma ancak birlikte yapılacak bir iş olduğundan, herkesin katılım sağlayacağı, amaç ekseninde akla dayalı bir fikir teatisi gerekir ki ortak yasa koyuculuğuna soyunan herkes artık bir işbirlikçidir. Böylelikle, ahlakî olarak sürekli olarak genişletilebilecek olan öznelerarası bir boyut sağlanır. Bu durumda herhangi bir kişiden yasa koyucudan beklenen, geçerli olabilecek ortak yasaların oluşturucusu olan herkes tarafından kabul görüp görmeyeceğini -tıpkı demokratik yasa koyan biri gibi- hesaba katarak, yasalara ahlakî bakış temin etmektir (Habermas, 2019: 211).

⁶ Belirtmek gerekir ki kaynağını insan aklında bulan ahlak yasası, doğa yasası gibi herkeste ve her şeyde zorunlulukla bulunan bir yasa değildir. Fakat insan doğuştan rasyonellik ve özgürlükle donatılmış değildir. Bir başka deyişle, rasyonel olma ve özgür olma doğuştan sahip olunan bir özellik ya da olanak değildir, ancak bazılarının eylemlerinde rastlanılan türden olanaklardır. Bu olanaklar, tek bir kişi tarafından gerçekleştirildiğinde, herkes tarafından bir ideal olarak kabul görür ve tür olarak insana mal edilebilir. Gündelik hayatta, Kant'ın ya da diğer pekçok filozofun (amaçsal) akıl sahibi, bilge, mutlu insanına pek rastlanılmaması da bundandır (Özcan, 2016: 242).

⁷ Kant, işaret ettiği kuralın zorunluluğuna göre neden eylemde bulunmak gerektiği konusunda tatmin edici bir yanıt veremediği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Eleştirilerin ortak noktası, kategorik buyruk eğer bir üstün gücün iradesini temsil etmiyorsa, ona neden boyun eğmek gerektiğine dairdir. Yasanın kökeninin insan aklının kendisi olduğuna işaret etmenin, bunun tüm duygu ve içgüdülerden azade sadece saf akılla kavranabilecek bir şey olduğunu ifade etmenin, zorunluluk bilincinin nereden geldiğini açıklamakta kifayetsiz kaldığı ileri sürülmüştür. Soruyu şöyle formüle etmek mümkün: “Akıl sahibi bir varlık neden akıldan doğan bir yasaya boyun eğmek durumundadır?” Bu konu Kant'ın da zihnini kurcalamış ve nihayet *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni yayımladıktan sonra ahlak yasasına duyulan saygının kaynağını bulamadığını ifade ederek, üstelik bu kaynağın tanrısal olabileceğine, kökensel bir ahlakî kapasite fikrinin kavranılamaz bir tanrısal kökenine işaret etmiştir. Ona göre bu kavranılamazlık insan ruhunda coşku uyandırmalı ve güçlendirmelidir (Kant, 1889: 425-426).

bunun gibi zorunluluk arz eden bu duygu da doğal yasanın kendisinde vardır ve her akıl sahibi varlıkta doğallıkla bulunur. Ahlak yasası ile belirir, subjektif harekete geçirilir. Bu bakımdan, “yapmalısın” türünden bir buyruk ancak itaat edebilir olan birine tatbik edilebilirdir (Maclyntyre, 2001: 224). Burada amaç, insanın yine kendi varlık-yapısı temelinde kendini yöneten bir varlık olabilmesidir. Ahlak alanındaki yasa, insanın hem kendisi için istediği, davranışlarını ona uydurmak üzere kendi kendisine koyduğu bir bireysel ilkedir ve hem de başkalarının da isteyebileceği ve aynı şekilde onların da davranışlarını ona uydurmak üzere kendi kendilerine koymakta tereddüt etmedikleri genel bir ilkedir. Şüphesiz, böyle bir ilkeyi sadece özgür olanlar isteyebilir. Bu olanağı kullanmak suretiyle kendisini diğer canlılardan ayırabilen insanın ahlaki bir kişilik haline gelebilmesi, öyleyse, kendisinin koyduğu ve kendi iradesiyle bağlandığı bir buyruk altında yaşamayı seçmesiyle mümkündür. Nitekim moral özgürlük esasen kategorik buyruğa itaat ederek, eğilimlerine tutsak olmaktan kurtulmuş bir failin özgürlüğüdür. Kant'a göre saygı, istemenin yasa ufkunda olduğunun farkındalığıdır. İstemenin yasaya tabi olması, insanın kendi koyduğu yasaya kendisini tabi kılması ve bununla istemesini eğilimlerinin yönetmesine karşı çıkabileceği anlamına gelir. Böylece, yasaya saygı, ahlaklılığın kendisi haline gelir: “nitekim bu ahlâk yasası, özgür bir isteme olarak insanın istemesinin özerkliği üzerinde temellenir; bu isteme, b o y u n e ğ m e s i gereken istemeye, kendi genel yasalarına göre, aynı zamanda zorunlulukla uyabilmelidir” (Kant, 2014: 143).⁸

Şu halde, bir eylemin ahlaksal değeri, yasaya saygısından gelir, korku ya da eğilimlerden değil. Saygı konusu olan asıl şey, eylemi belirleyen yasamanın kişinin kendi istemesinin maksimleriyle mümkün kılınması durumudur (Kant, 2009: 58). İstemenin özerkliği, kendi başına bir yasa olabilmesini, seçimin ilkesinin her türden nesne bakımından belirsizlik taşıması şartıyla bir genel yasa olarak kavranabilecek şekilde yapılmasını ifade eder; bu, ahlaklılığın tek ya da en üstün ilkesidir. Buna karşın, istemenin maksimleri genel bir yasa olma durumunda değil de istenilen şeylerde arandığında, özerklik yerini yaderkliğe bırakır. Kant şöyle der: “Nerede istemeyi belirleyecek bir kuralın buyurulması için istemenin bir nesnesini temele koymak gerekiyorsa, orada kural yaderkliktir; buyruk koşulludur, yani; kişi şu nesneyi e ğ e r istiyorsa ya da istediği için, şöyle şöyle eylemde bulunmalıdır; dolayısıyla bu buyruk hiçbir zaman ahlâksal, yani kesin olarak buyurmaz” (Kant, 2009: 62).

Şu halde, insan ahlak yasasına boyun eğdiği için değil, fakat bu yasanın koyucusu olması bakımından ona tabi olması nedeniyle belli bir değerlilik ve yücelik kazanır. Bununla birlikte, sırf yasaya karşı duyulan saygıdan dolayı yapılan bir ahlaki eylem, kişinin kendi yaşam planlaması açısından yararlı olup olmadığına dair müteredditliğiyle aynı karede buluşamayabilir. Fakat Kant'ın kutsiyet atfettiği, insan

⁸ Burada moral öznenin yasakoyucu olarak, yasayı herkese salık verilebilecek olan bir formda sabitlediğinde, keyfi bir egemen haline gelip gelmeyeceği konusu sorgulanabilir. Bu noktada Badiou'nun uyarısı dikkate değerdir: “İyi, ancak dünyayı iyi kılmaya heves etmediği sürece İyi'dir. Tek varlığı, tekil bir hakikatin konumlanmış belirişidir. Yani bir hakikatin gücünün aynı zamanda bir tür güçsüzlük olması gerekir. Bir hakikatin gücünün mutlaklaştırılması bir Kötülük örgütler” (Badiou, 2013: 87).

değil, yasadır. Ona göre akıl sahibi varlık kendi kendine koyduğu yasayla kişilik sahibi bir varlık haline gelir. Bu bakımdan, insan için kutsal olan insanlıktır: “ahlâklılık ve insanlık, aynı şeyi sağlayabildiklerine göre, değerli olan tek şeydirler” (Kant, 2009: 52).

Öyleyse, tüm yargılarımızın yaslanacağı tek yüce değer, insanlıktır. İnsanın insanlığı, ahlakî buyrukların da temelidir. Çünkü yukarıda da dikkat çekildiği gibi, ahlak yasası insana dışarıdan gelmez; insanın kendi içinden gelir, aklın varlık yapısının temel olayıdır. Kant’a göre yasalara uymak için iki yol vardır. Yukarıda da farklı bağlamlarda dikkat çekildiği gibi, eğer bir insan yasaya, o yasayı kendisi koyduğu için uyuyorsa, yani kendi ilkesine sırf kendi ilkesi olduğu için uygun eylemde bulunuyorsa özerktir. Fakat eğer yasaya herhangi bir isteğini ya da ihtiyacını karşılamak üzere inanıp uyum sağlıyorsa yaderktir. Kant için maddi bir duyarlılıkla yaderk bir biçimde yasaya biçimsel olarak saygı duymak ile özerk bir biçimde tabi olmak arasında az değil, çok fark vardır:

Demek ki a h l â k l ı l ı k, eylemlerin istemenin özerkliğiyle, yani maksimleri aracılığıyla olanaklı bir genel yaşamayla olan ilişkisidir. İstemenin özerkliğiyle bağdaşabilen eyleme i z i n v a r d ı r; bağdaşamayana ise i z i n y o k t u r. Maksimleri özerkliğin yasalarıyla zorunlu olarak uyuşan isteme, k u t s a l bir isteme, kayıtsız-şartsız iyi olan istemedir. Kayıtsız-şartsız iyi olmayan istemenin özerklik ilkesine bağlılığı (ahlaksal zorlanma) y ü k ü m l ü l ü k t ü r. Bundan dolayı bu, kutsal varlığa yüklenemez. Bir eylemin yükümlülükten dolayı nesnel zorunluluğuna da ö d e v denir (Kant, 2009: 57).

Şüphesiz, Kant, insanın özerk bir şekilde yasalara uymasının ahlakî bakımdan gerekliliğine inanır (Kant, 2009: 50). Çünkü yasalara yaderk bir şekilde uymak, yani bir istekten dolayı eylemek ahlaki bir değer taşımadığı gibi, ahlaki olarak yararlı da değildir. Öyleyse, Kant’a göre ahlaki bir eylem ancak aklın doğasından gelen ve bütünüyle iç kaynaklı olan ahlak yasasına, özgür iradeyle uymak suretiyle gerçekleşir. Bu nedenle, bir eylem hiçbir biçimde bir başkasının eylemini taklit yoluyla etik değer kazanmaz. Çünkü taklit yoluyla eylemek, bir yandan etik ilkeye bağlılığı diğer yandan özgürlüğü ortadan kaldırır.

6. En Yüksek İyinin Gerçekleşmesi Umudu Bağlamında Ahlak ve Ahlaki Ödevlerin Tanrısal Buyruklar Olarak Benimsenmesi Anlamında Din: Erdemli ya da İmanlı İnsan

Buraya kadar aktarılanlar ışığında özgürlüğün en genel anlamıyla insanın kendi istemesiyle kendisi kendisine yasa koyması durumu olduğu açıktır. Ancak Kant’a göre “en yüksek iyi” doğrudan doğruya kişinin kendi kendisine koyduğu bir yasa değildir; o, insanın kendisi için istediği ve kendi kendisine koyduğu yasaya bağlanmanın neticesinde ortaya çıkacağına ya da gerçekleşeceğine rasyonel olarak inandığı bir kavramdır. İnsanın gerçekten mutlu olması için en yüksek iyiyi fiili kılması gereklidir. Bu bağlamda, insanın gerçek bir yazgısından söz edilecekse eğer, o da eylemleriyle en yüksek iyinin, ebedi barışın, amaçlar ülkesinin gerçekleşmesine yönelmektir. Sırf kendi mutluluğumuzu hedefleyerek değil, fakat istememiz ahlak yasasıyla belirlendiği için en

yüksek iyiyi gerçekleştirmeye yöneliriz.⁹ Elbette insan bunu ancak yönelimine bir tahdit getirilmediğinde yapabilir. Bu bakımdan, Kant'ta ahlakiliği dar bir çevrende düşünmemek gerekir, ahlak daha ziyade “insanın gerçek yazgısının gerçekleşmesi”ni ifade eder (Goldman, 1983: 201). Bu yazgının gerçekleşmesi ya da gerçek mutluluğu yaşamak, her akıl sahibi varlığın belirli ilgilere bağlı olan tüm koşullu buyruklardan sıyrılıp, özerk bir biçimde koşulsuz olana doğru seyretmesini gerektirir. Koşulsuz olana, bütünselliğe doğru olan her şey özerklik zemininde gerçekleşir; özerklik bu bakımdan “insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir” (Kant, 2009: 53).

Kant için teorik akıl için olduğu gibi pratik akıl için de geçerli bir diyalektik söz konusudur. Çünkü pratik akıl da nihaî olarak en yüksek iyiye (*summum bonum*) ulaşmayı hedefler. Kant şöyle der: “İster teorik, ister pratik kullanışı gözönünde tutulsun, saf aklın her zaman bir diyalektiği vardır, çünkü akıl, verilmiş şartlı bir şeyin şartlarının mutlak olarak tümünü arar; bu da ancak kendi başına şeylerde bulunabilir” (Kant, 2014: 117). Saf pratik akıl da pratik koşullu olanda koşulsuzu ‘en yüksek iyi’ altındaki nesnesinin koşulsuz tümlüğü olarak arar. Bir başka deyişle, saf pratik aklın nesnesinin tümlüğünü oluşturan şey, en yüksek iyidir. Saf pratik akıl onu zorunlulukla tasarlar. En yüksek iyi, Kant için, saf pratik aklın buyurduğu gibi, daha üst bir mertebenin tahayyül edilemediği nihaî ölçüdür; her türden davranışın kendisine göre ölçüldüğü bir idealdir ve biz akıl sahibi varlıklar onu gerçekleştirmek için çaba göstermek durumundayız. Bu bağlamda felsefe de “en yüksek iyinin içine konacağı kavrama ve en yüksek iyiyi gerçekleştirecek davranışa” işaret eder (Kant, 2014: 118).

En yüksek iyinin ilk koşulu ahlaklılık bilinci ya da erdemdir. Bu bakımdan, ahlaklılık en üstün iyidir. İkinci unsur ise ahlaksal koşul sağlandığında ortaya çıkan mutluluktur (Kant, 2014: 129). Bu nedenle, pratik akıl sadece yasaların belirlediği şekilde eylemde bulunarak erdemli olmayı değil, fakat erdemliliğin sonucu olması bakımından mutlulukla birlikte en yüksek iyiye ulaşmayı hedefler ya da umar. Gelgelelim, Kant'a göre davranışlarımızın ‘en son nesnesi’ olarak en yüksek iyiyi ancak *istememiz*, “kutsal ve iyilikli bir yaratıcının” istemesiyle uyduğunda fiili kılmayı umabiliriz. Burada umulan şey, layık olunan mutluluğu mümkün kılmayı bakımından dinselliğe geçişi talep eder: “Bu nedenle ahlâk da aslında, kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl lâayık olmamız gerektiğinin öğretisidir. Ancak din de işin içine

⁹ Nasıl ki doğadaki karşılıklı bağıllık ilkesi, zaman ve mekâna tabi tüm şeyleri birbirine bağlıyor ise, ahlak yasası da amaçlar ülkesinde kişi olarak insanları birbirine bağlayan empirik olmayan, duyular üstü bir ilkedir (Heimsoeth, 2007: 131-132). Bu tür bir ilkeyi bağıllık ilkesi olarak düşünmeyi olanaklı kılan temel, “yapmalısın!” buyruğunda saklıdır. Nitekim amaçlar ülkesinde doğa ya da deneyim alanında olduğu gibi rastlantısallığa mahkûm değiliz, aksine kendimizi genel ve gerekli bağlarla tabi kılınmış halde buluruz. Bu durumda ancak sonsuzluk deneyimini yaşayabiliriz. Sonsuzluk tecrübesiyle tüm varlığımızı bir eyleme belirleyen gereklilikle, koşulsuz buyrukla yüz yüze geliriz. İçimizde duyduğumuz ahlak yasası, tüm akıl varlıkları için en yüksek yasa olmayı ister. İnsanın bu yasayı içinde duyumsaması, onu yüceltir. Sonsuzluk karşısındaki acziyetimiz de bedensel varlığımızı görkemli sistem karşısında önemsizleştirir. Evrenin yüceliğinin tecrübesi, bizi, zaman ve mekân üstüne yükseltir. Yükseldiğimiz bu boyutta artık teorik aklın hiçbir faaliyeti iş göremez.

katıldığında, mutluluğa lâıyk olmama durumuna düşmekten sakındığımız ölçüde, günün birinde mutluluktan pay almamız umudu da doğar” (Kant, 2014: 140-141).

Bir başka açıdan, pratik akılda Tanrı'nın en yüksek iyi nesnesi altında konutlanması, sistemin bir gereği olarak, pratik akıldan ya da ahlaktan dine doğru bir istikamette yürümeyi zorunlu kılmaktadır (Kant, 1998: 35).¹⁰ Bilindiği gibi, doğanın nedensel bağıntılarından ya da yasalarından hareketle bir Tanrı'nın varlığı çıkarsanabilir değildi. Nasıl ki anlama yetisinin kavramları, deneyimde olmadıkları halde, deneyimi mümkün kılan koşullar haline gelebiliyor ve işlevleri bakımından anlam kazanabiliyorlarsa, tıpkı bunun gibi pratik akıl da en yüksek iyiyi gerçekleştirmek üzere Tanrı'yı zorunlu bir koşul olarak alır ve işlevi bakımından Onu anlamlı kılar. *Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi*'nde Kant'ın şu belirlemeleri önemlidir: “En üstün iyi olarak Tanrı kavramı bize nereden geliyor? Yalnızca i d e den, aklın ahlaksal yetkinlik konusunda kurduğu ve özgür bir isteme kavramına ayrılmazcasına bağladığı ideden” (Kant, 2009: 25); “bütün ahlâk kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen a priori olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insan aklında da...” (Kant, 2009: 27). Aklın pratik kullanımında Tanrı idesi gerçekleşmeyi bekler.¹¹ Goldman dikkat çektiği gibi, “insan bir fikrin gerçekleşemez olduğunu bildiği zaman, o fikrin gerçekleşmesine *ciddi olarak* yönelemez, Kant bunu iyi biliyordu” (Goldman, 1983: 110). Kant'a göre sadece akıl sahibi varlıklar, kendi iradelerini ve istemelerini, ahlak yasasına tabi kılarak (erdemli davranarak) kendi eylemleri içerisinde bir nesneyi fiili kılabilirler. İstemenin-iradenin gerçekleşmesini mümkün kılabileceği tek nesne, erdem ve (erdemli insanın faaliyeti sonucunda ortaya çıktığı düşünülen) mutluluğun sentetik birliği olarak en yüksek iyidir. En yüksek İyi'yi sentezleyen ideler Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğüdür (Kant, 2014: 154). Bu üç idenin nesnel gerçekliği vardır; bu nedenle teorik akılda gerçeklik kazanamıyorlar. ‘Kategorik buyruğun öndayanağı’ olan özgürlük bir ide olarak varlık kazandığı andan itibaren en yüksek iyi sentezlenebilir hale gelir. Bu sentezleme üzerinden de Tanrı ve ölümsüzlük anlam kazanır. Tanrı, en yüksek iyiyi gerçekleştirmeye muktedir bir güç olarak; ölümsüzlük ise bu dünyada birbiriyle bir türlü rastlaşmayan erdem ile mutluluğun sentetik birliği için gereklidir. Bununla birlikte, erdem ile mutluluk arasındaki ilişkinin analitik olarak bilinebilme imkânı yoktur; sadece pratik bakımdan *a priori* olarak bilinebilirdir. Bu nedenle, bilinme olanağı deneyime dayanmadığından, en yüksek iyi ancak transendental olarak türetilbilirdir.

Öyleyse, Kant'a göre Tanrı en yüksek iyinin gerçekleşmesi için varsayılmak zorunda olan bir idealdir: “...öyleyse, dünyada en yüksek iyi, ancak, doğanın ahlâksal niyete

¹⁰ Bu bağlamda belirtmek gerekir ki tüm insanların sorularına yanıt verebilecek olan bir din tasarımının ancak felsefenin ürünü olabileceğine ilişkin güçlü kanaat, Kant'tan önce özellikle Spinoza ve Hume tarafından geliştirilmişti; bkz, Spinoza B. D. (2011) *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ethica*, (çev. Ç. Dürüşken), Kabalcı Yayınları: İstanbul ve Hume, D. (2004). *Din Üstüne*, (çev. M. Tuncay), 4. Basım, Ankara: İmge Kitabevi. Bu bakımdan, Kant'ın sıklıkla kullandığı “ahlakî din”, “saf akıl dini”, “doğal din” ifadeleri de kendisinden öncekilerin geliştirdikleri ve 18. yüzyılda kullanılagelen hazır deyişlerdir.

uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır...en yüksek türetilmiş iyinin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, aynı zamanda en yüksek aslî bir iyinin gerçekliğinin, yani Tanrı'nın varlığının koyutudur" (Kant, 2014: 136). Kant, Tanrı'nın varlığının ispatına ihtiyaç duymaz, en yüksek iyinin fiili kılınması için saf aklın inancı gereği O'na ihtiyaç duyar (Kant, 2014: 136). Tanrı'nın varlığının kabulü ahlakî açıdan bir zorunluluktur. Çünkü saf aklın bir ideali olması itibariyle en yüksek iyiye ulaşmanın olanağı yoktur. Bu ideal, kendisine Tanrı inancı eşlik ettiğinde ancak ulaşılabilir. Ona göre Tanrı'nın dışında hiçbir varlık erdemini mutlulukla orantılı bir biçimde tüm insanlara dağılımını temin edemez. Aydınlanma sürecinde bazı düşünürlerin düşünmeye en büyük engel saydıkları 'din'den tümünden vazgeçmek yerine, onu insanın tekamülüne, esenliğine katkı sağlayacak şekilde yeniden kurmaya çalıştıkları bilinmektedir. Bu bağlamda, Kant da en yüksek iyinin Tanrı'nın istemesiyle uyuşmak durumunda olması gerektiğini düşünür. Çünkü ancak O'nun buyruklarına uyulduğunda, bu itaatin mutlulukla taçlandırılacağı umulabilir. Böyle bir umuda duyulan inanç şüphesiz dinseldir. Bir başka deyişle, mutluluğa layık olmak, davranışların amacını doğrudan mutluluğa sabitlemeksizin, en yüksek iyiye, yani ahlakî bir mutluluğa ulaşabilme umuduyla hareket etmek demektir ki bu türden bir mutluluk umudu dinle ilgilidir (Kant, 2014: 141). Bu bakımdan, en yüksek iyi ideali bağlamında ahlak ile din arasındaki ilişki daha sıkı hale gelir. Öyle ki din ahlakî buyrukların tanrısal buyruklar olarak kabulü anlamında bir öğretilerdir. Eylemlerinin özgür belirlenimi altında insan da ahlakî ödevlerini tanrısal birer buyruk olarak tanıyabilen biridir. Kant'a göre insanlar için yapılan iyilikleri mutlulukla taçlandıran bir Tanrı sevmeye layıktır; buyruklarına duyulan saygı da O'nu tapınma nesnesi haline getirir (Kant, 2014: 142). Bu bağlamda, erdemli insan ile imanlı insan artık aynı kişidir.

İnsan etik değer taşıyan eyleminin sonucuna dair hep bir beklenti içinde olan da bir varlıktır. Bu beklentiye yanıt, dinden gelir. Öyleyse, ahlakî temelde tesis edilen bir dinsellik, mutluluğu ahlakî kılabilir. Saf aklın en yüksek mertebesi olarak da işaret edilebilecek olan bu alan *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din'in (Religion within the Boundaries of Mere Reason)* konusudur. Bu eserde Kant, bir din felsefesinden ziyade, rasyonalize ettiği haliyle dinselliği kendi sistemine ekler. Ona göre kişinin kendini ıslahına yönelik umudu söz konusu olduğunda, kendisini doğası gereği kifayetsiz gören akıl tüm saf-olmayan dinleri buyur eder. Kant, bütün dinleri saf kült ya da yakarma (*rogation*) dini ve iyi bir yaşam sürmeyi amaçlayan ahlakî din olarak ikiye ayırır. İlkinde insan genel olarak başka hiçbir şey yapmadan Tanrı'dan sadece istekte bulunur. İkincisinde ise daha iyi bir insan haline gelebilmek için çaba gösterilir ve çabanın kifayetsiz kaldığı yerde, yani ahlakî gereksinimlerini karşılamada yeterli olmadığını fark eden akıl Tanrısal desteğe, abartılı fikirlere (*extravagant ideas*) müracaat eder (Kant, 1998: 71-72). Fikirler her ne kadar abartılı olsa da, şu aşamada akıl onların gerçekliğini tartışmaz, fakat henüz onları kendi maksimlerine de dahil etmez. Bu doğaüstü olanın esrarengiz sahasında ahlakî yetersizliğini gidermek için zorunluysa anlamayacağı kadar bilinmez çok şey olsa da akıl dahi iyi istemesinin istifadesine sunulan bu tür şeylere bel bağlar; reflektif bir inanç besler. Bu bağlamda, kendisini bir bilgi olarak ortaya koyan dogmatik inanç aldatıcı ve fazla cüretkar görünür (Kant,

1998: 72). Kant için inancın çok çeşitli türleri olabilese de [Yahudilik, (tüm dinler arasındaki en ahlakî saydığı, aklın sınırlarını en az aştığını düşündüğü din olan) Hıristiyanlık¹², Müslümanlık, Katoliklik, Luthercilik] sadece tek bir doğru/hakiki din vardır (Kant, 1998: 116). Kant için hakiki din, deneyimsel olan her şey ortadan kaldırıldıktan sonra geriye kalan *a priori* rasyonel bir kavramdır (Kant, 1998: 40). Eğer bir dünya uygarlığı tesis edilmek isteniyorsa, bu görüşün sentetik birliğini kuran ilkelerin her şeyden önce akla dayanması ve yine akıl kökeninde insanlığa kabul ettirilmesi gerekir. Bir başka deyişle, saf akılsal değerlere dayalı küresel bir sistem kurmanın yolu, inanç ve gelenekleri aşmak ve yayılımında güç ve cebir kullanmadan insanların tutkularına değil, bilincine talip olmaktır. (Ceylan, 2011: 229). Şüphesiz bu tarz bir sistem din, dil, ırk merkezli dünya görüşlerini ortadan kaldırır. Nitekim ilkeler ve yöntem ışığında oluşturulacak bir ahlak sistemi ya da etik dinden ziyade felsefenin konusudur. MacIntyre, Heine'in Almanya üzerine kehanetleri üzerine yazarken, arada şunları da kaydeder: "Hıristiyanlık, Almanların eski paganizmine çekilen tek settir; ve kritik felsefe, özellikle de Kantçı felsefe bu seti yakıp yıkmıştır" (MacIntyre, 2001: 249). Aldığı etkileri en yüksek noktasına taşıyan Kant'la birlikte doğaya olduğu gibi, Tanrı'ya ve insana bakışta da köklü bir dönüşüm gerçekleşir. Nasıl ki ontolojik alanda varlığı aşkınlık düzleminden içkinlik düzlemine ya da nedenselliğe tabi olduğu için doğa varlığına indirdiyse, ahlak alanına -dinleri ve gelenekleri referans almaksızın-yaptığı felsefi müdahaleyle de ilahi iyiliği insani olana indiren, bir başka ifadeyle, hakikat zeminini yeniden insani olana kaydırmıştır.

Denebilir ki Kant'ın projesi, tüm inançları -dinin formunu kuran pratik aklın filtresinden geçirmek suretiyle evrensellik ve nesnellik kazandırmak amacıyla- ahlaki bir din ya da saf akıl dini (*die reine Vernunftreligion*) çatısı altında toplamaktır. Şüphesiz, o, bununla, aklın alanını dinin alanı altında eritmez, fakat dini kurduğu sistemin sınırları içerisine dahil eder (Kant, 1998: 72). Görünen o ki tıpkı Spinoza'nın işaret ettiği gibi, neden olunan tüm istek ve eylemlerin aklın (akıl herkesi kuşatacak şekilde yasalar belirler) kılavuzluğunda herkesin güçlerini birleştirmek suretiyle gerçekleştirileceği bir din şemsiyesine ihtiyaç vardır. Çünkü her akıl sahibi varlık kendisi gibi olanlarla birlikte bir arada ve mutlu yaşamayı arzu etmektedir. Bu şekilde, Kant, diğer geleneksel ve dinsel ahlak anlayışlarını zihinlerden öteleyerek, bir dinin geçerliliği, aklın ahlaki kriterlerine bağlı hale getirmiş olur. Bu konuyla ilgili şöyle der: "insanın ahlaklı bir yaşam sürmek dışında Tanrı'yı hoşnut kılmak için yapabileceğini zannettiği herhangi bir şey salt dinsel bir vehim ve Tanrı'ya yapılmış sahte hizmettir" (Kant, 1998: 166).

Kant'a göre en yüksek iyi itibarıyla Tanrı'nın varlığı olması gereken bir idealle ilgili olduğundan, İyi'nin ortaya çıkarılması noktasında insana düşen sonsuz bir ödev vardır. Onun pratik buyruğu şöyledir: "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (Kant, 2009: 46). İnsan her şeyi kendi çıkarı için

¹² Kant, Hıristiyan inancını a) saf akıl inancı ve b) vahiy inancı olmak üzere ikiye ayırır. Birincisi, tüm herkesin kendi özerkliğiyle benimseyebileceği türden bir inanca karşılık gelir. İkincisi ise insanlara daha ziyade yaderk bir halde kendilerine buyrulan, kendilerinden mutlak itaatini beklediği bir inançtır.

araç olarak kullanabilir, ancak her akıl sahibi varlık onun için kendi başına amaçtır (Kant, 2014: 96). İstemesini ahlak yasasına tabi kıldığı durumda akıl sahibi bir varlık, diğer akıl sahibi varlıkları bir amaç olarak gözettiği ölçüde değerlidir. Aynı zamanda kendi kendisini bir değerli varlığa dönüştürebilmesini de olanaklı kılan, bir amaç olarak gözetilmeyi hak etmektir. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ifade ettiği gibi, akıl sahibi bir varlığın, bir amaç olarak gözetilmeyi hak etmesi ya da kendisini değerli bir varlığa dönüştürebilmesi, diğer akıl sahibi varlıkları bir amaç olarak gözetmesiyle mümkündür. Bu bakımdan, akıl sahibi bir varlığın kendisinin bir amaç haline gelebilmesini sağlayan yegane şey, ahlaklılıktır (Kant, 2009: 52). Sadece eyleminin gerisinde onu yöneten bir ilke etrafında birleşen insanlar 'ilke merkezli' hareket edebilir ve potansiyel olanı aktüel kılabilirler. Bu nedenle, istememizi öyle belirlemeliyiz ki tüm akıl sahibi varlıkları kuşatan bir amaçlar krallığının bir parçası olabilelim ve böylece değer kazanalım. Öyleyse, amaçlar ülkesi, ahlak dünyası, insanın iyiyi istemesinde, ahlaklı olmasında, yani ancak onun yaptıklarında-ettiklerinde gerçekleşir.

KAYNAKÇA

- Bauman, Z. (2011). *Postmodern Etik*, (A. Türker, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ceylan, Y. (2011). *Din ya da Politika: Neden Felsefe?*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Goldman, L. (1983). *Kant Felsefesine Giriş*, (A. Timuçin, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. (2019). *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak*, (İ. Aka, Çev.), YKY: İstanbul.
- Heimsoeth, H. (2007). *Kant'ın Felsefesi*, (T. Mengüşoğlu, Çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hume, D. (2004). *Din Üstüne*, (M. Tuncay, Çev.), 4. Basım, Ankara: Imge Kitabevi.
- Kant, I. (1879). *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. Thomas Kingsmill Abbott, M. A., Fellow and Tutor of Trinity College, Dublin (London: Kongmans, Green and Co.).
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*, (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: Idea Yayınları.
- Kant, I. (1998). *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, (Translated and Edited by A. Wood and G. Giovanni), U. Kingdom: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2014). *Pratik Akılın Eleştirisi*, (I. Kuçuradi, Çev.), Ankara: TFK Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2003). *İnsan ve Değerleri*, Ankara: TFK Yayınları.

MacIntyre, A. (2001). *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Etik'in Kısa Tarihi*, (H. Hünler ve S. Z. Hünler, Çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.

Mengüşoğlu, T. (1969). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Özcan, M. (2016). *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine bir Soruşturma*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Poole, R. (1993). *Ahlak ve Modernlik*, (M. Küçük, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Russell, B. (2014). *Etik, Toplum, Siyaset*, (F. Sezer, Çev.), İstanbul: Say Yayınları.

Spinoza B. D. (2011) *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ethica*, (Ç. Dürüşken, Çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Makale Geliş Tarihi | Received: 18.01.2022

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 19.09.2022

<http://dergipark.org.tr/kilikya>

Araştırma Makalesi | Research Article

ATOMCU FELSEFE VE MODERN BİLİM

Ercan SALGAR*

Öz: Modern bilimin kuruluş sürecinde, Grek menşeli atomcu felsefenin bir etkisinin olup-olmadığı ya da olduysa hangi bakımlardan olduğu bir tartışma konusudur. Söz gelimi E. Burt, A. Koyré ve T. Kuhn gibi bilim filozofları, modern bilimin kuruluşunda atomcu felsefenin, bariz bir etkisinin olmadığını ileri sürerlerken, A. Chalmers ve D.C. Lindberg gibi düşünürler ise belirli bir düzeyde etkisinin olduğunu iddia etmişlerdir. Bu çalışmanın amacı, modern bilimin oluşum sürecinde Grek menşeli atomcu öğretinin ne türden bir etki ve öneme sahip olduğunu araştırmaktır. Bu maksatla öncelikle Grek menşeli atomcu öğretinin temel görüş ve tezleri, kısaca ortaya konulmuş daha sonra bu görüşlerin tarihsel süreç içerisindeki seyri betimlenmiş ve nihayetinde bu öğretinin modern dönemde özellikle de P. Gassendi, R. Boyle ve I. Newton gibi düşünürler üzerinde ne türden bir etkisinin olduğu ortaya konulmuştur. Nihayetinde modern bilimi nihai formuna ulaştıran düşünürün I. Newton olduğu kabul edildiğinde, Epikuros üzerinden alınan atomcu öğretinin, Newtoncu bilim tasarımı oldukça şekillendirdiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Atomcu felsefe, modern bilim, bilimsel devrim, Epikuros, Newton

ATOMIST PHILOSOPHY AND MODERN SCIENCE

Abstract: It is a matter of debate whether the Greek origin atomist philosophy had an effect or if it did, in what respects in the constitution process of modern science. For example, philosophers of science such as E. Burt, A. Koyré, and T. Kuhn argue that atomic philosophy did not have an obvious influence on the constitution of modern science, while thinkers like Chalmers and D.C. Lindberg claimed that it had a certain level of influence. The aim of this study is to research the effect and importance of the Greek-origin atomist doctrine in the constitution process of modern science. For this purpose, first of all, the basic views and theses of the atomist doctrine of Greek origin were briefly presented, then the course of these views in the historical process was described, and finally, what kind of effect this doctrine had on thinkers such as P. Gassendi, R. Boyle and I. Newton in the modern period. has been revealed. Finally, when it is accepted that the thinker who brought modern science to its final form was Newton I, it can be said that the atomist doctrine taken from Epicurus formed the Newtonian science design.

Keywords: Atomic philosophy, modern science, scientific revolution, Epicurus, Newton

* Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Selçuk University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Turkey

ercansalgar@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-4452-6413

Salgar, E. (2022). *Atomcu Felsefe ve Modern Bilim*, *Kilikya Dergisi*, (2), 102-121.

1. Giriş

Birçok yorumcu modern bilimin oluşumunda Antik Yunan öğretisi ve felsefe akımlarının belirleyici olduğu hususunda hemfikirdir. Ne var ki, bu noktadan sonra hangi öğretisi ve akımların ne bakımdan ve ne derecede modern bilim tasarımı üzerinde belirleyici olduğu bir tartışma konusudur. Bunun en temel sebeplerinden birisi, modern bilim tanımı üzerinde bir uzlaşının sağlanamamasıdır. Buna göre, her düşünürün modern bilimin nitelik ve ayırt edici unsurlarını farklı şekillerde yorumlaması, değişik görüşlerin ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu çerçevede kabaca, iki farklı görüşün ön plana çıktığı söylenebilir, bunlardan birisi, modern bilimin oluşumunda Pythagorasçı ve Platoncu felsefelerin belirleyici olduğu, diğeri ise Leukippos ve Demokritos'un temellerini attığı, atomcu öğretinin etkin olduğu savlarıdır. Bu savlardan bilhassa birinci olanı, yani modern bilimin oluşumunda Pythagorasçı ve Platoncu felsefelerin belirleyici olduğu görüşü, gerek ülkemizde gerekse de uluslararası camiada daha başat ve yaygındır.

Birinci iddia, ilk defa derli toplu olarak, E. A. Burt'tun *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* 1924 adlı eserinde dile getirilmiştir. Burt, bu eserinde genel hatlarıyla modern bilim tasarımının oluşumunda "niceliksel doğa kavrayışının" belirleyici olduğunu ve bunun fikir babalarının da Pythagoras ve Platon olduğunu ileri sürer (Burt 1954: 84). Bu tez, daha sonradan ünlü bilim tarihçisi, A. Koyré tarafından da pekiştirilerek, savunulur. Koyré, özellikle de Galileo üzerine yaptığı çalışmalara dayanarak, modern bilimin kuruluşunda Galileo'nun öncü olduğunu ve bu başarının temelinde de Platoncu metafiziğe bağlılık olduğunu ileri sürer. (Koyré 2000a: 211, Koyré 2000b: 153-154). Diğeri bir deyişle Koyré, Galileo'nun doğayı matematiksel olarak kavrayışının temelinde, Platoncu metafizik olduğunu iddia etmiştir. Gerçi Koyré, son dönem çalışmalarında P. Gassendi üzerinden modern bilimin metafiziksel temelinde atomcu öğretinin de etkili olduğunu ileri sürmesine rağmen (Koyré 2000: 243), bu görüşü kariyeri boyunca savunduğu söylenemez. Çünkü onun bütün çalışmaları esas alındığında, modern bilimin oluşumu açısından Galileo ve Platoncu metafiziği hep daha ön planda tuttuğu kolaylıkla çıkarılabilir.

Burt ve Koyré bakış açısını sürdüren ve hatta bu doğrultudaki görüşleri, dünya literatüründe daha da başat bir duruma getiren düşünür, Amerikalı bilim filozofu T.S. Kuhn olmuştur. Kuhn, hem *Kopernik Devrimi* (1957) hem de *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (1962) adlı eserlerinde modern bilimin oluşumunda Copernicus, Kepler ve Galileo gibi düşünürlerin öncü olduğunu ve bunların da Pythagorasçı ve Platoncu metafizikten büyük oranda beslendiklerini söyler. (bkz. Kuhn 2007, Kuhn 2008).

Kuhn'un özellikle de *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eseri, geniş çevreler üzerinde etkili olmakla birlikte geleneksel bilim imgesinin dönüşmesine de yol açar. Dolayısıyla da Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserine bağlılık gösteren entelektüel ve düşünürler, aynı zamanda modern bilimin oluşumuna ilişkin söz konusu fikirlere de bağlılık göstermeyi ihmal etmemişlerdir. Kuhn'dan sonra benzer görüşleri, Avusturyalı bilim filozofu Paul Feyerabend de *Yönteme Hayır* adlı eserinde dile getirmiştir. Feyerabend genel hatlarıyla, bilimsel düşüncenin oluşumunda salt akıl ve deneyim merkezli bir yöntemden ziyade dini, mitolojiyi ve metafiziği de içeren çoğulcu bir yöntemin olması gerektiğini ve bunun bir örneğinin de modern dönemde Copernicus, Kepler ve Galileo gibi düşünürlerin çalışmalarında görüldüğünü söyler (Feyerabend 1999: 61).

Bütün bunların yanında 1990'lı yıllardan beri, bilhassa Batı literatüründe modern bilimin oluşumunda Grek menşeli atomcu felsefenin belirli bir düzeyde de olsa, etkisinin olduğu savlarının ön plana çıktığı görülür. Bunlardan en öne çıkanlardan birisi de, Amerikalı bilim tarihçi David. C. Lindberg'in savıdır. Lindberg 1992 yılında yayımlanan "*The Begining of Western Science*" adlı eserinde modern bilimin oluşumunda, mekanik felsefenin belirleyici olduğunu ve modernlerin bu felsefeye, Grek menşeli atomcu öğretiyi Hristiyanlaştırarak ulaştıklarını ileri sürer (Lindberg 2007: 366). Ne var ki Lindberg, bu savını söz konusu eserinde ayrıntılı bir şekilde sunmamıştır.

Bunun dışında son dönemlerde, Grek menşeli atomcu felsefesinin modern bilimin oluşumunda çok da basat bir rolünün olmadığını ileri süren görüşler de öne çıkmıştır. İngiliz bilim filozofu, A. Chalmers 2009 yılında yayımladığı *The Scientist's Atom And The Philosopher's Stone* başlıklı eserinde genel hatlarıyla Grek menşeli atomcu öğretinin tam anlamıyla modernler tarafından alınmadığını ve hatta sınırlı olarak alınan bu öğretinin, modern bilimin ayırt edici özelliği olan "deneysel yöntemi" neredeyse hiç desteklemediğini iddia etmiştir (Chalmers 2009, Chalmers 2005). Chalmers bu teziyle kısaca, Grek menşeli atomcu felsefenin modern bilimin oluşumunda etkisinin çok sınırlı olduğunu ileri sürerek, tartışmaya farklı bir boyut kazandırır.

Bütün bu bilgiler dikkate alındığında, Grek menşeli atomcu öğreti ve modern bilim arasında nasıl bir ilişkinin olduğu muğlaklık sergilemektedir. Dolayısıyla çalışmamızın amacı, Grek menşeli atomcu öğretinin modern bilimin oluşumunda ne türden bir etki ve öneme sahip olduğu incelemektir. Bu maksatla öncelikle Grek menşeli atomcu öğretinin temel görüş ve tezleri, kısaca ortaya konulacak, daha sonra bu görüşlerin, tarihsel süreç içerisindeki seyri betimlenecek ve nihayetinde bu öğretinin modern dönemde kimler tarafından nasıl ele alındığı ve ne türden bir etki bıraktığı gibi hususlar da ele alınarak bir sonuca ulaşılmaya çalışıldı. Nihayetinde Newton'un şahsiyetinde sentezlenen modern bilim tasarımının oluşumunda ve biçimlenmesinde, Epikuros üzerinden aktarılan atomcu felsefenin belirleyici olduğu görülmüştür.

2. Antik Yunan'da Atomcu Öğreti

2.1. Atomcu felsefesinin oluşum ve gelişimi

Erken dönem kaynakları, ağırlıklı olarak atomcu felsefenin kurucusunun Leukippos olduğunu, öğrencisi Demokritos'un ise temel fikirleri koruyarak bunu, çeşitli alanlara uyarladığı ve yazdığı çok sayıda kitapla, tanıttığını söyler. Yine söz konusu kaynaklar, özellikle de Leukippos'a ilişkin onun nerede, ne zaman doğduğuna ve öldüğüne ilişkin güvenilir bilgilerin olmadığını ve hatta bu doğrultuda kendisi de atomcuyu öğretiyi savunan Epikuros'un, Leukippos'un yaşayıp-yaşamadığını dahi tartışma konusu yaptığını aktarmaktadır. (Laertios 2015: 430). Bu belirsizlik, tarihsel referanslarda da kendini göstererek, atomcu felsefe açısından Demokritos'un daha ön plana çıkmasına ve atomcu öğretinin Demokritos ile birlikte anılmasına yol açar.

Helenistik dönemde Epikuros, ana karakteri Demokritos tarafından belirlenen atomcu felsefeyi benimseyerek ve hatta bazı hususlarda (ampirik bilgi ve hazcı ahlak alanlarında) daha da geliştirerek geniş çevrelere tanıtır. Epikuros üzerinden okunan atomcu felsefe ise, Roma döneminde Lucretius tarafından benimsenip, *De Rerum Natura* adlı eserde dile

getirilerek sonraki kuşaklara nakledilir. Dolayısıyla da Ortaçağ ve Yeniçağlar 'da atomcu öğreti derken, daima Epikuros üzerinden okunan felsefe anlaşılacaktır.

Pekâlâ, bu felsefe ekolü niçin ortaya çıkmıştır?

Atomcu felsefe, Thales ile başlayan bir araştırma programının uzantısı ve hatta son halkası olmuştur. Başka bir deyişle atomcu felsefe, Thales'le başlayan doğa felsefesi araştırmalarının nihai noktası (zamansal ve ereksel) olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre, Thales önderliğinde başlayan Milet Okulu, evren nasıl oluştu, evrenin temelinde bulunan arkhe nedir ve bu arkhe'den diğer nesnelere nasıl ortaya çıkmıştır? Sorularına, geleneksel yaklaşımdan farklı bir tutum sergileyerek yanıt vermişlerdi. Onlar her şeyden önce, doğayı kendinde bir amaç ve gerçeklik olarak dikkate alıp ve bu doğrultuda doğaya akıl ve deneyimlerle yaklaşarak, doğada olup-biten değişimleri, doğal gerekçelerle açıklamaya çalışmışlar ve böylelikle de doğa felsefesi ve akabinde doğa bilimleri çalışmalarını başlatmışlardı. Leukippos ve Demokritos da bu ekseninde, Thales'in başlatmış olduğu geleneğe katılarak, evrenin nasıl oluştuğu sorusu ile yüzleşmiş ve buna rasyonalist, natüralist ve ampirist bağlamlarda bir yanıt ileri sürmüşlerdir.

2.2. Atomcu felsefenin temel görüş ve savları

2.2.1. Atomlar ve boşluk

Yeni Platoncu düşünürlerden Simplicius, Aristoteles'in bugün kayıp olan, *Demokritos Üzerine* adlı eserinde, Demokritos'un her şeyin "atom" (Grek. a-tomon) ve "boşluk" olmak üzere iki temel unsurdan oluştuğu fikrini savunduğunu aktarır. (Leukippos & Demokritos 2019: 23-24). Demokritos'un terminolojisinde atom (atomon) terimi, bölünemeyen ve parçalanamayan en küçük maddi varlıklar anlamında kullanılmaktadır (Peters 2004: 55-56). Demokritos bu atomların töz olduğunu, yani onların yoktan var olmadıkları gibi var iken de yok olmadıklarını belirtmiştir (Leukippos & Demokritos 2019: 23).

Demokritos'a göre bu atomlar, sınırsız sayıdadırlar ve yapıcı birdirler; fakat birbirlerinden niceliksel, yani büyüklük, biçim ve konum bakımından ayrılmaktadırlar. Bu anlamda, atomların bazıları yuvarlak, bazıları düz, bazıları küre, bazıları küp şeklinde, bazıları çengelli veya kancalı bir şekildedir (Bkz. Leukippos & Demokritos 2019: 23-24). Atomlardaki bu niceliksel farklılıklar, madde ve cisimlerin neden farklı olduklarının da gerekçesini göstermektedir. Farklı şekil ve büyüklükteki atomların birleşmeleriyle farklı maddeler oluşurken, benzer atomların farklı şekillerde etkileşimleriyle de değişik cisimler ortaya çıkar. Buna göre atomcu öğretinin, çevremizde gördüğümüz oluş, meydana gelme, yok oluş veya ortadan kalkma gibi bütün her şeyin, farklı şekillerdeki atomların değişik tarzlarda ve sayılarda birbirleriyle birleşmeleri ve ayrılmaları sonucunda ortaya çıktığını savunduğu açıktır.

O halde buradan atomcular açısından evrenin veya her şeyin materyalist, mekanik ve determinist unsur ve ilkelere göre işlediği söylenebilir. Fakat bu noktada atomcu öğretiye bilhassa, Aristoteles tarafından önemli bir eleştiri yöneltmiştir. Bu da sınırsız sayıdaki atomları hareket ettiren ya da onları harekete geçiren etkenlerin neler olduğudur. Aristoteles atomcuları, hareket ettirici neden ileri sürmedikleri, bir anlamda bu hususu geçiştirdikleri için eleştirmiştir (Aristoteles 1996: 985b, 19-20).

Aristoteles zamanına kadar, Leukippos ve Demokritos'un bu hususa ilişkin doğrudan bir beyanda bulunup-bulunmadığı belirsiz olsa da, yorumcuların ağırlıklı görüşü, Demokritosçu anlayışta atomların devinimlerinin bir başlangıcının olmadığını, yani onların hep bir hareket içerisinde var olduklarıdır (Zeller 2008: 99; Burnet 2013: 250).

Atomcu düşünürlerin, boşluğu kabul ettikleri savı da dikkate alındığında, yorumcuların hareketi atomların özsel niteliği olarak değerlendirmesi, gayet makul gözükmektedir. Çünkü Leukippos ve Demokritos'un nazarında, atomların hareketliliği ancak "boşluk" sayesinde olanaklıdır. Parmenidesçi felsefenin, "varlık" terimine yüklemiş olduğu anlam, "boşluk" ve "hareket" gibi olguları yok saymıştı. Parmenidesçi okul (Elea okulu) açısından boşluk, var olanın (dolu olanın) zıddı olarak görülmüştü. Böylece onlar, "varlık var ise boşluk yoktur ve boşluk olmayınca da hareket yoktur türünden bir sonuca varmışlardı. Atomcular ise bu anlayışa karşı gelecek şekilde, atomlarla birlikte boşluğun var olduğunu ve buna bağlı olarak da devinim ve hareketin olanaklı olduğunu ileri sürmüşlerdir." (Aristoteles 2020: 213b 15-16, 18-19; Leukippos & Demokritos 2019: 27-28).

O halde buradan atomların devinimleri için sadece kendilerinde bulunan hareketlilik niteliğine değil de bunun yanında bir boşluğa ihtiyaç duydukları açıktır. Hatta daha ileri gidilerek, atomların doğal bir şekilde devinimlerinin gerekçesini, onların sonsuz bir boşluk içerisinde olmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Aristoteles de *Fizik* adlı eserinde atomcuların "boşluğu" devinimin nedeni olarak gördükleri için eleştirmiştir (Aristoteles 2020: 265b- 24).

Epikuros, Aristoteles'in Demokritos'a yönelmiş olduğu söz konusu eleştiriye haklı görüp, bir savunma pozisyonuna girmiştir. Laertios'un aktardığına göre Epikuros, atomcu öğretinin birçok temel savını kabul etmekle birlikte, Demokritos'tan farklı olarak, atomların biçimlerinin sonsuz olmadığını, atomların biçim ve büyüklüklerinden başka bir de ağırlıklarının olduğunu ileri sürmüştür (Ayrıca bkz. Leukippos & Demokritos 2019: 29-30). Böylece Epikuros, Aristoteles'in atomları hareket ettiren unsurun ne olduğu sorusuna, atomların, biçim ve büyüklüklerinden başka bir de ağırlıklarının olduğunu ve böylelikle de boşlukta hareket edebildiklerini söyleyerek cevap verir.

Epikuros bununla birlikte, Aristoteles'in boşluk olduğunda hızın sonsuz olacağı savının da geçerli olmadığını söyler. Ona göre, "atomların hızları, boşlukta hiçbir engelle karşılaşmadıkları zaman zorunlu olarak eşittir. Çünkü ağır olanlar karşılıklarına hiçbir şey çıkmadığı zaman, küçük ve hafif olanlardan daha hızlı devinmeyeceklerdir, gene karşılıklarında bir engel olmadığı zaman, küçük olanlar kendi ölçülerine uygun bir geçit buldukları sürece, büyük olanlardan daha hızlı devinmeyeceklerdir." (Laertios 2015: 495).

Epikuros bu ifadeleriyle, yani atomların büyüklüğü, ağırlığı ve hafifliği dikkate alınmaksızın hepsinin eşit hızla hareket ettiğini ileri sürerek, modern dönemde Galileo tarafından öne sürülecek olan serbest düşme yasasının, ilkel halini anımsattıracaktır.

2.2.2. Atomların özellikleri: öznel ve nesnel nitelikler

Demokritos'un atomlarla birlikte atomların hareket, büyüklük, şekil ve biçim gibi niceliksel yönlerini bir gerçeklik olarak kabul etmesi, atomların da bu niceliksel yönlere bağlı olarak birbirleriyle farklı tarzlarda birleşmeleri sonucunda nesnelere oluşturması ve bu nesnelere de şekil, sayı ve büyüklük olarak var oldukları sonucunu ortaya çıkarmıştı. Hatta Demokritos bu bağlamda, "ruh ve düşünce gibi soyut varlıkların da niceliksel atom hareketleri sonucu ortaya çıktığını ileri sürmüştü. Buna göre "ruh", küre şeklinde birbirine bağlanamayan ve çok hızlı hareket eden atomlardan oluşmaktaydı. İşte tam da bu noktada eğer, her şey niceliksel temelli atomlardan oluşuyorsa renk, koku, ses, tat ve dokunma gibi duyuşsal niteliklerin nasıl ortaya çıktığı sorusu gündeme gelmektedir.

Bu hususta Demokritos'a atfedilen bir ifade şöyledir: "Tatlı, acı ve renk, bir uzlaşım olarak vardır, gerçekteyse var olan, atomlar ve boşluktur" (Leukippos & Demokritos 2019: 33). Demokritos'un bu ifadesinden, atomlar ve onun niteliklerine ilişkin ontolojik bir ayrımın gözetildiği dikkat çekmektedir. Bu ayrımın tam olarak ne olduğu ve bundan ne kastedildiği hususunda bizlere ilk bilgiyi sunan, Aristoteles'in öğrencisi Theophrasthos olmuştur. Theophrasthos, Demokritos'un nesnelere ilişkin öznel ve nesnel olmak üzere bir ayrım yaptığını, buna göre biçim, büyüklük ve şekil gibi niceliklerin nesnenin kendisinde bulunduğunu, buna karşın ağırlık, hafiflik, sertlik, yumuşaklık, sıcak ve soğuk gibi duyuşsal niteliklerin ise nesnel olmadığını, özneye bağlı olarak ortaya çıktığını belirtir. (Leukippos & Demokritos 2019: 33-34).

Bununla birlikte, atomculara mal edilen duyuşsal niteliklerin salt öznel olmadığı ya da bütünüyle öznenin belirlenimiyle ortaya çıkmadığına dikkat çekmek gerekir. İlk halleriyle hareket, büyüklük ve biçime sahip olan atomların, bütün varlıkları oluşturduğu dikkate alındığında, öznel ya da duyuşsal niteliklerin, nesnede bulunan atomlarla, özneye bulunan atomların etkileşimi sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir. Theophrasthos, bunun en açık örneğini, tatlar üzerinden verir. Ona göre, atomcular tatlar arasındaki farklılıkları, aslında atomların biçimleri arasındaki farklılıktan kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. (Leukippos & Demokritos 2019: 34-35). Buna göre, tat alma olayının gerçekleşmesi, nesnenin atomları ile dildeki atomların doğrudan temasından başka bir şey olmamaktadır. Örneğin, dilimizin yuvarlak atomlardan meydana geldiğini, biberin ise çengelli atomlardan oluştuğunu varsayarsak, çengelli atomların dilimizde bir tahriş meydana getireceği, yani acımsı bir tat oluşturacağı olasıdır (Leukippos & Demokritos 2019: 35).

Bu noktada kendisi de atomcu öğretiyi benimseyen Epikuros'un, Demokritos'tan ayrıştığı görülmektedir. Epikuros Demokritos'dan farklı olarak, "renk", "koku" ve "tat" gibi ikinci (duyuşsal) niteliklerin, atomsal seviyede bulunmamasına rağmen makro seviyede, yani cisimler düzeyinde gerçekten var olduklarını ileri sürmüştür (Ayrıca bkz. Laertios 2015: 484). Böylece Epikuros, duyuşsal nitelikleri, atomların farklı şekillerde birleşmesi sonucu, cisimlerde var olan ve ortaya çıkan değişmez bir nitelik olarak görür.

2.2.3. Bilgi teorisi ve yöntem

Demokritos'un atomların özelliklerine ilişkin yapmış olduğu öznel ve nesnel ayrımı, onun epistemoloji ve metodoloji anlayışlarını da biçimlendirdiği görülür. Buna göre, öznel ve nesnel nitelikler ayrımı, aynı zamanda "duyusal" ve "ussal" olmak üzere iki tür bilginin ve bu bilgilerin de yine duyular ve us yoluyla elde edildiğini gösteren, iki farklı yöntemin olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Buna göre, atomların biçim ve büyüklüklerine ilişkin niteliklerin bilgisi, us yoluyla elde edilen ussal (nesnel) bilgi olurken, buna karşın renkler, sesler, tatlar, kokular ve dokunmaya ilişkin niteliklerin bilgisi ise duyular yoluyla elde edilen duyusal (öznel) bilgiler olmaktadır.

Demokritos'un genel öğretisi dikkate alındığında onun ağırlıklı olarak duyusal bilgiden ziyade ussal bilgiye daha fazla önem verdiği çıkartılabilir. Değindiği üzere ussal bilgi, bir anlamda atomlara ilişkin bilgiler olduğu için onlar, gerçekliğin bilgisiydiler. Buna karşın duyusal bilgiler ise öznel olmaları ile birlikte temelde özne ve nesnede bulunan atomların etkileşimi sonucunda ortaya çıktıkları için ussal bilgiye bağlıydılar. Bu da bizlere Demokritos'un ussal bilgiyi, duyusal bilgiden daha üstün tuttuğunu gösterir.

Demokritosçu bu epistemolojiyi, ampirizm lehine daha sonradan Epikuros'un daha da geliştirdiği görülmektedir. Epikuros, "atom" ve "boşluk" gibi varlıklara ilişkin bilgimiz de dâhil olmak üzere, bütün bilgilerimizin kaynağında duyular olduğunu ileri sürer. Sextus Empiricus'un aktardığına göre, Epikuros, bu görüşünü "boşluk" kavramını ileri sürerek gerekçelendirmeye çalışmıştır. Epikuros'a göre de "boşluk", algıların, duyusal izlenimlerin konusu değildir. Dolayısıyla da onun varlığını göstermek için apaçık olan bir başka şeye yani hareketin varlığına başvurmak gerekir (aktaran Arslan 2016: 64). Bu anlayışta boşluk, dolu olanın karşıtı olarak tanımlanmıştır. Nitekim dolunun olduğu yerde de hareket yoktur. Çünkü hareket etmek, boş bir alanı gerektirir (ayrıca bkz. Leukippos & Demokritos 2019: 24). Epikuros bu türden bir yöntemle, duyulur olandan duyulur olmayanların bilgisine geçişin olanaklı olduğunu ve böylelikle de her şeyin son çözümlemede deneyime indirgenebileceğini savunur.

3. Modern Atomculuk ve Bilim

3.1. Modern döneme kadar antik atomcu felsefenin seyri

Leukippos ve Demokritos'un öne sürmüş oldukları atomcu felsefe, yani materyalist, mekanik ve determinist evren anlayışı, dönemi itibariyle özgün olmasının yanında birçok soruna da güçlü ve etkili bir şekilde açıklık getirmekteydi. Bu öğretisi, Helenistik ve Roma dönemlerinde Epikuros ve Lucretius gibi filozoflar tarafından genel hatlarıyla kabul edilip, geliştirilip ve savunulmuş olsa da, yine de hem İlkçağda hem de Ortaçağda kendine yeterli taraftar toplayamamıştır.

İlkçağ açısından bakıldığında, bağlam ve önemine göre çok farklı nedenler ileri sürmek mümkündür. Fakat burada atomcu felsefenin dönem itibariyle, çok itibar görmemesine sebep olan en önemli etkenlerden birisi, Aristotelesçi felsefenin otorite olmasıydı. Aristoteles'in otoritesi, her şeyden önce bütün varlık alanına ilişkin kapsayıcı ve açıklayıcı bir sistem ileri sürmesinden kaynaklanmaktaydı. Nitekim onun, teleolojik ve niteliksel temelli doğa öğretisi de bu büyük sistemin merkezini teşkil etmekteydi. Böylelikle,

Aristoteles'in doğa öğretisinin dönem itibariyle atomcu mekanik doğa tasarımına nazaran daha ayrıntılı, daha açıklayıcı, daha kapsamlı olması ve tek tanrılı dinlerle uzlaştırılabilir yönlerinin olması, ona bir üstünlük sağlayarak, uzun yıllar egemen olmasına yol açar.

Öte yandan, atomcu felsefenin, daha doğrusu Lucretius üzerinden aktarılan Epikuros felsefesinin, neden Orta çağda çok fazla itibar görmediğine bakıldığında, bunun İlkçağdan daha kolay anlaşılır olduğu görülür. Bilindiği üzere, gerek İslam gerekse Hristiyan Dünyası açısından Ortaçağ, din merkezli bir dünya görüşü üzerine kurulmuştu ve bilim, sanat ve felsefe gibi etkinlikler de, din ile ilişkileri doğrultusunda değerlendirilip dikkate alınmaktaydı. Bu bağlamda atomcu felsefenin engeli, temel savlarının söz konusu dinlerle karşıtlık içermesi olmuştur (ayrıca bkz. Brown 2001:13). Bu noktada iki temel sav öne çıkmaktadır.

1. Yaratıcı ve müdahale eden bir Tanrı yoktur, evren, materyalist ve mekanist bir çerçevede, ezeli ve ebedi olan atom ve boşluğun mekanik ilkelere göre işlemesi sonucu ortaya çıkmıştı. Bu ifadeler, semavi dinler açısından açıkça bir ateizmdi. Ve bu da Tanrı'nın doğa olayları üzerinde hiçbir etkisinin olmadığına işaret ediyordu.
2. Ruh maddi yapıda ve ölümlüdür. Bu da semavi dinlerin ölümden sonra bir yaşamın olduğu fikri ile çelişmekteydi.

Grek menşeli atomcu felsefe, bu temel savları nedeniyle din merkezli Ortaçağ düşüncesinde kendisine yer bulamamanın yanında, daima hep tehdit olarak algılanmıştır. Bu tutumun, Rönesans'a kadar katı bir şekilde sürdüğü bilinmektedir. Rönesans'da Aristotelesçi doğa tasarımının eleştirilmesi ve reddedilmesiyle birlikte, dönemin aydınlarının bazı alternatif görüşlere meyil etmesi, neticede onların özellikle de, Lucretius üzerinden Epikurosçu felsefe ile tanışmalarına yol açar. Böylelikle 15. yy'ın başlarında atomcu öğretisi, Lucretius'un *De Rerum Natura* adlı eseri üzerinden İtalya'ya, yani Floransa'ya girer. (Brown 2001: 11-12). Bunun yanında Rönesans aydınlarının, bilhassa da hümanistlerin, Epikurosçu felsefeyi, Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamı ve Öğretileri* adlı eseri üzerinden de öğrendikleri bilinmektedir (Brown 2001:14). Gerek Lucretius gerekse Laertios üzerinden aktarılan Epikurosçu felsefe, bu süreçte özellikle Lorenzo Valla ve Niccolo Da Cusano gibi hümanistler üzerinde etkili olurken, Marsilio Ficino ve Angelo Poliziano gibi Platoncu filozoflar tarafından tepkiyle karşılanır (Brown 2001: 15-16).

3.2. Minima naturalia (Doğal parçacıklar)

Grek menşeli atomcu mekanik felsefenin 17. yy'da toplum ve entelektüeller nezdinde yaygınlaşmasına ve benimsenmesine ivme kazandıran en önemli etkenlerden birisi de, minima naturalia anlayışıdır. "Minima naturalia" terimi, Aristotelesçi doğa felsefesinden türetilen ve daha sonradan Aristoteles'in Ortaçağ ve Rönesans'taki takipçileri tarafından geliştirilen bir kavramdır.

Aristoteles, *Fizik, Oluş-Bozuluş ve Meteoroloji* gibi eserlerinde maddede bölünmenin sınırlı olduğunu ve bu bölünmeyen parçacıklara da "minima" adını vermişti (Chalmers 2019: 75-76). Ortaçağ sürecinde Aristoteles taraftarları bu terimi, "naturalia minima" olarak adlandırmışlar ve bu doğal parçacığın da Aristoteles felsefesi bağlamında bir yönüyle maddeye bir yönüyle de forma bağlı olduğunu varsaymışlardır (Chalmers 2015). Ortaçağ

entelektüellerinin bu süreçte kafalarını karıştıran bir sorun vardı. O da, bakır ve kalaya ilişkin söz konusu doğal parçacıkların nasıl bir birleşik (bronz) oluşturduğuydu. Çünkü bakır ve kalayın doğal parçacıkları, bronz parçacıklarında olduğu gibi kalamaz, aksi takdirde bronz, bakır ve kalayın özellikleri olur. Skolastikler bu sorunu aşmak için birleşen parçacıkların formlarının bileşik (bronzda) bulunduğunu, fakat bunların birleşik içerisinde o kadar da başat olmadığını öne sürmüşlerdir (Chalmers 2015).

Ne var ki buna benzer sorunlar, Rönesans'da bilhassa simyacılar arasında da sürüp gitmiştir. Bu süreçte, *minima naturalia* anlayışını uygun bir forma sokan düşünür, Alman simyacı D. Sennert (1532-1637) olmuştur. Sennert, simya alanına büyük ilgi duyuyor ve maddenin yapısını anlamak adına da Aristotelesçi geleneği takip ediyordu. Sennert de *minima naturalia* anlayışını kabul etmekle birlikte bunu, Demokritos'un atomlarına benzetmiştir. Buna göre, minimalar da atomlar gibi bölünemez son parçacıklardı, şekil, büyük ve ağırlık gibi de niteliklere sahipti. Fakat Sennert diğer taraftan, minimaların Aristotelesçi niteliğini unutmamış ve onların, atomlardan farklı olarak tinsel bir forma sahip olduğunu ileri sürdü (Chalmers 2019: 75,88).

Kısacası, Sennert ve takipçilerinin simya özelinde doğal parçacıklar üzerine yapmış oldukları çalışmalar, Grek menşeli atomcu öğretiden belirli düzeyde ayrı olmuşsa da, bu öğretiyi anımsatmış ve canlandırmış olduğu söylenebilir. Değindiği üzere, Sennert'in kendisi de *natura minima*'ları, formlara sahip olmaları dışında büyük oranda atomlara benzetmişti. Ayrıca görüleceği üzere, Sennert öncülüğünde geliştirilen atomcu teori, İngiliz düşünür Robert Boyle üzerinde de büyük bir etkiye sahip olacaktır (Chalmers 2019: 75). Boyle, Sennert'in kullandığı *minima naturalia* terimi yerine parçacık (*corpuscular*) terimini kullanarak, 17. yy'da atomcu mekanik felsefesinin öncüleri arasında yer alacaktır.

3.3. Modern atomculuğun oluşumu ve temsilcileri

Rönesans sürecinde Aristotelesçi bilim anlayışına karşı alternatif görüşler arayan bazı düşünürler, zamanla atomcu öğretiden istifade etme gereği duymuşlardır. 17. yy'a gelindiğinde ise modern düşünürlerin, farklı açılardan ve belirli ölçülerde atomcu felsefeden bir şekilde istifade ettikleri görülmektedir (detaylı bilgi için bkz. Chalmers 2005). Dönem itibarıyla Grek menşeli atomcu felsefeyle, doğrudan ya da dolaylı irtibatı olan düşünürleri, Thomas Harriot, Nicholas Hill, Pierre Gassendi, Walter Charleton, Robert Boyle, Robert Hooke, Thomas Hobbes, Galilei Galileo ve Isaac Newton olarak sıralamak mümkündür.

Çalışmamızda bu düşünürlerden özellikle de Gassendi, Boyle ve Newton üzerinde duracağız ve gerekli görüldüğü yerlerde de diğer düşünürlerle de gönderme yapacağız. Bu sınırlamayı yapmamızın temel nedeni, söz konusu düşünürlerin, Grek menşeli atomcu öğretiyi birçok yönüyle benimsemiş olmaları ve modern bilimin kuruluş sürecinde, bu öğretiden ağırlıklı olarak istifade etmeleridir.

Bu noktada özellikle Galileo için ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Çünkü bahsedildiği üzere, Burt ve Koyré gibi düşünürler, Galileo'yu hem modern bilimin kurucularından biri hem de Platoncu felsefeye bağlı bir düşünür olarak resmetmişlerdi. Diğer bir deyişle onlar, Galileo'nun Platoncu felsefeden beslenerek, modern bilimin öncülerinden biri olduğunu öne sürmüşlerdir. Oysa S. Drake ve P. Rossi gibi önemli Galileo yorumcuları, Galileo'nun 1623 yılında yazmış olduğu *Saggiatore (Assayer)* adlı eseri emsal göstererek, onun atomcu

felsefeden büyük oranda istifade ettiğini iddia ederler (Drake 1978: 284-285, Rossi 2009: 99). Galileo bu eserinde “ısı” olgusunu tıpkı atomcu filozoflar gibi birincil ve ikincil nitelikler çerçevesinde, bir yönüyle parçacıkların hareketine diğer yönüyle de öznenin duyumuna göre açıklar. Ne var ki, Galileo’nun kendisi, söz konusu eserinde bu açıklamayı yaparken, atomcu felsefeden esinlendiğine ilişkin bir ifade kullanmamıştır. Bu da onun atomcu felsefeyle olan ilişkisini muğlak bir hale getirmektedir.

3.3.1. Pierre Gassendi

Modern dönemde Grek menşeli atomcu felsefeyi tekrardan canlandırıp gündeme getiren ilk düşünürlerden birisi, Fransız düşünür Pierre Gassendi (1592-1655) olmuştur. Onun özellikle de Epikuroşçu felsefe üzerinden atomcu öğretiyi tekrardan canlandırması ve bu bağlamda ampirik bilgi teorisine ve atomcu mekanik doğa tasarımına yönelik çalışmaları, modern bilim anlayışının oluşumu açısından önemlidir. Elbette bu önem, düşünürlere göre farklılık göstermektedir. Söz gelimi, ünlü bilim tarihçi A. Koyré’ye göre, Gassendi’nin Grek menşeli atomcu öğretiyi canlandırması iki açıdan önemlidir. Bunlardan birisi, o döneme kadar egemen olan Aristotelesçi bilim anlayışına meydan okuması, diğeri ise modern bilimin gereksinim duyduğu ontolojik (metafizik) temelleri sağlamasıdır. (Koyré 2000b: 243) Şimdi Gassendi’nin bu süreci nasıl deneyimlediğini betimlemeye çalışalım.

Gassendi yeni bir bilim anlayışının filizlendiği dönemde yaşamıştır. Diğer bir deyişle Gassendi, Aristotelesçi bilim anlayışının gözden düştüğü, yerine alternatif görüşlerin arandığı bir dönemde yetişti. Bu süreç içerisinde Aristotelesçi bilime karşı, Antik literatürden Pythagorasçı, Atomcu, Platoncu, Hermetizm, Stoacı ve Şüpheci felsefe akımlarına ilişkin bazı temel eserler tercüme edilip, kullanılmıştı. Değnilildiği üzere, Atomcu felsefe, modern döneme özellikle de Epikuroşçu felsefe üzerinden girmişti ve dolayısıyla da belirli düzeyde Demokritosçu felsefeden farklılık sergiliyordu. Fakat buna rağmen Epikuros, Demokritosçu felsefenin temel savlarına bağlılık göstermişti ve bu savlar da, Hristiyan dininin temellerini tehdit etmekteydi. Bu ve benzeri gerekçelerle, dönemin birçok inançlı entelektüeli, Epikuroşçu felsefe özelinde atomcu öğreتيye mesafeli durmuştur.

Gassendi, 1649 yılında kısaca, *Syntagma Philosophiae Epicuri* başlıklı eserinde, Epikuroşçu felsefenin meşrulaştırılmasına yönelik olumlu bir adım atar ve bu eserinde bir yandan, Epikuroşçu atomcu mekanik felsefeyi, Hristiyan teolojisiyle uzlaştırmaya, diğer bir yandan da, Aristotelesçi felsefeye karşı savunmaya çalışır. (Carre 1958: 112).

Bahsedildiği üzere, atomcu felsefe iki temel sav üzerinde Hristiyan teolojisi ile çatışmaktaydı. Bunlardan birisi, yaratıcı ve müdahale eden bir Tanrıyı yok sayması diğeri ise, ruhun maddi ve ölümlü olduğunu varsayması. İşte Gassendi’nin atomcu felsefeyi meşrulaştırmak adına yaptığı ilk temel adım, bu savları Hristiyanlaştırmak olmuştur. Buna göre, Gassendi’nin nazarında “atom” ve “boşluk”, ezeli değil, Tanrı tarafından yaratılmıştı ve atomlara ilk hareketi veren de Tanrıydı, ayrıca ruh da ölümsüzdü. (Johnson 2003: 341-343).

Gassendi bununla birlikte, Epikuros üzerinden atomcu öğretinin birçok temel savını, gönül rahatlığıyla benimser. O da, her şeyin, “atom” ve “boşluk” gibi iki temel varsayımdan neşet ettiği, atomların, bölünemeyen ve parçalanamayan en son materyal unsurlar olduğu, biçim ve büyüklük bakımından birbirlerinden farklı oldukları ve boşlukta birbirleriyle çarpışarak

çeşitli şekillerdeki varlıkları oluşturduğu gibi savları kabul eder (Carre 1958: 116-117; Fisher 2017). Gassendi böylelikle, atomcular gibi doğanın materyalist ve mekanik ilkelere göre işlediğini kabul etmenin yanında, bu ekolden farklı olarak, bütün bu olayların Tanrı'nın iradesi ve müdahalesi doğrultusunda gerçekleştiğini söyler (Johnson 2013: 343).

Gassendi'nin bu yorumunda, Tanrı'nın atomları yaratması ve onlara nitelik ve ilk hareketi vermesi, atomcu mekanik felsefe açısından uzlaştırabilir gibi görünmektedir. Fakat burada Hristiyan inancına mensup olanlar açısından bir problem bulunmaktaydı. O da, mekanik bir şekilde, yani saat gibi işleyen bir doğaya, inananların istekleri (duaları) doğrultusunda Tanrı'nın müdahale edip-etmeyeceğiydi, Şayet ederse, evren mekanik bir şekilde işlememekteydi, etmese de kutsal kitabın telkin ettiği vaatler ve dualar, anlamsız olacaktı. Anlaşılan dönemin koşulları bu türden aykırılıkları görmezden gelecek kadar uygundu.

Gassendi'nin atomcu mekanik öğretiyi Epikuros üzerinden benimsemesi, onun da Demokritos'tan farklı olarak, ampirist bilgi anlayışına daha fazla bağlı olmasına yol açar. (Carre 1958: 113, Johnson 2003: 344). Bahsedildiği üzere Epikuros, Demokritos'tan farklı olarak, bütün bilgilerimizin son çözümlenmede deneyime, algılara dayandığını ileri sürmüştü. Bu da Gassendi gibi takipçilerine bir düşüncenin ya da fikrin, son çözümlenmede deney (experiment) ile sınanması gerektiği fikrini telkin etmiştir. Gassendi'nin bu doğrultuda söz konusu düşünceyi kabul etmekle birlikte, bunu toplum nezdinde meşrulaştırmaya çalıştığı görülmektedir (Fisher 2017).

Gassendi'nin bu doğrultuda yaptığı en önemli çalışma, modern deneyci bilgi anlayışını gösteren kontrollü deneyler (experiment) yapmasıdır. Onun özellikle de hareketin korunumu ve göreliliğine ilişkin yapmış olduğu deney, modern bilim anlayışı açısından önemlidir. Ayrıca bu deney, o dönemlerde Copernicus tarafından öne sürülen Yer'in hareketli olduğu savını da gerekçelendirdiği için önemlidir. Söylenene göre, Gassendi 1641 yılında Marsilya'da birçok insanın huzurunda, hareket halindeki bir gemi direğinin tepesinden bir taşı bırakmış ve taş, gemi direğinin dibine düşmüş (aktaran, Koyré 2000b: 238).

Bilindiği üzere, Yer merkezli evren modeli savunanlara göre, eğer Yer, hareket ediyorsa havaya atılan bir taş aynı yere düşmemeliydi, oysa havaya atılan bir taş hemen hemen aynı yere düşmektedir. Gassendi yapmış olduğu bu deneyle hareketin göreliliği ve bir korunuma sahip olduğunu göstermiş ve böylelikle de hem Yer'in hareketli olabileceği savını hem de Galileo ve Descartes tarafından teorik olarak dile getirilen eylemsizlik ilkesini deneysel olarak gerekçelendirmiştir (Koyré 2000b: 237-239).

Gassendi'nin bu ve benzeri deneyleri (experiment) onun, bilginin konusu olarak tikel, bireysel varlıkları ve ölçütü olarak da doğayı-deneyimi esas aldığını göstermektedir. Ayrıca Gassendi'nin bu ampirist bilgi anlayışı ile birlikte atomcu mekanik doğa tasarımı savunması, o döneme kadar egemen olan Aristotelesçi bilim anlayışına karşıt olduğu gibi dönemi itibariyle popüler olan Descartesçi felsefeye de bir tepkiydi (Koyré 2000b: 229; Fisher, 2017).

3.3.2. Robert Boyle

Fransa'da atomcu mekanik felsefeyi kabul edilebilir bir hale getirmeye yönelik ilk önemli çalışmayı Gassendi yapmıştı. Gassendi atomcu mekanik felsefeye bazı Hristiyan dogmalarını ekleyerek, bir anlamda bu öğretiyi Hristiyanlaştırmaya çalışarak, önemli bir önyargıyı kısmen de olsa kırmıştı. Daha sonradan Gassendi'nin çalışmalarının, İngiltere'de Walter Charleton aracılığıyla tanıtılması ve savunulması, atomcu mekanik felsefenin gerek Boyle gerekse Hobbes, Newton ve Locke gibi düşünürler üzerinde etkili olmasına yol açar (Kargon 1964: 185-186). Bunun yanında 17. yy İngiltere'sinde Charleton'dan önce atomcu felsefeyle belirli düzeyde ilgilenen, bazı düşünürlerin olduğu bilinmektedir. Bunlardan en bilinenlerden birisi, Thomas Harriot diğeri ise Nicholas Hill'dir. Özellikle de Hill'in 1601 yılında yayımladığı *Philosophia Epicurea* başlıklı eser, Epikurosçu felsefeyi İngiltere'de tanıtması bakımından önemliydi. Ne var ki, Boyle'un Epikurosçu felsefeye bu kanaldan değil de, Charleton aracılığıyla ulaştığı bilinmektedir.

Boyle'un Charleton kanalıyla Gassendi çizgisindeki atomcu felsefeyi hoş karşıladığı söylenebilir de (Kargon 1964: 190) yine de bu öğretiyi dini önyargılardan dolayı tam anlamıyla içselleştirdiği söylenemez. Bunun en temel göstergelerinden birisi de, Boyle'un atomcu felsefenin temel terimi olan "atom" (Lat. atomus) sözcüğü yerine, corpuscle, corpusculum gibi terimleri tercih etmesidir. Latince "atomus" sözcüğü, Grekçe "atomon" teriminden gelmekteydi ve bu terim de dönem itibariyle Epikuros ve bilhassa Lucretius'un eserleri ile birlikte anılmaktaydı. Daha açık bir deyişle, atomus terimi 17. yy'da ateist bir dünya görüşünü çağrıştırmaktaydı. Bu nedenle olacaktır ki, Boyle, kendisini atomcu olarak değil de, corpuscularist (parçacıkçı) olarak tanımlamıştır (Henry 2009: 65). Bu doğrultuda, Boyle, 1659 yılında kaleme aldığı yazıda sıvı, katı ve gaz olmak üzere bütün maddelerin parçacıklardan oluştuğunu ileri sürer (Kargon 1964: 189).

Ne var ki, Boyle'un burada "atom (Lat. atomus)" yerine "parçacık" (Lat. corpuscle) terimini kullanması, onun atomcu öğretiden çok da farklı bir görüşü savunduğunu göstermez. Çünkü 17. yy. Latincesinde en küçük parçacık anlamında hem "atomus" hem de "corpusculum" terimleri birlikte kullanılmaktaydı (Peter 2004: 55). Her iki terim arasındaki tek fark, corpusculum, corpuscle terimlerinin daha çok tıp ve simya gibi alanlarda kullanılmasıydı. Bununla birlikte Boyle'un "parçacık" terimine yüklediği anlama bakıldığında, bunun da atomlar gibi biçim, büyüklük, hareketlilik ve bölünmezlik niteliklerine sahip oldukları görülür (bkz. Kargon 1964: 190-191, Chalmers 2009). Bu da, Boyle'un terminoloji olarak "atom" terimini kullanmasa da, kullandığı parçacık (corpusculum) sözcüğünün kavramsal içerik bakımından atomcu öğretime yakın olduğunu gösterir.

O halde buradan Boyle'un dini hassasiyetlerden dolayı açık bir dille "atom" terimini kullanmasa da, parçacık (corpuscle) temelli mekanik felsefe ile kastettiğinin, ağırlıklı olarak atomcu mekanik felsefe olduğu söylenebilir. Ne var ki Boyle, dönemi itibariyle başat olan Descartes'ın ileri sürmüş olduğu mekanik felsefeyi de reddetmemekteydi. Ona göre, hem Gassendi'nin hem de Descartes'ın görüşleri, mekanik felsefenin farklı yorumlarıydı (Westfall, 1987: 46). Fakat işaret edildiği gibi Boyle'un burada benimsediği yorum, daha çok onun deyişiyle parçacık temelli mekanik felsefe olmuştur. Bu felsefenin Boyle'un üzerindeki en önemli etkilerinden birisi de, Boyle'un araştırmalarında deneye (experiment) oldukça ilgi

duymasıdır. Hatta Boyle, bu doğrultuda eserlerinde amacının, mekanik felsefeyi deneysel araçlarla gerekçelendirmek olduğunu birçok kez belirtmiştir (Hall 1967: 98).

Boyle'un döneminde deneysel yöntem, İngiltere'de özellikle de Francis Bacon'un etkisiyle başat bir konumdaydı. Belki bu gerekçeyle Boyle'un çağdaşı ve hemşerisi, F. Bacon'dan etkilendiği söylenebilir. Fakat Boyle'un kendisinin de belirttiği üzere, deneysel felsefenin kökleri, Sokrates öncesi filozoflara, bilhassa da atomcu felsefeye kadar gitmektedir (aktaran Macintosh & Anstey 2018). Nitekim atomcu mekanik felsefenin deneyi teşvik ve telkin eden bir özelliği vardı ve bunun örnekleri de Gassendi ve W. Charleton gibi düşünürlerin çalışmalarında belirtilmişti. Boyle'un da Charleton-Gassendi kanalıyla atomcu öğretiyi tanıdığı dikkate alındığında, onun da bu kanaldan deneysel yönetime ilgi duyduğu söylenebilir. Bunun yanında, Boyle'un D. Sennert gibi simyacıardan da etkilenecek simyaya ilgi duyduğu esas alındığında, onun bu kanaldan da deneysel yönetime ilgi gösterdiği öne sürülebilir.

Boyle bu çerçevede başta mekanik, optik ve kimya olmak üzere çok çeşitli alanlarda deneyler yapmıştır. Bunlardan havanın (gazların) nitelik ve yapısını anlamaya yönelik yaptığı deneyler, hem Aristotelesçi doğa felsefesini yadsıması hem de mekanik felsefeyi gerekçelendirmesi açısından önemlidir. Çünkü o dönemlerde havanın yapısı ve niteliğinin anlaşılması, boşluğun olup-olmadığı görüşü ile koşuttu. Aristoteles ve takipçileri, boşluğun kesinlikle olmadığını ileri sürerlerken, Boyle gibi atomcu mekanik felsefeyi savunanlar, boşluğun olanaklı olduğunu göstermeye savunup göstermeye çalışmışlardır. Bu hususta ilk ciddi adımı, 1644 yılında Galileo'nun öğrencisi E. Torricelli atar. Torricelli boşluğun olup-olmadığını anlamak için su'dan yaklaşık 14 kat daha ağır olan civa elementini bir ağız kapalı tüpün içerisine ters çevirerek koyar ve bunu farklı yükseklerde dener. Neticede Torricelli'nin tüpündeki civa sütunu, 76 cm yükseklikte kalır ve bu da bir boşluğun olduğu savını onaylar (Westfall 1987: 48-49).

Bu süreç içerisinde Boyle'un da bir hava pompası icat ederek, söz konusu sorunu aydınlatmak adına, çeşitli deneyler yaptığı bilinmektedir. Boyle bu deneylerinde, Torricelli deneyinde civanın neden yükselip-arttığını, neden havası alınmış bir ortamda hayvanların yaşayamadığını ve neden yanan bir mumun havasız bir ortamda söndüğü gibi birçok soruna açıklık getirir (Hall 1967: 98). Ayrıca bütün bu deneyler, Boyle'a, havasız bir ortamın olabileceğini, yani boşluğun olabileceğini, havanın gaz niteliğinde bir madde olduğunu, bu maddelerin parçacıklardan oluştuğunu ve bu parçacıkların da mekanik yasalara göre davrandığı gibi fikirleri telkin ettirir (Hall 1967: 98-99).

Boyle'un dönem itibarıyla yapmış olduğu en önemli çalışmalardan birisi de kimyayı, yani o dönemki adıyla simyayı, mekanik felsefeye uyarlamak olmuştur. Boyle, bu maksatla 1661 yılında *The Sceptical Chymist* (*Kuşkucu Kimyager*) adlı bir eser yayımlar. Bu eserin iki temel amacı vardır, bunlardan birisi geleneksel element anlayışının yanlış olduğunu göstermek, diğeri ise parçacık temelli mekanik felsefenin geçerli olduğunu göstermek. (Hall 1967: 101).

Boyle, bu gerekçeyle atomcu felsefenin temel savını, yani bütün maddelerin, çok sayıda basit, homojen parçacıkların biçim ve hareketlerine bağlı olarak ortaya çıktığını, kimyaya da uyarlar. (Westfall 1987: 83, Chalmers 2005). Buna karşın Aristotelesçiler, madenlerin ilk madde (prote hyle) ile birlikte "toprak", "su", "hava" ve "ateş" olmak üzere dört temel elementten oluştuğunu ileri sürmekteydiler. Rönesans'a gelindiğinde ise Paracelsus,

maddenin yapısını, kükürt-civa-tuz olmak üzere üç temel ilkeye indirgemmişti. Boyle söz konusu eserinde, tüm bu görüşlerden kuşkulandığını, dolayısıyla da bunlardan hangisinin doğru olup-olmayacağına deneyin (experiment) karar verebileceğini belirtmiştir. Geleneksel görüş, bütün maddelerin ateş aracılığıyla bu temel elementlerden birisine indirgenebileceği iddiasındaydı. Oysa Boyle, *The Sceptical Chymist* adlı eserinde, bu tarzdaki geleneksel inancın yanlış olduğunu yapmış olduğu bir deneyle açıkça göstermiştir. Bu deneye göre, ateşe tutulan altın, hiçbir şekilde toprak, su, hava veya ateş olmadığı gibi tuz, kükürt veya civa gibi elementlere de dönüşmemektedir. Boyle, bu deneyiyle parçacık temelli atomcu mekanik görüşünü tam olarak temellendiremese de altının sürekli ve değişmez bir niteliğe sahip olduğunu göstererek, gelenekselci anlayışın yanlış olduğunu ortaya koymuştur (Westfall 1987: 85-86).

Neticede Boyle'un atomcu mekanik felsefeden beslenerek yapmış olduğu bütün bu deney ve gözlem temelli çalışmalar, bir yandan Aristotelesçi doğa felsefesini zayıflatırken diğer bir yandan da modern atomcu mekanik doğa tasarımı güçlendirmiştir. Ve bu da Newton ile birlikte olgun formuna ulaşacak olan modern bilim tasarımının oluşumunu hızlandıracaktır.

Öte yandan bazı tarihçi ve yorumcular ise, Boyle'un çalışmalarının modern bilime katkısı açısından çok da abartılmaması gerektiğini vurgularlar. Sözelimi, ünlü bilim tarihçi Westfall, Boyle'un parçacık temelli mekanik, deneysel felsefesinin, modern kimyanın oluşumuna çok fazla katkı sunmadığını, (Westfall, 1987, s. 89) çağdaş düşünürlerden A. Chalmers ise bu iddia ile birlikte Boyle'un parçacık temelli mekanik felsefesinin modern deneysel bilimlere çok fazla katkı sağlamadığını ileri sürmüştür (Chalmers, 2005).

Bu her iki iddianın ortak noktası, Boyle'un metafiziksel alan ile deneysel alan arasında bir köprü kurmadığı savıdır. Buna göre Boyle, metafiziksel olarak nitelendirilen parçacık temelli mekanik felsefeyi, kimya, mekanik ve optik gibi deneysel alanlarla ilişkilendirememiştir. Gerçi Boyle parçacık temelli mekanik felsefeyi şu varsayım üzerine oturtmuştu. Gözlemlenebilir olguların özellikleri, gözlenemeyen atomlarda da mevcuttur ve gözlem seviyesinde doğrulanan bilginin de atomlar düzeyinde kabul edilmesi gerekir. Chalmers'ın haklı bir şekilde belirttiği üzere, bu tutum ampirist bilgi anlayışı açısından kusurludur (Chalmers, 2005). Çünkü öncül ve sonuçlar arasında mantıksal zorunlu bir ilişki yoktur. Fakat buna rağmen atomcu öğretinin metafiziksel bir araştırma programı olarak, hem deneyimsel alana ilişkin bazı sorunları açıklamada esin kaynağı olması (örneğin, 17. yy mekanikçi filozofları ısının nasıl ortaya çıktığını açıklamak için nasıl ki, gözlemsel düzeyde iki madde birbirine sürtüldüğü zaman bir ısı meydana geliyorsa maddeyi oluşturan parçacıkların da hareketlenmesi ve etkileşimi sonucunda bir ısının ortaya çıkacağına inanıyorlardı) hem de Aristotelesçi metafiziğe karşı bir alternatif olması açısından önemliydi.

3.3.3. Isaac Newton

Genellikle birçok yorumcu, modern bilim tasarımının Newton'un şahsiyetinde nihai formuna ulaştığı hususunda hem fikirdir. Buna göre Newton, Copernicus, Kepler, Gassendi, Boyle ve Galileo gibi düşünürlerin ortaya koymuş oldukları yasaları ve bununla birlikte o dönemlerde açıklanamayan bazı sorunları bir sentez içerisinde sunarak bilimsel devrimin mimarı olarak anılmıştır. Nitekim Newton'un *Principia* (1687) adlı eserine bakıldığında, onun birtakım tanım ve aksiyomlardan yola çıkarak, bazı yasalara ulaştığı ve bunların da ağırlıklı

olarak Copernicus, Kepler, Galileo ve Boyle gibi düşünürlerin görüşlerini kapsadığı görülür (ayrıca bkz. Newton 2011).

Elbette Newtoncu sentezin dönem itibariyle kolaylıkla ortaya çıktığı söylenemez. Newton, 1661 yılında Cambridge Üniversitesine kayıt yaptırdığında, Aristotelesçi teleolojik ve niteliksel temelli evren tasarımı çoktan geçerliliğini yitirmiş, yerine mekanik, niceliksel ve deneysel niteliklere sahip bir doğa tasarımı sunulmuştu. Fakat bu yeni sunulan doğa tasarımının mekanik, niceliksel ve deneysel öğeleri henüz bir uyum ve bütünlük içerisinde değildi (Westfall 2018: 23-24). Sözelimi Copernicus, Kepler ve Galileo gibi düşünürler, Platoncu felsefeden esinlenerek doğanın niceliksel (matematiksel) bir yapıda olduğuna inanmışlardı. Dolayısıyla onlar için doğal nesnelere matematiksel gösterimi ideal bilim örneğiydi. Bu doğrultuda Copernicus, Güneşi merkeze, Yer'i de hareketli bir konuma getirmişti. Kepler ve Galileo ise ileri sürdükleri matematiksel karakterli yasalarla Copernicus'un bu tezini pekiştirmişlerdi. Diğer taraftan, Gassendi, Descartes, Boyle, Hobbes ve Charleton gibi düşünürler ise doğanın mekanik bir şekilde işlediğine, yani doğada olup-biten her şeyin, madde ve parçacıkların hareketlerine ve birbirleriyle olan etkileşimlerine bağlı olarak gerçekleştiğine inanarak, bu yönde bir bilim anlayışını savunmuşlardı.

Öte yandan, mekanikçi filozoflar da kendi aralarında tam bir uzlaşma içerisinde değillerdi. Sözelimi, Gassendi ve Boyle gibi düşünürler, Grek menşeli atomcu mekanik felsefeyi benimserlerken, Descartes ve takipçileri ise, atomların bölünemez en temel unsurlar olduğu ve boşluğun var olduğu gibi savları reddetmişlerdi. Bunun yanında Descartes, Boyle, Gassendi ve Charleton'dan farklı olarak deney ve gözlemden ziyade matematiğe daha çok önem vererek, Copernicus, Kepler ve Galileo gibi matematikçi bilim anlayışını savunanlara daha yakın durmuştur. Bunlarla birlikte mekanikçi filozofları, matematikçilerden ayıran en karakteristik unsurlardan birisi de, doğanın işleyişinde tinsel, tanrısal ve düşünsel unsurlara neredeyse hiç yer vermemiş olmalarıydı. Bu da her iki ekol arasında bağdaşmaz bir durumu ortaya çıkarmaktaydı.

Newton, 1661 yılında Cambridge Üniversitesine geldiğinde filozofların nazarındaki bilim tasarımları bu şekildeydi. Bunun yanında Cambridge'deki müfredata halen Aristotelesçi felsefe hâkimdi. Newton da doğal olarak ilk etapta Aristoteles felsefesi ile tanışmış ve özellikle de Aristoteles fiziğinin ayrıntılarına hâkim olmuştur (Westfall 2018: 101). Newton bunun dışında, çağın yeni fikirlerini tanıma maksadıyla, dönemin önde gelen filozoflarından Descartes'ın, Boyle'un, Gassendi'nin, Charleton'un, Galileo'nun ve Hobbes'un belirli başlı eserlerini okur (Westfall 2018: 106). Newton'un bu süreçte, fikirlerinin oluşması esnasında iki düşünür etkili olur. Bunlardan birisi, Fransız filozof Rene Descartes, diğeri ise İngiliz düşünür Walter Charleton'dur.

Newton'un Descartesçi mekanik felsefeye yaklaşımı, ağırlıklı olarak eleştirel olmuştur. Diğer bir deyişle Newton'un Descartesçi mekanikçi felsefeyi eleştirerek, kendi bilim tasarımını oluşturduğu söylenebilir. Onun bu felsefede görmüş olduğu en önemli kusurlardan birisi, girdap teorisinin hem Kepler yasalarını hem de Galileo'nun serbest düşme yasasını açıklayamamış olmasıydı (Westfall 2018: 34-35). Ayrıca Newton, Descartes'ın ışık, renkler ve gel-git gibi hususlara ilişkin açıklamalarının da yetersiz olduğunu düşünüyordu (Westfall 2018: 109-110).

Öte yandan, Newton'un İngiliz düşünür Walter Charleton'un *Doğa Felsefesi* adlı yapıtı ile tanışması, onun düşüncesinin oluşumu açısından etkili olur. (Westfall 2018: 111). Charleton'un bu eseri, ana hatlarıyla Grek menşeli atomcu felsefenin Gassendi üzerinden bir yorumunu içermektedir. Değinildiği üzere, Gassendi atomcu mekanik felsefeyi belirli ölçülerde Hristiyanlaştırarak, Fransa'da meşrulaştırmaya çalışmıştı. Charleton ise bu misyonu İngiltere'de gerçekleştirmek istemişti ve etkili de olmuştu. Nitekim Robert Boyle da, Charleton etkisinde çalışmalarını yürütmüştü, şimdi sıra Newton'a gelmişti.

Newton öğrencilik dönemlerinde genel hatlarıyla atomcu mekanik felsefenin Descartesçi felsefeden üstün olduğunu düşünüyordu. Hatta Newton, bu dönemlerde not defterine "ilk maddenin "atom"¹ olması gerekir ve bu madde fark edilemeyecek kadar küçük olabilir" diye yazarak da (aktaran, Westfall 2018: 113), Charleton, Gassendi ve Boyle çizgisini takip ettiğini ima eder.

Newton 1675 yılına gelindiğinde, artık ışık olguları özelinde atomcu ve parçacıkçı teoriyi açıkça benimsediğini beyan eder. Newton bu görüşlerini, Royal Society'ye göndermiş olduğu "Işık Hakkında Varsayım" adlı makalesinde sunar. Newton bu eserinde, ışığın parçacık nitelikte ve mekanik ilkelere bağlı olduğunu öne sürer (Westfall 2018: 186, 282). Fakat Newton'un bu dönemlerde atomcu öğretinin temel savlarından birisi olan "boşluğu" kabul etmediği görülür. Çünkü söz konusu makalede Descartes'ı izleyerek, her yerin eter adlı bir madde ile dolu olduğunu ve parçacıkları bir arada tutan gücün de "eter" olduğunu kabul eder (Westfall 2018: 283; Dobbs & Jacob 2000: 23). Ayrıca Newton yine bu tutumunu, o dönemlerde R. Boyle'a yazdığı bir mektupta, Descartes gibi boşluğun olmadığını her yerin "eter" adlı bir madde ile dolu olduğunu görüşlerini benimsediğini söyleyerek de pekiştirmiştir. (Newton 2011: 115).

Newton, belirli bir müddet bu görüşleri benimsedikten sonra, özellikle parçacıkları bir arada tutan eterin genel eylemsizlik ilkesiyle açıklanamadığını fark eder. Diğer bir deyişle, parçacıkların eylemsizliğiyle onların birbirleriyle birleşmesi, bir sorun teşkil etmekteydi. Ayrıca evren, Descartes'ın ileri sürdüğü gibi eterle kaplıysa, eterin de bir direnci olmalıydı. Oysa Newton gezegenlerin hareketlerine ilişkin yapmış olduğu hesaplamalarda bu türden bir direncin olmadığını fark eder (Koyré 2006: 139-140). Bütün bunlar, Newton'un "eter" ve buna bağlı olan Descartes'ın girdaplar (çevrimler) teorisini, terk etmesine yol açar.

Newton 1686 yılında *Principia'yı* yazdığı dönemlerde Boyle'un hava konusundaki deneylerinden de istifade ederek, artık bir boşluğun var olduğunu açıkça ifade eder. (Newton 2011:103-105). Newton Yirmi yıl sonra *Optics* (1706) adlı eserine eklemiş olduğu sorularda da (31. soruda), parçacıkların, sadece ışık olgularını açıklamak için değil, bütün doğa olaylarını açıklamak için kullanılabileceğini ve aynı zamanda bunun için atomların "kütle çekim kuvveti" gibi bir niteliğe sahip olduğunu öne sürer (Newton 1952: 375-376).

Newton, bütün bu ifadeleriyle birlikte atomların, sadece ışık olgularını açıklamak için değil, bütün doğa olaylarını açıklamak için kullanılabileceğini ve aynı zamanda bunun için atomların "kütle çekim kuvveti" ve "boşluk" gibi özellik ve koşullara da sahip olmaları

¹ Aslında Newton da o dönemlerde ağırlıklı olarak, "atom" terimi yerine daha yaygın kullanılan "parçacık" (lat. corpuscle) sözcüğünü kullanmıştır. Değinildiği üzere, "parçacık" terimi kaplam alanı bakımından atom terimini içermeye birlikte, simyacıların kullanmış olduğu natura minima'yı kapsamaktaydı.

gerektiğini ima eder. Newton böylelikle, atomcu mekanik felsefenin birçok tezini kabul etmekle birlikte, atomlara kütle çekim kuvvetini de atfederek, modern doğa tasarımının temel varsayımlarını oluşturmuş olur (Koyré 2006: 21). Ayrıca Newton, yine bu başarısıyla, öncellerinden (Gassendi, Boyle, Descartes) farklı olarak, modern bilimin unsurları kabul edilen mekanik, matematik ve deneysel öğeleri bir sentez içerisinde sunarak, modern bilim tasarımını olgun formuna ulaştırır (Westfall 1987: 159).

Daha önce bahsedildiği üzere, Grek menşeli atomcu felsefe, çıkış itibarıyla mekanik, deneysel ve matematiksel öğeleri kendi içerisinde barındırmaktaydı. Demokritos atomların özsel olarak niceliksel yapıda olduklarını ve bunların mekanik kurallara göre hareket ettiklerini söylerken, Epikuros bunlarla birlikte atomcu öğretinin deneysel bilgiyle karakterize olduğunu vurgulamıştı. 17. yy'da Gassendi, Charleton, Boyle ve Hobbes gibi atomcu felsefeyi savunan düşünürler ise bu öğretinin daha çok mekanik ve deneysel yönlerini ön plana çıkarmışlardı. Oysa Newton bu unsurlarla birlikte, Epikurosçu felsefede potansiyel olarak mevcut olan matematiksel bakış açısını da doğa resminin içerisine katarak resmi tamamlar.

Newton'un atomcu doğa tasarımından yola çıkarak, ele almış olduğu en önemli çalışmalardan birisi de şüphesiz optik alanına ilişkindir. Onun her şeyin parçacıklardan oluştuğu, parçacıkların sert ve bölünemez olduğu, parçacıkların mekanik yasalara tabi olduğu ve maddenin boşluk içerdiği gibi savları, ışık ve renklerin doğasını açıklamak için de geçerliydi.

Newton 1665-1670 yılları arasında ışık ve renklerin mahiyetini anlamak ve açıklamak üzere bir dizi deney yapar ve bu deneylerinde de mekanik, deneysel ve matematiksel öğeler iç içedir. Newton bu maksatla, öncelikle beyaz ışığı bir prizmadan geçirerek, yedi farklı renk elde eder, daha sonra elde edilen renklerden birisini, tekrar bir prizmadan geçirerek ortaya çıkan değişime bakar ve nihayetinde bütün renkleri tek bir merceğe odaklı olarak toplayarak beyaz ışığı elde eder. Newton bütün bu deneylerinin sonucunda, beyaz ışığın bütün renkleri içerdiğini ve renk dediğimiz olgunun, beyaz ışığın nesnelere çarpması, kırılması ve yansması sonucu bizde bıraktığı izlenim olduğu gibi sonuçlara ulaşır (detaylı bilgi için bkz. Newton 1952).

Çağdaş bilim filozofu A. Chalmers, modern dönemde ele alınan atomcu öğretinin tamamıyla spekülatif olduğunu dolayısıyla da deneysel yöntemle önemli derecede bir katkı sağlamadığını ileri sürer (bkz. Chalmers 2019: 127). Newton'un nazarında bunun tam olarak doğru olduğu söylenemez. Çünkü Newton'un metafiziksel eksende atomcu öğretiden esinlenerek, ışığın parçacık nitelikte olduğu ve mekanik kurallara göre seyrettiği varsayımları kabul ederek, bazı ampirik sonuçlara ulaştığı bilinmektedir. Renklerin beyaz ışığın doğasında bulunduğu, her rengin kendine özgü bir kırılma indisinin olduğu ve ışığın kendine özgü kırılma ve yansıma gibi ilkelerinin olduğu bu ampirik sonuçlardan bazılarıdır.

4. Sonuç

Modern bilim Aristotelesçi bilim anlayışının eleştirisi ve yadsınmasına binaen yeni bir bilim tasarımı ile kendini tesis etmiştir. Bu yeni bilim tasarımı ise, birçok doğa filozofunun katkısıyla birlikte Newton ile nihai formuna ulaşmıştır. Diğer bir deyişle, Aristotelesçi bilim ancak Newtoncu bilimin ortaya çıkmasıyla birlikte ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla burada

Greک menşeli atomcu felsefenin modern bilim üzerindeki etkilerini doğru bir şekilde görebilmek için Newton'un çalışmalarını esas almak güvenilir bir yol olacaktır.

Burt, Koyré ve Kuhn gibi bilim tarihçileri, Pythagorasçı ve Platoncu felsefelerin modern bilim üzerinde etkili olduğu savını ileri sürerlerken, özellikle de Copernicus, Kepler ve Galileo gibi düşünürleri birer model veya örnek olarak göstermişlerdi. Elbette bu düşünürlerin modern bilimin oluşumuna yaptıkları katkılar inkâr edilemez. Fakat bilim tarihi, bu katkıların (bilhassa doğaya matematiksel bakış ile birlikte ortaya çıkan yeniliklerin) hem Aristotelesçi bilim anlayışını tamamen ortadan kaldırmaya hem de yeni bir bilim tasarımı oluşturmaya yeterliliği olmadığını açıkça göstermektedir.

Söz gelimi Copernicus, Aristotelesçi evren tasarımına karşı Güneş merkezli evren modeli ileri sürdüğü zaman açıklayamadığı birtakım sorunları da beraberinde getirmişti. Buna göre gezegenlerin birbirlerine yaklaşımları- uzaklaşmaları, bazen hızlanıp bazen yavaşlamaları, Yer 'in nasıl hareket ettiği ve neden gezegenlerin bir arada bulunduğu gibi sorunlar başlıca olanlardı. Kepler, öne sürdüğü yasalarla bu sorunlardan özellikle ilk ikisine yanıt vermenin ötesine geçememiştir. Galileo'ya bakıldığında ise, onun da Aristotelesçi fizik ve yöntem anlayışını eleştirip, yadsımasına rağmen bunun yerine bütüncül çerçevede bir doğa tasarımı koyamadığı görülmektedir. Her şeyden önce Galileo, mekanik ve determinist bir doğa anlayışını benimsemedi, bunun yerine evrenin sonsuz bir akıl tarafından belirli bir ereğe göre dizayn edildiğine inandı. Bununla birlikte Galileo'nun, modern kozmolojide benimsenen evrenin sınırsız olduğu ve gezegen yörüngelerinin elips çizdiği gibi savları da kabul etmediği bilinmektedir.

Bütün bunlar dikkate alındığında Copernicus, Kepler ve Galileo gibi düşünürlerin modern bilime belirli bir düzeyde katkı sağladıkları, fakat bunların bütünsel anlamda Aristotelesçi bilim anlayışının yerine geçecek düzeyde olmadığı ileri sürülebilir. Buna mukabil I. Newton'un ortaya koymuş olduğu bilim sentezi, hem Aristotelesçi bilimin katili hem de modern bilim tasarımının ideal örneği olmuştur. Dolayısıyla da gerek Newton'un döneminde gerekse sonrasında birçok aydınlanmacı düşünür, Newton'cu bilim tasarımını, daima bir standart ölçütü olarak göstermişlerdir. Pekâlâ, Newton bunu nasıl başarmıştı?

Bahsedildiği üzere, Newton, atomcu mekanik doğa tasarımını, matematiksel doğa kavrayışını ve deneysel yöntemi bir sentez içerisinde sunarak, bilimsel devrimin tamamlayıcısı olmuştu. Newton öncesinde özellikle de matematiksel doğa kavrayışı ile mekanik doğa doğa tasarımı arasında bir aykırılık söz konusuydu. Newton bu aykırılığı gidermekle birlikte, deneysel yöntemi de işin içine katıp, modern bilim tasarımını nihai formuna ulaştırmıştır.

Newton bütün bunları yaparken, o dönemlerde başat olan Greк menşeli atomcu mekanik doğa tasarımından olabildiğince istifade etmişti. Belirtildiği gibi Newton'un öğrencilik dönemlerinde Epikurosçu felsefe, daha doğrusu bu felsefenin Gassendi üzerinden yorumları, Walter Charleton aracılığıyla İngiltere'de entelektüel çevrelere tanıtılmıştı. Nitekim Newton da Epikurosçu felsefe ile Charleton'un *Doğa Felsefesi* adlı eseri aracılığıyla tanışmış ve buradan yola çıkarak Newtoncu sentezi oluşturmaya başlamıştı.

Newton'un burada Greк menşeli atomcu felsefeyi, Epikuros ve Gassendi yorumları üzerinden öğrenmesi ve benimsemesi, Newton'un nazarında modern bilim tasarımının

oluşumu açısından önemli bir etken olmuştur. Her şeyden önce Gassendi'nin atomcu öğretiyi, Hristiyanlaştırma teşebbüsü, bu öğretinin gerek Newton gerekse entelektüeller nazarında hoş karşılanmasına, kabul edilebilir bir hale gelmesine bir vesile olmuştur.

Daha da önemlisi, Epikuroşçu felsefenin, Newtoncu sentezin, yani atomcu, mekanik, matematikselci ve deneyci unsurların bir bütün içerisinde sunulmasına olanak sağladığı söylenebilir. Değindiği gibi Epikuroşçu öğreti, Demokritosçu çizgiden belirli hususlarda ayrılmaktaydı. Bunlardan en dikkat çekenini de Epikuros'un deneyci bilgi anlayışına ve deneysel yöntemine daha fazla önem vermesiydi. Nihayetinde Epikuroşçu öğretilerde, atomcu, mekanik ve deneyci unsurlar bir bütün olarak bulunmaktaydı. Ayrıca Epikuros'un Demokritos'dan miras aldığı, birincil nitelikler (sayılabilen, ölçülebilir özellikler) ayrımı da dikkate alındığında, bu öğretinin belirli düzeyde matematiksel bakış açısını da içerdiği görülür. Platoncu felsefeden esinlenen Copernicus, Kepler ve Galileo gibi düşünürler için matematiksel doğa anlayışı ile mekanikçi olan arasında bir karşıtlık söz konusuydu. Buna karşın, Epikuroşçu öğretilerde mekanikçi ve matematikselci doğa tasarımı uyumlu bir birlik içerisinde sunulmuştu.

Özetlersek, Newton'un öne sürmüş olduğu sentezin, atomcu mekanik doğa tasarımı, matematiksel doğa kavrayışı ve deneysel yöntemin, Epikuroşçu felsefede örtük veya açık bir şekilde bulunduğu görülmektedir. Ayrıca Newton'un kendisinin de onayladığı üzere, bu Epikuroşçu felsefeden esinlendiği dikkate alınır, modern bilim tasarımının olgun haline gelmesi açısından bu öğretinin, Pythagorasçı ve Platoncu felsefelerle nazaran daha etkili ve belirleyici olduğu ileri sürülebilir.

KAYNAKÇA

Aristoteles (1996). *Metafizik*, (Ahmet Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Aristoteles (2020). *Fizik*, (Saffet Babür, Çev.). İstanbul: YKY.

Arslan, A. (2016). *İlkçağ Felsefe Tarihi Cilt I*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Brown, A. (2001). Lucretius and the Epicureans in the Social and Political Context of Renaissance Florence, *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, Vol. 9, pp. 11-62.

Betty, J.D. & Margaret, J.C. (2000). *Newton ve Newtonculuk Kültürü*, (Gökçen Ezber, Çev.). İstanbul: İzdüşüm Yayınları.

Burnet, J. (2013). *Erken Yunan Felsefesi*, (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Burt, A.E. (1931). *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, New York: Dover Publication,

Carré, H.M. (1958), Pierre Gassendi and the New Philosophy, *Philosophy*, Vol. 33, No. 125, pp. 112-120.

Chalmers, A. (2009). *The Scientist's Atom And The Philosopher's Stone*, Springer.

Chalmers, A. (2014). Atomism From The 17th To The 20th Century, <https://plato.stanford.edu/entries/atomism-modern/>.

Drake, S. (1978). *Galileo At Work*, Chicago: University of Chicago Press.

Feyerabend, P. (1999). *Yönteme Karşı*, (Ertuğrul Başer, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fisher, S. (2017). *Pierre Gassendi*, <https://plato.stanford.edu/entries/gassendi/>.

Hall, B.M. (1967) Robert Boyle, *Scientific American*, Vol. 217, No. 2, pp. 96-103

Henry, J. (2009). *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, (Selim Değirmenci, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.

Johnson, R.M. (2013). Was Gassendi an Epicurean?, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 20, No. 4, pp. 339-360.

Kargon, R. (1964). Walter Charleton, Robert Boyle, and the Acceptance of Epicurean Atomism in England, *Isis* Vol. 55, No. 2, pp. 184-192.

Koyré, A. (1998). *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Koyré, A. (2000a). *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, (Kurtuluş Dinçer, Çev.). İstanbul: Gündoğan yayınları.

Koyré, A. (2000b). *Bilim Tarihi Yazıları*, (Kurtuluş Dinçer, Çev.). Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

Koyré, A. (2006). *Bilim ve Devrim Newton*, (Nur Küçük, Çev.). İstanbul: Salyangoz Yayınları.

Koyré, A. (2018). *Newton*, (Orhan Düz, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.

Kuhn, T.S. (2007). *Kopernik Devrimi*, (Halil Turan ve dğr., Çev.). Ankara: İmge Yayınları.

Kuhn, T.S. (2008). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Nilüfer Kuyaş, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Laertios, Diogenes. (2015). *Ünlü Filozofların Yaşamı ve Öğretileri*, (Candan Şentuna, Çev.). İstanbul: YKY.

Leukippos & Demokritos, (2019), *Atomcu Felsefe Fragmanları*, (Cengiz Çevik, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Lindberg, C. D. (2007). *The Beginnings of Western Science*, Chicago: The University of Chicago Press.

MacIntosh J.J. & Anstey P. (2018). *Robert Boyle*, <https://plato.stanford.edu/entries/boyle/>.

Newton, I. (1952). *Opticks*, Newyork: Dover Publication

Newton, I. (2011). *Principia*, (Aziz Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

Peters, E.F. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Hakkı Hünler, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Rossi, P. (2009). *Modern Bilimin Doğuşu*, (Neşenur Domaniç, Çev.). İstanbul: Literatür Yayıncılık.

Westfall, S.R. (1987). *Modern Bilimin Oluşumu*, (İsmail Hakkı Duru, Çev.). İstanbul: Verso Yayınları.

Westfall, S.R. (2018), *Newton*, (Orhan Düz, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları

Zeller, E. (2008). *Greک Felsefesi Tarihi*, (Ahmet Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Makale Geliş Tarihi | Received: 15.09.2022
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 29.09.2022

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

BERGSON'S NOTION OF DURATION AS DRIVE

Özlem BARIN GÜRBÜZ*

Abstract: A renewed interest into the philosophy of Bergson in the last decades brings his central notion duration to the fore of lively discussions. This renewed interest certainly has its source in Deleuze's *Bergsonism*, where he declared Bergson's philosophy as an alternative to phenomenology that dominated the philosophical discussions throughout the 20th century. Deleuze's attempt to put Bergson as an alternative to phenomenology was a protest against the phenomenological tradition, which denounced Bergson's analysis of duration as it is first developed in *Time and Free Will* as remaining within the confines of psychological realism and reducing time to a flowing, fluid thing that resides in consciousness. In an attempt to contribute to the Deleuzian interpretation that defends Bergson's notion of duration against its phenomenological criticisms, I argue in the present study that the notion of duration as developed by Bergson in *Time and Free Will* can be best interpreted in terms of a Leibnizian notion of force. Following Bergson's criticism of reduction of time to a homogeneous medium in the work of Kant, I introduce Bergson's analysis of duration as a drive that prolongs the past of consciousness into its present. In doing this I take a detour through Heidegger's interpretation of Leibniz's vis activa as *drive*.

Keywords: Duration, Homogeneous Multiplicity, Heterogeneous Multiplicity, Drive, Past

İTKİ OLARAK BERGSON'UN SÜRE KAVRAMI

Öz: Son yıllarda Bergson'un felsefesine yönelik yeniden canlanan bir ilgiyle birlikte felsefesinin temel kavramı olan sürenin canlı bir tartışma konusu olmasına tanık oluyoruz. Bu yenilenen ilginin kaynağında Deleuze'ün *Bergsonculuk* adlı eserinde Bergson felsefesini 20. Yüzyıl boyunca tüm felsefi tartışmaları belirlemiş olan fenomenolojinin karşısına bir alternatif olarak koyması var. Deleuze'ün Bergson'u fenomenolojiye alternatif farklı bir felsefi yaklaşım olarak koymasının altında Bergson'un *Zaman ve Özgür İrade* adlı eserinde geliştirmiş olduğu süre kavramını psikolojik gerçekçiliğin sınırları içinde kalmak ve zamanı bilincin içkinliğinde kendiliğinden akan akıcı bir şeye dönüştürmekle eleştiren fenomenolojik geleneğe yönelik bir protesto yatıyor. Bu çalışmada fenomenoloji alanından eleştirilere karşı Bergson'un süre kavramını savunan Deleuzcü bir okumaya katkı olarak, Bergson'un *Zaman ve Özgür İrade* adlı eserinde geliştirdiği süre kavramının Leibnizci kuvvet kavramı etrafında bir yorumunu

* Bağımsız Araştırmacı | Independent Researcher

barinozlem@gmail.com

Barın Gürbüz, Ö. (2022). Bergson's Notion of Duration as Drive. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 123-140.

geliştirmeye çalışıyorum. Bergson'un Kant'ın zamanı homojen bir ortam olarak ele almasına yönelik eleştirilerini takiben, süre kavramını geçmiş şimdinin içine temdit eden bir itki, bir kuvvet olarak yorumluyorum. Bunu yaparken Heidegger'in Leibniz'in vis activa kavramını itki olarak yorumlamasından yararlanıyorum.

Anahtar Kelimeler: Süre, Homojen Çokluk, Heterojen Çokluk, İtki, Geçmiş

1. Introduction

A renewed interest into the philosophy of Bergson in the last decades brings his central notion, that is, duration to the fore of lively discussions again. This renewed interest certainly has its source in Deleuze's *Bergsonism*, where he declared Bergson's philosophy as an alternative to phenomenology that dominated the philosophical discussions throughout the 20th century (Deleuze, 1998). Deleuze's attempt to put Bergson as an alternative to phenomenology was a protest against the phenomenological tradition, which denounced Bergson's analysis of duration as it is first developed in *Time and Free Will* as remaining within the confines of psychological realism and reducing time to a flowing, fluid thing that resides in consciousness (Sartre, 1948; Merleau-Ponty, 2002; Heidegger 1992). The main criticism of the phenomenological tradition against Bergson was the same brought to any philosopher before Husserl, namely, its failure to discover the intentionality, the transcending character of consciousness and therefore failing to uncover the original meaning of the being of consciousness. Bergson's description of duration in his first work as a continuous and indivisible interpenetration of a heterogeneous multiplicity without any recourse to an act of consciousness that temporalizes and unifies both its contents and of itself is the source of these criticisms. In what follows, I argue that the duration as an indivisible interpenetration of multiplicity of conscious states is itself one continuous act, and the being of consciousness, far from being reduced to the fluidity of its content, is described in terms of this act, which I propose to interpret in terms of a Leibnizian force, vis activa.

Bergson's return to the "immediate data" of consciousness in order to reveal the true nature of time in *Time and Free Will* remains in line with THE modern conception of time that incorporates time in the inwardness of consciousness in a twofold embedment of "time in consciousness" and "consciousness in time". In this subjective turn, empiricism relied on an unquestioned assumption of the mere givenness of sensations in an inherently temporal order and deduced the idea of time from the succession of ideas, while it was mainly Kant who carried this subjectivization of time further by reducing it to a form of human sensibility that makes the successive apprehension of representations possible. Kant's Copernican Revolution consisted in the discovery of a synthetic act of consciousness that unites its sensations as successive under the form of inner sense. However, despite the revolutionary character of Kant's recourse to the act of synthesis as the capacity of consciousness to temporalize its representations, Bergson believes that Kant assimilated time to space and concealed an underlying duration of consciousness and the immediate unity it achieves in its own

flowing. Bergson's return to immediate data of consciousness is to discover this durational being of consciousness itself that was concealed by the Kantian critique. Bergson criticizes Kant for thinking time as a homogeneous medium in which the manifold of the senses is first apprehended as a "manifold" through its differentiation into discrete elements, and subsequently as successive by the addition of one to the other through the reproductive synthesis of imagination. For Bergson, this synthetic activity of consciousness under the form of homogeneous time as assumed by Kant takes place only after the fact and is carried out by a reflective consciousness. Before this reflective gaze, consciousness unifies its states through an interpenetration of one into the other without apprehending these states as discrete. The multiplicity of conscious states therefore forms a heterogeneous multiplicity in which each element continuously and indivisibly melts into each other. In describing this unification achieved at a deeper, passive level of consciousness Bergson makes no recourse to an act of imagination and its capacity to synthesize. However, the interpenetration of a multiplicity, each indivisibly going into the other, contrary to the criticisms brought about by the early phenomenologists, is not described by Bergson as simply happening by itself. This interpenetration cannot happen in the lack of a force driving the multiplicity into each other and holding them indivisibly in a state of tension, which I think, can at best be described in terms of a Leibnizian notion of force. In what follows, I will first present Bergson's criticism of treatment of time in terms of homogeneous medium, as a criticism mainly directed towards Kant. I will then introduce Bergson's description of duration in terms of continuous integration of a heterogeneous multiplicity. I will argue that this integration can be understood in terms of a Leibnizian force, interpreted by Heidegger as drive. Following a short presentation of Heidegger's reading of Leibniz's *vis activa* in terms of drive, I will argue that Bergson's description of duration can be interpreted in terms of a driven consciousness prolonging its past into the present.

2. Bergson's Criticism of Quantification of Conscious States under the form of Homogeneous Multiplicity

What is mostly retained from Bergson's first work is the distinction he makes between two forms of multiplicity; homogeneous multiplicity and heterogeneous multiplicity. This distinction however is preceded by a long discussion and criticism of quantification of conscious states in terms of intensive magnitudes. He sees a reduction at work in the attempts to measure the intensity of conscious states in terms of magnitudes in the psycho-physical studies of his time. Bergson argues that this treatment of intensities in terms of quantity, although they are actually pure qualities in themselves, results from a certain infusion of extensive magnitudes into the intensive and therefore a confusion of quality with quantity. He describes in detail how this translation of magnitudes into intensities takes place by confusing the intensities of internal states with the accompanying bodily movements, being executed or stopped or with the muscular efforts. Here the real fallacy consists in treating extensity in terms of quantitative magnitude that can be measured, and this treatment is possible on the basis of a representation of space as a homogeneous medium. The long detour that the

first chapter of *Time and Free Will* takes in order to reveal the pure qualitative nature of conscious states is not only to defend the irreducibility of consciousness against its materialisation and therefore to attack the psycho-physical studies of his time, but also to attack the whole philosophical tradition which lies behind and encourages the psycho-physical studies of consciousness. Bergson argues that there is a whole philosophical tradition that treats qualities in terms of intensive magnitudes, and he considers this a direct result of conceiving time and the succession of states of consciousness in terms of an empty medium built on the basis of an idea of a homogeneous space. In the empiricist tradition, Hume who conceived impressions in terms of a felt vivacity and described ideas as faint copies or images of these impressions in their "lessening", "weakening", "decreasing" intensity. The initially felt quality of an impression was reduced to a decreasing intensity in its fading away. It is on the basis of this treatment of quality and qualitative changes in terms of magnitudes, -that are not measurable-, but at least admitting of degrees that empiricism defined the past and therefore the representation of time in terms of this decreasing or weakening intensity of a sensation. However, Bergson's main target in *Time and Free Will* seems to be Kant, who openly declared in the "Anticipations of Perception" that "[i]n all the appearances, the real that is an object of sensation has intensive magnitude, that is, a degree" (Kant, 1980, p. 201).

In a Kantian context, sensation is that element in an empirical intuition that corresponds to its matter, that is, the real received through the affection of the subject. Kant claims that in all appearances, every sensation and the real that corresponds to it in the object has a certain degree, which is nothing else than the degree of the influence on the senses. He calls this degree of a sensation an intensive magnitude in its distinction from an extensive magnitude. An extensive magnitude is generated by a successive synthesis of different sensations, "proceeding from parts to the whole representation" (Kant, 1980, p. 203). An intensive magnitude, on the other hand corresponds with the degree of what is given at an instant in an act of apprehension. Kant claims that what is given at an instant does have a degree in so far as what corresponds to sensation in an empirical intuition is "reality" and what corresponds to its absence is its negation=0, which is to mean that every sensation is capable of diminution; it can decrease and gradually vanish. It is also possible to generate a certain magnitude of a sensation in the act of apprehension, "whereby the empirical consciousness of it can in a certain time increase from nothing=0 to the given measure" (Kant, 1980, p. 202). How can something that is apprehended at an instant have a certain degree, which can gradually be generated or can diminish? Kant's answer concerns the very nature of time, and it is his conception of time that Bergson attacks as being nothing other than homogeneous space. Kant claims that "[b]etween the reality in the field of appearance and negation there is therefore a continuity of many possible intermediate sensations, the difference between any of two of which is always smaller than the difference between the given sensation and zero or complete negation" (Kant, 1980, p. 203). Kant repeats the same when he says that [e]very colour, as for instance red, has a degree which, however small it may be, is never the smallest" (Kant, 1980, p.

204). This is to say that what is apprehended at an instant as a unity of a simple intuition is only a provisional unity, which can be divided into further smaller parts.

Bergson takes issue with the concept of the manifold that Kant works with in his description of intensive magnitude. The reception of the real with a certain intensive magnitude requires an act of apprehension that differentiates a manifold as he lays out in his exposition of the three-fold synthesis in the A-Edition of the Transcendental Deduction. Kant starts his analysis by saying that every representation as a modification of the mind belongs to inner sense, and therefore is subject to time. The act of apprehension consists in differentiation of a manifold as successive and at the same time its apprehension under a single intuition. So, Kant can claim that each sensation does have a degree as what is given in an act of apprehension at a single instant or under a single representation, which already contains a manifold that remains distinguishable and therefore lends itself to further division. He says nothing else when he writes: "A magnitude which is apprehended only as unity, and in which multiplicity can be represented only through approximation to negation=0, I entitle an intensive magnitude" (Kant, 1980, p. 204). It is through this concept of manifold or of multiplicity, which Bergson calls homogeneous, that Kant defines space and time as "quanta continua": "The property of magnitudes by which no part of them is the smallest possible, that is, by which no part is simple, is called their continuity" (Kant, 1980, p. 204). It is in this sense that time and space are continuous quantities that admit of degree, in so far as points and instants are not the simple building blocks that make up time and space, but are limitations that enclose a part of time or space, which are always again in time and space. Points and instants can further be divided into finer points and instants, or can be synthesized into "extensive magnitudes", whereby "the representations of a determinate space or time generated, that is through combination of the homogeneous manifold and consciousness of its unity (Kant, 1980, p. 198). Kant claims that this generation is achieved through the successive, additive synthesis of productive imagination, as "a progress in time", and calls these continuous quantities also "flowing" as long as "the continuity of time is ordinarily designated by the term flowing or flowing away" (Kant, 1980, p. 204).

However, it is exactly this point that Bergson strongly rejects, as he claims that this synthesis, which Kant takes as a synthesis taking place in time as a successive generation of continuous quantities, or as "extensive magnitudes" as he calls them, actually takes place in space and not in time, and nothing flows here. This is why it comes as no surprise that the second chapter of *Time and Free Will* opens with a discussion of number, which is taken by Kant as the schema, i.e. the transcendental determination of time that corresponds to the concept of magnitude or of quantity. Kant claims that the successive apprehension of an object in intuition takes place through a successive addition of the manifold: "Number is therefore simply the unity of the synthesis of the manifold of a homogeneous intuition in general, a unity due to my generating of time itself in the apprehension of the intuition" (Kant, 1980, p. 184). The unity of an object, which necessarily occupies a certain determinate time-magnitude is then generated as a process of addition of part to part, and is nothing other than the sum total of its parts, brought about "as aggregates, as complexes of

previously given parts" (Kant, 1980, p. 199). The greatest mistake of Kant according to Bergson is that Kant believes that this synthesis takes place in time, as a "successive advance from one moment to another" (Kant, 1980, p. 198). Kant is very much aware that this process of successive advance from one moment to another requires a homogeneous medium, in which a homogeneous manifold unfolds itself as following one another. Bergson repeats only Kant when he argues that the unity of number involves a multiplicity of identical units, which must at the same time be somehow distinct from each other. However, Bergson questions what brings this distinction between the identical units, and argues that it is only space as a homogeneous medium that can bring this differentiation through externalizing the units from each other by means of inserting intervals between them. Bergson argues that the units, taken as the moments of time, are in fact nothing other than points occupying different positions in space. This is why he contends that the synthesis of number, of successive addition of one unit to the other, takes place in space rather than in time, as these discrete units can only be brought together as discrete when they are juxtaposed alongside each other in space: "Space is what enables us to distinguish a number of identical and simultaneous sensations from one another; it is thus a principle of differentiation other than that of qualitative differentiation, and consequently it is a reality with no quality" (Bergson, 2005, p. 95). The synthesis of number is then nothing other than setting side by side the reproduced successive units and perceiving them simultaneously. What Kant assumed to be the synthesis of reproductive imagination in time is in fact a synthesis that takes place in space as a homogeneous medium, as the synthesis of number is not possible without the externalization of the units, which are discretely added to each other.

3. Duration as a Continuity of Heterogeneous Multiplicity

Whereas Bergson's aim in *Time and Free Will* is to reveal the true nature of duration within the immediacy of consciousness, he now argues that its treatment in terms of homogeneous medium which ends up in its fragmentation into discrete units and therefore in its quantification should be put out of play. Bergson argues that this quantitative differentiation of conscious states is carried out by reflective consciousness, which "rises above" the flowing continuity of consciousness and turns its regard on it by an act of attention that singles out its states as discrete and sets them side by side: "The apparent discontinuity of the psychical life is then due to our attention being fixed on it by a series of separate acts" (Bergson, 1912, p. 3). It is then this reflective gaze, which already assumes the form of homogeneous space in order to distance itself from the immediate, pure qualitative field, that must be suspended to lay bare the meaning of duration¹. The duration is revealed when consciousness

¹ Concerning the prior assumption of space in the attentive act that separates, Bergson writes: "But how can they fail to notice that, in order to perceive a line as a line, it is necessary to take up a position outside it, to take account of the void which surrounds it, and consequently to think a space of three dimensions? If our conscious point A does not yet possess the idea of space-and this is the hypothesis which we have agreed to adopt- the succession of states through which it passes cannot assume for it the form of line..." (Bergson, 2005, p. 103). Worms also warns that the act of separation here cannot be merely conceived as a psychological act, but is "based on a 'pure' principle, space..." (Worms, F.,2010, p. 251). "Consciousness or

refrains from gazing at itself and returns to itself; when it lets itself live and feel itself from within without the mediation of symbolic representations; when it feels the effect of its own qualitative change:

Pure duration is the form which the succession of our conscious states assumes when our ego lets itself *live*, when it refrains from separating its present state from its former states. For this purpose it need not be entirely absorbed in the passing sensation or idea; for then, on the contrary, it would no longer *endure* (Bergson, 2005, p. 100).

We have to note at the very outset that duration in this passage is described as manifesting itself in the form of a lived agency. This may very well be called “pre-reflective consciousness”, that is, consciousness feeling itself from within through its self-affection, through its qualitative change. But, what is equally important and which also directly follows is that it is about the self, a deep-seated self as Bergson calls it. As will become clearer, duration sustains the unity and the continuity of the self. This continuous unity of the self is sustained in and through duration in its self-differentiation and growth, and makes up “the continuous evolution of a free person” (Bergson, 2005, p. 229).

Leaving aside for the time being the discussion of how duration concerns the self, and therefore the continuity of consciousness in its entire past, it must be stressed that duration, “restored to its original purity” in this return to lived immediacy will appear as “a wholly qualitative multiplicity” of elements that melt into each other without being separated (Bergson, 2005, p. 229). Following his first introduction of duration in *Time and Free Will* in the above quoted passage, Bergson immediately gives the example of hearing successive notes of a tune, in which the past and former states melt into one another forming a single, organic whole. In this hearing, any dwelling on one of the notes longer than is right, will not only single out that note and change its nature in its attended, “exaggerated” length, but will also interrupt the dynamic organization of the rhythm and lead to a qualitative change in the whole musical phrase (Bergson, 2005, p. 101). Without such an attentive regard that interrupts and tears apart, duration is then the dynamic organization of the “inner phenomena in their developing” (Bergson, 2005, p. 229). Bergson gives a more a detailed description of it in a compact way:

We can thus conceive of succession without distinction, and think of it as a mutual penetration, an interconnexion and organization of elements, each one of which represents the whole, and cannot be distinguished or isolated from it by abstract thought. Such is the account of duration which would be given by a being who was ever the same and ever changing, and who had no idea of space” (Bergson, 2005, p. 101).

Bergson will add a couple of pages later that duration is “nothing but a succession of qualitative changes, which melt into and permeate one another...: it would be pure heterogeneity” (Bergson, 2005, p. 104). These passages describe duration as a

Life? Bergson between Phenomenology and Metaphysics”, in *Bergson and Phenomenology*, ed. Michael R. Kelly, New York: Palgrave Macmillan.

succession without distinction; as a mutual penetration of elements; as a succession of qualitative changes; as a pure heterogeneity; as a dynamic organization into a whole in which each element represents the whole; as consciousness which ever remains the same, and at the same time ever changes. In all these phrases, Bergson describes a unification of a multiplicity which admits of no distinction or divisibility in terms of discrete units, but which consists in a successive qualitative change or a continuous differentiation.

It is astonishing that Bergson insists on defining duration almost each time in terms of succession, given the overloaded meaning of the term in the history of philosophy as well as in the studies of time at the end of 19th century. It was first Locke who set the problem of time in terms of the perception of succession after assuming successive givenness of ideas as discrete units. Duration was then defined by him as dependent on succession as the distance between two successive parts. Beginning from Locke, all studies on time were guided by a conviction that "the succession of perceptions is not yet the perception of succession", and attempted to describe a synthetic act of consciousness that gives the perception of succession. Bergson however, does not bother himself with the question of how succession of a manifold is perceived as successive. This is not only because Bergson ruled out in advance conceiving succession in terms of a discrete manifold, one element of which follows another in his criticism of the description of time in terms of a homogeneous multiplicity. He also does not make a difference between the perception of succession and the succession of perceptions or of states of consciousness. After clarifying that the assumed succession of discrete multiplicity as following one another is actually nothing but simultaneous juxtaposition, Bergson restores the original meaning of succession as denoting the irreversibility of the flow of time. True succession, or pure succession as Bergson sometimes calls it, is then not a succession of a discrete manifold following one another, but a succession of a multiplicity as melting into another, without admitting distinction so that the relation of succession among this multiplicity generates itself dynamically as an internal relation, which not only remains irreversible, but also prevents any of them from recurring. Succession denotes for Bergson the internal, irreversible and dynamic relation amongst the multiplicity of duration.

If succession denotes irreversible internal relation amongst the multiplicity of conscious states, then there is no need to make a difference between duration and succession. Duration would then be continuous, uninterrupted transition from one state to the other, where it will be impossible to perceive where one starts and the other ends. This is what Bergson means when he says that the multiplicity of conscious states melts into each other, without admitting of distinctions. However, this continuity or smooth transition should not be considered as an undifferentiated continuity or unity, otherwise there would be no reason to call it successive. In fact, what Bergson showed through a long discussion of homogeneous multiplicity is that an undifferentiated continuity is nothing else than a linear mathematical continuity of identical and discrete elements. But in such a continuity, which admits of infinite divisibility, a transition is not possible as it would require an external principle of unification. Duration, on the contrary, is an internal unification of a multiplicity, which permeates

into each other, “without any tendency to externalize themselves in relation to one other” (Bergson, 2005, p. 104). If this multiplicity is not homogeneous, then it should be not discretely fragmented multiplicity but a qualitatively diverse multiplicity. It must be heterogeneous. However, duration is not simply melting into each other of a qualitative multiplicity, but it is itself a continuous, indivisible process of qualitative change or differentiation.

Bergson describes duration in *Time and Free Will* by putting emphasis on heterogeneous multiplicity in its continuous qualitative change in order to distinguish it from the homogeneous multiplicity of space. Our habit of thinking time in terms of homogeneous multiplicity and separating our states from one another is so resilient that Bergson strategically opposes heterogeneous, qualitative, continuous multiplicity to homogeneous, discrete, quantitative multiplicity. His repeated description of duration as a continuous qualitative change in terms of “melting”, “permeating”, “intermingling”, “encroachment” of successive states into each other is also strategically emphasized. He repeatedly stresses in his examples that the dynamic organization of this interpenetrating multiplicity produces a rhythmic continuity resembling that of a melody, or a phrase of a melody. However, Bergson hardly talks about the past in *Time and Free Will*, although he suggests that the melting of conscious states into each other, the qualitative differentiation at each moment is possible by the retention of the past moments- not in the sense that the past is juxtaposed to the present, but in the sense that it melts into the present. It is through this “melting into” of past into the present that duration becomes a dynamic unification of a multiplicity into an organic whole, and a continuous, indivisible, qualitative differentiation.

4. Duration as Drive

Bergson doesn't clarify a detailed structure of this unification and this lack of a clear analysis is the source of criticisms mentioned in the Introduction. I believe that a concept of force was in effect from the very beginning of Bergson's description of duration as the dynamic unification of a multiplicity into an organic whole. The clue in reading Bergson's duration with reference to Leibniz's concept of force is provided by Heidegger's reading of the Leibnizian monad in terms of drive,² which Heidegger interprets both as a principle of unification and as “pressing toward”, in his Marburg lectures of 1928, published in English in *The Metaphysical Foundations of Logic*. In emphasising the unifying and pressing character of drive, Heidegger describes the Leibnizian drive as the source of time. It is no surprise that the lecture-notes include one of the rare passages where Heidegger credits Bergson's analyses to be among “the most intense analyses of time that we possess,” (Heidegger, 1992, p. 203) while at the

² This clue is also provided by Bernet's works, in which Heidegger's reading of Leibnizian concept of force is further developed. See, Rudolf Bernet, (2007) “Drive: A Psychoanalytical or Metaphysical Concept? On the Philosophical Foundation of the Pleasure Principle”, trans. Basil Vasilicos, *Philosophy Today*, Spem Supplement, pp. 107-118; Bernet, (2020) *Force, Drive, Desire*, trans. Sarah Allen, Northwestern University Press, Illionis. Bernet provides an interpretation of consciousness and life in Bergson in terms of a driven force in Bernet, (2010) “Bergson on the Driven Force of Consciousness and Life”, in *Bergson and Phenomenology*, ed. Michael Kelly, pp. 42-62.

same time he remains critical of Bergson, accusing him of not seeing the ecstatic nature of temporality. Heidegger's interpretation of the Leibnizian drive is very much determined by his own understanding of transcendence defined in terms of "stepping out of itself" or "being a-head of itself", in the sense of approaching oneself or meeting one's unity in advance in the form of expecting "one's capacity-for-being" (Heidegger, 1992, p. 206). In interpreting Bergsonian duration in terms of drive, following Heidegger's own understanding of temporality is not particularly useful, simply because Bergson takes a very different route, to which Heidegger probably did not pay much attention. I nonetheless find Heidegger's presentation of drive helpful for outlining the basis for my reading of Bergson.

Heidegger opens his reading of Leibniz's monadology by reminding that Leibniz's aim in introducing drive as the essence of substance is to come with a positive definition of the nature, that is, "the substantiality of the substance" that applies to all beings. The question of the substantiality of the substance thus belongs to a general metaphysics in an Aristotelian sense, which concerns the being of all beings or what is common to all beings, that is, to all material beings, living beings and the soul or spirit as well as God. Heidegger argues that the definition of substance given by Leibniz's predecessors falls short of satisfying Leibniz's quest for a positive definition of substance. Heidegger refers to Descartes and Spinoza, who both defined substance in terms of autonomous existence, as that which does not need something else to exist, and therefore that which exists in itself; or, "what remains in itself." Heidegger argues that in this manner, they define substance only negatively, and embrace nothing positive about it. Leibniz wants to provide a positive definition of substance, based on the way in which it exists or subsists. Heidegger argues that this substantiality of the substance consists in its being a "true unity", which is not in need of something else to unify itself. He interprets Leibniz's substance as that which simply and originally unifies, as self-unifying. Bernet adds that this definition of substance as self-unifying is in line with an Aristotelian definition of being in terms of movement and change, being as "being-in-movement (and in-change)" (Bernet, 2020, p. 50). Heidegger argues that as general metaphysics is oriented towards the being of all beings, a certain domain of beings was used by Leibniz as a "guiding clue" for accessing the nature of substance in general. And as the question of both the organic and inorganic, material beings of nature and their movements was the burning question of Leibniz's era, the guiding clue for Leibniz was the being of physical nature, defined by the Cartesians as "res corporea".

Leibniz searches for a positive principle, for the true unities that are not divisible as he defines them, and states that it is this search that made him "rehabilitate the substantial forms", which, he says, must be conceived "on the model of the notion we have of souls" (Leibniz, 1989, p. 139). He offers a positive definition of these "substantial forms", that he calls *entelechies* with reference to Aristotle: "I call them, perhaps more intelligibly, *primitive forces*, which contain not only act or the completion of possibility, but also an original *activity*" (Leibniz, 1989, p. 139). True or real unities are then unities which have in themselves the force of their unification as well as their activity. Leibniz further calls these substantial unities metaphysical points animated by the substantial

form or soul. Heidegger's reading of Leibniz's notion of primitive force as drive mainly focuses on the active primitive force as the positive, internal principle of unification. He starts with asking "[W]hat does it mean to say that every independent being is endowed with force?" (Heidegger, 1992, p. 77) Per Heidegger, this question can be answered by clarifying the internal connection between the characteristic of force and the unity of substance (Heidegger, 1992, p. 80). Heidegger first refers to how Leibniz contrasted his concept of active force to the Scholastic concept of *potentia activa*, the active power. Leibniz himself defines the active power of the Scholastics as an "approximate possibility of acting, which needs an external excitation or stimulus, as it were, to be transferred into action," while his notion of active force contains a certain act, which is "thus midway between the faculty of acting and the act itself and involves a conatus" (Quoted by Heidegger, 1992, p. 82). Defined in this way, the Scholastic concept of *potentia activa* designates a disposition to act or a possibility of action that needs an external stimulus to result in action. In contrast, the *vis activa* of Leibniz, according to Heidegger, is:

[a] certain activity and, nevertheless not activity in its accomplishment. It is a capability, but not a capability at rest. We call what Leibniz means here "to tend towards..." or, better yet, in order to bring out the specific, already somewhat actual moment of activity: to press or drive towards, *drive* (Heidegger, 1992, p. 82).

Heidegger thinks that the concept of drive, *Drang*, is more appropriate for describing *vis activa*, as it better expresses its dynamic nature, which "characteristically leads into activity, not just occasionally but essentially:" "The phenomenon of drive not only brings along with it, as it were, the cause, in the sense of release, but drive as such is as such already released. It is triggered, however in such a way that it is still always charged, still tensed" (Heidegger, 1992, p. 82). After describing *vis activa* as drive inherent in every substance and as that from which "some accomplishing or carrying out continually arises," (Heidegger, 1992, p. 84) Heidegger turns back to his initial question and asks how something like drive can be unity-conferring (Heidegger, 1992, p. 85). As far as this unity-conferring function of the drive is an original unification, Heidegger argues that the drive "must itself be simple;" that it cannot have parts "in the sense of aggregate or collection;" (Heidegger, 1992, p. 89) and therefore as a "*primum constitutum*" it "must be an indivisible unity" (Heidegger, 1992, p. 89). At this point, Heidegger immediately reminds his readers that the problem of unification would be senseless if drive did not have an essential relation to a manifold that is to be unified. Drive as "simply unifying" however, cannot be distinct or external to what it unifies, meaning that it "carries within itself the manifold." The manifold is intrinsic to the drive so that the manifold itself "must have the character of drive, must have movement as such" (Heidegger, 1992, p. 89). He adds:

But the manifold in motion is changeable and that which changes. The manifold within drive must have the characteristic of being compressed [Gedrängte]. What is compressed is something pressed upon [Be-drängte]. But in drive it is drive which is pressed on. There is thus in drive itself a self-surpassing; there is change, alteration, movement. This means that drive is what itself changes in driving on; drive is what is pressed onward [Ge-drängte] (Heidegger, 1992, pp. 89-90).

To reiterate, Heidegger defines the manifold that the drive unifies as internal to the drive; therefore as itself having the character of drive, which means nothing less than that it is subject to a continuous change. Hence, the unification of this manifold is also subject to a continuous change; as Bernet summarizes: "Even though the work of the monad always consists in a self-unification, the resulting unity and the multiplicity that it unites are continuously transforming themselves" (Bernet, 2020, p. 82). For one thing, Heidegger attributes this continuous change to the pressing onward character of the drive. He describes it as "self-surpassing" as "a trend towards transition, a tendency to overcome any momentary stage" (Heidegger, 1992, p. 92). It is through this self-surpassing character, or by way of having "a trend towards transition", that Heidegger links the notion of drive to temporality, although this link is very much coloured by his own understanding of primordial temporality as ecstatic. He argues that the drive as "original organizing unification" must be prior to "that which is subject to possible unification," which he explains in terms of "reaching beforehand toward something from which every manifold has already received its unity," or to "gripping in advance in such a way that the entire manifold is already made manifold in the encircling reach" (Heidegger, 1992, p. 90). Heidegger claims that it is because the drive is that which originally simply unifies that it must be *pre-hensive*, taking the form of "a pre-unifying of the manifold in the simple" in the reaching out in advance (Heidegger, 1992, p. 91) and further links this pre-hensive character of the drive to a perceptive striving through a rather quick discussion of perceptio and appetitus in Leibniz (Heidegger, 1992, p. 91). It is only after establishing the link between the original unifying function of the drive and its "trend towards transition" through its "pre-hending" character that Heidegger quotes one of Leibniz's letters to the Cartesian De Volder from 1703 to expound on the relation between drive and temporality. After repeating his main thesis at the beginning of the quoted passage saying that "[I]f nothing is active by its own nature, there will be nothing active at all," Leibniz continues:

But since every action contains change, we must have in it precisely what you would seem to deny it, namely a tendency toward internal change and a temporal succession following internal change, and a temporal succession following from the nature of the thing (Heidegger, 1992, p. 92; Leibniz, 1989a, p. 534).

Heidegger thinks that this passage from Leibniz clearly links the driving activity of the monad as primordially unifying to its character as drive toward change and states:

Drive delivers itself, as drive, to manifold succession-not as if to something other than itself, for it is that which itself as drive seeks to press. Drive submits itself to temporal succession, not as if to something alien to it, but it is this manifold itself. From drive itself arises time (Heidegger, 1992, p. 92).

For one thing, when Heidegger sets drive as the source of time in terms of drive's delivering itself to temporal succession, he sees an originary temporalization in this driving process, which primarily temporalizes itself out of the future. As long as driving, pressing on, signifies stepping out and becomes pre-hensive "it must already anticipate every possible multiplicity, must be able to deal with every multiplicity in its

possibility" (Heidegger, 1992, p. 91). It is through its anticipatory character, or ek-static expectancy, that the drive not only bears the multiplicity in itself and allows it to be born in the driving (Heidegger, 1992, p. 91), but it also unifies it in advance. The primordial unification takes the form of temporalization, which mainly temporalizes itself out of the future, but also primordially unifies itself in the "self-unifying unity of expectancy, retention and making present" (Heidegger, 1992, p. 204) as far as the temporalization of the future stretches out immediately into the "having-been" and temporalizes it as having been in each case in relation to the respective future (Heidegger, 1992, p. 206), while making present "first temporalizes itself in the ecstatic unity of future and having-been-ness" (Heidegger, 1992, p. 207). The details of Heidegger's understanding of primordial temporality in terms of a driven movement of temporalization as a "self-unifying ecstatic unity in ecstatic temporalization" (Heidegger, 1992, p. 205) are not relevant to the purposes of this paper, however his interpretation of Leibnizian *vis activa* in terms of drive and as well as the immediate link he establishes to time provides the necessary clues in interpreting Bergsonian duration in terms of an act, which can best be described in terms of drive.

Heidegger summarizes three key characteristics of drive towards the end of his discussion of its structure, and I believe that these three intrinsic features of drive can serve as those clues in interpreting Bergsonian duration: 1) Drive is *primordially unifying*; it is not a conglomeration of what is unified, 2) Drive comprises a manifold which is itself already involved in drive and originates from it; drive is *pressing on*, 3) As pressing on drive is *a transition tendency*; has an internal tendency to change (Heidegger, 1992, p. 94). Interpretation of duration in terms of drive as outlined by Heidegger must obviously focus on Bergson's description of interweaving of a heterogeneous multiplicity in its continuous qualitative change and its organization or unification into an organic whole, which is itself also subject to continuous change.

To begin, we can draw a certain similarity between the starting points of Leibniz and Bergson. Leibniz's point of departure consisted in a criticism of the Cartesian understanding of material bodies in terms of extension alone, for the simple reason that something which remains infinitely divisible or discrete cannot sustain a unity of itself and therefore cannot explain movement. Whereas Leibniz's solution to this conundrum was to ascribe to these bodies an internal force that would explain their substantial unity and movement, he likened this unity to the soul. Heidegger argued that while Leibniz's starting point concerned initially the being of nature as a guiding clue towards the question of the being of beings, he soon provided the soul, the ego, or one's own being as the model of the unity that he attributed to every being as the most familiar and accessible being, insofar as "our very own being is a concern for us" (Heidegger, 1992, p. 85). On the other hand, Bergson's starting point in *Time and Free Will* was already consciousness or the self in his criticism of its consideration in terms of homogeneous multiplicity of its states. Although Bergson was criticized for remaining within the confines of a realist psychology in *Time and Free Will* in so far as he defined duration as lived time, but even after broadening the use of duration to describe being in general, he maintained in a number of his later texts that the duration of our inner lives is that which we are most familiar with, and therefore provides us

with a general clue to access it through an effort of intuition (Bergson, 1912, p. 1; Bergson, 2002, p.13; p.148; p.162).

When Bergson “delved deep into the inner life,” he developed a similar criticism against Cartesianism in a similar vein to Leibniz, namely that an infinitely divisible multiplicity thought in terms of extension could neither explain change nor bring about a true unity. Yet, Bergson never formulated the problem of the being of consciousness, or the nature of its being, in terms of its unity when he objected to the reduction of consciousness to its spatial representation, and therefore its objectification and quantification. Instead, he reset the problem in terms of its unique multiplicity. For Bergson, as long as the nature of the multiplicity that the conscious states assume was not first questioned, the question of unity remained superfluous and gave rise to opposing philosophical theories around falsely formulated problems. In *Time and Free Will*, he mainly targets two dominant theories of his time: the associationist view of the mind on the one hand and Kantianism on the other. Despite their differences, both schools fail to account for the concrete experience of temporality and therefore the continuity and the unity of consciousness or of the self, as they assume that the multiplicity of conscious states are given as a homogeneous, discrete multiplicity through the sensibility. Associationist theories, mainly empiricism, generally reduce the states of consciousness to the sensations assumed to be given as discrete, atomistic states and considered the unity and the continuity of the self over time in terms of a bundle brought about by imaginative associations. Kant, on the other hand, described sensations as apprehended as a homogeneous, discrete manifold, brought under the form of time through the productive synthesis of imagination but ultimately unified under an a-temporal Transcendental Ego as “my representations”. Bergson argues that in both cases, the unity brought about remains external and superadded to the manifold it unifies; and they thus render the temporal, living, concrete self to causal determination, and therefore fail to account for its freedom. At this point, Bergson insists that the problem is not how unity is thought, but mainly concerns the nature of the multiplicity that is supposed to be unified.³ Against these theories, Bergson describes—by going back to the concrete experience in the immediacy of consciousness—an indivisible unity of the self or of consciousness sustained—without a supervening synthesis—from within the immediacy of consciousness in terms of a dynamic organization of a heterogeneous multiplicity.

Following Leibniz's introduction of *vis activa* as a positive and an internal force and Heidegger's interpretation of it in terms of drive, I think that it can be legitimately argued that Bergsonian duration as a continuous and self-differentiating organization

³ In “The Perception of Change” Bergson argues that the theories of personality assume “on the one hand, a series of distinct psychological states, each one invariable, ... and on the other hand an ego, no less invariable, which would serve as a support for them” and asks “How could this unity and this multiplicity meet? How, without either of them having duration—the first because change is superadded, the second because it is made up of elements which do not change—how could they constitute an ego which endures?” He states that “there is neither a rigid, immovable stratum nor distinct states passing over it like actors on a stage”, but only the “indivisible continuity of change”, which makes up our personality and which constitutes true duration. (Bergson, 2002, p. 149)

of a heterogeneous multiplicity sustains a dynamic unity by being driven from within itself; by being “drive”. If drive is that which primordially unifies, and is not external to the manifold that it unites but “carries within itself the multiplicity”, then this unification in Bergson is nothing other than the dynamic integration, interweaving of an indivisible multiplicity. As long as the multiplicity remains indivisible in this dynamic organization, its unity is simple and is subject to continuous change, as it cannot be separated from the multiplicity it unifies; the multiplicity itself has the character of drive as well, as made clear by Heidegger’s elucidation. Bergson himself clarifies the issue in his own, ever simple terminology:

Let us therefore admit that, if there is a multiplicity here, this multiplicity resembles no other. Shall we say then that this duration has unity? Undoubtedly a continuity of elements prolonged into one another partakes of unity as much as it does of multiplicity, but this moving, changing, colored and living unity scarcely resembles the abstract unity, empty and motionless, which the concept of pure unity circumscribes (Bergson, 2002, p. 169).

Bergson defines in this passage the unity in terms of the continuity of the elements prolonged into each other, or in terms of the internal relation of the multiplicity. It is neither an empty, immutable unity prior to that which it unifies nor posterior to it as a sum total of the parts; but a dynamically organized whole, which can at best be called “contemporary” with the multiplicity it unifies. If Bergson never formulates the problem of the being of consciousness in terms of its unity but formulates it in terms of its unique multiplicity, this is because its unity is organically, internally organized and ordered in a dynamic progress, and is therefore subject to continuous transformation. The Bergsonian definition of the self as a being “which ever remains the same and ever changing” gains its meaning in this context, as Bergson defines the self or the ego as immersed in this durational continuity of consciousness and therefore as being nothing outside of the organization of its states into a dynamic, organic whole (Breur, 2001). It is an enduring, living, changing self. Bergson describes this sameness and ever-changing character of the self in terms of the indivisibility of change, being definitive of duration. As long as it is the same, indivisible dynamic progress that prolongs all the states of consciousness into each other and at the same time unifies them into a simple, organic whole, it ever remains itself in the sense that it does not need anything else to sustain its unity. Bergson calls this durational existence substantial: “Its duration is substantial, indivisible insofar as it is pure duration” (Bergson, 2002, p. 75). Obviously, this substantial, indivisible continuity is nothing else than the prolongation of the past into the present: “inward experience in the pure state, in giving us a ‘substance’ whose very essence is to endure and consequently continually to prolong into the present and indestructible past...” (Bergson, 2002, p. 74) For Bergson, what is substantial—also that which remains itself, or primordially unifying to use the Heideggerian term—is the indivisibility of change, which he equates with the continuous prolongation of the past into the present: “the preservation of the past in the present is nothing else than the indivisibility of change.” (Bergson, 2002, p. 155). On the one hand, the self in its durational existence or the self as this durational existence remains the same (or identical with itself) as it is the endurance of its whole past in its continuity: “Of course,

if we shut our eyes to the indivisibility of change, to the fact that our most distant past adheres to our present and constitutes with it a single and identical uninterrupted change, it seems that the past is normally what is abolished" (Bergson, 2002, p. 153). The past is not abolished; it endures as a dynamic whole by prolonging itself into the present, thereby entails growth, maturation and makes up a character, while ruling out a self-loss through forgetting. On the other hand, the past prolongs itself into the present by undergoing a constant differentiation in its totality; in each stage, with the participation of a new element the whole is dynamically reorganised. Each stage, each moment consists of this alteration, differentiation of the whole of past. There is certainly a transcendence, self-surpassing in this differentiation of the whole that can never be given all at once in its indivisible singularity: "it is single and it cannot have already been perceived, since it concentrates in its indivisibility all that has been perceived and what the present is adding to it besides. It is an original moment of a no less original history." (Bergson, 1912, p. 7) As being indivisibly simple and that "which has never been perceived", it is not only new at each moment, but is also necessarily unforeseeable (Bergson, 1912, p. 7). Thus the future remains open.

At this point, we have to note a basic difference between Bergson's understanding of duration and a phenomenological description of an originary temporality. The transcendence, or self-surpassing, inherent in duration does not take the form of being ahead of itself or unifying itself in advance by projecting its own possibilities in the mode of expectancy, to speak in Heideggerian terms. The future is open in Bergson, but not because there is a striving to overcome itself by projecting itself—or in Husserl's parlance, a striving for ever-new fulfilments by protending in advance its further retentional modifications—which for both thinkers takes the form of a coming towards itself; coming towards or approaching oneself by means of protending one's own possibilities or further fulfilments. This coming to oneself through approximating fulfilments, which must continuously be renewed, entails a constant concern for its own unity.

I think that it is this concern for self-unity which precisely lacks in Bergson's understanding of duration, therefore giving rise to different conceptions of the future. The future is open in Bergson, not because it is protended and striven for, but because it is unforeseen and undeterminable. It is open, because the whole, which is defined exclusively in terms of the dynamic organisation of the past - is open.⁴ Bergson makes this point clear when he writes: "For to foresee consists of projecting into the future what has been perceived in the past, or of imagining for a later time a new grouping, in a new order, of elements already perceived. But that which has never been perceived, and which is at the same time simple, is necessarily unforeseeable" (Bergson, 1912, p. 6-7). Bergson further thinks this openness in terms of creation or creativity. He argues that even the artist could not foresee the portrait as it implies a self-defeating

⁴ Deleuze stresses this openness of the whole in Bergson: if the whole is not giveable, it is because it is the Open, and because its nature is to change constantly, or to give rise to something new, in short to endure (Deleuze, 1997, p. 9). He adds in a footnote that the only resemblance between Heidegger and Bergson is that "both base the specificity of time on a conception of the open. p. 219n.

hypothesis that “to predict it would have been to produce it before it was produced,” while it is constantly modified, created in the work itself. He argues that the same holds even “with regard to the moments of our life, of which we are the artisans. Each of them is a kind of creation” (Bergson, 1912, p. 7). He talks about “creation of self by self” as “each of our states, at the moment of its issue, modifies our personality, being indeed the new form that we are just assuming” (Bergson, 1912, p. 7).

In so far as Bergson describes duration, the indivisible continuity of change as the prolongation of the past into the present, the past becomes the general element of the durational conception of time so that its drive character, not only its unity in terms of an organic whole, but its pressing on, its tensed character as well as its tendency for transition and striving, must be primarily described in terms of the past. Yet, if duration is an act, understood now in terms of drive, we must still further specify in what this act consists. Duration as drive, primordially unifying the multiplicity through the prolonging of elements into each other, entails a holding together in a certain tense way. As one commentator puts it clearly: “A unity that holds an indistinct, indivisible multiplicity is by definition tension (Kebede, 2019, p. 65). The continuous merging of past states into the present requires that they are compressed into each other with a certain tension or rhythm, “without having any tendency to externalise themselves in relation to one another” (Bergson, 2005, p. 141). Bergson calls this tense merging of multiplicity “contraction” or “condensation” later in *Matter and Memory*, a discussion of which remains out of the scope of the present study. I must conclude by stressing some essential points here. For Bergson, this contraction of the multiplicity, firstly, is the act itself, which cannot be separated from the contents it contracts. Secondly, the direction that affects this contraction is not from the present to the past as described in the phenomenological theories of temporalisation in terms of inclusionary retentive modifications, but on the contrary, it is from the past towards the present: It is the past that is prolonged into the present, which cannot be separated as an instant, but can only be thought as already past since the past continuously presses on and contracts itself into the “present”. Thirdly, it is the entire past, not only the immediate past relative to the living present that is pushed and contracted into the present. We can already observe what is uniquely Bergsonian here; not only in its difference from any associationist theories, but also from the phenomenological accounts of time and time-consciousness. For Bergson the past is not preserved through the conscious modification that takes the form of reiterated-reproduced (or retentive in Husserl’s parlance) modifications, which pushes away what is retained more and more into the past relative to the actual present, nor is the transition to a next phase effectuated with the expectation of the new or a greater fullness, or of its own possibilities. The past in Bergson preserves itself by being this very act of contraction, or by being drive, and future remains indeterminate.

REFERENCES

Bergson H. (1912). *Creative Evolution*, (trans. Arthur Mitchell), London: Macmillan.

- Bergson H. (2005). *Time and Free Will* (trns. F. L. POgson), London: Elibron Classics.
- Bergson, H. (2002). *The Creative Mind* (trans. Mabelle L. Andison), New York: Citadel Press.
- Bernet, R. (2007). "Drive: A Psychoanalytical or Metaphysical Concept? On the Philosophical Foundation of the Pleasure Principle", trans. Basil Vasilicos, *Philosophy Today*, Spem Supplement, pp. 107-118.
- Bernet, R. (2010). "Bergson on the Driven Force of Consciousness and Life", in *Bergson and Phenomenology*, ed. Michael Kelly, New York: Palgrave.
- Bernet, R. (2020). *Force, Drive, Desire*, trans. Sarah Allen, Illionis: Northwestern University Press.
- Breur,R. (2001). "Bergson's and Sartre's Account of the Self in Relation to the Transcendental Ego", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol 9 (2), pp. 177-198.
- Crocker, S. (2004). "The Past is to Time What the Idea is to Thought or, What is in General in the Past in General?", *Journal of British Society for Phenomenology*, Vol. 35, No. 1, pp 42-53.
- Deleuze, G. (1988). *Bergsonism* (trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam), New York: Zone Books.
- Delueze, G. (1997). *Cinema 1*, (trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam), Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Heidegger, M. (1992). *The Metaphysical Foundations of Logic* (trans. Michael Heim), Bloomington: Indiana University Press.
- Kant, I. (1980). *The Critique of Pure Reason*, (trans. Norman Kemp Smith), Hong Kong: The Macmillian Press, Ltd.
- Kebede, M. (2019). *Bergson's Philosophy of Self-Overcoming: Thinking without Negativity or Time as Striving*, Palgrave Macmillan.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Papers and Letters* (trans. Leroy E. Loemker), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Leibniz, G.W. (1989a). *Philosophical Essays* (trans. Roger Ariew and Daniel Garber), Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception* (trans. Colin Smith), New York: Routledge.
- Sartre, J.P. (1948). *The Psychology of Imagination*, New York: Philosophical Library Inc.
- Worms, F. (2010). "Consciousness or Life? Bergson between Phenomenology and Metaphysics", in *Bergson and Phenomenology*, ed. Michael R. Kelly, New York: Palgrave Macmillan.